OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	近世東アジア海域における航海信仰の諸相 : 朝鮮通信使と冊封琉球使の海神祭祀を中心に
Author(s)	山内, 晋次
Citation	待兼山論叢. 文化動態論篇. 2008, 42, p. 1-53
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7944
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

近世東アジア海域における航海信仰の諸相

―朝鮮通信使と冊封琉球使の海神祭祀を中心に―

山　内　晋　次

はじめに

近年、歴史学において、海域史研究がめざましく進展している[1)]。しかし、いっぽうでは、その研究分野の重要性が十分に予見されるにもかかわらず、いまだほとんど検討が加えられていない海域史関連の研究テーマも数多く残されている。本稿でとりあげる「航海信仰」の問題も、そのような残された重要テーマのひとつであると考えられる[2)]。

海域史は、ヒトによる航海なくしては成立しない。しかし、その航海はしばしば、自然の猛威にさらされ、あるいはヒトによる妨害をこうむった。そのような航海におけるさまざまなトラブルに対処するための１手段として、航海者たちは神や仏などの超自然的存在に航海安全の祈り捧げ、その力に守られているという思いを支えとして、さらに航海を発展させていった。とすれば、海域史研究において、ヒト・モノ・情報などの動きを検証する分野とならんで、それらの動きを支えた航海者たちの心性の問題として、彼らの航海安全のための信仰という問題が、研究の射程に入れられてしかるべきであろう。そしてそこから、海域史のつながりの新たな１面がみえてくるのではなかろうか。

このような問題意識のもとに、私はこれまで、航海の安全にかかわる信仰や習俗について、いくつかの論文を発表してきた[3)]。本稿では、その研究の一環として、近世東アジア海域における朝鮮通信使および冊封琉球使

たちの航海安全にかかわる信仰をとりあげる。このふたつの国家使節をめぐっては従来、膨大な量の研究が蓄積されてきた。しかし、そのいっぽうで、彼らの航海安全の祈りというテーマに関しては、きわめて研究が手薄である。朝鮮通信使に関しては、管見のかぎり、すくなくとも日本語では専論がみあたらない。冊封琉球使については、本稿でも引用するように、中国人研究者によるいくつかの専論が公刊されてはいるが、いまだ研究の余地は大きい。

本稿では、このようにほとんど研究が進んでいないテーマをとりあげるため、まず基礎的な史実の整理をおこなうことになる。そしてそこからさらに、従来の研究史ではまったく試みられていない、ふたつの使節団の信仰をならべ、比較史的に考察を加えるという試みをおこない、そこからどのような東アジア海域世界の様相がみえてくるのかを考えてみたい。

なお、本稿では、朝鮮通信使[4]については、その使行録が歴代にわたって比較的豊富に残されている、江戸幕府成立以後に来日した使節たちを検討対象とする（表１）。また、冊封琉球使[5]に関しては、歴代の使行録がほぼ残されている、16 世紀前半の陳侃一行以降の使節たちを分析対象とする（表２）。

１．開洋に際しての祭祀

歴代の朝鮮通信使および冊封琉球史の使行録を通覧すると、彼らが本国の港から日本海･東シナ海という大洋に乗りだす（「開洋」「放洋」）にあたって、航海の安全を祈る祭祀が執りおこなわれている。そこでまず、この「開洋」に際しての祭祀について検討を加えてみたい。

（1）朝鮮通信使の祭祀

（i）祭祀の場所

1614 年、海防対策の一環として、慶尚道巡察使の権盼によって、釜山鎮前方の入江に大型船を繋留することのできる船溜りが造られた。そして、このときに浚渫された土砂を使って、船溜りのそばに小丘が築かれた。この小丘はややのちに、権盼の出身地である慶尚道・安東の旧名（永嘉郡）にちなんで「永嘉台」と名づけられ、その丘の上には亭が設けられた。以後、日本に向かう通信使たちは、この船溜りを利用した[6)]。

さいわいなことに、この永嘉台の姿は、李聖麟（1748 年の通信使画員）「槎路勝区図画集」＜写真 1 ＞、作者未詳「釜山草梁客舎日本使節接待図屏風」、鄭**敾**（伝）「東萊府使接倭使図」など、いくつかの近世朝鮮絵画に残されており、往時の姿をかいまみることができる[7)]。

永嘉台建設後に日本に派遣された、1617 ～ 1811 年の歴代通信使の使行録には、彼らが日本（対馬島）に向けて釜山を出発するにあたって、この永嘉台で航海安全を祈る祭祀をおこなったことが記録されている。その祭祀は、「海神祭」「祈風祭」「海神祈風祭」などと呼ばれている[8)]。

なお、永嘉台建設以前の 1607 年の通信使（江戸幕府最初の通信使、正確には「回答兼刷還使」）たちは、釜山湾東岸の戡蛮浦の海岸で海神祭祀をおこなって開洋している[9)]。この記録から、日本に向かう国家使節団が開洋にあたっておこなう公的な海神祭祀は、永嘉台の建設によって開始されたものではなく、後述のように、それ以前の国家的海神祭祀の流れをうけたものであると考えられる。また、明治維新後の 1876 年、丙子修好条約（日朝修好条規）の締結にともない日本に派遣された、金綺秀を代表とする「修信使」たちも、同年 4 月 27 日に釜山で海神祭をおこなって乗船している[10)]。この祭祀もやはり、永嘉台でおこなわれたと推測される。

このときには彼らの乗船もすでに近代的な火輪船（汽船）であったが、海神祭祀の伝統はなおうけつがれていたのである。

（ii）祭られた海神

それでは、永嘉台ではどのような儀式がおこなわれていたのであろうか。その儀式の内容についてはたんに、海神祭（祈風祭）をおこなったとのみ記す使行録が多いが、金顕門『東槎録』（1711 年 6 月 21 日）、申維翰『海游録』（第 1 ・1719 年 6 月 1/6 日）、金仁謙『日東壮遊歌』（第 1 ・1764 年 9 月 6－8 日）、金履喬『辛未通信日録』（巻 3 ・海神祭）などに、やや詳しい記録が残されている。使行録間で若干の式次第の違いはみられるものの、これらの記録からこの海神祭祀の概略を描きだすと、ほぼ以下のようになる。

まず、祭祀をおこなう日を卜定する。祭日が決まると、儀式に参加する通信使のメンバーは、事前に潔斎をおこなう。祭祀の場となる永嘉台の室房には、釜山鎮節制使の指揮のもとに壇が築かれ、海神の神位がおかれる。祭物・儀幣は東萊府が整える。正使・副使・従事官の三使臣以下、使節団の中心メンバーが儀式における種々の役目を分担する。儀式で重要な役割を演じる海神への祝文の作成や儀式の主宰は、製述官の担当とされていた。

儀式は深夜に始まり、五礼儀の海瀆祭の規定にしたがって執りおこなわれる。式場には使節団中の職階にしたがって席が配置され、それぞれ規定された衣服を身に着けて儀式に臨む（ただし儀式に参加を許されない随員もいる）。そして海神位に対する拝礼・奉献がおこなわれ、航海の安全を祈る祝文（祭文）が読みあげられる。儀式が終わると、祝文と祭物を船に乗せ、海上で投下する（祝文は燃やす場合もある）。

このような永嘉台での海神祭祀に関して、本稿でとくに注目したいのは、そこで祀られている海神の名である。使行録のほとんどは、このときの祭神

をたんに「海神」（任守幹・李邦彦『東槎録・内題「東槎日記」』1711年6月21日）、「大海之神」（趙珩『扶桑日記』1655年5月26日、南龍翼『扶桑録』祭海神祝、金顕門『東槎録』1711年6月21日、趙曮『海槎日記』1763年9月8日など）と記しており、その神の具体的な名は不明である。しかし、南龍翼『扶桑録』祭海神祝の祭文のなかに「東溟有神、最著其霊」という文言がみえ、また金履喬『辛未通信日録』巻3・海神祭の祭文に「神在溟東方之庇」という文言がみえることから、永嘉台祭祀の海神が「東海神」であることがわかる。そしてさらに、歴代使行録のなかではめずらしく原文がハングルで記されている金仁謙『日東壮遊歌』（第1・1763年9月8日）では、海神祭の情景が「星も月も静まり返り　西風が僅かに吹く　東海の神の阿明氏（アミョンシ）が　現れたのであろうか」[11]と描かれており、また、趙曮『海槎日記』所収の「祭海神文」には「阿明之宅」という文言がみえることから、永嘉台の海神祭祀では「東海神」の「阿明」神が祀られていたと考えられる[12]。

この東海神・阿明とは、中国で古来より祀られてきた四海神（東西南北の海神）のひとつであり、道教経典の『黄庭遁甲縁身経』などにみえる、やや特殊な系統の海神である[13]。すると、歴代の通信使たちは、朝鮮固有の海神ではなく、中国由来の海神を祭って日本に向けて出発していたことになる。このことは、たとえば金世濂『海槎録』（1636年9月16日）に、「祭礼一依五礼儀海瀆祭」とあるように、通信使があくまでも国家的使節団であるため、高麗王朝の中国的礼制の導入・整備の伝統をうけつぎ、朝鮮王朝・成宗代に制定された『国朝五礼儀』（1474年刊行）の吉礼儀・中祀・嶽海瀆祭の規定が適用されていることによる[14]。

ここで、朝鮮半島諸王朝の国家的祭祀において祭られる海神の状況を概観してみると、新羅については状況が不明であるが、高麗については「南海神」「東海神」の祭祀が記録にあらわれてくる[15]。つづく朝鮮王朝では、

