

論 説

台湾の「嬰霊慰霊」
——死者救済儀礼の動態性に関する考察——

陳 宣聿

はじめに

第1節 前近代の出産と「死者」に満たないいのち

第2節 漢民族の靈魂観と夭逝した死者の救済策

第3節 嬰霊慰霊の画期的な特徴

第4節 嬰霊慰霊の諸相

むすび

(要約)

台湾において、流産、死産、中絶された胎児や生後間もなく亡くなった子どもの霊は「嬰霊」と称される。1980年代末、嬰霊を慰撫する儀礼（本論では「嬰霊慰霊」と表記）が台湾社会に急激に浸透し、現在は宗教文化として定着している様子が伺える。自宅出産の時代に軽んじられてきた胎児や赤子のいのちを1人の「死者」として捉え、その霊を慰撫する儀礼は画期的な発明である。嬰霊慰霊は今までの漢民族における夭逝した者への対応とは異なり、親が子どもを祀るが、このことを異質であるとする指摘は少なくない。先行研究ではこの異質性を、日本の水子供養を「輸入」したためと解釈する「日本伝來說」が主流であるが、本論ではこうした従来の視点を切り崩し、むしろ漢民族の靈魂観及び死者救済儀礼の動態性から捉えることで、嬰霊慰霊の位置付けを再検討していく。

はじめに

台湾において、流産、死産、人工妊娠中絶（以下は「中絶」と表記）された胎児や生後間もなく亡くなった子の霊は「嬰霊」（中国語、*yingling*）と呼ばれる。浮かべられない死者である嬰霊は、その「親」もしくは「家族」に崇るといわれる。嬰霊の崇りは心身の健康や家庭問題、悪夢など、人々の日常生活にまつわる様々なトラブルとして表出するとされるため、これらの霊を慰撫する儀礼が必要とされる。嬰霊の概念とその霊を慰撫する儀礼は1970年代（Moskowitz 2001:36）、もしくは1980年代中盤以降（陳 2018:185）の台湾で現れ始めたとされる。これまでの議論では嬰霊を慰撫する儀礼には定まった名称がなかったため、本論では、これらの儀礼を便宜的に「嬰霊慰霊」という造語（後述）で総称する。

嬰霊慰霊の広がりには、1980年代末、台北市にあった仏教系出版社、慈悲精舎が複数の新聞で嬰霊の崇りについて語る広告（図1）を、大々的に掲載したことがきっかけである。

慈悲精舎が新聞に掲載した記事を起因として、嬰霊という言葉は新聞やニュースなどのメディアを通して広がっていき、社会の注目を集めた。突如登場し、急激に台湾全島に浸透し始めた嬰霊は、その新奇性と異質性（本論の第3節を参照）から、新聞で「賺死团仔錢（筆者注：閩南語、「死んだ子で丸儲け）」（慈悲居士 1988:5-6）、「非道非仏（筆者注：中国語、「道教でも仏教でもない）」（徐・王 1987:5）などと批判された。そして、1990年代末から2000年代になると、メディアにおける嬰霊慰霊の語り方も変化し、単なる「悪徳商人によって新しく創り出された儀式」と



図1 1980年代末に嬰靈の広告で波紋を呼んだ慈悲精舎（2000年廃業）の善書（筆者注：中国語、人々に無料配布し、善行を促す小冊子）の紙面一部。類似する内容の広告は複数回にわたって新聞に掲載されていた。広告のタイトル：「いかに嬰靈の祟りを解くか」「墮胎児の靈魂（嬰靈）はだれに禍をもたらすか、ご存知でしょうか」「すべて嬰靈のせい！」「禍を福に転じる方法、ご存知でしょうか」（1987年11月号『慈悲精舎月刊』）。

いうだけでなく、「中絶問題を反映した宗教民俗」という視点も付け加えられた（陳 2020:330-331）。このように非難されながらも、語彙の新奇性が消えていくと共に、嬰靈慰霊は台湾において一過性の流行に止まらず、むしろ宗教文化として定着していった。

嬰靈が1980年代の台湾に登場したことについて、先行研究ではマクロな視点を用いて、台湾社会における家庭観や性と生殖をめぐる意識の変化から論じられた。例えば、1960年代の家庭計画の展開、晩婚と少子化による子ども観の変遷¹、そして法律の制定に伴う中絶に対する意識の変化²などが、その背景として取り上げられた。このような社会的背景は非常に重要ではあるものの、こういった意識の変遷がいかに「儀礼」の形となったかに関する議論は依然少ない。そして、これらの少ない議論の中では、台湾の嬰靈慰霊が日本から伝わったとする「日本伝來說」が主流を占めている。「日本伝來」とされる理由は複数あるが、その共通項として、台湾の中絶問題の深刻化に伴い、経済的利益を求める「宗教者」が当時日本で流行り出していた「水子供養」を台湾に「輸入」した、という言説があった（本論第4節の1小節を参照）³。本論は、前記した従来の「日本伝來」説に異議を唱え、嬰靈慰霊を漢民族の夭逝した死者への対応における変化の一つとして捉え直し、台湾における嬰靈慰霊の現状を明示する。

嬰靈慰霊について

本論に入る前に、ここで「嬰靈慰霊」という表現について説明する。

嬰靈は、現在、台湾をはじめ中国や華人社会でも見られる通俗的な表現である。この言葉は

1980年代中盤の台湾で初めて登場したと考えられている(陳 2017:136)。嬰霊を文字通りの意味として捉えると、「^{みどりこ}嬰児の靈魂」となる。しかし、この言葉は生きている子の靈魂というより、むしろ亡くなった子の霊を指している場合が殆どである。董芳苑はその著書『台湾人の神明』において、嬰霊を広義と狭義の2種類に分けた。それによると、広義の嬰霊には流産、死産、中絶された胎児や生後間もなく亡くなった子の霊を含んだ包括的な意味を持ち、一方狭義の方はもっぱら中絶された胎児のことを指すと述べている(董 2008:379-380)。このような二重の理解は、嬰霊に関して初めて学術的な論考を上梓した、文化人類学者マーク・モスコウィッツ(Marc Moskowitz)の論著でも提示されている(Moskowitz 1998:158)。本論では、先行研究を引き継ぎ、中絶された胎児の霊という特殊性を意識しながら、嬰霊を流産、死産、中絶された胎児や生後間もなく夭逝した子どもとして広義的に定義⁴し議論を進める。こうした嬰霊を1人の死者として受け止めようとする感覚こそ、嬰霊慰霊の中核であると言える。

そして、もう一つ注目すべき側面は霊を慰撫するという意味を持つ「慰霊」の概念である。「嬰霊慰霊」は筆者が暫定的に表記した造語であり、台湾で一般的に使用されている言葉ではない。新たにこの造語を用いる理由は、嬰霊を対象とする儀礼が宗教施設によって呼称が異なり、また学術的にも一般的にも定まった用語がないからである。術語として十全でないことは重々承知しているが、これらの儀礼の表現を総括する言葉として、モスコウィッツの論考にある“fetus-ghost appeasement”(Moskowitz 1998:159)の概念も踏まえ、筆者は胎児の霊を慰撫・宥和をする儀礼として新たに造り、定義づけている。

また嬰霊慰霊の儀礼には「遺体処理」の側面が欠けており、もっぱらその霊を対象として儀礼を行うことも特徴の一つである。この儀礼は「廟」「神壇」などの宗教施設で行われ、広告や口コミを通して、人々に認識されるようになった。廟にとって、嬰霊慰霊を依頼する者の大多数は、廟と緊密な関係性を持つ信徒ではなく、その都度儀礼を依頼する「お客様」的な存在とも言える。現代社会における民間信仰の変化について考察した社会学者李丁讚と呉介民によると、地域共同体や村を中心とする儀礼が弱体化する一方、地域の外部から「お客様」を招くため、廟は様々な新しい儀礼を考案し始めた。この動きは1970年代に萌芽があるという(李・呉 2005:148,159-160)。本論の主題である嬰霊慰霊も、このような流れの中で展開された宗教現象の一環として理解できる。

したがって、生まれる前の胎児や夭逝した赤子を1人の「死者」とみなし、これに対処する儀礼への必要性が、嬰霊慰霊の儀礼出現の根底にあると言える。すなわち、胎児観の変化を察知した宗教施設が漢民族の靈魂観に基づいてこの現象を再解釈し、多様な儀礼の形をとって嬰霊に救いの手を差し伸べた、というのが本論の見解である。以上を踏まえ、第1節と第2節では、嬰霊の概念が生じる前の夭逝者への対応を異なる切り口から検討し、続いて第3節では1980年代中盤以降に登場した嬰霊慰霊の特殊性を論じる。最後は第4節を通して嬰霊慰霊の現状を概観し、新しい死者である嬰霊の位置づけについて考える。

第1節 前近代の出産と「死者」に満たないのち

1. 前近代の出産

長年リプロダクションを研究している文化人類学者松岡悦子は、出産の変化を前近代、近代、ポストモダンの三つに分類した。それによると、前近代から近代にかけて、出産を主導するパラダイムは習俗や儀礼などから医学やテクノロジーに転換し、分娩の場所も自宅から病院や施設に移行した⁵という(松岡 2014:66-68)。自宅出産の時代においては、産汚物もしくは胎児の遺体処理も家庭内で対応していた。

