Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2026-11-28

人類学と道教研究の対話 : 台湾における除穢儀式の事例から（特集 東アジアにおける宗教と家族・地域）

林, 瑋嬪
劉, 梅玲(訳)
藤岡, 達磨(訳)
藤井, 勝(訳)

(Citation)
社会学雑誌,29:7-30

(Issue Date)
2012-03-31

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81011122

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81011122

KOBE UNIVERSITY

人類学と道教研究の対話

——台湾における除穢儀式の事例から——

林　瑋嬪
台湾大学文学院人類学系副教授
（劉梅玲・藤岡達磨・藤井勝訳）

本稿は、ある地域で行われている除穢儀式によって道教と地域儀式の関係を検討するとともに、その儀式の地域社会における文化的意味について分析する。具体的には、台湾西南部農村の研究を通して、地域で行われる煮油儀式が、漢人文化における空間と身体の類比、およびジェンダー概念の上にいかに成り立つか、さらに道教の五営観と乩童信仰がいかに結びついているかを示す。つまり地域儀式では、道教、民間信仰、および漢族の文化概念という三者が同時にその基礎を構築している。本研究は人類学の分析方法によって、この三者間の結合様式を具体的に描写するとともに、儀式のなかでこれらが共同で作用することを通じて、邪悪な力が駆除され、地域の再生が果たされることを解明する。

※本文中の〔　〕内は、訳註である。

はじめに

道教と地域の民間儀式の関係は、中国宗教の研究において常に重要なテーマであった[*]。このテーマに関する過去の研究には、以下の二つの方向がある。第一の方向は、道教の主導性を重視するものである。たとえば、道教は最終的に地域信仰に取って代わるとする研究もあれば（Strickman 2002:2-4、またはDavis 2001:8-11の紹介を参照のこと）、道教は高等宗教（high religion）であり、構造的には民間儀式の典礼の骨格（liturgical framework）をなすとする研究もある（Kean 1993:14-8; Lagerwey 1987:271; Schipper 1993:7-8. 康豹 二〇〇〇の議論も参照の

こと）。

第二の方向は、道教と地域信仰の関係について、両者はむしろ相互に結合しているという視点を採用したり、あるいは地域信仰は独自性をもっていると認識したりしている。たとえばデービス（Edward L. Davis）は、宋代の道教と地域儀式の研究において両者の関係は時に敵対的でありながらも、ほとんどは共生的であったと指摘している（Davis 2001:8）。李豊楙の研究も、台湾道教の発展を例として、それが拡散性および制度性という二種の特質をいかに同時に備えているかを解明している（二〇〇六：二五六）[1]。その拡散性とは、道教が地域の神話・儀礼・宇宙観と結合し、社会生活にあっては、たとえば社廟信仰・年中行事・通過儀礼・祖先信仰などと密接に結びつくことである。またハイメス（Robert Hymes）の研究は、宋代の江西地区で発展してきた道教の支派には、道教の体系には含まれないような種類のものがすでに現れており、民衆と地域が主要な神霊観を作り生み出したと指摘している（Hymes 2002）。

本稿は人類学の観点から、以上のような重要な問題を考究する。そのために道教の専門家と地域の民衆が行う「煮油」〔油を沸騰させること〕儀式のいくつかを比較することから始め、地域社会における煮油儀式の文化的意味について深く検討する。また民俗学者や道教学者は、道士が主宰する煮油儀式を記述・分析してきたが、本稿では、乩童〔シャーマン＝霊媒師のことで、閩南語では「童乩」と地域民衆が共同で行う煮油儀式の事例をとくに取り上げる。その考察を通じて、道教の概念がいかに常民文化、特に身体と空間の類比関係、ジェンダー概念、および乩童信仰と結びついているかを提示する。つまり煮油儀式の民族誌的な分析によって、道教の神秘的知識がいかに地域文化と結びつき、常民の生活の一部分となっているかをより明確に理解できるだろう。それゆえ、社会に対する道教の影響を理解するには、道教が地域文化と結合するという方向性を軽視できないことになる。

一　先行する研究

一―一　民俗学者と道教学者の煮油儀式についての議論

煮油儀式には地域によって様々な名称があり、たとえば「過油」、「煮油淨厝」、「煮油淨穢」、「焚油逐穢」などと呼ばれている。煮油は、漢族のその他の宗教儀式と比べると、既存の文献のなかにあまり記載されていない。この儀式は通常、新家屋が落成したときに行われる「入厝」礼や「謝土」礼、あるいは聚落での建醮〔「醮」は道教的祭礼・儀式一般であり、さまざまな種類の「醮」がある。「建醮」は「醮を行う」という意味である〕のなかに現れる。民俗学者の

劉枝萬は、一九八〇年代に台南県の西港〔現在の台南市西港区〕で行われた瘟醮〔疫病を祓う醮〕における煮油の過程を、次のように記述している。

（醮儀式　二日目）午後五時、「煮油過火」という儀式が行われる。これは火炎の霊力を借りて魔除けをし、穢れを祓って、醮行事に参加する人々の身体と主な用具類を浄化するものである。また同時に、醮会場全体を清浄〔原文では「潔浄」という語彙が使われているが、以下の翻訳では文脈に応じて「清浄」あるいは「浄化」を充てる〕に保って、神様たちの降臨に備えるものである。

二つの油鼎〔油の入った鍋〕が用いられる。鼎は新しいもので、直径は約四五センチメートルの小型、つまり民家の厨房で料理に使われるものである。小さな竹の腰掛けが持ち出され、それを逆さにして四つの脚を空に向けて、脚の上に鼎を掛け、鼎には落花生の油を注ぎこむ。つぎに、その油鼎のなかに粗紙で作った芯を置き、それに点火して大きな燈盞〔照明のための油皿〕とする。鼎の底には小炉を乗せ、木炭の火によって油を沸騰させる。その先には醮壇〔醮儀式のために設置された空間〕があり、一人の道士が醮壇を主宰している。その道士は赤い布を頭に巻きつけて、自分の行うことが三奶法〔道教の一派の作法〕であることを示す。右手では鈴を振り、左手には水牛の角を持って、たびたび吹き鳴らす。その時もう一人の道士が米の酒を一瓶携え、口に酒を含んで油鼎の芯に向けて吹きかける。熱せられた油はアルコールの霧に触れると、一気に燃え盛る炎となり、その火炎は二メートル以上の高さになるが、またたすぐに消えてしまう。このように絶えず酒を吹いて炎を立てながら、道士たちはすぐに醮用の経冊・表文関牒〔表文と関牒は両方とも道教の醮儀式用の文書〕・道服・その他の主要な法器を携えて油鼎の傍らに進み、これら神聖な物品を一つ一つ火炎の上に通すと、浄化したことになる。その終了後、醮壇にいる人々も道士たちのように油鼎のほうに進み、火の上に手を伸ばしては通り過ぎる。それには「過火」の意味がある。この後、二名が油鼎を運び、醮壇のすみずみを巡回して邪穢を駆除する。五時一五分には二つの油鼎が壇から運び出される。一つは王府〔瘟醮の際に降臨する瘟神のために作られた時期限定の住所兼事務所であり、普通は瘟醮を主催する地域の道教廟のところで設置する〕前の広場に置かれ、一般の信者たちは一列に並び、順番に過火を行い、身を浄化する。もう一つは王府内の「代天府」〔王府の本堂〕に運び入れられ、引き続き道士が主宰して、たとえば理

