

近世琉球における媽祖祭祀の政治性 —東アジア「海域世界」の変貌と冊封・進貢をめぐる 一連の実践をめぐる—

小林 康正

はじめに

— ポリテイカルな女神の像容 —

0-1 互市・冊封体制の守護神としての媽祖

媽祖はポリテイカルな女神である。少なくとも清初、薩摩による侵攻以降の「近世琉球」に関して言えば、媽祖（天妃・天后）の祭祀と信仰は、互市が一般化した中での冊封体制という政治システム（岩井、檀上）に本質的に規定されている。したがってその分析は、文化史ではなく、政治的効果に配慮する文化研究のアプローチが至当である。文化的要素の伝播等に関心を収斂させてしまえば、そこでなされた実践の射程やインプリケーションを正しく測定することはできないだろう。互市・冊封体制の政治空間の中で働く固有の作用に目を向けたとき、おぼろげなる像容もはじめてその輪郭を現すにちがいない。近世琉球の媽祖は互市・冊封体制の守護神なのである（楊：57）。

0-2 媽祖の来歴

媽祖は航海や漁業の守護神として中国沿海部を中心に信仰されてきたが、台湾をはじめとしたアジア各地の華人の進出地域においても篤く信仰されており、その信仰内容も幅広く現世利益的な展開をみせている。

そもそも媽祖の信仰は宋代初めに福建の莆田地方に巫祀として発生したと考えられ

るが、交通の発達に伴い海上守護神として信仰圏を拡大し、中国南部の海域を中心にその広がりをみせていった（李：3）。船舶の救難において示される媽祖の靈威は、宋以降の歴代の朝廷からも加封の対象とされた（李：205-29）。1278年には元朝によって天妃の号を封ぜられ、中国全土における航海守護神としての地位を確立する（李：231-52）。

海禁政策を敷いた明は、積極的な海外宣諭をおこない、その最大の派遣となった鄭和の大遠征に際しては媽祖が祀られ、その香火が奉持された。この功をもって媽祖は加封され、海外進出においても役割を果たすようになったが（李：253-79）、その後は、倭寇の猖獗等により、加封という点で見れば、明朝は比較的冷淡であった。むしろ、媽祖は運河の要衝に祀られて内陸へと進出し、その性格を万人向けの家族神へと拡大させた（李：287-8）。

本稿が対象とする琉球の媽祖は、こうした明代の海外進出の動向と直接的に関係している。琉球に媽祖が伝来したのは15世紀初頭と考えられるが、明と朝貢・冊封関係を結んだ琉球では、1402年武寧の冊封以降、王位継承の都度に冊封使が派遣され、冊封船（封舟）には媽祖が祀られていたのである（李：280-7）。そればかりではなく、冊封使の往還において示された靈驗により媽祖は朝廷において繰り返し加封がもた

られ（李：287-8）、その政治性という点にのみ注目すれば、媽祖は華夷秩序の末端を主戦場としていたといえるだろう。明清の王朝交代以後にも、媽祖は台湾の鄭氏一派の鎮圧の功により天后に賜封され、台湾への殖民のシンボルと化した（李：289-311、387-448）。

清朝による中国統一以降、中国、徳川政権、さらには限定的主権国家の朝鮮と琉球を加えた互市・冊封体制による安定した東アジア海域が成立し、媽祖信仰の海外進出も落ち着きをみせる。

0-3 媽祖の政治性、あるいは、政治的場としての「近世琉球」

本稿は、こうした歴史的な展開の結果として琉球に到達した媽祖が、近世琉球という社会-政治システムの中で新たな実践として再文脈化されていく点に注目する。

媽祖信仰が多様な側面を持つことは、李猷璋の総合的・網羅的な研究（李）や、海域交流の一断面たる精神的営為としての信仰の伝播を中心に探究する藤田明良の一連の業績から明らかである^(註1)。媽祖研究の現段階の参照点ともいえる論考（藤田2021）において、航海神全般に対しての言及ではあるが、藤田が「ひとくちに航海神といっても、地域によって多様であり、漁民から皇帝にいたる階層差もあって、扱う内容は多岐にわたる」（藤田2021：98）としたのは、まったく妥当である。

そのような意味で、近世琉球における媽祖信仰の政治性という設問の仕方は、媽祖という巨像の一側面を照射するにすぎない。だが、近世琉球という特定の時代と地域に焦点を当てて媽祖にアプローチした場合、それが社会において果たした役割は、「ヒトや情報の移動と交流」を背景とした「信仰の拡大や展開」（藤田2008：216）といった文化的要素の「伝播」に還元できない特有の意義をもっていることも確かである^(註2)。

むしろ、近世琉球という「場」の固有性に照準を当て、その信仰や祭祀を担った人々の活動を明らかにすることでこそ、媽祖という神が実現したアクチュアルな働きを明確にできるといえるだろう^(註3)。そこでの実践はある種の政治空間の構築という側面をもっており、冊封使等を媒介として清朝の統治ともかかわる広がりをもっていた。それは伝播といった一方向の動きではなく、「海域世界」という回路を通じた相互的な運動による創造とみなすことができる。近世琉球は媽祖を受動的な態度で受け取ったわけではけっしてない。彼らは媽祖を自らの文脈の中で敷衍再構築し、さらにそれを送り返すという営みを通じて、遠く清朝の朝廷へと及ぼしていったのである。

こうした積極的な構築の意義を明らかにするためには、近世琉球社会という東アジアに開かれた固有の社会的文脈において具体的にどのような実践がなされていたのかというミクロロジカルなアプローチを採ることがどうしても必要である。このようなグローバルとローカルを往還するようなアプローチは、結果として近世琉球の媽祖の真の意味での世界史上の位置づけを明らかにし、文化史とは異なる宗教現象の歴史研究の有効性を示すものになるだろう。

媽祖と琉球のかかわりは近世に始まったものではない。冊封体制もそうである。前述のとおり媽祖信仰は、琉球には華人の来住とともに、少なくとも15世紀前半までに伝来し、天妃・菩薩として信仰されてきた（李：461-90）。那覇には媽祖信仰の中心である上下の天妃宮が造営され、冊封使との関係もその初期から指摘されている。さらにいえば、「古琉球」の掉尾をかざる『おもろそうし』の中にも「唐の菩薩」として謡われていたことが知られている（比嘉）。その意味で、「近世琉球」という「切断」は、こうした「前史」を軽視した問題設定だという批判はありうる。

ただ、海禁体制に基づく朝貢貿易を原則

とした明代の交易は、早くも15世紀終わりから逡減を開始し、中古以来の媽祖信仰を担った華人系集団の久米（閩人）三十六姓は衰退し、18世紀初頭には天妃宮の由緒すら判然としない状況に陥っていた。久米村はこれを受けて再編成され、天妃宮の祭祀も「近世国家」琉球王国の国家儀礼に位置づけなおされた。こうした事実に向ければ、「近世琉球」という切断の有効性を認めることができるのではないだろうか。

0-4 本稿の射程

本稿では、近世琉球の媽祖信仰や儀礼が、究極的には互市・冊封体制という琉球王国の基盤となる政治システムの一部として働き、そうした信仰や儀礼を実践することがそれに見合った政治空間を構成していくことを論じたい。

具体的に言えば、近世琉球の媽祖信仰のセンターとして機能した上天妃宮に注目し、①そこで展開された進貢船への媽祖の乗船儀礼とその中心的担い手である久米村の社会政治的役割と久米村の消長（2章・4章）、②冊封使による媽祖像の奉安儀礼をめぐる葛藤（3章）の2点について検討する。前者①の検討からは、進貢という国家の存立を左右する場において「実践の共同体」が構成され、媽祖とその儀礼がそれを遂行するための象徴として役割を果たしたことを、後者②からは、上天妃宮が冊封体制という政治空間の場となった歴史的経過を、その背景である「海域世界」とのかかわりで確認したい。

これらの検討に先立ち、1章においては、近年歴史学の領域において提起されてきた「海域世界」という枠組みを援用し、その変化が媽祖信仰のあり方に与えた影響についての前提的な理解を確認しておきたい。歴史学者の隠喩的表現を借用するならば、媽祖はみずからの棲み処を「せめぎあう海」から「すみわける海」へと変えることで（羽田2013）、熱き女神から静謐な女神へとそ

の像容を変貌させたといえるだろう。

1. 「せめぎあう海」から 「すみわける海」へ

— 媽祖が生きた「海域世界」の変容 —

1-1 「文化変容」から「海域世界」という政治空間の交渉へ

琉球の媽祖信仰は、これまで航海守護神信仰の一類型として論じられてきた。そこには文化の受容、すなわち「伝播」をみようとする視点があった。それゆえ、媽祖信仰は在来の「オナリ神」や日本伝来の「船玉信仰」などと、どのような関係にあったのかが問われてきた。それらの信仰がどのように「混淆」・「重層化」してきたのかといった、「文化変容」の問題として提起されてきたのである（真栄平2020、豊見山、比嘉）。

ここではそうした先行研究の中でも、歴史研究者の成果を整理し、これらの現象を、フラットな空間における文化の「伝播」と捉えるのではなく、17世紀に成立した東アジアの「近世国家」との関連、すなわち、明清の交代や徳川幕府の成立等による「海域世界」の変貌という政治空間において起きた「交渉」として位置付ける。後述するように、東アジアにおけるこうした国家の並立は、海域世界を「せめぎあう海」から「すみわける海」へと変貌させた（羽田2013）。

このような混淆・重層化の捉え直しは、本章で導きとする歴史学者の文化史以外の研究分野での捻り豊かな部分に再度接合され、以下のような一つの見通しとして提供されるはずである。すなわち、近世琉球社会の媽祖信仰は、こうした「海域世界」の変貌の中で再設計された冊封システム（互市・冊封体制）におけるアクチュアルな実践なのだ。

1-2 文化の「混淆」としての琉球媽祖

近世琉球における航海と信仰について検討した真栄平房昭（真栄平2020）は、媽祖を取り上げ、そこにある文化的要素の「混淆」、すなわち、「文化変容」を読み取る。真栄平によれば、媽祖に対する信仰は、他の宗教と混淆しながらアジア各地で急速に広がりを見せ、明代はじめには中国において観音菩薩との習合が起きていたとする。琉球だけでなく、長崎でも媽祖をブサ（菩薩）と呼ぶことから、琉球に伝来した時点で媽祖はすでに観音と習合していたというのである。さらに伝来後には、オナリ神信仰とも混淆していったことを指摘する。真栄平は、文献学的アプローチに加えて、民俗学・文化人類学等の知見によりながら、オナリ神・媽祖・観音などが習合した女性の靈的優位を特徴とする信仰が、一種の〈文化変容〉（真栄平2020：303）として成立したとし、それを次のような歴史的堆積として総括している。

琉球文化の古層にはメラネシア系文化と類似性をもつオナリ神信仰が存在し、さらに一五世紀ごろ中国の福建から琉球に伝播した外来の媽祖信仰がその上にかぶさる形で定着し、それが近世をつうじて観音菩薩の信仰とも混淆したのではないだろうか。すなわち、オナリ神・媽祖・観音などいずれも女性の靈的優位を特徴とする信仰は、琉球社会のなかで混淆しながら、歴史をつうじて一種の文化変容をとげていったものと推測される。（真栄平2020：290）

普天間宮における「機上救舟」神話の変容の受容が示すように（李：87-90、藤田2021：109、真栄平2020：290）、古琉球以来の沖縄社会において女性に固有のジェンダーロールとされてきた靈性を軸に、これらの信仰が混淆を遂げていったという理解であろうか。

1-3 媽祖信仰の「重層性」

豊見山和行は、琉球の航海守護神が民族や地域ごとに独特の神観念によって支えられていたとし、文化変容（習合・混淆）ばかりでなく、その重層的なあり方について注目した（豊見山：181）。豊見山の整理によれば、東アジアから東南アジアの海域にかけて広がる航海守護神には、媽祖や観音が存在し、観音信仰の海域が朝鮮半島、日本、中国沿岸、そしてインドまで及ぶのに対し、媽祖信仰の海域は、中国沿岸、日本列島の一部、琉球列島の一部から東南アジアの華人社会の展開と重なる世界であった。また、こうした越境的な航海守護神に対して日本列島から琉球列島にかけて日本的航海神である船玉の海域が存在しており、さらに限定された琉球列島のノロ・ツカサ信仰圏に航海守護神としての聞得大君が存在した（豊見山：201-2）。琉球周辺の海域世界の国家領域や民族を超えて交流・交錯する特質が、航海守護神を重層化させ、共通する航海守護神観念と同時に、個性のある地域固有の航海守護神を生み出していたというわけである（豊見山：202）。

1-4 「混淆」と「重層化」への政治的視点の挿入

近世琉球の航海守護神信仰については、他の信仰との混淆と重層化という2つの見解が存在している。真栄平が、オナリ神や観音信仰と混淆した天妃（媽祖）信仰に注目して「琉球が外来の中国文化を受容する過程で生じた、一種の〈文化変容〉」（真栄平2020：303）を読み取るのに対し、豊見山は、観音、媽祖、船靈、聞得大君（オナリ神信仰）の重層的なあり方を指摘し、それを生み出した「海域世界の特質」に眼を向けるのである（豊見山：202）。

もちろん、両者の見解が対立しているというわけではない。むしろ、焦点の置き方の違いにすぎない。じっさい豊見山も、琉球、中国、日本船には難船の際に髪を切る

などの共通する習俗があったこと等を指摘し、習合（混淆）の側面についても言及している（豊見山：196）。文化接触の現場では、混淆も重層化も起きているし、媽祖信仰について言えば、文化変容も国家や民族の交流・交錯も観察できる。