台湾における前近代の出産の様相に関して、『台湾風俗誌』によると、台湾の分娩は「寝台の上」もしくは「床下」で行われていた。前者は寝台の上に莫産を敷き、その上さらに古着と油紙を敷く。後者の場合は床に草わらを敷き、隣に「子桶」と称する桶を置き、産汚物をその桶に収めていたという。いずれにしても、自宅出産の際に、妊婦の介抱に携わるのは、姑や母など女性の親類、もしくは経験豊富な産婆であった(片岡 1994[1921]:3-4)。次に、日本統治時代(1895—1945)の記録を通して、人生儀礼及び胎児や子どもの遺体処理の方法から夭逝者の位置づけを検討する。

2. 日本統治時代における夭逝した赤子の遺体処理

日本統治時代の資料において、流産に関する記録は散見される一方、生まれる前の胎児に関する記録は少ない。また、流産の原因は妊婦による禁忌の違反⁶によるものとして捉えられることが多く、胎児の生命を重視するような記録はあまり見当たらない。

『台湾風俗誌』において、小児が俯伏して生まれてきたものは親族を祟る存在とされ、さらにへその緒が首に巻きついて生まれてきた子は将来首吊りで亡くなる運命であると記述されている。1908年台南、1911年の台中では、こうした異常出産で生まれた子を圧殺する事例があり、その後死児は菰に包まれ水に流された(片岡 1994[1921]:5, 831)。また異常出産の子のみならず、死産もしくは生まれて間もなく亡くなった子は水に流すべきとされ、水に流さないとその子が家族に祟り、女性親族が将来妊娠できないこともあるという(片岡 1994[1921]:5)。日本統治時代の新聞記事を見ると、この習俗に従い夭逝した胎児や赤子の遺体を川、海、池、下水道に流す記録も多くみられた⁷。

夭逝した子どもの再生を恐れる意識は、「討債団(筆者注:閩南語、トーツェギァ)」という言葉にも反映されている。討債団とは、「借金取りとして生まれた子」を意味し、前世で借金を踏み倒したら、貸主はその人の子どもとして転生してくるという。転生してきた子は親の財産を浪費したり、病弱のため散財することになったりし、この浪費散財が債権額に達成するとすぐに亡くなるという⁸。伊能嘉矩によると、生後1ヶ月、2ヶ月の間に夭逝した討債団を水に流す行為は、前世の宿怨を解消させ、再来しないようにという厭勝の意が込められたという(伊能 1928:346-347)。

生まれてきた赤子は一連の人生儀礼を通して、徐々に家族、社会の一員となるが、うまくこの

段階をくぐり抜けられない存在もある。介逸(本名:曹介逸)によると、「三朝の礼」で初めて赤子の体を洗った後、「和尚衫仔」と呼ばれる服を着せ、生後4ヶ月の「作四月日」まで赤子にズボンを履かせることはできないという⁹。「和尚衫仔」とはボタンがなく帯だけで結ぶ服のことを指し、僧侶の袈裟と似ているために「和尚衫仔」と呼ばれる(介逸 1957:60)。生後4ヶ月未満の子にズボンを履かせない理由は、4ヶ月未満で亡くなった子は「拍騙団(筆者注:閩南語、パイペンギァ、「育てにくい子」の意味¹⁰)」と呼ばれ、ズボンを履かないとあの世で祖先に会うことができないので、早めに転生させることができるという説があったためである(介逸 1957:60)。同じ「拍騙団」に関する記録で、黄連発はこの言葉を乳幼児の時期に夭逝した子どもを指すと述べている。黄によると、拍騙団は例え再度我が家に生まれ変わっても、間もなく亡くなる宿命にあるという。そのためその子が再び我が家に生まれてこないように、母はなるべく涙をこぼさない方が良くとされる。もし母の涙を遺体や衣類に落とすことで未練の感情を拍騙団に察知されると、その子は再び母のそばに生まれて来て、同じく夭逝する運命を辿ることとなる(黄 1943:15)。

夭逝した子を我が子として認識しないという行為は、夭逝した子が乳児だけとは限らなかった。林確堂によると、10歳未満の子どもが亡くなった場合は、僧侶もしくは道士といった宗教的職能者を招かず、密かに埋葬することが一般的だったという。親族の裁量にもよるが、葬送儀礼を行わない死児を親に先立つ不孝者とみなし、その遺体を傷づけ、首を切断し(もしくは埋葬の際に首を切断する真似をする)、我が家への再来を防ぐことを求めている(林 1917:37)。

日本統治時代の記録を通して、子が夭逝すると、その遺体を遺棄したり、水に流したり、あるいは体の一部を破壊したりする行為が行われていたことが分かった。これは遺体処理である一方、その子が「我が子」であることを否定する呪術的な行為でもある。これは、次の子どもの夭逝を防ぐ思いが込められていた一方で、死後「祖先」になるという理想的な死に方からはみ出した存在に対する一つの対応策として見なされていたと考えることができる。以上を踏まえて、次節では、まず「祖先」になることの意味を述べ、そしてそれに満たない夭逝者の霊に対する救済策について取り上げていく。

第2節 漢民族の靈魂観と夭逝した死者の救済策

1、祖先祭祀の枠組み:祖先と鬼

台湾における通俗的な考えでは、人が亡くなった後、その霊はなおも存続し続け、「陰間」と呼ばれる「あの世」に赴く。祖先となった死者は生きている子孫によって祀られ、子孫の祭祀によって、「陰間」での衣食住などが提供される。その代わりに、祖先は子孫の生活を守り、家と宗族が続く象徴にもなるという(呂 1992:12)。そして、祀る子孫のいない死者は「鬼」となり、あの世で惨めな生活を過ごすと言われる。人々は死後祖先になることを望む一方、祀り手のない鬼になることを恐れている。

祖先祭祀の原理は儒教と深くかかわっている。加地伸行によると、死への恐怖を超克するため、

儒教では子孫の祭祀による現世への「招魂再生」が理想とされている。自身の肉体がなくなっただとしても、子孫が祖先を祀ることによって生命が続き、死への恐怖も解消できるという（加地 2015:180-186）。そして、死者になぞらえる対象物は、その名前が書かれた木の板であり、その板は神主もしくは木主と呼ばれ、位牌としても知られている（加地 2015:19-21）。

祖先として祀られることは望ましいことである一方、祖先になることはそう簡単ではない。横死などの異常死ではなく、寿命を全うするのみならず、生きていた間に父系継嗣の原理を満たしている必要がある。すなわち、結婚して後継ぎをもうけ、さらにその子が祀り手となる男性の子孫である必要がある。これらの条件を満たした死者は、葬儀を経て、祀り手のない「鬼」から、子孫によって祀られる「祖先」に転換する。新たな死者の霊は一時的に魂帛^{コンハク}に憑依させられ、三回忌の際にその魂帛を焚き上げ、「合炉」の儀礼を行い、死者個人の香炉の中の灰を祖先の香炉の中に入れ、祖先の位牌に死者の名前を加える。この一連の儀礼によって、死者が正式に祖先となるという（呂 1992:131）。台湾の伝統的な住宅において、位牌は家屋の中心である正庁で祀られ、子孫は毎日の朝晩、旧暦の1日と15日や他の年中行事において線香をあげ、供物を供える。

祖先になれなかった死者は、浮かばれない「鬼」になる。人々は祀り手のない鬼（中国語：孤魂野鬼）に対して香炉を用意せず、線香は供物の上にさすのが一般的であるという（呂 1992:104）。鬼が人間に祟るのは、自身の悲惨な状況の反映であるが、生きていた人間から鬼に対して、いくつかの救済策を施すことも可能である。この論理に従うと、第1節で取り上げた日本統治時代の遺体処理法は、夭逝した子を我が子と認めないことで、「鬼にさせない」という願いが込められると考えられる。

以上を踏まえ、次の小節では上記とは異なる方向からの鬼への対処法、すなわち、夭逝した子の存在を承認した上で行われる「鬼に対する救済策」を提示する。具体的には、まず漢民族の靈魂観を語る際に無視できない「神、鬼、祖先」の枠組みを提示した上で、夭逝した子がこの枠組みの中に組み入れられ構造的な地位を得るか、もしくはこの枠組みを打破し、この世から安息のうちに離れられるようにする、という2つの方向から鬼の救済策を検討していく。

2. 神・鬼・祖先の動態性

アーサー・ウォルフ（Arthur Wolf）は1957年から1959年、台湾北部の三峡近辺の村落で調査を行い、漢民族の超自然世界の概念について「神（god）、鬼（ghost）、祖先（ancestor）」の古典的図式——すなわち、国家の官僚を代表する「神」、家族の長老を代表する「祖先」、そして赤の他人、物乞いを代表する「鬼」（Wolf 1974:175）——を立ち上げた。これら3者の区分は人々の日常生活の祭祀を反映しているという。祖先と鬼に関する性質と祭祀の様相についてはすでに前段落で取り上げたので、ここでは「神」の方について説明する。

漢民族の神々は最高神の玉皇上帝によって統率される天界の官僚機構として捉えられている。神々はそれぞれに位階や役職を持ち、人々の願いを聞き、行動を監視し、そして禍福を定めるといわれる（渡邊 1991:27）。位牌を通して祖先が子孫との関係を保つように、「神像」は神を可視化する1つ重要な対象物である。無形、偏在する神は、超越的な性質を持つため、人々の生活