事たちや、王府内で奉仕している人々を次々と浄化してゆく。なかには家族の衣服を携えて一緒に過火を行う人もいる。その後、油鼎は運ばれて王府内をすみずみまで巡回し、つぎは廟内の主要な施設およびすべての室、さらに醮会場の燈篙〔灯籠が縛り付けられた竹製の長竿〕・「王船」〔儀式用の船〕、「船廠」〔王船を造り、保管する場所〕へと進み、遺漏のないようにする。（劉枝萬 一九八三：三五四・五）

道教学者のなかでは、ラガウェイ（John Lagerwey）と李豊楙の文章のなかにも関係する叙述がある。たとえば、ラガウェイが台東で観察した醮儀式のなかには、「焚油逐穢」という儀式がある。それは以下のようなものである。

一つの鍋が油で満たされ、赤く熱した炭炉の上に置かれる。油が泡立つまで熱せられたら、一人の道士は、同時に彼は除霊者でもあって、赤色の頭巾をつけ…手には龍角を持ち、妖魔や悪霊〔原文では「鬼怪」〕を駆除するために神兵を呼び寄せる。呪文を唱え終えた後、もう一人の道士が油鍋に酒を注ぎ始め、《それによって火炎が舞い上がり》、この時、火炎によって浄化するためにすべてのものを持ってくることができる…醮壇の中にいる村の頭人〔有力者〕さえも自分の体を浄化するために、鍋（火炎）を跨ぎ、そして腕を自分の方に振り、熱気が自分の方に来るようにする。室内すべてが清浄になると、油鍋は外に持ち出され、儀式に関係する多くの場所も浄化される。（Lagerwey 1987:53-4）

同じく李豊楙は、台南の蘇厝〔現在の台南市安定区蘇厝〕における真護宮の醮儀式に関する記述のなかで、類似した儀式を提示している。

信者の集まる廟の前の広場に設けられた儀式の場に烘炉〔七輪のような形状のもの〕が一つあり、その上には鼎が乗せられ、鼎のなかでは熱せられた油が煮えたぎっている。…道士長本人は黒い道袍を身につけ、赤い布を頭に着け、草履と赤い靴下を履き、紅頭法〔巫術＝シャーマニズムの一種〕における法師あるいは法官に扮している…。一方の手には中央の黄色旗、もう一方の手には龍角を持ち、それ以外の四人の道士たちは各々に緑・赤・白・黒の旗を持ちながら、法器も手にしている…。各法器もすべて疫病と不吉の駆除を象徴するものである。道士長がアルコール分の高い酒を口に含んで鼎のなかに吹きかけると、火の手が急に上がる。この火の勢いを借りて疫病を駆除し、清浄にするという意味がある。（李豊楙 二〇〇五：四六七）

このような儀式は、澎湖地区〔台湾海峡に位置する群島で、一つの県をなす〕、あるいは金門地区〔中国福建省厦門と接する県〕の「謝土」儀式のなかにもみられ、そこでは目を眩ませるような視覚効果と、聴覚的な音色効果がよく醸し出されている（李豊楙　二〇〇二：一七）。

新家屋の落成の際に祟りを追い払う法術には、あるときには「煮油浄穢」という儀式を加えることができ…澎湖、金門でも同様なことが行われている。その主要な意図は、油を熱した後、何度も米の酒を吹きかけて火炎を誘発し、祟りを駆逐する威力を増幅させることにより、醮を主催する人々を大いに安心させることにある。鼎を四隅に運びながらの浄化は、祟りの気を駆除するのに欠かせない手法である。庶民に煮油の音を聞かせ、その光を見させながら…そのなかには、「清浄」についての神話的な思惟がそのまま出ている。（李豊楙　二〇〇二：一七）

以上の三研究者による煮油儀式に関する記述によって、道士の主宰する煮油儀式の構図が示されている。実施される場所（台南、台東）は異なるが、内容的な差異はあまり大きくない。基本的に煮油は大規模な醮儀式の一部であり、その目的は主要には醮儀式が行われる場所を清浄にすることである。

これらの煮油に関する記述は一見すばらしく豊かであるが、道士が行う、その他の大規模な醮や謝土の儀式と比べれば、それほど目立たない。たとえば、劉枝萬と李豊楙による醮儀式に関する綿密な記述のなかでは、煮油儀式に関する部分は一頁にも満たない紙幅しかない（劉枝萬　一九八三：三五四―五、李豊楙　一九九四：四三五・二〇〇二：一七・二〇〇五：四六七）。ラガウェイが観察した三日間の醮儀式では、煮油はただ三〇分間を占めているに過ぎない（Lagerwey 1987:53）。台南の蘇厝の真護宮で行われる七朝醮儀式でも、煮油は醮儀式の前夜に行われ、一時間にも満たない間に終わってしまう（李豊楙　二〇〇五：四八一）。換言すれば、道教で頻繁になされる儀礼的行為のなかでは、煮油儀式はあまり目立たない存在といえる。

実際のところ、民俗学や道教研究だけでなく、人類学のなかでもこの儀式に関する記述や研究を探し当てるのは難しいが、デビット・ジョーダン（David Jordan）は少数の例外であろう。彼の著した *Gods, Ghosts, and Ancestors* (1972) には、煮油儀式に関する比較的詳細な叙述をみることができる。

一―二　人類学者デビッド・ジョーダンにおける煮油儀式の叙述

ジョーダンのフィールドは、台南県内の一村である保安村である。煮油儀式は、ここでは「過油」と呼ばれている。彼の著書のなかで煮油儀式の叙述に充てられた分量は、道教研究の場合と比べていくらか多い。ジョーダンはこの儀式について二回言及している。一回目は聚落レベルであり（Jordan 1972:53-59）、もう一回はいくつかの家が連合して行うものである（*ibid.*:119-128）。聚落レベルの煮油は、ほとんどの場合、たとえば尋常ではない災難・死亡・疾病が発生したときのように、村人が村のなかの「事態が正常でない」と感じるときに挙行される。このような事態が発生すると、村人は村のなかに悪霊〔原文では「鬼魂」〕が侵入したものと判断し、紅頭法師（写真1）を雇って過油儀式を行う。

ジョーダンは、以下のように叙述している。

紅頭法師は五本の竹符〔竹製の護符〕を準備し、竹符の先端に呪符〔呪文を書いた札〕を縛りつける。これらの竹符は後で五営の地面に打ち立てられ、五営の兵将の力を増強するために使用される[2]。竹符の準備ができると、法師は煮油の作業を開始する（*ibid.*:55）。

一人の乩童の身に…神霊がとりつく。神様が降りてきたときは、油鍋の油も熱せられており、まさに村のなかに侵入した悪霊〔原文では「鬼魅」〕を駆除すべきときになる。そこで法師は油鍋に炎を立たせ始める…紅頭法師は口に米の酒を含んで油鍋のなかに吐き入れる。ほとんど同時に何メートルかの高さに火炎と熱気が舞い上がる。香炉など廟内の神聖な物をすべて過油に持ってくる。廟内のすべての器物が浄化されたら…村人たちは乩童と小神輿の後について五営を順番に回る。各営では油が燃え上げさせられ、一本の竹符が立てられる…これらの比較的簡単な儀式を通じて、神兵の力は増強され、侵入した邪悪な力はすぐに追い出される（*ibid.*:56）[3]。



写真1　紅頭法師

ジョーダンの説明によれば、もし駆除するのが水鬼であれば、村人は大声で叫んだり、爆竹を鳴らしたり、あるいは川の傍らで麻豆をまき散らしたりする（*ibid.*:59）。

