

## 論文要旨

本論考では、筆者は媽祖と陳靖姑からそれに関わる発展の歴史と作品分析を中心に、人物像と歴史背景、福建地域文化との繋がりを分析するとともに、様々な物語に組み込まれた媽祖と陳靖姑の人物像の解釈を試みた。

福建は中国東南沿岸に位置し、山と海に囲まれた地域である。その特別な地理は異色あり、「閩俗好巫尚鬼」（閩の俗は巫を好み鬼を尚ぶ）と「閩人以海為田」（閩人は海を以て田と為す）という福建地域文化を作り上げた。第一に、亜熱帯沿海部に属し、地震帯に位置する福建では古くから台風と地震のような恐ろしい自然災害が多い。科学が未発達の世界では、人間にとって生き延びるのは決して容易ではなく、大規模の死亡も決して珍しいことではなかった。技術や知識を十分に持たない時代にあっては、自然災害への恐怖と、生存への強い願いがあり、命を守る力を有する存在として神々を信奉するようになっただことは当然であった。第二に、「八山一水一分田」と言われた福建はほぼ丘陵地帯であり、平原は僅か5%に過ぎなく、古代から開墾することが容易ではなかった。その上に、福建の土壌は有機質が溶脱しやすい土壌であり、農耕にはあまり適せず、農産物収穫量が低かった。こうした状況を科学の力で克服することのできない古代の人々は、やむなく神仏への信仰に希望を託するよりなかつたのである。一方、その地理条件で福建人は海へ行かせるようになり、地域文化も造船や貿易を産業の中核とする海洋文化になった。

海で新天地を切り開く福建人は海洋と密接に繋がり、貿易の発展に伴い、福建の経済を大きく発展させ、海外との交流も頻繁になってきたこと、それが異色な福建の地域文化が生まれた一つ要因である。宋朝以降、福建の経済の重心は海洋へと大きく傾き、大量の男性労働力が海に向かった。その結果として陸上と海上との分業が加速した。また、中国を含む東アジアの漁民が共有する伝統文化では女性が乗船することをタブーとしていたため、男性の代わりとして陸上に残される女性が多く、社会的責任を分担しなければならず、そのことが海上と陸上との分業を実現させ、福建社会の女性はある程度の経済力、基礎に社会的な自由を握った。でも女性は現世の享樂を追い求められなかつた福建の女性は出航した夫の安全、子授け、子供の成長、来世の幸福が実現するように夢中になっている。女性の需要を満たすため、巫、即ちシャーマンは生まれ出るのである。その巫のグループに靈驗あらたかのため、死後も神として人々に祭られている。それ海上の女神媽祖と陸上の女神臨水夫人陳靖姑である。

しかし、同じく宋代に端を発し、巫に属し、福建地域に生まれた媽祖と陳靖姑は、それぞれ異なる方向へ行く。それ根本的な原因は朝廷の封号あるや否やである。中国封号字数最多の媽祖は最早郷の神から公務の神、或いは国の神に昇格し、既に「俗」から離脱し、「聖」の領域に入った。媽祖信仰には宗教的呪縛が非常に強いため、媽祖の物語と機能は全て水神機能に基づいて派生するものである。逆に、陳靖姑は明確な冊封がないため、「俗」に留まって、宗教的呪縛も弱かつたのである。その結果として、陳靖姑の人物像も生育の神から多機能の水神に変容し、大量「俗」な要素が含まれる陳靖姑の物語も次々と世に出た。

第二章の『天妃娘媽傳』を中心とする分析において、建陽に生活した吳遷初は無意識のうちに「標準化」に巻き込まれて、「三教融和」特徴を有する媽祖キャラクターを作り上げた。小説に媽祖の家庭から見ると、水神の北天妙極星君の娘として、道教の「清静無為」に反して、俗世を救うために下界に降りて来た。修身から見ると、観音を先生として仰いで、法術も観音から学んだ。処事から見ると、国が危急の際に身を挺して国を守り、民が危急の際に助けた行動には儒教思想の「忠」と「仁」も反映される。また、筆者は『天妃娘媽傳』の分析において、『新刻全像五鼠鬧東京』と『百家公案』のストーリー、プロット

ト、登場人物の形象とその相互関係という要素を検討し、『新刻全像五鼠鬧東京』『天妃娘媽伝』『新民公案』三者の刊行の前後について一定の結論を得ることができた。なお、プロットと万暦朝の出来事と比較して、小説世界において混乱を作り出した猿の妖怪と鰐の妖怪は日増しに強大になっている北方の女真、朝か晩かに迫る南方の海賊と組み合わせて、「北虜南倭」の問題を再現し、媽祖の力で外敵を駆逐したという文学創作の上に、小説を託して政治的な意図と社会への批判が覗け、国と社会に対する強烈な憂患意識を込めた作品であることを明らかにした。

その上で、媽祖の文学形象がある作品に溯ると、媽祖の人物像に著しい変容が見られる。宋以降、発達造船業、経験豊富な船乗りによって、福建人、特に興化軍（今莆田）の人は海上に強い支配力がある。自然現象を自ら祀っている媽祖の靈験であると言い換えることもできた。また、福建人の士大夫の増加、彼らには人脈を利用して、地方官と中央の官僚に影響を与え、自らの願いを朝廷に上達できることも可能であった。海洋で大金がもうかる彼らには財力があって、冊封、建築、石碑の出費が負担できる。宣和五年高麗への使団遭難事件をきっかけとして、ようやく媽祖は初めて皇帝より冊封される。南宋、元の時代は海運と漕運に依存したことによって、媽祖の冊封は拍車が掛かり、媽祖信仰も非常に速く発展した。

その結果、媽祖は水神として筆記小説『夷堅志』に登場したが、典型的な宋代の神格に留まった人物像である。洪邁に描かれた媽祖は自らが利害や損得にこだわって信徒に対してのように見られるし、後の時代の広く衆生を救う神聖なる固有イメージと違う。媽祖は自らの欲望があって、小さい廟に不満足で、壮麗華麗の廟を欲しく、信者が廟を作る材料を手に入れるのを手助けしてくれる。媽祖はその時代に生まれた新たな神として、宋代的な神の枠を超えなかったと言える。「浮曦妃祠」と後の「崇福夫人神兵」のような靈験譚から見ると、それは臨安に遷都した南宋と、北方に大勢の人口に食べさせた元は海運を重要視した結果であると言えよう。海洋業者から見ると、貿易と航海で生計を立てる福建の人は故郷の神を支持し、神の返報を期待しつつ、力強くその信仰を伝播した。朝廷から見ると、海洋業者の心を安定させる機能を期待していた。双方の働きより、媽祖は海上守護神という機能もその時期に明朗化した。神魔小説『西洋記』には、永楽帝の命令を奉じている鄭和はリーダーとして七回連続の大規模遠洋航海を基づいた『西洋記』に書かれたような媽祖は玉帝の命令を奉じて、船団の安全を守る。天妃宮主としての媽祖が、上天玄武真君の化身である永楽帝を補佐するために、派遣された鄭和を支援する。『西洋記』の媽祖は既に宋代式の神から離脱し、道教系統に汲み取られ、ある「聖」の意味が付与され、媽祖のシンボルである「紅燈」も現れる。筆者は北方背景の特徴がある『叠居奇程客得助 三救厄海神顯靈』には名乗りない海神を考証し、媽祖のことを明らかにした。北方信者の身分を中心として、北方媽祖信仰の受容を分析し、商売の神への単一化した傾向が著しいという結論を得ることができた。小説に描かれた媽祖の人物像は商人の願望を合わせて、商品値段を予知する商売の神へ変容しつつあった。

一方、民間に熱狂的な媽祖信仰によって反乱が起きたことはインテリの注意を引き起こし、馮夢龍の『楊八老越國奇逢』はその典型的な例である。明朝の「海禁政策」と倭寇問題で、媽祖信仰を巡る問題は生じる。特定の職業と結びついた媽祖は広く民衆の支持は得がたく、海洋業者に限定された信者の中に密貿易従事者と海賊は少なくなかった。特に、嘉靖大倭寇以後、中国沿海部が不安定になって、媽祖信仰は概ね魅力を失い、邪教の権化になっている。「順濟聖妃廟」は「順濟廟」との地理的位置によって、馮夢龍は既に反乱者の権化になっていた媽祖を戒めていたと看取できる。そして、馮夢龍は『楊八老越國奇逢』に海賊の守護神にもなった媽祖を避けて、廟の地理位置近く、廟号と機能が類似した

地域性強い馮俊を選んで小説を作成したものという結論を得た。

第三章の『湖海新聞夷堅續志』の記録は歴史文献の記述と合わせて勘案した結果、陳靖姑は正式に冊封されなかった可能性が極めて高い。『湖海新聞夷堅續志』の陳靖姑は『夷堅志』の媽祖ように、宋代式の神である。彼女は自分の絵像、造像の作成、廟の建立、朝廷の冊封など、自らの行為への返礼に強く執着する傾向があった。物語に汗を拭いた手拭によって、陳靖姑の善行が証明され、徐清叟は朝廷に冊封を請い、封号の増加と廟の増築という行為を通じて、陳靖姑に感謝の意を現したのである。物語に動物の姿で生まれてきた「子蛇」を殺した物語とともに出現した陳靖姑は子授け子育ての機能が既に明白である。一方、「蛇」という要素は後陳靖姑の機能に莫大な影響を与える。

冊封なしのマイナスによって、陳靖姑信仰は常に壊滅の危機に陥いた。そのため、「標準化」を基調とした陳靖姑信仰の変容が見られるようになった。『全像顯法降蛇海遊記傳』の陳靖姑は自ら観音の一つの化身として生まれた。さらに南宋時代に於ける影響力が強い許遜の導きを得た。その繋がりを通じて、許遜と観音の有する秘伝の技とイデオロギーとを伝えることにより、宗族式の師承関係を成り立たせたのであり、陳靖姑の人物像も一躍して道教と仏教の中間人物となった。しかし、宗教的呪縛が非常に強い『海遊記』に描かれた陳靖姑の世俗化は困難であった。清中末期となり、福建都市文化の発展とともに、『閩都別記』に陳靖姑物語が娯楽へと近づくにつれて少しづつ畏怖も弱まり、呪術性が喪失し、陳靖姑の物語も娯楽化していく。特に陳靖姑夫の公案と配神の物語、大量な都市伝説、民間故事、時事が含まれた物語は元来持っていた宗教的な意味を喪失しつつ、趣味性が付与された。その時期、「蛇斬り」によって、陳靖姑は子授け子育ての神から水神に変容しつつあった。蛇は福建地域に両義性を持つ水神であり、小説に世間に災いをもたらす福建の古水神の蛇が、陳靖姑に鎮められることによって、蛇神信仰の核心の一つとした水神の機能が奪われて、陳靖姑は筋道に従って新たな水神になることを明らかにした。その同時に、伝統的な陳靖姑物語に新鮮な血液が注がれることにより、「通過儀礼」理論の導入によって、少女の陳靖姑から女神の陳靖姑に至る過程を整理した。生と死と性の諸要素を備えた通過儀礼を通じて、陳靖姑は妖怪退治の神通力を獲得するだけでなく、放棄した母性をも再び身につけ、産婦と赤子を守護する力が生まれたという構造になった結論を得た。

第四章の『臨水平妖誌』を中心に、同時代の作品とそれ以前の作品、周辺の文芸ジャンル、その時代の社会背景あるいは政治環境などの諸々の要素との繋がりを分析した。筆者は小説の人物設置とプロットとの繋がりを分析する上で、福州で上演された閩劇の『陳靖姑』の関係を検討し、『臨水平妖誌』と芸能との間には密接な関係があるという結論を得ることができた。歴史記録、『閩都別記』の比較を通じて、「虎婆」の人物像は「老虎外婆」という都市伝説を汲み取ったものを明らかにし、更に一步進んで陳靖姑物語の娯楽化傾向、都市と農村の間における陳靖姑物語の変化を証明する。また、筆者は『閩都別記』と『臨水平妖誌』の分析に於いて、その共通のストーリーは乾隆後半、中国に頻繁に発生した、歴史上においても珍しい全国規模な妖術恐慌と白蓮教徒の乱が密接な関係を整理し、デマの諸特徴を検討し、成書時期について一定の結論を得ることができた。なお、陳靖姑の出生譚は各時代の洛陽橋芝居との比較によって、陳靖姑出生譚は他の文芸ジャンルと互いに融和しあい、常に相互の動態的な影響関係を保っていることを明らかにし、物語の内容も表現も変容を遂げていった。さらに、小説を研究する場合、小説に限らず、その物語の裏にある他作品の影響などを考えなければならず、この相互影響は注目に値すべきである。

筆者は本論考の分析を通じて、研究対象とそれと関わる周辺文芸ジャンル、地域文化、歴史背景の繋がりを検討することは、極めて重要であることを、ある程度まで明らかにした。地域文化と歴史は作品の解釈において重要な鍵であることは、『天妃娘媽傳』で明末

の内憂外患の社会背景を物語の中に読み込んでいること、『関都別記』と『臨水平妖誌』に取り込まれた人物像の変容と妖術恐慌が示している。

# 目次

序論	1
第一章 先行研究と問題提起	
第一節 先行研究	5
第二節 関連諸作品の書誌及びその先行研究	9
第三節 福建地域文化と女神信仰	18
第二章 媽祖と関わる小説の解説	
1. 媽祖について	26
第一節 『天妃娘媽傳』の研究	
1. 『天妃娘媽傳』の基本状況	32
2. 作者の呉還初について	33
3. 『三教搜神大全』『新刻全像五鼠鬧東京』と『天妃娘媽傳』の成書時期	35
4. 『天妃伝』における媽祖の人物像の多層性	44
5. 社会状況とテキスト——時世への憂患意識	55
6. 『天妃伝』と西遊記の間テキスト性 (intertextuality)	63
第二節 媽祖信仰の文学における受容	
1. 『夷堅志』における宋代神格式の媽祖	70
2. 『西洋記』における媽祖の小説受容	79
3. 媽祖信仰の破綻——『楊八老越國奇逢』	86
4. 商人願望の投影——「二拍」の『叠居奇程客得助 三救厄海神顯靈』	98
第三章 陳靖姑と関わる小説の解説	
1. 陳靖姑について	111
第一節 『湖海新聞夷堅續志』における陳靖姑人物像	120
第二節 『海遊記』の研究	
1. 『海遊記』の発見と基本状況	127
2. 『海遊記』における陳靖姑の人物像	129
3. 陳靖姑信仰の危機——身分の転換	133
第三節 『閩都別記』における陳靖姑人物像	
1. 『海遊記』との異同	140
2. 死亡と再生の叙述構造——「通過儀礼」で再生された陳靖姑	147
3. 機能の変化——水神としての陳靖姑	
3.1 福建地域の蛇神信仰	152
3.2 水神としての陳靖姑	158
3.3 許真君との繋がり	163
第四章 『臨水平妖誌』の研究	170
第一節 『閩都別記』との異同	171
第二節 『臨水平妖誌』の成立時期と清中末の妖術恐慌についての検討	
1. 従来 of 諸説の検討	181
2. 妖道袁広智と淫僧鉄頭和尚	184
3. 清中末期の妖術の引きおこした恐慌	188

第三節 明清時代芝居『洛陽橋』の流行と陳靖姑出生譚	
1. 陳靖姑出生譚の類型と『臨水平妖誌』	207
2. 『万安橋記』と明初『四美記』に現れた変化	214
3. 車王府蔵本『洛陽橋』に現れた変化	221
4. 歌仔冊『新編流行蔡端造洛陽橋歌』と『臨水平妖誌』の結びつき	223
第四節 女性特徴の復活——纏足の陳靖姑	228
結論	237
附録	241
参考文献	248

# 明清小説における福建の女神の形象について

## ——媽祖と臨水夫人陳靖姑を中心として

### 序論

本論文は、明清時代の白話小説における福建地方の女神、特にその代表的神格である媽祖と陳靖姑の形象を明らかにすべく、いくつかの文字化された物語、白話小説を文学作品として分析すると同時に、その背景となる福建の歴史、地域文化の特長と関連付けながら論じようとするものである。さらに、地域の宗教の動向を左右する王朝の宗教政策を視野に入れつつ、これに対応する宗教組織の動きや信仰のあり方の動きが時代と共にどのように変化していったか、またその変化がどのように物語のストーリー、プロット、キャラクターに影響したかについて、検討を試みた。

こうした問題を広く深く検討するには、小説と正史或いはこれに準ずる歴史記述のみに依拠することはできない。いわゆる野史、或いは時代の中で流通していた物語を記録（反映）した様々なタイプの筆記類、時代と地域によって様々なバリエーションを有する戯曲、説唱芸術と言われる様々なタイプの語りもの芸能をも視野に入れなければならない。なぜなら、リチャード・バウマンは戯曲、説唱芸術のような民間芸能における演じる過程は人、歴史、政治、経済、文化、道徳等の要素が共同参加して、リアルタイムな創造過程である。特に民族誌（芸能は言語民族誌の一つとして）の観察に於いて、特定の地域、特定の文化と人の能動性から芸能を理解しなければならないと指摘した<sup>1</sup>。そうしたジャンルのテキストは、白話小説と密接不可分の関係を有するだけでなく、戯曲や芸能はそれ自体が民間信仰や地域文化の中から生まれ、育ってきたものであるからだ。こうした視点から、管見の及ぶ限りにおいてではあるが、可能な限り多くの資料を読み込み、論ずることとした。議論を始めるに当たって、対象とする作品と深く関わる「福建」という地域について、紹介せねばならない。宋代には福州、建州、泉州、漳州、汀州、南劍州六つの州及び邵武、興化二つの郡が福建路の管轄下にあった。そのために、福建省は「八閩」と呼ばれるようになった<sup>2</sup>。これ以後、福建省を「閩」或いは「八閩」と称呼することが普通であった。福建という言い方は、唐開元二十一年（733年）に「福建経略史」が設けられ、「福建」という呼び方はこの為に着した<sup>3</sup>。

福建省は中国東南部に位置する沿海の省である。以前から福建地域は百越の住み場所と思われ、『漢書』に「自交趾至會稽七八千里，百越雜處，各有種姓。（交趾から会稽までの七、八千里には、百越は交じり合って生活し、それぞれ宗種がある）」<sup>4</sup>と書かれ、百越文化には一つ重要な特徴は「信鬼神，重淫祀（鬼神を信じ、淫祀を重んじる）」<sup>5</sup>である。福建に生活していた人々は、未開の野蛮人であるという考え方がしばしば見られる。古代の文献では、この地域に住む人々は「越謳，鬻髮文身（越謳、文身断髪である）」<sup>6</sup>の

<sup>1</sup> 理查德・鲍曼 (Richard Bauman) 著、楊麗慧、安德明訳『作為表演的口頭藝術』廣西師範大學出版社、2007

<sup>2</sup> 『宋史』卷八十九「志第四十二・地理五」、中華書局、1977、p. 2207「福建路。州六：福、建、泉、南劍、漳、汀。軍二：邵武、興化。」

<sup>3</sup> 歐陽修、宋祁『新唐書』卷六十八「表第八・方鎮五」、中華書局、1975、p. 1899。「開元二十一年置福建経略史領福、泉、建、漳、潮五州，治福州。」

<sup>4</sup> 班固『漢書』二十八卷「地理志第八下」中華書局、1964、p. 1669

<sup>5</sup> 前掲注4『漢書』二十八卷「地理志第八下」p. 1666

<sup>6</sup> 『逸周書』卷七「王會解」四庫全書本、10b

野蛮人とされていたのである。その上に、中国七大方言の一つと見なされる閩方言がその他の漢語諸語との隔たりが大きく、政治と経済の中心地など他地域との言語による交流が不可能であった。晋代の司馬氏が天下を統一するとともに、福建地域に建安郡と晋安郡に設置された。その後永嘉の乱により中原地域の文人が南方へ亡命したが、唐代林蕴の「林氏族譜序」に「漢武帝以閩數反，命遷其民於江淮，久空其地。今諸姓入閩，自永嘉始也。（福建人が反乱を数回起こしたのため、漢武帝はその民を江淮地域に移動させ、長い間に地を空にした。今の諸姓が福建に入ったことは永嘉から始まったことである）」<sup>7</sup>と、宋初の『太平寰宇記』の「泉州」条に「東晋南渡，衣冠士族多萃其地，以求安堵。（東晋の南渡、安らかに暮らすのように、士族はこちらに集まった）」<sup>8</sup>と書かれたように、一部の人口は閩北と福建の沿海部にまで移動し、定住し始めた。また、東晋時期、黄河流域が遊牧民族政権により攻められると、そのために、もう一度大規模な人口移動が生じた。「自五代亂離，江北士大夫，豪商巨賈，多逃難於此，具五方之俗。（五代の乱から流離し、長江以北の士大夫、豪商巨賈は、多くこちらに避難した。そのため福建は各地の習俗が備わっている）」<sup>9</sup>と書かれたように、人口移動とともに中原の文化も福建に流れ込み、重要な影響を与えることになった。

唐にも福建人はよく差別され、宋の『清異録』に「荆楚賈者、與閩商爭邸、荆楚賈者曰：爾一等人、横面蛙言、通身劍戟、天生玉綱、腹内包蟲。（荆楚の商人は閩商と邸宅を奪い合って、荆楚の商人は「汝のような福建人は、顔たちが平べったく、蛙の言葉を喋り、全身に兵器を持ち、生まれつきに玉綱の運び手となり、お腹に虫がある）」<sup>10</sup>と書かれたように、野蛮人に扱われていた記録が見られる。しかし、宋朝に激しい変化が起き、福建科挙試験の合格者の人数において、全国のランキングの最上位に名を連れた。福建人が野蛮人という先入観を一掃し、勉学の地となっていた。従って、科挙も一つの有効な生計の手立てと思われ、また野蛮人と思われていた福建人が宋朝に至って、「福建出秀才，為天下第一（福建出身の秀才は天下一である）」<sup>11</sup>と指摘され、「理学」の中心限らず、福建も進士合格者の人数既に最も多い地域になる<sup>12</sup>。宋朝に福建の進士人数が大凡 5900 人であり、宋朝の進士総人数の六分の一を占める。莆田県、建瓯県、晋江県を代表とする地方には進士の合格者が約千人居り、永福県（今の福州永泰県）では「百里三状元」が美伝として伝わっている。宋朝には章得象、曾公亮、章惇をはじめとする福建出身の宰相が五十人居り<sup>13</sup>、朱熹、蔡襄、柳永、嚴羽をはじめ多くのインテリも輩出した。文化的にも、福建省は全国においても最も繁栄した地域の一つとなったと言えるだろう。

しかし、王朝の中心となる地域の文化、言い換えれば福建にとっての外来文化が進入しても、地域独自の文化が消滅するわけではなかった。たとえば、「閩俗左醫右巫（閩俗は医を軽んじ、巫を尊ぶ）」<sup>14</sup>、「俗最尚鬼，郷村各立小祠（俗は最も鬼を尚

<sup>7</sup> 朱維幹『福建史稿』上冊、福建人民出版社、1984、p. 64

<sup>8</sup> 樂史『太平寰宇記卷』一百二「泉州」中華書局、2000、p. 129

<sup>9</sup> 黄仲昭『八閩通志』卷三「風俗」福建人民出版社、1989、p. 42

<sup>10</sup> 陶谷『清異録』卷上、文淵閣四庫全書本、p. 25

<sup>11</sup> 太平老人『袖中錦』「天下第一」學海類編第 73 冊、p. 1

<sup>12</sup> 中砂明德『中国近世の福建人—士大夫と出版人』名古屋大学出版界、2012、「トップに来るのは、南でも早くに拓けた江南地域ではなく、福建なのである。南宋に入っても、首都杭州を擁する浙西の倍以上であり、学術史上取り上げられることの多い浙東をも上回っている。人口比を加味すれば、福建の強さは異常と言ってもいい。」

<sup>13</sup> 徐曉望「論宋代福建經濟文化的歷史地位」『東南學術』、2002（02）

<sup>14</sup> 前掲注 9『八閩通志』卷八十五「拾遺」、p. 988



び、村はそれぞれ小さい廟が建てられた)」<sup>15</sup>「華刹淫祠，山僧野覘，無處無之（華麗な寺、淫祠、山寺の僧侶、在野の覘が随所に見られる）」<sup>16</sup>と述べられているように、相変わらず福建地域の巫覘文化は生命力がたくましく、福建人の生活に重要な地位を占め続けた。つまりは、中原文化の影響を受けながらも、福建独自の文化は風俗、習慣、信仰などにおいて、他の地域には見られない異色の文化的特徴を保ち続けたと考えられる。その中でも、巫覘文化から生まれた女神信仰こそが福建文化の特色を表すものと筆者は考えている。

本来、古代の信仰は中国の伝統的な神仙思想や、亀卜などの占いを見ても明らかのように、自然災害や老、病、死を畏怖し、これを避けるためのものであったと考えられる。世界を創造し、これを統治するものが存在することを信じ、神として崇拝するとともに、世界とそこでの諸現象を合理的に解釈しようとした。その目的は、人類にとって不可避の老病死を遠ざけ、予測不可能な災禍の回避を願うことであった。この有り様は、福建においても大きな差異はない。しかし、福建には、上述の如く、他の地域ではすでに重要視されなくなっていた巫覘文化が強い生命力を持っていたこと、またその神格が女神という形象をとったことで、宋代の福建には、他地域には見られない文化の特色として現れていたことが本研究の出発点となった。

媽祖と陳靖姑はいずれも生前に巫として知られて、靈驗あらたかなため、死後人々に敬愛され、神として祀られている。同じく宋代に端を発し、巫に属し、福建地域に生まれた媽祖と陳靖姑への信仰は、それぞれ異なる方向へ向かった。中国において封号字数最多を数える媽祖は、早くから一地方の神から脱却し、公務にあたる人々を輔佐し、その危機を救う神として、朝廷より冊封を与えられる神に昇格した。福建人は海洋と共生する長い歴史の間に、海洋を恐れ、またそれを崇拝してきた。とりわけ、古来から福建の海外貿易と漁業が繁栄し、商人又は漁民にとって、平穩無事に海へ進出することが何より重要なことであった。そのため、最も代表的な女神であった媽祖を祭ることは福建沿海部の庶民の間で広く重要な行事として行われていた。

明代以前では、媽祖に関する物語については、地方志に散見する記述、あるいは筆記小説の中に記録された内容が比較的簡単な物語である。それらの物語を濫觴として、文学的要素を付け加え、本格的な小説は明末時代に成立した。媽祖の物語の中で、『夷堅志』支丙卷九「林夫人廟」、『夷堅志』支戊卷一「浮曦妃祠」『湖海新聞夷堅續志』神明門「崇福夫人神兵」が、いずれも媽祖の靈驗譚に関する物語として特に注目した。なぜなら、水神の基調として、媽祖の物語はこれ以後の宗教と関わるテキスト、及び媽祖に関する靈驗譚などを取り入れ発展し、明末に至り、その媽祖を主人公とし、集大成の『天妃娘媽傳』が現れるに至ったからである。さらに明末には、『三寶太監西洋記通俗演義』と「二拍」の『疊居奇程客得助 三救厄海神顯靈』にも脇役として媽祖は登場した。

これに対して、陳靖姑の神格は「俗」に留まり、朝廷から明確な形式では冊封が与えられない中で、陳靖姑の人物像は生育の神から多機能の水神に変容し、大量の「俗」の要素が含まれる物語が次々と世に出ることとなった。媽祖と同じように、明代以前陳靖姑と関わる物語は、比較的簡単な靈驗譚である。陳靖姑は『湖海新聞夷堅續志』神明門「神救産蛇」が、生育と蛇殺しという二つの面がある。明末に至り、陳靖姑を主人公とした『海遊記』に出てき、小説に蛇との葛藤はもっと複雑となっていた。一方、福建の蛇信仰によって、陳靖姑も水神の機能が付与されていた。さらに清中末期

<sup>15</sup> 魯鼎梅、王必昌『德化縣志』乾隆十二年刊本、p. 82

<sup>16</sup> 前掲注 15『德化縣志』、p. 225

には、福建地域文化の百科全書と言われる『閩都別記』と陳靖姑出生譚と妖怪退治譚を巡って『臨水平妖誌』は出現し、陳靖姑と中心とする物語シリーズは本格的に成立した。

このような陳靖姑の物語は、民間で語られていくうちに、新しい要素を吸収し、新たな物語が生まれていったと考えられる。人々に信仰されている女神として存続すると共に、民間芸能においても重要な地位を占めていた。その過程で、地域の文化と結びつき、独自の発展を遂げていったと考えられる。このような女神信仰に見られる二つの面は、後の陳靖姑小説の発展と直接・間接に関わることであり、本論考がこれから論じる媽祖と陳靖姑の物語においても、重要なポイントであるため、ここで注意を喚起しておくことにする。

このように、媽祖や陳靖姑を題材にした文芸ジャンルが大量に出現していた。ところが、これまでこれらの作品を一つ一つ検討する研究はあったが、これらの文芸を、「水神の機能を持った福建地域と関わりのある女神」の文芸群として体系的捉えて、分析・考察を行う研究はあまりなかった。本考論の主たる目的は、明清小説に登場する様々な特徴を帯びた福建の女神である媽祖と陳靖姑の役割と存在意義を、福建地域文化と歴史環境に基づく当時の社会背景を視野に入れた上で詳細に分析し、併せて、作中の人物像が後世文学に取り込まれた状況について具体的な作品を分析することによって考察しようとする。本考論は刊本として成立した小説を主たる対象とする。福建の女神である媽祖と陳靖姑と関わる小説は周辺の諸ジャンル、特に芸能などの物語とも深く関わっているため、また本論の対象となる「福建の女神」はとりわけその要素が濃厚であるため、福建地域の文化、周辺の諸ジャンル、特に芸能及び宗教と関わる物語に注目しながら検討を進めることとする。

# 第一章 先行研究と問題提起

## 第一節 先行研究

### 1、『天妃娘媽傳』について

『天妃出身濟世傳』は明末の文人である呉還初の手になるとされる白話小説である。媽祖を主人公とし、鰐の妖怪と猿の妖怪を退治する物語で、上下二巻、凡そ七万五千字である。

#### ①現存する版本について

唯一現存が確認されているのは、長澤規矩也氏旧蔵本であり、今東京大学東洋文化研究所双紅堂文庫に所蔵されている明代建陽の忠正堂刊本である。1990年、上海古籍出版社は双紅堂蔵本に基づいて、点校本を出版した。1994年10月、遼寧の春風文芸出版社が点校本を出版し、侯忠義主編の『中國古代珍稀本小説』の第八冊に収録された。2001年、上海古籍出版社が『古本小説集成』第一集の中で、双紅堂蔵本の影印本を出版した。

#### ②先行研究

『天妃娘媽傳』については、李猷璋氏の著作『媽祖信仰の研究』が媽祖すなわち天妃についての研究であるが、その中で『天妃娘媽傳』の出版時期とプロットについて論じてられおり、最初の本格的研究と言える。

作者の呉還初の本籍については様々な説があり、1990年上海古籍出版社から出版された点校本の編者である黄永年氏「《天妃娘媽傳》校點前言」<sup>17</sup>があり、その他に方彦壽氏「最早描寫媽祖故事的長篇小説一天妃出身濟世傳的建本」<sup>18</sup>、程国斌氏「明代小説家呉還初生平與籍貫新考」、官貴銓氏「天妃娘媽傳作者呉還初小考」<sup>19</sup>、劉福鑄氏「《天妃娘媽傳》作者初探」<sup>20</sup>がこの問題を論じている。

『天妃娘媽傳』の内容と人物像については、高梁「《天妃娘媽傳》故事源流考—兼論海神天妃興衰的時代背景」<sup>21</sup>、黄志霖氏「《天妃娘媽傳》與明代媽祖形象的塑造」<sup>22</sup>、賈偉靜氏の修士論文「《天妃娘媽傳》研究」<sup>23</sup>がある。

### 2、『全像顯法降蛇海遊記傳』について

『全像顯法降蛇海遊記傳』は陳靖姑を主人公とし、妖怪退治を巡る小説である。全書は九回で、上巻は五回、下巻は四回、目次がないが、回ごとに回目次がある。

#### ①現存する版本について

1、李寿宝氏蔵写本

2、葉明生氏蔵文元堂刊本。忠正堂に基づく重刊本であり、影印本は台北施合鄭基

<sup>17</sup> 黄永年「《天妃娘媽傳》校點前言」『古籍整理研究學刊』、1989年04期、pp.12-13

<sup>18</sup> 方彦壽「最早描寫媽祖故事的長篇小説一天妃出身濟世傳的建本」『臺灣源流』17期、2000年、pp.29-131

<sup>19</sup> 官貴銓「天妃娘媽傳作者呉還初小考」『學術研究』、1995第6期、p.107

<sup>20</sup> 劉福鑄「《天妃娘媽傳》作者初探」『莆田學院報』、2003年10期、pp.89-94

<sup>21</sup> 高梁「《天妃娘媽傳》故事源流考—兼論海神天妃興衰的時代背景」『明清小説研究』、1991年03期、pp.134-147

<sup>22</sup> 黄志霖「《天妃娘媽傳》與明代媽祖形象的塑造」『明清小説研究』、2018年01期、pp.170-182

<sup>23</sup> 賈偉靜「《天妃娘媽傳》研究」河南師範大學修士論文、2012

金会が編集した『民俗曲芸叢書』第78に収録され、『海遊記』という名で刊行されており、筆者もそのテキストを利用する。

3、胡紅波氏蔵本。2001年、胡紅波氏が台湾高雄の玉市で莆田籍の商人から購入したもので、忠正堂刻本に基づく文元堂の重刊本であると考えられている。版式と内容は葉明生氏の文元堂刊本と同じである。

## ② 先行研究

『全像顯法降蛇海遊記傳』の先行研究は、張式弘氏「揭开梅山文化的神秘面紗」<sup>24</sup>、葉明生氏「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校註引言」<sup>25</sup>、胡紅波氏「乾隆刻本《全像顯法降蛇海遊記傳》的發現」<sup>26</sup>、大塚秀高氏「陣前出産の子——穆桂英と陳靖姑」<sup>27</sup>、王子成氏「《海遊記》考述及相關地域文化闡釋」<sup>28</sup>がある。

## 3、『閩都別記』について

明清時代において福建の地域文化を代表する小説と言え、『閩都別記』は必ずその一つに数え上げられる。『閩都別記』は、『閩都佳話』、『閩都別記雙峰夢』とも呼ばれ、作者は「何求」と自称しているが、その身分、経歴などは目下のところ不明である。『閩都別記』は編年体で書かれ、黄巢の乱（唐・僖宗乾符二年、紀元875年）から清の康熙二十二年（1683年）まで、その叙述の対象となった年数は八百年を超え、時代の隔たりが大きいこともあって、その内容は極めて繁雑である。全四百一回、百二十万字を超えるということを含め、このような形式は中国古典小説史の中でもユニークな作品と言える。傅衣凌氏は「自二百四十一回之後、則另有人拼湊敘寫（二百四十一回以後、他人の手で纏めて、書き続けたものである）」<sup>29</sup>と、陳澤平氏は傅氏の指摘を踏まえて、「從《閩都別記》各部分駁雜的內容以及語體風格來看，它不是一部個人做創作的、故事線索一貫的長篇小説，而是一批長、中、短篇話本或擬話本小説，按故事背景的年代順序連綴而成。（『閩都別記』の各部分に雜駁な内容と語り方から見ると、それは一人で完成させ、物語の手係りは一貫していた長編小説ではなく、長、中、短編の話本や擬話本を物語の年代順に綴り合せたものである）」<sup>30</sup>と指摘した。この膨大な分量では、一人で完成させることは困難であり、第二四一回を分かれ目として、その前後で筆の運びが明かに異なっていることから、複数の文人或いは語りもの藝人などの手が加えられた作品であろうというのが主流な考え方である。

## ① 現存するテキストについて

まず、『閩都別記』の版本が現存しなく、写本という形で世に流通され、知る限りに写本の残本が残され、以下のように二種類がある。

### 1、清同治年間残本<sup>31</sup>

2、清末『閩都佳話』残本（福州宮巷の林家、光祿坊の劉家、螺洲の陳家に別々に所蔵されていた。）<sup>32</sup>

<sup>24</sup> 張式弘「揭开梅山文化的神秘面紗」『益陽師專學報』、1998年04期、pp.64-66

<sup>25</sup> 葉明生「古本陳靖姑小説之發現及研究—《海遊記》校註引言」pp.7-57

<sup>26</sup> 胡紅波「乾隆刻本《全像顯法降蛇海遊記傳》的發現」『成大宗教與文化學報』、2002年02期、pp.31-51

<sup>27</sup> 大塚秀高「陣前出産の子——穆桂英と陳靖姑」『埼玉大学紀要（教養学部）』、第53巻第2号、pp.15-29

<sup>28</sup> 王子成「《海遊記》考述及相關地域文化闡釋」『明清小説研究』、2019年01期、pp.71-84

<sup>29</sup> 里人何求、傅衣凌校『閩都別記』「前言」福建人民出版社、1987、p.2

<sup>30</sup> 里人何求、陳澤平校註『閩都別記』「校註版序」福建人民出版社、2015、p.2

<sup>31</sup> 徐傑主編『《閩都別記》與閩都文化研究文集』海峽文藝出版社、2011、版權頁後的附圖

<sup>32</sup> 徐吾行「關於《閩都別記》之版本、刊行和編纂者及其年代等問題初探」『《閩都別記》與閩都文化研

また、世に見られる『閩都別記』の活字本は概ね清末の挙人、出版商である董執誼によって編集された「藕根齋本」と呼ばれるテキストに基づく。「序」に董執誼が

書中章回修短不一，自二百四十一回后若別出一手。殆編以講演，陸續成帙者。第向無刊本，輾轉沿抄，訛脫殊甚。閑居瀏覽，信手點正。<sup>33</sup>

本の各章回は長短が不揃いであり、二百四十一回以後は他人から出たものようだ。恐らく講演のために編纂したため、続々とまとまり、書物となった。前々から刊本がなく、回りまわって伝写したため、誤脱が多かった。閑居に読み流し、手任せで句読を付け、校正した。

と書いた。これによって、董氏は相当分量の写本に基づき、手を加えて刊行したと判断できよう。董氏刊行の『閩都別記』は以下のように油印本、後の石印本がある。

3、清宣統三年（1911年）の藕根齋油印本。その刊本について二つ説がある。一つ目、毎葉に10行、行20字で、字体は楷書、全て四十冊で、毎冊に10回、中の一冊で11回がある。紙の種類は連史と毛辺である<sup>34</sup>。二つ目、書名は『閩都別記双峯夢』？記され、全書で335回、35冊である<sup>35</sup>。董執誼の「序」に「《閩都別記》四百回，約百二十余万言」<sup>36</sup>と書かれていたように、一つ目の説がもっと適当と言え、恐らく335回の版本が漏印、誤印があり、見せる前に判断できないと考えられる。

4、民国十六丁卯（1927年）年の藕根齋石印本。それも福建省図書館所蔵の版本であり、民国十七年に董執誼のもとで上梓する。油印本の「跋」の後に、「附識」「又附識」を加えられる。全て二十冊で、半葉に15行、一行が32字、連史紙で作られたものである。計401回、その中に第200回と書かれた回目が二回ある。表紙に「閩都別記 卷之X」、扉の真ん中に「閩都別記」、右上に「宣統辛亥」、左下「藕根齋印」、後ろに「丁卯冬至重校上石」と記している。目録葉の始めに「閩都別記全集/里人何求纂」、目録の尾に「閩都別記全集目録終」と書かれ、目録葉の後に董執誼の題記三則がある。毎冊の巻頭に「閩都別記双峯夢卷之X/里人何求纂」、毎回の第一行に「閩都別記卷之X」、次の行に回数、回目と記している。版心に「閩都別記、魚尾、第X回、葉数、太罫線、卷のX」と記録されている。<sup>37</sup>

以下の刊本は1927年の藕根齋石印本に基づく活字本『閩都別記』であり、五種類がある。

5、民国三十五年（1946年）福州万国出版社活字本。福州三山書店が組み版し、全て二十冊である。半葉19行、毎行42字で、段落と句読点がない。表紙の真ん中に「閩都別記」「第x集」「福州万国出版社印行」と題し、裏表紙に「万国書局」と記している。扉の右上に「中華民國三十五年」、左下に「福州万国出版社」と記している。版心に「閩都別記、太罫線、葉数、太罫線、卷之X」と書かれている。<sup>38</sup>

---

究文集』海峽文藝出版社、2011、p. 28

<sup>33</sup> 前掲注30『閩都別記』福建人民出版社、2015、p. 1

<sup>34</sup> 前掲注32「關於《閩都別記》之版本、刊行和編纂者及其年代等問題初探」、p. 29

<sup>35</sup> 官桂銓、林展瑞「《閩都別記》版本、作者及成書年代」『《閩都別記》與閩都文化研究文集』海峽文藝出版社、2011、p. 41

<sup>36</sup> 前掲注30『閩都別記』p. 1

<sup>37</sup> 前掲注35「《閩都別記》版本、作者及成書年代」、pp. 41-42

<sup>38</sup> 前掲注35「《閩都別記》版本、作者及成書年代」、pp. 42-43

6、台北影印本。1978年台北成文書が1927年の石印本を影印し、1979年に台北の福州同郷会が出資して、出版した。<sup>39</sup>

7、台湾羅星塔月刊社本。1986年に台北影印本に基づく点校本である。

8、1987年福建人民出版社本。1987年に、藕根齋版に基づいて厦門大学教授の傅衣凌氏をはじめとする専門家を集め、校定された活字本である。

9、2015年福建人民出版社校注本。国家哲学社会科学基金の項目として福建師範大学教授である陳澤平氏が責任者となって校注に当たった活字本である。筆者はその活字本を利用する。

## ②先行研究

『閩都別記』における陳靖姑について、楊式榕「『閩都別記』中陳靖姑形象的俗文化意識」<sup>40</sup>がある。楊式榕は中国の三教融和を中心にして、陳靖姑の人物像を分析する。鍾建華氏「陳靖姑信仰的文學表述——以『閩都別記』為例」<sup>41</sup>があり、陳靖姑の機能と文学的な表現を巡って検討した論文である。

## 4、『臨水平妖誌』について

『臨水平妖誌』の編者が不明であることを反映してか、これまでの研究は極めて少ない。現在確認されているテキストには、木版本は存在せず、以下のテキストのみが現存している。

1、清宣統三年（1911年）厦門會文堂石印本『繪像臨水平妖志』。『繪像臨水平妖志』と題する四巻本であり、巻四は五回、他の三巻は四回で、四巻本十七回である。王見川主編、新文豊出版社の『明清民間宗教經卷文獻續編』<sup>42</sup>の第十二冊に収録された。それと5の台湾瑞成書局の『臨水平妖』と比べて、第八回と第十五回の回目が異なっていること以外、残りは同じである。

なお、石印本について、付華順氏の論文に言及されたところによれば、民国繪像石印本の耀古堂三元地理擇日館印本がある。しかし、詳しい説明がなく、現在のところ、実在したが否か確認できない版本である。<sup>43</sup>

2、民国元年（1912）『繪像臨水平妖志』影印本。張育甄氏がその修士論文に「陳敏惠1990年所發表的田調成果中，又出現一本民國元年“上海大統一書局”刻印的《臨水平妖志》影印本，並且在參考書目之處標明了全書明為妍嬪氏繪像臨水平妖志」<sup>44</sup>と述べている。

3、民国上海普及出版社活字本『臨水平妖傳』。表紙に「臨水平妖傳」と題し、巻端と折り目に「臨水平妖誌」と記している。裏表紙と刊記がなく、出版の時間と作者

<sup>39</sup> 前掲注35「『閩都別記』版本、作者及成書年代」、p. 43

<sup>40</sup> 楊式榕「『閩都別記』中陳靖姑形象的俗文化意識」『閩江學院學報』、2006年04期、pp. 8-13

<sup>41</sup> 鍾建華「陳靖姑信仰的文學表述——以『閩都別記』為例」『閩江學院學報』、2012年04期、pp. 14-17

<sup>42</sup> 王見川、車錫倫、宋軍、李世偉、範純武『明清民間宗教經卷文獻續編』新文豊出版社、2006

<sup>43</sup> 付華順「臨水夫人信仰的歷史考察」『福建藝術研究論集12』中國戲劇出版社、2013、p. 346

<sup>44</sup> 張育甄「陳靖姑信仰與傳說研究」國立中興大學修士論文、2002、p. 69

の名前が記載されていたや否や、確認できない。目録葉の前に二葉、計八枚の「繡像」があり、計十七回である。このテキストが今手に入れることが可能の唯一のものであり、筆者もこの活字本を利用した。

4、民国十年（1921年）前後の活字本『臨水平妖傳』。全書目録葉がただ一葉、正文が76葉あり、23行、一行46字、全書約七万五千字である。表紙、裏表紙、最後の二葉が遺失のため、出版時間を明かにすることが不可能だが、官貴銓氏と官大樑氏は、組み版の形式から見ると、民国十年（1921年）前後の印刷物であろうと述べており、<sup>45</sup>ここではその意見に従う。また、回目の内容から見ると、前述3の上海普及出版社の活字本と同じ版本の可能性があるとと思われる。

5、台湾瑞成書局本『臨水平妖』。出版時間が不明であり、表紙の左上に「臨水平妖」と題し、右に小字で「古本通俗小説」、下に「瑞成書局印行」と記している。表紙の裏面に目録、次の二葉に八枚の「繡像」がある。正文が計120葉、第1葉と第120葉以外、葉に19行、行38字であり、句読がある。王雅儀氏が瑞成書局の『臨水平妖』は民国十年左右の活字本と比べると、瑞成書局版本は民国十年活字本の再版ではないかという説を出している。<sup>46</sup>

## ②先行研究

『臨水平妖誌』についての研究は少なく、前述したように付華順氏「臨水夫人信仰の歴史考察」、張育甄氏の修士論文「陳靖姑信仰與傳説研究」、王雅儀氏の修士論文「臨水夫人信仰與故事研究」、陳逸芳氏の修士論文「陳靖姑傳説與文學研究」<sup>47</sup>において簡単に触れているが、『臨水平妖誌』の分析、解説は十分に深く掘り下げられていない。なおこれ以外、『臨水平妖誌』を対象とした論文は歐陽健氏の「《臨水平妖傳》：一部別具情趣的神怪小説」がある。<sup>48</sup>

## 第二節 関連諸作品の書誌及びその先行研究

### 1、『夷堅志』

媽祖の文学の濫觴は、南宋洪邁の筆記小説『夷堅志』に溯ることができる。書名の「夷堅」は、『列子』「湯問」中の「大禹行而見之，伯益知而名之，夷堅聞而志之」（大禹は行きて之を見、伯益は知りて之を名づけ、夷堅は聞きて之を志す）から採ったものである。これから見ると、洪邁は『山海経』に匹敵する著作であると自信を持っていた。

内容は多方面に亘っていて、神仙、鬼怪、風俗習慣に留まらず、宋人の異聞、佚事、詩詞歌賦、医薬の処方にもまで及んでいる。伝統的な目録学では小説類に分類される書物ではあるが、本書中からは、官撰の史書からは読み取れない類いの民衆生活の実態が、生き生きと活写されており、宋代社会史研究と小説研究双方にとって重要な文献である。

<sup>45</sup> 官桂銓、官大樑「陳靖姑歴史資料及文學作品」『福建省民間文藝家協會、福州市民間文學家協會、古田縣對外文化交流協會編、陳靖姑文化研究（論文集）』閩新出（榕）内書刊55號、1993、p.116

<sup>46</sup> 王雅儀「臨水夫人信仰與故事研究」國立成功大學中國文學研究所修士論文、2003、p.95

<sup>47</sup> 陳逸芳「陳靖姑傳説與文學研究」逢甲大學、2008、p.46

<sup>48</sup> 歐陽健「《臨水平妖傳》：一部別具情趣的神怪小説」『寧德師專學報（哲學社會科學版）』、1997年03期、pp.15-20

体裁として、個々の題名の下に本文を記しており、十数件前後の項目で一巻の体裁となっており、各本文の末尾には、「何某からの伝聞」等と事柄の出处を明記している。そこからは、当時の士人の交際範囲を垣間見ることができる。また、仏教や道教を含めた民間信仰と民衆の心象世界を解明する端緒ともなり得るため、民俗学、宗教史上の資料としても貴重である。

#### ①現存の諸版本について

陳振孫の『直齋書錄解題』に「《夷堅志》，甲至癸二百卷，支甲至支癸一百卷；三甲至三癸一百卷，四甲四乙二十卷，大凡四百二十卷，翰林學士鄱陽洪邁景廬撰。」<sup>49</sup>と述べられるように、『夷堅志』全書は元々420巻があったが、時代の流れの中で、一部が散逸してしまったと考えられている。残された部分の甲志、乙志、丙志、丁志等、百八十巻があり、今見られるテキストは二種類ある。一つは、民国十六年（1927年）、商務印書館が、当時現存していた『夷堅志』の各種写本、刊本を集め編輯し、百八十巻、補二十五巻、佚条一巻という形式で出版した『新校輯補夷堅志』である。またもう一つは、1981年に中華書局がそれに標点を加え、新たに採録した逸文を加え、関連史料と人名索引を添付した『夷堅志』である<sup>50</sup>。

#### ②先行研究

洪邁の研究について、清の錢大昕『洪文敏公年譜』<sup>51</sup>、凌鬱之『洪邁年譜』<sup>52</sup>、王德毅『洪容齋先生年譜』<sup>53</sup>が洪邁とその生涯を対象とし、考察する。日本の学界では、大塚秀高氏「洪邁と『夷堅志』——歴史と現実の挟間にて——」<sup>54</sup>、佐々木美智子「『夷堅志』執筆動機をめぐって」<sup>55</sup>等がある。

文献学的研究について、『夷堅志』にはすでに散逸した部分が多いため、逸文収集は欠かせない作業である。代表的な研究は、愛宕松男「洪邁夷堅志逸文拾遺」<sup>56</sup>がある。版本研究として、張祝平氏の「《夷堅志》的版本研究」<sup>57</sup>胡紹文「《夷堅志》版本研究」<sup>58</sup>がある。執筆と成立の過程の研究として、李劍国氏「《夷堅志》成書考一附論“洪邁現象”」<sup>59</sup>、凌鬱之氏「洪邁著作系年考證」<sup>60</sup>、張文飛氏の博士論文「洪邁《夷堅志》研究」<sup>61</sup>が挙げられる。

個別作品の研究について、『夷堅志』の研究は文学的な方面には限定されず、文化、民俗、宗教等の多方面から『夷堅志』の研究を行っている。民俗と宗教の方面では、相田洋氏「中国中世の民間信仰—『夷堅志』の世界—」<sup>62</sup>、沢田瑞穂氏「宋代の神呪

<sup>49</sup> 陳振孫『直齋書錄解題』上海古籍出版社、1987、p. 336

<sup>50</sup> 『夷堅志』「點校説明」中華書局、1981、p. 3。「涵芬樓印本的補遺和再補有些條目與前志重複的，依原樣保留，不一一刪除。書後還附有人名索引，以便讀者查檢。」

<sup>51</sup> 錢大昕、洪汝奎増訂『洪文敏公年譜晦』木齋刊本

<sup>52</sup> 凌鬱之『洪邁年譜』上海古籍出版社、2006

<sup>53</sup> 王德毅「洪容齋先生年譜」『幼獅學報第3卷第2期、1959

<sup>54</sup> 大塚秀高「洪邁と『夷堅志』——歴史と現実の挟間にて——」『中哲文学会報』五号、1980、pp. 75-96

<sup>55</sup> 佐々木美智子「『夷堅志』執筆動機をめぐって」『中国文学研究（早稲田大学中国文学会）』二十七号、2001、pp. 90-104

<sup>56</sup> 愛宕松男「洪邁夷堅志逸文拾遺」『文化（東北大学文学会）』27巻4号、29巻3号

<sup>57</sup> 張祝平「《夷堅志》的版本研究」『古籍整理研究學刊』2003第2期、pp. 66-77

<sup>58</sup> 胡紹文「《夷堅志》版本研究」『大理學院學報綜合版』2008年第2期、pp. 87-90

<sup>59</sup> 李劍国「《夷堅志》成書考一附論“洪邁現象”」『天津師範大學學報（社會學學版）』、1991年第3期、pp. 55-63

<sup>60</sup> 凌鬱之「洪邁著作系年考證」『文獻』2000年第2期、pp. 65-83

<sup>61</sup> 張文飛「洪邁《夷堅志》研究」復旦大學博士論文、2008

<sup>62</sup> 相田洋「中国中世の民間信仰—『夷堅志』の世界—」『中世史講座』第九巻、学生社、1991、pp. 162-186



信仰—『夷堅志』の説話を中心として」<sup>63</sup>、関氷氏の修士論文「夷堅志神鬼精怪世界的文化解讀」<sup>64</sup>、于国華氏の修士論文「佛禪與夷堅志」<sup>65</sup>、朱廣文氏修士論文「夷堅志報應故事所見南明民眾觀念與基層社會」<sup>66</sup>が挙げられる。個別作品の研究として、大塚秀高氏「宋代社会と物語」<sup>67</sup>、劉黎明氏「《夷堅志》“黄谷盅毒”研究」<sup>68</sup>と「《夷堅志》“建德妖鬼”故事研究」<sup>69</sup>、周榆華「《夷堅志》反映的江西民俗」<sup>70</sup>、安田真穂「『夷堅志』の再生譚についての試論—現世に近づく冥界—」<sup>71</sup>がある。

## 2、『西洋記』

『西洋記』の正式の名称は『三寶太監西洋記通俗演義』で、明永楽朝の「鄭和遠征」という事業を基にして、明の万暦に成立した、全20巻、100回の長篇白話章回小説であり、著者は羅懋登である。この作品は伝統的な概念として「神魔小説」に分類される。

「三寶太監」とは鄭和を指す。彼は12歳の時から永楽帝に宦官として仕え、軍功をあげて重用され、1405年から1433年までの南海への7度の航海の指揮を委ねられた。鄭和の船団は東南アジア、インド、セイロン島からアラビア半島、アフリカにまで航海し、最も遠い地点ではアフリカ東海岸のマリンディ（現ケニアのマリンディ）まで到達した。

小説の内容であるが、前十四回は碧峰長老を主人公とし、彼の出家と妖怪退治、張天師との闘いを巡って書かれ、十五回からは宝を探すため、永楽帝の勅旨により鄭和、碧峰長老、張天師の三人が西洋に下り、途中妖魔を退治しながら、海外諸邦を、威を以て屈伏させる物語である。「神魔小説」に分類されてはいるが、歴史上実在する人物のエピソードも収録され、海外諸邦の風貌も比較的リアルに反映されている。したがって、『西洋記』は神魔小説という分類にこだわることなく、小説史或いは小説の社会的、文化的背景の研究にとって、見逃していけない重要なテキストであると考えられる。

### ①現存の諸版本について

現存することが確認されている版本については、比較的多数あり、ここでは王清原の『小説書坊録』<sup>72</sup>と江蘇省社科院明清小説研究中心編『中国通俗小説総目提要』<sup>73</sup>に基づいて『西洋記』の代表的な版本の概要を示しておく。

1. 三山道人本。万暦二十五年（1597年）刻『新刻全像三寶太監西洋記通俗演義』、二十巻百回、巻頭に万暦二十六年戊戌（1589年）の二南里人の自序があり、挿絵があり、半葉12行、一行25字、白口、単辺。首都図書館、中国国家図書館に所蔵される。なお、内閣文庫所蔵の『西洋記』が「書誌事項」に明に分類するが、首都図書館、中

<sup>63</sup> 沢田瑞穂「宋代の神呪信仰—『夷堅志』の説話を中心として」『東方宗教』五十六号、1980、pp. 1-30

<sup>64</sup> 関氷「夷堅志神鬼精怪世界的文化解讀」寧夏大學修士論文、2004

<sup>65</sup> 於國華「佛禪與夷堅志」東北師範大學修士論文、2006

<sup>66</sup> 朱廣文「夷堅志報應故事所見南明民眾觀念與基層社會」陝西師範大學修士論文、2006

<sup>67</sup> 大塚秀高「宋代社会と物語」『東洋文化研究所紀要』129巻、1996、pp. 119-161

<sup>68</sup> 劉黎明「《夷堅志》“黄穀盅毒”研究」『四川大學學報（哲學社會科學版）』2003年1期、pp. 94-100

<sup>69</sup> 劉黎明「《夷堅志》“建德妖鬼”故事研究」『清華大學學報（哲學社會科學版）』2003年01期、pp. 40-45

<sup>70</sup> 周榆華「《夷堅志》反映的江西民俗」『江西社會科學』2003年06期、pp. 75-77

<sup>71</sup> 安田真穂「『夷堅志』の再生譚についての試論—現世に近づく冥界—」『日本アジア言語文化研究』第五号、1978、pp. 114-128

<sup>72</sup> 王清原、牟仁隆、韓錫鐸『小説書坊録』北京圖書館出版社、2002

<sup>73</sup> 江蘇省社科院明清小説研究中心編『中國通俗小説總目提要』中國文聯出版公司、1990、p. 116

国国家図書館蔵本と異なり、巻頭に万暦丁酉（二十五年、1589年）の二南里人の自序があり、正文の巻頭に「新刻全像三寶太監西洋記通俗演義卷之x」、次に「二南里人/編次 三山道人/繡梓」と記し、半葉11行、行25字、白口、単辺。内閣文庫蔵本は首都図書館、北京図書館蔵本と同じ版本ではないか、疑問を置く。筆者は内閣文庫所蔵の三山道人本を利用する。

2. 厦門文徳堂本。咸豊九年（1859年）刻『新繡全像三寶開港西洋記』二十卷百二十回本がある。半葉13行、一行26字、写刻、遼寧省図書館、北京大学図書館に所蔵される。

3. 歩月楼本。万暦本を基づく翻刻された二十卷百回本『全像三寶太監西洋記通俗演義』、遼寧省図書館と南京図書館に所蔵される。

4. 上海申報館本。光緒七年（1881年）活字本百回『新刻三寶太監西洋記通俗演義』、西諦書目に見られる。

5. 申報館本。光緒十七年（1891年）活字本百回『新刻三寶太監西洋記通俗演義』、北京師範大学に所蔵される。

6. 上海書局本。光緒二十二年（1896年）石印圖像三寶太監西洋記通俗演義

7. 海文宜書局本。光緒二十七年（1901年）の石印本であり、百回『圖像三寶太監西洋記通俗演義』と記し、北京師範大学に所蔵される。

## ②先行研究

『西洋記』の題材と類型については、劉紅林氏には著しい研究の進展があり、2005年から2007にかけて『明清小説研究』に研究の成果として『西洋記』に関する複数の論文を発表した。2005年の「《三寶太監西洋記通俗演義》神魔化淺談」<sup>74</sup>に、「鄭和遠征」を神魔小説の世界に変化させた原因が、史料の不足、国家の弱体化、王朝に蔓延していた気分にあるとまとめている。

次の「《三寶太監西洋記通俗演義》主角談」<sup>75</sup>では、実在の人物である碧峰禪師の役割と小説の主人公が鄭和でない原因を巡って論じている。さらに、2007年の「神魔化的歴史演義—三談《三寶太監西洋記通俗演義》」<sup>76</sup>では、『西洋記』が歴史小説と神話小説の特徴を合わせ持ち、神魔の世界にまで歴史事件を拡大敷衍したことを重視して「神魔小説化された歴史演義」と述べた。この説によって、『西洋記』の研究において新たな考えの筋道が切り開かれたと私は考えている。

『西洋記』の創作動機と主題思想について、清末期の俞樾が『西洋記』に注目していることに我々は目を向ける必要がある。『春在堂隨筆』において、彼は以下のように述べたている

是鄭和之事、在明代固赫然在耳目間。光緒辛巳（1881年）歲、老友吳平齋假

<sup>74</sup> 劉紅林「《三寶太監西洋記通俗演義》神魔化淺談」『明清小説研究』、2005年03期、pp. 209-213

<sup>75</sup> 劉紅林「《三寶太監西洋記通俗演義》主角談」『明清小説研究』、2006年03期、pp. 163-168

<sup>76</sup> 劉紅林「神魔化的歴史演義—三談《三寶太監西洋記通俗演義》」『明清小説研究』、2007年03期、pp. 255-260

余西洋記一書、即敷衍和事、作者為羅懋登、乃万曆間人。其書視太公封神、元奘取經尤為荒誕、而筆意恣肆、則似過之。乃彼皆盛行而此顧不甚者、何也。文章之傳不傳、若有數存、雖平話亦然歟。平齋曰、此必明季人所為、以媚權閹者。余謂不然、讀其序云、今者東事倥傯、何如西戎、即敘當事者、尚興撫髀之思乎。然則此書之作、蓋以嘉靖以後、倭患方殷、故作此書、寓思古傷今之意、抒憂時感事之忱、三復其文、可為長太息矣。<sup>77</sup>

鄭和のことは、明代には固より赫然として人々の耳目間に在った。光緒辛巳（1881年）、老友吳平齋が私に西洋記一書、鄭和の事を敷衍した書を借りてくれた。作者は羅懋登、万曆の人である。その書、太公封神（『封神演義』）、元奘取經（『西遊記』）のように取り分け荒唐無稽で、文筆は放縱にして過ぎたるに似る。この書は盛行するも、此（西洋記）顧みられること甚だしからずは何故か。文章の傳不傳に命在るとすれば、平話もまたそうだろうか。平齋曰く、此必ず明の人の為すところにて、以て權閹に媚びるものであると。余曰く、然らず。其の序に云うことを読めば、今は東に混乱しており、西戎が直ちに平服したことに比べれば、権力者になっているが功業未だに遂げない思いを持っているか。つまりは、この書は嘉靖以後倭寇の患いがひどいので作成されたということがあり、古に託して今を哀惜し、憂慮を表わして真心をこめた作とを感じる。三回繰り返し読み、ため息をつかざるを得ない。

向達氏<sup>78</sup>、陸樹命氏、竺少華氏も現状を風刺するために、昔の事件を借りるという説を支持している。さらに、包遵彭が「光彩陸離たる物語で読者の歓心を買うだけでなく、海洋事業の発展も唱えている」<sup>79</sup>と新たな視点を付け加え、張火慶氏の博士論文「三寶太監下西洋記研究」<sup>80</sup>はその考えに基づいて、序言を分析の対象とし、創作動機を深く掘り下げている。また、李香玉氏は修士論文『《西洋記》研究』<sup>81</sup>において、政治、宗教、経済等の角度から『西洋記』の主題が多様であり、作品全体が複雑な構成になっていると論じている。また、毛睿氏は修士論文『鄭和下西洋俗文學綜合研究』<sup>82</sup>においてはそのテーマを「撫夷」（外邦の慰撫）と「取寶」（宝探し）にあるとしている。

宝物に関する物語の研究、特に明清小説における「採宝譚」を中心とする研究は決して多くなく、特に「神魔小説」に見える「採宝譚」の研究は少ない。代表的な研究には劉衛英氏の「明清小説寶物崇拜研究」があり、宝物の機能、描写、表現を巡って論じており、多様な角度から宝物への崇拜を検討し、その中で『西洋記』に描かれている宝物についても触れている。閔迎峰氏の修士論文「明清神魔小説的“寶物”與社會文化—以《封神演義》《西遊記》《三寶太監西洋記通俗演義》為研究中心」<sup>83</sup>に、神魔小説の宝物と社会文化の關係を中心に、主に民間信仰の角度から小説における「採宝譚」を論じている。李碧晴氏の修士論文「明後期神魔小説中的兵器、法寶研究」<sup>84</sup>には同じく『西遊記』『封神演義』『西洋記』を中心とし、兵器と宝物の描写に隠

<sup>77</sup> 俞樾『春在堂筆記』卷七、北京大學圖書館影印本、p. 12

<sup>78</sup> 羅懋登『三寶太監西洋記通俗演義』「附錄二」上海古籍出版社、1985、p. 1296

<sup>79</sup> 包遵彭「『論三寶太監下西洋記演義』與天後故事的影響」『幼獅月刊』1956年3期、pp. 8-12

<sup>80</sup> 張火慶「三寶太監下西洋記研究」東吳大學中國文學研究所博士論文、1992

<sup>81</sup> 李香玉「《西洋記》研究」首都師範大學修士論文、2005

<sup>82</sup> 毛睿「鄭和下西洋俗文學綜合研究」南京師範大學修士論文、2012

<sup>83</sup> 閔迎峰「明清神魔小説的“寶物”與社會文化—以《封神演義》《西遊記》《三寶太監西洋記通俗演義》為研究中心」福建師範大學修士論文、2013

<sup>84</sup> 碧晴「明後期神魔小説中的兵器、法寶研究」湖南師範大學修士論文、2015

された現実的意味と美的価値がプロットの構造と人物像の設定に及ぼす影響について論じる。

『西洋記』の人物形象については、前述した劉紅林氏の「《三寶太監西洋記通俗演義》主角談」がある。それ以外には、廖可斌氏「《三寶太監西洋記通俗演義》主人公金碧峰本事考」<sup>85</sup>が、主人公金碧峰について詳細な考証を行い、実在の人物であることを明らかにした。蔣麗娟氏の修士論文「《三寶太監西洋記通俗演義》研究」<sup>86</sup>と英娜氏「《西洋記》的文學書寫與文學意蘊」<sup>87</sup>はいずれも小説に描写された鄭和と実在の鄭和に関する記述とを比較分析し、鄭和の人物像が物語の中でどのように変化したのか、その要因は何かについて議論をしている。

なお、『西洋記』の言語学的アプローチには王飛華氏の修士論文「《三寶太監西洋記通俗演義》中的語氣詞研究」<sup>88</sup>王艷芳、王開生「《三寶太監西洋記通俗演義》中的語氣詞“么”」<sup>89</sup>鄧珊氏「《三寶太監西洋記通俗演義》稱謂詞研究」<sup>90</sup>がある。

海洋文化との関係では陳美霞氏「論明代神魔小説海洋情結的敘事特徵」<sup>91</sup>、唐琰氏「海洋迷思—《三寶太監西洋記通俗演義》與《鏡花緣》海洋觀念的比較研究」<sup>92</sup>が、ともに時代によって海洋に対する觀念が変化していることを論じている。また、劉勇強氏「明清小説中的涉外描寫與異國想像」<sup>93</sup>と廖凱軍氏「《三寶太監西洋記》中的異域形象」<sup>94</sup>はともに、当時の複数の作品における外国のイメージに共通点があることを述べ、特定の歴史環境においては、外国のイメージに中国文化の心理状態と世界觀が色濃く反映されていることを指摘し、そこに描かれている外国は中国の政治と文化の現状のある種のリアルな投影であると述べている。

媽祖のイメージに関しては、媽祖が神として、鄭和の一行に手を差し伸べて救助する場面が書かれていることについて前述の「三寶太監下西洋記演義與天后故事的影響」と時平氏「《西洋記》中的天妃形象」<sup>95</sup>がある。

### 3、『三言』

#### ①現存の諸版本について

三言とは、明末に刊行された口語体の短編小説集の総称であり、即ち、馮夢竜編著の『喻世明言』『警世通言』『醒世恒言』という。「三言」の版本については、孫楷第『三言二拍源流考』<sup>96</sup>、伴俊典氏「早稲田大学図書館蔵『警世通言』」<sup>97</sup>、潘建国氏「商務版馮夢竜『古今小説』印行始末考——以王古魯、張元濟、朱經農諸人書札史料」<sup>98</sup>、大塚秀高氏の『警世通言版本新考』<sup>99</sup>、『中国話本大係』<sup>100</sup>等を参考として、以下

<sup>85</sup> 廖可斌「《三寶太監西洋記通俗演義》主人公金碧峰本事考」『文獻』、1996年01期、pp.24-46

<sup>86</sup> 蔣麗娟『《三寶太監西洋記通俗演義》研究』蘇州大學修士論文、2008

<sup>87</sup> 英娜氏「《西洋記》的文學書寫與文學意蘊」陝西理工學院修士論文、2012

<sup>88</sup> 王飛華「《三寶太監西洋記通俗演義》中的語氣詞研究」四川師範大學修士論文、2002

<sup>89</sup> 王艷芳、王開生「《三寶太監西洋記通俗演義》中的語氣詞“麼”」青島科技大學學報(社會科學版)、2003年01期、pp.95-98

<sup>90</sup> 鄧珊「《三寶太監西洋記通俗演義》稱謂詞研究」浙江財經大學修士論文、2013

<sup>91</sup> 陳美霞氏「論明代神魔小説海洋情結的敘事特徵」內江師範學院學報2010年03期22-25

<sup>92</sup> 唐琰「《海洋迷思—〈三寶太監西洋記通俗演義〉與〈鏡花緣〉海洋觀念的比較研究」『明清小説研究』2006年01期、pp.170-179

<sup>93</sup> 劉勇強「明清小説中的涉外描寫與異國想像」『文學遺產』、2006年04期、pp.133-143

<sup>94</sup> 廖凱軍「《三寶太監西洋記》中的異域形象」『安徽文學』、2008年12期、pp.219-220

<sup>95</sup> 時平「《西洋記》中的天妃形象」『媽祖文化研究』、2017年01期、pp.83-88

<sup>96</sup> 孫楷第『滄州集』『三言二拍源流考』中華書局、2009

<sup>97</sup> 伴俊典「早稲田大學図書館蔵『警世通言』」『中國文學研究』33卷、2007、pp.58-70

<sup>98</sup> 潘建国「商務版馮夢竜『古今小説』印行始末考——以王古魯、張元濟、朱經農諸人書札史料」『中国

のように考えられる。

『古今小説』（『諭世明言』）の既知の最初の版本は四十巻四十篇の天許齋版であり、現存二部がある。一部が日本内閣文庫に所蔵され、書背が既に消えている原刻本である。もう一部は後刻本で、旧加賀藩前田家の尊経閣に所蔵される。また、衍慶堂本『諭世明言』が日本内閣文庫に所蔵されて、巻首に「重刻増補古今小説」と記して、本巻の二十一篇が天許齋版と一致し、残された三篇は『警世通言』と『醒世恒言』のもので、衍慶堂本が天許齋版より遅いことが分かる。大連図書館に所蔵される映雪齋残本と馬隅卿藏本『諭世明言』もあり、孫楷第の研究によれば、馬隅卿藏本は衍慶堂本とは同じ版本でないことが分かった。筆者は天許齋版に基づいた上海古籍出版社の『古今小説』影印本を利用する。

『警世通言』の版本は、三つある。金陵兼善堂本、名古屋蓬佐文庫に収蔵される、天啓甲子年（四年、1624）の序のある通称「尾州本」と、東京大学東洋文化研究所倉石文庫、平井文庫所蔵の、天啓四年序の刊本がある。衍慶堂本は二十四巻二十四篇で、実際の内容と目次の順に異同が多い版本であり、大連図書館旧蔵本の他に、天理図書館節山文庫に収蔵される。三桂堂本は北京大学図書館、北京図書館に収蔵される。台湾中央図書館、東京都立中央図書館に特別買上文庫、東京大学双紅文庫には同じ系統の版本がある。

『醒世恒言』の版本は明代葉氏刊本と衍慶堂本がある。金閶葉敬池刊本は天啓丁卯年（1627年）に出版された初刻版であり、日本の内閣文庫に収蔵される。また、金閶葉敬溪刊本が同じく天啓丁卯年に出版、大連図書館に収蔵される。なお、衍慶堂本は天啓丁卯年に出版され、四十巻足本、北京大学図書館に収蔵される。また、一部書肆不明の『醒世恒言』が東京大学東洋文化研究所に収蔵される。

## ②先行研究

本事の考証について、譚正壁氏『三言二拍資料』<sup>101</sup>、胡士瑩氏『話本小説概論』<sup>102</sup>、小川陽一氏『三言二拍本事論考集成』<sup>103</sup>がある。

物語の内容研究に、大塚秀高氏「『今古奇観』から見た三言二拍」<sup>104</sup>、大木康氏『馮夢龍「三言」の編纂意図について一特に勸善懲悪の意義をめぐって』<sup>105</sup>、「馮夢龍「三言」の編纂意図について（続）—真情より見た一側面—」<sup>106</sup>、廣澤裕介氏「科挙を描く明代短編白話小説—『古今小説』『警世通言』『醒世恒言』」<sup>107</sup>、「明末の蘇州と揚州の物語—短編白話小説集『警世通言』から」<sup>108</sup>、羅小東氏『“三言”“二拍”叙

---

典籍と文化』、2014年03期、pp.129-137+2

<sup>99</sup> 大塚秀高「『警世通言』版本新考」『日本アジア研究』第9号、埼玉大学大学院文化研究科博士後期課程紀要、2012、pp.1-43

<sup>100</sup> 『古今小説』『警世通言』『醒世恒言』『中國話本大係』江蘇古籍出版社、1991

<sup>101</sup> 譚正壁『三言二拍資料』上海古籍出版社、1980

<sup>102</sup> 胡士瑩『話本小説概論』中華書局、1980

<sup>103</sup> 小川陽一『三言二拍本事論考集成』新典社、1981

<sup>104</sup> 大塚秀高「『今古奇観』から見た三言二拍」『和漢語文研究』、京都府立大学国文学会、2015、pp.2-27

<sup>105</sup> 大木康「馮夢龍「三言」の編纂意図について一特に勸善懲悪の意義をめぐって」『東方学』第69号、1985、pp.105-118

<sup>106</sup> 大木康「馮夢龍「三言」の編纂意図について（続）—真情より見た一側面—」『伊藤淑平教授退官記念中国学論集』、汲古書院、1986、pp.627-647

<sup>107</sup> 廣澤裕介「科挙を描く明代短編白話小説—『古今小説』『警世通言』『醒世恒言』」『立命館文学』615号、pp.18-37

<sup>108</sup> 廣澤裕介「明末の蘇州と揚州の物語—短編白話小説集『警世通言』から」『明人とその文学』、汲古書院、2009

事藝術研究』<sup>109</sup>、張軼歐氏「「三言」にみる馮夢竜の女性観」<sup>110</sup>、中里見敬氏「三言における悲劇的作品の考察」<sup>111</sup>、佐藤晴彦氏「〈清平山堂話本〉〈熊竜峯小説〉と「三言」—馮夢竜の言語的特徴を探る」<sup>112</sup>がある。人物像の研究について、邱紹雄氏「試論“三言”“二拍”中の商人形象」<sup>113</sup>、紀徳君氏「“三言”“二拍”中の俠盜形象」<sup>114</sup>、陳冰荷氏「論“三言”中幾個出色的鴉母形象」<sup>115</sup>が挙げられる。近年、テキスト渡りの研究が盛んで、袁紅麗氏「同為風塵女，美醜迥相異—談《金瓶梅》與“三言”中の妓女形象」<sup>116</sup>、王同書氏「封建社會中知識女性對婚、情變化的抗爭—小議杜十娘、王嬌鸞、金玉奴的抗爭」<sup>117</sup>、儲冬葉氏、朱寅氏「論古代文學中風塵女子的人生歸宿—以趙盼兒、王美娘、杜十娘為例」<sup>118</sup>等が挙げられる。

#### 4、『二刻拍案驚奇』

##### ①現存の諸版本について

尚友堂本。『初刻拍案驚奇』に次いで、尚友堂は凌濛初が編纂された『二刻拍案驚奇』を崇禎五年（1632）に刊行した。『初刻』の小引に書かれた「聊復綴為四十則」によれば、『初刻』と同じように四十巻があったはずである。しかし、尚友堂の四十巻足本は既に散逸し、今見られるのは尚友堂の残本二部しかない。

一部は日本内閣文庫に収蔵され、四十巻本であり、その第四十巻は『宋公明鬧元宵』雑劇である。挿絵は七十八枚あり、毎巻二枚、第四十巻の挿絵が散逸している。その中の三枚の挿絵に刻工の名が残され、巻一上葉図の「進香客莽看金剛經」に「劉金山摹」、巻六上葉図の「李將軍錯認舅」に「劉君裕」、巻十八下葉の「春華婢誤洩風情」に「君裕」とある、半葉十行、一行二十字。眉批、行側に小字批があり、巻首に「二刻拍案驚奇」、版心に「二刻驚奇」と題し、下端に「尚友堂」文字がある。日本内閣文庫所蔵の『二刻拍案驚奇』は今見られる最も完全な刊本であり、筆者もその影印本を利用する。

また一部の尚友堂の刊本は李文田氏旧蔵で、今中国国家図書館に収蔵され、二十一巻残存で、巻十三から巻三十までと巻四十が欠けている。

なお、王麗娜氏の『中国古典小説戯曲名著在國外』<sup>119</sup>にフランスの国立図書館収蔵の『二刻拍案驚奇』三十四巻本が記録され、第十一巻からの内容が『二刻拍案驚奇』と異なって、『二刻』の内容は前十巻であり、残された二十四巻が全て『型世言』から補ったものである。今『別刻拍案驚奇』と呼ばれる<sup>120</sup>。

現在出版されている活字本と影印本には以下のものが利用できる。

<sup>109</sup> 羅小東『“三言”“二拍”叙事藝術研究』中國社會科學出版社、2010

<sup>110</sup> 張軼歐「「三言」にみる馮夢竜の女性観」関西大学博士論文、2006

<sup>111</sup> 中里見敬「三言における悲劇的作品の考察」『集刊東洋学』62号、1989、93-109

<sup>112</sup> 佐藤晴彦「〈清平山堂話本〉〈熊竜峯小説〉と「三言」—馮夢竜の言語的特徴を探る」『神戸大論叢』37巻4号、1986、pp. 37-61

<sup>113</sup> 邱紹雄「試論“三言”“二拍”中の商人形象」『岳陽大學學報』、1992年02期、pp. 47-52

<sup>114</sup> 紀徳君「“三言”“二拍”中の俠盜形象」『貴州文學叢刊』、2006年03期、pp. 22-26

<sup>115</sup> 陳冰荷「論“三言”中幾個出色的鴉母形象」『安徽文學』、2010年08期、pp. 135-137

<sup>116</sup> 袁紅麗「同為風塵女，美醜迥相異—談《金瓶梅》與“三言”中の妓女形象」『明清小説研究』、1999年04期、pp. 141-151

<sup>117</sup> 王同書「封建社會中知識女性對婚、情變化的抗爭—小議杜十娘、王嬌鸞、金玉奴的抗爭」『明清小説研究』、2009年02期、pp. 177-181+198

<sup>118</sup> 儲冬葉、朱寅「論古代文學中風塵女子的人生歸宿—以趙盼兒、王美娘、杜十娘為例」『重慶科學技術學院學報（社會科學版）』、2011年06期、pp. 110-112

<sup>119</sup> 王麗娜『中国古典小説戯曲名著在國外』「“三言”“二拍”與《古今奇觀》」學林出版社、1988

<sup>120</sup> 鄭振鐸『中國文學研究』作家出版社、1957、p. 441

1. 上海古典文学出版社本。1941年、王古魯氏が内閣文庫本を書き写したものによって、1957年に上海古典文学出版社が句読と注釈を付けた『二刻拍案驚奇』である。

2. 上海古籍出版社本。1983年、章培恆が撮影した内閣文庫蔵本の写真を底本にして、王古魯氏の注釈を留めた上に、章氏が再び点校と注釈をつけた活字本が出版された。しかし、原本にある猥褻の場面、眉批、夾批が削除され、全本でないのである。

3. 上海古籍出版社影印本。1985年、上海古籍出版社が章氏の写真によって、中国初の『二刻』影印本が出版された。これから『二刻』の点校は主にその影印本に基づいたものである。

4. 中華書局本。1991年、日本内閣文庫蔵本によって『二刻拍案驚奇』の影印本が出版され、『古本小説叢刊』第十四輯に収蔵された。

## ② 先行研究

作者と創作動機と論じたものに、賈三強氏「凌濛初晩年二事考」<sup>121</sup>、馬良氏「“二拍” 評價問題論析」<sup>122</sup>、王枝忠氏「凌濛初的新貢獻—“二拍” 平議」<sup>123</sup>がある。人物像の研究としたものに、伏漫戈氏「“二拍” 人物研究」<sup>124</sup>、笠見弥生氏「“二拍” における寡婦」<sup>125</sup>、「三言」「二拍」における僧尼と道士」<sup>126</sup>等がある。物語内容と論じたものに、王平氏「論《二拍》情愛作品的文化心理內涵」<sup>127</sup>、石育良氏「兩刻《拍案驚奇》的倫理意識—古代小説文化散論」<sup>128</sup>、李延「關於《兩拍》題材的若干思考」<sup>129</sup>、馮保善氏「論“二拍” 的藝術特色」<sup>130</sup>等がある。商人活動に任治蘭氏「“二拍” 經商活動總論」<sup>131</sup>、王少梅、韓西滿氏「試論“二拍” 的金錢觀念及其積極意義」<sup>132</sup>、王言峰氏「明中葉商品經濟發展與《三言》《二拍》的財富觀」<sup>133</sup>、黃愛華氏「從“二拍” 看晚明社會觀念的演變」<sup>134</sup>などがある。

以上は関連する諸作品の書誌と今までの代表的な先行研究である。

先行研究を通して分かるように、研究者は版本研究から始まったが、小説や物語に直接反映される社会文化を読み解いたり、小説と現実社会の直接的な関係を論じたり、または作者の研究を中心に研究を進めてきた。

しかし、小説によっては、同じキャラクターでありながら、異なる形象とそれに基づく異なる物語が記述されていること、またそれぞれの小説とその背景との関係については未だ研究が十分とは言えない。さらに、これらの小説、或いはこれに関連する物語が特定の地域と時代を背景にしているにもかかわらず、地域文化との関係については、研究がまだ不十分である。こうした小説の研究においては、こうした要素を踏

<sup>121</sup> 賈三強「凌濛初晩年二事考」『西北大學學報』、1990年03、pp. 94-99

<sup>122</sup> 馬良「“二拍” 評價問題論析」『大慶高等專科學校學報』、1994年02、pp. 37-42

<sup>123</sup> 王枝忠「凌濛初的新貢獻—“二拍” 平議」『東嶽論叢』、1994年06、pp. 17-23

<sup>124</sup> 伏漫戈「“二拍” 人物研究」陝西師範大學、博士論文、2006年

<sup>125</sup> 笠見弥生「“二拍” における寡婦」『中国俗文学研究』、2019年、pp. 182 - 208

<sup>126</sup> 笠見弥生「三言」「二拍」における僧尼と道士」『中国俗文学研究』、2013年、pp. 84 - 98

<sup>127</sup> 王平「論《二拍》情愛作品的文化心理內涵」『中國文學研究』、1992年03、pp. 57-62

<sup>128</sup> 石育良「兩刻《拍案驚奇》的倫理意識—古代小説文化散論」『山東大學學報（哲學社會科學版）』、1991年04、pp. 72-76

<sup>129</sup> 李延「關於《兩拍》體裁的若干思考」『上海師範大學（哲學社會科學版）』、1990年01、pp. 115-118

<sup>130</sup> 馮保善「論“二拍” 的藝術特色」『社會科學輯刊』、1989年06

<sup>131</sup> 任治蘭「“二拍” 經商活動總論」曲阜師範大學修士論文、2010年

<sup>132</sup> 王少梅、韓西滿「試論“二拍” 的金錢觀念及其積極意義」『陝西師範大學繼續教育學報』、2000年06、pp. 65-67

<sup>133</sup> 王言峰「明中葉商品經濟發展與《三言》《二拍》的財富觀」『江淮論壇』、2005年04、pp. 109-113

<sup>134</sup> 黃愛華「從“二拍” 看晚明社會觀念的演變」『成都大學學報』、2010年05、pp. 60-63

まえて考えることがなければ、小説の解説には自ずと限界があると言わねばならない。

本論文が研究対象とする地域において信仰の対象とされた媽祖と陳靖姑については、この神格が関連する小説では、主人公の人物像は、ある特定の地域における以前の様々な物語、具体的には小説と周辺の文芸ジャンルの物語によって創り上げられ、それぞれの時代の社会の政治状況、文化的環境、その地域が背負っている歴史などの諸々の要素と繋がっている。そして、それらの要素は物語のストーリーに、プロットに、人物形象に反映され、物語全体の構造と直接関わっていると考えられる。従って、物語に潜められているそれらの要素、特に特定の地域の状況を的確に把握し、作品の解説をする必要があるということを確認しておきたい。

本稿は、上記のような観点から、福建地域で生まれた二人の女神——媽祖と陳靖姑の物語と小説を中心に検討する。その主旨は次の三点に要約される。

- 1、媽祖、陳靖姑の人物像とそれに関わる小説を分析する。
- 2、媽祖、陳靖姑とその周辺ジャンルの文芸との繋がりを分析する。
- 3、媽祖、陳靖姑の物語は福建地域文化、社会、政治との関わりを分析する。

前述の三点をポイントとして、媽祖、陳靖姑に関わる解説を進めていく。

### 第三節 福建地域文化と女神信仰

すでに述べたように、福建は独自の文化を有する地域であるが、その独自性の根底には、地理的な環境がある。福建は中国東南沿岸に位置し、山と海に囲まれた地域であるということが、その文化の特徴の基本となっている。第一に、南方に位置し、その南部は亜熱帯に属する福建では台風も含め降水量が多く、稲作が古くから行われ、稲作文化に属するということが挙げられる。第二に、山が迫っているため、広い耕作地を確保することが容易ではなく、古代から海に依拠した生活が広く行われてきたため、海洋文化に属することが挙げられる。それは具体的に言えば、漁撈文化であり、先にも述べた造船や貿易を産業の中核とする文化でもあった。

長い歴史の中で、中央集権国家による支配の時代が長かった中国においては、各地域と政治の中心地との関係が極めて重要であった。しかし福建の地理的環境では、他地域との陸上の交通は極めて不便であり、特に福建人が政治の中心地を目指して陸路で北上する場合は、二つの険しい道を選ばざるを得ない。一つは江西省鉛山河口鎮を経ていく道あり、もう一つは福建省と浙江省の境である仙霞関を越え、浙江省江山県を経る道である。しかし、いずれも険しい道であり、黄河の流域を中心とする中原と交流をするためには不便極まりなかった。従って、福建が中国の中央集権的王朝の中にある限り、もう一つの道、すなわち海上の道によって北方と結びつくことを余儀なくされたことが、福建の海洋文化のもう一つの重要な要素である。

福建の歴史上の第一の転換点は宋代である。閩王の王審知の統治により、唐末から五代の時期、戦火がほぼ収まっていた福建は比較的安定していた。そして、宋朝成立以降、福建地域は経済、文化など多方面において大きく発展し、人口が激増した。しかし同時に、李瑾明氏の「南宋時期福建經濟的地域性與米穀供求情況」<sup>135</sup>によれば、人口激増とともに食糧の生産量不足という問題が極めて深刻になった。南宋になると、その問題はさらに深刻化し、福建地域の人口と耕地面積のバランスが完全に崩壊した。朝廷は兵役、労役などの減免や専売制をはじめとする優遇措置を行うが、福建の各地では自給自足が困難であったため、効果がごく乏しかったという指摘がある。その結

<sup>135</sup> 李瑾明「南宋时期福建经济的地域性与米谷供求情况」『中國社會經濟史研究』、2005(04)



果として、福建人は活路を開くために、宋の『方輿勝覽』に言う「四民皆溢，雖樂歲無狼戾，能執伎以遊四方者，亦各植其身。（四民は皆溢れて、豊年にもかかわらず貯えもならず、能力のあるものは四方へ移り、それぞれ定住した）」<sup>136</sup>とされ、或いは「居今之人，自農轉為士，為道釋，為伎藝者，所在有之。而惟閩地多，閩地不足以衣食之也。於是散而之四方（現在の人々は、農から士、或いは道士、僧侶、芸人となる人が至る所に居る。思うに、閩にこのような人が多いのは、閩では衣食が足らざるため、四方に散らばっていったからである。）」<sup>137</sup>とされていたのである。蘇軾も「論高麗進奉狀」に福建路の現況について次のように述べている。

唯福建一路，多以海商為業，其間兇險之人，猶敢交通引惹，以希厚利。<sup>138</sup>

福建路だけは海商として働く人が多く、そこの中の危険な連中は、敢えて行き来をして面倒を引きおこし、厚い利益を求めようとする。

こうした状況で、福建人が海に向かって、新しい道を開く必要があるということが認識されていたと考えてよい。

三千キロメートル余りある海岸線に百二十五ある大小の島々という地形<sup>139</sup>、それに山が迫り平地が少ないという農耕にとっては相性が悪い自然環境は、むしろ海洋を利用する経済システムに合致していた。しかも、福州の馬尾、莆田の湄洲、廈門、泉州を代表とする天然の良港があるため、海洋を利用する貿易、漁業、造船業、製塩業が盛んとなった。特に北宋のときに市舶司が泉州に設置され、南宋以降は福建の泉州を起点とする海のシルクロードによる貿易が繁栄し、市舶司による貿易だけでなく、私人貿易も盛んで、海洋を基盤とする産業が福建経済の重心になっていた。

福建の第二の転換点は、海禁政策が実施された明清時代である。元朝は貿易を重視し、泉州は対外貿易の重要な港となり、福建沿海部も大きく発展が遂げたが、明朝の半ばから、市舶貿易は衰えたのに対し、漳州の月港をはじめとする私人貿易が繁盛するようになった。『安海志』には「私貨海上之商人，或奔逐蕃舶泊踞之海港以販私利；或勾結官吏，假給文引，自擁海船；或勾結武裝，縱橫海上與夷人爭利。（私人貿易の商人は、商いによる私利を獲るため蕃船が寄港する港へ競って押しかけた。或いは官吏と気脈を通じ、許可証を手に入れ、自ら海船を擁するに至った。また、武装勢力と共謀し、海上を動き回って夷人と利益を争っていた）」<sup>140</sup>と述べられるようになっていた。その結果、「片板不許下海（一隻の船も海に入ることを差し止める）」「寸貨不許入番（少しだけの品物も海外に輸入することを差し止める）」とされながら、「朦朧巨艦反蔽江而來（逆に朦朧、巨艦は江を覆っているように大勢来た）」「子女玉帛恒滿載而去（何時もお金、美人を船に満載して去る）」<sup>141</sup>という、実質上海禁が全く守られることのない光景が常に見られるようになったのである。また、鄭芝龍、鄭成功父子に代表される、国境を越えて私貿易を行う、倭寇と呼ばれる者たちがあちこちで活躍するようになっていたのである。

謝肇淛の『五雜俎』は福建当時の社会状況について、次のように述べている。

<sup>136</sup> 祝穆『方輿勝覽』卷十、欽定四庫全書史部十一地理類二、p. 2a

<sup>137</sup> 曾豐『緣督集』卷十七「送繆帳幹解任詣銓改秩序」、欽定四庫全書集部四別集類三、p. 11a

<sup>138</sup> 蘇軾『東坡全集』卷五十六「奏議十首」欽定四庫全書集部、10b

<sup>139</sup> 『福建風物志』福建人民出版社、1985、p. 3

<sup>140</sup> 『中國地方誌集成・安海志』卷十三「商賈」上海書店、1992

<sup>141</sup> 謝傑『虔臺倭纂』知識産權出版社、2011

海上操舟者、初不過取捷徑、往來貿易耳；久之、漸習、遂之夷國。東則朝鮮、東南則琉球、呂宋、南則安南、占城、西南則滿刺迦、暹羅、彼此互市、若比鄰然。又久之、遂至日本矣。夏去秋來、率以為常；所得不貲、什九起家。於是射利愚民、輻輳競趨、以為奇貨、而榷采之中使、利其往來稅課、以便漁獵。縱令有司給符繻與之、初未始不以屬夷為名。及至出洋、乘風掛帆、飄然長往矣。近時當事者雖為之厲禁、誅首惡一二人、然中使尚在、禍源未清也。老氏曰：「不貴難得之貨、使民不為盜。」上既責以稅課万物、而又禁其販海、其可得乎？<sup>142</sup>

海で船を操る者は、初めは移動の途中で寄港をした際に商いをするだけであった。長い時間がたち、慣れてくると異国に出かけるようになり、東は朝鮮、東南に琉球、呂宋（ルソン）、南は安南、占城（チャンパ）、西南には滿刺迦（マラッカ）、シヤムにまで至り、お互い貿易する様は、完全に隣国どうしのものである。もっと長時間経つと、日本にまで至った。夏に出かけ、秋に戻るなどは普通である。稼ぎが極めて多く、九割の人がそれによって家を興した。利を求める愚民（海外の商品を）奇貨と見なして競って殺到した。一方、仕入を司る官僚は往來の人に税金を課し、漁業に便を図った。たとえ有司が旅券を与えても、初めに名義で夷に属しなかったということもない。出航した時には、風に乗り帆を上げ、遠くまで航海するようになった。近時の当事者はこれを容赦なく禁じ、首謀者一、二人を誅したが、官吏も相変わらずいたが、禍根は絶たれてはいない。老氏は「得難い物も高額でなければ、人々も盗まないようになる」と言われているが、お上は万物に税を課すことを求めながら、一方で貿易を禁じたのでは、うまくいくはずがない。

巨大な利益を得るために、福建人は海禁を冒し、海を通じて全国で活躍していた。李光緒が「安平市（泉州）賈行遍郡國、北賈燕、南賈粵、西賈巴蜀、或沖風突浪、爭利於海島漁夷之墟。（泉州の商人は全国各地を走破して、北は燕、南は粵、西は巴蜀に至り商売している。或いは風波を超えて海を渡り、島の中の漁民から利益を得るに至っている）」<sup>143</sup>と述べ、全国で利益を求める福建商人の姿を活写している。

明清時代を通じて、福建の海上貿易は大きく発展し、中国の各省だけではなく、東南アジア諸国、日本、琉球の各地域とも密接な貿易関係が出来上がった。「凡外夷貢者、我朝皆設市舶司以領之。在廣東者專為占城、暹羅諸番而設、在福建者專為琉球而設、在浙江者專為日本而設。其來也、許帶方物、官設牙行与民貿易。（凡そ外夷が朝貢する場合には、我が国では、常に市舶司を設けてこれを管理してきた。広東では、専ら占城、シヤムなどの蕃国のために設け、福建では、専ら琉球国を、浙江省では、専ら日本のため設けた。外夷が来るに地方の物産を運ぶことを認め、官が牙行を設け、庶民と取引させた）」<sup>144</sup>と述べたように、福建の市舶司は琉球からの船舶・人間・品物を管理する機構であったが、明代には進貢場柔遠駅がこれにとって替わるようになった。

梅木哲人氏「福州柔遠駅と琉球・中国関係」より、「明代には朝貢・冊封関係が形成され、中国、東アジア、東南アジア諸国諸地域が、中国を中心として結ばれることで、一つの新しい世界を形成した。」<sup>145</sup>と指摘した。十六世紀となり、海禁政策より

<sup>142</sup> 謝肇淛『五雜俎』卷四「地部二」中華書局、1959、pp.102-103

<sup>143</sup> 何喬遠『閩書』卷三八「風俗」福建人民出版社、1994

<sup>144</sup> 鄭若增『籌海圖編』卷十二、中華書局、2007

<sup>145</sup> 梅木哲人『中国福建省・琉球列島交渉史の研究』『福州柔遠駅と琉球・中国関係』第一書房、1994

漳州月港の二十四将反乱は琉球との密接な貿易関係が何よりの証明であるとも言及している<sup>146</sup>。柔遠駅の設定により、福建と琉球の貿易ネットワークが完全なものとして成立するに至ったのである。但し、明王朝の衰えに伴って、公的な貿易活動が低下し、柔遠駅が先頭を切る機能を果たし、民間の私人貿易が大きく発展を遂げたと考えられる。

清となり、三蕃の乱を鎮圧し、台湾を領土に組み入れた後に、康熙帝は鄭氏の開放的な政策を踏襲し、「故大開四省海禁，特設關差定稅。（四省の海禁を解き、海関を設け、税を定めた）」<sup>147</sup>という方針を執り、海禁政策を緩和させたのである。有利な政策に影響された福建に商人たちは航海に出て、途絶えることがなく、「如今販洋貿易船隻，絡繹而發，只數繁多。（今海外へ貿易に出航する船が跡を絶たず、その数もおびただしかった）」<sup>148</sup>と言われたのである。

そうした時代背景のもと、「海洋」という言葉のイメージが福建或いは福建人と強く結びつけられ、「閩人以海為田（閩人は海を以て田と為す）」と言われるような生き方が一層盛んになった。福建人が海洋と密接に繋がり、貿易の発展に伴い、福建の経済を大きく発展させ、海外との交流も頻繁になってきたこと、それが異色の福建の地域文化が生まれた一つ要因である。海により生計を維持するため、異色の福建地域文化が成り立ったと言える。

17世紀にロシアより中国へ派遣された公使 N=Spataru Milescu の『中国漫記』に、福建については次のように記録されている。

本省靠海，商業繁榮，商船成群。這裏也有高山，山上有參天大樹，中國人用它造船和其他各種用品。（中略）這個省的物資特別豐富，因為這裏是商業的集散地，全中國唯有這個省具有這種習慣和做法：居民離別故土，遠涉重洋去別國經商。（中略）這裏有許多海盜，中國人把他們叫做“邪惡的人”。<sup>149</sup>

本省は海沿いにあり、商業が繁榮して、商船は群れを成している。ここにも山があり、山にはで空高くそびえる大木があるが、中国人はそれを使って、船と各種船具を作った。福建省は物資がごく豊富だが、それは商業による物資の集散地であるため、中国ではこの省にだけ商業の習慣とやり方があるほどだ。住民は故郷を離れて、海外へ赴いて商売をしているのだ。（中略）ここには海賊が沢山いるが、中国人は彼らを悪人と呼んでいる。

「安土重遷（住み慣れた土地は離れがたい）」という中国の伝統的観念に対し、福建人はその意識が薄く、海外へ進出し、利益を得ることを重視した。このように海と結びついた福建文化は、黄河流域を中心とする北方の農耕文化との間に文化・風俗の著しい相違が生まれた。「疏通海禁疏」に「東南濱海之地、以販海為生、其來已久、而閩為甚。閩之福興泉漳、襟山帶海。田不足耕作、市舶無以助衣食、其民恬波濤而輕生死。（東南濱海の地、海に販するを以て生と為す。其の來たるや已に久しく、而して閩は甚だしと為す。閩の福、興、泉、漳は山を襟にし、海を帯にす。田は耕作に足らず、市舶は以て衣食を助くる無し。其の民、海濤に恬として生死を軽んず）」<sup>150</sup>とある。顧炎武『天下郡國利病書』もまた同様に「閩地斥鹵磽確，田不供食，以海為生，

<sup>146</sup> 前掲注 145 『福州柔遠駅と琉球・中国関係』

<sup>147</sup> 施琅『皇朝經世文編卷』「八十三兵政十四海防上 海疆底定疏」中華書局、1992

<sup>148</sup> 前掲注 147 『皇朝經世文編卷』「八十三兵政十四海防上 海疆底定疏」

<sup>149</sup> N=Spataru Milescu 著、蔣本良、柳鳳運訳『中國漫記』中華書局、1980、pp. 145-146

<sup>150</sup> 陳子龍『明經世文編』卷之四百「許孚遠疏通海禁疏」中華書局、1997

以洋舶為家者，十而九也。（閩地は斥鹵にして礮確（アルカリ土壤で瘦せた土地を指す）、田食を供せず、海を以て生と為し、洋舶を以て家と為す者は十にして九なり）」<sup>151</sup>と述べている。

こうした海に依拠した生活の中から、福建独自の価値観も生じた。野村伸一氏は『東シナ海文化圏』で、西日本、沖縄、朝鮮、中国南部を巡る東シナ海には普遍的な妻方優位の文化があり、その根底には観音をはじめとする女神への信仰があると指摘した<sup>152</sup>。観音信仰だけでなく、福建における女神信仰の対象として、媽祖、臨水夫人、嚴婆、呉聖天妃、太姥娘娘、七姑子、馬仙など強い影響力を有する神々を挙げるができることとされるが、こうした女神信仰の普及と流行が福建地域文化の一つの特徴とも言えよう。

繰り返しになるが、宋朝以降、福建の経済の重心は海洋へと大きく傾き、大量の男性労働力が海に向かった。その結果として陸上と海上との分業が加速した。清代になって、政府は福建の人口の半数が海洋での活動で生活を維持することを承認せざるを得なくなり<sup>153</sup>、そのことから、大量の福建の男性が海とかかわる仕事をしてきたことが確認できる。また、中国を含む東アジアの漁民が共有する伝統文化では女性が乗船することをタブーとしていたため、男性の代わりとして陸上に残される女性が多く、社会的責任を分担しなければならず、そのことが海上と陸上との分業を実現させたのである。

徐曉望氏が「從溺嬰習俗看福建歷史上的人口自然構成問題」に古代の福建地域に溺嬰（赤子を溺死させる）現象について以下の指摘がある。その理由を①計産育子（財産の豊かさに合わせて子供を育てる）、②女性も相続権があるため、子供が多いと分家によって財産が分散化する恐れがある、③人口税が高い、④厚嫁（高額な結納金）のため破産する恐れがある、四点に要約している<sup>154</sup>。このため、唐から清にかけて溺嬰現象が福建地域に続いていたが、宋代までは男女を問わずに嬰兒を殺していた。明代以降になると、福建人の観念が転換し、「溺嬰」の対象が女の嬰兒のみに移り変わり、男女人口のバランスが崩れた。

その結果として、福建の女性は陸上でより貴重な労働力となり、幾つかの新しい現象が現れた。①伝統の男性社会の中で女性の地位抬頭、更には女性の社会進出が可能となり、一層多くの社会的な責任をもって分担できるようになった。②家庭における男性の地位は不安定となり、家庭内の実際の権力を女性が握ることがしばしば見られるようになった。③数多くの男性が一生独身で終わることが多くなった。同時に、高額な結納金を支払って、未亡人と結婚することが増加した。④船上のタブーと相俟って、男性の間に同性愛の風習が一時的に流行した。

陸上で暮らしている福建の女性はある程度の社会的地位を取得したが、それに伴って二つの傾向が現れた。一つは「男逸女勞（男が楽をして女が働く）」という傾向である。その結果として、漢族の官僚家庭出身のお嬢様だけが纏足し、他の女性は纏足することが極めて珍しくなった。福州では「平脚嫂（纏足をしていない女性）」と呼ばれる女性が公然と人前に現れ、農耕や商売にも従事していた。福建の「平脚嫂」は「市塵阡陌之間，女作登于男（市場と田圃に、女は男より働いた）」<sup>155</sup>とされ、或い

<sup>151</sup> 顧炎武『天下郡國利病書』「福建三・洋税」上海古籍出版社、2012

<sup>152</sup> 野村伸一『東シナ海文化圏』講談社、2012

<sup>153</sup> 韓書瑞、羅友枝、陳仲丹訳『十八世紀中國社會』「東南沿海」江蘇人民出版社、2008、p. 167

<sup>154</sup> 徐曉望「從溺嬰習俗看福建歷史上的人口自然構成問題」『建論壇經濟社會版』、2003年03期

<sup>155</sup> 梁克家『淳熙三山志』卷之九「公廩類三」海風出版社、2000、p. 631、元『大元混一方輿勝覽』も同じ引用

は「其俗頗同豫章。豫章之俗，君子善居室，小人勤耕稼。衣冠之人，多有數婦。暴面市與，竟分銖以給其夫（福建の習俗は豫章と類似する。豫章の習俗とは、君子はよく家に居り、庶民は耕稼に勤める。役人の多くは数人の妻がいたが、彼女達は公然と市場に現れ、ついには夫にお金を渡した）」<sup>156</sup>とされていたのである。その影響が現在にまで続いていると思われる現象が残されている。例えば、福建西部の客家の女性が必ず、嫁ぐ前に「三頭三尾」、即ち「田頭地尾（農耕）」「鍋頭灶尾（料理）」「針頭線尾（針仕事）」という技能を身に着けなければならない。福建各地の客家と漢族の女性には、「男主内，女主外（男は内を掌り、女は外を掌る）」という諺が残されている。

この為、女性がある程度の経済力を基礎に社会的な自由を握ったことは事実である。しかし、女性は現世の何らかの快樂、享樂を追い求めるのではなく来世の幸せのみを追い求めることがその活動の中心となった。なぜなら、女性には快樂を享受する方法がなく、社会もこれを許さなかったからである。その結果、女性が手にした金銭を神に献じてこれに仕えることに、男よりも甚だ熱心であった。謝肇淛はそれが可笑しい風俗であると見なし、『五雜俎』で以下のように述べている。

大凡吾郡人尚鬼而好巫章，醮無虛日，至於婦女，祈嗣保胎，及子長成，祈賽以百數，其所禱諸神亦皆里嫗村媒之屬，而強附以姓名，尤大可笑也。

男子之錢財，不用之濟貧乏，而用之奉權貴者多矣。婦女之錢財，不用之結親友，而用之媚鬼神者多矣。然患難困厄，權貴不能扶也；疾病死亡，鬼神不能救也，則亦何益之有哉？<sup>157</sup>

大凡我が郡の人は鬼を尊び、巫者の教えを好み、儀式を行わない日はない。婦女ならば、子授け、胎児の保護、子の成長に至るまで、祭祀は百数十回に及び、その祭られた神々は皆里の嫗、村の憑り子の類いであって、無理矢理名前を付けられた者にすぎず、まことに滑稽である。

男子の金銭は、貧乏人には恵まず、権力者に貢ぐ者が多い。婦女の金銭は、親族や友人との交際には使われず、これを以て鬼神にへつらう者が多い。このため、苦難に遭っても権力者はこれを救わず、病で死亡にも、鬼神はこれを救えない。（彼らの金の使い方には）何の得もないのである。

その風習は長く続いて、清末まで存続した。清末の陳盛韶は、神に来世の加護をお願いする場面を生き生きと記録している。

婦人年近五十，必謁廟燒香念經，以祈求來生之福。有一不往者，眾皆笑之，謂爾年已老，尚不求來生，在家辛苦作老貨耶。<sup>158</sup>

婦人は五十歳になろうとすると、来世の福を求めて、必ず廟にお参りし、焼香、読経する。参詣に行かない人がいると、衆人に、「お前は老いてもなお来世（の幸せ）を求めず、家で苦しい生活の中老いぼれていくのか」と笑われた。

敬虔な女信者が随所に見られたことが他にも見える。

<sup>156</sup> 前掲注9『八閩通志』卷三「地理・風俗」、p. 39

<sup>157</sup> 前掲注142『五雜俎』、pp. 435-436

<sup>158</sup> 陳盛韶『蠡測匯抄・問俗錄』卷一「弥陀筐」書目文獻出版社、1983、pp. 60-61

芝城庵觀寺院，均有婦人念經，自攜竹籃，吃食在廟中，燒香念經，手持黃紙，捻數珠，口念彌陀，脚趾火籃，俗名齋媽。捻賣與亡人消罪，月內吃齋日甚多。<sup>159</sup>

芝城の尼寺、道觀、寺院には、すべて読経する婦人が居り、自ら竹籠を提げ、廟で食事し、焼香し、読経し、黄紙（紙銭）を持ち、数珠を爪繰り、弥陀を唱えながら火入れを踏みつける、こうした女性を俗に齋媽と呼んだ。こうしたことを通じて死者の罪業消滅をするということをデタラメにも伝っていた、精進の日には特に多かった。

前述したように、広範な庶民にとって、衣食住を解決したとしても、老病死は不可避のこととして直面せざるを得ない課題であった。他地域の女性と違って、福建地域の女性は経済、出産、家庭、婚姻等の方面に並たいていでない任務を担っていた。その為、女性と女神の関係を通じて、出航した夫の安全、子授け、子供の成長、来世の幸福が実現するよう祈っていたのである。女性の地位の抬頭、ある程度の経済の自由と、敬虔な信仰心とが相互に作用して、神との媒介となる巫に対する需要はますます高まった。その結果、ろくでもない存在として嫌われた「三姑六婆」が、出家して「尼姑」や「道姑」となり、易者となる「卦姑」も現れ、「師婆」などともに、女神が降臨する憑り子＝シャーマンとなったのである。

古代社会においては「経文宗教」(textual religions) にせよ、「世俗宗教」(lay religions) にせよ、宗教者となるものには半識字者、非識字者が多数を占める事が多い。一方、信者である庶民も素朴な功利主義を持ち、宗派を問わず、また宗教者の知識教養も問うことなく、靈驗あらたかならば良いと考えていた。その為、「三姑六婆」であろうとなかろうと、信者にとっては何の区別もなかった。しかしながら、社会的な評価としては、「三姑六婆」出身の巫＝宗教者が至るところで詐欺を働き大金をもうけていると思われていた。「三姑六婆」に対しては、ステレオタイプのイメージそのままで受け止められていたのである。

吾聞貴地有三姑六婆，一經招引入門，婦女無知，往往為其所害，或哄騙銀錢，或拐帶衣物。<sup>160</sup>

御地には三姑六婆というものが居り、ひとたびこれを招いて門に入れたら、無知の婦女が常に被害に遭い、或いはお金が奪われ、或いは衣が奪われたと聴いている。

と書かれたように悪人とされた「三姑六婆」が、福建地域では巫として尊重される対象となった。これはインテリにとって不愉快な事柄であった。

鬼神之為德不可掩也，而每為巫嫗所累。李堪《古田縣志》云：“風俗秕瘁詩甚，飭怪戾常，祈求於神崇，禍福出口，乘人怖疑，以求所欲者，浸蔓也。乃灰淫祠三百一十五所化其壤成嘉穀二百一十三畝”慶曆中，蔡公襄為守，尤深惡疾家依巫索崇之弊。蓋非獨古田然也。二公憤惋至矣。然不擇貴賤，愚者常易惑；不問富貧，弱者常易欺。故風俗至今未能盡革。每一鄉率巫嫗十數家，奸民與為道地，遇有病者，相為表裏，既取其貨貲，又使其不得訪醫問藥以死。如是者，可痛也。<sup>161</sup>

<sup>159</sup> 劉世英『芝城紀略』光緒九年抄本

<sup>160</sup> 李汝珍『鏡花緣』卷二「第十二回雙宰輔暢談俗弊 兩書生敬服良箴」、道光二十年刊本

<sup>161</sup> 前掲注 155『淳熙三山志』卷之九「公廨類三」、pp. 118-119

鬼神が徳を為すことは、隠しようもない。だが、いつも巫姫によって歪められてしまう。李堪の『古田県志』によれば、「風俗を壊し病ませることが特に甚だしい。怪しく根拠のないことを言い、常道に背き、神霊や崇神に子孫繁栄を祈って、禍福を述べては、人を怖がらせ、それでもって欲しいものを要求するという事例が、蔓延しているのだ。そして、淫祠を三百十五軒焼却して残された灰燼を五穀の土壤に二百十三畝させた。」北宋慶曆中、蔡襄が太守となり、病人がいる家で巫に頼り鬼神に加護を願うことを深く憎んでいた。その風習は古田だけのものではなかった。蔡公は切齒扼腕していた。しかし、貴賤を問わず、愚か者は常に惑わされ、貧富を問わず、弱い者は常に騙された。このため悪しき風俗は未だに除去できない。それぞれの村は巫姫が十数人たちによって支配され、奸民は巫姫のために手先となり、病人が出たら、相呼応して、財産をだまし取った。一方、病人には診察も受けさせず薬の処方もさせないため死んだ。このようなことは本当に無念である。

これはマイナスの面の記述ではあるが、伝統的な福建の社会では、女性が各分野で重要な役割を担っていたことが分かる。この当時、ある程度、社会の中で、一定の権力と経済の自由を有していたと考えることができよう。この状況が福建の信仰に色濃く反映し、日常生活における女性の働きのように、民間信仰の活動にも巫と言われる女性の宗教者が活躍していた。その中でも二人の女性は一躍脚光を浴びた。

姓林氏、湄洲嶼人。初、以巫祝為事，能預知人禍福；既歿，眾為立廟。

姓は林氏、湄洲島の人。初、巫祝を以て事とし、能く人の福禍を予知する。既に没し、衆人は為に廟を立つ。

唐大曆中、閩古田縣有陳氏女者，生而穎異，能先事言有無，輒驗。嬉戲每剪鳶蝶之類，噴之水即飛舞上下。嚙木為尺許牛馬，呼呵以令，其行止一如其令<sup>162</sup>

唐の大曆中、閩の古田縣に陳氏の女（娘）なる者あり、生じて穎異にして、能く事に先んじて予言し、そのたびことに驗あり。嬉戲して鳶蝶の類を剪り、口中の水を紙に噴するごとに上下に飛舞す。木を嚙み尺余りの牛馬を為せば、呼呵に以て令となし、その行止はその令のごとし。

巫のグループに靈驗あらたかなため、死後も神として人々に祭られている。それは赫々たる海上の女神媽祖林默と陸上の女神臨水夫人陳靖姑である。

<sup>162</sup> 『繪圖三教源流搜神大全（外二種）』上海古籍出版社、2012、pp. 435-436

## 第二章 媽祖と関わる小説の解説

### 1、媽祖について

媽祖は、中国民間と世界各地の華人社会において、最も信仰されている神の一つである。福建省莆田市がその源と思われ、「海のあるところに福建人が居り、福建人が至るところには媽祖が居る」という俚諺があり、福建人の足跡とともに世界中に媽祖の影響が広がっていったと考えられる。媽祖という名称が最も広く使われているが、場所や時代により、林夫人、天妃、天后、天上聖母などという俗称も使われてきた。

媽祖は元々海上の守護神とされ、時代が変わり、媽祖の機能も大きく広がっていった。商人であろうが、手工業者であろうが、媽祖を拝し、願いをかけた。奇病であれ、難産であれ、媽祖に祈願をしたら、希望が叶えられると信じられるようになった。特に閩南地域では、媽祖に一日三回参拝する風俗もあり、福建地域において媽祖信仰が深く根付き、揺るぎないことがよく分かる。

昔から福建地域において「閩俗好巫尚鬼（閩の俗は巫を好み鬼を尚ぶ）」（明『八閩通誌』）という風俗が浸透し、絶えることなく続いてきた。一方、媽祖はもともとは実在の人物と思われ、『莆陽比事』によれば、「莆田神女林氏、生而神異、能言人休咎、死廟食焉（莆田神女林氏、生まれてすぐから靈驗あらたかで、人の吉凶が予言でき、亡くなって後祭られた）」<sup>163</sup>とされる。また『仙溪志』によれば、「順濟廟、本湄洲神女、為巫、能知人福禍、歿而人祠之、航海者有禱必應…（順濟廟は、もと湄洲の神女にして、巫である、人の福禍が予言でき、亡くなって後祭られたものである。航海者が祈ったら、必ず応える）」<sup>164</sup>という記述がある。

媽祖は元々湄洲に生まれたシャーマニズムの信仰における巫女であり、神通力を用いて人の禍福を予測した人物であったと考えられている。宋代以前は、神として祭られているのは、およそ高貴な人物、歴史上の偉大な人物であったが、宋代となり大きな変化が生じた。それは経済の中心が北から南へと移動するに伴い、長江以南の各地域は開発されたばかり、或いは開発中という状態になったことによる。そこでは、かつてのような帝王、宰相、將軍などの英雄は南方庶民の視野には入らず、その代わりに当地で活躍した人物たちがしばしば神として信仰の対象になったのである。

一方で、朝廷の冊封制度も社会の変化を反映し、媽祖のような卑賤とされる巫出身の新たな神の誕生を認める方向に変化していった<sup>165</sup>。科学技術が一定程度発展しつつあった宋代ではあったが、未だ十分でない中では、こういう神通力があると見なされた人々が社会の中では尊重され、依然としてかなり権威を持っており、死後も神として祀られていた。宋代に在ってはそうした神々を淫祠邪教として切り捨ててしまうのではなく、社会の変化を受け止めて、むしろそうした神々を、古代からの神々の列に加えていったと考えられる。

宋代において、媽祖が皇帝より冊封される発端は宣和五年高麗への使団遭難事件であろうと思われている<sup>166</sup>が、『宋会要輯稿』によれば、「莆田縣有神女祠、徽宗宣和五年八月賜額順濟。高宗紹興二十六年十月、封靈惠夫人、三十年十二月、加封靈惠昭

<sup>163</sup> 李俊甫『莆陽比事』、北京大學圖書館藏萬曆本

<sup>164</sup> 黃岩孫『仙溪志』卷三、北京大學圖書館藏寫本、p. 16b

<sup>165</sup> 韓森 (Valerie Hansen)、包偉民訳『變遷之神—南宋時期的民間信仰』中西書局、2016、pp. 162-163

<sup>166</sup> 学界で、高麗出使の靈驗譚より廟額と冊封を賜われたことについて、異なる意見がある。例えば、愛宕松男、蔡相輝をはじめとする学者は海道の日程を考証し、媽祖の靈驗と冊封のことを否認した。李獻璋、徐曉望等の学者は船乗りの成分、冊封時間を中心として、媽祖の靈驗を認めた。



應夫人。孝宗乾道三年正月、加封靈惠昭應崇福夫人。（莆田県に神女祠がある。徽宗宣和五年八月に「順濟」廟額を賜った。高宗の紹興二十六年十月に、靈惠夫人に封じ、三十年十二月、靈惠昭応夫人を、孝宗の乾道三年正月、靈惠昭応崇福夫人を加封した）<sup>167</sup>とあるのみで、ここには冊封の封号と年号が記録されているが、封号を賜った理由は一切言及されていない。この経過に関してのより詳しい記述は丁伯桂の「順濟聖妃廟記」<sup>168</sup>に見える。

宣和壬寅（1122）<sup>169</sup>、給事路公允迪載書使高麗，中流震風，八舟沉溺，獨公所乘神降於檣，獲安濟。明年（1123）奏於朝，賜廟額曰「順濟」。紹興丙子（1156），以郊典封靈惠夫人。逾年，江口又有祠。祠立二年，海寇憑陵，效靈空中，風搶而去。州上厥事，加封[昭應]。其年白湖童邵一夕夢神指爲祠處，丞相正獻陳公俊卿聞之，乃以地券奉神立祠，於是白湖又有祠。時疫，神降且曰：「去潮丈許，脉有甘泉，我爲郡民續命於天，飲斯泉者立痊。」掘泥坎，甘泉涌出，請者絡繹，朝飲夕愈，鑿爲井，號聖泉。郡以聞，加封「崇福」。越十有九載，福興都巡檢使姜特立捕寇舟，遙禱響應，上其事，加封「善利」。淳熙甲辰（1184）民苗，葛侯鄂禱之。丁未（1187）旱，朱侯端學禱之。庚戌（1190）夏旱，趙侯彥勵禱之。隨禱隨荅，累其狀聞於兩朝，易爵以妃，號「惠靈」。

宣和壬寅、給事路公允迪公が使節として勅命を持って高麗へ行き、途中で暴風に遭い、八隻の船が沈没した。ただ公が乗った船には、神が帆柱に降臨し、無事に乗りきった。翌年朝廷に奏し、「順濟」という廟額を賜わった。紹興丙子、儀式を行い靈惠夫人に封じた。翌年、河口に新たな廟が立てられた。廟設立の二年目、海賊は侵入して騒ぎを起こした。（媽祖が）空に靈驗を現わし、横行していた海賊はそそくさと逃れた。州が上にその件を奏したところ、「昭應」を加封された。同年、白湖の童邵の夢枕に現れ、神は廟を立てる場所を指した。丞相正獻陳公俊卿がそれを聞き、地券を奉って廟を立てた。その為、白湖に廟がある。疫病の時、神は降臨して、「潮から丈余り離れた所に、地脈に甘泉がある。私が郡民のために命を長らえるように天に願ったから、この泉水を飲めばすぐ治る」と言った。泥を掘り出したところ、甘泉が湧き出た。飲むことを請うた人が多数来訪し、朝に飲めば、夕方には治るということで、泉を井戸にし、聖泉と名付けた。郡はそれを聞いて、「崇福」を加封した。十九年以後、福興都巡檢使の姜特立が海賊船を捕まえ、遠くから祈ったら靈驗があったということを奏したところ、「善利」を加封された。淳熙甲辰、庶民の反乱で、葛鄂が祈った。丁未に旱魃があり、朱端學が祈った。庚戌夏の旱魃、趙彥勵が祈った。いずれも祈ればたちどころに靈驗ありということに合わせて北宋と南宋の両朝廷に報告し、爵位を授けて妃に封じられた。その号が「惠靈」である。

朱天順の調査により、これをきっかけとして宣和五年（1123）から嘉定十年（1217）にかけて、媽祖に対する冊封が九回あった。その中には、海に関係のある事件が五回あり、即ち半分を占めている。冊封により、媽祖への信仰は莆田地域を超えて、浙江

<sup>167</sup> 『宋會要輯稿』「禮二十之六十一」、中華書局、1957、p. 795

<sup>168</sup> 潛説友『咸淳臨安志』「卷七三」、成文出版社、1975、pp. 703-704

<sup>169</sup> 使節として外国に行く時間に誤りがある。高麗国王が宣和四年に亡くなったが、翌年、宋の使団が高麗にたどり着いた。『宣和奉使高麗圖經』によると、「秋九月、以国王侯薨被旨兼祭奠吊慰而行、遵元豐故事也。五年癸卯春二月十八日壬寅促装治舟……」とあり、また、『高麗史』には「（仁宗癸卯元年六月）（1123、宣和五年）甲午宋國信使禮部侍郎路公允迪中書舍人傅墨卿來。庚子迎詔于會慶殿」とある。

省、広東省にも広がり、海上の守護神として定着するに至った<sup>170</sup>。

その後、1267年にモンゴル帝国のクビライが都を今の北京に定め、大勢の人が北京を中心とする北方へ移動した。しかし、五百年にもわたる絶え間ない戦争が、北方の経済や農業生産に極めて大きな影響を与えていた。にもかかわらず、クビライの至元年間、北京遷都により人口に急激な変化が起きた。中都路を例にしてみれば、『元史』に「戸一十四万七千五百九十，口四十万一千三百五十」<sup>171</sup>とあるが、『元史』のこの記録は当時の状況を記録したものか疑わしく、実際の人口は七十五万人に達したであろうかと推定されている<sup>172</sup>。いずにせよ、このような膨大な人口の食糧の供給は南方に頼らざるを得ず、南方において食料を確保し、これを北方に運搬することが絶対に不可欠であり、同時にそれは大変困難な仕事であった。

この時、南宋の征服において総司令官を務めたバヤンがクビライに対して、「運河の整備を怠ったために、浚渫が不十分で、運河の利用には人力と時間が必要である。食糧問題の解決には一刻の猶予もない状況から、新たな海の海路を開くべきである」と進言した。クビライはこの意見を受け止め、「元自世祖用伯顔之言，歳漕東南粟，由海道以給京師，始自至元二十年（1283），至於天曆、至順，有四万石以上贈而為三百万以上，其所以為國計大者。（元の世祖がバヤンの意見を受け入れてから、毎年海から東南の粟を都に供給するようになり、至元二十年から天曆、至順に至り、四万石増加して、三百万石を上回った。それは国のための遠大な計画があったからである）」<sup>173</sup>とある。

江東道宣慰史である朱清、淮東道宣慰史である張瑄が命令を受け、新たな海路を開いた。諸々の路線を試していたが、やっと至元二十九年に比較的安全で安定した路線が見つかった。夏には劉家港（今の蘇州の太倉）から出航し、長江河口の北側に位置する万里長灘を通過し、青水洋を経て、三日間で黒水洋を通った。そして黒潮に乗って北上し、成山角（今山東省の威海市）を過ぎ、最後に今の天津である直沽港に到達した。このルートで、所用時間が大幅に短縮され、半月くらいで到着することが可能になった。一方、海難による食糧の損失も大きく減少し、3%までになった。

しかし、船体の弱さ、海路の危険性、予測不能の天気など諸要因より、何時でも船が遭難する可能性があった。そのため、無事に航行するために、漕運の任にあたる人々は、やむなく媽祖の加護を仰がなければならなかった。元初の文人宋渤は「順濟廟記」に以下のように述べている。

國家大一統，舟車通四海，閩粵之邦，南金、大貝、貢賦之漕，由海道入京師，舶使計吏、船艫附麗魚貫而至，皆恃以補恐，系神之力也。<sup>174</sup>

国家が統一され、船や車が四海を通行し、閩粵地方は南金、大貝と賦税とを運ぶのに、海から都に入り、舶使と計吏は船団をしっかりと組織させて航行し目的地に至る。皆、恐れるところがあっても神の力によってこれを補うのだ。

官方は漕運が北方官民のライフラインであると重要視し、これを守護する媽祖も「夫人」という称号をやめ、天界においてより身分が高いとされる「天妃」という封

<sup>170</sup> 朱天順『媽祖と中国の民間信仰』、平河出版社、1996、pp. 53-55.