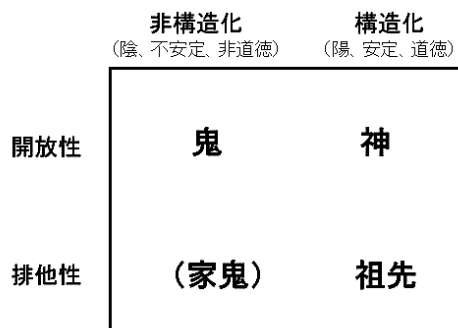


図2 丁仁傑 (2013: 135) によるものを、筆者翻訳・再製図。左下の「家鬼」は一般用語ではなく、分析概念であるためかっこつきの形式で表記する。

からかけ離れた存在とされるが、神像の安座及び一連の儀礼を行うことによって、神は地域住民の祭祀対象となり、人々の日常生活と関わり始める (林 2003:121-125,135)。したがって、神像の建立はその神が正式に地域の祭祀対象となったという1つの象徴ともいえる。

「神、鬼、祖先」の図式をベースとして、多くの研究者もこの問題に取り組みさらに深めることで、より動的なモデルが提示された (渡邊 1991、呂 1992、植野 2000、丁 2013 など)。ここでは社会学者丁仁傑 (2013) が提示した「構造化と非構造化」及び「開放性と排他性」の2つの基準 (図2) から神、鬼、祖先の3つのカテゴリーの変化について見ていきたい。

まず「構造化と非構造化」の基準として、生きている際に父系継嗣の構造に組み入れられない者は、死後祖先になることができず、不安定な性質を持つ鬼になる。安定した性質を獲得するためには、鬼を父系継嗣の構造の中に組み込んで「祖先」の地位を獲得させるか、もしくは「神」として祀り、擬制の官僚体制の構造に組み入れる必要がある (丁 2013: 133,156-157)。次に、「開放性と排他性」の基準として、「祖先」はその子孫にのみ祀られ、子孫ではない人々からは祀られないため、排他性を持つ存在と見なすことができる。それに反して、「鬼」と「神」の祀り手は特定の家やその子孫に限定されないため、ある種公共性を持つ存在ともいえる。他方、鬼の中にも排他性が存在することを意識する必要がある。(図2)の左下にある「家鬼」とは、非構造化の鬼でありながら、帰ることのできる家があるため、家族や親族に祟る性質を持っている (丁 2013: 133-136)。

3、鬼の行方：祖先もしくは神に再編

前段を踏まえ、本小節では夭逝した子を「家鬼」と「鬼」とみなし、それを「祖先」もしくは「神」に変換させ、比較的安定した性質を持たせるための手段について見ていきたい。

(1)夭逝した子：家鬼→祖先

未婚の死者は祀り手となる子孫がないため、祖先になることができず、「家鬼」として家に

とどまるといわれる。祀り手がなく、祖先祭祀の枠組からはみ出した彼ら／彼女らは、儀礼を通して祀り手となる子孫を獲得し、再び祖先となることが可能である。

台湾において、亡くなって暫く時間が経った後、未婚の男性死者の場合、まず「過房」という儀礼を通して出自の家で養子を迎え、子孫を獲得することで男性死者は祖先になることができる。また、女性が祖先になるためには「婦」の地位が必要とされ、未婚の女性死者はまず生きている男性との間に冥婚を行い、そして嫁ぎ先で養子をもらうことで祖先となる(阮 1972:15)。

日本統治時代の記録には、すでに過房と冥婚の風俗がみられるが(片岡 1994[1921]: 838; 林 1917: 31)、行われた基準や範囲に関してはっきりしていない箇所が多い¹²。また、戦後の人類学者(Wolf 1974:150; 植野 2000)、民俗学者(阮 1972; 李 2012)の調査記録を概観すると、1970年代、1980年代の台湾では冥婚が一時期盛んに行われていたことが分かる。これらの儀礼は未婚の死者を主な対象にしているが、この時期は夭逝した胎児や子どもの霊を慰める主な手段としても見なされていた。

(2)鬼→神

他方、帰る家のない鬼はその霊を祀る子孫が持たないため、最初から「神」として祀られる傾向がある。生前、偉業をとげ、英雄と見なされ、道徳が優れていた存在は、死後「神」に任命されることが多いが、横死、凶死した「鬼」もその霊を宥めるために、神として祀ることができるという(渡邊 1991:48,182)。この時夭逝した子も同様に、神として祀り上げられた事例が見受けられる。ここでは許献平(2007)の記録を通して、夭逝した子どもたちが神として祀られた事例について見ていきたい。

台南市北門区双春村には小さな祠がある。その場所は、元々養殖池の荒地であり、流産、死産、間引きされた女兒や夭逝した子の遺体を捨てる場所であった。赤子の遺体を捨てる場所として認識されたまま長い年月を経る中で、夜になると赤い涎掛けをかけた子どもが遊んでいると噂されるようになり、さらに養殖池の経営者に祟ることもあったといわれるようになった。これらの子どもの霊を宥めるため、1946年にかやぶきの祠が建てられた。その後、1960年に祠が再建され、「中仁師」と書かれたセメントの「神位」が祀られるようになった。双春村の村人は年に3回(清明節、中元節、冬至)、供え物を準備して祀るという(許 2007: 20, 133,192-193)。

以上、夭逝、未婚の死者が鬼(筆者注:家鬼も含む)から祖先、神になるまでの段階とその動態について、先行研究をまとめたが、本論でこの論考を深めるつもりはない。本論で取り扱いたいのは、むしろ鬼が祖先や神になる過程そのものである。すなわち、これらの枠組みを踏まえた上で、位牌、神位、神像といった具体的な対象物を通して、死者が再び生者の生きる社会関係の中に組み込まれている点に着目するのである。この時、夭逝者が祖先として子孫に祀られる場合も、神として地域で祀られる場合も、いずれの場合も祀り手にとっての「我が子」という認識は薄まっている点も着目すべき点である。

4. 鬼の行方：仏教、道教の儀礼を通してこの世から離れる

上記で扱ってきた「神、鬼、祖先」といった枠組みや、鬼から祖先や神へと転換するための儀礼はある種の救済策と言える。しかし、上記の枠組みを破棄し、仏教もしくは道教の儀礼を通して、浮かばれない鬼に救い手が伸ばされる場合もある。具体的には、対象物（位牌や神像、神位など）を通して、祖先や神となった嬰霊と生きている家族とが持続的な関係を維持するのではなく、むしろ死者である鬼を生者である家族の生活圏から送り出すという死者救済のアプローチである。

ここで鬼に対する「超度」という儀礼についてみていきたい。「超度」とは宗教的職能者の介入を通して鬼を救うことを意味し、『宗教詞典（下）』では、「仏教、道教用語で、僧侶、尼僧、道士などが人々のために経懺¹³することと定義されている。また超度に類似する言葉として、「超薦」、「薦拔」、「拔度」、「済度」などがある。これらの儀礼の持つ概念について、浅野春二は以下のように述べている。

「済」とは救済の「済」「度」はさんずいをつければ「渡」となるように、渡すということ、苦難の此岸から極楽の彼岸へ渡して救うという意味である。なぜ済度の意味に薦抜という言葉が使われるかということ、この世の報いを受けて地獄に堕ちている者たちの中から、とくに神や仏に推薦して抜擢して救ってもらうからである。(浅野 2003:21)

特殊な事例を除外すれば、一般的に漢民族の「超度」は、(1)祀り手のない「無祀孤魂」を対象とする周期的儀礼という意味と、(2)個別の死者に対して行う超度儀礼という2種類の意味がある¹⁴。

(1)祀り手のない「無祀孤魂」に対して行われる周期的儀礼は、「普度」という名称でも知られている。盂蘭盆節、中元節に因んだ旧暦の7月に盛んに行われる。旧暦の7月1日は地獄の門が開くといわれており、そこから月末までの1ヶ月間、あの世にいる鬼たちはこの世に留まり、人々に食物をねだる。そして、この1ヶ月が終わると、再び地獄に戻るといわれる。日本の「お盆」の主役が祖霊であることに対し、漢民族は祀り手のない「孤魂」が主な祈る対象であり、子孫がいない鬼は常に空腹のため、年に一度のこの饗宴を待っている(鈴木 1972:171,174)。「神、鬼、祖先」の枠組みから見ると、普度は一時的に宥めるに過ぎないと考えられている。

(2)個別の死者に対して行う超度の儀礼は、新しい死者(以下、新死者)と亡くなって暫く経った死者(以下、旧死者)で異なる。新死者の場合この儀礼は、主に葬儀の場で行われる。一般に台湾における葬儀は、道士、僧侶が司祭を務めるものの、その内容は儒教の『家礼』に基づいたものであり、これに仏教もしくは道教の儀礼が追加された複合的形態で行われる(劉 1994:267; 李 1996:471)。一方、非業の死もしくは後継ぎがなく、長らく放置されていた旧死者に対しては、その浮かばれない状態に救いの手を伸ばすことが儀礼の趣旨である。葉春榮によると旧死者に対する「超度」は、死者によって引き起こされた祟りや災いの除去と遺族の心の安らぎに繋がるという(葉 2014:10)。葉によると、台湾において、廟などの宗教施設は外部から道士もしくは僧侶