豊見山は、それぞれの守護神信仰のあり方について丁寧に紹介しているが、そこには、聞得大君のような琉球諸島海域における制度的なシステムとして国家レベルの一貫した体系が存在する一方、個々の行為者のレベルで見たときには多様な信仰対象を同時に崇敬するという実態がある。両傾向の同時的併存があったわけである。

しかしながら、混淆・重層化といってもその在り方は多様である。理念型で考えれば、あらゆる信仰的要素を混淆・融合させる「坩堝」のようなシンクレティック状況から、エスニック集団や社会階層、職能集団がそれぞれ異なる信仰対象を信奉しながら棲み分ける「サラダボウル」状況までを想定することができる。混淆と重層化という言葉で整理するだけでは、そこで起きている事態が十分に説明されつくしたとはいえない。琉球の媽祖信仰に焦点を合わせた場合も、混淆と重層化が具体的にどのような動向として進行し、その動向はどのような作用によったものか、というアクチュアリティに関する課題がまだ残されることになる。

こうした課題は、文化的要素への注目だけでは十分に見通すことはできない。むしろ、媽祖信仰をあるべき社会的政治的文脈に置き直すことでこそ、その実践としての意義をすくいとることができるはずである。そのためには、「国家領域や民族を超えて交流・交錯する海域世界の持つ特質」と混淆・重層化した「航海守護神」との相関（関係性）という豊見山の整理（豊見山：202）も、一定の読み替えが必要となってくる。

1-5 「海域世界」の時代性への注目

この「海域世界」のあり方から複雑な信仰状況を読み解こうとする豊見山の見解には、明代以降の中国との交流や、さらにはそれ以前に遡る日本との関係という長期にわたる歴史的スパンが想定されていると思われる。だが、近世琉球の媽祖信仰という対象に焦点を絞るならば、「海域世界」についても、まずその近世の特有なあり方に注目することが必要となってくるはずである。

明清朝を「海の帝国」という視点で描こうとした上田信は（上田）、台湾の媽祖の歴史的な性格について触れながら、東ユーラシアの「海域世界」の時代区分を、次のように整理している。

第一期：元朝から張士誠が離脱したことが契機となり、東ユーラシアの海が陸から自立して、海域世界の成立である。

第二期：十四世紀半ばから隆慶元年の海禁政策にいたる時期に相当。明朝は政権の自立を維持するために、朝貢メカニズムを人為的に作り、私的商人の自由な交易を禁圧した。これに対していわゆる倭寇と呼ばれる武装海洋商人が活動した。

第三期：1570年代に海禁が解除されると、互市システムが生まれる。中国を核として日本と東南アジアをめぐる交易が活性化され、この交易にもとづいて海域世界に独自の政権が生まれる可能性が現れた。鄭芝龍・鄭成功の政権である。

第四期：鄭政権が瓦解し、遷海令が解除される1680年代に始まる。海域世界での独自の動きは姿を消し、海は陸の政権（中国の清朝と日本の江戸幕府）に管理される。（上田：462-3）

こうした上田の分類に従えば、琉球の媽祖信仰が生きていた時代は、明への朝貢を開始してから琉球処分によってそれが途絶するまでの「第二期から第四期」が相当す

る。そして、琉球における近世は一般的に薩摩による琉球侵攻以降とされるが、これに従えば「第三期と四期」が該当する。

1-6 「すみわける海」、近世媽祖が住まう「海域世界」の変貌

羽田正らは、この海域世界という視点をより明確に提示し、陸からの歴史の捉え直しを迫った。それによれば、海域（世界）は、「ある区切られた範囲の海をさす自然地理的用法とは異なり、人間が生活する空間、人・モノ・情報が移動・交流する場」と把握される（羽田：7）。そして、時間的に異なった三つの時期を取り上げて、東アジア海域をその時代の海域とそれを取りまく地域の特徴を、以下の3つにモデル的に提示している（羽田：13）。

1250-1350年「ひらかれた海」

1500-1600年「せめぎあう海」

1700-1800年「すみわける海」

これによれば、上田の分類の第四期に相当する1700-1800年の東アジア海域は、「すみわける海」ということになる。その特徴は、自領内を強力な権力で把握する清朝・徳川政権・朝鮮・琉球といった「近世国家」の登場とされる。それにより、1500-1600年までのせめぎあう坩堝のようであった海陸の諸勢力の混淆状況（「せめぎあう海」）に終止符が打たれ、「自他の線引きをおこなって各自の領域・構成員を再定義したがいにならびたって海にのぞ」（羽田：192）む状況が出現した。「それら各政権の対外関係管理体制がならびたつことで、武力衝突や外交トラブルがおおむね姿を消し、諸勢力が貿易活動に専念する“海の平和”が現出したのがこの時代であった」（羽田：193）。18世紀の東シナ海の交流は、管理された限定的な窓口による交流へとその姿を変えたわけである。

こうした海域世界に対する見解に従えば、

ここで取り上げる媽祖にかかわる近世の開始前後の「国家領域や民族を超える交流・交錯」も、にえたぎる坩堝のような海から、強力な国内統治権をもつ「近世国家」によってすみわける海域世界の交流へと変貌を遂げていたということができる。

であれば、近世琉球の媽祖信仰にみられる混淆や重層化も、海域世界の移行と変貌として再文脈化されたものとして読み直すことが求められるであろう。このような主張が妥当性をもつと考えるのは、2章で確認するように、媽祖の伝来そのものは15世紀半ばに遡れるものの、17世紀後半から18世紀にかけて、その信仰の役割や意義が大きく変わったと想定するからである。この時期には、海域世界の変容と同時に、その結果として起きた冊封体制の変化によって、媽祖を奉持する久米村もその性格を大きく変えた。2・4章で触れるように、久米村は国家の政治的セクターへと編成替えされ、媽祖の祭祀にも少なからぬ影響が起きたと考えられるのである。こうした編成替えに留意するならば、媽祖信仰のうちに「切断」を読み取っていく必要があるだろう。

2. 上天妃宮と進貢船祭祀

一 近世琉球における媽祖信仰の変貌 一

2-1 忘却された媽祖

この章においては、近世琉球における媽祖祭祀のセンターとして機能した上天妃宮に注目し、その概要を確認したうえで、上天妃宮を中心に展開された進貢船に関する祭祀とその担い手である久米村の社会的役割について検討したい。

近世琉球の那覇には上下2つの天妃宮が存在していた。いつ頃からどのように祀られてきたのか。『中山世譜』によれば、下天妃宮は永楽22（1424）年に尚巴志の王命によって建造されたとされる。しかしながら、18世紀初頭には両宮の創始時期や由緒については、すでに混乱・不明に帰していたし、

なぜ2つの天妃宮が併存していたのかという理由もわからなくなっていた。こうした忘失の原因は、天妃宮と深いかかわりをもつ久米村が16世紀末に著しく衰退したことによる。久米村は永楽帝から賜給された閩人（福建人）三十六姓に淵源するとの伝承をもつ集団であるが、久米村の伝承をまとめた18世紀初頭成立の「唐栄旧記全集」（『琉球国由来記』巻九）は、残された梵鐘の記銘や宮内にあった木片の墨書によってその創建年代を推測するしかなかった。後述するように、それは記憶の喪失ではなく、記憶するものの喪失であった。

2-2 古琉球の媽祖祭祀

琉球の天妃宮の創建やその後の変遷については、歴史学の分野においても、李猷璋（李）や野口鐵郎（野口）らの探究がなされてきたが、その所在場所を含めた変遷についてすら確定的なことはいえない状況である（林田、高橋）。

琉球の天妃宮の様子を直接的に知らせたのは朝鮮の記録である。『朝鮮王朝実録』（『李朝実録』）巻二十七恵莊大王八年（1462）に、琉球使臣の普須古・蔡璟から聞いたとする次の話が記されている。

…於海邊作天妃娘娘殿。若發船則斬馬猪祭之。泛舟大洋、或遇風浪、船中人共齋、念天妃懸筆、則其筆自落自書云、平安無事…（李：471）

出航の際に供儀を行って天妃を祭り、風浪にあったときには船中の人々が心を一つにして天妃に祈り、筆をぶら下げると、自動書記して安否を知らせてくれる、という内容である。また17世紀初頭に琉球に渡った和僧・袋中良定の『琉球神道記』には、以下の記載がある。

…上ノ天妃ニ。近ゴロ南蛮走ノ船久ク帰ラズ。恠デ菩薩ニ数人參籠シテ此信ヲ聞ン

ト祈リ上ル。聖前ニ盤ニ粟ヲ盛。木筆ヲ加テ置ニ。日中ニ聖手木筆ヲ執テ書テ云。海南而倒翻ト。後ニ首尾ス。（『琉球神道記』巻第五）

およそ150年の隔たりがあっても、その信仰内容に共通点が見られる。「仏筆」（いわゆる「こっくりさん」に類似する自動書記の占い）によって航海の安否をきく中国由来の神託に目が行くが、注意すべきは、冊封使・朝鮮・南蛮走とそのすべてが中継貿易に栄えた当時の開かれた琉球の海とかかわりを持っている点である。15世紀半ばから近世初頭に至るまでの琉球の媽祖には、不可思議な呪力に満ちた遠洋航海の守護神の姿が浮かび上がってくる。天妃宮の創祀や具体的な歴史的な経緯については不明なことが多いが、久米村を中心とした華人系の人々に信仰された航海神であったという点は揺るがないであろう。

2-3 近世琉球における媽祖祭祀の変貌

18-19世紀の琉球久米村の上天妃宮の祭祀をみると、その様相がかなり変化している。そこでは自動書記のような呪術的な様相が影を潜め、組織だった集団的な儀礼執行がすすめられていることが確認できる。「唐栄旧記全集」により天妃廟（宮）に関する年中行事を確認すると、以下のとおりである。

毎年、正月初四日下天、五月初五日佳節、九月初九日佳節、十一月冬至、十二月二十四日上天之時、例祭物を供う。毎年三月二十三日生誕之時、例の祭物を供う。大夫より以って若秀才に至り、皆天妃経を誦す。又、二、三、八月、祈福之時、例の御花、酒、香、燈等の物を供う。毎月朔望、例の燈乙対を供う。毎年正月元日、毎廟例の月餅八盤を供う。其十三日より十九日に至り、毎廟例の燈十個を供う。右供物之數、詳かに定手形に見ゆ。

ここで注目すべきは、礼拝に参加する人々が「大夫より以って若秀才」とされる久米村の男子ほぼ全員となっていること、すなわち義務とされていることである。久米村の人々は「村」という名称から連想されるような村人ではなく、士族として地扶持を給される（那覇市企画部文化振興課編：343）いわば「公務員」である。したがって、これは私的な行事ではなく、国家的な行事としてのニュアンスが強い。さらに、「大夫」「秀才」も位階名なのであり、これは崇禎年間から整備され、若秀才は康熙6（1667）年より用いられたものである（那覇市企画部文化振興課編：344）。また、「供物」の数量が「定手形」によって規定されていたことも、上天妃宮の儀礼が標準化されていたことを物語っている。

2-4 上天妃宮と進貢船への媽祖乗船儀礼

上天妃宮の祭祀において重要とされたのが、進貢船の運航にかかわる儀礼である。進貢船は、対中国の朝貢において使節を派遣するために用いられた琉球王国の官船であり、それに伴う貿易は近世琉球王国の生命線といえるほど重要な役割を担っていた。

康熙年間には、それまで二年一貢（1年間隔）とされていた進貢船の派遣に加えて（渡辺：89）、薩摩藩の意向を背景に接貢船の派遣も追加されたことで、毎年渡唐船が出航することとなった（富田：26-8）。進貢船には、大唐船（頭号船）・小唐船（二号船）があり、乗組員は大唐船が約120名、小唐船と接貢船が約80名とされ、それぞれの進貢船（接貢船）には、航海の安全を守護する神として媽祖（菩薩）が乗船（搭載）された。

琉球の正史にあたる『球陽』の卷九尚益王三年（1712）の条に、進貢船への媽祖の奉安を記した記事がある。

往昔の時より、進貢船隻は、天后菩薩を奉安して、以て往還に便す。即ち総管職を

設立して、他をして朝夕香を焚き、以て神庇を祈らしむ。且、作事・水梢を総理して、以て船隻を駛す。是れに由りて、或いは筑登之、或いは生員、以て此の役職に任ず。是の年に至り、此の職を拝授する者、必ずや擢んでて通事と為す。永く著して例と為す。

この記事から1712年の段階で進貢船に天妃像が奉安されていることがわかる。ただし、『球陽』の成立は1745年以降で、天后の賜号が琉球に伝わるのは乾隆24（1759）年以降のことであるので（『球陽』巻十五、『中山世鑑』巻十）、記事自体はそれ以降に記録されたものである。したがって、「往昔」というのは18世紀後半からみてのことであるが、進貢船の運航の組織体系が18世紀の初頭に改めて点検されたということに注意を向ける記事である。

注目したいのは、この記事が役職と位階に関わる記述を目的としていることである。天后菩薩（媽祖）を祀る職は「総管」として設置され、作事、水梢といった平の船員を統括することが確認されている。総管には「筑登之」という位階九品の下級士族が当てられ、総管に従事する者は「通事」に抜擢することが明確にされている^{（註4）}。後述するように、総管は多くは久米村士族が当たった役であり、この文書による限り、進貢船の運航が、久米村の官人組織によって統括され、天妃の奉安という行為も、進貢船の運航業務の一環にはっきりと位置付けられたのである。

