

## 三教搜神大全と天妃娘娘媽傳を中心とする媽祖傳説の考察

李 猷 璋

囊に「媽祖傳説の原初形態」の一文を以て宋代の所傳を考察したわれは、ひきつゞき「元代・明初の地方志に現はれた媽祖傳説の演變」において、元・明の福建地方志を中心とする媽祖傳説の記載と、その繼承關係や展開の事情とにつき、閩書を除いて一應の究明をなした<sup>(註)</sup>。閩書が残されたのは、それに明らかに呂一靜：興化府志と東西洋攷とを混ぜ合はした記事を載せながら、つゞいて「或謂妃父爲賈胡、泛海舟溺。妃方織、現夢往救、據機而寢者終日。其母問之、曰：父方溺舟、子救父也。」といふ、全然、由來の違ふ話が出てゐて、別に検討せねばならぬからである。この新しい物語は單純のやうに見えるが、ずつと文献をたどつて行くと、そこに至る間の經過は、資料に種々の不明確な問題が含まれてゐるので、必ずしも簡單には究明しがたい。然らば、後來の傳説を理解しやすくするために、先づ閩書の先縱をなす記録について考へ、その順序として、異色な傳説の初見とみなすべき三教搜神大全を取上げるのは當然であらう。

いま、明版の三教源流搜神大全を見るに、その<sup>四</sup>卷天妃娘娘の項には、

妃林姓、舊在興化路寧海鎮、即莆田縣治八十里、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。以唐天寶元年三月二十三日誕。誕之日、異香聞里許、徑旬不散。幼而穎異。甫週歲、在襁褓中見

諸神像、又手作欲拜狀。五歲能誦觀音經。十一歲能婆娑按節樂神、如會稽吳望子蔣子文事。然以衣冠族、不欲得此聲於里閭間。既「妃亦且韜迹用晦、櫛沐自曠而已。」〔中略〕年及笄、誓不適人、即父母亦不敢強其醴。居無何、儼然端坐而逝。芳香聞數里、亦猶誠之日焉。自是往々見神於先後、人亦多見其輿從侍女、擬西王母云。

と見えてゐる。もつと詳しく言へば、中略の處に天妃が元神を出して兄弟の難船を救つたといふ話があり（次節詳考）、また、例文の後に、十年不孕の呂婦が祈つて男の子を産み、宋代に路允迪の封舟を救つて廟祀され、「我國初……中貴人鄭和通西南夷、禱妃廟、徵應如宋。」により、敕封を受けたとある。さて、この天妃娘娘の記事を一瞥して感じられることは、身元の話でも生立の話でも、全く以前の所傳と聯繫がないのは勿論、物語の内容が民衆から縁遠く、普通の讀書人にも考へ及ばざるものであることだらう。言ひかへれば、從來の傳説を潤色し、或はそれを敷衍して蛻化發達したのと違ひ、例へば誕生や幼年時代の異生譚に明らかなやうに、通俗佛教らしい作り話を持ちこんで恣意につきあてたのである。記事の中に、媽祖が歿後、高麗使舟に對する靈蹟を「至宋、路允迪・李富從中貴人使高麗。道湄州、颶風作……久之獲安濟。還朝具奏、詔封靈惠夫人。」として、正使なる路允迪を從使にしてしまひ、「道湄州」と作爲されたことを記し、「詔封靈惠夫人」に間違へてゐるのを見ると、これは媽祖傳説についての智識を持たぬ、變つた方面の人がでつちあげたものに疑ひなからう。さすれば、そのいきさつが問題になつて來るが、それは三教搜神大全の成書事情がわかれば自ら知り得られるので、先づ文獻の批判からはじめる。

俗に三教搜神大全と稱せられる書物は、三教源流聖帝佛祖搜神大全（西嶽天竺國藏板）と題する七卷の明版本で、最後の方に西天竹藏板、三教源流搜神大全卷終としてをり、柱には「三教搜神大全」とあるので、さう略稱されてゐる。清初宣統元年それを翻刻した葉德輝の、重刊三教源流搜神大全序によると、『曩閱毛晉汲古閣宋元祕本書目子部類、載有元板畫像搜神廣

記前後集二本、云：「凡三教聖賢及世奉衆神、皆有畫像。各考其姓名字號爵里及封贈諡號甚詳、亦奇書也。」とし、後、一度實物にぶつかつたが買ひそこね、光緒丁未<sup>三十年</sup>江陰の繆小珊が「藏有明刻繪圖本三教源流搜神大全七卷、即元板畫像搜神廣記之異名。書中圖像與元板無甚差異」の旨を聞き、それを借りて翻刻したと言つてゐる。いはゆる搜神廣記とは、毛扆汲古閣珍藏祕本書目<sup>叢書集成所收</sup>の子部に見える元板畫相搜神廣記前後二集二本を指すのであるが、重刊序によるかぎり、葉德輝は實物といふものをほんの一瞥し得たに過ぎないので、たゞちにそれを元板廣記と獨り決めしたり、數年も隔てゝ漸く目にした三教搜神大全を、輕卒に元板廣記と同じ本だと認定したりするのは果して肯けられようか。何よりも繆小珊が三教搜神大全を以て「即元板畫像搜神廣記之異名」と言ふのは、該書に明以後の記事がはいつてゐる點だけでも信じられぬことがわかるのである。葉德輝はその矛盾に氣づいてゐたと見え、「惟明刻增入洪武以下封號及附刻神廟楹聯、知爲坊估所權竄。」と辯じてゐるけれど、「天妃娘々」ひとつを取りあげても、鄭和の奏請による加封記事が出てゐながら、媽祖がもつとも騒がれた元代の事蹟が片言隻句も見えず、元板の書刊として、これは到底、納得しかねるので、増入増刻したものゝ外がすべて元板搜神廣記のままだと認めることはできない。媽祖傳説の開展史の上から考へて、假に元板搜神廣記なる書物が存在したとしても、上に引いたやうな記事が載せられることは想像し得べくもないし、まして、こんなに實體が不確であり、三教搜神大全との關係が曖昧である以上、問題の鍵を他に求める外はなからう。そこで氣をつけて見ると、三教搜神大全と同じ系統の書物に出像増補搜神大全といふのがある。増補搜神記は名稱と共に内容も三教搜神とは大同小異のもので、内閣文庫所藏の原刻本には「金陵唐氏富春堂梓」となつてゐる。殊に萬曆紀元之癸巳<sup>(二十年)</sup>の羅懋登序があつて、刊行年代もはつきりしてゐるので、兩者を比較對照しつゝ檢討して行けば、三教搜神大全の性質が明められ、また、それによつて媽祖記事の由來なども推知し得られようと思はれる。

出像増補搜神記大全を三教源流〔聖帝佛祖〕搜神大全と比較對照して見るに、前者は六卷三冊に百六十餘神、後者は百二十餘神の記事が收載されてゐる。そうして、双方とも儒氏源流（孔子）・釋氏源流（釋迦）・道教源流（李老君）から始まり、少數のを除けば、大體、神ごとに一頁の圖像がついてあるが、兩書のそれは、繪の主題も巧拙も同じではない。神の数が違ふのは、増補搜神記に上元一品大帝・中元二品大帝・下元三品大帝とあるのを、三教搜神の方では、三元大帝にひつくるめてゐるやうな例が見えるのにもよるが、主な原因は前者が卷五から卷六にかけて、廣汎に收載した博物の神や地方神が、後者に殆んど缺けてゐるところにあらう。詳言すれば、三教搜神にもあるのは、槃匏・天妃・蠶女・順懿夫人・門神・鍾馗・竈神・廁神などの如き一般的に有名なものだけで、社會的に勢力の弱い信仰はないのである。その代り、三教搜神は卷の六に、釋氏に屬する禪師の類を二十名ほど列載してあつて、大部分は増補搜神記に見えず、二三見えるものも、例へば、寶誌禪師が寶誌公、金剛智禪師が金剛智、または〔南無〕觀世音菩薩が觀音菩薩という風に、佛敎的稱號から離れた通俗的な呼び名になつてをり、そこに根本的な行き方の差異がはつきり示されてゐるのである。かやうな傾向は、増補搜神記に天妃、三教搜神に天妃娘々と出てゐる媽祖の記事にも、勿論、現はれてゐるが、それについては後で仔細に考へるので、いまはたゞ、兩書のかういふ性質を念頭に置いて、内容の検討にはいることとする。

第一に問題なのは、増補搜神記と三教搜神における記事の異同と、互の間にどんな關係が認められるか、のことである。それについて双方に共通する神を見ると、神々の名稱は前者に西王母とあるのが後者に西王靈母となつてゐたり、四瀆神が四瀆、〔灌口〕二郎神が清源妙道眞君、廁神が紫姑神、順懿夫人が大奶夫人と出てゐるものもあるが、どちらかといふと、同じものが多い。しかし記事の内容になるとまちまちで、例へば、釋氏源流・東華帝君や、南嶽・西嶽・北嶽・中嶽・四瀆〔神〕、または地藏王〔菩薩〕などは、完全に一致するけれど、儒氏源流では終の方の「高皇帝過魯、以大牢祀孔子、有詩贊曰……」、