ジョーダンは、著書の第二部で、一族〔原文では「一家」〕の守護神の誕生日を祝う祭典を論じて、ふたたび煮油と非

常に類似した儀式を描きだしている。この儀式の規模は比較的小さく、その神様を共同で祀っている家がいくつか参加するだけである。彼らは紅頭法師を雇うものの、儀式のなかでは、その神様の神性を帯びる乩童〔乩童はそれぞれ仕える神様が異なる〕も非常に重要な役割を果たす。乩童に神霊が取りついた後、法師と乩童は共同して儀式を挙行するのである。まず、その年に神像の世話を担当する当番の家を浄化し、その後で儀式の参加者に油鍋を運ばせながら、すべての信者の家を訪ね、家の公庁〔意味は後述のとおり〕に進んで、油鍋の火炎によって家を浄化する。信者の家がすべて清浄になった後、油鍋は年番をつとめる家に運び戻される。ここで油鍋の火炎は何度も燃え上げさせられ、集まった信者は手をその熱気に当て、全身に塗ることで、その身体を浄化する（*ibid.*: 125）。

ジョーダンの叙述から、以下のことがわかる。まず、地域が紅頭法師を招いて行う煮油儀式は、すでに述べた醮儀式における煮油とは異なり、けっして目立たない存在ではない。その儀式は普通すべての村人、あるいは一人の神様の信者たちを含んでいる。つぎに、この儀式を行う主要な目的は、住民が不幸に遭遇したり、死傷者を出したりした際に、聚落や民家を含む居住空間を清浄にすることにある。

本稿では、以上の煮油儀式の研究をふまえながら、空間と身体の関係について深く検討する。そのために、まずこの儀式が、筆者のフィールドワークの場である万年村でいかに行われているかの考察から始める。

二　万年村と煮油儀礼

二―一　村と神々

万年村は台南県鹽水鎮にある急水溪に隣接する[1]。族譜や、その他の関係する古文書が残されていないため、この地の開墾過程については確かな年代を確認できない。しかしながら、清国の嘉慶年間〔一七九六～一八二〇年〕から同治年間〔一八六二～一八七四年〕に編修された『臺灣府輿圖纂要』（一九八三〔著者不詳〕）には、万年村の村名がすでに現れているので、万年村はその当時存在していたこと、すでに人々が集まり、村を成していたことがわかる。

万年村の聚落形成の過程は文献上に明確に記述されていないものの、それに関わる故事が広く伝承されている。それによれば、最初に万年村を開墾したのは李姓の家であり、村で現在祀っている韓府老爺は李姓の祖仏〔祖先神のこと〕である。その後、紅瓦厝〔現在の台南県歸仁郷内〕に住んでいた高姓の兄弟二人が、彼らの祖仏である保生大帝を携えて耕地を探しながら北上していたとき、万年村を通りかかった。兄弟はここで休憩をとった後に、携帯してきた神像をふたたび持ち上げようとしたものの、できなかった。

そこで仕方なく、万年村にそのまま残って働き手となり、村のなかの李姓の家に婿に入った。しかしながら最終的には、彼らのほうがより発展して村で最大の姓氏となった。第三番目に多いのは王姓であるが、その始まりは、万年村の南にある大港村の王姓の第四房〔家のなかの四番目の支派の家族〕が移住してきたことによる。現在、万年村の住戸は主要にはこの三姓から構成され、それに加えて、後にまばらに来住した家がいくつかある程度である。

三つの主要な姓氏が次第に定住したことにより、聚落の発展がある程度の段階に達したとき、当時の住民は協議して、李姓の祖仏・韓府老爺と高姓の祖仏・保生大帝を一緒に村の公のものと決め、万年村の共同神とした。なかでも最大の姓氏である高姓の祖仏・保生大帝は、村の主神に選ばれた。また万年村はその地理的位置から、三つの祭祀圏―鉄線橋の媽祖廟、学甲の慈済宮、および大埔の南天宮―の周辺部に置かれている（図1参照）。そのため聚落形成の初め頃に、万年村の人々は、保生大帝である孫思邈と保生二大帝である呉本が元来は義兄弟であるという神話を根拠にして、南部の祭祀圏の中心である学甲の慈済宮に願い出て、保生二大帝の分身を村に迎え、祀ってきた[5]。その他、万年村は鉄線橋の媽祖廟および大埔の南天宮とも一定の繋がりを維持し、村人は長年、両方の主要な祭事に参加してきた。これら三つの祭祀圏のなかでは學甲との関係がもっとも密接であると言えるが、それは万年村の主神が保生大帝であることによる。

以前、あの世への降臨と霊交渉ができる神様が万年村に置かれてなかった頃は、村は慈済宮の謝府元帥爺を彼らの神様としてたびたび借用した。しかしながら、長年の借用はすこぶる不便であると感じたので、万年村の人々は近隣の村に行き、ガジュマルの木を伐採して持ち帰り、それを用いて「地方境主」〔地域や村落の境界内を災いなどから守る土地神である〕像を彫った。その後は、あの世の霊との交渉の大部分を地方境主が担当している。最終に、保生大帝の守護神である虎爺も、万年村では主要な村神の一つであるとみなされている。伝説では、虎爺はかつて保生大帝か

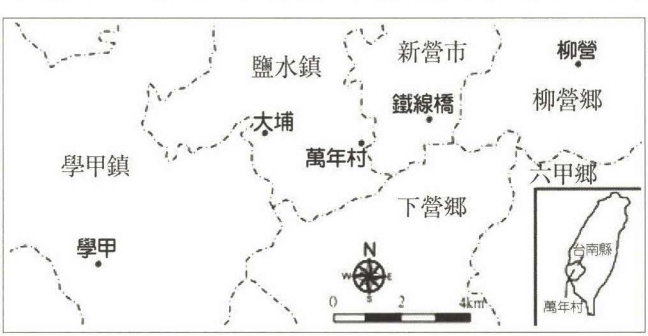


図1　万年村とその近辺

ら治療を受けたため、その治癒後に、さまざまな所で医術を施す保生大帝に随行し、その背に大帝を乗せて、大帝の守護者となったとされている。

このようにして、保生大帝、保生二大帝、韓府老爺、地方境主、そして保生大帝の足となった虎爺が、万年村の五つの主神となっている。さらに約三〇年前には、柳営にある代天院の遊王爺が万年村に巡行し、その時より万年村に遊王の「令旗」〔神様を代表する旗〕が一基設置されたことにより、遊王爺は万年村の第六の神様となっている。もちろん保生大帝は村の主神として、村人から非常に崇拝されている神様であるが、他の神様にもそれぞれに自身の乱童がおり、しかもそれらはお互いに協力し合い、村内のさまざまな事柄に対処している。それらは一緒に五営の兵将〔神様の兵隊のこと〕を率いて、悪霊の妨害を受けないように村を守護している。五営の兵将は各自の営寮〔軍営のことで、祠をなす〕を持ち、それらは聚落の中心と四方〔東西南北のこと〕に位置して村内の家々を守護している（図2）。