を招きつつ、信徒に参加を呼び掛ける「廟が主催する超度」の形式で行われ、1980年代から1990年代にかけて流行り始めたという(葉 2014:11)。

筆者は第3節で、嬰霊慰霊の発生について説明するが、その前にひとまず今までの議論を総括して整理したい。最初に、自宅出産の時代には、胎児や赤子の遺体処理方法は、子の靈魂に影響を与えると考えられていた。中でも、夭逝した子を我が子でないと否定する行為は、その後の流産や死産の連続を防ぐ方法として捉えられる一方、その子を「鬼」にさせないための手段としても捉えられてきた。他方、一旦その子を「鬼」として承認した場合、それは父系継嗣の条件を満たさないということになる。そのため、家族は①儀礼を通してその鬼の性質を「祖先」もしくは「神」に転換させ、生者と長期的な関係性を維持するか、②仏教、道教の「超度」の儀礼を行うことで、死者たる鬼を生者の生活圏から送り出す。以上、自宅出産の時代には、この2種類の方法があったと考えられる。

第3節 嬰霊慰霊の画期的な特徴

嬰霊慰霊の発生と流行を論じる際に、「嬰霊供養の元祖廟」と自称する「龍湖宮」の役割は無視することができない。1980年代中盤以降、龍湖宮が作り上げた「嬰霊供養」「供養嬰霊」のあり方は、他の宗教施設及びメディアにも影響を与えたからである。これによって、嬰霊の概念は非難的となったが、その一方で、今まで夭逝した子のいのちを軽くとらえてきたという社会的な問題を顕在化させるきっかけとなった。本節では、嬰霊慰霊の発生に焦点を絞り、先行研究の論考と問題点を踏まえ、その特殊性を取り上げる。

1、モスコウィッツの「日本伝來說」とその問題点

文化人類学者マーク・モスコウィッツの著書 *Haunting Fetus: Abortion, Sexuality, and the Spirit World in Taiwan* (2001) は、台湾の嬰霊慰霊の全体像を描いた最初の示唆的著作であり、漢民族の嬰霊について論じる際には、広く引用、参照されている論考である。モスコウィッツは嬰霊慰霊の発生を日本の水子供養に由来すると推測し、彼が提示していた「日本伝來說」は、現在においても強く影響力を持っている¹⁵。

モスコウィッツの水子供養に対する理解は、水子霊の崇りと商業化に着眼するヘレン・ハーデカー (Helen Hardacre) の論考『水子供養 商品としての儀式』(*Marketing the menacing fetus in Japan* (1997, 邦訳 2017)) から強い影響を受けている。その上で、彼が台湾で実際に観察した現象と照合し、議論を展開している (Moskowitz 2001:39-40)。ここでは「時間の近接性」と「儀礼の類似性」という2点を焦点として、モスコウィッツの日本伝來說を概括する。

まず、時間の近接性に関して、モスコウィッツは1970年代中盤から1980年代中盤を日本の水子供養の商業化のピークと考え、日本のポップカルチャーに強く影響された台湾は自然に「水子」の概念を「嬰霊」に変換し、その上で台湾の「宗教者 (religious master)」によって輸入されたという (Moskowitz 2001:36)。次に、儀礼の類似性に関して、モスコウィッツは「嬰霊供養の元

祖廟」である龍湖宮でのフィールドワークを中心に議論を展開した。それによると、龍湖宮において嬰霊に名前を付け、位牌を立てる行為は、今まで漢民族が行ってきた亡くなった赤子を軽視する作法とは異なるとし、逆に日本の水子供養との類似性が高いとして、日台両者の水子・嬰霊の関係について推測した (Moskowitz 2001:38)。しかし、モスコウィッツの議論を吟味すると、具体的な伝播内容とそのルートが曖昧なままであり、嬰霊の概念にある異質な部分を「メイドインジャパン」の箱にとじ込めたにすぎない。

モスコウィッツの論考と残された課題を意識し、筆者はこれまでの研究で具体的な伝播ルートを探るため、同じ龍湖宮でフィールドワークにて調査を行い、龍湖宮の出版物の分析と、今も行われている儀礼実践の実態の分析という2つの側面から検討を行った。まず出版物の分析を通して、その内容の一部は日本のオカルトブームや新宗教系の出版物から影響を受けていたことを明らかにした。これは一見日本伝来説を裏付ける証拠のように思えるが、逆に日本伝来説をより深く問うきっかけとなった (陳 2017:148-150)。龍湖宮の善書で用いられる嬰霊の概念は、複数の書物による寄せ集めであり、編纂者による主観的な取捨選択もあるため、一貫性を持つとは言い難い。さらに、龍湖宮は外部の僧侶もしくは道士を、儀礼の司祭として招くため、善書の内容と実際に行われた実践との間には隔たりがあったことも考慮する必要がある¹⁶ (陳 2017:151)。したがって、嬰霊慰霊の儀礼を論じる際には、従来の日本から台湾という単一方向による「伝来」では語りきれない要素が多数存在することを視野に入れる必要がある。

嬰霊のみならず、他の儀礼の現場においても、儒教、仏教、道教、および「民間信仰」など、様々な枠組みが複雑に交錯している現状は、漢民族の宗教を論じる際、看過することができない。言い換えるなら、今まで多くの研究者が注目してきたように、統合的でありながら、多岐的でもある宗教形態を持つことこそ、漢民族の信仰の1つの特徴と言える (Weller 1987; 渡邊 1991; 三尾 2005; 劉 1994 など)。これらの特徴を踏まえながら、改めて「日本伝来説」を考えると、寄せ集めた日本の要素はあくまでも表層的なものであることが分かる。

本論においては、今までの嬰霊慰霊を日本から「伝来」、「輸入」した儀礼といった視点を一度切り離し、台湾における胎児観の変遷に触発されて変容し、新たに誕生した儀礼実践およびその再解釈として注目していきたい。

2. 夭逝した胎児や子どもへの態度の変化

胎児観の変遷によって、一般的な成人の死者と対応の異なる存在も、「死者」の枠に組み入れられ、多様な儀礼実践と交わっているというのが本論の大枠の主張である。また胎児観の変遷を引き起こした社会的な背景はまた別稿で論じる予定だが、人口政策に伴う出生率の低下、避妊・妊娠検査・中絶の技術の発展、超音波診断の浸透および優生保健法の修訂に関する論争などがその主な原因として考えられる。

自宅出産の時代から病院出産の時代が変わっていったことによって、儀礼、習俗、地域社会が主導となって行ってきた胎児や子どもの遺体処理に関する対応も、徐々に変化し始めた。台湾では、特に第二次世界大戦以降から出産場所は徐々に家庭内から外部の助産所や病院に移り始め、

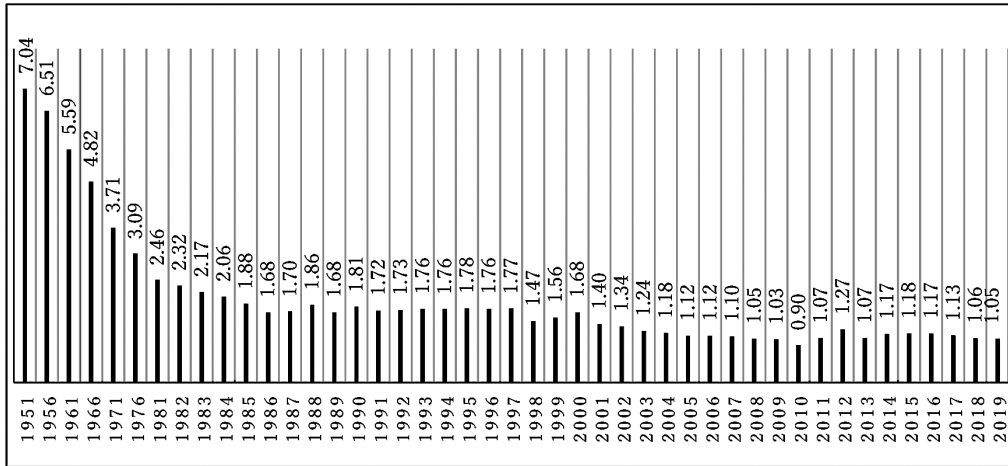


図3 1951～2019 台湾地区合計特殊出生率の推移(内政部統計年報により¹⁷、筆者作図)(合計特殊出生率: 1人の女性が出産可能な年齢(15-49歳)の間で出産した子どもの数)

1970年を境に、産婦人科医によって取り上げられる新生児の割合が、初めて産婆、助産師を上回った。このような状況は今なお継続している¹⁸。

現在、台湾における胎児や赤子の遺体処理を語る際に、医療機関の役割は無視できない。程姮鳳によると、新生児が死亡した場合、まず医師から「出生証明」と「死亡診断書」を受け取り、成人と同様に「個別」の死者として火葬を行う。死産(胎齢20週以上もしくは出生時の体重が500グラム以上)の場合は医師から「死産証明書」を受け取り、火葬する必要があると規定されている。死産児の火葬は「集団」もしくは「個別」に行うことができ、この2種類から選ぶことができる。個別に火葬するのは異なり、集団の場合は、医療機関と契約を結んでいる葬儀会社に委託し、複数の遺体を集めて火葬する形となる。個別に火葬するのは高額であるため、集団的な埋葬の方を選ぶ人が多いが、その一方で遺体の行方に不安を感じる親も一定数いる(程2015:55,71)。他方、20週以前の胎児の扱いは曖昧で、もし家族が特別意思表示をしていない場合、医療廃棄物と見なされる可能性がある。