道教源流では同じく「宋仁宗御讚……」、玉皇上帝では最後の「格聯……」が、また、后土皇地祇では「真宗皇帝封曰……」云々の、増補搜神記にない文句が、三教搜神に載せられてある。かういふ文末の讚語や聯句の類は、附加へたものとも削除されたとも解し得られるので、それだけでは手がかりにならぬかも知れないが、少し複雑な例では、「灌口」二郎神に「昱大怒、特設舟船、率壯士及居民……」といふのが、清源妙道眞君に「昱大怒、時五月間、設舟船七百〔餘〕艘、率甲士千餘人、民萬餘〔人〕……」と見えてゐるのは、明らかに後者が前者を潤色したと認むべきであらう（五月は容肇祖：二郎神に引くところでは五昌となつてゐる。「」内の餘・人は、東洋文化研究所藏四知堂本にはないので、それは「甲士千餘、人民萬餘」と讀まねばならぬらしい）。九鯉湖仙において、増補搜神記が「何氏莫解其世代。兄弟九人、修道於仙遊縣……」としかないので、三教搜神に「九鯉仙乃是……仙遊縣何通判妻林氏。生有九子皆瞽……」と發達した話を取りいれられてゐるのも同じで、その反對の場合を想像し得る餘地はない。なほ、梓潼帝君も三教搜神に記事の錯亂があるやうだが、延祐封號の後に見える帝君殿の物語は増補搜神記にはなく、司命竈神にしても、前者に却つて一二句の脱落はあるものゝ、物語が概して後者より詳細になつてゐるのも手を加へたために疑ひなからう。「南無」觀世音菩薩・金剛智禪師が、觀音菩薩・金剛に比して、何倍も記載が精しく内容が違つてゐるのは、兩書の性質上、當然であるが、順懿夫人・天妃もそれぞれ大奶夫人・天妃娘々とは比較にならぬほど、全然、別箇の、詳細な話に變つてゐる。要するに、記事が違つてゐるのは總體的に言つて、増補搜神記よりも三教搜神の方が細かくなつてゐるのが多いので、これだけで考へると、兩者の關係は自明のやうに見られる。しかし、全書のうちのいくらかの記事の繁簡をもつて、直ちに兩書の全體的關係とすべき理由がないばかりでなく、増補搜神記の記事が逆に三教搜神のより複雑なものもあり、さうにはかに断定はできない。例へば、西王母において、西王靈母の最後の詩句がない代りに、東方朔が彼女の桃を窺つたといふ一段が餘計に入つてゐるのや、廁神の物語が紫姑神よりやゝ詳しい、のはそ

れである。殊に、蕭公の記事に蕭公爺々でない「永樂十七年、其孫、…亦祀於此。」が見え、蔣莊武帝に、「本朝洪武二十年、改建於鷄鳴山之陽。」といふ、三教搜神にない句が増補搜神記に出てゐて、しかも兩書に見える年月の中では最も時代の遅い一條であることは注意に値しよう。さすれば一方において、三教搜神に増補搜神記を潤色・補足したとすべき記事が載せられ、他方では、却つて後者が前者を敷衍したらしい、やゝ細かく、または年代の降る記事が見えたとすれば、それは兩書の相互間に縦の關係がなくて、むしろ、これ以前にできてゐた共通の種本が存在したことを豫想せしめるものである。種本が果して元板の搜神廣記といふものであるかどうかは断定しかねるが、さうでなくとも、搜神關係の類書に違ひないことは、いま考察して來た書物の内容からも推知せられよう。そのやうな類書の系統をひきつぎながら、別々に増刪したのが増補搜神記大全と三教源流搜神大全とであらうと思はれる。

次に、増補搜神記と三教搜神に載せてゐる神々の記事は、いつごろに書かれたものであらうか。そこに現はれる朝號の言ひ方を見るに、東華帝君には兩方とも「聖朝至元六年正月□日上尊號」、梓潼帝君には同じく「聖朝延祐三年七月七日加封聖號」とあり、また、三教搜神の普庵禪師には「聖朝大徳四年歲次庚子秋七月加封：」と、元代を聖朝と指稱してゐるのがある。これは、恐らく元代に書かれた記事をそのまま残したものに違ひなからう。東嶽・南嶽などの五嶽に「聖朝加封大生二字」「聖朝加封大化二字」…、許眞君に「聖朝崇奉、加至道…」、義勇武安王に「聖朝宣賜王號」と見えるのは、年號の記載がないけれど、宋以前の朝代をいふ場合はいづれもすて呼びにし、明代をいふ場合は皇明か本朝と稱してゐる兩書の用語例から見て、これらもやはり、元代のことを指すに疑ひあるまい。聖朝としか書いてゐないのが果していつのことかは、再調を要するので暫く措くとしても、前に擧示した、年代のいつてゐる記事から推して、元板本が作られたのは、延祐三年より以後になることが知り得られる。元代を聖朝と書かないものには、三教搜神の王侍宸に「大元時始建祠」、蕭公爺々に

「大元時、以其子…合祀于廟。皇明洪武初嘗遣官諭祭。」晏公爺々に「大元初、以人材應選…皇明洪武初、詔封平浪侯。」のやうに、大元としてゐる例もあるが、増補搜神記では、三つの大元ともたゞの元となつてゐる。さうして、蕭公爺々の皇明洪武初は本朝、晏公爺々の同じ所は本朝洪武初とその蕭公、晏公にあり、特に蕭公にはつゞけて「永樂十七年其孫…亦祀於此。」の一條、晏公の方も「詔封顯應平浪侯」と、封號に顯應の二字が餘計に見えてゐるので、これらの記事は、三教搜神のが古くて、増補搜神記のが新しいものと推測せられる。多分、原來は聖朝とあつたのが、明の神蹟記事を接ぎ足すとき、「聖朝」では當代の朝廷とこんがらがつてしまふのに氣づき、混亂をさけるために大元に直され、後に、更に元に書換へられたらしく、それはさきに擧げた、明以後の記事を入れられないものが、いづれも「聖朝」をもとのまゝ残して怪しまなかつたことから理解せられよう。勿論、明人がなほすのに、「大元」とするのは、多少、奇異の感を抱かせるかも知れぬが、加筆者の態度にもよるもので、元代を聖朝と指し示す語さへ残してゐるくらゐだから、原文の意味を尊重してかゝる場合には、必ずしも、あり得なくはなからう。かう考へなくては、元代に對する稱呼が、明代記事のないものには「聖朝」、それがある記事にはみな「大元」(或は「元」となつてゐる理由が解せない)のである。

明代當時の朝代名の書き方については、上に例示して來た蔣莊武帝や蕭公・晏公の文面に明らかなる如く、増補搜神記では概ね本朝と記され、譬へば、潤澤侯に「本朝洪武十一年、號曰白彪山馬跑泉之神」、宋刺史に「本朝重建」、甘大夫に「本朝重建祠宇」、靈義侯に「本朝益新其制」、張昭利に「本朝益崇祀之」、横浦龍君に「本朝重建其廟」など、數かぎりなく用ひられてゐる。これに對し、三教搜神では、蕭公のにも晏公のにも、皇明と稱してゐることは前の例示によつて明らかな通りである。ところが本書をよく見ると、皇明の外にもいろいろの書き方をしてあつて、九鯉湖仙では、本文の中に皇明の語も見えながら、この一篇はすでに觸れたやうに、記事内容は發達した物語を採入れてゐるので、末尾の「本朝黃孟良感其事、

賦詩一律以紀之云……」云云の、増補搜神記と同じ文章の所にはやはり本朝のまゝである。右の一節は共通の種本から来たものらしいが、前の用例に参照すると、それは三教搜神において、皇明とある記事よりも、本朝を用ひてある方が先きにできたことを示すとせられはすまいか。天妃娘々では「我國初、成祖文皇帝七年」といふ表現を取つてゐて、記事も全篇、今までの文獻に見出されない内容のものであることから推して、最も新しく書かれた一章であらうと推測せられる。以上によつて見て來ると、兩書に載せた神々の記事は、元代に作られたのや、明にはいつてから添加・削除がなされたのや、または根本的に改作されたものも含まれてゐることがほゞわかつたが、従つてそこに載せてある記事の物語を検討するには、舊來の、葉德輝らが云ふやうな粗雑な考へ方に執らはれず、各篇ごとに獨立なものとして扱ふ外ないことも知り得たであらう。

x

最初に掲げた如く、三教源流〔聖帝佛祖〕搜神大全の天妃娘々では、媽祖は母陳氏が南海觀音のくれた優鉢花（ニ優曇華、Udumbara）を呑んだといふ夢を見て身ごもりしたとあるが、これについて注意せられるのは、増補搜神記大全がどうなつてゐるかのことである。ところが該書<sup>卷之六</sup>の天妃の項には、

天妃 三月二十三日生

妃莆人、宋都巡檢林愿之女。生而神靈、能言人禍福。歿後、鄉人立廟于湄洲之嶼。嶼在興化之東南海中、與琉球相望。宋宣和中、路允迪浮海使高麗、中流風大作、諸船皆溺。允迪所乘舟、神降於壻、遂獲安濟。歷代累封至天妃。本朝洪武永樂中、凡兩加封號、今府城中有行祠、有司春秋祭焉。……

とだけあつて、記事の内容は地方志の傳承から一步も出てゐず、まして三教搜神に現はれたやうな話が全く見當らぬのは云ふまでもない。同じ福建の有名な女神の一である臨水奶に關する三教搜神の記載を見ると、該書<sup>卷四</sup>大奶夫人の項には、その