<sup>171</sup> 宋濂『元史』「志第十地理一」、中華書局、1976、p. 1347

<sup>172</sup> 路遇、滕澤之『中國人口通史』山東人民出版社、2000、pp. 602-608

<sup>173</sup> 前掲注 171『元史』「志第四十五下食貨五」、pp. 2481-2482

<sup>174</sup> 『松江府志』卷十五、北京圖書館出版社、1991

号を与えた。至元十五年八月に「制封泉州神女號護國明著靈惠協正善慶顯濟天妃」<sup>175</sup>とした。この時初めて「天妃」の封号を賜ったのである。媽祖に対する「天妃」の封号の授与とこれに伴う祭祀の拡大発展により、漕運に携わる人々の海上の不安感を緩和させ、媽祖への信仰を一層強める結果となった。このことをきっかけとして、宋においては福建から江南地域の海上の守護神であった媽祖が、元代には漕運のルートを通じて天津、山東省などの北方地域まで広まった。

媽祖信仰は明朝において、官方から冊封回数を指標として見ると、洪武五年、永楽七年の二回に過ぎず、媽祖信仰は衰微していたと言ってもよい。この時期は、明の朱元璋が各勢力を倒し、天下を統一した結果、鬪いに負けた張士誠、方国珍らの部下が海上に亡命し、山東省、浙江省、福建省等の地域へと入り込んでいった時期に当たる。一方、日本においては北朝の足利氏が南朝を合併し、南朝の遺臣が海へ亡命し、様々な勢力をかき集め、武装集団を形成し、中国沿海部を襲い始めた。大陸では、朱元璋の田賦の南方に対する差別政策に苦しむ蘇州、松州、常州、嘉州、湖州等江南各州の庶民たちも海上の武装集団とつながって小規模な反乱を繰り返していたため、沿海部の状況は日増しに悪化した。そこで明朝は、陸上の反明勢力と海上の私貿易集団との関係を絶つべく、私人の海外貿易を禁止し、外国人に対しても中国との貿易を厳しく制限し、事態の沈静化を図った。これがいわゆる「海禁」政策であり、明朝の基本国策として、洪武年間から隆慶年間にかけて約200年間続いた。

陸の反明勢力と海上武装集団との関係を絶つための第一歩が、洪武四年(1371年)「禁海令」である。さらに、洪武三十年(1397)に正式に発布された『大明律』により舟の大きさも制限された。

若奸豪勢要及軍民人等，擅造二桅以上違式大船，將帶違禁貨物下海，前往番國買賣，潛通海賊，同謀結聚，及為嚮導劫掠良民者，正犯比照已行律處斬，仍梟首示眾，全家發邊衛充軍。其打造前項海船，賣與夷人圖利者，比照將應禁軍器下海者，因而走洩軍情律，為首者處斬，為從者發邊充軍。<sup>176</sup>

若し、奸人、権勢者及び軍人、庶民等は濫りに違法の二本帆以上の大船を作り、禁制品を舟に載せ、外国へ行き売買したるもの、海賊と通じ、衆を集めて共謀するもの、及び賊の案内をして良民から強奪させたるものは現行の律により斬首し、梟首して衆人に示し、その家族を辺境の衛所に流して従軍させる。前項の海船を作り、異邦人に売り利を図った者は軍器を海に漏らし、軍機漏洩することを禁ず」の律に照らして、主犯は斬首、从犯を辺境の衛所に流して従軍させる。

とある。このように、王朝から海事を制限され、媽祖に対する王朝からの冊封が減り、朝廷からの信仰と祭祀が衰退したことは当然であった。さらに、民間の熱狂的な媽祖信仰に対して、莆田籍の士大夫が媽祖信仰に疑問を呈したこともあった(附録一)。例外的に、朱元璋の跡継ぎである永楽帝が諸々の目的から、永楽三年(1405)から宣徳八年(1433)まで「鄭和の遠征」と言われる海外進出政策を推し進めた。それに伴って、媽祖への信仰が一部復活したことは、船団のリーダーである鄭和の帰還を祝するために、立てられた劉家港の「通番事蹟之記」碑文を通じて見ることができる。

敕封護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃之神，威靈布於鉅海，功德著於太常，尚

<sup>175</sup> 前掲注 171『元史』「本紀第十世祖七」、p. 204

<sup>176</sup> 高攀『大明律集解附例』「卷之十五」学生書局、1986

矣。和等自永樂初奉使諸番，今經七次，每統領官兵數萬人，海船百餘艘。自太倉開洋，由占城國、暹羅國、爪哇國、柯枝國、古里國、抵於西域忽魯謨斯等三十餘國，涉滄溟十萬餘里。觀夫鯨波接天，浩浩無涯，或烟霧之溟濛，或風浪之崔嵬。海洋之狀，變態無時，而我之雲帆高張，晝夜星馳，非仗神功，曷能康濟。值有險阻，一稱神號，感應如響，卽有神燈燭於帆檣。靈光一臨，則變險爲夷，舟師恬然，咸保無虞。此神功之大概也。及臨外邦，其蠻王之梗化不恭者生擒之，其寇兵之肆暴掠者殄滅之，海道由是而清寧，番人賴之以安業，皆神之助也。<sup>177</sup>

敕封護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃の神よ、その威靈は四海に行き渡り、その功德は常にこの世に現れる。何と立派なことか。鄭和等が永樂初年に旨を受けて、使命を帯びて外国に行き、既に七回の航海では毎回数万人の兵士と、数百石の海船を率いてきた。太倉から出帆し、占城、暹羅、ジャワ、コーチ、コーリコードを經由し、ホルムズ等の西域諸国にたどり着き、航程十万余里に至った。広漠たる海は怒濤逆巻き、霧が立ちこめ、風浪が激しく、海洋の変化は止まることはない。しかし、我らの船は帆を高く上げ、夜昼なく疾駆した。もし神の加護なかりせば、絶対に無事ではありえなかった。たとえ障碍に遭おうとも、神号を唱えれば感応することまさに打てば響くが如く、神灯は帆に高々と掲げられ、靈光たちまち降臨し、危険は去り、船員恬然として、安全を守るに憂いなしであった。これは神の御利益のあらましである。異邦に赴き、その蛮王が頑迷にして恭しくなければ、生け取りとし、その兵士が悪逆非道であれば、これを殲滅した。これにより海路が安泰になり、異邦人もその結果安楽になった。これも全て神の助けである。

それだけでなく、明と海外諸邦の往来の間で、媽祖の加護で海難を免れたという記録も少なくない。「舟後作黃屋二層，上安詔敕，尊君命也；中供天妃，順民心也。（舟の後ろに黄屋二階が設置され、上に詔勅を置き、君王の令を敬い、中に天妃を祭って、民心と帰依するものである）」<sup>178</sup>とあるように、海上の活動において明朝の使者は媽祖を極めて尊重し、船の守護神として心の支えとしていた。この時、媽祖は広く信仰される海上の守護神として定着したと考えられる。

一方、どちらかと言えば消極的な官方と比べて、民間ではより積極的に信仰が行われ、媽祖信仰伝播の中心は民間に移り、熱心に伝播のための活動が行われるようになっていった。

洪武二十五年（1392）に、明の朝廷は琉球国と外交や貿易を順調に進めるために、閩中の舟大工の三十六姓を琉球国へ移住させた。この結果、琉球に媽祖信仰も伝わり、媽祖廟を建てさせることになった<sup>179</sup>。この場合で言えば、媽祖信仰の伝播の主体は船大工たちであった。

明における航海と造船などの技術面は、前代と比べれば、かなりの進歩を遂げてはいたが、海上の航海は依然として決して安全なものではなかった。鄭和の指揮する巨大な船団でも「隨行軍士或以舟敗漂沒異國有十餘年始得還者什不存一二（隨行の軍士

<sup>177</sup> 『呉都文粹續集』「卷二十八」四庫全書本。宣徳六年（1431）春、鄭和の船団が太倉に停泊した時、立てられた石碑である。しかし、原碑が遺失し、今嘉靖朝の『太倉州志』、嘉靖朝の『呉都文粹續集』、明末顧炎武の『天下郡國利病書』に見られる。冒頭のところに「正使太監鄭和、王景弘、副使太監朱良、周福、洪保、楊真、左少監張達等立。」という記述があり、鄭和をはじめとする船団のリーダーに立てられたことが明らかになった。

<sup>178</sup> 陳侃『使琉球録』、中國文史出版社、2017

<sup>179</sup> 曾麗名「媽祖信仰在日本」『媽祖研究』、廈門大學出版社、1999

のあるものは船が遭難したために異邦に没するものあり、十数年後に船団が帰国する際生還者は一、二割にも足らず)」<sup>180</sup>という状況であった。東アジア地域に海上交通と貿易とが発達し、大きな利益を上げるに至った明朝において、当然商人たちはその利益を船によって得ていたが、それは同時に大きなリスクを背負う事業でもあった。そのリスクを軽減するための技術や知識を十分に持たない時代にあつては、媽祖という神の加護を求め、少なくとも船上の人々と安心感を共有するほかはなかったのである。そのため、商人も媽祖信仰を伝播する担い手となり、財力を用いて媽祖廟を各地に建立し、大きな影響を与えた。

媽祖信仰は清代に新たなピークに達した。媽祖信仰は宋において海外貿易とつながりはじめ、元においては媽祖の冊封によって国家の海上漕運と関わり、明においては私人の海上貿易と国家の外交活動と結びつくに至った。清朝となり、媽祖信仰についての王朝の対応は、台湾から鄭成功の勢力を排除し、台湾全土を支配することと結びついていた。清康熙十九年(1680)から同治十一年(1872)までに、媽祖に対する冊封が十六回ある。康熙十九年に、アモイ征服に功ありとして、媽祖が清の朝廷から初めて冊封された<sup>181</sup>。康熙二十二年に、康熙帝が大学士李光地の意見を受け止め、明の將軍であった施琅を福建水師提督に任命し、八月に台湾を攻略させ、鄭克塽、劉國軒等、明と関わりの深い鄭成功の後継の指導者集団を降伏させた。康熙二十二年(1683)に、琉球冊使である汪楫は海路が危険であり、加護のために春秋祀典を奏請した。同年に台湾収復の功臣である施琅は台湾に対する軍事活動が順調に進んだことはすべて媽祖の加護であったとして、以下のように奏上した。

及康熙二十二年六月十六日、二十二等日、臣在澎湖破敵、將士咸謂恍見天妃，如在其上，如在其左右。而平海之人，俱見天妃神像是日衣袍盡濕，與其左右二神將兩手起泡，觀者如市，知為天妃助戰致然也。<sup>182</sup>

康熙二十二年六月十六、二十二日等の日に、臣が澎湖に敵を破った。その時、突然に將士は皆天妃が現れた。あたかも上に居られるか、左右に居られるようだったと言った。平海鎮の人は、当日天妃の像が纏う衣服が濡れていたこと、左右の神將の両手に水膨れができたことを目撃し、像を見に来た人が市をなした。天妃が戦いを助けて下さって、このようになったと分かった。

そのため、「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天后」という封号を賜り、媽祖の身分も「天妃」から一躍最高の封号の一つ「天后」となった。康熙年間から咸豐年間にかけて、十三回の冊封を重ねて、咸豐七年(1857)には、媽祖の称号は「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感咸孚顯神贊順垂慈篤佑安瀾利運澤覃海宇恬波宣惠導流衍慶靖洋錫祉恩周德溥衛漕保泰振武綏疆天后之神」、計六十四字となったのである。同治十一年には、封号の字数が既に多過ぎたため、礼部はただ「嘉佑」という二文字を追加するに留めざるを得なかった。

清朝は台湾を統一した後にも、何回か台湾へ出兵している。乾隆五十一年(1786)、台湾で林爽文が地下組織である天地会を率いた一揆が起き、陝甘總督大学士福康安と参贊大臣海蘭察が征伐軍を率いて、反清活動を鎮圧した。福康安が媽祖の加護より無

<sup>180</sup> 『禦定資治通鑑綱目三編』卷五「六月遣中官鄭和使西洋」四庫全書本

<sup>181</sup> 『清聖祖實錄』「卷九十一」、臺灣中央研究院歷史語言研究所

<sup>182</sup> 『台灣文獻叢刊第十七種—天妃顯聖錄』台灣銀行經濟研究室編印、1960、p. 12 清宮資料にはその記録が見つからない、『天妃顯聖錄』にのみ見られる

事に鎮圧したことを上奏して、「顯神贊順」という封号が下賜された。十六回のうち、前九回は冊封の理由が明確に示されているが、十回から十六回の封冊の理由が記録に残っていない。理由が記録されている前九回の冊封の中で、そのうち四回の理由が台湾の統治と密接な関係があり、清朝前期においては媽祖の冊封が台湾への一連の出兵と密接に繋がっていると言ってもよい。

こうした媽祖信仰の広がりを通じて、その信仰が海洋と直接関わる人々のものという枠を超えていることに我々は注意をしておく必要がある。清朝各地 191 個所の媽祖廟の中で、142 個所の媽祖廟は福建商人によって造営されたものである<sup>183</sup>。つまり、造営の主体から見て、媽祖信仰が様々な業種の商人にまでも及んでいたことが分かる。福建商人を中心とする福建の同郷会館が媽祖廟と合わさって一つとなり、さらに双方が発展していったのである。しかも媽祖の称号が高まるにつれて、媽祖廟は天妃宮、天后宮と名前が変わっていき、福建会館は天后宮も呼ばれることになっていった。つまりは福建商人全体が媽祖信仰を基軸としてアイデンティティを確立し、結合を強めていったのである。

## 第一節 『天妃娘媽傳』の研究

### 1. 『天妃娘媽傳』の基本状況

『天妃出身濟世傳』の現存する最も古い版本は東京大学東洋文化研究所雙紅堂文庫に所蔵されている、明の万曆時期に刊行された福建、建陽の忠正堂刊本である。『天妃出身濟世傳』は三十二回で、上下二冊に分かれ、それぞれの封面に『天妃娘媽傳』と記され、「上」と「下」が付記されている。序文がなく、上冊の目録葉の前の葉に「上図下文」の形式で、「鏤天妃娘媽傳」雙行大字で書かれている。目録葉が二葉あり、その首行に「新刻宣封護國天妃林娘娘出身濟世正傳」とある。第二回、第三十回、第三十一回に缺葉があり、小説の本文は百五十六葉で、約五万字である。文章のスタイルとしては、八股文に近い文言の文体で、時に駢儷文、時に一般的な文言の散文で書かれている。「上図下文」の形式などから、典型的な福建の建陽本であると考えられている。

魚尾の上に「天妃出身傳」とあり、第一行は「新刊出像天妃濟世出身傳上卷」と書かれ、第二行から第四行に至るまでは「南州散人 吳還初 編/昌江逸士 涂德孚 校/譚邑書林 熊龍峰 梓」とある。下巻の大尾に「万曆新春之歲忠正堂熊氏龍峰行」と記されている。

本書は長澤規矩也氏の蔵書であったが、下巻の巻末に長澤規矩也氏の「合浦珠還」跋によれば、昭和十七年（1942）に手に入れたものである。台湾の研究者である李獻璋氏は『媽祖信仰の研究』において、中国でも『天妃出身濟世傳』に関わる幾つかの問題を論じていたが、そもそも国交がなかったために、長い間中国の研究者は『天妃出身濟世傳』も、また李氏の著作の存在も知らなかった。

小説の内容については、ストーリーを二つに分けることができる。一つは媽祖の出身、修鍊、妖怪退治の物語であり、媽祖が北天妙極星君の娘であり、慈悲深い媽祖が妖怪退治のために、相次いで西王母、観音菩薩を訪ねて、法術を学習しようとしたことを物語の発端としている。その後観音から法術を習って身に着け、莆田興化城南の林長者の家の娘に生まれ変わった。結婚の年齢となっても、読経し念仏を唱えるのに夢中になって、最後に涓洲に羽化し天に昇って仙人になった。これは民間伝説の中の

<sup>183</sup> 陳尚勝「清代的天后宮與會館」『清史研究』、1997(3)、pp. 49-60

物語を汲んで作られたと思われる。

また一つは、漢の明帝の時に媽祖の庭から逃げ出した鱧の妖精と猿の妖精の物語である。彼らは西と東南の地で王朝に逆らい反乱を起こし、漢を覆そうと企んでいた。そこで、媽祖の援助を受けた媽祖の兄である二郎が召集に応じて、西北へ行き、猿を退治した。妖怪退治の功績ありとして、天妃の封号を授けられた。その後、天妃が自ら東南海域へ向かって長い年月にわたって災害をもたらした鱧の妖精を退治した。それによって、国安全を脅かした妖怪を一掃した。

## 2. 作者の吳還初について

作者として名を挙げられている吳還初は「南州散人」と自称しているが、吳還初にはその出自をめぐっていくつかの謎があり、多数とは言えない資料の片言隻句から、この問題を巡って議論が長い間続いている。現在の学界においても、その出身について、(1)福建建陽人(2)福建漳州人(3)江蘇人(4)江西省人(5)福建莆田人、と幾つかの説がある。

吳還初の本籍に関しては、黄永年氏が排印本の『天妃娘媽傳』の前言に、吳還初及びこの作品への評価と併せて、以下のように述べている。

因為當高級知識份子所需要的正經書多用蘇、皖等省家刻本，建陽書坊只能靠編刻通俗讀物來維持。這種通俗讀物尤其是章回小說常由書坊雇用當地水準欠高的文人來編寫，所謂南州散人吳還初就是其中的一員。<sup>184</sup>

インテリが必要とする書籍が凡そ江蘇、安徽等の省の刻本であり、建陽書坊はただ通俗読み物の出版を通じてのみ維持されていた。このような通俗読物、とりわけ章回小説は、書肆に雇用されていた水準の低い地元文人によって常に編纂されていた。南州散人と言われていた吳還初はその一員である。

こうした彼の説は、特に福建の建陽書坊については一面的にすぎると思われる。建陽書坊における有名な文人である鄧志謨の存在が一つの反証である。鄧志謨は若い頃福建に游学し、建陽の塾師となったが、間違いなく有能な人材であり、湯顯祖も鄧を「異材」と称讃している<sup>185</sup>。しかし、貧しかった鄧志謨はやむを得ず小説編纂に従事せざるを得なかった。吳還初は『天妃傳』に経典『莊子』『孟子』『詩經』を典故として詩作し、ほぼ同時代の伝奇『浣紗記』の台詞「擺擺開擺開擺擺開。鬧哄哄翻江攪海。翻江攪海。犬兒疾鷹兒快。犬兒疾鷹兒快」<sup>186</sup>をも巧みに自らの小説に融合させ、「成陣于南山坡，逐禽于走狗坏，擺開，擺開，鷹儿疾，犬儿快」<sup>187</sup>という文言を組み込むなど、自らの学識を作品の中に活かしており、ただの売文の徒ではないことは明らかである。

官貴銓が1995年に漳州と吳還初について以下のように書いた。

五代後晉開運二年(945年)，改漳州為南州，因“時刺史董思安以父名章，

<sup>184</sup> 黄永年「《天妃娘媽傳》校點前言」『古籍整理研究學刊』、1989年4期、p. 11

<sup>185</sup> 『安仁縣誌』卷三「隱逸」鄧志謨，字景南，竹溪人。好學沉思，不求聞達，著有《古事苑》、《事類捷錄》、《黃眉故事》、《白眉故事》諸書行世。自號百拙生，其人弱不勝衣，而胸藏萬卷，眾稱「兩腳書櫥」。臨川湯顯祖嘗以異才稱之。」、乾隆十六年版

<sup>186</sup> 梁辰魚『浣紗記・上十四齣』『六十種曲』汲古閣本、55b

<sup>187</sup> 吳還初『天妃娘媽傳』「第十三回弱水國借妖入寇」上海古籍出版社、1989、p. 123

請改漳州為南州……乾德四年（966年）復為漳州”吳還初應為漳州人，漳州臨海，他熟悉並搜集媽祖的傳說也是情理中的事。<sup>188</sup>

五代後晉開運二年（945年）、漳州が南州になった。なぜなら、「刺史の董思安は父の名が章であるため、漳州を南州に変更しようと朝廷に求めた。……乾德四年（966年）漳州に戻した。」ということがあったからだ。吳還初は漳州人であり、漳州は海に臨んでいることから、彼が媽祖の伝説を熟知し、搜し集めることは当然のことであった。

劉福鑄はこの説を踏まえて、一步進めて南州が漳州を指すとは限らないと指摘し、宋の詩詞から分析すれば、福建の他の地方も南州と呼ばれたことがあることも踏まえて、吳還初が莆田人という説を主張した。その根拠として彼は3点挙げている。

一つには、詩文に莆田地域が南州と呼ばれたことである。二つには小説の詩に莆仙方言（莆田仙遊方言）の特徴が反映されていることであり、小説に書かれた詩の脚韻は『平水韻』ともっと緩やかな『詞林正韻』に従うのではなく、閩南方言の韻律とも合致せず、莆仙方言に合わせたと考えられることである。三つには小説の台詞にも莆仙方言の特徴が見え、その一部は現代の莆仙方言にもよく使われるものであることである<sup>189</sup>。

しかし、この説はが『西洋記』の作者の羅懋登の出身地に関する論争と同じく、そもそも作品中に見える方言を根拠にして作者の出身地を判断することが不適切と思われるうえ、劉氏が取り上げた言葉も福州方言を代表とする閩東方言にも見え、作者が長時間福建に寄寓し、福建方言を身につける可能性を排除できない以上、説得力には乏しい。

吳還初が江蘇の常州人であるという説であるが、吳還初の別の著作『新民公案』の卷首小引に「大明万曆乙巳孟秋中浣之吉南州延陵、還初吳遷拜題」と書かれており、それをよれば李忠明が『中国歴史地図集』を参照し、延陵が古い邑名であり、今の江蘇省の常州である<sup>190</sup>と述べている。また、『中国古代小説総目提要』にも「吳還初、南州延陵（今江蘇丹徒）人。」<sup>191</sup>と書かれている。

2007年に程国斌が「明代小説家吳還初生平與籍貫新考」<sup>192</sup>において、これまで見落とされてきた鄧志謨の『得愚集』に「吳還初不幸於閩旅襯、亦莫之歸。（不幸なことに、吳還初が福建で客死し、帰郷できなかった）」とあることを指摘し、書簡「與吳君還初」などから、鄧志謨が吳還初と親交を結んでいたことから、吳還初の本籍と生涯について、次のように述べている。

吳還初以“我吉州青螺郭公”相稱，無疑表明自己也是江西人。郭青螺作為當時的鄉賢名流，又曾任建寧府推官、福建布政使諸職，所以郭氏事跡尤其是他在建寧府推官任內的故事自然為同時江西人、流寓建陽的吳還初所津津樂道，《新民公案》全書四卷四十三則，現存四十一則，寫郭氏在建寧府（包括浦城、建陽、建安、崇安、甌寧、壽寧、政和諸縣）斷案者即達十五則之多。明代建陽是全國刊刻中心之一，刻書業發達，而福建、江西相鄰，交通方便，這就為江西文人入閩提供了可能。上文我們提到，為建陽書坊服務的下層文人很多來自江西，與吳還初關係密切

<sup>188</sup> 官貴銓「天妃娘媽傳作者吳還初小考」『學術研究』1995第6期、p. 107

<sup>189</sup> 劉福鑄「《天妃娘媽傳》作者初探」『莆田學院報』2003年10期、pp. 89-94

<sup>190</sup> 李忠明『17世紀中國通俗小説編年史』安徽大學出版社、2003、p. 32

<sup>191</sup> 朱一玄、寧稼雨、陳桂聲『中國古代小説總提要』人民文學出版社、2005、p. 513

<sup>192</sup> 程國斌「明代小説家吳還初生平與籍貫新考」『文學遺產』、2007(04)、pp. 124-126



的鄧志謨是江西人，吳還初編撰《天妃娘媽傳》與他合作、校份書稿的“昌江逸士涂德孚”也是江西人，昌江在今江西波陽縣。吳還初也屬於這些文人群體中的一員。

吳還初は「我が吉州の青螺郭公」と郭青螺を呼ぶことから、疑いの余地なく彼自身も江西人である。郭青螺は当時で、地方の名士として声明が高まっていた。また郭氏は建寧府推官、福建布政史などを歴任したので、彼のエピソード、特に建寧推官時期の出来事は、同じく江西出身で建陽に流寓していた吳還初が光榮と思い、得々として話していた。『新民公案』全書には四卷四十三則があり、四十一則が現存する。中に収められた郭氏が建寧府（浦城、建陽、建安、崇安、甌寧、壽寧、政和等の県を含め）の官吏として勤めていた時期の裁きは十五則に至った。明代建陽は全国の出版中心であり、出版業が発達し、福建と江西も隣り合って、交通も便利であった。そのため、江西の文人に福建に入る条件を提供していた。前述したように、建陽書房に務める下層文人には江西から来た者が多く、吳還初と密接な関係があった鄧志謨は江西の人、『天妃娘媽傳』の校正係「昌江逸士涂德孚」も江西の人であり、昌江は今の江西省波陽県を指す。吳還初もその文人グループの一員である。

そして、潘建国氏は海内孤本である小説明文萃堂の『新刻全像五鼠鬧東京』と、その巻首に「豫章還初吳遷編 昌江崙樵徐万里校 書林文萃堂梓」と記されていることを発見した。また、「昌江崙樵徐万里校」の「徐」は誤刻であり、恐らく「涂」ではないかと述べ、鄧志謨の『得愚集』に言及された「昌江涂崙樵」が同一人物であるという結論を導き出した<sup>193</sup>。さらに程国斌の論説を踏まえて、潘建国氏は吳還初が江西省人であるの説には証拠が十分にあり、江西人であるという説が確かなものであると述べている。

### 3. 『三教搜神大全』、『新刻全像五鼠鬧東京』と『天妃娘媽伝』の成書時期

『天妃伝』の成立時期について、李献璋氏は『媽祖信仰の研究』にこう述べていた。

刊行年代については、目次の次に「万曆新春之歳、忠正堂熊氏龍峯行」と記してあるので、万曆の出版であるのは明らかであるが、それ以上の細かい年代はわからない。内閣文庫所蔵の小説本には熊龍峯刊行を題する『張生彩鸞燈傳』、及び題記はないが、全く同じ版式の『孔淑芳雙魚扇墜傳』『蘇長公章臺柳傳』と『馮伯玉風月相思小説』の四種があり、また、別に「忠正堂熊龍峯録」と銘打った『余瀟東校 重刻元本題評音釋西廂記』二巻が万曆壬辰〇二十年に刊行されたことも紹介されてあるので、娘媽傳も万曆の後半期にできたらしいことは、ほぼ見當がつくと思はれる。<sup>194</sup>

『天妃伝』の第二十八回「天妃莆田護産」では、莆田県主の王氏が祭祀を行わないために、鶏の精が王氏出産の時に他の化け物を連れて陰で妨害していたところから始まり、この時に、媽祖が兵士を招集して鶏の精を退治するという物語である。媽祖信仰が確立されて以降、媽祖は海洋業者を守る機能を持っていたが、作者の吳還初は現

<sup>193</sup> 潘建国「海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考一兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變」『文學遺產』、2008(05)、pp. 90-102

<sup>194</sup> 李献璋『媽祖信仰の研究』、東京泰山文物社、1979、p. 74

実の信仰に基づいて、媽祖の物語に安産をもたらす靈驗譚のプロットを付け加えたと考えるべきである。しかし、前掲の『南京天妃宮石碑』、蘇州太倉市の『婁東劉家港天妃宮石刻通番事蹟記』、福州市長楽区の『天妃靈應之記』は安産の守護ということには一切触れていない。そこで、何時から媽祖が安産をもたらす機能を持つようになったかという問題を解明すれば、『天妃伝』の成立時期をある程度限定することができるのではないかと考えることができる。その立場から、李猷璋氏は

『三教搜神大全』を見ると、「天妃娘娘」なる項目は載せて巻四にあるが、その文末に「余嘗考之興化郡誌，併采之費鼂采碑記，因略為之博者如此」と述べてゐる。興化の郡志類には上来考へて来た記事しかないので、問題なのは資料を併せ采ったといふ費鼂采の碑記でなければならぬ。查べるに、費氏は江西鉛山の人で、本名元祿、字は無學、號して鼂采と云い、『甲秀園集』の著がある。彼は同書の自序に「余十三歳。従家君讀書閩粵……」と見えるやうに、父薨年に従つて閩に居住したことがあつた。その甲秀園集容三十六に収める「天妃廟碑」には次の如く記してゐる。

天妃林氏，本閩著姓也。舊在興化軍……濱海湄洲地也。妃稟純靈之精，懷神妙之慧，少能婆娑樂神。如曾稽吳望子、蔣子文事。然以衣冠族，不欲得此聲於里閭間，紹跡櫛沐自嘆而已。居久之，儼然端坐自逝。芳香聞數里。頗有靈驗，見神於先後，宛若□□□；尤善司妊嗣。一邑共奉之。

上の碑記は、文中にまた「鉛為近閩，邑妃廟棟龍門關水上，直余家西北之障。戊戌秋，余遊章岩，繫舟於此；拝妃像祝願。徼妃之靈，翼余子即弓襦有懸弧之應。……又夢妃比碑記相命。意此方差隔閩，民庶未諳典故。以余従家大人官邸於閩，能著其事。……」とあるのによれば、それは万曆戊戌二十六年から間もない時、沿山龍門關の廟のために書いたものである。しかし、媽祖のことに詳しい者として頼まれた甲斐もなく、碑記は全く典故に縁遠い。<sup>195</sup>

と指摘しており、『三教搜神大全』の記述に基づいて、『天妃伝』の成立時期を限定することが可能という判断ができる。そして、李猷璋氏は『三教搜神大全』の成立時期について

明代において、三教の融合調和が喧しく唱道されたのは、嘉靖・万曆の間であつたが、中につき、万曆十八年に愍山大師徳清が撰する「觀老莊影響論」は、非常な反響を捲起したこと言ふまでもない。この書の一冊は『三教源流異動論』とも稱し、『三教源流搜神大全』と同じく、「三教源流」の語が用ひられてゐるのが注意せられる。なぜなら、佛教の傳來以降、儒・道との間に、排擠や會通を圖る論議や著述に、三教云々と銘打つたものや、また、儒教・道法・佛道の源流を掲げたのも多いが、「三教源流」と冠せられたのはなかつたやうなので、両書の繋がりが問題になるのである、そこで、他の面を検べて見ると、雙方とも佛教を主にしてゐる點で一致してゐる上に、觀老莊影響論の撰者徳清は金陵の人であるから、三教搜神の天妃娘娘の發生區域基盤を同じくする。殊に年代的に前者が万曆十八年の刊行であるのに對して、後者は万曆二十年代の後半と推定されるから推して、三教源流搜神大全は、畢竟、觀老莊影響論、すなわち三教源流異動論

<sup>195</sup> 前掲注 194『媽祖信仰の研究』. pp57-58

の影響下において作り出されたことは争へなからう。<sup>196</sup>

とある。ここから、『三教源流搜神大全』の成立時期は万暦二十代後半期であろうと推論した。この結論を踏まえると、『天妃伝』の成立時間もほぼ推定でき、李猷璋氏は

最後に、天妃娘娘の話がいつ、どこで作られたかを探ってみよう。まづ年代のことは、「天妃娘娘」が「天妃朝碑」を採ったと記してあるので、それが万暦二十六年以降に作られたのは明らかである。問題は以後のいつかといふことになるが、これは天妃娘娘に特有の記事が傳はった時期によって大凡推定し得られよう。媽祖は元神を出して兄弟の難船を救った物語が他の記録に現れた経過を見ると、万暦三十年頃できた『天妃娘娘傳』に、天妃娘娘の記事を敷衍したとすべき物語が出たのが最初である。娘媽傳にひとたび現れるや、間もなく『琉球新道記』・『閩書』と『天妃顯聖録』（清代に入ってから『十国春秋』・「娘媽祖山碑記」・『閩都別記』など）に相ついで継承されて行った。今までの文献に全く所見のなかった話が、急に簇出するやうになったのは、その話が遠からぬ前に新しく発生したことを示すものであるから、初見の天妃娘娘の発生時期もそれによってほぼ見當がつけられよう。言ひ換れば、費元祿の天妃廟碑が書かれた後、天妃娘娘傳の出る前にできたと思ふのである。娘馬博の刊行年月が「寓曆新春之歳」とだけあって、やや不明確なので、天妃廟碑から琉球神道記（一六〇八）の間、そして天妃娘娘傳の前と言ってもよからう。<sup>197</sup>

と指摘し、李氏は『天妃伝』の成立時間が万暦二十六年以降という説を唱えた。筆者はそれについては異論がないが、「天妃廟碑」に初めて安産の機能がいつから記録されるようになったかということについて些か疑問がある。清の『順徳県志』卷十六に宋代における子授けの機能について以下のように書かれている。

天后廟 在眾湧、宋博士盧愛瀾建。盧仕莆田、禱神而得子、遂迎像歸其郷祀之。<sup>198</sup>

天后廟 衆湧にあり、宋の博士盧愛瀾により造られた。盧氏は莆田務めていた時に、神に祈って息子が賜った。そのため、神像を迎えて故郷に帰って、祀っていた。

ここから見ると、宋代にも媽祖が既に子授けや安産の機能を有している可能性があるが、しかし、宋代の官僚には「盧愛瀾」と呼ばれる人物が見当たらないため、断定は控えねばならないが、いずれにせよ、宋代には恐らく媽祖の有する、神としての機能の外延が既に拡大された可能性がある。そして、現中国国家図書館所蔵の永樂十八年（1420）年刻本『太上説天妃救苦靈驗經』（「長樂鄭振鐸西諦藏書」）には確かに天妃の安産の機能が触れられていないが、正統十年（1445）『道藏』1561冊に収録された『太上老君説天妃救苦靈驗經』（中国国家図書館所蔵）には媽祖の機能について以下のような記述がある。

<sup>196</sup> 前掲注 194『媽祖信仰の研究』、p. 72

<sup>197</sup> 前掲注 194『媽祖信仰の研究』、p. 69-70

<sup>198</sup> 『中國方志叢書廣東省順徳縣志』卷十六「勝迹畧」成文出版社有限公司、1974、p. 1536

一者、誓救舟船達于彼岸。二者、誓護客商，咸令安樂。三者、祛逐邪祟，永得消除。四者、蕩滅災迺，家門清淨。五者、搜捕奸盜，屏跡潛形。六者、收斬惡人，誅鋤強梗。七者、救民護國，民稱太平。八者、釋罪解愆，離諸報對。九者、扶持產難，母子安全。十者、庇護良民，免遭橫逆。十一者、衛護法界，風雨順時。十二者、凡有歸向，保佑安寧。十三者、修學至人，功行果滿。十四者、求官進職，爵祿亨通。十五者、過去超生，九幽息對。<sup>199</sup>

一、船を救って彼岸に到着させると誓う。二、旅商を守り安樂にさせると誓う。三、邪気を払い永遠に取り除く。四、災禍を滅し家門を清淨にする。五、奸盗を逮捕するも人に知られない。六、悪党を斬り、強きをくじく。七、民を救い国を守り、民に太平を称せしめる。八、罪を許し過ちを正し、片寄らず裁く。九、難産を助け、母子の安全を守る。十、良民を庇い、災難から免れさせる。十一、法界を衛護し、気候が順調にさせる。十二、帰依すれば、泰平を守る。十三、学を修め人となり、功を行い大いなる果を得る。十四、官を求め職につけば、爵祿進む。十五、輪廻を超越し天上界で暮らす。

永樂七年（1409）に「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃」の封号を賜ってから、海禁政策が厳しい明前期にあっても、ますます媽祖信仰が広く伝わっていった。そこから二十五年後の『太上老君説天妃救苦靈驗經』には、媽祖が幾多の機能を兼ねるようになり、単なる海上の守護神から全知全能の守護神となる傾向があったと考えられる。勿論、媽祖の信者は媽祖の地位を高くし、信者を多く獲得するために、多数の機能を付与した可能性は排除できないが、明前期にはすでに海上の靈驗譚以外、多方面の靈驗譚が既に発生し、流布していた可能性もあると考えられる。

媽祖に限らず、神の靈驗譚は語られ始めた後に口伝により広がり、それから多少の時間が過ぎて後に文字で記録されるというのが通常の伝播ルートである。すると媽祖の場合には、正徳十年には少なくとも媽祖の安産靈驗譚が文字化されていたことから、媽祖が安産を扶助するという機能を有する神であるという信仰と、そのもとになる靈驗譚が明の前期には成立していたとみるべきであろう。

しかし、正統十年に初めて安産を扶助する機能を有する神であるという記述が見られた後、再びそのことが文字化された記録で現在確認できるのは万暦の後半であり、『廣東東莞県志』にその記述が見られる。

万暦三十四年（1606年）に建立された天后廟において、当時、監生の梁廷と妻の何氏は男の子が授るよう媽祖に願っていたが、念願がかなったため、お寺に願ほどきとお礼参りに出かけ、食べものを喜捨し、媽祖に御礼をしたという記録が残されている<sup>200</sup>。しかし、前述の正徳年間の記録から百六十年後のことであり、何故その間は安産を助けるという機能については全く記録がないのかは説明ができない以上、今残された明代前期の天妃廟石碑と県志を見る限りにおいてであるが、多くの人々にとって、明代前期における媽祖の役割は依然として海上の守護神に留まっていたと考えるのが妥当である。その意味において、中国の全体的な傾向としては、李献璋の推論が妥当であると考えられる。

次に、同じ呉還初の著『新刻全像五鼠鬧東京』を踏まえて、『天妃伝』の成立時期を検討する。潘建国氏が発見した『新刻全像五鼠鬧東京』は明の文萃堂より刊行され、

<sup>199</sup> 『正統道藏』『太上老君説天妃救苦靈驗經』、中国国家図書館蔵本

<sup>200</sup> 黄時沛『東莞縣志』卷九十五「金石略七・明四」、成文出版社、1967、p. 3612

序跋と目録はなし、上図下文、正文半葉十行、行十七字、四邊單欄、白口、無魚尾、全四巻で、現存するのは巻一と巻二であり、典型的な万暦の建陽刊本と思われる。その内容は万暦二十二年に刊行された與耕堂本『百家公案』の第五十八回「決戮五鼠鬧東京」の内容と極めて類似している。続けて、前掲鄧志謨の『得愚集』巻二『答余君養謙』に吳還初の死去に言及し、「得愚集跋」の最後に「戊申」の年号が書かれていることから、吳還初逝去の時間の下限は万暦三十六年と定めることができる。それを踏まえて、潘建国氏は『新刻全像五鼠鬧東京』の成立時期について以下のように述べている。

此處所引《百家公案》，乃万暦二十二年（1594）朱氏與耕堂刊本，其第五十八回《決戮五鼠鬧東京》末云“此段公案名《五鼠鬧東京》，又名《斷出假仁宗》，世有二說不通。此得之京本所刊，未知孰是，隨人所傳。”也就是說，在與耕堂本《百家公案》之前，尚有所謂“京本”包公判案小說集的存在，至於“京本”中的“五鼠鬧東京”又據何而來？尚難確考。綜上，《新刻全像五鼠鬧東京》的題材來源，可能有三種情況：其一，直接根據民間所傳《五鼠鬧東京》或《斷出假仁宗》故事演繹而成。其二，據“京本”包公判案小說集所錄“五鼠鬧東京”演繹而成。其三，據万暦二十二年與耕堂本《百家公案》所錄《決戮五鼠鬧東京》演繹而成。考慮到《新刻全像五鼠鬧東京》內封題“包龍圖判案”，則其應產生與明代包公判案小說盛行之後，故三種來源之中，筆者傾向於認為是第三種。若此說能成立，則《新刻全像五鼠鬧東京》的成書時間，乃在万暦二十二年至三十六年之間，其刊刻亦當在万暦時期。<sup>201</sup>

ここで引用している『百家公案』は、万暦二十二年（1594）朱氏與耕堂の刊本である。その第五十八回『決戮五鼠鬧東京』の文末に「この公案の題名については、『五鼠鬧東京』と『斷出假仁宗』の二説がある。一般的にこの公案は「京本」に基づいていると考えられるが、確かや否や断定できない」と書かれている。つまり、與耕堂『百家公案』が出版される以前に、まだ「京本」の包公判案の小説集が存在していたとするのであれば、「京本」に見られる「五鼠鬧東京」の来源は何か？それは未だ考証しがたい。まとめてみると、『新刻全像五鼠鬧東京』の題材の来源に関しては、筆者は次の三つの可能性を指摘しておく。一つは、「五鼠鬧東京」或いは「斷出假仁宗」の民間故事から直接に演繹されたものである。二つは、「京本」の包公判案の小説集に所収の『決戮五鼠鬧東京』から演繹されたものである。三つは、万暦二十二年の朱氏與耕堂『百家公案』に所収の『決戮五鼠鬧東京』から演繹されたものである。しかし、『新刻全像五鼠鬧東京』の内封から見ると、「包龍圖判案」と題されたことを考えた上で、この作品は明代の「包公判案」小説が流行した後に成立したはずであると考えられる。そのために、この三つの来源については、筆者は三番目の仮説が妥当であると思う。もしもこの仮説が成立するとしたら、『新刻全像五鼠鬧東京』の成書時期は万暦二十二年から三十六年の間にあり、刊行時期も万暦の時代であろう。

筆者はその意見に賛成であるが、「五鼠鬧東京」や「斷出假仁宗」に限らず、『百家公案』所収の物語が吳還初に強い影響を与えたのではないかと考える。楊緒容の考察によれば、吳還初の著である万暦三十三年に刊行された『新民公案』所収の二つの

<sup>201</sup> 前掲注 193「海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考一兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變」、p. 94

物語即ち『新民公案』の巻二『問石拿取盜賊』と巻三の『謀客生子報仇』が『百家公案』第十一回『判石牌以追客布』、第六十三回『判僧行明前世冤』と著しく類似していると指摘されている<sup>202</sup>ことがその証拠となる。

おそらくはそのためであろう、「五鼠鬧東京」のプロットは『天妃伝』にも見られる。周知のように、『百家公案』の五十八回に、五鼠が仁宗、国母、丞相、施俊を化して大騒動を起こした。その物語に「玉面猫」が主役を果たして、五鼠の仕業であることとその正体とを見破り捕まえて殺した。その個所では、「玉面猫」が次のように描かれている。

司曹奏云：「是西方雷音寺靈怪五鼠精走落中界作鬧。」玉帝聞奏，欲召天兵收之。司曹又奏：「天兵不能收，若趕得緊，此孽必走入海，為害尤猛，除非雷音寺世尊殿前寶蓋籠中一個玉面貓能伏之。若求得來，可滅此怪，勝如十万之天兵矣。」

<sup>203</sup>

司曹は「これは西方の雷音寺にある靈怪五鼠の精が人界に逃げ、騒ぎを起こしたのです」と奏した。玉帝がこれを聞き、天兵を召して退治しようとした。しかし、司曹はさらに「天兵には鎮められません。厳しく追いつめるならば、その妖怪は必ず海に入り込んで、大変な損害を及ぼしましょう。雷音寺世尊殿の前の寶蓋籠の中の玉面猫にしか退治はできません。若しこの猫に来てもらえるなら、この怪物を消滅できます。まさに十万の天兵にも勝ります」と奏した。

後に玉面猫が五鼠を見破って殺した場面は以下のように書かれた。

將近午時，拯於袖中先取出世尊經偈念了一遍。那玉面貓伸出一隻脚似猛虎之威，聞鼠起，眼裡吐出一道金光，號咆飛下台來。先將第三鼠咬倒，卻是假仁宗。二鼠露形要走，被神貓伸出左脚抓住，又伸右脚抓了那鼠一，放開口一連咬倒。台下軍民見者，齊吶一聲喊。那假丞相、假施俊二鼠變身走上雲霄。神貓飛上。咬下一個。是第五鼠，單走了第四鼠。那玉面貓不舍。一直隨金光追趕去了。<sup>204</sup>

午の刻近くになり、包拯が袂の中から世尊經偈を出して念誦した。あの玉面猫が片脚を伸ばして猛虎のように威をふるい、鼠の動きを嗅ぎ出し、眼中から一筋の金光を発して、咆哮しながら壇から飛び降りた。まず第三鼠を噛み殺し、この鼠は偽物の仁宗である。二鼠が姿を現して逃げようとしたが、神猫は伸ばした左脚で押さえた。猫は右脚を伸ばして鼠一を押し、口を開いて喰い殺した。目撃した配下の軍民が一斉に喝采の声を上げた。あの丞相と施俊に化した二匹の鼠は変身して、大空に逃げた。猫も飛び上がって、一匹を噛んだ。喰い殺されたのは第五鼠で、第四鼠だけは逃げ出したが、あの玉面猫は許さず、金光を発しながら追いかけていった。

<sup>202</sup> 楊緒容「《百家公案》與明公案小説集」『洛陽師範學院學報』、2006(01)、pp. 61-65

<sup>203</sup> 馮不異校『包公案』「卷六・玉面猫」宝文堂出版社、1985、p. 190 今見る限り上海古籍出版社の万曆與耕堂影印本『百家公案』にせよ、台灣天一出版社の万曆與耕堂影印本『百家公案』にせよ、「玉面猫」が描かれた葉が散逸し、こちらに藻文堂の底本とした『龍図公案』を使用する。上海古籍出版社の『百家公案』「第五十八回決戮五鼠鬧東京」を例によって、p. 328の末に「命檢察司曹查究何妖孽為禍司曹奏云」と書かれた。が、p. 329の初に「築臺不宜失誤狄青領旨部軍兵向南郊……」と書かれ、明らかに前後の文脈が繋がらない。「五鼠」の由来と対応策の「玉面猫」と描かれた葉が散逸されたと判明した。台灣天一出版社の影印本にも同じ問題がある。

<sup>204</sup> 『古本小説集成一包龍圖判百家公案』「第五十八回決戮五鼠鬧東京」上海古籍出版社、p. 329

筆者は『天妃伝』の第四回「黄毛公投奔西番」が、「決戮五鼠鬧東京」のプロットを用いて物語が作成されたことに気付いた。第四回では、猿の妖怪は鰐精の妖怪と別れて、西へ向かっていた途中で世尊殿内藏經堂の經典を見張っている「玉面猫」に会い、「玉面猫」とその兵卒が、猿の妖怪が登った木を取り囲んだ。そこでの「玉面猫」は次のように描かれた。

此廟主乃是世尊殿内藏經堂裡守經玉面猫是也，因盜世尊法索，陰逃西方為怪，見一古廟，遂據其中，威靈極矣。猴見其巨口爛額，修尾利爪，雄威糾糾，心中大驚，只得在樹上下。<sup>205</sup>

この廟主は世尊殿内藏經堂の經典を守る玉面猫である。世尊の法索を盗み、密かに西へ逃げて妖怪となり、古廟があるのを見て、ここに入り込み、威靈を極めていた。猿は巨大な口、傷だらけの額、細長い尻尾、鋭い爪、凄まじい威勢を見て、驚駭して、木の上に止まらざるを得なかった。

「玉面猫」の要素が『天妃伝』に入ったのが偶然ではなく、第四回のプロットも「五鼠鬧東京」を参考して作成された。まず、『百家公案』第五十八回「決戮五鼠鬧東京」の一部を見てみよう。

小二懇告主人飲酒昏迷之故，望有湯求得些。老嫗問其來由，小二將前事一一具知。老嫗驚云：「汝主人又遇怪中毒矣。」小二問其故，老嫗道：「此處出異怪，不時出來迷惑客商。昨日店主人即其怪之變化，汝主人酒中被放毒氣，若救之遲，則命必喪矣。」小二聽罷，即拜懇老嫗救治之方。老嫗云：「我不能救治，除往茅山求董真人丸丹來飲下，便可吐出原毒，方能救理。」小二云：「此去茅山幾多路程？」老嫗云：「趁早行，一日趕到。」小二入房中對主人說知其事。施俊驚憂，即用銀五兩作見禮，著小二往茅山投董真人去了。正是：只為功名來赴試，惹出災患動朝廷。當下那妖怪竟脫身變化作施俊模樣，拋走歸來。何氏正在房中梳妝，聽得夫婿回轉，連忙出來看時果是，笑容可掬，因問：「才離家二十餘日，緣何便回？」那妖怪答道：「將近東京，途遇赴試秀士，說道科場已罷，才子散離都下，我聞得遂不入城，抽身回來。」何氏云：「小二如何不同回？」妖怪答云：「小二不會走路，我將行李寄他朋友帶回，著他隨之，在後未到。」何氏信之，遂整早飯與妖怪食畢，親戚來望，都見是真的。自是那怪與何氏取樂，豈知真夫在店中受苦。<sup>206</sup>

小二は主人が酒を飲んで酔いつぶれた事を告げ、白湯を貰えないかと切に求めた。老婆がわけを聞くと、小二は前事の一部始終を語った。老婆は驚いて「汝の御主人は怪物に遭って毒にあたったのです」と言った。小二がわけを聞くと、老婆が「ここに怪物が居り、時々出て来ては、旅商人を惑わします。昨日の店主はその怪物が化けたもので、お前様の旦那の酒に毒を入れられたので、もし助けるのが遅ければ、必ず命を落とします。」と言った。小二はこれを聞いて、主人を助けて欲しいと懇願した。老婆は「私には治せない。茅山へ行って董真人から丹薬を貰って飲ませれば、毒を吐き出して治りますよ」と言った。小二が「ここから茅山までどれくらい道程があるか」と聞いて、老婆が「朝早く行けば、一日でたどり着きます」と返事した。小二が部屋に入り、主人にこのことをそれを言うと、施俊は驚き心配して、五兩の銀を老婆への礼とし、小二を茅山へ行かせ董

<sup>205</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 31

<sup>206</sup> 前掲注 204『古本小説集成一包龍圖判百家公案』、pp. 321-322

真人に謁見させることとした。まさに、

出世のために試験に赴き、災いを引き起こして朝廷を驚かす  
というものです。

その時、あの妖怪は施俊の姿に化して帰還していた。何氏は部屋で身支度をしていましたが、夫が帰って来たと聞いて、急いで出て見た。目に入ったのは喜色満面な施俊だったので、「家を出てまだ二十日余りなのに、何故戻ったの」と聞いた。妖怪が「東京に近づいたところで、試験に赴く秀才に遭った、今度の科挙は既に中止され、才子たちが都城から各地に離散していると言われた。それを聞いて私は入城せずに引き返して帰郷したのだ。」と答えた。何氏が「小二は何故一緒に帰らなかったか」と聞いて、妖怪が「小二は歩くのが苦手で、私は荷物を彼の友に預けて、彼を後から来させたのだが、またたどり着かないのだ。」と言った。何氏は信じて、朝飯を整えて妖怪と共に食事した。親戚が見舞に来て、本物の施俊と確信した。これからその妖怪が何氏と楽しみを共にし、真の夫は旅館で苦しみに遭っているとは知らなかった。

このプロットは以下のように纏めることができる。①妖怪が本人を失神させる→②本人の意識が戻り、やられたと気付く→③第三者が遠くない山へ行って、道士に援助を求める→④妖怪は本人の姿に化ける→⑤妖怪は本人の妻を寝とる。

『天妃伝』第四回に、猿の妖怪は玉面猫の法索を盗んで、口実を捜して逃走するが、以下の『天妃伝』のプロットは上述の『決戮五鼠鬧東京』の物語と頗る類似する。

那猴腹中既飽，見得這幼婦貌美過人，心中色慾輒動，自付一計，變作幼婦之夫，在庭上打掃。眾人到莊前，見有人在內，疑其為何客。翁始入視之，則面貌子也，語言子也，動止子也。其婦見之，則面貌夫也，語言夫也，動止夫也。其人見之，彼真者指妄者為妄，而妄者亦指真者為妄。妻不能辨其夫，父母不能辨其子，一家之中，驚惶不已。乃告於鄰里，鄰里不能分。告於鄉黨，鄉黨不能辨。及至晚，眾不敢睡，只得團坐於堂上，明燭待旦。至中夜，猴復生一計，變一眉蟲，緣向各人眼上，使各各眼開不得，輒睡將去。猴由是起身，將法索把眾人精神縛住，喚醒其婦曰：「今日不知何方妖怪，作弄吾家。吾方才被他迷去，即夢見吾上代祖宗，並家堂所祀諸神，扶護甚嚴，那妖怪寡不勝眾，屈服而去。我所以得歸。」即挽其婦，同入房中，迷戀至四鼓，乃語其婦曰：「爾且睡下，吾可出堂前，看眾人醒了未曾。」即翻身出房，至堂上，眾人睡猶未醒。不覺天已漸明，猴大叫一聲，眾人皆醒，面面相顧，皂白無分。翁乃語其姑曰：「吾雖家居小村，自七祖八宗，積德累仁，未嘗行一味心之事。不意今日有若是之災，奈何！奈何！」姑乃起身下堂，以手招公公至廚下，乃密語之曰：「此去三十里，有地名張家山，人煙數百，人受法術，家祀天師，無論邪魔鬼怪，聞之魂飛魄落，即正直大神，遇之亦退避三舍。法可密投其家請之，有法力尤強者，晚到吾家，重設天羅，大張地網，為鬼為人，可立見矣。」翁大喜，即飽飯輕身，潛地向張家山而去。<sup>207</sup>

あの猿は満腹になると、見目麗しい若い婦人を見て、心中色欲が蠢き、悪巧みを思いついた。婦人の夫に化け、庭で掃除をしていた。衆人が庭の前に、見ると人がいたので、どこからの客かと疑った。老翁は入って見ると、その顔も、喋り方も、所作も息子と同じだった。婦人が見ても、その顔も、喋り方も、所作も夫と同じだった。本人が見て、向こうが本物なら偽物だという指摘が偽であり、

<sup>207</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、pp. 37-41



偽物ならば本物を指摘しているのも偽だということになり、妻は夫を、親は息子を見分けられず、家族は驚き慌てふためいた。そして、近所、村内の人に言っても、見分けられなかった。夜となって、衆人が眠るわけにはいかず、広間で車坐になり、蠟燭を付けて分曉を待っていた。夜中となって、猿はまた悪巧みを思いつき、眠り虫に化け、各人の目に這い上がり、目を開けられないようにしてすぐに眠らせてしまった。猿はもとの姿に戻ると、術を使って衆人の精神を縛り上げ、若い婦を呼び起こした。「今日何処から来たわからぬ妖怪が我が家に悪さをし、私は先程奴に眠らされたが、私の祖先と大広間に祀られている神々が夢に現れ、私をしっかりと守ってくれたので、妖怪は衆寡敵せずということで逃げた。それでようやく私は解放された」と言った。すぐに少婦を連れて部屋に入り、四更まで交わった。そこで婦人に「貴方は少し寝なさい。私は大広間へ行き、衆人が目覚めたかどうかを確認してくる」と言った。そこで、さっと部屋から出て大広間へ行ってみると、衆人はまだ目を覚ましていなかった。いつの間にか夜が明け、猿が大声で叫ぶと、衆人は目を覚ましたが、互いに顔を見合わせて訳が分からずにいた。老翁が妻に「我が家は小さい村にあるが、祖先代々善行を積み、良心に背く事を一つもやったことはない。思いがけなく今日にこのような災いになってしまった。どうするのか」と言った。妻は立ち上がり、大広間から退室し、老翁に厨房から手招きをして、密かに言った。「ここから三十里の処に、張家山というところがあり、数百の人家があって、人々は法術を伝授され、家には天師を祭っている。どんな妖怪変化でも、その名を聞けばたまげて肝を潰し、正しき神だから、会せばも三舎を避ける。その法は密なものです。かの家に投じてこれに頼めば夜には我が家に来られましょう。さすれば天羅地網を張りめぐらし、妖怪になろうが人に化けようが必ず見つけ出します」と言った。老翁が大喜して、満腹した後、身軽な格好で張家山へ密かに赴いた。

この部分のプロットをまとめれば、④妖怪が人間の姿に化ける→①妖怪が人間を失神させる→⑤妖怪が人間の妻を寝とる→②人間に意識が戻り、やられたと気付く→③第三者が近隣の山へ行って、道士に援助を求める、ということになる。呉還初は『決戮五鼠鬧東京』のプロットの組み立てを変えて、物語の骨組みを残しつつ、「五鼠」の妖怪を「黄毛公」という猿の妖怪に替えたものである。

ただし、呉還初は『新刻全像五鼠鬧東京』のように単純な書き換えではなく、元の話のフレームをはっきりと残しながら、その内容を大胆に組み替えている。『天妃伝』と同様に、『新民公案』も単なる翻刻ではなく、引用された二つの物語は『新刻全像五鼠鬧東京』と比べても、全く異なる物語として再創造されたと言ってもよい。

こうした状況を踏まえて、筆者は呉還初とその作品が生み出された過程について一つの可能性を指摘しておきたい。すなわち、才能を持ちながら、建陽の出版界ではまだ知られていなかった呉還初は、彼の早期の仕事として、『百家公案』をまるごと引用するようなスタイルで、『新刻全像五鼠鬧東京』の編纂に加わることとなったと考えられる。しかしながら、『新刻全像五鼠鬧東京』などの作品の編纂に携わることで経験を積んだ呉還初の才能は、段々と人に認められ、後に小説の作成を頼まれるに至った。その際に、自らが関わった『新刻全像五鼠鬧東京』と『百家公案』のストーリー、プロット、登場人物の形象とその相互関係という要素を、新たな小説に大胆に用いて、『天妃娘媽伝』と『新民公案』を作成したのではないか。そう考えると、『天妃伝』、『新民公案』、『百家公案』、『新刻全像五鼠鬧東京』の四作品の物語内容

の共通点と差異とを最も合理的に説明できる。

その蓋然性を踏まえ、『天妃娘媽伝』の成立時期が万曆二十年後半から三十六年までの間であるという推定を前提に、成立時期についても、さらに絞り込むことが可能になる。つまり、『天妃娘媽伝』と『新民公案』の成立時期はほぼ同じであり、万曆三十三年前後である可能性が高い。従って、『新刻全像五鼠鬧東京』『天妃娘媽伝』『新民公案』三者の刊行の前後については、『新刻全像五鼠鬧東京』がまず先にできあがり、『天妃娘媽伝』と『新民公案』とはほぼ同時期に完成したと考えられる。

#### 4. 『天妃伝』における媽祖の人物像の多層性

作品の中から、吳還初が「三教融和」の媽祖人物像を作り上げ、媽祖の救世の動機を合理化した努力を見ることができる。以下、そのことを作品中の叙述からたどっていくことにしよう。

##### ・「玄真」と呼ばれる媽祖

まず、媽祖の出身を見てみよう。前述の『太上老君説天妃救苦靈驗經』にも媽祖の出身が既に道教と強く繋がっていることが示されている。

太上老君在無極境界、觀見大洋溟渤、河瀆川源、四海九江、五湖水澤、蛟蜃魚龍、出沒變化、精妖鬼怪、千狀万端。有諸眾生、或以興商買賣、採寶求珍、出使遐荒、交通異域、外邦進貢、上國頒恩、輪運錢糧、進納貢賦、舟船往復、風水不便、潮勢洶湧、驚濤倉卒、或風雷震擊、雨雹滂沱、其諸鬼神、乘此陰陽變化、翻覆舟船、損人性命、橫被傷殺、無由解脫、以致捉生代死、怨怒上衝、何由救免。於是廣救真人上白天尊曰：斗中有妙行玉女、於昔劫以來、修諸妙行、誓揚正化、廣濟眾生、普令安樂。於是天尊乃命妙行玉女降生人間、救民疾苦。

太上老君は無極境界に在って、大洋溟渤、河瀆川源、四海九江、五湖水澤を見て、蛟蜃魚龍が出没しては様々に変化し、妖怪化け物などになっていく様に気づいた。諸々の衆生が、商売し、宝探し、荒れ果てた辺境へ行き、異域と交通し、外邦の進貢、上国命令の授与、錢糧の運輸、税金の納入等が船の往復に頼っている。ところが風と水が思うようにならず、波が逆巻き、人を驚かせ、或いは大風と稲妻、滂沱たる雨と雹に遭い、鬼神が陰陽変化の機に乗じて、舟を覆し、人の命を害していた。不慮の死を遂げた人は解脫できないため、生者を捕まえて代わりに死なせてしまう、恨みが天を突くほどになり、救うことができない。そこで廣救真人が天尊に、「斗（北斗七星）に妙行玉女がおり、大昔より、修行を重ねて、正道を主張し、広く衆生を濟度して、安穩な生活を送らせております。」と申し上げた。そこで天尊は妙行玉女に命じて人間界に転生させ、大衆を苦しみから救うこととした。

この記述にあるように、生死を司る北斗によって媽祖がはぐくまれている。また、斗はひしゃくで水を汲む道具であり、媽祖と水の関係を暗示する。太上老君は海上の混乱によって、海洋貿易の商人が危険に陥るのを見て、長い年月修行を積んでいた「妙行玉女」が衆生を救う最適の候補者として、道教系統の最高神である天尊に推薦した。そして、「妙行玉女」が天尊の命令に従い、この世に降誕した。しかし、「妙行玉女」＝媽祖には、自らも「修諸妙行、誓揚正化、廣濟眾生、普令安樂」という望みもあつ

たわけだが、太上老君の推薦によって転生したとされる媽祖は、能動的な主体とは言にくく、この經典の中では、受け身になっていると考えられる。

これに対して、『天妃伝』では、読者に納得できるように、媽祖がなぜ水神として降誕したのかという点について、合理的な理由が示されている。小説の「第一回 鱷猴精碧苑為怪」に小説の入話として、媽祖の身状を語り、媽祖の母親の名前が出てこないが、父親の名前は明確であり、媽祖は「北天妙極星君之女玄真是也。（北天妙極星君の娘、玄真である）」と書かれた。「北天妙極星君」は何者か、筆者は道教經典を調べていたが、「妙極星君」の結果が見付けられず、その神の名前が呉還初の作り上げた虚構の名前ではないかと考えた。

ここで注目されるキーワードは「北天」である。なぜならば、「北天」は道教の四象によれば玄武を指し、五行説でも北は水と黒色に属した。そのために、北に属する道教神は水族と水上事柄を司る機能を果たしていると一般的な考えであり、「北天」に属するのは玄天上帝と水徳星君である。なお、小説中の北天妙極星君の部下を見ると、「守苑將吏、巡苑將吏、行水將吏、止水將吏四員將吏」とあり、「守苑」と「巡苑」が星君の家来であるのを名前から見れば分かる。また「行水」「止水」の二人の部將が居り、間違いなく「行水」が水を行かせる將軍を、「止水」が水を止まらせる將軍を指す。そして、北天妙極星君は水神を支配する一面を家来の名前に反映させ、小説において、媽祖の父親が水神であることも明らかになるようにしているのである。つまり、中国の古代社会そのものに似せた道教の神仙の序列では階層差が厳しく、永樂時代に玄天上帝（真武大帝とも呼ぶ）が朱棣とされ、皇室、皇権と密接に繋がっており、玄天上帝を「帝」から「君」に降格させることは想像し難いため、小説の中の媽祖の父親である「北天妙極星君」は水徳星君を指すと考えるのが妥当であろう。

水徳星君の機能については、『太上洞真五星秘授經』によって、「北方水徳真君、通利万物、含真娠靈、如世人運炁逢遇、多有災滯劫掠之苦、宜弘善以迎之。（北方水徳真君、万物に通じ、真の靈験を有する。もし世人が難に遭って苦難が甚だしければ、善をひろく行ない之に対処する）」<sup>208</sup>と書かれたように、神としての機能が明白である。しかも、その機能について、人々がどのように理解していたかについては、『西遊記』の五十一回と五十二回に孫悟空が金兜大王に閉じ込められた時、火徳真君と水徳真君に策を求める場面に典型的に現れている。

眾神報道：「齊天大聖孫悟空來了。」水徳星君聞言，即將查點四海、五湖、八河、四瀆、三江、九派並各處龍王俱遣退。整冠束帶，接出宮門，迎進宮內道：「昨日可韓司查勘小宮，恐有本部之神思凡作怪，正在此點查江海河瀆之神，尚未完也。」行者道：「那魔王不是江河之神，此乃廣大之精。先蒙玉帝差李天王父子並兩個雷公下界擒拿，被他弄個圈子，將六件神兵套去。老孫無奈，又上彤華宮請火徳星君帥火部眾神放火，又將火龍、火馬等物一圈子套去。我想此物既不怕火，必然怕水，特來告請星君施水勢，與我捉那妖精，取兵器歸還天將，吾師之難，亦可救也。」水徳聞言，即令黃河水伯神王：「隨大聖去助功。」<sup>209</sup>

眾神が「齊天大聖孫悟空が来た」と報告し、水徳星君は聞いて四海、五湖、八河、四瀆、三江、九派並びに各所の龍王が退くように命令し、身じまいをして、

<sup>208</sup> 『太上洞真五星秘授經』商務印書館、1923 唐宋の間に書きあがり、南宋の『通志・芸文略』に書かれた『靈寶五星秘授經』一卷は『太上洞真五星秘授經』であろうと思われる。

<sup>209</sup> 『李卓吾先生批評西遊記』「心猿空用千般計 水火無功難煉魔」國立國會圖書館藏、請求番號 002-009、第六冊、9b-10a

宮門を出て迎え、宮殿に案内し、「昨日、可韓司が私どもを踏査いたしました。私どもの神が俗間に執着し悪さをする恐れがあります。そのため、こちらで江海河瀆の神を点呼しておりますが、また終わっておりません」と言った。行者は「あの魔王は河川の神でなく、大きな力のある妖怪である。先ほど、玉帝の好意を受けて、李天王親子と雷公二人に命令して妖怪を捕らえに行かせたが、罨にはまり、六件の武器が奪われた。孫様はやむなく、彤華宮へ行って火徳星君に頼んで火部眾神を率いて火を放つようにしてもらったが、また罨にはまって火龍、火馬等のものが奪われた。その妖怪が火を怖がらないのだから、必ず水を怖がるはずだ。わざわざ来たのは、星君に放水してもらい、私と共にあの妖怪を捕らえ、兵器を奪い返して天将に返還すれば、我が師匠を災難から救える」と言った。水徳が聞いて、すぐ黄河水伯神王に「大聖に付き従って助力せよ」と命令した。

以上のように、『西遊記』から見ると、水徳星君は各水神の行動を支配でき、水神集団の首領であるのが明らかである。

媽祖は『天妃伝』において、水徳真君の娘として、海上の事柄を司り、海上の安全を重要視するべく生まれついたとされ、そのことが第一回に物語として語られている。

媽祖は端午節に、宮中の蟻が宮の池を渡ろうとしているのを見た。そこで、一枚の蓮の葉を摘んで蟻を乗せ北岸に渡していたところ、急に池に風浪が激しくなったため、蟻はこれに耐えられず水に落ちた。媽祖が救おうとしても間に合わなかった。彼女が居眠りをすると、その蟻が媽祖の夢枕に立ち、恨みを述べた。妖怪が自宅に現れたことに不満を抱く媽祖は、父親が職責を果たさないからだと思い、「今父上は北方の主でありながら、妖怪を退治できないために、魔物が我が家に現れました。父上の職務怠慢ではありませんか、災いを引き起こすだけで、福はどこにもありません。父上が庭園に嚴重な配備を張り巡らし、魔物を殲滅できなければ、決して引き下がりません」<sup>210</sup>と父親を詰問した。しかし、包圍網が完全でなく、妖怪は殲滅を免れ、二匹の妖怪が人間界に逃げのびた。水神の娘としての媽祖も水神の責任を感じ、妖怪退治の目的を必ず達成すると公言し、下界に降りた。

吳還初は媽祖が水神である水徳星君の娘であるとし、生まれながら身につけている水上の事柄への関心と責任感を表現したのは媽祖の機能に合わせた極めて自然な設定であった。また蟻を蓮の葉に乗せて池を渡そうとしながら失敗したこと、だらしない父親への不満と妖怪退治のための下凡など、その一連の動作も神格に合わせたものであり、媽祖物語を合理化させるためのプロットがある程度成功したと考えられる。

さらに、媽祖の名前を検討してみよう。媽祖は天界では「玄真」と呼ばれ、その名前は道教との関わりが強いと思われる。『康熙字典』によれば、「玄」は「又北方之神。『礼・曲礼』「前朱雀而后玄武。」」と解釈がある。前述の通りに、「北」と「玄」は対応し合っており、吳還初は媽祖と水との密接な関係について、ここでもヒントを読者に与えている。「玄真」の「真」について、胡孚琛氏は以下のように指摘している。

在道教中，神灵和仙真有所不同，神灵為宗教中的信仰和崇拜偶像，仙真則是修煉而达到道的境界的生命体。内丹系統工程是由人修煉成仙的基本程序，因之修習内丹有成的人即是仙人，鐘離權、呂洞賓、張三豐等内丹学家皆名列仙班。……

<sup>210</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、p. 6、「今爹爹為北天一方之主，不能廓淨妖氛，乃使惡孽出在吾家，如職任何？如禍福何？爹爹可向苑中大布天網取其妖惡而殲之，乃所甘心焉。」

道教中の神灵多属虚构的偶像，而道教中的仙人却是由人修煉得道的樣板。仙人也稱真人，是体道合真的人，即仙真的信仰實際上是道的信仰，這是道教中特有的一种信仰。道教仙真，即是体道得仙的人，這些人有靈異，有神通，被載入仙人傳記，成為后世修道者的榜樣。<sup>211</sup>

道教において、神靈と仙真是異なっている。神靈は宗教において信仰、崇拜される偶像であり、仙真とは練行を通じて「道」に達する境界にある生命体である。内丹系統の工程は人間が練行し、登仙する基本的な歩みであり、練行の結果内丹を完成した人間が即ち仙人で、鐘離權、呂洞賓、張三豐等の内丹の名家が皆仙班に納入された。……道教にある神靈が多く虚構の偶像であるが、一方仙人は人間が練行、得道する手本である。仙人も真人ともいい、体が道と同一歩調を取る人間、即ち仙真的信仰も道の信仰の一つであると思われる。道教の仙真、即ち悟道、登仙した人間であり、それらの人が靈驗、神通があり、仙人の伝記に載せられ、後修行の手元になるのである。

とある。実在人物の媽祖が吉凶を予測する神通力を持っていたと思われ、信頼された「里中巫」であり、死後に祀られている。このことから、媽祖と媽祖を巡る伝説は「仙真」の概念と一致していると考えられる。そして、媽祖の名としての「玄真」は北方に属して水を司り、修行を積み重ねる仙人を意味すると理解してもよさそう。

#### ・観音の弟子としての媽祖——「標準化」された神格

1985年に米国の人類学者、ジェームズ・ワトソンが「標準化」(standardization)という概念を提出した。<sup>212</sup>即ち、中国の明、清の王朝が、政府から既に認められた信仰を通じて、淫祀邪神などと言われる地方信仰を取り込んで再編成する、その一連の政策の実施により、中央政府の文化、財政、法律等々の政策が各地方に入り、地方信仰を標準化、合一化させ、国家の権威を各地方においても示すことである。

その具体的な表現としては、中国古典小説中においては、神が常に仙籍に入るべき逸材を点化(発見)し、導く、或いは、逸材が自ら神の一つの化身として生まれ、その繋がりを通じて、神の有する秘伝の技とイデオロギーとを広く伝えることにより、宗族式の師承関係を成り立たせたのである。こうしたパターンに当てはまるのが媽祖である。

莆田市博物館に所蔵された三体の媽祖の木彫りがあり、鑑定の結果、南宋時代のものである可能性が高いと言われている。その中の一つの木彫りが立像かつ踊る様を彫ったものと見られている。ある研究者はその木彫りが「有神女登檣竿為旋舞状」という描写に合致し<sup>213</sup>、「里中巫」の身分も一致している事を指摘している。他の二体の木彫りは座像であるが、面容から見ると、観音の面容と大差があると考えられる。従って、初期の媽祖のイメージは観音菩薩との類似性は弱く、媽祖信仰と観音の繋がり当初からのものとする事は妥当ではないと考えられる。

しかしながら、明朝となると、媽祖の誕生について、『三教源流搜神記』に「母陳氏、嘗夢南海觀音與優鉢花，吞之而孕。(母は陳氏、嘗て南海觀音が与えた優鉢花を飲んで、妊娠する夢を見た)」という記述があり、既に媽祖が観音の化身である考え

<sup>211</sup> 胡孚琛『道學通論』社會科學文獻出版社、2009、pp. 511-512

<sup>212</sup> James Watson. 「Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960」『Popular Culture in Late Imperial China』、University of California Press、1985

<sup>213</sup> 肖海明「宋元明清肖像式媽祖圖像的綜合考察」『世界宗教研究』、2016(05)、pp. 27-37

方が相当の影響がある」と看取できる。『天妃顯聖錄』にもその考え方が継承され、さらに敷衍された。

二人陰行善，樂施濟，敬祀觀音大士。父年四旬餘，每念一子單弱，朝夕焚香祝天，願得哲胤為宗支慶。歲己未（周世宗顯德六年、九五九）夏六月望日，齋戒慶贊大士，當空禱拜曰：「某夫婦兢兢自持，修德好施，非敢有妄求，惟冀上天鑒茲至誠，早錫佳兒，以光宗祧！」是夜王氏夢大士告之曰：「爾家世敦善行，上帝式佑。」乃出丸藥示之云：「服此當得慈濟之貺。」既寤，歆歆然如有所感，遂娠。二人私喜曰：「天必錫我賢嗣矣。」越次年，宋太祖建隆元年庚申（九六〇），三月二十三日方夕，見一道紅光從西北射室中，晶輝奪目，異香氤氳不散。俄而王氏腹震，即誕妃於寢室。<sup>214</sup>

二人は陰で善を行ない、進んで喜捨し、観音大士を敬虔に祀っていた。父は四十歳余りで、いつでも一人息子の体が弱いことを心配し、毎日焼香して、天を祭り、家の繁栄のため賢い跡継ぎが授かるようにと願っていた。己未の夏六月の十五日に、精進して仏事を行い、天に祈願した。「我が夫婦は常に節制し、徳を納め進んで施しをし、妄りに願い事をせず、ただ上天が私達の至誠に鑑み、良い息子を授け、先祖の名を揚げることをお願いするだけです。」と祈った。当夜、観音大士は王氏の夢枕に現れ、「貴方の家族が世世代代善行をなしているのので、上帝が加護する」と言って、丸薬を出して、「それを飲めば慈濟の祝を得る」と指示した。目覚め、欣欣然として何かを感じるところがあり、すぐに子供を授かった。二人が「天が必ず賢い跡継ぎを授けてくれた」とこっそり喜んでいた。翌年の宋太祖建隆元年となり、三月二十三日の夕暮れに、紅光一筋が西北から部屋に差し込んで、まばゆいほどに明るく、香気が消えていなかった。突然陣痛が始まり、寢室で天妃が生まれた。

「標準化」は一挙に成し遂げられるのではなく、時間をかけて実現されることであり、『天妃伝』において、媽祖を観音の弟子にさせるという設定の意図も、媽祖の人物像を淫祠の中から外へ出して、「標準化」するための一連の動きの反映であると考えられる。

媽祖に妖怪退治の能力が身に付けさせるために、まず西へ向かい西王母を訪ねた。しかし、前述したように西王母の伝説が長い間帝王と関わり、西王母を主人公とする妖怪退治の伝説もあるが、それはそうした民間伝承の主流ではなく影響力も弱かった。それが小説にも反映されている。媽祖は瑤池に辿りつき、妖怪退治の法術を学習することが望みと申し出たが、快楽に惑溺している西王母は媽祖を拒否し、「不同道。此乃逍遥之境，吾乃快樂之仙。汝何不南海見觀音，彼自有法授汝。（道が異なっている。こちらは逍遥の境であり、我は快樂の仙人である。汝は南海へ行き観音菩薩に謁見せよ。彼女には必ず教える法術がある）」<sup>215</sup>と言った。

やむを得ず媽祖はが西王母から力を増す仙丹を貰って、南海観音を訪ねて行く。残されたテキストから見ると、媽祖は観音と会うために、幾多の試練を受けたと思われるが、残念なことに、瑤池から去り、南海を訪ねる部分が失なわれたため、どのような試練を受けたのかが分からない。しかし、いずれにせよ、実際の行動によって誠意を示す媽祖は、やっと観音に会うことができ、観音は自らの言行で教え導き、妖怪退

<sup>214</sup> 前掲注 182『天妃顯聖錄』、p. 17

<sup>215</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 11

治の要訣を教えて、媽祖の重要な「万能の宝」である「鉄馬」も併せて賜ることとなった。

媽祖は観音を師として仰いただけでなく、「玄真」が林氏の娘に生まれ変わっても、観音との繋がりを断ち切らず、逆にもっと緊密となる。

例えば、「第九回 玄真女机上救舟」では、生まれ変わった媽祖が観音を祭るのに夢中になり、自ら観音図像を描いて、朝暮参拝している。織機の上に微睡んでいる際に、夢の中で、天界から逃げた鰐の妖精が東海で騒ぎを引き起こしていることを目撃した。媽祖は観音から学んだ法術を用いて、鰐の妖精と戦った。戦いの真最中に、母親に呼び起こされると、媽祖は「頃者有一妖鱷，於南海之南，湄洲之北，吞噬商舡，觀音菩薩命兒往救之。兒與鱷鬥法，自午至今（あの頃、鰐の妖怪は一匹南海の南、湄洲の北に、商船を飲み込んでいました。観音菩薩は私を救いに行かせました。昼から今まで私は鰐と戦っていた）」<sup>216</sup>と答えた。

第二十二回に猿の妖精が弱水岩の「巡山大王威靈顯赫之廟」に身を隠した時、媽祖の兵士たちが毒水を飲んでしまう。媽祖は香案を設置し、法水を使って兵士を清めても効かなかった。やむをえないと思い、南海へ向かって観音の支援を求めた。その甲斐あって、最後に麾下の諸将は二匹の妖怪を退治し、国を守ったことを媽祖の努力のおかげであるとしたが、媽祖はその功績と名声を自らのものとはせず、師たる匠観音に帰すべきものであると言う。

功建自我，所以能成此功者非自我，吾當未離北天之時，觀音菩薩曾授我真言，傳我妙訣，與我團盒鐵馬，則吾今日所持以掃靜諸氛者，皆觀音之力也。吾當往南海謝恩，你等可牢守壇場，恐有邪魔侵境，以損神威。<sup>217</sup>

手柄を立てたのは私だが、立てさせたのは私ではありません。未だ北天から離れざる時、観音菩薩は私に真言を教え、秘訣を伝え、団盒鉄馬を与えました。今日私がこれを頼りとして争いを鎮めることができたのは、全て観音の力に頼っているからです。私が南海へ行きその恩に謝すべきである。お前たちは祭壇をたく見守って、邪魔の侵入を防いで、神威を損こなないようにせよ。

と直言した。そして、南海へ行って観音に「二妖東西為怪，世道為之不寧。真憑佛力，得以兩擒而兩殲之。慈悲無量功德，果阿彌滿世。（二匹の妖怪が東西で崇りをなし、世道はそのため安寧ではありませんでした。仏力のお陰で、二匹を捕まえてせん滅致しました。慈悲無量功德、果たして阿彌滿世）」と拝謝した。

これと共に、小説における媽祖の動きと形象も観音に近づけていると考えられる。媽祖が観音と同じような、慈しみ深い女神として人々に祀られ、海上では救難の機能も果たしている。観音は南海に居り、人の魂をあの世へ渡らせる、いわばあの世の海神でもあり、媽祖が現実に海難に陥る人々を救うので、媽祖がこの世の水神であるということもできよう。また媽祖が折伏した「千里眼」と「順風耳」は、媽祖廟に合祀された神格として祀られている事が多いが、それも仏教の「六通」理論中の「天眼通」と「天耳通」の影響を受けた神である。

この他に、水神の機能だけでなく、小説中では媽祖の機能が拡大され、「保産護赤」という機能も付与され、いよいよ観音と類似していった。さらに中国伝統の観念では、観音にはもう一つの重要な機能、即ち子供を授けることがある。中国の婦女がよく送

<sup>216</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 88

<sup>217</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 303

子観音を参拝し、子供を授かるように願う。子授けだけでなく、観音は最終的にも婦女と子供の守護神と思われていたと考えるのが妥当であろう。『陔餘叢考』に

許洄妻孫氏臨産，危苦万状，默禱觀世音，恍惚見白鬘婦抱一金色木龍与之，遂生男。<sup>218</sup>

許洄の妻孫氏が出産するにあたり、陣痛がひどく、観音菩薩に祈ると、恍惚となり白鬘を着た女が抱いていた金色の木龍を与えるのが見え、やがて男子を産んだ。

と書かれたように、観音は産婦を守るという機能が明らかである。『天妃伝』では媽祖が第六回に天界から莆田興化に降りたくだりて、出産と妊婦への関心が描かれている。

(媽祖)乃問土地曰：「汝所轄境内居民有若干？孰為積德累仁？孰為橫肆無忌？孰彌期將産？孰懷孕數時？可詳言其實，以憑稽查。」土地稟曰：「凡茲境内，或有德，或無德，或將産，或未艾，某已值日簿書，容進案下，以瀆尊裁。」<sup>219</sup>

媽祖が土地神に「汝が所轄する境に居民は何人居るか、誰が徳や仁を積んでいるのか、誰が野放図か、誰が間もなく出産するか、誰がいつ妊娠するか。詳しい報告をせよ。それによって検査をしよう」と言った。土地神は「境に或いは有徳、或いは無徳、或いは間もなく出産、或いは妊娠していない者など、某が当番の日に記録してありますのでこれを呈上します。御裁可をお待ちします」と申し上げた。

「第二十八回 天妃媽莆田護産」にも媽祖は鶏の妖精が、縣主の母王氏を陰で妨害していると察知し、王氏を救い出した。

(王氏)吾彼時身被一陣冷風吹上，倏然精神曠眊，見一女人，渾身俱白，含怒入吾牀前，以一手抗吾之喉，一手按吾之腹，吾遂不省人事，自分必死矣。少頃，復有一人，龍髻鶴髦，手持一劍直入，那女遂避之，吾身暫輕，後扶吾産者，即此人也。<sup>220</sup>

あの時に私に向かって冷たい風が吹きつけ、突然元気が失せ、白づくめ女の一人の女が現れ、怒りを含んで寝台の前に来て、片手で私の首を絞め、片手で私の腹を揉んでいた。私が人事不省になって、必ず死ぬと思った。暫くして、また一人現れて、龍形の髻に、道袍を纏い、劍を持って真っ直ぐ入り込んだ。その女がこの人を見て避け、私も楽になって、後にお産を助けてくれたものこの人だった。

小説は作者の創作であるが、同時に当時の社会生活の反映でもある。主観と客観のバランス、言い換えれば、芸術的想像力と現実を反映した伝説や逸事などとの均衡の取れた組み合わせを実現することが、小説の作者にとって重要な要素であった。

「標準化」の風潮を推し動かしたのは朝廷ではあるが、その動きを受けて、民間で

<sup>218</sup> 趙翼『陔餘叢考』卷三十四「観音像」、乾隆五十五年本、p. 20b

<sup>219</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 60

<sup>220</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、pp. 279-280



も「標準化」に追従する動きが広がっていったのは当然のことで、すでに述べたように、「標準化」の影響を受けて媽祖のイメージが観音へ近づく動きが進行していった。これを受けて、民間の生活の中で媽祖の機能とイメージが観音に類似していくことが広がっていったとき、小説という文芸ジャンルに携わり、建陽に生活した吳還初がその風潮を受けて、観音の弟子としての媽祖の人物像を創り上げ、無意識のうちに「標準化」に巻き込まれていたのもきわめて自然なことであった。

### ・ 儒教思想を体現する女神

李伯重氏の指摘より、南宋の媽祖靈驗譚を巡って、南宋初、媽祖の形象は既に「郷の神」から「公務の神」に変化している。媽祖は国を助けるために、若干の働きを果たしたとされた。例えば、反乱の鎮圧、外敵の抵抗、物資人員の運送などがあり、それは全て国を助けるためのものであった。ここから、媽祖の機能には李氏の言う「公務の神」としてのものが加わってきたと考えることができる<sup>221</sup>。その流れの中で、国家と最も密接に関わりを有する儒家思想も媽祖の人物像に反映されていくようになった。そうした背景のもと、『天妃伝』には、道教を背景とし、仏教のもとで観音から教えを受けたとされる媽祖ではあるが、作品には積極的に世を治め民を救う儒家思想が盛り込まれていることを見落とすことはできない。

「仁」は儒家思想の基礎であり、「仁者人也。」（仁は人なり）<sup>222</sup>で、儒家は「仁」を人の根本に纏めた。その中に、身を修めることを重んじる同時に、「汎愛眾而親仁（汎く衆を愛して仁に親しみ）」<sup>223</sup>も要求され、前者は後者の前提であり、後者は儒家の最終目的であるが、『天妃伝』の中で、媽祖はその行動を通じて儒家思想を実践していたことが読み取れるのである。

妖怪の脱走を目撃した媽祖は、下界に降りことを決心したが、無力の女子ではダメだという理由で父の星君には認められなかった。それに対して、媽祖は以下のように、儒家の「修身」と「汎愛眾而親仁」の思想を以て答えている。

父母之言、於自善得矣、如仁民何、愛物何。兒聞之、一介之士、苟存心愛物、於人必有所濟。今兒雖作順坤承、尤幸長育玄宮、彼西王母非女流之輩乎。道法盛傳、觀音非英雄之選也。普濟無量。以此觀之、有志者事竟成。兒將西叩瑤池之上、再游南海之濱、默聆心傳、然後周流四海、去暴除殘、造万世福。望父母推愛子之心愛民、民之幸也、兒之幸也。<sup>224</sup>

父母の言はよく体得しました。ならば、（聖人の言う）民を慈しみ、ものを愛するとは一体どういうことでしょうか。一介の士であっても、もし万物を愛する心があれば、必ず人を助けると私は聞いています。今私は深宮で成長した女の子ですが、あの西王母は女流でありながら道法を盛んにし広めています、観音は（男の）英雄ではありませんが、無数の衆生を済度しています。それから見ると、成せばなります。私は西へ行き、瑤池で西王母を拝礼し、南海へ行き、観音の教え諭しを恭しく拝聴します。そして、四海を周遊し、暴虐な者を取り除き、万世の幸福を築きます。お二人におかれては、我が子に対する愛心を、全ての民への仁愛にと推し進めて下さい。それは民の幸い、娘の幸いです。

<sup>221</sup> 李伯重「“郷土之神” “公務之神” 與 “海商之神” 一簡論媽祖形象的演變」『中國社會經濟史研究』、1997(02)、pp. 47-58

<sup>222</sup> 陳戍國『四書校註』嶽麓書社、2004、p. 32

<sup>223</sup> 前掲注 222『四書校註』p. 87

<sup>224</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、pp. 8-9

つまり、媽祖は行動で儒家思想を実践すべく、修身の旅を出たのである。そして、多くの曲折を経て、観音の教えを受けた媽祖は妖怪退治の能力を身につけ、家に戻って父母に別れを告げようとする。父の星君は敢然と「仁」の思想を貫き通す娘に寛容な姿勢を示し、大いに賛成し、

吾兒心存濟世，志切仁民。惡妖孽如鷹鷂之逐鳥雀<sup>225</sup>，樂聖教如赤子之慕慈親。仁人便是孝子，服勞奉養，未足為孝也。<sup>226</sup>

我が娘は世を救済する心を存し、人を仁愛する志が切実である。ハイタカが雀を逐うように妖怪を憎み、赤子が両親を敬い慕うように儒家を賛仰している。人を仁愛するのは即ち孝子であり、父母に孝養を尽くすだけでは真の孝行とは言えない。

と言った。媽祖も未練を残す母親に「輔世庇民，乃所願也。（治世を輔佐し、民を庇うことは私の願い）」<sup>227</sup>と言って、固かった意志を表現した。

天界の庭に騒ぎを起こした妖怪は人間世界に逃亡し、俗世を攪乱して中国を覆すことに狙いがあった。それと共に、媽祖の妖怪退治も祖国に報いる行動になり、「治国平天下」という儒家の一生の目的を為し遂げることにつながったのである。

妖怪は機会を伺って中国を奪い取ろうと企て、

鱷語猴曰：「二姓不同居，水陸不共事。今吾與爾，惟好不同，逃則胥逃，處難共處。」猴答鱷曰：「是則是矣，罷怎罷了。然吾聞之，同林有鳥，大限分飛。吾兩人雖相從於患難之中，但今事窮勢迫，沒來何只得分情破愛。以吾縱觀，東海四顧汪洋，激湍千里，天下之觀止矣，爾可逃處其中，得百里之地而君之，便可為政於天下。吾所苦者，今斯之世，人有機心，心有機事<sup>228</sup>，誓不與同中國。聞西番弱水國君臣尊敬神明，境內饒富，吾往顯聖其間，然後臨機應變，以圖大事，何如？何如？」鱷曰：「妙哉！妙哉！」<sup>229</sup>

鱷が猿に「二人は同居しないし、水と陸では協力もできない。今、吾と汝、好みが違うけれども、逃げるときは一緒に逃げ、難に対処するには協力しよう」と言った。猿が「是は是、ダメならダメだ。私は聞いたことがある。「同じ森の鳥でも、時が来れば別々に飛び去る」とな。我ら二人は苦難を一緒に通り抜けたが、今事態切迫の時、いかんせん別れるしかない。私の見るところ、東海は洋々、波濤千里、天下の奇景だ。汝が中に逃亡し、百里四方の地を、天下を握ることができる。俺を悩ませるのはこの世に、人に機を窺う心あり、心にたくらみあることで、中国と共にせずと誓ったのだ。伝聞によれば、西番の弱水国の君臣は神を尊敬して、国も豊饒だ。俺があっちへ行って靈驗を現わして、後に臨機応変にし、大事件を図る。良いか？」と答えた。鱷が「素晴らしい、素晴らしい」と言った。

このことから、妖精が時機をうかがい、中国を覆そうとたくらんでいたことが分

<sup>225</sup> 『左傳』の活用、「襄二十五年」「見無禮於其君者誅之如鷹鷂之逐鳥雀。」

<sup>226</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、pp. 45-46

<sup>227</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、p. 50

<sup>228</sup> 『莊子・外篇・天地』の活用、「吾聞之吾師：『有機械者必有機事，有機事者必有機心。』機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。」

<sup>229</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、pp. 16-18

かる。そして、「黄毛公」は西の弱水の国、「四喉伯」は東洋へ行った。「四喉伯」が至るところで障害にぶつかり、東洋の臣民は立ち上がって抵抗していた。「四喉伯」が負けて、慌てふためいて逃走している。弱水の蕃王は異心があり、「黄毛公」の保佐に基づいて朝廷に謀反した。猿の法術と陣法を破るために、朝廷が各地に命じて有能の人を求める。媽祖が兄である二郎を励まし、心のわだかまりを打ち消した。

彼西番之怪，妖猴實為之，向者北天碧苑，與妖鱷而具逃。鱷潛東海，猴遁西番。鱷為害在於舟，猴為害在於國。夫鱷之惡，妹日已驅除之，東討西逐，南征北伐，四海無安身之地，是雖不得立取而殛之，其墜魂落魄，亦已多矣！獨猴顯附蠻夷，蠶食王國，吾欲誅之久矣。奈無機會之可投。今既有朝旨，兄當勉勉從事，不可告辭，所謂王事靡盬，不遑啟處<sup>230</sup>，此其時也。」二郎曰：「去則去矣，但孟子有云：天下溺，援之以道。吾無援之之具，以此應召，是欲以手援天下乎？」真人曰：「此亦何難之有？區區丑虜，而欲與大國為仇，是所謂以卵投石者也，其勢必不勝矣。間之所以暫為屈辱者，實妖猴為扶。如兄之往，妹自有擒之術。」<sup>231</sup>

西番の祟りは実は猿の妖がやったことで、彼は北天碧苑から鱷の妖怪と共に逃走し、鱷が東海に潜んで、猿が西番へ逃げました。鱷の害は船に、猿の害は国に及んでいます。鱷の害毒を妹は既に追い払い、各地の転戦を通して妖怪の居場所が無くなりましたが、即座に殲滅できず、鱷に殺された人は多いです。猿は蛮夷に靈験を現わし、王国を蚕食していましたので、妹は長い間これを誅せんとしました。しかし、機会がなくて手を出せませんでした。今、旨があれば、兄は努力すべきで、辞めてはいけません。『詩経』に曰く、王事靡盬こと靡し。啓處するに遑あらず。今はその時です」と言った。二郎は「行くのはいいが、孟子曰く、『天下溺るときは、之を援うに道を以てす。』とやら、私には之を助ける道具がないままで、旨にこたえて、空手で天下を援えるのか?」と言った。真人が「それは難しくありません。ちっぽけな丑虜が大国に侵入するとは、卵を石にぶつけるようなもので、向こうに勝ち目はありません。この間の屈辱に遭ったのは、実に猿の妖の仕業でした。もし兄が行けば、私には捕まえる術があります」と言った。

小説には媽祖の靈験あらたかな神威を通じて、士気を鼓舞しているが、こうしたことは、歴史の記述にもよく見られる。溫台剿寇<sup>232</sup>、平大奚寇<sup>233</sup>、紫金山助戰<sup>234</sup>、助擒周周六<sup>235</sup>、火燒陳常五<sup>236</sup>、後に施郎厦門征服<sup>237</sup>などの戦を媽祖が加護した記録が珍しくない。靈験あらたかであればこそ、苦しい戦を通じて、兵士たちは媽祖の信者となり、媽祖信仰の伝播者になっていったのである。その時、国は媽祖信仰よりも媽祖靈験譚に「臣事君以忠（臣は君に事うるに忠を以てす）」という儒家思想が含まれていることを重視し、その靈験譚を広く知らせることを許容した。小説では、二郎が西征すると共に、媽祖が陰で軍士を守りながら、随行する。猿の陣法と悪巧みを解き、蕃王を中国に帰順させた。猿が降伏した後に、東海龍王と手を組んで悪逆非道の鱷を

<sup>230</sup> 『詩経・四牡』の活用、「四牡駢駢、周道倭遲。豈不懷歸、王事靡盬、我心傷悲。四牡駢駢、嘽嘽駟馬。豈不懷歸、王事靡盬、不遑啟處。」

<sup>231</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、pp. 152-154

<sup>232</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖錄』、p. 30

<sup>233</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖錄』、p. 30

<sup>234</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖錄』、p. 31

<sup>235</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖錄』、p. 31

<sup>236</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖錄』、p. 33

<sup>237</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖錄』、p. 43

退治した。結局は、媽祖の功績によって国家の利益を損なっていた北方と南方の災いを無くし、社会秩序を安定させ、「忠」を履行したのである。

国に忠誠を尽くすだけでなく、民を保護することで「仁」を履行する様子は、産婦の保護、船の危機の救出の物語を通じて、小説の第九回、第十八回、第二十七回、第二十八回、第二十九回、第三十回に書かれている。

特に第九回「玄真女機上救舟」の物語は代表的な媽祖伝説として知られているが、『天妃顯聖録』では以下のように書かれている。

#### 「机上救親」

秋九月、父与兄渡海北上。時西風正急、江上狂涛震起。妃方织、忽于机上閉睫游神、顔色頓變、手持梭、足踏机軸、状若有所挾而惟恐失者。母怪、急呼之、醒而梭墜、泣曰：「阿父無恙、兄没矣！」頃而報至、果然。彼時父于怒涛中倉皇失措、几溺者屢、隱似有住其舵与其兄舟相近、無何、其兄之舵摧舟覆。盖妃当閉睫時、足踏者父之舟、手持者兄舵也。<sup>238</sup>

#### 「机上救親」

秋の九月、父と兄が渡海して北上した。時に西風が激しくなり、江では波浪が天に届かんばかりであった。妃は織物をしていた織機の前で突然目を閉じて気を失い、顔色が急変し、手に梭を持って、織機の軸を踏みつけた。脅されて何かを無くすことを恐れているように見えた。母は怪しみ、慌てて呼び覚ますと、覚醒した妃が手を放し、梭が床に落ちた。「父は無事で、兄がなくなった」と泣いた。暫くして知らせが届き、その通りであった。あの時に父は怒濤に慌てふためき、為す術もなく、もう少しでおぼれるところだったが、誰かが陰でかじを取って、兄の船へ近づけているという気がした。暫くして、兄のかじは壊され、船は転覆した。瞑目していた妃は足で父の船を踏みつけ、手で兄の船のかじを取っていたのである。

「机上救親」と第九回のプロットはほぼ一致し、媽祖の人物像は媽祖の伝説とエピソードを参考して作られていることが明らかであると同時に、救おうとする対象が、親族から商人に改められていることに注目されたい。この書き換えによって、親族への愛を、広く民への慈悲に置き換えていることになり、呉の改作の意図は媽祖に与えられた「濟世救民」の儒教思想を際立たせることにあったのではないかと思われる。そして、小説では救われた商人たちが媽祖の神通力を信じるところから始まって、海上救難の媽祖の名声が遠くに及んだことを述べている。

一方、十八回に媽祖が兄の二郎と共に召集に応じる途中に、鄱陽湖を經由した。鄱陽湖には観音に鎮圧された亀の妖精が、警備がおろそかになった機に乗じて逃げ出込んでいた。その亀が波瀾を巻き起こし、往来している舟を飲み込もうとしていたが、媽祖が八卦の陣を敷き、退治した。その後、揚子江では蛇の妖精とドジョウの妖精と戦い、商船を守った。湄洲の海域に舟を救った。これらの物語はまさに「濟世救民」という、儒家の影響を受けた媽祖思想が具体的に反映されたものである。

同時に、注目したいのは、『天妃伝』において船を救うために、海上へ赴いた場面が三回あるが、何れも災害に遭っているのは商船であることで、それは万暦時代の媽祖信仰が商人と密接に繋がっていることの間接な証左であろうと思われる。しかし、いずれにせよ、媽祖の物語全体が、生命を尊重し、四民を平等に扱う儒家の「仁」に

<sup>238</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖録』、p. 18

近づいていることは確かであり、だからこそ、媽祖をして、「商旅遭殃，漁人厄受，吾恨不及救之，奈何！奈何！（旅商人が災いを被り、海人が難に遭っても、救出するのが間に合わないのが心底恨めしい、辛い、情けない）」と言わしめているのである。

以上のことから媽祖の人物像の変容をまとめておこう。もともとの媽祖は単純な水神、郷の神から、国の任務を果たす多機能の神となる。小説では媽祖は水神である北天妙極星君の娘として、道教の「清静無為」に反して、俗世を救うために下界に降りて来た。国が危急の際に身を挺して国を守り、民が危急の際に助けた行動には儒教思想の「忠」と「仁」が反映される。『天妃伝』の媽祖人物像は出身が道教、修身が仏教、処事が儒教であることより、媽祖の人物像に巧みに具現させ、扁平の人物像を打破させ、多角的に豊かなイメージが描かれて、「三教融和」の特徴が反映されていることが読み取れよう。

## 5. 社会状況とテキスト——時世への憂患意識

『咸淳臨安志』に収録された丁伯桂『順濟聖妃廟』によれば、戦いに靈驗が現れたことが原因として、媽祖に「顯衛」「英烈」の封号を授けている。廟記には以下のように書かれている。

朝家調發閩禺舟師平大奚寇，神著厥靈，霧瘴四塞，我明彼晦，一掃而滅。開禧丙寅（開禧二年、1206年），金寇淮甸，郡遣戍兵，載神香火以行。一戰花縣鎮，再戰紫金山，三戰解合肥之圍。神以身現雲中，著旗幟，軍士勇張凱奏以還。<sup>239</sup>

朝廷が閩禺の水軍を徴用し、大奚の賊を平定しました。神が著しい靈驗を現し、霧と瘴気が周りを塞ぎ、我が方は明るく敵側は暗く、寇盗は一掃され、滅ぼされた。開禧丙寅、金が淮河流域に侵犯し、郡が派遣された戍兵は神の香火を運んで行く。花縣鎮で一戦し、紫金山で再戦し、三戦して合肥の包囲を解いた。神が雲に化現し、旗を掲げていた。軍士が勇ましく勝ちを制し、凱旋して来た。

媽祖への信仰が南宋から国防と既に繋がっていて、それ以後、歴代の王朝においても外敵への抵抗に関わっていることは様々な記録から明らかである。従って、『天妃伝』には、媽祖を巡って出身と濟世の物語が語られているが、これに外敵への抵禦という物語が加わっているのは媽祖の信仰の歴史から見て、当然のことであった。こうした信仰を題材にした呉還初は、媽祖という神格に関する物語を通じて、国家の存立を危うくする大きな危難があるという社会への警鐘を鳴らしているように思われ、それは明末という時代の文人にしばしば見られる憂患意識が反映されているからであるというのが、論者の分析の出発点であった。

もともと「北虜南倭」の問題は、明朝の建国以来、常に直面せざるを得ない国防上の深刻な問題であった。即ち、倭寇と言われる海賊連中が東南沿海部で船舶や、沿岸の諸都市を襲撃することが「南倭」、モンゴルの騎兵が長期間にわたって北部の国教地域を襲うことが「北虜」と呼ばれている。この二つの問題が明朝にとって、国家社稷に危害を及ぼす深刻な問題であり、しかも容易に解決のできない難題であった。このことを前提に考えれば、『天妃伝』の物語が北天妙極星君の庭に閉じ込められていた妖怪である猿と鱶の話から始まる。二匹の妖怪が天から脱走し、猿は西の蕃国弱水国へ逃げ、蕃王を扇動して中国を侵略しようとし、鱶は東洋へ逃げて海洋に波風を立

<sup>239</sup> 前掲注 168 『咸淳臨安志』、pp. 703-704

ている、この展開は、まさに明朝が歴代苦しんできた「南倭北虜」の問題を読者に想起させないはずがない。妖怪の暴れ回る舞台を、国防問題が最も深刻であった厳しい北西と東南に設定したことは、決して偶然ではあり得ないのだ。

以下、個別に検討を進めていこう。小説全篇の三分の一が、猿の妖怪を巡る物語である。猿の本体は「乃世尊座后鉄樹上弥猴精也（世尊座の後ろの鉄樹に居る猿の精）」であり、鱧と別れてから西へ逃げた。第十一回から猿は弱水国の富国繁栄の願望を利用して、数度靈験を顕わすことで、簡単に弱水国の全国津々浦々が信賴を寄せるようになった。国王の祭祀に応じて、猿は神通力を用い、その結果、弱水国の人々の暮らし向きは豊かになった。軍神として各軍営中にも祀られていた猿は、夜には軍営において演武を行い、兵力も強大となっていく。弱水国は日増しに繁栄に向かい、あっといいう間に近隣において最も富強な国家になることに成功した。富国強兵に連れて野心も日増しに大きくなった弱水国は、不満を表わしている周辺小邦を侵攻し、何度試みても失敗しなかった。「丑虜之性無常，犬戎之欲難飽，遂慨然睥睨中夏之志。（丑虜の性は無常にして、犬戎の欲は飽きることなく、中華を睥睨する志が生じた）」<sup>240</sup>と描かれたように、最終的な目標は中国であるとされた。ここに描かれた猿と弱水国は「北虜」問題における敵対国具像化されたイメージに基づいていると言えよう。

作品の中に描かれた高速度で発展する弱水国と比べて、現実の中国の弱体化しつつある現状が見えてくるのが作品の狙いの一つであった。「第十二回弱水國造計獻車」に弱水国の臣下の口を借りて、万曆の怠政（万曆帝後半生では25年にわたって後宮にこもり、朝政の場には全く姿を現さなかったことを指す）、万曆朝後期の東林党、宦党、浙党の乱立、万曆の三征（寧夏のボハイの乱、播州の楊応龍の乱の鎮圧、朝鮮の役）などによって、軍制の腐敗と相まった財政の悪化、それがもたらした明朝社会の厳しい現状を言わせている。

頃聞中國，主驕而不仁，臣諂而無智，大綱弛而不張，細紀散而莫理。天怒於上，神憤於下。遂使正月不雨，二月不雨，三月不雨，全無靠於蒼天，種而不苗，苗而不秀，秀而不實，總同歸於赤地。君子多離德離心之眾，小人無尊君親上之心。

241

近頃聴くところでは、中国には、皇帝が尊大で仁がなく、臣子は諂し、知謀がなく、大綱が緩みだらしく、規則が適当でデタラメになっている。天は上にて怒り、神は下にて憤っている。そして、正月、二月、三月に雨を降らせず、蒼天に頼ることもできない。種は発芽せず、苗は開花せず、花は結実せず、全てむき出しの大地に帰す。君子は多く徳から離れてば、心も民衆から離れ、小人には君を尊び目上の人と親しむ心もない。

そして、弱水国の鳥類を大小問わずに狩り、羽で巧匠に大きな車を作らせ、「羽車」と命名した。「羽車」とは「取可觀而不可載之義，難成而顧易敗之意。（見る価値があるが、ものは載せられないということから、成功し難く、失敗しやすいという意味である）」<sup>242</sup>とされ、これを貢ぎ物として中国に献上し、中国の朝廷には意味を見破る賢者がおるや否やを確かめようとした。もし賢者がいなければ中国は見掛倒しであり、攻め落とすことは簡単であると考えていたのである。

<sup>240</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、pp. 113-114

<sup>241</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、pp. 115-116

<sup>242</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、p. 116

「羽車」を巡って朝廷中に大論争が起き、各自の意見が衝突しどちらも譲らない。この混乱の状況について皇帝もどうしようもないといった様子で、「今一旦小蠻獻異，舉朝聚議竟日，乃黨同伐異之論，盈於朝階，而真是真非之見，了無一主。不其負己，負君負位。（今蛮夷が異宝を捧げると、朝議中の者が皆集まって一日中続いた。ああでもないこうでもないという議論が朝堂に満ちあふれて、ことの是非も見定めることができない。自らにも、君王にも、官位にも責を果たしてはいないではないか）」<sup>243</sup>と歎じた。朝廷の上下に「賢者不在」の状況を察知した弱水国の国王は「功德不能浹於神人，恩威不能行於邊服，則天且以其所命而旋向於他人矣。（功德は神と庶民を潤さず、恩威は辺境に至らざれば、すなわち天はその命ずるところを他人に向けさせるのみ）」<sup>244</sup>と言って、自ら天命があると信じ、心配を振り切って、兵を挙げ侵略を開始した。この予期しない知らせを聞いて、朝廷の上下はどうしても信じられないという様子が作品では以下のように描かれた。

而朝廷自久安之後，君不知兵，官惡聞戰，一聞弱水入寇，薄近太原，文武諸臣，相視失色。或有主和議者，亦或有主戰議者，或有謂和親可許，割地必不可許，或有謂割地可許，和親必不可許，又或有和親割地俱不可許，只以金幣遺之使去，眾議未決。<sup>245</sup>

長期にわたる太平と安定に慣れた朝廷には、君主が兵士を知らず、官僚が戦事を聞くのを煩わしいと嫌う。弱水国が侵入し、太原に迫ってくると聞いても、文武諸臣は互いに顔を見合わせて黙っている。或いは主和の者、或いは主戦の者、或いは和親して講和せよという者、或いは領土の割譲なしに講和せよという者、和親せず領土割譲を許すべきとする者、講和も割譲もどちらも許さず、金幣を使って追い払うべきとする者も居り、衆議決せずであった。

弱水国の兵士が国境に迫っていると知った臣下たちが驚き慌て、打つ手も分からず、混乱状態となっている。その時に同平章事である餘光は、弱水国が欲の皮が突っ張っているだけであると、簡単な言葉で問題の本質をずばりと突いた。そこで皇帝が決意し、出兵せよと勅令を下した。命令が伝達されると、山西大同の守将、節度使である李鬱、廣騎大將軍である張威が即刻行動し始め、大同において決戦しようと準備していた。しかし、猿が法術を使い、

那番兵全憑黃毛之妖，戰上數合，但見漫山塞野，盡是黃猴。眾兵皆無用武之地，大師敗績，李，張被擒，諸將死敵而不能救。番兵得勝，即班師西回。<sup>246</sup>

あの番兵は黄毛の妖の力で、数回手合わせをしたところで、野山に黄猿が満ち満ちていた。将士は腕前を發揮する場がなく、大軍が敗戦した。李鬱と張威が捕まえられ、将士たちが必死で戦っても救い出せなかった。番兵が勝利を収めて凱旋した。

という結果となった。

異民族、山西大同、捕虜、これらのキーワードから、読者がこの物語から成立時期

<sup>243</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 120

<sup>244</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 125

<sup>245</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 129

<sup>246</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 132

夜に渡って北京を包囲、朝貢と互市を要求した。しかし、「二十九年春、俺答移駐威寧海子。夏、犯大同、總兵張達、林椿戰死。（嘉靖二十九年春、アルタンは威寧海子に移駐した。夏、大同を犯し、総兵の張達と林椿が戦死した）」<sup>247</sup>というように、小説に捕虜の結果と異なって、指揮官戦死の結末となった。一方、土木の変は皇帝が野戦で捕虜になった事件として知られるだろう。明朝正統十四年（1449）明の英宗（正統帝）朱祁鎮が親征し、土木堡において北西に所在する遊牧国家であるオイラート（瓦剌）のエセン（也先）の軍勢に大敗し、英宗がオイラートの兵士に捕らわれた事変である。土木堡は今河北省張家口市懷來県に置かれた壘塞で、居庸関長城の防衛システムの構成要素でもあり、明代以前の北京の最終防衛線であった。正統十四年六月に、オイラートのエセンが明朝の国境に侵攻して、大同などの兵士が急を告げて朝廷に援助を求めた。宦官の王振に示唆された英宗は親征しようと決意し、極めて短い時間に50万と号する大軍が召集され、20人の武官と多くの文官とともに出撃した。明軍が大同に到着した時には、オイラートは既に準備を整えているという密告が届いたため、明軍はすぐさまに居庸関を経由して引き返そうとした。しかし、途中にオイラートに襲われて、大同、宣府が次々と陥落した。明軍は疲労した上に、王振と反王振派に内部分裂しており、士気も低かったため、この攻撃を防ぎきれずに大敗した。明軍の兵士は半数が戦死し、百名を超す文武諸官も数人を除いて全て戦死した。英宗は捕虜となり、エセンの幕営に連行された。

最後に明の兵部尚書である于謙が果敢な対処を行ったために、エセンは大勝を収めたにもかかわらず、短期間で英宗を無条件釈放せざるを得ず、この戦いは明にとっては致命的な打撃には至らなかったが、明朝がその後100年以上にわたりモンゴル高原の遊牧民（いわゆる「北虜」）の中断ない侵攻に悩まされる端緒となり、明朝も真つ盛りから衰退に向かったと思われる。

万暦後期、活躍していた呉が何故百五十年余り前のことを再び提起したのか、また一回目の紙幅で朝貢を描写したのか。筆者は後金の影響が無関係ではないと考えられる。万暦の三征を経た明朝は力が衰頹しているのに対して、北方の後金は日増しに強大になる。その経緯が上に引用した弱水国発展の経過、すなわち各部族を統一し、中原を目指すという経緯と重なっていると考えられる。万暦十六年（1588）に女真族の建州女真を統一した、アイシン=ギョロ（愛新覺羅）氏のヌルハチは、万暦二十一年（1593）に海西女真との戦争以後さらに勢力を拡大した。はじめ首都は万暦三十一年（1603）以来のヌルハチの居城ヘトゥアラ（興京）に置かれた。ヌルハチは万暦四十四年（1616）までにイエヘ部族を除く全女真を統一して、この年ハンの位につき、天命の年号を立てて建国を宣言した。ヌルハチはこのとき国号をアイシン国と定めたので、かつて12世紀に完顔阿骨打の立てた金と区別してこの国を「後金」と呼ぶ。

回数	西暦	時間	内容	出典
----	----	----	----	----

<sup>247</sup> 張玉廷『明史』卷三百二十七「外國八・韃靼」中華書局、1974、p. 8480



1	1590	万曆十八年四月庚子	建州等衛女直夷人努爾哈赤等一百八員名進貢到京、宴賞如例	『明實錄抄本』
2	1592	万曆二十年八月丁酉	建州衛都督努爾哈赤等奏文四道乞升賞職銜、冠服、敕書及奏高麗殺死所管部落五十餘名。命所司知之並賜宴如例	『明實錄抄本』
3	1597	万曆二十五年五月甲辰	建州等衛都督指揮努爾哈赤等一百員名進貢方物。賜宴賞如例。	『明實錄抄本』
4	1598	万曆二十六年十月癸酉	宴建州等衛進貢夷人努爾哈赤等。遣侯陳良弼侍。	『明實錄抄本』
5	1601	万曆二十九年十二月乙丑	宴建州等衛貢夷努爾哈赤等一百九十九名。侯陳良弼侍。	『明實錄抄本』
6	1608	万曆三十六年十二月乙卯	頒給建州等衛女直夷人努爾哈赤、兀勒等三百五十七名貢賞如例。	『明實錄抄本』
7	1611	万曆三十九年十月戊寅	頒給建州等衛補貢夷人努爾哈赤等二百五十名，各雙賞、絹匹、銀鈔	『明實錄抄本』
8	1615	万曆四十三年三月丁未朔	建州海西衛努兒哈赤等入貢。建州日強，每入貢，千五百人，橫索車價，毆驛卒。當事裁之，令在邊給賞。至是止十五人。	『国権』

後金は明朝への朝貢を利用して、明朝内部の事情を探って、英気を養い氣力を蓄えた。筆者は『明實錄』<sup>248</sup>と『国権』<sup>249</sup>の調査によって万曆十八年（1590）から万曆四十三年、後金建国の前に、万曆時期にヌルハチが自ら数回北京へ辿り、朝貢したのは少なくとも八回の記録があり、以下のように示す。万曆三十六年前後亡くなった吳還初は少なくともヌルハチの五回の朝貢を耳にしたと推測でき、かつて弱かったヌルハチが各部族を併呑し、日増しに強くなる過程と作品の成立時期と重なる。

氣勢鋭く中原に迫る弱水国とその一連の動きは、北方にあつて日増しに強大になる後金を想起させる。ヌルハチが大胆に東北地域の統一戦争を推し進めている一方、明朝に忠実で二心を抱いたことがないように見せるため、武力で海西女真を併呑しても、建州女真のリーダーの名義で定例に従って、北京へ向かつて朝貢を続けていたのだ。

しかし、ヌルハチの動きと朝貢の真の目的については、ある大臣が警戒心を持っていた。関外の併呑、征戦を通じて、ヌルハチの残忍な野心がすでに暴露されつつあったのである。遼東巡撫である張濤は