「唐栄旧記全集」（『琉球国由来記』）には、進貢船が航海している間の在地の儀礼についても記されている。

貢船（進貢船・接貢船）開洋之日より七ヶ日に至り、天妃二廟にて、大夫より若秀才に至り、香を焼き、天妃経を誦す。拝し畢りて、天尊、龍王二廟にて、香を焼き拝礼す。其次日より、貢船帰国に至る毎日、大夫以下、若秀才、及郷官士、更番して四

廟に拝礼す。

進貢船が出航して7日間は、上・下天妃宮で久米村の男子全員が焼香し、天妃経を読誦して礼拝する。また、天尊・龍王を含めて4廟を交代で帰国まで礼拝するのである。このように進貢船の儀礼は、上天妃宮という場を中心に、官人組織としての久米村によって実施されていた。これを本章冒頭で紹介した近世以前の天妃宮での祭祀と比較すれば、その印象が大きく変化していることに気が付くだろう。

2-5 進貢船の準備と媽祖の乗船儀礼

近世における琉球媽祖のイメージの変化は、いったい何を意味しているのだろうか。この点を確認するために、ここではさらに進貢船の出航準備をおこなう一連の行事について簡単な検討を加えることにしよう。この行事の中で上天妃宮では天妃に対する礼拝がおこなわれ、天妃像を進貢船へと奉安する一連の儀礼が執行される。この儀礼は行事の中においてもきわめて重要な意義を有することから、この一連の行事全体を進貢船への媽祖の乗船儀礼と呼んで分析することとする。

進貢船への媽祖の乗船儀礼については、これまでいくつかの検討がなされてきた。代表的なものは、小野まさ子の「評定所文書覚書(1)―進貢船と媽祖像―」(小野)と藤田明良の「近世琉球における媽祖信仰と船方衆―那覇若狭町村の新参林氏とその媽祖像を中心に―」(藤田2014)である。小野は道光24(1844)年「進貢船仕出日記」と雍正11(1733)年の「雍正十一年朝鮮人拾壹人慶良間島漂着馬艦船を以唐江送越候日記」に基づき、藤田は道光30(1850)年「田里築登之親雲上渡唐準備日記」に基づいて分析をおこなっている^(註5)。

ここでは前者の史料・道光24年「進貢船仕出日記」に基づき、小野まさ子の論考(小野:37-45)を参考にしながら、道光22年

の媽祖の乗船儀礼について概要を記し、その社会政治的性格について整理を試みる。また、それに加えて、藤田の論文(2014)から儀礼についての詳細な追加情報の補足をおこなうこととする。

2-6 進貢船には誰が乗っていたのか

まず儀礼の分析を行うのに先立ち、進貢船がどのような体制で運航されていたのかを確認しておく^(註6)。乗船者は、公的な外交・事務に関与する「渡唐役者」と、直接外交に関わらない下級の乗組員に分かれている(富島)。渡唐役者には、正使(勢頭)、副使(大夫)、才府、官舎、大通事、大筆者、脇通事、脇筆者、総管などがあり、下級乗組員には、船頭、五主、佐事、定加子、水主がいた(富島:72-6)。

渡唐役者は士族によって構成され、そのうち大夫、通事、総管は久米村士族が、才府・官舎と大筆者・脇筆者は首里・那覇・泊系士族が多くを占めた。才府・官舎、大筆者は、首里系がほぼ独占し、脇筆者は首里系と那覇系が占めた(富田:173)。

下級乗組員には、実際に船の運航にあたる「船方」(船頭、佐事、定加子、水主)と福州に滞在中に貿易活動を行う五主がいる(富田:153)。

船方は、運航の責任者である船頭、船頭を補佐する佐事、熟練者と思われる定加子、水主などから構成されていた。その出身地は那覇や久米村などの町方(都市部)、慶良間島(渡嘉敷間切と座間味間切)と久高島(知念間切)の島嶼部に限定される(深澤:38-9)。

このように、進貢船の乗船員の構成をみると、それが久米村の士族だけで実現されていたわけではないことが確認できる。渡唐役者は、首里系を筆頭に那覇、泊系の久米村以外の士族が加わり、さらには、操船の実務は船頭を筆頭とする船方によって担当されていた。進貢船の乗船員には、3つのカテゴリーが存在したのである。

2-7 周到なる進貢の準備

進貢船の運航体制を踏まえ、実際の準備をみていこう。道光24（1844）年の「進貢船仕出日記」は、尚育王十年の定期進貢の準備について記録・整理したもので、その内容は、（1）乗組員全部に対する費用、物品の支給、（2）礼部、布政司への表・咨文、諸官衛への礼物等の準備、（3）渡船銀の準備、（4）渡航安全祈願、（5）兵具の準備と点検、（6）天妃菩薩の乗船、（7）誓詞・血判、（8）船荷の準備等が記されている（琉球王国評定所文書編集委員会編：13-4）。したがって、媽祖の乗船儀礼のみを扱っているのではなく、それは進貢準備の全体の中の一項目として記されたものである。それゆえ、媽祖の乗船儀礼の社会的付置を考えるのに適した史料といえる。

媽祖の乗船の準備は、出航する約半年前の乗組員の割り当てから始められる。上記の進貢船は9月20日に出航したが、日記の記述は2月18日に始まり、26日付の以下の2つの文書（史料1、2）には、全体に渉る準備計画が記されており、関係部署・諸機関に周知されたことが確認できる。

（史料1）

覚

- 一 五月朔日朝日の大宿詰仕候様。
- 一 同十日限、諸座諸御藏御注文并諸士御免銀・注文代銀共相届候様。
- 一 同十五日限、官府物相届候様。

（略）

（引用文修正加工済）（琉球王国評定所文書編集委員会編：448）

（資料2）

覚

- 一 旅御拝／一 菩薩御たかべ／一 順礼／一 鉄砲稽古
- 右、五月中

一 三平等之御願／一 誓詞／一 唐船御名付
／一 菩薩御乗船／一 御茶飯
右、六月中

一 上表渡／一 御銀渡／一 太荷改／一 乗船
右、七月中

○右月賦之通、被仰付被下度奉存候。以上。
辰二月 上同

（引用文修正加工済）（琉球王国評定所文書編集委員会編：449）

資料1・2により、9月までの全体スケジュールがわかるが、これらの作業が合宿生活（「大宿詰」）も含む5か月にわたる共同作業として進められている（史料1）。「大宿とは模擬航海ともいえる合宿生活で、すべてを海上の生活の予備期間として行動するために、大唐船・小唐船と各船ごとのグループに分かれ、さらに小集団としての与に分かれて」（小野39）実施されたものである。

また、諸準備の中でも、貿易関係（御物・自物などの購入期間）や進貢関係（表文・咨文などの作成）の提出期限（5月10日、5月15日）も、この時に指示されている。航海安全・不正防止の措置や渡唐役人・存留役人・官生への指示なども、揺がせにできない事項であった（琉球王国評定所文書編集委員会編：491）。

2-8 「菩薩御たかべ」と「誓詞」の取り交わし

進貢のための実務的な作業が進行する中で、媽祖（菩薩加那志・天妃像）の乗船に関する儀礼も執行されていく（史料3）。

（史料3）

覚

此節渡唐小唐船之儀、与那城筑登之親雲上

奉安置候菩薩加那志観（勸）請仕候様被仰
付被下度奉存候。此旨被仰上可被下候。以上。
辰五月
船頭 内間筑登之親雲上
総官（管） 外間里之子親雲上
（…中略…）

一 菩薩御たかへ日撰書、役者日帳主
取島袋親雲上取次差出候付、見届、今月
十二日星差相渡候事。（以下、略）

（引用文修正加工済）（琉球王国評定所文書
編集委員会編：514-5）

前半が、5月7日に、小唐船の船頭・内
間筑登之親雲上らが連署して、与那城筑登
之親雲上が祀っている菩薩加那志（媽祖）を
勧請させて欲しいという願いであり、後半
が「菩薩（媽祖）御たかへ」（以下、引用
以外、「おたかべ」と表記）の実施に関する
文書である。5月7日に「菩薩御たかへ」
の儀式実施日の選定がおこなわれ、5月12
日の実施が決定されている。

道光30（1850）年の場合、「旅役者と
船方たちは衣冠を整え、…上天妃宮に集合
し、集まったところでまず「おたかべ」を
唱え、それから本尊にあたる「大菩薩」（大
媽祖）の御前に移動して拝礼、さらに左右
に安置されている小媽祖像の御前を巡りな
がら礼拝する」（藤田2014：238）。また同日、
上天妃宮の媽祖の前で旅役者に渡唐費用の
一部が渡された（藤田2014：239）。

「おたかべ」について、小野は、「おたか
べとは祭式のときに唄えられるもので、神
を崇べ、願意を申し上げて、神の加護に預
かりとうとする為のものである。航海の
無事を対象の神である菩薩（天妃）に願う
ものであったのだろう」（小野：40）と解
釈している。南島歌謡研究者の外間守善は、
「オタカベは文字どおりお崇べであり、（…
略…）神を崇べ、神に対する宣立てのため
の祝詞であることは、その内容と機能から

明らかなことである。原始社会では自然に
対応するための祭りや呪術がさかんに行な
われた」（外間：343）と述べている。後述
するように、媽祖乗船儀礼の場面で、通例
の天妃経でなく、琉球古来の形式が採用さ
れたことは留意する必要がある。

資料3の続きには、「一 巡礼日撰書、右
同断差出候付、同十七日星相渡候」とあり、
「順礼」の実施日が5月17日に決定されて
いる。

6月の末に「誓詞」の日撰等があり、7
月5日に誓詞を取り交わすことが決定され
る（琉球王国評定所文書編集委員会編：
517-8）。誓詞の儀式は護国寺で実施され
たが、嚴重を極め、在番所奉行以下9名の
薩摩役人、摂政・三司官以下6名の琉球役
人の前で行われた。正副使以下の渡唐役人、
船頭以下の乗組員は、天地神明にかけて不
正行為を行わないことを誓い、血判の上、
誓詞を読み上げた（琉球王国評定所文書編
集委員会編：519-21）。

2-9 進貢船への媽祖の乗船儀礼

菩薩御乗船日の選定が行われたのは、誓
詞取り交わしの前日の7月4日である。「菩
薩御乗船日撰書、渡唐役者より日帳主取伊
是名親雲上取次差出候付、今月九日二星差
相渡候事」（琉球王国評定所文書編集委員
会編：519-21）。しかしながら、雨天のため
改めて日程選びを行い、実施は7月19日
に変更された（琉球王国評定所文書編集委
員会編：522-3）。

乗船については「来ル十九日、於兩唐
船、聖家衆・久米村衆二而如例御祈念被仰
付可被下候」（琉球王国評定所文書編集委
員会編：523）とある。祈念拝礼の上、媽
祖の乗船が行われたのである。琉球では、
「聖家」は真言宗の僧侶を指すことがある
ので、護国寺が関係していたのかもしれない
が、この場合は不明である。「久米村衆」
と特筆されていることから、やはり媽祖祭
祀の主宰的立場に久米村があったことは間

違わないであろう。

道光30（1850）年の媽祖乗船儀礼は、以下のような経過である。「大宿から通達どおりに朝八時頃、衣冠に身を包み従者と一緒に上天妃宮に到着、まず拝礼を済ませた後、菩薩（媽祖）を供奉して出発、下天妃宮で拝礼してから進み貢船へ運び入れた」。

その後、「晴之規式」が船上でおこなわれた。「正使を筆頭に順々に座に着き、船頭が差し出した「佐事賦書」を脇筆者が正使と副使に差し出してご覧にいれ、それがすむと賦書を船頭に戻すものであった。媽祖の像の前で旅役者（官員）の筆頭である正使と副使に、船頭が水主までの船方全員の人名と役割を確認してもらう儀礼であり、同じ船に乗る者として旅役者と船方衆が契りを交わし絆を深める意義を持つと考えられる」（藤田2014：240-1）。

さらにこの後に、「津出之規式」が実施される。これは媽祖に供えた酒食を共食するものであり、旅役者と船方衆が契りをさらに深めるためのものである（藤田2014：241）。

2—10「実践の共同体」を創出する媽祖の乗船

簡単ではあるが、近世末期における進貢船への媽祖の乗船儀礼を確認した。言及できなかった部分も含め、媽祖や上天妃宮に関連する儀礼には、旅御拝、媽祖の前での「おたかべ」の詠唱、進貢船における媽祖の安置と祈念、晴之規式、津出之規式、乗船等が確認できる。そして、これらの儀礼は、進貢船の出航のための様々な準備と並行して進められており、執行の差配も含めて一体化した運営下にあった。

媽祖の乗船儀礼は、たとえば、持ち込み銀の受け渡し、進貢物や荷物の持ち込みと点検、検査、抜積みの取り締まり、官生に渡す金銭・土産の手配、さらには、海賊船対策のための武器（西洋銃）の準備と演習などの、進貢を実現していくための全体の

営為の文脈の中に位置づけられているのである。久米村を含む渡唐役者と実際に進貢船を運航させる船方が、これらの事項を、既定の手続きに則って進めていくことで、それが実現するという言い方ができるかもしれない。こうした実務的なニュアンスの場にあったということは、近世琉球の媽祖信仰の大きな特徴の一つといえることができるだろう。

言い換えれば、この集団は、進貢船の運航（操船等）を中核に置きながらも、北京での謝恩や進貢、福建での貿易業務、留学による先端知識の吸収等、多様な業務を内包し、それらを各部署が達成していく使命を担った「実践の共同体」であった。これらを実現する知識や実行力は、属人的なものとしてあるのではなく、共同体に参加し、学び、働くことによって達成される（レイヴ他）。進貢船は、そのような組織として構成されていたのである。