筆者の力不足で、日本統治時代から現在に至るまでの胎児や赤子の遺体処理の変遷についての厳密な整理はまだできていないため、処理方法の変遷およびそれに伴う意識の変化は今後の課題にしたい。その上で、ここでは1つの新聞記事を通して、今まで看過されてきた亡くなった赤子の遺体への扱いと嬰霊との関係について考えていきたい。1997年6月23日の『中国時報』では「早産児のターミナルケア病室 馬偕病院が積極的に計画」と題する報道が掲載されていた。

「馬偕病院が亡くなった早産児の父母に対して行った調査の結果によると、多くの父母は自分の子はどこに葬られるか分からなかったという……(中略)……親が民間伝説を信じたために、亡くなった早産児に服を着せず、裸のままにしていた事例は少なくなかった。そし

て、その子を家に連れて帰ることなく、葬儀会社もしくは病院の霊安室に処理を押しつけ、その後も子どもの埋葬場所を訪ねなかった。……(中略)……馬偕病院はこのような一部の親の意識を正すため、積極的に早産児のターミナルケア病室を作ろうとしている……」(施 1997:16)

この新聞記事からは、1990年代末でさえ、夭逝した子の霊を忌避する考え方が存在していたことが分かる。これは第1節で論じてきた遺体処理方法を通して、親子関係を断絶させようとする意識が反映されている。しかしながら、このような考えは、現在の看護学もしくはグリーフケアの論考では、一種の「剥奪された悲しみ」としてみなされる可能性がある。黄菊珍と呉庶深(2008)の論考によると、周産期死亡(妊娠20週～生後28日)を経験した親にとって、夭逝した子を不幸とみなし、葬儀を行わず忌まわしい存在と見なす伝統は、親の悲嘆の場を失わせ、逆に孤立させる恐れがあるという(黄・呉 2008:29)。社会の変化によって、現在、胎児や赤子の死を軽視する考え方も徐々に「我が子の死」として受け止めるべきとされるようになり、この意識の移行期間には、様々な矛盾や問題が浮かび上がってきた。嬰霊の作り手はこれらの問題意識を敏感に察知し、新しい死者である胎児と赤子を取り入れ、その靈魂を慰撫する儀礼の重要性を唱え始めた。

3. 嬰霊の登場とその意義

嬰霊の広告(図1)が台湾社会に物議を醸していた1980年代末において、「親が亡き子を祀ることは祖先祭祀の伝統に反する」として嬰霊慰霊の異質性を指摘する声は少なくなかった¹⁹。この視点は非常に鋭く、嬰霊の概念と今まで漢民族の信仰(本論の第1節、第2節)における夭逝した胎児と赤子の扱いの違いを指摘していたが、「嬰霊供養の元祖廟」と自称し、早い時期から嬰霊の儀礼を携わっていた龍湖宮はこの矛盾点にすでに気づいていた。それを示すものとして、1986年に出版された龍湖宮の善書、『龍湖聖訓』の質問と回答(Q & A)コーナーでは、以下のように掲載されている。

(Q 問題): 中国人は家で祖先を祀ることはあるが、嬰霊を供養することはなかった。(筆者注: そのため) 供養したら、何か害をもたらす可能性があるのではないか?

(A 回答): 我が国の伝統と習慣において、祖先を祀ることは慎終追遠²⁰の行為である。祖先を敬うと、その子孫も永続する。つまり、祖先だけが祀るべき存在であり、子どもは祀ってはいけない。しかし、状況(筆者注: 嬰霊の場合)はまた事情が異なっているため、比較してはいけない。嬰霊に対しては特別な処置が必要で、(筆者注: 嬰霊は)「祀る」のではなく、「供養」すべきものである。(龍湖聖訓出版社 1986:41)

そして、さらに次の段落には嬰霊の「供養」の方法が記載されていた。その要点は以下2つにまとめられる。1点目は、中絶は殺人であることを強調し、親は必ず謝罪と懺悔の気持ちを込め

て儀礼に参加しなければいけない。2点目は、「供養」は期限があるもので、祖先の位牌とは異なる扱いをする。「供養」の期間中、龍湖宮では毎日嬰霊に対して誦経、説法を行い、衣食も供えるため、おおよそ3年間で嬰霊は往生できるという（龍湖聖訓出版社1986:42）。

龍湖宮における嬰霊を慰撫する儀礼は「嬰霊供養」、「千日供養」、「3年供養」と名付けられており、これらは表記が異なるものの、同じ儀礼を指す（陳2017:54-55）。まず、龍湖宮では、嬰霊の位牌を立てて、龍湖宮で3年間祀る。3年間で毎日その位牌を拝み、半年ごと（春祭、秋祭）で道士を招き「超度」を行う。そして最終回の祭で、その位牌を撤去することで嬰霊を往生させるか、もしくは輪廻転生に送り出すとされる（陳2017:54-55）。

ここで少し龍湖宮の嬰霊位牌の形について見ていきたい。〈図4〉の左図は龍湖宮で安置される嬰霊の位牌である。位牌の上方には仏像（地藏と釈迦の2種類）が彫刻され、真ん中では黄色い紙で「仏力超薦 ○○○蓮位 陽上●●●奉」と書かれていた。ここで「○○○」の方は嬰霊の名前を記入する箇所、そして「●●●」は依頼者の名前を記入する箇所である。その位牌を3年間祀って、最終的に黄色い紙を剥がし、最後の「超度」であの世に送り出す。儀礼終了後、〈図4〉の右図の紙が焼き上げられ、嬰霊の「形」も残らなくなる。嬰霊の位牌のつくりからみると、最初から撤去することを意識しているのが分かる。

位牌という対象物を用いるため、祖先祭祀を連想させるが、これは本論の第2節で取り上げてきた祖先の位牌を建立し、子孫と恒常的な関係性を維持するという形態とは異なり、むしろ長い期間を通して、複数回に渡って行われる超度の儀礼として捉えられる。『龍湖聖訓』で述べられているように、嬰霊の位牌を立て、「供養」の期間を設けるのは、嬰霊の恨みをはらすための処置である。親は一時的に嬰霊の位牌を祀ることで、最終的に嬰霊とその祟りを家族から取り除くことを目標としている。

3年間位牌を設け供養することで、千日供養の依頼者は嬰霊との親子関係を修復する期間が設



図4 龍湖宮で安置される嬰霊の位牌(左)と3年間の「供養」を経た後、最終回の祭りの様子(右)。(左)は(陳2017:54)より引用2016年8月13日で撮影した写真。(右)は筆者が撮影2017年4月23日で撮影した写真。矢印は説明のために筆者が加筆したものである。

けられている。これは本論の第1節「2、日本統治時代における夭逝した赤子の遺体処理」で取り上げた胎児や赤子の遺体を軽視して行われる単なる子の祟りへの防衛策とは異なり、死者としての胎児や赤子の存在を重く受けとめ、その霊と和解し、慰撫を行った後でこの世から送り出すことが想定されていると考えられる。

第4節 嬰霊慰霊の諸相

龍湖宮で行われた千日供養の儀礼は画期的で、この後広告で台湾社会を騒がせた慈悲精舎(図1)も、自舎の儀礼は龍湖宮からヒントを得たと述べている(呉・李1989:60-63)。しかし他方で、台湾全土の嬰霊慰霊の儀礼形式は龍湖宮の作法と同じではない。新しい死者である嬰霊を慰撫する儀礼は、胎児や赤子のいのちを重要視する側面は同様であるものの、儀礼の形式と内容が様々である。

現在も嬰霊慰霊に関する非難は多く存在するものの、儀礼そのものに着目し、その全体像を提示するような基礎的な調査は乏しい。現状を把握するため、筆者は「廟」における嬰霊慰霊を中心に調査を行った。2013年、2016年、2017年、2018年と断続的にフィールドワークを行い、計13軒の廟で儀礼観察と関係者への聞き取りを行い、その概略を(表1)にまとめた。以下では(表1)の内容に基づき、嬰霊慰霊の全体像を提示したい。

表1 嬰霊慰霊を行う宗教施設の概略

番号	宗教施設の 創設時代	嬰霊慰霊関係				
		儀礼名	司祭	時期	開始年	料金
A	1970年代	嬰霊供養	道士など	約毎月1回	推定1980年代 中盤以降	3600元 (1霊、3年間)
		永久供養	なし	約毎月1回	2005年	1万円以上
B	1980年代	千日転生	道士など	受付に応じ	1987年	3000元 (1霊、3年間)
		超抜	道士	年に1回	不明	不明
C	2000年代	(嬰霊の安置)	道士	(現休業)	2005年	状況に応じて、3600元、 6000元、12000元 (1霊3年間)
D	19世紀	超度(小普)	道士	毎日	1995年以降、元々 祖先のみが嬰霊も 加えられた	状況に応じて、 1850元から 650元(1霊)
		報恩超度大法会 (中普)		旧暦7月		
E	18世紀	超度(個人)	道士	毎日	2003年から現在の 形	2300元(1霊)
F	2000年代	引渡嬰霊	道士	年3~4回の 開催日	2000年	3000元(1霊)
G	19世紀	7月超度大法会	僧侶	旧暦7月	不明	500元(1紙位牌)
H	18世紀	地藏王菩薩祝聖拔 薦法会	僧侶	旧暦7月	不明	不明
I	19世紀	地藏王菩薩祝聖拔 薦法会	僧侶	旧暦7月	2003年	1200元 (1霊、のち+300元)
J	19世紀	超度	道士	旧暦7月	不明、元々祖先の みが、約2012年 から嬰霊も	1000元(1紙位牌)
K	17世紀	三朝大齋功德水陸 法会	道士	旧暦7月	約2003年	嬰霊の場合:1500元 (1霊)
L	19世紀	超薦嬰霊积罪転生	道士	旧暦10月	不明(道士が2000 年以降)	2000元(1霊)