臣惟九塞之夷、遼左為甚。全遼之夷、建奴為甚。蓋子奴曾奄有毛憐諸衛、稱極富。並獲敕書、賞賜。近又益據腴壤、盡參貂東珠之利、稱極富。吞併南關灰扒（口兀）哪、黑龍江諸夷、稱極大。牛、馬、羊、豕、子女、金錢歲結宰賽拱兔等曾。明攻北關、暗擾遼地、以快已（己？）忿、而且將冀逞大慾、則羽翼已盛、稱極強。奴曾擅如是之、眾庶富厚、廣大強橫、而不屑小試、日惟生聚修築訓練為急。且明刑法、習星占、諳韜鈴之南人、充入幕僚之實倨軍師之位。<sup>250</sup>

<sup>248</sup> 『明實錄抄本』臺灣線裝書局、第19冊、20冊、21冊

<sup>249</sup> 談遷『国権』中華書局、1958、p. 5080

<sup>250</sup> 張濤『籌遼碩話』卷二「建夷僭服天威謹修質子曠典，乞敕朝議處置，以慰遠忱，以息邊患事」、同治

臣惟うに、九塞の夷のうち、遼左甚だし。全遼の夷のうち、建奴は甚だし。建奴の酋は毛憐の諸衛を占領し、その衆を極めりと称する。また勅書を得、褒美を賜った。最近、肥沃な土を占拠し、人参、ミンクの毛皮、東珠の利を独占し、富を極めり、と称する。南関の灰扒（口元）哪、黒龍江の諸民族を併呑して、廣大を極めり、と称する。牛、馬、羊、豚、子女、金を用いて、毎年宰賽、拱兔等の酋長に取り入った。表に北関を攻めて、裏に遼地を乱し、己の怒りを晴らし、野望を実現するに、手助けする人甚だ多く、強を極めりと称する。建奴が力を示すことかくの如く、民衆は豊かになりさせ、軍力を強くさせ、腕試しを怠らず、毎日人を集めて築造し、訓練を要とした。刑法を明確にし、星占を学び、軍略を熟知している南人は誘って幕僚に就かせ、軍師を務めさせた。

と指摘していたように、ヌルハチが明朝の大患であることを明示した。ヌルハチの朝貢には明らかに目的があり、朝貢をきっかけにして途中の軍事施設、手配から政治、官場現状に至るまでの明王朝の実情、中原の風土などを、身をもって経験したことが、ヌルハチにとって極めて重要なことであること確かであった。当時万曆朝の蕭大亨がヌルハチたちの狼藉ぶりを奏上している。

諸夷慣因進貢往來熟識中國情弊……去歲建州奴兒哈赤補進二貢、咬思阿等夷於三河各驛索要布疋鞋襪、倍於正額、鎖拿馬頭車戸擅行拷打。海西洋孛羅看只木等於今年進貢在通州各夷打傷把總李國忠等、索要牛羊酒食、驛遞不堪賠累。且往來窺探夷險熟知、及今不禁、一有他虞、誰執其咎。<sup>251</sup>

諸夷は貢ぎ物の献上に託して、中国の国内の内実を探ってまいりました。…去年建州のヌルハチは二回の朝貢を補い、咬思阿等の夷人が三河の各驛に対して、ノルマとして何倍もの布地、靴下、靴を強要し、馬頭車戸を拘留して勝手に拷問をしております。今年朝貢の途中に、海西の孛羅看只木等が通州において把總の李国忠などを打ち傷つけ、牛羊酒食を強要し、驛は債務に堪えられませんでした。しかも往来を通じて、地形を熟知すべく調査をしており、若し今禁止されることなく、万が一のことあれば、非をとがめようとしても間に合いません。

このように、表面に現われていなかった後金の災いが段々と浮かびあがってきていたのである。こうした状況下で、呉還初はオイラートと後金のイメージを重ねたと思われる「弱水国」に託して、百数十年以来悩まされる「北虜」問題が文学作品の中に再現されていると読み取ることは、決して過剰な読み込みではないと私は考える。北方の少数民族の脅威が日増しに深刻となって、万曆朝の中国に、英宗の時期に起きた国家の危機という状態が再現するかもしれないという状況が生じ、社会にも不安な空気が漂っていた。呉還初はその危機感を『天妃伝』に反映させ、国に対する深刻な憂患の意識を猿と弱水国の物語を通じて、社会全般の危機を余すところなく描写しながら、強く訴えかけていると思われる。

もう一匹の妖怪、鱶を見てみよう。小説全体を見ると、鱶に関わる回目は第三回、第七回、第八回、第九回、第三十一回で合計五回あり、鱶の物語の部分が猿と比べてかなり少ないと言える。当初は万事順調、鼻息が非常に荒い猿と比べて、鱶は初めから至るところで障害にぶつかり、行き詰まってしまう。鱶は猿と分かれて、それぞれ

求是齋本、pp. 29a-29b

<sup>251</sup> 前掲注 248 『明實錄抄本』 『明神宗顯皇帝實錄卷之三百七十三』

逃亡した後、鱧はまず東洋へ向かって攻めようとしていたが、東洋は上下心を同じにして、鱧に強烈に抵抗した。東洋の軍士が命を受けて逃げ惑う鱧を追撃し、大敗を喫した鱧は戦場を離れて荒れ野に落ち延びていった。後に、鱧は鼃と蛇に龍王の支配を転覆させるように扇動したが、結局東洋軍士に殲滅された。鱧の描写には弱さと狼狽の色が表れ、以下示すようによく書かれている。

鱧精勢屈力窮，大敗而奔。奔至百步之外，見後追兵不至，喘息少蘇。<sup>252</sup>

鱧の精は良くない形勢に陥って筋力も衰え、大敗して脱去した。百歩離れた所に着き、追手がまたたどり着いてないのを見て、一息入れた。

鱧又單門數合，見勢孤不敵，只得回身便走。首驅大軍從之，鼃眾所存者十無一二，首大勝收兵而回。<sup>253</sup>

鱧が単独で闘ったが、多勢に無勢を見て、振り向いて脱走した。率いた軍隊も引き揚げ、生き延びた鼃たちが十の一にも足らなかった。初め勝利したものの撤兵し戻っていった。

鼃鱧一敗，奔走出數十里外，始敢少息，收拾其餘眾，不上四五十。<sup>254</sup>

一敗を喫した鼃と鱧は数十里離れた所に脱走し、一息ついて、残りを集めても、四、五十に足りなかった。

不知所措，營中自亂，鱧、蛇僅以身免。<sup>255</sup>

慌てて度を失って、陣が混乱に陥り、ただ鱧と蛇が免れた。

「那鱧之為東海害也有年矣，驅之而不去，殲之而不能。民物為之雕耗，雞犬為之不寧。（あの鱧が東海にどれほど長きにわたって災害をもたらしたか、駆逐されても去らず、殲滅しようとしてもできない。民も物もそのために無駄に消耗し、鶏や犬までも安らかには暮らせなかった）」<sup>256</sup>と書かれたように、鱧が明朝を悩ませてきた、百年以上にわたって続いている海賊問題を指すことは間違いない。羅春榮氏は「鱧與惡諧音，鱧精即惡精，其橫衝直撞，霸道四方，屢屢犯人邊境，撞翻商船，奪人財產，與寇無異。（鱧が悪と同音で、鱧の精とは即ち悪の精であり、めっちゃくちゃに突進し、四方で横暴をほしいままにし、屢々辺境を侵犯し、商船を転覆させ、人の財産を奪うというのは、海賊と異なっていないのである）」<sup>257</sup>と指摘している。注意されたいのは、こちらの「寇」は倭寇だけではなく、海賊とオランダ人をも指すことがよろしいと考えられる。何故ならば、万曆朝における「南寇」の核心は倭寇から中国本土の海賊に移ってきたと見られるからである。田中健夫氏の統計によると、隆慶二年（1568）から万曆四十六年（1681）に倭寇侵入の回数が32回であり<sup>258</sup>、ピークの嘉靖の大倭寇を比べて十分の一にもならず、比較的安定的な時期であった。嘉靖末期、万曆初期には俞大猷と戚繼光が全力を挙げて水軍の規律を整頓したこともあって、閩粵水師

<sup>252</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 65

<sup>253</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 73

<sup>254</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 8

<sup>255</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 8

<sup>256</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、p. 31

<sup>257</sup> 羅春榮『媽祖文化研究』天津古籍出版社、2006、p. 129

<sup>258</sup> 田中健夫、楊翰球訳『倭寇海上歴史』武漢大學出版社、1987、pp. 113-115

の軍備が強大となり、倭寇が沿海部へ侵攻することは少なくなった。しかし、時のたつにつれて、明軍が台湾に駐兵しなくなり、台湾を根拠地とする海賊が福建沿海部へ常に侵攻し略奪を繰り返した。万暦中後期に海賊活動の勢いが再び盛んとなり、「命旦夕に迫る」と言ってもよいほど危機が身近に迫る状況となり、福建地域は益々不安定になっていた。

その時期に福建水師が海賊に打撃を加えたことは、史書の記述の中に多く残っている。最も有名なのは、万暦二十九年に沈有容が水師を率い、頑強な海賊をせん滅したことである。

與銅山把總張萬紀敗倭彭山洋。倭據東番。有容守石湖，謀盡殲之，以二十一舟出海，遇風，存十四舟。過彭湖，與倭遇，格殺數人，縱火沈其六舟，斬首十五級，奪還男婦三百七十餘人。倭遂去東番，海上息肩者十年。<sup>259</sup>

銅山の把總張萬紀と彭山洋に海賊を打ち負かした。海賊は東番に盤踞していた。有容が石湖を警備していたが、賊を殲滅しようと図って、二十一隻船が出港したが、風に遭って、十四隻しか残らなかった。彭湖を過ぎて海賊に遭って、数人を殺して、船を焼いて六艘を沈め、十五人を斬首し、男女三百七十人余りを奪い返した。海賊が東番へ逃げて、海上の混乱が鎮められ、それが十年間続いた。

と記録された。そのために随行の陳第が台湾西部の住民風俗と地理を記録し、『東番記』を著した。一方、万暦三十二年（1604）、オランダ人のウェイブランド・ファン・ワルベイク（韋麻郎、Wybrand van Warwijck）が、この地域の守備を交替した隙について、澎湖島に赴き、現在の馬公（澎湖島）を占領し、明朝に交易を求めた。この後、明の朝廷は沈有容を派遣して交渉に当たさせた。沈有容はワルベイクに、明朝は澎湖島に滞在しての貿易は許可しないこと、さらに福建当局は派兵しようとしていることを伝え、オランダ人を退散させた。それ以後も、大小の海賊の侵攻が屢々発生し、万暦中後期の福建地域は多事多難とまでは言えないものの、海洋の問題は福建地域の人々の頭の上ののしかかっていた靄のように簡単に追い払うことができなかった。

明代初期の文化統制は厳しく、当時の文人が時事に触れることはできなかった。このため、土木の変など本朝の重大事件を中心とした小説は、当時は執筆も容易ではなく、事件が反映された作品は、事件からほぼ百年経過した後ようやく刊行されたのである。万暦朝も後期になると、皇帝は政治に関心を持たず、文化制限も緩んでいた。その流れの中で、万暦の作家が時事を題材にした小説を創作することが珍しくなくなっていった。例えば、万暦二十八年（1600）に播州の楊応龍の乱とその鎮圧という事件は、それから間もなく万暦三十一年（1603）にそれを素材にした小説『征播奏捷傳』が世に出ている。このような時事を反映された小説が急に多く刊行され、全国的に流行していた。鄭振鐸氏はそのような小説を「時事小説」、葉徳鈞氏が「今聞小説」と唱えた。いずれにせよ、時代と密接に関わる要素が濃いのは、万暦中後期以後に出版された小説に共通する著しい特徴である。『七曜平妖傳』と『三教開迷變歸正演義』をはじめとする神魔小説も神魔小説の枠組みに託して、時事に対して作者の意見を存分に発表していた。『天妃伝』第八回の文末には「東南收奇績，西北建元勳。原來邪不勝，惡自與禍鄰（東南に奇績を得り、西北に元勳を築き、邪は正を侵さず、悪は隣か

<sup>259</sup> 前掲注 247 『明史』「列傳第一百五十八・沈有容」 pp. 6938-6939

ら招く)」<sup>260</sup>と書かれたように、呉もまたは『天妃伝』を通じて明朝辺境のリスクに目を向ける憂患意識を表したと思われ、その流れを汲んで『天妃伝』も時事を反映した作品と見ることが適当である。

『天妃伝』の文学史上の位置づけという点から見ると、神魔小説の桎梏から免れることはできない。小説の主人公が、神そのものである媽祖神と、神に近い二郎という形象であり、何れも凄まじい神通力を有するという設定は典型的な神魔小説のものである。戦闘場面の描写にも呪文と宝物を巡る戦いは退屈なワンパターンであり、同時代の『七曜平妖傳』と『三教開迷變帰正演義』のような、比較的リアルな戦闘場面と比べて、雲泥の差である。

しかし、神魔小説の枠組みを利用したことが、時代の不安定な状況とこれを憂慮する人々の不安感が小説に反映されていないと考えるのはあまりにも短絡的に過ぎよう。明末では、社会が日々不安定になっているという現実、すなわち南方の海賊は中国沿海部に脅威を与えているという現実、北方の女真の脅威も日増しに深刻になっていくという現実があった。これについて、岸本美緒は『中国の歴史』<sup>261</sup>の中で、北虜南倭の実体について、鄭曉の『皇明四夷考』を引いて、単なる紛争地域ではなく、そこには中国人と異民族とが混在する「辺境社会」が形成され、「巨大な利益をもたらす市場」が誕生していたと述べている<sup>262</sup>。それはとりもなおさず、明朝の支配体制のより大きな危機を意味するものであった。しかも、王朝内部には皇帝の後継者をめぐる争いや、様々な思想的対立、権力をめぐる対立があり、岸本氏の言葉を借りるならば「新しい国家の萌芽」<sup>263</sup>とさえ言えるほどの激変に対応するだけの力を失いつつあったとみるのが妥当である。

こうした状況下で、呉還初に代表されるような明末の有識者は、現状に対する強い不安と、これに対応する国家に対する不信感を持つのは当然のことであった。そうした時代背景のもとに書かれた作品に対して、当時の読者達が現状への憂患意識の表れと理解し、『天妃伝』であれば、女真を猿の妖怪に、海賊を鱈の妖怪に置き換えて読むことは決して不自然ではなかったと考えられる。個々の人物の設定、人物の役割と相互の関係、小説のプロットなどを通じて、ある種の政治的な意図に基づく社会への批判意識、国に対する強烈的な憂患意識がそこには反映されているのである。しかし、伝統的中国文化の中で素養を身につけた呉還初、或いはこの時代の作家、編者、出版社のいずれもが、それを神々の物語として、或いは過去の歴史上の物語として語るより術はなかったということは冷静に見ておく必要がある。

## 6. 『天妃伝』と西遊記の間テキスト性 (intertextuality)

間テキスト性とは、ある著者が先行テキストから借用したり変形したりすることや、ある読者がテキストを読み取る際に別のテキストを参照することを言う。「引用」が作者による行為であるのに対して、それに対して間テキスト性とはテキストとテキストの関係を重んじる概念である。ジュリア・クリステヴァ氏は各テキストがモザイクのように引用が組み合わせた図案であり、テキストも他のテキストから吸収したり、転化するものであると指摘した<sup>264</sup>。Tiphaine Samoyault 氏は間テキストの方法が様々

<sup>260</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、p. 8

<sup>261</sup> 岸本美緒『中国の歴史』筑摩書房、2015

<sup>262</sup> 前掲注 261 『中国の歴史』、pp. 157-164

<sup>263</sup> 前掲注 261 『中国の歴史』、p. 164

<sup>264</sup> Julia Kristeva 「“Word, Dialogue and Novel”, in The Kristeva Reader」Oxford: Blackwell Publisher

であって、典型とするのは引用 (citation)、暗示 (allusion)、参照 (reference)、模倣作 (pastiche)、パロディー (parody)、剽窃 (paginate) など手段がある<sup>265</sup>とも唱えた。

鈴木陽一氏によれば、間テキスト性のレベルは以下のように分けられる。

- 1、テーマ、ストーリー、エピソード、シーケンスなどの物語内容のレベル
- 2、エピソードのインデックス、典型化もしくは類型化されたイメージとしての登場人物のレベル
- 3、文字テキスト、もしくは文字テキストを引き出すことができる詳細な物語言説のレベル<sup>266</sup>

この節では、朱鼎臣の『西遊釋厄傳』<sup>267</sup>を参考にして、研究者の先行研究を踏まえて議論しようとする。『天妃娘媽傳』は「天妃娘娘」と『西遊記』とからの材料を混ぜ合せて改作したものである。<sup>268</sup>と指摘されたように、呉は『天妃伝』という小説テキストに西遊記を小説に取り込み、物語の拡張と充実を果たしてきた。

まず、テキストの構造を検討する。『西遊記』のテキスト構造が凡そ三つの部分から成り立つ。即ち、悟空出世譚、現世で玄奘達が経文を取りに行く原因を述べる因縁譚、一行が経文を取りに行く過程とその結果の旅行譚である。『天妃伝』のテキスト構造も『西遊記』と類似し、「第一回鱷猴精碧苑為怪」から「第四回黄毛公投奔西番」までは媽祖出世譚であり、「第五回玄真女別親下凡」から「第十回玄真女湄洲化身」までは、現世で猿と鰐とを退治する原因を語る因縁譚、「第十一回黄毛公西番顯聖」から「第三十二回觀音佛點度二郎」までの第三部分は異同を伴う二匹の妖精退治の過程と結果である。

また、登場人物を見てみよう。『天妃伝』に猿の妖精である「黄毛公」が典型化もしくは類型化されたイメージとしての登場人物のレベルとして、孫悟空のことが想起されるのは容易であったと思われる。李献璋氏は「黄毛公」について、以下のように指摘している。

第三回の「黄毛公棄投西番」と、第十一回の「黄毛公西番顯聖」から第廿六回の「天妃媽上表謝恩」に至る間の物語は、吳承恩の『西遊記』第六回の「小聖施威降大聖」（四遊記中の楊志和編、趙景真校『西遊記傳』第七回の「真君收捉猴王」に當る）を中心とする孫悟空の話を採用して、自由に翻案したものである。例へば、娘媽傳第三回到猴伯が西走途中に廟の桃を盗食した一節が見えてゐるが、それは西遊記第五回の齊天大聖が蟠桃園を荒らした話を模倣したものに違ひない。また、黄毛公が據所とした弱水国は、いはば水簾洞に擬せられるので、漢朝への入寇は、天宮を犯したことを地上の物語に持って来たに過ぎず、従って、その退治に林二郎が榜招されたのは、觀音の奏告により二郎真君が調来されたのに相當にしよう。そして、（『天妃伝』いふ筋は、暴れまはった齊天大聖がやはり最後に、如來の掌に押へられてやっと治まった、とする西遊記第七回の「五行山

Ltd, 1986, pp. 35-36

<sup>265</sup> 蒂費納・薩莫瓦約、邵煒訳『互文性研究』、天津人民出版社、2003年.p5

<sup>266</sup> 鈴木陽一「小説における引用 (intertextuality) 『西湖二集』に引用された小説と戯曲について」『人文研究』（神奈川大学人文学会編）1999-02 .pp23-56,

<sup>267</sup> 国立政治大學古典小説研究中心主編『明清善本小説叢刊 第三輯西遊記專輯 唐三藏西遊釋厄傳 (上)』天一出版社、1987

<sup>268</sup> 前掲注 194『媽祖信仰の研究』、p. 77

下定心猿」と同じ設定である。かう見て来ると、娘媽傳第三回の「四猴伯經營圖伯」、第七回の「魚蝦鱉大戰東洋」、第八回の「四猴伯四海為孽」、及び第卅一回の「天妃媽收服鱷精」など、いはゆる鰐伯に関する一連の物語も、畢竟、西遊記第三回の「四海千山皆拱伏」といふ、齊天大聖が東海を騒がした話を敷衍してつくったことが知られる。<sup>269</sup>

人口に膾炙した名作「西遊記」、特に朱鼎臣の『西遊釋厄傳』や楊致和本などの刊刻により、建陽の出版界では『西遊記』を手に入れることは簡単であった。その結果として、『天妃伝』を含めた神魔小説では新たな妖怪退治の物語を独自に創作することがかえって難しくなっていたのである。それは呉だけでなく、当時の建陽出版界の共通の問題であった。

鰐に関わる一連の物語は、『西遊記』の第三回と類似する点はあるけれども、その主旨と描写は大幅に異なっており、『西遊記』第三回との間に間テクスト性が成立しているとは見なし難い。しかし、李氏が既に述べてように、『天妃伝』における猿に関わる物語は、『西遊記』の影響を受けて作られた可能性が高く、猿に関わるプロットに西遊記の要素が見えてくる。

比較のため、『天妃伝』の猿の妖精のプロットと『西遊記』の孫悟空のプロットを挙げておく。

①-a 經過一小松林，見景致清幽，物色秀雅，林中有一崖，崖下有一小廟，廟後桃李千株，結實万顆。猴正遇飢餒之際，心中暗喜曰：「天投我以桃矣！」輒向園中，即登樹上，連摘數顆食之。廟主忽出遊，歸見桃樹上潛藏有人，知是盜桃者，率小卒團團將園圍住。此廟主乃是世尊殿內藏經堂裡守經玉面貓是也，因盜世尊法索，陰逃西方為怪，見一古廟，遂據其中，威靈極矣。猴見其巨口爛額，修尾利爪，雄威糾糾，心中大驚，只得在樹上不下。貓發言罵之：「何方小畜，有此大膽！凡物各有其主，汝獨不聞李下不整冠乎？白晝撞入人家，當以盜摸而論，私休備價賠，公休皮毛不保。」<sup>270</sup>（『天妃伝』「第四回黃毛公投奔西番」）

①-a 小松林を經過し、風景が幽邃、雅致で、林に崖があり、崖の下に小さい廟があり、廟の後ろに桃の木とスモモの木が千本あり、実が何万個ある。飢えている猿がそれを見て、こっそり喜んで「天が俺に桃を寄せる」と思った。従って果園に向かい、木登りし、幾つかの桃を相次いで摘み取って食った。出遊した廟主は帰って桃の木に一人隠れているのを見て、桃の盗人を知って、兵卒を率いて取り囲んだ。この廟主は世尊殿内藏經堂の經典守りの玉面猫である。世尊の法索を盗んだため、密かに西へ逃げて、見た古廟を占拠し、威張り散らしている。猿は巨大な口、傷跡が積み重なる額、細長い尻尾、鋭い爪を見て心に驚駭して、木の上に止まらせざるを得なかった。猫が「大胆不敵で、野放図だ。全ての物は主がある。李下に冠を正さずを知らないか？白昼堂々と人の家に入り、盗みに当たるとはなにごとだ。示談ならば弁償しろ、そうでなければおまえの毛皮はおしまいだ。」と罵った

①-b 大聖問土地道：「此樹有多少株數？」土地道：「有三千六百株：前面一百（千）二百株，花微果小，三千年一熟，人仙吃了成了成道，體健身輕；中間一

<sup>269</sup> 前掲注 194 『媽祖信仰の研究』、p. 76

<sup>270</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、pp. 30-31

百(千)二百株，層花甘實，六千年一熟，人吃了霞舉飛昇，長生不老；後面一百(千)二百株，紫紋細核，九千年一熟，人吃了與天地齊壽，日月同庚。」大聖聞言歡喜。忽一日，大聖遊覽見那老樹枝頭，桃熟大半。他心裡要吃個嘗新，奈杏(桃?)園土地、力士並齊天府仙吏緊隨不便。忽設一計道：「汝等且出門外伺候，讓我在這亭上少憩片時。」眾仙果退。只見那猴王脫了冠服，爬上大樹，揀那熟透的大桃，摘了許多，就在樹枝上自在受用。……原來那大聖變化了，正睡在此枝上，被他驚醒了。大聖即現本相，咄的一聲道：「你是那方怪物，敢大膽偷摘我桃。」(『西遊釋厄傳』「亂蟠桃大聖偷丹 反天宮諸神捉怪」)

猿が桃園に桃を盗食するというシーケンスで、ここでの間テクスト性は物語内容のレベルにおいて存在していると考えられる。但し、盗食の場所が蟠桃園でなく、玉面猫が據所とした古廟の後院である。この箇所は、黄毛公が切羽詰まりより好みしてられないという場面を表現したシーケンスであるが、読者に『西遊記』の場면을想起させるために、『西遊記』が物語内容のレベルにおいて引用されたのである。

第四回に、孫悟空が弼馬温という「未入流」の官位のため、人に軽蔑される不愉快さを十分に味わい、水簾洞に戻った。そして、「齊天大聖」と名乗り、巨靈神と哪吒などの天兵を打ち負かして、「齊天大聖」に封じられた。その直後の孫悟空はこの上なく高い身分にある(と思われ)、意気揚々として天上の生活を楽しんでいたと言える。一方、天上から亡命し、追っ手に追い詰められた黄毛公は絶体絶命の状況に瀕している。「模倣作」とはほぼ叙事の中の価値基準を変化させることなく物語るのに対して、「パロディー」は全や「風刺」は表面上の類似を逆手に取り、価値判断を転倒させたり、歪めたりすることによって、テクストそのものに対して読者に違和感を抱かせる。呉が選んだのはまさにこの方法で、パロディーという技法を通じて、西遊記のプロットを異なる文脈上で使うことにより、『天妃伝』の黄毛公を風刺する働きを果たしている。

②-a 王又救命諸大小軍營盡祀之，乃能常常於夜靜之時，演武大力，以教兵士，國賴之以富強。時有小蠻不服，番王興兵伐之，禱告其廟始動，至與會陣之時，那小蠻軍中所見，漫山塞野，盡是猴子猴孫，不戰而兵自敗。<sup>271</sup>(『天妃伝』「第十一回黄毛公西番顯聖」)

王様の勅令を受けて、大小の軍営は猿を祭って、夜が更けて人が寝静まる時に、演武して兵士に教える。それに頼って国は富強になった。時には小蛮が心服せず、番王は廟に祈ってから挙兵し討伐した。合戦にあたって小蛮は野山にみなぎる猿を見て、戦わずして負けた。

③-a 但見陣後閃出一將，以黄巾裹頭，身著黄袍，手中並無兵器，只持一青松枝，見我師追逼近前，只用松枝一招，那大小黄猴，不知其幾千百万，亦不知其從何處而來。拔木為旗，折枝為戟，我攻其前，彼出於後；我敵其左，彼出於右，力不可用，策無所施。<sup>272</sup>(『天妃伝』「第二十回林真人云頭大戰」)

陣の後ろに一将は前に出て、黄巾を頭に巻いて、黄袍を纏め、手に兵器でなく一本の松の枝を持っていた。我が軍が迫ってくるのを見て、ただ松の枝を振りかざし、数え切れない大小の黄猿が何処から来た。木を抜いて旗にし、枝を

<sup>271</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、p. 112

<sup>272</sup> 前掲注 187 『天妃娘媽傳』、p. 200



折れて戟にして、内外から挟み打ちにした。腕を振るう場がなく、なすすべがなかった。

②-b 逐日操演武藝，教小猴砍竹為標，削木為刀，治旗幡，打哨子，一進一退，安營下寨，頑耍多時。（『西遊釋厄傳』「悟空練兵偷器械」）

毎日武芸を操練し、子猿は竹を切って槍に、木を剥けて刀にした。旗を掲げて、前哨を放って、一進一退し、幕舎を張って駐屯し、心行くまで遊んでいた。

③-b 那魔王拿起大斧批頭就砍，猴王看見將神閃過，悟空見他兇猛，即使身外之法，拔一把毫，口中嚼碎，望空噴去，叫一聲：「變！」即變做三、二百個小猴，眼乖會跳，刀來砍不著，槍去不能傷。你看他前躡後躍，鑽上去，把個魔王圍繞，抱的抱，扯的扯，鑽襠板脚的板脚，踢打擗毛，搥眼睛，捻鼻子，擡鼓弄，直打做一個鑽盤。（『西遊釋厄傳』「祖師秘傳悟空道」）

あの魔王は大斧を取って真っ向から叩き切り、猴王はさっと身をかかわした。非常に獍猛を目にした悟空はすぐ身外の法を使って、抜いた一撮の毛を口に噛み砕き、空に向けて吐き出し、「変」と叫んだ。二、三百匹の猿になり、賢くて生き生きとし、刃物で切れず、槍でも刺し殺せない。遅れまいと先を争ってぐるりと魔王を取り囲み、抱えたり、引っ張ったり、まちに入ったり、脚をもいたりしている。蹴ったり、毛を抜いたり、目をほじくったり、耳をせせくったり、酷く混乱している。

猿が子猿を訓練し、戦うというシークエンスで、物語内容のレベルの間テキスト性が実現していると考えられる。子猿の描写を通じて、この箇所は『西遊記』第三回から第四回に至る「水簾洞」の物語を想起させる。上節に述べていたように、『天妃伝』に強い憂患意識を感じられるために、大げさな戦い場面であるが、西遊記のような誇張したギャグを小説に入れると、不適切であろうと思われる。そして、呉は西遊記を参考にして滑稽な言葉を使わず、実直で飾り気がない言葉で描写された。頗る類似の場面を巧みに組み合わせ、効果的に語ることにより、西遊記と異質の物語になり、差異性を見出すという語り手の意識があると考えられる。

さらに、物語言説のレベルでは、呉は西遊記の物語内容をどのように吸収し、転化しようとしたのか。『天妃伝』の「第十一回黄毛公西番顯聖」は猿の妖精が西蕃の弱水国へ逃げる途中に、弱水を渡らなければならない。これは目新しい物語ではなく、『天妃伝』は『西遊記』の設定を吸収して、エピソードの大半が『西遊記』「第二十二回 八戒大戰流沙河 木叉奉法收悟淨」の「流沙河」に基づくものである。

④-a (猿) 終不見人馬來往，乃自語曰：「吾聞云：就其深矣，方之舟之；就其淺矣，泳之游之。<sup>273</sup>今既不得方舟，吾就於淺處泳游之，何不可之有？」直至河濱，見黑水千仞，井無洲渚，復心生一計，向山中取一條枯木，欲浮於水面，以身立其上，用手鼓動其水而渡。

不知此水乃是弱水，一日十二時辰，只有子時可以筏渡，其餘諸時，即毫羽投之亦沉。猴將其木，一半放於水中，一半閣之岸上，即以身緣坐其中，用力推開其木，不覺連身俱沉水底。猴急扯住垂楊，才得倖免。及至登岸，渾身濕盡，不得已

<sup>273</sup> 『詩經』「谷風」「就其深矣，方之舟之。就其淺矣，泳之游之。何有何亡，黽勉求之。凡民有喪，匍匐救之。」

乃坐於石岩上曬日，且餒且寒，心中大悶。坐少許，皮毛略乾，轉過石岩下閒遊，見一穴景甚雅致，近前視之，有二小鼠，把住其門。見猴即堅閉不出，遂入報其主，其主令開門問之，猴告以情由，鼠乃教以半夜子時可渡。猴與之求食，鼠不與。猴怒，大破其穴，盡取其儲糧而飽之。

至子時，見有渡者，隨往其濟處，次早而至弱水國。見其景物雖不似中華，第比之諸蠻中頗稱富強之國。暗喜之，歷覽其廟宇，以為安身之計。至王殿後，有一所土地祠，因番王新立一廟於當國之中，以便國人祭掃，故遷其神而祀之，此祠遂空。猴見其既無神祀，棟宇軒翔，簷阿華彩，遂竊據其所。是晚，即托夢其境之社長曰：「玉皇上帝披按曆數，謂今大統之傳，宜在爾西番。第見爾君臣安於弱水，而不能奮發有為，故特命吾殿前捲簾大將軍來守此土。爾可報於國王，為吾大立廟宇，春秋不失其札，自然國勢日昌，天時有待。今吾暫宿舊館，此非吾所居也。」<sup>274</sup>（『天妃傳』「十一回黃毛公西番顯聖」）

終に人馬の往来が見えないところから、「（『詩經』では）深いところでは舟で渡ればいいし、浅ければ泳げばいいと言っていると聞かすが、今舟が手に入らないのだから、浅いところから泳げばよい。」と独り言を言った。水際に行き、底無しの水と中州のない川を見て、再び一つ策が心から浮かび上がり、山に一本の枯れ木を取って、水面に置いて、木の上に立って手でこいで渡ろうとしていた。この河は弱水であり、一日十二時にただ子時にいかだが渡れる。他の時間に羽を投げてもすぐ沈む。猿が木の半分を川に、半分が岸辺に置いて、真ん中に座って、力いっぱい押し動かして、直ぐに体と共に川の底に沈んでいた。猿は慌ただしく枝垂れ柳を掴んで、難を免れた。岸辺によじ登り、全身びしょぬれになり、岩に座って干さざるを得なかった。飢えに寒さが加わり、本当に耐えられなかった。暫く座って、毛皮が少し乾いてから、石岩の下を歩き回って風雅な洞窟を見つけた。前に念入りに見て、門番の子鼠が二匹見張っていた。猿を見た鼠は戸を堅く閉ざし、中に入って主に報告した。主の命令を受けた門番は戸を開いて猿を尋問し、実情を告げた猿に夜半の子時に渡れると伝えた。猿が食を求めるが、鼠に断られた。猿が怒りを抑えきれなく、洞窟を破り、蓄えの食糧を腹いっぱい喰った。

子時となり、渡河の人に従って、渡し場へ行って、翌日に弱水国にやっとたどり着いた。景物は中国と異なって、番邦にあっては富強な国と言える。猿がひそかに喜んで、その国の廟をさっと見渡し、身を寄せ落ち着く場所を探した。宮殿の後ろにある土地神の祠があり、国民が祭るように、番王が国に新たな廟を作り上げ、その神を移して祭っている。そのため、この廟は空となった。廟の中は祀られている神がない上、建物は立派で色鮮やかに塗られているので、大いに気に入って、こっちを占拠した。その晩、社の長の夢枕に現れ、「玉皇上帝は曆数を弾きだし、今の太統は汝の西番にあると言った。しかし、君臣は目先の安逸をむさぼり、奮起して国家の富強を図らない。わざわざ捲簾大將軍である私を遣して国を守りに来させた。汝が国王に、俺のため豪華な廟を作り、春秋の祭祀を忘れていけないと報告せよ。そうならば国は日増しに繁栄し隆盛に向かい、天命がくる。今俺が暫く古い館に住まうが、ここは俺の居場所でない。」と言った。

④-b 正行處，只見一道大水狂瀾，渾波湧浪。三藏在馬上忙呼道：「徒弟，你看那前邊水勢寬闊，怎不見船隻行走，我們從那裡過去？」八戒見了道：「果是狂

<sup>274</sup> 前掲注 187『天妃娘媽傳』、pp. 107-110

瀾，無舟可渡。」那行者跳在空中，用手搭涼篷而看，他也心驚道：「師父啊，真個是難，真個是難。這條河若論老孫去時，只消把腰兒扭一扭，就過去了；若師父，誠千分難渡，萬載難行。」三藏道：「我這裡一望無邊，端的有多少寬闊？」行者道：「經過有八百里遠近。」八戒道：「哥哥怎的定得個遠近之數？」行者道：「不瞞賢弟說，老孫這雙眼，白日裡常看得千里路上的吉凶。卻才在空中看出，此河上下不知多遠，但只見這經過足有八百里。」長老憂嗟煩惱，兜回馬，忽見岸上有一通石碑。三眾齊來看時，見上有三個篆字，乃「流沙河」；腹上有小小的四行真字云：八百流沙界，三千弱水深。鵝毛飄不起，蘆花定底沉。<sup>275</sup>（『西遊記』第二十二回「八戒大戰流沙河 木叉奉法收悟淨」）

途中、川が道に横たわって流れが激しく逆巻いている。馬に乗る三藏法師は慌ただしく、「徒弟、前には水勢が険しく、船も見えなく、私たちはどうやって川を渡るのか」と言った。八戒は見て、「やはり荒れ狂って、川渡の船はない」と言った。あの行者は空に飛びあがり、手をかざして眺め、肝を冷やして「お師匠さん、本当に難しい、本当に難しい。もし俺一人が渡るのなら、ただ腰をねじればすぐ着ける。お師匠さんには、本当に無理だ」と言った。三藏は「こちらから見れば、見渡す限り果てしない。幅はどのくらいある」と言った。行者は「大凡八百里くらいです」と言った。八戒は「兄さんはどうやって分かったのか」と聞いた。行者は「実を言えば、俺の目は、昼に千里の道中の吉凶をことごとく目に収めることができる。今空から眺めて、その川の長さは知らないが、幅はたっぷり八百里ある」と言った。長老は悩んでため息をついて、向きを変え、岸辺に石碑を目にした。三人とも近寄って、石碑に「流沙河」三つ篆文がある。腹に「八百の流沙界、三千弱水は深く。鵝毛が漂わず、茅花は必ず底に沈む」という四行の小文字がある。

十一回にある物語の中で、猿が捲簾大將を名乗り、弱水国に根を下ろした。呉は西遊記の設定を吸収、転化したが、必ずしも西遊記の物語にこだわる必要はなかった。『天妃伝』は西遊記の物語を踏まえた上で、「流沙河」と「捲簾大將」の要素を引き出し、物語に融和させた。西遊記では中華から師弟五人が揃って、孤魂を脱して成仏させるために、天竺へ経文を取りに行くが、『天妃伝』の黄毛公はこれと全く逆に、中国へ入寇して民衆を踏みじるという行動を取る。『西遊記』の要素を使って、同じく『天妃伝』の黄毛公を風刺する働きを果たしているとも言えよう。

この時期、「神魔小説」の物語という概念でくくることのできる、「四遊記」を筆頭に、類型の極みとも言える小説が建陽で大量に刊行された。また、その一方で『西遊記』に対して模倣作、パロディーに代表されるような間テキスト性は小説プロットの創作に重要な影響を与え、西遊記を参考にした物語やプロットの改編が頻繁に行われた。間テキスト性を利用して、語り手は自分の「語り」を組み込んだ新たな物語を次々と織り上げていったのである。それは万暦朝の小説パブルの一つの著しい特徴と思われる。『天妃伝』の先行研究は、凡そ「黄毛公」というキャラクターが孫悟空と類似しているという結論を得が、そこから先へ進むことを躊躇してしまい、間テキスト性の角度から見直したことがなかった。間テキスト理論は「読者が間テキスト性に引きつけられている原因は四つあり、それぞれは記憶、文化的想像、解釈の創造性、吟味の心理であり、もし読者はうまく各レベルに隠れた文筆を解読すれば、四つの要

<sup>275</sup> 前掲注 209『李卓吾先生批評西遊記』第三冊、1a

素を融合させなければならないのである」<sup>276</sup>と思われる。小説テキストを読む途中に、記憶、文化的想像、解釈の創造性、吟味の心理を奮い立たせ、『天妃伝』の面白さも感じられ、文学史的な大きな流れの中に、神魔小説の中に、『天妃伝』を位置付けることが可能なのである。

## 第二節 『天妃娘媽伝』から見る媽祖信仰の文学における受容

### 1. 『夷堅志』における宋代神格式の媽祖

ここまで、地域文化と歴史背景を巡って集大成の『天妃伝』を論じ、かつ『天妃伝』と当時の社会状況との関連を論じてきた。言うまでもなく、その結びつきは『天妃伝』の成立背景となっており、小説を解読する大事なキーポイントである。

では、媽祖信仰の文学における受容はいつの時代から始まったのか。

文学における媽祖像の形成と各時代の特徴を研究するために、『天妃伝』以前の媽祖が現れた作品に溯らなければならないが、媽祖が最初に登場したのは、南宋の筆記小説『夷堅志』である。

安史の乱より、唐は辺境を対するコントロールが衰弱した。吐蕃は隙を伺って崑崙山を越え、西域の大部分の領土を収めた。従って、中国北方に戦火が蔓延して、シルクと陶磁器の産量が極めて減少しつつあったうえ、シルクロードを通じて商売することが大変危険となり、商人たちが命保ちのため西域への意欲が消極、シルクロードも落ち込んでいた。その背景で、中国東南部に位置する福建地域が一躍脚光を浴びて、福州も広州、揚州と並んで重要な貿易港と成った。唐末詩人である韓偓が当時往来している外国船と外国人について、「中華地向城邊盡、外國雲從島上來」<sup>277</sup>と詠じた。五代時期の閩王の王審知もその政策を強力に継続させて、甘棠港（現福州市長楽区）を設けた。一連の政策により福建地域は勢いに乗って発展し続けていた。

宋代となり、福建地域の経済はさらに大きく発展し、陶磁器、シルク、金属等の海外諸国が欲しい物が福建地域において生産できるようになっていた。さらに、広州と江南の真ん中に位置するため、江南地域の商品が福建から大量に輸出されるようになった。海外貿易に参加できるので、海外第一貿易大港であった広州は泉州に取って代わられたことが、泉州の市舶司を務めた趙汝適の『諸蕃志』<sup>278</sup>より看取される。この時期、まさに福建地域が中外貿易の中継所となったと言ってもよい状況になりつつあった。さらに元祐二年（1067年）には泉州市舶司を設け、国内外の商人と船を管理し、課税しようとした。民間と官方の海外貿易が活発化し、泉州を往来する船は絡繹として絶えなかった。南宋の華やかな生活を追憶する『夢梁録』に「若有出洋、即從泉州港口至岱嶼門、便可放洋過海、泛往外國也。（もし洋行すれば、泉州港から出発し、岱嶼門を通り過ぎ、海に出て、外国へ出航する）」<sup>279</sup>と言われ、泉州は海外貿易の要衝であったと一般的に考えられたのである。史上最も偉大な旅行家の一人と考えられているイブン・バットゥータも「刺桐港為世界最大港之一。由余觀之、即謂世界最大之港、亦不虛也。（泉州港は世界で最大の港の一つである。私から見れ

<sup>276</sup> 前掲注 265 『互文性研究』、p. 82。「讀者被互文吸引體現在四個方面：記憶，文化，詮釋的創造性和玩味的心理，讀者要想成功地解讀那些分散、疊加在各個文本各個層面並包含了不同閱讀水準的文筆……，則需要將這四個方面都融會起來」

<sup>277</sup> 陳才智『中國古典詩詞校注評叢書：韓偓詩全集（匯校匯注匯評）』崇文出版社、2017

<sup>278</sup> 趙汝適『諸蕃志校釋』中華書局、2000

<sup>279</sup> 呉自牧『夢梁録』卷十二「江海船艦」四庫全書本、p. 18a

ば、世界最大の港と言っても、少しのうそもない」<sup>280</sup>と指摘し、泉州が世界中最大の港にも負けないくらい港である。

一方、宋の朝廷が通商の発展を基本の経済政策の一つとして進めようとしていた功利主義という新たな思考が急速に普及していった。宋朝の功利主義者は儒学を継承し、人間の欲望を讃美する。北宋の代表的な思想家である李覲が「蓋利者，人之所欲，欲則存諸心，存諸心則計之熟矣。（利益は、人の欲である、欲ならば諸々の心に存在し、そうならば、計は熟れる）」という自然主義を思わせる人間性論を唱えていた。そうしたことがきっかけとなり、金儲けを大いに促し、福建地域の人々が海上貿易を通じて裕福な暮らしを求め、人間の欲望を大胆的に追求する時代背景に、媽祖の小説における受容は生まれた。そうした思想を、南宋文人の洪邁が媽祖を初めに筆記文言小説を通して反映している。

筆記小説『夷堅志』の編者洪邁（1123-1202）は、饒州鄱陽県（現在の江西省鄱陽県）の出身で、紹興十五年（1145）に及第、秦檜の外交政策への批判によって秦檜を怒らせ、孝宗が即位した隆興元年（1163）に泉州の知州に左遷される。その後、吉州・贛州・婺州などの知州を歴任し、大いに治績を挙げた。洪邁が赴任し、生活した地域との関連から、江蘇省、江西省、安徽省、福建省をメインとして南方地域の故事を多数収集、編集したため、『夷堅志』に商人に関わる故事が非常に多く、直接的に福建商人の海上貿易故事収録されたものもあった。それを以下の図表で示す。

番号	出典	場所と人物	内容
1	『夷堅甲志』 卷七 「島上婦人」	泉州僧本僦表兄	三仏齊（シュリーヴィジャヤ王国）への途中で海難に遭い、無名島に漂流された奇聞
2	『夷堅丁志』 卷六 「泉州楊客」	泉州楊客	海難に遭うたびに、神へ供養より神の加護を求め、最後に報いを受けた
3	『夷堅支戊』 卷一 「浮曦妃祠」	福州人鄭立之	海賊が襲来、媽祖の加護を乞った靈驗譚
4	『夷堅支癸志』卷四「鬼國績記」	福州福清海商楊氏父子三人	海難に遭い、無名島に漂流された奇聞
5	『夷堅三志己』卷二「余觀音」	泉州商客七人	海上に病気で患い、連中より島に捨てられ、觀音の加護で全治
6	『夷堅三志己』卷六「王元懋巨惡」	泉州人王元懋	貿易途中に私利を貪る林五と王児が仲間を殺し、商品を奪った。

この中に媽祖に関わる靈驗譚が二則あるが、まず『夷堅志』とほぼ同時代南宋紹興二十年（1150）に書かれた『聖墩廟祖重建順濟廟記』<sup>281</sup>と結びつけて、検討してみよう。

<sup>280</sup> 伊本・白圖泰、馬金鵬訳『伊本・白圖泰遊記』宁夏人民出版社、1985、p. 533

<sup>281</sup> 廖鵬飛「聖墩廟祖重建順濟廟記」寫本『白塘李氏族譜』忠部

(前略) 獨為女神人壯者尤, 世傳通天神女也。姓林氏, 湄洲嶼人。初, 以巫祝為事, 能預知人禍福; 既歿, 眾為立廟。聖墩去嶼幾百裏, 元祐丙寅歲 (1086), 墩上常有光氣夜現, 鄉人莫知為何祥。有漁者就視, 乃枯差置其家, 翌日自還故處。當夕遍夢墩旁之民曰: “我湄洲神女, 其枯差實所憑, 宜館我於墩上。父老異之, 因為立廟, 號曰聖墩歲水旱則禱之, 廣疫崇則禱之, 海寇盤瓦則禱之, 其應如響、故商舶尤借以指南, 得吉卜而濟, 雖怒濤洶湧, 舟亦無恙、寧江人洪伯通, 嘗泛舟以行, 中途遇風, 舟幾覆沒, 伯通號呼祝之, 言未脫口而風息。還家高大其像, 則筑一灵于旧廟西以安之, 宣和壬寅歲 (1122) 也。越明年癸卯 (1123), 給事中路公允迪使高麗, 道東海, 位風浪震蕩, 軸護相冲者八, 而覆溺者七, 独公所乘舟, 有女神登檣竿, 為旋舞狀, 俄獲安濟, 因誥于眾。時同事者保義郎李振, 素奉聖墩之神, 具道其詳, 還奏諸朝, 詔以“順濟”為廟額 (后略)

(前略) ただこの女神のお蔭で、人々は健やかであったので、世間では彼女のことを通天女神と伝えた。彼女の姓は林で、湄洲島の人である。最初は巫祝を以って事をなし、人の禍福をあらかじめ知ることができた。彼女がなくなった後、民衆は湄洲島に廟を立てた。聖墩は湄洲島を離れること数百里であるが、元祐丙寅歲に、聖墩の上に常に明るい光が夜に現れた。里人は、それは何かの兆しか否かはわからなかった。漁民がそれを見ると、それが枯れ木の舟であったので、家に持ってきたが、翌日には元の場所に戻った。その日の夜に、この村の人々の夢枕に現れ、「私は湄洲の神女であり、その枯れ木の舟の行き着くところに私の館を墩上に建立せよ」と告げた。村長は、これは不思議と思って廟を作り、聖墩と名付けた。水害と早魃の時に、疫病や祟りが生じた時にも、海賊が侵入した時にも女神に祈れば、全て願うままになった。その為、商船はとくに女神を「導きの神」とし、占いで良かったら、怒濤にあっても船は無事になると信じた。寧江の人である江伯通は嘗て船に乗って出航し、途中に嵐に遭い、船が沈むところだった。伯通は大声で女神の加護を祈ったところ、既に言い終わらないうちに、風が治まった。家に戻ってから、立派な女神の神像を作り、古廟の西側に位牌を立て祭った。それは宣和壬寅の歳の出来事である。翌年の癸卯に、給事中路の允迪は使者として高麗に行き、東海で嵐に遭い、八九割の船が海水に流され沈んでしまった。ただし允迪が乗っている舟では女神が帆柱の上に回旋舞をして、無事に治まった。船に保義郎の李振は平素から聖墩の神を信奉し、詳しく説明した。帰る時に朝廷に奏し、「順濟」を廟額にせよという詔が下った。(后略)

『廟記』により媽祖が洪水と早魃、疫病の治療、海賊退治などの神通力を持っているが、その後に挙げられた「洪伯通海難」と「路允迪海難」という二つの靈驗を物語る話がいずれも水と繋がり、両者とも航海中に媽祖の加護により海難を免れたというのがモチーフであった。洪水や早魃を平常に戻す、疫病の蔓延を鎮めるなどの機能については具体的な例が挙げられていない。

しかし、丁伯桂が紹定三年 (1229) に書かれた「順濟聖妃廟記」によれば、媽祖は紹興二十八年 (1158)、疫病治療の靈驗により加封され、紹熙元年 (1190) には早魃を、慶元四年 (1198) には洪水をそれぞれ鎮めたとされて加封されている。バレリー・ハンセン氏は「特に廟記については、大げさに書いて、神の参詣に来た者をして信服させるために、人の畏敬を誇張して言う」と述べている<sup>282</sup>。確かに『聖墩廟祖重建順

<sup>282</sup> 前掲注 165 『變遷之神—南宋時期的民間信仰』、p. 46

『濟廟記』を見ても、恐らく聖墩廟を再建する時、廟記を書くことを依頼された廖鵬飛は、信者の一員として媽祖信仰を広めるため、媽祖の地位をつり上げるべく、他の機能を付会したのではないかと思われる。

しかし、媽祖が海上の守護神として靈驗あらたかなることが記録されていたのは決して誇張ではなく、当時福建地域において媽祖が海上の守護神として既に定着していたことが『夷堅志』に反映されたと見るべきである。

以下は『夷堅志』支景卷九「林夫人廟」である。

興化軍境内地名海口，舊有林夫人廟，莫知何年所立，室宇不甚廣大，而靈異素著。凡賈客入海，必致禱祠下，求杯玦，祈陰護，乃敢行，蓋嘗有至大洋遇惡風而遙望百拜乞憐見神出現於樺竿者。里中豪民吳翁，育山林甚盛，深表滿谷。一客來指某處欲買，吳許之，而需錢三千緡，客酬以三百，吳笑曰：「君來求市而十分償一，是玩我也。」無由可諧，客即去。是夕，大風雨。至旦，吳氏啓戸，則三百千錢整疊於地。正疑駭次，外人來報，昨客所議之木已大半倒折。走往視其見存者，每皮上皆寫林夫人三字，始悟神物所為，亟攜香楮，詣廟瞻謝。見羣木多有運致於廟堦者，意神欲之，遂舉此山之植悉以獻，仍輦原值還主廟人，助其營建之費。遠近聞者紛然而來，一老叟家最富，獨慳吝，只施三萬，眾以為太薄，請益之，弗聽。及遣僕負錢出門，如重物壓肩背，不能移足，惶懼悔過，立增為百萬。新廟不日而成，為屋數百間，殿堂宏偉，樓閣崇麗，今甲於閩中云。<sup>283</sup>

興化軍の境には海口というところがあり、そこに昔林夫人廟があった。いつ造られたかはわからないが、建物はそれほど大きくないわりに、靈驗はもとよりあらたかである。商人たちは出航するたびに、必ず安全を祈りに廟に行った。杯玦で占いをして神の加護を求めた。嘗てある者が海に至って嵐に遭い、遙かに廟の方向へ何度も祈って憐れみを乞うたところに神が帆柱に現れた。里のお金持ち吳翁は広大な山林を持って、繁茂した木立が谷に満ちていた。ある客商は一部の山林を指して買おうとしていたが、吳氏はこれを許可し、三千の緡<sup>284</sup>を要求した。客は三百の緡で交渉したが、吳氏が「君が商売するつもりで十分の一で売ってくれというのは、俺をばかにしている。」と笑って返事した。うまく折り合わずに、客は去った。その夜、嵐が激しかった。翌日の朝、吳氏は扉を開いて、三百緡が地面に丸ごと置かれていたことを目にした。吳氏が驚いているところ、外から人が来て、昨日の客商が要求した山林の木が大半折られたことを彼に知らせた。残った山林に見にいけば、どの木の皮にも「林夫人」という三文字が刻まれていた。吳氏は昨日の人は神だと悟って、すぐにお香を持って謝りに廟へ行った。そこで木材が数多く廟の外壁の所まで運ばれていたことを見て、神がそれを欲しがっていることを知った。そして、この山を挙げて全ての植物を神に捧げ、三百緡を車で運んで、廟の祝として返し、そのまま建築の費用として寄付した。遠近の人がそれを知って次々と寄付をしにやってくる。ある老農はお金持ちだが、けち臭くて三万の錢だけ喜捨した。皆はそれが少なすぎと彼を戒めたが、聞かなかつた。彼が下僕に錢を背負わせて外出する時、錢はまるで重石のように重くなって、歩けなくなった。彼は恐れるあまり、ざんげをして、百万の錢を寄付すると誓った。新しい廟はまもなく完成し、数百の部屋の規模になっている。殿堂は派手、楼閣も麗しく造られた。今そこは閩中の冠絶となっている。

<sup>283</sup> 前掲注 50『夷堅志』「支景卷九」、pp. 950-951

<sup>284</sup> 宋代のころに始まる通貨の単位、錢貨 1000 文を指す

また『夷堅支戊』卷一「浮曦妃祠」には以下のような記述がある。

紹熙三年(1192年)、福州人鄭立之、自番禺泛海還郷。舟次莆田境浮曦灣、未及出港、或人來告：「有賊船六隻在近洋、盍謀脱計？」於是舟師詣崇福夫人廟求救護、得三吉玦。雖喜其必無虞、然遲回不決、聚而議曰：「我眾力單寡、不宜以白晝顯行迎禍？且安知告者非賊候邏之黨乎？勿墮其計中。不若侵曉打發、出其不意、庶或可免。況神妃許我耶！」皆曰：「善！」迨出港、果有六船翔集洪波間、其二已逼近。舟人窘迫、但遥瞻神祠致禱、相與被甲發矢射之。矢且盡、賊軸艫已接、一寇持長叉將跳入。忽煙霧勃起、風雨欵至、驚波(呂本作「濤」。)駕山、對面不相賭識、全(黃校：疑誤。)如深夜。既而開霽帖然。賊船悉向東南去、望之絕小。立之所乘者、亦漂往數十里外、了無它恐。蓋神之賜也、其靈異如此、夫人今進為妃云。(立之說。)<sup>285</sup>

紹熙三年、福州人の鄭立之は番禺から海を渡って帰省したところ、船は莆田の境にある浮曦湾に停泊し、未だ出港していない時に、ある人が来て「六隻の海賊船が近くにいる。何故脱出の策を練らないのか」と彼らに告げた。そこで船師は崇福夫人廟に加護を乞いに行つて、占ひし、三回も吉兆になったので、心配がなくなって安心したが、気が済まずにためらつて、皆を集めて「我らの力は弱く、昼に堂々と進んで禍を招くようなことはできない。先ほど知らせに来た人は海賊の仲間かもしれない。彼らの罠に落ちないように夜明けに出発し、彼らの不意を打てば、災を免れるかもしれない。今回我々には神妃の加護があるから必ず問題ない」と言つた。皆は「よし」と賛成した。出航する時に、六隻の船が荒波の間から集まつて来て、その中の二隻が迫つてきた。船乗りは慌てて、廟の向きを遥かに仰ぎ、祈つてから、ともに鎧をまとい。矢で敵を攻撃した。矢が尽きた時、海賊の船が接近した。一人の海賊が刺股を持って飛び降りてきたところ、不意に靄が立ちこめ、嵐が突然襲ひ、波が山のように高くなつた。人は身近に立つても顔が見えないようになって、まるで夜のようなのである。やがて晴れたら、海賊船は全て東南へ去つていき、だんだん小さく見えるようになった。立之が乗つた船も数十里も流され、全く恐れることはなくなつていた。全て神の靈驗あらたかな加護のおかげである。今夫人は妃に昇進したと言われる。

二つの故事は「廟記」の記述と類似している。商人が出航する前に、必ず媽祖廟へ訪ね、吉凶を問つたこと、また嵐に遭つた時、媽祖廟の方角を拜むと、媽祖が帆柱に現れた靈驗譚でもあることがそれである。なお、「浮曦妃祠」には、突然の嵐により海賊を退治し、無事に助かつたことが記述されている。これは、海上貿易を通じて利益を求める商人たちが危険を担わなければならなかつたこと、それは商業上のリスクだけではなく、生命の危険でもあつたことを意味する。様々な危険、危機に対処するために、心の慰め或いは支えとして神に祈願するよりなかつたのである。福建には「廟が小さいからこそ、靈驗があつた」という言い伝えがあるが、「室宇不甚廣大」の媽祖廟であっても、靈驗があると人々に伝われば、その信仰が周辺地域に影響を及ぼしたことも当然である。

その時期の媽祖の人物像は典型的な宋代の神格に基づく人物像である。バレリー・ハンセン氏は宋代神の人物像に対するアイデンティティ ディシプリンがあり、それは

<sup>285</sup> 前掲注 50『夷堅志』「支戊卷一」、p. 1058



「人神互存」であると指摘している。即ち、氏によれば、人間には神の庇護と靈験が必要であり、神には人間の認知と返報が必要である。この時期の中国の神は古代ギリシアの神と同じく、常に性質がひねくれていた<sup>286</sup>。二則の故事中の媽祖は姿を現さず、台詞も一言もないが、洪邁に記述したプロットを通じて読者には媽祖の存在を強く感じられる。「林夫人廟」故事の最後、お金に関して極めて卑しい老農が勧めを聞かずに、三万錢を寄附しようとした。小使にお金を負わせて出かけようとするや祟りがあった。この時、媽祖のキャラクターは、頼みさえすれば必ず加護をするという「大慈大悲」のイメージとは違っている。

廟と神との関係は、屋敷と人間との関係と同様なものと考えられるようになっていて、人間が神に提供した居住条件によって、神が与える福の大小に影響があり、神の顕す靈験にも影響がある。もし廟が荒れ果て、その中にある神が既に人間に無視されていれば、神も人間のために雨を降らせることはなく、病気を治すこともしない。逆に人間も神を供養する動機もなくなるということになった。そのためか、媽祖は「室宇不甚廣大」の廟に不満であり、壮麗で華麗な廟を要求する。「林夫人廟」だけでなく、『夷堅志』の「峽州泰山廟」「彭居士」の記事にも神は信者が廟を作る材料を手に入れるのを手助けしてくれる。

また興味深いことに、『夷堅丁志』巻六「泉州楊客」より、泉州出身の楊客が海上に嵐に遭うたびに、必ず神の加護を乞い、感謝するために水陸大会を設置すると約束した。無事に戻って陸地に上がると、約束したことをすっかり忘れてしまうと諸神が夢枕に現れ、「私達の方で汝の生活が豊かになったのに、汝自身はお礼参りをしないのだから、与えた物を返してもらおう。」<sup>287</sup>と伝え、最後に楊客は財産も命も無くしてしまった。楊客が遭難する時、諸々の神に願った。観音に願うことも当然あり得るが、泉州出身の楊客はもっとも可能性高いはずの媽祖にも願った。その後、媽祖を始めとする神に不義理を責められて、楊客は燃えた倉庫で縊首した。

元の黄仲元は『聖整順濟祖廟新建蕃釐殿記』中で、媽祖を他の神と比較すると、以下の特色があるとしている。「所謂神者、以死生禍福驚動人。唯妃、生人福人、未嘗以死與禍恐之、故人人事妃、愛敬如母、中心鄉嚮之、然後於廟饗之。（所謂神とは、生死福禍で人を脅かすこと。ただ妃は人を活かし、人に福を与え、死と禍で人を脅かしたこともない。そのため、人々は妃に仕え、母のような敬愛し、心から憧れ、後に廟に神として祭っている）」<sup>288</sup>

宋代の庶民が神を信奉する原因は、神を尊敬して崇拝し、彼らに対して敬虔な信仰を行うと目の前の利益を貰える。逆に神聖なものを冒瀆すると、悪い報いが現われ、祟りが降りるといふ素朴な実用主義であった。黄仲元の指摘とは異なり、『夷堅志』を見る限り、媽祖信仰もその時代に生まれた新たな神として、その枠を超えることはできなかった。媽祖は神自らが利害や損得にこだわって信徒に対してしているように見られるし、後の時代の広く衆生を救う神聖なる固有イメージと違い、ある程度素朴なキャラクターであると考えられる。

なお、広東地域は福建地域に近接し、地理環境はほぼ同じく、地域文化も互いに似通っている。媽祖に海上の守護神の機能があることが認められたため、南宋時代既に広東地域に伝来したと考えられる。劉克庄が嘉熙四年に広州へ赴任する途中に、広州の媽祖廟へ参拝した。広州の民衆も媽祖を篤く信仰している様子は彼を驚かせて、「南

<sup>286</sup> 前掲注 165『變遷之神—南宋時期的民間信仰』、p. 48

<sup>287</sup> 前掲注 50『夷堅丁志』巻六「泉州楊客」、p. 588

<sup>288</sup> 黄仲元『四如集』巻二「聖整順濟祖廟新建蕃釐殿記」、四庫全書本

使粵，見□楚番禺之人祀妃甚謹。（使節として粵へ南下し、□楚、番禺の人が妃を謹んで祭ることを目にした）」<sup>289</sup>「廣人事妃，無異於莆，蓋妃之威靈遠（莆田と同じように、広東の人が妃に仕えている。つまり、妃の威霊が広く伝えるであるからだ）」<sup>290</sup>と詠嘆した。前述した通りに、広東地域における媽祖信仰が福建地域と同質のものであったと考えられ、媽祖には海難から免れる機能と海賊を退治する機能があるとみなされていたのである。元の『湖海新聞夷堅續志』には広東地域における媽祖の靈驗譚が残されている。

崇福夫人神兵 廣州城南五里，有崇福無極夫人廟，碧瓦朱甍，廟貌雄壯，南船往來，無不乞靈於此。廟之後宮繪畫夫人梳裝之像，如鸞鏡、鳳釵、龍巾、象櫛、床帳、衣服、金銀器皿、珠玉異寶，堆積滿前，皆海商所獻，各有庫藏收掌。凡販海之人，能就廟祈筊，許以錢本借貸者，縱遇風濤而不害，獲利亦不貲。廟有出納二庫掌之。船有遇風險者，遙呼告神，若有火輪到船旋繞，縱險亦不必憂。凡過廟禱祈者，無不各生敬心。宋朝大姨山有強盜擾攘，久而未獲。捕將入禱，事急不暇禱告，乃書二句投於帷幄之中而去。（壓境妖氛無計掃，全憑帷幄授鴻籙。）其將引兵前往，宿於大姨山之下，夜夢一人如今之直符，手持一白旗，上題曰：「總領陰（「陰」原作「一」，據明刻本改。）兵三十萬，一心報國效公忠。」明日，其將引兵亟攻，兵刃既接，忽見雲霧四起，隱隱有旗出於中，（「中」原作「巾」，據明刻本改。）上有「無極夫人報國」六字，賊見之，驚懼奔潰，悉為掩捕。至元歸附大元，屢嘗忠國護民，朝廷累加宣命，至今香火尤甚。<sup>291</sup>

崇福夫人神兵 広州城の南五里に、崇福無極夫人の廟があり、青い瓦に赤い甍、雄大な廟宇であり、往来する南船で、参拝のためにここに来ないものがないほどである。廟の椒房に夫人が身支度をする画像が掛けてある。鸞鏡、鳳釵、龍巾、象櫛、床帳、衣服、金銀器皿、珠玉異寶等が画像の前に積み上げてあり、全て海商の捧げたものであり、各倉に収蔵される。大凡海を以って糊口する人は、祈りに廟に行き、廟から借銀する者は、嵐に遭っても無事であり、得た利益は数え切れなかった。廟に出し入れされる品物は二つの倉庫で管理されていた。危険に陥る船乗りは遥かに神を呼ぶと、火輪が船に周回しているのが見える、そうなれば遭難しても心配要らない。全て廟に行き祈った人には畏敬の念を起ささない人はいない。宋朝、大姨山に強盗が侵入して騒ぎになったが、長い間捕まえられなかった。捕り手は中に入って祈ろうとしたが、事態が切迫して祈る暇がなく、二句を書いて帷幄の中に投げて去った。その捕り手が兵士を率いて行って、大姨山の山下に宿った。夜に今の直符のような人が夢枕に現れ、手に白旗を持って、旗に「三十万の陰兵を統領し、一心に国に報い忠を尽くす」と書いてある。明日、その将領は兵士を率いて進撃に出て、鏖戦り合いしたところ、急に霧がかかり、ぼんやりと「無極夫人報國」という六文字が書かれた旗が現れた。賊が見て、驚いて潰走し、全て捕まえられた。至元年間、大元に帰附し、屢々国と庶民を守り、朝廷は誥命を累加し、いまだにお参りが盛んである。

<sup>289</sup> 刘克庄『后村先生大全集』卷九十一「记风亭新建妃庙」、『宋集珍本丛刊』第八十册、北京线装書局、2004

<sup>290</sup> 前掲注 289『后村先生大全集』卷三十六「祝文聖妃庙」

<sup>291</sup> 『湖海新聞夷堅續志』中華書局、2006、p. 213

『湖海新聞夷堅續志』は元人の作品であったが、元の太祖、太宗、世宗を記録された「大元昌運」条目以外、ほぼ宋代の物語と思われる。注意されたいのは、媽祖信仰も百数年の発展を経て、「林夫人廟」に記録された「室宇不甚廣大」から「碧瓦朱甍、廟貌雄壯、南船往來、無不乞靈於此」となって、媽祖信仰も日増しに盛んになっていたことである。信者が多くなり、華麗なる廟が造られた。それを通じて媽祖の神通力がより高いものとしてさらに喧伝されたと考えられる。内容から見ると、「火輪到船旋繞」という靈驗や、敵が媽祖の神威に恐れを成した「無極夫人報國」の旗によって、媽祖の存在をより強く感じさせるようになった。しかし、『夷堅支戊』卷一「浮曦妃祠」の内容と類似し、媽祖に対するイメージも『夷堅支戊』を受け継ぎ、実態と台詞一句がなくて、靈驗譚にとどまっていると考えられる

さて、ここで、媽祖が受容されていくルートとその過程にはどのような特徴を持っていたか検討をしてみよう。まず西王母と比較してみよう。西王母は中国最古の女神と思われ、殷商時代の卜辞に「西母」という文字があり、ある学者はそれが西王母であろうと指摘した。小南一郎氏は「西王母と七夕伝承」の中で、西王母について次のように述べている。

古い農耕儀礼と結びついていたであろう、再生をくりかえす女神の伝承が“西王母”という名の神格に結晶し、その両性具有という形で示される絶対性が男神と女神とに分裂したあと、男神の季節を定めた会選(それを通じての宇宙生命力の再生)という儀礼的な筋書きを生み出した。<sup>292</sup>

農耕文明の古代中国に西王母は重要な地位を占めていることが考えられる。西王母が懲悪、災害を戒める女神であり、明清時代に婚姻、出産、女守りの女神となると一般的に考えられる。『山海経』に西王母が「西王母其狀如人、豹尾虎齒而善嘯(人のすがたで豹の尾、虎の歯よく唸る)」<sup>293</sup>描写され、半人半獣というキャラクターであり、劉安の『淮南子』より漢の初期に西王母が不老不死の薬を掌るという伝説が既に流れていたことが分かった。後に道教は栄え、西王母を祭り上げるという動きより、その時期晋の葛洪『枕中書』に西王母が半人半獣という原始的なキャラクターから、元始天尊の娘に大きく変化した。

西王母における最も著しい特徴は、王権と密接な関係が持っていることである。前漢儒学者である董仲舒が「天人相関説」を唱え、即ち天子の所業は自然現象に象られ、悪政を行えば、大火や水害、地震、彗星の飛来などをもたらし、善政を行えば、瑞獣の出現など様々な吉兆として現れる論説を主張した。小説の濫觴と思われる『穆天子傳』に穆王が西征する時、漳水を越え美女である西王母が会違した。それをきっかけとして西王母が人間の帝王を訪ねることが吉兆とされ、漢武帝、宋徽宗、明太祖をはじめとする少くない人間の帝王が西王母との繋がりを築き上げた。中国の伝統観念にも「君権神授」と唱え、即ち天が万物を支配し、君主帝王も天によって権力を授かるのである。西王母と会違を通じて王権を神化させ、諸帝王と西王母の物語が西王母を託して自ら統治の合理性を明らかにする一種の努力であると思われる。そのために、文人も帝王の恩徳を讃えるために西王母と帝王の物語を作り、逆に『広陵妖乱志』に王位を覬覦する唐末の呂用之も祭祀を行い、西王母との会違を求めることもあった。つまり、西王母が中国最古の女神の一人として王権、帝王と密接繋がっている。西王

<sup>292</sup> 小南一郎「西王母と七夕伝承」『東方学報』1974-46、pp33-81

<sup>293</sup> 方輅注『山海経』「西山経」、中華書局、2006

母の物語も庶民階層から遠ざかって、支配階級が西王母物語の発言権と釈明権を握り、西王母受容の伝播ルートも上から下へ流通されたこととなった。西王母の物語も「王母会君」「王母献授」という類型に早くから定着し、「君権神授」の一つシンボルと看取され、政治的色彩と目的性が相当強かったと考えられる。

媽祖の受容は西王母と比較分析してみれば、西王母受容と正反対のルートであると思われる。しかしながら、如何なる民間信仰であっても、最終的には支配階級からの支持に頼らないといけないのが当然である。同時に、信仰は庶民の口から口へと伝えることが絶対に必要なのである。宋代に媽祖信仰が福建地域において既に海洋業者に大衆的基盤が備わっていると言ってもよい。しかし、そこから大きく広がるには、支配階級の支持が必要なのである。

宣和五年に高麗に派遣する使者路允迪の船が途中嵐にあつて沈没の危険に陥った時、媽祖が帆柱に現れて救ったとされる。その結果、福建人の信者である使者の徐兢、船乗りの李振が「素奉聖墩之神，具道其詳。」<sup>294</sup>という媽祖の靈驗譚を有効に宣伝したと伝えられる。注意されたいのは、宣和五年の旅では媽祖だけを祀ったわけではなく、東海龍王<sup>295</sup>、嶽瀆主治之神<sup>296</sup>、観音<sup>297</sup>を祭ったこともある。しかし、そのことよりも、朝廷が初めて媽祖に封号を与え、媽祖信仰に合理性を与えたことが重要な意味を持つ。さらに、「耳目相接，皆表表有据依者（聞いた事或いは目撃したこと、全て根拠がある）」<sup>298</sup>という主旨は『夷堅志』の特徴であり、洪邁が直接聞いた故事と自ら経験したものを記録したもので、媽祖について二則の故事を収録されたことからみると、当時すでに媽祖の信者が少なくなかったという間接の証であろう。それは同時に、より多くの福建人が農耕から離脱し、商業や輸送業に関わり、市場システムに巻き込まれたことを意味する。「人神互存」の影響で貿易と航海で生計を立てる福建人が故郷の神を支持し、神の返報を期待しつつ、力強くその信仰を伝播した。特に興化軍の人の多くが海洋での仕事と関係があり、彼らは十分な支配力があり、自然現象を自ら祀っている神の靈驗であると言い換えることもできた。また、人脈があるために十分な影響力があり、地方官と中央の官僚に影響を与え、自らの願いを朝廷に上達できることも可能であった。彼らには十分な財力があり、冊封、建築、石碑の出費が負担できる。宋代媽祖信仰の発展はこうしたグループが中心となって活動した結果実現したと言えよう。『夷堅志』に記録された故事が海上貿易と関わる連中と媽祖の信者が口伝や故事などの形式を通じて媽祖信仰の伝播を促進した。口で伝えられる靈驗譚は神の神通力の運び手であり、逆に媽祖の加護より海難を免れる靈驗譚が媽祖の神通力を強化させ、媽祖の靈驗譚と媽祖の神通力が互いに助長し合った。宋代に媽祖に対する9回の冊封のうち、8回が南宋に行われ、その中の5回が海に関係があった。南宋が臨安に遷都し、海上貿易と沿海部の安全を一層重要視した結果であると言えよう。

<sup>294</sup> 前掲注 281 「聖墩廟祖重建順濟廟記」

<sup>295</sup> 『宣和奉使高麗圖經』卷三十四、欽定四庫全書·史部「十六日戊辰神舟發明州、十九日辛未達定海縣、先期遣中使武功大夫容彭年建道場於總持院、七晝夜仍降樂香宣祝於顯仁助順淵聖廣德王祠、神物出現、狀如蜥蜴、實東海龍君也。」

<sup>296</sup> 前掲注 295 『宣和奉使高麗圖經』卷三十四「二十五日……申刻風雨晦冥雷電雨雹欵至、移時乃止。是夜就山張幕掃地而祭、舟人謂之祠嶽瀆主治之神、而配食之位甚多、每舟各刻木為小舟、載佛經糧糗、書所載人名氏納於其中、而投諸海、蓋禳厭之術一端耳。」

<sup>297</sup> 前掲注 295 『宣和奉使高麗圖經』卷三十四「二十六日鉞寅西北風勁甚、使者率三節人以小舟登岸入梅岑、舊雲梅子真棲隱之地、故得此名。有履跡瓢痕在石橋上、其深麓中有蕭梁所建宝陀院殿有靈感觀音。昔新羅賈人往五臺刻其像、欲載歸其國、暨出海遇焦、舟膠不進、乃還置像於焦上院。僧宗嶽者迎奉於殿、自後海舶往來必詣祈福無不感應。」

<sup>298</sup> 前掲注 50 『夷堅乙志』「序」

そのために媽祖を利用して敵を権威で服従させる機能を期待していた一方、宋の海洋業者の心を安定させる機能も果たしている。つまり、媽祖信仰が福建の海洋業者から生まれ、影響が段々拡大し、海洋業者により伝播したものであり、そして宋の朝廷が媽祖信仰を受容し、利用したというルートである。媽祖受容の伝播ルートは下から上へ流通された典型的な例であり、海上守護神という機能もその時期に朝廷が認知することにより明朗化した。

## 2. 『西洋記』における媽祖の小説受容

明の国祚は276年間続き、「鄭和遠征」と「隆慶開関」を例外として、「海禁政策」が二百年間近く実施され、概ね明朝を貫いている。永楽三年（1405）「鄭和遠征」から宣徳八年（1433）にかけて永楽帝の命令を奉じている鄭和はリーダーとして七回連続の大規模遠洋航海である。二万七千名の部下を率いて、西太平洋とインド洋の諸邦を訪ねたことより、当時世界中規模が最も大きな遠洋航海プロジェクトと思われる。遠征の目的について諸説紛々としてはいるが、主に（1）甥の建文帝を探すこと（2）海外諸邦を連盟し、ティムール帝国を取り囲むこと（3）「且欲耀兵異域，示中国富强（異域に武力をひけらかし、中国の富强を示そうとする）」<sup>299</sup>という説がある。

「鄭和遠征」により明の物語作者たちも視野と創作空間を大いに豊かにさせ、万暦年間の羅懋登はその背景を受け、『西洋記』を編纂した。『西洋記』の全称は『三寶太監西洋記通俗演義』である。

同書は、旧紅葉山文庫所蔵、現内閣文庫蔵の『西洋記・叙西洋記通俗演義』に「万暦丁酉歲菊秋之吉 二里南人羅懋登叙」という文字があることから、『西洋記』の編纂の刊刻された時期は万暦二十五年（1597）と推断できる。ただし、羅懋登にはたくさん謎が残されており、本籍についても幾つかの説がある。

（1）陝西人説。董康が『曲海総目提要』の中の、「香山記」の曲目に「二南」とあり、その地理上の説明に基づき、そう述べている。「明万暦間作。有羅懋登序。在二十六年戊戌。疑即是其所撰也。序云。二南里人。盖陝西人。（明万暦間の策である。二十六年戊戌の羅懋登の序がある。恐らく彼に書かれた。序により、二南里人は陝西人である）」<sup>300</sup>

（2）南京人説。向達は『西洋記』に見える方言により、羅懋登が南京と密接な繋がりがあり、少なくとも長年月南京に滞在する可能性があると説いた<sup>301</sup>。しかし、趙景深は向達が方言を根拠にして本籍を判断することが不適切と指摘し、西洋記に見える言葉には太湖系の方言にしかない言葉もあると述べている<sup>302</sup>。

（3）江西南昌人説。毛睿は『中華羅氏通譜』を用い、羅懋登の苗字と字を分析して、羅懋登が江西人であるという推論が出来上がった<sup>303</sup>。諸研究者が言うことは一応理に合う面もあるが、今の段階で、羅懋登に関わる新しい材料が発見される前に、羅懋登の本籍について結論を出すことは難しいと思われる。

次に張火慶は偶然、二十巻『搜神記』と異なる、万暦年間の『金陵唐氏富春堂梓刻

<sup>299</sup> 前掲注 247 『明史』 「列傳第一百九十二 宦官一」、p. 7766

<sup>300</sup> 董康『曲海総目提要』 「卷十八」 人民文學出版社、1959、p. 856

<sup>301</sup> 向達「論羅懋登著三寶太監西洋記通俗演義」 『三寶太監西洋記通俗演義』 附録二、上海古籍出版社、1985

<sup>302</sup> 趙景深『中國小説叢考』 齊魯書社、1983、p.265

<sup>303</sup> 毛睿『鄭和下西洋俗文學綜合研究』 南京師範大學 碩士學位論文、2012

出像増補搜神記』六巻を見つけた<sup>304</sup>。その冒頭部分には「二里南人」という印判が残され、最後も「登之甫羅懋登」の署名もあり、「引搜神記首」が書かれたのは羅懋登であることが判明した。これをきっかけとして、羅懋登の生涯がいくらか明らかになった。羅懋登は序で自分の事を以下のように述べている。

登不肖走衣食，嘗溯燕關，探鄒魯，游齊梁，下吳楚歐越之區，中間靈疆神界，磅礴鎔衍，靡不領略而悉數之。歲萬曆紀元之癸巳（萬曆二十一年、1593），來止陪京，為批閱書記，得《搜神記》與三山富春堂。<sup>305</sup>

登は不肖にして衣食のために駆けずり回っている。嘗て燕関を溯って鄒魯を探り、齊梁に遊んで、吳楚歐越の区に下る。世の中の神秘的な所、氣宇壮大な所を残らず歩き回った。万曆の癸巳、南京に来て滞在し、文章を披閱するに、三山富春堂において『搜神記』を得た。

魯迅は『中国小説史略』に『西洋記』創作の目的についてこう指摘した。

蓋鄭和之在明代，名聲赫然，為世人所樂道，而嘉靖以後，倭患甚殷，民間傷今之弱，又為故事所囿，遂不思將帥而思黃門，集俚俗傳聞以成此作。<sup>306</sup>

鄭和が明代に既に名が揚がっていたために、人々に愛された。嘉靖以降、倭患が甚だしく、民間は今の弱さを嘆傷し、また昔話に限れば、将帥でなく、道教に希望を託して、民間の伝聞を集めてこの物語を作った。

魯迅は『中国小説的歴史変遷』に明の小説を二つの種類に分けて、初めて「神魔小説」という概念を生み出した。

況且歴來三教之爭，都無解決，大抵是互相調和，互相容受，終於名為“同源”而後已。凡有新派進來，雖然彼此目為外道，生些紛爭，但一到認為同源，即無歧視之意，須俟後來另有別派，它們三家才又自稱正道，再來攻擊這非同源的異端。當時的思想，是極模糊的，在小說中所寫的邪正，並非儒和佛，或道和佛，或儒道釋和白蓮教，單不過是含糊的彼此之爭，我就總括起來給他們一個名目，叫做神魔小説。<sup>307</sup>

まして従來の三教の争いが解決できず、大凡調和し合い、受容し合い、「同源」に帰結した。新たな流派でありさえすれば、外道と目され、紛争が起きていた。が、一先ず「同源」と扱われ、差別視が自然に無くなった。後から来た流派が現れた時に、あの三家が正道と自称し、共に同源でない異端を攻撃した。当時の思想は極めて曖昧であり、小説に書かれた正邪は、儒と仏、道と仏、或いは儒釈道と白蓮教ではなく、はっきりしない争いに過ぎなかった。その為、私が一つの名目に概括し、神魔小説と呼ぶのである。

魯迅も『西洋記』は『西遊記』、『封神伝』と並べ代表的な神魔小説と指摘した。注意されたいのは、『西遊記』と『西洋記』の最も根本にある主題、即ち「異境の旅

<sup>304</sup> 張火慶『三寶太監下西洋記研究』東吳大學、博士學位論文、1992、p. 387

<sup>305</sup> 内閣文庫蔵『新刻出像増補搜神記 卷1-2』請求番號 309-0087

<sup>306</sup> 『魯迅全集』卷九「中國小説史略中」同心出版社、2014、p. 197

<sup>307</sup> 前掲注 306『魯迅全集』、p. 274

からの帰還」という点で一致していることである。古代ギリシアの『オデュッセイア』、ドイツの『ニーベルンゲンの歌』にも同じ主題が描かれた。旅で様々な人と神に出会い、波瀾に富んでいるため、恐らくこの主題は全人類の最も好む主題の一つであろう。

しかし、『封神伝』の時代背景は「武王克殷」であり、『西遊記』は唐の玄奘西天取経伝説であり、どちらの小説ともフィクション部分が圧倒的に多く、幻想的な物語である。『西洋記』は他の二部小説と比べて、最も著しい特徴ははるかに遠い歴史ではなく、明朝で実際に起きた事件に、基づいて書かれたことである。『西洋記』においては、歴史事実に基づく部分が少なくなく、物語的叙述から歴史叙述に復することもあった。羅懋登は実在の国を描写した時に、海外諸邦の状況と献上物の描写が基本的に史実である以外にも、第百回冒頭部分の詞も「瀛涯勝覽記行詩」を直接引用した。そのために、向達は羅懋登が必ず歴史上鄭和と共に西洋を行った馬歡の『瀛涯勝覽』を読んだことがあった<sup>308</sup>と主張し、趙景深<sup>309</sup>と季羨林<sup>310</sup>も『西洋記』の物語が全く虚構の事ではなく、歴史に基づくこと部分があると述べている。しかし、羅懋登の小説描写の重心が神魔の戦いにあり、しかも彼には実際の遠洋航海についての経験がなく、その結果として、小説中に航海と関わる描写が乏しいと考えられる。

なお、小説の内容について、魯迅は『西洋記』の特徴としてで「所述戰事，雜竊《西遊記》《封神傳》，而文詞不工，更增支蔓，特頗有裏巷傳説，如“五鬼鬧判”“五鼠鬧東京”故事，皆於此可考見，則亦其所長矣。（書かれた戦は『西遊記』『封神傳』を踏襲し、文章も粗末で、筋道が通らず、「五鬼鬧判」「五鼠鬧東京」という裏町の伝説は小説に見られることもその長所である）」<sup>311</sup>と述べている。魯迅が指摘したように『西洋記』も『西遊記』を参考とし、テキストの構造が似ていて、『西洋記』は粗筋が三部分に分かれている。

第一部分が第一回から第十四回まで、慈悲深い碧峰長老の来歴と変生のことについて描かれた。金碧峰長老は燃灯古仏の化身であり、練行を重ねて、宝器を用いて妖怪退治の神通力を身に着けた。神通力を通じて、人の吉凶を予測した。その神通力をより永楽帝が高く評価して、大明国師に冊封した。第二部分は第十五回から第九十八回までで、碧峰長老が主役として、鄭和を連れて西洋に行き、宝物を取り、国威を弘める物語である。その途中に羅斛国、金蓮象国などの三十余り国を経て、海外奇聞と神魔闘法を大量に描写された。永楽帝が上天玄武真君の化身であり、碧峰長老とその集団の人が絶体絶命の境地に陥ると、何時でも神、道士、高僧からの助勢を貰い、好転させる構造になっている。第三部分は第九十九回から第百回まで、碧峰長老たちが中国に戻り、海外諸邦の貢ぎ物を献上し、皇帝の褒賞を貰った。この点について、廖可斌も魯迅の考え方を踏まえ、テキストの組立だけではなく、人物の設定も『西遊記』を参考にしたと述べている。

該書雖以鄭和命名，但實際上最重要的人物是金碧峰（碧峰長老），他相當於《西遊記》中的孫悟空，而鄭和則近似於唐僧。……張天師也屢次出馬，但常常陷入無可奈何境地，道力法術遠遜於碧峰長老，只不過是後者的陪襯，有點像《西遊記》的豬八戒。<sup>312</sup>

この本は鄭和の名を以て命名されたが、実際に最も重要な人物は金碧峰（碧

<sup>308</sup> 羅懋登『三寶太監西洋記通俗演義』上海古籍出版社，1985

<sup>309</sup> 前掲注 308『三寶太監西洋記通俗演義』

<sup>310</sup> 前掲注 308『三寶太監西洋記通俗演義』

<sup>311</sup> 前掲注 306『魯迅全集』、p. 197

<sup>312</sup> 廖可斌「《三寶太監西洋記通俗演義》主人公金碧峰本事考」『文獻』、1996年01期

峰長老)であり、彼が『西遊記』の孫悟空に当てはまり、鄭和が唐僧に似ている。……張天師も屢々出馬したが、常にすべない事態に立ち至り、神通力も碧峰長老に及ばず、ただ後者の引立役、『西遊記』の猪八戒に似ている。

それだけでなく、『西遊記』の金角大仙、銀角大仙も『西洋記』に閻魔王の下で判官となったこともあり、『西遊記』との関係がかなり密接であると思われる。

百回の『西洋記』に、媽祖と関わる回は第二十二回、第八十六回、第百回で、計千字余りである。その中の第二十二回に集中的に媽祖が描写されている。第二十二回「天妃宮夜助天燈 張西塘先排陣勢」において、鄭和の一行が「吸鉄嶺」を越え、西洋に辿り着いたが、西洋の海面が限りなく広がり、黒雲が太陽を覆い、経路も分からなくなった。さらに嵐により船団が散り散りとなり、鄭和の船が碧峰長老の船から離れ、片男激しい波に襲われ、切羽詰まったが、神通力を持たない鄭和と王景弘は神に祈願するよりない。鄭和は「信士弟子鄭某、王某、南膳部洲大明国朱皇帝の勅命により、夷を慰め、宝を取るため、西洋へ行かんとす。巧まずして風浪が激しく、宝船が窮地に陥る。若し天神の加護あれば、中国に戻りし時、永遠に神を供養せん」と祈っている。その時、媽祖が天に現れ、風浪を恫喝し、退治したことを以下のように描いた。

見半空中划喇一聲響、響聲里掉下一个天神。天神手里拿着一籠紅燈、明明白白聽見那个天神喝道、甚么人作風哩、又喝声道、甚么人作浪哩。那天神卻就有些妙處、喝聲風、風就不見了風、喝聲浪、浪就不見了浪。一会儿風平浪靜、大小宝船漸漸的歸帮。二位元帥又跪着說道、多謝神力扶持、再生之恩、報答不尽。伏望天神通一个名姓、待弟子等回朝之日、表奏朝廷、敕建祠宇、永受万年香火以表弟子等区区之心。只听得半空中那位尊神說道、吾神天妃宮主是也。奉玉帝敕旨、永護大明国宝船。汝等日間瞻視太陽所行、夜来觀看紅燈所在、永無疏失、福国庇民。

313

空に雷鳴が響き、その響きの中天神が降りた。天神は手に紅灯を掲げている。そして風を吹かすは誰か、波を起こすは誰かと、神が大喝しているのがはっきりと耳に入った。あの天神には法力があり、風と大喝すれば、風がやみ、波と大喝すれば、波が鎮まった。間もなく、風となり、各宝船が段々と船団に戻った。二人の元帥はひざまずいて「神の援助に感謝します。ご恩には報いる術もありませんが、天神の名前をお教え頂けませんか。帰国しましたら勅許により廟が建立され、永久に祀られるよう奏上し、私どもの気持ちを示します」と言うと、空中の神は「我は天妃宮の主なり。玉帝の旨を受け、大明国の宝船を守護せん。汝等昼は太陽の行く所を瞻視し、夜来紅燈の在る所を觀れば、永に疎失無く國を福し民を庇わん」と言うのが聞こえた。

さらに、第八十六回「天方國極樂天堂 禮拜寺偏多古跡」では、鄭和の船団が阿丹国から天堂極樂国へ至る航程が描写されている。阿丹国は即ちアラビア半島南端、アデン湾に面する現在のアデンであり、古くから欧州とアジアを結ぶ通商の要衝として、また15世紀明の鄭和が寄航した港としてよく知られていた。これに続く天堂極樂国は現代のメッカ<sup>314</sup>と思われる。鄭和船団が阿丹国に到着したばかりに、七名の天堂国

<sup>313</sup> 羅懋登『新刻全像三寶太監西洋記通俗演義』「五卷」内閣文庫藏二裏南人編次三山人繡梓万曆刊本、請求番號 002-0008

<sup>314</sup> 何喬遠『名山藏』卷一百九、北京大學圖書館藏崇禎十三年影印本、pp. 42a-42b。「天方國。天方國、



の使者が訪れ来た。使者の中の四名が通訳で、他の者が王の側近である。彼らによれば、王の先祖が夢枕に現れ、鄭和たちを出迎えるよう指示を出した。そのために、王の命により使者たちは陸路で阿丹国に来て鄭和たちを待ち、既に七か月を経たという。

敝國有個禮拜寺、是俺國王的祖廟、禱無不應、事無不知。自從去年一個月月初生之也、有一對絡紗燈自上而下、直照著寺堂上、一連照了六七夜、番王不知是何報應、虔誠禱告祖師爺爺。祖師爺爺托下一個夢說道、那一對絡紗燈、是天妃娘娘所設的、導引大明國的寶船來下西洋。寶船在後面稽遲、紗燈籠卻先到了這裡。爾等好著當差人先去迎接、好在阿丹國相遇。國王得夢之後、即時差我們前來迎接、一路上訪問、並無消茂息、昨日才到這裡、果是阿丹大國、神不言虛。<sup>315</sup>

敝国にモスクがあり、それは国王様の祖廟であり、祈れば必ず靈験があり、分からぬこともない。去年から月が出るたびに、一對の紗の灯籠は上から下りてきて堂上を照らし、六、七日間照らし続けた。王様は何の兆が分からず、祖先に敬虔な祈りを捧げた。祖先は夢の知らせである一灯籠は天妃様が設えたものであり、大明国の船を導いて西洋へやって来させた。宝船は暫く遅れるのですが、紗の灯籠が先に着いたのだ。お前は人をやって迎えに行かせれば、阿丹国で出会うであろうと言った。王様は夢を見て、すぐに我々を遣して迎えに来させた。我らはひたすらこちらへ向かったが、途中情報もなく昨日やつとここに着いてみればなるほど阿丹国であった。神には少しのうそもない。

最後の第百回「奉聖旨頒賞各官 奉聖旨建立祠廟」では、鄭和たちが安全に帰航して、皇帝に報告した。皇帝は大喜びで鄭和たちを手厚く褒賞した。これに対し、水先案内と船団の護送に功ありとして、媽祖を宗家三兄弟、白鱣王と並べて祀るべく、天妃宮の設立を皇帝に請うたとしているのは史実と符合する。

「紅燈導航」は鄭和が初回遠征時に目撃したとされる。そして鄭和は、媽祖の加護により無事に戻ることができたと上奏し、龍江の天妃宮建立を願い出てその建築許可が降りたことが『明實錄太宗實錄』に記録されている。

永樂五年（1407年）九月戊午、新建龍江天妃廟成、遣太長寺少卿朱焯祭告。時太監鄭和使古里、滿刺加諸國還、言神多感應、故有是命。<sup>316</sup>

永樂五年九月戊午、新しく龍江の天妃廟が完成した。太長寺少卿の朱焯を遣して祭りに行かせた。その時に、宦官の鄭和は使者としてコーリコード、マラッカ王国等の国へ行き、その靈験あらたかなるを述べ、廟建立を求めた。

鄭和は媽祖を心の支えとして、出航と帰航の度に、必ず天妃宮に参詣するそして「紅燈導航」という靈験あらたかな「奇跡」は今でも、各地の天妃宮碑記に言及されている。例えば、『南京天妃宮石碑』には

乃有神人飄飄雲際、隱顯揮霍、下上左右、乍有忽無、以妥以侑。旋有紅光、如日煜煜流動、飛來舟中、凝輝騰耀、偏燭諸舟、熇熇有聲、已而煙消霾霽、風浪

在西海之盡、古筠沖默伽、國民無貧苦、繁富和淳、無雨雪霜雹、濃露夜霏、遂滋生物產珍美色、色而是疑古、所謂極樂國者」

<sup>315</sup> 前掲注 313『新刻全像三寶太監西洋記通俗演義』卷十八

<sup>316</sup> 『明實錄太宗實錄』「太宗文皇帝實錄卷七十一」中央研究院歷史語言研究所

帖息，海波澄鏡，万里一碧。

ある神は雲の中に漂い、姿を顕したり隠したりし、上下左右に動いて、在るかと思えばいなくなるので安産させて酒食を進めようとする。紅光は太陽の光のようにキラキラとして、船に飛び込み、沸き返り、回りの船を照らし、煌煌と輝いていた。煙や霧が晴れてみれば、風浪も治まり、海面は鏡のように静まり、見渡す限り快晴となった。

蘇州太倉市の『婁東劉家港天妃宮石刻通番事蹟記』には

海洋之狀，變態無時，而我之雲帆高張，晝夜星馳，非仗神功，曷能康濟。值有險阻，一稱神號，感應如響，卽有神燈燭於帆檣。靈光一臨，則變險爲夷，舟師恬然，咸保無虞。<sup>317</sup>

海洋の状態はめまぐるしく変化するが、我が船は帆を高く掲げ、昼夜航行していた。もし神の保護なければ、無事ではすまない。遭難しそうならば、神の名を呼ぶと、すぐ靈験が現れる。神灯は帆柱に掛けてあり、それに光が着けば危機は消え去り、船も船乗りもことごとく無事であった。

福州市長楽区の『天妃靈應之記』では

溟渤之間，或遇風濤，卽有神燈燭於帆檣，靈光一臨，則變險爲夷，雖在顛連，亦保無虞。

海で風波に遭っても、神灯が帆柱に掛けてあれば。光が着いて危機は去り、どんな目に陥っても、船と船乗りは無事であった。

媽祖は「有女神登檣竿，為旋舞狀」<sup>318</sup>のように帆柱で踊っているという形象から、『西洋記』の威厳ある姿となった。爆鳴と共に媽祖が天から降りる際に、容貌の描写が全くなく、ただ手に紅灯を持っている特徴が描写された。ここで媽祖信仰において代表的なシンボルである「紅灯」が現れるのである。後の八十八回にも「紅灯」が鄭和たちの航行を導くため、天堂国のモスクに降りた。媽祖も本尊天下るという形式から「紅灯」で導くに変化し、媽祖＝紅灯という考え方が成り立ったと考えられる。

「紅燈導航」が鄭和と媽祖についての靈験譚に繰り返し現れたため、明の『七修類稿』にも「遠見二紅燈自天而下（彼方に二つ紅燈は天から降りるが見えた）」<sup>319</sup>という典型的な媽祖の靈験譚として挙げられる。「紅燈導航」は媽祖伝説の基本パターンであり、依然として広く伝わっている。

「紅燈導航」について、羅春榮は、仏教においては灯が常に仏法の比喩として用いられ、灯（＝仏法）を用いて暗闇を打破することができることとされ、媽祖信仰が元代から仏教と結びつき、そのために、明代から媽祖の靈験が「紅灯」というな形式で顕されていると指摘し<sup>320</sup>、徐曉望も類似の説を述べている<sup>321</sup>。彼らの主張には一理あるが、「三教之爭，都無解決，大抵是互相調和，互相容受」と魯迅が指摘したように、筆者もこの時期の媽祖キャラクターには「佛教」の影響と言うよりも、儒道仏「三教」の

<sup>317</sup> 范金民「婁東劉家港天妃宮石刻通番事蹟記」『鄭和研究』、2006(04)

<sup>318</sup> 前掲注 281『聖墩廟祖重建順濟廟記』

<sup>319</sup> 郎瑛『七修類稿』卷五十「奇譚類」上海書店出版社、2001

<sup>320</sup> 羅春容『媽祖伝説研究』天津古籍出版社、2009. p60

<sup>321</sup> 徐曉望『媽祖信仰史研究』海風出版社、2007. p261



縁によって現れ、尽きるところがない) 」<sup>324</sup>とある記述と一致し、元の納延も『玉虚宮』に「宮主」で道士を指す<sup>325</sup>。「宮主」は間違いなく道教の称号であることが分かる。『西洋記』において鄭和の船団を無事に航行させるために、媽祖は玉帝の命令を奉じて、船団の安全を守るわけだが、同時に天妃宮主としての媽祖が、上天玄武真君の化身である永樂帝を補佐するために、派遣された鄭和を支援するという設定になっていることも見逃せない。

また媽祖のシンボルである「紅灯」について検討する。筆者は赤色が権威のシンボルであり、元の至元年間から媽祖が「天妃」という貴い身分を昇格させ、「紅灯」も媽祖の権威を示していると考え。漢高祖劉邦が五徳説を受け止め、赤色が漢代から祥瑞の証であり、『漢書・礼楽志』に天上まで通じる道路を赤色で飾ることの記録が残され<sup>326</sup>、漢代古墳にも神の前に赤色の旗が風にはためいている場面が描かれた<sup>327</sup>。また、中国古代思想に「陰陽調和」を重んじて、水は至陰に属すると思われ、水に対して至陽は火である。『淮南子・天文』に「積陽之熱氣生火，火氣之精者為日。（陽の熱気を積んで火を起し、火の気の精は日である）」<sup>328</sup>また『白虎通・三正』にも「赤者，盛陽之氣也。（赤とは、真っ盛りの陽の気である）」<sup>329</sup>と記述があり、間違いなく古いから赤色が火、陽と繋がり、赤色は陽のシンボルである。したがって、『抱朴子』、『太平御覧』により、赤色も邪悪を剋する不思議な力が込められていると一般的に捉えられている。

古人は無情な嵐や津波は罪のない命を飲み込んだことを恐怖とともに記憶し、至陰の水から鬼魅を生じ、片男波と嵐も自然的に鬼のような邪悪なものだと考えた。『西洋記』においての、媽祖「“甚么人作風哩?” 又喝声道：“甚么人作浪哩?”（風を吹かすは誰か、波を起こすは誰かと）」という台詞は、鬼魅の祟りにより起きた嵐を人格化し、片男波と嵐を悪鬼として捉えん、これを媽祖が退治するというプロットにしたのはそのためである。さらに、古人は赤色を用いて邪悪を駆除するという信仰から、媽祖が至陽を代表する「紅灯」を通じて、災いを追い払うという設定につながったのである。

媽祖信仰の変化と共に、媽祖の小説受容にも儒、釈、道の思想が入り込み、影響を与えた。小説に経済、政治、文化、宗教等の要因と混ざりあい、「三教調和」の結果として、『西洋記』という作品における媽祖の形象にある程度混乱も与えた。三教の要素が深刻に媽祖小説受容の形式と内容を変化させ、小説中の媽祖が「三教」を併せ持ち、『西洋記』を通じて「三教」系統における海上の守護神の機能が明らかである。

### 3. 媽祖信仰の破綻——『楊八老越國奇逢』

明の建国者、朱元璋には建国以来、「淫祠」を禁止させようとした時期があった。「古者，天子祭天地，諸侯祭山川，大夫士庶各有所直祭。其民間合祭之神，礼部其定議頒降，違者罪之。（昔、天子は天地を、諸侯は山川を祭り、士大夫、庶民はそれぞれ直会がある。民間に祀られる神は礼部の勘案により、性質を定められる。違反した

<sup>324</sup> 張君房『雲笈七籤』卷六「三洞經教部」齊魯書社 1988

<sup>325</sup> 納延『金台集』卷二「玉虚宮」欽定四庫全書集部別集類

<sup>326</sup> 前掲注4『漢書・禮樂志』、pp. 1061-1062。「大朱涂廣，夷石為堂。顏師古註曰：“言通神之路，飾以朱丹，又甚廣大”」

<sup>327</sup> 陝西省考古研究院編『壁上丹青——陝西出土壁畫集』科學出版社、2009、p. 76

<sup>328</sup> 何寧『淮南子集釋』中華書局、1998、p. 166

<sup>329</sup> 陳立撰、吳則虞點校『白虎通疏證』中華書局、1994、p. 363

なら、罪に処す)」<sup>330</sup>と述べているように、「淫祠」には主に三種類があるとされた。それは、

- (1) 国家祭祀制度に属しない神
- (2) 民衆により勝手に建てられ、実際の称号が封号に合わない神
- (3) 役所によって定められた各地の寺院道観の数を越える寺観。

以上の三種類である。この制度は明代には不変であったが、弘治、正徳、嘉靖の時期には、理学の影響により「禁淫祠」の活動がピークに達した<sup>331</sup>。媽祖は国家祭祀制度に組み込まれていたが、各地域に媽祖廟を破壊するケースもあった。

例えば、広東雷州に御史李璿より書かれた「天妃廟」に

舊有行祠創於南亭、歲月深遠、風雨飄零、往來謁使弗稍□□。邑侯胡公文亮見廟傾廢、發心而鼎建之、更名曰雷陽福地。……嘉靖元年、提學副史魏校毀之<sup>332</sup>

昔、行祠は南亭に作り上げられ、時が流れ行き、風雨にさらされ落ちぶれた、往來謁見の者は□□。邑侯の胡文亮は朽ち果てた廟を見て、発心して再築し、雷陽福地に改名した。……嘉靖元年、提學副史の魏校によって壊された。

また『韶州府志』により明の正徳十六年に、尚書の霍韜により廃棄されている。なお、嘉靖の『延平府志』の「尤溪県 應毀者」条目に「天妃廟」も含まれている<sup>333</sup>。

民間では「三教調和」の問題で媽祖信仰が揺らぎ、知識人の媽祖に対する見方が混乱し、媽祖が実在の人物か否かということにも疑問を抱かせるに至った。陸容（1436-1494）は媽祖が人格神ではなく、自然神に名前を付けた神格だと指摘した。

天妃之名、其來久矣。古人帝天而后地、以水為妃。然則天妃者、泛言水神也。元海漕時、蒲田林氏女有靈江海中、人稱為天妃。此正猶稱岐伯張道陵為天師、極其尊崇之辭耳。或云：水、陰類。故凡水神皆塑婦人像、而擬以名人、如湘江以舜妃、鼓堆以堯后。蓋世俗不知山水之神不可以形像求之、而謬為此也。<sup>334</sup>

天妃の名は由来が既に久しかった。古人が天を帝、地を后にして、水を妃にした。天妃という者は、水神の汎称である。元代海漕の時、蒲田の林氏の女は江海に靈驗あらたかとして、天妃と呼ばれた。それは岐伯張道陵が天師と呼ばれたことと同じく、過褒の表現にすぎない。或る人は云う、「水は陰類なり。故に水神は皆婦人とされ女性の名を与えられ、湘江を舜妃、鼓堆を堯后としたのである。世俗は山水の神に形象を与えるべきでないことを知らず、誤ってこのようなことをしたのである。

この説には少なからぬ影響力があり、清人の趙翼（1727-1814）は媽祖を直接否定している。

竅意神之功效如此、豈林氏一女子所能？蓋水為陰類、其象維女、地媪配天、則曰后、水陰次之、則曰妃、天妃之名、即謂水神之本號可、林氏女之說不必泥也。

<sup>330</sup> 『明太祖實錄』「卷五十三」中央研究院歷史語言研究所

<sup>331</sup> 小島毅「正祠と淫祠-福建の地方志における記述と論理」『東洋文化研究所紀要』114 冊、1991

<sup>332</sup> 『日本藏中國罕見地方誌叢刊 万曆高州府志万曆雷州府志』「卷十一」書目文獻出版、1999、p. 313

<sup>333</sup> 『天一閣藏明代地方誌選刊 39 嘉靖延平府志』「祠祀志」上海古籍出版社、1961

<sup>334</sup> 陸容『菽園雜記』中華書局、1997

神の靈験がかくの如くであれば、林氏の女一人の所業な訳がない。水が陰類であったため、(その神の) 形象が女となったにすぎない。土地の女神が天に配して后と呼ばれ、水がこれに次いで、妃と呼ばれた。天妃の名は、元々水神の本號であり、林氏女の説にこだわる必要はない。

福建出身の謝肇淛も媽祖について多くの疑問を述べている。

天妃、海神也。其謂之妃者，言其功德可以配天云耳。今祀之者，多作女人像貌，此与祠觀音大士者，相同習而不覺其非也。至于杜子美、陳子昂皆以拾遺訛為十姨，儼然婦人冠帔，不尤堪捧腹耶？一云：「天妃是莆田林氏女，生而靈異，知人禍福，故没而為神。」余考林氏生宋哲宗時，而海之有神則自古已然，豈至元后而始有耶？姑筆之以存疑。<sup>335</sup>

天妃は海神である。妃と呼ばれる者が、その功德が天と釣合がとれているものである。今祀られている神には、多く女の形象が見られる。觀音大士の祭りとは比べ、ほとんど同じで、違わないと感じた。杜子美、陳子昂二人が拾遺を誤って「十姨」とし、まるで冠に帔帛の婦人扱いをしたのと同様の、抱腹絶倒のものである。或いは、「天妃は莆田の林氏女、生まれてから靈験あらたか、人の禍福を予測したために、没後神になった。」私は林氏が宋哲宗朝に生まれたことを考証したが、海神は古くから既に存在し、元代以降から出てきたものはずがない。とりあえず記録して、疑問のまま残しておく。

媽祖に対して疑いを問いただす代表的な文章は「天妃辯」である。作者は朱澗(1486年-1552年)、字必東、号損岩で、福建興化府莆田県(現福建省莆田市)人、明朝の政治人物と学者である。朱澗が嘉靖二年(1523)に登第、翌年(1524)の春、湖広道監察御史の職に就いた。嘉靖帝が自分の道教信仰と考えを執着し、大礼の議に巻き込まれた朱澗が杖刑を受け、死中に活を求め、故郷へ戻り、「天妃辯」(附録一)を書いた。

「天妃辯」には媽祖の由来と発展の基礎が理性的に分析され、世の中に流通している論説に反駁し、筋道が明瞭であった。朱澗は媽祖信仰が明朝の権威、伝統信仰構造、世俗社会の安定を脅かしていると唱え、媽祖のような影響力が強い民間信仰に要心し、盲目的に崇拝すれば、国の礎を動揺させるおそれがあると呼びかけた。

馮夢龍も多少媽祖信仰に対して疑いを抱いたようで、『楊八老越國奇逢』(『古今小説』十八卷所収)における媽祖信仰の文学的変容が見えてくる。

『楊八老越國奇逢』は「三言」の他作品には見られない、倭寇に関する史実が反映されているという特徴がある。「論晚明“涉倭小説”的書寫特點及其思想內涵」によれば、明初から、倭寇と関わる文学作品が少なく、叙事を重んじる小説は倭寇に対する反応が鈍く、晚明の万曆朝に至ってようやく大量に倭寇と関わる小説が世に出た。倭寇と関わる小説が二種類にが分けることができ、一つ目は「倭患」を背景として、中心部分は倭寇や倭寇との戦いでなく、一部のプロットにのみ倭寇に触れているものである。二つ目は倭寇を主とし、中心部分が「倭患」を巡り展開し、正面から倭寇と

<sup>335</sup> 前掲注 218『陔餘叢考』卷三十五「天妃」pp. 12b-14b

<sup>336</sup> 前掲注 142『五雜俎』卷一五「事部三」、p. 435

の戦いを反映している作品であるとしている<sup>337</sup>。

この見方を頭に置いて、馮夢龍の「三言」を見ると、部分的に倭寇に触れている短編小説は二編あることが分かる。二篇とは『諭世明言』巻四十『沈小霞相會出師表』と『警世通言』巻三十二『杜十娘怒沉百寶箱』である。

『沈小霞相會出師表』に沈練が奸臣の嚴嵩、其の子嚴世蕃と断固闘った物語であり、全篇にほぼ倭寇とかかわりがないが、ただ奏疏に嚴世蕃が倭寇と秘通していたことが語られる。

未幾，又有江西巡按御史林潤，復奏嚴世蕃不赴軍伍，居家愈加暴橫，強占民間田産，畜養奸人，私通倭虜，謀為不軌。得旨三法司提問，問官勘實復奏，嚴世蕃即時處斬，抄沒家財；嚴嵩發養濟院終老。被害諸臣盡行昭雪。<sup>338</sup>

間もなく、また江西巡按御史の林潤は嚴世蕃が軍隊に赴かず、家にいながら苛斂誅求し、民間の田産を強奪し、小人を養い、倭寇とひそかに通じ、謀反をたくらんだと再び奏上した。旨を得た三法の司は尋問した。尋問した役人は確めたうえで奏上して、嚴世蕃が即時斬首され、家財を没収された。嚴嵩が養濟院に送られ晩年を終えた。被害の大臣の冤罪は晴らされた。

また、名作『杜十娘怒沉百寶箱』には杜十娘と李甲の愛情物語が描かれ、全篇の内容は全く倭寇と関係ないのだが、倭寇が話の枕として現れた。

在位四十八年，削平了三處寇亂。那三處？日本關白平秀吉，西夏唃承恩，播州楊應龍。平秀吉侵犯朝鮮，唃承恩、楊應龍是土官謀叛，先後削平。遠夷莫不畏服，爭來朝貢。真個是：一人有慶民安樂，四海無虞國太平。話中單表万曆二十年間，日本國關白作亂，侵犯朝鮮。朝鮮國王上表告急，天朝發兵泛海往救。<sup>339</sup>

四十八年間在位し、三つの場所での反乱を治めた。三ヶ所とは何処か、日本の関白豊臣秀吉の役、西夏唃承恩の乱、播州楊應龍の反乱である。秀吉は朝鮮を侵略し、承恩と楊應龍は土司反乱であり、これを次々と平定した。蛮夷が臣服しないものはなく、先を争って朝貢に来た。まるで、君主に慶びあれば、民衆は安楽に暮らせ、天下に憂いがなければ国が無事泰平である。話は万曆二十年に、日本国の関白が反乱を起こし、朝鮮に侵入した。朝鮮国王が急を告げて援助を求めて、天朝は出兵し、海を渡って救援に赴いた。

「三言」の上述の二作品と比べて、『古今小説』十八卷『楊八老越國奇逢』<sup>340</sup>は大いに趣向を異にする。何故ならば、第二種類の作品に属する『楊八老越國奇逢』は「倭患」を正面から取り上げ、倭寇によって引きおこされた事件を中心に展開し、倭寇との戦いを反映している作品だからである。以下、議論の便宜を図り、粗筋を紹介しておく。

物語の時代は元朝である。西安府の楊八老が間もなく而立を迎えるが、平々凡々たる人生で何事も成功しなかった。そこで楊八老は決心し、妻子と別れ、手代を連れて福建漳州へ商売に出かけた。そこで、番禺の荷物を待つために、漳浦に一時滞在した

<sup>337</sup> 霍現俊、趙素忍『中國文化研究』「2017年夏之卷」、2017、pp. 140-148

<sup>338</sup> 馮夢龍『古今小説』第四十卷『沈小霞相會出師表』、上海古籍出版社、1993、p. 1674

<sup>339</sup> 馮夢龍『警世通言』第三十二卷『杜十娘怒沉百寶箱』、上海古籍出版社、1993、pp. 1296-1297

<sup>340</sup> 馮夢龍『古今小説』第十八卷『楊八老越國奇逢』、上海古籍出版社、1993、p. 661-698

が、そこの地で人柄を見込まれ、婿として漳浦の槃氏と結婚し、男の子の槃世徳が生まれた。三年後、楊八老が西安府へ戻って本妻を訪ねようとしたが、倭寇襲来の報せがあり、手代と逸れたため多数の人と共に汀州に移動するしかなかった。ところが、後に倭寇が襲来し、数え切れない人を殺し、楊八老も倭寇に捕まり、頭を剃られ、裸足となり、「假の倭寇」となった。十九年後、倭寇は「假の倭寇」を連れて、再び中国の沿岸部を襲った。その時に、倭寇は清水閘を臨時拠点にしたのだが、清水閘には順濟廟があった。楊八老はこっそりと神に願ったところ、大吉の兆が示された。やがて元軍が倭寇を打ち破り、楊八老と彼同様の「假の倭寇」十二人は順濟廟に隠れていたところを、王国雄の部下に捕えられた。夜に王国雄の部下の一人である王興は、倭寇たちの哀号を耳にし、調べて見ると楊八老であった。何と王興は楊八老と逸れてしまった手代であり、その後王国雄と会い、家来として召し抱えられ、王興に改名したのであった。その後紹興の郡丞である楊世道のところに護送され裁判を受けることになった。裁判の中で、楊世道は楊八老が長年離れ離れになっていた自分の父親であることを知って再会を喜んだのである。槃太守はその偶然の珍事を聞いて、お祝いを述べるために楊世道を尋ねた。そこでの会話で槃太守の母親は楊八老の後妻であり、槃太守も楊八老の息子である槃世徳であることが分かった。ここに、長い間別れていた親子兄弟が団欒することになって物語は終わる。

馮夢龍はこの物語の時代を元朝に設定したが、多くの研究者は明代の出来事として作られた作品であると考えている。たとえば、黄仁宇氏は『從《三言》看晚明商人』に「元代の名の下に嘉靖大倭寇のことを反映しているのは、明らかに当時政府からの批評を極力避けている。」<sup>341</sup>と述べている。

物語の細部からみていくと、この作品が明朝における倭寇にまつわる事件を反映した物語であることが一層明白になる。たとえば、楊八老とその一味が護送される際に、「幸天兵得勝，倭賊敗亡，我等指望重見天日，不期老将軍不行細審，一概捆吊，明日解到軍門，性命不保。（幸いことに、天兵は勝ち、倭賊は負滅し、我らは再び自由の身になる。期せずして老将軍は詳しく審問しなく、一概に我らを縛りあげた。もし明日軍門に護送されたら、命が無くなる）」<sup>342</sup>とっており、「軍門」は倭寇討伐統帥部を指しているが、「軍門」が総督と巡撫の呼称となったのは明代以降であり、清末小説『官場現形記』にも統帥部を「軍門」と称している<sup>343</sup>。

次に、「只見那倭子，把海叵羅吹了一声，吹得嗚嗚的響（あの倭国はラッパをウーウーと吹き鳴らしていた）」<sup>344</sup>という部分があるが、「叵羅」はまた「唃囉」とも呼ばれて、戚繼光の『練兵實紀・練耳目』では「凡吹唃囉是要各兵起身，再吹一次，是要馬兵上馬，車兵附車，歩兵執器立齊。（凡そラッパが吹き鳴らされた時、各兵士は起き上がる。もう一度鳴らされる時、馬兵は乗馬し、車兵は車に乗り、徒卒は兵器を持って気を付けること）」<sup>345</sup>とあり、作品の中で倭寇が使ったとあれる「海叵羅」も実は明軍のラッパである。

さらに、張哲俊氏はプロットの構造、倭寇襲来の時間、細部の描写を通じ、歸有光『震川集』、鄭若曾『籌海圖編』に記録された倭寇の記事と比較分析して、「楊八老

<sup>341</sup> 黄仁宇「從『三言』看晚明商人」『放寬歷史的視界』三聯書店、2007、p. 6「將嘉靖間倭寇事蹟，諱稱元代，顯系避免評議當日政府。」

<sup>342</sup> 前掲注 340『古今小説』第十八卷『楊八老越國奇逢』、p. 682

<sup>343</sup> 李寶嘉『官場現形記』第三十一回「改營規觀察上條陳 說洋活哨官遭毆打」、新疆人民出版社、1995、p. 244

<sup>344</sup> 前掲注 340『古今小説』第十八卷『楊八老越國奇逢』、pp. 671-672

<sup>345</sup> 戚繼光『練兵實紀』中華書局、2001



越國奇逢」という物語は純然たる虚構ではなく、現実起きた事件にある程度基づいて書かれた可能性が非常に高いと指摘している<sup>346</sup>。これらのことから、『楊八老越國奇逢』はドキュメンタリー的な要素をもった短編小説であると考えるのが妥当であろう。

さらに興味深いのは、「順濟廟」についての描写である。

話分兩頭。卻說清水閘上有順濟廟，其神姓馮名俊，錢塘人氏。年十六歲時，夢見玉帝遣天神傳命割開其腹，換去五臟六腑，醒來猶覺腹痛。從幼失學，未曾知書，自此忽然開悟，無書不曉，下筆成文，又能預知將來禍福之事。忽一日，臥于家中，叫喚不起，良久方醒。自言適在東海龍王處赴宴，被他勸酒過醉。家人不信，及嘔吐出來都是海錯異味，目所未睹，方知真實。到三十六歲，忽對人說：“玉帝命我為江濤之神，三日后，必當赴任。”至期無疾而終。是日，江中波濤大作，行舟將覆，忽見朱幡皂蓋，白馬紅纓，簇擁一神，現形雲端間，口中叱吒之聲。俄頃，波恬浪息。問之土人，其形貌乃馮俊也。于是就其所居，立廟祠之，賜名順濟廟。紹定年間，累封英烈王之號。其神大有靈應。<sup>347</sup>

話は二つに分かれる。清水閘の上には、順濟廟がある。そこに祭られている神は馮俊という錢塘出身の人である。十六歳の時に、天神が玉帝の使者として訪れ、彼の腹を割って、内臓を交換した夢を見た。目を覚ました時も腹の痛みはまだ残っていた。彼は幼い頃から学ぶ機会もったこともなく、本も読めなかったが、これ以後、急に悟って、読めない本はなく、筆を持てばたちどころに文章が書けるようになり、また将来、福禍のことを予知できる。ある日に家で寝たところ、呼び起こされても起きず、長時間後やっと目が覚めた。自ら語るに、東海龍王の所へ宴会に赴き、酒を飲まされて酔ったという。家族は信じなかったが、吐いたものは全て珍しい海の幸で、見たこともないものだったため、事実と信じはじめた。三十六歳の時に、ある日突然、人に「玉帝は私を江濤の神に任命した。三日後、必ず赴任することになる」と言った。その日になると、病気にかかることなく死んだ。此の日、川に波濤が逆巻いて、行きかかった船が転覆する直前、急に朱幡に華蓋、白馬に紅纓の行列と共に神が雲の中に現れて、大声でしかった。間もなく、風浪が治まった。里人に聞くと、その神の容貌は馮俊である。そこで、彼の元の居場所へ行き、廟を立て、祭り、順濟廟という名を賜った。紹定年間に、英烈王の號を累封された。その神は靈驗あらたかである。

馮俊が十六歳の時に玉帝より派遣された天神が自らの五臟六腑を変換した夢を見た後に、証悟して三十六歳の時に病もなく一生を終え、死後の馮俊が海上の守護神と扱われた。馮俊の人物像は媽祖と類似し、かつ媽祖が井の中の神から銅符を授かってから神通力を身に着け、二十七歳の時に羽化し仙人になるという過程も類似している。これについては、順濟廟の廟神である馮俊が媽祖と混同され、媽祖の伝説に基づいて作られた馮俊という神格に設定したのではないかとする意見もあるが<sup>348</sup>、筆者は馮夢龍が媽祖などを参考にして、馮俊という小説の人物像を作ったのではないと考える。その理由として、『宋會要輯稿』の以下のような記述があるからである。

