

民間信仰と佛教の融合

—東アジアにおける媽祖崇拝の擴大をたどる—

菊 地 章 太*

(日本 東洋大学)

1. 宋代における媽祖信仰の生成

媽祖は航海の守護神として崇められている。南中國から東アジア・東南アジアにかけて、海に面した所で今もその崇拝は盛んである。海運や漁業に携わる人はもとより、地域社會にとって大切な守護神として祀られ、季節の祭禮はかなり大規模に行なわれる。中國では華北の碧霞元君と江南の媽祖が女神としての崇拝を二分する勢いであり、また海外の華人社會では關帝と媽祖の崇拝が他の中國の神々を壓倒している。

媽祖の崇拝は宋代に溯る。福建の莆田湄洲島に生まれた娘が、幼くして父と兄の海難を豫言し、巫女の力を示し始めた。二十代のうちに亡くなったとされるが、歿後も海岸に燈火を現して舟人を見守り、海難の救護に靈驗を顯したという。こうした傳承が徐々に形成され、のちに生歿年や一族の出自まで詳細に語られるようになった。ただしそのすべてを後代の言説とする意見もある。早くは明代の『五雜俎』や清代の『陔餘叢考』が示唆したところである¹。航海の守護神の信仰は沿岸部であればどこでも盛んであった。福建の臨水夫人や廣東の伏波將軍の他に、東海龍王や南海龍王といった架空の神格に對する崇拝も古くから行なわれている。觀音も航海の守護神として代表的な存在だが、これは媽祖との關係において極めて重要である。のちほど章を設けてたどりたい。

こうした各地の航海神崇拝のなかで、福建の船乗りや漁民によって媽祖

*東洋大学ライフデザイン学部教授。

という航海の守護神が形を取りはじめる。生歿年も出自もまったく明らかでないからこそ、こうした神格化が容易であったのかもしれない。航海の安全を祈願する人々のもとで、その信仰は空間的擴がりを増していく。海沿いの土地にあったさまざまな女神の崇拜を吸収して擴大していったのである。海外へ移住する者は分香という儀式によって媽祖像の分身を譲り受ける。こうして故郷の媽祖像が外國にも傳わるようになった。

他郷で暮らす人々は同郷の者同士で相互扶助の組織をつくった。彼らが集まる所に故郷の神を祀る廟を築いた。そこを中心として町が形成されていく。福建人にとってそれは媽祖廟であった。天妃宮や天后宮とも呼ばれている。

北宋最末期の宣和五年（1123）に皇帝から廟額を賜った²。遣高麗使の船の遭難を救った功績が稱えられたという³。これが王朝との結びつきの始まりとされる。ただ、この救難が史實かどうかとも疑問とされている⁴。土地の士大夫の運動や豪商の援助も大きかったに違いない。各地に廟が建てられ、その土地の航海神と融合して、徐々に巨大な信仰圏が形成されていった。東アジアのほぼ全域にわたるその足蹟については、既に多くの研究の蓄積がある⁵。

媽祖崇拜の擴大の大きな契機は元の時代にあった。海外進出の氣運のなかで國家祭祀が進んだ。さらに南中國の沿岸部の同郷集團（のちに華僑の名で呼ばれる）の移動あるいは海外移住が、媽祖信仰の空間的擴大によって大きな要因となった。これも従来の研究ですでに指摘されているが、ここでは宗教史の文脈から、佛教の觀音信仰と融合した事實に注目したい。このことが民間への浸透と異文化世界への傳播において大きな意義があった點を捉えてみたいと思う。

本稿は中國近世の媽祖信仰に焦點をあて、中國の民間信仰の空間的擴がりと諸宗教との融合のありようをたどる試みである。宋代の南中國の一地方における民間の信仰からはじまった媽祖崇拜が、國家祭祀の対象に格上げされ、次の元代には觀音信仰と融合し、航海神として定着していった。

明代には道教の神統譜に組み込まれ、獨立した經典が作られるまでになる。國家祭祀はさらに進んだが、民間信仰は衰えることなく、むしろますます盛んになっていく。民間の次元では觀音もまた女神として崇拜されており、媽祖を含めた道教の娘々神と並んで祀られているのである。

ポイントとなる時代は元代である。キーワードは「融合」である。民間信仰と佛教の融合があり、土地ごとに異なる諸々の宗教との融合がある。さらに本稿において課題として考えていきたいのは、朝鮮半島への媽祖崇拜の傳播の可能性である。今のところその痕跡はほとんど知られていないが、民間信仰と諸宗教との融合という文脈で捉えることで解明の手がかりがつかめるかもしれない。さらに日本への傳播についても、こうした視點から改めて見直すことで新たな知見が得られることを期待したい。

2. 元代における觀音信仰との融合

宋代には航海の守護神が地方ごとに崇められていた。それらを壓倒して媽祖が全中國的な神格となっていくのが元代である。そうした變化の大きな要因として、そのころすでに東アジアで普及していた觀音信仰と結びついたことがあげられる。媽祖は觀音の化身とされ、ここに民間信仰と佛教との融合が行なわれることになった。

南宋末の地方志『咸淳臨安志』に引く「順濟聖妃廟記」には、媽祖が歿したのち、「通賢神女と號し、或は龍女という」と記されている⁶。神女とあるのは「少くしてよく人の禍福をつぐ」と稱えられたからに違いない。龍女とは海の守護神である龍王の娘のことだろう。この記述からは媽祖が別種の神格と融合しはじめたことが知られる。こうした變化が信仰圏の擴大にとって大きな原動力となっていく。

元の大徳七年（1303）もしくは翌八年に黃四如が『聖墩順濟祖廟新建蕃釐殿記』を撰述した（以下『蕃釐殿記』と略稱）。ここでは媽祖を涓洲林氏の娘とする舊來の傳承を載せつつ、「姑射神人の處子」とであると述べ、

さらに「補陀大士の千億の化身」であるとも述べている⁷。

姑射神人は『莊子』の「逍遙遊」に語られた仙女である⁸。はらかな姑射の山に住み、肌は處女のごとく雪のごとく、風を吸い飛龍に乗って世界の外へ遊ぶという。心をこらして人々を疫病から救い、豊かな實りをもたらすとされる。道教的な神格との融合が早くも始まったのである。

そして同時に、佛教の佛菩薩との融合も始まっている。補陀大士とは浙江省にある補陀洛伽山の觀音大士のことである。『華嚴經』の「入法界品」において、善財童子が訪ねていく善知識と呼ばれる指導者のなかに「觀自在」という名の菩薩がおり、南方にある「補怛洛迦」の山に住むという⁹。これはインドの言葉ポタラカを音寫したもので、『華嚴經』の古い譯では、菩薩の名は「觀世音」、山の名は「光明」と意譯してある¹⁰。これが古くから觀音菩薩の居所とされた南海の補陀落山で、中國人は浙江省の舟山群島の一つをこれに当てた。寶陀山あるいは普陀山とも呼ばれて觀音靈場として知られてきた。

觀音菩薩がとりわけ航海者の崇拜を集めたのは『法華經』の「觀世音菩薩普門品」によるところが大きかろう。そこには、さまざまな苦しみに遇う人が觀音菩薩の名を一心に稱えるなら、即座にその「音を觀じて」救済に赴くと説かれている。これが「觀音」という名の由來とされた。經典が苦難を七つあげたなかに、水難と風難がある。水に溺れたとき觀音の名を稱えれば淺瀬にたどり着くという。珊瑚や眞珠を求めて海に出る者が暴風に遭い、羅刹という名の鬼の國に漂着しても、觀音の名を稱えればそこから脱出できるという¹¹。いずれも海難救助に直結している。こうして觀音菩薩は海に生きる人々の守護神と崇められたのである。