生立を「嘉興元年、蛇母興災吃人……時、觀音大士赴會南海……乃剪一指甲化作金光一道、直透陳長者葛氏投胎……」と書き、媽祖と同じく南海觀音の所作によつて生れたとしてゐる。しかも、さういふ話は、増補搜神記の順懿夫人の項に楓涇雜錄を引用した記事にも、其他のどの臨水奶の文獻にも見えないのは、全く媽祖の場合と少しも違はぬことから推して、これらの物語は、釋氏を重視する三教搜神の編纂者が、机の上で作りあげて入れたものと考へられる。(なほ、増補搜神記の天妃に「本朝洪武永樂中……」とあるのは、やはり、本朝の言ひ方をしてゐる九鯉湖仙と同じ時期に書かれたことを證するが、だから、福建の三神の記事は、みな三教搜神において作りかへられたといふわけにならう。参考までに一言して置く。)

想ふに、増補搜神記や三教搜神の現状と、汲古閣書目の元板搜神廣記に注してゐる「凡三教聖賢及世奉衆神……甚詳。」の言に徴すると、この一連の書は大體において、最初に儒教源流・釋氏源流・道教源流を列べてゐたらしいが、たゞそれは、孔子・釋迦・老子の三人をそれぞれの源流を爲す巨人として、特に敬意をはらつてゐたのは當然であつても、別に彼らを起點として各宗派の系譜をたどつたり、或は示さうといふ風はなかつた。然るに、三教源流〔聖帝佛祖〕搜神大全では、まづ書名にまで三教源流云々を冠せたところにも窺はれる如く、冒頭の三神は個人といふよりも、むしろ宗派の代表と見なされ、従つて書物全體も、漫然たる搜神から三教の線に沿ふ搜神に變つてしまつたやうである。かうなると、自らそこへ出る三教の聖賢は均衡を整へる必要がおこるので、増補搜神記に比して、社會的影響の少い地方神が少くなつた代りに、釋氏に屬する禪師の記事が増やされてゐるのは、こゝに理由があつたと思はれる。さうして、新しく加へられた禪師たちの記事が、いづれも比較的詳細な上に、専門的内容のものであることから見て、改編者は釋氏の教と關係の深い者であらうといふことは容易に肯づけられよう。さすれば、媽祖や臨水奶が天妃娘々や大奶夫人において、二人とも觀音の妙法による誕生の話が考案されたのは、甚だ自然のことと言はねばならぬ。

そこで、三教搜神の編纂者によつて作爲された媽祖物語を吟味すると、天妃娘々には、同時に作られたらしい臨水奶の記事がもとになつて、それから案出したとすべき節が見える。例へば、初見の「母陳氏」といふ新要素は、多分、大奶夫人の陳進姑の姓を取つてこじつけたものであらう(後節参照)。該書が臨水奶を媽祖よりやゝ高く見てゐることは、兩神に對する靈蹟の取上げかたや描寫の筆法から疑ひないので、さう書かれてしまつたと思はれる。生時を「以唐天寶元年三月二十三日誕」としたのも、月日だけは増補搜神記などの記載を承けついでものだが、唐天寶元年の説は、やはり臨水奶の「生于大歷元年」になぞらへたものと解せられよう。上に引いた文章が示すやうに、大奶夫人に見える物語の年代が、嘉興元年、大歷元年と元年ばかりになつてをり、媽祖のもその傾向を反映したとすべきことゝ、大奶夫人に「聖姐威靈林九夫人、九月初九日生。」と出てゐるのが、どうも媽祖に擬せられたらしいので、天寶元年生れにすれば、ちようどそれと合致するからである。觀音によつて生されながら、道教的な生立になつてゐるのも同じであるが、さういふありふれた異生譚はともかくとして、「儼然端坐而逝」の後、「自是往々見神於先後、人亦多見其輿從侍女、擬西王母云。」は、大奶夫人の「…謨聖…金鼓聲、若有群仙護送而進者。」と同工異曲の設想ではなからうか。次に、航海神の媽祖にはじめて出て來た「呂有某婦、黥於人十年不孕…卒禱於妃、卽產男子。」といふ善司孕嗣の靈顯談は、固より記事の書かれた年代や筆者の住地における信仰と關係するけれど、直接には、産神臨水奶の影響に負ふてゐるのは明らかであらう。天妃娘々の物語のうちで、大奶夫人のと繋りの薄いは、僅かに、元神を出して難船を救つたといふ、當時の民間に傳へられた話に由來があるらしい一節である。だが、それとさへ、助けられたのが彼女の兄弟になつてゐるのは、他の文獻に見える記載に一つも類例がないのを考へると、この要素も、大奶夫人に臨水奶が法を以て兄を救出した話があるのに誘はれ、取入れたものかも知れない。物語そのものについては後に至つて検討するので、いまは立入らないが、天妃娘々が、大奶夫人からどれほど影響を受けたかは、上に述べただけでも

明らかになつたであらう。

最後に、天妃娘々の話がいつどこで作られたかを探つて見よう。それについて、年代の上からも地域の上からも問題になるのは、三教搜神における記事の題目、すなはち「天妃娘娘」といふ神名である。先づ年代のことを考へるに、媽祖はもと、催生・授兒・痘瘡・眼病の女神と違ひ、代表的航海神として信奉を集めて來たので、娘々廟に合祀されておしなべられる場合や、北方の民衆が誤解して隨便に呼ぶのを除いて、航海神としてのはたらしが華々しいときは、それを「娘娘」と書かれ得べくもない。また、官民の海漕守護に忙しくて、平生は子孫關係の任務に引込まれる暇も少かつたのは當然である。ところが、いまや、正面きつて「天妃娘娘」と稱せられると共に、一方では「善司孕嗣」の話も傳説に入つて來たのは、當時すでに航運が退潮し、媽祖も單なる「娘娘」と見られるやうになつたことを暗示してゐるのではなからうか。若しさうならば、その時期は明朝のなかば以後でなければならぬと思はれる。われわれが上に、三教搜神では媽祖よりも臨水奶を高く扱つてゐると書いたが、これは逆の面から見れば、臨水奶が興隆し、媽祖が比較的に衰へてゐた信仰状態の反映として受取られるので、やはり萬曆を遠くは遡れない。元神を出して兄弟の難船を救つた物語の現はれ方を見ても、萬曆癸巳の羅懋登序を持つ増補搜神記までは記載が見えず、例へば東海沿岸の上海縣志・寧波府志・温州府志や八閩通志・弘治と萬曆初の兩方の興化府志にも、金臺紀聞にも（或は少し後の福州府志・泉州府志・東西洋攷にも）全然所見がなかつた。ところが、萬曆三十年ころに作られたらしい天妃娘媽傳には、天妃娘娘の記事を敷衍したとすべき物語が出てゐて、間もなく琉球神道記・閩書（清朝に入つてからは天妃顯聖錄・娘媽山神記・閩都別記など）にあひついで繼承されて行つたのである。必ず人目を惹くはずの物語であるにも拘らず、以前の文獻に一つもなかつたのが、急に簇出するやうになつたのは、新しい話がそれほど遠くないときに發生したことを示すものであるから、天妃娘々の記事が初見としても、發生時期はおほよそ見當がつけられよ

う。言葉を換へれば、増補搜神記が唐氏富春堂によつて刊行された後、天妃娘媽傳の出る前にできたと思ふのである。或は、娘媽傳の刊行年月が「萬曆新春之歲」とだけあつて、やゝ不明確なので、増補搜神記から琉球神道記(慶長十三)の間、そして天妃娘媽傳の前と言つてもよからうか。同時に作られたものと看做される大奶夫人の物語を見るに、それは増補搜神記に引く楓涇雜錄にくらべて、話がすつかり違ふ上に、内容が非常に複雑になつてをり、楓涇雜錄は著者も著作年代も未だ不明であるが、それを除けば、臨水奶の記録として萬曆以前の文獻はあまりなささうだから、この點からも右の推定は是認せられよう。(八閩通志祀廟の古田縣「順懿廟」注記に見えてゐるのは比較にならぬほど素朴である)

天妃娘々の記事が作爲された地域を考へるに當つて、思ひ出されるのは、われわれがさきに、物語の内容から見て、天妃娘々の筆者は、媽祖傳承に疎い人だと言つて置いたことである。これは、例へば、媽祖の故里について、會つてなき詳しい地理的説明が附加へられたのは、畢竟、作者が自らさういふ必要を感じるほど、物語の場所から離れた所にゐたことを示すと解せられるので、前に推測したのと事情は符合する。増補搜神記に「天妃」とあつたのが、三教搜神に至つて「天妃娘々」となつたのは、前者に蕭公・晏公としかなかつたところも、後者ではそれぞれ蕭公爺々、晏公爺々に變へてゐることから考へて、それが爺々・娘々の語を常用する地方において書かれたものと認められるのは明らかであらう。では具體的にはどの地方であるかといふに、それを究める手がよりはいろいろある。天妃娘々には大奶夫人の物語を元にして案出された要素が多いので、媽祖の母を陳氏としたのは、やはり臨水奶の姓をこじつけたものだらうと言つて置いた。ところが、その大奶夫人に「昔陳四夫人……父諫議拜戸部郎中、母葛氏。」とある「母葛氏」も、臨水奶の傳説においては初見の話なので、よく考へて見ると、それはどうも、安徽の和州一帯に護兒娘々として廣く信仰されてゐる葛姑と結びつけたために生じたものらしい。さすれば、三教搜神の兩記事は、葛姑と何かの意味で親しみを持つ者によつて書かれたことが知り得られる。次に天妃