東西南北の四海神すべてが祭られており[16]、これらの海神はみな、中国由来の海神である。そして、とくに南海神に関しては、比較的多くの詳しい記録がみられる。たとえば、『朝鮮王朝実録』正祖・巻 41・18（1794）年９月辛丑では、済州島の飢饉のため朝鮮半島本土から穀物を航送するに際して、その航海の安全のために南海神「祝融」の祭祀を命令した記録がみえる[17]。

このように、朝鮮王朝においては、国家的祭祀の一環として、中国の礼制に由来する中国の海神の祭祀がおこなわれていた。朝鮮通信使が釜山の永嘉台で執行した海神祭祀も、このような国家的礼制の一部としての祭祀であったため、中国由来の東海神・阿明が祭られたと考えられる。ただし、先述のように阿明はやや特殊な系統の海神であり、儒教的礼制よりもむしろ道教的色彩の濃厚な海神であると考えられる。この海神の性格のズレをどのように解釈すればよいのか､現在のところ定見はない。後考を期したい。

（２）冊封琉球使の祭祀

（ｉ）祭祀の場所

明清代を通じて、歴代の冊封琉球使たちの使行ルートは、ほぼつぎのようなものであった。皇帝の命をうけて首都・北京を出発した一行は、陸路で福建の福州にくだる。彼らはここで渡海用の船（「封舟」）を整え、閩江の上流にある福州の港を出発し、その河口から東シナ海にのりだす。そして、台湾の北をかすめながら、尖閣諸島の近海を通過し、沖縄の久米島・慶良間諸島近海を経て、沖縄本島南部の那覇港に入港する。帰路はまた福州をめざして渡海するが、海流などの影響でやや北側に航路がふくらみ、場合によっては、北方の浙江沿岸あたりまで流されこともある。そして、海岸沿いに閩江河口部まで南下し、そこから福州までさかのぼる。その後はまた陸路で北京に戻り、皇帝に対して復命をおこなう[18]。

このような冊封琉球使たちの行程のうちで、本節でとくに問題にしたいのは、彼らが閩江の河口部から東シナ海に乗りだす際におこなう祭祀である。現存最古の冊封琉球使録である陳侃『使琉球録』（1534 年）以降、歴代の使行録には、彼らがその河口部から大洋に乗りだす際、あるいは河口部に帰着した際におこなった海神祭祀の記録がみられる[19]。それらの記録を通覧すると、陳侃『使琉球録』（使事紀略・1534 年 5 月 1 / 2 日）、郭汝霖『重編使琉球録』（使事紀・1561 年 5 月 27/28 日）、蕭崇業・謝杰『使琉球録』（巻上・使事紀・1579 年 5 月 15 日）、夏子陽『使琉球録』（巻上・使事紀・1606 年 5 月 17/19 日）、胡靖『杜天使冊封琉球奇観』（1633 年 5 月 23 日）という明代の使節たちの記録では、閩江南岸にある長楽県の「广石」という場所（現在の福建省長楽市鐔頭鎮广石村）で海神祭祀をおこなって開洋している。以上の明代使行録によれば、ここには海神を祀った廟があった。夏子陽『使琉球録』所収の「琉球過海図」では、广石に「天妃宮」と書かれた廟らしき建物が描かれており[20]、また蕭崇業『使琉球録』所収の「琉球過海図」にも、そこに廟らしき建物がみえ[21]、その建物が祭祀の場所であったと考えられる。しかし、ごく簡単な線描であり、施設の細部などはほとんどわからない。

これらの使行につづく、1640 年代の明清交代をはさんで清朝最初の冊封琉球使となった 1663 年の張学礼の一行は、閩江南岸の長楽県の「猴嶼」（現在の福建省長楽市猴嶼鎮）でその祭祀をおこなっている（『使琉球紀』5 月 20 日）。ここにどのような施設があったのか、その使録からは不明であるが、「祭天妃」と記されているので、天妃（媽祖）[22]を祭る廟があったと考えられる。

そして、これ以後の汪楫『使琉球雑録』（巻 5・神異・1683 年 6 月 19 日）、徐葆光『中山伝信録』（巻 1・前海行日記・1719 年 5 月 20 日 / 後海行日記・1720 年 2 月 30 日）、周煌『琉球国志略』（巻 5・針路付・1756 年 6 月 6 日 /

1757年2月13日）[23]、李鼎元『使琉球記』（巻3・1800年5月5日／巻6・同年11月2日）などの記録では、閩江北岸の連江県の「怡山院」（現在の福建省福州市亭江鎮・亭江中学内）という場所で祭祀がおこなわれている。この怡山院についても、周煌『琉球国志略』巻5・針路・1756年6月6日に「到怡山院、諭祭海神、天后宮行香」とあり、天后宮の存在はしられるものの、歴代使録の記述からは、その施設の詳しい状況は不明である。ただ、幸いなことにこの施設については、広石廟にくらべてはるかに上質な1枚の絵が残されている。それは、現在、沖縄県立博物館・美術館に所蔵されている、『奉使琉球図巻』の1場面である。この図巻では、冊封琉球使が福州で船に乗り、琉球に向かい、さらに福州に帰還するまでが、全20景の場面に描かれている。その作者は、中国人の朱雀年（1760-1830）といわれ、彼自身が琉球に至った形跡はみられないものの、図巻自体は1756年の全魁一行を描いたものではないかと考えられている[24]。この図巻の第3景がまさに「諭祭海神」と題された怡山院での祭祀の場面なのである＜写真2＞。その絵をみると、画面上方には河岸からつづく階段の先に、怡山院らしき2階建の施設が描かれ、画面右下には閩江に浮かぶ2隻の封舟がみえる。実際の祭祀の内容はこの場面からは残念ながら不明であるが、当時の怡山院付近の景観が細かく描きこまれており、きわめて貴重な資料といえる[25]。

のこる史行録のうち、斉鯤・費錫章『続琉球国志略』（1808年）については、諭祭天后文・諭祭海神文各2道が収載されているが、その祭祀場所は明記されていない。さらに、使行録の残されていない1838年の林鴻年一行の場合についても、天后・海神諭祭文が次回1866年の趙新の使行録に採録されているものの、祭祀の場所は明記されていない。しかし、「冊封使林鴻年等奏報抵閩風放洋日期摺」と題する档案史料[26]から、それが怡山院であることが確認できる。最後の冊封使となった趙新の『続琉球国志

略』（1866 年）については、論祭天后文・論祭海神文各 2 道が収録されているが、その祭儀の場所は他の档案類にも明記されていない。ただ、怡山院の旧跡には現在、同治 5（1866）年に冊封副使・于光甲が建てた、天后宮への修築費寄付の石碑が残されているので[27]、この一行も怡山院で祭祀をおこなったと考えてよいであろう。

以上のように使行録を通覧すると、冊封琉球使たちの海神祭祀場所の時代的な変遷としてはおおむね、明代は「广石」でおこなわれ、清代は「怡山院」でおこなわれたと概括できよう[28]。そうすると、1663 年の張学礼一行の「猴嶼」での祭祀は、その過渡期のものと推測される。また、具体的な祭祀場所が明記されていない 1808 年の斉鯤一行についても、その使行の時代を考えれば、「怡山院」で祭祀をおこなったとしてよいであろう。

このように明王朝と清王朝の間で祭祀場所が変化した理由としては、汪楫『使琉球雑録』巻 2・彊域に、これまでの使節たちは閩江南岸の「梅花所」から外洋に乗りだしたが、現在はその南岸に砂が堆積して水深が浅くなったので、船が北岸の「五虎門」から外洋に出ている、と記されているので、おもには土砂の堆積による航路上の問題と考えられる。1606 年の夏子陽一行が梅花所より、1633 年の杜三策一行が五虎門より、1633 年の張学礼一行がおそらく梅花所より、そしてこれ以降の使節がいずれも五虎門より東シナ海に乗りだしている[29]ことから考えると、やはりこの明清交代期に封舟の航路自体が変化したとしてよいであろう。そうすると、上述の砂の堆積による航路変化という説明以外に、王朝交代が祭祀場所の変化の原因のひとつとなった可能性は考えられないであろうか。

というのも、郭汝霖『重編使琉球録』巻上・敬神所載の「广石廟碑文」では、广石の海神廟は旧伝によると、永楽年間に内監の鄭和が西洋遠征をおこなった際に創建されたと記されており、いっぽう怡山院に関する所伝では、その創建が清代初めとされている[30]ので、非漢民族王朝であった清

王朝が、前代の明王朝との結びつきの濃厚な広石から怡山院へと、祭祀場所を政治的に変更したのではないかという可能性も考えておきたいのである。この推測に関しては、現時点でそれを直接的に証明する史料はみあたらないが、ひとつの可能性として述べておきたい。

（ii）祭られた海神

以上のように、冊封琉球使たちの放洋に際しての海神祭祀はほぼ、明代は「広石」、清代は「怡山院」でおこなわれていた。しかし、その祭祀がどのような手順で進められていたのかについては、たとえば汪楫『使琉球雑録』巻５・神異の「於怡山院設醮、別於近院高阜処建廠、望海以祭」という記述のように、屋外での望祭の様子が簡略に記されている記録もあるが、歴代の使録やその関係者の文集には、これ以上に具体的な記録がほとんどなく、不明といわざるをえない。ただ、その祭祀で祭られていた海神については、比較的多くの史料が残されている。