〈表1〉を見ると、1980年代から嬰霊慰霊に携わる廟（A、B）もあるものの、2000年代以降に始めた廟の方が多い。これは、本論の第3節と第4節でも取り上げたように、1980年代から1990年代にかけて、多くの廟が「超度」を始めたことと関係している（葉2014:11）。またこの風潮によって、今まで死者救済と縁遠かった廟が新たに死者救済の儀礼を始め、超度の儀礼の対象には嬰霊のみならず、祖先、冤親債主（筆者注：因縁を持つ霊）、個別の死者ないし動物霊なども含まれていた。上記の対象を見分けるために一番わかりやすい手がかりは、その供物である。嬰霊の供物は〈図5〉のように、子どもが喜びそうなおもちゃ、お菓子、ミルク、そして哺乳瓶が供えられることが一般的である。

また、儀礼が大型になると、祀り手のない無縁の魂、すなわち「孤魂」として祀られる嬰霊もある。ここでは個別の依頼に応じて祀られる嬰霊慰霊の形式についてみていきたい。

1、嬰霊慰霊の期間と対象物

〈表1〉で取り上げた各廟の儀礼形式は多様であるが、「①嬰霊を招く→②その霊を宥める→③その霊を送り出す²²」という3つのステップはほぼ共通している。しかし、この3つのステップをすべてクリアするために必要な期間は宗教施設によって様々であり、1時間から3年まで幅広い。

まずは、3年の事例からみていきたい。第3節の3小節では、龍湖宮の「嬰霊供養」——すなわち、嬰霊の位牌を立てて3年間祀り、最終的にはその霊をこの世から送り出す——という当時画期的であった形式について論じた。〈表1〉のA「嬰霊供養」B「千日転生」C「(嬰霊の安置)」はいずれも同様の形式である。これらの形式は長期間嬰霊の位牌もしくは像を祀る必要があるため、安置するための特別な空間が設けられている。3年間、嬰霊慰霊の依頼者は自身の都合のつく時に宗教施設を訪れ供養することが可能である。



図5 〈表1〉のG廟の「7月超度大法会」において嬰霊のために設置された一角である（2017年9月15日、筆者撮影）。

〈表1〉のABC以外の廟はすべて1時間から数日間程度の儀礼であり、儀礼の間中は臨時の祭祀空間が設けられるが、儀礼終了時にはその臨時の空間も撤去される。また儀礼の行う時期によっても分けられる。まず、毎日個別の依頼によって行われるもの(〈表1〉D「超度(小普)」、E「超度(個人)」)がある。これらの儀礼の規模は比較的小さく、嬰霊を現場に招いてから送り出すまで、約1時間程度で終了するところがほとんどである。その他に、廟の年中行事として、毎年恒例の行事として開催するもの(〈表1〉D「報恩超度大法会(中普)」、G「7月超度大法会」、H「地藏王菩薩祝聖拔薦法会」、I「地藏王菩薩祝聖拔薦法会」、J「超度」、K「三朝大齋功德水陸法会」、L「超薦嬰霊积罪転生」)、もしくは一定の人数を集めてから開催するもの(〈表1〉F「親情引渡」)がある。これらの場合、儀礼の期間は個別の依頼の場合に比べて長くなり、1回の参加者も百人以上に及ぶこともある。

儀礼を行う際に、嬰霊の対象物は〈図6〉で示された15~17センチくらいの紙の位牌である。龍湖宮での嬰霊慰霊の方法は(第3節の3小節)嬰霊の名前が重要な位置を占めている²³が、他の宗教施設においてもそうとは限らなかった。上記の事例でも嬰霊の名前が表示されていないものの方が多く、I廟では未命名の嬰霊と命名した嬰霊の2つの種類があり、依頼者は自由に選択、(名前を)記入することが可能である。また、「嬰霊」という言葉を好まず、「無縁子女」と表示する宗教施設もある²⁴。

これらの紙位牌は、大きな板に貼り付けられるもの(G、I)(〈図4〉の右図)もある一方で、一束の紙銭の上に差し込まれ、机に並べられるものもある(D、F)。紙位牌で通し番号がつけられたため、依頼者はそれを手がかりに、多くの紙位牌の中から自分が申し込んだものを見つけてることができる。その前に嬰霊に声をかけ、供物や紙銭などを供える。また、懺悔の文書を用意する廟(A、F)もある。(仏教の)諸仏もしくは道教の神々の力によって嬰霊を超度させることが目的であるため、儀礼の最後にこれらの紙位牌はすべて焚き上げられる。

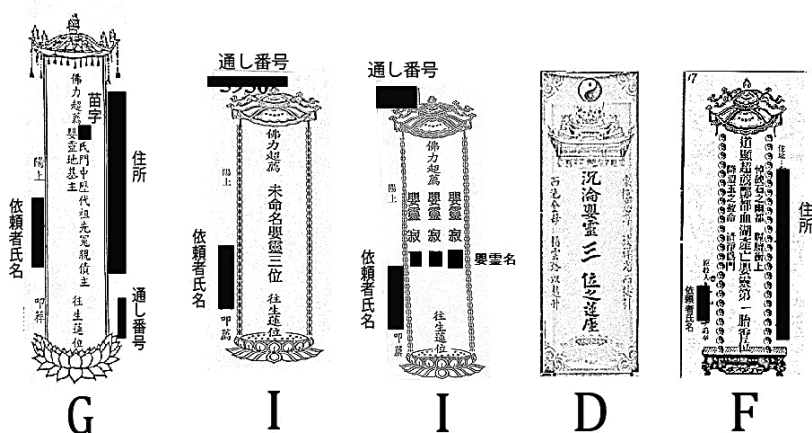


図6 儀礼の際に〈表1〉で取り上げた宗教施設(G、I、D、F)が使用した紙位牌(魂帛)。筆者によって図像は加工している。G廟とI廟は仏教の僧侶、D廟とF廟は道教の道士が儀礼の担い手である。

2、儀礼の参加者像

嬰霊慰霊の参加者は若い女性としてイメージされることが多く、映画、ドラマ、小説などの娯楽目的のメディアでは、特に悪い男に騙され、やむを得ず中絶を行う「冷たい男と馬鹿な女」のモチーフで語られがちである²⁵。また、新聞記事では「インチキ宗教者」に騙される若い女性としても描かれている²⁶。しかし、実際に現場で見られる様子は異なる。

筆者は〈表1〉の宗教施設で調査を行う傍ら、20名の参加者²⁷に居住地、同行者、儀礼に参加する動機などについて、5分から15分程度の短いインタビューを行った。もちろんこのような短いインタビューを通して得られる情報は限られているが、参加者像を概観するには役立つ。儀礼の参加者は女性1人で参加している場合が最も多く（6例）、続いて夫婦もしくはパートナーと一緒に来ている事例（5例）、高齢の親が子どもの付き添いで参加している事例（4例）、夫婦が幼い子どもと共に参加している事例（2例）、男性1人（2例）の事例、最後は友人同士（1例）の事例がみられた。興味深いことに、単独で嬰霊慰霊の儀礼に参加していた2人の男性は、どちらも「妻の代わりに来た」と答えた。

参加者は、当事者自身の嬰霊（流産もしくは中絶の場合が多いが、生後22日で亡くなった赤子を弔う場合もある、注釈27を参照）のために儀礼を行うことが多いが、「祖母の嬰霊」「妻の親の嬰霊」「姉の嬰霊」の事例も見られる。嬰霊慰霊を行う動機に関しては、祟り、祟りの予防、もしくは嬰霊が何かのしるしを示した（筆者注：夢枕に立った、姿を見たなど）という理由が半分以上である（20名のうちに12名）。その中には、自分で嬰霊と判断する場合もあるが、別の宗教施設で託宣を受けた場合、もしくは靈感体質の知人に言われて気付いた場合などもある。祟りのほか、流産もしくは中絶した子に対して何かしてあげたい、ふとしたことがきっかけでその子を思い出すから、という答えもみられる（20名のうちに6名）。

3、嬰霊の行方

仏教の僧侶や道教の道士といった宗教的職能者を介して、参加者は嬰霊と向き合う機会を得、その後嬰霊を自身の生活圏から離れた「次の段階」に送り出すことができる。

もし嬰霊を病気や禍の原因とし、その祟りを解決しようとするなら、儀礼の「有効性」が問われる。次の段階に向かう際の必要な時間として、本節の第1小節でも取り上げたように、A廟、B廟は3年の期間を設定し、時間をかけて嬰霊の恨みや執着を解くと述べていた。他方、1回の儀礼だけで十分という答えもあり（E廟、F廟、Kの道士）、これは嬰霊がまだ正式に「人間」として生まれていないという認識に基づいている。また、嬰霊それぞれの運命や修為が違うため、一概には判断できないと答える廟もあった（D廟、L廟）。