二―二　煮油儀式の過程

筆者は、万年村でフィールドワークを実施していた期間に、たびたび煮油儀式を参与観察できた。まさにジョーダンが述べたように、地域で連続して不幸・災難・死亡が発生すると、村の神様は、乱童を通じて、村人の安全を守るために煮油による除穢儀式を挙行するようにと指示した。しかしながら、万年村の煮油儀式では道教儀式の専門家の参加が要請されることはなく、乱童だけが儀式を主導している。また万年村の除穢儀式は、ジョーダンが描いたものとは異なり、聚落のレベルと家々のレベルの二種類に区別されることはなく、両方は結合して一つになり、聚落と家々は同時に浄化されている。

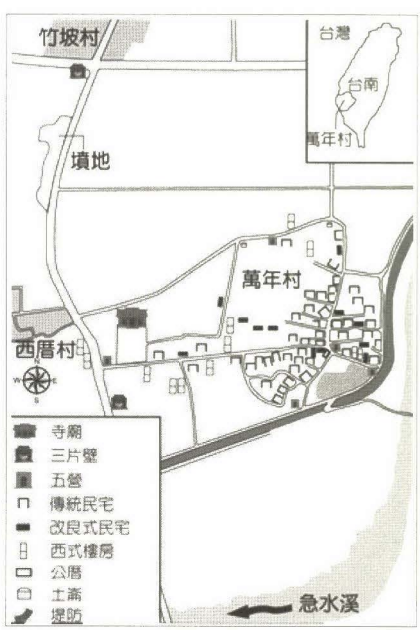


図2　万年村

儀式は、おおよそ午後一時か二時頃に開始する。一般的には、各家は一人の男性を参加させる必要がある。ただし

村の男性は、外出を要する仕事がない限りは、すべて廟に集まって手伝う。村人がゆっくりと集まってくると、村の神様も乱童の身体への降臨を始める。神様が乱童の身にとりつくと、乱童は、村人が望んでいる今回の煮油の効果を神様に順次伝え、同時に彼は村人に対していくつかの注意事項も告げる。それから乱童による勅符〔護符・霊符に呪文を書くという作法を行うこと〕があり、間もなくその符呪〔呪文が書かれた符〕は燃され、その灰は黒豆が入った盆のなかに混ぜられる。これらの豆は後で聚落の境界に散布されて、聚落を鎮守する神兵や神将となる。[6] 乱童はまた、村人が用意した新しい竹符と犁の先に勅血〔自分の血で呪文を書くこと〕を行う。前者は、村の五営にある古い竹符と取り替えるためのもので、これらの新しい竹符の働きにより、離散した神様の兵馬を再び持ち場に就くようにする。後者は、村のなかの重要な防衛拠点に置かれて、悪霊の侵入を防御するのである。

それから儀式全体のなかでもっとも重要な油鍋への点火がなされる。油鍋の下方には、五営の符令〔護符・霊符とほぼ同じ意味〕が貼り付けられている。乱童はそれに勅符を行い、五営の兵将がその場を鎮守してくれるよう請う（写真2）。



写真2　油鍋

すべての準備が整うと、乱童、そして神様の降臨した小神輿に導かれながら、村の男性たちはドラを叩き、太鼓を打ち、油鍋を運びながら、聚落を巡行し始める。隊列はまず北に向かい、村の西北に位置する墓場（悪霊）を防衛する「土崙」〔土で作られた小高い台〕のところまで行く。乱童と村人は新しい竹符に取り替えるために土崙の上に登り、乱童は右手に犁頭銚、[7] 左手には五営の旗を持ち、「孤魂野鬼」〔死後に適切に埋葬されなかったため、まだ人間界を彷徨っている亡霊のこと〕が村に近寄らないようにと威嚇する（写真3）。

それから隊列は聚落の東に向かうが、そこには急水渓という川が流れている。彼らはその川辺で竹符を新しいものに取り替え、水中の亡霊〔原文では「陰魂」〕に退



写真3　土崙の上で儀式を行う乱童

去するよう警告する。一行はまた爆竹を鳴らし、大声で喚いて音の勢いを強めることにより、邪悪な亡霊がその音を聞いて退散することを望む。

それから隊列は営寮の前に来て、米の酒と小三牲と呼ばれる供物（生肉一枚・卵一個・豆腐一丁）を、営兵〔営寮に駐屯している兵隊〕に供える。紙銭〔紙で作られた供え物のお金〕を燃した後、乩童は「調営」〔営寮を指揮すること〕して、必ず村を守護するようにと営兵たちに命令する。その後、一人の村人が口に酒を含んで沸騰する油鍋に吹きかけ、火炎が舞い上がり営寮は清浄になる（写真4）。



写真4　鍋から舞い上がる火炎

隊列は五営の営寮だけではなく民家にも入り、この方法で浄化する（写真5）。男性たちが外で儀式をしている間、女性たちは家で祭祀の品を準備する。公庁の前に香案桌〔儀式用のテーブル〕を設置し、その上に香炉・お酒・団子・餅・果物といったものを置く。それによって神様を迎え、家人の平安を祈る。門前に置かれている「馬草水」〔神馬用の食料と水〕を取り替えて、訪れてきた神様の兵馬が使用できるようにする。

儀式の隊列が到着したら、油鍋は各家の公庁に運ばれ、同じ方法で、すなわち口に含んだ酒を油鍋に吹きかけて、その燃え上がる火炎と熱気によって家を清浄にする。もし病人や不幸な目に遭った人がいれば、通常は、特別に油鍋の近くに立たせて、より多くの火炎と熱気を身近に接触させることにより、穢気を追い出すようにする。それ以外にも、乩童は五営旗をその人たちの体の前後で大きく振り、営兵に彼らを常に守るようにと命令する。

村中のすべての家々を回った後、



写真5　乩童は隊列を率いて村中の家を回る

隊列は最後に廟の前の広場に戻る。その際には、村の老若男女すべてもその広場に集まって、油鍋が絶えず火炎と熱気を噴出しているなか、ふたたび身を浄化するために皆が順番に鍋の傍らに寄る。これでめでたく儀式は完成する。儀式の終了はおおよそ夜になる。

以上の内容からすれば、民衆だけで挙行する儀式と、道士が主宰する儀式の間には大きな相異がないようである。それゆえ、道教と民間儀式は同じ淵源を有すると推測できる[8]。ただし、この地域儀式の起源を説明する村人がもはや存在しないので、道教と民間儀式の相互作用のプロセスを検証することはできない。しかし一方では、民間が行う煮油儀式はその規模・時間・人の動員数において、道士が主宰する醮儀式における煮油をはるかに凌いでいる。同時に、考察したように、それは村全体そして各家が参加する儀式となっているため、地域にとってより重要なものであろう。

以下では、民間が挙行する煮油儀式に内包されている文化概念の分析により、この儀式がいかに民間の生活や経験と密接に結びついているかを解明する。

三　家屋、聚落、そして人体の隠喩

なぜ村人は家屋と聚落の空間を浄化する方法により、村人の死傷を止めたり、アクシデントの持続的な発生を防止したりするのか。それは漢民族の文化概念のなかにある、人と空間の関係に由来するので、以下では、家屋と人体、聚落と人体の二つの側面から検討する。

三―一　家屋と人体

万年村の人は家を建てる前に、必ず専門の風水の先生に頼み、風水上良好な場所を探してもらう。しかしながら、一般の村人でも良い風水の条件についておおよその知識を持っている。たとえば、少なくない村人は「気」の重要性について言及する。「家は人間のように空気が必要だからである」と言う。また、気の他に、水と光も常に風水の良し悪しの要素であると村人は解釈してきた。「家の風水が良いか悪いかを判断する際には、あなたは家がどのくらいの水と光を『食べ入れている』かを見なければならない」と村人は言う。家屋を人体とみる隠喩が、ここにははっきりと存在している。村人の言説によって、家は人の身体と同じであるから、水と光を必要とするという考えが露わになっている。しかしながら、水はさらに重要な意味を持っている。つまり、水は富も表している。そのため、家屋内の廃水は一か所に集中して排出されるように、適切に計画調整されなければならない。水が四散して排出されるなら、家の富がさまざまな所に流出して失われることを意味するからである。地元の人は、「排泄するところは人体に一ヶ