媽祖を觀音の化身とする『蕃釐殿記』の記述には、また別の典據が想定される。元の大徳二年（1298）に編纂された『大徳昌國州圖志』は、觀音大士が「感應身」によって諸國に現れ「八萬四千手臂目」を示して多くの衆生を救うと述べている¹²。これは「觀世音菩薩普門品」が説く觀音の三十三應現を踏まえており、この記述をもとに多くの手や顔を持った變化

観音像が造形された。『蕃釐殿記』が補陀大士の「千億化身」を述べたのもこれに據るところがあると考えられる¹³。『蕃釐殿記』の撰述は『大徳昌國州圖志』出版の五年もしくは六年後のことであるから、その可能性を考慮したい。

このように元代に至ると媽祖は龍王の娘とされ、神仙の娘、あるいは観音の化身とされたのである。すでにこの時代には媽祖の傳承も錯綜していた。民間信仰とも道教とも佛教とも融合をはじめたのであった。

明代に編修された『元史』に「釋老傳」が立てられている。正史に釋老が列せられたのは『魏書』「釋老志」以來のことである。この時代に道教と佛教が社會におよぼした影響の大きさを知ることができよう。「釋老伝」の序文には、「元の興るや釋氏を崇尚し、帝師の盛んなること古昔とひとしく語るべからず」と述べてある¹⁴。元朝は北魏と同じく征服王朝であり、チベットを領有した際に喇嘛教を導入した。漢民族の佛教と喇嘛教が混在したこの時代にこそ、媽祖という一地方の民間信仰が諸宗教と融合して信仰圏を飛躍的に擴大し得たのである。

媽祖が道教の神統譜に組み込まれていくのは次の明代である。次章に見るとおり、このとき道教の側から佛教的要素の排除が試みられた。これによって媽祖は道教神としての風貌を備えるに至るが、しかし佛教的要素との混淆は、その後も衰えることなく繼承されていく。媽祖崇拜の擴がりとは諸宗教との融合を温存していたがために可能となったと言えよう。混淆した雜種信仰であるからこそ、庶民の間に擴がっていくことができたのである。

3. 明代における道教神への變容

明代の初期、十五世紀に『太上老君說天妃救苦靈驗經』が撰述された。道教經典の集大成である道藏に收められている（後述する藏外道書本と區別するため、ここでは道藏本『靈驗經』と略稱したい）。

道藏本『靈驗經』の本文には媽祖の封號が見える。これは永樂七年（1409）に媽祖に與えられた封號「護國庇民明著妙靈昭應弘仁普濟天妃」を受けたものである¹⁵。したがって、經典の撰述はこれ以後のことになる。その前々年、明の國都南京に天妃廟が建立され、そこに「弘仁普濟天妃之宮」の廟額が下賜されている。このことも經典の成立を考えるうえで見過ごすことができない。

媽祖に對して「天妃」の封號が初めて授與されたのは元の至元十五年（1278）である¹⁶。その後も封號の追贈が繰り返された背景には、元朝の海運政策にもとづく海路の開拓があった¹⁷。内陸の交易をなりわいとする遊牧民族が彼らの原点である。これは海上に舞台が移っても變わりがない。元朝は陸の帝國であるだけでなく、海の帝國という側面をも有している。緻密な道路網とともに廣大な海路網が整備された。この時代にこそ媽祖信仰が擴大していく契機があったと考えられる。それまで郷土の神であった媽祖は、國家のために海上を守る海神としての役割を擔うようになっていくのである。

續く明朝は中華秩序の回復をめざして海禁政策をとり、その一方で冊封體制を復活させて朝貢貿易の推進をはかった。永樂三年（1405）に鄭和の南海遠征が開始され、これが媽祖信仰の擴大に再び轉機をもたらすことになる。鄭和が第一次遠征から歸國した直後の永樂五年（1407）に上述の天妃廟が建てられた。『乾隆泉州府志』に引く「天妃廟記」によれば、鄭和の航海において天妃が示した靈驗を稱えて創建されたという¹⁸。

道藏本『靈驗經』の語るところでは、太上老君が大海を見渡すと、至るところに鬼神が跋扈している。交易に赴く船も朝貢に訪れる船も危害を被るという（こうした記述の背後に明朝の海運事情が読み取れよう）。そこで天尊は北斗にいる妙行玉女を世に降すことにした。玉女は成長してから神通力を示して民を救い、やがて昇天した。太上老君は玉女に「護國庇民明著妙靈昭應弘仁普濟天妃」の號を賜ったとある¹⁹。

ここでは媽祖は湄洲島の娘ではなく、道教の女神として登場する。まっ

たく道教の神統譜に組み込まれた天妃神話に他ならない。經典に記された「白日上升」の語は、のちの媽祖伝承にくりかえし登場する「白日昇天」のもとになった表現である。

これとは別に、藏外道書に『太上説天妃救苦靈驗經』が収録されている（以下、藏外道書本『靈驗經』と略稱）。ここでは太上老君が天妃を觀音の化身として湄洲島に降誕させたことになっている。これは元代から語られてきた媽祖を觀音の化身とする傳統に沿ったものである。

藏外道書本『靈驗經』には、經典の尾題の後に増補があり、そこに媽祖の封號が記されている。これは本文には見えず、また封號の字句との關連を窺わせる記述もない。したがって經典本文は永樂七年の封號授與以前に撰述されたものと考えられている²⁰。末尾の刊記によれば、達勝慧という人が永樂十四年（1416）に航海の無事を祈って印行を企てたが、航海中に落命した。その遺志にもとづいて永樂十八年（1420）に印行されたとある。達勝慧は鄭和の第五次南海遠征の隨行員だったという²¹。

藏外道書本『靈驗經』には「齊天聖后は觀音の化身」とある²²。道藏本『靈驗經』では「齊天聖后は北斗の降身」に変わっている²³。前者に「湄洲に迹を顯し、海岸に靈を興す」とあるところが、後者では「三界に迹を顯し、巨海に靈を通ず」に変わっており、ここで空間的規模も一舉に擴大した。藏外道書本が道藏本よりも先に成立したとするならば、前者は佛教と混淆したそれまでの地方的な媽祖像を繼承しており、後者は佛教的な要素を排除し、道教的な書き換えを行なうことで規模壯大な天妃像を造形したということになるだろう。

藏外道書本では天妃に従う神將の中に「千里眼之神」と「順風耳之將」の名が出てくる。經卷の見返しに、天妃が彼らと並んで描かれている。千里眼と順風耳は道藏本『靈驗經』にも登場し、これ以降ふたりは影の形に添うがごとく天妃に侍することになった。

明末に成立したとされる『三教源流搜神大全』（以下、『三教大全』と略稱）は儒佛道三教の神佛の傳説を集成した百科全書である。道教の神々を

列挙した巻に「天妃娘々」の項がある。そこには媽祖の母親が夢で南海観音から優曇華の花を授かり、これを飲んだところ身籠ったとある²⁴。この話を受けたのが明末に莆田で刊行された『天妃顯聖録』の記述である。媽祖の両親が観音大士に子を賜るよう祈ったところ、母親が丸薬を授かる夢を見て身籠ったと記されている²⁵。