<sup>346</sup> 張哲俊『中國古代文學中的日本形象研究』北京大學出版社、2004、pp. 230-250

<sup>347</sup> 前掲注 340『古今小説』第十八卷『楊八老越國奇逢』、pp. 679-680

<sup>348</sup> 王子成「明代後期における水神小説の研究——長江の水神物語から水神小説の発展の歴史と作品分析を中心として」『神奈川大学大学院言語と文化論集』特別号 2019年2月、博士学位論文、p. 110

馮大郎祠 在浙江臨安府、光堯皇帝紹興三十年七月賜廟額順濟。俗傳其神主浙江潮水舟楫事、鄉人欽事之。時以顯仁皇后梓宮渡江、祈禱感應。故賜額。<sup>349</sup>

馮大郎祠は浙江臨安府にある。光堯皇帝は紹興三十年七月、「順濟」という廟額を賜った。俗伝によれば、その神は浙江の潮と船を司るため、里人が敬って之を祀っていた。顯仁皇后の棺が川を渡る時に、祈禱すると、たちどころに神の靈驗があった。その為、廟額を賜った。

馮俊の伝説は『西湖遊覽志』にも記録されている<sup>350</sup>。作者の田汝成の『西湖遊覽志・序』<sup>351</sup>よれば、同書は嘉靖二十六年（1547）に書き終えられており、小説の馮俊についての描写が『西湖遊覽志』<sup>352</sup>と一致していることから、万曆末期の馮夢龍が『西湖遊覽志』を参考して、作ったものと考えてよいであろう。同時に、「順濟」と呼ばれる廟が杭州に三個所あり、それぞれは三龍王の「順濟宮」、馮俊の「順濟廟」及び媽祖の「順濟聖妃廟」である。『西湖遊覽志』によれば、馮俊と媽祖とははっきり区別されていて馮俊は「順濟廟」の廟主として祀られ、媽祖は「順濟聖妃廟」の廟主である<sup>353</sup>。元々「順濟」という封号については、「濟」は「救い」と「水を鎮める」ことを指し、「龍王」の封号において用いることが多く、決して「順濟」は媽祖だけを指すことではない。特に11世紀後半から神に対する冊封が急増し、冊封を司る太常寺の仕事量も増え、ただ最新の封号を記録するのが精一杯で、封号が重なるか否かも確認できなかった<sup>354</sup>。そのため、水を司る媽祖、馮俊、龍王三体の神格が「順濟」を共用することは不自然ではない。

また宋の『浙江図』から見れば、馮俊に対しては封号による「順濟廟」が使われず、通称の「馮大郎廟」が使われている。恐らく馮俊が杭州においては親しい水神であり、馮大郎という名で庶民に知られていたためと思われる。また、近代杭州においてこの付近の地図には「馮公廟」と「馮相公廟」と表記されており、馮俊信仰が続いていた

<sup>349</sup> 前掲注 167『宋會要輯稿』、p. 864

<sup>350</sup> 田汝成『西湖遊覽志』「卷十九」浙江人民出版社、1980年、pp. 213-214

<sup>351</sup> 前掲注 350『西湖遊覽志』、p. 7

<sup>352</sup> 前掲注 350『西湖遊覽志』、p. 213-214 「順濟廟、在清水閘、其神馮俊、字德明、錢唐人。天資剛直、幼孤、孝母。年十八、夢上帝遣神、易其肺腑、雲：「將有微命。」既寤、豁然開明。初不習文藝、至是、書傳大義、驟皆通曉、叩以禍福、莫不前知。足未嘗履閘、而人或見之江海上。元祐中、有舟渡江、值大風、分必死、神即現形雲間、自言名氏、叱吒之頃、顛瀆帖息。又嘗就寢、竟日乃醒、家人視其嘔吐、皆海錯異物、怪而問之、則雲：「適宴於龍宮。」大觀三年十一月、忽語人雲：「上帝命司江濤事、不得辭。」越三日、不疾而終、年三十有六。先期旬日、於清水閘所居西偏、自營兆域。既沒、靈異尤夥、人即所居祠之。紹興三十年、賜順濟廟額、慶元庚申、封靈佑公、紹定間、封英烈王。」

<sup>353</sup> 前掲注 350『西湖遊覽志』、p. 214 「順濟聖妃廟在、艮山門外、其神林氏、莆田人、生而靈淑、歿遂為神。土人祀之白湖、宋宣和五年、賜廟額曰：「順濟」。紹興間、建廟於此、封靈惠夫人、紹興三年、改封靈惠妃、慶元四年、加助順。勅曰：「古以女神列祀典者、若湘水之二妃、北阪之陳宝、西宮之少女、南嶽之夫人、以至丁婦、勝姑、莫不廟食。夫生不出閨門、而死乃祀食百世、此其義烈有過人者矣。朕惟望舒耀魄、其名月妃、川祇靜波、其名江妃、爾之封爵、既曰妃矣、增錫美號、被之輪奐、崇大褒顯、以永厥祀。」

<sup>354</sup> 11世紀後半、神に対する冊封の激増とともに、官僚の文句を引き起こし、例えば、公式の神は靈驗の跡がなく、もう一度確認すべきという意見が見られる。『宋會要輯稿』「礼二十」7aに以下のように書かれている。「徽宗建中靖國元年（1101）三月二十四日、禮部言、諸州神祠加封多有不應、條令今欲參酌舊制、諸神祠所禱累有靈應、功德及人、事跡顯著、宜加官爵封廟號額者。」

後に、秘書監何志同は同じ神に異なる爵位と封号について、『宋會要輯稿』「礼二十」9b-10aに以下のように書かれている。「鄭和元年（1111）七月二十七日、秘書監何志同……又言諸州祠廟多有封爵未正之處、如屈原廟在歸州者封清烈公、在潭州者風忠潔侯。及永康軍李冰廟、已封廣濟王、近乃封為靈應公、如此之類。皆緣未有祀典該載、致前後封爵反有差誤。……」と上奏した。そのように、太常寺は封号の雑事に追われて、既に相当な混乱状態になっていて、封号の確認に手を抜くことは当然あり得る。

ことを顕している。<sup>355</sup>従って、水神としての信仰という点から見れば、馮俊は全く媽祖と関係ない存在であったことが分かる。

さらに、筆者は『西湖遊覧志』の記載から「順濟廟」と「順濟聖妃廟」とが、地理的に、かなり近い距離であったことに気付いた。

まず、媽祖廟の位置をみてみよう。宋から媽祖廟が杭州に存在され、『咸淳臨安志』には以下のように記録されている。

順濟聖妃廟 在艮山門外考之廟記神本莆田林氏女數著靈異……開禧(1205-1207)、寶慶(1225-1227)一再創建。又有別祠在候潮門外蕭公橋<sup>356</sup>

順濟聖妃廟 艮山門外にあり、廟記によれば神は莆田林氏の女であり、平素から靈驗あらたかとされ……開禧、寶慶年間に再び建立された。また別祠が候潮門外の蕭公橋にある。

また、『夢梁錄』には同じ場所だけでなく、もう一個所あると記録された。

在艮山門外。又行祠在城南蕭公橋及侯潮門外瓶場河下市舶司側……其妃之靈著多於海洋之中，佑護船舶，其功甚大，民之疾苦，悉賴帡幪。<sup>357</sup>

艮山門外にある。また行祠が城南の蕭公橋及び侯潮門外の瓶場河下市舶司側にある。……妃は海でよく靈驗を現し、船を庇護し、その功績が著しく、民の苦しみも庇護している。

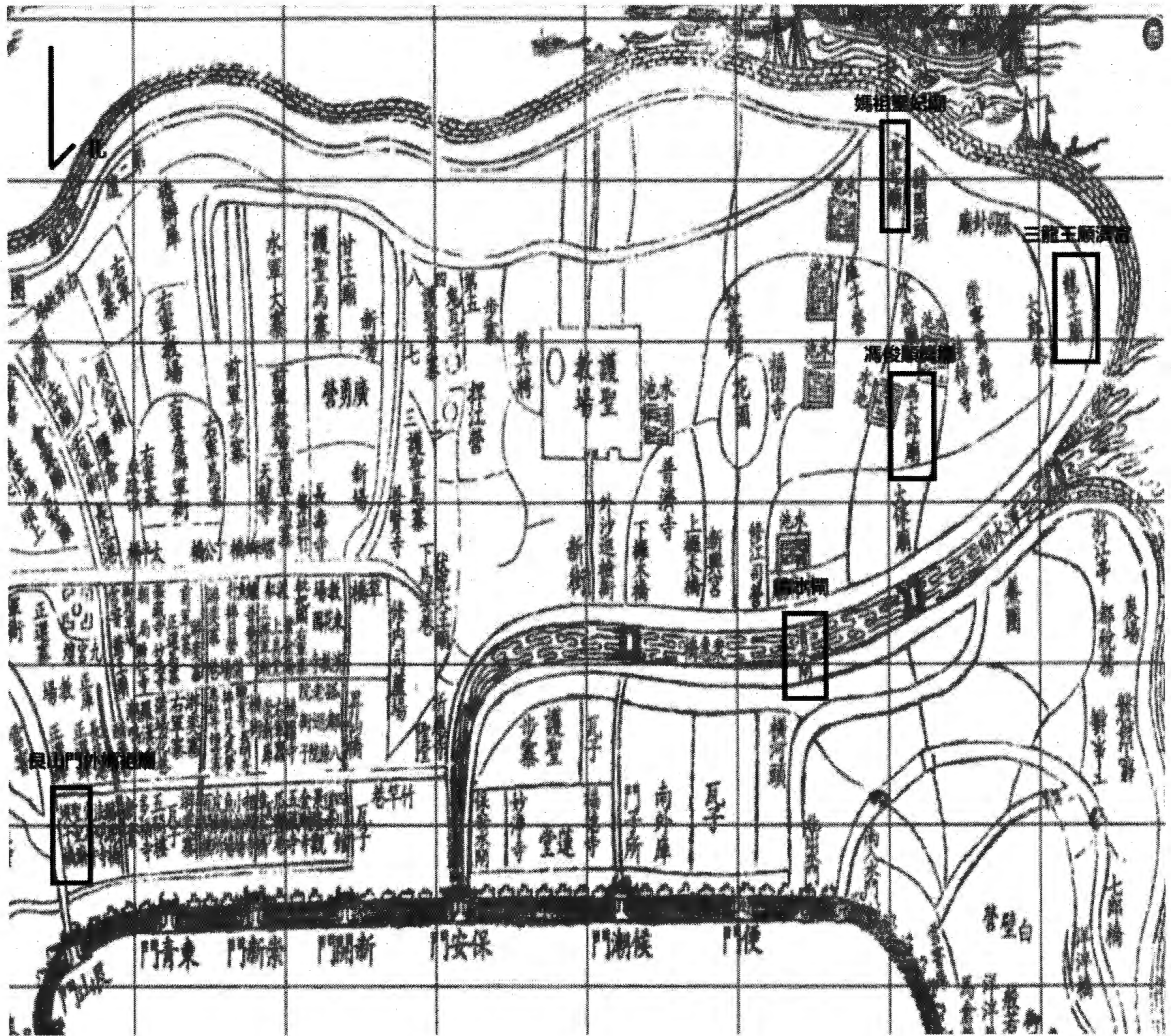
以上の記述によれば、杭州の媽祖廟が少なくとも二個所あり、一個所が艮山門外であり、一個所が城南の蕭公橋にある。また『夢梁錄』にだけ言及された、市舶司側に媽祖廟もある。以下は宋代「浙江省」に基づく復元地図であり<sup>358</sup>、「順濟廟」が「順濟聖妃廟」龍王「順濟宮」に近いことが分かる。

<sup>355</sup> 杭州市檔案館『杭州古舊地圖集』浙江古籍出版社、2006、p. 176、p. 192、p. 197、p. 199、p. 203

<sup>356</sup> 前掲注 168 『咸淳臨安志』、pp. 703-704

<sup>357</sup> 前掲注 279 『夢梁錄』卷十四、pp. 14a-14b

<sup>358</sup> 董青青『『咸淳臨安志』宋版「京城四圖」復原研究』上海古籍出版社、2015、p. 355



『夷堅支戊』所収の「浮曦妃祠」と媽祖の封号によれば、媽祖は宋代から海上の守護神として海賊退治の機能を果たしていると考えられる。従って、もし馮夢龍が既に「天妃」として全国でも影響力が強い媽祖の靈驗譚を題材にしていれば、より多くの読者に受け容れられる可能性が高いことは十分に予測できたはずである。にもかかわらず、何故馮夢龍が必ずしも全国では知られていない地方の水神である馮俊を選んだのであろうか。

そこには理由として二つの仮説がある。一つはこの短編小説にはプロトタイプの話があり、馮俊に救われたと信じていた「假倭」がおり、馮夢龍は元の話にある程度まで忠実でなければならぬと考えていたのではないかということである。しかし、この考え方には明確な根拠がなく、「假倭」を扱った文学作品も少なく、比較研究することも難しいため説得力に欠ける。

二つには媽祖がその時代に海洋業者の守護神だけではなく、守られる人の外延が拡大し、倭寇或いは海賊と呼ばれることもあった私貿易の従事者の守護神にもなっていたため、馮夢龍は敢えて媽祖を避けて地方の水神である馮俊を題材にしたのではないかという仮説であり、この方がやや説得力があると筆者は考える。

では媽祖は倭寇などどのような形で繋がっていたのか、その関係を検討してみよう。まず、特定の職業と結びついた媽祖は広く民衆の支持は得がたく、広がりには限界があり、信者は主に特に海洋関係の連中に留まった。中国のような農業社会では、

その傾向が著しい。一方倭寇の身分から見ると、『明世宗実録』によれば「盖江南海警，倭居十三而中国叛逆居十七也。（江南の海賊行為に倭寇が三割、中国の裏切り者が七割）」<sup>359</sup>とあり、実に倭寇の中には中国人が多かった。

若是強壯的，就把来剃了頭髮，抹上油漆，假充倭子。……这些剃頭的假倭子，自知左右是死，索性靠着倭勢，還有捱過几日之理，所以一般行凶出力。<sup>360</sup>

もし丈夫ならば、頭髮をそり落とし、塗料で塗り、倭寇と偽る。……その頭髮をそり落とされた偽倭寇はどうせ死ぬだろうと知って、思い切り倭寇の一員として頑張れば、とりあえず少しは生き延びるだろうと思って、力を出して暴行を働いた。

と述べているように、『楊八老越國奇逢』にも「真倭」と「假倭」の問題にも触れて、小説にも中国の海賊と密貿易商人が倭寇と手を絡んで明朝政府の海禁政策に対抗しようとした意図があったと語られている。この密貿易従事者と海賊と呼ばれるのが適当と思われる集団はいずれも中国人が多数を占め、その中に媽祖の信者は少なくなかった。

また、明朝中後期の社会が不安定になり、媽祖信仰は概ね魅力を失い、海賊退治の神であった媽祖が、普通の海洋業者の守護神から転落し、王朝からすれば邪教の権化になって、いわゆる倭寇（海賊）を引きつけ、反乱にまで至るケースが見られた。

プターク氏（Roderich Ptak）は「媽祖與明朝中期的倭寇危機：理論層面的探討」<sup>361</sup>という論文で、媽祖と倭寇の関係を論じており、倭寇の本場とされた舟山群島は東シナ海海上に浮かぶ群島であり、大小 1339 個の島嶼があり、総水域は 22,200 平方キロメートルである。明朝の密貿易と共に倭寇の活動が最も活発であった港である双嶋（現在の寧波近く）も舟山群島に属し、密貿易の商人と倭寇が舟山群島に商店、住居など活動拠点が作られた。閩浙海防提督朱紳（1494-1550）が双嶋の「匪賊」を掃討した記録によれば、「雙嶋賊建天妃宮十余間」を焼却した。プターク氏は密貿易従事者（倭寇、海賊）にとって、媽祖信仰の重要性を以下のように指摘している。

从建筑物的数目来看，双嶋島上的這所天妃宮應該是当地的一个頗為重要的場所，歷時数年方建造竣工，并且平時的修繕肯定也需要花費數目龐大的金錢。天妃宮很可能在精神層面滿足了許多走私商人的需求，因此，這所廟宇成為了舟山群島上的主要宗教場所之一。<sup>362</sup>

建築の数量から見ると、双嶋島の天妃宮は当地でも相当重要な場所であった。数年を経て完成され、平時の修繕にも必ず大量のお金を費やした。天妃宮が多く、密貿易に走った商人の精神的な要求を満足させた。その為、この廟は舟山群島における主要な宗教的場所の一つとなった。

『天下郡國利病書』にも広東地域の有名な海賊である何亜人も媽祖の信者であり、何亜八が広東へ侵攻する前にわざわざ媽祖を祀った記録がある。

<sup>359</sup> 『明世宗實錄』中央研究院歷史語言研究所校印本、1964-1966、p. 7062

<sup>360</sup> 前掲注 340 『古今小説』第十八卷『楊八老越國奇逢』、pp. 672-673

<sup>361</sup> 普塔克、蔡潔話訳、錢江校改「媽祖與明朝中期的倭寇危機：理論層面的探討」『海交史研究』2015 年 2 期、pp. 50-63

<sup>362</sup> 前掲注 361 「媽祖與明朝中期的倭寇危機：理論層面的探討」

何亞八、鄭宗興、方武、陳時杰等俱解軍門、磔于市、海島始平。初海南柵有天妃廟、凡放洋往、還皆敬事之、且降箕神驗亞八。<sup>363</sup>

何亞八、鄭宗興、方武、陳時杰等の海賊が軍門に護送され、市で処刑されてから、島の平和が戻った。海南柵に天妃廟があり、およそ遠洋から戻ったものはすべて、帰る時に恭しく祀っていた。更に降霊術で亜八に神の預言を与えた。

とある。プターク氏により取り上げられた、舟山において媽祖と密貿易従事者、海賊、倭寇などと繋がっていたのは必ずしも特別なことではなかったのである。広西省の瀾洲媽祖についても「向注不好、護賊不護民（悪人を愛護し、賊人を庇って、庶民を庇わない）」<sup>364</sup>という記録も残されていて、前述した「天妃辯」にも

莆禧海上有天妃宮、凡蕃舶往來、寇盜出沒、其瞻拜致禮、修齋設醮、歲以為常。

莆禧の海上に天妃宮があり、往來の蕃舶と出沒の海賊は天妃宮に参詣したり、儀式を行ったりすることは日常的であった。

甘為盜賊嚮導、以度劉剝害無罪之人。所謂聰明正直而一焉者、也其福善禍淫之理果安在哉。

甘んじて盜賊の道案内になり、罪のない庶民を殺戮、強奪した。所謂賢く正直一辺倒であるはずの媽祖は、その福禍因果の道理は果たして何処にあったのか。

と厳しく責めていた。

明の中期には、媽祖信仰が既に民間に強い影響を持っていることから、そこに潜在的危機があるという指摘も珍しくない。媽祖信仰の絆を用いて、海賊の同盟を強化させた上に、他の海洋業者をも団結させ、朝廷に対抗することも可能となるおそれが出てきたからである。謝肇淛も媽祖のこうした集団の紐帯となる危険性に危機感を持っていた。

海上有天妃神甚靈、航海者多著應驗。如風濤之中、忽有蝴蝶雙飛、夜半忽現紅燈、雖甚危、必獲濟焉。天妃者、言其功德、可以配天云耳、非女神也、閩郡中及海岸廣石皆有其祠、而販海不逞之徒往來恆賽祭焉、香火日盛、金碧輝煌、不知神之聰明正直、亦吐而不享否也。<sup>365</sup>

海では天妃は靈驗あらたかであり、船乗りによくその靈驗が現れた。例えば嵐に、急に一對の胡蝶が空中に舞ったり、夜に紅灯が現れたり、危険に陥っても必ず救われるというものだ。「天妃」というものは、その功德が天と釣合がとれているということであり、女神ですらないのである。福建及び海岸の廣石にはみなその廟があり、海でお金を稼ぐ悪徒は往來して常にこれを祭祀した。そのため、廟への参詣が盛んとなり、祠廟は華麗となった。神は聡明で正しく、不正の財を差し戻し、受け取らなかったかなんで、知れたものではない。

<sup>363</sup> 顧炎武『天下郡國利病書 四十二』『四部叢刊三編』上海涵芬樓景印昆山圖書館藏影印本

<sup>364</sup> 陳賢波「從荒島賊穴到聚落街莊 一以瀾洲島為例看明清時期華南海島之開發」『中國社會歷史評論』、2011、pp. 275-297

<sup>365</sup> 前掲注 142『五雜俎』卷四「地部二」、pp. 125-126

海賊が媽祖を利用して、事業の正義性と正当性を求める意図が明白で、媽祖信仰を巡って海賊たちはますます結束を固めていたことがこの文からも窺い知ることができ、朝廷にとっては甚だ好ましくないことであった。

某些倭寇頭領顯然認為他們應該、或至少有權去質疑國家所擁有的權威。讓公眾知道媽祖可能會支持他們的作法，這就是其實力和領導力的象徵。這類具有進取心的海盜集團要麼相信自己的作法是合法的，同時也相信媽祖的神力，要麼他們有意識地利用媽祖這位女神來增強自己的影響力，招募更多的追隨者。很可能後面的這一種解釋更說得通，因為海盜們並不認為祭拜媽祖和反抗朝廷之間是矛盾的。誠然，如果一個龐大的社會群體深信這樣的事業是正義的，那麼，媽祖便會幫助他們，從護佑朝廷的立場轉變為反抗朝廷。<sup>366</sup>

ある倭寇の首領は明らかに、彼らには少なくとも国が有する權威に対して疑問を示す権利があると思っていた。そして媽祖が彼らのやり方を支持した可能性があることと民衆に知らせることが、それは実力とリーダーシップのシンボルとなった。このような進取の精神がある海賊集団は自分のやり方が合法的な行為だと信じるとともに、媽祖の神通力も信じていたため、意識的に媽祖という女神を利用して、自らの影響力を高め、もっと同調者を募ろうとした。この後段の説はもっと筋が通っていると思われる。何故なら、海賊たちは媽祖を祭りとして朝廷への反抗が矛盾していると思わなかったのである。確かに、もしある膨大な規模のグループが彼らの事業（私貿易）が正義であると確信したのであれば、媽祖も援助するであろうし、朝廷を庇う立場から朝廷に抵抗する立場に轉換することになるのである。

従って、媽祖信仰は明朝から見ると危険性があり、双嶼媽祖廟の存在すら許さずこれを焼き払った。結果として、様々なタイプの海上での私貿易を行う集団は、国禁を犯し、しかも多国籍化していたため、海賊集団、悪人集団と見なされ、媽祖信仰が悪人に利用され、悪党の後ろ盾となったという見方が広がっていったのは事実である。

なお、馮夢龍のような国家の将来と命運に関心を持つ人は、農業が国礎であると思って、農業と関係する神を重視し、豊穰と多子の伏羲女媧という夫婦神を望み、混乱を齎す一人の女海神を好まないだろう。馮夢龍は、朝廷からは危険性が潜んでいると見られていた媽祖信仰をどう考えていたか、彼は直接に言及はしていない。しかし、三教についての態度から見れば、多少彼の考えを理解することができよう。『醒世恆言・序』に

明者，取其可以導愚也；通者，取其可以適俗也。恒則習之而不厭，傳之而可久。三刻殊名，其義一耳。……以《明言》、《通言》、《恒言》為六經國史之輔，不亦可乎？<sup>367</sup>

明とは、其れを取れば以て愚を導くことができるものだ。通とは、其れを取れば以て俗に適うことができるものだ。恒とは、則ち之を習って厭きず、之を伝えれば長続きすることができる。三刻（「三言」を指す）の名を殊にするも、その意味は一なり。……『明言』『通言』『恒言』を以て六經、国史の輔とするは可ならざるか。

<sup>366</sup> 前掲注 361 「媽祖與明朝中期的倭寇危機：理論層面的探討」

<sup>367</sup> 馮夢龍『醒世恆言』「序」東京大學東洋文化研究所蔵可一居士評墨浪主人校明刊本、p. 1b

と述べているように、馮夢龍にとっては、小説創作の目的は小説を用いて民衆を教化することにあつた。また、「崇儒之代，不廢二教，亦謂導愚適俗，或有藉焉。以二教為儒之輔可也。（儒を尊ぶ時代に、二教を廃せざるは、愚かを導き、俗に適うことを言い、これに力を借りている。二教は儒の補いにすればよい）」<sup>368</sup>と言われる。主導的役割を果たす儒教の下で、仏教、道教がそれぞれの役割を動かし、庶民に教育感化の役割を果たすと考えたのである。仏、道二教の積極的な働きを強調した馮夢龍は既に反乱者の権化になっていた媽祖を戒めていただろう。そして、馮夢龍が『三教偶拈序』に更に一步進んでプラス面を通じて宗教の世間教化作用を強調し、

其間於釋教吾取其慈悲，於道教吾取清淨，於儒教吾取平實，所為得其意皆可以治世者，此也。<sup>369</sup>

その間、釈教に私は慈悲を求め、道教に清淨を求め、儒教に平実を求め、これによりその真意を会得したならば皆この世を治めることができるというのはこのことだ。

馮夢龍が南方の蘇州出身<sup>370</sup>であり、後に福建の寿寧県の県令の職に就いたこともあり、明らかに馮夢龍は媽祖を熟知しているはずである。しかし、現実の社会に対して。特に南北の国家の安全に深刻な意識を持っている馮夢龍が、明朝の将来に強い不安を抱く一方で、媽祖のような地方信仰の有する危険性に対しても警戒心を持っていたこと、特にその信仰の強い影響力が明朝を覆す要素の一つになることを恐れたのが読み取れる。周知のとおり、媽祖は衆生を加護する女神であり、他の神と同じようなにと善行と正義を尊び、無限の神通力によって信者を加護するが、時代の変遷と共に、そこに私貿易従事者、倭寇など朝廷にとっての不法者も加わり、彼らは媽祖を利用して合法性を求めた。こうした媽祖信仰がある地域に悪影響を与え、倭寇の事件を話の種とした「楊八老越國奇逢」から見れば、「凡邪術之驗，多因附會而成，不可不察。（およそ邪術の靈驗が、でっちあげのことが多く、明察しなければならぬ）」<sup>371</sup>と主張した、観察力が鋭い馮夢龍は、海賊の守護神にもなった媽祖を避けて、廟の地理位置が近く、廟号と機能が類似した地域性の強い馮俊を選んで小説を作成したものと考えられる。

#### 4. 商人願望の投影——「二拍」の『叠居奇程客得助 三救厄海神顯靈』

李露露氏の『華夏諸神—媽祖卷』において、媽祖が登場する文言小説『遼陽海神傳』について、以下のように述べている。

在遼寧的遼陽，就流傳著媽祖傳說。《古今說海 遼陽海神傳》：“程宰世賢者，徽人也。正德間，挾重資商於遼陽。數年所向失利，輾轉耗盡，受佣他商，為之掌計以糊口。戊寅秋一夕風雨暴作，程擁衾就枕，忽盡室明朗，殆同白晝，見三

<sup>368</sup> 前掲注 367 『醒世恆言』 「序」、p. 3b

<sup>369</sup> 馮夢龍『三教偶拈』上海古籍出版社、1993、pp. 8-9

<sup>370</sup> 陳政禹「宋元以來江蘇媽祖信仰初探」『中國地方志』2017(02)、pp. 43-56 北宋から媽祖信仰は蘇州に根を下ろして、宋の元祐年間、既に媽祖廟があつた。江蘇の媽祖信仰は漕運と密接的な繋がり、主に川筋と運河に沿って分布した。

<sup>371</sup> 馮夢龍『山歌』江蘇古籍出版社、2000、p. 297



美人朱顔綠鬢，翠飾冠帔，前後左右侍女數百，俄傾，冠帔一人向前逼床，誘程相接，二美人暨眾侍女俱退敬。美人謂程曰：“吾非仙也，實海神也。與子有夙緣，故相就耳。”迨鄰舍雞鳴，美人辭書，自后夜靜即來，雞鳴即去，率以為常云。”這一傳說表明，海神傳說和信仰已被人帶到遼東半島的腹地。但是遼東的天妃廟則是從清代開始建築的。<sup>372</sup>

遼寧の遼陽に、媽祖の伝説が伝わっている。『古今説海・遼陽海神傳』によれば、「程宰、世賢は、安徽の人である。正徳年間に、大金を携帯して遼陽で商った。数年間元を切るような商いをし、元手をすった彼は他の商人に雇われ、掌記に就いて糊口した。戌寅秋の夕に風雨が激しく起こって、程は夜具をかけて寝た。突然、部屋はに白日のように明るくなり、すぐに華やかな衣装を着けた三人の美人が現れ、その前後は侍女数百人の行列が囲んでいた。冠をつけ帔帛を纏った一人が寝台に近づいて、程宰を誘い、他の二人の美人と侍女は退いた。美人は程宰に「わたくしは仙人でなく、実は海神である。貴方と昔からの縁があるので、共寝に参りました」と言った。隣の鶏鳴まで共に過ごし、美人が辞去した、これから夜が更けて人が寝静まる時に来て、鶏鳴にはすぐに辞去し、これがいつものことになった」この伝説から見ると、海神伝説と信仰が既に遼東半島に運ばれたことが分かる。ただし、遼東半島天妃廟は清代になってから建てられるようになった。

『遼陽海神傳』は、明の陸楫より編集した叢書『古今説海』の卷三十六に収録されるものであり、明の蔡羽が作者である。文徴明の『甫田集』に嘉靖二十年（1541）辛丑正月三日に蔡羽が死去した<sup>373</sup>とあるので、正徳と嘉靖年間に活躍したと推断できるが、『明史』には蔡羽と関わる記録が少ない。

蔡羽，字九遠，由國子生授南京翰林院孔目。自號林屋山人，有《林屋》、《南館》二集。自負甚高。文法先秦、兩漢。或謂其詩似李賀，羽曰：「吾詩求出魏、晉上，今乃為李賀邪！」其不肯屈抑如此。<sup>374</sup>

蔡羽、字九遠、国子生の身分で南京翰林院の孔目官を授与した。自号林屋山人、『林屋』と『南館』二集がある。自分は才ありと思い、文は先秦と兩漢をを手本とした。ある人にその詩が李賀と似ていると言われると、蔡羽は「我が詩は魏晉を上回らんとしている。それを李賀とは何たることか。」と言って、些かも屈することを肯んじないことかくの如くであった。

と述べているだけで、蔡羽の生涯については不明な点が沢山残されている。そこで、程宰については、二刻の『三救厄海神顯靈』を中心として議論をすることとし、その粗筋を紹介しておこう。

徽州商人の程宰は、世代代が儒学を学んできたが、徽州の風俗が大きく変化し、商売を重要視するようになった。そして、正徳初年に科挙を諦めて兄とともに東北の遼陽へ向かい、朝鮮人参、ミンク、真珠などの東北の特産を商売している。しかし、商売が下手であり、元金に食い込む損失になった。情けなくて、故郷へは戻れず、遼陽のある店で帳場をやっていた。嵐の夜に、故郷を懐しむあまり眠れず、幾度も寝返

<sup>372</sup> 李露露『華夏諸神——媽祖卷』、雲龍出版社、1999、p. 210

<sup>373</sup> 文徴明『甫田集』卷三十二「翰林蔡先生墓誌」、四庫全書本

<sup>374</sup> 前掲注 247『明史』「列傳第一百七十五 文苑三」、p. 7361

りをうっていると、部屋が幻の世界のようになり、三人の美人が侍女を連れてやってきて程宰と酒を飲んで楽しみ、その中の「海神」と自称する美人が程宰と就寝した。鶏鳴と共に美人は消えたが、夜にはとなり再び訪れてきた。いつのまにか数か月があつという間に過ぎて行ったが、兄はこの事を全く知らない。ある夜、程宰が海神に自らの境遇と商売の失敗を包み隠さず打ち明けた。海神は「それが汝の本業であるか。わたくしはやり方を教えた上に、ひそかに援助してあげよう。」と返事した。これから海神の導きに従い、薬材、絹物、布の販売により、沢山の金をもうけて、四五年で、お金持ちになった。ある日、程宰の望郷の念が胸の内に芽生えると、海神は別れる時が来たと知って、程宰を気遣いながら、帰郷の途中に三つの大難があると示した。海神の指示に従って、程宰は無事に大同の兵変から免れて故郷へ向かった。ところが淮安府高郵湖を渡る時に、急に黒雲が太陽を覆い、暴風が吹きだした。苦境に陥ったところに、海神が天に現れ、黒雲が四方に散らせた。程宰は故郷へ戻り、商売を続けて、万事順調に運び、六十歳の時にも四十歳のように若々しい容貌であった。

凌濛初の作品は、『遼陽海神傳』を忠実に翻案したものと言えるが、白話化しただけでなく、新たな部分が付け加えられている。まず、徽州商人の故郷の風習と實際生活が書かれ、さらに旅先で商売がうまくいかず苦境に陥った様子が描かれ、ストーリーはいっそうリアリティを増した。以下の文言小説とその部分に該当する「二拍」の『三救厄海神顯靈』の記述とを交互に引用する。

程宰士賢者徽人也。正徳初元，与兄某挟重貨，商于遼陽。数年所向失利，展轉耗盡。徽俗商者，率数歳一歸。其妻孥宗党全視所獲多少，為賢不肖，而愛憎焉。程兄弟既皆落寞，羞慚慘沮，郷井無望，遂受佣它商，為之掌計以糊口。（『遼陽海神傳』）<sup>375</sup>

程宰、字士賢、安徽人である。正徳元年、兄と大口の貨物を携帯し、遼陽へ行って商売をした。数年間利益を得ることができず、とうとう元手を使い果たした。安徽の習俗ではに商人は、数年に一回は帰省する。利徳の多少によって、その妻や親族のよく出来た奴とされるか、ダメな奴とされるか態度が違って、愛と憎しみの区別がはっきりしている。程氏兄弟は失敗したために恥ずかしくて帰省の希望もなくなり、他人に雇われて、帳面つけで何とか暮らしていた。

話說徽州商人姓程名宰，表字士賢，是彼處漁村大姓，世代儒門，少時多曾習讀詩書。卻是徽州風俗，以商賈為第一等生業，科第反在次著。正徳初年，與兄程案將了數千金，到遼陽地方為商，販賣人參、松子、貂皮、東珠之類。往來數年，但到處必定失了便宜，耗折了資本，再沒一番做得著。徽人因是專重那做商的，所以凡是商人歸家，外而宗族朋友，內而妻妾家屬，只看你所得歸來的利息多少為重輕。得利多的，盡皆愛敬趨奉。得利少的，盡皆輕薄鄙笑。猶如讀書求名的中與不中歸來的光景一般。程宰弟兄兩人因是做折了本錢，怕歸來受人笑話，羞慚慘沮，無面目見江東父老，不思量還郷去了。<sup>376</sup>（『疊居奇程客得助 三救厄海神顯靈』）

さて、徽州商人の姓は程、名は宰、表字は士賢で、その姓はこの漁村の大姓であり、代々儒門で、幼い頃から詩書を学んでいた。しかし、徽州の風俗が、商売が最も価値ある生業と考えるようになり、逆に科挙が二番目となってしまった。正徳初年、兄の程案と数千金を持って、遼陽地方へ行き商売をすることにした。

<sup>375</sup> 『古今説海』巻三十六『遼陽海神傳』、欽定四庫全書子部古今説海卷、pp. 25-36

<sup>376</sup> 『二刻拍案驚奇』第8冊、明崇禎五年尚友堂、内閣文庫蔵、請求番號 002-0007、3a-3b

人參、貂の毛皮、松の実、東珠等を商う。数年往来したが、どこでも必ず損失を出し、元手を減らすばかり、一つとして成功がなかった。徽人は商売を重視しているため、およそ商人が帰省したら、外は宗族友人、内は妻妾家族までどれだけ儲かったかだけを重んじる。儲けが多ければ、皆に敬愛され、機嫌を取ってもらえる。少なければ、皆に嘲笑される。科挙に落第した光景と同じである。元手をなくした程宰兄弟二人は人の嘲りを恐れて、慚愧に堪えず、親族に会わせる顔がなく、帰省を諦めた。

また、そもそも主人公と海神が三教についての議論部分が商売の描写より比重が大きかったが、凌濛初が全て削り、商売の描写に筆墨を費し、兄の描写を通じてプロットを複雑なものとし、ストーリーを波瀾に富んだドラマチックなものにさせた。

哥子程案看見，纍纍堆堆偌多東西，卻是兩味草藥。問知是十多兩銀子買的，大罵道：「你敢失心瘋了！將了有用的銀子，置這樣無用的東西。雖然買得賤，這偌多幾時脫得手去，討得本利到手？有這樣失算的事！」誰知隔不多日，遼東疫癘盛作，二藥各鋪多賣缺了，一時價錢騰貴起來。程宰所有，多得了好價，賣得罄盡，共賣了五百餘兩。程案不知就裡，只說是兄弟偶然造化到了，做著了這一樁生意，大加欣羨道：「倖不可屢僥，今既有了本錢，該圖些傍實的利息，不可造次了。」程宰自有主意，只不說破。過了幾日，有個荊州商人販綵緞到遼東的，途中遭雨濕壓黦，多發了斑點，一疋也沒有顏色完好的。荊商日夜啼哭，惟恐賣不去了，只要有捉手便可成交，價錢甚是將就。美人又對程宰道：「這個又該做了。」程宰罄將前日所得五百兩銀子，買了他五百疋，荊商大喜而去。程案見了道：「我說你福薄，前日不意中得了些非分之財，今日就倒灶了。這些綵緞，全靠顏色，顏色好時，頭二兩一疋還有便宜；而今斑斑點點，那個要他？這五百兩不撩在水裡了？似此做生意，幾時能勾掙得好日回家？」說罷大慟。<sup>377</sup>

兄の程案は山のような二種類の薬草を見て、十数両で買ったものだと知って、「貴様狂ったのか、役立つお金で役立つものを買った。安いと言ったって、こんなにたくさん、いつになったら売り尽くし、元と儲けを手に入れられるのか、こんなメチャクチャがあるか。」と罵倒した。思いもかけず数日後、遼東に伝染病が流行って、その二種類の薬草が欠品し、あつという間に値段が高騰した。程宰はの薬草を良い値段で売り出して、五百両を得た。程案は内情を知らず、弟は偶々幸運に恵まれてこんな大商いをやったのだと思った。そこでうらやみながらも「僥倖は度々あるものではない。今や元手ができたのだから、確実な利益を図るべき、軽率に事を処理してはならない。」と言った。程宰には考えがあつたが、はっきりと言わなかった。数日後、ある荊州商人が絹の販売に遼東へ来たが、途中で雨にぬれた絹にカビが生え、きれいな色のものは一疋もない。荊商が一日中泣いて、これでは売れっこないだろうから、買い手さえあれば成約し、値段はいくらでもいいとした。美人は程宰に「これもやるべきです」と言った。程宰は前日得た五百両で五百疋の絹を買って、荊商は大喜んで帰った。程案はそれを見て「君の福が薄いと言ったのに、前日不意に分不相応なお金を得たのに、今日はまた破産だ。このての絹の値段は全て色次第、色が良いと、二両でも安いくらいだが、こんなぼちぼちと染みがあるのに、誰が買おうか。この五百両は水に投げ込んだのと同じだ。こんな商売ではすると、何時までたっても帰えることなどでき

<sup>377</sup> 前掲注 376『二刻拍案驚奇』、pp. 13a-14a

ない。」と言って泣き叫んでいる。

凌濛初の翻案は、『二刻拍案驚奇』の三十七巻に『叠居奇程客得助 三救厄海神顯靈』として収録されている。また、『遼陽海神傳』はすでに李露露氏の論文を引用して紹介したように、海神物語として知られている。

しかし、『遼陽海神傳』と『三救厄海神顯靈』を通見して見ると、「媽祖」や「天妃」などのキーワードがなく、海神自らも神としての名乗りはなく、わずかに「吾非仙也實海神」とのみ名乗っているに過ぎない。李露露氏は明確な根拠を示さず、この物語が海神の物語であるとし、かつこの海神が媽祖であるとしているが、これは些か早計に過ぎると思われる。そこでまず小説の「海神」が果たして媽祖であるか否かについて検討する。

まず、小説に描かれた海神にこの地域固有の海神の可能性があるのかを検討してみることしよう。その際検討の対象とすべきは、東北地方で最も有名な水神である「禿尾巴老李」である。確かに「禿尾巴老李」は龍神であり、水神であると共に、山東省から東北三省に広く流布している。しかし、この水神は清末の「闖關東」の活動（19世紀後半から、20世紀前半にかけて行われた山東半島に棲む中国人の遼東以北への民族移動を指す）<sup>378</sup>とともに、その伝説も東北に伝わってきたもので、明朝にまとめられた物語の水神とは時代的に合わないと言わざるを得ない。

遼寧省にも「禿尾巴老李」とは異なる、「海神娘娘廟」<sup>379</sup>の伝説もあるが、こちらの海神は男女ペアの神であり、「与郎君有夙縁，特来相就」<sup>380</sup>と描写された独身の海神ではないと考えられる。

では、媽祖信仰は何時頃東北地方に伝わってきたのであろうか。現在、記録から確かめることのできる東北最古の媽祖廟は、永樂六年重修の旅順の天妃廟<sup>381</sup>である。その記録から見て、明代の早い時期から媽祖信仰は東北にまで及んでいたと考えることができる。また小説の舞台は正徳年間の遼陽であり、永樂年間から約百年を過ぎているが、渾河という渤海湾へ注ぐ大河のほとりにある遼陽は、漕運と海運の発展した都市であったことを考えると、小説の海神は媽祖を指すと考えても、時代と地域の両面に於いて、問題はない。

次に、小説に戻って海神の機能を検討する。海神と呼ばれるが、小説に表現された海神の機能は海上の守護神というよりも、商売の守護神という点にある。特に作品の中で、この女神が商品価格の動きを予測していることが注目を引く。

元々、庶民は、いろいろな意味で大きな力に対して無力であったため、様々なトラブルから逃れるのに、「神頼み」にならざるを得なかった。そして神への願いは、まず自分や家族を災難（天変地異、疫病、犯罪、事故など）から守ること、餓えと寒さから身を守ること、「老病死」から少しでも遠ざかること、それに子孫繁栄という現実そのものであった。このため、神への願いは人類共通の願いであるとともに、時代の変遷と社会の変化に伴い、それぞれの地域ごとに次第に異なったものになっていくのは当然のことであった。

古代中国では、商業が発展するが、そうした社会の変化につれて、遅かれ早かれ神と商売との間に密接な関係が生じ始めた。そして、神々の物語の中に、既に商売に関

<sup>378</sup> 齊曉青「從禿尾巴老李傳說看山東人“闖關東”」『長春教育學院報』、2017(06)、pp. 48-50

<sup>379</sup> 中國民間文學集成全國編輯委員會、中國民間文學集成遼寧卷編輯委員會『中國民間故事集成・遼寧卷』、中國 ISBN 中心、1994、pp. 239-243

<sup>380</sup> 前掲注 376『二刻拍案驚奇』、p. 6a

<sup>381</sup> 崔世浩「旅順天妃廟記碑」『遼寧碑刻』大連出版社、2007、p. 108

する靈驗譚が見られるようになる。『夷堅甲志』の「碧瀾堂」に描写された品物の値段が予測できる紫姑<sup>382</sup>と、『夷堅志補』の「華亭道人」に描写された需給関係と政府の買付を把握する呂洞賓<sup>383</sup>が典型的な例である。特に二つの記事には、神が有する商業に対しての鋭い眼光と、庶民の神への敬意が巧みに組み合わされている。つまり、南宋から、日増しに複雑化する商業経済に対して、神々は、商業活動に不可欠の経済知識を把握しているはずだと宋代の人々が考えていたことが看取できる。その結果として、市場体系の拡大とともに、神々も商業に鋭敏な感覚を持ち始め、その機能が多様化しているのである。言い換えれば、信者たちが市場体系に巻き込まれた同時に、自ら信奉している神々も巻き込まれ、もはや媽祖も市場体系に巻き込まれたことに疑いの余地はない。

テキストの一回目は程幸が海神の指示によって、誰も買おうとしない黄柏と大黃を購入した。間もなく遼東地域に疫病が流行って、黄柏と大黃の値段が著しく高騰し、最初に大きなお金を儲けた。二つ目は雨でずぶ濡れた絹物にしみが出て、安売りしても買おう人もいなく、程幸が全部買った。折から寧王の乱が起き、軍隊に軍服と旗を膨らんだ生産量に合わせるために、絹物の品質を問わずに買値の三倍の値段で売り出した。三回目は程幸が急いで葬式に駆けつける蘇州商人から布を購入し、数か月後に武宗皇帝が崩御し、全国範囲で葬儀を執り行ない、人々は喪服を買わなければならない。程幸が一匹の粗布を何倍の値段で売り出し、これから商売がうまく進み、欠損を穴埋めした上に数万両を儲けた。『太上老君説天妃救苦靈驗經』に媽祖の神通力がいくつ取り上げられたが、二番目の神通力は「誓護客商，咸令安樂。（旅商を守り安樂にさせると誓う）」<sup>384</sup>と称えた通りに、商売を繁盛させ、財源を潤沢にさせる機能が明白であり、「田蚕百倍，牛畜孳生，財祿盈餘，經營獲利，行商坐賈，採寶求珍，海途平善，無諸驚恐（田や蚕は百倍に増え、牛や家畜は勢いよく繁殖、財産や禄は残り、経営は儲かり、行商や座補、宝を求めて、海路の日和あり、諸々な驚怖はない）」<sup>385</sup>と述べたように、商品経済と媽祖信仰の結びつきが強かった。

張小軍氏は元代から媽祖に対する祭祀制度は孔廟と社壇祭祀と同じく、全て国家と民衆の行為でありながら、媽祖信仰にも二つ機能があったとする。一つ目は国家の公式祭祀に入り、国家漕運管理の象徴である。また二つ目は媽祖廟と会館は直接に民間

<sup>382</sup> 前掲注 50『夷堅甲志』「卷十六 碧瀾堂」、p. 140「南康建昌縣民家，事紫姑神甚靈，每告以先事之利，或云下江茶貴可販，或云某處乏米可載以往，必如其言獲厚利。一日書來曰：來日貴客至，宜善待之。其家夙戒子弟奴僕數輩候門，盡日無來者。將闔門，而一丐者至，即延以入，為具沐浴更衣。丐者雖喜過望，而懼其家或事神殺己，懇請曰：「雖乞丐至賤，亦惜微命，幸貸其死。」主人告以昨日之故。丐者曰：若然，幸復致禱，將得自詢之。始焚香而神至，書九字於紙上曰：「籲！君忘碧瀾堂之事乎？」丐者觀之則悶絕。久之方蘇。泣而言：「少年時本富家子，與一倡有終身之約，憚父母不容，遂挾以竄，已而窮窮日甚。又慮事敗，因至吳興，遊碧瀾堂，乘醉推倡入水，遂亡命行丐。今公家所致，蓋其冤也。」言已，復泣。其家贈以數百金，遣去。自是不復事神雲。三事李紹祖說。」

<sup>383</sup> 前掲注 50『夷堅志補』「卷十二 華亭道人」、p. 1655-1656「紹興二十八年，華亭客商販蘆蓆萬領往臨安，巍然滿船。晚出西柵，一道人呼於岸，欲附載。商曰：「船已塞滿，上二字明鈔本做「盈塞」。全無宿臥處，我自露李，豈能容爾！爾字明鈔本作外人」道人曰：「與汝千錢，但輟一席地足矣！」商曰：「遇雨明鈔本多一「將」字奈何！」道人曰：「更與汝葉本無汝字，從明鈔本補。百錢，買蘆蓆一領，遇雨自覆。此句明鈔本作遇雨則用以自覆。」商利其錢，使登舟，坐於席上，僅容膝，不見其飲食便溺，在途亦無雨，到北關，乃辭去，曰：「謝汝載我，使汝多得二十千以相報。」商殊不曉。適是年郊祀大禮，青城用蘆蓆甚廣，上二字明鈔本作不勝多。臨安府懼乏，凡販此物至者，每領額外葉本無上二字，從明鈔本補。增價錢一文，盡買之，遂贏二萬。搬卸既畢，最下一領有墨書六大字，曰「呂洞賓曾附舟」，字畫遒勁，好事者爭來觀視，知為仙翁。明日，商入城，過眾安橋，逢此道人賣蓆於市，揖之曰：「你原來是呂先生，想能化黃金，可多與我。」道人笑曰：「為我守蓆，今還店取金來。」癡守至暮，不復來，乃盡輦蓆歸。商庸人也，不復懊明鈔本作悔。恨，聞者為之太息。末句明鈔本作聞者為太息而已。」

<sup>384</sup> 前掲注 199『太上老君説天妃救苦靈驗經』

<sup>385</sup> 前掲注 199『太上老君説天妃救苦靈驗經』

貿易の発展を促した。漕運経済も国家の年貢糧経済（計画性）と民間の自由貿易（市場性）の両面性を持っている。そして、媽祖信仰が国家と民衆を繋げ、国家、民間の経済実体を越えた文化表徴となり「共主体経済」（co-subjectivity economy）を促進し、客観的に民間貿易が漕運を託して拍車が掛かり、媽祖信仰も北方地域に非常に速く発展した<sup>386</sup>と指摘している。

また、海を以て生きる福建の人々から見ると媽祖は極めて親しい神であり、信者の数が多く、成分が複雑であり、全知全能の媽祖を祀ることが四民の共同行為と言えるし、祭る場所が自由であり、媽祖廟に祀ることが可能であり、家の小さい神棚でもよいとされた。祭る時間が自由であり、さらに篤信家が一日三回媽祖に念じ、報告することが珍しくはなかった。朱澗が『天妃辯』を執筆した目的は、狂うほどの媽祖信仰を批判することであったが、同書には福建民衆の熱狂的な信仰行為が反映され、「至于居常疾疫、行旅出門、必以紙幣牲物求媚而行（家居日常、疾病、行旅外出に至っても必ず紙幣と生贄を捧げた後行動を取る）」と書かれているように、福建、広東地域の媽祖は既に万能の神になった。逆に中国の他の沿海部は異なり、信者が単一で、主に商人と海洋業者である。一方、水神の媽祖信仰は外来信仰として、農耕文化を中心とした地域文化と一つに溶け合わせることができなく、当地庶民と媽祖信仰には一体感も生まれることがなく、福建、広東以外の媽祖信仰は特定の集団に祀られる対象に過ぎなかった。そのため、他地域の媽祖信仰には商業に携わる人々との関係が深いという特徴が極めて著しい。「春秋祀天后，借祭余以聯鄉情（春秋に天后を祭り、祭祀を託して渡りをつけて親しくする）」<sup>387</sup>と書かれたように、媽祖廟は郷党の橋渡しをするものになり、人間関係をつなぎ留め、商売の一つ手段となっていた。媽祖信仰の北方伝播ルートは海運と漕運を頼って、媽祖信者の商人が北上して会館と天后宮を築き、商人と海洋業者の願望によって、福建、広東以外、媽祖の機能が単一化していく傾向があった。特に閩粵会館に、媽祖を祭る場所を設置させ、「客貨抵津，均須虔祀天后，報答神庥（外地の荷物が天津に届くと、みな敬虔に天后を祭り、神の庇護を感謝すべき）」<sup>388</sup>と記録されたように、他の地域の媽祖信仰は福建、広東のと比べて商売との結びつきが緊密であり、媽祖廟や天后宮の場所が往々にして地方の貿易センターとなり、天津天后宮と煙台天后宮は好例であり、両地の媽祖廟を中心とした商店街が成り立って、商品到着とともに、媽祖廟は市場の機能を果たした。北方に起きた媽祖の物語ならば、媽祖の機能が商売に傾いているのがあり得ると考えられ、『叠居奇程客得助 三救厄海神顯靈』のような小説に媽祖に関わる描写の重心が商売に移ることも当然である。また、先に引用した岸本氏の指摘、すなわち北の国境地帯においても、漢民族と他の民族とが、多くの利益を求めて混在していたという指摘と、東北地域における商業関係者の間での媽祖の地位の向上は見事に符合する。

小説には商売と関わる描写と比べて風浪を鎮める機能についての描写が少なく、ただ程宰の帰郷途中の高郵湖を渉る時に海神が天から降りて嵐を鎮める場面が以下のように描かれた。

<sup>386</sup> 張小軍「天后北傳與漕運貿易——一個文化資本的視角」『社會文化研究』、2016年4期

<sup>387</sup> 『上海碑刻資料選輯』『創修建汀會館始末記』上海人民出版社、1980、pp. 275-276 「嘉慶初年，先君子與同邑王君耀光、傅君晉三、楊君學祥，醮金置上海南郊田創立義塚，複於董家渡購屋數椽，春秋祀天后，借祭餘以聯鄉情，因名其堂曰同慶，即今之會館祀產業。道光中，永定子明蘇君、建寧鏡秋張君，聞而樂之，始議各就所業抽厘，以擴充善舉。用是又置翠微庵西南數畝為新塚，謀構數椽於塚側，以供天后……」

<sup>388</sup> 天津檔案館『天津商會檔案彙編(1912-1928)』天津人民出版社、1996、p. 2100

正在危急之中，程宰忽聞異香滿船，風勢頓息，須臾黑霧四散，中有彩雲一片，正当船上。雲中現出美人模樣來，上半身毫發分明，下半身霞光擁蔽，不可細辨。程宰明知是海神又來救他，況且別過多時，不能廝見，悲感之極，涕泗交下。<sup>389</sup>

危急の際、程宰はあつという間に異香が船に満ちたのを感じた、するとにわかに風が治まった。すぐに黒霧が晴れて、舟の向こうで彩雲が現れた。雲の中に美人が出てきて、僅かに上半身がはっきりし、雲間からさす光が下半身を遮って、ぼんやりしていた。海神が程宰を危険から救ってくれたのを知って、まして長い間別れて会えなくなっていたので、悲嘆に暮れ、万斛の涙を飲んだ。

下線部を注目されたい。「異香」は媽祖に限らないが、媽祖の靈驗譚に「紅灯」と同じ媽祖のシンボルの一つとしてよく現れ、以下に媽祖の靈驗譚を多く収録された『天妃顯聖録』の例を挙げる。

即有危瀑惊颿，癡連呼吸，舟人望空號祝，神妃閃忽遙臨，或香聞座次，或火耀桅頭，則万迭狂涛，一葦飛渡，帖若安瀾。<sup>390</sup>

豪雨と嵐に遭って、息も狂わされ、船乗りは空に向けて大声で祈ったら、神妃は直ぐ降臨し、或いは香りが並み居る人の鼻を突き、或いは火が帆柱に照らし、どんな大波にあっても、安全になった。

天曆元年（一三二八）夏，備海道万戸府分司運粮，至大海，遭颶風驟起，巨浪連天，七日夜不息，人困力疲，運艘几于翻覆。舟人哀號，仰祈神妃求佑。会日暮，有形从空而下，掩映舟中，輝耀如晝，宛見神靈陟降。少頃，怒涛頓平。船上覺異香續郁。<sup>391</sup>

天曆元年の夏、万戸府分司は海道に沿って食糧を輸送し、海に至って、起きた嵐に遭って、波が山のように高く、七日間やまなく、船乗が疲労困憊し、船がもう少しで転覆するところだった。船乗が吼えて、神妃のご保護を祈り求める。夕暮れになって、あるものが空から降りて、舟を照らして、昼間のように輝き、神の降臨のように見えた。暫くして波が治まって、舟中に異香が強いにおいを漂わせていた。

明成祖永樂元年，欽差太監鄭和等往暹羅，經大星洋，舟將覆。禱之。俄聞天樂浮空，異香縹緲，宛見神立桅左，返風滅浪，乃得挂帆。奏請遣官致祭。<sup>392</sup>

明成祖永樂元年、勅使宦官の鄭和の一連が暹羅へ行き、大星洋を經り、船が転覆するところ、祈った。急に空に音楽が漂ってきて、異香が辺りに漂いり、神が帆柱の左に立っているように見え、風を返し、波を鎮めた。船は助かって帆を張った。官僚を遣って祭祀を行うように奏上した。

さらに、海神の格好を見てみよう。

程宰輕輕放開被角，露出眼睛偷看，只見三個美婦人，朱顏綠鬢，明眸皓齒，

<sup>389</sup> 前掲注 376 『二刻拍案驚奇』、pp. 20a-20b

<sup>390</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖録』、p. 1

<sup>391</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖録』、p. 34

<sup>392</sup> 前掲注 182 『天妃顯聖録』、p. 61

冠帔盛飾，有像世間圖畫上后妃的打扮，渾身上下，金翠珠玉，光采奪目；容色風度，一個個如天上仙人，絕不似凡間模樣，年紀多只可二十餘歲光景。前後侍女無數，盡皆韶麗非常，各有執事，自分行列。<sup>393</sup>

程宰は軽く掛布団の角を手放し、目を出して覗いた。三人の美婦人は朱顔に緑鬢、明眸皓齒、冠に刺繡の帔帛、まるで世間の絵に描かれた后妃のような身なりで、全身上から下まで真珠や宝石で飾りたて、まばゆいほど美しかった。容貌が仙女のようで、決して俗間の器量でなく、二十歳余りと見られる。前後には侍女が数知れなく並び、皆非常に美しく、それぞれものを持ち、行列で進行した。

下線部の描写が重要なインフォメーションを与えている。「冠」はかんむりで、「帔」は帔帛である。「冠帔」とは二つの解釈があり、一つ目は一般の婦人着と思われて、唐の韓愈の詩に「洗粧拭面着冠帔」<sup>394</sup>という描写があり、二つ目は道士の服装と道士を指すこと。五代の王定保が『唐摭言・四凶』に「礪叟 衣冠子弟，不愿在冠帔。（礪叟 士族だが、道士になることが厭わない）」<sup>395</sup>とある。しかし、小説の「冠帔」の後ろに「盛飾」をくっつけて、道士の服装が主に素朴である。そのために、海神が決して道士の服装ではなく、華麗なる婦人服を纏っていたと見るべきであろう。

後に明の「后妃の打扮」はどのような様子が見られるか、明朝后妃の格好はほぼ「鳳冠霞帔」である。カムリは「皇后服首飾九龍四鳳冠」<sup>396</sup>と「公主服九翬四鳳冠」<sup>397</sup>と述べたように、主に鳳冠を指した。「霞帔」について『事林廣記・服飾類』によれば、「晋永嘉中，制絳暈帔子，令王妃以下通服之。（晋の永嘉中、赤い帔帛を王妃以下みな纏うことを定める）」<sup>398</sup>とあり、明の歸有光も「朱夫人 以夫小宗伯之貴，榮受冠帔（朱夫人 夫の礼部侍郎の尊隆によって、冠と帔帛の榮を受けた）」<sup>399</sup>と記述もあった。宋から命婦の服を定め、皇帝の恵みがなくては纏うのが禁止であった。『大明會典』をよれば、「凡命婦例應朝賀者、禮部先期告示、各照其夫品級、具珠翠冠、大袖紅衫、霞帔。（凡そ例によって朝賀に出席すべく命婦は、礼部の朝賀前の布告により、夫の品級に準じ、真珠付けの碧冠、外袖に紅衫、霞色の帔帛を纏うこと）」<sup>400</sup>とある。明代から命婦の品級より、図柄の刺繡も異なった。

したがって、明代の庶民は媽祖の格好について、どのようなイメージを持っていたか。「宋元明清肖像式媽祖圖像的綜合考察」<sup>401</sup>によれば、知る限りに明代の媽祖像は主に「冠冕」「鳳冠」「梁冠」と「高髻」とあり、「高髻」は「新刻出像増補搜神記」にしか出てこずなく、他の媽祖像が例外なく冠を被っている。そのうち、河北省石家莊毗廬寺壁畫の天妃聖母像、山西省繁峙公主寺壁畫の天妃聖母像、台灣大甲鎮瀾宮の木造天妃像、『天妃娘媽伝』中の天妃像などの媽祖は「鳳冠」類に属し、「鳳冠」を被り、帔帛を掛けている媽祖像が当時相当流行っていたのが推測できる。さらに媽祖が二十代の頃に死去したと思われ、「年紀多只可二十餘歲光景」の描写と合致している。

要約すると、『遼陽海神傳』或いは「疊居奇程客得助 三救厄海神顯靈」に描写さ

<sup>393</sup> 前掲注 376 『二刻拍案驚奇』、p. 5a

<sup>394</sup> 周嘯天『華山女』『唐詩鑒賞辭典補編』四川文藝出版社、1990、pp. 469-472

<sup>395</sup> 王定保『唐摭言』卷九「四凶」、欽定四庫全書・子部十二・小説家類、p. 12b

<sup>396</sup> 申時行編、李東陽著『大明會典』卷四十六、中華書局、1989

<sup>397</sup> 前掲注 396 『大明會典』卷四十八

<sup>398</sup> 陳元靚『事林廣記』中華書局、1999

<sup>399</sup> 歸有光『震川集』卷十二「朱夫人鄭氏六十壽序」欽定四庫全書・集部六・別集類、p. 29a

<sup>400</sup> 前掲注 396 『大明會典』卷四十三

<sup>401</sup> 肖海明「宋元明清肖像式媽祖圖像的綜合考察」『世界宗教研究』、2016年5期



れた海神は名乗りがないが、機能や服装などの諸方面から見れば媽祖を指す可能性が高いと考えられる。

それでは、海神は自ら姓名と称号を名乗らなつたのか。それについては、作者が既に答えている。

話説世間稗官野史中、多有紀載那遇神遇仙、遇鬼遇怪情慾相感之事。其間多有偶因所感撰造出來的，如牛僧孺《周秦行紀》道是僧孺落第時，遇著薄太后，見了許多異代本朝妃嬪美人，如戚夫人、齊潘妃、楊貴妃、昭君、綠珠，詩詞唱和，又得昭君伴寢許多怪誕的話。卻乃是李德裕與牛僧孺有不解之仇，教門客韋瓘作此記誣著他。只說是他自己做的，中懷不臣之心，妄言汗蔑妃后，要坐他族滅之罪。

402

世間の稗官野史に、神、仙人、鬼にあつて恋に落ちたことがよく書かれた。その中に、偶々感興を得たため、話を撰したのも多かつた。例えば牛僧孺の『周秦行紀』に、僧孺が落第した時に、薄太后と遇つて、戚夫人、齊潘妃、楊貴妃、昭君、綠珠のような本朝も含まれる様々朝代の妃嬪、美人に会つて、詩詞を唱和したり、昭君が宿直したりするような奇怪な話であつた。しかし、李德裕は牛僧孺に大きな怨恨を抱いていて、門客の韋瓘に記事を作らせて、讒言しようとした。彼が作つたと言つて、不忠の心があり、妃后を傷つけようとしたもので、族殺の罪に陥れようとしたのである。

「天妃」という言葉を忌み嫌い、既に神聖な存在である媽祖が、小説で俗人と結ばれるとすると、国家公式に祀る神に属する媽祖を冒瀆することになり、これを避けるために、わざと「海神」とだけ呼ぶことにしたと考えられる。にもかかわらず、描写から見ると媽祖のことが読者の頭の中に浮かぶようにさせたのではないかと推定される。

ここで物語の舞台について検討しておくことにしよう。遼陽地域とはほぼ今の遼寧省全境を指し<sup>403</sup>、明の北方の辺境にあたる。水路網が縦横に走っている<sup>404</sup>遼陽地域は貿易の中継地点、海上から内陸への積み替え地として商業が発達していた。特に正徳年間から海路が再開し、いっそう繁栄した。「正徳年間、海運復通、商賈駢集、貿易貨殖、絡繹與金復間。遼東、所以称樂土也。（正徳年間、海運が再開し、商人が貿易に雲集し、金への貿易は途絶えることがなく、遼東は、そのため樂土と呼ばれた）」<sup>405</sup>のように、媽祖信仰も海運、漕運と共に急激に発展している。これが小説の背景である。

明代中葉から制限が緩和され、社会経済が長足の発展を遂げた。中国の南方の都市が伝統的な農業社会から商業社会に転化し、その中に徽商が商売で新しい流行を作

<sup>402</sup> 前掲注 376『二刻拍案驚奇』、pp. 1a-1b

<sup>403</sup> 前掲注 247『明史』卷四十一「志十七・地理二」「遼東都指揮使司元置遼陽等處行中書省，治遼陽路。洪武四年七月置定遼都衛。六年六月置遼陽府、縣。八年十月改都衛爲遼東都指揮使司。治定遼中衛，領衛二十五，州二。十年，府縣俱罷。東至鴨綠江，西至山海關，南至旅順海口，北至開原。由海道至山東布政司，二千一百五十裏。距南京一千四百里，京師一千七百里。定遼中衛元遼陽路，治遼陽縣。洪武四年罷。六年復置。十年復罷。十七年置衛。」p. 952

<sup>404</sup> 前掲注 247『明史』卷四十一「志十七・地理二」「西南有首山。南有千山。又東南有安平山，山有鐵場。又西有遼河，自塞外流入，至海州衛入海。又西北有渾河，一名小遼水，東北有太子河，一名大樑水，又名東樑水，下流俱入於遼水。又東有鴨綠江，東南入海。又東有鳳凰城，在鳳凰山東南，成化十七年築，爲朝鮮入貢之道。又南有鎮江堡城。又連山關亦在東南。」p. 952

<sup>405</sup> 『大明神宗顯皇帝實錄』「卷之五百四十三」中央研究院歷史語言研究所

るグループとして知られていた。それに連れて、科挙を重んじる中国の伝統思想が徽州においては一変し、小説に「卻是徽州風俗，以商賈為第一等生業，科第反在次著。（徽州の風俗が、商売が一番良い生業であり、逆に科挙は二の次であった）」という風習が描かれたことは既に見たとおりである。彼らの足跡は都市だけでなく、辺鄙な処にも残された。徽州商売ルートの一つとするのは北上であり、大運河を通して華北の各地を往来し、辺境の東北にも足を踏み入れた。その現象が小説にも「正徳初年，與兄程案將了數千金，到遼陽地方為商，販賣人參、松子、貂皮、東珠之類。（正徳初年、兄の程案と数千金を持って、商いに遼陽地方へ行って、人參、松子、ミンクの毛皮、真珠等を売買した）」という描写から充実に反映された。

小説の読者の中にもある程度教育を受けた小商人と市民がいたために、小説の描写も物語の内容も、必ず読者の好みに合わせる必要があり、その結果として商人の願望がある程度反映された。

商人の願望は主に三つあり、それは援助を受け、金持ちとなり、美しい女性と出会うことであった。『疊居奇程客得助 三救厄海神顯靈』とそこに出現する海神の人物像とそのプロットがまさにそうした傾向をよく現している。

援助を受け、金持ちとなりについて、唐代文学にも成上りの願望が常に表現されてはいた。『太平広記』にも商人が成上る物語が少なくないが、手段として、偶然に貴重な宝を胡人から手に入れて俄かに大尽となるという極めて素朴な胡人採宝譚であった。「二拍」となると、明代小説中の金持ちになる夢がもっと近世の思想が反映され、商人たちが秘宝を入手して金を儲けるというパターンではなく、主に二つの手段が選ばれている。それは買い溜めと人間関係に恵まれて利達することである。「初刻」の『轉運漢遇巧洞庭紅 波斯胡指破鼉龍殼』と『烏將軍一飯必酬 陳大郎三人重會』はその好例であると考えられる。

『疊居奇程客得助 三救厄海神顯靈』の物語も、前述した二つの手段が採用されている。まず、平凡な主人公程宰が海神と出会い、往年元手をすったことと他郷に流浪する経緯、自分の金儲けの願望を吐き出した。海神は程宰が些か卑俗であるが、商売が程宰の本業であり、責めようもしなかつた。程宰が海神の指示に従い、三回の得難い機会を利用して逆睹し、誰も買おうとしない黄柏と大黄、濡れた絹、布を買った。ちょうどいい具合に疫病、反乱、国葬に遭い、安い品を数倍の値段で売り出し、わずかな資本で巨利を得た。

そもそも買い溜めは商業に一つ有効な手段であるが、値段の起伏が把握できるのはその前提である。交通不便の古代社会に商人は値段起伏の情報を切実に必要としていたが、入手が困難であった。そのため、「海洋（商海）」で商売を例え、元手をすった程宰も商海に飲み込まれた典型的な一例である。物語に海神の口を託して予知したことには二つ意味ある。一つ、商品の情報は商人にとって決定的に重要であり、正しく予知すれば、利益を得るのを意味する。商人も海外の宝と人間関係で俄大尽になれるという考え方から、商品情報で金を稼ぐのに変わりつつあった。二つ、そのような正しい予知は人にとって不可能で、神だけできる。「命若窮，掘得黄金化作銅；命若富，拾着白紙變成布。（もし貧しくなる定めであれば、黄金を掘り当てても銅になり；富む定めならば、白紙を拾っても布になる）」<sup>406</sup>と書かれたように、商人には自らの運命を支配できないというのが共通の認識があった。そして、商人は神に頼らざるを得ず、金儲けの機会を与えるよう神に請い求めるしかできなかつた。そのような商人の存在は古代だけでなく、現代社会にも珍しくなく、中国沿海部の商人が凡そ宗教の

<sup>406</sup> 凌濛初『拍案驚奇』『轉運漢遇巧洞庭紅 波斯胡指破鼉龍殼』、上海古籍出版社、1994、p. 1b

敬虔な信者だというのは間接の証だろう。『疊居奇程客得助』に海神を通じて商人の心理状態が現れることで、物語の面白さと人情味が見えてくる。

特定の事件において需給関係に矛盾が生じて、限定された商品の値段が短時間に高騰したという場面が描かれた。ニュースソースが虚構の海神であるのを除いて、虚構の物語の中に経営方式と過程と商人の心理状態がリアリズムで描かれていると言える。

また、美しい女性との出会いについて、若い男性が美女を求めることが自然なことである。しかし、従来文学作品の内部において、美人は商人とは無縁であった。重農思想のために、「土農工商、四民に業あり」とあるように、「民」の職業は4種類に大別されるということになり、商人に自由に利潤追求を許せば、その経済力によって支配階級が脅かされ、ひいては社会秩序が崩壊すると考えたのである。そのため、商人は社会地位にせよ、政治地位にせよ、常に最下層に置かれ、「無商不奸（商売人は全て狡い）」という考え方は社会通念であった。文学作品に利益を重んじる『琵琶行』の商人、『杜十娘怒沉百宝箱』の老獪な孫富のような商人は常に悪玉を果たしている。仙女は言うまでもなく、娼妓でさえも、文学作品においては、商人と結ばれることが恥であったと思われていて、鄭振鐸が指摘したように、商人、士子、娼妓の三角関係による恋愛喜劇に商人は常に非難の対象であり、悪玉として設定されていた。それだけでなく、『情史』の「南都妓」「黄損」を典型的な例として、「恥為販夫婦（販夫の婦となることを恥と思う）」という考え方が当時の社会通念であったと看取できよう。

明代の半ばから市場経済と商人勢力の台頭と共に、才子佳人、英雄紅粉の物語から商人と娼妓の大団円となり、油屋の秦重を主役とする『賣油郎独占花魁』が出現するに至った。『疊居奇程客得助 三救厄海神顯靈』は同じように、プロットを落ちぶれた商人程宰をめぐる事態に集中し、長い間冷遇され、社会的な地位が低い商人の本音と心理状態が充実に反映されている。仙女と凡人との会違が一つのパターンとして小説によく描かれたが、主人公は帝王、才子でない貧しい商人ということが『疊居奇程客得助』の一つの特徴と言える。程宰は財産もなくし、更に命も失ってしまうような運命から免れ、海神の助言で成り上がり、故郷に錦を飾る結末となった。

言うまでもなく、海神との邂逅は幻想に過ぎないのだが、たとえ結婚して家族がいても、商人は往々にして遠出し商売せざるを得ない。商売の失敗と命の危険を前提に生活を送っている商人が、仙女と会違し、栄達する幻想に浸ることも決して不思議ではなかったと筆者は考える。

作者はその視線を真実の商人生活に向け、中下層商人の凄惨の生活と無惨な内面の世界を丁寧描いた。

兄弟各駐一間，只隔得中間一垛板壁，住在裡頭，就像客店一般湫隘，有甚快活？也是沒奈何了，勉強度日。<sup>407</sup>

兄弟二人が各自部屋に住むとはいうものの、真ん中を板壁で分けただけで、木賃宿のような狭さで、快適に過ごせるはずがないが、いかんともすべなし、しぶしぶ日を送っていた。

程宰不能成寐，翻來覆去，不覺思念家鄉起來。只得重複穿了衣服，坐在牀裡

<sup>407</sup> 前掲注 376『二刻拍案驚奇』、pp. 3b-4a

浩歎數聲，自想如此淒涼情狀，不如早死了倒乾淨。<sup>408</sup>

程宰が夜眠れず、輾轉反側し、ついつい望郷の念に駆られた。仕方がなく再び服を纏い、寝台に座ってしきりに嘆声をあげ、かくも惨めな有様では、いっそ死んだほうがましだと思っていた。

回頭再看看房內，但見：土坑上鋪一帶荊筐，蘆席中拖一條布被。敬頽牆角，堆零星幾塊煤煙；坍塌地爐，擺缺綻一行瓶罐。渾如古廟無香火，一似牢房不潔清。

409

振り返って部屋を見ると、オンドル土坑の上に箆、莫蔭筵に木綿の掛け布団が置かれた。崩れ落ちた壁の隅に、半ば砕けた石炭が積み重なり、倒れた地炉にがらくたが置かれた。お参りのない古廟みたいであり、汚い監房とそっくりだった。

こうした苦しみを訴える術もない商人の苦しみを慰め、商売の成功をもたらす女性、それは人間ではなく神であり、かつ当時の商人の現況をある程度反映した存在であった。その神との「夫婦生活」を送り、「両頭大」の日々を七年にわたって過ごしていた程宰が故郷の妻と子供を思い出し、故郷に戻ろうとする、そうした彼の思いを知らされた海神が「大數當然，彼此做不得主。郎適發此言，便是數當永訣了。（定めはそうで、誰も自分の一存で決められません。折よく貴方様はその言葉を言い出して、最後の別れを定めます）」と述べて最後の時が来たことを伝え、別れの宴を設け、切々と帰途のことを言って聞かせる。

プロットの展開を通じて作者は商人に道徳的な批判を加えることをせず、むしろ彼の境遇への同情を示し、小説の最後にも「流落邊關一俗商，卻逢神眷不尋常。寧知鍾愛緣何許？談罷令人欲斷腸。（辺境にさまよう一人の俗商が、神の恩顧を蒙ること自体尋常ではない、神に鍾愛されるはいかなる因縁か。語り終えれば聞き手は断腸の思いをするだろう）」と主人公と海神の別れに対し心を痛め、哀惜の気持ちを表している。正常な家庭生活を喪失した商人に深い同情を寄せながら物語を通じて、悲劇的な運命に苛まれた明代商人の人物像が浮かび上がる。商人たちは行商をする途中、様々な危機に遭い、正常な家庭生活を失い、損失をも怖れず、命すら危うい目に遭いながらも至るところを駆けずり回って商売をしていた。そうした商人の冒険的精神に、商売の成功のために危険を怖れず、苦境を克服していく生き方を、作者は道徳的批判ではなく、同情と理解を以て描いたのである。

<sup>408</sup> 前掲注 376 『二刻拍案驚奇』、p. 4a

<sup>409</sup> 前掲注 376 『二刻拍案驚奇』、pp. 9a

### 第三章 陳靖姑と関わる小説の解説

#### 1、陳靖姑について

福建において「海上は媽祖、陸上は陳太后にお任せ」という諺がある。陳太后の俗名は陳靖姑という。陳靖姑とは、福建において最も信仰されている女神の一人としてよく知られ、順懿夫人、臨水夫人、大奶夫人、陳太后、陳十四とも呼ばれている。特に福州出身者は奶娘、娘奶、夫人という親しみを込めた呼称を使っている。唐の大暦二年（767年）に福建福州下渡で生まれたとされる陳靖姑は、福建地域において、媽祖を除けば最も信仰されている女神である。

陳靖姑は「扶産護赤」という神通力を有し、婦人と児童の守り神であることで、民衆から高くあがめられている。信者は主に福建省、浙江省、台湾省に集中しているが、福建人が多く進出している東南アジア地域にも分布し、世界各地に陳靖姑を祀る臨水宮が4000個所を越え、その信者は一億人を越えた<sup>410</sup>。2008年に「陳靖姑信俗文化」は「国家無形文化遺産」<sup>411</sup>目録に登録された。

陳靖姑＝臨水夫人信仰は唐代に始まると考えられており、福建地域の最古の地方志である宋代の『淳熙三山志』『寶佑仙溪志』『臨汀志』三志中の『寶佑仙溪志』に陳靖姑が女神の一人として、媽祖と並べて祀られているという記録が残されている。

慈感廟 在縣西一里、神姓陳氏、本汾陽人、生為女巫、歿而人祠之、婦人妊娠者、必禱焉、神功尤驗、端平乙未(1235年)賜廟額、嘉熙戊戌(1238年)封靈應夫人、尋加封仁惠顯淑廣濟夫人、寶佑間封靈惠懿德妃

三妃廟在縣東北二百步。

一順濟廟、本湄州林氏女、為巫能知人禍福、歿而人祠之。航海者有禱必應、宣和間賜廟額累封靈惠顯衛助順英烈妃、宋封嘉應慈濟協正善慶妃、沿海郡縣皆立祠焉。

一昭惠廟、本興化縣有女巫、自尤溪來、善禁咒術、歿為立祠、淳祐七年(1247)、賜廟額、紹興二年(1132)封順應夫人。

一慈感廟、即縣西廟神也。

三神靈跡各異惟此邑合而祠之、有巫自言神降欲合三廟為一。邑人信之、多捐金樂施殿宇之盛為諸廟冠。俗名三宮<sup>412</sup>

慈感廟 県の西一里にあり、神の姓は陳、元は汾陽の人である。生前は巫女であり、死後廟に祀られた。婦人が妊娠すると、必ず祈り、靈驗はあらたかであった。端平の乙未に、廟額を賜り、嘉熙の戊戌に靈應夫人に封じられ、間もなく仁惠顯淑廣濟夫人に、寶佑年間には封靈惠懿德妃に加封された。

三妃廟が県の東北二百歩の処にある。

一つは順濟廟で、元は湄州の林氏の女であったが、巫として禍福を予知でき、死後廟に祀られた。航海する者が祈れば必ず靈驗があった。宣和年間に廟額を賜り、累次の加封により靈惠顯衛助順英烈妃となった。宋代に嘉應慈濟協正善慶妃に冊封され、沿海の郡や県では皆廟を建立し祀っている。

<sup>410</sup> 第九届海峡论坛: 陈靖姑文化节新闻通稿 <https://news.xmnn.cn/xmnn/2017/06/14/100213227.shtml>

<sup>411</sup> 「文化和旅遊部辦公廳關於公佈國家級非物質文化遺產代表性專案保護單位名單的通知」、1335号、[http://zwgk.mct.gov.cn/auto255/201911/t20191129\\_849224.html?keywords=](http://zwgk.mct.gov.cn/auto255/201911/t20191129_849224.html?keywords=)

<sup>412</sup> 前掲注 164『仙溪志』卷三、p. 16b

一つは昭惠廟で、元々興化縣の巫女で、尤溪から来て、呪術に長じていた。死後廟に祀られた。淳祐七年（1247）、廟額を賜り、紹興二年（1132）に順應夫人に封じられた。

一つが慈感廟、即ち県西の廟神である。三体の神々の靈驗はそれぞれ異なっているが、この村では一個所に祀られている。ある巫が神の言葉として、三つの廟を一つにしろというご託宣があったと告げ、里人はそれを信じ、多額の寄付金を集めて神殿を建立したため、この廟は他の寺とくらべ格段に立派であった。<sup>413</sup>

名は三宮

ここに書かれているように「順濟廟」は間違いなく媽祖を指すが、慈感廟は妊婦を守る機能を有していた。更に陳靖姑が媽祖と並べ祀られること自体が古く長い歴史を持っており、今でも各地に「三夫人廟」或いは「三妃廟」がある。「三夫人」には様々な組み合わせがあり、特に第三番目の女神が地方によって差異があるが、媽祖と陳靖姑の二体については安定している<sup>413</sup>。ここから、「慈感廟」の主神は陳靖姑を指す可能性が極めて高いと思われ、陳靖姑信仰が宋代から既に福建地域の一部において流行していたと推測できる。このことは、元代理学家である李存の『俟庵集』に見える元代陳靖姑信仰の状況からも窺うことができる。

延祐二年（1315）秋八月壬辰、雲錦山道士王既明、奉其師嗣師吳公之命、往主夫閩臨水廟神之祠……抑吾又聞、臨水女神也、閩人相傳其親死於妖、憤且報之亦死焉、果然則孝心之烈、登諸國典、而食是邦也、不亦宜乎。<sup>414</sup>

延祐二年秋八月壬辰、雲錦山道士の王既明は師匠吳公の命令によって、福建へ行き臨水廟で神の祠を司る……また福建人の言い伝えによると臨水女神の親が妖怪に殺されたため、彼女が怒って恨みを晴らしたあげく、死んでしまったと聞いた。かくも孝心が激しければ、国家の祭祀に組み入れられて、民衆に祀られても良いのではないか。

延祐は元の仁宗アユルバルワダの治世で用いられた元号であり、嗣師吳公は元代の有名な道士である吳全節を指す。吳全節は幼い頃に出家して道士になり、至元二十四年（1287年）に張留孫の弟子となった。至元三十一年（1294年）に元の成宗が吳全節を招いて会見した。大徳二年（1298年）に冲素崇道玄德法師、大都崇真万寿宮提点という官職を授与した。大徳十一年（1307年）武宗が即位し、吳全節に「玄教嗣師、總攝江淮荆襄等處道教都提点、崇文弘道玄德真人」を授与したことから<sup>415</sup>、当時道教における最も権勢を握っている人と思われていたことが分かる。この記事から見ると、延祐二年、道士である王既明が吳全節の命令を受けて臨水廟へ行つて祭祀を統括したと考えられ、しかも初めて王朝の道教を司る組織から人を派遣し、臨水宮を差配しているのが、官方の祭祀の序列に編入されたことが判断できよう。

興味深いのは陳靖姑が祭られている原因について、李存が異なった説に言及していることである。前述の『寶佑仙溪志』によると、陳靖姑は媽祖と同じく、生前に靈驗あらたかな巫として尊敬され、死後に祀られたとされている。しかし、李存の文では、陳靖姑の両親が「妖」によって殺され、怒った陳靖姑がこれに復讐し、その結果亡く

<sup>413</sup> 葉明生「臨水夫人與媽祖關係新探」『世界宗教研究』2010年05期、pp.70-80

<sup>414</sup> 李存『俟庵集』卷十六「送王既明序」文淵閣四庫全書、1213冊、pp.10b-11a

<sup>415</sup> 胡孚琛主『中華道教大辭典』中国社会科学出版社、1995、p.165

なつたとし、陳靖姑を「孝女」であり、儒家の賞賛の対象となる典型的な「烈女」として祀られていたと述べている。何故陳靖姑についての伝説がこのようなくい違いが生じるのか、後ほど検討する。

宋元時代の陳靖姑信仰に関わる記録と言え、張以寧の『臨水順懿廟記』は最も重要なものの一つである。

張以寧、字志道、福建古田人で、元末明初の官僚である。元の泰定四年（1327年）に進士となり、黄岩判官、六合尹に任命された。明の洪武初年に侍講学士に任命され、使節として安南（現ベトナム）に行った。帰る途中に死去した<sup>416</sup>。

#### 古田縣臨水順懿廟記

古田東去邑卅里、其地曰臨川、廟曰順懿。其神姓陳氏、肇基於唐、賜勅額於宋、封順懿夫人。英靈著於八閩、施及於朔南、事始末具宋知縣洪天錫所樹碑。皇元既有版圖、仍在祀典、元統初元浙東宣慰使都元帥李允中寔來謁廟、瞻顧咨嗟、命廣其規、未克就緒。乃至正七年、邑人陳遂嘗掾大府、慨念厥初、狀神事跡、申請加封。廉訪使者、親覆其實、江浙省臣繼允所請、上之中書省、眾心喁喁、翹俟嘉命。會遂以光澤典史需次於家、於是致力廟宮、祇迓殊渥、帥諸同志、請於監邑承務公觀、由典史魏<sup>\*</sup>薛<sup>\*</sup>上下翕合、抽俸倡先、雄資鉅產、聞義悅從、禴禳祈禱、遠邇來者、權忻樂施。遂斥金楮、鳩工徒、新作香亭外內者二六、神祠、生成宮各一、重修儀門、前殿、後寢、梳妝之樓、下馬飲福之亭。像設繪飾、丹漆朽壤之工、咸極精緻。前甃石垣、以翼龍首、後浚水渠、以殺潦勢、又關生祠、以報承務公之德。經始於丁亥秋、迄戊子春落成、壯麗輝煥、怵心駭目。邑之耆老敬祭聳觀、以為有廟以來未觀斯盛。殆山川炳靈、明神垂鑒、待人與時、勃然奮興者也。請為記之、以寧唯吾閩之有神、光耀寓內、若莆之順濟、漕海之人、恃以為命、有功於國家甚大、綸音薦降、褒崇備至。今順懿夫人禦災捍患、應若影響於民生、有德豈淺淺哉。廷議必有處矣、遂也。能出心力、因時建績、民不勞勩、亦可謂難已。遂記其事、且繫以詩曰、瞻彼臨川、新宮峩峩、六珈象服、如山如河、維帝好生、神能大之、維民敬祀、遐不愛之。峩峩新宮、鎮彼臨川、若子赴母、人心同然、秔稻滿家、既多牲酒。神人具權、疵癘罔有、不殫不殫、民生振振、於千万祀、事我神明。

417

古田東県邑から三十里離れとその地は臨川といい、廟名は順懿である。神の姓は陳、唐から基を開き、宋代に勅額を賜り、「順懿夫人」に封じられた。福建にては靈驗灼然、その威靈は朔南にも及んでいる。その経緯は宋知縣の洪天錫によって立てられた石碑に記録された。元が統一した後、祀典にも残された。元初、浙東宣慰使都元帥の李允中は廟にお参りし、周囲を見回して嘆息し、廟を増築しようとしたが、願いが叶わなかった。至正七年となり、邑人陳遂は嘗て大府の補佐官に就き、昔を感懐し、神の経由と靈驗譚を申し立て、加封を求める。廉訪使者は親しく事跡を確め、江浙省臣はその求めを許可し、中書省に上達した。民衆は翹首し、加封の知らせを待ち焦がれた。家に充員を待つ光澤典史は、廟宮に力

<sup>416</sup> 沈德符『万曆野獲編』卷十「勝國詞臣出使」中華書局、pp. 252-253 「太祖定天下、以元故詞臣危素、周伯琦輩、不能殉節薄之、俱廢置不終、所以歡事君也。然有極異者、如翰林侍讀張以寧、登元泰定丁卯進士、任黄岩州判官、再升六合知縣、又教諭淮南、再徵國子助教、累入翰林、蓋食其祿者四十餘年、至明興拜前官、奉使安南、封其國主、未至王卒、國人請立世子、以寧不從、復請命於朝、乃許之。上以其奉使不辱、御制詩八篇賜之、其寵異如此。按以寧祖名留孫、元禮部尚書、父一清參知政事、為元世臣、不宜遽忘其恩也。」

<sup>417</sup> 『乾隆古田縣志』卷之五「壇廟」、ハーバード燕京圖書館影印本、pp. 13b-14a

を致し、芳恩を受け、諸の同道を率いて、邑を司る承務公に呈上する補佐官の魏某薛某を遣って上下関係を調整させ、俸給から寄付をして唱首となった。大徳はそれを聞いて快く従って、祈禱に来た者は遠近を問わずに喜捨した。頼まれた匠は外の香亭を二軒、裏の香亭を六軒造り、神祠、生成宮を各一軒建て、儀門、前殿、後寢、梳妝の樓、下馬飲福亭を改修した。飾り直した神像は精巧で鮮やかである。前の深井と岩垣は龍首を補佐し、後ろに浚渫した水渠によって水がたまらぬようにした。生祠を設け、大徳に報いた。丁亥の秋から着工し、戊子の春に落成した。雄大で美しく、人を引きつけて夢中にさせる。郷の年寄りは敬虔でお祈りし、廟が造られてこんな壮観な光景はなかったと思った。山川の靈氣は神の旨意を照らし、澎湃として興る人と時を待つ。請願に応じた私はこれを記録し、我が閩地の神は国を輝かし、莆田の順済のように、漕運海運の人はそれを命と仰ぐ、国に対して功績が甚だしく、高くあがめられている。今順懿夫人は災害を治め、靈驗あらたか、民への影響と恩徳は深い。延議に必ず決裁あり、果々しいでしょう。時に応じて功績を作り、民に苦勞をさせなく、難しかったと言える。そして、事柄を記録し、詩を作った。

瞻彼臨川、新宮峩峩、六珈象服、如山如河、  
維帝好生、神能大之、維民敬祀、遐不受之。  
峩峩新宮、于彼臨川、維子赴母、人心同然。  
秔稻滿家、既多牲酒、神人具驩、疵癘罔有。  
不殫不殫、民生振振、何千万祀、事我神明。

『古田縣臨水順懿廟記』は張以寧の文集である『翠屏集・卷四』と万曆『古田縣志・卷十二芸文志』に収録されたが、「洪武乙丑歲正月吉旦 邑人張以寧撰碑記」という文字が『翠屏集』にはなかった。筆者の調べでは、洪武年間には「乙丑」がなく、最も可能性が高いのが元の至正九年である。その問題について葉明生氏が『臨水宮志』に収録された『古田縣臨水順懿廟記』の注釈で言及しているのでこれを参照した。<sup>418</sup>

いずれにせよ、この内容から二つの重要な情報がある。前半部分では、宋の洪天錫の石碑によって、陳靖姑信仰に関する状況と、敕封に至ったいきさつを簡単に叙述している。洪天錫は南宋中期に活躍していた人物<sup>419</sup>と考えられ、後に刑部尚書、端明殿學士となった。その洪天錫が自ら臨水廟石碑を樹立したことは、陳靖姑信仰が既に相當的な影響力があったことを意味する。さらに洪天錫以外にも、李允中、張以寧が陳靖姑信仰と関わっていたことも、陳靖姑信仰の影響力が反映されていると言えよう。また、「英靈著於八閩、施及於朔南」とある記述から見ると、元末に至って、陳靖姑信仰の影響力が福建地域に留まらず、より広い南方地域に及んでいると言えよう。

明朝となり、明初の「禁淫祠制」という命令により、各宗教結社と迎神賽会の活動が禁止され、数多くの地方信仰において、これと関わる信仰活動を行なうことができなくなった。その風潮が陳靖姑信仰にも影響を与えた。明の万曆時代に活躍していた張萱より書かれた『西園見聞録』は、明の洪武から万曆時代にかけての重要な史書の一つであるが、その巻百六に以下のような記事がある。

<sup>418</sup> 葉明生、鄭安思主編『臨水宮志』香港天馬出版有限公司、2010、p. 371

<sup>419</sup> 前掲注2『宋史』「列傳第一百八十三」p. 12655。「洪天錫、字君疇、泉州晉江人。寶慶二年進士。授廣州司法。長吏盛氣待僚屬、天錫糾正為多。丁內艱、免喪、調潮州司理。勢家奪民田、天錫言於守、還之。」



韓紹宗為福建副使、無吏廨而右有奶娘廟、官屢欲毀之而惑于閩俗、公遂改為吏廨、無一人譁。<sup>420</sup>

韓紹宗が福建副使となって行ってみると、役宅がないのに庁舎の右に奶娘廟がある。官府はしばしば壊そうとしていたが、福建の風俗にほだされて実現できなかった。韓紹宗はやっと廟を役宅に改築したが、反対する人は居なかった。

この記事は『西園聞見録』の「毀淫祠」という条目に収録されているが、韓紹宗という人物については関わる記録が少ない。『明代科舉錄選刊・登科錄』によれば、韓紹宗、字裕後、陝西郷試第十九名、會試第十九名、成化十四年（1478年）第三甲第二百二十五名の進士であった<sup>421</sup>。

「吏廨」とは本来は官衙の舎屋の意味であった。即ち、韓紹宗が福建へ赴任する時に、舎屋がなかったという理由で、奶娘廟を収用し、官衙の舎屋にさせ、実際に「毀淫祠」の政策も実現したということになる。この記事により、成化年間に臨水夫人信仰も既に「毀淫祠」の運動に巻き込まれたことが分かる。興味深いのは、福建の人々にとって親しい臨水夫人廟であったが、何故一人も異議を唱えようもしなかったかということである。これについては、二つの解釈が可能である。

一つは百年近く「毀淫祠」運動のために、長い間祭祀が行われず、近くの庶民たちも既に信者の自覚がなく、信仰自体が失われつつあった奶娘廟を、保存するか否かについても関心がなかった。そのために、舎屋に改造させたのについても関心もなかったというものである。二つ目の理由としては、凄まじい勢いで「毀淫祠」運動が繰り広げられていたため、庶民は黙っている他はなく、口を開く勇気もなかったというものである。

この時期、陳靖姑信仰が低迷し続けたことは確かであるが、その一方で、嘗ては信者が多数参詣していたために、大規模な奶娘廟が建立されていたために、官吏の舎屋に改造させることが必要であると見なされた可能性が高いことを指摘しておきたい。

なお、『延平府志』<sup>422</sup>にも順懿廟が天妃廟と並べて「應毀者」（破壊すべきもの）の条目に属したことが指摘され、さらに何故、壊されなかったかが不明であることも書いている。

曰：祠有應毀者而未毀者、何也。曰：昔唐狄仁傑下江南、毀淫祠數千餘、存應祀者四。祠今毀之、迺有未盡者、非缺典歟。余故列之以待乎來者。<sup>423</sup>

壊すべき祠がこわされていないのは、何故であろうか。昔唐の狄仁傑が江南へ下り、壊された淫祠の数が数千余りだが、その中に残すべきであった祠が四割を占めた。今祠を壊されたものもあり、免れたものもあるが、何と残念なことか。そのため、私は廟を列記して将来の判断を待つこととした。

百年近く祭祀が断絶したため、当時の知識人が臨水夫人に対する明晰な認識を持たず、陳靖姑信仰に基づく廟も、壊すべきか否かも判断できない、曖昧な状態となり、廟の存続は全て地方官僚の意志によって決められたのである。

この間、陳靖姑と関わる記録で現存するものが極めて少なく、正統十三年（1448

<sup>420</sup> 『西園聞見録』卷一百六「毀淫祠」哈佛燕京学社、1940

<sup>421</sup> 『天一閣藏明代科舉錄選刊・登科錄點校本上』寧波出版社、2016、p. 513

<sup>422</sup> 『天一閣藏明代地方志選刊 39・嘉靖延平府志』「祠祀志」、上海古籍書店、嘉靖四年刻本影印本

<sup>423</sup> 前掲注 422『天一閣藏明代地方志選刊 39・嘉靖延平府志』「祠祀志」

年) 福建興化府廢治後、莆田の人、周華が地方志の『遊洋志』を編纂し、その「廟志」に陳靖姑の記録を残している。

廣福娘廟在縣西興泰裡。姓陳氏，福州侯官人，世以巫顯，舊志云：閩人疫厲凡經其咒治者，悉皆痊活。沒後裡人德之，家奉香火。紹興中，靈顯益振，本邑汾陽之人始為立廟，前鄉貢鄭必豫作記。時虔寇梁竊起，鄉落驚擾，居民致懇廟下，賊徒夜聞鉦鼓聲即去。環廟七十里皆深林蒼翳，鄉人欲采竹為楮，隨山祈禱，晨夜出入，雖有蛇蝎，莫能害人；或遇擊獸，呼救應聲。此最有功於民者。裡人稱曰：廣福娘，蓋母事之。傳五季末嘗賜「廣福」之號，今人遂稱為夫人。<sup>424</sup>

廣福娘の廟は県西の興泰裡にある。姓は陳、福州侯官の人で、巫として名声を揚げ、旧志によれば、疫病にかかった福建の人は広福娘の呪文による治療を通じて全て生き延びた。没後、里人が之を徳とし、家に祀っていた。紹興年間に、靈驗大いに振るい、地元汾陽から来た人が初めて廟を建立し、貢生の鄭必豫が記を作った。その時に、虔寇と梁竊は蜂起し、郷に押しかけ強奪しようとした。里人が廟のもとで心を込めて祈ったところ、夜に賊徒は鉦鼓の音を聞いて引き揚げた。廟の七十里の周りは繁茂した木立がある。里人が竹を刈って紙を作る時、祈って山に入れば、朝晩山に出入りして、蛇とサソリがいても害を加えない。或いは猛獣と遇っても救助を求めればすぐ応える。それが庶民に対する最大の功績である。里人が「廣福娘は母のように面倒を見て下さる。」と唱えた。伝聞によれば、五代末期に、嘗て「廣福」という称号を賜ったが、今は夫人と呼ばれる。

陳氏が何者であるかは明らかにされていないが、出身が福州侯官であり、もと「巫」であったことから、廣福娘廟の廟神は陳靖姑である可能性がある。ここでいう「舊志」とは『寶佑仙溪志』を指すと思われるが、『寶佑仙溪志』の原文とはやや異なっている。しかし、廣福娘廟において、紹熙元年(1190)の恩科に合格した鄭必豫<sup>425</sup>の記があったことが確認でき、その記述によれば、紹興年間に「虔寇」と呼ばれる連中が起こした一揆が紹興元年(1131年)<sup>426</sup>、紹興七年(1137年)<sup>427</sup>の二回あり、紹興七年の一揆が福建省一帯に影響を及ぼしていることから、ここに記載されている一揆と同一の事件を指しているのであろう。

周華は前朝のことについては丹念に記録しているが、明になってからの沿革については一切触れていない。宋元に於いては、民間信仰の信者がいつも盲目的であり、解釈できない現象や事象に関しては、信仰している神の御利益として、盲目的に「神跡」と思っていたことを述べている。おそらくは、南宋の莆田地域に相当数の信者が居たからこそ、陳靖姑と関わる靈驗譚が次々と生まれ、それが記録されたと考えることができよう。逆に、周華が生きた明朝前期にその靈驗譚に類する記述が全くないのは、南宋時代と比べて明朝前中期に陳靖姑信仰そのものがかなり衰退していたからではないかと推定できる。同時に、この記事に初めて五代末期に「廣福」を冊封されたことが記述されており、他の文献に未だに見たことがない記録であることに注目しておきたい。

明の中期以降、民間信仰に対する高圧的な抑圧政策が緩むと共に、地方の民間信仰

<sup>424</sup> 周華著、蔡金耀校『遊洋志』卷二「廟志」莆田市慈善總會、2000、p. 36

<sup>425</sup> 前掲注9『八閩通志・下』卷五十四「選舉」、p. 272「弘治《興化府志・禮紀》及万曆《興化府志・選舉》均尚有「鄭必豫」

<sup>426</sup> 王世宗『文史叢刊之八十二南宋高宗朝變亂之研究』國立台灣大學出版委員會、1989、p. 45

<sup>427</sup> 前掲注426『文史叢刊之八十二南宋高宗朝變亂之研究』、p. 55

が次第に甦生していった。ただし、陳靖姑に関しては、媽祖信仰のルートと異なり、明の官方から新たな冊封がなく、信仰伝播の主体は主に民間であったと言えよう。

前掲『遊洋志』は私人による民間の地方史と言えるが、この時代の官方の記録が天順五年（1461年）の『大明一統志』である。記事から見ると、陳靖姑の記録は簡略であったが、衰退と言っても、天順時代には陳靖姑信仰が福建地域にまた相当の影響力を保っていた可能性が高い。

順懿廟、在古田縣東三十里、唐大曆中、邑陳氏女没、多靈異、宋封為順懿夫人、今八閩多祀之。<sup>428</sup>

順懿廟、古田縣東三十里、唐の大曆に、郷の陳氏の女没し、靈異多く、宋順懿夫人に封じ、今八閩多く之を祀る。

弘治二年（1490年）に黃仲昭が最初の福建省の地方史と言ってもよい『八閩通志』を編纂した。黃仲昭は序言に「至於人物一類、志或有未載及載而未盡者、必旁搜博考、尤致其意焉。（人物については、志には載せなかったものと載せたが不十分なものがある。志に記載するには必ず博引旁証を経て、志に記載する目的を実現する必要がある）」<sup>429</sup>と書かれているが、黃仲昭が編集するにあたっては、前人の文献を踏まえた上に、地方に流通していた伝説や物語も利用して『八閩通志』を編纂している。その「卷五十八」に陳靖姑の記録が残されている。

順懿廟在縣口臨水。神陳姓，父名昌，母葛氏。生於唐大曆二年。嫁劉杞，年二十四而卒。臨水有白蛇洞，中產巨蛇，時吐氣為疫厲。一日，有朱衣人執劍，索白蛇斬之。郷人詰其姓名，曰：「我江南下渡陳昌女也。」忽不見。亟往下渡詢之，乃知其為神，遂立廟於洞上，凡禱雨暘，驅疫厲，求嗣續，莫不響應。宋淳佑間封崇福昭、惠、慈濟夫人<sup>430</sup>，賜額「順懿」。<sup>431</sup>

順懿廟は県口の臨水にあった。神の姓は陳であり、父親の名は昌、母親は葛氏である。唐の大曆二年に生まれ、劉杞に嫁ぎ、二十四歳に亡くなった。臨水の白蛇洞に、大蛇がいた。時に気を吐き、疫病を散布した。ある日に、朱服を着た人が剣を握り、蛇を探し出して斬った。村人は姓名を尋ねると、「私は江南下渡陳昌の娘だ」と答え、急に姿が消えた。急いで下渡へ向かって訪ねてみて、彼女が神だと分かった。そして洞窟の上に廟を築いた。雨乞い、疫病退散、子授けなどのことに効かないことがなかった。

陳靖姑と関わる記事は、『大明一統録』と比べて内容が相当に豊富であり、陳靖姑の親、夫の苗字、具体的な出産と死去時間などが詳しく記録されている。当時の民間伝説が多く載録された『湖海新聞夷堅志』の影響を受けてのことか、「蛇斬り」のプロットも加えられていて、後の小説の作成に少なからぬ影響を与えたと考えられる。また、博引旁証で知られる『八閩通志』も大きな影響があり、後に編纂された福建の地方志は、多かれ少なかれ『八閩通志』の内容を襲い、例えば正徳年間に編集された

<sup>428</sup> 『大明一統志』卷七十四、ハーバード燕京図書館蔵福建陽慎獨齋明弘治乙丑本、四十二冊。

<sup>429</sup> 前掲注9『八閩通志・上』「黃仲昭八閩通志序」、p. 1

<sup>430</sup> 方志に陳靖姑と関わる宋代の廟額と封号の記載が極めて混乱し、福建師範大学の林国平氏と彭文字氏が宋代の祀礼によって封号が一回で二文字を下し、こちらの句読が間違っている。

<sup>431</sup> 前掲注9『八閩通志・下』卷五十八「祠廟」、pp. 373-374

『福州府志』<sup>432</sup>の記録もそのかなりの部分が『八閩通志』の内容を敷衍したものである。

『八閩通志』に記載されたなかに、陳靖姑が廟主である廟が四個所あったと記されている。即ち、羅源県順懿夫人廟<sup>433</sup>、古田県順懿廟、福甯州順懿廟<sup>434</sup>、福安県順濟行祠<sup>435</sup>である。注意すべきは、福安県順濟行祠の廟額が順懿ではなく、順濟となっていることである。順濟は本来媽祖に与えられる廟額であり、記録も以下のように「順濟行祠 在洋頭。正統初，郷人募眾重建。其神即臨水夫人也。（濟行祠 洋頭にある。正統初年、里人は資金を調達し、再建したもの。その神は臨水夫人である）」<sup>436</sup>と書かれている。「行祠」の意味は臨時の祠堂であり、即ちこの廟は福安県の媽祖のための祠堂であるが、何らかの理由でここの廟主を一時的に陳靖姑としたということの意味する。ここから、宋代の「三妃廟」では、媽祖と陳靖姑が共祀されていたという現象が、途絶えることなく継続している。現在莆田仙遊縣楓亭鎮には「三媽宮」があり、廟主は三人の女神であり、それぞれ、天妃媽祖娘娘、法主娘娘陳靖姑、慈感娘娘吳聖天妃である。なお、『八閩通志』に収録された廟は全て各地方において相当の影響力を有する廟であるが、臨水廟の分布状況から見ると、例外なく浙江省に近い、閩北地域であった。

官方からは認可されていないが、底流のように陳靖姑信仰が福州と莆田を中心として北方に向かって伸び広がっていった。嘉靖『羅川志』、嘉靖『建寧府志』、万曆『閩大記』、万曆『閩都記』にも陳靖姑の伝説が載せられている。地方志以外では、明代中後期の『統道蔵』に収録された『搜神記』、『晋安逸志』、『三教源流搜神大全』にも陳靖姑の物語が載せられている。こうした資料の存在から、元明以来、陳靖姑信仰は道教に影響されながら、本来のシャーマニズムの特色を保ち、信仰と物語とが一体となって広がっていったと考えられるのである。そして、明中後期には、庶民の娯楽の発展と共に、その特徴が小説、芝居、語りもの藝能を通して庶民に深く入り込んでいったのである。『海遊記』がその時期の代表的作品である。

清代となり、福建省のほぼ各県に臨水廟が建てられた。各地方志に陳靖姑の信仰と伝説に関する記録が残され、陳靖姑に関係する文献は極めて豊富であり、おそらくそうした廟や記録の存在を背景に、陳靖姑を題材にした小説、芝居が続々と出現したのである。

明以前、異常出世譚すなわち、動物の姿で生まれてきた「子蛇」を殺した物語とともに出現した陳靖姑は、この時期、子授け子育ての神であるとともに、水神の機能を付与された。その新たな機能は、福建地域における蛇信仰と関わっていると考えられることに注目する必要があるが、これについては後で検討する。

清代には、陳靖姑の人物像に二点の特徴が現れた。一点目は、五代道士陳守元との関係を持たせたことから見える、歴史上の人物に近づけようとした動きがあったことである。陳守元は実在の人物であり、五代時期、物語の中では閩王の使いとして知ら

<sup>432</sup> 葉溥、張孟敬『福州府志・下』卷三十一「祀典志」海風出版社、p. 392「順懿廟古田縣治東三十裡，地名臨水。女神陳氏，生大唐初，家世巫覡，嫁劉杞，年二十四歿。臨水有白蛇洞，中產巨蛇，時吐氣為疫癘。一日，有朱衣人執劍索白蛇而斬之。郷人詰其姓名，曰：“我江南下渡陳昌女。”忽不見，亟往下渡詢之，乃知其為神。立廟祀之，有禱輒應。宋淳祐間，封崇福昭惠慈濟夫人，賜額“順懿”。有張以寧謚記。羅源縣有廟，縣西北西洋嶺上。」

<sup>433</sup> 前掲注9『八閩通志・上』p. 94

<sup>434</sup> 前掲注9『八閩通志・下』p. 414

<sup>435</sup> 前掲注9『八閩通志・下』p. 416

<sup>436</sup> 前掲注9『八閩通志・下』p. 416

れていた。陳靖姑をこの陳守元の妹とするのは万暦の『榕陰新檢』<sup>437</sup>「女道除妖」条目に、逸書と思われていった『晉安逸志』<sup>438</sup>から引用した文中に見える。

陳靖姑，閩縣人，五世好道。靖姑少孤，与其兄守元力田牧畜。守元食牛山中而遇，遇餒嫗，即發其簞飯飯之。<sup>439</sup>

陳靖姑、閩縣人、家は五世道を好む。靖姑が幼く、寄るべなき頃、兄の守元と共に耕作、牧畜に従事した。守元が山に牛を放牧し、飢えている老婆に会い、(靖姑は)簞の飯を与えた。

康熙八年の吳任臣『十国春秋』と嘉慶年間の『退庵隨筆』にもその説が見える。

靖姑 守元女弟也。嘗餉守元於山中，遇餒嫗，發簞飯飯之，遂授以秘籙符篆，與鬼物交通。<sup>440</sup>

靖姑 守元の妹で、嘗て山中で守元に食事を与えたおりに、飢えた老婆に会い、飯を与えたところ、秘籙符篆を授けられ、鬼と感応するようになった。

『十国春秋』

夫人名靖姑、古田縣臨水郷人。閩王璘時、夫人兄守元有左道、隱居山中。夫人嘗餉之、遂受秘籙符篆、役使鬼神。<sup>441</sup>

夫人の名は靖姑、古田縣臨水郷の人。閩王璘の時に、夫人の兄である守元は左道を得意とし、山に隱遁していた。夫人が嘗て守元に食事を与えたところ、秘籙符篆を与えられ、鬼を驅使できるようになった。

『退庵隨筆』

この故事は大きな影響があり、小説『臨水平妖』、『閩都別記』のみならず、その他の陳守元の物語にも影響があった。このため、小説の時代背景も自然に五代に設定され、後になって、陳靖姑の身状を巡る論争の原因となった。

清朝における陳靖姑と関わる文献にはもう一点の特徴が見える。付華順氏によれば、この時期、地方志の作者は民間信仰の政治との関わりと、民の教化という機能を重要視し、かつ、民間信仰の正統性と合法性に関心を持っていたようである。宋元以来、陳靖姑の信者は歴代の地方志を対象に、南宋年間に冊封された廟額「順懿」を使って陳靖姑信仰の正統性を証明しようとしたが、清代地方志においては、地方信仰と国家の関係は、民間信仰の神格が地方と庶民を守る靈驗譚を通じて構成されているとする

<sup>437</sup> 『欽定四庫全書總目體要』卷六十二「史部傳記類存目四」浙江大學古籍影印本、24a。「榕陰新檢 八卷 兩淮鹽政采進本 明徐(火勃)撰。(火勃)初字惟起、更字興公、閩縣人。聚書數萬卷、竝手自丹黃、以博洽名一時、竟終於布衣。明史文苑傳、附見鄭善夫傳中、茲編採摭古事。分孝行、忠義、貞烈、仁厚、高隱、方技、名儒、神仙八門。所載多閩中事、大旨表章其鄉人也。」

<sup>438</sup> 賴信宏「孤本明代小説『晉安逸志』考述」『芳村弘道教授退職記念論集』立命館大学人文学会、2019-12、pp. 642-652 尊経閣文庫に所蔵され、計三巻、高さは13センチ、広さは8.7センチ、版框の高さは11センチ、広さ6.7センチで、袖珍本で、単郭、単魚尾ある。巻首には徐燿万暦己亥(二十七、1599)序、陳鶴鳴万暦丁酉(二十五、1597)序、曹學佺万暦庚子(二十八、1600)冬序があり、目次はなく、正文半葉六行、一行十四字である。『榕陰新檢』の内容は多く『晉安逸志』から引用され、凡そ三十ヶ所がある。

<sup>439</sup> 徐(火勃)『榕陰新檢』兩淮鹽政采進本

<sup>440</sup> 吳任臣『十国春秋』「第三册卷九十九列傳」中華書局、1983、pp. 1423-1424

<sup>441</sup> 梁章鉅『退庵隨筆』北京大學圖書館影印本

442。さらに、地方の名士はそうした靈驗譚に基づいて、朝廷の認可を得て新たな冊封を図っていたらしい。例えば、乾隆三十六年の『仙遊県志』に、陳靖姑が嘗て「天仙聖母青靈碧霞元君」に敕封されたことがあったとしているが、他の文献にはその記録がなく、民間の道士やシャーマンによって言わばでっち上げられた敕封であろうか<sup>443</sup>と思われる。

陳靖姑には、長期に渡って正式な冊封はなかったが、宋の「順懿」の封号を利用して国家祭祀の序列に組み込まれたこととし、光緒十二年、郭柏蒼が『竹間十日話』に「閩多女神，國朝祀典，女神僅二：莆田天上聖母，古田臨水夫人也。（福建に女神が多いが、国より祭祀される女神はただ二人で、莆田の天上聖母と古田の臨水夫人である）」<sup>444</sup>と書いているように、福建地域においては、媽祖とともに、朝廷から認められた二体だけの女神と思わせることに成功している。

臨水夫人すなわち陳靖姑信仰が、宋代から始まり、千年間断絶することなく今なお続いている。中国の南部から東南アジアにかけて、とりわけ福建人の足跡が残っているところでは、影響力は絶えることなく、祈雨と安産等に靈驗有りとする陳靖姑への信仰は、庶民の生産と生活に直接、間接の影響を及ぼしている。

そして、宋代から今日に至るまで、陳靖姑への信仰が流布しているということはそれが宗教史のみならず文化史においても重要な地位を占めることになったことに我々は注意を払うべきであろう。陳靖姑信仰はもはや簡単な民間の信仰というだけでなく、庶民の日常生活と一体化し、特色ある福建地域文化の一部となっているのである。陳靖姑の形象がが描写された小説として、現存するものだけでも筆記小説『湖海新聞夷堅續志』の他に、『海遊記』9回、『閩都別記』401回、『陳十四全伝』60回、『臨水平妖伝』17回があり、さらに現代小説『陳十四奇伝』23回がある。それでは、知識人や出版人が雲集していた福建には、陳靖姑という神格がどういうふうに小説に反映されたのか。以下、文言、白話の物語、小説を対象に見ていくことにしよう。

## 第一節『湖海新聞夷堅續志』における陳靖姑人物像

小説における陳靖姑という人物が描かれたのは宋末元初の『湖海新聞夷堅續志』の「後集卷二・神明門」であり、陳靖姑の靈驗譚が以下のように書かれていた。

＜神救産蛇＞ 建寧府徐清叟子婦懷孕，十有七月不産，舉家憂懼。忽一婦踵門，自言姓陳，專醫難産。「難産」明刻本作「産難」，下同。徐喜，留之，以事告陳婦。曰「此易耳。」令徐別治有樓之室，樓中心鑿一竅，樓下周圍用板釘壁，置産婦於樓，陳婦同居焉。陳令備數僕持杖樓下，候有物墜地即箠死之。陳婦以産婦吹呵按摩，但見産一小蛇，長尺餘，自竅而下，羣僕箠殺之。産婦平安，全家舉手相慶，重以禮物謝之，俱不受。但需手帕一事，令其親書「徐某贈救産陳氏」數字。陳曰：「某居福州古田縣某處，左右鄰是某人，異日若蒙青目，万幸。」辭別出門，忽已不見，心常疑異之。後徐知福州，憶「憶」原作「識」，據明刻本改。其事，遣人尋訪所居鄰舍，云：「此間止有陳夫人廟，常化身於世救治難産。」細視之，則所題之手帕懸於像前。人歸以報，徐為請於朝，增加封號，宏其廟宇。凡有祈男嗣及婦人難産，禱之立應，

442 付華順「明清以降臨水夫人信仰之演變」『福建藝術』、2013. 3、pp. 32-37

443 王見川「陳靖姑敕封問題初探」『中國首屆臨水夫人陳靖姑文化學術研究討論會論文集』、2010

444 郭柏蒼『竹間十日話』卷五、海風出版社、2001年、p. 83

至今香火尤盛。<sup>445</sup>

〈神救産蛇〉 建寧府の徐清叟の息子の嫁は妊娠し、十七ヶ月を過ぎたが出産しなかったため、全家が思い煩った。突然、一人の婦人が家を訪れ、姓は陳と名乗り、専ら難産を治療すると告げた。<sup>446</sup>「難産」明刻本作「産難」，下同。徐清叟は喜び、陳婦人を留め事情を告げた。「それは簡単」と言った。徐清叟に命じて二階屋を用意し、建物の中央に穴を開け、階下の周囲に板を打ちつけて、産婦を屋根裏に置いて、陳婦はこれと共に居た。下僕数人が棒を持って階下に待機し、若し「もの」が落ちたら、すぐ撃ち殺すよう命令した。陳婦が産婦に深呼吸させながら、按摩していたところ、長さが一尺余りの小さい蛇が生まれて、穴から階下に落ち、下僕に撃ち殺された。産婦が無事のため、家族は手をあげて喜び、謝礼の品を以って厚く感謝を表わそうとしたが、断られた。ただハンカチに肉筆で「徐某は産を救いし陳氏に送る」という文字を書かせた。陳氏は「福州の古田県のどこに住み隣人は誰かを告げ、他日敬って頂ければ幸いである」と言って、別れを告げ、門を出ると、跡形もなく消え去った。徐清叟は怪しいと思った。後に福州を治めることとなって、このことを思い出して、人を遣って住居と隣人とを探しに行かせた。「こちらにはただ陳夫人の廟があるだけです。常に世に現れて難産を救うそうです。」と報告した。よく見ると「徐某贈救産陳氏」と書かれたハンカチが神像の前に掛けてある。このことを派遣されたものが復命し、徐清叟は朝廷に封号を追贈し、廟の拡張求めた。跡継ぎの誕生と難産については、祈れば必ず靈驗あらたかで、いまだにお参りが盛んである。

まず、この靈験譚の背景を見てみよう。『宋史』によれば、徐清叟は実在の人物であり、字直翁、煥章閣學士徐應龍の息子である。嘉定七年（1214）進士となり、戸部架閣に任ぜられた。<sup>446</sup>景定三年（1262）十一月に死去した際には、「少師」が追贈され、諡「忠簡」が贈られた。徐清叟の生涯を見ると、徐清叟は中央に在職している時間が比較的長かったが、後に広西、福建、江西、浙江の各地に地方官となって、晩年に福建へ戻り、建寧府と泉州府へ赴任し、福建經略安撫使に就いたこともあった<sup>447</sup>。『宋史』には詳しい記載がないが、乾隆『福州府志』に淳祐年間（1241年-1252年）に福州知事を兼任したこと<sup>448</sup>が記載されている。同じく『福州府志』に、彼が朝廷に対し、陳靖姑に冊封を追贈するように求めた記事があり、徐清叟と陳靖姑の繋がりが極めて密接であることが推定できる。

順懿宮 在縣東三十里臨水洞。神姓陳，閩江南下渡陳昌女也，嫁劉杞，卒年二十四。臨水洞産巨蛇，時吐氣為疫厲。一日，有朱衣人執劍索白蛇斬之，郷人詰其姓名，曰「我江南下渡陳昌女也。」忽不見。亟往下渡詢之，乃知其為神，遂立廟於洞。宋淳祐間，賜額「順懿」，封慈濟夫人。有祈輒應。元末重修，邑人學士張以寧為之記。

<sup>445</sup> 前掲注 291 『湖海新聞夷堅續志』、pp. 222-223

<sup>446</sup> 前掲注 2 『宋史』 「列伝第一百七九」、第 36 冊、pp. 12572-12574

<sup>447</sup> 前掲注 2 『宋史』 「列伝第一百七九」、第 36 冊、p. 12573 「以右文殿修撰知泉州，集英殿修撰知靜江府、廣西經略安撫使。遷侍右侍郎、主管雲臺觀。召赴闕，遷戸部侍郎，再為侍右侍郎。以寶章閣直學士知温州，改知福建安撫使，改知婺州。以煥章閣直學士差知泉州，辭免。改知袁州，又改知紹興府、兩浙東路安撫使，辭免。改知潭州，尋知廣州兼廣東經略安撫使。」