また、宗教施設側の考えは必ずしも参加者と一致しない。モスコウィッツは、ある夫婦が龍湖宮で3年間儀礼を行ったが、まだ足りないと感じ、後ほど他の宗教施設に足を運んだという事例を記録している（Moskowitz 2001:127）。また、調査中、筆者も複数の宗教施設を渡って嬰霊慰霊を依頼している女性と出会ったことがある。上記のような状況を想定してか、A廟では「永久供養」という形態も生み出している。この形態は、嬰霊を「神」（正確に言うと、神の使いであ

る「童子」)として廟の中に永久に安置する形を取っている。このように、長期間・複数の宗教施設を渡り歩いて慰霊を行う現代の事例においても「神・鬼・祖先」の枠組みは再び浮かび上がり、その目的は超度とは異なり親子関係のさらなる維持に転じていた。

むすび

本論は1980年代中盤の台湾に生じた新たな儀礼「嬰霊慰霊」に着目し、これまでの先行研究で有力であった嬰霊慰霊の日本伝来説における問題点を明らかにした上で、漢民族の死者救済の文脈の中で、新たに登場した儀礼として再検討し位置づけることを試みた。

流産、死産、中絶された胎児や夭逝した子どもの霊を意味する嬰霊の発生は、人口政策、近代的な出産形態への移行が背景にある。これらの一連の変革は1970年代に萌芽し、その後台湾における出産形態や生殖観の変貌、胎児観の変遷をもたらした。

日本統治時代では、亡くなった子の霊が再び我が家に生まれてくることを防ぐため、遺体を水に流したり、損壊したりする呪術的な行為が行われていた。遺体の忌避と損壊を通して、親子関係を切断しようとする思いがそこには込められていたと考えられる。このようにいのちを軽く捉える考え方は、子供、特に乳児や乳幼児の死亡率が高い時代の反映と言えるであろう。遺体処理の変遷に関しては、今後さらに詳しく検討する必要があるが、嬰霊慰霊の儀礼はこのようないのちの軽視とは正反対の、むしろその存在を承認し、1人の「死者」として受け止める傾向の現れと見ることができる。

儀礼の構造を見ると、嬰霊という新しい死者は「祖先」になれなかった存在であり、不安定で、祟りとしてその家族に災いを起こす存在とみなされてきた。そのため、儀礼を通して、その不安定な状態から安定した状態に転じさせることが重要だと考えられた。嬰霊慰霊は祖先祭祀の枠組みよりも、むしろ仏教、道教における浮かばれない死者を対象に行う儀礼、「超度」をベースにして展開した。儀礼は、僧侶や道士といった宗教的職能者の介在によって、死者の恨みを解き、霊をこの世から離れさせることが目的である。この儀礼によって、亡くなった胎児や赤子の霊を慰撫し、親子間の関係を承認した上で、嬰霊を送り出し、また嬰霊によってもたらされた災いをも取り除くことができるとされる。他方、嬰霊の行方に関しては曖昧な側面が多くみられる。この曖昧性を理解するには「亡くなった我が子」という認識において統合された多岐にわたる「嬰霊」の範囲をさらに細分化し、議論を深める必要がある。

付記

本稿は「日本台湾学会第23回学術大会」(2021年5月30日、オンライン)における報告に基づき、大幅に加筆修正を行ったものである。大会の際に、コメンテーターの三尾裕子先生、及び拙い発表に対してご指摘を下さった参加者の先生方に感謝を申し上げる。また、論文の投稿に当たって、二人の匿名の査読者から論文の構成に関する真摯かつ貴重なご指摘を頂き、『日本台湾学報』の編集委員会からも多くの協力を頂いた。この場を借りて、お二人及び編集委員会に深くお礼を申し上げる。そして、本文の

執筆にあたって、東北大学の佐崎愛氏から本稿のネイティブチェックと有益な助言を頂いたことを、ここで感謝申し上げる。最後、調査の際に、龍湖宮や多くの寺廟の関係者から多大なる協力を頂いたことを、ここで厚く御礼申し上げる。

また本稿の一部は、2020年3月東北大学文学研究科に提出した博士論文「水子供養と嬰霊慰霊——現代〈民間信仰〉の日台比較研究——」に基づいたものであり、調査期間中、日本学術振興会特別研究員奨励費「水子供養と嬰霊慰霊—胎児の死をめぐる日本と台湾の比較研究—」（課題番号:16J00744, 代表者: 陳宣聿）から助成を受けた。そして、執筆にあたって、個人研究の一環として、現在在籍する大谷大学真宗総合研究所東京分室から多くの支援を頂いた。ここで感謝の意を申し上げる。

注

- 1 このような見方は Moskowitz (2001:45-46)、官曉薇 (2009:168-169) の論考で見られる。
- 2 このような見方は、呉燕秋 (2009) の論考で見られる。
- 3 モスコウィッツの説のほか、1980年代末、慈悲精舎の広告事件と偽経とされる「長寿滅罪経」に関する「日本伝来説」がある。その詳細は陳宣聿 (2018:201-204) を参照のこと。
- 4 本論においては広義的な嬰霊を対象としているが、その範囲はあいまいであり、史学的研究で概念の変化を追跡する際には、様々な齟齬が生じかねないため、取り扱いには注意が必要である。
- 5 ポストモダンになると、妊婦が消費者となり、出張・開業する助産師の増加によって、消費者のライフスタイルおよび自己決定が、パラダイムを主導する要因となってきたという。
- 6 一番よく見かける禁忌は、「胎神」に関する記述である。
- 7 例えば：1903年6月19日の『台湾日日新報』「嬰兒死体」では、台北の三板橋で生後2、3日の赤子がわらに包まれて川に遺棄される事例が報じられた。
- 8 討債団（討債児、討債子）に関する言説は、台湾のみならず、漢民族の中に広くみられる。これに関する説話は唐代まで遡ることができ、その変遷の詳細については、福田素子 2019『債鬼転生—討債鬼故事に見る中国の親と子—』知泉書館を参照のこと。
- 9 介逸（本名：曹介逸）は4ヶ月以前の赤子にズボンを履かせない説を二つ紹介している。もう一つの説は、子どもの成長が早いので、その成長を祈るためにズボンを履かせないという（介逸 1957:60）。
- 10 「団」は閩南語の「子ども」（特に男児）の意味。「拍」：閩南語の当て字、「難しい」という意味。「騙」：閩南語の当て字、「育てる、養う」という意味。
- 11 死者の名前が書かれた布や紙。臨時の位牌として機能するもの。
- 12 林確堂によると、10歳以下の子に対しては位牌を設置しないのが一般的であるが、尊属親の慈愛によって冥婚もしくは過房を行うこともある。これに反して、再生を恐れて、その遺体を切断する事例もある（林 1917:31）。
- 13 仏教もしくは道教の経文と懺悔文の総称を唱え、亡霊を救い出すこと。（任など編 1989:833）
- 14 王銘銘 (1999:170-171) を参照。
- 15 例えば、台湾の中絶問題を論じる官曉薇 (2009)、呉燕秋 (2010) の論考、また妊娠損失のグリーフケアを論じた黄菊珍・呉庶深 (2008) が考えられる。また、学術論文のみならず、近年、作家・文化人の謝宜安は著書及び複数のネット記事において、嬰霊を一種の「妖怪」として扱い、著作内ではモスコウィッツの論点が多く参照されていた（例えば、<https://storystudio.tw/article/gushi/the-fetus-ghost-only-40-years-old/> 最終閲覧日：2021年10月13日）。
- 16 龍湖宮の事例は決して特例ではなく、慈悲精舎で行われた儀礼と善書の内容にも違いが存在すると考えられる。（図1）において、子どもを抱っこし、足元にも子どもがすがる造像は、日本の水子地蔵であることが明らかであり、広告だけみると日本由来という結論は簡単に導くことができる。しかし、記載された儀礼の次第と会場の配置をみると、水子地蔵は中心的な位置づけを占めることはなかった（1988年1月号『慈悲精舎月刊』）。
- 17 内政部統計年報「育齡婦女生育率」（<https://ws.moi.gov.tw/001/Upload/400/reifile/0/4405/c5304344-28d7-4669-85f0-47393ecad39a/year/year.html> 最終閲覧日：2021年5月8日）