他にも『天妃顯聖録』には『三教大全』に取材した話がいくつかある。「機上救親」もその一つである。父と兄が海上で嵐に遭い、同じ時刻に機織りをしていた媽祖が眠りこんだ。母親に起こされるまで、媽祖は父と兄を助けに行っていたという。この話は後世の媽祖傳承に必ずと言ってよいほど登場する。この『天妃顯聖録』の系統を引くのが、清代の『天后聖母聖跡圖志』であり、そこには道藏本『靈驗經』に説かれた白日昇天のことも説かれている²⁶。

こうして媽祖は道教神の系譜に位置づけられたのだが、それですっかり道教の神に落ち着いたかという、決してそうばかりとも言えない。あいかわらず、仏教との融合の跡を残したままである。これは観音も同じであった。道觀や廟には道教の娘々神と並んで観音娘々としてしばしば祀られている。宗教は雑種であればあるほど異文化世界に傳播しやすい。媽祖だけに限らないが、東アジア世界における信仰圏の擴大を考えると、朝鮮半島への傳播も必ずやあったに違いない。その可能性を探るに先立って、日本における媽祖信仰の受容と變質のあり方を典型的な二箇所の事例にしぼってたどることにする。

4. 日本の佛教寺院における併祀

十七世紀前半の寛永年間に鎖國令が徹底され、中國船の來航は長崎一港に限られることになった。清朝が康熙二十三年（1684）に展海令を發布したため、長崎への交易船の來航が急増する²⁷。こうした状況を背景として、渡來した中國人のために寺院がいくつか建立された。それらは唐寺と呼ば

れ、佛菩薩だけでなく媽祖や關帝を始めとする道教や民間信仰の神々も祀られたのである。

その一つである福濟寺は福建人の集會所に置かれた媽祖の祠堂がもとになっている。南京寺と通稱された興福寺は、江蘇・江西・浙江の三江會の集會所の祠堂から始まっており、ここでも媽祖を祀っていた。同じく崇福寺も媽祖の祠堂が前身とされる。いずれも媽祖崇拜が出發點ということになる。そのきっかけは、唐人のなかに切支丹がいるという風評が立ったため、來航する中國船から必ず寺に媽祖像を持って來させたのに由來するといふ²⁸。ただし、崇福寺に伝わる『崇福開創歷代住持寶事』によれば、寛永六年（1629）に渡來した僧超然がその六年後に堂宇を起こしたとある²⁹。そうすると媽祖堂が必ずしも先行していたわけではなくなる。

現在、崇福寺には本堂の大雄寶殿と並んで、護法堂や媽祖堂がある。媽祖堂内陣の中央に媽祖像が置かれ、兩脇に侍女の像、向かって左に千里眼、右に順風耳の像が立っている。堂内の左右に媽祖棚があつて、これは「ほさだな」と讀むのが習いである。媽祖を「ほさ」即ち菩薩と呼ぶのは、觀音菩薩の化身とされてきたからに他ならない。

元祿四年（1691）に歿した黒川道祐の隨筆『遠碧軒記』は、長崎に入港する唐船の守護神を「天妃菩薩」と記している。「婦人のてい、疑は觀音の變相か」と述べ、船内で拜んでいた像を南京寺に運び、そこで「菩薩祭」を行なったという。その由來については、中國の皇帝の后が亡くなつてのち、「觀音に變化し水難を救との盟あり。それより舟神とす」と述べてある³⁰。媽祖が觀音菩薩の化身とされて、船の守護神として崇められていたことが知られよう。

昭和十三年（1938）に實施された調査では、崇福寺の媽祖堂には「天后聖母像」が二體あつた³¹。一體は上述の本尊で、もう一體は船仔媽と呼ばれた清代の媽祖像とされる³²。加えて堂内右の壇上に「觀世音菩薩像」、左の壇上に「大道公像」があつたと記録されている³³。大道公は保生大帝と通稱される道教の神である。同じく護法堂の「關帝像」「關平像」「周倉

像」についても記録されており、いずれも今なお護法堂に安置される神々である。

媽祖と關帝は興福寺にも祀られている。それぞれの像の由來を尋ねてみれば、佛教と道教と民間信仰が混在することになり、長崎の唐寺はあたかも諸宗教の博覧會の如くである。しかし見方を變えれば、これが東アジアの寺院や道觀ではむしろ常態であると言ってよい。日本の神社でも變わりがない。後から別の神格が持ち込まれても、それ以前の神格が排斥されることはほとんどなく、合祀という形で併存し續けるのである。少なくとも近代の神佛分離以前はそれが普通だった。

佛教寺院に媽祖を祀るのは長崎に限ったことではない。中國船の來航をめぐる當時の状況を考えれば、唐寺に媽祖を預けていた事情も了解できる³⁴。それ以前に祠堂があったか否かは現状では確かめようがなく、したがって寺院の主要な堂宇と媽祖堂のどちらが先かについても詮索は困難であろう。ここでは媽祖像が今なお寺院に祀られており、かつては觀音菩薩と同體の航海神として崇拝されていたことに注意したい。

5. 神社における在地神への變容

東日本では茨城縣に媽祖崇拜の足跡がいくつか残っている。延寶五年（1677）に曹洞宗の東皐心越が中國から日本に渡來した。長崎の興福寺に住する黃檗僧の求めに応じたのである³⁵。心越は天和元年（1681）に徳川光圀の招聘を受けて江戸の水戸藩邸に赴いた。のちに水戸の天徳寺に至るが、それに先立つ元祿三年（1690）に水戸藩の外港である那珂湊の對岸の磯濱（現大洗町）に媽祖權現社が建立された。同じ年、磯原（現北茨城市）の海岸の小山を天妃山と命名して、天妃社が創設される。

現在、磯原天妃社は社殿を残しており、天明九年（1798）の銘を持つ石造の「天妃山碑」を傳えている。そこには心越が請來した天妃像を元祿三年に奉じたことが記され、以來「海運を事とする者、その靈庇を蒙ること

敷えあぐべからず」とある³⁶。天妃山は眼下に太平洋を望み、海上安全を祈願してここに天妃が祀られたことが理解できる。

天妃信仰を現地で管理してきたのは修験者すなわち民間の宗教者であった。天妃社の別當である修験者の家系には「朝日家文書」と呼ばれる資料が傳わる。文化六年（1806）頃に記された「朝日指峰勸請」には、「龍宮船玉 廿三夜正鉢 天妃水魂神社」とある。さらに祭神である天后聖母神について、「本地は得大勢至菩薩」と記している³⁷。

船玉は船靈あるいは船魂とも綴るが、漁民にとっては最も大切な信仰対象である。御神体がないのが古い姿とされる³⁸。かつて巫女が祭祀を擔っていた。山伏などの修験者がそれに替わり、やがて船大工の棟梁が管轄するようになるが、おそらくどこかの段階で御神體を有する形になったと考えられている³⁹。正徳二年（1712）刊行の『和漢三才圖繪』は、舟神と崇められる住吉大明神の末社として「舟玉社」の名をあげている。さらに長崎に來航する唐船には「舟菩薩」と俗稱される媽祖娘々が舟神として祀られていたという⁴⁰。この段階では媽祖は船玉とは呼ばれていない。しかし江戸時代の終わりの東國の地では、すでに船玉として漁民の信仰対象になっていたのである。