<sup>448</sup> 乾隆『福州府志』成本出版社、乾隆十九年影印本、1968。卷二十八「徐清叟浦城人，淳祐間任，兼知州事。」、p. 565。『福州府志』卷三十一「徐清叟浦城人，淳祐間，以寶章閣學士知，兼安撫使。」 p. 621

順懿宮 県東三十里の臨水洞にある。神の姓は陳、閩江南岸の下渡の陳昌の娘であったが、劉杞に嫁ぎ、歿年は二十四歳であった。臨水洞に巨蛇が生まれ、時々息を吐き、疫病を蔓延させた。ある日、朱服を着た人が剣を握り、蛇を探し出して斬った。町人は姓名を尋ねたところ、「私は江南下渡陳昌の娘だ」と答えて姿が消えた。下渡まで出かけて行き調べた結果彼女は神であると分かった。そして洞窟の上に廟を築いた。宋の淳佑年間、「順懿」という廟額を賜り、慈濟夫人に封じられた。靈驗は灼然であった。元末に改修され、邑人学士の張以寧が記を書いた。

明王應山の『閩都記』にも類似の記事が見られる。

順懿宮 祀臨水陳夫人。禱祀及以雨、暘、疾、疫，禱其應如響。宋淳佑間，郡守徐清叟請於朝，封「崇福昭惠慈濟夫人」，賜廟額曰「順懿」，閩人通祀之。烏石初有宮在五顯廟旁，淺窄不便禱祀。國朝万歴初，都督王尚文移建霹靂巖今所。

449

順懿宮 臨水陳夫人を祭る。雨乞い、晴天、病、流行病には、神に祈れば、靈驗明らかである。宋の淳佑年間、郡守の徐清叟が朝廷に求め、「崇福昭惠慈濟夫人」に封じ、「順懿」という廟額を賜った。閩人は広く祀っている。初め、烏石（今福州市内烏山を指す）に宮があったが、傍らに五顯廟があり、狭窄で祈禱することが不便であったため、国朝の万暦初、都督の王尚文が今の場所霹靂岩（同じ烏山）に移した。

この記事はしかしながら、明らかに無理にこじつけた部分がある。理由は二つある。本来、宋代の冊封体制では、一回の冊封に二文字を下すのが通例である。『宋會要輯稿』には以下のように書かれている。

已賜額者加封爵。初封侯，再封公，次封王。生有爵位者從其本。婦人之神封夫人，再封妃。其封號者初二字，再加四字，如此則賜命馭神恩禮有序。<sup>450</sup>

既に額が賜った者は爵位を授ける。さらに侯爵、次に公爵、さらに王爵を授ける。生きた時に爵位がある者は、元の爵位に従う。婦人の神は夫人、つぎに妃を授ける。その封号について、初に二文字、さらに二文字を足す。このように神に対する冊封は整然とした秩序がある。

媽祖のような影響力が強い神であっても、四回（廟額下賜、二文字封号、四文字封号、六文字封号の下賜）の冊封を通じて、ようやく六文字の封号に達する。徐清叟が願ったからといって、一回で六文字の封号を賜うことは、当時の制度からして不可能である。周知の通り、冊封に詳しい『宋會要輯稿』には記録から抜け落ちている個所も少なくないし、南宋最後四十五年間の史実も記録されてない。しかし、南宋において冊封の最大文字数は八文字であり<sup>451</sup>、陳靖姑が三回の加封で封号が既に六文字にな

<sup>449</sup> 明王應山『閩都記』卷之十「郡城西南隅侯官縣」海風出版社、2001、p. 71

<sup>450</sup> 前掲注 167『宋會要輯稿』「禮二十之六」、pp. 767-768

<sup>451</sup> 洪邁『容齋隨筆』卷十、四部叢刊續編子部上海涵芬樓影印本。「禮寺失職唐開元中，封孔子為文宣王，顔子為宥公，閔子至子夏為侯，群弟子為伯。本朝祥符中，進封公為國公，侯為郡公，伯為侯。紹興二十五年，太子皇帝御製贊七十五首，而有司但具唐爵，故袁翰所標，皆用開元國邑，其失於考據如此，今當請而正之可也。紹興末，胡馬飲江，既而自斃，詔加封馬當、彩石、金山三水府。太常寺按籍，係四字王，



ったのであれば、重要な公式の神格として扱われるべきであるが、『宋會要輯稿』のみならず、沈約の『宋書』、脱脱の『宋史』にも陳靖姑に関する記述はない。従って、『閩都記』の記述は信頼できない。

また、「順懿」という廟額から見てみよう。『宋會要輯稿』によれば、具体的な靈驗譚があった神には靈驗を再び現わしてもらおうと、「靈」「顯」「應」などの文字、山川の神には「順」「澤」「濟」などの文字、国に殉じた神には「剛」「烈」「威」「佑」等が使われるなど、神格の特徴に合わせて選ばれている。「懿」は『説文解字』に「専久而美也」とあり、主に美德を指す。以下のグラフのように「懿」は具体的な靈驗譚がない配祀の封号で使われた場所が多く、靈驗譚によって陳靖姑に廟額が与えられたとしても、いきなり「順懿」という封号を賜った可能性は低い。以上の点から、陳靖姑に対して権威づけのために、何らかの封号を賜るよう試みられたことは想像できるが、それが成果を収めたという証左は見当たらない。以下、「懿」に関わる廟と、与えられた封号を表とする。

番号	廟名	主祀	配祀	続柄	葉数	注釈
1	甘寧祠	甘寧	柔懿夫人	娘	779	
2	刺史陸弼祠	陸弼	顯懿夫人	母	783	
3	梓桐帝祠	梓潼神	顯懿夫人	妻	792	
4	神女蕭氏祠	孚應廣慈顯佑恭懿夫人			795	賜額「清惠」、三回目で「懿」の封号が下り、乾道二年、昭徳妃に封じられる
5	龍女祠	嘉德懿澤善利昭應夫人			795	賜額「慈霑」、二回目で「懿」の封号が下り、最後「嘉德懿澤善利昭應夫人」に封じられる
6	白龍祠	白龍	慈懿夫人	母	799	
7	昭亭山神祠	梓華	懿順翊惠夫人	妻	808	第五子も「端懿侯」に封じられる
8	自鳴山神	石敬純	靖懿夫人	妻	812	
9	九華山神	九華山神	嘉懿夫人	妻	816	主祀は二人居り、二番目神の妻
10	高山神祠	高山神	恭懿夫人	妻	816	
11	陳元光祠	陳元光	恭懿夫人	妻	835	

當加至六字，及降告命至其處，廟令以舊告來，則已八字矣。逐郡為繳回新命，而別易二美名以寵之。禮寺之失職類此。方完顏亮據淮上，予從樞密行府於建康，嘗致禱大江，能令虜不得渡者，當奏冊為帝。泊事定，朝廷許如約。朱丞相漢章曰：「四瀆當一體，獨帝江神，禮乎？」予曰：「懲勸之道，人神一也。彼洪河長淮，受國家祭把血食，不為不久，當胡騎之來，如行枕席，唯大江滔滔天險，坐遏巨敵之衝，使其百万束手倒戈而退，此其靈德陰功，於河、淮何如？自五嶽進冊之後，今蔣廟、陳果仁祠亦稱之，江神之帝，於是為不乖矣。」朱公終以為不可，亦僅改兩字。吁，可惜哉！」

12	蓋竹村 陳涯祠	陳涯	慈懿夫人	妻	836	
13	晋口祠	晋口	懿順夫人	妻	837	
14	周將軍 祠	周將軍	恭懿夫人	妻	845	

なお、「慈濟」という封号の頻度から見ると、『宋會要輯稿』に見える記録では、「慈濟」という封号は少なく、羅氏女祠の二回目加封に封号として賜わったもので、廟額に使われたことが多い。

番号	廟名	廟額	封号	葉数	注釈
1	二惠夫人 祠	慈濟	順惠明惠二夫人	793	
2	慈姥祠	慈濟	嘉惠夫人	795	
3	羅氏女祠	淑濟	慈濟孝烈靈妃	796	神宗元豐五年二月封孝烈靈妃、高宗紹興二十六年十二月賜額淑濟、孝宗乾道二年八月加封慈濟孝烈靈妃
4	八龍神	慈濟	八龍それぞれ善澤侯、善感侯、善應侯、善祝侯、善佑侯、善利侯、善慶侯、善澤侯	802	
5	醫靈神祠	慈濟		848	

従って、これらの記録から、結論として、陳靖姑は宋代には正式に冊封されなかった可能性が高い。

これらを踏まえると、陳靖姑の靈驗譚は、正式に廟記や地方史に記録された「史実（奇跡を含む）」ではなく、民間故事に由来するものと考えられるべきである。『湖海新聞夷堅續志』に納められた陳靖姑の物語も、宋元時代の創作スタイルに従い、文言の形で物語を記録しているが、部分的に口頭語の影響も見られる。さらに、叙述の文体は、長文の句は余り使われずに短文の句が使われている。また叙述は故事発生の時間軸に従って、過去から現在へと叙述されていること、さらに、心理描写がほとんどなく、陳靖姑と徐清叟の対話も日常会話に近く、比較的簡単であることなど、もともと民衆の間で生まれ、口承で伝承された民間故事の要素が顕著である。

さらに、陳靖姑に限らず、こうした民間信仰の靈驗譚には、他の方面にも民間故事の特徴が現われる。まず人物設定が類型化されていることである。もともと民間故事の人物設定は比較的簡単であり、通常人物の性格は典型的である。人物にはしばしば固有の名前すらなく、普通名詞、代名詞が使われる事も多い。陳靖姑の物語では主要人物が二人であり、この二人は物語のプロットを推し進める主体であるが、一人は救う人、また一人は救われる人という役割に限定されている。当時、このような坊間に流通していた物語の主人公と実在の人物との関係を一人一人考証することは不可能であり、そのために、『湖海新聞夷堅續志』の神仙故事には「老嫗」「先生」「羅漢」

「道士」のような普通名詞を用いていることが多く、そこに登場する神格も、最後まで名前が明らかではない神が多い。これに比べると、『神救産蛇』の前半では確かにに他の神仙故事と同じく、「陳婦」という名称で物語が叙述され、具体性はない。しかし、後に徐清叟が人を派遣し、陳靖姑の神格とその神通力とを明らかにしており、この物語が民間故事ではあるものの、類型的な、産婦を救う女神の物語としてではなく、すでに個別化された神として信仰を集めていた女神の物語として、陳靖姑という固有名詞と実在の人物の関係を通じて語られていたこと、しかもそれが相当程度普及していたものと考えられる。

また、この物語では、プロットの叙述に工夫が見られる。「陳婦以産婦吹呵按摩」という産婦への優しいいたわりと「有物墜地即箠死之」という化け物への情け容赦のない打撃とを連続して描くことで、鮮やかな対比を成している。しかも、短い紙幅ながら、安産をさせて母子を救った神が陳靖姑であることが後に明らかになるように、徐清叟にハンカチに文字を書かせ、「異日若蒙青目」とのみ告げて姿を消しており、その正体が知られる過程も自然なものとなっている。

前述したように『夷堅志』に記録された「林夫人廟」「峽州泰山廟」「彭居士」をはじめとし、陳靖姑だけでなく、宋代の神々は自分の絵像、造像の作成、廟の建立、朝廷の冊封など、自らの行為への返礼に強く執着する傾向があった。汗を拭いた手拭によって、陳靖姑の善行が証明され、徐清叟は朝廷に冊封を請い、封号の増加と廟の増築という行為を通じて、陳靖姑に感謝の意を現したのである。これは宋代に頻繁に見られる、神への祈り→靈験による救い→神への感謝と願いという一連の循環した動きであり、神の要望を満足させることで、新たな靈験による救いを求めるという信仰のパターンであった。陳靖姑はまさにこうしたパターンの中から生まれた神であると言えよう。

最も早く陳靖姑の神格を記録した『仙溪志』において、「神姓陳氏、本汾陽人、生為女巫、歿而人祠之、婦人妊娠者、必禱焉、神功尤驗。（神は姓が陳であり、元々汾陽の人、生まれながら巫であり、無くなってから人に祀られている。妊娠の婦人は必ず彼女に祈って、靈験あらたかである）」とある。古代の概念には「医」と「巫」の区別がなく、古語で「巫医同源」であり、「医」も異体字「醫」があり、古代「医」と「巫」の関係が一目瞭然である。古代には、巫が護符と呪文を用いて、邪気払いをし、薬草も使って病気を治療していた。呂思勉氏は

醫之初，操于巫覡之手，故古恆以巫醫並稱。……古之人雖信巫不信醫，其時之巫，亦多知醫者，後來所為方士，蓋即其人也。<sup>452</sup>

医の初めは、巫覡の手で操られていたからこそ、昔から巫と医を並称した。……古人は巫を信じて医を信じないが、同時の巫はよく医術を知っていた、後の方士も巫の一員である。

と述べている。

古代社会でも、人々は不老不死を究極の目標とし、養生と病気の治療とを重要視し、そのため、巫もある程度医学知識と経験を身につけている必要があり、単なる呪術だけではなく、医学的に見て一定の効果のある手法でも治療を行っていたのだと考えられる。しかし、科学の発展と共に、中国の各地では、効能のない、古い巫術は、次第

<sup>452</sup> 呂思勉『先秦史』上海古籍出版社、2009、p. 462

に人々から重要視されなくなり、忘れ去られていった。しかしながら、福建、広東地域や雲南貴州などでは、巫術は極めてたくましい生命力を持ち、特に福建と台湾では治療の効果があると信じる人が少なくない。それには様々な原因があると考えられるが、少なくとも近代以前の福建では、巫が尊ばれていて、そのことは地方志や文人筆記に頻繁に記録されている。

明代の謝肇淛は罹病している福建人が医者診察を受けずに、巫覡を信じて鬼神を拝む現象が多いことを心から憎んで、以下のように書いている。

今之巫覡，江南為盛，而江南又閩、廣為甚。閩中富貴之家，婦人女子，其敬信崇奉，無異天神；少有疾病即禱賽祈求無虛日，亦無遺鬼。楮陌牲醪相望於道，鐘鼓鐃鐸不絕於庭，而橫死者日眾。惜上之人無有禁之者，哀哉！<sup>453</sup>

今の巫覡は、江南が盛んで、江南でも閩と粵が甚だしい。閩中の富貴な家族でも、婦人たちが、巫覡を尊びあがめること天神への崇拜と異ならない。若くして病にかかれば、すぐに祭祀を行い、休むことなく続けるが、鬼を追い払うことなどもできるわけがない。至るところ紙銭と生贄だらけ、庭では鬼遣らいの吹簾の音が途絶えることはないが、横死の者が毎日多くなっていく。残念なことにお上にはこれを禁ずるものがない。悲しいではないか。

病気になっても巫師に頼り医者治療を忌む現象が福建ではかなり普遍的であり、『福州府志』に以下のように述べる。

閩俗，病瘟獨信覡，謂謁醫必死，雖至親亦懼傳染，不相顧問，死亦不發喪。

454

閩俗で、病と疫病に覡だけ信じて、医者に掛かると必ず死ぬと言う。親族が病になっても伝染をおそれ、治療もせず慰めることなく、死んでも発喪しない。

次に出産を助ける陳靖姑について見ておこう。

息子を授かり、家族の血筋を継続させるのは、農耕文化の家庭にとって、最も重要なことである。生前の陳靖姑が巫としてこの方面に靈験譚があったために、妊婦や婦人病を患う婦人は陳靖姑の流れを汲む巫を訪ね、所謂「診察」を受けたと思われる。さらに、彼女達は患者の増加にともない、診察した経験を積んで、次第にある程度経験豊富な「産婆さん」となっていたと推測できる。その結果、陳靖姑たちの靈験譚には、出産などに伴う体験と、妊娠出産に関する人々の切望が反映されていくようになったと推定できよう。科学が未発達な社会では、婦人の安産は決して容易ではなく、新生児や産婦が死亡することは決して珍しいことではなかった。それだけに、出産（難産）への恐怖と、安産への強い願いがあり、陳靖姑、或いは陳靖姑の流れを汲む巫女たちの靈験譚を生み出し、彼女（達）が死後にも神として産婦と赤子を守る力を有する存在として信仰されるようになったのは当然であった。その信仰が靈験譚を固定化、安定化させ、信仰を一層強化すると共に、物語の人物とプロットは類型化が進んでいったと分析できよう。

『湖海新聞夷堅續志』はその宋元民間故事が記録された筆記小説であり、陳靖姑靈験譚が反映された『神救産蛇』に、描写対象と創作角度から、民間故事の視野と民間

<sup>453</sup> 前掲注 142 『五雜俎』、p. 178

<sup>454</sup> 前掲注 448 乾隆『福州府志』卷二十四、pp. 511-512

故事の特色が加わっている。『神救産蛇』はまさに民間における陳靖姑信仰の投影であり、『神救産蛇』に描かれた陳靖姑の人物像は宋元時代庶民が思ったイメージであろう。その時期に陳靖姑の人物像が安産の神通力を有し、「巫」と「医」の間に挟まれた人物であると言ってもよい。

## 第二節『海遊記』の研究

### 1、『海遊記』の発見と基本状況

今流通している『海遊記』は清乾隆十八年（1753年）の重刊本『新刻全像顯法降蛇海遊記傳』に基づくものである。『海遊記』は最も早く陳靖姑の妖怪退治の物語を記述した中編小説であったが、明の嘉靖万暦時代に出版された後、小説の目録や小説に関する筆記などにもその名がほとんど見えなかった。葉明生氏は1991年から陳靖姑と道教文化を研究していくなかで、陳靖姑と関係のあると思われる「海遊居（記）」というタイトルに気がついた。例えば、福建龍巖市上杭高腔傀儡劇『夫人傳』の第九本と第十五本に、皇帝が陳靖姑家族を冊封したあとの部分で以下のような記述が見える。

天下妖精收除以後，為王出諭海遊居三字，一本故事萬古流傳，陽壽滿了即刻登仙。

天下の妖精が鎮圧された後、王様は勅諭において「海遊居」という三文字を持ち出し、寿命が満ちて、登仙するという一つの物語が千年万代に伝わった。

「湖南邵陽儺戲調査報告」<sup>455</sup>にも『海遊記』という劇目が湖南に残されており、『麗水鼓詞陳十四夫人傳』に「海遊記」の文字が見える。

生員聽書刻印版，海遊經書世間傳。海遊三冊海遊記，有頭有尾謝主恩。<sup>456</sup>

生員が講談を聞き、版木を刻み、「海遊經」という書物が世に伝わっている。三冊の海遊記があり、始めから終わりまで一貫していて、主恩に感謝して終わっている。

このことからわかるように、『海遊記』というテキストが福建、浙江、湖南に広く流通されていて、民間に相当普及していた可能性が浮かび上がった。

そして、1997年、湖南省安化県の李寿宝氏の家で、写本『顯法白蛇海遊記』が発見された。しかし、その写本の最後に「公元一九九一年岁次辛末三月初二日在家閒居兩日李寿宝掘笔抄」という文字があり、その写本は古くないものであることが分かった。後程、この写本の原本と思われる版本が李寿宝の女婿である胡某のところで発見された。胡某の先祖代々が巫者で、明代に江西省吉安府から湖南省安化に転居したと伝えられている。その『海遊記』も祖先の蔵書であったという。

全書が「上図下文」の形式であり、典型的な建陽本と思われ、一葉が十行、一行が十七字である。図が太い線で描かれて、絵も彫りかたも素朴なものである。小説全体は陳法通と陳靖姑を巡る妖怪退治の物語であるが、下巻の「公主招夫遇妖精」の粗筋

<sup>455</sup> 顧樸光、潘朝霖、柏果成「湖南邵陽儺戲調査報告」『中國儺戲調査報告』貴州人民出版社、1992

<sup>456</sup> 日本國中國民俗研究會，浙江福建上海民間文藝家協會等合編『夫人詞—陳靖姑地方神研究資料之二』1995、p. 271

は蛇退治を核とするものの、まとまりがなく、粗雑であると言わざるを得ない。

全書は九回で、目次がないが、回ごとに回目がある。上巻は五回、回目が「張世魁夫妻遭難」「法通破廟被捉」「靖姑學法救海通」「靖姑破廟救法通」「白蛇脱捉王吉祥」であり、下巻は四回、それぞれ「法通子妹困白蛇」「白蛇與海清各顯變化門法」「公主招夫遇妖精」「白蛇投告觀音」である。各回目の字数が不揃いで、最多が十一文字、最少が六文字である。さらに、各回目は回ごとに適当に書かれていて、回目というよりも物語の粗筋を記したものとするのが適当であろうと考えられる。巻下の首葉は巻上と異なっていて、「新刻全像顯法降蛇海遊記傳卷之下」と書かれている。巻上と巻下の記が異なっており、印刷の粗末さが分かるようになった。大尾に「乾隆十八年癸酉歲孟夏月穀旦/文元堂重刊」と記している。

乾隆十八年重刊の『海遊記』は、文元堂より上梓された。原本の表紙がペンキのような塗料で塗られた跡が残り、磨耗のために、表紙の書名が既に見えなくなっている。近代のコレクターがクラフト紙で新たな表紙を添付し、左上に「海遊全傳」、右下に「胡法廣用」という文字が書かれている。序文と目録葉がなく、表紙に「上図下文」の形式で、「全像顯法降蛇海遊記傳」雙行大字と書かれ、中央に「文元堂梓行」と記している。第一葉に「新刻全集顯法白蛇海遊記傳卷上」と書かれ、次の行に「海北遊人/無根子/集」「建邑書林/忠正堂/刊」と記している。このことより、『海遊記』の原本は嘉靖、万曆時代に活躍していた建陽書坊忠正堂から出たものであることが分かった。

「文元堂」は歴史上、二つあった。『小説書坊録』によれば、同名の小説である『海遊記』<sup>457</sup>は明末の金陵・文元堂の印刷品である。それだけでなく金陵・文元堂が上梓したものには『英雄譜』（忠義水滸傳）もある<sup>458</sup>。金陵文元堂の印刷品は高級品であり、例として印刷品『芥子園』のように多色套印で、非常に精巧で美しいものものがある。従って、金陵・文元堂が『海遊記』のような粗末の印刷品を上梓する可能性は低いと思われる。

もう一個所の文元堂は浙江杭州の楊氏・文元堂である。清同治元年（1862年）に創立し、主な業務が古籍の売買と印刷で、当時杭州規模最大の書坊であった。出版品も西湖と関わる作品集が多く、本の装丁も凝っている<sup>459</sup>。一方、重刊の乾隆十六年と杭州文元堂創立の時間を比較すると、109年の差があり、両者の違いはかなり大きく、杭州文元堂から出版された可能性はほぼないと言える。

この他に、文元堂については、『海遊記』重刊本の発見地である湖南安化县梅城镇思遊郷において、文元堂は近県である新化县に存在していた古書店の名前ではないかという説がある。というのも、嘗てその書店が常に少ない紙幅の本の印刷を引き受けていたからである<sup>460</sup>。重刊本の粗末さから見て、また大きな資本と高い技術を有する金陵・文元堂と杭州・文元堂から出版した印刷品であるとは考えにくく、『海遊記』が新化县の文元堂のような辺鄙な山村の書坊より出版された可能性が高いと考えられる。なお、指摘されたいのは、その粗末の重刊本はある廟から出たものが排除できなく、台湾地域において、媽祖廟、関帝廟は「文元堂」とも呼ばれる。今見られる『海遊記』は印刷術に慣れない非職人の信者の手から出たものであるという可能性がない訳ではない。ここではその可能性が高いことのみを指摘し、先へ進むこととする。

<sup>457</sup> 一函六卷三十回で、主人公の海外遊歴を託して、社会現実を風刺する。虚構な冒険譚だが、『子不語』『続子不語』『夜譚随録』の影響を受けている。

<sup>458</sup> 王清源、牟仁隆、韓錫鐸『小説書坊録』北京圖書館出版社、2002、p. 16

<sup>459</sup> 王巨安「杭州文元堂書莊考評」『圖書館工作與研究』、2012(08)、pp. 83-86

<sup>460</sup> 無根子集、葉明生校『海遊記』財團法人施合鄭民俗文化基金會、2000、p. 16

## 2、『海遊記』における陳靖姑の人物像

ここで、『海遊記』の粗筋を紹介しておこう。唐の敬宗元年（825年）に観音大士が三十三天玉帝の催した宴会からの帰途に、閩山の法門が零落していることに堪えられず、巫教を復興させようとしていた。そこで、髪の毛の一本を海に投げ込んで、髪の毛を白蛇に変化させた。また自らの指の爪を福州羅源县下渡村の陳諫議のところに送って、陳靖姑に転生させた。後程、青州府（今山東省の一部）に烏虎精が災害をもたらし、張世魁の妻である月英が拉致された。太白金星の導きより、張世魁が妻を救うために閩山へ向かい、法術を学び、烏虎精を打ち負かした。烏虎精が仕方なく古田県へ逃げて、白蛇を無理やり結婚させてから、古田県の厄災となった。陳靖姑の兄である法通が雪山法天聖者のところに就学し、義理の弟である海清とともに、白蛇と戦うが、海清の粗忽により白蛇に捕えられてしまう。陳靖姑が兄を救出するために閩山へ向かって、途中に李三娘、林九娘と義姉妹になった。閩山法主許九朗の指示より張大夫人が試練で陳靖姑に法力を伝授し、李三娘に安産の法術を、林九娘に五瘟除きの法術を伝習した。修行を終えた陳靖姑は閩山の軍馬の支援と法宝をもらい、鐘に閉じ込められた法通を救出した。

その後、法通は閩山に修行に行き、靖姑は羅源县の王通判の子王暹と結婚し、幸せな暮らしを送っている。再び災厄が古田に降りかかる時に、陳靖姑は妊娠七か月であったが、仕方なく白蛇退治の願いを受け止めた。陳靖姑は胎児を自ら早産させ、楼上の倉中にその子を隠し、湧海法を中庭に施した。湧海法により、若し妖怪来たらば中庭の周りに海水が氾濫していると見せる。一方、海澄（清）には浄水一碗（沙水）を与えて、その子を守護するよう命じ、離れて白蛇と闘う。蛇は陳靖姑の凄まじい攻勢に耐えることができず、逃げていく。振り向くと、白蛇は靖姑が血を流しながら追ってくるのが見えた。そこで、陳靖姑が子を産んだことを察し、陳靖姑の家に向かって老婆に化けて、海澄を騙し、子を拉致した。靖姑は海澄を怒鳴りつけ、靈山の世尊如来に訴えた。世尊如来は法術を用いてその子を取り戻した。如来はその子が俗身ではなく仙骨があるのを見て、吉祥と名付けて弟子とした。間もなく陳靖姑は白蛇が身を潜める洞窟へ殺到し、白蛇は迎撃できずに逃げ出した。白蛇は閩山において法術を学ぼうとするが、閩山の法門はしっかりと閉ざされている。行き先を変えて毛（茅）山にして、そこで既に自らは悪事から足を洗い正道に戻った法主を騙し、法主の下で法術を学ぼうとした。狙い通り法主八郎から「呵毛成劍、撒豆成兵」の法と宝物の帝鐘をもらって、古田に戻る。将来の災いを根絶するために、陳靖姑は再び白蛇と戦うが、毛山法を身につけた白蛇に敗れた。後に陳靖姑三兄妹が閩山の神兵と閩山の宝物を用いて、毛山法を破った。命からがら逃げ出した白蛇は西海の龍宮に潜入したが、陳靖姑は龍女、曾三姐、許五娘の助けで白蛇を追跡していた。追い詰められた白蛇は古田に戻って、海清と変化比べをするが、敵わず福州へ逃げて、中庭に祈っている閩粵王聖後の蔣露娘を喰い、後に蔣露娘に化ける。夜な夜な福州城で人間を喰い殺し、昼には仮病を装い半死半生の状態を閩粵王に見せた。そして、病を癒す薬は陳靖姑の心肝であると騙した。愛妻の命を救いたいという気持ちから閩粵王は陳靖姑を招いて会見し、陳靖姑の心肝を求めた。陳靖姑は蛇の正体を暴露し、蛇の尾を斬り落とした。後に、陳靖姑と海清は聖後の亡霊を済度し、二度の手柄を立てた。そのために、陳靖姑は、「護国慈濟天妃崇福順懿大奶夫人」に、海清は「護国將軍」に、夫の王暹は泉州海口の「巡檢」に封ぜられた。

吉祥は世尊のもとから帰省する途中に、白雲長老に打ち負かされて、金鉢で覆われる。口中の「難符」を噛み切って母の陳靖姑に呼びかける。大急ぎで着いた陳靖姑が李三娘や龍女の援助を得て、白雲長老と千蝦大聖に打ち克った。後に頭と尾が癒合した白蛇はもう一度古田で騒ぎを引き起こすが、陳靖姑に敵わず観音大士に助けを求め、海清が白蛇を庇う観音に怒りを抑えきれなく、龍角を吹いて閩山の神兵を召喚して、凄まじい龍角で攻撃したため、普陀岩の一角も落ちた。最後に観音は自ら白蛇を廟中に封じ込め、陳靖姑にこれまでの経緯を伝え、陳靖姑を巫法の王とし、民間諸般の苦しみ、十殤の災を救わせることとし、観音も海清を蛮師護法二郎に封じた。後日、陳靖姑には天から福州古田県臨水宮の「都天鎮国大奶夫人」に封ずるとの玉旨が下り、親族までもそのおかげを被り、登仙した。

大塚秀高氏が指摘したように、沈滞していた閩山の巫教を復興させる目的で、観音が自身の頭髪を白蛇に変え、福建の古田で人身御供を求めさせ、なおかつあらかじめ自身の爪を陳靖姑として投胎させて両者を闘わせるというストーリーは、いかにも荒唐無稽なもので、下巻には民間説話のAT300 龍退治（屠龍者）のモチーフも認められるから、小説というより陳靖姑に関わる福建の民間伝説、民間信仰を集成した作品と見るべき作品である<sup>461</sup>。従って、『海遊記』に現れた陳靖姑の人物像は、何よりも当時の庶民の頭にあったイメージ、それも女神、或いは女性のイメージに適う物として描かれていたと考えられる。後の小説に高くとまって大衆から浮き上がる陳靖姑と比べて、人間の面影を留めているのは『海遊記』の特徴と言える。『海遊記』の陳靖姑人物像は構成が明確であり、邪鬼を退治する女神としての強さを持たされている。それと同時に、女性としての感情の激しさ、母性としての優しさも持たされている。このことを手がかりとして、『海遊記』の描写を踏まえて明代中期から晩期の陳靖姑の人物像について議論を進める。

まず、『海遊記』の陳靖姑には、これまでにない邪鬼を退治する女神としての強さが与えられた。観音の権現となった陳靖姑は凡人とは違って、邪鬼の退治に強い意志を持っている陳靖姑は、常に兵士の先頭に立って戦った。毛山術を得た白蛇は一旦は陳靖姑を打ち負かしたが、陳靖姑は気落ちすることなく、兵士を整えて戦へ赴く。しかし、強い女神となったための代償は決して小さくなかった。蛇を退治するために、陳靖姑は無我夢中で胎児を自ら早産させ、胎児と自らの生死さえ度外視し、闘いに赴くのである。

姑欲乘雲追趕，奈腹中懷有七個月身孕，不能前去，回見居士辭別歸家。自思欲絕白蛇，即時上樓作法，催下腹中之胎……白蛇敗走，靖姑趕去，血流不止，姑將裹衣兜住而趕。<sup>462</sup>

靖姑は雲に乗って追走しようとしたが、妊娠7か月で行けなかった。振り返って居士に別れを告げ、と家に戻った。白蛇を絶滅させようと思い、階段を上って法術をし、お腹の胎児を自ら早産させた。……（靖姑は）敗走する白蛇を追撃したが、注ぐがごとく血が流れている。靖姑は肌着で下半身を包んで追撃していく。

後に徹底的に白蛇を退治するため、蛇をかばい立てする観音の逆鱗に触れ、質問し

<sup>461</sup> 大塚秀高「陣前出産の子——穆桂英と陳靖姑」『埼玉大学紀要（教養学部）』第五十三巻第2号、2018、p. 24

<sup>462</sup> 前掲注 460『海遊記』、p. 81



厳しく責めた。観音を怒らせることさえ恐れなかったのである。

弟子為兄受白蛇之害，万苦千辛往閻山學法。實指望滅此孽畜，與民除害。菩薩乃出家之人，何以隱惡流害，致令人民遭其荼毒？<sup>463</sup>

弟子は兄は白蛇の害を受けました。私はあらゆる艱難辛苦をなめ尽くし、法術を学習に閻山へ行きました。その魔物を消滅し、人民のために害を除きます。観音様は僧門の人ですが、何故魔物を隠して、世間に害毒を流し、民に妨害を加えるのですか。

また、一方で、陳靖姑には人間の女性としての感情の豊さがも与えられた。はじめに俗世に転生した陳靖姑は下渡の後陳家の一員としてで、家族関係の中で愛情や絆が深まっていくことも語られている。このため、兄法通の遭難を知らされた陳靖姑は悲痛窮まりなかった。

海清只得將兄破廟被捉事，從頭說了一邊。母親、姐姐聽罷大哭。<sup>464</sup>

海清は兄が廟を壊して、捕らえられたことを一部始終語った。母親と、姉の靖姑はこれを聞いて大声で泣いた。

そして、母親の反対を顧みず、断固として法術を身につけに閻山へ向かっていく。後に、法術を身に着けた陳靖姑は閻山の神兵とともに法通を救い出したが、息が絶えた法通の様子を見た陳靖姑は、全ての努力が水泡に帰したと知って、女性としての感情の激しさを露した。

姑思無計可施，救出其兄，不覺下淚。<sup>465</sup>

法通在内，靖姑向前抱住法通。海清醒來，亦向前觀看，法通口中無氣，不能得醒。子妹大哭，無計可施。<sup>466</sup>

靖姑は兄を救い出すすべはないと思い、知ら知らずに落涙した。

法通が中に居り、靖姑は進み出て法通を抱きしめた。海清は意識が戻り、前を見ている。法通の息は絶えたたまたまで、目覚めなかった。弟妹二人はどうしようもなく泣くほかはなかった。

それだけでなく、人間のように、『海遊記』には女性としての感情の豊さが見られ、怒りに燃えた時の陳靖姑は凄まじい調子で罵る。

再び蛇の災厄が古田に降りかかった時、陳靖姑は、妊娠七か月の胎児を自ら早産させ、楼上の倉中にその子を隠し、湧海法を中庭に施し、海澄(清)に保護するように命じて、白蛇と闘う。蛇は陳靖姑が子を産んだことを察し、陳靖姑の家に向かって老婆に化けて、海澄を騙し、子を拉致した。家に戻ってから、息子の姿が見えず、焦った陳靖姑は弟の海澄(清)を大声で罵倒する。

欲說靖姑遍尋蛇母不見，復回家中，見法已解，兒又不見，大罵海澄。<sup>467</sup>

<sup>463</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 102

<sup>464</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 70

<sup>465</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 76

<sup>466</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 77

<sup>467</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 82

さて、靖姑が蛇母の姿を探し当てられず、家に戻ると、彼女の法術は既に解けて、息子も行方不明なのを見て、海澄を痛罵した。

焦る気持ちの彼女は時に大失態を演じた。陳靖姑が兄を救出するために閩山へ向かって、途中に李三娘、林九娘と義姉妹になった。閩山張大夫人が道案内をし、片方の靴を海に投げ込み、術によって大きくさせた。陳靖姑は義姉妹のことを忘れて、礼儀正しく先を譲ることをせず、ひたすら遅れまいと先を争って靴の舟に乗ろうとした。その場面が以下のように書かれている。

陳靖姑三人見鞋至岸，頗大，可容一人。三女相爭上鞋，一起滾入水中。<sup>468</sup>

陳靖姑三人は、靴が岸边に着いたのを見ると、かなり大きいものの、一人を収容できる程度であった。三人の女は遅れまいと先を争って靴に乗ろうとしたため、一緒に海に転がり込んだ。

また彼女は時に、恥じ入り、気後れする。師匠の九朗は法器を授与した時に、陳靖姑は蛇に化けた鞭が飛んでくるのを見て、怯えて受ける勇気もなかった。

時に彼女は他人に悪戯をする。白蛇を追跡しているところに、横山王、陳舎人は身なりがだらしない陳靖姑を見て、拍手して大笑いしている。陳靖姑は恥じ入ると共に、腹を立て、法剣を使って彼らに「開者不得合，合者不得開（口を開いたら閉じられない、口を閉じたら開けない）」<sup>469</sup>という呪術をかけた。大笑いしていた二人は口が閉じられなくなってしまった。

時に彼女ものぼせ上がって冷静さを失う場面も見られる。白蛇が陳靖姑と悪戦苦闘しており、形勢利あらずと悟って西海へ逃げた。陳靖姑はすぐに西海へ追いかけたが、躍起になっている彼女はよしあしを弁別せず、蛇と間違え龍女を斬ろうとしてしまった。

姑追入海，不見蛇蹤。遇見龍女，疑是白蛇，便欲砍下。龍女大叫下跪，姑訴前事。<sup>470</sup>

靖姑が海に入り込んで、蛇の跡はどこにも見つからなかった。龍女に遭って、蛇でないかという疑いを抱いて、剣で切り捨てんばかりだ。龍女は叫んでひざまずいて、前事を告げた。

なお、陳靖姑は母性としての優しさもある。生まれたばかりの息子が蛇に奪われ、「蛇將姑子吊上，其子叫哭，姑聞心痛。蛇殺出姑不能敵，大敗而走。（蛇は陳靖姑の息子を引き上げた。その子は泣き叫んでいる。靖姑はそれを聞いて心を痛めた。蛇は戦って血路を開いて、靖姑はその威力に太刀打ちできず敗走した）」と書かれたように、息子の命を救いたいという気持ちが切である陳靖姑は、拉致されて、苦しんでいるせた息子の惨状を目の当たりにして、心を痛めたがために敗北した。後に靈山へ急行し、世尊に救いを求めた。靖姑の訴えをうけた世尊は彼女を取り戻した。助かるまでに大きな苦痛を受けた子を見て、陳靖姑は心がうずき、に慈しみ、涙を流した。

<sup>468</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 71

<sup>469</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 90

<sup>470</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 90

世尊許之，大發慈悲，擲開慧眼，見兒子吊在板上。世尊呼喝一聲，伸手望空而接，孩子落入世尊掌中。姑見子至，跪拜地下接著，抱住大哭。<sup>471</sup>

世尊は靖姑の訴えを許し、慈悲深く慧眼を開けると、息子が天井につるしてあるのを見た。世尊は大喝し、手を伸ばすと、子供が落ちてきて世尊の掌中に入った。靖姑は息子が無事なのを見て、平伏して息子を受けとり、抱きしめて激しく泣いた。

もともと子授け、子育ての女神であるから、そこには母性が存在しているはずだが、彼女の靈驗譚では彼女自身が直接子供に対して、愛情を示す場面は存在しない。しかし、『海遊記』においては、女性らしさとともに、母性の発露としての優しさが表現されているのである。

物語では、その形象の細部描写を通じて、『海遊記』に陳靖姑の人物像には邪鬼を退治する女神としての強さと女性としての感情の激しさと母性としての優しさを対立させつつ、しかしそれが最終的には、陳靖姑という一人の女神の中に、統一された性格として存在することとなったのである。『海遊記』の陳靖姑は邪鬼を退治する女神の強さも持ちながら、女性、母親の特徴も有する、つまり、編者は全知全能で、あらゆる困難にも動じない完璧な女神ではなく、ときに泣き出したり、恥じ入ったり、焦ったりする女性或いは母親の陳靖姑を作り上げた。豊かな性格により浮き立たせられた描写は、女神だけでなく、女性、母親としての陳靖姑に生命を吹き込んだのだ。

### 3、陳靖姑信仰の危機——身分の転換

小説のテキストでは、陳靖姑が閩山教と密接に繋がっているため、閩山教について簡単に紹介しておこう。閩山教とは、道教閩山教ともいい、俗称が閩山教である。閩越のシャーマニズムを基礎として、両晋の道教文化の薫陶を受けてできた教派とされ、唐宋時代には閩、浙、贛、粵等の地域で流行した民間の道教流派である。この流派は閩越のシャーマニズムに根差しているため、長い間庶民の生活と密接な関係を持ち、社会生活にも大きな影響があった。総じて、福建地域と周辺地域における最も影響力があった宗教流派の一つとして、宗教学界においては受け止められている<sup>472</sup>。他の流派と比べて、閩山教の科儀には大量のシャーマニズムの要素が残されていて、法壇を設け、結界を作り、呪文を唱え、主に亡霊済度、降霊会、魔除け等の法事を行っている。

閩山教の最初の法主は許遜、或いは許旌陽とも呼ばれる人物で。字敬之、道壇に許九朗といい、道書では許真君と呼ばれる。東晋時代の道士で、本籍は汝南（今河南省の駐馬店市）とされる。彼は豫章の呉猛のところに入門して学芸を学び、孝廉により推挙され、晋太康元年（230年）に旌陽県令の官職に就いた。「太上靈宝淨明法」を造ったと言われている。伝説では東晋甯康二年（374年）全家で天に昇って仙人になったという。許遜が閩山の法主とされているのは、福建、浙江、江西三省の民間道壇のことであるが、後に広東省と台湾省でも同様の考えが流行している<sup>473</sup>。

古代社会は祭政一致の傾向が強かったが、特に宗教は政治に奉仕すべきという考え方が、宋から明朝にかけてピークに達した。北宋仁宗（1023-1032）年間に、洪州

<sup>471</sup> 前掲注 460『海遊記』、p. 82

<sup>472</sup> 葉明生「道教閩山派與閩越神仙信仰考」『世界宗教研究』、2004、p. 64

<sup>473</sup> 李豊楙「宋朝水神許遜傳説之研究」『漢学研究』、第8巻（01）、1990

知州である夏竦が南方の巫俗の氾濫にかんがみて、「黄巾の乱」のような宗教の反乱が再び起きないように、朝廷に以下のように進言した。

左道亂俗，妖言惑鱗，在昔之法，皆殺無赦。蓋以奸臣逆節，狂賊沒規，多假鬼神，動搖耳目。漢、晉張角孫恩，偶失防閑，遂至罔聚。國家誼有嚴禁，以肅多方。當州東引七閩，南控百粵，邊氓右鬼，舊俗尚巫。<sup>474</sup>

左道は良俗を攪乱し、妖言を用いて人々を惑わす。昔の法によれば、赦免せずに処刑すべきである。奸臣逆賊、賊党暴徒は無軌道にもよく鬼神に託して、耳目を動揺させる。漢の張角、晋の孫恩が人心を動揺させ、反乱を引き起こした。国家はこれを厳禁し、全てを引き締めねばならない。しかし、本州から東の七閩、南の百粵の庶民が鬼を尊びあがめ、旧俗の巫を尊んでいる

そして、仁宗がその進言を容れて以下の勅令を下した。

(天聖元年十一月) 戊戌，詔江南東西、荆湖南北、廣南東西、兩浙、福建路轉運司：「自今師巫以邪神為名，屏去病人衣食、湯藥，斷絕親識，意涉陷害者，並共謀之人，並比類咒咀律條坐之。非憎嫉者，以違制失論以違制失論「失」原作「式」，據宋本、閣本改。。其誘良男女傳教妖法為弟子者，以違制論。和同受誘之人，減等科之。情理巨蠹者，即具案取裁。」<sup>475</sup>

戊戌、江南東西、荆湖南北、廣南東西、兩浙、福建路轉運司にまで勅命を与える。「以後、巫を師とし、邪神の名を用いて、病人の衣食、薬を退け、親戚友人とを断絶せしめ、人を陥れんとする者は、その共犯と共に、咒咀律條に比類してこれを断罪する。病人を増やしていなければ、法規に違反したということによって罰する。良民を誘って妖法を伝えて弟子にさせる者は、法規に違反したとして罰する。同じく誘われた人は減刑し。情理上許し難い者は、罪状を具奏して裁け」

こうした勅令はシャーマニズムが色濃く残る福建などの地行きに対してのものであり、この地域のシャーマンにとっては壊滅的な打撃であったと言えよう。シャーマン自身と信仰されている信仰そのものを滅ぼす危機が同時にやってきたのである。

當州師巫一千九百餘戶，已勒改業歸農及攻習針灸方脈。首納到神像、符籙、神杖、魂巾、魄帽、鍾角、刀笏、沙羅一万一千餘事，已令焚毀訖。伏乞朝廷嚴賜條約，所冀防萌杜漸，以右羈生。<sup>476</sup>

本州の巫が一千九百戸余りありに対して、職業を改めることを命じ、農事及び医術、鍼灸医に従事させる。接收した神像、魔よけ、神杖、魂巾、魄帽、鍾角、刀笏、沙羅は計一万千個余り、令によって焼き払った。悪い事物の芽生えを防ぐため、朝廷により厳しい法律を要望する。

こうした状況下で、信仰そのものを滅亡させないように、陳靖姑の信者たちは陳靖姑信仰の「標準化」(standardization)を推し進める朝廷の政策に同調せざるを得

<sup>474</sup> 李燾『續資治通鑑長編』卷一百一「宋仁宗天聖元年癸亥(1023)」、中華書局、2004、3、p. 850

<sup>475</sup> 前掲注 474『續資治通鑑長編』卷一百一「宋仁宗天聖元年癸亥(1023)」、p. 850

<sup>476</sup> 前掲注 474『續資治通鑑長編』卷一百一「宋仁宗天聖元年癸亥(1023)」、p. 850

なかった。媽祖の場合の「標準化」が上から下への動きが主であり、推進した中心は朝廷の側にあった。陳靖姑信仰は朝廷からの冊封が多くとも一回であることから、朝廷の庇護も期待できず、危機を脱するために、自発的に「標準化」に応じる動きが見られたのである。信者たちは既に公的に認められている信仰の庇護をも利用して、必ずしも公認されてはいなかった陳靖姑信仰を変容させ、朝廷の再編成の動きに呼応しようとしたのである。

この時、許遜は北宋の宗室から崇められ、王安石の「重建許旌陽祠記」によると、「公有功於洪、而洪祀之虔且久。祥符中升其觀為宮而公亦進位於侯王之上。（公は洪州に対して功績がありますが、洪州の人々も長い間に公を慎く祭っている。大中祥符年間、公の道觀は宮に昇格し、公も昇格し、王侯の位を凌いだ）」<sup>477</sup>と書かれた。後の南宗創立者である白玉蟾も「續真君傳」に、以下のように書いた。

……本朝太宗、真宗、仁宗皆賜御書。真宗又遣中使賜香燭、花幡、旌節、舞偶，改賜廟額曰“玉隆”，取《度人經》“大釋玉隆騰騰天”之義也。仍禁名山樵采，蠲租賦之役，復置官提舉，為優異老臣之地。徽宗皇帝降玉冊，上尊號。醮告詞文：“維政和二年太歲壬辰五月丁巳朔十七日癸酉，皇帝（御名）謹遣入內，內侍省内殿程奇（甲本作“可”）請道士三七人於洪州玉隆觀建道場，七晝夜罷。散日設醮一座，三百六十分位，上啓神功妙極真君。……”<sup>478</sup>

……本朝太宗、真宗、仁宗はみな御書を賜った。真宗から遣られた使者は蠟燭、花の幡、節、踊り土偶を、「玉隆」の廟額を改めて賜り、『度人經』の「大釋玉隆騰騰天」から取った意味である。依然として名山に伐採を禁じ、農地税等の役を免除し、また官僚の提挙を設け、老臣を優遇する所と為す。徽宗皇帝は玉冊を降ろし、尊号を献上した。祭壇を作り、詞文を唱えて祈って、「政和二年太歲壬辰五月丁巳朔十七日癸酉、皇帝（御名）は謹んで私を遣って立ち入りました。内侍省の内殿の程奇は二十一人の道士を招き、洪州の玉隆觀で道場を作り上げ、祭祀は七晝夜で済みました。散日に道場に三百六十の位を設け、神功妙極真君に上申します。……

大中祥符年間に、許遜の西山遊帷觀が玉隆宮に昇格した。特に徽宗が道教に夢中になって、「教主道君皇帝」と自称し、政和二年（1112年）に許遜を「神功妙濟真君」に封じたことが分かるようになった。皇帝からの篤信によって、許真君信仰は江西の南昌を中心として、速く発展し、南宋となりつつも、許遜信仰はと江右商邦の貿易往来とともに江南地域で最も栄えている信仰の一つであり、許遜信仰も江西省と隣り合っている福建に伝わり、許遜の妖怪退治の伝説も閩北に流布されていた。陳靖姑だけでなく、閩山へ行き、法術を学んだと思われる福建人は少なくなかった。例えば、閩北の『福安県志』によれば、

威惠侯祠：祀陳孺。有幻術，得廬山<sup>479</sup>之法。宋，邑多虎，孺口而除之。見夢於邑令林子勛，事聞，朝賜口號。祀家廟。<sup>480</sup>

<sup>477</sup> 王安石『古今圖書集成・博物彙編・神異典』第二百八十一卷「道觀部・重建許旌陽祠記」中華書局影印本、511冊、1934、p. 63b

<sup>478</sup> 白玉蟾著、蓋建民輯校『白玉蟾文集新編』「續真君傳」社會文獻出版社、2013、pp. 438-439

<sup>479</sup> 福建方言の特徴によって、「ü」は発音されないので、「閩(Lü)山」と「廬(Lú)山」の区別がつかない

<sup>480</sup> 陸以載『万曆福安縣志』卷二「營繕志・壇祠」中央文獻出版社、2003、p. 85

威惠侯祠：陳孺を祭っている。幻術があり、廬山の法術を学んだ。宋に、里に虎が多く、孺は口して虎を退治した。県令の林子勛の夢枕に現れ、そのことを聞いた林子勛は（朝廷に上奏した）。朝廷は口號を賜った。家廟に祀られていた。

閩西龍岩の曹四公と張四公は閩山へ行った記録も残された。

（曹四）公寧洋人，諱碧泉氏，曹生而神奇，長而學道，晚年而法術益精，蓋其傳自閩山久矣。

張四公，集寧里張家山人。與曹四公結為兄弟。通往閩山學法。歿後，子孫塑像祀之。英靈赫濯，亦與曹四公無異，凡有時氣瘟疫，祈之立應。<sup>481</sup>

（曹四）公は寧洋人、諱は碧泉氏、生まれつき不思議であり、年を取って道法を学び、晩年に法術は日増しに強くなった。長い間に閩山から伝習されたのであるからだ。

張四公、集寧里の張家山の人である。曹四公と兄弟の契りを結んだ。曹四公と共に法術を学びに閩山へ行った。死後、子孫は彼の神像を建て、祭っていた。曹四公と同じように、靈驗あらたかで、凡そ伝染病や疫病があれば、彼に祈ってすぐに応えた。

上述の記録を見て閩山教が福建で流行っていたことを伺い知ることができる。こうした背景のもとで、陳靖姑の信者が自らの信仰とシャーマニズム的な要素の強い許遜信仰を融合させ、「標準化」に応じて、教団道教へと近づこうとしたのである。

その結果、『天妃伝』の媽祖のプロットと同じように、陳靖姑の兄である法通が鐘の下に閉じ込められ、陳靖姑は兄を救うために、閩山九朗に仙法を学んでいる。既に道教の神として公認されていた許遜が、仙籍に入るべき資格有りとして陳靖姑を点化し、導いた。この繋がりを通じて、許遜信仰の秘伝の技とイデオロギーが陳靖姑に伝わったことを示し、宗族的な師承関係が成立したことを明らかにする事によって、陳靖姑信仰が許遜信仰の正統性と正当性を引き継いだことを主張するに至ったのである。以下の写真のように、福州の陳靖姑廟にせよ、古田の祖廟臨水宮にせよ、廟の真ん中に許遜が祭られているのは、その「標準化」の証であろう。

<sup>481</sup> 蕭亮『寧洋縣志』卷十二「雜事志・道釋」漳平地方志編纂位會員辦公室整理、2001



福州龍潭角陳靖姑廟<sup>482</sup>



古田陳靖姑祖廟臨水宮<sup>483</sup>

陳靖姑の人物像も、安産補助の神通力を有するシャーマンから、次第に万能の女道士へと変質していった。典型例として、徐（火勃）の『榕陰新檢』「卷六方技」に天啓崇禎年間に活躍していた陳鳴鶴の佚書『晉安逸志』の内容が採録され、その中に陳

<sup>482</sup> 筆者が陳靖姑雨乞の場所の上に作られた福州龍潭角陳靖姑廟で撮った写真であり、左から右は陳靖姑神像、許遜神像、観音神像が横に並んで、真ん中は許遜神像である。

<sup>483</sup> 筆者が新臨水宮の後殿に撮った写真である。道教の神々と陳靖姑家族の神像が置かれ、真ん中は三清でなく、許遜の神像である。写真に丸で記号をつける神像は許遜の神像で、三清の神像と比べてやや大きく、それも後殿に一番大きい神像である。

なお、旧臨水宮には「法主殿」があり、元々閩山法主と閩山系統の神々は祭られていた。1984年の改築より、三清が許遜の位置に取って代わった。今改築工事のため、見学することが不能である。『臨水宮志』、p. 72

靖姑が既に「五世好道」の女道士というイメージで現れており、その記述のテーマも「女道除妖」と書かれている。<sup>484</sup>清の『十国春秋』もその説を継承している。

無論、陳靖姑信仰の危機は、簡単に脱することはできなかった。そのため、許遜信仰へと近づける試みだけでなく、信者たちは様々な方法を試みようとした。前述した元代理学家の李存が書かれた『俟庵集』に、元代の陳靖姑信仰の状況の一面が反映され、文章の最後に陳靖姑がどういう人物であったかが書かれており、その中に試みの一端が窺われる。

抑吾又聞、臨水女神也、閩人相傳其親死於妖、憤且報之亦死焉、果然則孝心之烈、登諸國典、而食是邦也、不亦宜乎。<sup>485</sup>

また福建人の言い伝えによると臨水女神の親が妖怪に殺されたため、彼女が怒って恨みを晴らしたあげく、死んでしまったと聞いた。かくも孝心が激しければ、国家の祭祀に組み入れられて、民衆に祀られても良いのではないか。

ここに記録されているのは、全く別バージョンの陳靖姑の伝説であり、陳靖姑がシャーマンでもなく、道士でもなく、親孝行な娘として、ある程度知られていたことが分かる。歴代の王朝は「孝」と「忠」を極めて重要視し、親孝行が最も推賞すべき行為の一つとして常に大いに吹聴されていた。従って、庶民に輝かしい手本を示すために、様々な親孝行の伝説が語り伝えられ、その結果親孝行物語の主人公が国家祭祀に組み入れられていった。これを利用して、宋元時代に、陳靖姑の信者が信仰の「標準化」のために様々な方法を試す中で、陳靖姑が妖怪で殺害された両親のために復讐した親孝行な娘であるという伝説を作り、シャーマンのイメージから脱し、親孝行の娘という形象で朝廷の認可を得ようとしたことが想像できるのである。

明朝となり、明王朝は宗教領域のイデオロギーコントロールと秩序の再生を国策として全国に推し広めていた。明の朱元璋が洪武二年（1369年）正月に「封京都及天下城隍神」（京都及び天下城隍神の冊封）の命令が下り、各地の城隍神を、序列化し、格によって爵位と品級を授けた。それにより城隍神の制度化が成り立ち、この世の秩序がそのままあの世に移行し、現世の「礼楽」制度を冥土の「鬼神」に適用させたのである<sup>486</sup>。こうした政策の実施に伴って、厳しい「淫祠制」が実行され、各宗教結社の、特に「迎神賽会」の活動が禁止され、数多くの地方信仰に関わる信仰活動が、実質上行なうことができなくなり、信仰は危機に直面せざるを得なかった。陳靖姑信仰にも「淫祀」の嫌疑がかかり、再び壊滅の危機に陥っていた。そのために、前述した成化年間韓紹宗の奶娘廟を収用改築事件と嘉靖『延平府志』に「應毀者」（破壊すべきもの）の条目に記された事件が引き起こされたと考えられる。

そこで、こうした危機から脱するために、陳靖姑信仰はその信仰の本質を変えずに変貌するために、陳靖姑が観音菩薩の爪から生まれ変わったというプロットにあるように、陳靖姑信仰を佛教と強く結びつけ、観音菩薩を陳靖姑の後ろ盾とした。

ただし、漢代に伝来した仏教は哲学の要素が強く、その教理も深遠なものとされていたが、多くの人々は仏教の有するある種の融通無碍な包容力に引かれていった。特に庶民が認識している仏教は律宗、禪宗などの宗派でなく、シャーマニズムの要素すら持つ、道教とも関わりの深い瑜伽教であった。これが仏教と陳靖姑とを結びつける

<sup>484</sup> 前掲注 439 『榕陰新檢』卷六「方技」

<sup>485</sup> 前掲注 414 『俟庵集』卷十六「送王既明序」

<sup>486</sup> 浜島敦俊「朱元璋政權城隍改制考」『史學集刊』1995、04期、p.8



重要な要素となったのである。

『三教源流搜神大全』「大奶夫人」に陳靖姑の兄である陳法通が瑜伽教の「瑜伽師」であることが言明されている。

進姑兄二相、曾授異人口述瑜伽大教正法、神通三界、上驅天將、下驅陰兵、威力無邊。<sup>487</sup>

進姑兄の二相は、嘗て異人の口述によって瑜伽大教の正法を授かり、神通力が三界にも繋がって、上に天將を、下に陰兵を駆使して、威力が限りなく大きい。

『海遊記』に陳法通について「法通朝拜雪山法天聖者為師。<sup>488</sup>」と書かれている。葉明生氏は雪山法天聖者が閩北地域民間信仰の神と指摘し、雪峰寺（福州閩侯県）の高僧義存聖者に出家を勧めたことから、瑜伽教派中では「雪山法」をもって知られ、「雪山法天聖者」と呼ばれている<sup>489</sup>。また、小説と閩江の道壇では、閩山教の神の一人として活躍している。

閩西の龍岩地域では「師爺偷吃和尚飯（道士は和尚の飯をつまみ食した）」という諺が閩山道壇に流行していることから<sup>490</sup>、道教の閩山教と仏教との間にはつながりがあり、女神である陳靖姑が子授け、子育てを機能として持つ女性の形象の観音菩薩と結びつくのは不思議ではなかった。『海遊記』に、観音自らが巫法の衰微に堪えられずなく、陳靖姑を派遣し、閩山教を復興させたというストーリーであり、陳靖姑も観音菩薩の爪から生まれ変わった神であり、観音の化身の一人とされているのは、こうした陳靖姑信仰と道教、仏教とりわけ観音信仰との結びつきがその基礎にあるからだ。

テキストの最後に、観音がその権現である陳靖姑を点化し、仙人へと導いた。陳靖姑は「妾願隨鞭鐙以助釋教。（私は菩薩に従い、釈教の手助けを喜んで致します）」<sup>491</sup>と述べた。これに対し、観音は以下のように指摘した。

難矣哉！汝自出門，夫婦恩情不斷，手足之誼不棄，母子之念不忘，酒食之心不戒，安能入釋。但念汝收蛇之災，奏明玉帝，封汝為都天鎮國大奶夫人，為民間巫法之主。<sup>492</sup>

難しい。汝は釈門を出てから、夫婦の恩情を断つことなく、兄弟の情誼を捨てず、親子の意を忘れず、酒食の心も捨てていない以上、釈門に入ることはできない。しかし、蛇の災いを収めたことを斟酌し、玉帝に奏し、汝を都天鎮國大奶夫人を封じて、民間巫法の主としよう。

人間に迷いを生じさせる感覚の根源を捨てられない陳靖姑を、観音の化身として閩山教の法主にさせ、仏教と閩山教に跨る人物となった。それを通じて、仏教による正統性を獲得し、「標準化」へ近づくことができたのである。小説のテキストからも、陳靖姑の人物像が初期のシャーマンから、次第に仏教と道教に関わる神格となっていたことが読み取れるのである。

<sup>487</sup> 前掲注 322 『三教源流聖帝佛帥搜神大全』 卷四「大奶夫人」

<sup>488</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 66

<sup>489</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 68

<sup>490</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 35

<sup>491</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 104

<sup>492</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 104

陳靖姑信仰は閉鎖的な信仰ではなく、成立してから、他の信仰や文化の優れた要素を吸収して自らの信仰を充実させた。こうして豊富な内容を有するようになった陳靖姑信仰は、陳靖姑の人物像を通じて、小説などの文芸ジャンルに具体的に反映されている。さらに、福建、浙江、江西地域の閩山信仰と結びつき、王朝の支配的思想である儒家思想(親孝行)との結びつき、仏教(観音信仰)との結びついたことは、それが「標準化」に呼応し、王朝の手によって信仰そのものが消滅してしまうことを防ぐためであったとしても、陳靖姑に対する信仰それ自体に、他の信仰に対して寛容な包容力を有していたからこそ実現したものであると言うべきであろう。この過程から、陳靖姑信仰には排他性が弱く、時代の流れへの順応性、社会に応じて自発的に陳靖姑信仰を変容させる柔軟性があり、それが強い生命力をもたらしていると言うことができる。

### 第三節『閩都別記』における陳靖姑人物像

『閩都別記』は福建の歴史に題材を取り、福建地元の伝説、民間故事を史実に加え、福建の地域文化に根ざした長編章回小説である。その文学性は「四大奇書」をはじめとする中国古典小説には及ばず、『中國古代小説總目提要』に「然全書過於龐雜，結構凌亂，以小説藝術角度目之，并無足稱。（全体はあまりにも煩雑で、構成もでたらめである。小説を芸術作品という角度から見れば称賛に値しない）」<sup>493</sup>と評された。『閩都別記』に対するこうした見方は今日までもほとんど変わっていない。

では、福建の歴史を題材とする小説としての『閩都別記』の新奇性はどこにあるのか。それは『閩都別記』の序文にある「雖屬稗官，未始非吾閩考獻之卮助。博奕猶賢，不可廢也。（稗官に属するとはいへ、我が郷土閩の歴史を調べる材料にならないわけではない。博奕も猶賢たり、廢すべきではない）」<sup>494</sup>という文によって示されている。確かに、稗官に属すると言われるように、この小説の最たる特色として注目を集める福建地域文化との結びつきに関する部分は、多くが史実に基づくとは言いながらも、今日の目から見ればその史実とされることそのものが虚構であることが多い。但し作品に導入された正史以外の様々の民間故事や地元の伝説において、福建の歴史と地域文化とが融合され、そこに実在した様々な文化が保存されていることこそ『閩都別記』の最も著しい特徴である。

#### 1、『海遊記』との異同

陳靖姑の物語は主に第二十一回「洛陽造橋觀音顯應 鬢髮化蛇臨水降生」から第八十七回「痘哥灑痘救直諫士 神公借神誣老元臣」までで、全体のほぼ六分の一を占める。それだけでなく、第二七六回「永樂帝遣使封中山 蔡姑婆回閩遇臨水」などの回目にも陳靖姑は屢々現れ、陳靖姑信仰の中で一定の地位を占める諸神も第一三四回「陳夫人插簪變異怪 梅柳奶堅心結成形」や第一四一回「拓天換心認接面丈 丹霞出醜反送身面」などの回目において活躍している。即ち、陳靖姑とその配下にあるとされる諸神が『閩都別記』全体を貫く人物群であり、プロットを動かすうえで重要な機能を果たしている。

今後の議論の便のため、『閩都別記』の中の陳靖姑に関する物語の粗筋を紹介して

<sup>493</sup> 前掲注 191 『中國古代小説總目提要』、pp. 768-769

<sup>494</sup> 前掲注 30 『閩都別記』 「原序」、p. 1

おこう。唐の僖宗年間のことだが、泉州洛陽の渡しでは船が常に転覆し、しばしば死者も出た。そのために、当時泉州刺史の王審知が石橋を作ろうとしたが資金が足りない。そこで、洛陽橋の資金を調達するために、観音が美人に化し、船に座り、銀を投げて観音の化けた美女に中れば、その男の妻になるとした。無辺の神通力を有する観音に人々がどう投げても当たるはずがない。そこに仙人呂洞賓が現れたため、観音は呂洞賓に当てさせないように、わざと王小二の銀に当たったが、その直後に船ごと水中へ沈んでしまった。失望した王小二は水に飛び込み自殺したが、王小二の魂は劉家に転生し、後の陳靖姑の夫劉杞蓮となった。法力比べに破れた呂洞賓は自らの髪の毛を水に沈め、白蛇として西北へ向かわせた。この白蛇の害を防ぐため、観音は指先を噛み破り、その血を自らの化身として陳靖姑に生まれ変わらせることとした。<sup>495</sup>

陳靖姑は平凡な人間ではなく、賢く、幼くして念仏に熱中していた。十六歳に両親が陳靖姑に劉杞蓮と結婚させることにしたが、陳靖姑は縁談を嫌って家出し、閩山に入り、許真人の下で法術を習った。法術を会得すると故郷に戻り、虎婆、丹霞大聖、夾石精などの妖怪を退治し、蛇精を斬った。陳靖姑は儒家の教えである「忠孝」を重んじたため、両親が足に疽腫が生じ、痛み耐え難い様を見て、自らの肉を切り取り、両親の疽腫に貼り付け、呪文を唱えて治癒し、約束通りに劉杞蓮と結婚した。眼力が優れ、夫に伴い様々な事件を裁き、閩の都が賊軍にとり囲まれ、閩王が籠城した際には「困難を救い危機を解決するのも私の本分です。眼前に国の危機があるときどうして救わずにいられましょう。」と言って、自分の姉妹たちを含む三十六人の女官を率いて、敵の包囲網を解いた。後に都から500人の女の子を選び、統率し、賊軍を鎮めた。24歳の時に、懐妊しながら、雨乞いをしている際に蛇と闘い、ついに力尽きて亡くなった。

粗筋通りに、『閩都別記』に書かれている陳靖姑は『海遊記』の陳靖姑と幾つ相違点がある。以下、箇条書きにして整理しておこう。

### 1. 陳靖姑を転生させる目的

『海遊記』唐の敬宗元年(825年)、衰弱していた閩山の巫教を復興させるために、観音が自身の頭髪を白蛇に変え、福建の古田で騒ぎを起こさせている。なおかつあらかじめ自身の爪を陳靖姑として投胎させて両者を闘わせ、閩山を振興させようとする。

『閩都別記』唐の僖宗(873-888)年間、泉州の洛陽の渡しに舟がいつも転覆した。観音が美人に化し、船に座り、銀を投げて観音の化けた美女に中れば、その男の妻になるという方法で金を得ようとした。その際、仏教と道教の衝突が起きるのを極力避けようとしたが、避けられず、呂洞賓が銀の屑の付いた頭髪を水に沈め、白蛇に化し西北へ向かわせた。命数がまた尽きない白蛇を帰順させる時ではないと知っている観音は、この白蛇の害を防ぐため、観音は指先を噛み破り、唐の天佑元年(904)正月十五日にその血を自らの化身として陳靖姑に生まれ変わらせることとした。

### 2. 主要な矛盾の変化

『海遊記』第一回に表れた「烏虎大王」以外、物語は蛇退治の主題を中心に置いて、そこから離れてない。捕らえられた法通を救うために、陳靖姑は閩山へ向かい法術を

<sup>495</sup>前掲注30『閩都別記』、p.111「初、審知任泉州刺史時、洛陽渡船屢覆、行旅艱難。欲創造石橋、將興工、王潮卒、回福州為觀察使、工程遂止。後以次子延鈞為泉刺史、行微令接造石橋、以便行旅。(中略)(呂洞賓)其發一入水總、變一白蛇、由西北而逝。大士在空中慧眼遙觀、盡知徹底、大數不能就收;咬破指頭、將血向西北彈、送人家投胎為女、以收此蛇、又撥金甲神去防護。」

学ぶ。第八回の因縁譚以外、毎回の内容は白蛇との戦いを巡って書かれて、回目も「白蛇」という文字を重点として際立たせる。

『海遊記』と比べて『閩都別記』の陳靖姑部分は叙述が複雑で、物語には2本の中心線がある。即ち表面に見える明線は長坑、揆抜二鬼の追跡と退治であり、もう一本の伏線は蛇退治という陳靖姑が生まれ時に与えられた使命＝因縁である。二十一回には蛇退治という伏線が張っており、二十七回からはそれと呼応し、構成は緻密である。しかし、二十二回から二十六回までの物語の展開はやや雑然としている。前半部分の主要な矛盾は「長坑鬼」「揆抜鬼」の退治であり、その退治のために四方に飛んでいき、様々な事件に巻き込まれるという設定のために、物語に統一感が欠ける面がある。

その目的のために、悪逆非道の限りを尽くしている妖怪（後に麾下の神となる）に遭い、帰順させる。第二十四回では「先往長坑、揆抜兩山山洞搜捕無跡（先に長坑、揆抜兩山の洞へ行って狩込んだが、二鬼が最早消え去った）」<sup>496</sup>後に、長坑鬼、揆抜鬼が楊世昌の家に隠れていると思っている陳靖姑は、楊世昌の妻を姦淫した丹霞大聖とぶつかって帰順させる。後日、「卻說靖姑因訪長坑、揆抜二鬼（さて、靖姑は長坑、揆抜二鬼を探し出し）」<sup>497</sup>のため、天上に見回りに行き、旗山（今福州市閩侯県）に人を喰い殺している虎の精を目にし、天から降りて虎の精を屈伏させて、虎の精は麾下の江氏虎婆となる。第二十五回に「又去訪緝長坑、揆抜二鬼（また長坑、揆抜二鬼を追跡する）」<sup>498</sup>途中に、烏石山（今福州市内の烏山）に妖気が湧き出て、「夾石精」が災いをしていることを発見する。その事情が分かった陳靖姑は、夜に男装して妖怪を罠に陥れようとし、「夾石精」の真の姿を現わさせ、降伏させた。後に「靖姑打發丹霞歸隱，自去探訪長坑、揆抜二鬼。（靖姑は丹霞を追い払ったりして、自ら長坑、揆抜二鬼を捜し求める）」<sup>499</sup>改めて途中に水口岩角で威張り散らしていた蜘蛛の精を察知し、帰順させる。前半に長坑、揆抜二鬼の退治とそれに付随して起こる様々な事件がストーリーを前進させていると言える。

ところが、第二十六回に揆抜鬼を退治して、第二十七回では、廿年間の修行を積み重ねた白蛇が強くなり、世の中に再び現れた。白蛇の強さを知っている長坑鬼が白蛇に帰順し、白蛇の強さを笠に着て威張り散らして、靖姑の許婚者の劉紀蓮を拉致した。遂に長坑、揆抜二鬼の追跡、退治という「明線」は蛇退治の「伏線」と合流して、白蛇は舞台に登って、新しい仇と古い恨みを合わせて、因縁である蛇退治がテキストの主要なプロットとなっている。

### 3. 陳靖姑の性格の変化

『海遊記』では、陳靖姑は前述したように女性らしい形象が目立っている。また、婚姻に対する態度がはっきりと異なっている。陳靖姑は王暹との婚姻についていかなる反抗的な態度も示さず、腹を指して婚を成すことを喜んで引き受けた。初対面なのにまるで旧知であるかのように述べた。

（王）暹同媒人至陳家，入參見葛夫人畢，夫人備酒、洞房花燭，呼靖姑出見，拜了天地，雙雙送入洞房。正是：歡娛嫌夜短，寂寞恨更長，不覺光陰如箭，將近一年矣。<sup>500</sup>

<sup>496</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 125

<sup>497</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 127

<sup>498</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 129

<sup>499</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 130

<sup>500</sup> 前掲注 460 『海遊記』、p. 80

(王) 暹は仲人と共に陳家へ行って、葛夫人にご挨拶をした。夫人は酒を用意して、新婚初夜の部屋を飾り、召し出された靖姑は天地を拝し、二人は洞房に送られた。正に「歡娛嫌夜短、寂寞恨更長」、光陰矢のごとし、ほぼ一年を過ぎた。

『閩都別記』における陳靖姑の形象についての描写はアンドロジナスとも言えるほどであり、あくまで結婚の事に反対して、家庭と決別することも恐れず家出し、閩山へ向かう。閩山から下山する前にも結婚とお産に対して嫌悪を感じている。

惟不學扶胎救産、保赤佑童。真人問：“何不學？”靖姑曰：“不出嫁之室女、怎便入人穢室、故不學也。”真人曰：“父母命、違之乎？”靖姑曰：“有兄弟留養、怎為不孝耶？”真人亦不強之。<sup>501</sup>

ただ安産を助ける術と赤子を守る術を学ばなかった。真人は「何故学ばない」と聞いて、靖姑が「嫁に行かない女は不潔な産室に入る訳がないので、学ばないのです。」と返事した。真人が「父母の命令に逆らうのか」と言うと、靖姑は「兄弟に残って扶養をしてもらっていますから、孝行をしないと云えない」と答えて、真人も無理しなかった。

許真君は安産の法術を学ぶように二度アドバイスしたが、はっきり断られた。陳靖姑は当時の女性の道徳からすれば、不逞の娘と学生と言えるが、大胆不敵に見える性格も二十四歳に死去するという設定とリンクしていることは明らかである。

靖姑出戸、行二十四步、因師父猶在門首、回頭顧之曰：“師父請進。”真人以手招之曰：“且慢、且慢、再學了扶胎救産回去。”靖姑曰：“不學。”真人又曰：“既決意不學、至二十四歲不可動法器。切記勿忘！”靖姑領命而別。<sup>502</sup>

靖姑は出かけ、二十四歩行って、師匠がまだ入り口に居るために振り返って、「師匠、お入りください。」と言った。真人は手を振って、「待った。扶胎救産を学んで帰ろう。」と言った。靖姑が「学ばない」と言って、真人がまた「学ばぬと決意した以上、二十四歳になったら法器を使ってはいけない。忘れるな」と言った。靖姑は仰せに従い別れた。

神話、伝説、昔話などにおける「振り返るな」というモチーフは、日本や中国にとどまるものではなくヨーロッパにも広がっている。陳靖姑の伝説では、振り返ったため、自ら二十四歳に亡くなる運命が決まった。日本では、伊邪那岐命は、伊邪那美命に逢いたい気持ちを捨てきれず、黄泉国まで逢いに行った。黄泉の火で調理した料理を食べてしまった伊邪那美命は最初こそ夫の勧めを断るが、やはり愛しい夫が逢いに来てくれたことだから自分も帰りたいたいと考え、黄泉津神たちと話し合うことにするが、その間は「決して覗いてはいけない」と言った。しかしいつまで経っても伊邪那美命が戻って来ないため、伊邪那岐命は妻との約束を破ってしまうが、そこで見てしまったのは、腐敗して蛆にたかれ、八雷神に囲まれた怖ろしい姿であった。ヨーロッパではオルペウスは妻のエウリュディケーが毒蛇にかまれて死んだとき、オルペウスは妻を取り戻すために冥府に入り、豎琴を奏でてエウリュディケーの返還を求めた。オ

<sup>501</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 123

<sup>502</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 123

ルペウスの悲しい琴の音に涙を流すペルセポネーに説得され、ハーデースは、「冥界から抜け出すまでの間、決して後ろを振り返ってはならない」という条件を付け、エウリュディケーをオルペウスの後ろに従わせて送った。目の前に光が見え、冥界からあと少しで抜け出すというところで、不安に駆られたオルペウスは後ろを振り返り、妻の姿を見たが、それが最後の別れとなった。「振り返る」という動作は人類文明に共通な意味を持っているようだが、どのような内包を有するのか、未だに明らかではない。ここでは今後の課題の一つとして指摘するにとどめる。

夫に伴い様々な事件を裁くにせよ、敵の籠城を突破するにせよ、女子を統率して逆襲するにせよ、師匠の忠告を聞かず雨乞いするにせよ、編者は陳靖姑の女性らしさや母性を表現することなく、剛直で人におもねらない性格は『海遊記』の陳靖姑と鮮やかな対比を成す。

#### 4. 陳靖姑の夫の形象の変化

『海遊記』では、陳靖姑の夫についての描写は洗練されているとは言えず、九回の『海遊記』における紙幅も短く、わずかに五百字余りで結婚の経緯が集中的に描写されているのみである。夫の王暹に対する描写も乏しく、第五回に突然に現れ、陳靖姑と結婚させ、子供を産んでいる。どうやら陳靖姑の出産を正当付けるための存在のようであり、陳靖姑が自ら早産させて蛇退治してから、その姿はほとんど見えなくなるようにさえ感じられるが、それはいったいなぜなのだろうか。

一方、『閩都別記』では、夫の劉杞蓮に対する描写が極めて詳しく、陳靖姑との前世、今生の因縁が読者に詳細に紹介され、前世で観音に当てることができた王小二の魂と、観音の血から転生した陳靖姑との因縁、それに基づく運命は既に定まっているとされる。

賣菜王小二投水既死，魂魄不散，並令金甲神引去轉世，與彈指化身之女配為夫婦，以了擲中之緣。<sup>503</sup>

野菜売りの王小二は投身して死んでしまったが、魂が去ることなく、金甲の神に連れられ、生まれ変わる。指の化身である女と夫婦にさせ、当たった縁を果たした。

編者は前世の因縁による定めに特に力を入れて描写した。劉杞蓮は生まれてから優れた品性で、利発な息子だが、口が不自由で様々な薬を飲ませるが、全く効かなかった。ある夜、杞蓮の父親の劉勛は金甲神に連れられた杞蓮が塾に女生徒（陳靖姑）を見て、喜んで笑ったり、「尋ねあて、恨みを晴らした。」と言ったりした夢を見た。何度も曲折を経て、夢に現れた塾が古田に見つかり、就学させた過程は以下のように書かれている。

不數日，家人帶劉杞蓮到，啞子如前，即攜往下渡陳家學堂。詎知杞蓮一見靖姑便歡喜，忽開聲曰：“爺爺，這好所在，何不早來耶？”劉勛暗喜不勝，答曰：“既知好處，就送汝在此讀書好麼？”杞蓮答應：“甚好。”<sup>504</sup>

数日後、家族は劉杞蓮を連れて到着したが、依然として息子は口がきけず、下渡の陳家学堂へ言った。思いがけなく杞蓮が陳靖姑に一目ぼれして、急に口を

<sup>503</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 114

<sup>504</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 115

きって「お父さん、なぜもっと早くこんな良い処へ来なかつたのですか」と言った。劉勛は大いに喜び、「良い所だと思うのなら、お前をこちらによこして勉強させてもいいか」と言うと、杞蓮は「とてもよい」と返事した。

劉杞蓮が話せるようになり、両親も息子と陳靖姑の間に因縁による定めがあることを感じたのである。このような経過で、陳靖姑と結婚に至るのは、読者に不自然さを感じさせることはなかつたと思われる。

母朱氏問之：“見靖姑如何始能言語？”杞蓮答曰：“自亦不知何因，見之如夢覺醒也。”父母因此屬意與結婚姻，遂托葛如川先生為媒面説。<sup>505</sup>

母の朱氏は「陳靖姑と遇ったら、何故話せるようになったのか」と聞いて、杞蓮は「自分でもよく分かりません。彼女に会って夢から覚めたように感じました」と答えた。そのため、父母が縁組みを結ぼうと、葛如川先生に仲人をお願いした。

劉杞蓮という人物の形象だけでなく、劉杞蓮に巡検の身分を与え、公案もののストーリーをテキストに加えた。第二十一回「洛陽造橋觀音顯應 鬢髮化蛇臨水降生」から第八十七回「痘哥灑痘救直諫士 神公借神誣老元臣」までの部分は、妖怪退治のストーリーと公案もののストーリーとに沿って、展開されていく。

回数	回目	物語の内容
二十一	洛陽造橋觀音顯應 鬢髮化蛇臨水降生	出生譚
二十二	杞蓮能演書堂結縵 靖姑避婚閭山學法	婚姻譚
二十三	鬼改法門虎婆遊食 妖占商婦元君別師	妖怪退治
二十四	靖姑割肉補父癰母疽 元君救難收猴怪虎婆	妖怪退治
二十五	丹霞棒打夾石精 靖姑法收蜘蛛怪	妖怪退治
二十六	忿邪米求救陳靖姑 施雙計石夾揆拔鬼	妖怪退治
二十七	蛇精好美色鬼代擄 杞蓮因才貌腦幾亡	妖怪退治
二十八	走蛇男遺應讖後患 救夫婿了灑泡前緣	無關係
二十九	劉尚杰檢契聽書 眾鄉鄰代地添骨	無關係
三十	買保地符尚杰重遭哄騙 上天曹銀百均暗里挽回	無關係
三十一	代娶親為報保全業產 因搬屋致成錯亂因緣	無關係
三十二	劉巡檢判劉九娘第一案 陳安人贈徐得興四句詩	公案
三十三	潤芝痛罵妹承僧唾 靖姑早知婦被狗淫	公案
三十四	徐得興潛殺二姦夫 劉九娘出脫兩尸首	公案
三十五	聽原由九娘羞死 逢浪子劉氏几亡	公案
三十六	究妖人陳基納男妾 出罟獲得興娶賢妻	公案
三十七	狠黃甫見財忘義 俏辛喜姦女通風	公案
三十八	黃罕控父假魂投 蛤蟆作夫因夢見	公案
三十九	遇貴人而亨身坎坷 會親夫黃罕滅蛤蟆	公案

<sup>505</sup> 前掲注 30『閩都別記』、p. 115

四十	辨錯墓而享分店 失祭祖都茂破家	公案
四十一	都他反贏成家立業 李九賭敗破產傾財	公案
四十二	受重贓監生和父子 代賠銀閩王得龍駒	公案
四十三	批互投控停兩尸首 問半天仙滅奇楠精	公案
四十四	閩王遇仙募梁入月 靖姑獻策剿妖討金	公案
四十五	張杉帽戴李試頭上 元颺犯投補官網中	公案
四十六	兄願代烹難中得偶 第甘替死險裡獲安	公案
四十七	兄遇寇訴根源會弟 王重義賜妻還鄉	公案
四十八	聽妻讒手足爭不遜 判子給麻風遂讓辭	公案
四十九	生瑞草牛腳變人腳 訊妖徒假情誘真情	公案
五十	白蓮教詭邪難逃正法 羅隱母悍惡致子賤身	公案
五十一	龍船鼻沒轉彎弄匠 六月蚊咬稍撒唬農	公案
五十二	惡家奴偷簪鞋洩恨 賢巡檢代男女洗冤	公案
五十三	林九娘因難傳正法 陳恭人得妹斬妖僧	公案妖怪退治
五十四	僧禱甘霖覆塔留臂 雷震妖貓現識知源	妖怪退治
五十五	忠懿薨賜祠陵嘉勵 延翰立建宮宮殿驕淫	無關係
五十六	冷女擲果為父深淵 艾生設詐代妻報仇	無關係
五十七	冷霜蟬不從殘暴王 陳金鳳初會風流郎	無關係
五十八	手足自殘閩王信道 姐弟進寵歸郎避妖	無關係
五十九	井龍現王氏建國號 獄囚放周家起禍殃	無關係
六十	小康回奪父弟海船 王月英救伯母投吳	無關係
六十一	牢籠謀薛浪子鹿為馬 脫殼計吳佳人鳳變鸞	無關係
六十二	薛浪子害人傷己命 陳靖姑斬蛇度宮娥	妖怪退治
六十三	王璘信讒自誅宗族 廣智媚妖邪化紙人	反軍退治
六十四	袁廣智顯邪術助判 王繼圖將登位驕淫	反軍退治
六十五	陳夫人帶女兵救困 袁軍師為蝶精喪生	反軍退治
六十六	收水銀精為救死子 訪孩童溪因賣假兒	鄒李夫人妖怪退治
六十七	鄒李到孩溪訪怪 天狗在酒店說因	鄒李夫人妖怪退治
六十八	孩溪山剿嫖娼穢孽 百花橋輪貴賤送兒	鄒李夫人妖怪退治
六十九	高雪海充兵避迫嫁 楊柳月漁色藉多金	高夫人
七十	侯氏不正誘媳姦淫 鬍子貪財縱妻偷漢	高夫人
七十一	人幻荆棘懲好色子 鬼穿人皮變曲蹄婆	高夫人
七十二	樹精毀焚傷貪花腎 高奶除妖識乞丐仙	高夫人
七十三	牧氏苦哀求仙人起死 花子施法術柳月回生	高夫人
七十四	柳月知淫報遂改過 雪海明坐談暗變形	高夫人
七十五	女婿傷寒灸丈母腳 雪海戲懲化男女淫	高夫人
七十六	漁郎相思心結成石 九娘識破水浸現形	林夫人
七十七	賣意中樓九娘定策 淚滴心灰薛女投環	林夫人
七十八	盜賊劈棺無服飾 男女還魂共遁逃	林夫人
七十九	借盜誣良抄括民產 真賊仗義投首原贖	林夫人



八十	質奸臣俠盜供蹤跡 補缺嘴示夢止搜髒	林夫人
八十一	抱別腿逐白鼠現報 代婚嫁遂黃耆前緣	林夫人
八十二	陳夫人祈雨捉蛇首 長坑鬼抱恨害婦胎	雨乞い
八十三	林九娘設計縛長坑 陳夫人數罪磔妖鬼	妖怪退治
	陳靖姑の物語 計 14 回	
	劉杞蓮の公案 計 22 回	
	配神の鄒李高林夫人の物語 計 16 回	

表のように、第二十一回から第八十七回であっても、その中に十一回は陳靖姑の物語シリーズとは無関係であり、ただ五十五回の紙幅で陳靖姑の物語シリーズが描かれている。その中に陳靖姑の物語はただ 25%、劉杞蓮の公案は 40%、配神の物語は 29% を占める。

『海遊記』は小説よりも宗教的なテキストと妥当であると思われ、中に儒、釈、道、巫の葛藤、複雑多岐な閩山神系、陳靖姑の身分の変化、法器、法術の描写で、宗教的呪縛が非常に強く、世俗化は困難であった。『閩都別記』には劉杞蓮の公案と配神の物語が娯楽へと近づくにつれて少しずつ畏怖も弱まり、神秘性が喪失し、陳靖姑の物語も娯楽化していく。特に福建都市文化の充実に伴い、洗練されたものへと変貌しつつあったであろう陳靖姑物語においては、大量な都市伝説、民間故事、時事が含まれた公案の増加は元来持っていた宗教的な意味を喪失しつつあったと考えられる。陳靖姑以外、特に陳靖姑の夫の役割が重くなり、この段階では単純的な筋の宗教的な人物を越え、ストーリーを持った本格的な陳靖姑の物語シリーズが成立した。

## 2、死亡と再生の叙述構造——「通過儀礼」によって再生された陳靖姑

1909年『通過儀礼』の出版を通じて、仏国の古典人類学者であるアルノルト・ファン・ヘネップは人類文明史に記録された既存の様々な儀式を普遍的な思惟パラダイムによって統合し、理解しようと試みた。その本には、人類の複雑多様な儀式体系を分離儀式、過渡儀礼、統合儀式に分類した上で、「通過儀礼」(rites de passage) という共通の概念によって捉えたのである。

通過儀礼とは、出生、成人、結婚、死などの人間が成長していく過程で、次なる段階の期間に新しい意味を付与する儀礼のことであり、人生儀礼ともいう。ヘネップは人生の中に誕生、命名、入学、成人、結婚、死亡のような様々なターニングポイントが存在し、その時には儀礼が行われ、個人が所属する集団内部の身分秩序に新たな変化が発生し、個々人に新しい使命が与えられていることを指摘した。狭義には、誕生から死亡に至るまでの成長過程に避けては通れない段階で行われる儀礼が通過儀礼と呼ばれることが多い。人生の新しい段階へ進む時に、儀式を通じて新しい意義を付与し、その儀式においては、通常割礼、抜歯、入れ墨のような肉体の痛み伴う行為が随伴され、それによって「旧我」の死亡と「新我」の再生が実現するとされた。広義では、とは個人の生長に伴うものだけでなく、集団の空間の移動、生活条件の変化、宗教団体や世俗団体が他集団に合併、吸収されるなどの移動も通過儀礼の一部とされた。日本では、西郷信綱氏を代表とする研究者が初めて「通過儀礼」というパラダイムを日本文学研究で採用し、田仲一成氏も中国演劇研究に用いた<sup>506</sup>。「通過儀礼」と

<sup>506</sup> 田仲一成「祭祀から演劇へ」『中国通俗文芸への視座：神奈川大学中国語学科創設十周年記念論集』東方書店、1998、pp. 211-237

いう人類学のパラダイムは、すでに多くの研究者が、文学研究にも十分な汎用性があると考えていることを示している。

この角度から見ると『閩都別記』に描写された陳靖姑の人生には三段階即ち少女—大人—女神—があり、陳靖姑が人生の次の段階へ向かう時に、身分の変化とともに、肉体の苦痛も伴っているものとして描かれており、陳靖姑が「通過儀礼」を経ていると考えることができる。

そもそも、白蛇の害を防ぐため、観音は指先を噛み破り、その血を自らの化身とした。その結果、陳靖姑が観音の権現となるという設定は、従来の陳靖姑像とほぼ一致するが、少女時代の陳靖姑は従前の形象と異なり、家庭、社会の反逆者とさえ言える側面を有している。

陳靖姑は幼い頃から念仏に夢中になり、彼女が十三歳の時に、家の者が王小二の魂が転生した刘杞蓮と結婚させようとするが、陳靖姑は生涯嫁には行かない、両親を孝養すると宣言し、断った。孟子曰く「不孝有三、無後為大（不孝に三つ有り、後無きを大なりと爲す）」<sup>507</sup>趙岐の注によれば、三種の親不孝とは親を悪事にひき入れること、親を貧困のうちにすてておくこと、子をつくらず家を断絶させることである。孟子によれば、この中で最も大きい不孝は子をつくらず家を断絶させることだという。その考え方が中国人の思想に残した影響は極めて深刻であり、今でも影響が少なからずある。その点で、陳靖姑が婚姻を拒否したのは最大の親不孝であり、社会道徳への反逆にも等しい行為であると見なされるものであった。

双方の両親は陳靖姑がまた幼いということで、三年後にまた結婚させようと約束して、結婚の計画は一時に棚上げされた。三年後に刘杞蓮が貢生に合格し、巡検候補に任命された。約束通りに両親は嘉辰令月に結婚式を挙げようとしたが、信仰篤い陳靖姑は承服せず、何としても結婚させようとする両親は大立ち回りを演じた。

劉勳帶子（劉杞蓮）來親迎，花轎到陳家，親眷盈庭，鼓樂喧嘩。靖姑總不理會，仍在佛前念經。父母以溫語再三勸諭，並無半點順從。日至中午，接親人等眾口嗷嗷催逐。陳昌（陳靖姑の父）急得半死，以女借佛為名，怒將觀音像扯落在地，脚踏毀之。靖姑奪之不及，卻被父母強抱出廳。靖姑啼喊，寧死不去。<sup>508</sup>

劉勳は息子（劉杞蓮）を連れて花嫁を迎えに来た。垂のついた駕籠が陳家に着き、親戚があふれ、賑やかに楽器を鳴らしている。靖姑は全く気づかぬまま、相変わらず仏像の前で読経している。父母は何度も穏やかに説得しようが、全く従おうとしなかった。お昼ごろとなり、迎えの人々はやいのやいのと促した。陳昌はひどく焦り、娘が仏への信仰を口実に従わないのだと思い、観音の像を引きずり落とし、踏み潰した。靖姑は取り返そうとしたが間に合わず、父母によって無理やりに広間へ抱かえ出されてしまった。靖姑は泣きながら死んでも行かないと叫んだ。

妥協なき闘争の結果、デウス・エクス・マキナのように観音から派遣された金甲神は天から杖を飛ばし、陳靖姑の父の背中にけがを負わせ、陳靖姑の母の臂に打撲傷を与えた。一方、金甲神は陳靖姑の姿を衆人の視野から消すと、野外に連れてきた。蘇生した陳靖姑は家に戻るつもりもなく、金甲神の意見を聴き入れて、閩江の底に沈んでいる閩山へ向かい、法術を学ぶこととした。『周礼』には親不孝の罪を「以郷八刑

<sup>507</sup> 『孟子』「離婁上」中華書局、2006、p. 167

<sup>508</sup> 前掲注 30『閩都別記』、p. 117

糾八民。一曰不孝之邢。（八刑を以って八民を是正し、一は不孝行の刑）」<sup>509</sup>としており、少女時代の陳靖姑が典型的な親不孝で、古代社会の道德に反する人物として描かれている。

この後、三年間の修行を積んだ陳靖姑が家に戻ってみると、両親は長期にわたって重病を患い、既に瀕死の状態となっていた。

當日抱汝上輜時，汝父不知被何人背上打一鐵杖，把我手肘亦打腫。腫了便潰膿，一個變成背癰，一個變化手疽。延醫服藥無效，祈神禱佛無靈，銀錢用去不少，直至三年。痛苦難堪，二命將喪。<sup>510</sup>

当日汝を抱いて駕籠に載せた時に、父の背中に誰かがに鐵杖を当て、私の肘もやられた。腫れた所が膿潰となり、父の傷は背中の癰、私のは手の疽となった。治療を受けて薬を飲んでも、神に願っても効果がなく、沢山のお金を費やして、今は三年目になる。痛みを耐えられず、二人とも今は瀕死の状態だ。

陳靖姑は寔れた両親を見るに忍びなく、親不孝の罪を認め、過ちを悔い改めようとした。そして、自分の肉を切り取って、両親を治すのだが、その場面は以下のように書かれている。

靖姑遂將父母潰爛之處先用符水洗淨，割下自己肩背肉一片貼補父背癰處，又割手肚肉一塊補母手疽上，念動真言，攝訣書符，頃刻間兩個癰疽痊愈，平復如故，並無痛處。<sup>511</sup>

靖姑は両親のただれを符水で洗い浄め、自らの肩の肉の一片を切りとり、父親の背中の癰に貼り、指の腹の肉を切り取り、母親の手の疽に埋めた。真言を唱えて、呪文を唱え、護符を書いた。一瞬のうちに癰と疽が治り、以前のようになって、痛みもなくなった。

社会心理学では、負担の大きな「通過儀礼」、特に組織への加入儀礼は、当人が認知的不協和を解消しようとする結果、組織からの主観的評価を高めると考えられている。<sup>512</sup>肉を切り取ることが陳靖姑に極めて苦痛を与え、肉体の一部が切り取られたことは、「旧我」の死亡を意味している。苦痛と共に、少女の陳靖姑は大人へ向かう「通過儀礼」を完成したのである。儀式を完成した陳靖姑も社会と家庭への加入儀礼をも完成したこととなって、両者と和解し、反逆していた少女は正しい軌道に戻った。その証として、両親が治ると、すぐに婚約を履行する。

不待劉家來探，先遣守元往古田報知：“靖姑回來了，吉期擇遲半年來娶。”

<sup>513</sup>

劉家の探查も待たずなく、守元を遣って古田へ行かせ、「靖姑は戻った。嘉辰令月を選んで半年以後嫁を迎えに来て下さい。」と報告した。

<sup>509</sup> 楊天宇『周禮譯注』「大司徒」上海古籍出版社、2014

<sup>510</sup> 前掲注30『閩都別記』、p. 124

<sup>511</sup> 前掲注30『閩都別記』、p. 125

<sup>512</sup> Aronson, E., & Mills, J. 「The effect of severity of initiation on liking for a group.」『Journal of Abnormal and Social Psychology,』1959(59)、pp. 177-181

<sup>513</sup> 前掲注30『閩都別記』、p. 125

この後、嘗て念仏に夢中になっていた陳靖姑は家庭に入り、社会の道徳に従っただけでなく、丹霞大聖、虎婆、夾石精等の妖怪を帰順させ、蛇の精を斬殺した。それだけでなく、夫に伴い様々な事件を裁き、賊軍を鎮めた。「通過儀礼」を経て、陳靖姑は社会の新たな成員として再生したのである。

一般的に言って、個体の成長は長い過程であり、肉体的にも、心理的にも、一連の大きな変化を体験せざるを得ないし、常に自らを調整して新しい組織の一員として適応していかねばならない。特に思春期の少女から大人に至る時期の変化が最も激しく、その時期の「通過儀礼」を乗り越えていくのは容易ではない。このことが、陳靖姑が自らの婚姻という「通過儀礼」に激烈な抵抗した理由の説明になっている。閩山から帰った陳靖姑は自らの肉を切り取って両親を治癒することによって、自己の社会属性と肉体的な性別認識を明確にし、それによって自己認識を再構成させた。それによって、陳靖姑は個人と家庭、個人と社会の関係を再構築し、反逆の少女から「忠孝仁義」にかなう成年女子となりっており、少女から成年女子への「通過儀礼」をやり遂げたのである。

第二段階において、陳靖姑が女神へと変貌する過程の「通過儀礼」においても大きな代償を払った。テクストの「八十二回 陳夫人祈雨捉蛇首 長坑鬼抱恨害婦胎」に、閩王永和二年（936年）<sup>514</sup>の福建が旱魃に見舞われ、二か月間連続降雨がなく、閩王は道首に任命された陳守元を請雨させたが、効果が全くなく、逆にさらにひどくなる。閩王は怒気天を突き、もし五日間以内に雨がなければ、陳守元をはじめとする道士を焼き殺して祭天の儀式を行うとした。万やむをえない陳守元はこっそり臨水宮へ行き、妊娠している妹の陳靖姑の助けを求める。兄を見殺しにできない陳靖姑は3か月の胎児を自ら早産させ、家の桶に隠し、福州の白龍江（閩江の支流の一つ）へ向かい、法術を用いて雨乞いを行う。一方、長坑鬼は時機を待って陳靖姑に打撃を加え、鎮圧された蛇の首を解放し、蛇と共に陳靖姑の家へ潜入し、胎児を喰い殺したうえで、雨乞いの場所の水底に待ち伏せをしている。そこで陳靖姑が雨乞いをする際に、さらにおおきな悲劇が起こる。

夫人祈降甘霖已足，忽腹中胎毀血崩，不勝疼痛。洋坪將沉。看見蛇首在水底拖墜，夫人知被暗算，奈神散體軟，聽之拖墜。忽天上降鴨三個，銜洋坪席浮起，夫人已墜在水復浮。因洗清淨，復整精神。那鬼與蛇頭見夫人仍施法，即同逃走。夫人追之，鬼走無蹤，惟拿住蛇首坐於膀下，騎回臨水宮。因墜胎落水，風寒侵入臟腹，未學救產之術，不能自救。割骨還父，割肉還母，只將指血咬出，彈送歸還南海，遂坐頭而化，三十六個宮娥亦一同魂杳矣。<sup>515</sup>

夫人が雨を乞うと、恵みの雨が十分に降った。突然に腹の胎児が毀傷されて、血が激しく流れ出て、痛みに堪えられなくなった。間もなく浮かんでいた敷物が水中に沈みそうになり、蛇の首が水中に敷物を引きずりこんでいることを見て取り、陰謀に巻き込まれたことを夫人は知った。気が遠くなり、無力な状態に陥り、敷物は落ちるに任せていたが、急に天から鴨三羽が降り、敷物を銜え上げていた。水に没した夫人が再び浮かび上がる。汚れた体を洗ったために、活気が漲った。その鬼と蛇頭は夫人が依然として法術を使っているのを見て、一緒に逃げ出した。夫人は追ったが、鬼の姿は消え去っていた。ただ蛇頭を捕まえて股の下に乗じた

<sup>514</sup> 永和は、五代十国時代の十国のひとつ閩において、王継鵬の治世で用いられた元号。ただ935年の一年に使われていたので、小説に書かれている永和二年実際は通文元年（936年）である。

<sup>515</sup> 前掲注30『閩都別記』、p. 371

ままた、臨水宮へ戻った。傷産と落水のため、風寒が体内に侵入してしまい、救産の術を学んでいなかったため、自力救済もできなかった。骨を切って父親に、肉を切って母親に返し、指を噛み切って血を南海へ返し、蛇の頭に乗ったまま死んで、三十六名の侍女も共に身罷った。

陳靖姑が下山した時に、許真君の忠告を聞かずに安産の法術を学ばず、二十四歳になったら法器を遣ってはいけないというタブーも効果なく、ついに大出血で力尽きて亡くなった。そのために、閩王は陳靖姑を「崇福昭惠臨水夫人」に封じる。死去した陳靖姑は肉体が跡形なく消え去るが、その魂が終日長坑鬼を追いかけ、世の中の産婦を安産させることにした。後日に長坑鬼が産婦を陥れようとしている時に、陳靖姑は危険に陥る産婦に手を差し伸べて救助した。それによって、陳靖姑の名声は一層遠くに及ぶに至った。二回の通過儀礼は明らかに性行為の暗喩が大量に含まれている。一度目の通過儀礼も、性行為を伴う結婚であり、二度目にも性行為が含まれている出産である。なお、血の要素が含まれた二回の通過儀礼のように、女性の人生の通過点として、初潮、繰り返される月経、出産は必ず血がある。そして血は、中国の盤古、伏羲と女媧の神話で、大地に血を捲くとそこから人類が生まれたり、五穀が誕生したりする。即ち、血は生命を再生する原動力である。『閩都別記』の中で、肉体が傷つけられる、血が流れる場面を持ちだした通過儀礼を通じて、再生の物語を構成し、陳靖姑は子授け、安産子育ての機能が成立し、子孫繁栄の女神になり得る。

世俗と神聖は元々直接の関係がない世界とされるが、陳靖姑は自らの生身の肉体の苦痛と死亡と言わば引き換えに雨乞いを実現するという行為＝「通過儀礼」を通じて、世俗と神聖を結び付けた。成人の陳靖姑はまだ世俗の人間に属していたと言えるが、「胎毀血崩，不勝疼痛」「割骨還父，割肉還母」のような一連の行為によって、女神の段階へ進む「通過儀礼」を完成させたのである。その時に「旧我」の凡人の肉体を捨て去り、「夫人雖化，靈魂不昧如生（夫人の肉体は死んだが、魂は湮滅せず生き生きしている）」<sup>516</sup>のように女神とする「新我」を作り上げ、純粹の女神に高めることを成し遂げた。

なお、ヘネップ氏も「宇宙自身はある種の周期に支配される。そのような段階、移行、前向きの運動、相対的静止、宇宙をコントロールする周期も人の生命の歷程に映えている。そのため、人の通過儀礼について、我らは天体変化による起きる儀礼を注意すべき、例え月の変化（満月の儀礼）、季節の変化（至点と春、秋分と関わる祭り）、年の変化（新年）」<sup>517</sup>と指摘した。民俗活動に旧暦正月十五日は陳靖姑の誕生日、八月十五日は成道日であると思われる。中国における古くから「否極泰来（悪運がその極に達すれば幸運がくる）」という陰陽変化交替の概念を持っている。春から夏に至るのは「陽氣」がゆっくり上昇し、「陰氣」に駕する時期であり、逆に秋から冬に至るのは「陰氣」が「陽氣」に駕する時期である。全ての節氣は陰陽の対立と並存に基づくものであり、トレードオフのような互いにバランスの取れた場面が生まれた。正月十五日を境として万物甦生の時期が始まり、生氣を現わしており、八月十五日に秋の取り入れがピークに達し、後に段々気温が下がって、「陰氣」が「陽氣」に駕する時期になり、循環して終わりが無い。陳靖姑が八月十五日に女神への通過儀礼を完

<sup>516</sup> 前掲注 30『閩都別記』、p. 371

<sup>517</sup> ヘネップ著、岳永逸訳「通過儀禮 第一章 儀式的類型」『民俗研究』、2008(1)p. 26「宇宙自身被一種周期支配。伴隨階段和過渡、向前運動和相應的静止周期，控制宇宙的周期也映射到人的生命歷程之中。因此，在关于人的通過儀禮中，我們應該包括那些由天体变化引起的仪式，比如月之間的變化（月圓的典禮）、季節之間的變化（与至日点和春·秋分点相关的節慶）、年之間的變化（新年）。」

成したことをよれば、通過儀礼理論における宇宙の運行の観点は陳靖姑個体の成長の経歴と暗合し、天人相関説という中国伝統の思惟方式を示している。

### 3、機能の変化——水神としての陳靖姑

小説の創作は作者が生きている現実の社会と切り離せない関係にある。明清時代となり、商品経済の発展につれて、中国の小説の読者はインテリから庶民の一部にまで広がり、それにつれて、小説は庶民生活を反映することによって飛躍的な発展を遂げたと考えられる。また、明清時代の白話小説は、常に地域文化と強く結びついていることも、小説の読者の広がりや結びついていると考えてよいだろう。明末を代表する短編小説集「三言」には、民間の風習が描かれた場面が多く、例えば『警世通言』『樂小舎拚生覓偶』の冒頭には錢塘江における「觀潮」という地域風俗に関わる描写がある。そこでは、「觀潮」という文化的事象は背景としてプロットを動かせる重要な機能も果たしていると同時に、読者は描写を通して、当時の杭州の風貌と庶民の生き方を垣間見ることができる。

近年、小説を資料として地域文化を研究することが盛んになってきた。中国の東南部に位置し、独自の歴史と文化を有する福建が『閩都別記』の舞台となり、すでに述べたように、『閩都別記』が福建の海洋文化を反映していること、海外貿易の反映、海外諸邦の奇遇、福州南台の商業などが描かれていることから、テキストを通じて福建の海洋文化を分析するうえで、極めて重要な資料たりうると思われる。福建人が造船業と航海術が発達していない古代社会にあっても「海洋を以て田と成す」とされたため、海難の危険性と直面せざるを得ず、それも福建の水神信仰が盛んであった背景の一つであるとされる。『閩都別記』以前の陳靖姑と関わるテキストに常に陳靖姑は安産と子授りを果たす神と書かれているが、陳靖姑の水神の機能を重んじるのは『閩都別記』の特徴である。今、陳靖姑の信仰は出産と密接に繋がっているが、水神の機能についてはあまり重要視されていないように見える。しかしながら、福建福安に嘗て盛んであった「掏爬欄船」という風俗では、陳靖姑の神像を舟形の神龕に置き、神龕を持っている人は各家を巡り歩きながら、『奶娘經』『奶娘咒』を誦詠して占いをし、かつ海上での無事を祈っていた<sup>518</sup>。これから見ると、民間の陳靖姑の祭祀の中には現在も水神信仰の要素が残されていると看取できる。

そこで、この節では、水神としての陳靖姑を議論するのだが、これと関連の深い、福建で最も信仰されている神格である蛇への信仰を見ておくことにする。

#### 3.1 福建地域の蛇神信仰

中南米マヤ神話の至高神、創造神のククルカン（羽毛もつ蛇）、北欧神話に登場する毒蛇の怪物のヨルムンガンド、古代エジプト神話の女神のウアジェトなど世界各地で、原始の信仰対象として蛇は至高神或いは創造神の役割を果たしてきた。中国もその例外ではなく、「伏羲鱗身、女媧蛇軀」<sup>519</sup>と書かれるように、伏羲と女媧は蛇身人首の姿で描かれることがある。福建に目を向けるならば、歴史的に見て、福建の地域文化は強く蛇と結びついていると考えられる。殷周時期、福建は百越に属し、百越文化に於ける最も重要な特徴は蛇への崇拜である。考古の発見によれば、華南地域に印紋陶が幅広く存在し、その中に蛇のような柄がよく見られ、蛇を崇拜していたことは

<sup>518</sup> 吳乃宇、葉明生『福建壽寧四平傀儡戲奶娘傳』財團法人施合鄭民俗文化基金會出版社、1997、p. 14

<sup>519</sup> 蕭統『文選』「卷十一」商務印書館、1936、p. 202

その証左になろう。また、福建の略称である「閩」について、『周礼·夏官·職方氏』に「職方氏掌天下之圖，以掌天下之地，辨其邦、國、都、鄆、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民……（職方氏は天下の地図以て、天下の地を掌握し、各邦、國、都、鄆、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄の人を見分ける）」とあり、東漢の鄭玄の注釈は「閩，蠻之別也……四、八、七、九、五、六，周之所服國數也。（閩、南に蠻國の一つであり、四、八、七、九、五、六は周に臣服した國の数である。）」とあり、更に許慎の『説文解字』には「閩、東南越、蛇種（閩、東南越にあり、蛇の種である）」<sup>520</sup>と解釈されている。なお、福建の歴史において、人を生贄として蛇を喰わせる風習があった。『搜神記』の「李寄斬蛇」で、将楽県（今三明市に位置する）の李寄が蛇を斬った物語として記録されている。「福農婦多帶銀簪，長五寸許，作蛇昂首之狀，插於髻中間，俗名蛇簪。（福州の農婦はよく銀の簪を髪飾りとして使っている。簪は長さが五寸余り、頭を上げる蛇の様子で、髻の中に挿した。俗名は蛇簪である）」<sup>521</sup>と書かれた。これらの記述から、福建地域は蛇が最高神として信仰の対象になる地域であろうと思われる。蛇神が福建には重要な信仰の対象であり、このことは、陳靖姑の水神形象に重要な影響を及ぼすことであり、着目しておかねばならない。

福建は古くから蛇神信仰が繁栄していたが、社会発展とともに大多数の祭祀活動が既に根絶されたが、一部には蛇を対象としての祭祀が残されており、旧暦七月七日南平樟湖坂に行われる「蛇王節」、泉州地方の「打七響」があり、廟主が蛇である廟も漳州三平の侍者公廟、福州連江の蟒天洞主廟などが残され、たくましい生命力を保っていると言える。

何彬氏が『蛇王節・閩越文化・稲作習俗』に以下のように指摘している。

從古連公廟的碑額上得知，歷史上連公菩薩保佑著一方水陸平安，從正月遊蛇燈的燈籠上書寫張貼的風調雨順國泰民安田園大熟闔家平安的文字上可以知道現在連公的職能從司水陸安全、掌管雨水調和、田地豐收到保佑家庭平安、社會安定。

<sup>522</sup>

古連公廟の碑額から、歴史上連公菩薩が水陸の安全を守っていたことが分かる。正月から遊蛇燈の灯籠に、「風調雨順、國泰民安、田園大熟、闔家平安」という文字が張ってあることから、連公菩薩の機能は水陸の安全、降雨の適量、農地の豊作から家庭の平安、社会の安定に至っていたことが分かる。

ここで重要なのは、蛇が田の神として祀られていることにある。吉野裕子氏の『山の神』<sup>523</sup>によれば、古代の日本社会では蛇が田の神として信仰の対象になることが指摘されているとともに、蛇を田の神とする理由となる蛇の特徴が三つ挙げられている。即ち、外形が男根相似＝生命の源としての種の保持者、脱皮＝生命の更新、有毒＝無敵という三点である。吉野氏の論述の対象は稲作農耕の文化を中心とする古代日本であるが、稲作文化という点で、福建は古代日本と同質であると考えられる。また、山岳地帯と気候温和のために、福建における蛇の種類が極めて豊富で79種類にも上る<sup>524</sup>。

福建の地理的な条件について言えば、「八山一水一分田」という諺に福建の自然環境が反映されている。福建省はほぼ丘陵地帯であり、平原は僅か5%に過ぎない。そ

<sup>520</sup> 許慎『説文解字』中華書局、2013年

<sup>521</sup> 施洪保『閩雜記』卷九「蛇簪」福建人民出版社、1985、p. 140

<sup>522</sup> 何彬「蛇王節閩越文化稲作習——俗淺析閩北樟湖的蛇王節」『思想戰線』2001(3)、pp. 112-115

<sup>523</sup> 吉野裕子『山の神』人文書院、1989

<sup>524</sup> 林拓『文化地理的分析過程：福建文化的地域性考察』上海書店出版社、2004、pp. 193-196

のため、古代から開墾することが容易ではなかった。その上、福建の土壌は有機質が溶脱しやすい土壌であり、農耕にはあまり適せず、農産物収穫量が低かったことも当然であった。こうした状況を科学の力で克服することのできない古代の人々は、やむなく神仏への信仰に希望を託するよりなかつたのである。その結果として、強い生命力と結び付き、旺盛な繁殖力のシンボルであり、かつ田の神である蛇を神として信仰することになった。さらに多産のシンボルである蛇が稲作の豊穰のみならず、「多子多福（子が多ければ福多し）」という中国文化に普遍的に見られる観念と結び付き、子供を授かることを願う信仰の対象とも見なされた。福州連江の蟒天洞主廟に祀られている九使公は男性の姿で示され、左側に赤ちゃんを二人抱えている劉氏夫人、右側に十使、十一使を置かれている。当地の女性が子供を授かるために、しばしば蟒天洞主廟へ行き祈っている。

明の『黄檗山寺志』巻八に引かれた『晋安逸志』の蛇神の物語は、『閩都別記』に書かれている物語の粗筋とほぼ一致する。

再説有一道士，名劉遵禮。其妹被蟒蛇拽去，遵禮法術頗高，即刻破其洞穴，蟒蛇王已先拽其妹走去，尋訪無蹤。後至龍虎山學法回來，先作法封山，就殺入洞，斬王之八子。其妹抱三子出来，跪求饒恕無殺。遵禮問：“所抱何人？”劉氏答：“是被蛇精拽為夫婦，甚是恩愛，共生十一子，已被殺去八个多，今只遺此九使、十使、十一使，看妹份上，同妹夫一并恕之，令其弃邪歸正。（『閩都別記』第八十五回「銀舍踐豆苗會金哥 虎婆收毒氣保赤子」）<sup>525</sup>

さて、名前は劉遵礼という道士がいた。彼の妹が大蛇に奪われてしまった。遵礼は法力広大にして、ただちに六個の蛇の洞窟を攻め落としたが、大蛇の王は既に妹を攫って遁走し、行方不明になった。後に劉遵礼は龍虎山で修行し、戻ってくると、まず法術で山を封印し、洞窟に入り、大蛇の子を八匹殺した。彼の妹は三人の子を抱えて出て、膝をかがめて許しを乞った。劉遵礼は「腕に抱える子供は誰なのだ」と聞いた。妹の劉氏は「蛇精にさらわれ、夫婦にさせられたが、仲睦まじくて、十一人の子を生んだ。しかし、八人が殺されて、今は九使、十使、十一使と三人の子が残されている。妹に免じて、夫と子供をお許し下さり、彼らを妖魔の世界からお救い下さい。」と述べた。

巨蛇の淫欲が強く、拉致された女性は十一人の子を生んだということは、疑いなく旺盛な繁殖力を示す直接的な証拠として挙げられる<sup>526</sup>。『閩都別記』には蛇、或いは蛇神の旺盛な繁殖力を反映された物語として一八二回の次のような光景が出てくる。

海内女國有六，為此最厲害，舉國無男皆女。江內之水，女浴之，即有孕，所生之女丑而類蛇。<sup>527</sup>

海内に女国が六つ、それは最も凄まじく、国には男がおらず皆女である。川の水を浴びると、すぐ懐妊する。生まれた女は醜く蛇に似ている。

後日に蛇が夫である女国を通過する時に、奇妙な光景を見ていた。

<sup>525</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 379

<sup>526</sup> 『畚族文化研究』民族出版社、2007。シエ族のように、在る聖なる力を持った動物が女性と交わることによって生まれた子供達が民族集団の祖先となると言う話は、南方の少数民族に多い。

<sup>527</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 793



人只撐一竹排浮于水面，惟蛇在于水中出入銜魚，排上之人接放簍內。那蛇皆大四五圍，長一丈余，異于常蛇。至船進港人皆抱簍弃排，領群蛇尽走上岸杳矣。仁翰駭異，問是何番？宛延曰：“亦女国也。”仁翰遂覺曰：“那討魚坐排之人皆女非男，莫非即蔡千金所說梁四公傳中，以蛇為夫之女国耶？”麗容在内艙亦看見，答曰：“有是書，果有是事。（第一八二回「會絕影知龍宮在陸 感扶顛見牛斗到家」）

人は棹を手にして竹の筏を浮かべる。蛇が水に出入し、魚を銜えてくる。筏に乗る人は魚を受け取って、簍に入れた。蛇は大きさが四五圍、長さが一丈余りで、普通の蛇と異なっている。船が入港した後、人々は簍を持って筏から降りた。蛇を率いて上陸した後杳として行方は分からない。仁翰は驚愕し、「ここは何処だ」と聞いた。宛延は「ここも女の国だ」と答えた。仁翰は気が付いて、「先筏に乗った人は全て男ではなく、女である。まさかここは蔡千金が言った『梁四公伝』の中の蛇が夫となる女の国ではないかと言った。麗容は船室にいても目にし、「本に載っていたが、やはりそういう事は実在した」と答えた。

興味深いのは、福州鼓嶺南陽莊下境という所の廟である。ここの廟は白馬三郎と臨水夫人が廟主である。廟の横額に「維熊是卜」という四文字が書かれている。臨水夫人の神像の正面に「蛇角」と呼ばれる花崗岩が置かれている。「蛇角」の高さがほぼ1メートル、石筍のような下太上細の形で、最も太い部分の直径が40センチ余りである。福州の方言に「蛇角」は雄蛇を指しており、古人も蛇の性器が尾にあると信じて、「蛇角」は原始的な生殖崇拜のシンボルである可能性が高いと思われる<sup>528</sup>。『詩經』「小雅・斯干」によれば「大人占之：維熊維羆，男子之祥；為虺維蛇，女子之祥。（夢占い、之を占う、熊ひぐま、男の子のきざし、蝮蛇、女の子のきざし）」<sup>529</sup>とあり、横額の文字が『詩經』に取り上げられるものであるが、この解釈はほぼ間違いないと考えられ、陳靖姑信仰における子授けの機能が蛇神信仰と密接に繋がっていることを示していると考えられている。

蛇神は田の神を果たすことだけでなく、もう一つ重要な役割は水神である。聞一多氏は龍と蛇の関係について「龍在最初本是一種大蛇的名字，而原始的龍（一種蛇）圖騰是兼併許多旁的圖騰而形成的一種綜合式的虛構生物，且龍與蛇的功能十分相似。」（最初、龍は一種大蛇の名であり、原始的な龍トーテムは他のトーテムを兼併して成り立った総合式の虚構生物であり、龍の機能は蛇と似ている）<sup>530</sup>と指摘した。鈴木陽一氏は「蛇・龍は潤沢な水をもたらす神としての祈りの対象になるとともに、洪水を引起こす荒ぶる神としての鎮める対象でもあったのだ。このように、蛇と龍は多くの共通点をもちながら、一般的に、蛇が専ら荒ぶる神として形象化されるのに対して、龍が明らかに善悪の二義性をもち続けた」<sup>531</sup>と指摘した。つまり、蛇と龍とは同一の神格を有するものと同定され、雨乞いや稲作の豊作などの機能も果たしていることが原初の考え方であった。『閩都別記』の世界にも臨水洞が元々白蛇の身を隠す所であったが、閩王は隠す所の上に築かれた陳靖姑の祖廟臨水宮には「龍源廟」という横額を賜った<sup>532</sup>。但し中央集権王朝の成立と支配の強化に伴って、龍と蛇とはその形象に

<sup>528</sup> 唐希「鼓嶺南洋莊下境の蛇角猜想」『福州晚報』2012年05月15日、B11版

<sup>529</sup> 『詩經』中華書局、2015、pp. 405-411

<sup>530</sup> 聞一多『伏羲考』上海古籍出版社2006、pp. 3-12

<sup>531</sup> 鈴木陽一「白蛇伝の解説—都市と小説—」『人文學研究所』、1990(03)、pp. 15-36

<sup>532</sup> 前掲注30『閩都別記』、p. 371

変化が生ずる。龍は皇権と結びつくことによって、聖なる神獣としての機能が強化されていった。その結果として、龍は民間信仰の中においても潤沢な水をもたらす龍王として信仰されることが多い。一方、本来水神であった蛇は龍にその聖性を奪われ、さらに仏教などの影響のもとで邪悪な形象に変化していった。