まず広石での祭祀に関する史料をみていくと、1534 年の陳侃『使琉球録』使事紀略ではたんに「祭海」とあるのみである。しかし、同書・天妃霊応記に、「爰順輿情用閩人故事、禱于天妃之神、且官舫上方為祠事之」とあり、さらに「新之広石望崎行祠」とあることより、彼らは広石で「天妃」を祭ったと考えてよいであろう。

1561 年の郭汝霖『重編使琉球録』使事紀には「（５月 28 日）祭海」としか記されていない。しかし、この使行録には郭汝霖撰の「広石廟碑記」が収載されており、そこには「広石廟、廟海神天妃者也」と明記されている。また、その碑記によると、その廟は旧伝で、内監・鄭和の西洋遠征に始まるとされ、1471 年の冊封琉球使・董旻たちがこの廟を新築し、前回 1534 年の陳侃たちが再び新築したという。そして、今回さらに郭汝霖たちが、倭寇により焼かれていたものを修築したといっている。このような

碑記の内容からして、郭汝霖たちが广石で祭ったのは天妃であったとしてよいであろう。なお、この碑記には、天妃の祭りは鬼神の祭りではないか、と郭汝霖がある人物に問われたと記されている。このことは、天妃の信仰が本来、士大夫層の儒教的祭祀とあいいれない祭祀であったことを物語っている。にもかかわらず、封舟の航海安全のためとくに、福建の土俗世界（福建民衆の下からの圧力）との妥協が図られたのである。この点については、陳侃『使琉球録』使事紀略では、封舟のなかに天妃を祭るのは「順民心」といっており、また次回 1579 年の蕭崇業『使琉球録』巻上・造舟でも、封舟に天妃を祭るのは「従俗」とある。

1579 年の蕭崇業一行については、その使行録『使琉球録』首巻・諭祭文に往路の「祈」諭祭文および復路の「報」諭祭文の２道の諭祭文が収録されている。同使録・巻下・題奏によると、この蕭崇業一行のときから、往復（祈･報）２道の祭文を用意するようになった[31]。その諭祭文には､「广石廟海神」とあるのみで、天妃とは明記していない。しかし、巻上所収の「重修广石廟碑記」には､「将有祀於广石天妃之神」とあり、また、巻下の「航海賦」には「祀天妃於广石」とあることより、天妃を祭ったことがわかる。

1606 年の夏子陽たちもまた、その使録・首巻によれば、广石において往復路２通（祈･報）の諭祭文をもって「广石廟海神」を祭っている。また、巻上・使事紀には「（５月 19 日）行諭祭海神礼」とある。これらの記事には具体的な海神名がみえない。しかし、付図「琉球過海図」の１葉目に广石が描かれており、そこには「天妃宮」と書かれた建物がみえることからやはり、广石では天妃を祭ったと考えられる。

1633 年の杜三策一行については、従客・胡靖の『杜天使冊封琉球真記奇観』に「（５月 23 日）抵广石、建醮天妃、祈霊水聖」とあり、やはり广石で天妃の祭祀をおこなっている。ただ、この記録で注目すべきもう

ひとつの点は､天妃とならんで「水聖」を祭っていることである。この「水聖」の具体的な神名は不明であるが、冊封琉球使の開洋にあたっての祭祀で祭られる神が、かならずしも天妃のみではなかったことを物語っている。

1663 年の張学礼たちに関しては、先述のように广石ではなく、やや上流の猴嶼で祭祀をおこなっており、その使行録に「(５月 20 日) 祭天妃」とあるので、やはり天妃の諭祭をおこなっていることがわかる。

1683 年の汪楫一行以後は、先述のように怡山院に祭祀場所が変更されている。汪楫『使琉球雑録』巻５･神異では､「(６月 19 日) 行諭祭海神礼」とあり、彼の文集『観海集』でも「怡山院諭祭海神同石来次壁間韻」と題された詩がみえるのみであり、祭神は「海神」としかわからない。しかし、『使琉球雑録』巻５・神異の内容がほぼ、使行における天妃の霊異を中心に述べられていることからすれば、汪楫一行もやはり天妃を祭ったものと推測される。

1719 年の海宝一行については、副使・徐葆光の『中山伝信録』巻１・前海行日記および後海行日記には、「(1719 年５月 20 日) 至怡山院、諭祭於海神」「(1720 年２月 30 日) 至怡山院、諭祭于海神」とあり、具体的な海神名が記されていない。また、同書・巻１・天妃霊応記に載録する祈・報２道の諭祭海神文でもたんに、「神」「海神」とのみみえる。しかし、同書・巻１・春秋祀典疏では「至怡山院、諭祭天妃」とあり、また、徐葆光の文集『海舶三集』舶中集・海舶謡にも「至广石怡山院、諭祭天妃」とあり、さらに、同文集・舶後集にも「怡山院　諭祭海神天妃」とあるので、祭神が天妃であったことがわかる。

1756 年の全魁一行については、副使・周煌の『琉球国志略』首巻に往復路２道(祈・報) の諭祭海神文があるが、そこではたんに「海神」とのみみえる。また、同書・巻５・針路付には「(1756 年６月６日) 到怡山院、諭祭海神、天后宮行香」「(1757 年２月 13 日) 至怡山院、行諭祭海神礼」

とあり、天后と海神はべつのようにみえる。この点に関して、同書･巻７・祠廟・天后封号に、全魁らの奏請として、

> 按其地有天妃宮、僅一拈香、而諭祭之典則又設位於江岸実望祭也。伏読祭文内所引事実似指天妃。然但云致祭於海神、未明著天妃之号。臣等竊疑、海自有神、嶽･瀆載於祀典、似不得即以天妃為海神明矣。（中略）更請於冊封之年、別頒諭祭文二道、与海神並挙、抑或於諭祭海神文内明著天妃之号、庶崇報益隆名実允称。

とあり、①怡山院での祭祀の一端（天妃宮での行香、閩江の岸に海神位を設置しての望祭）、②祭文では天妃を指しているようにみえるが、「天妃」の名はなく「海神」と書かれている、③海にはおのずから神があるので、天妃を海神としてはならない、④冊封の年には天妃に対して海神とはべつに２道の祭文を頒ち、海神とともに祭祀をおこなうか、あるいは諭祭海神文のなかに「天妃」の名をはっきりと記すべきこと、などが述べられている。

この冊封使の奏請に対して、皇帝から対応策の協議を命じられた礼部は、その皇帝への報告書のなかで、①『会典』によれば、東西南北の四海龍神にはそれぞれ封号があり、毎年官員が規定どおりの祭祀をおこなっている、②『会典』では、天妃も海神と称している、③従来、冊封琉球使たちが祭ってきたのは、じつは南海龍神ではなく天妃であった、④そこで今後は、諭祭文２道に明確に天妃の名を記し、怡山院の天后宮で祭祀をおこなえばよい、⑤またそれとはべつに諭祭南海龍神文２道を頒ち、閩江の岸において望祭すればよい、などの提案をおこなっている（巻７・祠廟・天后封号）。

この『琉球国志略』天后封号の記載からは、つぎのような重要ないくつかのことがわかる。まずひとつは、怡山院での祭祀が、天后宮での媽祖への行香と閩江岸での海神望祭という２本だてであったことがしられる、また、本来、海神と天妃はべつであったが、冊封琉球使の海神祭祀では混同

されており、むしろ天妃が主として祭られていたこともわかる。そしてさらに、今後、天妃への祭文と南海神への祭文をべつべつに作成し、怡山院天后宮での媽祖祭祀と、閩江岸での南海神祭祀の両方をおこなうべきことが正式に規定された（皇帝に提案された）ことがわかる。

このような1757年の措置をうけて、次回1800年の趙文楷一行については、副使･李鼎元の『使琉球記』巻３に「（５月５日）至怡山院、奉諭祭文、致祭於天后・海神」、巻６に「(11月２日）至怡山院、特購羊一・豕一、祭於天后・海神」とあり、使節の往復路において怡山院で天后と海神（南海神）の両方が明確にわけて祭られている。なお、このときの諭祭文は、李鼎元の使行録には収載されておらず、次回1808年の斉鯤・費錫章『続琉球国志略』諭祭天后文に、天后･南海神に対するそれぞれ２道（祈･報）の諭祭文が載せられている。

1808年の斉鯤一行に関しては、斉鯤・費錫章『続琉球国志略』諭祭天后文に、「諭祭天后文」２道および「諭祭海神文」２道が収載されており、1757年の措置どおりに祭祀がおこなわれていることがわかる。そしてとくに、このときの往路の海神にたいする諭祭文（祈祭文）には、「天宝曽加広利之封、亦越元和迺重祝融之祀」という文言があり、この祭祀の対象である海神が、唐の玄宗皇帝より「広利王」の封号を授けられた、広州・南海神廟に祭られる南海神「祝融」であることが明確にしられる。

1838年の林鴻年一行に関しては、先述のように使行録が残されていないが、他の档案史料より怡山院で祭祀をおこなったことが明白である。そして、次回1866年の趙新『続琉球国志略』首巻に載録されている往復路２道ずつの「諭祭天后文」「諭祭海神文」からして、林鴻年一行も規定どおりに天后と南海神に対する祭祀をおこなったことがわかる。

最後の冊封使となった1866年の趙新一行についても、その使行録である趙新『続琉球国志略』に２道ずつの「諭祭天后文」「諭祭海神文」が載録

されている。この一行に関しては、先述のように、その使行録やその他の档案類からは祭祀場所がわからないものの、おそらく従来の規程どおりに怡山院でそれらの祭文を読みあげつつ祭祀をおこなったものと推測される。