次に「廿三夜正鉢」とあるのは、二十三夜講の祭神のことである。それが天后聖母神すなわち天妃であるという。近世の習俗である二十三夜講は月待講とも呼ばれ、陰暦二十三日の眞夜中に村人がつどって月の出を待つのである。その本地佛は勢至菩薩とされた。そうすると天妃はその垂迹、すなわち化現した姿ということになろう。天妃山の參道には今も「二十三夜塔」と刻まれた石碑が立っている。

幕末になると水戸藩で社寺改革が斷行された。明治初年の廢佛毀釋に先驅けており、天保十三年（1842）前後から彈壓が本格化している。三十年ほど後の記録だが、朝日家文書の中に明治七年（1874）の「株格之儀書上」が傳わる。そこでは天妃を「弟橘媛の同鉢」と見なし、磯原天妃社の社號を笠原神社に變更した次第が記されている⁴¹。このとき磯濱の媽祖權

現社も弟橘媛神社に改名された。

弟橘媛は『常陸國風土記』「多珂郡」の条に橘皇后として登場する。磯原はかつての多珂郡に含まれる。倭武天皇（日本武尊）は野で狩りし、橘皇后は海で漁をして互いの獲物を競った。野の獲物は得られなかったが、海ではすこぶる豊漁だったという⁴²。弟橘媛ここでは豊漁をもたらす女神として語られている。船玉と崇められた媽祖にふさわしい交代要員に違いない。のちに復興の動きがあつて、現在では磯原の社殿に「天妃姫」と「弟橘媛」の名が併記されて現在に至っている。

かつて観音菩薩と融合した媽祖は、日本へ傳わってから漁民の信仰対象である船玉の御神體となり、佛教に關わる民間習俗の祭神とされ、神話に登場する豊漁の女神と同一視されるまでになった。こうしてさまざまな傳統と接觸を重ね、變容を繰り返しつつも生き續けたのである。

福建の海に生きる民の信仰が原點だった。やがて媽祖は中國の歷代王朝によって國家祭祀の対象となり、一方で観音の化身とされて巨大な信仰圏を形成し、道教の神々の系列にも編入された。こうした融合性があつたからこそ媽祖崇拜の擴大が可能であつたのだろう。その結果、アジアの東の果ての島國に傳わり、そこでもまた佛教や神道と交わりを重ねた。民俗事象とも溶けあいながら、再び海に生きる民の信仰へと戻っていったのである。

6. 朝鮮半島への傳播の可能性

媽祖崇拜の高揚の一つの契機は、既に述べたとおり遣高麗使船の救難にあつたとされる。海の難所にはさまざまな航海神が祀られていた。宋代の高麗見聞録である『宣和奉使高麗圖經』は朝鮮半島西岸の郡山島にあつた龍王の祠廟について記している⁴³。かたや朝鮮王朝からの遣明使は出航地で海の神々に祈願した⁴⁴。金堉の『潛谷遺稿』に収める「覺華島開洋祭文」には、天妃を筆頭に龍王や風の神である風伯が並んで登場する⁴⁵。中國人

の移住にともなって媽祖崇拜が傳播した形跡は、今のところ朝鮮半島では確認されていない。しかし十七世紀に中國へ赴いた人々の間では天妃の名が航海神として知られていたのである。

享保二年（1717）までに眞野時綱が撰輯した『古今神學類編』には、朝鮮の人が船に天妃宮を祀ることを傳え聞いたとある。これに加えて、天妃は菩薩とも呼ばれ、陰陽の二神とも言われるという。中國では南方の海でその祭禮を行なうが、日本にはこうした神事は傳わらないと記してある⁴⁶。また、延享元年（1744）撰述の『壹岐國續風土記』によれば、壹岐島の韓神山に加羅神社があり、難破した「韓船」の天妃がここに祀られたという⁴⁷。いずれも朝鮮半島の媽祖信仰に關して類例のない貴重な證言である。

朝鮮半島の漁民も船玉に類する信仰を傳えている。ただし日本語の「たま」すなわち靈や魂に相當する名稱はなく、船に祀られる神としてはペソナン（배성황、船城隍）が卓越するという⁴⁸。ソナン（성황、城隍）は部落の守護神であり、これを祀るソナンダン（성황당、城隍堂）からその御神體を迎える。一つの部落の生業を支える漁船の守護神としてペソナンが祀られるのは、その信仰的機能の延長にあるものとして理解できる。

城隍神は媽祖と同様に中國の民間信仰から始まって、道教の神々とともに祀られるに至った神格である。朝鮮半島には中國道教の姿そのままではないとしても、民間の習俗として浸透しているものが少なくない。古代から繼續した道教信仰の傳播の大きさからすれば、こうした事例は他にも数多くあるだろう。

半島の南の濟州島ではヨンドン（영등）の祭が行なわれる。その名は「燃燈」に由來するとされる⁴⁹。中國では舊正月に行なわれる火の祭だったが、朝鮮半島では豊作や豊漁を祈願する祭として重んじられた。とりわけ濟州島では海を鎮めることが祈願されて、風が祭祀の対象となった。現在はヨンドンの祭は海女の行事とされるが、龍王の祭と基本的には変わらないという⁵⁰。龍王とヨンドンは祭祀においてはまったく融合している。これは龍王と風伯がともに朝鮮半島の船乗りの崇拜対象であり、海の神を

ことほぐ祭文に揃って登場したことにつながるであろう。朝鮮王朝時代の祭文には天妃もあわせて登場した。媽祖崇拜とヨンドンとのつながりについてはなお検討の餘地がある。

媽祖信仰は東アジアの全域におよぶ規模で擴大してきた。これは観音信仰についてもまったく同じことが言える。朝鮮半島へも観音信仰と離れがたく結びついて媽祖信仰が傳播したに違いなく、後に観音信仰が壓倒的に優勢となっていく中に吞み込まれていったのではないか。いずれも東アジアにおける女神信仰という大きな文脈のなかで捉えていくことが今後の課題と思われる。

【注】

- 1 謝肇淛撰『五雜組』卷十五「事部三」新興書局、1971、p.1253「天妃海神也。其謂天妃者。言其功德可以配天耳。今祀之者多作女人像貌。此與祀觀音大士者相同。習而不覺其非也」、趙翼撰『陔餘叢考』卷三十五「天妃」趙翼全集第三冊、鳳凰出版社、2009、p.665「竊意神之功效如此。豈林氏一女子所能。蓋水爲陰類。其象維女。地媼配天則曰后。水陰次之則曰妃。天妃之名。即謂水神之本號也」
- 2 『宋會要輯稿』禮二十「諸祠廟」上海古籍出版社、2014、p.1018「神女祠。莆田縣有神女祠。徽宗宣和五年八月。賜額順濟」
- 3 李俊甫輯『莆陽比事』卷七「鬼兵佐國神女護使」江蘇古籍出版社、1988、p.282「宣和五年。路允迪使高麗。中流震風。八舟溺七。獨路所乘。神降于檣。安流以濟。使還奏聞。特賜廟號順濟。累封夫人。今封靈惠助順顯衛妃」
- 4 愛宕松男「天妃考」『滿蒙史論叢』第四、座右寶刊行會、1943; 再録『愛宕松男東洋史學論集』第二卷、三一書房、1987、p.91.
- 5 李獻璋『媽祖信仰の研究』泰山文物社、1979; 朱天順『媽祖と中國の民間信仰』平河出版社、1996; 藤田明良「航海神 — 媽祖を中心とする東北アジアの神々」桃木至朗他編『海域アジア史研究入門』岩波書店、2008 等。
- 6 潛説友撰『咸淳臨安志』卷七十三「祠祀」宋元地方志第七冊、國泰文化事業、1980、p.4558「〔順濟聖妃廟〕丁伯桂作廟記。神莆陽湄洲林氏女。少能言人禍福。歿廟祀之。號通賢神女。或曰龍女也」
- 7 黃四如「聖墩順濟祖廟新建蕃釐殿記」『莆陽黃仲元四如先生文藁』四部叢刊