エバーハルト『古代中国の地方文化』<sup>533</sup>では、中国の南方には水神信仰が金属と結びついていると指摘された。黄芝崗『中国的水神』<sup>534</sup>に、江南地域には金属を用いて龍と蛇を斬る話が多いことが指摘されている。それについて江西省の許真君信仰が一つの典型的な例として挙げられているが、金属が荒ぶる水神を鎮める不思議な力を有するところにその特色がある。なお、こうした金属によって水神を鎮める、具体的には宝剣によって蛇を斬る物語については、晋・干寶の『搜神記』に有名な「李寄斬蛇」があるが、その舞台は他ならぬ福建であり、金属によって水神を鎮めるという古代信仰が福建にもあったことが分かる。

但し、福建の蛇神信仰は本来の原始的な信仰の要素を色濃く残していると思われ、蛇は龍と分離せず、両義性を保っていることが福建地域文化の一つの特徴である、と私は考える。そのため、蛇神は福建においては甚だ矛盾するシンボルであるようにさえ見える。時に、人を食い、洪水を引き起こす荒ぶる神であり、畏怖の対象とされ、時に、人を救い、難病を直す薬を齎し、子供を授け、水を鎮める神であり、信仰と崇拝の対象でもあったのだ。

一般に蛇神と水が深く関わっていることについて、水鎮めの神と見なされる。現実には、蛇は水を司るという考え方は福建地域に広く伝わっている。清の『海上紀略』によれば、あらゆる船には「木龍」と呼ばれる姿の見えない蛇がいて、それが船の安全を守っているとされる<sup>535</sup>。

「閩越族蛇信仰与意象解析」<sup>536</sup>に見える福建現存最大の蛇神廟に対するフィールドワークによれば、蛇神と水との関連について、それが水をコントロールし、漁業を含む航海に関わる人々の安全を守る神として信仰されているとして、次のように述べている。

南平市樟湖坂鎮的福慶堂主祀連、蕭、張三蛇王。据該廟廟祝回憶，民國間往來廟里進香的，主要是閩江上行船的船民及該鎮從事水上運輸的人。廟裡配有簽詩66首，供人求簽問卜之用。從詩簽的內容來看，其主要的服務對象也跟著行船為業者有關。簽詩有如“行船下灘”、“孤舟遇風”、“前程通順過海得船”“船破江中臨時救補”等句子，都跟漁業文化有關。連公古廟原來還發現過清代同治六年的運鹽工捐資修繕福慶堂以祈求平安的殘碑，碑額刻有“水路平安”四個字表明連公菩薩在歷史上是有司水功能的。

南平市樟湖坂鎮的福慶堂で姓が連、蕭、張である三人の住職がいる。住職の回想によれば、民国期では廟にやってきて参拝する人は主に閩江に航行する船民、またその町に水上運輸業に関わる人であった。廟に六十六首の詞が書かれた籤を用いて、占いで事を決めるが、御神籤の内容から見ると、概ね航行と関わる。「行

<sup>533</sup> W. エバーハルト著、君島久子訳『古代中国の地方文化』六興出版、1987

<sup>534</sup> 黄芝崗『中国的水神』東方文化書、1973

<sup>535</sup> 鬱永河『海上紀略』『中國海疆文獻續編・海運交通卷二』線裝書局、2012「凡海船中必有一蛇，名曰木龍，自船成日即有之。平時曾不可見，亦不知所處；若見木龍，去則舟必敗。（凡そ木龍と呼ばれて、海船に定めて蛇一匹いる。平日にも姿が見えなく、居場所も分からないことであった。もし木龍が見つかり、海へ行くと必ず海難が発生することであった。）」

<sup>536</sup> 宋馥香「閩越族蛇信仰與意象解析」『閩江學院學報』、2008(1)

船下灘」「孤舟遇風」「前程通順過海得船」「船破江中臨時救補」などの言葉があり、すべて漁業文化と関係あるものであった。連行廟に清の同治六年に塩運の工人が寄付して作った石碑が発見された。その碑額に「水路平安」の文字が彫られていたことから、連公菩薩には水を司る機能があることが明らかである。

ここで、小説の中での蛇の機能を見てみよう。編者は『閩都別記』の第三五三回で、巴蛇の人喰い事件を描いた。漢の光武帝の時、福州の侯官で巴蛇による人喰い事件が再び発生した。都尉は兵士を派遣し、撃ち殺せと命じた。しかし、「巴蛇」は猛毒を吐き、死傷者が出たため仕方がなく、懸賞金をかけた。その時、「紅毛番人（オランダ人を指す）」が海難に遭って福州港に泊まり、懸賞に応募し、策略を用いて蛇を殺した。光武帝年間（25-57）と言及されたが、これは全くの荒唐無稽で、オランダ人が福建海域にたどり着いたのは、万曆二十九（1601）前後であるが、ここでの蛇神についての描写を見逃すことができない。

殺された蛇は「紅毛番人」が船に運んだ。蛇の各部分は幾多の効き目があったからである。そのことを『閩都別記』では「皮剥作鎧甲，刀槍不能入；頭枕骨含有定風珠，肉為脯，能治癆、蠱、膈、癩、瘡，皆至宝，惟他能識能得之。（蛇の皮より作られた鎧は刃物で切れず、首に定風珠がある。肉を干し肉にすると、労咳、蠱毒、噎膈、ハンセン病、瘡を治せ、体の各部分すべて至宝であり、紅毛番人しか知らなかった。）」<sup>537</sup>と述べている。蛇の頭骨に宝ものがあり、それは定風珠である。定風珠については、『閩雜記・定風珠』条目によれば、

『格致鏡原』言：龍蛇、蜈蚣、蚌蛤、蜘蛛之類，皆有珠，其名各異，生于蜘蛛者名定風珠，風雖甚烈，其珠所在即自止也。相傳康熙時周櫟園先生任閩蕃，一日出門，值大風，市中招牌幌子無不吹動，且有折墮者；惟一棉花店所懸多年棉球幌子，兀然不動。先生見而異之，停輿取視，其中有一大蜘蛛，意必腹有此珠，乃嘗以值，携歸破視，果得一珠，如龍眼核大。後遇烈風，輒出以試，無不驗者。或言先生內耀，携以進呈。或云留蕃庫中，后為某任取去。”<sup>538</sup>

『格致鏡原』によれば、龍蛇、ムカデ、ハマグリ、蜘蛛のようなものは全て珠を持ち、名がそれぞれ違い、蜘蛛の珠は定風珠と呼ばれる。疾風が吹いても、その珠があれば、すぐに治まる。言い伝えによると康熙年間に、周櫟園は福建に務めた時に、ある日出掛けて行くと、大風が吹起こった。町に揺れない看板や旗はなくて、その中に折れ落ちるものもあった。ただ綿の店が掛けてある綿の旗は微動だにしなかった。先生は見て怪しいと思って、駕籠を止めさせて、旗を取って見た。その中にある大きな蜘蛛が居り、腹に必ず珠があると思って、買い求める。帰って蜘蛛の腹を破って見れば、やはり龍眼の核のような珠を一個得た。後に烈風に会い、取り出して試み、験がないことはなかった。或いは先生が事理に通じ、貢ぎ物として献上したと言い伝えられている。或いは蕃庫に置かれ、後任者に取られたそうだ。

というやりとりがあり、蛇の頭に置かれた定風珠が風波を鎮める宝物と見なされていたことが分かる。もし蛇が定風珠を使って水を鎮める神であるのなら、これを殺すことも切り刻んで定風珠を取り出す必要もないからだ。そのため、蛇を退治し、その

<sup>537</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 1447

<sup>538</sup> 前掲注 521 『閩雜記』卷九「定風珠」、p. 136

頭から定風珠を取り出して風波を鎮めることができるということから、蛇が荒ぶる神であることは明確である。

また、滞在期間に白馬大王廟に置かれた鱧の頭を盗むことはオランダ人真の目的である。白馬大王は、福建及び台湾の水神信仰の一つと思われ、福建全境では衰えたが、今も福州の馬尾と台湾の馬祖列島の一部に白馬大王信仰が続いている。白馬大王が矢を用いて鱧を殺したことにより、水神として信仰されることになったとされて、『閩都記』に以下のように書かれている。

鱧溪廣應廟 初名鱧溪。在桑溪里，鼓山之北，大乘寺之南。峽有二潭，下潭廣六尺，深不可測，距上潭五里。相傳閩越王郢時，有大鱧長三丈，為民害。白馬三郎者，郢第三子也，以勇力聞，射中之。鱧纏以尾三郎人、馬與鱧俱死，其害遂絕。<sup>539</sup>

鱧溪広応廟 最初に鱧溪と呼ばれた。桑溪の裡、鼓山の北、大乘寺の南にあった。峽が二つ淵がある。下淵は広さが六尺、深さが測り知れない、上淵まで五里離れる。閩越王郢時期に、ある大きな鱧は長さが三丈あり、民に害を為した。白馬三郎は、郢の三男で、勇力を備えていることでよく知られていた。三郎が矢で鱧を射て、鱧は尻尾を用いて三郎と乗っている馬を巻き、水に引っ張って鱧と共に死んでしまったが、害はなくなった。

明らかに鱧は荒ぶる水神の機能を果たしていることが分かる。『閩都別記』に「原来番人特駕船來中國取寶（そもそも番人がわざわざ操船して中国に赴き、宝物を狙う）」と記述があり、紅毛番人であるオランダ人に狙われたものがその鱧魚頭香炉である。「鱧」については『説文解字』によれば「鱧魚也。今人所食之黃鱧也。黃質黒文。似蛇。異苑云。死人髮化。（鱧魚とは、今現在人々が食べた黄鱧である。黄色の皮に黒い柄があり、蛇と類似する。異苑は死人の髪の毛が化したものであるという）」<sup>540</sup>とされ、鱧が蛇と幾多共通点があり、混同或いは同一視される現象があると考えられる。そのため、蛇と同じように鱧の頭にも水を鎮める定風珠があり、海上貿易に従事する紅毛番人がわざわざと福州に盗みに来たという物語が誕生したことが推論できる。こうした物語が鱧＝蛇＝荒ぶる神の機能を果たしている信仰のもとでのみ成立するということが言える。

中国の多くの地域で、もともと水神であった蛇神は、潤沢な水をもたらす機能が奪われ、洪水や波を引き起こす邪悪な荒ぶる神へ転換していった。それに対し、福建では農耕の儀礼の中で蛇身重要な地位を保ちながら、鎮水と洪水の両義性を持ち、尊敬と畏怖の信仰の対象となり続けており、『閩都別記』は我々読者が蛇を荒ぶる神の一面を有する形象として解説することを要求される。これが、後の議論に関連することであり、『閩都別記』に陳靖姑の物語を生み出す基盤の一つになったことである。

### 3.2 水神としての陳靖姑

陳靖姑は明らかに、福建を基盤とする民間信仰の重要な神格である。一般に陳靖姑は婦人と児童の守り神であると思われるが、もう一つの重要な役割は水神としての働きである。謝肇淛の記事によれば、明末には陳靖姑の水神機能が既に定着されたと思

<sup>539</sup> 前掲注 449 『閩都記』 卷之十一「郡東閩縣勝跡」、p. 92

<sup>540</sup> 前掲注 520 『説文解字』

われる。

羅源、長樂皆有臨水夫人廟，云夫人，天妃之妹也。海上諸舶，祠之甚虔，然亦近於淫矣。<sup>541</sup>

羅源、長樂には皆臨水夫人廟があり、夫人は天妃の妹と言われた。様々な海船は甚だしく敬虔にこれを祭っていたが、それは淫祀に近いものである。

ここから、陳靖姑の水神機能が明らかに見ることができる。しかし、民間の芝居や芸能では婦人や子供の守り神の機能が強調されるため、一般社会でも、また学術研究においても陳靖姑の水神としての役割については疎かにされる傾向がある。

陳靖姑が水神の機能を果たしていることについて、『八閩通志』では次のように述べている。

順懿廟在縣口臨水。神陳姓，父名昌，母葛氏。生於唐大曆二年。嫁劉杞，年二十四而卒。臨水有白蛇洞，中產巨蛇，時吐氣為疫厲。一日，有朱衣人執劍，索白蛇斬之。鄉人詰其姓名，曰：「我江南下渡陳昌女也。」忽不見。亟往下渡詢之，乃知其為神，遂立廟於洞上，凡禱雨暘，驅疫厲，求嗣續，莫不響應。<sup>542</sup>

順懿廟は県口臨水にあった。神の姓は陳であり、父親の名は昌、母親は葛氏である。唐の大曆二年に生まれ、劉きに嫁ぎ、二十四歳に亡くなったことである。臨水に白蛇の洞窟に、大蛇がいった。時々息を吐き、疫病を散布している。ある日に、朱服を着る人が剣を握り、蛇を探し出して斬った。町人は姓名を尋ね、「私は江南下渡陳昌の娘だ」と答えてから急に姿が消えた。急いで下渡へ向かって訪ねてようやく彼女は神であるということが分かった。そして洞窟の上に廟を築いた。雨乞い、疫病除き、子供授かりなどのことに効かないことがないであった。

尚、清末に陳靖姑の神像を通じて雨乞いした事例がある。清末の米国の宣教師盧公明(Justus Doolittle)は1865(同治四年)年に出版された『中國人的社會生活』(Social Life of the Chinese)において福州の雨乞いについて以下のように述べていた。

有的祈雨遊行民眾沒有請龍王，而是從香火旺盛的廟宇中請出觀音菩薩或者奶娘女神，抬著遊行。神像安放在一個結實的架子上，架子上還佈置了一個用紙製作的紫色假山，由八個男孩子抬在街上來回巡行。通常在奶娘駕前，還有八個男孩子開道，身著皂衣，赤足穿草鞋，手裡拿鞭子。<sup>543</sup>

ある雨乞いのパレードに民衆は龍王を招き寄せなくて、参りが盛んである廟に観音菩薩と奶娘女神を招き寄せて、輿に載せて行進する。神像が丈夫な棚に置かれ、棚にも紙製品の紫の築山がある。八名の男の子は棚を担いで町中に巡り歩く。通常、奶娘行列の前に、また八名の男の子が黒衣を纏い、裸足でわらじをはき、手にもちを握って、露払いをする。

注目されたいのは、陳靖姑の機能が「求嗣續」だけでなく、雨乞いと、悪疫退散の

<sup>541</sup> 前掲注142『五雜俎』、p. 453

<sup>542</sup> 前掲注9『八閩通志・下』「祠廟」、pp. 373-374

<sup>543</sup> 盧公明、陳澤平訳『中國人的社會生活』福建人民出版社、2009、p. 292

機能も有していると看取できることである。民間祭祀に歌われている『三夫人経』の『陳氏夫人寶誥』に陳靖姑の機能は以下のように述べている。

娘娘或在雲中騎白馬，或在海上救翻船，或在民間救生產，或在陰間奪三魂。<sup>544</sup>  
娘娘或いは雲の中に白馬に乗って、或いは海に転覆の船を救い、或は民間で出産を助け、或いはあの世から三魂を奪いかえす。

「或在海上救翻船」から見ると、陳靖姑の水神機能は明白であり、「雲中騎白馬」という短句も水神の機能と関わっている。馬は古来、水辺の草原で放牧された。これは単に馬の飲み水のためではない。水辺でこそ名馬は生まれ育つと信じられていたからだ。神が水中から現れ、雌馬と交わり、駿馬を生ませたのだ。その神はしばしば龍であった。馬と合体したのが「龍馬」であり、龍馬は天馬でもあった。龍は、まず馬であったことが分かる。この水中の神馬というモチーフは、日本や中国にとどまるものではない。中央アジアを経て、ロシアや全ヨーロッパにも広がっており、アラブ世界の古典『千夜一夜物語』のシンドバッドの冒険譚にも見られる。

中国では白馬を沈めて、河伯を慰勞し、水魔を鎮める伝統がある。最も有名なのは、三国時代の樊城の戦いだろう。当時、樊城は曹仁が、襄陽は呂常が守っていたが、曹操は関羽の進軍を知って于禁を大将にした七軍を援軍として派遣し、曹仁も龐徳を遊軍として城外に出して関羽と戦わせた。だが折からの長雨で漢水が氾濫し、七軍は水没してしまう。その途中、水を鎮めるため、満龍の意見を受け入れた曹仁は白馬を水中に沈めた<sup>545</sup>。『藝文類聚』<sup>546</sup>『水經註』<sup>547</sup>にも水を鎮めるため、白馬を河伯の生贄にした例も見られる。日本では、馬も雨に関わる犠牲の動物だった。しかし、やがて貴重な生き馬を生贄にすることは取り止めになり、土で作った馬や絵に描いた馬で代用されるようになった。神への捧げ物としての馬は、神社にいまも「絵馬」として生き続け、雨乞いの際は黒馬、晴乞いの際は白馬というのが習わしであった。つまり、白馬に乗っている陳靖姑は水神機能を果たしていると理解してよい。

歴史上、近代に至るまで、陳靖姑は水神として祀られていたことが記録に見える。付華順によれば、咸豊五年（1855年）福州連江は大旱魃が続き、二月中旬から四月中旬にかけて日照りに遭い、作物が枯れる。士民は臨水夫人に祈ってから翌日に甘雨が降り出した。そのため、地方の名士は臨水夫人加封の願いを連江代理知県と福州代理

<sup>544</sup> 葉明生『閩西上杭高腔傀儡夫人戲』財團法人施合鄭民俗文化基金會出版社、1995、p. 52

<sup>545</sup> 陳壽『三國志』「魏書二十六・滿龍」中華書局、1964、p. 722「建安十三年，從太祖征荊州。大軍還，留龍行奮威將軍，屯當陽。孫權數擾東陸，復召龍還為汝南太守，賜爵關內侯。關羽圍襄陽，龍助征南將軍曹仁屯樊城拒之，而左將軍于禁等軍以霖雨水長為羽所沒。羽急攻樊城，樊城得水，往往崩壞，衆皆失色。或謂仁曰：「今日之危，非力所支。可及羽圍未合，乘輕船夜走，雖失城，尚可全身。」龍曰：「山水速疾，冀其不久。聞羽遣別將已在郟下，自許以南，百姓擾擾，羽所以不敢遂進者，恐吾軍掎其後耳。今若遁去，洪河以南，非復國家有也；君宜待之。」仁曰：「善。」龍乃沈白馬，與軍人盟誓。」

<sup>546</sup> 歐陽詢『藝文類聚』卷八「水部上・河水」、上海古籍出版社、1985、p. 155「《史記》曰：元光中，河決於瓠子，於是天子已用事万里沙，則還臨決河，沉白馬玉璧於河，令群臣從官，自將軍以下，皆負薪填決河，而取淇園之竹以為楗，天子既臨河決，悼功之不成，乃作瓠子之歌。」しかし、『史記』にそのような記録がなかった。

<sup>547</sup> 酈道元『水經註』卷五「河水」時代文藝出版社、2001、p. 40「《郡國志》曰：衛縣有竿城者也。河南有龍淵宮，武帝元光中，河決濮陽，汜郡十六，發卒十萬人塞決河，起龍淵宮。蓋武帝起宮於決河之傍，龍淵之側，故曰龍淵宮也。河水東北流而逕濮陽縣北，為濮陽津。故城在南與衛縣分水，城北十里有瓠河口，有金隄、宣房堰。粵在漢世，河決金隄，涿郡王尊，自徐州刺史遷東郡太守，河水盛溢，泛浸瓠子，金隄決壞，尊躬率民吏，投沈白馬，祈水神河伯，親執圭璧，請身填隄，廬居其上，民吏皆走，尊立不動，而水波齊足而止。公私壯其勇節。河水又東北逕衛國縣南，東為郭口津。河水又東逕鄆城縣北，故城在河南十八里，王莽之鄆良也，沈州舊治。魏武創業始自于此。河上之邑最為峻固。」

知府に申し出た<sup>548</sup>。

小説であれ、芝居であれ、「陳靖姑への雨乞い」は極めて重要なプロットとして常に演じられている。前述したように『閩都別記』の八十二回を通じて、陳靖姑雨乞いの顛末が詳しく書かれている。傀儡芝居の『福建壽寧四平傀儡戲奶娘傳』の第三本第三拍「天乾旱田農爭水」、第四本第一拍「烏龍江靖姑祈雨」にも雨乞いのプロットは特に力を入れるところである。特に「烏龍江靖姑祈雨」は傀儡芝居の中心となり、未曾有の五編唱詞「尙師調」「行罡調」「尙師調」「喝軍令」「清水令」<sup>549</sup>を通じて、雨乞いの過程が描かれている。

『閩都別記』に目を向けるならば、陳靖姑は海で苦境に陥っている人を援助し、荒れた海を鎮める働きをしている。『閩都別記』に林仁翰一行は勅律國を行過る時に、勅律國の人は陳靖姑麾下の金甲神が林仁翰の舟を護衛して勅律港に入港するという夢を見ていた。そして、以下の描写が見られる

因昨夜海邊諸老夢一船進港，旗標功德閩艘，有金甲護衛。今早說出相同，齊來探望。<sup>550</sup>

昨夜海邊の年寄りたちの夢に船一隻が入港し、旗には「功德閩艘」と書かれ、金甲の神に護衛されているのをと見た。今朝夢の中身が同じなので、一緒に見回りに来た。

林仁翰も「似有神明暗護（陰で神の冥加があると感じていた）」と感じていた。陳靖姑は完全に人前に姿を現わさなかったが、陳靖姑の存在を強く感じさせるプロットになっている。また『閩都別記』第二七六回「永樂帝遣使封中山 蔡姑婆回閩遇臨水」では、陳靖姑の水神としての働きを以下のように描写する。

時值風浪滔天，有一藍面男神，一紅衣女神，分立在船頭喝之，立刻浪平風退。其船進港，紅亨觀其情景，知是封王之船。不知何神，便去參拜，那女神喜而迎之。原來去琉球國封王之船，船中請有拿公香火，又欽命正使乃閩人，請有臨水夫人之香火。（第二七六回「永樂帝遣使封中山 蔡姑婆回閩遇臨水」）

大波が逆巻いているところに、ある青い顔の神と紅の衣を着る女神が船首に立って一喝すると、たちまち海はおだやかになった。船が入港すると紅亨はそれを見て、王に封ずるための船だと知り、何の神かは分からないが、参拝に行った。その女神は喜んで紅亨を出迎えた。元々、王に封じるために琉球へ向かった船であり、拿公を祭っている。また、勅使は閩人であり、臨水夫人も祭っていた。

ここに言う「拿公」とは船を座礁させないという役割の、福州の水神兼井戸の神と見なされている。水神として『琉球國志略』に「海船必奉之者，以海上多礁、霧，專藉神力導引云。（拿公は海船に必ず祭る対象であり、海に暗礁、霧があっても、専ら神通力以て船を導くと言われた）」<sup>551</sup>と記述がある。拿公と並べて陳靖姑が水を鎮める神であり、陳靖姑が水上交通安全の守り神ということに疑いの余地がない。文芸ジャンルだけでなく、陳靖姑が水神の機能を果たしていることについて、清・『使琉球

<sup>548</sup> 前掲注 442 「明清以降臨水夫人信仰之演變」

<sup>549</sup> 吳乃宇記述、葉明生校訂『福建壽寧四平傀儡戲奶娘傳』財團法人施合鄭民俗文化基金會、1997、pp. 165-171

<sup>550</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 1447

<sup>551</sup> 周煌『琉球國志略』卷十六、商務印書館、1936

録』も次のように述べている。

甲午仲夏八日、西南風便、舟始開洋。巨舶穩流、屹然不動、儼然樓船之泛裏河也。餘竊喜曰：「人言誤矣、何險之有！」陳公曰：「此天幸也、勿言！」行纔五日、忽望見古米山巔、其去琉球止二、三日路矣。餘復喜曰：「人言誤矣、何遠之有！」陳公曰：「此緊關也、勿喜！」夜半、忽逆風作焉。山近多礁、亦喜；「風少違順、可以徐行避之。」奈東北勢猛、舟難與角。震盪之久、遂致大桅籬折、遮波板崩；反側弗寧、若不可一息存者；眾心驚懼。乃焚香設拜、求救於天妃之神。時管軍葉千戶日喜扶鸞、眾人促其為之。符咒方事、天妃降箕、乃題詩於灰上曰：「香風驚動海中仙、鑒爾陳高意思專！誰遣巽神撓海舶、我施陰隙救官船。鵬程遠大方馳步、麟閣勳名待汝還！四百人中多善類、好將忠孝答皇天！」詩畢、復判曰：「吾已遣臨水夫人為君管舟矣、勿懼、勿懼！」達旦、風果轉南、舟亦無恙。然不知臨水夫人何神也、祠何在也。

及歸閩、感神貺既彰、念報賽當舉；乃於水部門外敕賜天妃廟中、立石以紀異、設祭以旌誠。行香正殿、忽見左廡有祠、額題曰「臨水夫人祠」；詢之道士曰：「神乃天妃之妹也。生有神異、不婚而證果水仙、故祠於此。」又曰：「神面上若有汗珠、即知其從海上救人還也。今歲自夏至秋、汗珠不絕；或者勞於海舶焉！」餘等訝之、乃再拜謝之、始知箕判驗矣。<sup>552</sup>

甲午年の仲夏八日に、南西の風に乗り、船が出航した。船が巨大で、海流も穏やかで、微動だにせず、内陸河川を航行しているかのようなようであった。私は密かに喜んで「世間の口が間違った、全然危険ではない」と言った。陳公は「神の恵みだ、そんなことを言うてはいけない。」。出航ようやく五日間を過ぎ、もう古米山の頂が見られるようになり、これから琉球まで後二三日間の道程が残されているだけとなった。私再び笑って「世間の口が間違った、全然遠くない」と言った。陳公は「これからが厄介だ、ぬか喜びをするな」と返事した。夜半から急に逆風が立った。しかし、山に近く、暗礁も多い所なので、「風はやや荒れているが、ゆっくりと進めば、それを避けることができる」と喜んだ。しかし、東北の風は凄まじく船を思うようには操れず、船体は激しく揺れて、帆柱は折れ、波をさえぎる板が崩れた。私は何度も寝返りを打って眠れず息もつけないほどであった。人々は恐れおののき不安で、そして、線香を立て天妃に救いを求めた。当時の管軍である葉千戸が平日に扶箕（タンキー＝神おろし）が好きで、人々は彼に扶箕を促した。儀式を行うと、天妃が降り、線香の灰に「線香の香りは海中の仙人を驚かせ、汝の誠意に鑑みて、誰か巽神を遣って船を侵させ、我は陰隙を使って官船を救う。前途洋々とし、功名は汝の帰還を待ち望んでいる。四百人に善人が多く、皇天に誠心誠意力を尽くすべき」と詩を書いた。また「私は既に臨水夫人を派遣して、君たちの船をまもってやろう。ご安心ください。」朝になって、やはり南から吹く風となり、船も恙なかった。しかし、臨水夫人はどのような神であるか、祠は何処だか分からなかった。

福建に戻り、神の奇跡に感謝し、その靈験を表彰するために、水部門（福州市鼓楼区）の外の天妃廟に石碑を立てこの不思議な話を記し、祭りを行って誠意を示した。正殿に参拝して小考すると、左側に祠があり、横額に「臨水夫

<sup>552</sup> 『使琉球録』「臨水夫人記」榕樹書林、2011、pp. 87-89



人祠」と書かれていたのを目にした。そこで、道士に尋ねると、「神は天妃の妹である。生まれから神通力があり、婚姻しなくて水神となった。だからこそ、こちらに祀られている」と答えて、「神像の顔にもし玉の汗があれば、海に人を救っているところである。今年夏から秋にかけ、汗のしずくが絶えないので、多分海で忙しく船を救っておられるのでしょうか」と言った。私達はびっくりして、もう一度お礼を申しあげて、神意を伺う扶筭が当たったと初めて知った。

絶体絶命に陥っている人達は、降神の儀式を行い、水神の媽祖を呼ぶ。すると媽祖が妹の陳靖姑を派遣し、救難作業をさせたというこの記事から、幾つかのインフォメーションが読み取れる。まず、福州水部門の外の天妃廟に陳靖姑が天妃の妹と配祀として祀られていたこと、陳靖姑神像の顔もし玉の汗があれば、海で人を救っているところであると荒唐無稽なものである。実際ある程度現実に基づいた仮想で、その現象は「回南天」である。「回南天」とは中国南方における特殊な現象と思われる。中国南方に冬が去り春が訪れ、大地は暖かくなる。しかし、物（特に大きいもの）の温度がまだ上がっていきなく、その時にもし太平洋からの暖かい風（大量の水蒸気も含まれている）が吹き抜けたら、水となっている現象である<sup>553</sup>。その現象は中国南方の春夏によく見られ、その時シベリアから乾燥の風の勢いがまだ強く、北風と南風は入れ替えて吹き、海上の天候と風も急に変化させたので、船が転覆しやすいである。いずれにせよ、波を鎮める水神も認められるから、『閩都別記』というより陳靖姑の人物像は福建民衆頭の中に映された投影の一つであると見るべき作品であると考えられる。

### 3.3 許真君との繋がり

信者たちが陳靖姑信仰の改造を託して、正当性と正統性を求めようと企てた。一方、許真君信仰のイデオロギーと水神の機能を受け継いで、「斬蛟鎮水」という許真君信仰の核心も紛れもなく継承させ、『閩都別記』における陳靖姑の行為にも許真君の影が見られる。

まず、第二十二回では閩山へ向かう途中に、長坑鬼と挨拔鬼が家出した陳靖姑を失心させ、拉致しようとしている。陰で付き添って送る金甲神は失心した陳靖姑を救出し呼び覚まして、事情の経緯を教えた。陳靖姑の反応は以下のように書かれている。

（靖姑）問：“是何妖？”（金甲）神曰：“此乃長坑山之長坑鬼，挨拔山之挨拔鬼，此二鬼時常出來迷人。”靖姑聽說，即拔下金簪插上，立誓：“他日法成，收此二鬼，免害人。”<sup>554</sup>（第二十二回「杞蓮能言書堂結縭 靖姑避婚閩山學法」）

（靖姑）は「何の妖怪」と聞き、（金甲）神は「彼奴は長坑山の長坑鬼、挨拔山の挨拔鬼、その二鬼がよく出てきて人を惑す」と言った。靖姑がそれを聞いて、金の簪を抜いて土地に挿し、「他日に法術を身につけたならば、人を害させないように二鬼を収める」と誓った。

陳靖姑は、金の簪を土地に挿したという動作の意味は何か。筆者は解釈が二つあると考える。一つ目は金の簪を目印として残し、法術を身につけてからこちらに二人の化け物を退治することを誓ったとするものである。確かに下山した後、陳靖姑は再び

<sup>553</sup> 張東、汪瑛、馮業容「廣東“回南天”現象分析及其預報」『氣象科技』2014（42.2）、pp. 302-308

<sup>554</sup> 前掲注30『閩都別記』、p. 117

ここに向かい、長坑、挨拔二鬼を追跡しているが、二鬼はとつくに他のところに逃げ  
ており、この目印がその役割を果たしていないと言わざるを得ない。これに対して、  
その行為は師匠の許真君を真似するためのものであり、許真君の物語を引用するた  
めに付け加えられた行為であると考えの方が妥当ではないかと筆者は考える。

『警世通言卷四十・旌陽宮鐵樹鎮妖』において、許真君が悪蛟を福建延平府の捺洋  
九里潭に追い詰めたが、悪蛟が淵に盤踞して出てこない。その時、許真君は以下のよ  
うに行動している。

真君遂與甘、施二人，飛歩而行，躡蹤追至半路，施岑飛劍斬去一尾。追至福  
建延平府，地名捺洋九里潭，其一蛟即藏於深潭之中。真君召鄉人謂曰：「吾乃豫  
章許遜，今追一蛟精至此，伏於此潭。吾今將竹一根，插於潭畔石壁之上，以鎮壓  
之，不許殘害生民。汝等居民，勿得砍去！」言畢，即將竹插之，囑曰：「此竹若  
罷，許汝再生；此竹若茂，不許再出。」<sup>555</sup>

真君は甘、施弟子二人と共に飛んで行き、追跡して途中で施岑が飛劍で一匹  
の龍を斬った。福建延平府まで追って、捺洋九里潭という処で蛟は淵に身を隠し  
た。真君は里人を招集し、「私は豫章の許遜であり、蛟の精を追うため、此処に  
来た。私今竹一本を淵傍の石壁に挿して、危害を加えさせないように鎮める。汝  
等居民は斬るな！」と言って、竹を挿し、「この竹が枯れば、汝の再生を許す；  
この竹が茂れば、出るのを許さない」と言って聞かせる。

金の簪を土地に挿したという異曲同工の行為を通じて、読者は師匠の許真君を想起  
することが予想される。

また、許真君の愛弟子の陳靖姑が家出し、法術を会得する過程にも許真君信仰のイ  
デオロギーが受け継がれていることが分かる部分がある。『閩都別記』の中に次の記  
述がある。

再説靖姑入閩山法院，真人悦而收之為徒，遂授以正法。靖姑天性覺悟，一知  
十，真人遂將正法盡數傳之。（中略）却説靖姑在閩山學法，真人愛之，盡將諸法  
傳授。召雷驅電、喚雨呼風、縮地騰雲、移山倒海、斬妖捉鬼、退病除瘟諸法皆學  
精熟，惟不學扶胎救產保赤佑童。<sup>556</sup>（第二十三回「鬼改法門虎婆游食 妖占商婦  
元君別師」）

さて靖姑は閩山法院に入った。真人は喜んで弟子とし、法術を伝授した。靖  
姑は賢くて、一を聞いて十を知った。そして真人はあらゆる正法を教えた。（中  
略）さて、靖姑は閩山で法術を習ったが、真人は靖姑の態度を愛し、雷鳴と稲光  
を駆使し、風と雨を呼び、地を縮め雲に乗り、山を移し海を覆し、妖怪を退治、  
疫病を駆除するなどの様々な法術に身につけたが、ただ助産と子供守りの術を習  
おうとはしなかった。

陳靖姑は閩江の底にある閩山に入門し、教祖である許遜のもとで法術を身につけた。  
許遜すなわち許真君は江西省の代表的な水神であり、万寿宮の建設とともに許真人信  
仰が全国に広がっていたが、『警世通言』『旌陽宮鐵樹鎮妖』において、洪水を引き  
起こし、江西省を沈めようとした悪龍を退治したまさに水神であった。許遜は悪龍と

<sup>555</sup> 前掲注 339 『警世通言』『旌陽宮鐵樹鎮妖』、pp. 1701-1702

<sup>556</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、pp. 120-122

戦い、悪龍が許遜に負け、鉄で井戸の中に鎮圧されたという物語がよく人々に知られているが、黄芝崗『中国的水神』にこの物語が引用され、龍が鎮められた際の様子について次のように述べている。

真君將龍牽回豫章，將沙地化為樹型，熔鐵汁灌入型里，范成一隻鐵樹，再將神劍插地，便成了一座深井。真君將鐵樹立在井邊，用鐵鏈將孽蛟鎖在樹根，將蛟打入深井，孽蛟求真君哀憐，問何時能見天日，真君指鐵樹說：“鐵樹開花，放你出來”<sup>557</sup>

真君は龍を率いて豫章へ赴いた。砂地を木型と成し、溶かした鉄水を型に注ぎ、鉄樹を鑄た。また神劍を使って地に差し込むと、深い井戸になった。真君は鐵樹を井戸の傍に立て、鉄鎖で悪蛟を鐵樹記の根に掛けて、井戸に投げ込んだ。悪蛟は真君に寛大な許しを乞い、いつか戻れるかと聞いた。真君は鉄樹を指しながら、「鉄樹に花が咲かない限り、お前を放さぬ」と答えた。

陳靖姑信仰は閩山派の一つの分枝、紅頭派につながる。そして、『閩都別記』での陳靖姑の蛇を斬る物語は、許真君の物語と同じく AT300 龍退治（屠龍者）で、同質のモチーフである。許真君の場合には、金属製の木に花が咲かない限り、金属の鎖に縛り付けられた悪龍は解放されないとした。陳靖姑の場合には、次見るように誰も線香を立てないのに香炉の灰があふれ出ない限り鎮圧された蛇は解放されないとしたのである。このプロットは基本的に同一のものである。

陳靖姑も鎮圧された悪玉を永遠に解放させないように実現できない条件を設ける一方、蛇・龍を斬り、金属によって蛇や龍が鎮められることを示す伝承を受け継いだものでもある。ここでは『閩都別記』の中の許真君の物語と類似した場面を挙げる。

追拿之蛇首鎖在龍潭壑，蛇身在開元寺古井，蛇尾鎖在七穿井。（中略）當時大奶降服三節妖蛇，皆是頭上自己頭髮化為千條鐵鏈鎖之，中尾鏈之塔井，首節鏈于龍潭，被長坑鬼解放為害矣，大奶又收之坐壓于古田龍源廟內。蛇問：“壓到何時？”大奶曰：“待你香炉灰滿之日。”<sup>558</sup>（八十六回「兩度除怪太守蒙恩 四次加封元君顯聖」

捕まった蛇の首を龍潭壑に繋ぎ、身体を開元寺の古井に、蛇尾を七穿井に繋いだ。（中略）当時、大奶夫人が退治した三節の妖蛇は自らの髪の毛を化した千本の鎖で縛り付けた。胴と蛇尾を井戸に、首を龍潭に縛りつけたが、長坑鬼によって解放されたあと、人々に崇りをしていた。大奶夫人再び首を収めて、古田龍源廟において鎮められた。蛇は「何時になったら解放されるか」と聞いたが、大奶夫人は「香炉中の灰が満ちるまでだ」と返事した。

民間の芝居では直接に許真君の台詞が取り入れられている。林九娘が積悪の長坑鬼を九里山に護送している途中に、勘弁してほしいと嘆願されると、林九娘は「活路が三つある。石が朽ちはて、海水が枯れ、鉄樹に花が咲く。三つの条件の一つが実現すれば、解放してやろう。」<sup>559</sup>と返事をしている。これによって、民間の陳靖姑の芝居

<sup>557</sup> 前掲注 534 『中国的水神』第五章「許真君和慎郎」、p. 51

<sup>558</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 382

<sup>559</sup> 前掲注 549 『福建壽寧四平傀儡戲奶娘傳』、p. 243 「活路有三條，一石頭爛，二海水乾，三鐵樹開花，此三條得一條可發放。」

と、許真君の物語が密接な関係を持っていることが分かる。

なお、『旌陽宮鐵樹鎮妖』における許真君の龍を釣り上げるという場面の場所と、陳靖姑が雨乞いを行う場面の場所とがほぼ一致していることも見過ごせない。というのも、『旌陽宮鐵樹鎮妖』では、許真君が福州へ行ったことがあり、許真君が悪龍の一番上の孫を追跡して、福州の南台（今福州市台江区を指す）で追いついたという設定になっており、テキストには以下のように書かれている。

卻説真君又追一蛟精，其蛟乃孽龍第一子之子，孽龍之長孫也。此蛟直走至福州南臺躲避，潛其蹤跡。真君命甘、施二弟子遍處尋索，乃自立於一石上，垂綸把釣。忽覺釣絲若有人扯住一般，真君乃站在石上，用力一扯，石遂裂開。石至今猶在，因名為釣龍石。<sup>560</sup>

さて真君は蛟の精を追い、その蛟が悪龍の長子の子、長孫である。その蛟はひた走って福州の南台に隠れ、声を消し、跡を隠した。真君は甘、施二人の弟子に命じて探しに行かせた。自ら石の上に独り立ち、釣り糸を垂れ、魚を釣る。ふと釣り糸が誰かに引っ張られるように感じて、真君は石の上に立ち、力強く引っ張ると、（龍を釣り上げたので）足元の石が裂けた。その石がいまだにあり、釣龍石と呼ばれる。

「釣龍石」という石について、史書にほぼ言及されていないが、乾隆『福州府志』に載る宋の蔡襄の詩に見える。

達觀亭、碧光亭 在釣龍台側，俱宋時建。宋蔡襄《達觀亭》詩：「峭峻釣龍石，飛亭壓其端。曠達四無際，因之名達觀。……」<sup>561</sup>

達觀亭、碧光亭 釣龍台の側にあり、全て宋に造られた。宋の蔡襄『達觀亭』に「峭峻釣龍石，飛亭壓其端。曠達四無際，因之名達觀。」

「漢越王餘善於此釣得白龍，以為瑞，因築台，曰釣龍台，後人呼為越王台。（漢越王餘善が此処に白龍を釣り、吉兆とあって、楼台を築き、釣龍台と名付けた。後人は越王台という）」<sup>562</sup>という記述によれば、釣龍台も「釣龍石」の機能が同じく、川に身を隠した龍を釣り上げた場所である。一方、達觀亭、碧光亭が釣龍台建築群の一部<sup>563</sup>として知られて、馮夢龍は釣龍石＝釣龍台とあって、即ち「釣龍石」を借りて、釣龍台を指す可能性が高いと思われる。

では、釣龍台は何処かという問題であるが、同じく『福州府志』に

風雲雷雨境内山川城隍神壇 在郡城南釣龍台。明洪武三年，建於惠澤山，六年移今所。國朝因之。

風雲雷雨境内山川城隍神壇 郡城南の釣龍台にある。明の洪武三年、惠澤山に造られ、六年に今の処に移りきた。国朝もこれに従い行なう。

とある。明かに釣龍台は惠澤山にあり、即ち今福州の大廟山である。残念なことに、

<sup>560</sup> 前掲注 339 『警世通言』『旌陽宮鐵樹鎮妖』、pp. 1708-1709

<sup>561</sup> 前掲注 448 乾隆『福州府志』卷十七、p. 422

<sup>562</sup> 前掲注 448 乾隆『福州府志』卷五、p. 89

<sup>563</sup> 喻政『万曆福州府志』海風出版社、2001、p. 33 「舊有釣龍台，院及達觀亭、碧光亭、今皆蕪沒」

釣龍台建築群は見えなくなった。遺跡の上に名校の福州第四中学が建てられ、キャンパスには「全閩第一江山」の石碑、釣龍台、釣龍井、登高石の遺構が残された。そして、釣龍台の場所は確かめた後、もう一つ問題が筆者の頭に浮かび上がった。釣龍台から閩江の辺りまで約500メートルの距離があり、巨人神でもない餘善と許真君はどうやって釣龍台に龍を釣ったのかが不明だったのである。しかし、宋の『淳熙三山志』にその答えはあった。その中に南台地域は以下のように記述されている。

《舊記》：州東帶滄溟，百川叢會，控清引濁，隨潮去來。《吳都賦》所為“朝夕為池”，几是也。今城東南地勢卑平，自南台城南有越王釣龍台，故名。東北入河口津……  
564

『旧記』：福州東に海と繋がり、百川合流し、清濁を操り、潮と共に徂徠する。『吳都賦』と書かれた「朝夕に池と為す」とほぼ一致する。今城の東南部は地勢が低く、南台城南に越王釣龍台があり、その名の示すとおりの東北から河口津に注ぎこむ。

明万暦の『福州府志』にも関連する記述がある。

一名釣龍台，有盤石焉，相傳越王餘善釣白龍處也；一名越王台，蓋無諸受漢冊封之地，舊志：台瞰巨潭，今皆淤壅為市井，去江數百武。<sup>565</sup>

一名は釣龍台といい、盤石があり、越王餘善の白龍釣り場と言い伝えられている；一名が越王台、漢は無諸を冊封した場所であった。旧志：釣龍台から巨潭を俯瞰して、今はふさがれて町となり、川から数百歩離れた。

福州東南部に位置する南台は地勢が低湿地であり、宋まで川の水が逆に陸地に流れ込む現象がごく普通のことだった。満潮になる時には低い所が池になり、南台地域も澤のようなところで、地勢の高い大廟山は釣り場としてのいい場所であった。『閩都別記』にも「南台釣龍台原在江心，若非江心，那閩越王余善怎得垂竿釣起白龍耶？（南台の釣龍台が元々川の真ん中にあった。真ん中でないと、閩越王餘善が白龍を釣られないだろう）」<sup>566</sup>と書かれているように、馮夢龍は釣龍台の周りが洋々たる川であるという地勢に基づいて物語を作り上げたと推測できる。

したがって、『閩都別記』世界に陳靖姑が雨乞いの場合について、「夫人獨至大橋白龍江布洋坪做法。（夫人は一人で大橋白龍江に莫菴をしつらえ、法術を使う）」<sup>567</sup>と書かれているのも、陳靖姑が川の真ん中で雨乞いする場面を想像して書かれていたのである。

ここに出てくる白龍江であるが、乾隆『福州府志』に以下のように述べられている。

南台江 在城南九里，亦名白龍江。即閩越王餘善釣白龍處。江中潭深不可測。舊傳有龍居之，禱雨多應，名龍潭。<sup>568</sup>

南台江 城南の九里に、白龍江ともいい。即ち閩越王王餘善白龍釣り場である。江の淵は深くて図られない。旧伝によれば龍が居り、雨乞いとよく靈驗を現わし、龍潭という。

<sup>564</sup> 前掲注 155 『淳熙三山志』 卷之四「地理類四」、p. 43

<sup>565</sup> 前掲注 563 『万暦福州府志』、p. 33

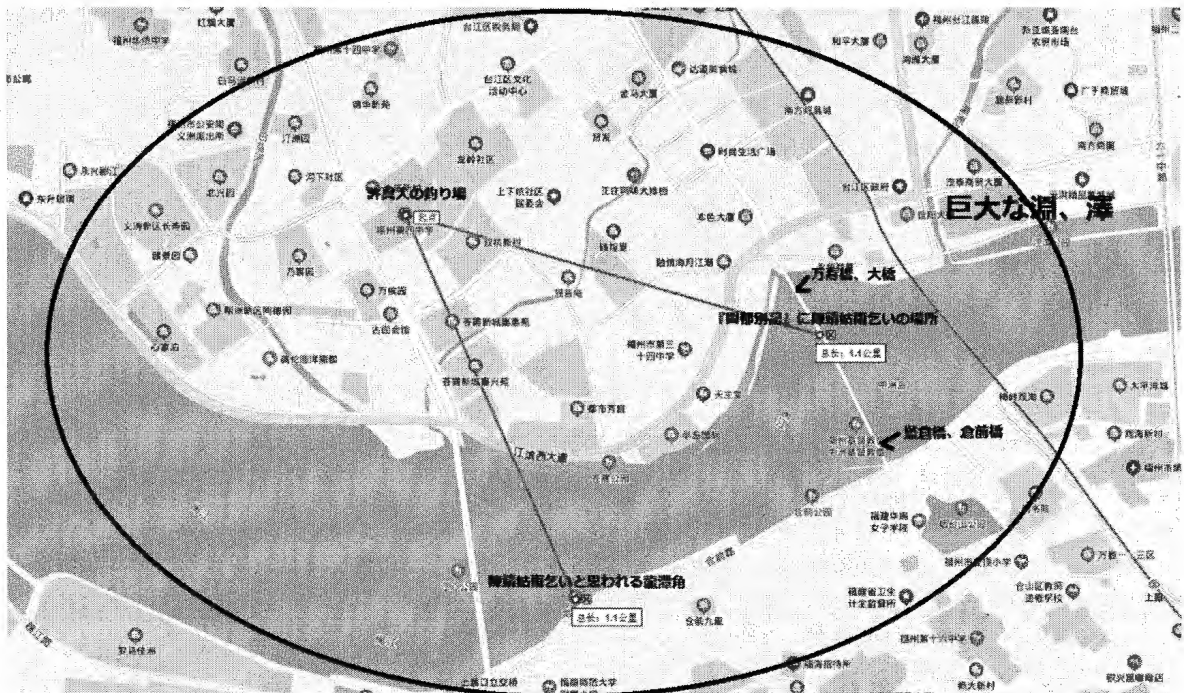
<sup>566</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 118

<sup>567</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 370

<sup>568</sup> 前掲注 448 乾隆『福州府志』 卷五、p. 93

「大橋」は白龍江にある橋であり、今「解放大橋」と呼ばれる。「中洲島」は境として、前半部は「万寿橋」と、後半部は「倉前橋」或いは「監倉橋」と呼ばれた。万曆『福州府志』によれば、「万壽橋跨南台江，三百餘丈，俗名大橋。（万寿橋は南台江に架かって、長さが三百余り丈があり、俗名は大橋である）」<sup>569</sup>と書かれた。乾隆『福州府志』にも「万壽橋一名大橋，橫跨台江。舊為浮橋。（万寿橋の別名は大橋であり、台江に架かって、昔浮き橋であった）」<sup>570</sup>と書かれたように、少なくとも乾隆時代には「大橋」の呼び方も続いていた。従って、『閩都別記』に陳靖姑雨乞いの場所は白龍江の万寿橋当たりと判断できる。

釣龍台以南の部分は以前に広々としている澤や巨大な淵があり、白龍江の一部とに  
見るべきである。なお、現実には雨乞いと扱われている場所は龍潭角と呼ばれ、今も  
陳靖姑道観の一つとして存在している。何れも釣龍台の遺跡との直線距離は1.1キロ  
で、下の地図に示されている。



<sup>569</sup> 前掲注 563 『万曆福州府志』「建置志六」、p. 156

<sup>570</sup> 前掲注 448 乾隆『福州府志』卷九、p. 178

つまり、『閩都別記』に描かれた場所にせよ、現実思われる場所にせよ、弟子の陳靖姑雨乞いの水域は師匠の許真君の釣り場と同一の水域であると言え、閩越王餘善釣の伝説に基づく場所で、小説世界には許真君の釣り場と陳靖姑の雨乞い場所はほぼ同じ所と判断できるようになった。動作の真似、龍・蛇洪水を起こす水神の退治、物語発生場所、『閩都別記』世界に陳靖姑伝説は許真君の物語を取り込みながら、許真君から引き継ぐ水神の機能を際立たせる。

陳靖姑の最期は、懐妊中にもかかわらず雨乞いをしていたところ、蛇首と長坑鬼に着け狙われ、力尽きた陳靖姑が蛇首によって水中に引きずりこまれ、寒気が体に侵入し、亡くなった。その結果として、陳靖姑と蛇の関係は一つの対立的なパターンとしてプロットに組み込まれていったのであろう。即ち、蛇は洪水を引き起こす荒ぶる神に対し、陳靖姑は水を鎮める神という構造が成り立ったのである。浙江地域の大禹と防風氏<sup>571</sup>は典型的な例として、外来文化が当地文化にぶつかり、優位に立つ時に、民間叙述には常に外来の新たな神は矮化、劣化された古い神を鎮圧し、斬殺する現象が現れる。そのパターンに従って、元々両義性を持つ福建の蛇神は、単一的な悪神となり、自然に退治の対象となった。「蛇斬り」を通じて陳靖姑の水神機能が確立されたのみならず、蛇が生息していた臨水洞を陳靖姑自らの殿舎と祖廟にさせるに至り、「蛇斬り」「臨水洞の占拠」という一連の動きを通じて、福建地域における蛇神信仰の核心の一つとした水神の機能が奪われて、陳靖姑は筋道に従って新たな水神になるのである。

『閩都別記』での陳靖姑は、水がその一生を貫いている。洪水を引き起こす荒ぶる蛇神の伝承を入話とし、水神としての許遜の元で神通力を身に着け、金属の剣を使って、蛇を斬り、鎖で蛇を井戸に鎮圧するという構造は、水神神話が物語化されていると考えられる。さらに水神の機能を示すのが、雨乞いのため亡くなったという結末である。陳靖姑が水と密接な関係を持ち至り、水のため誕生、水のため逝去ということとなり、陳靖姑の物語は水神の機能というモチーフによって首尾一貫したものになったと考えられる。

<sup>571</sup> 鈴木陽一「浙東の神々と地域文化——伍子胥防風錢繆を素材として」『宋代人の認識——相互性と日常空間——』汲古書院、2001、pp. 91-122

## 第四章『臨水平妖誌』の研究

今見られる『臨水平妖誌』<sup>572</sup>のテキストは、上海普及書店より出版された活字本である。封面の左側に『臨水平妖伝』と記され、右側には行列が橋を渡る場面が描かれている。巻首の題と版心の題に『臨水平妖誌』と記されるので、『臨水平妖誌』ともいう。裏表紙と刊記はなく、出版の時期と作者の名前については記載があったか否か、確認できない。目録葉の前に二葉、計八枚の「繡像」があり、各図像に主役の三人が描かれ、人物の上に各自の名前も書かれている。それぞれは「江氏山育 良女 鄒夫人」「閩山許真人 梨山老母 高夫人」「陳夫人 觀音大士 閩主」「陳金鳳太后 王太保 林九娘」「袁廣志 石夾女 丹霞大聖」「劉通 劉杞 王刺史」「妖僧 白蛇精 張坑鬼」「陳守元 薛文傑 陳昌」である。

正文は全て十七回、82 ページで、各ページで 23 行、行 46 字、全書約八万六千字である。福州の百科事典のような『閩都別記』と異なり、陳靖姑の物語が描かれたテキストである。そのプロットは大部分が『閩都別記』の物語と重なり、部分的には語句が一致する場合があるが、新たな物語もある。各回目と『閩都別記』対応の回目は以下のフォームに表示される。

回数	回目	対応回数	『閩都別記』対応回目
1	王延彬創造洛陽橋 蔡端明功成歸西域	21	洛陽造橋觀音顯應 鬢髮化蛇臨水降生
2	陳靖姑閩山學法 張坑鬼薛嶺幻形	22	杞蓮能演書堂結納 靖姑避婚閩山學法
3	江山育捨身得道 陳靖姑割股救親	23	鬼改法門虎婆遊食 妖占商婦元君別師
4	收丹靈皈依正果 救沈氏借尸還魂	24	靖姑割肉補父癰母疽 元君救難收猴怪虎婆
5	凌霄畔收石夾女 過界山遇江虎婆	25	丹霞棒打夾石精 靖姑法收蜘蛛怪
6	蜘蛛精被擒殞命 張坑鬼用計投奔	25	丹霞棒打夾石精 靖姑法收蜘蛛怪
7	停吉期靖姑除妖 遭凶難劉杞逢怪	27	蛇精好美色鬼代擄 杞蓮因才貌腦幾亡
8	蛇怪被逃遺後患 夫君既救副前因	28	走蛇男遺應讖後患 救夫婿了灑泡前緣
9	古寺妖僧施邪法 連江蜃怪幻樓台	53	林九娘因難傳正法 陳恭人得妹斬妖僧
10	舊主臨終萬民悲哭 新君襲位百姓遭	55	僧禱甘霖覆塔留臂 雷震妖貓現讖知源

<sup>572</sup> 佚名『臨水平妖誌』上海普及書店



	殃		
11	王延稟大敗福州 城 陳守元奏造寶皇 宮	58	手足自殘閩王信道 姐弟進寵歸郎避妖
12	登帝位百官慶賀 斬白蛇初次榮封	62	薛浪子害人傷己命 陳靖姑斬蛇度宮娥
13	陳夫人隱收臨水 袁廣志初出茅山	63	王璘信讒自誅宗族 廣智媚妖邪化紙人
14	薛文傑謠言皇宮 內 王繼圖兵繞福州 城	64 65	袁廣智顯邪術助判 王繼圖將登位驕淫 陳夫人帶女兵救困 袁軍師為蝶精喪生
15	袁廣志三軍敗北 陳夫人二次受榮	65	陳夫人帶女兵救困 袁軍師為蝶精喪生
16	祈甘霖万民感恩 德 成正道三次受榮 封	82	陳夫人祈雨捉蛇首 長坑鬼抱恨害婦胎
17	雪深仇補捉張坑 鬼 流血淚重會百花 橋	83	林九娘設計縛長坑 陳夫人數罪磔妖鬼

『閩都別記』における陳靖姑の物語は二十一回から八十三回まで、相当の分量を占めるが、陳靖姑を中心人物として書かれている個所はそれほど多いわけではない。陳靖姑の物語ではあるけれども、陳靖姑を巡って、夫の劉杞蓮と陳靖姑の配下の諸神の群像劇であるという方が相応しい。

### 第一節『閩都別記』との異同

『臨水平妖誌』の人物の設定に、特色として閩劇『陳靖姑』との重なる部分が多く、その典型例は仲人の林八叔の登場がしたことと揆抜鬼が消失したことである。

仲人の林八叔であるが、『臨水平妖誌』における陳靖姑と劉杞（蓮）との出会と婚約は、『閩都別記』に描かれたようなに、波瀾に富んだ、ドラマチックなものではなく、比較的単純な構成で、古めかしいとさえ言えるものである。テキストでは、父の劉通は年少にして有為の劉杞を連れて、試験を受けさせるために省府の福州へ行き、雑貨屋（賣什貨的）の林八叔の所に泊まる。暇な折に、親子二人は周辺をぶらつき、帰る途中に大雨に降られた。林八叔が商いに出かけるため、二人は仕方なく隣の軒の家の軒下に雨宿りをしていると、扉を開けていた主人の陳昌がそれを見て、家に招き入れた。外出から帰ってきた林八叔は親子が隣の陳昌家にいることを知って、陳昌を訪れ、一献傾けることとなった。差しつ差されつしながらの時に、林八叔は陳昌の娘と劉杞が似合いであるとして結婚の仲立ちをしようとする。

その後も、林八叔は行商の便を利用して、古田の劉家と福州下渡の陳家の間に往来し、預かった結納を劉家に贈ったり、庚帖（婚約時に交換する男女双方の生年月日時間を干支で記した書き付け）を劉家に贈ったりして、両家の婚姻を進めていた。林八叔は、『臨水平妖誌』で活躍している人物であるが、閩劇『陳靖姑』にも両家の仲立ちの人物として「八哥」が存在する。林八叔と彼の役割は、閩劇『陳靖姑』<sup>573</sup>の脇役「八哥」と同じであって、陳家と劉家の仲立ちをする。開幕の時に舞台に登って、陳家に書き付けを送るが、その場面で、以下のようなやりとりがある。

靖姑父（白）：院君你我年過半百、膝下無男、只生一女名喚靖姑雖然生得聰明賢慧、只是與古田劉通之子、劉杞蓮聯姻之事、已說多時、媒人公八哥也來催好幾次、但一提此事她總是說崇拜觀音、要除盡人間妖魔、再論婚呀、這真使我不安啊。

（中略）

靖姑父、母（白）：哎喲、還是八哥呀、快請進。

靖姑父（白）：八哥到來一定又是為吾女婚事吧。

八哥（白）：正是如此、今天古田劉親家、專門派人送來日單一張、日單在此、請員外觀看、劉親家說為姑爺成婚後、即赴京考試、吉日注明本月廿七。

靖姑父（白）：夫人、私達は既に五十の坂を越えているが、膝下に息子が居らず、ただ靖姑と呼ばれる一人娘が居り、賢くて心根が優しい。ただ古田の劉通の子である劉杞蓮との縁組みを何度も勧め、仲立ちの八哥も何度もこっちに来て催促していたのだが、彼女はいつも観音を崇拜し、世の中の妖魔を全て取り除く時に縁組みしようと言っている。このことは私に不安を感じさせる。

（中略）

靖姑父、母（白）：あれ、八哥ではありませんか、どうぞお入りください。

靖姑父（白）：「八哥が今度来て、必ず我が娘の縁組みのためなのではないか。」

八哥（白）：その通りである。今日古田の劉相舅がわざわざ人を遣って吉日が書かれた表を送りに行かせる。旦那様ご覧ください。劉相舅は婿が結婚して、即刻科挙に上京すると言った。そして、吉日は今月二十七日に決まった。

後に、劉家は何度も八哥に頼んで、結婚を促す。一方、陳靖姑が家出をして閩山へ行ったため、陳家は理由をでっち上げ、言葉巧みに断わる。「八哥」は林家と劉家で板ばさみ状態になって困り果てるが、その困った様が観客を笑わせる。『海遊記』と『閩都別記』にはそもそもこの人物は存在せず、『臨水平妖誌』の編者は芝居の人物を採りこんだものと思われ、芝居との密接な関係が伺えよう。

仲人の林八叔の設定だけではなく、閩山へ赴く途中の陳靖姑と他者との遭遇の場面も、閩劇『陳靖姑』と重なる部分はある。『閩都別記』の場合は、金甲神が陰で護送するが、生身の人間としては独身で閩山へ向かうという設定である。『臨水平妖誌』の場合は、婚礼から逃げ出した陳靖姑が、観音の配下である良女と出会い共に閩山へ行くこととしたのである。

良女曰。吾非別人。乃是觀音大士身邊善才良女是也。因聞閩山法門大開。又為爾被迫不嫁之由。奉大士法諭。引爾往閩山學法。待爾法成。仍回與父母相會好麼。靖姑聽說。又見良女是個女伴。覺得心寬。遂與全行。<sup>574</sup>

<sup>573</sup> 閩劇『陳靖姑』福建省長龍影視公司出版、ISBN-CN-E19-06-0001-01/VJ8

<sup>574</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 5

良女は「私は余人にあらず、観音大士に仕える善才良女である。閩山の法門が開かれたと聞き、更に縁組みを承知しない貴方の志を果たすため、大士の法論を奉じ、貴方を引率して閩山で法術を学ばせる。法術を身につけたならば、両親と会えるがそれでよいか。」と言った。靖姑はそれを聞いて、良女は女の連れであることから、心が伸び伸びし、彼女と同行することとした。

この設定は、閩劇『陳靖姑』の内容とほぼ一致するが、些か違っているところもある。旅立つ前に、芝居では、龍女(=良女)がわざと自らの身分を隠し、前路の険しさを誇張して、陳靖姑の決心を試した。陳靖姑も揺るぎなく前進すると心を決めた。芝居の台詞は以下のように語られている。

龍女(白)：吾観音大士座前龍女是也、奉大士法論、指引陳靖姑前往閩山學法、陳靖姑哪裡。

靖姑(白)：大士指點奴到閩山學法、到此不知路徑怎生是好。

龍女(白)：前面這位姐姐、可是陳靖姑。靖姑(白)：奴家正是。龍女(白)：可是前往閩山學法。靖姑(白)：正是前往閩山學法、敢問姐姐你是何人。

龍女(白)：不必多問、此去閩山路途遙遠、山高水險、途中有一座溜滑崖、山勢險峻滑如冰山、在那深山老林中、毒蛇猛獸層出無窮、還有那青面獠牙、妖魔鬼怪專吸人血、你一個小女子、還是不去為妙。

靖姑(唱)：姐姐呀、人間正道亦滄桑、心如磐石豈怕難、觀音指點我夙願、粉身碎骨奔閩山。

龍女(白)：好呀、姐姐有此除妖癡志、實為難得、我也是往閩山學法、你我正好一路同行。<sup>575</sup>

龍女(白)「わたくしは観音大士座前の龍女である。大士の法論を奉じて、貴方を引率して閩山へ法術を学ばせる。陳靖姑はどこだ。」

靖姑(白)「大士の指示によれば、私は法術を学びに閩山へ行く。ここまで来ても道が分からない、何処へ行けば良いのか」

龍女(白)「そちらのお姉さんは陳靖姑ではないか？」

靖姑(白)「私がそうです。」

龍女(白)「法術を学びに閩山へ行くのですか」

靖姑(白)「その通りですが、あなたはどなた様ですか。」

龍女(白)「尋ねるまでもありません。閩山への旅は道のりはるか遠く、山が高く水が深いです。途中に「溜滑崖」があり、峻険なうえに冰山のように滑り易いです。深山には毒蛇や猛獣が数えきれないほど居り、凶悪な顔つき牙をむき出した妖魔鬼怪が専ら人間の血を吸います。一介の女子が、行くようなところではありません」

靖姑(唱)「お姉さん、人の世の正しいという法が移り変わろうとも、盤石のような私の心は困難を恐れず、観音様の導きによって、粉骨碎身して閩山へ行く」

龍女(白)「よし、妖怪を取り除く強い思いがあるのは実に得難いことだ。私も法術を学びに閩山へ行くので、同行しよう。」

<sup>575</sup> 前掲注 573 閩劇『陳靖姑』

なお、崇りをする揆抜鬼の姿が『臨水平妖誌』からは無くなった。長（張）坑鬼という悪役は意外と安定していて、『福建壽寧四平傀儡奶娘傳』、『閩都別記』のいずれにも長（張）坑鬼は定番の悪役としてしばしば現れる。これに対して、揆抜鬼（矮八鬼ともいう）は『閩都別記』の世界では大騒ぎを引き起こす化け物だが、『閩都別記』に固有のキャラクターであると考えられる。なぜなら、他のテキストにはこの形象が全く見えないからである。

これと関連して、『中国人の社会生活』に、旧暦の七、八月、福建ではに「五帝巡遊」という民間祭祀があり、揆抜鬼のプロトタイプと見える形象が見られ、民間信仰の儀式や芝居で現れる「黑白無常」のイメージに近い。

抬著五帝出街巡遊只在夜間進行，持續到近半夜時分。五帝出街巡遊乘坐豪華的八抬大轎，帶著“長柄鬼”與“矮八鬼”，還有一大幫人自願充當旗牌官、喝道、傳令等扈從。

遊行隊伍中最引人注目的是長柄鬼和矮八鬼形象，外國人往往根據他們倆的身材和顏色分別叫他們“高白鬼”和“矮黑鬼”。前者約一丈高，身子是一副竹架罩著白色的長袍，有腦袋、手臂和手掌，但沒有腳。游行的時候由一個人充作“神脚”鑽進長袍，扛著架子走。他的腳從袍裾下露出來，他的頭從神像腹部的一個窟窿中露出看著走路，這樣就不至於在遊行時撞上什麼而摔倒。矮八鬼高約四五尺高，十分臃腫，渾身漆黑。內部同樣是一個人扛著竹架子，在帽子頂上開個窟窿往外看。

576

五帝を運んでのパレードは夜に行われ、夜半まで続いた。パレードで五帝は豪華な八人輿に乗り、「長柄鬼」と「矮八鬼」を連れて、それ以外にも大勢の人が参加し、自発的に旗牌官、喝道、傳令等の侍従を果たす。

パレード行列に最も目立つのは長柄鬼と矮八鬼で、外国人は体格と色によってそれぞれ「高白鬼」、「矮黒鬼」と呼んでいる。前者は背中が約一丈であり、その体は長袍が竹の骨組みを覆って、首、臂、手平があるが、脚がない。パレードである人は「神の脚」を務め、長袍に入り、骨組みを負いながら行進していた。彼の脚を裳裾の下から露出し、ぶつけないように彼の頭は神像のお腹に穴を開けて見ながら歩いていた。矮八鬼の高さは約四五尺、ぶくぶくしており、全身漆黑である。内部には人が竹の骨組みを担いでいて、帽子のてっぺんに穴を開けて外を見ている。

『臨水平妖誌』に揆抜鬼の名前は全く消えたが、民間信仰の中の彼と関わる物語が残され、揆抜鬼の役割は陳靖姑配下の「丹霞大聖」が悪役を果たし、閩山に赴く途中拉致する悪役も長坑鬼、揆抜鬼から張坑鬼、丹霞大聖と名を変えて現れたのである。

南關外面城西有一座豹頭山。山裡座宿猴洞。係一個千年紅毛猴。生得紅毛金眼。不時變作人形。時常遊在望北台嶺阮藏。或往豹頭山。性極浪蕩。不時與坑鬼遊張玩耍。這日正同張坑鬼變作兩個少年書生。就在望北台嶺。遠照靖姑同良女而來。<sup>577</sup>

南關外の城西に豹頭山に猿の洞窟がある。その中に千年の紅毛の猿が居り、紅毛にと金色の目で、しばしば人間に化ける。常に望北台嶺の谷間や澤で、或い

<sup>576</sup> 前掲注 543 『中國人的社會生活』、p. 84

<sup>577</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 5

は豹頭山で遊ぶ。だらしなくさ、気ままで、よく張坑鬼と戯れている。今張坑鬼と共に小生に化けた猿は、望北台嶺にあって、遠くから靖姑と良女が近づくのが見ていた。

従って、小説に良女が法宝で敵を追い払った後、陳靖姑は妖怪について良女と以下のようなやりとりをする。

靖姑問曰。方纔二生。卻是何等之人。良女曰。一乃是千年猴精。一乃是張坑鬼。一妖一鬼。常懷不善。性極好淫。被我寶珠擲下。燒得那猴子皮脫毛焦。卻便宜了張坑鬼。卻被他走脫。靖姑聽說一妖一鬼。如此無禮。乃拔出頭上金簪。插在嶺上誓曰。如到閩山學法成就。定要收此二妖。<sup>578</sup>

靖姑は「今の二人の書生は何者か。」と聞いた。良女は「一人は千年の猿の精、一人は張坑鬼で、一人が妖、一人が鬼である。常に不善の心を持ち、その性は淫を好むこと甚だしい。私に宝珠を投付けられた猿は皮膚や毛が焦げたが、張坑鬼を見逃した。」と答えた。靖姑はかくも無礼な者であると聞いて、金のかんざしを引き抜いて、峰の土に挿し、「もし閩山で法術を習得すれば、必ず二人の妖怪を鎮める」と誓った。

芝居では、襲われた陳靖姑と龍女は以下のような対話がある。

靖姑（白）「姐姐、此是什麼怪物、這樣猖狂」

龍女（白）「一個是長坑山、受日月精華、變成人形的長坑鬼、一個是豹頭山、紅毛猴修煉善能變化的丹猴、二妖怪常迷惑婦女、殘害生靈」

靖姑（白）「原來是這可惡妖魔作怪、姐姐快收拾與他」

龍女（白）「且慢、大士指點學法、事關重大不能延誤、你我還是趕路要緊、此妖總有降伏的日子、只是時候未到罷了」

靖姑（白）「姉さん、その化け物は何であり、かくも凄まじいのか。」

龍女（白）「一つは長坑山が日月の精を受けて人間になった長坑鬼である。今一つは豹頭山の紅毛猿が練行し、変化に長じる丹猴となったものである。二人の妖怪は常に女を迷わし、人に危害を加える。」

靖姑（白）「なるほど、姉さんはその憎らしい化け物を早く始末してください。」

龍女（白）「しばしお待ちなされ。観音大士は法術の習得を指示したので、それが重要でぐずぐずできません。私たちは道を急ぐのが大事で、化け物には降伏される日がいずれ来ますが、まだ時至らず、なのです。」

『臨水平妖誌』という小説は、短期間に散逸したと考えられるため、筆者はその影響力は弱く、小説が芝居に影響を及ぼすこととは難しいと考える。一方、小説の第一回には、民間芸能特に芝居の影響が見られ、『臨水平妖誌』の編者は芝居愛好者として耳にした芝居を翻案し、小説の中に取り込んだ可能性が高い。仲人の林八叔の設定や、閩山に赴く途中の出来事も、閩劇『陳靖姑』のプロットから敷衍されたものと思われる。

小説と芝居とを比べた際に、脇役の設定以外、主たる人物である「虎婆」について

<sup>578</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 6

も、イメージは大きな違いがある。葉明生氏<sup>579</sup>と王曉珊氏<sup>580</sup>はその問題を意識していたが、ただ「為尊者諱」という説に留まった。陳靖姑と虎の関係については、明末の『榕陰新檢』「女道除妖」条目にも「郷有虎魅，能變形為人。靖姑効系降之，使為遠遊前驅。（里に虎の魅があり、人間に変身できる。靖姑はこれを捕まえて、降伏させ、遠遊の前駆と成す）」<sup>581</sup>と書かれている。虎婆は福州地域に陳靖姑の下働きとして祀られている女神群の一人であり、疱瘡の治療神として崇拝されていた。以前は、福州人の通念として、若し子供に湿疹が出ると、虎婆宮に参拝する。すると、後に虎婆が夢枕に立ち、舌を出して子供を舐め、舐められた子供の湿疹はすぐ治ると信じられていた。晩明時代の地方史である古田県の『玉田識略』に「虎婆」の文字記録が既に見られる。

龍江之裡、有江姑焉、江氏之處女也。一虎相偵欲搏之、姑誓虎曰、欲我以身殉汝、汝須了我一身祈、勿留殘肢剩骨於人間、不然死者有知、何能縱汝也。虎為首肯、挈姑於層崖而啣之、竟遺姑指於崖罅、虎欲爪之、而指入愈深、虎無奈何。逾晚、里人見姑著緋衣跨虎匝村而鳴、人人訝其靈變。是夜、姑復假夢鄉碩曰、吾始以身事虎、虎今以軀降吾、吾今當為此山之主、為爾鎮厥虎可乎、里人因特祀之。繇是此鄉從未見虎警、即偶有之、祝姑而警亦遂寧……<sup>582</sup>

龍江の里に、江姑は居た。江氏未婚の娘であった。一匹の虎は密かに彼女の動きを注視し、捕らえようとしていた。姑は虎に「私の体を汝に捧げるから、私の望みを必ず叶えなさい。それはこの世に肉や骨が残さず喰いつくすこと。そうでないと私を殺したことがわかりお前は決して許されないよ。」と言うと、虎はうなずき、姑を口にくわえて絶壁へ行ったが、姑の指が絶壁の裂け目に残された。指は深くはまり込んで、虎が爪で取ろうとしてもどうすることもできなかった。夜が過ぎ、里人は耕緋衣を纏った姑が虎にまたがって村を巡って鳴いているのを見て、人々はその靈驗変化に目を見張っていた。即夜、姑が再び里人の夢枕に現れ、「私がまず身を以って虎に仕え、今は虎が私に従う。私は今この山の主となり、この村のために虎を鎮めるがよいか。」と言った。そこで、里人は彼女を祭ったところ、里では虎の災いに遭うことがない。遭うとしても、姑に祈ると、警告が発せられすぐに治まった。

この記事から見ると、釈迦牟尼仏の捨身飼虎の逸話と類似し、他の人が喰われないように自ら虎のえさになり、「虎患」の被害者となったと言える。しかし、福建近代の逸事が記録された『竹間十日話』によれば、「虎婆」は明末のイメージと異なって、虎に自らの肉体を食わせる女性でなく、福州城外の「虎坑人」に一変し、博物家の郭柏倉でさえも、「虎婆」の由来については分からなくなっていた。

元帥廟河墘所祀虎婆奶，稱江氏夫人，又稱虎婆坑，其香火由西河石山境分入。蓋江氏夫人乃城外虎坑人，俗人遂于座下塑一虎。祀夫人者，亦以牲醴飼虎。俗云：“虎婆奶手上無罔給人抱。”<sup>583</sup>

元帥廟川の傍に祀られている虎婆奶は、江氏夫人と呼ばれ、虎婆坑ともいう。

<sup>579</sup> 前掲注 418 『臨水宮志』 pp. 355-356

<sup>580</sup> 王曉珊「閩劇夫人戲《陳靖姑》的形成、發展與傳播」『福建藝術』、2017(03)、pp. 31-38

<sup>581</sup> 前掲注 439 『榕陰新檢』

<sup>582</sup> 楊德周『玉田識略』卷三「靈異」、哈佛燕京圖書館崇禎八年影印本、pp. 28b-29a

<sup>583</sup> 前掲注 444 『竹間十日話』、p. 104

その香火は西河の石山境から分けられて来たものである。考えて見ると江氏夫人は城外の虎坑の人である。そのために俗人はその配下に一匹の虎を作り、夫人を祀る者は、いけにえを虎に捧げる。虎婆奶の手には他人に抱ける子が居ないと言われる（虎婆は子授けの機能がなことを指す）。

この記述から、もとの「虎婆」の物語はすでに影響力を失いつつあって、講釈師や小説、戯曲の編者は、虎婆を巡る物語を自由に膨らませることができるようになったことが読み取れよう。その結果、『閩都別記』と『臨水平妖誌』に書かれている虎婆に関わる人物像と伝説はそれぞれ全く異なっている。そこで、それぞれの小説の虎婆を見てみよう。

『閩都別記』の第二十三回「鬼改法門虎婆遊食 妖占商婦元君別師」に「虎婆」は初めて現れるが、そのイメージは間違いなく妖怪である。福州西南の旗山に、一つの白い顔の虎が居り、西の太白の精気にを感応して、「虎婆」が生まれた。虎ではないために親に捨てられた「虎婆」は樵夫の江業に拾われた。彼は結婚していないので、兄嫁に育てられて大きくなり、「江山育」と名づけられた。美人の「虎婆」は少し異常であり、尻尾が段々と生えてきた。十五歳の時に、養父の江業が亡くなり、仕方なく紡織で暮らしていたが、二十歳になっても、真つ当な仕事をせずに遊び回っていた。その一方で、人を喰う機会を伺っていた。次のテキストに描写が興味深く、以下のように書かれている。

那日由一家門前經過。有三姐妹，因父母不在，倚門盼望，江氏假作娘姨投入。三女盤問無異，信是真姨，款留之。因坐甕不坐椅，問之，以生板疗答之。至夜四人同塌，江氏與最少女共枕。至半夜，脚尾共枕的兩姐妹睡醒，聞江氏口中咯咯之聲，問：“姨吃何物？”江氏答：“瓜子。”姐伸手曰：“取幾粒同嚼。”江氏隨遞與之，姐接去，覺是人之手指骨節，始知虎精，妹被咬食。兩姐妹佯作不知，同起床，假去煮點心與姨食。熬一碗滾油，潛步來潑，而江氏已杳矣，惟床上剩小妹零碎骨肉。<sup>584</sup>

ある日に、(江氏は)ある一族家の前を通りかかった。両親が出掛けたため、三姉妹は扉にもたれかかって、外を見ていた。江氏は叔母に変装して、寝泊した。三姉妹が質問してもおかしなところはなく、本物の叔母と信じさせ、歓待にあずかった。江氏が椅子に座らずに瓮に座るのを見た姉妹はなぜと聞くと、体に腫物があるからと答えた。夜になり、四人が同じ寝台で寝たが、江氏は末娘と同じ枕で寝た。。真夜中、寝台の端の方で寝ていた二人の姉は目覚め、江氏の口のギリギリという音を聞付けて、「叔母さん何を食べているの」と聞いた。江氏は「瓜の核」と答えた。姉は手を伸ばして、「幾つかくれる？一緒に食べる」と言った。江氏が渡した瓜核を受け取った姉はそれが人の指骨であると気付き、妹が虎の精に食われたことも分かった。両姉妹は知らなかった振りをして、一緒に起床し、おやつを作って叔母に食べせようと芝居する。油を焼けるほど熱く煮て、部屋に入りぶっかけようとしているが、江氏の姿は既になくなり、ただ寝台にこまごまとした妹の骨肉が残された。

『閩都別記』の虎婆物語は「老虎外婆」という有名な民話に属するものであることは疑う余地がない。そこで、以下、オランダの宗教学と歴史学が学者である Barend ter

<sup>584</sup> 前掲注 30『閩都別記』、p. 121

Haar (中国名は田海) の著作『講故事：中國歴史的巫術與替罪』(Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History) <sup>585</sup>の指摘と論述に基づいて議論を進める。

彼によれば、テキストに書かれている物語は AT123 (狼と七匹の小羊)、AT333 (小さな紅い帽子) と、顕著な相似性が見られる。『閩都別記』の「虎婆」物語は明かにオリジナルでなく、福建ひいては全国によく見られる民話である<sup>586</sup>。虎婆物語が以下の幾つ部分に分かれていて、両親は用事があるため、子供は留守番にさせる→妖怪は親族に化け、家に入るが、生理上の特徴(尻尾、毛)で子供の疑いと滑稽な会話を引き起こす→子供は人に食われた後に化け物を察知する→生き残る子供は口実を設けて逃げるといった構造である。

田海の調査によれば、その物語は全国に流通している民話であり、その民話にはストレンジャー(見知らぬ訪問者、異邦人)を警戒しなければならないという教訓の働きがあり、「驚きの童話」(Schreckmaerchen)に分類される。中国北方は「狼外婆」、湖南、四川は「熊娘婆」と呼ばれ、日本でも、「餓鬼の老婆」<sup>587</sup>という類話が見られ、何れも母方の親戚に化ける猛獣は真夜中に子供を喰い殺す物語である。中国の場合に、文字化されたものは18世紀初頭の黄承増の『虎媪傳』<sup>588</sup>であり、『虎媪傳』にはこのタイプの全ての物語の諸要素が既に含まれている。

13世紀の末期から14世紀に至り、中国社会は「鬼怪」に対する認識は徹底的に変えられ、女性が「鬼怪」に含まれるようになる。また、動物から人間に変形する能力も一つ重要な要素として知られるようになり、「老虎外婆」のような物語の伝播により、物語の中で社会内部における身代わりを探す過程(scapegoating process)が重要視され、中国社会の「周辺人物」(邊緣人、アウトサイダー)である女性は鬼怪として扱われ、女性を狙った迫害、あるいは殺戮の物語をも増幅されていく。

母親は虎、養父は神出鬼没の樵夫、都市と離れた山に育ち、生理的欠陥(尻尾を持つ)があるという設定から、『閩都別記』に描かれている「虎婆」は典型的な社会の周辺の人物であり、汚名を着せられる対象となった。後に、虎婆が仮病を装い、張生、李生に唆されて谷の家に連れていかれたが、途中喰い殺そうとしているところに、陳靖姑が現れ「虎婆」の殺人の行為を阻止し、降服させた。

「虎婆」は

<sup>585</sup> 田海著、趙凌雲、周努魯、黃菲、李瞳訳『講故事：中國歴史的巫術與替罪』、中西書局、2017

<sup>586</sup> 中國民間文學集成全國編輯委員會、中國民間文學集成福建卷編輯委員會『中國民間故事集成・福建卷』、中國 ISBN 中心、1994、pp. 605-606、p. 891

<sup>587</sup> 田中貢太郎、譚春波訳『全怪談古篇』「餓鬼老婆」天津人民出版社、2018、pp. 155-163

<sup>588</sup> 黄承増『广虞初新志』「卷十九」哈佛燕京圖書館、12a-13a。「歛居万山中，多虎，其老而牝者，或為人以害人。有山，使其女攜一筐棗，問遺其外母。外母家去六裏所，其稚弟從，年皆十餘，雙雙而往。日暮迷道，遇一媪問曰：“若安往？”曰：“將謁外祖母家也。”媪曰：“吾是矣。”二孺子曰：“兒憶母言，母面有黑子七，婆不類也。”曰：“然。適籬糠蒙於塵，我將沐之。”遂往澗邊拾螺者七，傳於面。走謂二孺子曰：“見黑子乎？”信之，從媪行。自黑林穿窄徑入，至一室如穴。媪曰：“而公方鳩工擇木，別構為堂，今暫棲於此，不期兩兒來，老人多慢也。”草具夕餐。餐已，命之寢，媪曰：“兩兒誰肥，肥者枕我而撫於懷”弟曰：“餘肥。”遂枕媪而寢，女寢於足，既寢，女覺其體有毛，曰：“何也？”媪曰：“而公敝羊裘也，天寒，衣以寢耳。”夜半，聞食聲，女曰：“何也？”媪曰：“食汝棗脯也，夜寒而永，吾年老不忍饑。”女曰：“兒亦饑。”與一棗，則冷然人指也。女大駭，起曰：“兒如廁。”媪曰：“山深多虎，恐遭虎口，慎勿起。”女曰：“婆以大繩系兒足，有急則曳以歸。”媪諾，遂繩其足，而操其末。女遂起，曳繩走，月下視之，則腸也。急解去，緣樹上避之。媪俟久，呼女不應，又呼曰：“兒來聽老人言，母使寒風中膚，明日以病歸，而母謂我不善顧爾也。”遂曳其腸，腸至而女不至。媪哭而起，走且呼，仿佛見女樹上，呼之下，不應。媪恐之曰：“樹上有虎。”女曰：“樹上勝席上也，爾真虎也，忍啖吾弟乎！”媪大怒去。無何，曙，有荷擔過者，女號曰：“救我，有虎！”擔者乃蒙其衣於樹，而載之疾走去。俄而媪率二虎來，指樹上曰：“人也。”二虎折樹，則衣也，以媪為欺已，怒，共咋殺媪而去。」



奴乃旗山虎生的，于西河江氏撫養。因未遇正人教訓，來此傷人。今願皈依門下，不敢再害生人，乞饒性命。<sup>589</sup>

手前は旗山の虎から産まれたのです。西河の江氏に育てられました。正しい人によって躰けられなかったため、こちらに来て人を傷めていました。今あなたに帰依することを願います。二度と人を殺めませんから命だけはお許し下さい。

と許しを求め、正しい道に戻った。

これ以後の虎婆の法術は全て陳靖姑から教わったものであり、「姉妹」と呼ばれても、明かに師匠と弟子、主人と下働きの「上下関係」である。しかしながら、そこで問題になるのは、何故、「虎婆」を配下とするに当たって、当時流行っている「老虎外婆」の類話を取り入れたのか、という点にある。

まず考えられることは、『閩都別記』の編纂者は、福州虎婆の民間信仰に対する認識が不十分で、「老虎外婆」を利用して物語を膨らませようとしたのではないかという可能性である。同時に、当時の講釈師が人気を博すために、当時の流行っていた噂話（老虎外婆）と「虎婆」とをつなぎ合わせ、『閩都別記』の「虎婆」物語のもととなるようなストーリーを作り上げた可能性も十分にある。

このような物語の展開は、荒唐無稽に見えるが、しかし、中国の伝統的な民間の信仰を視野に入れるならば、ある程度理にかなったものと言うことができる。中国の伝統的信仰では、虎に食われた人は死後半虎半人の「佞鬼」となり、成仏できない。これを解消するには、人を誘いこんでこれを食う、それによって、佞鬼は苦痛から解放され、成仏が可能になるのだ。この考え方が唐宋時代から中国で広く知られるようになった<sup>590</sup>。そして、成語「為虎作倂」と言う形で、人々の共通の認識となったのである。恐らく、編纂者や講釈師は、「虎婆」がもともと虎に自らの肉体を捨身して食わせる人であるという認識を踏まえつつ、子供を喰う「老虎外婆」の類話と虎婆の物語をつなぎ合わせ、史書に見える「虎の患い」の被害者から、子供の加害者へと変化を起す必然性が生じているのである。

この物語にはある程度影響力があり、筆者の調査によれば『竹間十日話』に記録された「元帥廟虎婆宮」がその説を受け入れ<sup>591</sup>、廟祝もその説を諾う。いずれにせよ、『閩都別記』に書かれている虎婆の人物像は「老虎外婆」に近く、子供を瘡瘡から守る神としての「虎婆」の人物像とはおよそ異なっていると言えよう。

また、『臨水平妖誌』の場合は、虎婆は第三回「江山育舍身得道 陳靖姑割股救親」に初登場するが、『閩都別記』とはっきりと異なっているのは、「虎婆」が普通の人間として生まれたという設定である。虎婆の父親は福州西河の江清であり、母親は何氏、老いて後に妊娠した。出産する夜に、外に急に騒々しくなり、江清はおかしいと思って、門戸を開いて状況を確認すると、村人が武器を持って「白額猛虎」を追いかけ、これを打っているところを目にして、慌てて門を閉めた。間もなく、追い詰

<sup>589</sup> 前掲注 30『閩都別記』、p. 127

<sup>590</sup> 李昉『太平廣記』卷四「百三十二・虎七・周雄」中華書局、1961、p. 3511「凡死於虎，溺於水之鬼，號為佞，須得一人代之。」

<sup>591</sup> 今元帥廟虎婆宮が2004年に改築され、石碑に以下のように記録されている。「虎婆宮史記 古跡河墘街虎婆宮。由西河石山境分爐到今元帥路一號現址。本宮始建於唐宋興盛與明清。那時已形成規模佔地七百多平方米。虎婆奶。名山育。人稱江氏夫人。虎坑人氏。據閩都別記書中記載。江氏夫人與臨水夫人陳靖姑閩閩結盟結拜姊妹。授閩山正法。扶持救產育嬰。虎婆奶常騎一猛虎入各家各戶。為出痘孩童孫毒保護婦幼平安成長。故被民間供奉為護痘女神香火不斷。歷代感其恩德特建宮崇祀。得到五洲四海庶民的虔誠敬拜 歲次甲午年（2014年）春吉 立」

められた虎は江清の家に飛び込み、それを見ていた村人は江清の家に入り、退治しようとするが、虎の姿が消えてしまった。と同時に、赤ちゃんの泣き声が聞こえ、妻の何氏が女の子を出産した。その奇怪な事件のために、女の子は「江山育」と名、「虎膽」という幼名が与えられた。彼女は性行が荒々しく、そっけなく扱われると、相手にびんたを食わせ、なぐられたところは指の痕が残るほど激しかった。十六歳の時に、両親がなくなり、虎婆自ら結婚の願望もなく、家で修行をしていた。ある日に、尼僧が天から虎婆の目の前に降りてきて、虎婆に一冊の秘術の書を与えた。虎婆は何の妙術が書かれているのかと一言問うと、尼僧は「此冊能治兒童染患痘疹諸般毒邪等症。並能治痘疹。(この書に書かれていることは兒童の毒痘のような邪症を治療し、疱瘡も治すことができる術)」<sup>592</sup>と答えた。その尼僧とは実は「黎山老母」であった。数日後、尼僧は再び虎婆の家に降臨したが、以前と異なり金毛虎を一頭引きつれており、尼僧はが虎婆を虎を乗せ、尼僧の坊に連れ戻った。これ以後から、虎婆は入門して法術を学んだ。後の第五回「凌霄畔收石夾女 過界山遇江虎婆」に、金毛虎がこき使われているうちに、ひどく退屈して尼庵から逃げ出し、南台過界山で人を喰い殺した。虎婆が黎山老母から「法劍」と「捆虎鎖」を与えられ、下山して逃げた金毛虎を探す。ここでは、『閩都別記』と異なり「虎婆」ではなく、金毛虎が仮病の美女に化けて、張生と李生を殺すということになっている。しかし、その後は『閩都別記』と同じく、陳靖姑が吃人を阻止し、反抗する金毛虎を降服させた。金毛虎は自分が黎山老母を乗せた動物であると述べ、許しを乞うた。しかし陳靖姑は、この畜生が罪業が深くて、許してはいけないと思ひ、劍を振り下ろして斬ろうとする。

忽聞空中喊聲。提劍仰視。乃曰賢妹慢些動手。看小妹暫講情面。靖姑聞聲提劍仰視。見空中落下一位道姑。手執拂塵。年約十七八歲。生得十分清秀。<sup>593</sup>

急に空からの喊声が聞こえたので、(靖姑は)劍を掲げたまた見上げた。すると、「賢妹しばしお待ちなされ、愚妹の顔に免じて彼奴を放してくれないか」と言った。靖姑は声を聞いて劍を掲げながら見上げていると、空から女の道士一人が降りてくるのが見えた。この女道士は弘子を手に持ち、約十七、八歳で、容貌は清らかで美しい。

陳靖姑と虎婆は旧知に会ったように、意気投合し、姉妹の関係を結んだ。虎婆が陳靖姑を連れて、黎山老母に目通りする。厚意あふれる接待を受けた陳靖姑が感謝の意を表すと、黎山老母は「閩山之貴徒。與我俱一派。理應相待。山野荒場。何足為敬。愧羞之至。(閩山の高弟は同門なれば歓待するのが当然です。山野のことで何もなく、敬意を表すこともできず恥ずかしい限りです)」<sup>594</sup>と返事をしている。ここから見ると、『臨水平妖誌』のに虎婆が属する流派と閩山派とは、同じ流れから枝分かれして生まれた流派であり、虎婆と陳靖姑はそれぞれ自分の師がいることになり、『閩都別記』の設定とは異なり、「上下関係」でなく、「対等の関係」と言えよう。ここでの「虎婆」物語をパターンとして捉えると、誕生→学法→旗山への学法→下山→金毛虎の降伏→義姉妹の契りという構造である。

丁焜成のフィールドワーク<sup>595</sup>を参考に、『臨水平妖誌』の虎婆物語を比較してみる

<sup>592</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 9

<sup>593</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 20

<sup>594</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 21

<sup>595</sup> 丁焜成『從虎婆到聖母的歷程—玉庫村村落信仰變遷研究』西北民族大學碩士生學位論文、2006

と、虎婆の民間伝承と内容が類似していることも極めて重要である。虎婆の物語が伝承されている古田県の玉庫村は、山間に位置し、古田の県城から二十キロの距離があり、交通は極めて不便である。その辺鄙な村は、江姓氏が大多数を占める単姓村落であり、虎婆信仰が村落の中心的な信仰となっていて、口頭伝承による物語と文字化された物語が残されており、虎婆伝説がどのような者であったかを見ることができる。

村落の口頭伝承と石碑に彫られた記録とは、いずれも前掲した『玉田識略』の記事をほぼ踏襲している。興味深いことに、石碑の内容は家柄が豊饒たるものであることを述べた上に、

一日、少女二姑到花園採花，被黎山老母帶到去祈山學法。後歸居龍江境内即今屏南長橋鄉。時境内石龍崗有一金毛赤虎常噬凡人……<sup>596</sup>

ある日、少女の二姑は花を摘み取りに花園へ行った。黎山老母に連れられて祈山へ行って法術を学ばされた。後に龍江の境内へ戻った。即ち今の屏南の長橋郷である。その頃境内の石龍崗にある金毛の赤虎がよく人間を喰い殺す。

と書かれている。「祈山」と小説に書かれている「旗山」の発音は一致し、「祈山」は史書に記録されていない地名であり、「祈山」は「旗山」の謬伝であろうと推察される。また、玉庫村の虎婆は黎山老母の弟子であると判断できる。

さらに、玉庫村の虎婆宮に描かれた壁画の内容は筆者の注意を引く。壁画には虎婆の伝説が描かれ、内容が豊富で、合計で二十二面ある。残念ながら、壁画の画像はないが、丁焜成の調査と記録で、その内容がほぼ分かる。前八枚の壁画それぞれは「聖母（虎婆）瑞生；聖母求學；聖母花園採花遇到祈山老母呼喚；聖母別親去祈山學法；聖母聽師學法；聖母別師下山；聖母石龍崗收服赤虎；陳江兩夫人結拜」<sup>597</sup>であり、『臨水平妖誌』の物語の構造と比べて、その内容がほぼ類似していることが分かる。『臨水平妖誌』に書かれている物語と、そこから約160キロ離れている辺鄙な村に伝わる口承伝説が頗る類似していることは、この物語が福建の相当に広い範囲に伝播していたものであり、だからこそ『臨水平妖誌』はこの物語を作品の中に取り込んだのであろうと推定できる。

## 第二節『臨水平妖誌』の成立時期と清中末の妖術恐慌についての検討

### 1. 従来の諸説の検討

『臨水平妖誌』の成立時期については、諸説紛々としている。林国平氏と彭文字氏は清初に成立したと述べているが<sup>598</sup>、これは明かに問題のある推定である。それはテキストに書かれている地名がキーポイントで、これが成立時期の推定に大きな意味を持つ。

まず第一回到、明代泉州大富豪李五について述べる際に、「前朝」と書かれていることで、清代に成立したテキストであることは容易に確かめられる。次に第六回で、陳靖姑と姉妹たちが散歩する場面が以下のように書かれている。

如是借土遁至江南橋。四位姐妹。了離土遁。同至江南橋。即今南台鹽倉橋是

<sup>596</sup> 前掲注 595 『從虎婆到聖母的歷程—玉庫村村落信仰變遷研究』、p. 18

<sup>597</sup> 前掲注 595 『從虎婆到聖母的歷程—玉庫村村落信仰變遷研究』、p. 18

<sup>598</sup> 林國平、彭文字『福建民間信仰』福建人民出版社、1993、p. 173

也。<sup>599</sup>

そこで土遁の術で江南橋へ行った。四人の姉妹は土遁から抜け出し、共に江南橋にたどり着いた。即ち今南台の塩倉橋である。

ここで江南橋の別称として「鹽倉橋」が挙げられているが、これは誤りであり、「監倉橋」や「倉前橋」と呼ばれるべきものであった。注意されたいのは今福州市内規模最大の陳靖姑廟も旧倉前橋あたりの「倉前路」にある。万暦の『福州府志』には江南橋の名称が出てこないが、明代の『閩都記』には「江南橋 在鹽倉前。俗呼中洲橋，又名小橋，與万壽橋接，其長減万壽之半。（江南橋 塩倉前にある。俗称は中洲橋で、また小橋とも呼ぶ。万寿橋と繋がって、長さは万寿橋の半分である）」<sup>600</sup>と書かれていて、明代の時には「監倉橋」という別称はまた使われていなかった。ところが清代乾隆の『福建府志』には新たな記述がある。

江南橋在監倉前，一名中洲橋，又名小橋，與万壽橋接。其長減万壽橋之半。國朝乾隆年圯。十六年，邑人何際述、際選兄弟重修。巡撫潘思矩記：「出福州城而南，其市曰南台。有橋跨大江之上，曰万壽橋。度万壽橋而南，有橋相接，曰江南橋。王應山《閩都記》所載，又名小橋。民間謂之中洲橋者也。當時之異名。或以其互江之南，或以其小於万壽，或以其夾洲而中居。今則群呼為倉前橋矣。倉前云者，前直大有倉，而市人因以名之，非故也。」<sup>601</sup>

江南橋は監倉の前、一名中洲橋、小橋とも呼ばれ、万寿橋と繋がっている。その長さは万寿橋の半分で、国朝乾隆年間に壊された。十六年に、里人の何際述、際選兄弟によって再建された。巡撫の潘思矩の記によれば「福州城を出て南に向かい、その市場は南台と呼ばれる。閩江に架かっている橋は万寿橋である。万寿橋を渡って南へ行けば、ある橋が繋がっている。それは江南橋である。王應山の『閩都記』によれば、小橋とも呼ばれる。民間では中洲橋と言ったがそれも当時の異名であった。閩江の南岸とを結ぶ、万寿橋より小さい、兩岸の陸地を挟んでなどの原因で様々な異名があった。今は倉前橋と呼ばれる。倉前とは、直前に大きな倉があり、そのために市人が名付けて、旧来の名でない。」

とある。ここで注意されたいのは、原文の「國朝乾隆年圯。」という文言である。筆者がハーバード燕京図書館所蔵の影印本を調べたところ、確かに「國朝乾隆年圯」と書かれている。「圯」は yī、本義が橋、名詞で、『説文解字』によれば「東楚謂橋為圯。」である。もし「国朝乾隆年間に作られた橋」と理解すれば、それからわずか十数年後に再建したという説明はいささかおかしい。しかも、1850年から1864まで福州に滞在していた盧公明(Justus Doolittle)の記録によれば、江南橋は決して規模が小さくない橋であった。

連接中洲島和閩江南岸的橋叫“倉前橋”，建築結構與大橋相似，但只有大橋的四分之一長。駁船和牽引船可以从大橋下面駛過。<sup>602</sup>

大橋は前の万寿橋を指し、盧公明の記録より、長さが四百メートル余り、幅

<sup>599</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 24

<sup>600</sup> 前掲注 449 『閩都記』卷之十四「郡南閩縣勝跡」、p. 119

<sup>601</sup> 前掲注 448 乾隆『福州府志』卷九、p. 178-179

<sup>602</sup> 前掲注 543 『中國人的社會生活』、p. 5

が四メートル余り。中洲島と閩江の南岸は倉前橋で繋がっていて、その構造が大橋と類似するが、長さが大橋の四分の一にすぎず、舢舨とタグボートならば大橋の下に通過できる。

これらを勘案して、「圯」は「圮」の誤字であり「國朝乾隆年圮。十六年，邑人何際述、際選兄弟重修。」が正しく、意味も「（江南橋が）國朝乾隆年間に崩れて、乾隆十六年に、県人の何際述、際選兄弟が出資し、改修した」とすべきである。

『臨水平妖誌』のテキストに戻って、「即今南台鹽倉橋是也。」（即ち、現在南台の塩倉橋である）と書かれていることから、テキスト成立時期にその橋が存在し、損傷を受けておらず、通行できる状態にあったと判断できることから、成立時期は改修された乾隆十六年（1751年）以後とするのが妥当である。それだけでなく、「城内有定遠橋。今叫鐵板橋。後曹植從北水一帶鑿開。透出外西湖。（城内に定遠橋があったが、今は鉄板橋と呼ばれる。もとは曹植が北水の辺から開鑿し、城外の西湖と繋がる）」<sup>603</sup>、「今臨水宮改為龍王廟也。（今臨水宮は龍王廟に改めた）」<sup>604</sup>と同じように、明確な時代の影を落としており、もし各地位名の由来を明かにすれば、成立時代がさらに正確に確認できるだろうが、ここでは今後の課題として指摘するにとどめる。

また、第七回の冒頭部分に「京劇」のことが、「張坑鬼探得蘇州來了一班京戲。名曰玉祥班。乃是個京徽並奏。近日初來。要到福州演唱。路經古田。」<sup>605</sup>（張坑鬼は蘇州から京劇の一座が来るのを知った。その名は玉祥班、京徽並んで演出するもので、近日に初めて福州で上演するが、途中古田に立ち寄る。）と言及されている。『閩都別記』も同じく、第二十七回に「有一班京戲曲福州，過古田演戲。」<sup>606</sup>（ある京劇の一座が福州に演出し、古田を經由して芝居を演じる。）と書かれている。周知のように、乾隆五十五年（1790年）乾隆傘寿の祝で、安徽の女形役者である高朗亭の率いる三慶班の一座によって北京にもたらされた。後に四喜、啓秀、霓翠、和春、春台など的一座が陸続として上京し、「徽班進京」と呼ばれている。そうなれば、成立時間はどうも早くとも、乾隆五十五年以後であろう。が、官貴銓氏、林展瑞氏は異なる意見を提出し、「京戲即京劇，乾隆五十五年起四大徽班陸續進北京演出，於嘉慶、道光同來自湖北的漢調藝人合作，受到昆曲、秦腔、民間小調等影響，形成了“京戲”。福州人稱“京戲”為道光後的事，於是推斷《閩都別記》寫於道光年間或之後。」<sup>607</sup>（京戲とは即ち京劇で、乾隆五十五年から四大徽班が次々と上京演出した。嘉慶、道光年間に湖北からの漢調藝人と合作し、昆曲、秦腔、民間小調等の影響を受けて、京劇となる。福州の人が「京劇」と呼ぶのは道光以後の事で、従って『閩都別記』も道光年間かその後に書かれたと判断した。）と述べている。『閩都別記』の成立時期が、『臨水平妖誌』の成立時期にも当てはまり、成立時期は乾隆五十五年以後であろうと推理できる。

なお、付華順氏は陳靖姑配下の三十六人の宮人という設定から、咸豐同治年間（1851-1875）に成立したと述べている。盧公明(Justus Doolittle)の著作『中国人の社会生活』に「数奶娘」という福州特色ある風俗が記録されている。

在所有供奉奶娘的廟裡都有“三十六宮婆官”的塑像或是壁畫，他們都是奶娘

<sup>603</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 46

<sup>604</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 74

<sup>605</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 26

<sup>606</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 138

<sup>607</sup> 前掲注 35 「『閩都別記』版本、作者及成書年代」、p. 47

の助手或化身。道士在為小孩施行“過關”儀式時。也都要用上三十六宮婆官的掛圖。如果孕婦想知道胎兒的性別，有時候會採用“數奶娘”的方法；把自己年齡數字加上出生的月份數、日期數和時辰數，再加上計算時的日期數和時辰數，記住這個總數。然後開始依次數奶娘廟中三十六宮婆官的畫像，周而復始，直到找出與數字對應的婆官是哪一尊。神像中的婆官多半懷中都抱著一個小孩，最後數到的那一尊神像手中孩子的性別與她腹中胎兒相同。如果該婆官懷中沒有孩子，那就意味著神仙不願意事先透露信息，或者更糟，意味著難產甚至死胎。<sup>608</sup>

全て奶娘が祀られている廟に「三十六宮婆官」の像と壁画があり、彼女たちが皆奶娘の手伝いと化身である。道士は子供に「過關」という儀式を施行する時にも、三十六宮婆官の掛け図を使う。もし妊婦が胎児の性別が知りたい場合は、時に「奶娘数え」と言われる方法を使う。それは自分の年齢の数字に生まれ月と日にち、時刻の数を加算し、更に計算時の日期の数、時辰の数を足し、その結果の総数をしっかりと記憶する。そして奶娘廟の三十六宮婆官の絵の人数を順番に数え、数え終わったらまたもとに戻ると言うことを何度も繰り返して、記憶していた数字の番目婆官に当てるまでである。神像の婆官は半分子供を胸に抱いて、最後当たった神像は胸に抱いていた子供の性別が胎児の性別と同じである。もしその婆官は子供を胸に抱いていなく、神様は事前に流す気がないと意味する。もっと悪いのは、難産や死胎を意味する。

その風俗を通じて、三十六宮婆官は具象化され、名前が付けられていった。従って、『臨水平妖誌』の第十三回に三十六人の記述が名前、出身地まで詳しく記述されており、『臨水平妖誌』も恐らくその時期に成立したという説を主張している<sup>609</sup>。しかし、この説にも問題がある。確かに、陳靖姑信仰が流通された地域では三十六宮婆官の具象化が行われたが、林亦修氏、魯益新氏の「地方化：温州陳靖姑宮廟神班研究」によれば、清代福州道士の『請奶娘關過詞唱』に三十六宮婆官の姓名と出身地が記されているし、閩北の寿寧犀溪太陰宮にも三十六宮婆官が祭られており、温州鼓詞『南遊』にも「三十六官誥」がある<sup>610</sup>。しかし、小説に記録された婆官の記述は他の地域の婆官の記述と比較すると、多くは合致しない。大凡、三十六宮婆官の具象化は極めて普遍的現象であり、各地の状況に即して、それぞれの婆官の名前や出身地や機能が付与されているのであって付けられ、地域ごとにそれぞれに異なる原因であろう。従って各地の婆官具象化がいつ頃どのように行われたかを確定するのは不可能であり、それが小説に反映した時期はなおさら定めがたいと言わねばならない。

## 2. 妖道袁広智と淫僧鉄頭和尚

筆者は『臨水平妖誌』の成立と福建の歴史や文化との繋がりを検討しつつ、テキストを読み進んでみたところが、テキストの内容の解読に繋がる手掛かりがあるかもしれないと考えるに至った。以下、この問題について、分析を進める。

注意されたいのは、『臨水平妖誌』と『閩都別記』に現れた悪役の茅山道士「袁広智」と妖僧の「鉄頭和尚」という人物である。小説に彼らは妖術によって、少年少女

<sup>608</sup> 前掲注 543『中國人的社會生活』、p. 60

<sup>609</sup> 付華順「臨水夫人信仰の歴史考察」『福建芸術研究論集』中國戲劇出版社、2013、pp. 346-347.