こうした組織論的な観点から、進貢業務の推進と媽祖信仰の関係を考えてみたい。進貢の業務全体は、王府評定所の官人である御船手奉行の差配の下、合宿した久米村、久米村以外の官人、船方らと、送り出し手の支援組織が一連の行事として進めていく。この際、久米村の立場で見た場合、その中には渡唐役者に選ばれてそこに参加する者がいる一方、参加しない者もいる。

媽祖信仰という観点からこの関係を見た場合、上天妃宮の祭祀権は、久米村が所有している。すでに見たように、彼らには、渡唐役者であろうとなかろうと、ルーティン化された儀礼執行がある。媽祖の乗船儀礼においては、「久米村衆」が祈念すると特筆されていたように、久米村の人々が唐旅に参加しない者も含めて「久米村という立場」で両唐船に媽祖像を乗船させる儀礼執行に参加した。この時点では、媽祖儀礼に関していえば、ホスト役の久米村に対して、それ以外のゲストという関係が明白である。

ところが、こうした組織と媽祖儀礼の関

係は、乗船儀礼以降に転換する。媽祖像が進貢船に奉斎されると、その後に晴之規式、津出之規式が船上の媽祖像の前でおこなわれる。媽祖は、乗船者の「結衆」の象徴として位置付けられることになったのである。このように媽祖像の移動は、「進貢にかかわる集団全体から進貢船の乗船者集団へ」という実践の担い手の移動をそのまま示している。媽祖像の乗船は、航海の守護ということ以上に、進貢船の運航が琉球王国全体の命運を賭す行いとしてなされていることを明示し、その媒介者としての久米村の地位をも明らかにしたのである。

先述したように、進貢を実現するということは、多様な立場の人々、すなわち、久米村やそれ以外の（首里・那覇・泊）の士族らの渡唐役者や船方が、一致した結衆となり、進貢という一つの目的のために結集しなければならない。そこでは、異なる立場を乗り越えて「実践の共同体」を創出することが要請されている。とくに危険な航海においては、こうした乗船者たちの紐帯は必須である。まさにそれは運命共同体であった。船に媽祖を安置することは、こうした紐帯を儀礼を通じて可視化し、創出していくプロセスだったのである。

資料3にみるように、媽祖の奉安を依頼する文書の筆頭に船頭が、そしてその次には媽祖を祭祀する総管があげられている。船頭は船方であり、総管は久米村の渡唐役者である。媽祖の乗船儀礼は上述のように久米村を中心として進められる儀礼であるものの、身分の低い船頭を筆頭に置くことを考えると、この点からも、乗船後においては、久米村という社会的紐帯から、進貢船の直接の運航主体となる船頭にその中心が移行していることが確認できるのである（註7）。

この点を補足すると思われるのが、「菩薩御たかべ」の儀礼である。すでに見ように、久米村が媽祖を祀る場合は基本的に天妃経を誦す形式になっている。たとえば、貢船

出航後の7日間の祈祷も久米村総出で天妃経読誦が行われる。それに対して乗船者一同がおそらく揃って会する初めての媽祖礼拝においては、琉球在来の神謡である「おたかべ」が用いられる。このことは、久米村によって囲繞された蕃神を、それ以外の人々に近づけるための効果があったと考えられる。媽祖は唐の菩薩としておもろに謡われたことはすでにみたが、久米村以外の多くの人々にとってそれはブサ（菩薩加那志）以外ではなかったのかもしれない。こうした儀礼をへて久米村の守護神は少しずつ進貢のための実践の共同体の神へと移行を始めていたのである。

いずれにしろ、媽祖は媽祖自身が乗船して、すべての乗船者から礼拝されるというプロセスを経ることで、乗船者集団を運命共同体として集約する力を獲得できた。媽祖に対する全幅の信頼は、このような共同性に対してなされた多くの掛金によって裏書されたものだったのである。

こうした媽祖信仰の力学を、時期をほぼ同じくして実施された誓詞を取り交わす式と比較することは有用であろう。護国寺において薩摩の在番所の役人と琉球の摂政・三司官の立ち合いの下で血判して誓詞を述べるというものものしい儀礼は、進貢が国家的命運を担い、乗船者がその使命を負っていることを如実に示すものである。ここでは琉球王府と直結するアイデンティティが要請されている。

それに対し、媽祖の儀礼は久米村や進貢の実行担当者の範囲に限られた儀礼の場であり、「おたかべ」や乗船儀礼を経た乗船者という実践の共同体のアイデンティティにかかわるものである。このベクトルの異なる2つのアイデンティティは、一つの場によって統合され、補完的に機能しているといえるだろう。乗船の準備行事はそのような働きをする政治空間としてあったのである。

2-11 琉球社会の近世的変容と媽祖の変身

近世琉球の媽祖信仰のこうした特徴を、近世以前の信仰と比較してみると、そこには大きな隔絶がみえてくる。たしかに天妃が航海守護神であるという点では共通するが、近世においては占いとといった呪術的な側面は減退し、進貢を実現するための一貫した実践の中に埋め込まれた信仰となっている。共同祈願や規程に則った励行が前面化しているのである。近世琉球の天妃は、もはや自動書記をしてくれるようなミステックな姿を失っていた。

さらに差異という点において付け加えられることがあるとすれば、近世以降にみられる媽祖信仰の特徴として、限定的ではあるが、一定の技術的な裏付けの上に信仰を位置づけようとする姿勢が認められる点である。たとえば、康熙47(1708)年に程順則によって『指南広義』が板行され、航海術の知識の普遍化が図られているが、ここで注目すべきは、『指南広義』には天妃の伝承(「天妃靈応記略」)や祝文や儀注が収録され、天妃を祀ることが航海術の中に編成されたことである。程は康熙53(1715)年に上天妃宮の入口に順風耳・千里眼の石像を建造し、天妃信仰の正統性を高めている。

一方、『球陽』巻九尚益王三年(1712)条には、進貢船の外周に板を張って「鞏固」にしたことが記されている。「風を迎へ波を衝くも、一の虞有ること無し」とある。このように航海における技術や設備の革新と天妃信仰の改革はこの時期に並行的に進められたのである。

ここでは媽祖信仰の解明という目的から言及しえなかったが、近世琉球における船旅に関する信仰は、それが危険な旅だけに切実な願いとなってあらわれた。公的なものから私的なものまであらゆる手段によって祈願がかけられるように多重化・複雑化していた。そのため、琉球王府によって禁止されるほどであったが、親族が集まって夜を徹して旅踊りを踊り、クェーナ(古謡)

を唄うといった慣行をとどめることはできなかった(真栄平2020)。

質素儉約、綱紀肅正、虚礼廃止、神女組織の縮減などを狙った『羽地仕置』(1666-73)の儀礼改革から18世紀の初頭にかけて、こうした一連の禁令が出されているが(真栄平2020:297-9)、その時期はちょうど進貢船の天妃を祭る役職の規程を整備したり、船体を強化にした時期と重なる。上天妃宮の祭祀を含めた媽祖祭祀の整然たる運用も、こうした動向のうちに含まれていたのではないだろうか。そうだとすれば、本章で詳述した実践の内容は、脱呪術化を志向した近世国家によって管理されたものだったといえるだろう。

3. 媽祖像の奉安をめぐる葛藤

一 冊封使と封舟に乗り込んだ人々 一

3-1 上天妃宮における冊封船の媽祖像の奉安儀礼

上天妃宮におけるもっとも重要な儀礼は、冊封使によって封舟の媽祖像を奉安する祭祀であったと考えられる。前章で検討した進貢船への媽祖乗船儀礼も、この儀礼によって根柢づけ、権威づけられたと考えられるからである。このことは、冊封と進貢の論理構成からしても明らかである。実際、琉球の中国系の祠廟等は、冊封使の査定によってその正統性が担保されていた。上天妃宮の政治性を理解する上で、封舟の媽祖像の奉安儀礼の検討は重要である。

本章では、こうした封舟の媽祖像の上天妃宮への奉安儀礼の成立の経緯について検討し、その背景に、中国を中心とする東アジアの海域世界の変貌があることを論じたい。こうした祭祀の発生と定着には、冊封使とはイデオロギー的立場を異にする、封舟に乗り込んできた福建を中心とする中国南部沿岸の人々の動向がかかわっていたと考えられるのである。

冊封使は、琉球に到着後大使館に入った後、

吉日を選んで封舟から媽祖を上天妃宮に移し祀った。また帰国にあたっては再度それを封舟に祀った。さらに滞琉中には朔望の参拝も怠らなかった。康熙58(1719)年に冊封副使となった清の徐葆光は、冊封使録『中山伝信録』『天妃宮行香』の中で簡潔に次のように記す。

入館後、涓吉、鼓樂儀従 奉迎船上天妃及掣公諸海神之位、於上天妃宮、朔望日行香…(徐葆光『中山伝信録』)

天使館に入った後、冊封使は吉日を卜し、太鼓を打ち鳴らし威儀をただして船上の天妃像・掣公(水神)ら諸海神をお迎えして上天妃宮内に安置した。また月の1日と15日に天妃宮を参拝するとしている。ただ、媽祖像を封舟に戻すことについては、徐は記していない。これを記しているのは、嘉慶5(1800)年の冊封副使・李鼎元である。『使琉球記』に「恭請天后掣公登船」とあり、那覇を離れる際にはやはり丁重に媽祖像その他の神位が封舟に戻されたことがわかる。なお媽祖の封舟内の安置場所であるが、時代によって変遷があるが、1719年の場合、後方船尾の露台の下に媽祖像を納める神堂が設けられていた(『中山伝信録』)。

このように上天妃宮にかかわる冊封使の儀礼は、①那覇到着後に封舟の天妃像を上天妃宮に遷座し、出航時にふたたび封舟に戻し祀る奉安の儀礼(以下、奉安儀礼)、②月の1・15日の上天妃宮への参拝の2つであることがわかる。

3-2 郭汝霖の冊封使録に記されなかった媽祖の奉安

不思議なことに15世紀に記録されて以来(『朝鮮王朝実録』世祖8(1462)年)、天妃宮は17世紀になるまで記録に現れない。また、その記録が崇禎6(1633)年の冊封使・杜三策の冊封を伝えた恩顕重(胡靖)『杜天使冊封琉球真記奇観』である。この

中で「沿湖而東陟山半、有天妃新殿。造自郭公。凡冊使往反、皆於斯起福醮五昼夜」とあり、嘉靖41(1562)年の冊封正使・郭汝霖の造営ということになる。

こうした中国側の記録を受けて、「唐榮旧記全集」(『琉球国由来記』巻九)は、その創建年代について次のように疑問を呈している。

有遺老伝説云。後下天妃廟而建焉。見其鐘銘文。于景泰八年鑄之。挾此考之、雖後于下天妃廟而建、而二廟相去、決不遠焉。想必宣德正統間、創建斯廟也明矣。但欽差杜公録云。「沿湖東而陟。山半有天妃新廟。造自郭公。」今考夫郭公、乃係于嘉靖四十年勅使也。此与鐘銘、先後齟齬。恐杜公誤矣。不然則、廟壞階崩、或係郭公所重修也歟。

「唐榮旧記全集」は、上天妃宮に「景泰八年」(1457)の銘の鐘があることから、その創建が宣徳・正統年間(1426-49)であるのは確実であるとしており、郭汝霖の「造自郭公」は「重修」の可能性があったとした。しかしここで重要なのは、新造であろうと、重修であろうと、天妃宮を整備しなければならなかったという事実である。前述したとおり、それは天妃像の奉安という目的のためではなかったか。

「造自郭公」は「過去形」であるが、「凡そ冊使の往反、皆ここにおいて福醮五昼夜を起す」は1633年における「現在完了継続」である。1633年杜三策(『杜天使冊封琉球真記奇観』)以前には、1534年の陳侃(『使琉球録』)以降、1562年郭汝霖(『重修使琉球録』)、万暦7(1579)年蕭崇業(『使琉球録』)、万暦34(1606)年夏子陽(『使琉球録』)と4冊の冊封使録が記されているが、郭汝霖に所収の「大安禪寺碑記」の間接的な記録(李:469-71)と夏子陽の「琉球過海図」を除くと、そのどれもが天妃宮の存在については触れていない。

1633年時点の「現在完了継続」なので、

その開始時は1562年でなく、1579年あるいは1606年ということもありうるが、「凡冊使往反皆於斯起福醮五昼夜」という限りはそこに相当の反復性の意味が込められている。したがって、これらを勘案すれば、上天妃宮の奉安儀礼は1562年に開始されたというのがもっとも妥当な結論といえるのではないだろうか。

3-3 陳侃『使琉球録』にみる冊封使と乗船者との葛藤

1562年郭汝霖の冊封時に上天妃宮は再建され、媽祖の奉安儀礼が開始された。論者はこのように推定するが、それ以前に遡るといふ説が有力なので、嘉靖13（1534）年の陳侃の事例についても考えておきたい。陳侃の『使琉球録』では、「黃屋二層を作り、上に詔勅を安んず。君命を尊ぶなり。中には天妃に供す。民心に順うなり」とあり、封舟に天妃を祀っていることは確かなので、その像を琉球の天妃宮へ奉安することはできた。

したがって、陳侃の『使琉球録』にその記載がないことに対する解釈は、おおよそ次の3つであろう。

- ①「媽祖像は船から降ろされず、奉安儀礼は実施されなかった」
- ②「奉安儀礼は実施されたが、報告すべき事項と認識されなかった」
- ③「奉安儀礼は実施されたが、書くことをあえて止めた」