三編集部、商務印書館、1936、p.53「按舊記。妃族林氏。涇州故家有祠。卽姑射神人之處子也。泉南楚越淮瀾。川峽海島在在奉嘗。卽補陲大士之千億化身也」

- 8 『莊子』内篇「逍遙遊」新編諸子集成第一輯、中華書局、1961、p.28「藐姑射之山。有神人居焉。肌膚若冰雪。淖約若處子。不食五穀。吸風飲露。乘雲氣。御飛龍。而遊乎四海之外。其神凝。使物不疵癘。而年穀熟」
- 9 實叉難陀譯『大方廣佛華嚴經』卷第六十八「入法界品」大正新修大藏經 279、第十卷、p.366c「善男子。於此南方有山。名補怛洛迦。彼有菩薩。名觀自在。汝詣彼問。菩薩云何。學菩薩行。修菩薩道」(般若譯『大方廣佛華嚴經』卷第十六「入不思議解脫境界普賢行願品」大正新修大藏經 293、第十卷、p.732c も同文)
- 10 佛駄跋陀羅譯『大方廣佛華嚴經』卷第五十「入法界品」大正新修大藏經 278、第九卷、p.717c「善男子。於此南方有山。名曰光明。彼有菩薩。名觀世音。汝詣彼問。云何菩薩。學菩薩行。修菩薩道」
- 11 鳩摩羅什譯『妙法蓮華經』卷第七「觀世音菩薩普門品第二十五」大正新修大藏經 262、第九卷、p.56c「爾時無盡意菩薩卽從座起。偏袒右肩合掌向佛而作是言。世尊。觀世音菩薩以何因緣名觀世音。佛告無盡意菩薩。善男子。若有無量百千萬億衆生。受諸苦惱。聞是觀世音菩薩。一心稱名。觀世音菩薩卽時觀其音聲皆得解脫。……若爲大水所漂。稱其名號。卽得淺處。若有百千萬億衆生。爲求金銀琉璃砗磲碼瑙珊瑚琥珀眞珠等寶。入於大海。假使黑風吹其船舫。飄墮羅刹鬼國。其中若有乃至一人。稱觀世音菩薩名者。是諸人等。皆得解脫羅刹之難。以是因緣名觀世音」
- 12 馮福京等撰『大德昌國州圖志』中國方志叢書華中 580、成文出版社、1983、p.6036「嘉定七年寧宗賜圓通寶殿四字。大士橋三字載新梵字。(中略)剋龍章閣。惟大士以三洲感應身。入諸國土。現八萬四千身手臂目。接引羣生」
- 13 李獻璋「元・明地方志に現れた媽祖傳説の演變」『東方學』13 輯、1957、p.30.
- 14 『元史』列傳第八十九「釋老」中華書局點校本第 15 冊、1976、p.4517「釋老之教。行乎中國也。千數百年。(中略)元興崇尚釋氏。而帝師之盛。尤不可與古昔同語」
- 15 『明太宗實錄』卷八十七、中央研究院歷史語言研究所、1962、p.1152「〔永樂七年正月己酉〕封天妃爲護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃。賜廟額曰弘仁普濟天妃之宮。歲以正月十五日及三月二十三日。遣官致祭著爲令」

- 16 『元史』卷十「世祖本紀」中華書局點校本第1冊、1976、p.204「[至元十五年八月辛未]制封泉州神女號護國明著靈惠協正善慶顯濟天妃」
- 17 愛宕松男「天妃考」前掲論文、p.117.
- 18 懷蔭布撰『乾隆泉州府志』卷十六「壇廟寺觀」中國地方志集成福建府縣志輯、上海書店出版社、2000、p.382「伏讀成祖文皇帝御制碑文。若曰仰惟。皇考太祖高皇帝。肇域四海。際天所覆。極地所載。咸入服章。懷來神人。幽明循職。朕承鴻基。罔敢或怠。恒遣使敷宣教化。於海外諸番國。尊以禮義。變其夷習。其初使者回奏。涉海浩渺。風雨晦明。洪濤巨波。驚心駭目。乃有神人。飄飄雲際。以妥女侑。旋有紅光。飛來舟中。已而煙消霾霽。風恬浪息。(中略)咸曰此天妃之神也。顯示靈應。朕嘉乃績。特加封號。建廟龍江之上」
- 19 『太上老君說天妃救苦靈驗經』涵芬樓版正統道藏 649、4 紙右「於是天尊乃命妙行玉女降生人間。救民疾苦。乃於甲申之歲。三月二十三日辰時。降生世間。生而通靈。長而神異。精修妙行。示大神通。救度生民。願與一切含靈解厄消災。扶難拔苦。功圓果滿。白日上升。土神社奏上三天。於是老君勅下輔斗昭孝純正靈應孚濟護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃」
- 20 藤田明良「天理大學附屬天理圖書館所藏「太上說天妃救苦靈驗經」」『季刊民族學』133 號、2010、p.37.
- 21 同書、p.36.
- 22 『太上說天妃救苦靈驗經』藏外道書第三冊、巴蜀書社、1992、p.785b「齊天聖后。觀音化身。涓洲顯迹。海岸興靈。神通變化。順濟妙名。三十二相。相相端成。隨念隨應。至聖至靈。威光顯赫。護國庇民。海風吹浪。至祝降臨。一心瞻仰。顯現真身。虛空出現。統押天兵。威神下降。鬼伏邪驚。莆田土主。聖天竹林。觀音大聖。驅逐邪精。消災散禍。家國安寧」
- 23 『太上老君說天妃救苦靈驗經』前掲書、7 紙右「齊天聖后。北斗降身。三界顯迹。巨海通靈。(中略)北斗大聖。驅逐邪精。消災散禍。家國安寧」
- 24 『三教源流聖帝佛祖搜神大全』卷四「天妃娘娘」中國民間信仰資料彙編第一輯、臺灣學生書局、1989、p.182「妃林性。舊在興化路寧海鎮。卽莆田縣治八十里濱海涓洲地也。母陳氏嘗夢南海觀音與以優鉢花。吞之已而孕。十四月始免身得妃」
- 25 『天妃顯聖錄』臺灣銀行經濟研究室、1960、p.40「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。願得哲胤爲宗支。(中略)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。既寤歆然。如有所感遂娠」