所しかないのに、どうして家に何ヶ所もあってよいことがあろうか」と言う。

良い風水は、人体のような家屋に対して豊かな生命力を提供するだけではなく、家屋を堅固なものにするという役割も果たしている。村人は家屋の背後には「靠山」〔支えの意〕、あるいは「椅背」〔背もたれのこと〕のようなものが必要だと言う。そのようなものがあれば、人間がどっしり落ち着いて椅子に座るように、家も安泰だからである。そのために、村人は裏庭に果樹を植えたり、土手を作ったりして、家をさらに堅固にしている。

以上の現象によって、地元の人は、風水の良し悪しの要素―空気・光・水・靠山など―の解釈を用いて、家屋を人体とみなしていることがわかる。それゆえ、これら風水の良し悪しを判断する要素は、それが人体の生命力となる元素一般を提供しているように、一戸の家を支えたり、潤したりするのである。[9]

また家の空間構造からも、漢族の家屋がいかに人体をイメージして建てられているかを認識することができる。万年村では、伝統的な家屋の建築は通常、まず「三間」―すなわち「公庁」、「大房」、そして「二房」―から始まる。その後、大房と二房の両サイドに「五間」を増築する。これら五つの部屋を合わせて「大厝身」と呼ぶ。数年後、この家屋を建てた夫婦に子供や孫ができ、人口の増加により部屋の数が足りなくなったとき、「五間」から両翼に部屋を増築できる。これらの部屋を「伸手」と呼ぶ（図3）。

家屋の内部構造の名称は、身体の各部位が家屋のなかに位置づけられていることをさらに証明している。たとえば、最初に建てる五つの部屋は「体」〔原文では「身」〕に、両サイドに増築する部屋は「腕」〔原文では「手」〕にそれぞれ相当している。家屋のなかの部屋には、さらに詳細な区分がある。つまり公庁は「眼睛」〔目の意〕の場所に当たるので、電信柱など視線を妨げるものが公庁の前に立つことは許されない。公庁の両側の部屋は目の両側にある耳と同じであるため、「耳間」とも呼ばれる。[11] また伸手という部屋を増築する際にも、人体の骨格構造に従うべきだと村人は

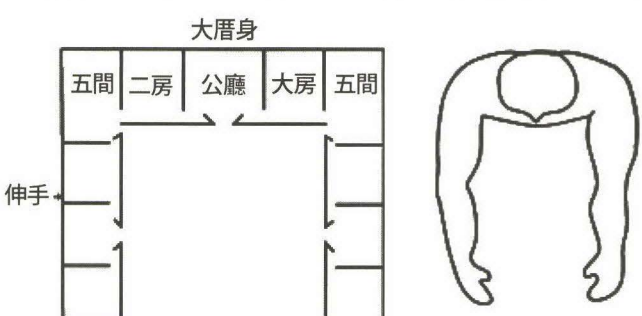


図3　家屋における人体の隠喩[10]

説く。すなわち腕には関節があるように、伸手に作る部屋には隙間をもった仕切りが必要である。それから、腕には体に合う一定の長さがあるように、増築の部屋が多すぎるのはよくない。長すぎると、腕は力がなくなるからである。

以上の議論のように、家屋は人体のイメージの上に建てられたものであり、家成員にとって共同の身体である。[12] このようにして、病気やアクシデントが絶えず起きるとき、煮油の儀式によって家屋を清浄にし、穢気を駆除する理由が理解できるであろう。煮油儀式で浄化される家屋は抽象的空間などではなく、一つの人体化された、あるいは人と合一化した構築物である。

三―二　聚落と人体

聚落についても人体のように思考していることは、村人の聚落に対する風水観からわかる。つまり村の風水についても、水と気は風水の良し悪しを見分ける要素であると、村人は通常みなしている。外部から流れてきた水は、身体を潤すのと同じように村を潤すとされ、村内の水の流れも、体内のように一定のルートに従うべきと考えられている。したがって、一般家屋内の廃水と雨水が一ヶ所に集中されて排水溝に流されるように、万年村のほとんどの排水路は公共の貯水池に流れ込むように設計されている。その貯水池は聚落の東南側に設置され、池の水は西南向きに流れ出る（図2の右下）。貯水池は、村人から村全体の「お腹」と常に呼ばれている。

聚落のもう一つのエネルギーの源、すなわち「気」は東北側からつづら折になって入ってくると言われている。東北側の土地の多くは、万年村の北側にある聚落―竹坡村―の住民が所有している。そのため、両村はこの土地の使用に関してたびたび紛争を起こしていた。紛争の内容はすこぶる複雑であるので、本稿では詳細に説明できないが、[13] 簡単に述べれば、以下のとおりである。つまり竹坡村の村人は良い風水の力を得るために、この土地に墓地を造成したいと思っているが、万年村の人にとってみれば、そこに墓地が造られると、村に入ってくる気が墓地の存在によって汚染されてしまうことになる。両村は対峙して譲らなかったため衝突が続き、ながらく解決できなかった。しかしながら最終的に、万年村の主神である保生大帝のお告げによって、聚落の東北側に土崙が設置され、この土崙によって村人を守り、汚穢した気が村に進入しないようにすることで問題を解決した。今日でもこの土崙を見ることができる（図2の村の東北側を参照のこと）。そこは煮油儀式で毎回、とくに時間をかけて浄化する必要のある場所である。

東北から入ってくる気は、村に入った後も一定のルートに沿って流れている。これはある伝説から理解できる。しかもその伝説を理解するには、人体イメージによって考え

る必要がある。伝説によれば、村人である謝明徳の家屋が聚落の中心にあった。さらに広々とした生活空間が必要なので、作業員を雇って家屋を土台から掘り起こし、隣のもっと広い場所に移築した。しかし、移す時に作業員が深く掘りすぎたため、「地脈を傷つけた」（自村の東北側から流れる「気脈」だという人もいる）。「地から血が出てきた」のを見た人さえいたと伝承されている。その後で村の乩童が「赤い絹で青い竹を巻いて」―赤い絹は血を表し、青い竹は骨を表す―地下に埋めたことにより、「脈が繋がった」という。万年村の風水に対する村人の理解の仕方は、この事件からも露わになる。すなわち、「地脈」にしても「気脈」にしても、その背後には、一つの人体という隠喩が内包されている。聚落は人体であるから、もし村の風水が破壊されるなら、それは人間の「流血」と同じことである。それゆえ、「骨と血」を繋ぐことによって、風水はようやく修復できるのである。

村人が「流血」、「接脈」などにより聚落の気脈のあり方を表現するのは、聚落を生命ある身体とみなすことと密接な関係がある。村人は常に「村人全体は『共体』或いは『共脈』」であると説いている。この種の「共体」や「共脈」といった考え方は気や風水などの抽象的概念を含むだけではなく、さらにこれらの概念を転換させ、一つの土地に共住する者―すなわち「同村」の住民―の間の深い感情に変えている。