娘々では媽祖が優鉢花を呑んだ夢を見て身ごもり、「五歳能誦觀音經」とありながら、「十一歳能娑婆按節樂神、如會稽吳望子蔣子文事。」とも記してゐる。「娑婆按節樂神」が果してどういふ意味に解すべきかは、俄かに決定しがたい問題であるが、これは曹娥の關係文獻によく見える文句であり、下に會稽の語がつゞいてゐることゝその曹娥も同じく水に關する女神であることなどから推して、恐らく會稽典錄か曹娥碑から取入れたものであらう。吳望子については、われわれに考がないからとかもくとして、蔣子文は揚州の人で、秣稜慰をしてゐたのが後に鍾山に祀られた神であり、「娑婆」とも會稽とも格別の縁故がないはずなのに、そこへ比喻に持出したのは奇異の感を免れない（それとも會稽の吳望子と蔣子文との意味であらうか）。しかし、必然的關係のない兩者が、かうして結付けられたのは、假へ恣意であるにしろ、不用意に間違えたにしろ、天妃娘々の筆者が曹娥の文獻と蔣子文の事蹟とに關心を持つてゐる人であることがこれによつて想像せられはすまいか。第三に、次章に至つて検討する、元神を出して兄弟の難船を救つた話の中に「五兩」という語が出てゐるが、「五兩」は元來、楚の方言と解されるので、その一節の物語が民間から取つたらしいだけに、記事の造作された地方の區域を暗示するものと考へられること。それから、天妃娘々の記事を敷衍したとすべき天妃娘媽傳の編・校者が南州・昌江の人であつたのは、福建に近くて媽祖に興味を感じるやうになる機會が多いと共に、或は三教搜神の流通した區域と關係を持つ事情があるかも知れないこと、が數へられよう。さて、以上の考説において浮び上つた地方は、最後の比較的關係が薄い南昌を除けば、葛姑の和州・曹娥の會稽・蔣子文の鍾山、及び楚とである。うちでも葛姑のことは、直接天妃娘々には出てゐないけれど、最も重要な根據と見なすべきものと思はれる。會稽の點は、娑婆樂神の來由も全體の文意も明瞭を缺けれど、要するに曹娥と蔣子文とを結付けたのであらう。さうすると、天妃娘々が書かれたのは、一應、和州と鍾山（南京）から會稽の間であることが想定せられるが、これはまた、いはゆる楚の方言區域ともほど一致するので、大過ないものと信じられよう。（註）

天妃娘々の製作された年代と地方とが、かう觀察し得るとすれば、一步進んで考ふべきは、上來、究明して來た諸事實から、三教搜神の編刊と當時の宗教界との關係が憶測せられはしないか、といふことである。先づ書名に冠せる「三教」を考へるに、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・萬曆の間であつたが、中につき、萬曆十八年に慈山大師德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。ところで、この書は一名三教源流異同論とも稱し、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。何故なら、佛教の傳來以後、儒・道・佛のお互の間に、排擠や會通を圖る論議はくり返されて來、三教云々と銘打つた著述も多く出たが、「三教源流」と冠せられたのはめつたになかつたやうなので、兩書の繋りが問題になるのである。そこで、他の面を檢べて見ると、双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德清は金陵の人であるから、三教搜神の天妃娘々とは全く地理的基盤を同じくする。殊に年代的に前者が萬曆十八年の刊行であるに對し、後者は萬曆二十年代に推定されることから推して、三教源流搜神大全は、畢竟、觀老莊影響論すなはち三教源流異同論の影響の下において作り出されたことは争へなからう。

### 註

(1) 「媽祖傳説の原初形態」(道教學會「東方宗教」第十一號)

「元代・明初の地方志に現はれた媽祖傳説の演變」(東方學第十三輯)

(2) 「五兩」といふ語詞は、やゝ完備した辭典を翻けば直ちに分るやうに、玉篇にすでに出てをり、また郭璞：江賦、許慎：淮南子註、及び庾信・頤況らの詩歌などにも見えるので、

文字の上では地域を超えて普遍化してゐる感がある。しかし、言葉としては必ずしもさうでない。徐葆光：中山傳信錄の卷六に、琉球の風俗を述べて「官家人渡海者、斷木爲小舟、長尺許、檣帆俱備。著竿首、立候風、以卜歸信。歸即撤之。名風旗、亦名五兩旗。」とあるが、風旗といふのを「また五兩旗とも名づく」と附言する著者の徐氏は、江蘇の長洲縣人であることに注意すべきであらう(校正の後追記)

三教源流搜神大全の「天妃娘々」に記してある媽祖物語が、通俗佛教者の手によつて同書「大奶夫人」の臨水奶物語と共に造作せられたものであり、書物の性質と物語の内容から見て、それは萬曆二十年代、和州から杭州灣の間の揚子江南岸の流域地方において爲されたであらうことがわかつたので、こゝでは元神を出して難船を救つたといふ話の考察に入る。いはゆる「出元神」の物語は「幼而穎異、…櫛沐自矜而已」の一節につゞくものだが、それには、

兄弟四人業商、往來海島間。忽一日、妃手足若有所失、瞑目移時。父母以爲暴風疾、急呼之。妃醒而悔曰：何不使我保全兄弟无恙乎！父母不解其意、亦不之問。既、兄弟羸勝而歸。哭言前三日颶風大作、巨浪接天。弟兄各異船、其長兄船飄沒水中耳。且各言當風作之時、見一女子牽五兩紅篷施索也而行、渡波濤若平地。父母始知妃向之瞑目、乃出元神救弟兄也。其長兄不得救者、以其呼之疾而神不及護也。懊恨無已。

と見えてゐる。天妃娘々全篇を通じて、この一節は「夢南海觀音與以優鉢花」とか、「能婆娑按節樂神」とか、または「興從侍女擬西王母云……」とかの話とひどく調子が違ひ、説話的色彩が強く感じられるので、それは例へば「見一女子牽五兩而行」の如き、珍しく五兩といふ船乗の専門語が用ひてあることからわかるが、多分、當時、民間に傳へられてゐる傳説を取入れたのであらう。この物語だけが、後に小説化され、或は口傳を通じて琉球・大間浦にまでもたらされたのも、その物語性によると推察せられはすまいか。たゞ、これが媽祖傳説において占める位置を考へるに、媽祖が生存中に「乘席渡海」「雲遊島嶼」のしわざができるといふことは、いままでの文獻にもしばしば見えたが、それはどこまでもそれだけのことで、昇化前に難船を救つたといふ話は未だひとつも出た例がない。勿論、死後の、遭運における顯靈がつかさなつて完全に船神化されて來ると、自らさういふ話が生起したりする可能性は充分あり得べきであるけれど、從來の傳説にはそんな話に自

然發展するやうな、なんらの萌芽も見當らぬのに、忽然として纏つた物語が現はれた事情を考へると、これは他から紛れ込んだものとしなければなるまい。物語に「兄弟四人、商を業とし、海島の間を往來す」とあつて、林家を「衣冠の族」としてゐる直ぐ前の記事とそくはない上に、從來、男兄弟といへば、呂一靜：興化府志に一人きりしか出たことのない媽祖傳承とも抵觸するやうになつたのも、違つた筋の話を接ぎ合せたところに原因があらうと思はれる。

さて、元神を出して難船を救つた話が、上述の如く他の民間説話から取入れたものと推察せられるならば、どこのどういふ話が、如何にして混淆されたのか、また民間においてすでに媽祖物語に竄入したのか、それとも天妃娘々の筆者によつて取入れられたのかと問題になるが、いづれもそこまではつきりするに至つてゐない。そこで、同じ物語が載せられてある文獻には、天妃娘々の外に、天妃娘媽傳・琉球神道記・閩書及び天妃降誕本傳などが數へられるので、これら明末の諸記録を對照することによつて、爾後の繼承關係をたどつて見る。

先づ時間的にも内容的にも、第一に取上げられるべきは天妃娘媽傳であるが、それは媽祖傳説の展開の上に特異な位置を占めるものゆえ、元神を出して難船を救つた物語を検討する前に、傳全體に觸れて置く必要があらう。この罕見の逸書は南州散人吳遷初編、昌江逸士徐德孚校と題する前後三十二回の章回體傳奇で、潭邑書林熊龍峯梓に係るものである。目次の前には「新刻宣封護國天妃林娘娘出身濟世正傳」、本文の首・尾には上下二冊とも「新刊出像天妃濟世出身傳」の一行があり、また各頁の三分の一くらゐの上方に挿繪があつて、繪像の板心には「天妃出身傳」と出てゐる。右の書名によつて娘媽傳が新刻・新刊のものであることと、製作の主眼が媽祖の出身と、兼ねて濟世の物語とを書くにあつたことが看取せられるのは言ふまでもなからう。刊行年代については、目次の次に「萬曆新春之歲、忠正堂熊氏龍峯行」と記してゐるので、萬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。しかし、内閣文庫所藏の小説本には「熊龍峯刊行」と



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、孫楷第：日本東京所見 中國小説書目卷二參照、また別に「忠正堂熊龍峯鈔」と銘打つた〔余蘊東校〕重刻元本題評音釋西廂記二卷が萬曆壬辰（二十）に刊行されてゐることも紹介されてゐる。孫著書目。書誌學七卷一號、長澤規の矩也：明代戲曲刊行者表初稿參照、それに參照すれば、娘媽傳も萬曆の二十年前後にできたらしいことは、ほゞ見當がつくと思はれる。