- 26 孫清標編『媽祖圖志』卷一「本傳」同治四年刊本『天后聖母聖迹圖志』影印、江蘇古籍出版社、2001、35 紙表～36 紙表「天后莆林氏女也。（中略）遂靈通變化。驅邪救世。屢顯神異。常駕雲飛渡大海。衆號曰通元靈女。越十二載。道成白日飛昇。時宋雍熙四年丁亥秋九月重九日也。月日與省誌異並存之」
- 27 松浦章『江戸時代唐船による日中文化交流』思文閣出版、2007、p.11.
- 28 二階堂善弘『アジアの民間信仰と文化交渉』關西大學出版部、2012、p.213.
- 29 宮田安『長崎崇福寺論攷』長崎文獻社、1975、p.342.
- 30 黒川道祐撰『遠碧軒記』下之三「佛事」日本隨筆大成第1期10、吉川弘文館、1975、p.162「唐人の舟の守護神は天妃菩薩と云ふ。婦人のてい、疑は觀音の變相か、舟中にては第一高所に安置し尊崇して舟着と、長崎にて南京寺の大體の日本の堂なれば、佛壇の左は祖師堂、右の方の土地堂の處に安置し、牛豚を供へて菩薩祭を執行ふなり。觀音菩薩の事なり。唐の天子后死して觀音に變化し水難を救との盟あり、それより舟神とす」
- 31 『長崎市史地誌編佛寺部』下卷、清文堂出版、1938、p.436.
- 32 藤田明良「日本近世における古媽祖像と船玉神の信仰」黃自進主編『近現代日本社會的蛻變』中央研究院人文社會科學研究中心亞太區域研究專題中心、2006、p.176.
- 33 『長崎市史地誌編佛寺部』前掲書、p.418.
- 34 二階堂善弘、前掲書、p.216.
- 35 徐興慶「心越禪師と徳川光圀の思想變遷試論」二松學舎大學『日本漢文學研究』第3號、2008、p.353.
- 36 「天妃山碑」野口鐵郎、松本浩一『磯原天妃社の研究』サン・プランニング、1986、p.44「天妃聖母元君金像開光（中略）「常陸多珂郡磯原天妃神祠東阜越師嘗「奉其像西山義公肇建厥實元祿三「年七月廿有六日云爾來事海運者蒙其「靈庇不可枚數爰立石表焉（中略）「天明九年六月廿三日建」
- 37 朝日家文書四号「朝日指峰勸請」『磯原天妃社の研究』前掲書、p.88「渡海第一宮 朝日指峰勸請「風宮「龍宮舟玉「廿三夜正躰 天妃水魂神社 信心の人ハ「鹿食を忌む「雷宮「祭神本躰ハ天仙聖王神と天后聖母神となり「本地ハ得大勢至菩薩」
- 38 牧田茂『海の民俗學』岩崎美術社、1966、p.159.
- 39 龜山慶一『漁民文化の民俗研究』弘文堂、1986、p.257.

- 40 寺島良安撰『和漢三才圖會』卷三十四「船橋類」東京美術、1970、p.411
「舟神。名媽祖娘娘。俗謂之舟菩薩。唐船來于長崎。間所祭神是也乎。本朝
以住吉大明神。爲舟神也。舟玉社。大海神社等。有於末社」
- 41 朝日家文書三十二号「株格之儀付書上」前掲書、p.109「天保年中二水戸齊
昭公從命父義甕神官へ改職被仰付候砌右天妃神業弟橋媛命同躰ト被仰笠
原神社ト神號被仰渡」
- 42 『常陸國風土記』「多珂郡」日本古典文學大系、岩波書店、1958、p.90「於是
〔倭武〕天皇幸野。遣橋皇后。臨海令漁。相競捕獲之利。別採山海之物。此
時野狩者。終日驅射。不得一穴。海漁者。須臾才採。盡得百味焉」
- 43 徐兢撰『宣和奉使高麗圖經』卷十七「祠宇」國學基本叢書、臺灣商務印書
館、1968、p.61; 卷三十六「海道」p.126「五龍廟在羣山島客館之西一峯上。
(中略) 正面立壁繪五神像。舟人祠之甚嚴」〔羣山島〕西小山上有五龍廟資
福寺」
- 44 安東浚「天妃信仰與韓國使行文學」四川大學宗教研究所編『道教神仙信仰
研究』下冊、中華道統出版社、2000、p.717.
- 45 金埴『潛谷遺稿』卷九「覺華島開洋祭文」韓國名家文集選第四冊、亜細亞
文化社、1974、p.184「惟天妃聖母。即著慈愛之仁。海若尊神。又含寬容之
德。騰九萬以利見濟險。惟仰於龍王。擊三千而如飛助順。實賴於風伯。矧
茲小星之垂佑。亦日大功之能全」
- 46 眞野時綱撰『古今神學類編』卷之三十六「神階篇」『神道大系』首篇3、神
道大系編纂會、1985、p.241「傳聞、朝鮮ノ人、船玉ノ心ニ天妃宮ヲ祀リ、
其寶祠ヲ奉持シテ、旅中信之ト也。是ヲ菩薩トモ稱スト也。天妃宮モ陰陽
二神トモ、又ハ一神也トモ云リ。(中略) 漢土ニモ、天妃ノ沙汰ハ南方海上
人祭之ト云ヘリ。我國ニ此神ノ事ナケレバ也」
- 47 『壹岐國續風土記』卷之六十一「壹岐郡立石邑」『神道大系』神社編46、神
道大系編纂會、1984、p.324「加羅神社。在黑龍村韓神山。所祭。天照太神。
天妃也。(中略) 古老傳へて云、むかし兩郡二ツにわかれ、海水往來せし時、
韓船今いふからかみの邊にて破損す。則其天妃をまつりてからかみと稱す」
- 48 龜山慶一、前掲書、p.330、371.
- 49 田上善夫「風の祭祀と海の祭祀」『富山大學人間發達科學部紀要』第8卷1
號、2013、p.177.
- 50 古谷野洋子「濟州島ヨンドンクツにみる來航神儀禮の特徴」『濟州島研究』
1號、2009、p.10.

A Folk Belief and Its Fusion with the Buddhism:

Researches into Expansion of the Mazu Worship in the East Asia

KIKUCHI Noritaka

The aim of this paper is to follow the spatial spread of a Chinese folk belief and its fused traces with some religious traditions, focusing on the Mazu worship in the traditional China. The worship of Mazu which has started from folk belief in one area in the South China was promoted to the rank of the state ritual by the Sung dynasty, in the second place, under the Yuan dynasty, it was fused with Buddhist worship of Guanyin (Avalokiteśvara) and was being fixed as a goddess of sailing. Daoist believer composed finally a scripture in which Mazu was included in their pantheon under the next Ming dynasty. More one considered as a problem in this paper is a possibility of the spread of the Mazu worship to the Korean Peninsula. Almost no trace was leaned about for the moment, but I will grope after a clue of explication by catching by a context as folk belief and fusion with some religious traditions. The worship of the goddess of sailing was transmitted to an Asian island country in the east end, and fused again there with the Buddhism and the Shinto, returning to belief of the people who live in a sea while also melting together with a phenomenon of folk customs.