もし聚落が人体のイメージで成り立つものなら、聚落の範囲はどのように決められるのであろうか。そのためには、さらに五営の概念を理解しなければならない。

四　五営と乩童

五営の兵馬は村の神様が統帥する軍隊であり、その営寮は村の中心部と四方に置かれている（写真6）。彼らの職務は村人に危害を与える恐れがある無縁仏や悪霊などが村に入らないように村境を守ることである（Jordan 1972:50-51も参照のこと）。

各営には将軍がおり、色違いの軍旗があり、さらに軍隊と馬がいる。五営のなかでは中営の格が一番高く、他の四営を統帥する。その具体的な内容は表1の通りである。

五営の概念は漢族の伝統的な「中心―四方」概念に基づき、それに五行と数字を結びつけ、さらに五方族裔（夷、蛮、戎、狄、秦）〔夷族、蛮族、戎族、狄族の四民族は漢民族中心主義の下における野蛮民族、そして秦は漢民族の代表である。野蛮民族は、中原にある漢民族の周りに位置するため、それぞれに東、南、西、北と中央の方位が対応する〕の軍隊を加え入れたもので、その素朴なモデルはおよそ三世紀から五世紀の道教の経書に現れている（李

豊林　二〇〇三)[14]。道教の発展につれて、五営も次第に地方的宗派を引きつけるようになり(李豊林　二〇一〇：四四)、貴州・四川(前掲書：四五～五一)・江西(劉勁峰　一九九七：二一八)・福建(Dean 1993:65; Wang 1995)においてみられるようになった。福建では、さらに姓氏の異なった将軍(張、蕭、劉、連、李)を入れており、それが台湾で今日みられる五営の原型となっている。初期における台湾への移民の多くは福建から来たので、五営の慣習は台湾では相当に普及している。とくに南部地方においてそうである(黄文博　二〇〇四)。つまり、これら五営が聚落の境界を明確に標示しているのである。

万年村の人々は、五営についていかに認識しているのか。村人は表1の内容をすべて熟知しているのではないが、大部分の人はある程度の基礎的な知識を持っている。彼らの主要な理解では、五営は村神の部下となる兵将である。また神様が彼らを募る前には、もともと死者の霊魂であった。村神は自由に自分の兵将を募ることができるし、あるいは同じ系統の神様の廟に行き、より高い格の神様に対して「兵を要請」することもできる。兵将は村神に徴用された後に、聚落の五方向の境界に駐屯して村人を守護し、同時に朝晩には各家を巡邏する。それゆえ、巡邏する兵馬が休憩し、食糧を補給できるように、各家の公庁の前には「馬草水」が用意されている。月に一回、「賞兵」という儀式が行われる。つまり、各家庭はご馳走を特別に用意して廟の前に供え、村民保護における兵将



写真6　五営の営寨

表1　五営の内容

営の名称	東営	南営	西営	北営	中営
旗(顔)の色	青	赤	白	黒	黄
大将の氏名	張[基清]	蕭[其明]	劉[武秀]	連[忠宮]	李哪吒
	羅昆	文良	羅燦	招賢	
隊長の氏名	胡其銘	蔡坤君	金記宿	王直元	呉徳祥
軍隊の名称	九夷軍	八蠻軍	六戎軍	五狄軍	三秦軍
軍馬の数	九千	八千	六千	五千	三千
兵士の数	九万	八万	六万	五万	三万
祈願の方位	東方の甲乙の木	南方の丙丁の火	西方の庚辛の金	北方の壬癸の水	中央の戊己の土
指揮用の道具	七星剣	月斧か銅棒	銅棒かサメ剣	サメ剣か月斧	刺ボール

【出典】黄文博 1989：42

の辛労に感謝する。賞兵の終了後には乩童による調営があり、飲食をすませたら各自持ち場に戻って、村や村人を堅守するようにと兵馬に告げる。

また乩童と五営の関係はいかなるものであろうか。乩童は一般的に神様の「金子」〔貴い子という意〕と呼ばれる。彼は男性の村人から選ばれて、村人を代表して神様と親族関係を締結する（Lin 2008; Sutton 1990）。乩童になる儀式では、一定の作法を終えた後、年長の乩童が新米の乩童に「開五営」という作法を教える。それは七星剣で額を刻み、その血で五営の兵将を指揮することである。以後は、新米の乩童が「操五営」――すなわち五営の兵将を指揮・訓練すること――の責任を負う。万年村の各営寮には三本の竹符が立てられ、その上には乩童の血で書かれた札がつけられているが、このことから、乩童は自身の身体をもって兵将を掌握する責任をもつことがわかる。

この煮油儀式のなかでは、すでに考察したように、乩童は村人を率いて聚落の境界内を回り、邪霊の駆除や除穢を行い、ふたたび聚落の境界そして五営所在地で勅符を行い、離散した営兵を持ち場に呼び戻して村を護衛させる。このような地元民衆が挙行する煮油儀式から、道教の五営概念と乩童信仰がいかに結びつき、いかに共同で作用を発揮して、邪悪な力を村外へ追い出すかを理解することができる。

五　煮油儀式におけるジェンダー・イメージ

煮油儀式の隊列はほとんど男性からなる。そのため、最初は筆者もそれは男性だけの儀式であると認識していた。「なぜ女性が参加しないのか」と村人に聞くと、男女を問わず、「女性は穢れている〔原文では「不潔浄」〕から行けない」とか、「穢れている女性がいると、油鍋がひっくり返る恐れがあるし、燃え上がった炎がおさまらない」と答える[15]。そのために従来の研究では、この儀式における女性の役割を考察することはなかった（たとえば、Jordan 1972）。

しかしながら筆者は長期間にわたる観察を経て、実は煮油儀式において女性が重要な役割――家にあって「接神」と「送神」をすること（写真7）――を果たしていることを発見した。前述のように、女性は儀式用の香案桌を準備し、神様が来訪するのを待つ。そして、この神様の兵将が少し休息できるように馬草水を用意する。儀式の隊列が到着すると「接神」――神様を拝み、出迎えること――し、隊列が去る時には「送神」――紙銭を燃やし、爆竹を鳴らして、神様を送ること――する。女性という存在は、煮油儀式全体のなかで重要な位置を占めているのである[16]。

要するに、この儀式のなかで男性と女性は分担すべき仕事がある。男性は村の儀式に参加し、聚落空間を清浄にし、

コミュニティの安全を守る。女性は家にあって迎神・送神し、家の儀礼を担当する。そして、煮油儀式にみられるジェンダー役割をさらに理解するには、家屋空間のジェンダー的意味、特に公庁と厨房について考察するのが示唆的であろう。

公庁は伝統的な民家のなかで重要なものである。さまざまな側面で父系伝承を象徴するという意義がある。一つの家のなかに複数の家庭〔原文でも「家庭」。ここでの意味は、主には世帯をなす小家族のことである。〕がある場合でも、公庁は一カ所しか造れない。そのなかに父系先祖の位牌を安置する。公庁内には、父系伝承の意味が強い梁を二本―「中脊」と「燈梁」―架ける。かつては、この二本の梁は家屋の着工の日には「剪料」という飾りをほどこし、女性が跨がないように安全な場所に保管しなければならなかった。梁を架けるときと、神様を安置するときには、家長が誕生した日時を考慮して、害のない日時を選ばなければならない。中脊は家屋の中で一番太く丈夫な木材であり、中脊にすることが決まると、赤く塗られる。梁を架ける日には、梁には二つの「出丁袋」をつける。それは細長い赤い袋であり、なかには種・鉄釘・鋳貨・一つの犂頭錫〔農具の一種〕が入っており、五穀豊穣・代々の男児出生・無尽の財貨を象徴している。梁を架けるのは男性が担当し、しかも村神の加担を要する。父系そして男性という意味も燈梁には含まれている。燈梁の「燈」と、台湾語〔閩南語のこと〕の「丁」〔男児の意〕は発音が同じである。燈梁には普段は天公炉〔天公＝玉皇大帝＝道教の一番地位が高い神様のための香炉〕が懸けてあるが、家の男子成員が結婚するときには、その父母は燈梁の天公炉の両側にさらに燈明を懸ける。