<sup>610</sup> 林亦修、魯益新「地方化：温州陳靖姑宮廟神班研究」『澳門陳靖姑文化論壇—首屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學會研討會文集』宗教文化出版社、2016、pp. 195-199

の性器など生命力のシンボルとなる肉体の一部を切り取って、これを服用し、不老不死などの効果を得ようとする野蛮で残虐な行為が描かれている。

まずは『閩都別記』と『臨水平妖誌』に書かれている袁広智を見てみよう。

袁広智が初登場するのは二十三回の冒頭部分で、閩山法門に入った陳靖姑の後について閩山へ学ぼうとしているが<sup>611</sup>、閉められた法門を開く方法もなく、憤り、恨んで、向きを変えて茅山に身を投じた。再び登場するのは第六十三回で、三年間の修行を重ねて、袁広智は茅山真人に別れを告げ、下山して福建へ戻る。江西南昌についたところ、汪家の息子が結婚日に行方不明になり、懸賞金つきでを捜していることを知り、袁広智は快く受けた。後山に怪しい女が花を摘み取っていることを知っている袁広智は密かに後山を捜査し、やはり怪しい女を目にした。透明になった袁広智は女を長い間つけて、谷に入り、花を食っている汪家の息子を発見した。袁広智も姿がしなやかで美しい女に魅了されて、自分のものにしようと考えた。そこで、袁広智が汪家へ戻って、息子に憑くのはお先狐と報告した。汪家は感謝し尽くせずなく、宴会を催して袁広智を歓待する。しかし、袁広智は色情が芽生え、酒を飲む気がなく、近所を集めて二人を捕まえる。他の人を外に待機させ、自ら谷に入って法網で組み止める。人がすべて去った後に、法網を出して、女を検視し、「那妖原是一五彩蝴蝶成精。（この妖怪は色鮮やかな胡蝶であった）」と分かった。胡蝶の妖精は名前が夢余で、滕王閣に描かれた胡蝶が化した妖精であり、美色をむさぼる袁広智が脅迫と懐柔を重ねて、正妻に娶る。後に、乗船した際夢余が花だけを食えるのを分かった袁広智が法術を用いて、生花をもたらすが、夢余の口に合わなかった。そして、興味深い場面が現れる。

廣智問曰：“卿平素好何味？即說出，縱天涯海角，亦能致之。”夢余曰：“實有所好，不敢言出，言出必見責。”廣智曰：“卿之好，甚恨不能剖心割肚，待卿言有所好，哪裡有譴責之理耶？”夢余曰：“既蒙惠愛，方敢言之，實不相瞞，妾早年未變人形之時，常食及笄女子之髮垢，並小孩子之腎蒂，連食數年，遂得變為人身，故好之。”

袁廣智仗有邪術，臨夜遂剪數十個紙人仔，各配手執剪刀，分存於兩木匣，書符唸咒，攝訣噴水畢，開蓋存於船堵底。二人同枕至天明，開看，內有連頭垢剃下閨女子頭髮成堆，一匣內乃小孩子之腎蒂帶血十餘個，紙人仔仍在。夢餘喜而謝之。由此夜夜遣紙人仔去劫割。所經過之鄉村，門關如故，至半夜，女子之頭髮鬢剃去半邊，孩子之腎斷去一節。各個言奇，人人稱怪。其諸鄉未割之孩子、女子各以紅布包頭，紅肚兜遮肚尾，妝為已割去的，出血染紅，不再割之也。自江西南昌延至汀州、漳州、泉州、興化、長樂、福清，有割女子之頭髮、腎蒂異事，官兵查訪無跡。<sup>612</sup>

広智は「そなたは平素どのような食べ物が好き？言えば、海と地の果てにあるものでも与えよう。」と言う。夢餘は「実は好物がありますが、言い出せば必ず非難されますから、敢えて申し上げません」と返事した。広智が「そなたの好みだから、腹を切り開いてでも知りたい。好物が何であろうと、責める訳がないでしょう」と言い、夢餘が「御厚情に与ったうえからは申し上げます。うそ偽りはなく、昔人間になっていない時に、わらわは常に女の子の髪の毛、子供の男根

<sup>611</sup> 『臨水平妖誌』の場合は、疑いを持たれないように、袁広智は陳靖姑と龍女の同意を求め、彼女たちの後をつけて、一緒に閩山へ行った。しかし、門前払いを食わした袁広智が茅山弟子の張坑鬼の意見を受けて、茅山へいく。

<sup>612</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、pp. 310-311

を数年間喰って、人間になりました。そのために、これを好みます」と答えた。

袁広智は邪術に頼って、夜となり数十個の紙人を作り、各紙人の手にハサミを握らせ、二つの木匣に仕舞い、呪文を唱えて、水を噴きかけ、次に蓋を開け、船倉に置いた。二人が朝起きて、開けて見ると、中に髪の毛の垢ごと剃り取った女の子の髪は山となり、また一つ木匣に血が付く子供の男根は十数個あって、紙人もいる。夢餘が喜んで感謝した。それから夜な夜な紙人を遣って好物を取りに行かせる。通った村では戸締りしたままで、女の子の髪が半分、子供の男根が一部切られたことが、皆は怪しいと思っていた。また波及されていない村の子供と女の子はそれぞれ赤い布で頭を包むように巻いて、赤い腹巻で腹を覆った。すでに切られたため、出血しているかのように見せて、被害から免れたのである。江西南昌から汀州、漳州、泉州、興化、長樂、福清に至るまで、女の子の髪、子供の男根が切られた怪事が頻りに発生し、官兵は追跡調査をしたが、手がかりがなかった。

『臨水平妖誌』の描写はほぼ一致するが、言葉遣いが非常に露骨で(『閩都別記』の編者は文学に造詣があることも間接的に反映される)、以下のように書かれている。

廣智又對夢餘道。卿素常不食飯。只好鮮花。其外更好何味。不妨說出。那怕天涯海角。亦能取來。夢餘笑曰。妾好泡鳳烹龍雕蚶綉蛤。有否。廣智道。有。夢餘又笑道。我乃別有所好。只是不便說出。廣智曰。吾憐愛卿之甚。恨不能割心剖肝以待卿。夢餘曰。既蒙法師不責。妾身自未成人時。常竊及笄女子之頭髮垢。並未大小孩子雞巴尖。少年婦女乳頭啖之數年。方得成人。故暗好之。此不潔之事。惟恐以為污鄙。故不敢言。廣智曰。卿既好此。何節之有。古人亦有之。如南史劉邕為太守。好嗜瘡痂。隋朝之磨叔洪。好食小孩童便。更有嗜好男精女血者。如此等類甚多。且限我明早便有。廣智遂剪十個紙人。各執剪刀。分存各匣內。書符唵咒。將匣蓋好。遂入艙去睡。至次日天明梳洗已罷。將匣蓋開看。一匣乃是頭髮垢。一匣乃是雞巴頭乳頭。紙人仍在。廣智笑道。此可當得玉杵寶貝麼。夢餘謝曰。蒙法師如此費心。實當不得了。乃捻雞巴尖而食。頭髮垢亦吞之。如食素籽。食乳頭如食炒豆一般。廣智見而笑之。夢餘食盡。眉開眼笑。從此夜起即施行法術。取此三件東西。所經過之處。各鄉村街巷市鎮。未及笄女子並男子。遭此妖災者不少。聞之無不驚異。或有未被割男女俱用紅布將頭及肚包之。以避妖術之災異。廣智所過。自江西南昌延平汀州。上府(閩北を指す)至福州。皆逢此災。官府聞知。張掛告示。嚴緝捉拏。<sup>613</sup>

広智は夢餘に「そなたは平素ご飯を喰わず、ただ生花を好む。その他に好物があるか、言い出しても構わない、海と地の果てにあっても持ってくる」と言った。夢餘は「わらわは鳳の煮も、龍の炒めもの、彫刻をした蚶、刺繍をした蛤のようなものを好みますが、ありますか」と笑いながら返事した。広智が「ある」と言った。夢餘が「私は他に好物がありますが、ただ言い出すことはできません」と笑いながら答えた。広智が「俺はそなたのことを愛しているので、腹を切り開いて内臓さえもそなたに捧げてもよいと思っている」と言った。夢餘が「心温まるご接待、わらわは人間になる前に、常に女の子の髪の毛の垢、大人になりかけの子供の男根、若い婦人の乳首を盗み、それを数年間食べ続け、人間になれました。ですから内緒なのです。しかし不潔なことですから、醜悪と思われぬようにと、言い出せませんでした」と言った。広智が「そなたはこれが好きなら構わない。

<sup>613</sup> 前掲注 572『臨水平妖誌』、p. 58



古人にもその癖があった。南朝の劉邕が太守に就いた時に、かさぶたを喰うのが好き、隋朝の磨叔洪が子供の糞便を喰うことが好きであった。更に男の精と女の血を好む者がおり、そのような人が多い。明朝になれば手に入れる」と言った。そして、広智はハサミで十個の紙人を作り、ハサミを手に握らせて、それぞれ木匣に仕舞い、護符を書いて呪文を唱えて、蓋をして船倉に置いた。翌日の天明となり、身じまいをした二人が蓋を開けて見る。一つの匣に髪の垢、一つの匣に男根と乳首があり、紙人があいかわらず居る。広智は「それを結納としますがよろしいか」と笑いながら言った。夢餘は「お骨折りいただき、ありがとうございます。本当にありがたいです」と感謝した。そして素籽をくうように男根をつまんで、髪垢と一緒に呑み込み、豆の炒めものを喰うように乳首を喰った。広智がそれを見てにっこりして、喰尽した夢餘が喜色を満面に浮かべる。これから夜に三つの物を取りに法術を施行して、至る所の村と町にやられた少女と少年が少なくなかった。広智が経過した所、江西の南昌、延平、汀州、閩北から福州まで、全て災害を被って、それを聞いて驚かせない者は居なかった。妖術の災いを避けるように、或いはまた被害に遭わない男女は紅布で頭とお腹を覆っている。役所はそれを聞き、触書きを張って、首しく捜査して、拏捕するとした。

このように紙人を駆使する描写は『閩都別記』と『臨水平妖誌』に、鉄頭和尚の物語としても語られる。林九娘は陳靖姑の義姉妹として、福州で三奶夫人の一人として祀られている。『閩都別記』の第五十三回「林九娘因難傳正法 陳恭人得妹斬妖僧」に林九娘、陳靖姑と鉄頭和尚の間で鬭争を繰り広げる。林九娘の父は福州羅源県の名士林忱、東都州刺史であった。国家多事なので、退官して帰郷する。林忱の娘は十七歳で、九娘と呼ばれていた。眉目秀麗であり、聡明な女子で、『周易』を愛読して片時も手放さない。大衍の数（卦象の変化）を会得しようとしているが、導く人がなくて、沈み込んでいた。父親とともに帰郷の途中に、雨宿して客寓に泊まっている中で、元氣な老婆と会った。老婆は『河洛神數』を九娘に与え、その蘊奥を教えた。そして、九娘が『周易』を使って推演できるようになった。ある夜に、『周易』を用いて妖術で操られた紙人を鎮圧する場面が発生する。

那夜初更時候，在香房列桌，以豆排八卦九宮大衍之數，從中調動飛合，變化無窮。正在神注間，俄有一旋風入房內，九娘訝喝之，其旋風輒墜入卦局中。風息，現出一物，非別，乃紙之犬頭也。九娘異甚，將紙頭犬夾在易經內。須臾又一個飛至，又墜在局中，乃紙剪之人也。隨接連飛至五個，皆紙剪之人也，俱由窗櫺而入，皆自墜入八卦局中，總夾在易經內。天既明，始無再至。

九娘思之：“必是妖人施展邪術，使來捉拽我們也，猶幸未睡，在此排卦，被我反捉之。如睡，万命皆休矣。誠乃古聖先賢之造就也。隨報於雙親。”<sup>614</sup>

その夜の初更に、女部屋の机の上に、豆で八卦九宮の数を推演し、動かし、その変化が尽きなかった。心を打ち込んでいる頃に、俄かに旋風一陣が部屋に入り、九娘は目を見張って大喝し、その風が卦局に落ちた。風が止んで、ある物が現れた。他でもない、紙製の犬の頭である。九娘が不思議と思って、紙の犬の頭を『易経』に挟んだ。間もなく、また一つ不審物が部屋に飛び込んで、卦局に落ちたのは紙人であった。従って、次々と紙人五個が引きも切らずに続けざまに窓から入り込んで、全て自ら卦局に落ちた。全て『易経』に挟み込んだ。夜が明け

<sup>614</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 261

て、ようやく来なくなった。

九娘は「それはきっと私たちを拉致するように妖人が使っていた邪術である。幸いな事に、寝つかずにこちらで八卦を推演して、逆に捕まえた。もし寝入っていたら、万事休すだった。誠に古人聖賢のお陰である」と思って、両親に報告に行った。

後に、紙人に拉致された九娘であったが、運よく鉄頭和尚の罠から逃れ、陳靖姑に助けを求め、力を合わせて鉄頭和尚を斬殺した。

『臨水平妖誌』にも九娘の類似した物語があり、やはり『周易』によって、妖人の使う紙人を退治する場面がある。

初更時分。正在房中。將外頭排佈八門八宮大衍之數。從中調和。變化無窮。正疑心之間。忽有一人甚兇。由空突入。九娘大驚。聞聲大喝。其人遂墜中宮。九娘再看。變成一個紙人。如大指大。九娘心思。這定是妖人施此邪術。遣此紙人來迷拽我的。幸我未睡。在此排卦。被我觸破。倘若睡時。必遭妖人荼毒。我命定休。幸神之造就。遂將紙人壓在神宮卦內。乾為天。坤為地。坤宮即地戶也。仍然望對八卦。恐其還來。守至二更。忽空中仍然一聲唳響。又來一人。九娘大驚連忙又喝。其人仍然落下。變為二寸紙人。九娘仍壓坤宮卦內。至五更。共來五個紙人。皆被九娘喝落。並壓中卦內。先來的紙人手內執繩。餘皆執刀持劍。及至天明。九娘將夜間紙人事情。說與父母得知。<sup>615</sup>

夜の初更に、部屋に八門八宮大衍の数を推演し、動かし、その変化が尽きなかった。疑心を抱いていると、急に恐ろしい顔をした人が上から突っ込んできた。九娘はひどく驚いて音を聞いてから大喝した。その人は宮に落ちた。九娘がもう一度見ると、その人が親指の大きさの「紙人」になった。「これはきっと私たちを拉致するための妖人が使っている妖術である。幸いにも、眠らずにこちらで八卦を推演していたから、倒すことができた。もし寝入っていたら、必ず妖人被害に遭い、万事休すだった。誠に古人聖賢のお陰である」と思い、紙人を神宮卦よって鎮圧した。乾が天、坤が地であり、坤宮は即ち地戸である。九娘が依然として八卦に向かって、再度の襲来を気に向け、二更まで守っていた。すると空中で大きな音がして、また人が来た。九娘は驚いて大喝すると、その人が以前と同じように落ち、二寸の長さの紙人になった。九娘はそれも坤宮卦にしまった。五更となり、九娘に一喝された紙人五個が全て落ちて、卦に鎮められた。先着の紙人は縄、後から来たのはそれぞれ剣や刀を握っていた。夜が明けてくる頃、九娘が夜に紙人の事情を両親に言った。

### 3. 清中末期の妖術の引きおこした恐慌

古代中国文化には前述したような少年少女の肉体を切り取り、これを服用するという行為があったことがしばしば記録に残された。このもとになっているのは、中国では「以形補形（形を以って形を養う）」という考え方が根強く存在するからだつまり、動物或いは人間のの同じ器官或いは外形類似のものを喰うことによって、自らの病巣を治癒し、ある器官を養うことができると考えたのである。例えば、豚の脳或いは外形類似のクルミを食べて、脳を養う。漢方にはその説があり、動物の各器官を薬材と

<sup>615</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 35

してきたこと、女性の経血を煉丹の際に用いるなど、魯迅の『薬』に描かれた人間の血液を服用してきたことがその証拠になろう。

社会背景には人間の肉体を切り取り服用する行為は「采生折割」とも呼ばれ、乾隆五年（1740）に発布された『大清律例』は『大明律』を踏み、「采生折割」は凌遲の重罪を推定し、以下のように述べた。

凡采生折割人者、兼已殺及已傷、言首凌遲處死、財産斷付死者之家。妻子及同居家口雖不知情、並流兩千里安置。采生折割人是一事、謂取生人耳目腑臟之類、而折割其肢體也。此與支解事同、但支解者止欲殺其人而已、此則殺人而為妖術以惑人故又特重之。<sup>616</sup>

大凡他人の器官を奪取し、肢体を損なう人、人を殺したり、害したりすることも含み元凶は凌遲に処し、その財産を死者の遺族に与える。内情を知っていないその妻、子、同居人も、二千里の流罪に処する。「采生折割」とは、人の耳、目、臓腑などを奪取し、肢体を損なうという。肢解と同じだが、ただ肢解は特定の人を殺すに過ぎないが、これは人を殺して、妖術を為し、人を惑わす。そのため、特に刑を加重する。

このような律令の発布によって、妖術によって人間の肉体を害することが現実にあるのだということが告知されたことになり、妖術恐慌の社会背景基礎が築き上がった。しかも、「采生折割」という野蛮残虐な行為は、もし実行されれば、被害者の死につながる危険なものである。だからこそ、噂話ではあってもパニックが起きたと考えられる。

以下の議論は前述した『講故事：中國歴史的巫術與替罪』と米国中国学学者孔飛力（Philip Alden Kuhn）の『叫魂——1768年中國妖術大恐慌』（Soul Stealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768）<sup>617</sup>に基づいて進める。

中国伝統思想では、人の魂は肉体から分離できると信じられていて、もしある人が他人の魂をコントロールすれば、他人の魂の力を通じて利益を掴むことができることとされた。他人の魂を盗み取る妖術は中国語で「叫魂」（soulstealer）と呼ばれ、多くの妖術が、人の精神を操って力を強化させるのである。そして術士とは、そうした方法を用いて自らの力を強化させる法術を身につけた人であり、その法術が幾つタイプがあるとされた。

それぞれ認識上の強化（時間と空間を越え、未来を予言する）、ものを操縦する力（空間を越え、ものを移動させる）、生死を操縦する力（命を操縦でき、生き物から命を奪い、死物に命を与える）とされる<sup>618</sup>。Evans-Pritchardは妖術（sorcery）が誰でも習得可能なものであり、巫術（witchcraft）は生まれながらその能力を備えている（予測能力がある媽祖は間違いなく巫に属する）ものが習得できるものであるとされた<sup>619</sup>。

叫魂は生死を操縦する力に属し、妖術で被害者から分離したあるもの（人の肉体の一部や器官、男の辮髪、女の前おくみ等）を対象として、呪文を唱える。或いは、被害者の名前を杭の下に置いて、杭を打ちこみながら、被害者の名前を念誦する。被害

<sup>616</sup> 張榮錚、劉勇強、金懋初校『大清律例』「卷二十六」天津古籍出版社、1995、p. 450

<sup>617</sup> 孔飛力著、陳兼、劉和訳『叫魂——1768年中國妖術大恐慌』三聯書店、2014

<sup>618</sup> 前掲注 617『叫魂——1768年中國妖術大恐慌』、p. 122

<sup>619</sup> Evans-Pritchard『witchcraft, oracles, and Magic among the Azande』Oxford University Press、1937

者は男の子が多く、罹患や死亡をもたらすもので、往々にして行われていると信じられていた。

田海の調査によれば、妖術よって赤ん坊の誘拐や、器官が切取られるというデマは北宋の淳化元年左右（990年）から初めて、史書に計二十五回残された<sup>620</sup>。早期のデマは、赤ん坊を対象とした誘拐と「采生折割」を巡って流されていた。しかし、乾隆三十三年の「剪辮案」を境として、狙われた目標は赤ん坊だけでなく、様々な方法と対象の「采生折割」に変わり、乾隆四十二年（1777年）と道光二十年（1840年）に人体の一部が切り取られ、魂が盗み取られるというデマが全国大半を席卷した。この時期は、急激な人口増加のため、田が失われた大量の失業者は乞食や出家人になって、各都市へ繰りこみ、穏やかな都市生活を破壊し始めていた。そのため、容疑者に擬せられる人間の身分に変化が見られるようになった。

18世紀以前は、集団的な恐慌を引きおこすに容疑者は、常に遙かなところから来た化け物と思われていたが、18世紀以降、妖術で使われるとされた紙人に対する恐怖のため、護符を売る乞食や法術を身につける道士がしばしば容疑者となった。特に19世紀、紙人が道士（術士）に属するものであることから、人々が容疑者として捕らえた道士は処刑されたり、私刑を加えられたりしたことが有ったという記録が残っている。

最も有名な事件は1786年と1876年の「剪辮案」（辮髪切りの事件）であり、全国的な範囲で強烈なセンセーションを引き起こした。乾隆三十三年（1786年）に浙江省の徳清県に行われていた河川工事をきっかけとして、妖術に対する恐怖が運河や長江に沿って広がり、北上してほぼ全国を席卷した。庶民たちは術士が人の辮髪、服の片角、名前を通じて魂を盗み取られると信じて、集団的な恐怖に陥った。春から秋に至り、全国大半が恐怖状態に陥り、庶民たちは不安に襲われてびくびくし、官僚たちも堪え難い状況に追い込まれ、乾隆帝もイライラしていたという。光緒二年（1876年）にも類似の事件が再び中国の大半の地域にまで波及した。

『閩都別記』と『臨水平妖誌』の袁広智の物語は胡蝶の妖精の歓心を博すために、茅山道士の袁広智が紙人を駆使して、人の器官を切り取って奪うというもので、上記の全国を震撼させたデマと見事に一致している。言い換えれば、これらの作品は人々を震い上がらせた恐怖譚を巧みに利用しているわけだが、最後には陳靖姑等の活躍で無事に解決している<sup>621</sup>。しかも、最終解決以前にも、庶民が赤い布で肉体を包み、自ら守ったり、鉄頭和尚の物語では、儒教古典の『易経』が不思議な力を発揮し、紙人を無効にさせるなど部分的解決も行われている。

特に注目されるのは、18世紀後半から初めて出てきた人体の器官を盗み取るデマの流行とともに、赤い布で紙人を避ける方法で、乾隆四十二年（1777年）と道光二十年（1840年）に発生した妖術へ対応策として、記録に残されている。現在の上海の朱家角に以下の事件が発生した。

戊子（乾隆三十三年、1768年）、里中哄然、剪辮人即立死。戸戸驚惶、日暮不敢窺門外。丁酉（乾隆四十二年、1777年）、田家畜雞中夜聞喔喔聲、晨視之、兩翼如翦、雞子中有小蟲半寸許、蜿蜒窺際、訛傳有紙人欲取童子勢及孩女乳者、

<sup>620</sup> 前掲注 585『講故事：中國歴史的巫術與替罪』、pp. 125-129

<sup>621</sup> 『繪圖三教源流搜神大全』「嬉戲每剪鴛蝶之類、嚙之水即飛舞上下。」よれば、陳靖姑は紙の法術も使え、ある種の術士と思われる。

里人皆以紅布裹腹。……<sup>622</sup>

戊子年、里では輿論が沸いている。辮髪を切られた人が直ぐに死んでしまったからで、人々は不安に襲われてびくびくし、日が暮れるとて外を見ることすらできなくなった。丁酉年のある夜、田家の鶏の啼声が夜中に人々の耳に入り、朝見ると鶏の翼が切られたようであり、卵には半寸余りの小さい虫がのたくっていた。根拠のないうわさ話によれば、紙人が男の子の性器、女の子の乳を取ろうとしているという。対応策として里人は皆赤い布で腹を包んだ。……

上海と江蘇省に類似した事が道光二十年（1840年）に再び発生した。

（道光）二十年庚子、二十八保十八圖、有孕婦生一物、人頭魚身色青。又有孕婦生一物、似人頭無身有口齒、以指探其口中能咬。秋七月、城外雞兩翼長毛俱翦去、數莖鄉村皆然、連日訛傳有割小兒腎者、一時皆裹大紅肚兜、紅布價貴<sup>每尺至六十文</sup>。時外國船游奕金山洋外、制軍請江甯將軍調兵鎮守、在洋涇浜習水戰、各海口俱封。<sup>623</sup>

（道光）二十年庚子二十八保十八圖（保甲制度の単位）に妊婦が青い人頭に魚の体の怪異を産んだ。また一人の妊婦が体なき頭を生み、そのものは歯があり、もし指を入れたら噛まれる。七月に城外の鶏は翼に長い羽が切られ、周りの村の鶏も被害を免れなかった。何日も続けて、子供の腎を切る者が居るとい噂が流れて、あつという間に皆真っ赤な腹巻で体を包むようになり、赤い布の値段は高価となった<sup>毎尺が六十文に至る</sup>。その時、外国の船が金山洋外を遊弋する。総督の願いにこたえ、將軍江甯は軍隊を動かして鎮守し、洋涇浜に海戦の演習を行ない、各港を封鎖した。

道光庚子、謠傳邪術翦割童腎（腎？）、惟束紅肚兜可免、一時紅布空市。<sup>624</sup>

道光庚子のデマ、妖術で子供の腎を切ることがあり、赤い腹巻を纏わないと免れないと言われた。一時には赤い布は全部売り切れた。

（道光）二十年七月民訛言。民傳、妖人使紙人剪雞毛割小兒腎囊、須束紅布肚兜鎮之云。<sup>625</sup>

（道光）二十年七月に庶民の誤伝、デマによれば、妖人は紙人を遣って、鶏の羽と男の子の性器を取りに来られるので、赤い布の腹巻を巻いて防がねばならない。

では、こうしたプロットは福建に流通されていたデマに基づいて広がっていったものであろうか。筆者の調べによれば、その可能性が極めて低いと思われる。何故ならば、筆者が『中国地方志集成』に収録された福建各地の地方志『光緒續修浦城縣志』『民國永定縣志』『民國上杭縣志』『民國尤溪縣志』『民國大田縣志』『民國建寧縣志』『民國順昌縣志』『乾隆寧德縣志』『同治補板道光重纂光澤縣志』『乾隆福清縣志』『民國平潭縣志』『民國崇安縣志』『康熙松溪縣志』『民國政和縣志』『民國同

<sup>622</sup> 周鬱濱『珠里小志』卷十八、嘉慶二十年刊本。

<sup>623</sup> 『同治上海縣志』卷三十「祥異」ハーバード燕京図書館影印本

<sup>624</sup> 『中國地方志叢書江蘇省相城小志』卷五「祥異」成文出版社、1983、p. 250

<sup>625</sup> 『中國地方志集成鄉鎮志專輯 4 錢門塘鄉志』卷十一、上海書店出版社、1992、p. 4

安縣誌』『乾隆馬巷廟志』『民國廈門市志』『民國建陽縣誌』『民國建甌縣誌』『道光重纂福建通志』を中心とし、各志の「祥異志」「大事志」「方伎志」「方外志」を調べてみれば、人体の器官を盗み取るデマと合致するものは見当たらず、福建をデマの震源地とする根拠はないと言える。

むしろ、こうしたデマは外地から福建に入り込んできた可能性が高いと推測できる。特に商業の中心地として栄えてきた長江下流域、浙江、江蘇両省を中心として活動していた商人たちの移動とともにデマも広がっていったと考えるのが妥当であろう。そして、江南地域から南部商業の中核都市の一つである福建省の福州に流れ込み、そこからさらに福建省の各地域に広がると共に、講釈師の語る物語にも影響を与えたのであろう。

ここで、袁広智の物語は清中末期の妖術恐慌に合致するか否か、物語の細部を見てみよう。

第一に、妖術事件において、道士は常に容疑者扱いをされて、俗に語の「妖道淫僧」と罵られることもしばしばであった。清朝怪異文学の代表作『聊齋志異』『子不語』にも、和尚への批判は私行の不始末を巡って糾弾されるが、逆に大量の妖術事件の首罪は道士であるとされた。小説の鉄頭和尚も「淫僧」に属し、美人の九娘を自分のものにしようと、紙人を駆使して九娘を拉致する。編者は閩山の「正」法を繰り返して強調しているが、正法は正しい法（教え）のことであり、邪法に対する語である。一方、茅山術が不思議な道術として、紙符で追讎をする薄気味悪い道術と扱われており、紛れもなくテキストにおける邪法とは茅山法を指している。しかしながら、『臨水平妖誌』の編者は茅山真人の台詞に託して「你今回省。或遇患難之處。有受苦難民。須當救濟。不可糊塗逆天。（今君が帰省し、難儀な目に遭う場、面に遭遇し苦しむ人に遭ったら、救済すべきである。ぼんやりして天に逆らってはならない）」<sup>626</sup>と袁広智に言っており、邪法とは距離を置こうとしているかのようである。「那學了與民間祛妖除害的，便是正法。若是去為非作歹的，只叫得妖術。（法術を学んで民間に妖怪を退治し、災いを取り除いたのは正法である。悪事の限りを尽くすのは妖術と呼ばれるしかない）」<sup>627</sup>と述べたように、明らかに人を害する袁広智は妖道である。彼のような出家した道士が四方八方を放浪して、居所も決まらず、世俗から離脱し、社会の外で生きる道士は社会のアウトサイダーであるという認識が社会通念としてあったため、閩山で門前払いを食って茅山に身を投じた袁広智は、邪法を身につけた道士というステレオタイプで描かれているのは自然であった。

僧侶と比べて、鍊丹術、悪魔払、不老不死の鍛錬などの道士の活動は、常に怪しげな法術とつながっているため、庶民には道士に対してある種の恐怖心を感じざるを得なかった。その結果、妖術にまつわるデマが流布され、人々を恐怖に陥れた時には、道士が容疑者になることが頻繁に見られたのである。仮に、日常の道士の活動が社会に有益なことであっても、庶民の先入観によって、法術は妖術に変わることが難しくなかったと思われる。

紙人を用いて肉体の一部を盗むという事件において、袁広智は外来の道士として悪行を働いていることにも注目しておこう。物語の中で、犯罪が起きているのは、「江西南昌延至汀州、漳州、泉州、興化、長樂、福清」と書かれているが、その中に袁広智の故郷閩清は含まれず、袁広智にとっては全て異郷である。その土地の里人から見れば、妖術を身につけた道士であり、かつアウトサイダーでもある袁広智は特別の存

<sup>626</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p.56

<sup>627</sup> 凌濛初『初刻拍案驚奇』卷十七『西山觀設輦度亡魂 開封府備棺追活命』上海古籍出版社、p. 638

在であり、おそらくは福建なまりの中国語で話す外来人の袁広智は常に素姓がはっきりしない胡散臭い人物であった。研究によれば、妖術、そして妖術の使い手が外来者と結びつくことは普遍的現象で、個人的恩怨の動機がない事件では、社会の制約を受けず、異郷にあって内部の人々との絆がない外来人の袁広智は妖術の容疑者になりやすい。道士、茅山法、外来人という三つの要素が合わさって、典型的な人間像として妖術恐慌の首罪袁広智を作り上げられたのである。

第二に、袁広智を唆して肉体の一部を盗ませるのは胡蝶の妖精夢餘であり、彼女は閻將軍と言えよう。世界各地に蝶が人の死や霊に関連する観念が見られる。キリスト教では蝶は復活の象徴とされ、ギリシャでは蝶は魂や不死の象徴とされるが<sup>628</sup>、蝶＝昆虫への恐怖というのは18世紀以来の特徴と言及されている<sup>629</sup>。田海の研究によれば、唐までは、肉体やと赤ん坊が盗まれるのではないかという集団的な恐慌には、「根」（むく毛の化け物）と呼ばれる遠来の化け物が襲撃者であると考えられてきた。しかし、襲撃者が何であるか確認ができなければ、庶民の保身方法はいつも予防と儀式によるしかなかった。それが18世紀の「剪辮案」をきっかけに、襲撃者に対するイメージが遠来の化け物ではなく、恐慌の矛先が昆虫に向かい、昆虫に対する恐怖がピークに達した。

兪蛟は『夢廠雜著』に乾隆三十三年の「剪辮案」について、容疑者なしの怪事と扱っている。

戊子三月間、余鄰家張氏子、曉起沽酒于肆、歸視辮髮截去二寸許。又同里陳姓者、織線毯為業、亦同日截去。余皆目擊之、漸而遠近被截者甚夥、道路洶洶、咸以辮髮蟠顛上、童子則挽髻而行。凡被截者、髮必黑而長、年必三十以下、老年人及年少而髮劣者、無患也。杭城偵役、密選壯年髮美者行市上、而已遙尾伺之、暮歸則前行者如故、而尾後者截矣。由東西以及西北、由中原及邊徼蠶叢、靡不被其患。方今國家刑政肅清、凡作奸犯科之徒、即變姓名竄身山陬海筮、終無漏網、而此獨不能弋獲、致成疑案、寧非怪乎。語云、見怪不怪、其怪自敗、後當事馳、其偵捕置不問、果至次年而息。<sup>630</sup>

戊子の三月に、隣の張氏の子が朝に酒肆に酒を買って、戻る時に辮髮が二寸余り切られていた。また同じ里に毛布を編んで生計を立てる陳姓という者も当日に辮髮が切られたことを、私が全て目撃した。段々と遠近に切られた人が多くなり、辺りは不安に包まれ、男は辮髮を頭の上に巻いて輪にし、子供がまげを引いて行く。凡そ切られた者は、髮が黒く長く、年齢が必ず三十歳以下であり、年寄りと髮が劣っている若者は心配なかった。杭州は密かに髮が美しい盛年の男を選抜し、街に行かせ後ろの偵査役人は尾行して機会をうかがっていた。暮となり、前行が無事だが、後ろの人の髮が切られた。東西から西北、中原から辺疆、四川に至るまで、被害に遭わない処がなかった。今国家の刑罰は厳格で、悪事を働いて法に触れる人は名前を変更し、極めて遠い所に身を潜めても、免れた人は居なかった。にもかかわらず、この事件の悪の元凶だけは捕まえることができず、疑案のままであることが不思議である。奇怪なことを見ても全く動じなければ、奇怪なことはいつの間にか消えていくと俗に言うが、後に事が治まっても、捜査もなされぬまま、やはり翌年に治まっていた。

<sup>628</sup> 不二龍彦『迷信・俗信大百科』学習研究社、1996、pp. 44-45

<sup>629</sup> 前掲注 585『講故事：中國歴史上的巫術與替罪』、p. 125

<sup>630</sup> 兪蛟『夢廠雜著』卷八「齊東妄言・截辮」北京大学図書館影印本

乾隆五十九年（1794年）に、蘇州府吳県にいた朱海は虫の恐怖に対して、晩年に深い印象を残した。

殺業果報。戊子夏、蘇州忽傳有飛蟲夜傷人、互相警惕、譙鼓未起、家家閉戸、兒童見莎雞、蠶、蛾、輒噉然啼泣、既而畫圖傳視、選事者為射工以是妖由人與。黃鷗坊有張媪者、寡守妾之遺腹子、時年十歲、因見螳螂驚癇而死。媪悵悵日購螳螂槌殺以祭、一日所市螳螂千百貯籠、忽聞籠內作兒哭聲、媪駭異開籠審視、忽見兒、現形曰、娘勿殺螳螂、冥司以兒好殺蟲蟻、傷戕生命、今母以兒故又殺螳螂至萬計、罪業深重罰兒化螳螂五百劫矣。語罷、牽衣大慟、媪撫之、乃一螳螂在衣側首凝視而已。<sup>631</sup>

殺業果報。戊子の夏、蘇州に突然飛虫が夜に人を傷つけるという噂が流れた。互いに用心し、更鼓を鳴らないうちから、家々の戸を締め、兒童がクツワムシ、蚕、火取虫を見ると、大声で泣き叫んだ。そして描かれた画を回して、好事家が毒虫射工と思っていたものは、常道に背いて生じた虫の妖であると指摘した。黄鷗坊に張媪が居り、一人で妾の遺腹を見守っていた。その子が十歳の時に、カマキリを見て癲疾発作で死んでしまった。媪は死ぬほど憎んで毎日買ったカマキリを殺して、祭っていた。ある日、沢山買ったカマキリを籠に入れると、突然、籠から泣き声が伝わって来た。驚いて籠を開いた媪に、現れたあの子は「お母さん、カマキリを殺さないで、冥府は私が虫や蟻を殺したため、命を奪ったのです。今お母さんが私のために殺したカマキリの数が万に上り、罪業が非常に深くなっています。私はカマキリに転生し、五百の劫を経る定めを免れません」と言って、服を引いて慟哭する。媪は宥めようとする、服に一匹のカマキリがいて、顔を挙げてこちらを凝視しているだけであった。

紀昀は「飛蟲傷人」のデマが夏に北京に辿り着いたことも証明した。

戊子夏、京師傳言、有飛蟲夜傷人。然實無受蟲傷者、亦未見蟲、徒以圖相示而已。其狀似蠶蛾而大、有鉗距、好事者或指為射工。按短蠃含沙射影（《搜神記》卷十二：“其名曰蠃，一曰短狐，能含沙射人，所中者則身體筋急，頭痛、發熱，劇者至死。”），不云飛而螫人，其說尤謬。余至西域，乃知所畫即關展（新疆鄯善、唐蒲昌鼎治であり、辟展に誤って伝える。）之巴蠃蟲。此蟲秉炎熾之氣而生，見人飛逐。以水噴之，則軟而伏；或噴不及，為所中，急嚼茜草根敷瘡則瘥，否則毒氣貫心死。烏魯木齊多茜草，山南關展諸屯，每以官牒移取，為刈獲者備此蟲云。

<sup>632</sup>

戊子の夏、都のデマによれば、飛虫が夜に人を傷つける。実際に虫にやられた怪我人などおらず、虫の姿も見たこともなく、ただ画で人に示すだけである。その形は蚕や火取虫に似ているが、もっと大きくて箝もある。好事家がそれは毒虫射工でないかと思っていた。按ずるに、短蠃は沙を含み、陰を噴き出す（『搜神記』卷十二によると、その名は蠃、或いは短狐という。沙を含み、人を噴き出すことができる。当たった人は筋違い、頭痛、発熱、激しくなると、死も招く）飛ばずに人を刺すなどとでたらめ窮まりない。私が西域に至ってから、描かれた

<sup>631</sup> 朱海『妄妄録』卷四「殺業果報」、ハーバード燕京図書館影印本

<sup>632</sup> 紀昀『閱微草堂筆記』卷四「灤陽消夏録四」、上海古籍出版社、1980、p. 70



のは關展の巴蠟蟲であると分かるようになった。その虫は焼け付くような気に乗じて生まれ、目にした人を飛んで追いかける。水を噴きかけると、力を失い落ちる。もし噴き当てないと、虫に刺されるが、急いでかみ砕いたアカネの根を傷口に付ければ、すぐ治る。そうしないと、毒が心臓にたどり着いて助からない。ウルムチにはアカネが多く、山南の關展等の町に官牒でそれを要求して、狩人のためにこの虫の備えとする。

二人とも辮髪を盗み取る人間がいるとは言及していないが、夜に虫のような怪物が襲撃をかけるということは信じていて、紀昀はそれを合理的に解釈しようとしていたことが文章から伝わってくる。いずれにせよ、朱海と紀昀の記録より、恐らく「飛蟲傷人」のデマは例外のことでなく、ほぼ中国全土に流されている噂話であると考えてよいであろう。一方で、朱海と紀昀が全く辮髪斬りに触れていないのは、そういう事件がなかったということではなく、或いは政治的なタブーを避けるため回避していたという可能性は否定できないであろう。しかし、そのことについてはとりあえず扱いを保留したとしても、昆虫の襲撃という重要なメッセージが共通していることは見逃すことができない重要な点である。これを踏まえるならば、小説の中の胡蝶の妖精夢餘という飛蟲によって、妖術を使って引きおこされるという事件の展開は、清中末期の妖術恐慌に合致するのである。なお、テキストの中で妖術によって奪われるものが、男の子の辮髪でなく女の子の髪に汚れたこと、間接的にテキストの成立時間の下限は、清朝による支配が消滅した 1912 年より前であると判断できることを付け加えておこう。

第三に、庶民が紙人のような道具を過度に恐れる原因は、紙で作られた工芸品が葬式と緊密な関係を持っていることにある。その最も素朴なものが紙銭で有り、紙の従僕、紙の馬、紙の家屋を始めとする紙製品が葬式に幅広く使われていて、デ・フロート (J. J. M de Groot、高延) によれば、福建の厦門地域では庶民が紙人を使って仇を呪う風習があった<sup>633</sup>。紙の従僕、紙の馬は死後の世界において、死者に奉仕することができるし、仇の身代わりとして呪われる対象とすることができることとされた。従って、無論、他人が自らを害する恐るべき道具になることもできたのである。そのように、人々は紙製品の有する内在的意味と、現実との関連を日常的にも感じるが多かったのである。特に、16 世紀以前に人の襲撃事件など悪事を働く「怪」とされたものは、狐のような小さくて素早い動物、死者が化した黒眚、或いは黒気などとされていた。それが 16 世紀半ば以降になると、紙人を使って悪事を働くものがあると考えられるようになり、邪悪な人間は、紙人を作り、これを操って、人を襲撃することがあると信じていたのである。16、7 世紀に起きた「怪」に関わる事件を見ていくと、狐と馬騮の精<sup>634</sup>による襲撃事件は、16、7 世紀に頻繁に起きていたとされる。その一方で、16、7 世紀には、紙人を用いた襲撃事件は少なく、記録では、万曆二十二年 (1594 年)、万曆十三年 (1595 年)、順治十四年 (1657 年)、康熙二十九年 (1690 年) の四回があった。ここでは、典型例として、万曆二十三年の事件について謝肇淛の『塵餘』を紹介しておこう。

<sup>633</sup> 高延、林艾岑訳『中國的宗教系統及古代形式、變遷、歴史及現状』第五卷、花城出版社、2018、p. 920

<sup>634</sup> 字面から見れば、馬の意味だが、実際に地域によって外見も異なっている。例えば、広東地方に「老猴精」「飛虎」と、浙江地域には「猩猩」、福建には狸の顔、熊の背中、猿の爪混合型の化け物と思われた。

富陽民宋某者、善妖術、能剪紙為貓犬鬼魅之形、夜放入人家為魔、破碎器物、搥擊門戶。乙未之秋、崇見於杭、杭民大擾、中丞而下、為設譙於城隍及關王廟禳之不得也。既而、被崇之家延宋治者、輒愈眾疑焉、白官、擒宋訊之、具得其狀、斃之枯木。<sup>635</sup>

富陽の庶民宋なにがしは妖術を得意として、紙で猫や犬、鬼魅等を作り、他人の家に入れ、食器を壊し、戸締まりを壊すという悪事をさせる。乙未の秋に、崇りと思われる事件が杭州に起き、杭州の庶民は怖くてびくびくした。中丞とその配下の官僚が城隍と関王廟に祭祀を設け、災いを払おうとしたが、効かなかった。後で崇りをされた家が宋某を招いて治療してもらおうとその度に治ったので、人々は宋某を疑って、官にこれを告げた。官僚が宋某を逮捕、鞫問して、罪状を明らかにした。枯木で打ち殺した。

18世紀から、乾隆三十三年の「剪辮案」が分かれ目として、これ以後の集団恐慌はほぼ紙人と関係の在る事件とされ、紙人を使う者が悪事を働くものと扱われていた。その関連として、恐怖の内容も児童の拉致、人の襲撃に限らず、奪われた髪や肉体の一部、或いは鶏の羽を用いて、紙人を駆使するという新しい内容が見られるようになった。紙人を駆使して、人間の肉体の一部を奪い取るのは18世紀以後に現れた最も著しい特徴と言える。更に全国的に広がった、乾隆三十三年(1786年)と光緒二年(1876年)の妖術による恐慌によって、紙人に対する恐怖が庶民の心に強烈な印象が残されてしまった。これからの妖術にまつわる恐慌は多くが術士と紙人を巡るもので、小説に書かれた袁広智の紙の法術も清中末期の事件の特徴に合致する。そこで、附録二には田海のグラフの一部を引用して説明をすることにしよう。

第四に、鉄頭和尚は紙人を駆使して、九娘を拉致しようとしたが、彼女が『易経』を使ったがために、うまくいかなかった。それだけでなく、古代人は經典に不思議な力が込められていると信じていた。漢武帝時期から「武帝時迷於鬼神、尤信越巫、董仲舒數以為言。武帝欲驗其道、令巫詛仲舒、仲舒朝服南面、誦詠經論、不能傷害、而巫者忽死。(武帝がよく鬼神を盲信し、特に越の巫を信じて、董仲舒はそれについて何度か注意を促した。武帝がそれを検証しようとしており、そして巫に指図し、仲舒を呪わせた。仲舒は朝服を纏って南に顔を向け、經論を吟誦したところ、危害が身に及ぶこともなく、逆に巫が直ちに死んでしまう)」<sup>636</sup>と記録されたように、經典は不思議な力を持ち、守護の符として扱われている。北朝齊の大臣である権会の伝記に『易経』について以下の描写がある。

(権)會本貧生、無僮僕、初任助教日、恆乘驢。其職事處多、非晚不歸。曾夜出城東門、會獨乘一驢。忽有二人、一人牽頭、一人隨後、有似相助。其迴動輕漂、有異生人。漸失路、不由本道。心甚怪之、遂誦《易経》上篇第一卷。不盡、前後二人、忽然離散。會亦不覺墮驢、迷悶、至明始覺。方知墮處乃是郭外、纔去家數里。<sup>637</sup>

権会は元々貧しい人で、召使が居なかった。初めて助教に就く日に、常に驢馬に乗る。仕事は多くて、毎晩夜更けにならないと帰らなかった。権会が夜に城の東門から出た。権会は一人で驢馬に乗っていたが、急に二人が現れ、手伝うよ

<sup>635</sup> 謝肇淛、嘯山三宅點校『塵餘』平安書肆五車樓、鶉飼文庫影印本、1846、p. 13

<sup>636</sup> 吳樹平校釋『風俗通義校釋』天津古籍出版社、1980、p. 350

<sup>637</sup> 李延寿『北史』卷八十一「儒林上権会傳」中華書局、1974、pp. 2733-2734

うに一人が前で驢馬を引き、一人が後ろからついていく。その二人の動きが軽やかで、生きている人間とは異なっているし、段々進路を見失い、本来の道とは違っている。怪しいと思って、『易経』上篇の第一巻を吟誦した。終わりまでいかないうちに、前後の二人が消えた。権会も知らずうちに驢馬から墜落し、失神した。朝になり、やっと覚め初めて、自分居る場所は家から数里離れた郊外であったことを知る。

鉄頭和尚の物語はオリジナルではなく、『子不語』と『清稗類鈔』に類似した記事が見られ、『子不語』に江陵の呉なにがしが『易経』を用いて紙人を退治する記事がある。周知のように、『子不語』が最も早い刊本である随園刊本は乾隆五十三年(1788年)に出版された。そのため、この物語は乾隆五十三年より前に収録されたと考えることができる。

湖南張奇神者、能以術攝人魂、崇奉甚眾。江陵書生吳某獨不信、於眾辱之、知其夜必為祟、持《易經》坐燈下。聞瓦上颯颯作聲、有金甲神排門入、持槍來刺。生以《易經》擲之、金甲神倒地。視之、一紙人耳、拾置書卷內夾之。有頃、有青面二鬼持斧齊來、亦以《易經》擲之、倒如初、又夾於書卷內。夜半、其婦號泣叩門曰：「妾夫張某昨日遣兩子作祟、不料俱為先生所擒、未知有何神術、乞放歸性命。」吳曰：「來者三紙人、並非汝子。」婦曰：「妾夫及兩兒皆附紙人來、此刻現有三屍在家、過雞鳴則不能復生矣。」哀告再三。吳曰：「汝害人不少、當有此報。今吾憐汝、還汝一子可也。」婦持一紙人泣而去。明日訪之、奇神及長子皆死、惟少子存。<sup>638</sup>

湖南の張奇神という者は、術を以って人の魂を奪い、信者が多かった。ただ江陵の書生呉なにがしは信じておらず、衆人の前で侮辱した。必ず夜に祟りされるだろうと思い、『易経』を持ちながら灯の下に座った。屋根の瓦に音が響き、金甲神が門から入って来て、槍を書生に突き刺そうとした。書生に『易経』を投げられて金甲神は倒れた。見て見ると、それはただの紙人に過ぎずなく、拾って書卷に挟んだ。暫くすると、今度は斧を持った二匹の青顔の鬼が入ってきたが、『易経』を投げられ、倒れて書卷に挟み込んだ。夜半、張奇神の妻が泣き叫びながら門を叩いて言った。「昨日、わらわの夫張なにがしが二人の子を遣って祟りに来させた。思いがけなくも先生に捕らわれました。先生がどんな神通力があるのかを知りませんが、どうか命を助けて下さい」と言った。呉は「来者は三体の紙人で、汝の子ではない」と返事した。女が「わらわの夫と二人の子は、その魂が紙人に憑依してこちらへ参りました。今現在家には死体三体あります。もし鶏鳴の時までに家に戻らないと蘇生できません」と再三哀願した。呉が「汝に傷つけられた人が少なくなく、今や報いを受ける時が来た。今私は汝を哀れみ、一人の子を返してもよい。」と答えた。女が泣きながら一体だけ紙人を持って帰った。翌日訪ねてみると、奇神と長男はどちらも死に、次男は生き延びた。

『子不語』以外、徐珂の筆記『清稗類鈔』に光緒丙子(1876年)の「剪辦案」に妖異が頻りに現れたこと、紙人が『易経』に治められた事件がその大恐慌時期に発生したことを記録している。

<sup>638</sup> 袁枚『子不語』第八卷「張奇神」、上海古籍出版社、2016、p. 123

(光緒丙子) 常州梅姓有二女、以守貞課讀養其母。自言某夕方於燈下治女紅、忽聞門隙微有聲、惶遽間、取案上《周易》一冊投之、有紙人飄然墮於地、急夾置書中。遲明檢視、五官四肢咸備、右手執剪刀一柄、投諸火、亦無他異。聞者信之、因譁言《周易》能辟邪。城鄉塾師爭呼唔課其徒、男婦老幼、無論識字不識字、每出、咸挾一冊以自隨、居則懸於戶、坊肆及故書攤所存新舊《周易》、搜購一空。擾攘數月乃已。<sup>639</sup>

(光緒丙子) 常州梅姓の家には二人娘がいて、純潔を守るとともに、塾を開いて母親を養っていた。彼女の言ったことによれば、夕方に灯の下で針仕事をしているとおり、急に戸のすき間からかすかな音がしたので、急いで机の上に置かれた『周易』を投げた。飄然として地面に落ちた紙人を急いで本に挟んだ。分曉に子細に見ると、五官四肢が全て備わり、右手にハサミを一本握っていた。そして、火に投げ入れると、他に異常はなかった。聞いた者はそれを信じて、『周易』で魔よけができると吹聴していた。都市と村の塾師が競って生徒に『周易』を教えた。老若男女は、字が読めるや否やを問わず、出掛ける時に、皆一冊をだ携えて身に付け、在宅の時に戸に掛けてあった。書肆と古本屋にある『周易』は新旧を問わずすべて売り切れた。その騒ぎは数か月続いて止んだ。

『易経』に不思議な力があるのは旧来の考え方であるが、記事から見ると紙人退治との繋がりはいくつかも乾隆時代に発生している。

第五に、白蓮教は、中国に南宋代から清代まで存在した宗教であり、本来は東晋の廬山慧遠の白蓮社に淵源を持ち、浄土教の結社(白蓮宗)であったが、弥勒下生を願う反体制集団へと変貌を遂げた。清代に入ったころには「白蓮教」という語彙は邪教としてのイメージが強く定着しており、清の行政府は信仰の内容に関わらず、取り締まるべき民間宗教結社をまとめて白蓮教と呼んだ。<sup>640</sup>この時代、宗教結社側が自ら「白蓮教」と名乗った例は一例もなく、白蓮教と呼ばれた団体にも白蓮教徒としての自己認識はなかったと意見もある。<sup>641</sup>しかし、邪教として弾圧されることにより白蓮教系宗教結社は秘密結社化し、1796年に勃発した嘉慶白蓮教徒の乱へとつながった。白蓮教が反映された小説が少なくなく、孫遜氏と周君文氏の「古代小説中的民間宗教及其認識價值一以白蓮教、八卦教為主要考察對象」<sup>642</sup>に民間宗教を巡る考察は詳細である。筆者がその論文に纏まった作品に基づいて、白蓮教についての部分を再整理して、白蓮教と関わる描写は附録三に示す。

以上のように、従来小説に白蓮教と関わる描写は凡そ、三つの部分に分けられる、それは反乱、男女の密通、妖術である。特に妖術の描写には、幻象を見せること、死んだ人の蘇生、紙人を操ること、仙人の尸解を巡って描かれている。19世紀に入り、白蓮教についてのイメージが再び妖術と繋がり、血なまぐさい妖術が行われていると考えられるようになった。一方、『閩都別記』にせよ、『臨水平妖誌』にせよ、テキストには、期せずして白蓮教のことが言及されるが、白蓮教に対するイメージにこれまでにない特徴が出てきた。それは「白との繋がり」と「采生折割」である。

『臨水平妖誌』の第八回「蛇怪被逃遺後患 夫君既救赴前因」と第九回「古寺妖僧

<sup>639</sup> 徐珂『清稗類鈔』「方伎類」、中華書局、1984、p. 4653

<sup>640</sup> 山田賢、野口鉄郎(編)「新しい救済世界の出現を」『結社が描く中国近現代』、山川出版社(結社の世界史)、2005、pp. 50-66

<sup>641</sup> 田海著、刘平、王蕊訳『中国秘密社會研究文叢——中國歴史上の白蓮教』商務印書館、2017

<sup>642</sup> 孫遜、周君文「古代小説中的民間宗教及其認識價值一以白蓮教、八卦教為主要考察對象」『文学遺産』、2005年05期、pp. 99-113

施邪法 連江蜃怪幻樓台」劉杞が陳靖姑を連れて、羅源巡檢に赴任する途中に、

見路上行路人。許多少年。手執長幡寶蓋。香花燭燈。排列而行。前面有道士四人。各打嚮器。隨後有五個老者。年約六十歲。與眾穿戴不同。頭戴荷葉素軟巾。身穿鑲金蒼錦道袍。脚穿僧鞋。口念阿彌陀佛。後面又許多男女。各執名香。似啼非啼。各有流淚悲痛之形。俱從大路而行。<sup>643</sup>

道路に通行人の中に、大勢の少年が長幡と天蓋、花と蠟燭を持って並んで行進している。前には道士が四人おり、各々打楽器を打っている。その後ろに約六十歳の年寄りが五人、身なりが周りとは違い、蓮葉の白い無地頭巾を頭に被り、金の縁取りをした蒼い錦の道袍を纏い、僧靴を履き、口に阿弥陀仏を唱えている。年寄りの後ろに大勢の男女は付き従って名香を持ち、泣いているようで泣いては無いが、涙を流して悲痛な様子であり、大通りを行進している。

という奇妙な光景を陳靖姑は目にした。密かに尋ねてみると、こちらに怪しい宗教と風習があるという。

羅源海口地方。多奉此教。名曰蓮花教。凡鄉村男女奉教者。早喚念經拜佛。口食長齋。見紅不穿過紅不食。按年七月十五中元、地方官化厄壽誕。善度眾生入極樂世界。凡有善男信女奉齋食素者。壽至六十。奉齋十年外可能仙境。更有壽至六十齋未十年。須待滿足。至十五夜。連江海口。有佛爺生海面。化一座樓台。仙境内燈光燦爛。燭影輝煌。俱是寶石玉器。五彩結成。樓台上面。笙簫鼓樂。樓台內多少沙彌行者。立於欄杆內兩傍。一座金橋。直透海口岸傍。好與登仙之人渡橋而入。<sup>644</sup>

羅源の港に、その宗教を信奉している人が多い。名は蓮花教で、里の善男善女が朝から読経して仏を拝み、年中精進し、赤服を纏わず、赤いものを食わない。毎年の七月十五日の中元に地方官が厄よけと誕生祝いをし、衆生を済度し極楽浄土に導く。善男善女でお齋をして、素食を食べて六十歳になれば、精進が十年間以上で仙境へ行ける。若し六十歳となり、精進が十年間未満ならば待たねばならないという。十五日の夜となり、連江の海面に仏が現れ、楼台に姿を変えた。仙境は灯籠や蠟燭の灯りが光り輝いて、至るところ宝石玉器が色とりどりで鮮やかである。抑揚があつて美しい音楽が流されている楼台に、幾多の沙弥が欄干の内側に二列に並んでいる。仙境に上る人の便宜を図るため、金の橋が港に架かっている。

とある。陳靖姑は十年間の年中精進をすれば、極楽に登れるとされていることから、必ず何かの妖怪が化けて庶民の目をくらます妖術が使われていると見抜いた。七月十五日になり、陳靖姑は水際にたどり着き、案の定化け物を目撃した。「蜃魚」という化け物は気を吐き出して、蜃気楼を作り上げ、庶民を誤魔化す。蜃魚の口は煌めく楼台、舌が橋、髯が橋の手すり、あごひげが青苔、頭に角が双峰、車輪のような両眼が瑠璃の灯、上下の歯が数十人の沙弥、呼吸の音が仙樂に化して、人の目を惑わしている。その巨大な化け物は虚偽威しであり、陳靖姑に一撃で刺されて死んでしまう。愚かな庶民は急に悟り、前極楽に登った年寄りが全て化け物に食われたことが分かった。

<sup>643</sup> 前掲注 572『臨水平妖誌』、p. 33

<sup>644</sup> 前掲注 572『臨水平妖誌』、p. 33

そして、化け物に恨みを抱いたのである。

那連江海口。許多看登仙境的。看那蜃妖。遂共將其尸搭上岸。約有數千斤。眾人就來賣妖魚肉。以為報仇雪恨。彼時羅（源）連（江）等處。有奉白蓮教的。從前祖父伯叔。登過仙境的。此時方知被蜃妖所食。俱各感傷。<sup>645</sup>

連江の港に仙境登りを見るために集まったやじ馬が、殺された蜃妖を見た。一緒にその死体を岸に運んで来て、恨みを晴らすため、数千斤約ある妖魚の肉を販売した。あの時に、羅源、連江等の地方に、白蓮教の信者がいたが、以前彼らの祖父や親戚が仙境に登ったものがいて、彼らが妖怪に食われたのを知って深く悲しんだ。

蜃とは、蜃気楼を作り出すといわれる伝説の生物のことで、古代の中国と日本で伝承されており、『周礼』『国語』に巨大なハマグリとする説と、『本草綱目』の蛟の一種とする説がある。蜃気楼の名は「蜃」が「気」を吐いて楼阁を出現させると考えられたことに由来する。ここで描かれている「蜃魚」はハマグリでなく、蛟でもなく、魚の一種と考えられていたようである。明末の『歴代神仙通鑿』にも蜃魚は魚であるという記述が見られる。

博士言海中有蜃魚吐氣幻成樓台。名曰海市。每歲辰月之晨。蜃氣映日之光始皇欲見之。<sup>646</sup>

博士の言によれば、海に蜃魚は吐いた息が楼台を化させ、海市と呼ばれる。毎年三月の朝に、蜃気楼に太陽の光が映る始皇帝はがそれを見たがった。

と書かれている。

これ以外では、この物語は明末の「西遊記」の続本である『後西遊記』のプロットと頗る類似し、『後西遊記』の要素を受け入れた可能性がある。『後西遊記』の第三十四回「悪妖精口中設城府 莽和尚腹内動干戈」では孫小聖たちが「蜃魚」の口に誤って入ってしまった場面が出てくる。

唐半謁道：「我們在嶺上。就望見城池。及走了一二十里反看不見。及口孫履真去探望。忽又出現城池。或有或無。自然是妖精變化迷人的了。後來我們進城。先過了一條長橋。豈非妖精之舌。後到城圈邊黑洞洞一望無際。豈非妖精之喉。繞入城圈就被一口氣直吸到這裡。這裡又有五臟廟兒。豈不是明明在妖精肚裡。」<sup>647</sup>

唐半謁は「我々は峰にあつて、街を眺めた。一、二十里進むと街が見えなくなった。また孫履真に探查させてみると、急に街が現れた、あるようでもあり、ないようでもあり、妖怪が変化し人をたぶらかしていることが分かった。後に、俺ら街に入る前に長橋を渡った。あれは妖怪の舌であった。城郭の周りが見渡す限り真っ暗だったのは、あれが妖怪の喉だったからではないか。街に入ると我々はすぐにこちらに吸い込まれ、見るとちやうど五臟廟がある。ここはまちがいなく妖怪の腹の中ではないか。」と言った。

<sup>645</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 40

<sup>646</sup> 徐道『歴代神仙通鑿』卷七「第三節」、ハーバード燕京図書館影印本、p. 2

<sup>647</sup> 『新刻批評繡像後西遊記』「第七冊」東京大学東洋文化研究所双紅文庫、乾隆四十八年蘇州書業堂刊本影印本、34、p. 9

白蓮教の話に戻り、清代後期になるあたりから、特に 1796 年から 1804 年にかけて白蓮教の乱(川楚教亂)の後に、「白蓮教」という語彙は邪教としてのイメージが一層強く定着した上に、様々なイメージが与えられた<sup>648</sup>。

元々白蓮教と白色は全く関係なく、むしろ赤色と密接な関係がある。典型的例として、元末に行われた紅巾の乱があり、彼らの反乱は白蓮教を紐帯とし、目印として紅い布を身に付けた事からこの名がある。また、『七曜平妖傳』の十七回に白蓮教についての描写は「這一回比起首行兵便不同，都是紅巾，旗號鮮明，人強馬壯（今回は先の軍勢と異なり、全て紅巾を纏って、旗印が鮮明であり、人馬ともに精鋭である）」<sup>649</sup>と書かれているように、少なくとも明末に民衆から見ると、白蓮教と白色の関係が全くなかった。

それが『臨水平妖誌』に「名曰蓮花教。凡鄉村男女奉教者。早喚念經拜佛。口食長齋。見紅不穿過紅不食。」と書かれているように、「白蓮教」と赤色と全く異なる「白色」との繋がりが示されるようになった。これは決してもともとそうであったのではなく、川楚教亂以後に言われるようになった特徴である。

清朝の用兵の始末を記した書物『聖武記』に、白蓮教の乱の始末が詳しく記録されており、「白蓮教者、奸民假治病持齋為名、偽造經咒、惑眾斂財。（白蓮教の連中は療病、持齋を借りて、経文や呪文を偽造し、民衆を惑わして財物を搾り取る）」<sup>650</sup>という白蓮教の定義は『臨水平妖誌』の描写と類似する。『聖武記』には白蓮教の特色として語られたもののうち最も分かりやすいのは「白服」を身にまとうことであるが、しかし、すでに述べたように、このことは清代中期以後に見られるようになったものにすぎない『聖武記』では、このことを取り上げ、「白蓮教の信徒が白服を纏うのは何故か」という問題が提示され、以下のように解釈される。

嘉慶元年（1796 年）。宜綿督四川時。使清招撫王三槐。三槐隨清至宜綿營約率所部出降。然實詭覘虛實。無降意還營復叛。二年（1797 年）清復至羅其清營。其清故為清部民德清。清望之即大哭。羅其清亦哭。即去所服白袍請罪。蓋白蓮教衣白也。<sup>651</sup>

嘉慶元年、宜綿が四川督軍に在職している時に、劉清をやって王三槐に投降を呼びかけた。三槐は劉清に従って隊を率いて、宜綿の屯營に投降すると約束したが、実は内部の事情を探ろうとしていたのだ。従って、結局は降参せず、陣に戻って再び反乱を起こした。同二年、劉清は再び羅其清の陣へ行った。羅其清は嘗て劉清の統治する邑の民で、劉清のことを敬っていた。劉清が羅其清を見ると激しく泣いて、羅其清も泣きだし、即座に服を脱いで白袍を纏ってわびた。思うに白蓮教は白服を纏う。

『聖武記』の記事と前掲した『臨水平妖誌』の描写は基本的に一致しており、18世紀末から19世紀にかけて出来上がった白蓮教のイメージを『臨水平妖誌』が土台にしていたことが分かる。

それだけでなく、『閩都別記』の白蓮教物語は、「采生折割」が起きたというデマとそれに原因するパニックと関連付けられており、それも白蓮教の乱や「剪辮案」と

<sup>648</sup> 前掲注 641『中國秘密社會研究文叢——中國歷史上的白蓮教』「第六章 標籤與假名」「邁向清朝的迫害史」、pp. 192-281

<sup>649</sup> 沈會極『皇明通俗演義七曜平妖全傳』上海古籍出版社、1994、p. 160

<sup>650</sup> 魏源『聖武記』卷九、北京大學圖書館影印本、p. 1

<sup>651</sup> 前掲注 650『聖武記』卷十三、p. 11

呼ばれるパニックが発生した後の新たな特徴である。

『閩都別記』では、白蓮教の物語が劉杞蓮を中心とする公案系列の物語の九番目の事件として、第四十九回「生瑞草牛脚變人脚 訊妖徒假情誘真情」と第五十回「白蓮教詭邪難逃正法 羅隱母悍惡致子賤身」に見える。

福州連江県の、麻庚という人の家の天井の隙間に三色の靈芝が生える。人々が瑞祥として、しきりにこれを鑑賞し賛嘆した。麻庚は門前に行き過ぎる牛肉の行商人から牛肉と牛蹄を買って、牛肉炒めと牛蹄蒸しで来た親友をもてなそうとした。その時ある食いしん坊の女の子がこっそりと厨房に潜り込んで、牛蹄をつまみ食いしようとする、蒸しているのは牛足でなく、人の足だと気がつき、慌てて外に逃げ出して「今日は、人を殺して客をもてなすのか？」と叫んでいた。それを耳にした他の人は困惑で互いに顔を見合わせて黙ってしまい、どうしたらよいかわからなかった。麻庚がすぐに厨房に入り、蒸しているものをすくい上げて、目を凝らして見るとやはり牛蹄でなく人の足だった。

見物のやじ馬に宋世發という人が、その足は自分息子の足ではないかと思当をつけ、仔細に見てこう言った。「我仔左脚大指，右脚尾指有痣，此脚兩痣，分明是我仔之脚。我仔名來祿，今年十六歲，十日前不知去向，遍處尋無，誰知彼此割碎煮吃，今日不來看瑞草亦認不著。（息子の左脚の親指と右足の小指にはあざがある。足の二つのあざから見ると、我が息子の足だとはっきり分かる。我が息子は來祿と言い、十六歳だが、十日前行方不明となった。あちこちに探していたが、見つからなかったのだが、バラバラにされて食われようとは思ひもしなかった。今日靈芝を見に行かなければ、見つからなかっただろう）」<sup>652</sup>そこで、彼は麻庚を連れて閩王府へ告訴した。閩王はその案件を知って、陳靖姑の夫の劉杞蓮に任せる。劉杞蓮は様々な策を使って、真相が明らかになり、主犯は白蓮教の信者で、徐廣儒という人であった。その名は明末に起こった白蓮教の乱の首領である徐鴻儒の名と一字しか違わず、恐らく偶然でなく、編者が首領の名を意識して「徐廣儒」という名を与えたと考えられる。なお、劉杞蓮がこの件について受け取った公文に興味深い記述がある。

原來劉巡檢早接有通行公文，說江西有白蓮教邪術害人，伙黨甚眾。江西現在補剿，恐有餘黨逃匿鄰疆，各宜一體防剿，勿致漏網各緣由。茲因有牛脚變人脚之奇異，窮究出牛在徐家買的。查徐廣儒又是江西遷來，無田地經紀，養活許多人，又收納許多門徒，其白蓮教之黨可知矣。<sup>653</sup>

元々劉巡檢は早くに公文を受けとり、報告によれば、江西省に白蓮教が妖術で人を害し、教徒の数が多いということを知っていた。江西省で今包圍討伐が行われているが、捕縛を免れた連中が隣省へ逃げる恐れがある。各地一体となり、防備し、捕縛の網から逃れられないようにする。今牛蹄が人の足にすり替えられた奇異があり、追究すると徐家が牛を売ったことに起因することが分かった。調べによれば、徐廣儒が江西から移って来た者で、田がなく商売もせず沢山の人を養い、沢山の弟子を採っていることから、白蓮教であることが明かになった。

このように劉杞蓮は白蓮教の動きに警戒心を持っていた。徐廣儒が江西省から来たという記述は従来のステレオタイプのイメージであり、江西省の人が常に妖術使い扱いされて、田海氏はその問題について「人們認為這些術士是來自江西的觀念並非建立

<sup>652</sup> 前掲注 30『閩都別記』、p. 240

<sup>653</sup> 前掲注 30『閩都別記』、p. 243



在事實之上，而應該與當時社會普遍對此區域的固有印象有關，江西之民被認為是未經開化和愚昧的，而且相當健訟。（術士が江西省から来るといふ觀念は事實に基づくことでなく、恐らく当時の社会の江西省へのイメージと関わっている。江西の人は愚かな未開人でありながら口論に長じると思われていた）」<sup>654</sup>と指摘した。ステレオタイプだけでなく、特殊な地理的環境のため、福建、浙江、江西の境を位置する山間地帯には中央王朝のコントロールが弱く、清代中末期における会党や遊勇は江西省を經由して、福建省北部を侵攻したことが少なくない。『閩縣郷土志』によれば、

閩省會匪（民間結社とそのメンバーを指す）於咸豐四年（1854年）肅清後，五年秋，復有順昌土匪勾結江西判寇為亂。未幾，亦平定……十年夏，江西大股粵匪（太平天国を指す）竄入閩疆，邵武、光澤失守，分陷汀州，圍建寧府，下游亦騷動。……八年三月，江西逆匪多由鉛山等處分撲，浦城、崇安陷焉。<sup>655</sup>

福建省の會匪は咸豐四年に肅清された以後、五年の秋、再び順昌の土匪は江西の逆徒とぐるになって、反乱を起こし、間もなく鎮められた。……十年の夏、江西省の大勢の粵匪は福建省に竄入し、邵武、光澤が占領され、分けて汀州を攻略し、建寧府を包囲し、閩江の下流も騒ぎだした。……八年三月、江西省の逆徒はよく鉛山などの所から進軍し、浦城、崇安が陥落した。

従って、江西省の人はよく福建の反乱者の手を組んで反乱を起こし、最も典型的な同治五年（1866年）の福建崇安齋教の乱である。同治五年、閩北の崇安に齋教をメインとした武装蜂起を起こし、江西省の齋教徒は福建省の齋教徒と協力して、崇安県城と建陽県城を攻略した。同治皇帝の旨によれば、

福建崇安齋匪由建陽崇邑竄到江西上饒縣屬，經督司高鐘奇掩擊，斃賊數百名，解散脅從二三千人……飭令嚴密查補，務絕根株，並責成該地方官認真查拿。此外各府州縣，如有吃齋會等尤須嚴為禁絕，以遏亂蔭。<sup>656</sup>

福建崇安の齋匪は建陽の崇邑から江西上饒県の屬地に竄入し、督司の高鐘奇の突撃によって、賊の数百人は殺され、従犯を二、三千人帰郷させた。……厳密な捜査し、必ず根絶やしにせよ。その地方官に齋匪を追跡することを責任をもってやるよう命じる。その以外、反乱の庇いを防遏するため、各府州県にはもし吃齋會などの結社があれば、厳しく取り締まれ。

左宗棠は直接反乱の理由を江西省に帰結し、上奏文に「竊福建崇安一縣，地與江西封禁山一帶毗連，縣之西北大渾、嵐角等處，近有齋匪傳徒習教情事。（愚考するに福建の崇安は、江西の封禁山に連なって、県の北西の大渾、嵐角等の所に、最近齋匪は弟子を採り、布教したことがあります）」<sup>657</sup>と書いて、齋匪の白状によると、その齋匪は「多江西南豐及崇安東北鄉一帶棚民（多くは江西の南豐と崇安の東北部辺りの流民である）」<sup>658</sup>と報告した。つまり、白蓮教のような秘密結社を中心とした反乱は江西省と密接な関係があるというステレオタイプの上で、会党や遊勇は常に江西省を経

<sup>654</sup> 前掲注 585『講故事：中國歷史上的巫術與替罪』、p. 94

<sup>655</sup> 鄭祖庚『閩縣郷土志』成文出版社、1974、pp. 93a-93b

<sup>656</sup> 『清穆宗實錄』卷一七三「同治五年三月甲申」中華書局、第 49 冊、1987、p. 118

<sup>657</sup> 左宗棠、梁小進校「齋匪突陷崇安建陽兩城旋即收復現在追繳情形折」『左宗棠全集・奏稿』嶽麓書社、1989、pp. 18-20

<sup>658</sup> 前掲注 657「齋匪突陷崇安建陽兩城旋即收復現在追繳情形折」『左宗棠全集・奏稿』、pp. 18-20

由して、閩北を侵攻していたという歴史背景に、徐廣儒が江西省から来たという設定は庶民のイメージに相応しいものである。

次に、徐廣儒の弟子双美の自白によれば、來祿が牛になった経過は以下のようなものであった。

(徐廣儒) 有一美妾，那日在房中洗湯，被來祿鑽入看，笑之。妾與之對笑。廣儒走過，聞房內笑聲；由門縫看入，見一赤體在湯盆，一人立在旁，其妾與之對笑。廣儒不言退去，是夜以藥彈妾，其妾即變為豬，又以藥彈來祿，其來祿即便為牛。次日皆賣去與人宰殺。遂令眾徒弟尋訪何處有美男美女，再去透來為妾、徒。

659

(徐廣儒) 美しい妾が居る。あの日入浴中の姿を、入り込んだ來祿に見られ、擲揄われた。妾も向かい合ってにっこりした。廣儒が通りかかり、部屋の笑声を聞き、門のすき間から見ると赤裸の妾が湯船につき、傍に立っている人と向かい合って笑っているのを目にした。廣儒が何も言わずに立ち去った。その夜薬を妾に中てると、妾はすぐに豚となり、同じく薬を中てられた來祿は牛となった。翌日に他人に売られ屠殺殺された。そして、弟子たちに命令し、何処かに美男美女を見つけて誘い込み、妾と弟子にさせた。

双美の自白から見ると、白蓮教徒には従来の小説に現れた「男女の密通」「妖術」という特徴が備えている。注意されたいのは、白蓮教徒も人の拉致だけではなく、「采生折割」も関連する。その後、劉杞蓮と双美の会話は以下のように書かれ、妙薬の素材は人の眼球であるとわかるようになった。

又問：“洗澡對笑，彈變豬牛，汝怎曉的？”答曰：“彼時小子去叫人來買，方知。”

又問曰：“他無田地經紀，銀從何來？”又答曰：“他有妙藥，點鐵成金，彈人變畜。”

又問曰：“什麼妙藥有此奇妙，汝必知用什麼煉制的？”又答曰：“只知取人的眼睛，還用別件和製不知。”

又問曰：“一料用多少，豈容多取之耶？”又答曰：“多少不知，只知做泥老鼠，嘴各銜龍眼核兩粒，夜來驅去，至天明俱銜人之眼睛回來。”

又問曰：“兩眼睛被鼠剗去，有許平靜？怎能又把龍眼核補入，更能許合縫，不落不痛也？”又答曰：“他自有法術。都是人睡在床上，泥鼠半夜去，抽換不痛不覺。至天明，其人兩眼瞳子無去，視不見物，皆以霎時光瞎之症。數日過方墜，始知是龍眼核，亦不知是何人換去也。”

劉巡檢笑曰：“果厲害，能令泥鼠嘴銜龍眼核換人目瞳子，人竟不知，法甚奇異。但人全藉兩個目瞳，換了一個去便了不得，猶兩個並換去，慘毒之甚也。原來此白蓮教千變萬化，都是人眼所製之藥致之也。”<sup>660</sup>

「風呂に向かい合って笑っただけで、薬を中て豚と牛としたことをが、何故お前が知っていた」と聞き、「あの時に手前を遣って家畜業の人を呼んだので、知っていました」と返事した。

「彼には田もなく商売もせぬのに、銀は何処から来た」と聞くと、

<sup>659</sup> 前掲注 30『閩都別記』、p. 243

<sup>660</sup> 前掲注 30『閩都別記』、p. 244

は凄まじい薬があり、鉄を金に変え、中てられた人が家畜になります」と返事をした。

「その奇妙な薬は何だ、お前が必ず何から作られたのか知っているだろう。」と聞くと、「人の目を使って薬にする以外、知りません。」と返事をした。

「一回作るのに幾つ使われ、沢山目を取るのではないか。」と聞くとき、「幾つかは知りません。ただ泥の鼠を作って、口に竜眼の核を二つ入れて、夜中に行かせ、夜が明けると、人の目二つを口にくわえて戻ってきました」と返事をした。

「目を鼠に抉られた人はどうして平気なのか、竜眼の核を目の代わりに埋めて、綴じているようだが、痛みもなく落ちたりしないのか」と聞くと、「彼には法術があり、人が寝ているうちに、夜半に潜入した鼠は人が知らずうちに竜眼の核と目を入れ替えます。朝となつても、両眼がなくなったとは思わず、ただ失明したと思わせるのです。数日後に、竜眼の核が落ちてから、はじめて目がなくなったことを知るのですが、誰に入れ替えられたのか漠としてつかみどころがありません」と返事した。

「やはり凄まじい。竜眼の核を口にくわえた鼠を人の目を取りに行かせて、人は気がつきもしないというその法術が凄まじい。しかし、人の視力は目を頼りにして、ひとつだけでも入れ替えられたら大変なのに、両眼がなくなったらどれほどひどいかわからないだろう。そして人間の目によって作られた薬が白蓮教徒に千変万化の術をもたらす」と笑って言った。

この物語は『聊齋志異』の「白蓮教」に同じく白蓮教徒の弟子は教徒の妾と不倫に陥り、弟子を豚にさせるというプロットがあり、『閩都別記』の「徐廣儒案」はそれを基づいて翻案されたものと推定できる。<sup>661</sup>田海氏は「19世紀、晚明時期白蓮教に対する見方が再び流行し、反乱、宗教、巫術等の要素が白蓮教に連結された。これにより、旧式白蓮教の運動の軌跡は、完全に文人グループや庶民の記憶から消えた。」<sup>662</sup>と指摘し、白蓮教が元凶と扱われたことは「実は国家の自発的な行為であり、既存新興宗教団体（即ち、仮定された白蓮教）と、大規模な妖術と宗教活動への偏見に

<sup>661</sup> 蒲松齡著、王士正評『聊齋志異新評』第五卷「白蓮教」、清末広順但氏朱墨套印本、pp. 21b-23a。「白蓮教某者、山西人、忘其姓名、大約徐鴻儒之徒。左道惑眾、慕其術者多師之。某一日將他往、堂中置一盆、又一盆覆之、囑門人坐守、戒勿啟視。去後、門人啟之、視盆貯清水、水上編草為舟、帆檣具焉。異而撥以指、隨手傾側；急扶如故、仍覆之。俄而師來、怒責：「何違吾命？」門人立白其無。師曰：「適海中舟覆、何得欺我？」又一夕、燒巨燭於堂上、戒恪守、勿以風滅。漏二滴、師不至。儼然而殆、就床暫寐；及醒、燭已竟滅、急起爇之。既而師入、又責之。門人曰：「我固不曾睡、燭何得息？」師怒曰：「適使我暗行十餘里、尚復云云耶？」門人大駭。如此奇行、種種不勝書。後有愛妾與門人通。覺之、隱而不言。遣門人飼豕；門人入圈、立地化為豕。某即呼屠人殺之、貨其肉。人無知者。門人父以子不歸、過問之、辭以久弗至。門人家諸處探訪、絕無消息。有同師者、隱知其事、洩諸門人父。門人父告之邑宰。宰恐其遁、不敢捕治；達於上官、請甲士千人、圍其第、妻子皆就執。閉置樊籠、將以解都。途經太行山、山中出一巨人、高與樹等、目如盞、口如盆、牙長尺許。兵士愕立不敢行。某曰：「此妖也、吾妻可以卻之。」乃如其言、脫妻縛。妻荷戈往。巨人怒、吸吞之。眾愈駭。某曰：「既殺吾妻、是須吾子。」乃復出其子、又被吞如前狀。眾各對觀、莫知所為。某泣且怒曰：「既殺我妻、又殺吾子、情何以甘！然非某自往不可也。」眾果出諸籠、授之刃而遣之。巨人盛氣而逆。格鬥移時、巨人抓攫入口、伸頸咽下、從容竟去。」

なお、王枝忠の研究によると、『閩都別記』に凡そ10ヶ所の物語は『聊齋志異』に基づいて翻案されたものである。が、王氏は「徐廣儒案」のプロットが『聊齋志異』「白蓮教」条と繋がっているのを見逃した。王枝忠「《閩都別記》與《聊齋志異》」『福州師專學報』1999(04)、pp. 12-15

<sup>662</sup> 前掲注641『中國秘密社會研究文叢——中國歷史上的白蓮教』、p. 244。「在19世紀、晚明時期針對白蓮教的觀點再次盛行、叛亂、宗教、巫術等多種因素被聯繫在一起。至此、舊式白蓮運動的痕跡完全在文人精英和普通大眾的記憶中消失了。」

源を發する。」<sup>663</sup>と指摘した。特に、1766年の「辮髮切りの事件」の後、白蓮教と妖術の関係から、庶民は批判の矛先を白蓮教に向け、誘拐と妖術事件については白蓮教を対象にした非難が主流である。光緒二年の「辮髮切りの事件」を例にして、両江総督の沈葆楨は元凶が白蓮教であったと断言し、「其宗派大抵出自白蓮教、其頭目大抵出自哥老會、與天主教並無干涉、惟該匪到案必供出自教堂。（その宗派大体は白蓮教から出ており、その頭目の大体は哥老會出身で、ローマカトリック教と関係なく、ただこの匪族を出廷させると必ず教会堂からきたと自白するのです）」<sup>664</sup>という上奏文を書いた。『申報』にも辮髮切りの事件に妖術も含まれるので、白蓮教が責任を負うべきと称えた。

昔白蓮教初起時、亦有紙人紙馬邪法以動搖人心。今海内雖云安堵、然盜賊奸宄潛踪草莽狡焉、思逞者正不乏人。在上者不可不杜漸防微也。況今日剪辮已非一處、通都大邑之中諒皆有匪類出沒。若不急為稽查恐至釀成不測。<sup>665</sup>

昔白蓮教が一揆を起こした時にも、紙人、紙馬のような邪法で人の心を動揺させた。今天下は無事だが、逆徒が草莽に隠匿し、反乱を起こそうとする人は少なくない。上は必ずこれを杜絶し、それで反乱をふせがなければならない。況んや、辮髮を切ったことは一つ所でなく、都に繋がっている大都市に皆逆徒が出没すると予想している。若し急いで検査しないと、不測の事態を引き起こしてしまう恐れがある。

白蓮教と「采生折割」の関係は庶民の心に深く入り、清末の妖術事件にも白蓮教が元凶であったという考えも見え、『清稗類鈔』にそう書かれた。

至丁酉（1897）、戊戌間（1898）、大江以南、又盛傳男辮婦髻及小孩阳物、雞翼被翦之事、夜半雞鳴、速傾以穢水、即得寸許白紙作持翦狀之小人、謂為白蓮教中人所為也。<sup>666</sup>

丁酉、戊戌の間に、長江の南に、男の辮髮、婦女の髻、子供の男根、鶏の翼が切られたことは広く噂され、夜中に鶏鳴を聞き、不潔な水をすぐに空っぽにすると、寸余りの白紙で作られたハサミを手に握る小人を得た。白蓮教の仕業と言われた。

これから見ると、教乱後の白蓮教が既に器官盗み取りと繋がって、白蓮教に対する庶民のステレオタイプは反乱から妖術を利用して器官を盗み取ることに変わった。このような大背景に、編者も自然に白蓮教が器官盗み取りと連結させ、『閩都別記』に徐廣儒が泥製の鼠を駆使して他人の器官を盗み取りに行かせる創作の動機も与えられた。

『閩都別記』にせよ、『臨水平妖誌』にせよ、いずれも白蓮教に触れるが、編者の創造と虚構を織り交ぜるため、ある程度現実と異なっていた。が、「白色との繋がり」と「器官盗み取り」の角度からみると、白蓮教についての描写は全て川楚教乱以後の特徴を有すると判断できる。

<sup>663</sup> 前掲注 641『中國秘密社會研究文叢——中國歷史上的白蓮教』、p. 131。「這其實是國家的主動行為、是源於原有的新興宗教團體（即被假定的白蓮教）、大規模的妖術和宗教活動的偏見。」

<sup>664</sup> 沈葆楨『沈文肅公政書』「卷六」、文海出版社、1966、p. 67

<sup>665</sup> 『申報』台湾学生書局、1965、p. 9785

<sup>666</sup> 前掲注 639『清稗類鈔』、p. 4653

つまり、妖道の袁広智、胡蝶の妖精夢餘、紙人による「采生折割」から見ると、袁広智の物語が清中末期の妖術恐慌の特徴に該当すると判断できる。そして、袁広智の物語を通じて、『閩都別記』と『臨水平妖誌』の成立時間は乾隆四十二年（1777年）以後という推論はほぼ間違いなく、テキストに「京劇」（乾隆五十五年、1790年）と白蓮教の描写と組み合わせ、成立時間は川楚教乱、即ち嘉慶元年（1796年）以後の可能性が高いと考えられる。

### 第三節 明清時代芝居『洛陽橋』の流行と陳靖姑出生譚

#### 1. 陳靖姑出生譚の類型と『臨水平妖誌』

宋元時代、陳靖姑信仰成立の初期には、『湖海新聞夷堅續志』に記録された「神救産蛇」のように、陳靖姑の靈驗譚は安産の機能を核として広がっていったが、陳靖姑の出生譚については記述が乏しく、強い関心を持たれてはいなかったのではないかと考えられる。明代以降になると、陳靖姑の出生譚について様々な物語が語られるようになった結果、様々な文芸ジャンルにおいても陳靖姑の物語に出生譚が加えられるようになった。

陳靖姑は当然のことながら、一般的な出産ではなく、神仏界からの転生という形態をとるが、そのあり方については主な説が三つある。

一つ目は閩山復興説であり、『海遊記』がその代表となる作品で、沈滞していた閩山の巫教を復興させる目的で、観音が自身の頭髮を白蛇に変え、福建の古田で人身御供を求めさせておきながら、なおかつあらかじめ自身の爪を陳靖姑として投胎させて両者を闘わせるというものである。

二つ目は蛇退治説であり、『三教源流搜神大全』や『九龍角』<sup>667</sup>（『浙江夫人戲松陽高腔九龍角』）を代表として、観音菩薩は天廷で髪をすいているときに、二本の頭髮が落ちてしまった。その毛髪がペアの蛇の妖精になって、下界に降りて災いをするというものである。

三つ目は二つ目の別バージョンに相当するが、最もよく見られる洛陽橋の建築と関わる説であり、『温州鼓詞南遊傳』<sup>668</sup>、『閩都別記』、『臨水平妖誌』の陳靖姑の出生譚がほぼ共通していて、いずれも洛陽橋の話に基づいたものである。管見の限りに陳靖姑を祭る臨水宮梳妝樓の壁画「観音建造洛陽橋」<sup>669</sup>、平湖鎮中院夫人廟壁画の壁画「観音作下洛陽橋 指血降生陳奶娘」<sup>670</sup>、泮洋郷中直村水尾殿の壁画「洛陽橋蔡小二得妻」<sup>671</sup>、大橋鎮周厝水尾殿の壁画「洛陽橋蔡小二得妻」<sup>672</sup>にも洛陽橋の伝説が描かれている。

出生譚の核心は「抛銀攀親（銀を投げ、縁談を決める）」である。あらすじは、泉州の洛陽橋の資金繰りのため、美人に化ける観音は船に座って、心夫を待っていた。通行人はお金を観音の身に投げ、誰のお金で撃たれた観音がその人の嫁になる。呂洞賓の攪乱で、ある男子に当てられた。後に様々な原因で観音の指先から流れた仏血を陳靖姑として転生させる。その同時、約束を果たすため、当たった男子の転生を陳靖姑と結婚させる。

<sup>667</sup> 徐宏圖『浙江夫人戲松陽高腔九龍角』台灣施合鄭民俗文化基金會、2008

<sup>668</sup> 湯鎮東『温州鼓詞南遊傳』甘肅人民出版社、2008

<sup>669</sup> 前掲注 418『臨水宮志』、p. 346

<sup>670</sup> 前掲注 418『臨水宮志』、p. 348

<sup>671</sup> 前掲注 418『臨水宮志』、p. 350

<sup>672</sup> 前掲注 418『臨水宮志』、p. 352

そこで、洛陽橋出生譚に破綻が生ずる。それは伝説によれば、陳靖姑が唐末の天佑元年（904年）に生まれたと思われるが、洛陽橋は嘉佑四年（1059年）に完工しているのだから、その差は百五十五年あり、清末の編者たちはどうやってその破綻を繕ったかが問題になる。

『閩都別記』の場合には、他のバージョンと比べて、些か差異があつて、それは洛陽橋工程を引き受けているのが蔡状元蔡襄でなく、「蔡忠」という名の地方巡検であることだ。また、テキストに述べられた洛陽橋を造る原因の説明も簡略で、何故洛陽江で舟がしばしば転覆するののかについては一切触れていない。

初、（王）審知任泉州刺史時、洛陽渡船屢覆、行旅艱難。欲創造石橋、將興工、王潮卒、回福州為觀察使、工程遂止。後以次子延鈞為泉刺史、行檄令接造石橋、以便行旅。<sup>673</sup>

最初、王審知が泉州刺史に就いた時に、洛陽の渡し船は常に転覆し、行旅が難しかった。間もなく着工しようとするところで、王潮が死んで、王審知は福州に戻って觀察使に就任し、工事を中止した。後に次男の延鈞が泉州刺史にさせ、橋を作らせた。

では編者は蔡襄の物語を知らなかったのだろうか。『閩都別記』の後の方で、

臨水夫人出世之初、造洛陽橋也。至百四十年後、宋仁宗慶曆年間、橋圯、蔡状元襄後行修造。乃後又隔三百餘年、至明宣宗宣德年間、泉州太守蔡錫因橋又圯、再行修造。<sup>674</sup>

臨水夫人出世の頃、洛陽橋が作り上げられた。百四十年後、宋仁宗の慶曆年間に橋が倒れ、状元の蔡襄が再び建造した。また三百年余りを過ぎ、明宣宗の宣德年間となり、泉州太守の蔡錫が倒れた橋を作り直した。

と書かれているので、編者は蔡襄の物語を知らないはずはない。

では、なぜ、編者は既に洛陽橋の伝説を知っていながら、何故、明初から広く流布していて、多くの人々に知られている洛陽橋の伝説を利用しなかったのだろうか。明かに『閩都別記』の編者は両者の矛盾を意識して、わざと「蔡忠」という虚構の人物を作り上げた。編者は蔡襄の物語を虚構の人物を登場人物とする物語に移し替え、異なる物語を組み合わせることで史実と物語との矛盾を解消しようとした。そのようにすると、唐末に生まれたとする「史実」上の陳靖姑の履歴に矛盾せず、流行っている洛陽橋を巡る出生譚も組み込むことができたのである。

逆に『臨水平妖誌』にはそのような解決方法が見られず、極めて簡単である。それは直接に蔡襄の伝説の「抛銀攀親」の物語を取り上げて、矛盾を取り繕おうというつもりがない。

『臨水平妖誌』には、第一回では、陳靖姑は決して主役でもない。蔡襄と洛陽橋の経緯については記述が極めて詳しく、ほぼ第一回の三分の二の紙幅を占めている。洛陽橋伝説は陳靖姑の洛陽橋出生譚にどのような影響を与えたのか、洛陽橋伝説に関わる文学ジャンルは出生譚にどのような形で汲み取られたか。第一回の陳靖姑と蔡襄の物語を通して、その影響を究明できると考えられる。そこで、以下小説の入話を九つ

<sup>673</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 111

<sup>674</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 114

の部分に分けて概要を記し、番号をつけて以下の議論の参考とする。

① 泉州の洛陽江の危険性とその原因。

北極玄天上帝は仏になる時に、自らの腹を切り裂いて、腸と胃を引き出して洛陽江に捨ててしまった。腸が変化した蛇は渡守、胃が変化した亀は渡し船となり、旅客を対岸に渡す機に乗じて、川の真ん中で舟を転覆させて、人を喰い殺す。その物語は福建省によく知られていたようで、『四遊記』にもその物語の影が見られる。

卻說妙樂天尊在雲端見祖師功成，漸入仙道，但未去五臟中之臟。天尊顯出神通，念動咒語，從空中指出兩個瞌睡蟲飛去，打在祖師身上，祖師一時睡去不省。天尊即喚出割肚神，即將寶劍一把，吩咐叫他剖開祖師腹中。剖肚神得令，即將祖師衣帶解開，當胸一剖，將肚腸取出。天尊吩咐將肚腸放去岩下，用石蓋住，將衣衫一幅，放入腹為肚，飛帶一條為腸，用線縫合。……在武當修行之時，曾脫有肚腸於山中石巖之下，肚成龜怪，腸成蛇怪，在中界作亂。<sup>675</sup>

さて、雲の中にいた妙樂天尊は祖師の大願が成就し、次第に仙道に入るが、五臓の汚れがまだ取除かれてないのを目にした。天尊は神通力を現し、呪文を唱え、空に眠気の虫を祖師の体に貼り付け、祖師はすぐに昏睡状態となった。天尊は腹割りの神を呼び出し、宝剣を一振り与え祖師の腹を切り開くよう命令した。命令を受けた腹割りの神は祖師の上帯をほどき、腹を割って、腸胃を取り出した。そして、天尊の命令によれば、腸胃を岩の下に置き、石で覆い隠し、そのかわりに衣服を胃に、飛帯を腸にさせ、糸で綴りあわせる。……武當に修行する時に、嘗て岩石に置かれた腸胃は、胃が亀の怪、腸が蛇の怪となり、世の中に反乱を起こした。

福建清末の文人筆記『閩雜記』の「上帝公」の条目は『臨水平妖誌』とほぼ同じであり、この物語が福建地域に相当に流布していたと考えられる。

上帝公，五代時泉州人，姓張，殺豬為業，事母至孝。母嗜豬腎，雖高價亦不售，留歸奉母。母死後一日頓悔殺生過多，罪惡深重。乃走至洛陽橋畔，以屠刀剖腹，投腸肚於江中，遂成佛。後其腸化為蛇，胃化為龜，每興風作浪，又顯靈收之。故民間廟宇中玄天上帝的形象都是穿盔甲，手執劍，一脚踏龜，一脚踏蛇，其狀降服二妖也。<sup>676</sup>

上帝公とは五代時期の泉州人である。姓は張で、豚殺しで口を糊し、母親に傳く孝行な息子であった。母親が豚の腎臓が特に好きで、客は高額で求めても売らずに、残して母親に食べさせた。母親の死後のある日に、殺生の罪業が重いことを後悔した。そして、洛陽橋の傍に至り、刃物で腹を切って、腸と胃を川に投げ捨て、仏になった。後に腸が蛇に、胃が亀に化した。波乱を巻き起こす度に、上帝公が現れ、化け物を鎮めた。そして、民間の廟には玄天上帝の形象はすべて鎧兜をまとい、劍を握って、片足で亀を、また片足で蛇を踏んで、妖怪退治の姿であった。

<sup>675</sup> 餘象斗等『四遊記』華夏出版社、2013、pp. 217-236

<sup>676</sup> この条目が福建人民出版社1985年に出版された『閩雜記』に収録されていなく、1985年版本が申報版に基づいたものであり、逸失の条目は多いと思われる。「上帝公」条目は台湾地域の閩粵書局1968年に出版された『閩雜記』に見られる。

## ② 観音からの援助

刺史の王延彬は事情を知って、庶民の死に堪えられず、洛陽橋を作ろうとしたが、川の流れが急で、底も深く、何度も試したものの、時と金を費やすだけで、失敗し続け、諦めた。その時に、四海の龍王が南海へ向かい、観音の誕生祝いをした。観音は蓮華座に座っていると、妖気が天を突くのを目にした。南海龍王は前に出て洛陽江の事情を観音に報告した。観音は王延彬の善行を褒めたたえ、王延彬に手を差し伸べて救助することとした。さらに、観音は洛陽の土地神を呼び寄せ、自らが蓮華座から降りて紫竹林で一枚の竹葉を摘み、一本の柳の枝を折り、土地神と共に雲に乗って洛陽江へ向かった。観音が竹葉を彩船、柳の枝を櫓、土地神を渡守に変化させ、自ら美人に変化して、船を川の真ん中に泊めた。通りかかった延彬は煌めいている船に目を引かれ、下僕を遣って尋合わせる。間もなく下僕が戻って、彩船に美人が居り、刺史の徳政を知って、感服したことを告げた。そして、自分は船に座っているので、もし公子王孫はじめや万民が金銀を美人の体めがけて投げつけ、中てることができたらその人の妻になり、当たらなかつた金銀は洛陽橋の工費にしたいと言った。

## ③ 呂洞賓の攪乱

望外の喜びの延彬は掲示を出して人に知らせる。それを知った人間は身分を問わず、金銀を持って洛陽江で投げつけた。命令によって、数十隻の船は彩船を取り囲んで、外れた金銀が周辺の船に落ちるとそれを毎日満載して帰った。競争に参加している連中の中に野菜の売人が居り、王小二と呼ばれ、あだ名は「韭菜成兄」で、分をわかまえて人である。その日に、洛陽江に通りがかり、その事を知って、すぐに貯金を全部出して、結婚の運を試してみることにした。折好く、蓬萊島へ帰る途中の呂洞賓は青息吐息の王小二を見て、一臂の力を貸すことにした。そして、払子を打ち振って、飛んでいく金銀の行き先を変更させ、防ぎようのない観音の鬚に当てさせた。当たった王小二は狂ったように喜んでいたが、あつと言う間に美人と船と一緒に川に沈没し、落胆した王小二もただちに川に飛び込んだ。

## ④ 観音の仕返し

観音は呂洞賓の仕業を知って、五雷を遣って懲罰を加える。呂洞賓はそれを察知して、慌てて、梁灝の書齋へ逃げて、「梁秀才、貧道は一時心が乱れ、天廷を怒らせた。今五雷を遣って貧道に裁きを下そうとしているので、どうぞ助けてください。」と言った。雷鳴に驚いた梁灝は氷のように冷たくなり、動けず、話すこともできない。仕方なく、呂洞賓は「若し宜しければ、貧道には身を隠す所がある」と懇願し、梁灝はついに受け入れた。そして、呂洞賓が蟻に化して、梁灝の爪の隙に身を隠していた。狙う相手が見えなくなったので、漸く雷鳴が収まり、五雷も紫竹林へ復命すべく戻った。風がやんだことを察知した呂洞賓も本来の姿に戻り、梁灝に礼を言ってから、「終山」へ帰っていった。一方、観音はにわかには哀れみの情が湧いて、尚この世にさまよっている王小二の亡霊を福州府古田県の劉家に連れていき、転生させた。自らの指先を嚙切り、一滴の仏血を福州下渡の陳家の娘として転生させた。

この部分は明清時代流行っていた梁灝を主人公とする一連の芝居の影響を受けている。梁灝は五代末期に生まれて、宋代に高齢で科挙に参加し、状元に合格する。梁灝の息子の梁固も後の科挙試験にも状元に合格し、中国科挙歴史に唯一な「親子状元」とよく知られている。中国の啓蒙書『三字経』に「若梁灝、八十二。對大庭、魁多士。



彼既成、眾稱異、爾小生、宜立志。(梁灝が如きは、八十二にして。大廷に対し、多士に魁たり。彼既に成り、衆異なりと稱す、汝小生、宜しく志を立つべし) 」と、科擧の模範として広く流布している。

状元に合格した年齢については、南宋から既に意見が分かれており、南宋時代の文人筆記『東都事略』<sup>677</sup>、『古今紀要』<sup>678</sup>などでは、梁灝は盛年で状元に合格し、かつ美男子として書かれている。一方、洪邁の『容齋四筆』<sup>679</sup>と『宋史』<sup>680</sup>などでは、八十二歳の時に状元に合格すると記録されている。高齢で合格したか、盛年で合格したかはともかくも、梁灝の物語は広く人口に膾炙し、芝居もその流れの中で誕生し、彼に関わる外題の芝居は『不伏老』『題塔記』『青袍記』等の数種類がある。梁灝を主役とする芝居の作品群は、歴史に比較的忠実な物語からスタートし、相当程度荒唐無稽な虚構の作品に至り、梁灝物語の内容は豊富なものとなった<sup>681</sup>。

ここで我々が注意すべきは、④の観音が呂洞賓に仕返しをする部分は『青袍記』の粗筋を踏まえた上で作成されたものであることで、『臨水平妖誌』のテキストが芝居と深い関係があることが分かる。

『青袍記』の内容は『曲海總目提要』に以下のように述べられている。

系明時舊本。不知誰作。凡演梁灝事者有數種。此劇空中飄女於望仙樓上。與題塔記相同。而關目又各別。取名青袍者。言灝以青袍覆女也。略言。梁灝少年奉母。本系文曲星謫降。一日雷神奉符擊眾仙。四蓬頭等皆覓地躲避。鐵拐。劉海。寒山。拾得。皆不施巾幘。謂之四蓬頭。而純陽呂洞賓。化為粒粟。避於灝之指甲中。獲口(免?)雷擊。劇以三醉岳陽樓為酒。戲白牡丹為色。點石成金為財。飛劍斬黃龍為氣。四戒未除。難免五百年小劫也。感激相庇。攝一美女為妻以報之。此事有數條。皆錄題塔記後。女名玉梅。其父薛瓊。四川成都人。除授東平刺史。舟泊州之界口。灝遵母命。讀書望仙樓上。月夜將半。洞賓遣柳樹精起大風。吹女至樓。女之上體無衣。灝以青袍蓋覆。負歸送母室。明早。使其二友白於刺史。薛與妻陳氏大喜。遂以女嫁灝。越三年。瓊遷廣東兵憲。灝是科發解。生子名固。旋因五季危亂。隱居不出。其後宋室太平。固亦年長。灝中會元。與固同登甲第。而固擢狀元。灝為探花。其受業韓琦為榜眼。按灝與固父子狀元。魏野詩云。封禪汾陰連歲榜。狀元都是狀元兒。指固與張師德也。但固登科在真宗景德時。而灝乃太宗雍熙。相去甚遠。至韓琦以第二人登第。乃仁宗天聖中。不得為灝弟子。後又云。呂蒙正參知政事。主試。中灝第二名。蒙正太平興國二年狀元起家。十年遂至宰相。典試中灝。蓋或有之。又云。灝中狀元。韓琦為禮部尚書。雍熙中琦尚未生。太荒唐矣。灝不願居子與門人之後。抗辭不與傳臚。旨令每科殿試。其後與孫棟同中。灝榜眼。棟探花。又辭不與傳臚。口(灝?)至八十二歲。與曾孫同售。始中狀元。灝母高年。因洞賓感灝之庇。贈仙丹一粒服之。故逾百歲無恙。四代子孫。并登高第。晝錦歸里。各奉誥命。以祝壽筵。備人間之樂事云。<sup>682</sup>

明朝の舊本、作者不明、凡そ梁灝のことを敷衍したものが数種類ある。この劇は天から望仙楼に漂っていた女が落ちてくるというもので、『題塔記』と同じだが、ストーリーはやはり異なる。「青袍」と名付けるのは、梁灝が青袍で女を覆ったからある。概略。梁灝は若い頃から母親に仕えていたが、彼もこの世に落とされた文曲星であった。ある日、雷神が命令を受けて、衆仙人を雷撃する。四

<sup>677</sup> 王稱撰、孫言誠、崔國光校『東都事略』「卷四十七」齊魯書社、2000、pp. 373-374

<sup>678</sup> 黃震『古今紀要』「卷十七文」文淵閣書庫四庫全書 384 冊史部 142、商務印書館、1986、p. 343

<sup>679</sup> 洪邁『容齋四筆』「卷十四」上海古籍出版社、1978、p. 776

<sup>680</sup> 前掲注 2 『宋史』「列傳第五十五」、p. 9862

<sup>681</sup> 歐陽光、何艶君「以訛傳訛以俗化雅—從梁灝故事的衍變看古代戲劇題材的世俗化」文化遺產、2014(1)、pp. 55-62

<sup>682</sup> 前掲注 300 『曲海總目提要』卷十八「青袍記」、pp. 852-853

蓬頭などは場所を捜し求め、退避した。鐵拐、劉海、寒山、拾得四人は兜頭巾を巻かないため、四蓬頭と呼ばれる。さらに純陽呂洞賓は粟粒に化けて、梁灝の爪に隠れた。そのため、雷撃から免れた。劇の『三酔岳陽樓』は酒、『戲白牡丹』は色、『點石成金』は財、『飛劍斬黃龍』は氣。四戒が守れない呂洞賓は五百年の小劫を受けせざるを得ない。梁灝に酬いるために、美女を拉致して嫁にさせる。この事が数条あり、題塔記の後に収録される。女の名は玉梅、父親が薛瓊、四川成都人である。東平刺史に就き、船が州の境に泊まる。梁灝は母親の命令によって、望月楼で読書していた。夜半、洞賓が柳樹の精を遣って風を起こして、女を楼まで吹き飛ばした。女の上半身が裸なのでだが、梁灝が青袍を用いて女を覆い、背負って母の寢室へ運んだ。翌日に、二人の友を刺史へ報告に行かせて、刺史とその妻は歓喜して、女を梁灝の嫁にさせる。三年後、薛瓊は広東兵備官に左遷され、梁灝が貢生に合格し、同年に息子梁固も生まれた。間もなく五代の戦乱で隠遁し、宋に入り、太平の世となり、梁固もやや年を取っている。梁灝は会試に首席を占め、後に息子と一緒に甲第に上り、梁固は状元、梁灝は探花に、教え子の韓琦は榜眼に合格した。梁灝と梁固は親子状元で、魏野の詩によれば、「汾陰連歲榜。状元都是状元兒。」ということは梁固と張師徳を指す。しかし、梁固及第の時間が真宗の景德年間、梁灝及第の時間が太宗の雍熙年間であり、両者の違いは大きい。韓琦の榜眼及第は仁宗の天聖年間、梁灝の弟子となるのは不可能である。また、參知政事の呂蒙正は科挙を掌り、梁灝を第二位に合格させた。呂蒙正が太平興國二年で状元に及第して、十年間に宰相に遂げ、典試に梁灝を合格させたのは可能性がある。尚、梁灝が状元及第の時に、韓琦は禮部尚書で、雍熙年間にまだ生れていない。まるで荒唐無稽の話である。梁灝は息子と教え子の後れをとることに甘んぜず、遠回りに傳臚を断わる。そのために、詔旨に科挙は必ず殿試を受けなければならないという命令を下した。後に孫の梁棟と一緒に及第し、梁灝は榜眼、梁棟は探花で再び傳臚を拒否した。梁灝が八十二歳の時に、ひ孫と共に及第し、やっと状元に合格した。梁灝の母は既に高齢であり、洞賓の恩返しの仙丹を飲んで、百歳を過ぎてもつつがない。四代の子孫が並んで及第し、各自で奉書を持ち、故郷に錦を飾り、賀宴を催し、この物語には世の中の喜びが備わっている。

『青袍記』の粗筋から見ると、呂洞賓は「酒、色、財、氣」という四戒を取り除くことができず、文曲星転生の梁灝の爪に隠れて五百年度に一回の命数から免れるようになった。『臨水平妖誌』の場合、洛陽江で呂洞賓にからかわれた観音は怒って、雷神に打たれるべきという裁きを下したが、呂洞賓は秀才の梁灝の爪に隠れて裁きを免れる。しかし、呂洞賓を隠した俗人の梁灝が裁きを免れるのは何故か、梁灝への報いは何かといったことには一切触れていない。恐らく、読者が『青袍記』を熟知している前提の上に、編者は『臨水平妖誌』を編纂したのである。明清時代の中国社会においては識字率が極めて低く、小説や文字化されたものを通じて情報を得ることが容易ではなく、庶民たちが情報を得る主要ルートは間違いなく芝居や藝能、それに口頭伝承であるが、梁灝の物語は福建地域において、泉州地域の梨園戲『梁灝』、莆田地域の莆仙戲『梁灝』<sup>683</sup>、福州地域の江湖劇、閩劇の『梁灝』シリーズ（『青袍記』『梁灝登科』『望仙樓』）<sup>684</sup>が普及していて、この地域においては『青袍記』の物語は大衆的に受け入れられていたと言える。読者は文曲星が転生したものであるがゆえに、梁灝は観音に逆らっても免罪され、裁きを免れるという「前因」があり、天から降った薛玉梅との婚姻と親子の状元を実現する「後果」を熟知していることを前提として、編者は『臨水平妖誌』の入話の部分を『青袍記』に基づいて編纂したと推測できる。

なお、梁灝は洛陽橋とも全く無関係ではなく、民間の伝説として梁灝を洛陽橋工程

<sup>683</sup> 楊榕「梨園戲『梁灝』淵源考述兼與莆仙戲『梁灝』比較」福建藝術、2012(4)、pp. 26-31

<sup>684</sup> 「江湖班」與閩劇江湖戲一兼論「江湖十八本」與閩劇傳統劇目的關係」戲曲研究第91輯、pp. 122-137

の主権者として語られた物語が存在していたらしい。その伝説をもとにして小説としたと思われるのが『呂洞賓三戯白牡丹』という清末民初の小説であり、無名氏撰、晚清刊全集本と民初活字本四集本がある。この作品は『呂純陽飛劍記』『呂祖全傳』などと同様に、呂洞賓を主人公としてまとめられた小説である<sup>685</sup>。この小説の第十九回「梁灝修造洛陽橋 観音顯化成善舉」と第二十回「呂純陽梁府避難 白牡丹天宮受刑」では、篤志家の梁灝は倒壊していた洛陽橋を作り直そうとしていた。しかし、観音は梁灝が財産を蕩尽しても建造に必要な費用が足りないことを心配し、龍女と韋陀を連れて来て、龍女を美人に変化させて、洛陽橋建造の費用調達のために、龍女を船に座らせ、「拋銀擲親」を実行するのである。しかし、この小説には、他の物語と異なる人物が登場し、重要な役割を果たす。それは業突く張りの商人張横である。彼は十人の嫁がありながら、龍女を見て邪心が動き、さまざまな醜態を演じることで物語に変化を与えている。一方、呂洞賓はこれまでの物語と同様に、龍女に銀を当てて、観音に嫌われる。その後、呂洞賓が自ら命数を算定し、天罰が来る前に梁灝宅の五福堂に座禅を組みながら、「道德真經」を唱えながら、雷神を入らせないようにと梁灝を門前に立つように命じた<sup>686</sup>。このことから見ると、梁灝の物語を取り上げる際に、編者は芝居や民間芸能、口頭伝承などの様々な物語を視野に入れ、物語とプロット、洛陽橋と密接な繋がりを持っている人物を選択しながら受け入れ、作品を創り上げていったのである。

#### ⑤ 翁夫人の願い

宋の仁宗年間（1022年—1063年）となり、唐末に作られた洛陽橋が修理されず、既に傾いて倒れるに至った。蛇と亀の妖が祟りをして、川で人を喰い殺し続けていた。ある日、花売りの夫人翁氏は亀が化けた船で渡河しているとき、亀が船を転覆しようとしていると、突然「今、蔡状元が船に乗っている、彼を害してはいけない」と声が天から届き、船にいる人全員にも聞こえた。調べてみると、蔡という苗字の人は船にいなかった。しかし、妊娠中の翁氏の夫は蔡福といい、翁氏の宿した子供が将来の状元だろうということになった。そこで、翁氏は「もし生まれた男の子が本当に状元に合格したら、息子に洛陽橋を改修させよう」とひそかに願った。後にやはり生まれたのは男の子で、「蔡襄」と名付けた。蔡襄も母親の期待に背かずなく、状元合格を果たし、端明学士、泉州刺史に任命された。

#### ⑥ 夏徳海と下海投文

蔡襄は母親の祈りを知って、洛陽橋の改修を決意した。しかし、洛陽江の施工条件が厳しく、施工の段階に入ることができなかった。手の打ちようがない蔡襄は衙卒を招集し、「你們有人下的海麼（お前たちの中に海に入れるものが居るか）」と聞いた。するとある衙卒が前に出て、ひざまずいて「啓稟老爺小人夏徳海。（旦那様に申し上げます。手前は夏徳海と申します）」と返事した。喜びを顔にうかべた蔡襄は「爾若能下得海，太爺賞爾銀五兩。（若しお前が海に入ったら、五両の銀を与えよう）」とする。一方、書吏に書かせた文書を夏徳海に与え、文書を南海水府へ送達せよと命じた。刺史の本意を知った夏徳海が自分の勘違いを知り、「小人是姓夏名徳海。並非能下的海（手前が苗字は夏、下の名前は徳海であるだけで、海に入ることができません）」と報告した。怒った蔡襄は「ふざけるな」と怒鳴りながら、文書を床に捨てて、

<sup>685</sup> 『中國神怪小説大系・神仙卷——呂洞賓三戯白牡丹』齊魯書社、1990、出版説明

<sup>686</sup> 前掲注 685『中國神怪小説大系・神仙卷——呂洞賓三戯白牡丹』、pp. 89-99

自ら退庁した。命令を受けざるを得ない夏徳海は家へ戻り、文書を持って妻に泣いて訴えた。妻が、善良な人には天の加護があると慰めた。破れかぶれの夏徳海は賞銀を使って酒を飲み、飲潰れた彼は浜辺に横たわり、潮に流されるに任せた。酔った夏徳海の馯が海の兵卒を驚かせ、すぐに水晶宮へ向かい龍王に「今有泉州刺史蔡襄令差役夏徳海前來投文（只今泉州蔡刺史は役人の夏徳海を遣し、文書を送ってまいりました）」と報告し、来意を知った龍王は文書の交換を手配した。朝となり、龍王が交換した文書を手にした夏徳海が、文書の内容が変わったことに気づいて、焦って白州へ走り復命する。

#### ⑦ 「醋」字の奥秘

蔡襄は「醋」という一文字が書かれている文書を見て、これは二十一日の酉時（17時から19時まで）ことではないかと考えて、二十一日の酉時の訪れを待っていた。果たしてその時になると、潮が引いた。蔡襄が夏徳海を「現班總頭」に任命し、早速石工を集めて、波止場を工事させ、数日のうちに橋も出来上がった。

#### ⑧ 竣工式と九龍星

吉日を選んで蔡襄は文武官員、名士、老人、福寿ある人と共に、橋を渡る。若しこの日が無事であれば、この橋が必ず永遠に朽ちないと皆はそう考えている。竣工式の日、蔡襄は集まった連中を率いて、橋のたもとから行進する。橋の真ん中にたどり着いた時に、極悪な顔つきの神が天下り、「我は天上の九龍星である。」と大喝し、何物をも恐れない蔡襄は「我が地下の刺史蔡端明である。」と返事した。無事に橋から降りた蔡襄は神の極悪な顔つきが奇怪であると思い、振り返ってもう一度見てみようとする、天兵に突き当たられて、意織不明に陥った。体は氷のように冷たく、四肢もこわばってしまった蔡襄は、周りの人に役所へ運ばれたが、既に亡くなっていた。

#### ⑨ 李五の補強工事

泉州府晋江县に李五という金持ちがいた。叔父を誤って傷つけ、下僕を撲殺したために、刑部に護送され、審問されることになった。洛陽江を通り過ぎる時に、ちょうど満ちている最中の潮に浸かってしまった李五は「もし無罪放免になったら、泉州へ戻り必ず洛陽橋を三尺高くする。」と誓った。

以上は『臨水平妖誌』の入話で、第一回のほぼ三分の二を占める。①から④までは陳靖姑の出生譚を巡って書かれていると言えるが、⑤から⑨までは別の物語で、陳靖姑の話とが関係なく、洛陽橋の物語を新たに組み立てているに等しい。では、何故、清末における『閩都別記』『臨水平妖誌』を中心として、福州に生まれた陳靖姑の出生譚を、数百キロ外の泉州洛陽橋と結びつけるのか、それは当時流行っている芝居『洛陽橋』と関係があるからである。

## 2. 『万安橋記』と明初『四美記』に現れた変化

まず、北宋嘉佑五年（1059年）、蔡襄自らがまとめた『万安橋記』を見てみよう。『万安橋記』に建造経緯についての記録は、全く神怪の要素がなく、文章に修飾を加えず簡明直截に述べたものである。

泉州万安渡石橋，始造於皇佑五年（1053年）四月庚寅，以嘉佑四年（1059年）十二月辛未訖工。累址於淵，灑水為四十七道，梁空以行。其長三千六百尺，廣丈有五尺。翼以扶欄，如其長之數而兩之。糜金錢一千四百万。求諸施者，渡實支海，去舟而徒，易危而安，民莫不利。職其事者，盧錫、王實、許忠、浮圖義波、宗善等十有五人。既成，太守莆陽蔡襄為之合樂宴飲而落之。明年秋，蒙召還京，道由是出，因記所作，勒於岸石。<sup>687</sup>

泉州万安渡の石橋は、皇佑五年（1053年）四月庚寅着工し、嘉佑四年（1059年）十二月辛未に竣工した。淵に敷設するにあたり、水流を四十七支に分流させ、上に架けられた橋で人を渡す。長さは三千六百尺、広さは五尺、両側に手すりを設け、手すりの長さが橋の長さの二倍である。計千四百万の金銭を費やした。各篤志家に願うにあたり、津に橋を駆ければ、船でなく徒歩で渡るので、危険から安全に転じ、民に役立たないことはない。担当者としては、盧錫、王實、許忠、浮圖義波、宗善等十五人であった。竣工の祝いとして、太守莆陽蔡襄は饗宴にあたり筆を下ろした。来年の秋、召し出しを受けて京に戻る。経緯が以上のようにあり、これを記し岸の石に刻む。

明の『文章辨體彙選』（『曲海總目提要』<sup>688</sup>にも収録）に『洛陽橋』建造に関する物語の核心である第一回の相当箇所「翁夫人の願い⑤」「夏徳海と下海投文⑥」「醋」字の奥秘⑦」の諸要素は、既に蔡襄自ら書いたとされる「万安橋記」という文に見える。

#### 万安橋記 蔡襄

万安橋未建、舊設海渡渡人。每歲遇颶風大作、或水怪為祟、沈舟被溺、而死者無算。宋大中間某年月日、濟渡海者滿載。⑤至中流、風作舟將覆、忽聞空中有聲云、蔡學士在宜、急拯之、已而風波少息、舟人皆免於溺、既渡舟人細詢同渡者之姓、一舟皆無、止有一婦之夫乃蔡姓也。時婦方娠已數月矣、舟人心異之、往而白其母、其母感眾人之言、亦以為異、即發願禱於天曰、吾今懷娠若生子官果至學士、必造輿梁以免病渡之苦也。⑥後生子即忠惠公襄、以狀元及第、後出守泉州。追憶前日、得免覆舟之難、促公創建此橋者、至於再三公私計海之深極千丈、若欲築趾累石將從何處著力、違命者逾年、夫人複督責不已、一日忽命工房吏寫文一道申報海神公、亦勉承母命、自以為迂誕而不經也。乃命皂隸投文海濱、隸畏溺死眾皆受責、無一肯從命者、有一風皂隸出而倡言曰、吾願齋文以往、既至則就酒肆痛飲、飲畢酣睡于海厓、潮至有死而已睡。⑦及半日而始醒、醒後退潮起視之、則文書已易封矣、封上無他書止一封字、乃返而呈於公、公拆而閱之、內一醋字在焉、翰墨如新、舉郡莫之識也。公夜臥轉展思之、方悟其意、曰醋字以酉配、昔神其令我廿一日酉時興工乎、至期潮果退、舍沙泥壅積者丈餘、潮之不至者、聯以八日遂創建此橋。又時有織云、若要此橋成、須是狀元生、則公之默承天佑感通神明者、蓋有自也。<sup>689</sup>

万安橋未成のころ、旧時は津を設けて人を渡していた。毎年狂風が吹き荒れ、或いは水怪が祟り、船は飲み込まれ、死者数え切れずであった。宋の大中祥符年間に、⑤人を満載している舟が流れの中程で狂風で覆没せんとするおり、突然天

<sup>687</sup> 『中國地方志集成一道光晉江縣』卷十一「津梁志」上海書店出版社、2000、p. 136

<sup>688</sup> 前掲注 300 『曲海總目提要』、p. 799

<sup>689</sup> 明賀復徵『文章辨體彙選』「卷五八一」文淵閣四庫全書 1409 冊、p. 184

より声あり。「蔡学士ここに居り、急ぎいで救うべし」と。間もなく雨やみ、風も収まり、幸いにも難を免れる。着船し、渡守が渡河の人の姓を細かく尋ねるも、船中蔡姓は居らず、ただ一人夫人の夫の姓は蔡たり。そのとき、夫人は妊娠数か月なれば、渡守はこれを異とし、婦人に伝えた。夫人は衆人の言に感じるところあり、かつ自らも異として、神に「若しこの子が学士とならば、必ず橋を作らせて渡河の苦しみをなくそう」と誓った。⑥後程生まれた子は忠惠公の襄であり、状元に合格し、泉州の太守に就任した。母は往事を追憶し、覆没の難から免れた以上橋作りをせよと催促をした。しかし、何度川の深さを測っても、千丈余りあり、土台の設置場所が見つからなかった。数年が過ぎて、夫人が再三促して止まない。ある日やむなく、工房の役人に命じ、公文を書かせて海神公に届けることにした。母を適当にあしらうためではあっても、自分ながら荒唐と思いつつ役人を遣って送達することにしたが、溺死したら衆人に咎められるだけだと思い、任務を引き受ける人は居なかった。ある風狂な役人が前に出て「俺が公文を持って行く」と言った。そして、酒場で痛飲し、岸で酔い潰れていた。満潮になると潮に流され死ぬよりなかった。⑦ところが、半日を過ぎ、潮が引いた後、意識が戻った役人は文書を見て、封筒が変わり、表にただ「封」字と書かれていた。そして、戻って返して公に呈出した。公は封を切って読むと中に「醋」という一字だけが有り、筆跡また新しかったが、誰もその意味を理解できなかった。公は展転反側した、遂に解説した。「醋」の偏旁は酉で、右のつくりは二十一日、つまり二一日の酉時に起工させればよいということであると分かった。そして、期日どおりにやはり潮が引いて、堆積した土砂を掘り出すこと丈余、潮が満ちず、八日間で橋が作り上げられた。また人が「若しこの橋が完築き上げれば、状元しかいない。」と言って、公は神にご加護くださる人は自分であると黙々として感じていた。

この跋記は蔡襄と署名されているが、これはありえない。その理由は簡単で、文中に「忠惠公襄」という名が出てくるが、「忠惠」は蔡襄の諡号であり、周知の通りに諡号は主に帝王相国などの貴人の死後に、生前の事績への評価に基づいて与えられる名のことであって、これを自称に用いることはありえないからである。『宋史』によれば、「洸事親孝，曾祖襄未易名，力請於朝，賜諡忠惠。（蔡洸が親孝行で、曾祖父蔡襄が名を賜わらなかったため、朝廷に願い、忠惠の諡号を追贈された）」<sup>690</sup>と書かれたように、宋の孝宗淳熙三年（1176年）に諡号を賜わったことは明らかであり、『文章辨體彙選』に収録された「万安橋記」の作者は決して蔡襄本人でない。後の時代の者が蔡襄の名に託して作成されたものである。

跋記においても一つのポイントは、「夏徳海と下海投文⑥」に相当する部分に、「夏徳海」という名前は出て来ず、文書を送るのはただ名前なき「皂隸」と呼ばれる吏に過ぎない。そのため、この跋記は、人物に具体的な名前をもたせる芝居よりも早い時期に世に現われた可能性が高いと考える。

この文が、蔡襄によって書かれたものでないにしても、ここに書かれた物語は広く流布している。謝肇淛の記事もその証になる。

天下之橋以吾閩之洛陽橋為最，蓋跨海為之，似非人力。相傳蔡君謨遣吏持檄海神，及歸，得一醋字，遂以廿一日酉時興工，至期，潮果不至。今世所傳四喜雜劇者本此也。

<sup>690</sup> 前掲注2『宋史』「列伝第一四九」、p. 11956

天下の橋には我が福建の洛陽橋は一等、海に橋が架かっているため、人力で造られたものでないようだ。言い伝えによると、蔡君に遣られた役人は露布を持ちながら海神のところへ行く。「醋」を得たため、廿一日酉時に着工しようとした。その時になると、果たして潮が引いたことである。それは世に広く伝わっている「四喜(美?)」雑劇は、この話に基づく。

明初とされた『四美記』は洛陽橋伝説が反映された芝居である。蔡襄親子の「忠孝節義」という「四美」を際立たせるために、『四美記』が作られたのである。『曲海総目提要』では以下のように述べている。

四美記 明初舊本。不知誰作。以蔡襄母子夫婦忠孝節烈為四美也。本為蔡錫作。而托其事於蔡襄。按忠惠別紀云。襄母盧氏。而劇中云王氏。非是。第十齣封遼。十七齣議親。俱系點綴。<sup>692</sup>

四美記 明初舊本。作者不明。蔡襄親子夫婦の忠孝節烈を以て四美としている。元は蔡錫のため作られたが、蔡襄に託された。忠惠別紀によれば、蔡襄の母親は盧氏であるが、劇で王氏とされるのは違う。第十齣の封遼と十七齣の議親は全てこじつけである。

『四美記』から洛陽橋工程の責任者は蔡襄であるか、蔡錫であるかの論争が生まれたが、本論とは関係がないので、史実についての議論は省略に従う。ただし、『臨水平妖誌』が紛れもなく福建地域に根差した小説であり、福建においては、洛陽橋の完成の責任者は浙江出身の蔡錫でなく、福建出身の蔡襄であるという共通の理解があるということを前提として議論する。

『四美記』に戻ろう。『四美記』<sup>693</sup>は全て四十三齣で、洛陽橋工程の核心部分、第一回の相当個所「翁夫人の願い⑤」が第三十五齣「訴情」に、「夏徳海と下海投文⑥」「醋」字の奥蔵⑦が第四十齣「遞書」に現れた。「万安橋記」を踏襲している上に、新たな変化が起き、それは第一回の相当個所「観音からの援助②」「呂洞賓の攪乱③」「竣工式と九龍星⑧」の出現である。

第三十九齣にはこう書かれている。

(観音白) 人世虔誠感上天吾今下界結良縁、神仙不助回天力、怎架橋樑濟大川、吾乃是南海觀世音是也、觀見狀元蔡端明因還舊願、今奉聖旨、起造洛陽橋、我想工程浩大、獨力難成、錢糧欠缺、焉能成就大功、我今化作凡間女子、善才化為稍子、龍女扮為丫鬟駕舟一隻、滿載妝奩、在洛陽渡口、但有往來士庶客商等任他將金銀拋打、若能打著的、願與其人為妻貪財者必來爭赴佳期、吾用佛法掩之、那時滿載金銀將去助造橋樑、共成濟川大功。<sup>694</sup>

(観音白) 人世の敬虔な願いが上天に届き、私今下界に降りて良縁を結び、神が極力手助けをして、大川に橋を架けさせよう。私は南海観世音である。状元の蔡端明が願ほどきとして、聖旨を受け、洛陽橋を建てようとしているのを目に

<sup>691</sup> 前掲注 142 『五雜俎』 卷四「地部二」、p. 104

<sup>692</sup> 前掲注 300 『曲海総目提要』、p. 799

<sup>693</sup> 『古本戯曲叢刊二集——四美記』、商務印書館、明文林閣刊本

<sup>694</sup> 前掲注 693 『古本戯曲叢刊二集——四美記』、p. 31a

した。工事は大掛かりで、一人の力では果たしにくく、金穀が欠けては、やり遂げられる訳がないと思う。今私は下界の女になり、善才を渡守、龍女を侍女に変化させ、嫁入道具を満載している舟に乗って、洛陽の津に行く。往来の人に気ままに金銀を当てさせ、もし当たったら、その人の嫁となることとする。欲張の者は必ず遅れまいと先を争ってこっちに来る。私はが仏法で守り、あの船は金銀を満載して工事を援助し、共に川渡りの大功を成す。

観音が蔡襄の善心を見て、美人に変化するプロットが『臨水平妖誌』と一致するが、渡守が土地神でなく、僕従の善才であるところにわずかな違いがある。また、この後、ライバルの呂洞賓も登場する。

〔西江月〕〔末上〕本是儒家風裔、隨緣方外修行、已曾飛劍斬黃龍、得就黃梁一夢、吾乃純陽子是也、雲遊經過浙江、問得觀世音化為標緻女子、迷惑凡人、多聚金銀、吾乃向受佛家之氣、此必不忿、庵（俺？）今化為俊俏子弟、將一粒金丹化為一錠金子、去江口打他、看他如何迴避、仙家法怎逃。<sup>695</sup>

〔西江月〕〔末上〕本来儒家の後裔、縁に従い方外に修行し、嘗て飛劍で黄龍を斬り、黄梁の夢を果たす。私が純陽子である。四方八方を放浪し、浙江を通過する。観世音が美人に化して、凡人を迷わし、金銀を集める。私はかねてから仏家にいじめられ、心中不服なので、今いなせな少年に、金丹を一錠の金に変えてわたし、江口へ行って彼女に当てさせる。どうやって回避するか、仙家の法からどうやって免れるか見てやろう。

また、劉杞の前世である王小二のプロトタイプも『四美記』に登場する。

〔外淨上〕聞道洛陽賣好花、拍引蝴蝶亂交加、誰能擊破青虛府、便是神仙共月華、我等家中堆積金銀、今拿著幾皮箱、打著女子、取來做妾。〔丑〕我是個賣菜的便是積得三四兩銀子、缺做一千兩百三十四塊、拿去打著他、郎才女貌、一對好夫妻。〔淨〕小菜到不賣、你做什麼〔丑〕昨日算命說有婚姻動、也來打一打〔眾〕來了<sup>696</sup>

〔外淨上〕聞道ラク洛陽好花ヲ売ル、拍引ノ蝴蝶交加ヲ亂ス、誰ゾ能ク青虛ノ府ヲ擊破セン、便チ是神仙月華ヲ共ニス、我らの家に金銀が山のように積み上げて、今幾つの皮箆に入れて、女の的を当て、妾にしよう。〔丑〕俺は野菜売り、三四兩の蓄えを溶かして、千二百三十四の銀塊になった。そのかけらを彼女に当てると、男は才人、女は美人で似合く、良い夫婦となる。〔淨〕野菜を売らなくて、こっちに来てどういうつもりだ。〔丑〕今日易者に縁組みがあると言われて、こっちに来てみる。〔眾〕来た。

しかし、王小二の自殺の結末と違って、『四美記』に八百屋の結末は言及されていない。台詞も少なく、「往來士庶客商等（往来の士、庶民、行商人など）」を表現するために、作られた脇役と考え、「外淨」のような高い身分の公孫と「丑」のような庶民の八百屋の登場を通じて、寄付現場の賑やかさが表れるのみである。前述したよ

<sup>695</sup> 前掲注 693 『古本戯曲叢刊二集——四美記』、p. 31b

<sup>696</sup> 前掲注 693 『古本戯曲叢刊二集——四美記』、p. 31b



うに泮洋郷中直村水尾殿<sup>697</sup>と大橋鎮周厝水尾殿<sup>698</sup>の壁画に劉杞(蓮)の前世は「王小二」でなく、「洛陽橋蔡小二得妻」という壁画によれば、「蔡小二」である。<sup>699</sup>蔡小二の姓は蔡で、野菜売りの菜と発音同じ、即ち蔡=菜である。小二是茶店、酒肆の小使いの意味があるし、市井の徒、市井に住む身分の低い人たちも指す。つまり、蔡小二の原意は野菜売りの市井の徒であり、間違いなく陳靖姑の出生譚は『四美記』の影響を受けているのである。

『臨水平妖誌』と異なって、観音は呂洞賓の攪乱を察知し、企みを実現させないように呂洞賓が来る前に寄付活動を終わらせる。

(観音) [旦] 呀、為何有一陣仙風吹到卻是純陽子、這潑道、酒色財氣未除、見我在此惑凡眾聚斂金銀、故此前來、假做俊俏子弟、破我佛法、若與他鬥志、不緊要、尤恐泄漏仙機、也罷、我如今先把採蓮船散了、待等他來、空走一場、可不自恥。<sup>700</sup>

(観音) [旦] あ、仙風一陣吹いているのは何故か、やはり純陽子だった。この道士め、酒色財氣を除棄せず、私がここに凡人から資金を調達しているのを目にして、わざとここに来て、いなせ少年に化して、私の仏法を壊そうとしている。彼と闘うのは緊要でないが、もし天機を漏らしたら、良くない。仕方ない、先に蓮船を散らして、彼が来たら、むだ足を踏ませてやろう、そうすれば自ら恥じ入るだろう。