ところで、天妃娘媽傳に見える媽祖の話を要約すると、北天妙極星君のむすめ玄眞が端午節の日、碧蓮池に溺れようとした蟻を助けたことから、苑内に鱷伯（原本には喉伯とあるが誤りであらう）と黃毛公がのさばつてゐるのを知つたが、取逃がして一は東海、一は西番に走り去る。そこで彼女は妖怪を退治して世を救はんと家を出、まづ西王母を訪ねて靈丹をもらひ、更に南海觀音に獼猴・妖鱷擊滅の經咒・法文を學んだ上、小箱と鐵馬とを授けられたので、下凡して興化に投胎し、林家の女兒と生れる。十六の時、機織中に眠りこみ、その元神が東洋であばれてゐた妖鱷と戦ひ、商船に災難を免れしめたりして後、同郷世族の求婚をことはつて、夜、江邊より飄々として湄州の方に飛去る。化身後は湄州に祀られたが、黃毛公が西番の軍を引率して入寇したので、兄の林二郎は召されて西征の途に上ることとなり、媽祖も助力を求められて出かける。そして、いくたびか法を門はした末、弱水岩に妖猴を收服、宣封を受け、ひきつゞき鱷精をも降參せしめる。その間に「鄱陽救護」や「莆田扶產」などが點綴され、最後に「觀音佛點化二郎」（原文には點化が獸化とあるが誤刻と認められる。）で終つてゐる。さて、娘媽傳の物語は一口で言へば、主として海上の遭運を守る媽祖の話に、河川の猖獗を鎮める二郎神のそれを配したものである。媽祖と二郎との兩神が特に兄妹として登場させられた理由については、編・校者が江西の人であり、刊行處が湖南の地であることから考へて、多分、地理的に媽祖の福建は東隣、二郎神の四川は西隣、といふ風に近接しをるので、平生、熟知してゐた兩神を結びつけたのであらう。次に明める如く、二郎神を媽祖に結合せられた契機をなす最初のヒントは、他に求め得ら

れるが、上述の郷土的關係が存在したことは、例へば「鄱陽救護」のやうな、編・校者の郷土に絡まる傳説が取入れられたのを見ても推知せられよう。然らば、物語の内容を構成する材料はどこに由來があるか、が次に考へるべき問題となるのは當然の順序である。

天妃娘娘傳を翻いて、まつさきに注意せられるのは、第一回到

……眇湄之山有神人居焉。勝境開自混沌、封勅膺自漢唐、有詩爲證：

九轉凡舟鑪錘足、一葉浮槎自在乘。漢唐以後榮褒地、閩粵東南一顯靈。

此神宮乃漢明帝所勅封護國濟世天妃林氏娘娘之廟也。

と見え、媽祖の年代を漢以前に押上げてゐることであらう。これは勿論、小説の虚構ではあるけれど、三教搜神大全にも「漢唐天寶元年……誕」としか出てゐないのを見ると、北方の代表的な娘々たる碧霞元君すなはち「玉女」の文獻から影響を受けたのではなからうか。王之綱：玉女傳に「泰山玉女者、天仙神女也。黃帝時始見、漢明帝時再見焉。」とし、玉女卷にも「漢明帝時、…石守道妻金氏…生女名玉葉、十四歲入天空山黃花洞修焉。…遂依於泰山。」とあつて、彼女が漢明帝時に現はれたとする説が傳へられてゐたので、娘々化して來た媽祖をそれになぞらへたらしく思はれるからである。しかし年代のこと、媽祖の出身についての投胎するまでの話、及び二郎西征に關連する創作的物語を除けば、第九回の「玄眞女機上救舟」、第十回の「玄眞女涓州化身」、第廿八回の「天妃媽甯田扶產」に明らかなる如く、殆んど天妃娘娘の記事を潤色して作り上げたとすべきものが多いのが注意せられる。これに反して、二郎に關する部分すなはち第三回の「黃毛公棄投西番」と、第十回の「黃毛公西番顯聖」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：西遊記<sup>第六回</sup>の「小聖施威降大聖」(四遊記中の齊雲楊志和編・天水趙景真校：西遊記傳<sup>第七回</sup>の「眞君收捉猴王」に當る)を中心とする孫悟空の話を取つ

て、自由に翻案したものである。例へば娘媿傳<sup>第三</sup>に猴伯が西走途中に廟の桃を盜食した一節が見えてゐるが、それは西遊記<sup>第五</sup>の齊天大聖が蟠桃園を荒した話を模倣したものに違ひはない。また黄毛公が據所とした弱水國は、いはゞ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つて來たに過ぎず、從つて、その退治に林二郎が傍招されたのは、觀音の奏告により二郎眞君が調來されたのに相當しよう。そして、黄毛公が撃退されてはもりかへしたあげく、媿祖によつて漸く弱水岩に收服し得たといふ筋は、あばれ廻つた大聖がやはり最後に、如來の掌に押へられてやつと治まつたとする西遊記<sup>第七</sup>の「五行山下定心猿」と同じである。かう見て來ると、娘媿傳の第三回「四猴伯經營圖伯」・第七回「魚鰈驚大戦東洋」・第八回「四猴伯四海爲尊」、及び第卅一回「天妃媿收服鱷精」など、いはゆる鱷伯に關する一連の物語も、畢竟、西遊記<sup>第三</sup>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作つたことが推知せられる。文章・結構とも極めて稚拙な作者が、鱷伯についての記述に重ね々それを妖猴に書きちがつてゐるのは、かゝる翻案過程の事情を示す痕跡であるらしいことから、さう推知せられる。

上述のやうに、天妃娘媿傳は天妃娘々と西遊記とから材料を取入れて捏合改作したものである。なかんづく前者の記事が至つて簡單であるといふ理由もあつて、その大部分を後者の初めあたりの、齊天大聖が收服されるまでの物語に取つてゐるのはいふを要しない。そこで、猿は媿祖の性質と特別な關係もないのに、なにゆゑに猿のことがかくも取入れられたかを考へるに、それは恐らく二郎を登場せしめるとき、西遊記における猿を收降したといふ物語が聯想されたためと思はれる。實際、二郎について、娘媿傳には西遊記に見えない話が多く載せられてをり、また西遊記のと違ひ、猿が入寇するどの場面にも姿を現はしてゐるが、これも、二郎の働きを導き出す必要から猿物語が一緒に利用されたことを示すものであらう。たと、娘媿傳は二郎の西征を一つの軸とすると共に、媿祖の「機上救舟」がまた一つの軸となつてゐるので、片方の猿に對し

て、もう一方にも鱷を案出し、さうして西遊記における齊天大聖の行跡を二分して、東海での暴れ方を新に考案された鱷伯に轉嫁し、同時に前記の傳承説話とも結びつけた。ところで、作者はこの猴と鱷の兩妖を碧蓮池に出現せしめて事件の發端にしたが、その天上のことがらにも、種々西遊記によつて構想せられた節があるのは云ふまでもない。例へば、媽祖をば「天妃者、北天妙極星君之女玄眞是也」とし、彼女を玉帝の親戚に仕立てたのは、西遊記における二郎眞君が玉帝の甥と出でゐるのに因んだものであらう。「玄眞」の名は回目ではみな「玄眞女」とあり、作中にもさう見える場合が多いが、第二回到「西王母：笑曰：汝雖成長玄宮……」云々とあるに徴して、それは玄官の眞女といふ意味でつけたと解されるので、二郎眞君の眞君に對應する女性の名としてつけたことがわかる。いはゞ、二郎の天宮に占めてゐる家柄に媽祖を据えつけ、二郎は地上へ持つて來られて、莆田林家ではじめて媽祖の兄弟とされたわけで、他から材料を取りながらも、天妃の出身濟世を書くのが主旨である娘媽傳の行方を示してゐる。

媽祖と二郎が結合せられた理由について、われわれは編・校者が郷土的關係から兩神を熟知してゐたにもよらうと言つて置いたが、では最初の契機をなすものは何であらうか。こゝで思出すのは、媽祖といろいろな關りを持つ、三教搜神大全の「大奶夫人」の文末に「聖兄陳二相公、聖姐威靈林九夫人：九月初九日生。」といふ記載である。陳二相公は臨水奶物語にも、行法を請はれながら、文祭の時刻を誤つたために蛇の毒氣に吸ひこまれ、脱し得なかつたのを妹の大奶に救はれた、と見える「二相」に違ひない。林九夫人は次につゞく「聖妹海口破廟李三夫人」云々の例を参照するに、姉妹とも實家の陳と違つた姓を名乗つてをり、従つて「林」「李」は夫姓とせねばならぬが、かういふのはもともと出まかせの俗傳を書入れたものなので、林九夫人は誕生月日も天妃顯聖錄の降誕本傳と同じ九月九日になつてゐて、飛昇・化身とも通じるし、娘媽傳の編者はそれをつきり林氏某々夫人に讀取つたではなからうか。そこから、逆に文面の上では甚だ曖昧な關係にある二相が