- 18 台湾において、歴年の出産時の取り上げに携わる者の変化は以下の通り。1958年：医師 8.43 パーセント、助産師 54.47 パーセント、その他 36.83 パーセント；1972年：医師 47.81 パーセント、助産師 44.77 パーセント、その他 7.42 パーセント；1984年：医師 87.67 パーセント、助産師 11.7 パーセント、その他 0.63 パーセント；1989年：医師 97.86 パーセント、助産師 2.77 パーセント、その他 0.22 パーセント；2019年：医師 99.83 パーセント、助産師 0.08 パーセント、その他 0.08 パーセント（衛生署福利部オフィシャルサイト「台湾地区歴年出生嬰兒数・取り上げ者別」、「その他」には、伝統産婆、そして妊婦自身などが含まれている。<https://dep.mohw.gov.tw/DOS/cp-3487-35756-113.html>、<https://dep.mohw.gov.tw/dos/cp-1720-7349-113.html>（最終閲覧日 2021年5月6日）
- 19 例えば、1988年4月1日の『普賢雑誌』において、嬰霊の崇りについて議論する特集号が生まれ、当時中央研究院助理研究員の張珣は「嬰霊信仰が台湾伝統信仰に混交する」と題する文章を寄稿し、嬰霊のために「神主牌」を立てる手法を非難していた（張 1988：20）。
- 20 親の葬儀を慎重に行い、遠い祖先を丁寧に祀ることを意味する。
- 21 調査の詳細は以下のように。A：境内観察、聞き取り：2016年8月13日、2017年4月13日、2017年4月16日、2017年9月22日、2017年10月11日、2017年11月11日、儀礼観察：2016年8月21日、2017年4月20-23日、2017年10月26-28日；B：2018年11月19日：境内観察、聞き取り；C：2013年2月24日：聞き取り；2016年8月2日：聞き取り、D：2017年8月11日：境内観察、聞き取り；2017年9月19日：儀礼観察；2018年1月24日：聞き取り、儀礼観察；2018年1月29日：儀礼観察；E：2018年4月13日：聞き取り、儀礼観察；F：2012年12月24日：境内観察；2013年3月9日：境内観察、聞き取り；2016年8月8日：境内観察、聞き取り；2017年11月12日：儀礼観察。G：2017年9月11日：境内観察、聞き取り；2017年9月14日：儀礼観察；2017年9月15日：儀礼観察；H：2016年8月11日：境内観察、儀礼観察；2016年8月28日：儀礼観察；施設創建年代、境内の看板を参照；I：2018年8月25日：境内観察、儀礼観察；J：2018年4月21日：境内観察、聞き取り；2018年8月21-22日：儀礼観察；K：2017年8月29日-9月1日：儀礼観察、聞き取り；2018年8月18-20日：儀礼観察、聞き取り；L：2017年8月28日：境内観察、聞き取り；2017年10月29-30日：儀礼観察。
- 22 例外として、Aの「永久供養」の場合であれば、嬰霊を神様のお使いである「仏童子」の形式として像を作り、その像を廟の中に永久に納めることができる。
- 23 龍湖宮における嬰霊の名前に関する箇所は、陳宣聿（2017:50-49）を参照。
- 24 特に仏教教団によって主催した超度の儀礼は、「無縁子女」を使用する傾向がある。台湾における仏教教団は「嬰霊」に対しての姿勢があいまいであり、1980年代末慈悲精舎の事件で僧侶や仏教徒から強い反発をうける一方、積極的に推進する僧侶もいる。
- 25 例えば、1989年時事ネタを豊富に盛り込む丁善璽監督の映画『嬰霊』（Moskowitz 2001:77-84）、および2017年に放送されたドラマ『積木之家』などが考えられる。「冷たい男と馬鹿な女」のモチーフはヘレン・ハーディガーの用語である（ハーディガー 2017[1997]：41）。
- 26 例えば、2011年9月5日の『聯合報』A08版では「嬰霊が憑いている 裸になって平手うちされた 偽の悪霊払いには本当に性的暴行を行う」など。
- 27 インフォーマントの内訳：①性別：男性7名、女性13名；②年齢：30代（9名）、40代（4名）、50代（3名）、60代（2名）、70代以上（1名）；③嬰霊：中絶5例、流産7例、新生児死亡1例、不明7例；④同行者：女性独自—6人、友人—1名、夫婦・パートナー—5名、親と幼い子ども—2名、高齢な親と子ども—4名、男性独自—2名

参考文献（アルファベット順）

- 浅野春二（2003）『飛翔天界—道士の技法』春秋社。
- 張珣（1988）「嬰霊信仰混淆台湾傳統信仰」『普賢雑誌』3、20頁。
- 陳宣聿（2017）「台湾における「嬰霊」の遡源：龍湖宮を手がかりに」『論集』44、135-155頁。
- 陳宣聿（2018）「従水子到嬰霊：現代台日社会中早夭胎兒祭祀之比較研究初探」『臺灣宗教研究』17(1)、185-226頁。
- 陳宣聿（2020）「當代臺灣嬰霊信仰的發展與道教血湖超度儀式的演繹」丁仁傑編『道教復興與當代社会生活：劉枝萬先生紀念論文集』中央研究院民族学研究所、309-372頁。
- 程姮鳳（2015）「運用傷慟關懷服務改善終止妊娠婦女照顧流程之行動研究」（國立臺北護理健康大學生死與健康心理諮商系修士論文）。
- 慈悲居士「遙控嬰霊の魔手」『慈恩会訊』5-6版。
- 慈悲精舎発行『慈悲精舎月刊』1987年11月号。

- 丁仁傑 (2013) 『重訪保安村：漢人民間信仰の社会學研究』：聯經。
- 董芳苑 (2008) 『臺灣人的神明』 前衛出版。
- 傅大為 (2005) 『亞細亞的新身體：性別、醫療與近代台灣』：群學。
- 官曉薇 (2009) 「反身的凝視：台灣人工流產法制及其法社会背景的分析」『思與言』47(4)、135-190 頁。
- ヘレン・ハーディガー (2017[1997]) 塚本久美監訳、清水邦彦監修、猪瀬優理、前川健一翻訳『水子供養 商品としての儀式 近代日本のジェンダー／セクシュアリティと宗教』明石書店。
- 黃連発 (1943) 「兒童と習俗」『民俗台灣』3 (7)、14-17 頁。
- 黃菊珍・吳庶深 (2008) 『剝奪的悲傷：新生兒死亡父母親的悲傷與輔導』心理出版社。
- 伊能嘉矩 (1928) 『台灣文化志【中卷】』刀江書院。
- 介逸 (1957) 「嬰兒周歲的舊俗」『台北文獻』6 (1)、60-68 頁。
- 片岡巖 (1994 [1921]) 『臺灣風俗誌』台灣日日新報社。
- 加地伸行 (2015) 『儒教とは何か 増補版』中公新書。
- 李丁讚・吳介民 (2005) 「現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術」『台灣社会研究季刊』59、143-184 頁。
- 李豐楙 (1996) 「道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀」李豐楙編『儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化』台北：中央研究院中國文哲研究所、459-484 頁。
- 李佩倫 (2012) 「蘭陽平原冥婚習俗之調查研究」『臺灣文獻季刊』63(4)：241-310。
- 林確堂 (1917) 「死亡兒に對する本島人の迷信と生首事件」『臺法月報』11:31-33
- 林瑋嬪 (2003) 「台灣漢人的神像：談神如何具象」『台灣人類學刊』1(2)、115-147 頁。
- 劉枝萬 (1994) 『台灣的道教と民間信仰』風響社。
- 龍湖聖訓出版社發行 (1986) 『龍湖聖訓 墮胎與嬰靈 給婦女的一本參考書』。
- 呂理政 (1992) 『傳統信仰與現代社会』稻香出版社。
- 松岡悦子 (2014) 『妊娠と出産の人類学：リプロダクションを問ひ直す』、世界思想社。
- 三尾裕子 (2005) 「中国民間信仰のダイナミズム—道教との関係」三尾裕子編『民俗文化の再生と創造—東アジア沿海地域の人類学的研究』、風響社、213-241 頁。
- Moskowitz, Marc L 1998 *Haunting Fetus: Greed, Healing, and Religious Adaptation in Modern Taiwan*. *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 86: 157-196.
- Moskowitz, Marc L 2001 *The haunting fetus: Abortion, sexuality, and the spirit world in Taiwan*: University of Hawaii Press.
- 任繼愈など編 (1989) 『宗教詞典 (下)』臺北博遠。
- 施燕飛 (1997) 「早産児安寧病房馬階積極籌設」『中國時報』6月23日、16版。
- 鈴木満男 (1972) 「盆にくる霊：台湾の中元節を手がかりとした比較民俗学的試論」『民族学研究』37 (3)、167-185 頁。
- 植野弘子 (2000) 『台湾漢民族社会における姻戚』風響社。
- 王銘銘 (1999) 「危亡與超生：1896年中國東南沿海的超度儀式」『中央研究院民族学研究所集刊』87、169-206 頁。
- 渡邊欣雄 (1991) 『漢民族の宗教—社会人類学的研究—』第一書房。
- Weller, Robert 1987 *Unities and diversities in Chinese religion*, Seattle: University of Washington Press.
- Wolf, Arthur 1974 *Gods, ghosts, and ancestors*. Wolf Arthur Ed. *Religion and ritual in chinese society*. California : Stanford University Press:131-182.
- 吳鈴嬌・李安邦 (1989) 「墮胎靈魂托嬰所」『時報週刊』606、60-63 頁。
- 吳燕秋 (2009) 「[拿掉] 與 [母生] (m-sinn)- 戰後台灣婦女墮胎史 (1945-1984)」清華大學歷史研究所博士学位論文。
- 徐梅屏・王麗美 (1987) 「詭異嬰靈 怵目驚心 超度水子 非道非佛」『聯合報』6月2日、5版。
- 許猷平 (2007) 「台南縣北門區有應公信仰研究」(國立中山大學中國文學系研究所修士論文)。
- 葉春榮 (2014) 「儀式作為建構：臺南的超度法事」葉春榮編『南瀛歷史、社会與文化Ⅲ：變遷中的南瀛宗教』臺南市政府文化局、1-75 頁。
- 阮昌銳 (1972) 「台灣的冥婚與過房之原始意義及其社會功能」『中央研究院民族学研究所集刊』33：15-38。

(2021年10月16日投稿受理、2022年5月1日採用決定)