菊地章太氏の発表論文に対するコメント

曹 南 来*

(中国 人民大学)

女神信仰という領域は制度化された宗教の構造体系の中で辺縁に位置するのみならず、西洋をその発祥とする現代的な宗教学研究の歴史においても常々故意に、或いは無意識裡に捨て置かれてきた。その存在は宗教学者や社会的エリート、教育を受けた知識層が企図した文化的発展の成果ではなく、一つの大衆的宗教における信仰心理が一定以上の高まりを見せたことを体現するものであった。媽祖は中国の民間宗教の歴史においては海上の守護（女）神として数多の善男善女の崇拜を集め、さらに海外貿易ネットワークの発達に伴い、日本・ベトナム・朝鮮半島等、他の東アジア地域にまでもたらされるに至った。菊地章太氏の論考は、中国近世の各時代における媽祖崇拜の発展と日本仏教寺院での媽祖合祀の現象とを整理することを通して、東アジアにおける女神信仰および当地域の信仰圏の研究に対して新たな扉を開く提言と言えよう。そしてこれはまた民間宗教を媒介として「相互に影響し合うアジア (inter-connected Asia) の図式を提示し、民間信仰と宗教との融合という発想に基づいて、媽祖信仰が中国から日本・朝鮮半島に伝播した歴史を考察するものである。ここにおいて主たる論拠とされるのは、元代以来媽祖が観音の化身として捉えられたという事実であり、論考においてはこれを以て民間信仰と仏教との融合の一形態と考えられている。またこのような多元的かつ複雑な宗教形態は、東アジアの地域における他の例としては日本の長崎や茨城などにも見受けられ、菊地氏はさらに朝鮮半島にも未だ日の目を見ない媽祖崇拜の遺跡が存在する筈であるとの予測を示している。

*中国人民大学仏教与宗教学理論研究所副教授。

菊地氏の論考はアジアの宗教文化における差異と統一性について、啓発するところの大きい内容と言える。筆者は仏教・道教の教理研究に関しては専門外であるが、この機会を借りて東アジアという地域において宗教・文化の比較研究を進めるに当たっての問題について、些か提起したいと思う。菊地氏が複数の地点における媽祖崇拝の歴史に対し考察したことは全く賞賛に値するものと言えるが、氏はその中で民間信仰が仏教の体系のうちに落とし込まれるに至り、このような「融合」によって、民間の女神信仰が世界的な一大宗教（great religion）の伝統に付随することで拡散され発展を遂げることとなったと指摘する。こうした見方が全く間違っているという訳ではないが、氏はまず宗教の融合といった現代宗教学の用語体系に則って論を展開している。この宗教の「融合」という言葉に関して言えば、融合説とは各々が独立していて相互に関わりを持たない二つの概念系統が存することをその前提として成立するのであって、どちらかと言えば一方が一方を取り込み改宗させるパターンを想定する西欧の宗教観念（すなわち英語で言う syncretism である）に基づく用語である。しかるに、もしも大衆による宗教実践という視点から、下層の民衆の立場に即して宗教学者の見地に拠らずに中国宗教を見たならば、その結果は全く違ったものとなることだろう。大衆とエリートという二つの視点の向かうところは、あるいは同一の宗教体系における異なる側面であるかもしれない。しかしながら、それは両種の異なる信仰の系統が存したということではない。菊地氏は中国民間宗教の有する総体的な宇宙観と伝統的な家制度という構造に照らして媽祖崇拝を考察することはされなかったが、女神信仰における複合的記号と文化的意義とは、紛れもなく中国の伝統的な家制度下での女性のジェンダー規範に係るものであるということをここに指摘しておきたい。

菊地氏は歴史文献や経典の中からわずかな手がかりを見つけ出しはいるものの、東アジア地域における信仰の伝播が宗教融合のメカニズム上に成立したということを読者に納得させるには、未だ説得力を欠いているよ

うに思う。つまり、宗教の融合と媽祖信仰圏が東アジアという地に発展を遂げたこととの間には、必然的な因果関係は認められないのではないか。東アジアの伝統文化における統一性や同質性は、あるいは媽祖崇拜をアジアの広域に跨がる信仰実践と成らしめた主要因であるかもしれない。台湾および大陸沿岸における諸例が示すように、観音は仏教の教理体系と日常の民間宗教との両方において重要な役割を果たし、神・鬼や祖先によって構成されるところの、階級化された正統的信仰秩序に対して、媽祖とともにカウンターカルチャーの勢力を形成した¹。

商人や移民、船員および漁師等、共同体の辺縁に存在し、父系的な血縁・地縁による結びつきや保護を離れて定住することなく流浪する人々によって、歴史的に女性の神格が支持された所以もまさにここに存すると言えよう。媽祖と観音とはいずれも包容性や情け深さといった性格の強い女性神であるが、これは中国民間宗教の類型に照らしても特異な例と見なし得るものであり、また既存の世俗的な社会秩序および父系・父権的なジェンダー規範と正しく対比を成していると言えるだろう。

天界と俗世との関係に対する認識は、中国民間宗教形態の根幹を成す部分である。宗教学の教科書では儒・仏・道と民間宗教とを弁別し、これらを異なる信仰体系として説明するのが常であるが、中国の伝統宗教は寧ろ共通の宇宙観から派生した多元的信仰または記号の体系と捉えられるべきであろう²。勿論他国の研究者による意見を俟たねばならないものの、このような見方は中国の伝統文化の影響を受けた他の東アジア地域においても概ね適用し得るものではないかと思われる。中国古来の天人合一思想に基づく宇宙観においては、皇帝が俗世と彼岸におけるあらゆる物事を統制するという考えがその根本とされる。さらにこれら陰陽の両界は階級化された官僚組織を有しており、政府の役人は同等或いはより上級の神霊をのみ祀り、下級の鬼神に対しては管理と賞罰を行うという。このような神俗の両境に亘る帝国支配体制に在っては、朝廷と地方とは互いに結びついて一体であり、皇帝は「替天行道」の天子たり得、地方官は職責を全うしな

い土地の神や鎮守神を懲罰することが出来るのである³。政府の官僚組織を基調とする宇宙観においては、男性神は権威・階級や正当性を象徴し、これに対して女性神の立ち位置は家という枠組の中での儀式的行為に限定されることとなった。仏教における観音信仰や媽祖崇拜は、果たして官僚の体系と地域的な共同体との境界線を超越して展開したのであり、またこれらの女神は女性の持つ理想的かつ完璧な霊的特質、すなわち（たとえ相手が困窮したよそ者であったとしても）無私・無限・無条件に与えられる愛情と憐憫を体現した存在に他ならない⁴。観音と媽祖の（性交および出産の経験を持たない）無垢さは、女性の立場のうち、母親の役割の有する文化統合の働きを際立たせるとともに、妻としての役割に付随する汚穢や分裂性を脱却し排除するものである。このことは女神が菩薩と成り得、無辺の法力を具えるに至った来由を解く鍵になるとも考えられている⁵。このような女神の力によって、海外を漂泊する中国人商人はただ純粋に拝むだけですぐに救いを得られたのであって、これは人を（極端な例では賄賂さえ用いて）操縦する、官僚化された男性神中心の信仰体系とは全く異なったものと言えよう。

媽祖崇拜の東アジア広域における流行は、結局のところ在外の華人らが置かれた社会的・文化的環境と緊密に関係している。ただし女神信仰の有する文化統合の作用は完全に参与する者の現実社会に対する要求によって定義づけられるという訳ではなく、それは神俗の両界における性質上の同形—すなわち、伝統的中華文化を背景とした俗世での母親の役割と、女神の汚れなく母性的な光輪とが各々具える象徴的意味が一致を見たということ—を示すものである。それならば、同じく父系・父権文化の影響を受けた中・日・韓の社会における女性の地位および家庭関係に対する見方やその確立について検討することは、東アジアにおける女神信仰の流伝を理解する上での手がかりになるのではないだろうか。

【注】

- 1 P. Steven Sangren, “Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the ‘Eternal Mother’.” *Signs* 9, no.1 (1983) : 4-25.
- 2 Arthur P. Wolf, ed. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, Stanford University Press, 1974.
- 3 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*. Berkeley, University of California Press, 1991, chap. 8.
- 4 女性の持つ霊的特質については、中国キリスト教においても説示される。“Gender, Modernity, and Pentecostal Christianity in China” (in *Global Pentecostalism in the 21st Century*, Robert Hefner, ed. Indiana University Press, 2013, pp. 149-175) 参照。
- 5 P. Steven Sangren (1983) の台湾における研究を参照されたい。