第四十齣で、観音は「東海富翁」の名に託して蔡襄に寄付した。既に工費の算段は済んでいるが、蔡襄は洛陽橋の工程が順調に進んでいないことに苦しんでいる。その時に、遂に「夏徳(得)海」が登場する。

……今者錢糧雖足、奈潮信不息、水沙石溜、難安橋堦、我有公文一角、差人投落龍宮、何時息潮定堦、叫差人來聽差(丑)是小人輪差、(小)你叫什麼姓名、(丑)叫做夏得海、(小)好、你一生的姓名、應在我的天數、與你一角文書、去東海龍王那裡投遞、取五兩銀子賞他、就討回文來、(丑)名叫夏得海、怎麼真箇下海、莫說下海、就是池裡也去不得、銀子絕不敢受望老爺另差……<sup>701</sup>

……今金穀が足りているが、潮が止まない。水と沙が石を押し流して行くため、橋の柱を打据えにくい。私は公文一通があり、人を遣って龍宮に届け、潮が引くのが何時かを探る。役人を呼んで指示を待ち受けさせよう。(丑)今日は手前の当番。(小)名前は(丑)夏得海と申します。(小)よし、名前から見て、天命がここにあるはず、文書一通をお前に与えるから、東海龍王に届けよ。五両の銀がお前の賞金だから、早く返事を持って来い。(丑)名は夏得海だが、マジで海に入るか、海は言うまでもなく、池にも入れないのだ。銀は決して受けとらないぞ、他の人を差し遣わすてもらわなくては。

<sup>697</sup> 福建省寧徳市古田県に位置し、神像の背中に「清乾隆二十三年(1758)」という文字があり、廟の梁に道光十六年(1836)改修された記録があり、正殿に陳靖姑の出生から死亡まで壁画36枚がある。

<sup>698</sup> 福建省寧徳市古田県大橋鎮に位置する。清乾隆十年(1745)から建てられ、道光二十六年(1846)改修され、廟に陳靖姑の出生から妖怪退治の42枚壁画がある。

<sup>699</sup> 前掲注418『臨水宮志』、p.350-352

<sup>700</sup> 前掲注693『古本戯曲叢刊二集——四美記』、p.32b

<sup>701</sup> 前掲注693『古本戯曲叢刊二集——四美記』、p.33b

こういうやりとりがあつて、テキストと同じように夏徳（得）海は酒を飲んで、浜辺に横たわり、潮に流される。些か違っているところは夏徳海の号泣が水の兵卒を驚かせて、軒ではないことである。そして、蔡襄の期待通り、工期を決定する「醋」という一文字が書かれた文書が手に入った。

この他に、『四美記』にはもう一つの差異がある。それは第四十二齣「占橋」に⑧「竣工式」のプロットが現れたことである。工程を無事に終わらせたことに感謝し、庶民たちは、金を寄付した観音、操業の吉日を知らせた龍王、主催者の蔡襄を祀る廟を作り上げた。これに嫉妬する神がトラブルを起こそうとする。

〔浪淘沙〕〔生末〕〔上〕我是天上九良星、更我坐位可安身、毎日南沖并比往、行兇化吉得人憎。吾等是九良星是也、蔡状元造橋、不存我兄弟坐位、不在此等候、待他來游橋討箇坐位便了……

（眾）這邊是龍王殿、這裡是觀音堂、這是老爺生祠、（小）呀、不該造我的生祠、反至沽名釣譽之論、（生末上介）（小）什麼人撞我馬頭、（生末）吾等是九良星君你造橋沒有我的坐位、若不與我坐位、端斷你的橋樑、呀、原來魯班這斯、在下面鎮住、（小）你是天上九良星、我是地下蔡端明、相逢不下馬、各自奔前程、

（下）（生末）紫微星到諸煞退藏惡星中犯、文昌化解、他是文昌星君、吾乃百曜之主、我等攔他不住、被他過去了、吉星來就凶星退、惡人難把福人口（並下）<sup>702</sup>

〔浪淘沙〕〔生末〕〔上〕我らはが天上の九良星で、席を我らに配すればその身は安全、毎日南へ向かって並んで突き進み、凶を行えば吉に変えても憎まれる。我らは九良星であり、蔡状元が作り上げた橋に我ら兄弟の席がない。ここに彼がやってくるのを待ち、席を要求すれば済む。

（眾）ここは龍王殿、ここは觀音堂、そこは蔡状元の生祠。（小）あ、私の生祠を作るべからず、売名だと言われる羽目になる、（生末上介）（小）何様が私の馬首にぶつかった。（生末）我らは九良星君であり、作られた橋に我らの席がない。もし席を与えないと橋梁を折る、あ、魯班めが、下に押さえつけている、

（小）君が天上の九良星、我が地上の蔡端明、巡り会っても下馬せず、各自行く先目ざして駆けて行く、（下）（生末）紫微星が着けば悪鬼退散、凶星が天文を侵しても文昌が化解できる。彼は文昌星君、我らは百曜の主でも、彼を抑えられなく、既に過ぎ去った。吉星が来ると凶星が退き、悪人が福人に口しにくい（並下）

挑発する九良星が蔡襄と撞着しているが、思いがけなく蔡襄本人は文昌君（文昌星）転生で、運命を守って害を遠ざけ、九良星も感嘆してやまない。では九良星とは一体何故竣工式を邪魔をしようとしたのか。九良星は中国伝統の陰陽思想に存在して、特定の日に現れる「凶神」であり、『五雜俎』に以下のように記録がある。

今陰陽家禁忌、可謂極密。一年之中、則有歲破、死符、病符、太歲、劫殺、伏兵、災殺、大禍、歲殺、歲刑、金神、將軍諸方。一月之中、有月忌、龍禁、楊公忌、瘟星、天地兇敗、天乙絕氣、長短星、空亡、亦口、天休廢、四方耗、五不遇、六不成、四虛敗、三不返、四不祥、四窮、四逆、離別、反激、咸池、伏龍、交龍宅、龍往亡、八風、九良、星絕、煙火、胎神、上朔、月建、月破、月厭、月

<sup>702</sup> 前掲注 693『古本戲曲叢刊二集——四美記』、p. 36a

殺等日。……<sup>703</sup>

今陰陽家が禁忌とする日が極めて多い。一年の中に、歳破、死符、病符、太歳、劫殺、伏兵、災殺、大禍、歳殺、歳刑、金神、將軍諸方がある。一か月では、月忌、龍禁、楊公忌、瘟星、天地兇敗、天乙絶氣、長短星、空亡、赤口、天休廢、四方耗、五不遇、六不成、四虚敗、三不返、四不祥、四窮、四逆、離別、反激、咸池、伏龍、交龍宅、龍往亡、八風、九良、星絶、煙火、胎神、上朔、月建、月破、月厭、月殺などがある。

謝肇淛の記述より、「九良」がある日はタブーであると分かるようになった。橋の竣工式が行われる日は吉日でなく、凶日のために、結果としてタブーに触れ、凶神の九良星が妨害することが起こりそうになったのである。恐らく『臨水平妖誌』に「面貌崢嶸、其形十分可怕」<sup>704</sup>と描かれた龍に似た「九龍星」<sup>705</sup>は「九良星」の誤りである可能性が極めて高い。

この後、洛陽橋に対して功績があるために、第四十二齣に「團圓」に蔡襄が出世して礼部侍郎、妻が茂陵夫人、父親が戸部侍郎、母親が慈節夫人に封じ、まさにハッピーエンドである。

つまり、明初の『四美記』に第一回の相当箇所「泉州の洛陽江が危なかった原因①」「観音の仕返し④」「李五の補強工事⑨」を除いて、「観音からの援助②」「呂洞賓の攪乱③」「翁夫人の願い⑤」「夏徳海と下海投文⑥」「醋」字の奥秘⑦」「竣工式と九龍星⑧」という『臨水平妖誌』に書かれている出生譚の諸要素が既に整えている。一方、注意されたいのは、『四美記』の③「呂洞賓の攪乱」に呂洞賓は失敗して終わりを告げるが、清末の『臨水平妖誌』に呂洞賓が法術を用いて観音に当てるといふ差異がある。また、ハッピーエンドで礼部侍郎に任命された蔡襄は『臨水平妖誌』になって、死を招くのは何故か。明初から清末にかけて、洛陽橋を巡る芝居にどのような変化があったか、次に見てみよう。

### 3. 車王府蔵本『洛陽橋』に現れた変化

高評の『四美記』を基礎にして、清朝初期に李玉の伝奇『洛陽橋』が世に出るが、残念なことに、全本は既に散逸し、若干の残曲が残された。残された「吳新雷過録周明泰幾禮居藏清升平署鈔工尺譜本」（吳本と略称する）と「程硯秋藏清升平署抄本」（程本と略称する）を見ると、全て四齣があり、即ち「神議」「戲女」「未名出」「下海投文」であり、内容はほぼ『四美記』の骨格を踏襲すること<sup>706</sup>が分かった。

人々に好まれた芝居『洛陽橋』は生命力がたくましく、清朝晩期の宮廷芝居にも影響を及ぼす。清朝晩期となり、車王府蔵本に乱弾単齣戲『洛陽橋』が残され、キャラクターの設定、曲文と賓白から分析してみれば、「程本」と同じ祖本から出たものであると考えられる。しかし、曲本には繁雑から簡潔に至る過程が反映され、車王府蔵本は王府と士大夫階級の演出に相応しいと思われる<sup>707</sup>。

<sup>703</sup> 前掲注 142『五雜俎』卷二「天部」、pp. 51-52

<sup>704</sup> 前掲注 572『臨水平妖誌』、p. 3

<sup>705</sup> 福建方言、特に莆仙方言では i は u と o が区別できなく、良の発音「liáng」から龍の発音「lóng」に誤って伝える可能性が高い。一方、印刷の手抜きの可能性もある。小説に登場した「龍女」はざであった人物を同じく「良女」にさせた。

<sup>706</sup> 梁帥「李玉『洛陽橋』傳奇殘曲考」『南大戲曲論叢 第十一卷 1』2015、pp. 71-81

<sup>707</sup> 前掲注 706「李玉『洛陽橋』傳奇殘曲考」、p. 79

清朝晩期の車王府蔵本『洛陽橋』を例にして、筆者は著しい変化が二つあり、それを通じて清人の美意識の変化が反映されていると考える。一つ目は、観音が自ら美人に変化するのではなく、龍女を西洋美人に変化させていることである。以下のように書かれている。

(観音) 吾有蓮花一朵化作一隻蓮船、命龍女化為一西洋美女、朱夫人變為稍婆去至洛陽渡口、只言自許君民百姓王孫公子拋打金銀三晝夜可以聚寶成洲、何悲無土起造。<sup>708</sup>

(観音) 私が蓮華一輪を蓮船一隻に、龍女を西洋の美人に、朱夫人を渡守に変化させて洛陽の津へ行く。庶民と貴族を問わず縁組みし、三日間の金銀の投げを通じて宝が集まり、中州となる。土がなくても心配要らない。

清朝の中半から海外との交流が頻繁となり、西洋から輸入された舶来品が普及し始めたことが、中国社会に莫大な影響を及ぼし始めていた。ここで龍女を西洋美人に変化させた意図は、恐らく「美」を現すではなく、庶民の好奇心を満足させることにあった。西洋美人に変化した龍女は以下のように述べている。

奴本生於西洋長於東土、頗曉詩書讀覽古今、貌少干嬌之體、才可七歲成章、至今二八、故此身坐彩船托訪婚姻、自己作主張、不論王孫貴客、將金銀打著奴身、便是奴家夫主。<sup>709</sup>

私が元々西洋に生まれながら、東土に育ち、詩書に明るくの書を読み、容貌は若々しく女性らしい振る舞いもできる、七歳で立派な作文ができる。今十六歳になって、彩船に座って縁組みを求める。勝手ではあるが、王孫貴客を問わず、金銀が私の身に当たる人は私の夫になる。

二つ目は、いつも仕返しができずにいた呂洞賓はとうとう実現した。金を当てられた観音は呂洞賓が天機を漏らすのを目にして、法術を終わらせ、南天に戻った。

(呂洞賓)〔小生上〕(唱)一陣清風來過渡、海岸之上仙會仙、凡夫俗子皆空想(白)待我來(唱)點石為金打蓮船。(小生)□椅打上船□下(旦唱)不想洞賓聞風至、點石為金打蓮船、洩漏天機凡夫嘆、(生笑介)哈々々(下)(旦白)有了(唱)化道金光上南天(陸場上四遊人上)(全白)哎啲啲風息 好奇怪我們的金銀都入水中去了、不知那一位有福氣、朋友一定木頭銀子扛扛扛打上采蓮船、一陣大風呂洞賓都不見(生上)〔唱〕清風一陣渡り、海岸の上に仙人会す、凡人は全て空想するのは(白)任せて(唱)石を点じて金と成し、蓮船をつくること小。(生□)椅打上船□下(旦唱)思いがけなく私は石を点じて金となすといううわさを聞いてすぐさまやってきて天機を漏らして凡夫をからかう。(生笑)介哈々々(下)(旦白)有った(唱)金光を化し(観音は)南天に上り(陸場上、四遊人上、全白)嗚呼風が止み、可笑しいぞ、俺らの金銀が全て水の中に落ちてしまった。何方が果報者であるか、朋友は木で銀をカンカンカンと打って采蓮船に乗ると、大風一陣、

<sup>708</sup> 首都圖書館編『清車王府蔵曲本 第六冊』學苑出版社、2001、p. 292

<sup>709</sup> 前掲注 708『清車王府蔵曲本 第六冊』、pp. 294

<sup>710</sup> 前掲注 708『清車王府蔵曲本 第六冊』、pp. 294-295

蓮船が全く消えた。

前述したように第一回の相当個所①から⑧まで、『臨水平妖誌』第一回到陳靖姑出生譚を巡る洛陽橋の諸要素の由来が明らかにした。

#### 4. 歌仔冊『新編流行蔡端造洛陽橋歌』と『臨水平妖誌』の結びつき

残されたのは第一回の相当個所「李五の補強工事⑨」であり、李五の補強工事が『臨水平妖誌』に置かれて、時代のずれが大きく、不自然と感じられる。まず、『臨水平妖誌』に書かれている⑨李五の物語を見てみよう。

至前朝泉州府晉江縣墀殿郷有一個大富翁。姓李名五。家財巨富。誤傷其叔又打死僕人。問罪欲到刑部秋審。起身之時。從洛陽橋經過。正逢海水潮漲過橋樑。李五坐在囚車之內。滿身被海水浸淫即發誓曰。吾李五此去。若能無罪。再回泉郡。願加添此橋三尺高。此話不表。<sup>711</sup>

前朝泉州府晉江縣墀殿郷にある大富豪がおり、姓は李、名は五で、巨富を持っている。叔父を誤って傷つけ、下僕をなぐり殺したため、刑部に送られ、罪に問われる。途中で洛陽橋を通過したところに、折よく満ちている潮が橋を水没させた。その時、囚人護送車に座り、全身がずぶぬれになる李五は「若し無罪になれば、泉州に戻る時、この橋を三尺高めるようにする」と誓った。

これは虚構の物語でなく、歴史に基づいた話で、李五も実在人物である。李五、字俊育、閩南地域に有名な商人、慈善家としてよく知られ、彼の物語には莆仙戯の『李五』<sup>712</sup>があり、県志に収録された文章では、李五について以下のように書かれている。

隴西李公俊育諱英，世居鳳池。性純而姿豐，言温而气和。韜光不仕，好義樂施。衣食不給者周之，紛争不解者断之，人皆讐服，目為義長者。宣德六年辛亥，太守馮公、縣尹劉公請公，謂曰：洛陽万安橋，南接漳广，北通江浙，往來者殷。曩以舟濟，宋蔡忠惠公始造石橋。然遇秋潮涌起，橋落石没，渡者罔濟，君知之矣。餘欲增而高之，難得其人，君其殫心覆力以成厥事，何如？俊育曰：某固有志，今得其命，其又奚辭！遂捐己貲，邀僧正淳董之。起是年十月，越三載而畢。高增三尺，行人便之。夫獲帶還婦，身都將相，編竹渡蟻，名魁天下。以公方之，受福豈可量乎！行見身康強而後昌大，綿綿無極也。於是乎書是碑在蔡忠惠公祠內。<sup>713</sup>

隴西の李公俊育、諱は英、代々鳳池に住まう。純心でたおやかな姿であり、言葉は暖かく、穏和な性分である。自己を韜晦して仕官せず、篤志家である。衣食を憂う人に施しを行い、論争の是非を裁き、人々から尊敬されている、義長者と見なされていた。宣德六年辛亥に、太守の馮公、縣尹の劉公は李公に、「洛陽万安橋は、南は漳州、広東を接し、北は江蘇、浙江と繋がり、往來の人が多かった。嘗て船で渡川したが、宋の蔡忠惠公が石橋を作り上げた。しかし、秋の潮が湧き起こり、橋を水没させ、渡川の人が通過できないことを、君は既に知っている。私は橋を高くしようと思うが、できる人が本当に滅多にいないので、君が

<sup>711</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p3

<sup>712</sup> 『福建戲曲伝統劇目索引 第五輯』福建省文化局、1958、p. 96

<sup>713</sup> 前掲注 687 『中國地方志集成—道光晉江縣』卷十一「津梁志」、p. 137

力を尽くして、この遺恨が残っている事をやってくれないか、如何だろう。」と聞いた。俊育は「私は早くからその志があったので、今命令を受けたならば、断る訳はありません」と返事した。そして、自分の銭を出し、僧の正淳に監督させる。同年十月着工して、三年間で完成した。橋の高さを三尺高め、行人に便宜を図ったのである。拾った帯を婦人に返し、將相に身を置き、竹を編み蟻を渡すなどの逸事が天下に轟いている。公の善行をそれに例え、受けった福が計り知れないでしょう、健やかでその美德の光彩を放ち、綿々と続いて尽きない。そのため、蔡忠惠公の祠に建碑する。

李五の補強工事も事実に基づいた話であり、『晋江県志』によれば、

明永樂間、知府胡器修。舊址低下，潮至，橋梁俱沒。宣德六年辛亥，池店郷李俊育諱英，奉知府馮禎命，捐己貲甚多，與僧正淳，增高三尺。<sup>714</sup>

明の永樂年間、知府が胡器修であった。旧跡の地勢が低かったため、潮が満ち、橋を水没させた。宣德六年辛亥、池店郷の李俊育、諱が英は知府の馮禎命令によって、多い銭を僧の正淳に寄付して、橋を三尺高めた。

と書かれている。李五の話が既に洛陽橋の伝説をもとにした物語に取り込まれて、洛陽橋伝説の一部として語り伝えられていたと考える。以上で、「李五の補強工事⑨」の由来も明らかにした。

洛陽橋の話は途絶えることなく人々に語り継がれ、様々な物語を吸収して『洛陽橋』を題材とする芝居を大きく発展させた。またその逆に、この物語が、様々な文芸ジャンルに取り込まれていくということも同時に起きていたことが重要である。現に人口に膾炙する物語の『洛陽橋』は民間で発展して、閩劇『洛陽橋』<sup>715</sup>、高甲戲南詞『下海投文』<sup>716</sup>などのような、民間に洛陽橋を反映された文芸ジャンルも次々と現われたのである。

さて、『臨水平妖誌』の入話のように、特に李五の話が取り込まれて、纏められた洛陽橋を巡る文芸ジャンルがあるのかを調べて見た。筆者の調査では三種類、『中国民間故事集成・福建卷』の「洛陽橋の伝説」<sup>717</sup>シリーズ、中国民間文学研究会が編集された『姑嫂塔』<sup>718</sup>と歌仔冊『蔡端造洛陽橋歌』がある。しかし、前二種と比べて、歌仔冊『蔡端造洛陽橋歌』に「竣工式と九龍星⑧」「李五の補強工事⑨」のプロットが取り込まれただけでなく、蔡襄の死亡も書かれていて、それは他の文芸ジャンルの物語には見られない特徴である。

歌仔冊は民間文学の一つとして、歌仔戲（かざいぎ）の発展とともに現れたものである。「歌仔」とは中文では「小歌」と訳出されるように民間歌謡を意味し、その内容は閩南語を主とし、大衆が品格のある言葉、または忠孝を主とする故事を学ぶ機会とし、福建南部と台湾地域では古くから社会の重要な娯楽活動の一つとされていた。歌仔冊は説唱芸術と芝居の間に存在された文芸ジャンルで、歌仔冊がただ歌詞あり、曲譜ない方言歌本である。清末に凡そ厦門の書房に印刷されている。後程、台湾地域

<sup>714</sup> 前掲注 687 『中国地方志集成—道光晋江縣』 卷十一「津梁志」、p. 136

<sup>715</sup> 『福建戲曲傳統劇目索引 第一輯』福建省文化局、1958、p. 32

<sup>716</sup> 『福建戲曲傳統劇目索引 第二輯』福建省文化局、1958、p. 201

<sup>717</sup> 前掲注 586 『中国民間故事集成・福建卷』、pp. 296-300

<sup>718</sup> 中国民間文藝研究會福建分會『姑嫂塔——閩南僑郷民間傳説』福建人民出版社、1982、pp. 5-9

に歌仔戲の大流行をつれて、台湾地域にも様々な歌仔冊が生まれた<sup>719</sup>。

そうした背景のもと、歌仔冊『蔡端造洛陽橋歌』が生まれた。今見られる版本は二種類があり、昭和八年（1933年）の玉珍漢書部と、竹林書局出版の『新編流行蔡端造洛陽橋歌』と『蔡端造洛陽橋歌』であり、内容はほぼ一致する。歌仔冊の冒頭は第一回の相当個所①泉州の洛陽江が危機に見舞われた原因は蛇と亀の攪乱によるもの。次の⑤翁夫人の願いの後は小説に見られないものもあり、その中に蔡父の占い、蔡母の出産、蔡襄の誕生、蔡襄が状元に合格、蔡襄が泉州府へ帰りのプロットが含まれる。第一回の相当個所②③④がなく、洛陽橋の工事費も観音の寄付金から朝廷からの資金支出にと変わっている。そして、『臨水平妖誌』の通りに、「夏徳海と下海投文⑥」「醋」字の奥秘⑦」「竣工式と九龍星⑧」「李五の補強工事⑨」の物語は聞き手に細大漏らさず伝え、テキストの各要素も全て備えている。叙述の構造、言葉遣い、細部の描写のいずれも、『臨水平妖誌』の入話はこれらのその『新編流行蔡端造洛陽橋歌』<sup>720</sup>や『蔡端造洛陽橋歌』<sup>721</sup>という民間文学を土台にして敷衍されたものである可能性が高い。以下は『新編流行蔡端造洛陽橋歌』の全文である。

①造橋代志來發表 姓王延彬治唐朝 宋朝亦閣再攪擾 是為龜精甲蛇妖 來到仁宗塊坐天 妖怪亦閣膏口纏 唐朝到今野塊變 □好二百四十年 造橋卜煞別朝地 通知列位正大家 恁着斟酌听詳細 ⑤卜講蔡端伊一个 龜蛇變船渡人過 有載一个賣花婆 船到江中卜柄倒 水内一時起風波 船内逐个都哮喘 店治船内治塊驚 今日準□能無命 叫天叫地大小聲 忽然空中有人化 驚動妖精龜甲蛇 姓蔡狀元船内帶 歸船無沉得着活 歸船逃難成歡喜 那無性命歸陰司 受着狀元个保庇 省人姓蔡緊通知 逐个問了無人報 按蓋姓蔡人个無 船内大家塊參考 瓦來問伊賣花婆 花婆翁氏就說有我配姓蔡个丈夫 正人听着講一句 看伊有身治身軀 大家看了就加約 腹内狀元得壳着 所有錢銀盡皆却 送伊生子好通腰 花婆發了嘴口愿 那生查埔中狀元 老身自然有決斷 洛陽个橋卜重翻 且說花婆个代志 身孕十月□滿期 因厝蔡福識八字 就塊看日甲排時 花婆腹内非常痛 蔡福走入狂崩□ 申時出世狀元命 這存那生乞食兄 囡仔暫□卜出世 蔡福菜刀夯一枝 對伊房内一直比 汝着忍耐甲申時 腹肚痛甲真艱苦 一時囡仔生落土 蔡福一時起脚步 抱塊走到面卜烏 併命抱塊一直走 □好卜瓦甲城樓 囡仔已經開聲哭 姑不而終倒回頭 花婆近前倚來問 囡仔抱去省地方 這滿又閣抱倒返 省代對我說盡門 因為欠金个八字 汝都袂忍到申時 那甲抱到泉州市 出聲即會有根基 鐵是屬金个物件 汝都夯刀奉我驚 □好合着伊兮命 得壳袂做乞食兄 蔡福听了即明理 牽手汝亦識天機 厝某從來皆養飼 冥日無榮甲半糸 號名蔡襄字端明 聰明伶俐兼正經 知影後來有路用 盡心教督塊牽成 大漢送入書房去 骨力認真讀詩書 亦是一位兮才子 歸腹肚内全詩詞 後來狀元中了後 想卜祭祖返因兜 做表入朝就去奏 皇帝對伊一直留 想着早年兮代志 太老有甲伊通知 那甲狀元返鄉里 着來造橋無延遲 皇帝留卜在朝内 乎我袂凍通主裁 手□頭壳塊想覓 忽然想了計智來 提蜜寫字上界對 婁蟻會緘歸大堆 皇帝看了就開嘴 謝恩我好通離開 遇着皇帝出宮院 行過白壁一平邊 夯頭對壁看一見 歸陣婁蟻店塊緘 緘甲有時治壁頂 開嘴就念蔡端明 返去做官伊本省 隨時起行不通停 蔡端聽了笑紋□ 趕緊跪落謝聖恩 皇帝加已塊怨恨 不該念壁兮詩文 皇帝就問為省代 用蜜題詩不英該 怎樣卜返

<sup>719</sup> 陳耕『閩臺戲曲藝術的傳統與變遷』福建人民出版社、2003、p. 81

<sup>720</sup> 國立台灣大學圖書館數位典藏館—歌仔冊與唸歌『新編流行蔡端造洛陽橋歌』、  
<http://cdm.lib.ntu.edu.tw/cdm/compoundobject/collection/kua-a-tskeh/id/31484/rec/5>

<sup>721</sup> 國立台灣大學圖書館數位典藏館—歌仔冊與唸歌『蔡端造洛陽橋歌』、  
<http://cdm.lib.ntu.edu.tw/cdm/compoundobject/collection/kua-a-tskeh/id/34233/rec/8>

恁所在 從頭至尾奏出來 蔡端將情就奏起 一□講出當初時 發愿造橋兮代志 皇帝  
听了隻知機 听知這條就允準 隨時補助伊庫銀 封伊刺史兮職分 ⑥蔡端扒起謝聖  
恩 中了狀元做刺史 是做好代甲讀書 返來做官好名譽 清廉正直無偏私 伐落打算  
橋卜造 逐項全部有伐落 碼頭水漲瀧冲倒 袂凍興工無奈何 大人想出一條代 升堂  
嘴講官話來 這塊省人下的海 那有緊報乎我知 大人官話講了後 忽然一人出堂頭  
小人是夏得海到 卜差省事說透流 大人連問幾落擺 董真汝能下德海 伊印小人是實  
在 不知大人省主裁 大人歡喜笑紋□ 隨時賞伊五兩銀 叮嚀交代伊一困 擲落退水  
兮榜文 一封汝着帶定棟 送去南海乎龍王 德海听了煞戇□ 一條看卜刀位模 耳空  
聽錯知呆代 隻將名姓說出來 小人不是兮落海 實在官話袂曉猜 大人听了面就變  
大罵皆死个畜生 □仔汝都聽入耳 幸樣不去塊交邊 德海听了卜閣問 大人做伊煞退  
堂 食甲一號衙內飯 不如班頭咱太當 頭先看銀心歡喜 一滿治塊心驚疑 歸腹無地  
通透氣 返去因厝開聲啼 因某問伊為省代 按蓋延路哭返來 省事我个單排解 汝着  
講出乎我知 德海實話一直講 官話咱都袂省通 耳空聽錯成冤枉 叫我提批乎龍王  
不免啼哭喘大氣 做汝心肝皆放開 大人命令不通違 吉人着有人改為 德海听了亦看  
破 按算卜死無想活 燒酒塔去四兩外 菜買一汗大舞拖 賞金五兩買空□ 存辨卜食  
醉忙□ 倒下海埔恰允凍 水來即不知西東 醉□戇□袂塔呢 走去倒下海沙坪 朔□  
乎伊淹無命 ⑦不知精神不知驚 巡海夜義奉命令 巡到海埔即一平 德海身軀就加柄  
將榜提去水晶宮 夜叉近前跪落地 小卒奉命去巡回 德海倒下海埔底 蔡端差伊來送  
批 龍王詳細聽一困 夜義將榜交龍君 龍王看了就允準 黃榜加換紅榜文 夜義閣加  
提倒返 德海精神天□光 看着黃榜換紅榜 歡□喜□返衙門 大人隨時升堂頂 三班  
衙役排兩平 德海近前來叫令 將榜提上棹案前 送榜情由煞講起 大人听了笑微□  
看着榜文成歡喜 總館班頭升乎伊 德海郃頭扒起豎 開聲多謝伊老爺 大人將榜趕緊  
折 不知省字寫治靴 折開看覓是醋字 大人心中塊猜疑 將字折開即明理 二十一日  
□酉時 廿一酉時水卜退 發落四處塔告白 逐項準備瀧好世 人工吊有數百个 酉時  
江水卜退少 打石司阜一盡招 所有工夫盡皆叫 本身督造洛陽橋 多人塊造快完備  
造好都亦未幾時 ⑧完工今着看日子 祝賀新橋初開基 過橋个人今着撰 去請文武个  
官員 富戶紳士着決斷 景有福壽瀧双全 官民老大一盡請 看日兆池用偏崩 安排好  
世豫算定 大家過橋通好行 用偏崩日治塊報 正人心肝有个槽 今日過橋平安好 永  
遠橋都袂流無 官員大家會了後 蔡襄狀元行做頭 空中化聲那雷哮 有个驚甲汗那流  
瓦來卜看是省代 驚動歸橋通□知 狀元詳細卜看覓 一个天神冲落來 化聲天頂九龍  
星 伊印地下蔡端明 狀元心内有決定 卜看天神省面形 天神天兵□冲到 狀元跌落  
土脚兜 有人驚甲扒帝走 無人敢閣再越頭 跌落土脚扒袂起 歸身硬□冷支□ 有个  
瓦來罩準備 用轎就來加扛伊 正人有个來罩扛 趕緊扛入伊衙門 逐个看扛身屍返  
都退狀元伊心酸 為着造橋救百姓 過橋遇着九龍星 大家可憐頭直耳 無彩一命歸西  
天 所有家火通開盡 今日加己來亡身 ⑨人□都替伊憐憫 有个目滓汁□珍 一條亦  
免閣提起 後來李五犯官司 悞將因叔來打死 力入京城卜辨伊 囚車使到橋中央 乎  
水噴甲歸脚倉 發愿那有活命返 告添三尺个石粧 橋下一个賣麻繩 听着順嘴就加褒  
汝那有命返來造 麻繩一盡我伐落 路尾閣造三尺高 亦是李五返來翻 當初有發嘴口  
愿 即滿過橋即安全 造橋代志講清楚 已經結局到者無 我編句豆無通好 初出洞門  
即新學 收了龜蛇兮故事 這著別本个古書 後來神仙來收去 上帝下凡來收除

注意されたいのは、第一回の相当個所「観音からの援助②」、「呂洞賓の攪乱③」、「  
「観音の仕返しの部分④」が見えないのは何故か。もともとこれらの作品には、「観  
音からの援助②」、「呂洞賓の攪乱③」、「観音の仕返し④」は存在せず、これらの



プロットが含まれる物語は別の芝居や歌仔冊が存在した可能性がある。『新編流行蔡端造洛陽橋歌』の最後に「收了龜蛇兮故事 這著別本个古書 後來神仙來收去 上帝下凡來收除（亀と蛇退治の故事は、別の古書にあり、後に神様は治めに来て、上帝は）」と語られて、その文言によれば別の歌仔冊が存在し、二つの妖怪は玄天上帝に収められていることが明らかにされているからである<sup>722</sup>。可能性として、明清の福建地域に流通されていた芝居『洛陽橋』シリーズの中に、二つの作品があり、一つは『新編流行蔡端造洛陽橋歌』のように蔡襄を中心人物にし、出生から死亡までの物語、もう一つの内容は呂洞賓、観音、玄天上帝などの神々を中心にして、神々の闘いと洛陽橋程を巡って語られる物語が存在したことが考えられる。そして、『臨水平妖誌』の編者は様々な洛陽橋の物語を習熟している上に、『臨水平妖誌』の入話を敷衍した可能性が高いと考える。

『臨水平妖誌』の編者は、人口に膾炙する洛陽橋の物語を取り込み、梁灝のような周辺の物語も幅広く選び取り、陳靖姑の出生譚に対して再創作を行う。観音と呂洞賓の争いのような神話要素と夏徳海のような笑い話の要素を合わせ、それぞれの物語を組み合わせることで、相乗効果により作品全体がより面白くなると考えたのであろう。一方、明末『海遊記』のような閩山復興説から清末『閩都別記』『臨水平妖誌』のような洛陽橋出生譚への転換から見ると、陳靖姑というキャラクターはイメージの中の宗教的な要素が次第に薄れ、娯楽性が日増しに強化されていることになったのである。

前述したように、万暦時代の『海遊記』には宗教的呪縛が非常に強く、世俗化は困難であった。清の中末期となり、『閩都別記』と『臨水平妖誌』のような小説は世に出、単純的な筋の宗教的な人物を越え、ストーリーを持った本格的な陳靖姑の物語シリーズが成立した。福建中心地域の都市化とともに、『海遊記』の描写は元来持っていた呪術的な意味を喪失しつつあったのではないか。清代以降により明晰な形で現れることとなる、都市と農村の間における陳靖姑物語の変化が既に始まりかけていたと考えられる。読者や観衆の審美的な要求は激変し、「新」と「奇」を求めるようになった。

その結果として、「新」を求めるため、全国を席卷した妖術デマを袁広智の物語として再編成した。「奇」を求めるため、ごく普通の「虎婆」物語を全く関係なかった都市伝説「老虎外婆」と組み合わせた。同じように、読者や観衆は退屈な閩山復興説に再び満足していなく、波瀾に富んでいる出生譚を望むことになった。その変化にキーポイントが現れ、それは観音である。陳靖姑出生譚にせよ、洛陽橋の伝説にせよ、観音というキャラクターは登場し、重要な役割を果たしている。観音も物語の再編成に便宜を与え、人々は媒介とした観音を通じて、二つ事を一つに結びつけることが簡単である。そして、洛陽橋の建築途中には観音の協力を得たこと、と陳靖姑は観音の権現であるというコモンセンスに基づいて、元々無関係の物語を繋ぎ合わせた。膾炙の「拋銀攀親」を中心として、洛陽橋伝説を前因に、陳靖姑の転生を後果に再編成を行った。

今洛陽橋の要素は陳靖姑信仰に溶け込み、不可欠な一部になる。陳靖姑出生譚と洛陽橋の伝説の関係は、福建地域文化を長江の流れに例えるとすると、陳靖姑信仰と洛陽橋の伝説はそれぞれ長江の支流に当たる。それらの支流は時代の変遷と文明の進歩

<sup>722</sup> 前掲注 586 『中國民間故事集成・福建卷』、pp. 299-300 「……洛陽大橋就要完工的時候，龜蛇兩怪聯合洛陽江上游的九十九條蛟龍，掀起狂風大浪，橫衝直撞，想將大橋推倒。八仙各顯神通，與龜精蛇怪蛟龍搏鬥起來。呂洞賓揮舞著太乙神劍，三兩下就將蛇怪劈成兩段；張果老騎著神驢，不一會兒，就將龜精踩成肉餅。那九十九條蛟龍，被韓湘子、曹國舅、漢鐘離、藍采和、何仙姑殺得死的死，跑的跑，最後李鐵拐掀開了火葫蘆蓋，放火把這些沒死的蛟龍統統燒死了。……」

によって、陳靖姑信仰という支流は洛陽橋伝説という支流に流れ込み、互いに融和しあい、再び分流し、それぞれ異なる方向へ流れていく。その過程において、それらの支流相互、或いは支流と本流は、常に相互の動的な影響関係を保っている。

#### 第四節 女性の特徴の復活——纏足の陳靖姑

中国古代小説において女性はいつも見逃すことができない存在であり、登場する女性の数が多くとは限らないが、イメージは豊富である。明清時代となり、白話小説の発展とともに、「楊家将」の穆桂英、『説岳全傳』の梁紅玉、「説唐」の樊梨花、『西洋記』の黄鳳仙、『封神演義』の鄧嬋玉のように、演義小説、神魔小説に大量な女丈夫が現れて、突撃を行ない敵陣を陥れ、国を守る。王立氏が「誠然、在中國古代現實生活中女性的地位是卑賤的，但唯其如此，女性一旦做出了反文化反傳統的俠烈之舉，才特別具有傳奇性和新聞性。（誠に、中国古代現實生活には女性の地位が卑賤だった。女性が反伝統或いは反文化的な義侠心に富んだ行為をすればこそ、伝奇性と奇抜さがある）」<sup>723</sup>と指摘したように、父系社会の中国に、たとえ社会制限が緩い福建地域にであっても、女性が男性のように社会生活に参加することが簡単でないため、読者の目を牽く博す手段として、女性が現実社会にあり得ないことを行う様を描写するのは極めて有効である。

しかし、福建の場合はやはり北方とは違い、野村伸一氏が『東シナ海文化圏』で指摘するように、西日本、沖縄、朝鮮、中国南部を巡る東シナ海一帯では普遍的な妻方優位であり、その根底は観音をはじめとした女神への信仰がある<sup>724</sup>。観音信仰は無論、福建を基盤とする女神信仰について、媽祖、臨水夫人、嚴婆、吳聖天妃、太姥娘娘、七姑子、馬仙など強い影響力を有する女神信仰があり、女神信仰が盛んであったことが福建地域文化の一つ特徴とも言えよう。

その大きな背景のもとに明末の『海遊記』から清代の『閩都別記』『臨水平妖誌』にかけて、陳靖姑の人物像は大きな発展を遂げ、女道士のような単一なイメージから離脱し、陳靖姑の人物像を時代とともに豊富にしていっていった。外見から見ると、容姿がうるわしく聡明な女性であり、婚姻から見ると、婚姻の自由を求める女性であり、武芸から見ると、強く不思議な法術を有し、功績から見ると、男に匹敵する事柄がある。いずれにしても、道士、女将、女侠の多重身分を重ねる陳靖姑は読者に深い印象を残した。

フランス現代哲学を代表する哲学者のジル・ドゥルーズが『アンチ・オイディプス——資本主義と分裂症』に、人類社会の性別は単純な男性と女性でなく、「N個の性」が存在するはずであると指摘した<sup>725</sup>。現代社会も「男と女」という単純な二項対立がsex（生物上）、gender（ジェンダー）、sexual orientation（性的指向）、gender identity（性自認）の視点をからめると無限の性別へと変化していく。もし現代的な角度から陳靖姑という人物を見ると、『閩都別記』と『臨水平妖誌』それぞれの陳靖姑が異なって、『閩都別記』に輝く陳靖姑が表現される同時に、陳靖姑の女性特徴に注意を払わなく、逆に『臨水平妖誌』に陳靖姑の女性特徴が表現され、sex（セックス）、gender（ジェンダー）、gender identity（性自認）の角度から見直すれば、

<sup>723</sup> 王立『中國文學主題學—江湖俠蹤與俠文學』中州古籍出版社、1995、p. 150

<sup>724</sup> 前掲注 152『東シナ海文化圏』

<sup>725</sup> ジル・ドゥルーズ、市倉宏祐訳『アンチ・オイディプス——資本主義と分裂症』河出書房新社、1986、pp. 349-351

以下のように表示される。

	『閩都別記』の陳靖姑	『臨水平妖誌』の陳靖姑
セックス	曖昧	曖昧
ジェンダー	曖昧	女性
性自認	曖昧	女性

まず、セックスのほうを見てみよう。SEX（セックス）とは、生物学的な意味での性、つまり染色体・遺伝子で規定されたオスとメスである。明清時代、女性地位が極めて低くて、女が子供を生むのは、地獄の一丁目に入るようなものと言われるように、種族保存のために、女性に死の危険を伴う出産をすることが義務とされた。それは代々家系を継ぐために、多く男子の子孫を生むことは女性の最も重要な役割と言える。家族内の地位にも「母以子貴」という諺にあるように、女性の家庭内の地位を決めるのはまず息子をうむことであり、それも優秀な息子を産むことにあった。つまり、女性は完全に夫と息子に頼る存在である。特に階級社会が成立して以後、家の存続のために子孫を残すことが必要であるという道徳が確立し、それに逆らう女性は常に差別された。自らの意志で逆らうか、病気などの原因で受動的に逆らわざるを得ないかに関わりなく、子供を産めない女性家庭内での地位を失うことになったのである。その結果として、女性が出産できなければ、男性に原因があろうとも、離婚できる事由とされた。そして妻を離婚した後、他の女性と結婚して、改めて子供をませようとしたのである。従って、『閩都別記』と『臨水平妖誌』の中の、少女時代の陳靖姑は当時の道徳に自ら進んで逆らい、通過儀礼まで、長い間世俗社会の外に離脱していたとすることができる。

民にとって、陳靖姑は妖怪退治、雨乞い等の役割を果たした女神だが、物語の中では、家族の一構成員であり、普通の女性として存在しながら、劉家の血筋を引く子供を産むという重要な役割を果たすことができないという設定になっている。このため、SEX という点で見れば、陳靖姑は女性としては不合格であり、物語の中では女性とされてはいても、その性別は実質上曖昧になっている。

子供が無事産み落とされたと書かれた『海遊記』と異なって、『閩都別記』と『臨水平妖誌』には産婦と子供が死んでしまう場面が描かれている。『閩都別記』の第八十二回「陳夫人祈雨捉蛇首 長坑鬼抱恨害婦胎」と『臨水平妖誌』の第十六回「祈甘霖万民感恩德 成正道三次受榮封」によれば、陳靖姑は妊娠 3 か月で、兄の願いを拒否できなく、やむを得ずに胎児を実家の桶に留めて、白龍江へ行き雨乞いする。これを知った長坑鬼が鎮められていた白蛇の首を解放し、胎児を食わせる。胎児を喰われた陳靖姑は『閩都別記』の場合に「忽腹中胎毀血崩、不勝疼痛（突然に腹の胎児が毀傷され、血が激しく流れ出て、痛みに堪えない）」<sup>726</sup>、『臨水平妖誌』の場合に「忽然腹中胎毀。血往下崩。肚中猶如刀刈。疼痛難當。頃刻間精神四散。手足無力。面色改變。穢血淋漓。（突然に腹の胎児が毀傷され、血が激しく流れ出て、痛みに堪えない。たちまちにして、神気が失い、手足に力がなく、顔色が青白く、汚らしい血が滴り落ちる）」<sup>727</sup>と書かれていて、流血がかなり強調されている。

またこの後、陳靖姑は水中に落ちるが、苦闘を経て白蛇の首を退治する。しかし、「因墜胎落水，風寒侵入臟腹（傷産と落水のため、風寒が体内に侵入してしまう）」

<sup>726</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 371

<sup>727</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 72

728 「墜胎壞孕。沈水努力。怒氣填胸。寒浸五臟六腑遭其産厄（傷産、落水、怒りで寒けが内臓に侵入して、産厄で危篤に陥った）」<sup>729</sup>のために死んでしまうのである。そうやって犠牲を払いながら、子供の命すら守ることはできず死んでしまう。

修行中、女であることを拒否した陳靖姑は「扶胎救産の法」を習得しておらず、やむなく死者を蘇らせることのできる「劉聰即靈通三舍人」<sup>730</sup>に息子を現世に復活させようとしたがそれにも失敗し、親子共々死んでしまうのである。こうしたある意味で残酷な物語が展開されるが、陳靖姑は、こうした自らと息子の死を「通過儀礼」として、新たに女神として再生するのである。この物語の中で大量の血が流されるのも、「血」が生命のシンボルであり、それによって生命の再生が強調されていると考えるべきだ。また、闘う相手が蛇であることにも大きな意味がある。というのも、蛇にはすでに指摘したように濃厚に性的なイメージが伴うからで、陳靖姑のが死を迎えた後、性による再生がこれに続いていると考えることができる。つまりこの一段の物語は、死と血＝生命、死と性＝再生が物語の中で示され、陳靖姑がより強い力を有し、かつ母性を有する女神として再生する物語なのである。

ここで、若干視点を変え、陳靖姑のジェンダーについて考えてみる。ジェンダーの社会的文化的認知は、通常新生児の外性器の外見による男女の識別に始まり、言語文化的に学習された性別役割への社会化を通じて成立する。このような性別二元制規範をジェンダー秩序、それをもとにつくり上げられた社会システムを、ジェンダー体制と呼ぶ<sup>731</sup>。ジェンダーとはセックスとは異なり、身体的特徴としての（生物学的な雌雄の）性別というよりも、人間社会における心理的・文化的な性別、社会的な役割としての男女のあり方、「男らしさ」や「女はこうあるべき」といった通念を意味する語といえる。従って、社会通念としての道徳に従う女性がジェンダーとしての女性であり、それはセックスとしての女性の機能を有し、出産するということと重なりあう面があり、このことは少なくとも漢代から清代に至るまで大きな変化はない。従って、古代中国を始めとする古代社会は、典型的な家父長制であり、即ち父と子の関係にしばしば見られるような、他者の利益を名目に他者の行動に強制的に干渉しようとするものである。<sup>732</sup>父と子の関係だけでなく、この制度によって人口の半ばを占める女が残り半分の男に支配されるものとするならば、父権制の原則は、男が女を支配し、また年長の男が年若い男を支配するというように二重に働くように見える<sup>733</sup>。古代中国場合では、女に対する支配の表現として、社会通念の押し付けと肉体的差異、二つの面があると考えている。たとえば、一定の身分の家庭にある女性には、家に閉じ込めらねばならないという道徳があり、それを強制するためのものとして宋代以降漢民族に普及した風習としての纏足はその表象として機能する。纏足された足は極端に変形し、歩くことが困難になるほどであるが、それを「三寸金蓮」として女性のジェンダーを表し、美の表象とされる。

歩くことが困難になるようなものであるため、娘に纏足をする家庭は一定程度の経済力を有することが前提であったから、纏足は女性のジェンダーの表象であるとともに、その娘の家の身分や経済力を示すシンボルでもあった。そこで、ここでは女神でもあり、物語の中で女性として描かれる陳靖姑が、ジェンダーとしてはどのように描

728 前掲注 30『閩都別記』、p. 371

729 前掲注 572『臨水平妖誌』、p. 72

730 前掲注 30『閩都別記』、p. 371

731 江原由美子『ジェンダー秩序』、勁草書房、2001

732 池松辰男「時事用語事典 パターナリズム」時事オピニオン、集英社、2019年2月20日

733 ケイト・ミレット、藤枝滯子訳『性の政治学』ドメス出版、1993、pp. 71-72

かかれているかを、纏足をしているかという点でみていくことにしよう。

まず『閩都別記』であるが、陳靖姑の足の描写はないが、いくつか手がかりがある。陳靖姑の家庭は官僚の家庭ではないが、「陳昌長者延妻弟葛如川，乃明經貢士，在家設館教讀詩書。以堂姪陳二郎名守元伴讀。靖姑天性聰明，一授便精，兄二郎万不及他。

（陳昌長者は妻の弟である明經貢士の葛如川に頼んで、家で塾を開設し、甥の二郎守元に勉強を教えた。靖姑は生まれつき賢く、教えてもらえばすぐ詳しくなり、二郎も敵わない）」<sup>734</sup>、「陳昌以父作過該缺（寧徳巡檢）（陳昌の父が寧徳巡檢に補職したことがある）」<sup>735</sup>とあり、教育を重んじ、私塾の先生を呼ぶ財力があり、陳靖姑は名家のお嬢さんかこれに準ずる家庭に育った娘と言えよう。こういう家庭の娘であれば、通常纏足された可能性が高いのだが、劉杞蓮救出の場面の陳靖姑の素早さから見れば、纏足しているとはとても思えない。特に陳靖姑が夫の劉杞蓮を背負ったまま白蛇と戦う場面があり、陳靖姑を凄まじい力を持った女丈夫として描いているのである。言い換えれば、陳靖姑が出産に失敗し、子供を死に至らしめるというプロットにより、セックスの面でも、ジェンダーの面でも女性であることを否定しようとしていると考えられるのである。この節の冒頭に述べたような、女丈夫を主人公とする小説群と、『閩都別記』の陳靖姑には明らかに共通点がある。

さて、『臨水平妖誌』を見てみよう。『臨水平妖誌』では陳靖姑の足について直接描写がある。陳靖姑の両親は纏足の陳靖姑が数千里離れた揚州まではとても歩けないだろうと次のように言う。

且説葛氏謂靖姑曰。我兒怎樣詭騙人作甚麼樣。而且到揚州。路途遙遠。卻有千里之隔。而乃女流。弓鞋短小。怎麼去得。<sup>736</sup>

さて、葛氏が靖姑に「我が娘よ、人を騙してどうしようというの。しかも揚州へ行くなんて、道のりははるか遠く、千里はありますよ。あなたは女、しかも纏足で、行けるわけがありません」と言った。

仲人の林八叔が劉杞の父親に揚州へ行くことを伝えて、劉杞（蓮）の父親が以下のように言う。

教諭笑曰。林兄搗鬼話了。揚州隔閩千里之遙。他乃弓鞋短小之女。焉能得至。

<sup>737</sup>

教諭が「林さん、でがたらめを言うのをやめなさい。揚州が福建と千里の遠く隔たっている。彼女は足が小さい女で、行ける訳がないでしょう」と笑いながら答えた。

纏足の甲が弓形に盛り上がるので「弓足」ともいい、専用の布靴「弓鞋」（きゅうあい）と呼ばれることから、陳靖姑は間違いなく纏足をしている。このため、『臨水平妖誌』では、陳靖姑に劉杞（蓮）を背負わせず、先に白蛇と闘わせる。白蛇を撃退してから、夫を救出するというストーリーにすることで、纏足の陳靖姑が妖怪と闘うというプロットを成立させている。さらに妖怪を撃退してからも、夫を背負うという

<sup>734</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 114

<sup>735</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 116

<sup>736</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 14

<sup>737</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 15

表現は避けて「自己扶劉杞回家（自ら劉杞に手を貸して帰らせる）」<sup>738</sup>と簡単に書かれている。

纏足という女性のジェンダーの表彰から見ると、『閩都別記』に富貴な家で成長した陳靖姑が纏足というマークがなく、陳靖姑のジェンダーは曖昧と考えられる。逆に『臨水平妖誌』に陳靖姑がそのマークは際立って、『臨水平妖誌』の陳靖姑のジェンダーは社会的通念に従う女性であると言える。

性自認 (gender identity) から見ると、人間が有している「自身がどの性別に属するか、同一感を持つかという感覚」をいう。心理学的 psycho-sexual な自己同一性を男性的同一性(男らしさ)、女性的同一性(女らしさ)と呼び、まとめて性的同一性 gender identity といって、生物学的な意味での性同一性 sex identity と区別する。このような男女(雌雄)の別を意味するだけでなく、男女の別があることから生ずるさまざまな現象をも意味する<sup>739</sup>。

多くのひとは、特に意識することもなく、当然のこととして、「自分は男である。男として生活することがふさわしい」、あるいは「私は女である。女として生活することがふさわしい」と感じる。そのため、男として、あるいは女として振る舞い、男あるいは女としての立場をとり、それがごく当然のこととして日常生活を送っているわけと思われる。このように、自分の性別を男である、あるいは女であると感じたり、男である、女であると認めたりすることを、「性自認」または「性の自己意識」若しくは「性の自己認知」と呼び、英語では gender identity という。

『大戴礼記』に載せた「三従四徳」は古代女性の行動テーゼは、中国古代から近代まで有効とされていて、これを実行するか否かが、家庭内における女性の評価を定める基準とされてきた。『閩都別記』は、陳靖姑をしてこうした評価に対立するような形象を与え、女丈夫、妖怪を退治する女神を作り上げ、「三従四徳」という封建意識によっては陳靖姑の行動を縛りつけることができなかった。陳靖姑の性格は非女性的で、それが、劉家と結婚の件りにはっきりと現れている。父親は兄の守元を脅迫して、陳靖姑を結婚の主張に賛成させようが、陳靖姑は冷淡非情で、心が全く動かない。

守元入内、見靖姑曰：“妹子，你不從親事，先生以我挑唆拆散，欲先打了，後起柴塔燒死。蒙劉爺說情，容我來勸。汝如再不從，他將為兄活活燒死。”靖姑笑曰：“哪有妹不從親事燒死哥哥之理。”守元泣曰：“別人不敢，惟君親師，燒死猶嫌太少。”靖姑曰：“莫管燒死，總不能從。”守元哭曰：“妹明理之人，惟祈汝眼前一諾，且救兄命，後來嫁與不嫁，還由汝也。”言訖跪下，靖姑扶之曰：“好呆子，被吓，信以為真。既如此不再言，任之，他日要我肯上轎才好。”<sup>740</sup>

守元が中に入り、靖姑に「妹よ、おまえが結婚しようとしなないのは、私がおまえに約に従わないよう唆していると先生は思い、そんな真似をするなら俺を殴り、それでもだめなら俺を焼き殺すという。幸いに、私を許して、その代わりにお前を説得するようにと劉さんが先生に頼んでくれた。もしおまえが従わないと、私を無残にも焼き殺すよ。」と言った。靖姑が笑いながら、「妹が従わないから、兄を焼殺するなんて話はありませんよ。」と返事した。守元が「普通ならあり得ないけれども、お前の親と先生なら、私を焼殺しても気が済まない」と泣きなが

<sup>738</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 31

<sup>739</sup> Deana F. Morrow, Lori Messinger 「Sexual Orientation and Gender Expression in Social Work Practice」 Columbia University Press, 2006, p. 8

<sup>740</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 116

ら訴える。靖姑が「あなたを焼き殺そうとも、言うことをききません。」と答えた。守元が「おまえは事理をわきまえる人だから、とりあえず承諾しておいて、人命を救って下さい、あとで結婚するかどうかはおまえ次第だ。」と泣きながらひざまずいて許しを請う。靖姑は彼を抱き起こし、「馬鹿ですね。驚いて真に受けるなんて。そうならば、私も何も言いません。任せますよ。他日に私が輿に乗るのを承諾すればいいのね。」

これに対し、『臨水平妖誌』の陳靖姑は婚約を知ってから、心弱くなり、泣いて月日を送り、普通の女性のイメージが見られる。

卻説陳靖姑在樓上聞知。母親將親事許配古田劉杞。每日暗暗流淚曰。我曾在佛前立誓願。不嫁於人。終生修行奉佛。豈知父母將我婚姻許人。只恐他二老錯算矣。<sup>741</sup>

さて、陳靖姑は楼上で母親が古田の劉杞と婚約させようと話しているのが耳に入り、毎日泣いていたが、「私は嘗て仏様の前に一生お嫁に行かないと誓いました。終生、仏様の傍に仕えるつもりでした。思いがけなくも両親が私を他人と婚約させようとしておられるが、恐らく両親の考え違いというものです。」と言っていた。

『閩都別記』では、結婚後も陳靖姑も世間の束縛を受けず、「忽見有一紅衣女舉劍，在半空與一道人同四只白鶴交戰。」<sup>742</sup>「恭人同九娘各執劍至白塔廟脚」<sup>743</sup>と描写されるように、束縛を受けることなく、自由に家を離れて戦うことになっている。

逆に『臨水平妖誌』の陳靖姑はひそかに家を離れて、妖怪について調査をするが、結婚している身の上から、心の負担が重いという様子が描かれる。これは彼女が、自らの行動が「三従四徳」の教えに反しているのではないかと思っているからである。古田へ赴任の途中で、奇妙な風習を目にした陳靖姑は奇怪であると思い、夫の劉杞が寝付いたのを見計らって、こっそりと忍び出た。

我且私去探聽。到底什麼事由。時值劉翁在房臥睡。遂囑咐侍婢曰。吾出去探訪本齣風俗既回。倘老爺睡起問及你可如此對答。<sup>744</sup>

私一人で一体全体どういうことなのか探りを入れてみよう。ちょうど旦那様が寝室に寝ているうちに出掛けよう。もし旦那が起きたら、私が本地の風俗を探りに出掛けるが、このように答えるのですよと侍女に言いつける。

陳靖姑は公衙に戻り、夫に感ずかれなかつたので心中ひそかに喜んだ。

再説陳靖姑借土遁回衙內。侍婢接住。太太問曰。老爺曾問否。侍婢曰。老爺還在那裡睡著。自太太去時。直睡至今尚未醒。陳太太大喜。吩咐了丫環出去。……陳靖姑暗暗歡喜。況老爺今亦未起。私自出外更好。<sup>745</sup>

さて、土遁の術を借りて官衙に戻った陳靖姑を侍女が迎えた。陳靖姑が「旦那

<sup>741</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 4

<sup>742</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 217

<sup>743</sup> 前掲注 30 『閩都別記』、p. 266

<sup>744</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 33

<sup>745</sup> 前掲注 572 『臨水平妖誌』、p. 34

「それは私のことを聞いたかね。」と侍女に聞くと、「旦那はずっと寝ております。奥様がお出かけの後今だに目覚められません。」と言われた。陳靖姑は喜び、侍女に部屋を出るよう言いつけた。……陳靖姑はひそかに大喜び、その上旦那まだ起床しておられないから、こっそり出かけることにしよう。

陳靖姑の心に科せられた枷は重く、妖怪退治も夫に隠して、ひそかに実行せねばならなかったのである。

『閩都別記』の陳靖姑は、あたかも社会の中のアウトサイダーのように振る舞っており、言わば、社会通念に束縛されない女神と考えられる。彼女は世間による制約を超えることで、道徳が具象化されたジェンダーの表象を喪失し、自らの性自認をも曖昧にすることによって、妖怪退治のために自由に行動することができたのである。一方、『臨水平妖誌』の陳靖姑は、伝統的な教えに反抗するつもりはなく、自らの行動を夫に隠すことで、「三従四徳」「三綱五常」を守りながら、妖怪退治をしようとする。『臨水平妖誌』の陳靖姑のその思考も行動も、自分が女性というジェンダーに属するという自己認識に基づいたものである。

『臨水平妖誌』の陳靖姑は、中国の女性の守るべき伝統的教え＝社会の通念すなわち社会道徳を信奉していたが、彼女の一連の動きは、自ら信奉する道徳への服従と、妖怪退治のためにこれを突破することの間で妥協点を見つけ、両者の平衡を取ろうとしていた。それにもかかわらず、妖怪退治のためではあっても伝統的道徳の制約を突破することは、父系社会の桎梏から抜け出すものとしてイデオロギーの権威を揺さぶり、古代社会の支配体制をも揺るがす恐れがあったと考えられていた。男尊女卑の社会にあっては、ジェンダーの区別によって、女性は男性に付属し、その支配下に置かれ、家という空間に閉じ込められるべき存在であり、妖怪退治のためではあっても、そこを突破することは社会には許容されなかった。そして、社会がそれを許容しないという規制は、物語においては、違反者に厳罰が下されるということで実行される。これが、法力を持ち、妖怪退治をしようとした陳靖姑親子は妖怪に殺され、一旦は劉家の跡継ぎを根絶やしにするというプロットの根本にある仕組みであると考えられる。<sup>746</sup>

しかしながら、明代中期以降、中国の封建社会は衰退期に入り、商品経済が発達するにつれて、社会における様々な制限が次第に緩和されていった。そして時代の中から新たな思想が生まれ、それが広がって行くにつれて、伝統的な道徳や社会通念、伝統的なジェンダーの表象に大きな揺らぎが生じていった。こうした社会の変化の影響を受けて小説に描かれている女性像も変化していったと考えられる。その結果として、『閩都別記』の陳靖姑のように、自らの本性に従い、結婚（恋愛）の自由を追求し、人間の尊厳を強調し、「女清男濁」<sup>747</sup>を唱える賈宝玉キャラクターは世も出て、男性と女性の差別の解消もしくは縮小を主張するなどの大きな変化が、十八世紀以降の文芸

<sup>746</sup> ミッシェル・フーコー『監獄の誕生—監視と処罰』の権力論によって類推し、古代人は常に社会規範に従う「規訓」（中国では男性にとって礼教制度、女性にとって三綱五常、三従四徳などを指す）の力に身を置かれた。「規訓」の力は凄まじくて近代社会機構の力さえ超えたものである。その結果として、古代に、もしある人の観念は社会観念と一致しないと、その人は人前で辱められ、殺されることは極めて普通のことである。その「規訓」を打破しようとする陳靖姑はも自らの死と跡継ぎの根絶やしという悲惨な結末に陥る。

<sup>747</sup> 『新增批評繡像紅樓夢』、嘉慶辛未版、p. 7a「女兒是水做的骨肉，男子是泥做的骨肉。我見了女兒便清爽，見了男子便覺濁臭逼人。」



作品にしばしば見られるようになった。

しかし、清朝は依然として文化に対する統制を続け、文学の作者、編者、読者、出版者などに大きな自由が与えられることはなかった。作者や編者たちは、自由と統制の間でバランスを取り、物語内部のジェンダーの表象についても、伝統から離脱する場合にはそれをもっともらしい理屈で説明したり、離脱による悲惨な運命（陳靖姑親子の死）を用意したりしなければならなかった。『臨水平妖誌』の陳靖姑はまさにこういう運命を与えられたのである。

ここでの陳靖姑は、まずセックスとしての女性であることを一旦放棄することで、女性の道徳に違反し、その代償として大量の出血とその結果としての死が訪れる。しかしこれは同時に、胎児と自らの肉体の死を齎した女神に再生するための通過儀礼である。血＝死、性（蛇）＝再生の要素を備えた通過儀礼を通じて、陳靖姑は妖怪退治の神通力を獲得するだけではなく、将来獲得できるはずであった、一旦放棄した母性をも再び身につけ、産婦と赤子を守護する力が生まれた。だからこそ、陳靖姑は、妖怪退治と母子を守護するという機能をもつことができ、その力によって、信仰を広げたのである。さらに、女神になる代償として、出産と死を経験させる前の段階で、結婚（性行為）を拒否させたのは、女性が一方的にリスクを負わねばならないシステムに対して、既に目覚め始めていた女性達の自我意識が物語に反映されていた可能性も示したのではないかと筆者は考えているが、これも今後の検討課題である。

もう一方で、作品と読者との関係も、作品の中の陳靖姑の人物像に影響を与えた可能性が高い。『閩都別記』の読者は、その多くが比較的経済力があり、一定程度教養のある都市の市民（官僚予備軍、地方の文人、職人や商人の指導者など）で、随所に見られる「平脚嫂」、「暴面市與、竟分銖以給其夫」<sup>748</sup>と書かれた市場に堂々と現れ、夫にお金をあげた女のような、彼らが都市生活に慣れていて、特に福建では都市の中で男とともに働く女性達を目にする機会が多かったため、自由に行動する陳靖姑を受け入れやすかったと考えられる。これに対し、『臨水平妖誌』は前述したように説唱芸能と密接な関係があり、『臨水平妖誌』の読み手の中心は、文字を読むことができるものの、都市或いは農村のそれほど教養の高くない階層の人物であったと思われる。特に重要なのは、彼らの周辺には、文字を通じてではなく、芝居や語りものを通じて物語を享受していた本当の庶民が存在し、そうした人々と『臨水平妖誌』の読者とは基本的に価値観を共有していたと考えられることである。そうした人々にとっては、社会的制約を突破し、自由に行動する女丈夫の陳靖姑の形象を受け入れにくく、彼らのイメージでは、陳靖姑は、法力を持ちながら、伝統的な道徳に従いつつ、妖怪も退治するが、なにより母と子を守る女神でなければならなかった。だからこそ『臨水平妖誌』の陳靖姑は纏足をしており、結婚後はあくまで夫に内緒で妖怪退治する、「女性」のジェンダーに属する女神とされたのである。

我々が確認しておかねばならないのは、こうした陳靖姑の人物像の差異は福建社会の多様性の克明な反映であることだ。福建の海港都市において、新たな社会の風習と新思想の影響を受けた作者、編者、読者たちは、女性への肯定と称賛を表現する一方で、伝統社会の道徳と父系社会のイデオロギー、そしてそれがもたらしたジェンダーの表象に影響され続けた。その結果、描かれる陳靖姑の人物像は、作品によって、時に伝統への反抗が強く表現され、時に伝統の枠内で納めようとする意志が見えることになった。この結果として、複数の作品が同様のストーリーとプロットを有しながら、人物像に大きな違いが生じることとなり、時には個別の作品内部においても、人物像

<sup>748</sup> 前掲注9『八閩通志』卷三「地理・風俗」、p. 39

の矛盾が垣間見えることになったのは、ある意味やむをえないことであつたと筆者は考えている。

## 結論

本論考では、筆者は媽祖と陳靖姑からそれに関わる発展の歴史と作品分析を中心に、人物像と歴史背景、福建地域文化との繋がりを分析するとともに、様々な物語に組み込まれた媽祖と陳靖姑の人物像の解説を試みた。

福建は中国東南沿岸に位置し、山と海に囲まれた地域である。その特別な地理は特色ある文化をもたらした。「閩俗好巫尚鬼（閩の俗は巫を好み鬼を尚ぶ）」と「閩人以海為田（閩人は海を以て田と為す）」という福建地域文化を作り上げたのである。

第一に、亜熱帯沿海部に属し、地震帯に位置する福建では古くから台風と地震のような恐ろしい自然災害が多い。科学が未発達の世界では、人間にとって生き延びるのは決して容易ではなく、大規模の死亡も決して珍しいことではなかった。技術や知識を十分に持たない時代にあつては、自然災害への恐怖と、生存への強い願いがあり、命を守る力を有する存在として神々を信奉するようになつたことは当然であつた。

第二に、「八山一水一分田」と言われた福建はほぼ丘陵地帯であり、平原は僅か5%に過ぎず、古代から開墾することが容易ではなかった。その上に、福建の土壌は有機質が溶脱しやすい土壌であり、農耕にはあまり適せず、農産物収穫量が低かつた。こうした状況を科学の力で克服することのできない古代の人々は、やむなく神仏への信仰に希望を託するよりなかつたのである。一方、その地理条件で福建人は海へ行かせるよう迫り、地域文化も造船や貿易を産業の中核とする海洋文化になつた。

海で新天地を切り開く福建人は海洋と密接に繋がり、貿易の発展に伴い、福建の経済を大きく発展させ、海外との交流も頻繁になつてきたこと、それが特色ある福建の地域文化が生まれたもう一つの要因である。宋朝以降、福建の経済の重心は海洋へと大きく傾き、大量の男性労働力が海に向かつた。その結果として陸上と海上との分業が加速した。また、中国を含む東アジアの漁民が共有する伝統文化では女性が乗船することをタブーとしていたため、男性の代わりとして陸上に残される女性が多く、社会的責任を分担しなければならず、そのことが海上と陸上との分業を実現させ、福建社会の女性はある程度の経済力に支えられ、社会的な自由を得るに至つた。

しかしながら、女性は現実の世界では男性のような享楽を追い求められず、陸上で暮らす福建の女性は、出航した夫の安全と、子授け、子供の成長、来世の幸福が実現するよう神仏に祈ることに精力を注ぐことになつた。こうした女性の需要を満たすためにも、巫の活動は他の地域に比べても一層盛んであつた。そうした巫のグループにおいて靈驗あらたかであるとして、神として人々に祭られている、それ海上の女神媽祖と陸上の女神臨水夫人陳靖姑である。

しかし、同じく宋代に端を発し、巫に属し、福建地域に生まれた媽祖と陳靖姑への信仰は、それぞれ異なる方向に向かつた。その主たる原因は朝廷から封号を受けたか否かということにあつた。中国において封号字数最多を数える媽祖は、早くから一地方の神から脱却し、公務の神、或いは朝廷の神に昇格し、「俗」から離脱し、「聖」の領域に入った。その結果として、媽祖の物語には強い宗教的呪縛が伴うため、その物語は媽祖の全て水神としての機能に基づいたものとなつた。

これに対して、陳靖姑には明確な冊封が与えられなかつたため、その神格は「俗」に留まり、彼女に関する物語にも宗教的呪縛も弱かつたのである。その結果として、陳靖姑の人物像も生育の神から多機能の水神に変容し、大量「俗」な要素が含まれる陳靖姑の物語が次々と世に出ることとなつた。

第二章の『天妃娘媽傳』を中心とする分析において、建陽に生活した呉還初は無意識のうちに「標準化」に巻き込まれて、「三教融和」の特徴を有する媽祖キャラクターを作り上げた。小説中の媽祖は、水神の北天妙極星君の娘として、道教の「清静無為」に反して、俗世を救うために下凡し、観音を師として仰いで、法術も観音から学んだ。国が危急の際には、身を挺して国を守り、民が危急の際には命を賭してこれを助けるといふ行動には、儒教思想の「忠」と「仁」が反映されている。また、『天妃娘媽傳』の分析において、『新刻全像五鼠鬧東京』と『百家公案』のストーリー、プロット、登場人物の形象とその相互関係という要素を検討し、『新刻全像五鼠鬧東京』『天妃娘媽傳』『新民公案』三者の刊行の時期について一定の結論を得ることができた。なお、プロットと万曆朝の出来事と比較して、小説世界において混乱を作り出した猿の妖怪と鰐の妖怪は日増しに強大になっている北方の女真、朝か晩かに迫る南方の海賊と組み合わせて、「北虜南倭」の問題を再現し、媽祖の力で外敵を駆逐したという文学創作の上に、小説を託して政治的な意図と社会への批判が覗け、国と社会に対する強烈的な憂患意識を込めた作品であることを明らかにした。

その上で、媽祖の文学形象を上記の作品から検討していくと、媽祖の人物像に著しい変容が見られることが明らかになった。宋以降、造船業の発達、経験豊富な船乗りによって、福建人、特に興化軍（今莆田）の人は海上に強い支配力を振るうようになり、それを自ら祀っている媽祖の靈験によって海上の困難を克服できているからだとした。また、福建人の士大夫の増加を機に、人脈を利用して、地方と中央の官僚に影響を与え、自らの願いを朝廷に上達することも可能となった。海洋で交易を行う福建人には財力があって、冊封、建築、石碑の出費が負担できるという状況を背景に、宣和五年の高麗への公使団遭難事件をきっかけとして、ようやく媽祖は初めて皇帝より冊封されたのである。そして、南宋、元の時代、海運と漕運に依存したことによって、媽祖の冊封の増加に拍車が掛かり、媽祖信仰も非常に速く発展した。

その結果、媽祖は水神として筆記小説『夷堅志』に登場したが、典型的な宋代の神として描かれている。洪邁に描かれた媽祖は自ら利害損得にこだわって信徒に対してのように見られるし、後の時代の広く衆生を救う神聖なる固有イメージとは異なっている。媽祖は小さい廟に不満足で、壮嚴な廟を求め、そのために信者が廟を作る材料を手に入れるのを手助けするとされた。このように、媽祖はその時代に生まれた新たな神であり、典型的な宋代の神であったと言える。

この後の「浮曦妃祠」、さらにその後の「崇福夫人神兵」という靈験譚から見ると、臨安に遷都した南宋と、北方に都をおき、大勢の人口に食料を供給しなければならなかった元は共に海運を重要視した王朝であったことが、媽祖への信仰にも影響を与えていたことが分かる。貿易と航海で生計を立てる福建の人は故郷の神である媽祖を海上交通を守護する神として信奉し、その信仰を伝播し、朝廷は、媽祖への信仰が海洋業者の心を安定させる機能を期待していた。この二つの動きの相乗効果によって、媽祖は海上守護神という機能を一層強めたのである。

神魔小説『西洋記』では、史実をも反映して、鄭和は永楽帝の命令を奉じて七回連続の大規模遠洋航海を実行するが、この時媽祖は玉帝の命令を奉じて、船団の安全を守る役割を果たす。天妃宮主としての媽祖が、上天玄武真君の化身である永楽帝を補佐するために、派遣された鄭和を支援するというのが設定された因縁である。『西洋記』の媽祖は既に宋代風の神格から離れ、道教系統の神々の序列に組み込まれ、より聖なるイメージが付与され、かつ媽祖のシンボルである「紅燈」も現れている。

筆者はさらに『二刻拍案驚奇』の『叠居奇程客得助 三救厄海神顯靈』に着目し、

匿名の海神が媽祖であることを明らかにするとともに、北方に進出した商人達の間で媽祖への信仰が受容されていたこと、その機能は海神であるに止まらず、商人達の願望を反映して、商品値段を予知する能力を有する水神へ変容しつつあった事を指摘した。

一方、民間に熱狂的な媽祖信仰によって反乱が起きたことは、インテリの注意を引き起こした。馮夢龍『醒世恒言』所収の『楊八老越國奇逢』はその典型的な例である。明朝の「海禁策」と倭寇に関連して、当時媽祖信仰を巡る問題が生じていた。特定の職業と結びついた媽祖は広く民衆の支持を得るには至らず、海洋業者に偏っていた信者の中には密貿易従事者とともに、実質上の海賊は少なくなかった。特に、嘉靖の大倭寇事件以後、中国沿海部が不安定になり、媽祖信仰は概ね魅力を失い、邪教の権化になっているとされた。馮夢龍は既に反乱者の権化になっていた媽祖に対する信仰を戒めるべく、『楊八老越國奇逢』に登場する海神を取って媽祖とはせず、廟が媽祖廟から地理的に近く、廟号と機能が類似した地域性の強い馮俊を選んでこれに替えたのである。

第三章では、『湖海新聞夷堅續志』の記録と文献の記述と合わせて勘案した結果、陳靖姑は正式に冊封されなかった可能性が極めて高いことをまず実証した。その上で、『湖海新聞夷堅續志』の陳靖姑は『夷堅志』の媽祖のように、陳靖姑の靈驗譚においては、靈驗を示した後、信者が絵像と造像の作成、廟の建立、朝廷への冊封要求など、自らの行為への返礼に強く執着する傾向があった神であり、宋代の典型的な神格と言える。物語の中で、汗を拭いた手拭によって、陳靖姑の善行が証明され、徐清叟が朝廷に冊封を請い、封号の増加と廟の増築という行為を通じて、陳靖姑に感謝の意を現すという結末は、史実とは異なるが、陳靖姑信仰の実態を反映したものと考えられる。また、物語において、赤子ではなく異類として誕生した蛇を殺して産婦を救った陳靖姑は、子授け子育ての機能がかったことと、「蛇」と関わりのある神という要素は後々まで陳靖姑の機能に莫大な影響を与える。

朝廷から冊封を受けることができなかつた陳靖姑の信仰は、常に衰退、壊滅の危機に直面していた。そのため、朝廷の民間信仰の「標準化」政策に協調する方向で、姑信仰の変容が見られるようになった。『全像顯法降蛇海遊記傳』の陳靖姑は観音の化身として生まれ、南宋時代に於ける影響力が強い許遜の導きを得たとすることで、道教と仏教との関わりを持つようにしたことはその結果であった。しかし、『全像顯法降蛇海遊記傳』においては、宗教的呪縛が非常に強いため、陳靖姑の形象を世俗化することは困難であり、小説として広く読者から歓迎されることはなかつた。

清末期となり、福建の都市文化の発展とともに、『閩都別記』に見られるように、陳靖姑の物語に娯楽的要素が強まるにつれて、陳靖姑の形象から呪術性が薄れていった。特に陳靖姑の夫が中心となる公案小説の要素、大量の民間故事、野史に属する史実などが加えられることによって、元来靈驗譚としての物語から宗教的な意味が喪失し、いわゆる「神魔小説」とよばれるような作品に変質していったのである。

この時期、小説の陳靖姑は子授け子育ての神だけでなく、水神の一面も現れるようになった。蛇は福建地域においては両義性を持つ水神であり、特に世間に災いをももたらす福建の水神の蛇が、陳靖姑に鎮められることによって、蛇神信仰の核心の一つであった水神の機能が陳靖姑に奪われ、物語の終結において、陳靖姑自身が新たな水神になることを明らかにした。その時に、伝統的な陳靖姑物語は「通過儀礼」を経て、少女の陳靖姑から女神の陳靖姑に至る過程の物語であることも指摘し、生と死と性の諸要素を備えた通過儀礼を通じて、陳靖姑は妖怪退治の神通力を獲得するだけではな

く、放棄した母性をも再び身につけ、産婦と赤子を守護する力が生まれたという構造になった結論を得た。

第四章では『臨水平妖誌』を中心に、同時代の作品とそれ以前の作品、周辺の文芸ジャンル、その時代の社会背景あるいは政治環境などの諸々の要素との繋がりを分析した。筆者は小説の人物設置とプロットとの繋がりを分析する上で、福州で上演された閩劇の『陳靖姑』の関係を検討し、『臨水平妖誌』と芸能の間には密接な関係があるという結論を得ることができた。歴史記録、『閩都別記』の比較を通じて、「虎婆」の人物像は「老虎外婆」という都市伝説を汲み取ったものを明らかにし、更に一歩進んで陳靖姑物語の娯楽化傾向、都市と農村の間における陳靖姑物語の変化がどのようにして起きたのかを明らかにした。また、筆者は『閩都別記』と『臨水平妖誌』の分析に於いて、その共通のストーリーは乾隆後半、中国に頻繁に発生した、歴史上においても珍しい全国規模な妖術恐慌と白蓮教徒の乱が密接な関係を整理し、デマの諸特徴を検討し、成書時期について一定の結論を得ることができた。なお、陳靖姑の出生譚は、各時代の『洛陽橋』の芝居との比較によって、他の文芸ジャンルの作品と互いに影響し合うという関係を保っていることと、その結果として、物語の内容も表現も変容を遂げていったことを論じた。

筆者は本論考の分析を通じて、研究対象とそれと関わる周辺文芸ジャンル、地域文化、歴史背景の繋がりを検討することは、極めて重要であることを、ある程度まで明らかにした。特に地域文化と歴史は作品の解説において重要な鍵であることは、『天妃娘娘傳』で明末の内憂外患の社会背景を物語の中に読み込んでいること、『閩都別記』と『臨水平妖誌』に取り込まれた人物像の変容と、同時期に発生した妖術恐慌が示している。こうした地域文化、歴史に関する可能な限りの広く深い研究を小説の研究に取り込むことで、新たな小説の魅力を見出す可能性があるかと筆者は考えている。力不足ながらも、その一端をこの論文で示すことができているならば、本論文の執筆目的はほぼ達成したと思う。

本論考は福建文化に生まれた媽祖と陳靖姑を例に、関連する小説と同時代の作品とそれ以前の歴史記述、作品、周辺の文芸ジャンル、その時代の社会状況或いは政治環境、歴史文化及び地域文化などの諸々の要素と繋がりを分析した。本論考の研究を基礎として、さらに広く深く研究を進めながら、研究者としての力を高めるよう努力し、媽祖と陳靖姑を中心として、福建の地域文化と文学との関係をより深く、広く分析していくことが、私の当面の最も重要な課題である。先生方の、御叱正、御教示を賜ることができればこれに勝る幸いはない。

## 附録

「天妃辯」は朱澗の『天馬山房遺稿』（『欽定四庫全書・集部六・別集類五』）に収録されなく、ただ題目が収録されている。『欽定四庫全書・集部・明文海卷一百十六』3a-6aに以下のように収録されている。

「天妃辯」 朱澗

宋元間、吾莆海上黃螺港林氏之女及笄、蹈海而卒。俚語好怪、傳以為神、天妃封號則不知起于何時。按誠意伯劉伯溫先生以撰『台州路重修天妃廟碑』有云、天妃之名、不見經傳。國朝都燕、轉江南之粟、由東萊黑水過之、梁山、秦皇帝射蛟之處、風飄浪楫、莫不委命天妃。薄海州郡、凡立祠宇、朝廷歲遣使致祭。惟謹天妃之號意者、起於斯時坎。

夫上天至尊、以海濱村氓弱息作配于天、其無禮不經、謬恣舛逆、與邨人為河伯娶婦之事尤為怪誕也。大抵故元尙鬼、摭拾神異、宣封護國侯王者在處有之、而天妃以女身獨存。又云、顯跡海上、故海神人尤尊事之。夫人情窮蹙則籲天呼地、以祈倖免、今楫扁舟、破巨波、颶風簸揚、天地顛倒、何恃而能無恐。俗傳天妃之神能偃風息雨、出死入生、是以凡以海為業者尤所敬信、而有急則皈依焉。然風濤漂沒、葬於魚腹者、何限也、幸而不死則歸功天妃、指天畫日以為得天助也、互相誑誘、轉相陷溺。至於居常疾疫、行旅出門、必以紙幣牲物求媚而行禱焉、甚矣。俗之好怪也。

莆禧海上有天妃宮、凡蕃舶往來、寇盜出沒、其瞻拜致禮、修齋設醮、歲以為常。夫神聰明正直而一焉者也、謂之天妃。惟曰其助上帝、顧乃混處人寰、闇黯穢濁、張禍福以應擔夫爨婦、饒人妒婢囁嚅啞喋之。甘為盜賊嚮導、以虔劉剝害無罪之人。所謂聰明正直而一焉者、也其福善禍淫之理果安在哉。

吾鄉國清塘上舊有天妃廟、合境承事勤於祖禰。其土偶設像、男女混雜、其衣服往往為人褫去、撐拄支體、守者數以窩盜發覺。前郡太守雲泉吳公毀其薪木、以新弼教公館、夫不能自庇其身、乃能造福于人。一畝之宮不能以陰靈呵護俾勿壞、乃能凌越鯨波、万里之外以救胥溺之危、不亦難乎。

或曰、歲壬辰、給事中陳侃、行人高澄奉命使琉球著『使事紀略』、其中流遇風、檣折柁毀、得天妃救助而免。煜煜紅光、其驗甚著、為修長樂縣廟宇、且云將聞於朝。此近事也、顧不足信歟、則應之曰、天子、百神之主、五岳四瀆皆封內之神、載祀典。今輒侍從貴近之臣、賜以一品章服、賚璽書冊、拜外蕃君長、其事甚鉅、而陽侯海若固宜受職焉。顯赫光降、扶顛持危、以終明天子撫綏海外蠻方之意。此理之所宜有、亦何假於天妃哉。又安知其非出於舵人舟子倉促震怖、目眩心悸、得於恍惚疑似之間、指無為由、如此謂溺鬼神者獨覺形聲耶。

弘治初、吾莆乾亨黃大行奉命出使外國、大風覆舟、當時天妃之神何在、坐視鄉人之溺而不之救耶。易曰、濟險、利涉大川。其濟與否、則有幸有不幸焉。今幸而濟、則歸功於天妃、為之立廟、又為張大其事、以聞諸朝。事出給舍、誰復參駁以明其不然、則天下之或滋甚。昔唐時、狄仁傑觀察湖南毀淫祠千八百所、所存惟夏禹、秦伯、季札、伍員四祠。使天妃廟宇之在時應存與否。亦不知梁公生於今日仕於本朝、將命渡海、得免風濤、歸報天子、必爾為否也。

吾郡於古為荒服、去中州最遠、而九鯉何氏兄弟昇仙、范侯托夢之事與天妃之神皆起於山陬海澨、齊諧糝說、而傳聞於四遠、四方之人無從而覈其實、皆以為真有之也。而莆之宦遊四方者、又從以是而誇詡之、以實其事、則甚惑世誣民比之佛老二氏、其禍為尤烈也。故為之辯。嗚呼、此豈可與俗人言也哉。

## 附錄二

田海 明清兩代的黑眚和剪辮恐慌(部分)<sup>749</sup>

時間和地點	當地的名稱	有無術士	其他細節	出典
1768-1769年, 從上將下游地區經京杭大運河沿岸至北京		剪辮人	對剪辮人的恐懼, 並提到了飛蟲或蝴蝶	《清實錄》第 815 卷第 1 號 乾隆三十三年七月十八日 「硃批奏折」第 915 卷、 pp. 5-6
1774-1775年, 高邑			黑眚	《清史稿》卷四十 p, 1556
1777 年, 珠里鎮(長江下游地區)		紙法術	人們剪掉了雞的翅膀。紙人試圖取走男童的睪丸和女童的乳房(意味著有術士的存在)。為了保護孩童, 人們用紅布裹住他們的腹部	《珠裏小志》卷十八、 pp. 12a-b (收入《中國地方誌集成鄉鎮志專輯》)
1821 年, 阜陽、吳縣 雙鳳鎮			瘟疫之後雞翅膀上都長了爪子	錢泳《履園叢話》卷十一 p. 391 《阜陽縣志》(1899) 卷十五 p. 19a 《雙鳳里志》(1826) 卷六 p. 5 (收入《中國地方志集成鄉鎮志專輯》9 冊)
1821 年, 整個山東			“時疫傳染”, 有關剪辮的謠言四處橫行	高延《中國的宗教系統及古代形式、變遷、歷史及現狀》卷五 pp. 487-489
1828-1829年, 丹徒		術士	雞被剪掉了翅膀, 人被剪掉了辮子或削去乳房。另外“黑人作妖”	《丹徒縣志》(1879) 卷六十、p. 37b
1832 年, 義寧		紙法術 (沒有明確提到術士)	有雞翅膀被剪掉的謠言, 人們說這是紙妖幹的, “比戶嘩噪, 不知所云”	采蘅子《蟲鳴漫錄》(1977) 卷一、p. 33 (收入《筆記小說大觀》 p. 360)
1840 年, 錢門塘(嘉定地區)		“妖人”製作紙人	術士放出紙人去剪雞羽毛和男童的睪丸。給男孩戴上紅肚兜就可以“鎮”住紙人。童年, 上海和蘇州地區	《錢門塘鄉志》(1919) 卷十一、p. 4 (收入《中國地方志集成 鄉鎮志專輯》第四冊)

<sup>749</sup> 前揭注 585 『講故事：中國歷史上的巫術與替罪』、pp. 249-253



			<u>也出現了相似的謠言, 但沒有明確提到用紙進行的法術</u>	
1844 年, 太原及周邊			剪辮的謠言	高延《中國的宗教系統及古代形式、變遷、歷史及現狀》卷五、p. 489 (他將北方和南方的謠言類型混淆了)
1846 年, 嘉興、平湖、上虞、慈溪、剡源 (奉化地區)	“訛傳有物如狸如”; “妖管”	紙法術; “妖人”	當年夏天發生了乾旱和地震, 夜間出現了一個妖怪, 人們管它叫旱魃或者黑管。有人抓住了一隻紙狐狸, 它嘴上有雞羽毛, 心上有硃砂印, 因而擁有生命。紙人引發了一些怪事, 有兒童被人投藥。一個妖人剪掉了雞羽毛和人的辮子。除了通常的驅鬼手段, 人們還在門柱上張貼寫紅字的黃色符紙, 讓小孩子穿上畫著保護性咒語和八卦的紅肚兜, 以此來對付妖怪	《上虞縣志》(1891) 卷三十八、p. 25a (《鎮海縣志》(1879) 卷七、p. 37a 有一條類似的記載) 《慈溪縣志》(1899) 卷五十五、pp. 60a-b 摘自尹天煒《溪上遺聞別錄》(1846) 卷二、pp. 8b-9a 收入《筆記小說大觀》 《嘉興府志》(1879) 卷三十五、p. 29a 《剡源縣志》(1916) 卷二十四、6b (收入《中國地方志集成 鄉鎮志專輯》第 24 冊)
1847 年, 韶州	故事被描述得就像確實發生的事實一樣	“齋匪”使用紙法術	“齋匪用妖術驅役紙人剪雞毛。潛匿城郡煽亂”首領被抓之後, 其餘的人便作鳥獸散了	《韶州府志》(1874) 卷二十四、p. 43a 還不清楚這一故事是否是前一年長江下游地區謠言的延續
1849 年, 阜陽		紙法術	地震、紙妖物商人的謠言、剪辮、剪雞毛	《阜陽縣志》(1899) 卷十五、p. 19b
1851, 景寧	作者將故事描述成一件事實, 沒有意識到它可能只是謠言		所有人家的雞的翅膀上的羽毛都被剪掉了, 就好像是用剪刀剪的一樣	《處州府志》(1877) 卷二十五、p. 25a
1853, 吳縣		紙法術	紙妖物讓人們害怕雞羽毛被剪掉	《吳縣志》(1933) 卷五十五、pp. 16a-16b
1863 年, 相城(蘇州)		紙法術	紙人作祟, 剪人辮子	《相城小志》(1930) 卷五、p. 25a (收入《中國地方志

地區)				集成 鄉鎮志專輯》第八冊)
1870 年, 丹徒		紙法術	有人半夜放紙出來,只要在黃紙上寫下符咒,裝在香囊裡隨身攜帶就可以不受傷害。	《丹徒縣志》(1879)卷六十、pp. 49b
1876 年, 長江下游 地區		術士	報紙上有許多報道提及會飛的紙妖物和剪辮子	《申報》9324 9538 9715 9754 9890
1881 年 夏,昌化			提到了形狀像貓的妖物;很多人死於瘟疫	《昌化縣志》(1919)卷十五、pp. 5a
1886 年, 廈門			鬼掠奪人的辮子	高延《中國的宗教系統及古代形式、變遷、歷史及現狀》卷五、pp. 483-484
1900 年, 北京		術士	文獻提到了紙法術、剪辮和剪掉雞鴨羽毛的實踐	義和團史料 4、pp. 438-471
1905 年, 相城(蘇州 地區)			文獻提到人的辮子被剪掉,後來就僅限於雞羽毛了	《相城小志》(1930)卷五、pp. 26a 收入《中國地方志集成 鄉鎮志專輯》第 8 冊
1910 年農 曆四月,吳 縣			二月發生了一場地震;到了四月,雞羽毛被剪的謠言就傳開了;六月還刮了一場風暴	《吳縣志》(1933)卷五十五、pp. 18a 原始文獻是一篇當地的日記,但我並沒能找到這篇文獻

### 附錄三

孫遜氏と周君文氏の「古代小説中の民間宗教及其認識價值—以白蓮教、八卦教為主要考察對象」（白蓮教部分）

	小説及び作者	版本	白蓮教と関わる内容
1	『留青日札』(明) 田藝蘅	北京大学図書館影印本、万曆原序あり、卷首「錢塘田藝蘅子藝撰／倩徐懋升玄挙校」	「念佛婆」今燒香名念佛婆者、人家老婦、衰敗無所事事、乃怕死修善、結會念佛、如古白蓮教、皆為師姑、尼姑所引、因而成群傾國。老幼美惡吾不如會。淫僧潑道拜為乾娘、而淫婦潑妻又拜僧道為師為父、自稱曰弟子、晝夜奸宿淫樂。其丈夫子孫亦有奉佛入夥、不以為恥。 「馬祖師」白蓮教之禍可不嚴禁之邪寧波志載三十七年春馬道人能翦紙為兵念咒即能布陳夜入人家男嬾睡時多為所壓不能醒雖醒氣猶索索不蘇有因而死者書符作齧齒其齧齒定四字雖邊海州縣無不至後遇廣西人云亦被其擾也
2	『万曆野獲編』(明) 沈德符	中華書局 1979	「再僭龍鳳年號」元末韓林兒起、稱小明王、改元龍鳳、為史所載久矣。其時相去無幾、又有襲其年號者、陝西妖賊王金剛奴、於洪武初聚眾於沔縣西黑山等處、以佛法惑眾、後又與沔縣邵福等作亂、其黨田九成者、自號漢明皇帝、改元龍鳳。高福興稱彌勒佛、金剛奴稱四天王。後長興侯耿炳文討平之、惟金剛奴未獲、仍聚西黑山、至永樂七年、潛還本州、始為官軍所擒、送京師伏誅。此盜當開創之初、乃敢嘯聚隴西、積三朝四十餘年而始正法、亦劇賊矣。 「妖人王子龍」向來白蓮無為之教盛行、如宋人所謂吃菜事魔者、南北並起、蓋不勝書。惟稍涉時事、展轉蔓延者、姑記其略。己丑年、廣東始興縣人李圓朗者、習先天演禽、自云能剪紙為人馬、飛劍斬人頭、有起死回生之術。
3	『涌幢小品』(明) 朱國禎	北京大学図書館影印本	四十三年。京中白蓮教有逆謀。其黨執偽告身二卷。省糧藥一包。首之。首揆徐存齋聞之兵部楊虞坡。以兵往。北人皆奉此教。傳有飛刀、飛槍之法。無敢前者。徐之家人與原首人。挺身往。乃就縛。
4	『喻世明言』(明)	人民文學出	原來蕭芹是白蓮教的頭兒、向來出入虜地、

	馮夢龍	版社 1985	慣以燒香惑眾，哄騙虜僧俺答，說自家有奇術，能咒人使人立死，喝城使城立頽。虜僧愚甚，被他哄動，尊為國師。其黨數百人，自為一營。
5	『拍案驚奇』(明) 凌濛初 第三十四卷『聞人生野戰翠浮庵靜觀尼畫錦黃沙術』	上海古籍出版社 1985	身係本處游僧，自幼生相似女，從師在方上學得採戰伸縮之術，可以夜度十女。一向行白蓮教，聚集婦女姦宿。雲遊到此庵中，有眾尼相愛留住。因而說出能會縮陽為女，便充做本庵庵主，多與那夫人小姐們來往。
6	『型世言』(明) 陸人龍  「第四回 寸心遠格神明 片肝頓蘇祖母」、「第八回 矢智終成智 盟忠自得忠」	九州出版社 2001	又聽兩個光棍撥置，到縣中首他創做白蓮佛會，夜聚曉散，男女混雜，被縣裏拿出打了十五，驅逐出院。  行至長沙，有乾無藉的人倡為白蓮教，擁一個妖僧為主。有一妖鏡，妖僧照時，就見他頭帶平天冠，身穿袞龍袍，其餘或是朝衣朝冠，或是金盔金甲，文武將吏也有照出驢馬畜生，都求妖僧懺悔，信從了他。
7	『新編皇明通俗演義七曜平妖全傳』(明)沈会极	『古本小説集成』上海古籍出版社	天啓年間、白蓮周臣道人、白蓮教主徐洪儒を中心とする山東地方の大規模一揆であり、北斗七星の化身である鎮圧軍の將軍たちが獣が転生した白蓮教軍の幹部たちを鎮圧する物語。
8	『樵史通俗演義』  「第二十五回 跛頭陀幻術惑愚民 田知縣貪財激大變」、「第二十六回 劉鴻儒劫獄陷三縣 蕭游擊戰敗叩禪庵」	『古本小説集成』上海古籍出版社	天啓年間、山東の東阿県に、劉天成の子である劉鴻儒が田爾耕の甥である田吉の虐げをきっかけとする蜂起に便乗して起こしたものであったが、弾圧の運命から免れることができなかった。 玉支叫執事僧眾，取潔淨缸一口，放在方丈當中，滿貯清水，焚香念咒，書符三道焚之。叫大眾入來各銜一口，慢慢咽下，回去寧神打坐。那和尚卻也古怪，不知用何法術，人人所為之事，一生善惡皆見，嚇得眾人毛骨悚然。
9	『樵史通俗演義』(清)江左樵子  「第四回 白蓮賊平歸己功 中書官敗累眾正」	『古本小説集成』上海古籍出版社	徐洪儒の一揆 咱這教門裡人也眾，錢糧也多。凡入了這教，再不分你我了，東西大家吃，衣服大家穿，銀錢大家用，就是漢子老婆，也大家可以輪流換轉，不像常人這樣認真，故此叫做白蓮教，又叫做無礙教，說受一位聖賢的古人喚做李卓吾，他在湖廣麻城縣一帶地方開這教門起的。
10	『歸蓮夢』(清)	『古本小説	孤兒の蓮岸が18歳のとき、彼女は真如主人

	<p>蘇庵主人</p> <p>「第十一回 柳營散處尚留一種癡情」</p>	<p>集成』上海古籍出版社</p>	<p>に別れを告げ、山を下りて訪問する。途中、白猿の妖精に出会い、「白蓮経」と呼ばれる本を手に入れた。それを通じて神通力を習得した。その後、彼女は政府と戦うために民衆を呼びかけ、白蓮教を設立し、自らも白蓮大師となった</p> <p>蓮岸即時吃了藥，聽憑押至市曹，及至斬時，刀至頭上，全然不痛，正像有人提他，蓮岸乘勢跳出法場。回頭一看，見一個女人，身首異處，橫倒在地。蓮岸大驚，放開脚步走出京城。自想：「此去競到河南，少不得昌年歸家的。」可煞作怪，脚下行步如飛，全不吃力。</p>
	<p>『娛目醒心編』 (清) 草亭老人</p> <p>「第五卷執國法直臣鋤惡造羶獄奸小害良」</p>	<p>『古本小説集成』上海古籍出版社</p>	<p>明嘉靖年間山西代州崞縣有一妖人，姓王，名良，倡立白蓮邪教，施符弄法，誘騙愚民。歸其教者，不論男女，號為「佛子」，成群結隊，混雜聚處。又有幻術迷人，一方妖姬豔婦以及少年尼姑，皆被淫污，甚至富家貴室，也有為邪教所煽惑的。手下徒眾万千，俱習興妖作怪之術，在外姦淫婦女，搶劫財物，無所不為。</p>

## 参考文献

### 一、古籍類

- 『诗经』中華書局、2015  
『孟子』「離婁上」中華書局、2006  
楊天宇『周禮譯注』「大司徒」上海古籍出版社、2014  
陳戍國『四書校註』嶽麓書社、2004  
何寧『淮南子集釋』中華書局、1998  
『汉書·礼乐志』，中華書局、1962  
許慎『說文解字』中華書局、2013  
方韜注『山海經』中華書局、2006  
陳壽『三國志』中華書局、1964  
蕭统『文选』商務印書館、1936  
酈道元『水經註』時代文藝出版社、2001  
李延寿『北史』中華書局、1974  
『舊唐書』中華書局、1975  
歐陽詢『藝文類聚』、上海古籍出版社、1985  
孔凡禮點校『蘇軾文集』中華書局、1986  
王稱撰、孫言誠、崔國光校『東都事略』齊魯書社、2000  
張君房『雲笈七籤』齊魯書社 1988  
梁克家『淳熙三山志』海風出版社、2000  
『方輿勝覽』中華書局、2016  
吳自牧『夢梁錄』四庫全書本  
趙汝適『諸蕃志校釋』中華書局、2000  
廖鵬飛「聖墩廟祖重建順濟廟記」写本『白塘李氏族譜』忠部  
洪邁『夷堅志』中華書局、1981  
洪邁『容齋隨筆』四部叢刊續編子部上海涵芬樓影印本  
李昉『太平廣記』中華書局、1961  
洪邁『容齋四筆』上海古籍出版社、1978  
黃仲元『四如集』四庫全書本  
吳樹平校釋『風俗通義校釋』天津古籍出版社、1980  
李俊甫『莆阳比事』、北京大學圖書館藏萬曆本  
黃岩孫『仙溪志』福建人民出版社、1989  
潛說友『咸淳臨安志』成文出版社、1975  
李燾『續資治通鑑長編』中華書局、2004  
刘克庄『后村先生大全集』『宋集珍本丛刊』第八十册、北京线装書局、2004  
黃震『古今紀要』淵閣書庫四庫全書 384 冊史部 142、商務印書館、1986  
『宋史』中華書局、1977  
『湖海新聞夷堅續志』中華書局、2006  
陳元靚『事林廣記』中華書局、1999  
納延『金台集』欽定四庫全書集部別集類  
馬金鵬訳『伊本·白图泰游记』宁夏人民出版社、1985  
李存『侯庵集』「卷十六 送王既明序」文淵閣四庫全書 1213 冊  
周華著、蔡金耀校『遊洋志』「卷二廟志」、莆田市慈善總會、2000 年  
『明實錄抄本』台灣線裝書局、第 19 冊、20 冊、21 冊  
『明實錄太宗實錄』中央研究院歷史語言研究所校印本

『明太祖實錄』中央研究院歷史語言研究所校印本  
『明世宗實錄』中央研究院歷史語言研究所校印本、1964-1966  
申時行編、李東陽著『大明會典』中華書局、1989  
中国国家圖書館藏『正統道藏』、第1561則  
鄭若增『籌海圖編』中華書局、2007  
戚繼光『練兵實紀』中華書局、2001  
文徵明『甫田集』四庫全書本  
陳侃『使琉球錄』、中國文史出版社、2017  
『天一閣藏明代地方志選刊 39 嘉靖延平府志』上海古籍出版社、1961  
陸容『菽園雜記』中華書局、1997  
陳子龍『明經世文編』中華書局、1997  
國立政治大學古典小說研究中心主編『明清善本小說叢刊 第三輯西遊記專輯 唐三藏西遊釋厄傳（上）』天一出版社、1987  
羅懋登『新刻出像增補搜神記 卷1-2』內閣文庫藏請求番号309-0087  
羅懋登『三宝太監西洋記通俗演義』上海古籍出版社、1985  
何喬遠『名山藏』「卷一百九」北京大學圖書館藏崇禎十三年影印本  
『太上洞真五星秘授經』商務印書館、1923  
田汝成『西湖遊覽志』浙江人民出版社、1980  
『李卓吾先生批評西遊記』國立國會圖書館藏、第二冊  
高攀『大明律集解附例』學生書局、1986  
『使琉球錄』榕樹書林、2011  
謝肇淛『五雜俎』中華書局、1959年  
謝肇淛、嘯山三宅點校『塵餘』平安書肆五車樓、鶻飼文庫影印本、1846  
王應山『閩都記』海風出版社、2001  
馮夢龍『古今小說』上海古籍出版社、1993  
馮夢龍『警世通言』上海古籍出版社、1993  
馮夢龍『醒世恆言』東京大學東洋文化研究所藏可一居士評墨浪主人校明刊本  
馮夢龍『三教偶拈』上海古籍出版社、1993  
馮夢龍『山歌』江蘇古籍出版社、2000  
凌濛初『初刻拍案驚奇』上海古籍出版社  
凌濛初『二刻拍案驚奇』內閣文庫藏明崇禎五年尚友堂  
吳還初『天妃娘娘傳』上海古籍出版社、1989  
『日本藏中國罕見地方志叢刊 萬曆高州府志 萬曆雷州府志』書目文獻出版、1999  
沈德符『萬曆野獲編』中華書局  
『明清善本小說叢刊初編——全補包龍圖判百家公案』天一出版社、1985  
『古本小說集成——包龍圖判百家公案』上海古籍出版社  
徐（火勃）『榕陰新檢』、兩淮鹽政采進本  
『新刻批評繡像後西遊記』雙紅文庫乾隆四十八年蘇州書業堂刊本影印本  
沈會極『皇明通俗演義七曜平妖全傳』上海古籍出版社、1994  
楊德周『玉田識略』ハーバード燕京圖書館影印本  
『萬曆福州府屬縣志·永福縣志羅源縣志古田縣志』方志出版社、2007  
『日本藏中國罕見地方志叢刊 萬曆高州府志 萬曆雷州府志』書目文獻出版、1999  
申時行編、李東陽著『大明會典』中華書局、1989  
何喬遠『名山藏』北京大學圖書館藏崇禎十三年影印本  
何喬遠『閩書』福建人民出版社、1994  
『古本戲曲叢刊二集——四美記』、商務印書館、明文林閣刊本  
談遷『國權』中華書局、1958  
錢谷『吳都文粹續集』四庫全書本

- 張萱『西園聞見錄』ハーバード燕京学社、1940
- 張濤『籌遼碩話』、同治求是齋本
- 郎瑛『七修類稿』上海書店出版社、2001
- 黃仲昭『八閩通志』福建人民出版社、1989
- 周煌『琉球國志略』商務印書館、1936
- 顧炎武『天下郡國利病書』『四部叢刊三編』上海涵芬樓景印昆山圖書館藏影印本
- 喻政『萬曆福州府志』海風出版社、2001
- 無根子集、葉明生校『海遊記』財團法人施合鄭民俗文化基金會、2000
- 『明史』中華書局、1974
- 施琅『皇朝經世文編卷』中華書局、1992
- N, Spataru Milescu 著、蔣本良、柳鳳運譯『中國漫記』中華書局、1980
- 『清聖祖實錄』「卷九十一」、台灣中央研究院歷史語言研究所
- 『御定資治通鑒綱目三編』四庫全書本
- 乾隆『福州府志』成本出版社、乾隆十九年影印本、1968
- 『東莞縣志』ハーバード燕京圖書館
- 趙翼『陔餘叢考』乾隆五十五年本
- 李寶嘉『官場現形記』新疆人民出版社、1995
- 劉世英『芝城紀略』光緒九年抄本
- 李汝珍『鏡花緣』道光二十年刊本
- 郭柏倉『竹間十日話』海風出版社、2001
- 施洪保『閩雜記』福建人民出版社、1985
- 首都圖書館編『清車王府藏曲本 第六冊』學苑出版社、2001
- 『中國地方志集成一道光晉江縣』上海書店出版社、2000
- 賀復徵『文章辨體彙選』文淵閣四庫全書 1409 冊
- 魏源『聖武記』北京大學圖書館影印本
- 沈葆楨『沈文肅公政書』文海出版社、1966
- 徐宏圖『浙江夫人戲松陽高腔九龍角』台灣施合鄭民俗文化基金會、2008
- 湯鎮東『溫州鼓詞南遊傳』甘肅人民出版社、2008
- 袁枚『子不語』上海古籍出版社、2016
- 徐珂『清稗類鈔』中華書局、1984
- 俞蛟『夢廠雜著』北京大學圖書館影印本
- 朱海『妄妄錄』ハーバード燕京圖書館影印本
- 紀昀『閱微草堂筆記』上海古籍出版社、1980
- 周鬱濱『珠里小志』嘉慶二十年刊本
- 『同治上海縣志』ハーバード燕京圖書館影印本
- 『中國地方志叢書江蘇省相城小志』成文出版社、1983
- 『中國地方志集成鄉鎮志專輯 4 錢門塘鄉志』上海書店出版社、1992
- 郭柏蒼『竹間十日話』海風出版社、2001
- 黃承增『廣虞初新志』ハーバード燕京圖書館
- 馮不異校『包公案』寶文堂出版社、1985
- 吳任臣『十國春秋』中華書局、1983
- 『太上洞真五星秘授經』商務印書館、1923
- 『李卓吾先生批評西遊記』國立國會圖書館藏
- 梁章鉅『退庵隨筆』北京大學圖書館影印本
- 『宋會要輯稿』「禮二十之六十一」、中華書局、1957
- 陳立撰、吳則虞點校『白虎通疏證』中華書局、1994
- 『申報』台灣學生書局、1965
- 『曲海總目提要』人民文學出版社、1959



西嶽天竺國板藏『三教源流聖帝佛帥搜神大全』  
陳盛韶『問俗錄』書目文獻出版社、1983  
『繪圖三教源流搜神大全』（外二種）上海古籍出版社、2012  
『松江府志』北京圖書館出版社、1991  
『中國方志叢書廣東省順德縣志』成文出版社  
裏人何求、陳澤平校註『閩都別記』福建人民出版社、2015  
『臨水平妖誌』上海普及書店  
吳乃宇、葉明生『福建壽寧四平傀儡戲奶娘傳』財團法人施合鄭民俗文化基金、1997  
鬱永河『海上紀略』『中國海疆文獻續編·海運交通卷二』線裝書局、2012年  
盧公明、陳澤平譯『中國人的社會生活』福建人民出版社、2009、p. 292  
徐道『歷代神仙通鑒』「卷七·第三節」、ハーバード燕京圖書館影印本、p. 2  
張榮錚、劉勇強、金懋初校『大清律例』天津古籍出版社、1995  
『中國神怪小說大系·神仙卷——呂洞賓三戲白牡丹』齊魯書社、1990  
國立台灣大學圖書館數位典藏館—歌仔冊與唸歌『新編流行蔡端造洛陽橋歌』、  
<http://cdm.lib.ntu.edu.tw/cdm/compoundobject/collection/kua-a-tsheh/id/31484/rec/5>  
國立台灣大學圖書館數位典藏館—歌仔冊與唸歌『蔡端造洛陽橋歌』、  
<http://cdm.lib.ntu.edu.tw/cdm/compoundobject/collection/kua-a-tsheh/id/34233/rec/8>

## 二、參考引用文獻

### 1. 書籍

『福建風物志』福建人民出版社、1985  
『中國地方誌集成·安海志』「卷十三·商賈」上海書店、1992  
野村伸一『東シナ海文化圏』講談社、2012  
朱天順『媽祖と中国の民間信仰』、平河出版社、1996  
路遇、滕澤之『中國人口通史』山東人民出版社、2000  
『台灣文獻叢刊第十七種—天妃顯聖錄』台灣銀行經濟研究室編印、1960  
朱一玄、寧稼雨、陳桂聲『中國古代小說總提要』人民文學出版社、2005  
李猷璋『媽祖信仰の研究』東京泰山文物社、1979  
胡孚琛『道學通論』社會科學文獻出版社、2009、pp. 511-512  
James Watson. 『Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960』. University of California Press  
羅春榮『媽祖文化研究』天津古籍出版社、2006  
田中健夫、楊翰球（訳）『倭寇海上歴史』武漢大學出版社、1987  
Julia Kristeva 「“Word, Dialogue and Novel”」、in The Kristeva Reader」Oxford: Blackwell Publisher Ltd、1986  
蒂費納·薩莫瓦約、邵煒譯『互文性研究』天津人民出版社、2003  
韓森 (Valerie Hansen)、包偉民譯『變遷之神—南宋時期的民間信仰』中西書局、2016  
趙景深『中國小說叢考』齊魯書社、1983  
魯迅『魯迅全集』同心出版社、2014  
徐曉望『媽祖信仰史研究』海風出版社、2007  
杭州市檔案館『杭州古舊地圖集』浙江古籍出版社、2006  
董青青『『咸淳臨安志』宋版「京城四圖」復原研究』上海古籍出版社、2015  
中國民間文學集成全國編輯委員會、中國民間文學集成遼寧卷編輯委員會『中國民間

- 間故事集成・遼寧卷』、中國 ISBN 中心、1994
- 『上海碑刻資料選輯』上海人民出版社、1984、
- 天津檔案館『天津商會檔案彙編(1912-1928)』天津人民出版社、1996
- 胡孚琛『中華道教大辭典』中國社會科學出版社、1995
- 葉明生、鄭安思主編『臨水宮志』香港天馬出版有限公司、2010
- 『天一閣藏明代科舉錄選刊・登科錄點校本上』寧波出版社、2016
- 王世宗『文史叢刊之八十二南宋高宗朝變亂之研究』國立臺灣大學出版委員會、1989
- 呂思勉『先秦史』上海古籍出版社、2009 年
- ヘネップ著、嶽永逸訳「通過儀禮 第一章 儀式的類型」民俗研究、2008(1)
- 井波律子『トリックスター群像 中国古典小説の世界』筑摩書房、2007
- 聞一多『伏羲考』上海古籍出版社、2006
- W. エバーハルト (著) 君島久子 (訳) 『古代中国の地方文化』六興出版、1987
- 黃芝崗『中國的水神』東方文化書、1973
- 葉明生『閩西上杭高腔傀儡夫人戲』財團法人施合鄭民俗文化基金會出版社、1995
- 田海 (著)、趙凌雲、周努魯、黃菲、李瞳 (訳) 『講故事：中國歷史上的巫術與替罪』、中西書局、2017
- 田中貢太郎、譚春波訳『全怪談古篇』「餓鬼婆婆」天津人民出版社、2018
- 林國平、彭文字『福建民間信仰』福建人民出版社、1993
- 孔飛力著、陳兼、劉昶訳『叫魂——1768 年中國妖術大恐慌』三聯書店、2014
- Evans-Pritchard 『witchcraft, oracles, and Magic among the Azande』Oxford University Press、1937
- 田海 (著) 劉平、王蕊 (訳) 『中國秘密社會研究文叢——中國歷史上的白蓮教』商務印書館、2017
- 『福建戲曲傳統劇碼索引 第五輯』福建省文化局、1958
- 『福建戲曲傳統劇碼索引 第一輯』福建省文化局、1958
- 『福建戲曲傳統劇碼索引 第二輯』福建省文化局、1958
- 『中國民間故事集成・福建卷』中國 ISBN 中心、1998
- 陝西省考古研究院編『壁上丹青——陝西出土壁畫集』科學出版社、2009
- 中國民間文藝研究會福建分會『姑嫂塔——閩南僑鄉民間傳說』福建人民出版社、1982
- 陳耕『閩臺戲曲藝術的傳統與變遷』福建人民出版社、2003
- 王立『中國文學主題學——江湖俠蹤與俠文學』中州古籍出版社、1995
- ジル・ドゥルーズ、市倉宏祐訳『アンチ・オイディプス——資本主義と分裂症』河出書房新社、1986
- 黃仁宇『放寬歷史的視界』三聯書店、2007
- 張哲俊『中國古代文學中的日本形象研究』北京大學出版社、2004
- 李露露『華夏諸神——媽祖卷』、雲龍出版社、1999
- 田中健夫、楊翰球 (訳) 『倭寇海上歷史』武漢大學出版社、1987
- 王清源、牟仁隆、韓錫鐸『小説書坊錄』北京圖書館出版社、2002
- 李忠明『17 世纪中国通俗小说编年史』安徽大学出版社、2003
- 林拓『文化地理的分析過程：福建文化的地域性考察』上海書店出版社、2004
- 高延、林艾岑訳『中國的宗教系統及古代形式、變遷、歷史及現狀』花城出版社、2018

## 2. 日本語論文

- 大塚秀高「陣前出産の子——穆桂英と陳靖姑」『埼玉大学紀要(教養学部)』第五十三卷第2号、2018
- 田仲一成「祭祀から演劇へ」『中国通俗文芸への視座：神奈川大学中国語学科創

設十周年記念論集』東方書店、1998

梅木哲人『中国福建省・琉球列島交渉史の研究』『福州柔遠駅と琉球・中国関係』第一書房、1994

鈴木陽一「小説における引用 (intertextuality) 『西湖二集』に引用された小説と戯曲について」『人文研究』(神奈川大学人文学会編)、1999(02)

小南一郎「西王母と七夕伝承」『東方学報』、1974-46

小島毅「正祠と淫祠—福建の地方志における記述と論理」『東洋文化研究所紀要』114 冊、1991

王子成「明代後期における水神小説の研究——長江の水神物語から水神小説の発展の歴史と作品分析を中心として」『神奈川大学大学院言語と文化論集』、特別号 2019 年 2 月、博士学位論文

鈴木陽一「浙東の神々と地域文化——伍子胥防風錢繆を素材として」『宋代人の認識——相互性と日常空間——』汲古書院、2001

山田賢、野口鉄郎(編)「新しい救済世界の出現を」『結社が描く中国近現代』、山川出版社〈結社の世界史〉、2005

鈴木陽一「白蛇伝の解読—都市と小説—」『人文學研究所』、1990(03)

### 3. 中国語論文

李瑾明「南宋时期福建经济的地域性与米谷供求情况」『中國社會經濟史研究』、2005(4)

徐曉望「從溺嬰習俗看福建歷史上的人口自然構成問題」『福建論壇經濟社會版』2003(3)

曾麗名「媽祖信仰在日本」『媽祖研究』、廈門大學出版社、1999

陳尚勝「清代的天后宮與會館」『清史研究』1997-3

黃永年「《天妃娘媽傳》校点前言」『古籍整理研究學刊』、1989(04)

官貴銓「天妃娘媽傳作者吳還初小考」『學術研究』1995(6)

劉福鑄「《天妃娘媽傳》作者初探」『莆田學院報』2003(10)

程國斌「明代小説家吳還初生平與籍貫新考」『文學遺產』、2007

潘建國「海内孤本明刊《新刻全像五鼠鬧東京》小説考—兼論明代以降“五鼠鬧東京”故事的歷史流變」『文學遺產』、2008(05)

楊緒容「《百家公案》與明公案小説集」『洛陽師範學院學報』、2006(01)

肖海明「宋元明清肖像式媽祖圖像的綜合考察」『世界宗教研究』、2016(05)

李伯重「“鄉土之神”“公務之神”與“海商之神”—簡論媽祖形象的演變」『中國社會經濟史研究』、1997(02)

向達「論羅懋登著三寶太監西洋記通俗演義」『三寶太監西洋記通俗演義』附錄二、上海古籍出版社、1985

毛睿『鄭和下西洋俗文學綜合研究』南京師範大學、碩士學位論文、2012

張火慶『三寶太監下西洋記研究』東吳大學、博士学位論文、1992

廖可斌「《三寶太監西洋記通俗演義》主人公金碧峰本事考」『文獻』、1996(01)

普塔克、蔡潔話訳、錢江校改「媽祖与明朝中期的倭寇危机：理論層面的探討」『海交史研究』2015(02)

陳賢波「从荒島賊穴到聚落街庄—以滬洲島為例看明清時期華南海島之開發」『中國社會歷史評論』、2011

齊曉青「從秃尾巴老李傳說看山東人“闖關東”」『長春教育學院報』、2017(06)

張小軍「天后北傳與漕運貿易—一個文化資本的視角」『社會文化研究』、2016(4)

鄭振鐸「论元人所写商人、士子、妓女间的三角恋爱剧」原载《文学季刊》第 1 卷第 4 期、1934.12

- 葉明生「臨水夫人與媽祖關係新探」『世界宗教研究』2010(05)
- 付華順「明清以降臨水夫人信仰之演變」『福建藝術』、2013.3
- 王见川「陈靖姑敕封問題初探」『中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集』、2010
- 王巨安「杭州文元堂書莊考評」『圖書館工作與研究』2012(08)
- 葉明生「道教閩山派與閩越神仙信仰考」『世界宗教研究』2004
- 浜島敦俊「朱元璋政權城隍改制考」『史學集刊』1995(04)
- 何彬「蛇王節閩越文化稻作習——俗淺析閩北樟湖的蛇王節」『思想戰線』2001(03)
- 吉野裕子『山の神』人文書院、1989
- 唐希「鼓嶺南洋莊下境的蛇角猜想」『福州晚報』2012年05月15日、B11版
- 宋馥香「閩越族蛇信仰與意象解析」『閩江學院學報』、2008(01)
- 付華順「明清以降臨水夫人信仰之演變」『福建藝術』、2013(3)
- 王曉珊「閩劇夫人戲《陳靖姑》的形成、發展與傳播」『福建藝術』、2017(03)
- 丁煜成『從虎婆到聖母的歷程—玉庫村村落信仰變遷研究』西北民族大學碩士生學位論文、2006
- 官貴銓、林展瑞「『閩都別記』版本、作者及成書年代」『『閩都別記』與閩都文化研究文集』海峽文藝出版社、2001
- 付華順「臨水夫人信仰的歷史考察」『福建艺术研究论集』中国戲劇出版社、2013
- 林亦修、魯益新「地方化：溫州陳靖姑宮廟神班研究」『澳門陳靖姑文化論壇—首屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學會研討會文集』宗教文化出版社、2016
- 孫遜、周君文「古代小說中的民間宗教及其認識價值—以白蓮教、八卦教為主要考察對象」『文学遺產』、2005(5)
- 歐陽光、何艷君「以訛傳訛以俗化雅—從梁灝故事的衍變看古代戲劇題材的世俗化」文化遺產、2014(1)
- 楊榕「梨園戲『梁灝』淵源考述兼與莆仙戲『梁灝』比較」福建藝術、2012.4
- 梁帥「李玉『洛陽橋』傳奇殘曲考」『南大戲曲論叢 第十一卷1』2015

#### 4. その他

- Aronson, E., & Mills, J. 「The effect of severity of initiation on liking for a group.」『Journal of Abnormal and Social Psychology,』1959、59