絡みついて構想の中に飛びこんで来たものと思はれる。かうして一旦、媽祖と二相とが兄妹として考へられて來ると、二相は名字の近似から名高い二郎に附會せられて、西遊記の猿物語を導入する結果となつたが、他方、大奶夫人に出てゐる話の荒筋や人物の立場も、自らそのまゝ取入れられるに至つた。第一には、娘媽傳において二郎・玄眞が兄と妹の關係になつてゐるのは、媽祖の古い傳承による排行とは矛盾しないが、娘媽傳に傳承を念頭に置いてあるやうな形跡は見當らぬので、直接には大奶夫人の記事を襲つたらしいこと。第二には玄眞が猴鱷の怪を捉へるべく、西王母つゞいて南海觀音の處へ撃滅の法を教はりに行つたのは、たとひ、王母・觀音の來由は別としても、進姑が蛇妖を治めるために「匍往閩山學法」の話を模範として作られたことは明らかであらう。第三に、猿との鬥について、西遊記では玉帝の調に背かず一應收捉に成功してゐるのに、娘媽傳では榜招されるや「兄妹受法」とし、しかも、結局、媽祖の助力を借りずにはどうにもならなかつた。これも媽祖を主にして描かうとした技巧の細やかさを示すとするよりも、二相が進姑に救はれたといふ、大奶夫人の物語に於ける潜在意識を承繼いだものと見る方が眞に近からう。最後に第四には、娘媽傳に見える林二郎（『林真人』）の素性が、西遊記の二郎眞君らしくなくて、むしろ大奶夫人の二相に近いことである。娘媽傳第十四回の「漢君臣榜招二郎」に書かれてゐる林二郎は、「蘆山正法、學見眞宗、驅邪拷鬼、換雨呼風。無不精到、無不精通。」とし、いはゞ方士の性質に外ならぬ。それは大奶夫人の「兄二相、曾受異人口術瑜珈大教正法。神通三界、上動天將、下驅陰兵、威力無邊。」といふのと、表現は違つても方士の技倆たるにおいては同じだから、前者によつて構想されたと見るべきではなからうか。林真人を天上の神から地上の人間にひきさげる以上、彼をマヂッションに置きかへるのは當然の着想であるが、マヂッションにする場合、二相が手近なモデルとして採用されたことは疑ひない。娘媽傳本文に、回目の「榜招二郎」が「榜招術士」になつてゐるのも作者の林真人に對するイメージが現はれてゐて、參考せられるものである。

これを要するに、天妃娘媽傳は三教搜神大全の天妃娘々を出發點としながら、同書の大奶夫人をもその中に取入れたが、大奶夫人の記事に彼らの兄として「二相」なる者が出てゐたので作者らおなじみの「二郎」神に附會され、そこから西遊記の物語も持込まれるやうになり、これらの材料を混合、翻案しつゝ、適當に書き足して出来上つたものである。

x

そこで話題を本へ戻して、天妃娘媽傳における「機上救舟」の物語を見るに、それには：

駒光易過、女年不覺十六。…性好祀觀音菩薩。…一日向機房就織、至午後、…女急於機上睡去、轉見那鱷魚精在東洋作怪。見有四五商缸經過、起風作浪欲沉沒之。真見之、急取繫盒兒化作一小舟、乘駕其所。…原來此鱷熟聞經咒、真百千萬劫擒之、而彼亦作百千萬劫解之。…因再誦真言大步罡斗…即欲乘虛擒之。彼風浪滔天、五舟幾覆。真急回扶舟、鱷知不欲遽去。真一面鬪鱷、一面扶舟。身在機上如醉如迷、且動且舞。時有侍女在旁、熟視久之。…稟告安人。安人…疑其有怪、…遂近前呼其名而撫其肩。少頃才定、始開眼…乃嘆曰：第今不得使兒成全功于天下矣。…頃者有一妖鱷、于南日之南、湄州之北、吞噬商缸、觀音菩薩命兒往救之。…所有五缸、兒口含其一、兩手兩足共持其四。正將到岸之頃、爲應母所呼、口放其一。四者隨身登岸、一者已沉於水矣。…其母告其父。即命人往觀之、果見：一綉鞋在水邊小石山石之上。以手取之、重提不起。彼四個商缸：曰：吾頃者于風雨陰騰之中、恍見有一神人盡力扶持、吾舟始獲免。…と見えてゐる。物語が非常に細かいのは讀物として書かれたものゝ性質上、描寫に自分の修飾を加へたからであるのは云ふまでもない。いま、その枝葉を拂ひのけて本筋の要領だけをかいつまんで言へば、(1)媽祖が機織り中に眠りこみ、東洋にて四五の商缸が鱷精に翻弄されてゐるのを發見し、(2)それを救助せんとしてかけつけ、「醒めた後の言によると」口に一隻を啣へ、兩の手足に四隻を持つて鱷と法を闘はしたことが、(3)然るところ、母親の呼び醒ます聲に應へるため、口に啣へたのを

水に落す。(4)後で果して岸邊にその片方の綉鞋が見つけれ、無事歸港した者が、遭難最中、「恍として神人が盡力して扶持するあるを見た」と言つたので、親もはじめて娘が救助に行つたことを知る、と要約し得よう。

この話については、前にも述べて置いた如く、天妃娘々の系統を引いてゐるらしいが、娘媽傳の物語において天妃娘々から承繼いだもので纏つた物語はこれ一つだけである。たゞ物語の骨子を除けば、娘媽傳と天妃娘々の記載にはいろいろ異同があるので、兩者の同じやうに見えるところは、果して直接、天妃娘々に由來すると認め得られるか、また異つてゐるところはどういふ性質のものであるか、を考へて見なければならぬ。いま前者から検討して行くに、先づ娘媽傳の「機上救舟」の冒頭に「女：性好祀觀音菩薩」とあるのは、天妃娘々の「妃：五歲能誦觀音經」云々と一脈相通じてをり、それを敷衍したものと思はれる。親に呼び醒されて「乃嘆曰：第今不得使兒成全功于天下矣。」の語が、天妃娘娘の同じ處に「而悔曰：何不使我保全兄弟無恙乎。」とある口氣を、構想しなほされた物語にふさはしく書き改めたのは疑ひなからう。殊に注意せられるのは、娘媽傳に「四五商舡」「吞噬商舡」「所有商舡」とあるやうに、本來なら非常に罕用の「舡」の字が全篇のところ／＼に見えることである。天妃娘娘にも「五兩」といふ語の註釋に「舡蓬桅索也」と「舡」が出てゐるので、それは娘媽傳の作者が偶然用ひたのが暗合したとは考へがたく、やはり天妃娘娘のを學び取つたものと推測せられよう。以上の諸事實を、更に娘媽傳全體から觀察された結果に照合すれば、「機上救舟」の物語が天妃娘々と密接に繋つてゐることは明らかになつたと思はれる。

次に娘媽傳の「機上救舟」が天妃娘々の記載と違つてゐるもので、理由の單純なものを擧げると、難船を救助に行くとき、その動機をば「觀音菩薩命兒往救之。」とし、「急取繫盒兒化作一小舟、乘駕其所。」といふ、天妃娘娘に見えない話が娘媽傳に出てゐる。鬭争の相手について、天妃娘娘には特に明示してゐないのに、娘媽傳では鱷となつてをり、戦ひに「經咒」

や「眞言大步罡斗」などが用ひられた、といふのも違つてゐるが、これらは新たに考案された筋を推進めた結果であらう。妖怪、妖蠱を退治すべく南海觀音を訪ねて法を學び、經咒などと共に魔の繫盒兒を授けられて下凡した玄眞女（＝媽祖）として、一旦目的物の妖怪にぶつかつたら、それを觀音の知らせとし、折角準備して來た有形無形のものを持出して對抗するのはあたりまへである。さすれば、これは創作上の虚構から來た話に過ぎず、前の傳承とも後の傳承とも全く繋がりがないので、物語展開の上では大した意味はなさそうに思はれる。しかし、これ以外の、例へば救舟が「機上」においてであつたこと、救助されたのが一般の商舩であつたこと、その商舩が五隻になつてゐること、及び複雑巧妙な助け方などは、他の方面から取入れたのか、取入れられたために派生した話らしいのが多く、また天妃娘々の記載から自然と發達した話もあつて前の傳承と關係をもつとともに、後の傳承にも影響を與へて種々の異説と絡みあひ、變化を生ぜしめてゐる。それが問題である。

元神を出した時の媽祖について、天妃娘々では「忽一日、妃手足若有所失、瞑目移時……」とあつて、單純な失神状態に陥つたとしかなつてゐないのに、娘媽傳の方では「一日向機房就織、至午後、女急於機上睡去。」と云ひ、機織中のできごととして、前後の動作が微細に描かれてゐる。民間傳説らしい素朴な前者に對して、後者が著しく造作的になつてゐるのは小説的技巧を加へたためであらう。たゞ虚構の上から言へば、機織の部分は必ずしも缺くべからざる性質のものでないばかりでなく、長者の「自幼不染塵世之氣」第九回。なほ第六回参照の在室女が機を織るといふのは、實際の慣習と必ずしも合はぬのでここに疑問がある。恐らく他の民間傳説にあつた話を恣意に採入れてくつつけたのではないかと思はれる。この物語は閩書方域志「湄州嶼」にも媽祖の傳承的記事の中に「或謂：父爲賈胡、泛海舟溺、妃方織、現夢往救、據機而寢者終日。」と見えてゐて、救助されたのは「賈胡」者の父とあるが、この方が民間におけるオリヂナルな形に近いらしいのは、機織が娘媽傳の場



合よりも「賈胡」者の如き家庭のむすめ仕事として、一層自然であることから推察せられよう。さうすると、機織の要素はもとからあつたもので、その出てゐない天妃娘娘の記事は、この點を遺脱したものと見なすべきではあるまいか（袋中：琉球神道記と菅江眞澄：天妃縁起にも機織の話が缺くが、それらについては後に觸れる）。然らば物語の資料となつた傳説はどこから來たのであろうか？ 話の内容が媽祖の幼時の奇蹟に關することなので、本來なら生れ故郷の福建莆田あたりに出られねばならぬものであるが、すでに明らかとなほり、文獻にこれが見えはじめたのは却つて天妃娘娘と天妃娘娘傳である。この事實は甚だ注意するに値しようと思ふ。福建の地方志に現はれたのは閩書の記事が早いやうであるが、この話が見えてもよささうな東西洋考に全く記載がない上に、媽祖傳承と少しも結びつかないものを「或謂」として冷然と文中に放りばなしにし、なんら矛盾の調整をしようともせぬ閩書の書き方から考へて、福建周邊には未だ廣く知られ、根づよく傳へられてはゐなかつたことが知り得られる。さすればこの物語の由來が、「三教搜神大全の」天妃娘娘や天妃娘娘傳の書かれた地理的基盤に擬せられ、媽祖と結合した後、舟師らによつて福建や琉球方面へもたらされたとすべきは當然であらう。一歩進んで言ふならば、物語發生の地理的條件は、多分、家庭的な紡績手工業が盛んで、海運通交にも關係深き區域であらうと想像される。機織中に元神を出して難船を救つたといふ話は、後に媽祖傳説が琉球蔡姑婆の傳説と混淆するの契機ともなつたらしいが、その最初の由來についてわれわれは以上のやうに考へるのである。