写真7　家で神様を迎える女性

厨房は公庁と非常に異なる。一つの家には複数のカマド（すなわち厨房）を造ることができ、その数は家のなかにある家庭の多寡によって決まる。万年村では、「共一口灶」〔カマドを共にすること〕とは一つの家庭の成員であることを指し、「分家」は台湾語では「分吃」〔別れて食べること〕と表現される。これらの用語から、カマドあるいは厨房は家庭の重要な象徴であることがわかる。

厨房は女性の持ち場でもあり、生活の中心地でもある。村の女性同士が訪問しあうときには、相手を探して直接に厨房に入ることがしばしばである。生活上でも象徴的な意

味でも、厨房あるいはカマドは女性と結びついている。分家するときや新居を建てるときには、妻の実家の人が「撐灶」という儀式を行いに来る。そこでは、しきたりとして茶碗・箸・厨房用具・一斗の「薑母米」（一斗の米の中に生姜一つを入れるというもの。生姜の根茎が地の中で伸びて生えてくる性質があるので、生姜のように米も延々と増える。すなわち、食べ物に困らない意味がある）など「十二項目」の礼品が贈られる。その他、雌雄一対の鶏も贈られる。台湾語では「鶏」と「家」が同じ発音（ge）であるので、鶏を贈ることは、娘と婿による「起家（khi ge）」を祝うという意味がある。そして、この一対の鶏は殺さずに特別に残され、多くの卵を産むことが期待される。これには、新しい家に子孫がたくさん生まれるという意味がある。このように、一つの家についてみれば、男性は父系継承の伝承、そして女性は家の子孫の繁殖と発展をそれぞれ担い、相互に補い合っているので、どちらかでも一方を欠くことはできないと言えよう（林瑋嬪　二〇〇一、婚姻関係の分析についてはAhern 1974も参照のこと）。

家におけるジェンダー・イメージの理解がこのように深められた上で、煮油儀式の議論に戻ることができる。つまり、女性が家に留まって家を見守り、神様の隊列の到着を待つのは、家屋と女性イメージが結びついているからである。彼女らは家の重要な守り手であり、家の独立性を象徴している。その反対に、男性の責任は聚落のことにあり、彼らは聚落全体の安全を維持しなければならない。煮油儀式全体のなかにみられるように、男女はそれぞれの役割を果たし、共同して社会秩序を維持し、更新するのである。

おわりに

本稿は、民俗学と道教学における関連する研究（李豊楙　一九九四・二〇〇二・二〇〇五、劉枝萬　一九八三、Lagerwey 1987）を参考にしながら、地域社会で行われる儀式を比較し、道教と地域儀式との関係性を検討してきた。両者は内容的にきわめて類似しているので、同一の起源を持つはずであるが、現在はその相互作用のプロセスをたどることはできない。しかしながら両者の相違点をみれば、一般民衆が煮油儀式を通じて、日常生活上の災禍・病気・死亡などの不幸をいかに解決しているかがわかる。儀式に参加する人々にはコミュニティの成員全体が含まれ、儀式が行なわれる場所も村人の居住空間全体に拡張している。そのほか、儀式を行う回数や時期もルールや規則などに束縛されることなく、社会生活の必要に応じて随時行うことができる。

このように民間が挙行する煮油儀式の内容は、庶民の日常生活や知識とより結びついている。そのため儀式中の関

連した観念や象徴には道教の概念だけではなく、民衆が身体・家屋・ジェンダー・聚落に対してもっている認識も含まれている。このようにさまざまな概念が結びついている状況のもとでは、邪霊駆除儀式に対する人類学的象徴研究法(Kapferer 1991)に分析上の優位性がある。すなわち、煮油儀式に関連する、相異なる社会文化的側面を一つ一つ整理し、再度それら相互を連結することにより、儀式と生活の結びつきにおける多重的意味が明らかになるのである。[17]

民族誌資料の分析を通じて、民間の煮油儀式のなかには、大伝統を根源とする、さまざまな概念が含まれていることがわかる(Tambiah 1970を参照のこと)。たとえば空間の人体イメージ、道教の五営観、性別分業の相補的概念などである。しかしながら、これら大伝統的な概念は地域社会レベルで実践されることによって、むしろさらに精彩さや細緻さを発揮するようになる。たとえば、空間の人体イメージは伝統的な民家と聚落の概念と結びついて、豊かで生き生きとした細部を展開している。道教の五営観念は地域の習俗、たとえば乩童信仰と結びつき、さらに具象的となり、かつ身体化されている。漢族文化における大伝統的な性別役割分業も煮油儀式と結びついており、男女はその儀式のなかでそれぞれの分担をもつ。以上の説明でわかるように、地域が挙行する煮油儀式では、道教、民間信仰、および漢族の文化概念という三者が同時にその基礎を構築している。本研究は、これら三者間における相互の結合の様式を具体的に表すとともに、これらの概念が共同で作用することにより、邪悪な力が駆除され、地域の再生が果たされることを解明したのである。

註

（＊）本稿は、論文"Boiling Oil to Purify Houses: A Dialogue between Religious Studies and Anthropology"を一部改訂したものである。当該論文は、Florian C. Reiter 教授の編集による *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*(2011:151-170) に掲載されている。この著作は『フンボルト大学ベルリン・アジアアフリカ研究科　第三六集』(Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, Vol.36) をなすものである。本稿の掲載については、Harrassowitz Verlag 出版社より許可を取得している。また本稿は加筆・修正そして拡充により、元の英語版とは内容が異なる。筆者は、藤井勝教授による寄稿の要請、そして劉梅玲・藤岡達磨の両氏による翻訳に感謝するものである。おかげで筆者の新論を、日本語を通して改めて世に問うことができることとなった。

（1）宗教の制度性と拡散性に関しては、C. K. Yang（1961）を参照のこと。

（2）「五営」と「五営兵将」は、道教と台湾の民間信仰における重要な概念である。これについて後半で詳述する。

（3）台湾の民間儀式が行われる場合、道教系の紅頭法師と乩童が一緒に主宰する地域もあれば、乩童だけが進行を司る地域もある。乩童は台湾の霊媒者であり、神霊がその体にとりつくと、乩童は神様の代わりに意思を伝えることができる。

（4）プライバシー保護のため、本稿にある地名と人名はすべて仮名である。

（5）一般的には保生大帝を祭る廟は呉本を祭り拝むが、孫思邈を祭り拝むこともある（鍾華操　一九七九：二二五、仇徳哉一九八三：一）。しかし、万年村の村人はこの二人は義兄弟であり、孫思邈が兄、そして呉本が弟であると認知している。