のいずれかである。

このことについて李献璋は、「明一代の使琉球録（冊封使録）は、使事の復命を旨とする制約のために、沖縄の媽祖祠祀についての記述は殆どな」（李：474）いとす。李の解釈は②ないし③ととれるが、②とすれば、領けない解釈である。そもそも冊封使録は復命書ではないし（夫馬：122、原田2000：29）、陳侃はその靈験を記して礼

部に賜封を促しているのだから、朝貢国である琉球が天妃を祀っているとすれば、それも重要な追加情報になるはずである。しかし、そうはしていないのである。

論者は①もしくは③が妥当な解釈だと考える。①と③は「実施しなかった」と「実施した」であるから、正反対の解釈であるが、この時代の大きな文脈でいえば、どちらも起こりうる可能性のある答えだと考えたい。

①の「奉安儀礼は実施されなかった」から検討してみたい。繰り返しになるが、①と考えるのは、1633年の恩顕重（胡靖）『杜天使冊封琉球真記奇観』に「天妃新廟」「造自郭公」とあり、1562年に造営されたとの解釈をとるからである。天妃の新廟を冊封使自らが短い滞在期間に造るとすれば、それ相応の目的があったとみるべきで、それは媽祖像を奉安することであっただろう。つまり、媽祖奉安儀礼は1562年に開始された。ひるがえっていえば、1534年にはまだ像の奉安が彼らのテーマになっていなかったという解釈である。

では、③の「奉安儀礼は実施されたが、書くことをあえて止めた」という仮説の可能性についてはどうだろうか。これもじゅうぶん成り立ちうる解釈である。というのは、冊封使録が復命書であるかどうかと関係なく、陳侃が（そして、その後の冊封使たちが）琉球の媽祖祠祀についてあえて書かないという態度をとったとしても、そこには十分な合理性があるからである。

冊封使・陳侃が、こうした③のようなやや込み入った態度をとり、しかもそこには一定の合理性があるということを理解するには、ひとまず冊封船がどのように運航され、冊封船の乗船メンバーがどのような人々によって構成されていたのかという問題について考えねばならない。

歴代の冊封使録によって航海者たちの心性を検討した山内晋次（山内：42）が指摘するように、冊封使一行には、「船を動かすための知識も技術もない使節団幹部（中

央官僚層)」と「実際にそれを動かすことのできる船員や地方官たち」という異なる背景をもつ2つのグループが存在しており、前者と後者の間には「上（国家）からの祭祀」と「下（地域・下層）からの祭祀」の対立、すなわち、冊封使を中心とする儒教イデオロギーと造船・操船に従事する福建出身の媽祖崇拜の対立があった。

要するに、封舟運航の過程において媽祖が祭祀されたのは、そもそも冊封使が媽祖を尊崇していたからではなく、造船や操船において在地の人々の協力を得るために「妥協」が必要だったからだというのである。冊封使は乗船者の信仰を無視できなかつた。このことは、すでに引用した「黄屋二層を作り、上に詔勅を安んず。君命を尊ぶなり。中には天妃に供す。民心に順うなり」（傍点引用者）という『使琉球録』の記述からも了解できる^{（註8）}。

3-4 鬼神を敬遠する冊封使

媽祖の信仰を受容できない冊封使の立場とは、どのようなものであったのだろうか。歴代の冊封使は士大夫・科挙官僚であり、あくまでも儒教的世界の住人であった。彼らにとって、鬼神は敬して之を遠ざけるべき存在であった。『使琉球録』（嘉靖13（1534）年）の「天妃靈応記」で媽祖の奇瑞について最初に記した陳侃の場合ですら、その冒頭に「神恠の事。聖賢語らざるは、之を子忽かにするに非ざるなり。民の神に惑いて人道を遣るるを懼るるなり」と、自らの神怪敬遠の立場について念押ししている。本来媽祖は士大夫がかかわるべき存在ではないのである。

冊封使がこうした立場を乗り越えて、媽祖を祀るために用いるのは、媽祖の威力を天子の徳に結びつけるというロジックである（原田2021：71-3）。天使（天子の使い）である冊封使を媽祖が守護するのは、媽祖が朝廷の祀祠を受けているからであり、冊封使の媽祖への崇拝には、天子を中心に置

く「天朝」という支配原理（檀上：151）を介在させる必要があった。

このような儒教的立場にある冊封使が、琉球の天妃宮という夷国の神を祀ることは、単に媽祖を祀ること以上にさらにハードルが高く、避けるべき事態であった。このことは、清代康熙22（1683）年の冊封使・汪楫が新造された聖廟（孔子廟）の参拝時にみせたきわめて慎重な態度からも了解できる。汪楫は通事に参拝を促されるが、「聖廟」がそれまでの冊封使録に記録されていないことから、これを怪しみ、祀られているのが間違いなく孔子なのかを確かめたうえでようやく礼拝に及んでいる。汪は、人は笑うかもしれないが、「外国にはあやしげなものをまつたものがすこぶる多い。…神域に入って、まちがって倭鬼を拝することがあったなら、これ以上の恥辱はない」と吐露している（原田1997：37-8）。要するに、士大夫であるかぎり、うっかりとでも異国で由緒のわからぬ鬼神を拝し、それが公になれば、たちまちそれは指弾の対象となったのである。

3-5 冊封使・陳侃の配慮と従客・胡靖の自在

陳侃の冊封使録の解釈の問題に戻ることにしよう。前記のような冊封使の立場を考えれば、③の解釈、すなわち「奉安儀礼は実施されたが、書くことをあえて止めた」という配慮を、陳侃がおこなったとしても不思議はないのである。この解釈には、冊封使を差し置いて、媽祖を崇拝する乗船者たちが中心となって儀礼を執行し、冊封使はそれを閑却していたという事態も含まれよう。むしろ、上天妃宮を建造（重修）したとされる郭汝霖以後の3代の冊封使録（1562、1579、1606年）が一貫して記録していないことをみれば、①の解釈よりも有力であると考えられる。

③の解釈を強く補強する事実としてあげられるのが、『杜天使冊封琉球真記奇観』

の直接の記録者が冊封使の杜三策ではなく、従客の胡靖であったということである。胡は福建省中部の延平府南平懸出身の博学で書画をたしなむ人物だったとされる（夫馬1999：62）。彼は冊封使とは異なる自由な立場からこの書を書き記した。それゆえ儒教的イデオロギーからはみ出すような事実にも筆が及んでいくことができた。それが「凡冊使往反皆於斯起福醮五昼夜」である。「福醮五昼夜」というのであるからあるいは道教系の祭りで、それが5日間にわたる盛大なものであったことになる。封舟には道士が乗船していた。これは本章の冒頭でみた清代冊封使の簡素な奉安儀礼とはまったく異なる姿である。これを支えたのはやはり福建出身の人々であったのだろう。すなわち、福建の在地的な立場にいた胡靖は、それまで冊封使たちが「あえて触れてこなかった事実」を暴露してしまったといえるのではないだろうか。③の解釈の理路は以上のようなものである。

3-6 冊封使録における媽祖の不在が語る熱き女神の姿

ここで行ってきたのは、陳侃の『使琉球録』に天妃宮の記載がないことについての議論であった。これは陳侃だけではなく、その後の3代の冊封使録に当てはまる。そして、確認したのは以下の内容である。まずなにより重要な確認事項は、封舟には媽祖が奉載されていたということである。次にその推進者は冊封使ではなく、福建省を中心とした在地の人々であったということである。その一方、「媽祖を封舟に載せる」ということと、「媽祖を封舟から降ろして夷国の祠廟に奉安する」ということの間にはそれなりの距離があるということも確認された。冊封使は夷国の祠廟を祀ることを避ける必要があった。以上の事項から、①・③の解釈、すなわち、①「1534年の冊封使・陳侃は媽祖を封舟に奉持して琉球に到着したが、奉安儀礼はおこなわなかった」、③

「1534年の冊封使・陳侃は奉安儀礼をしたが、そのことについて口をつぐんだ」のどちらの解釈も妥当性がある、という議論であった。

この結論を踏まえた上で、さらに確認したいのは、解釈の結果が①・③のどちらでも可能であるということは、そのこと自体がそのままこの時代の情勢理解につながるということである。循環論法めくが、冊封使録における媽祖の奉安儀礼の不在には、媽祖という神格をめぐってこの時代に展開された福建地方を中心とする在地的勢力と中央朝廷との間の象徴的闘争を窺え、さらに次節に述べるような媽祖の海外進出熱を見出せるのである。冊封使たちが触れることなく、従客・胡靖によって明かされた「凡冊使往反皆於斯起福醮五昼夜」という媽祖の姿には、この女神がもった未踏の異国へもあえて踏み入っていくという力強いプレゼンスが表現されており、それはこの時代の福建地方の海外進出に対する爆発的な欲求を示していたといえるのである。

3-7 海外に進出する福建の媽祖

媽祖を奉持したのは封舟に乗り込んだ福建の乗船者たちであり、彼らと冊封使の間におきた葛藤が、上天妃宮における媽祖奉安儀礼の記述に記されている。このような理解の妥当性について、当時の東アジアの海域世界のありようから確認しておこう。先に紹介した上田信が提案する海域世界の時代区分を参照すれば、上天妃宮での奉安儀礼の開始は「第二期の終わりから第三期の初めの出来事」といえる。

第二期：十四世紀半ばから隆慶元年の海禁政策にいたる時期に相当。明朝は政権の自立を維持するために、朝貢メカニズムを人為的に作り、私的商人の自由な交易を禁圧した。これに対していわゆる倭寇と呼ばれる武装海洋商人が活動した。

第三期：1570年代に海禁が解除されると、互市システムが生まれる。中国を核として

日本と東南アジアをめぐる交易が活性化され、この交易にもとづいて海域世界に独自の政権が生まれる可能性が現れた。鄭芝龍・鄭成功の政権である。(上田：462-3)

つまり、密貿易が広がり、冊封の前提となる海禁が崩れさりつつあるまさにその時に、琉球における媽祖の奉安儀礼が開始されたのである。

この間の海域世界の状況をもう少し詳しくみておこう。国力を低下させた明は、関税収入(「抽分」)を求めて16世紀初頭に進貢船以外の外国民間商船の入港を認め海禁策の弛緩が明確になる(羽田：141)。その後一時、民間交易は禁止されるが、海禁政策の緩和は市舶司などの利殖を促し、沿海民や富裕商人の密貿易を活発化させた。さらにはポルトガル船の進出も、こうした密貿易の活動をいっそう刺激し、大型船を建造して、フィリピン・日本といった海外に展開するようになる。たとえば、福建の漳州月港(海澄県)などの密貿易の中心地ではかつてない大型船が建造され、フィリピンや日本を中心とする海外へと進出していくことになる(宮崎)。

明朝政府は、こうした現状を追認するかたちで1560年代末には海禁政策を大きく緩和し、海澄港の海商は東南アジアへの渡航が認められ、朝貢貿易体制は形骸化してしまう。1570年代以降のアジアの海は、朝貢貿易(貢)と互市(市)が一体化する「貢市一体」から「互市併存」へと移行していったのである(羽田：146)。

このような動向の中で多くの華人海商が遠距離の航海を行い、到着地で活発に商業活動をおこなった。現在数多く残る唐人町という地名は、日本における彼らの活躍の痕跡である。唐人町は戦国時代の16世紀の後半に九州を中心に形成されたが、そこでは媽祖が祀られるようになる。たとえば宮崎県都城市にはそうした唐人町があり、媽祖像が残されている(佐々木、都城市史編

さん委員会)。この時代に媽祖の海外上陸が活発化したのである。

長崎市のいわゆる唐三寺(三福寺)の創建は、キリスト禁教の強化や開港場を長崎一港とする幕府の動向を見据えて、華人たちが各地の唐人町を集約していこうとした結果だと考えられる。たとえば、信者の多くが福建漳州出身者であることから漳州寺の別称をもつ福濟寺は、寛永5(1628)年に創建された。『長崎志』によれば「漳州方ノ船主共相議シ、…海上往来平安ノ祈願…ノ爲、其頃薩州二住居セシ唐人陳沖一、同子藤左衛門ヲ檀越ノ頭取ニテ、右の覺海ヲ住持トシテ、禪院ヲ創建」したもので、「諸船主共布施寄進縁銀及ヒ香料ヲ進呈シ、佛殿並船神媽祖堂ヲ造立シ、毎船持渡ル處ノ佛神ノ像ヲ殘ラス寺内ニ持來シメ」(田辺：205-6)たものである。これら長崎唐三寺は宗旨改めに対応して仏教寺院化したのが、その本体は媽祖堂である。『長崎名勝図絵』には、唐船が出島に到着すると、船内の媽祖像を奉持してこれらの寺に奉安する「唐人奉天妃 どうじんぼさあげ(唐人菩薩)」が行われる様子が描かれている。

海禁政策の目をかいくぐった華人海商のこうした海外進出の流れは、じつは当の琉球にも及んでいた。嘉靖20(1542)年には福建と広東の密貿易船が琉球の官吏を巻き込んで争う事件すら起きている(羽田：133)。この出来事は明側にも露見した。その記録によれば、漳州府の陳貴らが大船5隻で琉球に来訪し、そこに居合わせた潮州府潮陽の密貿易船ともめ事を起こしたというもので、潮州からやってきた船団はなんと21隻、乗組員1300名という大規模なものであった。しかも、陳貴の手引きをしたのが久米村の通事・蔡廷美であったことからすれば、琉球王府みずからが密貿易に加担していたと疑われてもおかしくない(岩井：209-10)。