以上のような歴代冊封使の事例からは、彼らが開洋に際して广石あるいは怡山院で祭った神でもっとも中心となったものは、媽祖（天妃・天后）であったといえる[32]。これは従来の諸研究でも一般的に指摘されている点であり[33]、冊封琉球使の航海安全のための祭祀の中心が媽祖であったことは、認めてよいであろう。ただ、本稿が注目したいのは、この媽祖の祭祀が初めから表立っておこなわれていたのではなく、諭祭文のなかではたんに「海神」としか表記されず、1800 年の冊封使になってやっと「天后」と明記された諭祭文が作成された事実である。つまり、宋代以降に比較的新しく信仰が生まれ、発展した媽祖とならんで、それよりも古くから国家祭祀の対象として信仰されてきた南海神を含む四海神という、信仰の「古層」がいまだに残存していたのである[34]。そして、その「古層」である四海神祭祀は結局切り捨てられることなく、天后とならんで皇帝の諭祭をうける存在として、冊封琉球使たちの祭祀に生き続けていたのである。

この媽祖信仰と四海神信仰の「新」「旧」の並存という現象は、つぎのように解釈できるのではなかろうか。すなわち、本来、航海安全を祈る祭祀の対象として、国家（皇帝）公認であったのは、四海神であった。そこで冊封琉球使という国家（皇帝）を背負った公的な使節団は当然、四海神の祭祀を主とすべきであった。そのために中央政府から冊封使たちに頒布された諭祭文はあくまでも「海神」と記されていたのである。ところが、冊封使の正使・副使たち幹部が、いざ福建にくだってきて、琉球への渡海を実行するにあたっては､その造船･操船の主力として頼らざるをえなかったのは福建系の人々であった。そこで冊封使の幹部たちは、自身の儒教的イデオロギーのなかではあくまでも「鬼神」にすぎない、福建生まれの航

海神・海神の媽祖を地元の「故事」や「俗」に従うというかたちで航海安全祭祀の中核に位置づけたのであろう。これはいわば、国家的・儒教的な海神祭祀とより地方的・土俗的な媽祖祭祀とに実利的に折り合いをつけたということであろう。この結果が、のちのちの冊封使まで、諭祭文のなかに「海神」とのみ記し、「天妃」「天后」と明記しなかったという措置にあらわれているのであろう。そして、最終的には、天后・南海神の祭祀を並立させるということで、国家的志向と地域的志向のバランスがとられたと考えられる。広石・怡山院における祭祀の祭神の動向からは、このような近世中国における国家と地域の相克が読み取れるのではなかろうか。

なお、冊封琉球使たちは、広石・怡山院での国家祭祀の対象として最重要視された媽祖・四海神のほかにも、航海の安全にとって霊験があるとされたさまざまな神を船内に奉祀したり、渡海中に祈りを捧げている。歴代冊封使の記録には、たとえば、臨水夫人・拿公・尚書陳文龍・蘇神などのやはり福建系の神々がしばしば登場する[35]。そして、時代がくだるにしたがって新しい神が付加されていく傾向にあった[36]。結局、冊封使一行は、自分たちの航海の安全を守ってくれる神であれば、とにかく祈りの対象に加えていったのである。しかし、これらの神々は、皇帝による諭祭がおこなわれた媽祖および南海神とはやはり、神としての地位・立場を異にしていた点は、注意しておかねばならない。

２．洋上における祭祀

歴代の朝鮮通信使・冊封琉球使たちの使行録からは、彼らが日本海・東シナ海という大洋に乗りだしたのち、洋上のある地点で祭祀をおこなっていたことがわかる。本章では、この洋上での祭祀について検討してみたい。

（1）朝鮮通信使の祭祀

（i）水宗

1636 年（正使：任絖）以降の歴代通信使の使行録では、釜山と対馬島の間の朝鮮海峡上のある地点を、「水宗」と呼んでいる。一般的な辞書類では、「水宗」という語は「海」を意味すると解説されているが[37]、通信使の使行録においては、若干ちがった意味あいで用いられている。この「水宗」の意味について、1719 年に来日した製述官・申維翰の『海游録』第 1 には、釜山から対馬島にむかう 6 月 20 日の記事として、「水宗非別有岡嶺、大洋中波濤束立處、自為界限以険得名」とある。この記録からすれば、「水宗」とは朝鮮海峡の洋上でどこか固定された地点を指すのではなく、浪が荒く危険な場所で、おのずから境目のような様相を呈している場所をおおまかに判断していたものであると考えられる。このような、釜山・対馬島間における「水宗」の語は、歴代通信使の使行録のなかでは先述のように 1636 年以降の記録にしかあらわれないが、『朝鮮王朝実録』を検索すると、たとえば、宣祖実録・巻 82・29（1596）年 11 月己酉の記録として、豊臣秀吉が派遣した朝鮮侵略軍との戦闘をめぐって、「如大船則不能越入水宗」という臣下と国王のやりとりがみえる。この記録から、「水宗」という観念・用語自体は、朝鮮において 1636 年の通信使以前からすでに存在していたことがわかる。

「水宗」という用語に関して、通信使の使行録以外の文献をさらに検索していくと、『朝鮮王朝実録』の宣祖実録・巻 76・29（1596）年 6 月癸亥では、済州島の旌義県より、末等浦の大洋の「水宗」の外から不審船が現れた、という報告がもたらされている。また、同じく済州島に関わる記録として、同書・正祖実録・巻 48・22（1798）年 1 月庚辰に、同島明月浦に漂着した福建・漳州府海澄県船商の船が、停泊 26 日にして出帆し、「直向西

南大洋、瞬息之頃、已過水宗而去」とされており、済州島の西南方向にも「水宗」が観念されていたことがわかる。これらの記録から、「水宗」は釜山・対馬島間以外の大洋上にも観念されていたといえる。この点に関してはさらに、同書・光海君日記・巻 147・11（1619）年 12 月戊寅において、「若於天津乘船、則出於旅順口、而路踰水宗云」とあり、遼東方面の海域にも水宗が観念されていたことがわかる。

また、同書・肅宗実録・巻 27・20（1694）年 8 月己酉には、鬱陵島への倭人の侵犯に関して、「水宗＜海中水激處，猶陸之有嶺也。＞亦不平、艱於往來」とあり、「水宗」とは、波が激しく嶺のようになっているところで、往来が難しく、朝鮮の東海中、日本との間にあると観念している。「水宗」に関する同様な認識は、18 世紀半ばの地理書である李重煥『択里志』卜居総論・海山にも「然東海、処倭与我国之間、旧有水宗如嶺、彼此不相通。近以水勢漸変、倭船多漂至嶺東。此可慮也」とある。この『択里志』の記録では、「水宗」における水勢は変化するものと考えられている。朝鮮の東海における「水宗」の水勢・場所などの変化については、このほかにも、『朝鮮王朝実録』の粛宗実録・巻 27・20（1694）年 11 月庚午や巻 49・同 36（1710）年 10 月甲子などにもみえる。なお、『朝鮮王朝実録』高宗・巻 17・17（1880）年 11 月癸酉には、「日本火輪船一隻、當日卯時、自水宗出來」という釜山僉使・任衡準からの報告がみえ、近代になってもなお、釜山と対馬島との間に水宗が観念されていたことがわかる。

（ii）水宗における祭祀

以上のような「水宗」関係の諸史料をみていくと、それは往時の朝鮮において認識されていた、ある種の「海の境界」であると考えられる。そしてこの「海の境界」観に関連して興味深いのは、1748 年（正使：洪啓禧）および 1811 年（正使：金履喬）の通信使の使行録に、「水宗」を越える際

の祭祀が記録されていることである。

まず、1748 年の従事官・曺命采（蘭谷）の『奉使日本時聞見録』乾・2 月 16 日には、

> 以為水宗漸近、当有賽神之礼。炊飯設羹、置之船上浄板、傴僂磬折。礼数無節、見之可笑。又置一石米於檣下、掬洒於洋中。四方黙有誦言。似是祈祝之辞矣。

とある。この水宗祭祀では、飯や羹などの供物が船上にしつらえた清浄な板の上にならべられ、祈りがおこなわれている。そしてさらに、帆柱の下に置かれた米を海中に撒く儀礼もおこなわれている。

つぎに、1811 年の正使・金履喬の『辛未通信日録』巻 3・乗船には、

> 辛未閏三月十二日、水宗祭。当日酉時、一・二騎卜船、鱗次踰水宗。各船船将、整斉衣冠、以飯・羹・魚・果精備一卓、置于船辺。将生猪一口、投諸水中。又以米散水中。訖再拝而過。

あるいは、

> 辛未閏三月十二日、乗船。（中略）申時量、始達水宗。各投水宗牌於我国従船。＜四船各具木牌。一面書年月日時無事過水宗、一面着押。及過水宗、即授此牌於従船、使之帰納釜鎮、転送萊府、以為状聞之地。＞各船船将、精備飯・羹・魚・果、祭于海神。以白米・猪口、投諸水中。＜四船並同旧例也。＞

とある。この金履喬の記録から、①「水宗」を通過するときの祭祀が「水宗祭」と呼ばれていたこと、②その祭祀では船将たちが正装して種々の供物を捧げ、生きた豚や米が海中に投じられていたこと[38]、③その祭祀は「海神」を祭るものであったことなどがわかり、さらに、④「水宗」という危