次に救助の對象について、天妃娘娘に兄弟の乗船とあるに對し、天妃娘娘傳の方は普通の商舩としてゐる、この肉親と他人の差異を考へて見る。先づ救助されたのを肉親の者とする説を検するに、天妃娘娘には「兄弟四人」とあつて、その中の長兄の船が救はれ損ねて漂没された、とあるのは言ふまでもない。ところが、閩書では「[妃]」據機而寢者終日。其母問之、曰：父方瀕舟、子救父也。」といふだけで、助けられたのは「父」となつてゐる。閩書の筆致から、われわれは著者が如何

にも素直に民間の傳説をありのまま書き留めたらしい印象を受けるが、思ふにこの物語は元神を出して難船を救つてゐたのを、それと知らない人に呼び醒まされ、途端に、後の船ひとつをやり損ねる—といふのが主眼であり、従つて對象もおのづから複數でなくては話が成りたぬ。しかるに、閩書の記載はこの條件に缺け、話の筋も單に元神を出して父の船を助けたに止まつてゐるが、もし、そんな單純なものでしかなかつたとしたら、物語として傳説される興味を持たれるとは信じがたい。さすれば、閩書はたとへ民間の話を書き留めたにしても、それは民間において忘却か省略かのために基本型が壊れたものであるのは疑ひなく、救助對象も違つてしまつたわけであらう。救助對象に「父」が入つてゐる例は、また天妃顯聖錄（及び顯聖錄を抄襲した娘媽山碑記など）の如く父と兄との二人となつてゐて、兄が救はれ損ねたことにしてゐるものもある。たゞ、この顯聖錄らは東拉西扯してでつちあげた記事が多いから、救助對象を父とする閩書の説を採りながら、ひとりを護り損ねたといふ話をも取入れるため、同行者を案出せざるを得なかつた結果として「兄」を登場させたものと考へられる。かう見て來ると、残るのは、それを「兄弟四人」とする天妃娘々の説である。天妃娘々の記事も穿鑿をすれば、元神を出した話は、十二歳の時の奇蹟譚と「年及笄、誓不適人」との間に書かれてあることから、「兄弟四人業商、往來海島間」といふのは年齢的にもつじつまが合はぬので、もとは「父」が中に入つてゐたのを、筆者がそこに新案された媽祖の兩親と矛盾するのを避けるために、全部を兄弟に改めたのではなからうか、と疑へなくはない。しかし確實な旁證が見當らぬし、かやうな破綻はやはり、關係のない他の物語を持つて來て恣意に結びつける場合に起りがちな破綻の一例と思はれる。然らば、媽祖傳説に竄入した、元神を出して難船を助けたといふ物語の竄入當初における民間傳説では、救助對象は肉親わけても兄弟となつてゐたのに、天妃娘媽傳が一般の商舩にしたのは何故であつたか？ それはひとくちに言ふと、創作上の筋の運行上の必要から換へたものであらう。娘媽傳では玄真女（＝媽祖）の父は長者であり、兄は二郎神から脱胎した、方

術を心得てゐる道士となつてゐる關係で、肉親まして父兄にする餘地は全然なかつた。民間傳説どほりに肉親として取入れることができない以上、一般の商舩へ持つて行くのは當りまへの處置である。同じ一般の商舩と書いてゐるものには、他に琉球神道記と天妃縁起とが數へられるが、これらはいづれも娘媽傳の系統を引くものゆゑ、商舩救助説は娘媽傳の創作にはじまると見てよからう。

天妃娘媽傳に、救助された商舩が特に五隻と出てゐることも、そこに見える助け方と關連していろいろ問題がある。これについて注意せられるのは天妃娘々の記事であるが、天妃娘々では兄弟四人が「各異船」とあるから、文字どほりに解すれば四隻といふことになる。しかし、當時の海船状態から考へるに、「業商」する「往來海島間」の兄弟が四隻に別々に乗つたとは、生活實情を反映すべき傳説としてそのまゝには受取れないので、遭難仲間の一人（或は一隻）が溺れたことを言はんがために、適當にさう書いたと思はれる。事實、記事の前後をよく吟味して見ると、「兄弟各異船」とは言つても、語氣文脈の上では必ずしも嚴密に一人一隻づつに分乗したとは感じられぬので、たゞ兄弟が別々に乗つたといふのを漠然と「各異船」に表現したものと解せられる。この場合は要するに、救ひ損ねた人と助つた人の區別さへあればよいわけで、明瞭な隻數は大した意味を持たないからさうなつたのであらう。ところが天妃娘媽傳に、神奇な助け方と共にはつきり五艘の商舩と出て來たのは、天妃娘々の文面を讀み違ひ、それに引かれてきたものゝやうである。天妃娘々を見ると、救助のしかたについては、「當風作之時、見一女子牽五兩而行、渡波濤若平地」とあり、五兩といふ語詞には「舩篷桅索也」と註釋がつけられてゐる。たゞ、註は實は誤解のやうで、五兩は古い楚の方言において、船などの檣竿の巔に繫いで風の方向を見る、鷄羽で作つたものを指稱するのが本當らしいが、この解釋が認められるならば、一女子が五兩を牽いて行くといふのは、風を統御し船を輔導するの意味に解されるので、波濤の間を平地の如く渡らせたのは、守護神の説話として如何にも自然な考へ

方である。然るに娘媽傳の作者は註釋によつて、てつきり五兩を舳篷桅索に思ひこんだ上、「五」の數字からそれを五本の桅索、従つて五艘の船に錯覺したため、話が轉化させられてしまつたではなからうか。さればこそ、「…口含其一、兩手兩足共持其四…」の如き異常な助け方が取入れられ、「爲應母所呼、口放其一。」にもなつたものと推測せられる。もつとも、この救助法が娘媽傳の完全な創作であるか、どこかの傳説を取入れたのかは明らかでなく、娘媽傳全體の物語が、他に由來するのを改作して接ぎあはしたのことが多いことから、これもさうだらうと考へられるので、取入れる際に物語と調子を合せるべく五艘としたのではないかとも疑はれる。しかし、民間から直接、聞きがきした諸書の類話には、こんな助け方の話がひとつもないのを見ると、この物語についてゐなかつたことがわかるが、他の話を持込むには何らかの契機がなくてはなるまいので、それは「五兩」に對する誤解と、誤解からの聯想が然らしめたと思ふのである。

x

天妃娘媽傳の「機上救舟」に關連して觸れて置かねばならぬのは、袋中：琉球神道記と菅江眞澄：天妃緣起との記載である。前節に述べたとほり、元神を出して難船を救つたといふ媽祖の物語は、娘媽傳に至つて助け方が非常に複雑化し、物語の中心もそこへ移つたかに見られるが、このこみいつた技巧的な奇談は爾來、文獻の上における限り大陸では中絶して承けつづのがなかつた。ところが海外では却つてその點が興味を惹いてか、琉球にも日本にも傳へられてゐる。すなはち琉球神道記に「天妃事」として、

按神道記  
今唐人話シテ云。天妃ノ因ノ名ハ林二姐。…聖父ハ積慶尊侯、聖母ハ太平興國夫人ナリ。有時晝寢ス。父嘖テ急ニ呼。

女子驚キ膺ズ。曾テ語テ云。今夢ニ海上ニ遊ブ。五艘ノ舟アリ大風波オコル。我哀テ手脚ニシテ四舟ヲ取。一舟ハ口ニ含。爾譬ズル故ニ、口舟ヲ捨ト云。果シテ驗アリ一舟失ス。其女靈。後ニ菩薩ト成テ廻船ノ災難ヲ濟……

と書いてあるのが例のひとつである。右引用文の冒頭の文句や傍註に示される如く、それが琉球を往來する明人の話を書取つたものたる言ふまでもないが、神道記は慶長十年起草、同十三年に脱稿してゐるので、萬曆の末頃に傳はつた物語であることは、文首に前置してゐる「今」の語からも知られる。さうすると、文獻とは違つて口頭においては、大陸でも話されてゐたわけになるが、口傳の物語はどの系統の話に由來すると見られようか？ それを考へるに當つて何よりも目につくのは「天妃ノ因ノ名ハ林二姐」と出てゐることであらう。何となれば、媽祖にとつて「林二姐」といふのは類例のない呼び方なので、娘媽傳における玄眞女（即媽祖）の兄の名が林二郎であるばかりでなく、兄妹二人ぎりの順位では第二番目にもなるところから、それに誘はれて彼女を「林二姐」に言つてしまつたらしいからである。今までのどの文獻にも絶えて見えたことなき難船の數が五艘となつてゐて、うち四艘を四肢に一艘を口にして助けたといふ救助方法が全く同じであり、また「會ツテ語ツテ云」つたのが「果シテ驗アリ、一舟失ス。」といふのも、「機上救舟」に記されてゐる、助かつた船が歸港したときの話や、片方の綉鞋が濱邊に發見された話を豫想して書いたものと思へないので、娘媽傳の系統を引いたことは間違ひあるまい。たゞ、娘媽傳の他の話が全然見えない上に、この物語においては天妃娘々になかつた機織のことがやはり缺けてゐるので、或は娘媽傳の素材となつた民間の說話が別個に傳へられたのではないか、との疑問も一應は起し得るけれど、さう考へるには、民間にこれとそつくりの說話が存在したといふ證據が見えぬのと、出てゐる限りの話が娘媽傳とあまり符合しすぎて解釋しがたいのである。更に年代の上から言つても、神道記は萬曆二十年代にできた娘媽傳とはちやうど銜接してをり、以上の諸事實を綜合して考へると、兩者の關係に對するわれわれの推定は大過あるまいと信じられる。「聖父ハ積慶尊侯、聖母ハ太平「興」國夫人」の如き、媽祖の父母の封號までを識つてゐて、袋中と直接に話せるくらゐの語り手が文字と縁なき者でないのは容易に想像されることであるが、恐らくさういふ人が讀んだ娘媽傳のストーリーを述べたものであら