以上の16世紀における福建を中心とする華人海商の活動とそれに伴う媽祖の海外進

出という動向を確認すれば、封舟への媽祖の奉載と上天妃宮への奉安儀礼が、冊封使ではなく、福建を中心した乗船者の意志によって推進されたとみなすことの妥当性が高くなる。それは、長崎で行われていた媽祖奉安儀礼（唐人菩薩上げ）と同時代・同郷人の実践と考えられるのである。

すでに確認したように、封舟の乗船者の媽祖に対する信仰はきわめて篤いものがあったが、こうした乗船者のほとんどが福建人であった。陳侃によれば、封舟の乗客の8割が福建の閩県の河口の人々であり、封舟の運航を担ったのも漳州の出身者であった（原田2021：74）。

河口出身者は、姿こそ冊封使の随員であるが、その本体は商人とまでは呼べないかもしれないが、それぞれが自分の携行貨物を携えた半商人であった。先の潮州海商が大船団を組み、大量の乗組員を乗せていたのも、これと同様で商品だけを載せるのではなく、商人ごと乗せていたためと考えられる。上天妃宮の重修と媽祖奉安儀礼の開始は、こうした華人海商の遠距離交易の活性化の時代の起きたものである。

冊封船の運航には、こうした随員員のほかに、様々な関係において広く福建の地域社会の資源を利用することが必要であった。冊封の初期においては、その都度に封舟が建造されたが、冊封は数十年に一度しか回ってこないものであったから、十分な品質を保つことが困難であり、陳侃ら冊封使はこのためにひどく苦しんだ（原田2021：40）。造船技術を維持するためには継続的な発注が条件であると同時に、それを受注するに十分な資本的蓄積や、さらには建造用材の確保のネットワークも必要である。海禁政策下で、こうした技術保有や生産システムを維持しているとすれば、その背景として密貿易の産業化を考えねばならない（羽田：134）。郷紳の中には密貿易船の建造等を行う者がみられ、漳州府在郷の林希元は有名である（木岡：64）。陳侃

が操船においてもっとも信頼を置いたのも漳州人であった（原田2021：74）。冊封の完遂においては、こうした在地の勢力の応援を仰ぐ必要があったのであり、冊封使が媽祖信仰を受け入れる直接的な動機はここにあったといえるだろう（山内）。

3-8 「せめぎあう海」がもたらした琉球の媽祖

最後に本章の主張を整理しておこう。琉球の上天妃宮における封舟媽祖の奉安儀礼は、16世紀半ばからの華人海商の慣行に直接的に由来している。この時期、明の海禁政策が弛緩することで、福建を中心とした華人海商の活動が活発化し、彼らが守護神の媽祖を奉持して上陸地において奉安するという慣行が広まった。冊封使は、封舟の運航を支える福建の在地的信仰である媽祖を受け入れ、琉球においても奉安儀礼をおこなうようになった。

このような整理に加えて、媽祖の信仰が、第二期の終わりから第三期にかけての海域世界、すなわち、16世紀ころから本格化する激しく煮えたぎる海域世界に乗り出していく華人海商や航海者たちの時代的エトスとかかわりがあることも確認したい。この「せめぎあう海」の時代を生き抜いた人々の媽祖への信仰は、新世界を開拓しようとする彼らの進取の精神の支えとなるものであり、彼らは媽祖に誠心からの信頼をもって身をまかせた。狭隘な陸の孤島にあった福建沿岸部の人々は、自らの生を切り開いていくためには否応なく海と対峙しなければならなかったが（宮崎：59-60）、海には可能性と同時に自然の危難や多くの競合相手がひしめき合っていた。媽祖はそのような人々に奉持されて「せめぎあう海」から上陸してきた熱き女神であった。

4. 「すみわける海」から「近代の海」へ — 久米村の再生と終焉 —

4-1 変貌した近世琉球の媽祖

琉球に媽祖の奉安儀礼を到来させたのは、福建を中心とした中国南部の海商たちであった。彼らは媽祖を奉持して「せめぎあう海」を渡ってきた。天妃宮に安座した媽祖は、五昼夜の祭りを要求するような賑やかさを好む女神であった。一方、2章の進貢船への乗船儀礼でみたように、近世琉球における媽祖の儀礼は、きわめて整然と目的合理的な編制がなされていた。そこには、かつて古琉球でみられた乱筆を好む中国風の面影を窺うことはできない。

このように近世という時代を迎えて、媽祖は面目を新たにした。こうした新しい媽祖を求めたのは、久米村の官人たちを橋頭保とした琉球王府であったが、それは、その背後に控える海域世界の「にえたぎる海」から「すみわける海」への変貌に対応した営為であった。

本章では、近世琉球王府とその海の窓口である久米村が、こうした「すみわける海」にどのように向き合い、そのことが媽祖の像容にどのような変化を与えたのかを考えてみたい。

4-2 海域世界の動向と久米村の衰退と再生

康熙22 (1683) 年、清朝が鄭氏台湾を征服すると、翌年には遷界令は解除され、海禁はゆるめられた。さらに康熙24 (1685) 年に上海、寧波、漳州、広州の四ヶ所に海関を設け、海外貿易を管理した。一方、日本の江戸幕府はすでに「鎖国」という海禁政策をとっていたので、朝鮮、琉球という朝貢国を加えて、東アジアの海は互市を基本とした「すみわける海」に変容した。

ここに辿りつくまでの琉球王国の道筋はどうだったのか。14-16世紀を中心に琉球は明の海禁体制と朝貢国という立場を梃子に中国-朝鮮-日本-東南アジアの中継貿

易の担い手として発展を遂げた。しかしながら、15世紀後半ころに倭寇問題が収束して明の優遇策が必要性を失うと、琉球の貿易額は減少する(上里：172-4)。1567年に明が海禁政策を一部放棄するに及んで、中国海商、日本の朱印船、ポルトガル船等が同じ海域に進出して琉球の貿易活動は決定的な打撃を受け、1570年のシャムを最後に東南アジアへの派遣は途絶える。琉球王府にとって権力の源泉であった貿易利益の喪失は、そのまま王国の危機に直結する事態であった。

こうした貿易の「衰退」はそれを担っていた華人系集団・久米村の衰退をも意味していた。歴代の冊封使録では、久米三十六姓も万暦7 (1579) 年に7姓、万暦34 (1606) 年6姓になったと、その衰えを指摘している。明末には人口も30人程度とされた(那覇市企画部文化振興課1985：340)。

このため、王府は貿易活動を復活させるためにまず久米村の再建に取り組まなければならなかった。万暦35 (1607) 年尚寧王は明に対して三十六姓の再賜給を求めたが、この要請はあっさり拒絶される(金城：31-7)。琉球王府は応急的な対策として編入による久米村の再建を目指して、新帰化人と琉球人の編入に取り掛かる(那覇市企画部文化振興課：340)。この結果人口は飛躍的に増加し、康熙30 (1691) 年には1632人と50年弱の期間で久米村の人口は5倍以上に達した(那覇市企画部文化振興課1985：341)。この間には、島津藩の方針も手伝って、進貢貿易を支える人材面での補強として、福建人の帰化、被虜唐人や漂着唐人、さらに久米村人以外の中国語や航海術に優れた琉球人や倭人の入籍までもが進められたのである。この結果、「近世の久米村は貿易政策の必要から生まれた二次的な「華僑」社会」(真栄平1993：237)に生まれ変わったのである。

このように天妃宮の歴史の忘失は、忘れ

るものそのものの喪失だった。いずれにしろ、こうして久米村は生まれ変わったのである。彼らは明清の王朝交代、鄭氏の滅亡を受けて朝貢貿易が活性化すると、久米村は「進貢」体制のための特別な「官人組織」として編制されることになる。彼らは琉球の中国化のエンジンとなって朝貢儀礼だけでなく、国王拝礼、宗廟制度、北極拝礼、中国暦法の導入したほか、航海、貿易、海外情報の収集などを担った（真栄平1993：244-7、赤嶺2004：128-9）。「具体的には外交文書の作成、通訳、航海指南、進貢使節団の編成、統率等々の任務に従事した」（金城1993：34）のである（註⁹）。

4-3 久米村の再生と媽祖の変貌

都築晶子は、こうした久米村の再編成が天妃に対する祭祀と信仰に対して変化を与えたと指摘をしている。「琉球では華人社会が衰微するとともに、かつて福建人とともに海を渡った天妃など道教に関わりの深かった神々の信仰もまた変貌し、久米村が国家の一端をになう士族として再編されると、これらの神々も国家祭祀の体系に取り込まれたのではないだろうか。天妃は琉球と中国・日本を結ぶ海上交易の守護神として公的な意義を付与されたのではないかと思われる」（都築：87-8）としている。的確な指摘であろう。都築の論点は、沖縄に伝来した道教的信仰の変化を社会の脈絡の中で位置づけることにあるが、本稿ではそうした信仰が社会的文脈にどのような位置づけられ意味付けられていったのかということの方に強調点がある。

そのような観点で、これまでの記述を振り返ってみれば、たとえば、2章で見た進貢船への乗船儀礼のきわめて官僚的な組織性からは、琉球王国の生命線たる大唐船・小唐船に媽祖像を儀礼の手順を踏んで搭載していくことが、そのまま十全にたる操船・運航の必要なプロセスであり、マインドセットであるということを再確認できる

はずである。媽祖が滞りなく船に安座したとき、渡唐役者や船方は「実践の共同体」を結び、媽祖も航海の成功を約束してくれる象徴になったが、そこにはこうした国家的使命が控えていたのである。

4-4 久米村人の官僚化とそのエートス

久米村の官人組織化がもたらした媽祖信仰の変化には、上述した内容とはまたもう少し別の側面もあった。それは、官僚組織自体が生み出す自動化の作用と、その「場」に生きることを通じて久米村人が獲得する官僚のハビトゥスといった点とかわるものである。

富田千夏は、家譜等の史料に基づき、接貢船を中心に久米村の渡唐役と国内職の関係から個人別の官位職掌の変遷を詳細に検討し、官人組織としての久米村の実態を明らかにしている。それによれば、複数の経路があるものの、久米村の官人は渡唐役と国内職を職歴として積み重ねながら出世していく職功序列の官僚制度として存在していた。簡単に特徴を抽出すれば、その多くが「勤学」（福建への留学生）を振り出しに、渡唐職の経験を重ねることで職位の昇がみられる。たとえば、頭号船（大唐船）在船都通事職、接貢船在船都通事職といった具合に職位を重ね、その上の上京組となる朝京都通事や正議大夫と進んでいくのである。そのためには比較的若い頃より職を経験する必要があった（富田：33-91）。

こうした富田の分析からは、進貢の外交部分を担う久米村がその目的のために実践的な組織として編成されていたことが確認できると同時に、彼ら久米村人のエートスの中に組織内での立身出世主義が芽生えていたことを窺わしめる。

4-5 総管職の地位低下と媽祖信仰の周辺化

久米村人は職功序列を生きる官僚であった。こうした処世法は、彼らの媽祖信仰にどのような影響をあたえたのだろうか。そ

れを考える上で注目したいのは、「総管」という職位の位置づけの変化である。すでに述べたように、総管は進貢船の媽祖を奉安・祭祀する係であり、『球陽』に「即ち総管職を設立して、他をして朝夕香を焚き、以て神庇を祈らしむ。且、作事・水梢を総理して、以て船隻を駛す」とされ、貢船の運航を管理する重要な役として記されている。

しかしながら、実際には、運航の責任者としては別に船頭が存在しており、近世後半にはその地位が低下していたと指摘されている（富島：76）。富田の上記の分析においても、総管のこうした地位低下が窺われる。それによれば、20-30代の比較的若い頃、「勤学」の前後に勤める職位である一方、全体でみたときには、総管役を務めた者がそれ以外の渡唐役に就く事例が少ない。高齢になってはじめて総管に就くという場合があるとす。国内職との関連でいえば、総管は通書方の職との関連が強いが、他の職が国内職と渡唐職が連関しながら昇進していくのに対し、通書方の職と総管については、王国末期に進むに従い、上級職への昇進が伴わない職となっていく点は注目すべきであるとしている（富田：91）。

このように媽祖を祀る総管は立身出世とは無縁の職になっていたのである。こうした総管の地位低下は何を意味するのだろうか。一つは言うまでもなく、総管が久米村人の職功序列のシステムにおいて価値のない職になっていったということである。その職によって得られた経験が次のキャリアに活かされないとすれば、そこに魅力はない。進貢の実務とかかわらない媽祖の祭祀役は、有用な経験とならず、有り体にいえば、立身出世の階段から外れた閑職とみなされるようになったのである。

もう一つは、進貢を実践する組織の性格と関係している。富田は、進貢（接貢）の運航にかかわる各担当者の「渡唐業務」を成り立たせる基本理念は何かと問い、「現

場感覚」・「現場主義」にあったとしている（富田：177）。

進貢船の運航のための実践的な組織形態と、そこに「現場主義」と呼びうる合理主義の貫徹をみたとき、その場における総管という職の位置づけにくさが浮かび上がってくるのではないだろうか。『球陽』の「他をして朝夕香を焚き、以て神庇を祈らしむ」と「作事・水梢を総理して、以て船隻を駛す」という総管の2つの職務をみた場合、前者については、すでに述べたように、そこで得た職務経験が直接的にはその後の別の渡唐役に役立つようには思われない。仮にこれだけが職務だとすると、福州での人脈をつくるきっかけにもならない。また、後者については、乗船回数も少なく、航海の知識を有さない若い総管が、熟練の船方を相手に「総理」することはそもそも不可能に近い。