険な地点を無事越えたことを即座に政府に報告するための「水宗牌」という制度も備わっていたことがわかる。

これらの水宗祭祀に関わる記録から、その祭祀は、航行の危険な海域を通過するにあたって船の安全を海神に祈る儀式であり、さまざまな供物が船上で捧げられるとともに、生きた豚や米が海中に投下されるというものであったことがわかる。そして、このような祭祀がおこなわれていた「水宗」が、ある種の「海の境界」と観念されていたことを考え合わせると、この「水宗祭」とはまさに、「海の境界祭祀」であるといえよう[39]。

なお、このような朝鮮半島における「海の境界祭祀」と考えられる事例は、ほかにも存在する。それは、現在北朝鮮領となっている黄海道・長山岬沖の事例である。この岬の沖合は古来より海の難所としてしられており、そこは「印塘水（インダンス）」と呼ばれていた。そして、この「印塘水」は、近世朝鮮で生まれた歌唱劇・パンソリの有名な演目のひとつである「沈晴歌」のなかにも、重要な舞台として登場する[40]。舞台設定は、11 世紀末の西海道・黄州である。その物語では、主人公の沈晴という貧しい少女が、盲目の父親の目を治療するために、印塘水での海神（龍王）祭祀のために人身御供を求めていた中国・南京へ向かう商人たちに身を売り、300 石の米を父親に残す。そして、彼女は商人たちの船に乗り、約束どおり印塘水における祭祀で海に身を投げる。しかし、彼女を哀れに思った玉皇上帝が龍王に命じて彼女を助ける、という筋書である。

この「印塘水」における海神（龍王）祭祀の場面では、船頭が新しい衣服を身につけ、祭壇には飯や豚などのさまざまな供物が捧げられ、長文の祭文が読みあげられる。そしてその儀式のクライマックスで、人身御供の沈晴が海に身を投げる。すると、いままで荒れ狂っていた海が、とたんに静かになる。もちろん、「沈晴歌」はあくまでも物語であり、そのなかにみえる以上のような海神祭祀がすべて実例にもとづくとはいえない。しか

し、その祭祀の描写はかなり具体的であり、そこで読みあげられる祭文には、近世日本の造船祭文と似通った叙述形式もみられる[41]。とすれば、この「印塘水」での海神祭祀の場面は、近世朝鮮における実際の海神祭祀を下敷きにして物語が作られている可能性が高い。植民地期の朝鮮半島において、その民俗を幅広く採集・研究した今村鞆は、民間での龍神祭祀の1例として、「かの黄海道の長山串の如き、船舶の屡難破する場所を通行する舟は、銭、米、酒、或は豚を犠牲として水中に投じ、鼓を叩きて、龍神に賽する風習がある」と記録しており[42]、この今村の残した記録からみても、上記の可能性は高いであろう。とすれば、この「印塘水」における海神祭祀は、前近代の朝鮮における「朝鮮の海」と「中国の海」の間における「海の境界祭祀」と考えられるのではなかろうか。

以上のように、近世の朝鮮半島には、いくつかの海域に「水宗」や「印塘水」などと呼ばれる「海の境界」が観念されており、船がその場所を通過する祭には、航海の安全を祈る海神祭祀がおこなわれていた。朝鮮通信使が釜山から対馬島に向かう洋上でおこなった祭祀はまさに、そのような「海の境界祭祀」のひとつだったのである。

（2）冊封琉球使の祭祀

（ⅰ）黒水溝

1543年の陳侃『使琉球録』以後の歴代使行録を通覧すると、1683年の汪楫『使琉球雑録』以降、歴代の冊封使たちが東シナ海のある海域で祭祀をおこなっていたことが記録されている。それは、現在の尖閣諸島と久米島の間に広がる海域であり、冊封使たちはその場所を「溝」「郊」「黒水溝」などと呼び、そこを通過する際に祭祀をおこなっている。

1683年以前の使録に関しては、陳侃『使琉球録』（1534年）・郭汝霖『重編使琉球録』（1561年）・蕭崇業『使琉球録』（1579年）・夏子陽『使琉球録』

（1606 年）・胡靖『杜天使冊封琉球真記奇観』（1633 年）・張学礼『使琉球記』（1663 年）のいずれにも、「溝」「郊」「黒水溝」の語およびそこでの祭祀の記録はみられない。ただ、夏子陽『使琉球録』巻上・使事紀の 1606 年 5 月 27 日に、

> 午後、過釣魚嶼。次日過黄尾嶼。是夜、風急浪狂、舵牙連折。連日所過水皆深黒色、宛如濁溝積水、或又如靛色。憶前使録補遺称、去由滄水入黒水信哉言矣。

とあり、現在の尖閣諸島に属する釣魚嶼（魚釣島）・黄尾嶼（久場島）などを過ぎた海域で、深い黒色の海水を実見している。そして、これは前回 1579 年の副使・謝杰の『琉球録撮要補遺』（琉球奉使にあたって夏子陽が謝杰から贈られた記録、夏子陽『使琉球録』所収）の記述とも合致すると述べている。また、夏子陽『使琉球録』巻上・使事紀の 1606 年 10 月 29 日には、中国への帰航にあたって、「水離黒入滄、必是中國之界」とある。夏子陽のこれらの記述から、汪楫以前の使節たちには、中国沿海の「青い海」から琉球近海の「黒い海」へという海の変化の認識はあったものの、のちの使録にみえる「溝」「郊」「黒水溝」という観念・用語はなかったと考えられる。

とすれば、「溝」「郊」「黒水溝」の観念・用語およびそこでの祭祀などは、汪楫らの奉使前後頃、つまり清代になってから生まれたと考えてよいであろう。そこで、汪楫録以降の関連記録をみていくと、まず汪楫『使琉球雑録』巻 5・神異・1683 年 6 月 25 日には、

> 薄暮過郊＜或作溝＞、風濤大作。投生猪羊各一、潑五斗米粥、焚紙船、鳴鉦撃鼓。諸軍皆甲露刃俯舷、作禦敵状、久之始息。問郊之義何取。曰中外之界也。界於何弁。曰懸揣耳、然頃者恰当其處非臆度也。

とあり、明確に「郊」「溝」という認識がみられ、その通過に際してある種の祭祀がおこなわれている。

つぎの冊封使である 1719 年の徐葆光『中山伝信録』巻１・後海行日記・1720 年２月 20 日には、中国への帰航に際して「是日、海水見緑色。夜過溝、祭海神」とあり、海色が黒から緑に変った「溝」の海域で祭祀をおこなっている。なお、この一行の琉球への往路において、「溝」を通過して祭祀をおこなった記録は『中山伝信録』にみえないが、徐葆光の文集である『海舶三集』舶中集には、その往路に関して、

> 過溝沈水両豨羊、撾鼓擲金祭谷王。万派龍涎堆碧浪、舟師報過米糠洋。＜内外用分界名過溝、沈活豬羊以祭。米糠洋水面、浮黄沙如龍涎、横亘無際。＞

および「過溝忽擲金投以両豨羞＜舶至海中央以海水極清為溝界。＞」などの詩文がみえるので、往路においても「溝」の通過とそこでの祭祀が確認できる。

次回 1756 年の周煌『琉球国志略』巻５・海＜潮候・風信・針路付＞には、「環海皆海也。海面西距黒水溝与閩海界。福建開洋至琉球、必経滄水過黒水。」とあり、巻５・針路では「（1756 年６月 12 日）是夜、過溝祭海」「（1757 年２月５日）過溝祭海」と往復路ともに「溝」を通過し、祭祀をおこなっている。なお、周煌の文集『海東集』巻下の「海上即事四首」のなかにも、

> 針路微茫日本経＜海舶率用日本羅経＞、（中略）豈知中外原無界、溝祭空煩説四溟＜舟過黒水溝、投牲以祭、相伝中外分界処＞。

という詩がみえ、またこの使行の従客・王文治の『夢楼詩集』巻２・渡海吟にも「黒水之溝深似墨」とみえる。

つづく 1800 年の李鼎元『使琉球記』巻３には、

（5月9日）船申正、見釣魚台。三峰離立如筆架皆石骨。（中略）入夜、星影横斜、月色破碎海面、盡作火焔浮沈出没。木華海賦所謂陰火潜然者也。舟人稟祭黒水溝。按汪舟次、雑録過黒水溝、投生羊豕以祭、且威以兵。今開洋已三日、莫知溝所。琉球夥長云、伊等往来、不知有黒溝。但望見釣魚台、即酬神以祭海。随令投生羊豕焚帛奠酒以祭、無所用兵。

とあり、また同書・巻6には、

（10月25日）過姑米山。（中略）視海面深黒、天水遥接。豈即所謂黒溝邪。抑来者皆耳食未敢親視遂妄生奇議邪。是皆未可知以余目撃固無他異。

とあり、今回の使行では黒水溝を確認できなかったが、祭祀はおこなっている。なお、往路の黒水溝に関しては、このときの正使･趙文楷の詩集『石柏山房詩存』巻5・渡海放歌行や李鼎元の文集『師竹斎集』巻12・航海詞二十首にもみえる。

1808年の斉鯤･費錫章『続琉球国志略』巻3･針路では、「（閏5月13日）午刻、見赤尾嶼。又行船四更。丑、過溝祭海」「（10月11日）入暮、過溝祭海」と、往復路ともに「溝」を過ぎ、祭祀をおこなったことがわかる。また、このときの正使・斉鯤の詩集『東瀛百詠』・航海八咏には、