(翻訳担当 弓場苗生子)

曹南來氏のコメントに対する回答

菊 地 章 太

(日本 東洋大学)

曹南來氏の批評を読んで感じたことは、曹氏と私とでは事実の認識が著しく異なることである。さらに、私が論文の中で述べていないことを否定して自説を表明する點も、曹氏のコメンテーターとしての姿勢に疑問を感じざるを得ない。これでは建設的な議論の應酬ができないのではないかと危惧される。

曹氏は述べている。「宗教の「融合」という言葉に關して言えば、融合説とは各々が獨立していて相互に關わりを持たない二つの概念系統が存することをその前提として成立するのであって、どちらかと言えば一方が一方を取り込み改宗させるパターンを想定する西歐の宗教觀念（すなわち英語で言う syncretism である）に基づく用語である」と。

ここで曹氏が述べている「融合説」の定義は、宗教を研究する者の間でどの程度に共有されているのか。「各々が獨立していて相互に關わりを持たない二つの概念系統が存することをその前提として成立する」というのは syncretism の説明には該當するだろうが、「西歐の宗教觀念」が必ずしも「一方が一方を取り込み改宗させるパターン」を常に想定しているとは限らない。syncretism という言葉が西歐で最も頻繁に用いられるのは古代末期の諸宗教に關してだが、そこでは「異なるものが一つに融け合う」という程度の意味で用いられるのが普通である。私も論文の中でこの言葉をそうした意味で用いた。曹氏が言う意味での「融合説」を私が論文の何處で使ったというのか。答えてもらいたい。

私が論文の中で問題にしているのは宗教學の理屈ではない。歴史上の事實である。もしくは事實に基づく可能性である。媽祖は現在では道教の神

として各地で崇拜されているが、もともと道教の教義から導き出された神格ではなく、民間で崇拜されていた巫女を道教の側で取り込んでいった。その際に、それに先んじて、まず佛教の観音信仰と結びついた。このように一地方の民間の巫女崇拜が佛教や道教と結びついたことが、やがて東アジア的な規模での女神崇拜につながったと考えられる。こうした推移の背景にある歴史上の事実を敘述するために「融合」の語を用いたのである。「混淆」や「雜種形成 (hybridization)」という言葉もあるが、ここではやはり「融合」が包括的であり最も適切であろう。

曹氏は續けて述べている。「もしも大衆による宗教實踐という視點から、下層の民衆の立場に即して宗教學者の見地に據らずに中國宗教を見たならば、その結果は全く違ったものとなることだろう。大衆とエリートという二つの視點の向かうところは、あるいは同一の宗教體系における異なる側面であるかもしれない。しかしながら、それは兩種の異なる信仰の系統が存したということではない」と。

私は論文では一貫して民間の次元のみを問題にしている。従って、私が「下層の民衆の立場に即して宗教學者の見地に據らずに」中國宗教を論じているという曹氏の批判は無理解も甚だしい。ここでも曹氏に問いたい。「大衆とエリート」という言葉や發想が私の論文の何處にあるのか。「兩種の異なる信仰の系統が存したということではない」という中國宗教史の初歩に屬する認識は、あえて御教示いただくまでもない。

曹氏は述べている。「商人や移民、船員および漁民等、共同体の邊縁に存在し、父系的な血縁・地縁による結びつきや保護を離れて定住することなく流浪する人々によって、歴史的に女性の神格が支持された所以もまさにここに存すると言えよう」と。

華僑を始めとする中國の移民、船員や漁民は「共同体の邊縁に存在し、父系的な血縁・地縁による結びつきや保護を離れて定住することなく流浪する人々」なのか。世界各地に移住した中國人は、現地の習俗と完全に同化するとは限らず、むしろ小型の中國社會を形成することで知られてい

る。もちろん現地の社会との共生は不可欠であるから、中国の外にいる彼らは開放的であるが、しかし「父系的な血縁・地縁による結びつきや保護」はそこにも厳然として存在する。様々な事情で故郷を離れて暮らしてはいても、彼らを「共同体の縁に存在」し、「定住することなく流浪する人々」と見なすことは私には到底できない。曹氏と私の理解には大きな懸隔があるようだ。

曹氏は續けて述べている。「媽祖と観音とはいずれも包容性や情け深さといった性格の強い女性神であるが、これは中国民間宗教の類型に照らしても特異な例と見なし得るものであり、また既存の世俗的な社会秩序および父系・父権的なジェンダー規範と正しく對比を成していると言えるだろう」と。

民間における媽祖と観音の崇拜は他の道教神や佛菩薩を壓倒している。近世以降の中国社会において、また臺灣や東南アジアなどの中国周辺地域において、このことは否定できない事実であろう。碧霞元君を始めとして各地の道観でおびただしいほど崇拜されている種々の女神や娘々（そこでは観音菩薩も観音娘々として祀られている）についてはどう考えるのか。もしも「中国民間宗教の類型に照らしても特異な例と見なし得る」ならば、なぜこれほど盛んな女神崇拜という歴然たる事実があるのか。明確な説明を與えて欲しい。

曹氏は述べている。「同じく父系・父権文化の影響を受けた中日韓の社会における女性の地位および家庭関係に対する見方やその確立について検討することは、東アジアにおける女神信仰の流傳を理解する上での手がかりになるのではないだろうか」と。

中国の「父系・父権文化」が周辺地域に及ぼした影響は當然考えられるが、それは日本社会においては極めて表層的なものでしかない。中国社会と日本社会の構造は根本的に異質であり、そこに共通するものはほとんどないと考えた日本人の中国研究者は少なくない。私もその一人である。異質だからこそ他国の文化への学術的な関心も生じるのである。曹氏が「同

じく父系・父権文化の影響を受けた中日韓の社会」として一括するのは、あくまでも一つの見方でしかない。ここでも前提になる事実の認識がまったく異なっているので、残念ながらそこから先の議論が噛み合うことはないであろう。

最後に曹氏のコメントに対する最も根本的な疑問を提示したい。曹氏は私の論述が説得力に欠けるとして、私の提言に対して全面的な否定を表明した。「東アジア地域における信仰の傳播が宗教融合のメカニズム上に成立したということを読者に納得させるには、未だ説得力を欠いているように思う。つまり、宗教の融合と媽祖信仰圏が東アジアという地に發展を遂げたこととの間には、必然的な因果關係は認められないのではないか」と。

實はこのことは媽祖だけの問題には限らない。そもそも一つの宗教が異文化圏に傳わる場合は、その土地に既に存在する宗教傳統と融合していくことで初めて傳播が可能になるのではないか。佛教が中國に傳わった時はどうだったか。イエズス會の宣教師によって中國にキリスト教が傳わった時はどうだったか。政府が干渉や強制をする場合は別だが、少なくとも民間の次元においては、さまざまな異文化的傳統との妥協と融合の上に宗教が傳わっていくものと私は理解している。とりわけ道教の場合はそれが著しい。道教の裾野はそれぞれの地域の民間信仰に連なっている。両者に境目を設けることはほとんど不可能である。曹氏は syncretism の定義にこだわっているようだが、「西歐の宗教觀念」で括ることができないのがアジアの宗教の特質であることを認識すべきではないか。