進貢を確実に実現しようとする実践の中で、経験や合理性に基づいた現場実践主義が貫徹され^(註10)、職功序列という出世の階段が自明となって、総管職が次のキャリアに結びつかないことが判明すれば、その地位が低下してもおかしくはない。

総管職が置かれ、明確に官位を記された理由は、『球陽』にあるように、媽祖の庇護の下に官人組織を招き入れて、その働きを十全化することにあつた。だが皮肉なことに、官人組織が機能することによって、当の総管職自体が閑職と化してしまったのである。

もちろん、これをもって個人の媽祖に対する信仰心の低下とするのは間違いである。それがもたらしたのは、司祭職の価値の相対的な低減である。神に様々に祈請するよりも、現場において自己の職責を果たすことに価値があるということであろうか。少なくとも、官僚組織はそうのように判断したのである。媽祖信仰の変容の一側面ということができよう。十分な証拠を持たないが、航海中の媽祖信仰の担い手が、運

航の実務に携わる船頭を始めとする船方に移行していったということがいえるのかもしれない（藤田2014）。

以上が、総管職の地位の変化からみた久米村における媽祖信仰の位置付けの周辺化に関する検討である。こうした動向を理解するために、さらにこの期間における上天妃宮の祭祀の変化について付け加えておきたい。上天妃宮の祠堂が公文書の保管所となり、久米村の教育施設が置かれて、廟の鐘は時報の役割を果たすようになる。外交官事務所から公民館・学校までの幅広い機能が集約した久米村のセンターとしての役割を持ち始めたのである。その中で媽祖は子どもたちの北京官話や『小学』の素読を静かに聞き入るようになった（真栄平1993：48）。「すみわける海」への海域世界の変化とともに、女神はその熱を徐々に冷ましていったのである。

4-6 「すみわける海」の終焉と媽祖儀礼の消滅

近世の媽祖祭祀を支えた「すみわける海」に終焉を告げたのは、日本政府による「琉球処分」であった。明治8（1875）年、処分官松田道之は首里王府に清国への朝貢および清国皇帝からの冊封の禁止を示し、さらに明治12（1879）年には抵抗する尚泰王を武力で威圧して城を明け渡させることにより「処分」は完了した。

進貢船が出帆しなくなった以降の天妃宮は一体どうなったのか。小野はそのように問いかけている。琉球処分のわずか1年後の明治13（1880）年には下天妃宮の敷地が師範学校に、明治22（1889）年には上天妃宮の敷地が天妃小学校として使用されることになる。そうした事実を確認した小野は次のように断じる。「最早天妃信仰は民間信仰足り得ず、公的な義務としての祭祀の一つと成っていたようである。」「天妃信仰は中国向けの信仰であったのではないだろうか。純粹に民間信仰として残り得なかつ

たこともうなづける」（小野1989：44）と。

こうした小野の指摘は、先の都築の見解と同様のもので、一面の真理であるかもしれない。ただこの「天妃信仰は中国向けの信仰」や「純粹に民間信仰としては残りえなかった」という文言は、次のように言い直してその趣旨を明確にすべきではないか。近世琉球の媽祖信仰は、冊封体制の儀礼装置として位置づけられたものである。すなわち、上天妃宮の祭祀は、冊封使に媽祖の儀礼を實踐させる場を提供し、中国との間の冊封体制の充実の歴史を加封という目に見えるものとして象徴的に表現し、内に対しては儀礼執行により進貢船の航海の達成を予祝的に演じ、そうした権能が久米村にあることを結果的に示したのである。したがって、冊封体制が崩壊し、その職能を失った集団には儀礼を存続させる理由がなくなったのだ、と。

朝貢体制に依存した祭祀であったので、これは当然のことであるが、それをもってこの信仰が沖縄に浸透していなかったと判断するのはやはり一面的な理解だといえるだろう。いうまでもなく、こうした理解は宗教を脱俗化した純粹構成物として取り扱う「西洋的宗教概念」に寄りすぎた見方である。そうではなくて、近世琉球の媽祖信仰が冊封体制という内外にかかわる政治システムとそれを支える久米村の人々のアイデンティティが結びついてできた実践としての信仰であったと捉えるべきなのである。

そこでの久米村の人々の信仰心がすぐさま放棄されるようなかりそめのものだったということではなく、その信仰が久米村のシステムや進貢船の實踐と分かちがたく生きられていたがために、当該システムの喪失と同時にそれも失われたということにすぎない。近世琉球における媽祖の信仰とは、そのような「実践の共同体」（レイヴ他）の一部であり、切り離すことができないものだったのである。

久米村人のアイデンティティの強さは後



図1 再建された天妃廟
(撮影：林雅清/2022年9月)



図2 天妃像
(撮影：林雅清/2022年9月)

世においても語られたが（嘉手納：9）、大正3（1914）年に結成された「久米崇聖会」によってその意思は継承されている（具志堅：22-3）。天妃宮が2度の廃絶に遭いながら復興をなしたのも（図1・2）、それ自体は別の実践だとしても、そうした信仰の記憶があったからこそである。記憶が新たな実践の「リソース」として働いたのである（レイヴ他）。

赤嶺守は、久米村の解体の直接的な原因は日本政府による琉球処分の強行であったとしても、もっと広い視野で見ると、それは東アジア社会での中国を中心とした華夷秩序における進貢・冊封体制の崩壊なのであり、華夷秩序の崩壊とともに久米村はその歴史的幕を閉じたとする（赤嶺1993：86、真栄平1993：50）。こうした見解に接続すれば、琉球における媽祖信仰の終焉は、近世国家によってバランスされた海域世界の終焉であり、『万国公法』に代表される新しい海域世界の始まりを意味していた。

おわりに

— 政治空間としての上天妃宮と媽祖のアクチュアリティ —

近世琉球における媽祖の信仰と儀礼は、究極的には互市・冊封体制という琉球王国の基盤となる政治システムの一翼を担っていた。こうした主張を裏付けるため、本稿

では、近世琉球の媽祖信仰のセンターとして機能した上天妃宮に注目し、①そこで展開された進貢船に関する祭祀とその担い手である久米村の社会政治的役割と消長、②冊封使による媽祖像の奉安儀礼をめぐる葛藤の2点を検討し、前者からは琉球国内の媽祖信仰の政治性を、後者からは上天妃宮がその結節点として冊封体制という政治空間の導入の場となった経過を確認した。

①「進貢船に関する祭祀と担い手である久米村の社会政治的役割と消長」の検討については、次のように整理することができる。久米村に他の官人や船方を加えた乗船者によって実践された媽祖の乗船儀礼は、たしかに航海の安全を祈念するためのものであったが、それら成員の参加を促進するきわめて組織化された一連の流れをもち、技術革新といった背景や訓練を含めた実際の運航準備とも熟合不可分となっていた。それは進貢船の運航という琉球国にとっての生命線をより確実にするための合理的活動であると同時に、主として久米村にとっては、誰がその儀礼を実施しているのか、誰がそれを成し得るのかを表示する営為でもあった。媽祖像の乗船とそれまでの流れは、こうした内的充実と外的表象の両面をみごとに実現するものとなっていた。このように考えると、近世琉球における媽祖の祭祀が久米村や一部の船方にほぼ限定され、広がりをもたなかったことが理解できる。

天妃宮の儀礼を支える久米村についていえば、近世国家による「すみわける海」という新たな状況に対応するために「進貢を軸に編成された特別な官人組織」（真栄平1993：49）であり、それゆえにこそ「すみわける海」の消滅とともに無用化した。

②の「冊封使による媽祖像の奉安儀礼をめぐる葛藤」の検討からは、上天妃宮への封舟媽祖の奉安が、16世紀の半ばから後半の時期に、福建の封舟乗船員を推進力として始められたものであるという推論が導かれた。奉安儀礼が開始されたこの時代は、明の海禁政策が大きく揺らぎ、密貿易が活性化された時期にあたる。封舟を建造、操船し、そこに乗船した福建の人々は、こうした時代的地域的背景をもった人々であり、まさにその当事者であった。彼らは海禁体制を打ち破ってでも海外へ進出していこうとするエネルギーに満ち溢れていた。媽祖はそのようなエトスを反映する女神として再誕したのである。

これら2つの論点を相互に参照することから、近世琉球における媽祖祭祀の成立とその実践がもつ意義について次のように整理することができるであろう。

16世紀に本格化する明の海禁体制の弛緩は、華人海商の活動を活発化させると同時に、琉球王国の生命線である朝貢貿易の利潤低下を招いた。これに従事していた職能集団の閩人三十六姓も衰亡した。一方、海禁をかいくぐり活動を広げようとする華人

海商は、冊封をも商機と捉えたが、その際彼らが推進した媽祖の奉安儀礼が上天妃宮の再建を促し、その後の進貢船儀礼の出発点となった。

17世紀における幕府の海禁策は、琉球における朝貢貿易の復活の契機となり、久米村は進貢のための特別な官人組織として新たに編制しなおされる。さらに明清の王朝交代、鄭氏の滅亡により「すみわける海」が完成して朝貢貿易の優位性が高まると、その役割は重要性を増し、進貢をより確実に実現するための組織化が進められる。進貢船への天妃像の乗船儀礼はこうした編成と組織化の象徴的な役割を担わされていたのである。

この意味で、上天妃宮における「封舟からの奉安儀礼」と「貢船への乗船儀礼」の関係は、同祖である以上にアナロジーとしての意味合いが強い。そこには冊封と朝貢の関係が埋め込まれている。進貢船におけるほぼ毎年の儀礼は、国王の代替わりにしか起きえない封舟からの奉安を範型として、そこに根拠を求めるような関係がある。上天妃宮には歴代の冊封使の書や扁額が収められていた（『中山伝信録』）。それによって、奉安儀礼がつねに想起されるばかりでなく、王府における天子の扁額が制度として冊封関係を明示した（胡：143）のと同様に、その場が遠く清朝とつながった儀礼空間であることが演出されているのである。近世琉球の上天妃宮は、冊封体制という始



図3 南沙諸島の媽祖：「太平島に分霊された媽祖像、約6年ぶりの「里帰り」」
Taiwan Today 2022-06-09
(<https://jp.taiwantoday.tw/pics.php?unit=7187&post=39766>)

原へと貫かれた政治空間として存在していたのである。

本稿の結論は上述のようなものであるが、海域世界という視点を導入することで、近世琉球における信仰実践の政治社会的な意義について検討したのものである。近世以前の「せめぎあう海」が近世の「すみわける海」に変化していく中で、その近世国家を横断してつなぐような海域の守護神がどのように変貌を遂げていったのか。そして、その女神はどのように政治空間と切り結んでいたのか。琉球の媽祖が見せた熱き女神から静謐な女神への変身は、近世国家・琉球がそうした海域世界において産出した生存戦略の一端をうかがわせるものであった。

海域が問題化する現在においても、我々がその像容の変貌から学ぶべきことは多い。媽祖の興亡は今なお目を向け続けなければならないアクチュアルな課題として生き続けているのである（図3）。

註

（註1）媽祖に関する研究の蓄積は枚挙にいとまがない。媽祖全体の研究状況については藤田（藤田2021：143）の註20を、琉球の媽祖（天妃・天后）については、本間（本間：203）の註2を参照のこと。

（註2）近世琉球という場における媽祖の意義について検討を加えたのも、藤田明良である。本稿で紹介した近世琉球の船方を中心とした媽祖信仰を扱った論文（藤田2014）は、媽祖信仰の実践が持つ地域社会内での意義を明らかにしたものと考えられる。

（註3）ここでいう「場」とは、具体的な時空、すなわち時代や地域という意味に留まるのではなく、そうした場に対して働くあらゆる力学をも含めたものという意味で用いている。たとえばそれは、近世琉球という場が、遠く清朝の朝廷から及ぶ力によって本質的で相互的な規定を受けているような内容を指している。

（註4）総管（総官）は、媽祖を司る役で、中国船の「香工」にあたる。富島壮英は、近世末期には進貢船の総管の地位が大幅に低下したとすが（富島）、本文の記事からすれば、運航責

任者兼司祭者に位置づけられたようにも受け取れる。

（註5）本文中にも一部引用したが、藤田は、「田里築登之親雲上渡唐準備日記」に基づき、進貢船への媽祖乗船儀礼について検討している。藤田自身の要約によれば、①「〔菩薩御たかべ〕の拜礼の対象が上天妃宮の大媽祖像（本尊）と小媽祖像群、そして渡唐船（進貢船）に安置する渡唐媽祖であることや、媽祖の前で旅役者への公銀の受け渡しもおこなわれたこと」、②「〔菩薩御乗船〕船中に渡唐媽祖を安置する儀礼に続いて、旅役者が船方衆の名前と役割を確認する「晴之規式」と、船方衆の祝い言の後、媽祖の供物のお下がりを共食する「津出之規式」という旅役者と船方衆の一体感を高める儀式が挙行された」（藤田：261）ということになる。

（註6）進貢船は、大唐船（頭号船）と小唐船（二号船）の2隻で、大唐船には約120人、小唐船には約80人が乗り込んだ。接貢船は約80人である。大唐船の構成は、正使耳目官（勢頭）、福使正議大夫（大夫）、在船使者（才府）、朝京都通事（大通事）、在船使者（官舎）、存留使者（脇通事）、北京大筆者（北京大文字）、大筆者・脇筆者、管船火長（総官（総管））、勢頭与力、管船直庫（船頭）、北京宰領、勤学人、五主、佐事、定加子、水主。小唐船の構成は、在船使者（才府）、在船都通事（大通事）、在船使者（官舎）、存船通事（脇通事）、大筆者、脇筆者、管船火長（総官（総管））、管船直庫（船頭）、五主、佐事、定加子、水主。（富島：72-3）