黒溝洋

大海無中外、渾然画一溝、合黎通異派、分水滙同流、金鼓昏中震、羔豚暗裡投、馮夷原効順、不必耀戈矛＜旧録云、過黒水溝投羊豕以祭、且威以兵、茲但于昏時望祭、無所用兵＞

という詩が収められている。また副使・費錫章の文集『一品集』巻下には、「黒溝洋＜中外分界処＞」と題する「執豕牽羊付濁流、舵師鞠膳祷船頭、

無端破我游仙夢、鉦鼓喧天過黒溝」という詩や、「題家弟＜錫輅＞乗風破浪図」と題する文章のなかの「黒溝行過中華界、鳴金伐鼓投猪羊」という文言がみえる。

つぎの 1838 年の林鴻年一行については、先述のように現在、使録がみいだされていないため、黒水溝の通過およびそこでの祭祀の有無については不明である。ただ、次回 1866 年の趙新『続琉球国志略』巻 1・針路に載せられている林鴻年一行の渡航ルートはほぼ他の使節たちと同一なので、おそらく過溝とそこでの祭祀がおこなわれたものと思われる。

最後の冊封使となった 1866 年の趙新『続琉球国志略』は、使行録全体がごく短いものであり、記述も簡潔である。そのため、他の使行と同様な往復ルートをとっているにもかかわらず、過溝およびそこでの祭祀の記述は確認できない。しかし、この一行についてもおそらく、前回の林鴻年たちと同様に、それらがおこなわれた可能性は高いであろう。

以上のように、1683 年の冊封使以後、歴代の使節たちは「溝」「郊」「黒水溝」などと呼ばれる特殊な海域の認識をもっていたが、それは具体的にはどのような場所と考えればよいのであろうか。

この「黒水溝」（以下、「黒水溝」の呼称で代表させる）での祭祀は従来しばしば、黒潮を渡る際の儀礼であると説明されてきた[43]。しかし、汪楫『使琉球雑録』巻 1・使事・1683 年 6 月 25 日に、「問郊之義何取。曰中外之界也。界於何弁。曰懸揣耳、然頃者恰当其處非臆度也」というように、黒水溝の場所は普通、懸揣（推測）するものであるとされていること（ただ、汪楫たちの場合は、今回は推測ではなく、まさにこの場所である、と船人が断言している）や、李鼎元『使琉球記』1800 年 10 月 6 日条に、

是日、与介山具餚酒招従客飲酒。酣有客曰、聞海面西距黒水溝与閩海界、古称滄溟。亦曰、東溟球人不知此行亦未之過何也。余曰、渡海者多著書者少。登舟不嘔日、坐将台親書其所見者尤少。率一人倡之衆人和之耳。食之談何可盡信。球人歳一度渡海、而不知黒溝。則即謂無黒溝也可。

とあるように、酒席で黒水溝の話題が出た際に、李鼎元が、１年に１度渡海している琉球人が黒水溝のことをしらないことからして、黒水溝などないのではないか、といっている記録などをみると、ことはそう簡単なものではなさそうである。さらに、水産海洋物理学専攻の川合英夫による黒潮認識の研究においては、徐葆光『中山伝信録』では黒潮に相当する強い海流が漠然ととらえられているものの、いまだその存在自体が曖昧模糊とした認識であったとしている[44]。これらのことからすれば、原田禹雄も述べるように[45]、『元史』巻 210・瑠求伝（現在の台湾）にみえる、水が走りくだって船が帰れなくなってしまう「落漈」という海域の伝承と黒水溝とが混乱して理解されていたと考えたほうが、より真実に近いであろう。川合英夫も、この「落漈」と尖閣諸島付近で感知される強い東向きの海流の情報が混同されていた可能性を指摘している[46]。とすれば、黒水溝とは、中国大陸沿岸からなだらかにくだってきた大陸棚が、尖閣諸島を過ぎたあたりで急激に落ち込んで、沖縄舟状海盆を形成する海域で、海の色が中国近海の青色・緑色から黒色へと変り[47]、しかも場合によっては黒潮に相当する強い海流を感じる海域を指し、それは中国古来の諸文献にみえる「落漈」と混同され、海の難所と認識されていた、とまとめるのが現時点でもっとも妥当な結論ではなかろうか。

冊封使たちの「黒水溝」関連記事をさらにみていくと、汪楫『使琉球雑録』巻１・使事・1683 年 6 月 25 日条の「問郊之義何取。曰中外之界也」という記事や、徐葆光の文集『海舶三集』舶中集の「内外用分界名過溝」「舶

至海中央以海水極清為溝界」という文言、斉鯤の文集『東瀛百詠』・航海八咏・黒溝洋の「大海無中外、渾然画一溝」という詩句、および費錫章の文集「一品集」巻上・「黒溝洋＜中外分界処＞」という詩題や巻下・「題家弟＜錫輅＞乗風破浪図」の「黒溝行過中華界」という文言などから、「黒水溝」はある種の境界であったことがわかる。しかしもちろん、この境界とは現在の諸国家間の「国境」というような性格のものではなく、漠然と青い「中国の海」から黒い「琉球の海」にはいるあたりに境界を認識する、中国側[48]におけるある種の世界観と考えるべきであろう[49]。

（ii）黒水溝における祭祀

以上のように、「中国の海」と「琉球の海」の境目では、ある祭祀がおこなわれていた。汪楫『使琉球雑録』巻５・神異・1683 年６月 25 日には、

> 薄暮過郊＜或作溝＞、風濤大作。投生猪羊各一、潑五斗米粥、焚紙船、鳴鉦擊鼓。諸軍皆甲露刃俯舷、作禦敵状、久之始息。

というような祭祀の状況が記録されている。ここで注目される儀式の内容として、①生きた豚・羊が海中に投下される、②米が海中に散ぜられる、③紙でできた船の模型が焼かれる、④楽器が鳴らされる、⑤兵士が武装して敵を防ぐ構えをするなどの点がある。さらに他の冊封使の記録をみると、徐葆光の文集『海舶三集』舶中集の、

> 過溝沈水両豨羊、擂鼓撚金拜谷王。万派龍涎堆碧浪、舟師報過米糠洋＜内外用分界名過溝、沈活猪羊以祭。米糠洋水面、浮黄沙如龍涎、横亘無際。＞。

および「過溝忽撚金投以両豨羓＜舶至海中央以海水極清為溝界。＞」という文言からは、①生きた豚・羊が海中に沈められる、②楽器が鳴らされる、

などの儀式内容がうかがえる。また、李鼎元の『使琉球記』巻３・1800 年５月９日の「随令投生羊・豕、焚香、奠酒以祭、無所用兵」および彼の文集『師竹斎集』巻 12・「航海詞二十首」の「我有豨羊無死処、便令投入不須兵」という文言からは、①生きた羊・豚が海中に投じられる、②兵士の武装をおこなわないこともある、などの儀式内容がわかる。さらに、斉鯤の詩集『東瀛百詠』「航海八咏」の、

> 金鼓昏中震、羔豚暗裡投、馮夷原効順、不必耀戈矛＜旧録云、過黒水溝投羊豕以祭、且威以兵、茲但于昏時望祭、無所用兵＞

や、費錫章の文集『一品集』巻上・「黒溝洋＜中外分界処＞」と題する「執豕牽羊付濁流、舵師鞠膆祷船頭、無端破我游仙夢、鉦鼓喧天過黒溝」という詩や巻下・「題家弟＜錫輅＞乗風破浪図」の「黒溝行過中華界鳴金伐鼓投猪羊」という文言からは、①豚・羊が海中に投じられる、②楽器が鳴らされる、③兵士の武装をおこなわないこともある、などの儀式内容が読みとれる。そしてさらに、徐葆光『中山伝信録』巻１・後航海日記の「（1720 年２月 20 日）夜過溝、祭海神」や、斉鯤・費錫章『続琉球国志略』巻３・針路の「（1808 年閏５月 13 日）過溝祭海」「（1808 年 10 月 11 日）過溝祭海」などの記録からは、その祭祀が「海神」を祭る儀式であったこともわかる。

そうすると、清代の冊封琉球使たちがおこなっていた「黒水溝」での祭祀は、「中国の海」と「琉球の海」というふたつの世界の境目で、航海の無事を海神に祈るための儀式であったということになる。つまり、これはまさに「海の境界祭祀」であると考えられる[50)]。

なお、沖縄県立博物館・美術館には、この「黒水溝」での祭祀を描いた、おそらく現存するただ１枚の絵画が収蔵されている。それは、先述の『奉使琉球図巻』の第６景「午夜過溝」と題された場面である＜写真３＞。その絵をみると、まさにいま、波が沸き立つ黒い溝を越えている封舟の甲

板で、卓を並べて儀式がおこなわれており、その側では兵士たちが刀を抜いてななめ上方に突き出すポーズをとっている。この絵画は、従来しばしば沖縄関連の著作やガイドブックに、海洋王国・琉球をイメージさせる絵画として登場しているが、「黒水溝」祭祀を描いたただ1枚の貴重な絵画であるという点は、さほど注目されてこなかったように思われる。

なお、以上のような黒水溝祭祀をめぐって、ひとつ注意すべき点として、たとえば李鼎元『使琉球記』巻6・10月5/25日では、黒水溝の存在自体にきわめて懐疑的な李鼎元の意見が述べられている。このことから、黒水溝の存在およびそこでの祭祀が、中央官僚の儒教的合理主義とはかなわずしもあいいれないものであったことがわかる[51]。とすれば、黒水溝の観念やそこでの祭祀は、中央官僚や儒教的知識人たちの世界に由来するものではなく、実際に船を操って海を渡る航海者たちの世界から生まれた可能性が高いと考えられる。このような、使節団のなかでの階級・階層差による信仰･習俗のズレという問題も、今後さらに検討を進めていく必要があろう。