（6）村の年配者の話によると、「灑豆成兵」〔伝説の中の方術の一つ。豆を撒いたらその豆が兵士と化するという術である〕という言い伝えに由来するという。

（7）犁頭銈とは、通常使用される儀式用の道具である。魔除けの効果があり、生や旺盛な気も象徴している。

（8）道教と台湾の地域的宗派との間にある複雑な交流関係の錯綜、あるいは両者の同一起源論については李豊楙の議論（二〇一〇：五一～五七）を参照のこと。

（9）家屋に生命力を与える各種の要素に関しては、Waterson (1990:115-137) と Casten and Hugh-Jones (1995:23) の議論を参照のこと。

（10）この図は関華山（一九九七：四九）に基づいて作成されているが、Knapp (2005:121) も参照のこと。家屋の拡張過程に関しては李乾朗（一九八三：四六）を参照のこと。

（11）陳文尚（一九九一：四〇）を参照のこと。

（12）家屋と人体の隠喩についての比較的詳細な議論は、林瑋嬪（二〇〇一：二四～二八）を参照のこと。

（13）筆者の関連する議論（林瑋嬪　二〇〇二：一一八～一一九）を参照のこと。

（14）ラガウェイは、五営の概念は史記時代（紀元前一一〇年）に遡ることができ、「五帝」概念と関係があると論じている (Lagerwey 1987:34)。五帝との関係についての議論は宋怡明の研究 (Szonyi 1997) も参照のこと。李豊楙はその後の著作 (2010) において、五営の起源をさらに詳細に検討し、解明している。

（15）女性が不浄であるという考え方については、アハーンの議論（Ahern 1975）を参照のこと。

（16）現在、仕事で外出する女性が少なくないため、「迎神」や「送神」の仕事を男性が代わって行うこともある。儀式が進行しているとき、隊列が自分の家の近くまできたら、しばらく隊列を離れて家に戻り、祭祀の準備をする男性たちがいる。ただし、このようなことは女性が仕事で不在の場合、あるいは女性が病気や怪我のために儀式のなかで役を務められないという特殊状況において発生するものである。「神様の送り迎えは『女性の仕事』である」と、村の女性は少なからず強調している。

（17）カプフェレ（Bruce Kapferer）は、有名なスリランカ仏教における邪霊駆除儀式の研究において、その儀式が「多重的象徴様式」（a multi-modal symbolic form）（Kapferer 1991:3）をとっており、独立的な存在でありつつ、なおかつ日常生活とも結合していると捉えている。本稿の分析方法は、間接的にその論文から啓発されたものである。

文献

不著撰人　一九八三［年代不詳］、『台灣府輿圖纂要』台北：成文。

仇德哉　一九八三『臺灣之寺廟與神明（四）』台中：臺灣省文獻會。

李乾朗　一九八三『傳統建築』台北：北屋。

李豊楙　一九九四「金門閩山派奠安儀式及其功能：以金湖鎮復國墩關氏家廟為例」『民俗曲藝九一』（三九五～四六三）。

――　二〇〇二「台南地區入厝習俗與道教謝土科儀」（南瀛傳統藝術研討會：二〇〇二、一一月二九日～一二月一日）台南：國立傳統藝術中心。

――　二〇〇三「五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變」『第一屆哪吒學術研討會論文集』（五四九～五九四）國立中山大學清代學術研究中心與新營太子宮管理員會編、台北：新文豐。

――　二〇〇五「王醮科儀與迎王祭典――台南地區瘟神信仰與地方傳統的交流」『香港及華南道教研究』黎志添編、香港：中華書局。

――　二〇〇六「制度與擴散：台灣道教學研究的兩個面向」『台灣本土宗教研究：結構與變異』（二三一～二八五）張珣・葉春榮編、台北：南天。

――　二〇一〇「中央―四方」空間模型：五營信仰的營衛與境域觀」『中正大學中文學術年刊一五』（三三～七〇）。

林瑋嬪　二〇〇一「『親屬』概念重探：以一個臺灣西南農村為例」『中央研究院民族學研究所集刊九〇』（一～三八）。

――　二〇〇二「血緣或地緣？台灣漢人的家・聚落與大陸的故鄉」『『社群』研究的省思』（九三～一五一）陳文德・黃應貴編、台北：中央研究院民族學研究所。

康豹（趙昕毅訳）二〇〇二「道教與地方信仰：以溫元帥信仰為個例」『台灣宗教研究通訊四』（一～三一）。

黃文博　一九八九『台灣信仰傳奇』台北：台原出版社。

――　二〇〇四『南瀛五營誌』新營：台南縣政府。

陳文尚　一九九三『台灣傳統三合院式家屋的身體意象』台北：中國文化大學地學研究所暨地理學系。

劉枝萬　一九八三『台灣民間信仰論集』台北：聯經。

劉勁峰　一九九七「安遠新龍鄉長壢・里田・九龍三村醮壇科儀初探」『贛南地區的廟會與宗族』羅勇・勞格文編、國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院［出版地不詳］。

鍾華操　一九七九『臺灣地區神明的由來』台中：臺灣省文獻會。

關華山　一九七九「台灣傳統民宅與民間空間的觀點」『中央研究院民族學研究所集刊　四九』(一七五～一一五)。

Ahern, Emily. 1974. "Affines and Rituals of Kinship". In *Religion and Ritual in Chinese Society*. Wolf, Arthur. ed. p. 279-307. Stanford: Stanford University Press.

———— 1975. "The Power and Pollution of the Chinese Women". In *Women in Chinese Society*. Wolf and Witke eds. p. 193-214. Stanford: Stanford University Press.

Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones ed. 1995. *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davis, Edward L. 2001. *Society and the Supernatural in Sung China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Dean, Kenneth. 1993. *Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China*. Princeton: Princeton University Press.

Hymes, Robert. 2002. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: California University Press.

Jordan, David. 1972. *Gods, Ghosts & Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press.

Kapherer, Bruce. 1991. *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Oxford: Berg.

Knapp, Ronald. 2005. "Siting and Situating a Dwelling: Fenshui, House-Building Rituals, and Amulets". In *House Home Family: Living and Being Chinese*. Ronald Knapp and Kai-Yin Lo ed. p. 99-138. Honolulu: Hawai'i University press.

Lagerwey, John. 1987. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: Macmillan.

Lin, Wei-ping. 2008. "Conceptualizing Gods through Statues: A Study of Personalization and Localization in Taiwan". *Comparative Studies in Society and History*50 (2): 454-77.

————. 2011. "Boiling Oil to Purify Houses: A Dialogue between Religious Studies and Anthropology". In *Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium*. Florian Reiter ed. p. 151-70. Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, Vol. 36. Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag.

Schipper, Kristofer; translated by Karen Duval.1993. *The Taoist Body*. Berkeley: California University Press.

Strickmann, Michael. (Bernard Faure ed.) 2002. *Chinese Magical Medicine*. Stanford: Stanford University Press.

Sutton, Donald. 1990. "Rituals of Self-Mortification: Taiwanese Spirit-mediums in Comparative Perspective". *Journal of Ritual Studies* 4 (1): 99-125.

Szonyi, Michael. 1997. "The Illusion of Standardizing the Gods: the Cult of the Five Emperors in Late Imperial China". *The Journal of Asian Studies* 56(1):113-135.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wang, Ming-Ming. 1995. "Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian". *Late Imperial China* 16 (1): 33-78.

Waterson, Roxana. 1990. *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-east Asia*. Singapore: Oxford University Press.

Yang, C. K. 1961. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social functions of Religion and Some of Their Historical Factors.* Berkeley: California University Press.