（註7）船頭などの船方の媽祖信仰については、（藤田2014）を参照のこと。なお、媽祖の借り出しを願い出ることから一定の私的要素が含まれるように思われるが、媽祖の祭祀が進貢船の運航の一環としてそれが公務であることは、すでに強く主張しているとおりでである。ただ、それが誓詞の儀礼のように直接的な国家儀礼とみなされるのではなく、進貢船の運航の実現という範囲において公的なものであるということである。このことは、たとえば、雍正11（1773）年に慶良間島へ漂着破船した朝鮮人を仕立船で中国に送還した際に、その総管が媽祖の献灯用の菜種油の代金の不足分を後日請求していることから、総管による媽祖の礼拝が公的役割であるとした小野の指摘によっても裏付けられる（小野：42）。

（註8）冊封航海中の遭難場面における冊封使と乗船者一般のそれぞれの態度をみれば、両者の媽祖に対する信仰の違いははっきりする。陳侃

たちの乗った封舟が往路久米島近くで風浪に晒され、沈没寸前となる。その時、乗客たちはみな天妃を呼び叫んで、髪を切って助けを願うという混乱状況に陥ってしまう。一方、陳侃といえ、こうした事態を呆然とみているだけで止めることもできない。挙句には「家人」から足をつかまれて天妃を祀ることを強く迫られたが、詔勅を抱えたまま何もできないのである（原田2021：41）。しかし、帰路において同様の目にあったときには、「舟人」とともに天妃に対して「軍民の為に命を請い亦叩頭」している（原田2021：69-70）。

陳侃はあくまで乗船者のために祈ったのである。陳侃はこの一連の天妃による「奇蹟」を聖天子の御威徳とし、さらには「結局は海に浮かぶのは舟により、舟を動かすのは人による」というきわめて合理的な結論を述べている（原田2021：73）

1561年（嘉靖40）尚元王の冊封使の郭汝霖の場合についても同様の態度が指摘できる。陽明学者でもあった郭は、後に琉球渡航のことを聞かれ、嵐にあった際に天妃を祀った経緯について、それは自分のためでなく500人の乗船者を守るためであると答えている（夫馬：27）。周章狼狽する乗組員を落ち着かせるといった合理的判断ではなかったかもしれないが、自らも含めて動揺を押さえ、自己の責務を成し遂げるといふ知行合一的態度から発した行為であった。

これに対し、乗船者一般は、風雨に晒された船内で、嗚咽して天妃の救いを願い、また、奇瑞から天妃の救済を確信するのである（原田2021：41、69-71）。このように媽祖という民間に由来する神格への信仰に対しては、福建省の民間人を母集団とする乗船員と儒教的世界に住む冊封使との間に大きな隔たりがあった。媽祖が封舟に搭載されるそもその契機は、こうした民間の熱い信仰心にあったのであり、冊封使はあくまでもそれを受動的に受け入れたとみるべきであろう。

(註9) 本稿の執筆途中において、富田千夏の論文（富田）を通じて山田浩世『近世琉球における内政・外交制度史の研究—進貢使節組織と王府官人制度の内的連関を中心に』（琉球大学大学院人文社会科学部2010年度博士論文）の存在を知った。富田の紹介によれば、『球陽』『琉球藩官職制』『東汀隨筆』をもとに、久米村系士族によって編成されていた諸役職の構成や変遷を詳細に整理・分析し、近世久米村の官人制度が百里・那覇・泊とは別の職制によって運

用されており、久米村士族にのみ対応した制度が確立していたことや、国内での各役職を勤めることで脇通事への就任が開かれ、その後はさらに地頭所相続と結びつけられた上位職へと昇進し、役職と渡唐役・地頭所・位階の制度が連動した構造が久米村内で作られ出されていたことを明らかにしている」（富田：33）。本研究にとって必須の参考文献と思われるが、未見のため注記しておく。

(註10) こうした「現場主義」的な実践構築は、進貢船を運航する「船方」（船頭・佐事・加子等）の任命やその派遣形態についても当てはまる。彼らは、船固定型の移動と継続派遣を基本とした船単位でのまとまりを持つ集団であった（富田：175）。とくに船頭は、船舶・航海の総責任者であり、高い技術と経験が重視されていたため、その任命にあたっては、渡唐役者や御船手奉行、高奉行の協議によって慎重に吟味される必要があった。渡唐経験を相当数積むことが船頭への昇進の条件であった。その一方、任命後は「勤年数」が設けられ、安定した運航に資する方策とされた（富田：167）。彼らは実践＝運命共同体として性格を有していたのである。

引用文献一覧

- 赤嶺守1993「琉球処分と久米村」池宮正治他編『久米村—歴史と人物—』ひるぎ社
- 赤嶺守2004『琉球王国』講談社
- 岩井茂樹2020『朝貢・海禁・互市』名古屋大学出版
- 上里隆史2012『海の王国・琉球（歴史新書）「海城アジア」屈指の交易国家の実像』洋泉社
- 上田信2005『中国の歴史09 海と帝国 明清時代』講談社
- 小野まさ子1989.12「評定所文書覚書（1）—進貢船と媽祖像—」浦添市立図書館『浦添市立図書館紀要』No.1
- 嘉手納宗徳1987『琉球史の再考察』あき書房
- 木岡さやか2007.2「明代海禁体制の再編と漳州月港の開港」『史窓』64京都女子大学史学会
- 金城正篤1993「冊封体制と久米村」池宮正治他編『久米村—歴史と人物—』ひるぎ社
- 具志堅以徳（編著）1989『久米村の民俗』社団法人久米崇聖会
- 胡忠良2002「清朝宮中檔案にみる琉球国王への皇帝御書扁額の下賜と製作について」『第六回琉球・中国交渉史に関するシンポジウム論文集』沖縄県教育委員会

- 佐々木綱洋2013『都城唐人町[増補改訂版]』みやぎ文庫
- 高橋康夫2010「古琉球期那覇の三つの天妃宮—成立と展開、立地をめぐる—」出版者法政大学沖繩文化研究所『沖繩文化研究』36
- 田辺茂啓編1928『長崎志. 正編』長崎文庫刊行会
- 檀上寛2013「明清時代の天朝体制と華夷秩序」『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要. 史学編』12京都女子大学
- 都築晶子2000「琉球における道教的信仰—久米村における天妃信仰を事例として—」『アジア遊学』No.16
- 富島壮英1996「唐船（進貢船・接貢船）に関する覚書—全乗船員の構成を中心に—」『歴代宝案研究』第6・7合併号
- 富田千夏2014「琉球王国接貢制度の研究—清代における「接貢」に関わる人々の往還の分析—家譜資料を中心に—」琉球大学
- 豊見山和行2001「航海守護神と海域—媽祖・観音・聞得大君」尾本恵一他編著『越境するネットワーク—海のアジア5』岩波書店
- 那覇市企画部文化振興課編1985『那覇市史通史篇』第1巻前近代
- 野口鐵郎1985「那覇久米村の天妃廟」『南島史学』25・26
- 林田芳雄1993『華南社会文化史の研究』「天妃信仰琉球伝来攷—下天妃廟の創建を中心に—」京都女子大学
- 羽田正編2013『東アジア海域に漕ぎだす1—海から見た歴史』東京大学出版会
- 原田禹雄1997『汪楫—冊封琉球使録三篇』榕樹書林
- 原田禹雄2000『冊封使録からみた琉球』榕樹書林
- 原田禹雄2021『陳侃—使琉球録』改訂新版 榕樹書林
- 比嘉実1982『古琉球の世界』三一書房
- 夫馬進編1999『増訂使琉球録及び研究』榕樹書林
- 深澤秋人2012「琉球の船舶乗組員からみた海域史—護送船・飛船の例を中心に—」『船の文化からみた東アジア諸国の位相—近世期の琉球を中心とした地域間比較を通じて—』周縁の文化交渉学シリーズ5 関西大学
- 藤田明良2008「航海神—媽祖を中心とする東北アジアの神々」桃木至朗 編『海域アジア史研究入門』岩波書店
- 藤田明良2014「近世琉球における媽祖信仰と船方衆—那覇若狭町村の新参林氏とその媽祖像を中心に—」武田佐知子編『交錯する知—衣装・信仰・女性—』思文閣
- 藤田明良2021「東アジアの媽祖信仰と日本の船玉神信仰」『国立歴史民俗学博物館研究報告』第二二三集
- 外間守善1979「沖繩文学の全体像」『沖繩文化研究』6法政大学沖繩文化研究所
- 本間浩「琉球における天妃信仰—東シナ海周辺地域における媽祖信仰の一例として—」
- 真栄平房昭1993「海外情報と久米村」池宮正治他編『久米村—歴史と人物—』ひるぎ社
- 真栄平房昭2020『琉球海域史論(下)—海防・情報・近代—』真栄平房昭1993「近世琉球における航海と信仰—「旅」の儀礼を中心に—」『沖繩文化』七七号(初出)
- 都城市史編さん委員会 編1996『都城市史別編(民俗・文化財)』
- 宮崎正勝1998「明代後期における福建月港の興隆—東アジア海域の変容の激浪の下で姿を現した密貿易港—」『北海道教育大学紀要 第一部A 人文社会学編』48(2)
- 山内晋次2008.12「近世東アジア海域における航海神信仰の諸相：朝鮮通信使と冊封琉球使の海神祭祀を中心に」『待兼山論叢—文化動態論篇』42
- 楊永占2002「清代の檔案から見た琉球国王冊封と媽祖崇拜」『第六回琉球・中国交渉史に関するシンポジウム論文集』沖縄県教育委員会
- 李猷璋1979『媽祖信仰の研究』泰山文化社
- 琉球王国評定所文書編集委員会編(浦添市教育委員会編)1988『琉球王国評定所文書』ひるぎ社
- レイヴJ&ウェンガー,E 1993『状況に埋め込まれた学習—正統的周辺参加』産業図書
- 渡辺美季2012『近世琉球と中日関係』吉川弘文館

謝辞

本稿は、京都文教大学2022年度ともいき研究推進センター研究助成・センター指定研究A「東アジアにおける海外の民間信仰と宗教の習合に関する調査研究—媽祖をはじめとする海洋信仰を中心に—」(代表：潘宏立・林雅清)による沖繩の合同調査(2022年8月29日～9月5日)の成果の一部をまとめたものです。調査の実施や研究をまとめるにあたっては、代表者のお二人や研究メンバーの諸氏(中山紀子氏、安田ひろみ

氏)からは多大なご協力とご教示を得ました。記して謝意を表します。

また、上記の沖縄調査においては、久米村の歴史と現状について、一般社団法人久米崇聖会の事務局長・渡口剛氏をはじめとする会員の皆様に懇切なるご教示を受けました。記して謝意を表します

ABSTRACT

The Politics of the Mazu Ritual in Early Modern Ryukyu: On the Transformation of the Space of the Sea in the East Asia and Practices Concerning the Tributary System of China

Yasumasa KOBAYASHI

This paper presents that Mazu, “媽祖” a Chinese sea goddess, worship play an important social-political role in early modern Ryukyu, and discusses how it is essentially defined by the system of tributary relations. Mazu worship originated as a local deity in Fujian, and she came to be worshipped as a maritime guardian throughout China from the Song dynasty. She was officially conferred titles, including Tian-fei “天妃”, Heavenly Queen in the Song, Yuan, and Ming Dynasties and Tian-hou “天后”, Heavenly Empress in Qing Dynasty. The belief in Mazu was introduced to Ryukyu by the Fujianis during the Ming. The Mazu ritual in early modern Ryukyu formed part of the tribute system and was part of the political system of the Ryukyu Kingdom. This paper focuses on kami-tenpi temple “上天妃宮” that functioned as the center of Mazu worship in early modern Ryukyu. Two important rituals were performed in the Tenpi-temple. The first was a ritual concerning the Shinko-sen “進貢船”, a ship of envoys from Ryukyu to China, and the second was a ritual concerning the Sakuho-sen “冊封船”, a ship of envoys from China to Ryukyu. In the former ritual, the main statue of Mazu in the Tenpi-temple was transferred to Shinko-sen. The ritual had two purposes. One was to ensure the success of a voyage of great importance to the Ryukyu Kingdom, and the other was to show who could make that voyage. The processes of the ritual were designed to unite the crew for the purpose of making the voyage a success. Their participation in the ritual and work made them members of the Community of Practice. The goddess functioned as a symbol of the ritual. In this light, it is clear that Mazu worship in the Ryukyus in the early modern period was almost exclusively limited to the Kume-mura “久米村” and some boatmen “船方” participated in this ritual. The latter ritual involved the transfer of the statue of Mazu from the Sakuho-sen to the Tenpi-temple. It is thought that

the practice was initiated by Fujian crews during the mid to late 16th century under the influence of the suspension of the Ming's sea ban policy. They were full of energy and eager to expand overseas. Mazu was reborn as a goddess to reflect their ethos. By referring to the above two points, the significance of the establishment and practice of the Mazu ritual in early modern Ryukyu can be summarized as follows. It can be argued that Chinese sea merchants participated in the official trade with Ryukyu, which prompted the ritual transfer of Mazu to the Tenpi-temple, and was the starting point for the new Shinko-sen ritual. The revival of the tribute trade in the Ryukyus was accompanied by a new formation of Kume-mura as a government organization, whose role would grow and become more organized. The ritual of boarding a ship with a statue of Mazu played a symbolic role in the formation and organization of the Kume-mura. In conclusion, the relationship of tribute is embedded in the two rituals of the Tenpi-temple. The Tenpi-temple in early modern Ryukyu existed as a political space.