3．比較考察および近世日本とのかかわり

本章では、これまでみてきた朝鮮通信使と冊封琉球使の開洋祭祀および洋上祭祀を比較して、その共通点や相違点をさぐり、さらにそれらと近世日本の航海信仰とのかかわりを考えてみたい。

（1）祭祀の共通点・相違点

（ⅰ）開洋に際しての海神祭祀

まず、永嘉台と閩江河口部での開洋祭祀を比較すると、注目すべき共通点として、前者は東海神・阿明、後者は媽祖および南海神・祝融という、中国起源の海神を祭っているという点を指摘できる。ただここで、冊封琉球使が中国の海神を祭るのは当然としても、朝鮮通信使がなぜ朝鮮固有の

神を祭らず、中国起源の、しかも道教的性格が濃厚な海神を祭るのかは、大きな疑問である。たしかに、朝鮮王朝は中国王朝の礼制や道教信仰をさまざまに導入しているので[52]、国家的使節団の開洋にあたって、このような中国起源の海神が祭られても不思議ではないのかもしれない。しかし、それならばなぜ、朝鮮通信使たちは東海神・阿明を祭りながら、いっぽうで媽祖を祭らなかったのであろうか。この媽祖祭祀の有無は重要な相違点であろう。

この相違点に関して、朝鮮王朝の祭祀において、媽祖がまったく祭られなかったわけではない。たとえば、つぎのような事例がある。明末の 17 世紀前半に、遼東地域が後金（清）の進出により政情不安におちいったとき、従来陸路をとっていた朝鮮の遣明使が、一時的に海路により入明せざるをえなくなった。その時期、使行に際して彼らは、朝鮮側の出航地で海神祭祀をおこない、そこでは龍王・小星・風伯などとならんで媽祖が祭られた。また、航路上の渤海湾口の長山島などに祭られる媽祖に対しても、祭文が捧げられている[53]。やや特殊な時期とはいえ、このような事例からすると、朝鮮における国家的使節団の開洋祭祀において、媽祖がまったく導入されていなかったわけではない。にもかかわらず、日本に派遣された通信使たちの開洋祭祀には媽祖がまったく顔をださないのである。

この問題をめぐっては、あるいは、先述のように、媽祖が本来的に福建地域の地方神であり、国家の正祀のなかでは、後発のやや異質な神であったということもあり、通信使たちがそれを祭らなかったという可能性も考えられないではない。しかしいずれにしろ、朝鮮通信使がなぜ朝鮮固有の海神を祭祀対象としなかったのか、あるいはなぜ媽祖をまつらなかったのか、という問題については、現時点で十分な解答を提示することはできない。この問題については、今後さらに追究してみたい。

（ii）洋上における海神祭祀

つぎに、水宗祭祀と黒水溝祭祀を比べてみると、両者の「水宗」「黒水溝（溝・郊）」という名称の違いはあれ、①海神に対する祭祀、②豚・米などの海中投下、③使節団幹部の儒教的ベースをもつ中央官人にとってはやや異質な下層レベルの祭祀、④「海の境界祭祀」的性格などいくつかの共通点がみられる。このような共通性の背景を、たとえば中国起源の海洋祭祀儀礼の周辺への伝播としてとらえるか、あるいは、中国・朝鮮などで多元的に発生・展開したものが偶然共通性をもったものと理解するか、いくつかの可能性が考えられるが、現時点ではその背景を確定するための十分なデータをもちあわせていない。残念ながら、この問題についても、今後の課題とするほかない。ここでは、とりあえず、共通性の存在のみを指摘しておきたい。

（iii）朝鮮通信使・冊封琉球使内部での比較

こんどは比較の視点をやや変えて、朝鮮通信使のなかで永嘉台祭祀と水宗祭祀を比較し、また冊封琉球使のなかで閩江河口祭祀と黒水溝祭祀を比較することにより、どのような論点がみえてくるかを考えてみたい。

まず、朝鮮通信使にかかわるふたつの祭祀については、永嘉台祭祀は中国的礼制にもとづく「五礼儀」のひとつとして上（国家側）から導入されたという図式が考えられる。これに対して水宗祭祀は、中央政府の官僚である従事官の曺命采が、「礼数無節、見之可笑」とその祭祀を冷ややかな目でみている（『奉使日本時聞見録』乾・1784 年 2 月 16 日）ことからもわかるように、儒教的規範をベースとする官僚層とはちがった、本来、実際に使船の運航にたずさわる船人や地方官人たちを中心とするより地方的・下層的信仰であった可能性が高い[54]。そしてその祭祀が、国家的使節団である通信使の祭祀に、いわば下から食い込んでいたと考えられる。べつな

言い方をすれば、上（国家）からの祭祀と下（地域・下層）からの祭祀が、ある程度の妥協のもとで並存し、使節団全体の祭祀構造がかたちづくられていた、と考えられるのである。なお、ここでいう「妥協」とは、つぎのようなものと想定される。すなわち、その使行にあたって絶対に必要な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）にとって、実際にそれを動かすことのできる船員や地方官たちの主張は、ある程度容認する必要があったはずである。そうすると、船員や地方官たちが実施を主張する、より地方的・下層的祭祀も、ある程度容認せざるをえなかったのではなかろうか。この結果として、上述のように、国家的正祀としての永嘉台祭祀とより地方的・下層的な水宗祭祀という、上からのベクトルと下からのベクトルがうまく折り合った状態で、朝鮮通信使たちの海神祭祀が営まれていたと推測されるのである。

それではつぎに、冊封琉球使の閩江河口祭祀と黒水溝祭祀についてみてみよう。閩江河口祭祀で祭られる媽祖と南海神のうち、後者は先述のように古くから中国王朝によって国家的祭祀がおこなわれてきた、いわば上からの祭祀であるといえよう。これに対して、媽祖の祭祀は、本来、福建地域の船員・海商・漁民などを中心におこなわれていた地方的・下層的信仰であった。しかしこの媽祖が、元の海運政策、明の倭寇対策、清の台湾接収などさまざまな歴史的できごとを画期として、しだいに国家的祭祀の対象へと神格が高められていった[55]。このような歴史的状況を考えると、冊封琉球使たちの閩江河口祭祀は、上からの四海神信仰と下からの媽祖信仰がある点で妥協して生まれた、皇帝の諭祭の対象とされるような、より国家的性格の濃い、べつな言い方をすれば、より上からの性格の濃い祭祀であるといえるのではなかろうか。ところが、黒水溝祭祀については、福建地域の船人・海商・漁民たちを中心とする、実際に船を動かす人々の海洋認識をベースとする祭祀であり、より地方的・下層的祭祀であると考えら

れる。そして、この下からの祭祀が、船を動かせない使節団幹部（中央官僚層）との妥協・合意のもとに使節団の祭祀構造に食い込んでいたと考えられる。

以上のような朝鮮通信使および冊封琉球使の海神祭祀構造の見取り図が認められるとすれば、どちらの海神祭祀もたんに中央官僚層による儒教的祭祀という枠組でくくられるものではなく、そのなかには、国家・中央といういわば「上」から導入された祭祀と、地方・下層社会といういわば「下」から食い込んでいった祭祀とが、実際に安全な渡海を実現するという目的のもとに、ある点で妥協・合意されて並存していた、といえるのではなかろうか。この点でまさに両使節団の海神祭祀は、国家と地域の、あるいは社会の上層と下層の、あるいは陸の世界と海の世界の相克のなかで成立していたと考えられるであろう。

（2）近世日本とのかかわり

（ⅰ）近世日本と中国海神

先述のように、朝鮮通信使の永嘉台祭祀においては「東海神・阿明」が祭られていた。そして興味深いことに、この海神は日本近世の船大工の世界にも登場するのである。当時の日本の造船工程においては、船の完成までに何段階かの儀式がおこなわれていた。それらの諸儀式のなかでもっとも重視されたのが、船の完成に際して帆柱の根元の受材部分（筒）に船の守護神である「船霊（ふなだま）」を納める、「筒立（筒建）（つつだて）」と呼ばれる儀式であった。この儀式においては、船大工の棟梁により祭文（船霊祭文・筒立祝祭文）が読みあげられ、いままさに完成した船の安全が祈願される。現在、このような日本近世の筒立儀式において読みあげられた祭文が、いくつか残されている[56]。

その祭文の一例を示せば、つぎのようなものである[57]。

（前略）

呪文曰　波浪不能没三通（遍）七遍

東海神阿明　南海神祝融

西海神巨乗　北海神愚強

獨照齊記之

南河左衛門太夫殿授之也

1122
宣和四壬寅天二月吉日

1708
寶永五戊子歳四月吉日　境井八郎右衛門

岡四郎右衛門殿　「　朱

印　」

岡四郎右衛門　「　花

1724
享保九甲辰歳十一月朔旦　基徳　押　」

早川市郎左衛門殿

この祭文は、土佐藩の御用船大工であった岡家に伝来したものであり、現在、高知県立図書館に所蔵されている。祭文の形態は、縦 27.5cm、横 231.2cm の巻子本であり、濃紺の表装に「神霊祭文　秘書」と墨書された金色の題簽が付されている。ここでは、その長い祭文の末尾の部分のみを掲出しているが、朝鮮通信使の永嘉台祭祀と関連してとくに注目すべきは、航海安全を祈る呪文として中国起源の四海神が登場しており、そのなかにまさに「東海神・阿明」が含まれている点である。すなわち、中国起源の東海神が近世の朝鮮および日本の海洋祭祀の場に共通して登場しているのである。当然ここには、中国起源の海洋祭祀の周辺諸地域への伝播という大きな流れが想定できるが、その具体的歴史状況については、現在の研究段階では、残念ながら未詳とするほかない。ただ、そのような大きな流れを認めた場合、先述のように、なぜ近世の朝鮮および日本で同じよう