う。それがこの一節だけ傳へられた理由については、「機上救舟」が媽祖の傳説に竄入したばかりで、まだ新鮮な印象が人々の脳裡にあつたばかりでなく、娘媽傳の物語中、最も魅力に富む民間傳説的な話として、形式的にも内容的にも、語り得る唯一の場面であつたからだと思はれる。もつとも傳説はその性質上、語る人・きく人の意識的な添加・省略によつて内容が増減したり、勘違や忘却のために漏れたり誤つたりして筋が變つて行くものなので、機織のことがないのはどつちかゞ脱落したのであらう。

瑣細なことながら、右に云ふ脱落の例は、神道記に書かれてゐる物語自體の中においても、はつきりそれと指摘し得るものがある。例へば「有時晝寢ス、父喚テ急ニ呼。」と物語の開端に見えるが、「晝寢ス」るのを理由もなしに「父喚テ急ニ呼。」のは話として不自然の感を免れないので、まづ娘媽傳を見ると、「身在機上、如醉如迷、且動且舞。…安人疑其有怪。…遂近前呼其名而撫其肩。」とある。この「機上救舟」の仰々しい描寫は、該書を一貫する小説的虚構には違ひないが、話としての論理はとほつてゐる。他の文獻の類話を查べるに、天妃娘々では「忽一日、妃手足若有所失、瞑目移時、父母以爲暴風疾、急呼之。」とし、閩書では「妃……據機而寢者終日。其母問之。」とある。また天妃顯聖錄は「〔妃〕忽於機上、閉睫遊神、顔色頓變…母怪急呼之。」と見え、少し話は違ふが、何求：閩都別記には「〔紅亨〕能神遊海上、頃刻千里。其睡常出汗、姊見撼之。」李桑：「當」は「嘗」となつてゐる。必ず「手足若有所失、瞑目移時」とか、「據機而寢者終日」とか、或はに作るべきか。「閉目遊神、顔色頓變」のやうな異常状態、少くとも「其睡嘗出汗」くらゐの原因があつてはじめて周圍の人が怪み呼び、または揺り起すのである。これらの例から推して、神道記の物語にもそれがなければ「父喚テ急ニ呼。」のは意味をなさぬので、もとは晝寢のときに何か異状のあつた話がついてゐたのを落したと考へなくてはなるまい。なほ一言する。神道記では「晝寢ス」る林二姐、すなはち媽祖を「喚テ急ニ呼」んだ者を「父」としてゐるが、中國人の實際生活から考へてこれも

少しあやしいと言ふべきであらう。上に引例した文面によつて明らかなる如く。天妃娘々だけは媽祖が寝てゐたこととなつてゐないので「父母」と出てゐるが、娘媽傳では侍女が見つけて「安人」が呼び起したとし、閩書と顯聖錄には共に「母」とあり、天妃緣起によると大間浦の傳説も「母神」と傳へられてゐる。閩都別記では「姊」と出てゐるが、閩都別記の異傳を除けば、本筋は「母」であることがわかる。何れにしても彼女を呼び醒したり、揺り起したりするのが女性たるべきことは當然であらう。十六にもなる在室女の晝寢を、ちよつとうなつたからとて、母親があるはずなのに父親が馳けつけるのは異例に屬するので、神道記の記載は中國生活の常識を外れてゐると言へよう。社會の習慣を辨へない外國人が間違ひやすいところを、袋中が不用意に書き誤つたものと認められる。

菅江眞澄：天妃緣起は南部叢書第九册の解題によると、菅江が下北半島に滞在した寛政五年三月に囑せられて書いたものだからで、その天妃權現祠については、同緣起に「みちのおくの國糠陪の郡にいふ北郡のおく野のうまきの邊大間の浦に天妃のかんやしるあり、そのゆへをとへは元祿九年（康熙三十五年）の頃、北浦のをさ伊藤五左衛門と云ふこゝにまつる。」とある。さて、右につゞけて、

いつならん越前の船このうらの船、いつらのふねにやいまひとつかるへのふねとも、おほしけとてこゝしう波たち、あめかせにしふかれ、いのちしぬへうおもひして心そらにまよふに越の梶とりはや天妃の神をいのりてといふに、みちのおくのふなをさ、あはれ妃のおほん神あかのれるふね、いま浪にふさん、あかいのちはちりあくたともかるし、わかぬしのたからいくはくかつみ來、此船みそなひし給へと、もゝたひちたひあめにむかひてよはふに、夢となううつゝとなう雲のうちにきよらによそひたち、玉をかさし光みちたる女神左右の御手にふたつのふねのともつなをとりて、そのひとつのつなを口にくはへて、むらたてる雲につゝまれて曳やり給ふ時、あまつみそらに母神あらはれてとみによはひ

給ふに、いらへありきとおほへて、あはやとそこの神女のたまへれと、御口の綱はなたれて手のうらなとを返すやうにふね一波のしたにくつかへりて人あまたうせたりけり。さりけれど越のふねとみちのくのふねは、ことなきをよるこひて、其時ゆ、ふなぬしかいはひまつれりとて、このみとはりをひきあくれば、なつきやき斗のみかたしるをきよらかに造りたり。としことにやよひはつかまり三日、かんわさなり云々。(註)

といふ物語が記されてゐる。縁起物語は勿論、事實とは信じられぬので、天妃神祠が薩州野間の神を遷して建立したと言はれるやうに、この靈顯譚もその間を直接間接、往來する漕運者によつて持ちこまれたものと思はれる。媽祖が元神を出して船を救つた話が日本方面に入つたのは、琉球神道記の外にも天妃顯聖錄の流れを汲む娘媽山碑記の記事があり、碑記は張學禮：使琉球記に見える「天妃爲父投海身亡」の話までを攝取して野間權現の縁起に附會してゐるくらゐだから、かういふ物語が漕運者の間にも相當に擴まつてゐることが想像されるが、天妃縁起もその影響のひとつであらう。物語中の難船の助け方から見て、天妃縁起は一應、天妃娘媽傳（従つて琉球神道記）の系列に屬するものである。しかし、いろいろの違ひもあるので、試に一二を擧げれば、第一には物語が媽祖在世中、元神を出したといふのでなく、媽祖神女としての靈驗譚となつてゐて、家庭においての場面が消えてゐる。第二には遭難から救助されるまでの情況が中心になつてゐるため、母は母神としてそこに出現せしめてをり、助け方も四肢とあつたのが左右の御手に單純化されてゐる。最後に物語の場面が、中國でのことから、みちのおくのくにの船が救はれたことに變つてゐるので、日本的要素が多くて話も非常に板についてゐる。以上のやうな變化は大間浦へ傳つて後の永い年月の間に、語り傳へる土地の人々によつて共同修正された結果であらう。本場を遠く離れた所にひとりぼつち流された物語は、異郷に何時までも置かれ、ば當初の姿が自ら色褪せるのは當りまへである。天妃縁起には他から寡入した話と結びつけられた形跡がないのが注意せられるが、天妃神祠ができたといふ元祿九年



と、縁起が書かれた寛政五年までには百年も隔りがあるのを併せ考へると、この百年の間に大間浦の人々は少しづつ自分の意に合ふやうに、天妃の物語を直して來たのであらう。

以上、聊か煩雜に過ぎたかも知れないが、三教搜神大全の天妃娘々と天妃娘媽傳とを中心にして、琉球神道記その他に承けつがれた、明末から清初に至る間の媽祖傳説を考察し終へた。清朝に入つて以後の變化については、稿を改めて御批判を仰ぐつもりである。<sup>(註七)</sup>

註

(3) 菅江眞澄の「天妃縁起」の一文は、筆者が本年八月七日大間

浦の天妃神祠を實査するために訪れたとき、氏子代表の持つてゐる天妃神社録といふ寫本にも入つてゐるのを見たが、本稿に引いた南部叢書所収のとはかなりの出入があつた。たゞ

(4) 本稿につゞくのは、「琉球蔡姑婆傳説考證」と「清代以後の

媽祖傳説」(何れも發表)の二つである。

附記

三教搜神の「天妃娘々」の作爲された地域を考へた項に、「大奶夫人」にその母を葛氏とするのは臨水奶傳説の初見だとしたが、實は八閩通志にすでに「母葛氏」が見えてゐる。従つて、そのの説明をちよつと變へなければならぬことを一言附記する。

その違ふところはこゝに扱つた問題とは關係がないので、媽祖信仰の日本傳來を著くときに考へることにしたい。