に媽祖が航海信仰の主流にならないのか、という疑問は依然として残る。おそらく、中国起源の海神が近世の朝鮮・日本の航海・造船祭祀に登場するというこの問題と、当時の両地域において媽祖信仰があまりみられないという問題は、密接に絡みあっていると推測される[58]。後考を期したい。

（ii）近世日本と海の境界

つぎに、朝鮮通信使の水宗祭祀とのかかわりで、近世日本の航海信仰関連史料を検索していくと、『朝鮮王朝実録』『東莱府啓録』などにみえる「水旨」という言葉が注目される。

前者の宣祖実録・巻 82・29（1596）年 11 月丙午には、豊臣秀吉による朝鮮侵略の戦後処理のために日本に派遣された明使に関して、釜山と対馬の間で「已過水旨」とあり、やはりなにがしかの海の境界が観念されていることがわかる。さらに同書の仁祖実録・巻 36・仁祖 16（1638）年 3 月癸未をみると、日本との間の重要な防衛ラインのひとつとして「水旨＜旨卽脊也＞」とあり、「水旨」とは釜山・対馬島間の大洋中で浪が荒れて背骨のように高くなっているところを指すと考えられる。とすれば、この「水旨」とは朝鮮通信使が通過儀礼をおこなった「水宗」とほぼ同じものと考えてよいであろう。そこでさらに、釜山鎮を管轄していた行政官庁・東莱府から中央政府への報告文書を集成した『東莱府啓録』をみると、たとえば「同治十年（高宗八（1871）年） 辛未五月日慶尚道東莱府使鄭顕徳状謄写録」[59]では、日本人（倭人）が朝鮮海峡を越えて釜山と往来するにあたって、その航程を朝鮮側官吏に説明するのに、「到水旨」という表現が 4 箇所みられる。これに対して、朝鮮側官吏による日本船（倭船）来航の報告においては、「自水宗」という表現が 3 箇所みられる。このような日本側＝「水旨」、朝鮮側＝「水宗」という呼びわけは、同書・第 8 冊所収の他の文書をみてもほぼその通りの表現が散見する。とすれば、釜山と対馬島の間の朝鮮海峡洋

上に観念されていた「海の境界」を、日本側では「水旨」と呼び、朝鮮側では「水宗」と呼んでいたと推測される。この双方における呼びわけについては、朝鮮側がそう呼ぶように日本側（おもに対馬島の草梁倭館関係者であろうが）に指定していた可能性なども考えられるが、いまのところ不明とするしかない。ただ、近世～近代初の日本（対馬島）においても、朝鮮海峡の洋上になんらかの「海の境界」認識があったということは認められるであろう。

また、冊封琉球使たちの黒水溝祭祀という海の境界祭祀に関連して、近世日本の漂流記のひとつである『唐土漂流記』[60]をみると、日本人漂流民たちが中国海商船で中国・浙江省の乍浦から長崎へ送還される途中の東シナ海洋上で、

> 唐船日本の海え乗込候頃と覚敷、船中の祝ひに御座候哉、其日は酒を沢山、乗組一統え呑せ、粥を焚、一椀盛付候て、右一椀の内、壱箸つゝ喰せて、跡を海中えジユンホウと唱へ捨候、右は風神え預候為の由、其外豬を打殺し、汁に焚、各沢山に喰ひ候、又乗組候内、一人如何様の職分に候哉、四尺位の黒塗の棒え、黒き絹切を付候て、幣のことき ものをふり立、祭候様子に相見申候

と、やはり海の境界祭祀と考えられる儀礼がおこなわれたことが記されている。この史料から、中国側において、「中国の海」と「日本の海」の間にもやはりなんらかの境界が観念されていたことがわかる。そしてさらに、この史料では、粥（米）の海中投下も記録されており、黒水溝祭祀、さらには朝鮮通信使の水宗祭祀とも接点がみてとれるのである。

おわりに

以上のように、朝鮮通信使と冊封琉球使の航海信仰を概観することにより、いくつかのことがみえてきたように思う。

それはまず、近世東アジア海域の航海信仰・航海祭祀における、中国的要素の比重の大きさである。東アジア諸地域における国家的祭祀なども含めた文化伝統が、中国王朝のそれを重要な基盤のひとつとしている以上、それは当然のことなのかもしれない。しかし、さらにその信仰・祭祀の中身を腑わけしていくと、そこには国家的祀典に基礎をおく信仰・祭祀とならんで、より民衆的な信仰･祭祀･習俗の世界が広がっていることがわかってきた。そして、このような民衆的世界のなかでは、道教的・呪術的要素の比重が大きいことも感じとれるであろう[61]。

近世東アジア海域においては、中国の「海禁」や日本の「鎖国」に典型的な、沿海諸国家による海域の管理が強化されていく。べつな言い方をすれば、「陸」の論理が「海」の論理を強い力で抑え込む、という状況が出現したのである。しかし、このようなきわめて不利な状況にあっても、海域の論理はしぶとくその存在を主張し続けていた。そのひとつのあらわれが、朝鮮通信使・冊封琉球使という国家的使節団の航海信仰における、民衆的（あるいは海民的といっていいかもしれない）な世界の意外な広がりなのではなかろうか。

このように、従来歴史学からはほとんどかえりみられることのなかった航海信仰の世界には、予想以上の豊かな広がりがあるのかもしれない。その世界をより具体的に解明していくために、まずはさまざまな事例・データの基礎的集積を進めていかねばならない[62]。もちろん、これは一個人ですべておこなえるような簡単な作業ではない。ぜひとも、学問分野や国境を越えた研究協力体制のもとで進められるべきである。

注

1）その研究動向については、桃木至朗編 2008 参照。

2）藤田明良 2008a では、歴史学においてはいまだ新分野に属するこの分野の研究史の概要が、東アジア海域における媽祖信仰の問題を中心に、手際よく整理されている。

3）山内晋次 1998a・1998b・2000・2003・2007。

4）朝鮮通信使に関する参考文献および研究動向については、辛基秀・仲尾宏責任編集 1993-1996 の各巻末尾に掲載されている主要著作・論文目録、オンライン公開されている『財団法人日韓文化交流基金日韓歴史共同研究委員会第 1 期（2002-2005 年）報告書』（http://www.jkcf.or.jp/history/report.html）「第 2 分科（中近世）」所収の吉田光男・田代和生・六反田豊・伊藤幸司・橋本雄・米谷均「朝鮮通信使（中世編）（近世編）」・張舜順「通信使研究の現況と課題」・趙珖「通信使に関する韓国学会の研究成果と争点事項」、仲尾宏 2007 巻末の文献目録など参照。また、本稿では歴代使行録のテキストとして、辛基秀・仲尾宏責任編集 1993-1996 所収の使行録および金仁謙（高島淑郎訳注）1999 を参照した。

5）歴代の冊封使録・冊封の概要については、夫馬進編 1999、原田禹雄 2000・2003 など参照。本稿では、歴代使行録のテキストとして、原田禹雄（訳注）1995・1997・1998・1999・2000・2001・2003・2006・2007 所収の原文および訳注、企画部市史編集室（編）1977 所収の原文・訓読文、および文部省科学研究費補助金重点領域研究「沖縄の歴史情報研究」（編）1998 所収のテキスト画像を参照した。また、歴代使節の詩文集のテキストとしては、王菡（編）2006 所収の影印本を利用した。

6）永嘉台については、松田甲 1976、李進熙 1984：pp.239-244、上田正昭・辛基秀・中尾宏 2001：pp.126-127 など参照。なお、この永嘉台は 1930 年頃に取り壊され、その故地は、鉄道・京釜線のそばの城南小学校の敷地周辺であるという。2003 年、別の場所（子城台公園）に永嘉台が復元され、日韓交流事業の一環として、そこで海神祭がおこなわれたことが韓国メディアによって配信されている（朝鮮日報・日本語版、2006 年 8 月 1 日＜ http://www.chosunonline.com/article/20060801000026 ＞）。

7）辛基秀・仲尾宏責任編集 1993-1996 の第 6 巻：p. 8 および第 7 巻：pp.29/35-36 参照。なお、近代の永嘉台については、その写真がさまざまに残されている。たとえば、金義煥 1985：p.33 には、1905 年の永嘉台の写真が収載されており、その当時すでにその麓を鉄道線路が走っている。

8）金世濂『海槎録』1636 年 9 月 16 日、著者未詳『癸未東槎日記』1643 年

3月15日、趙珩『扶桑日記』1655年5月26日、金指南『東槎日録』1682年6月3日、任守幹・李邦彦『東槎録・内題「東槎日記」』1711年6月21日、金顕門『東槎録』1711年6月21日、洪致中『東槎録』1719年6月6日、金漵（軍官）『扶桑録』1719年6月6日、洪景海『随槎日録』1748年1月9日、趙曮『海槎日記』1763年9月8日、成大中『日本録』1763年9月8日、柳相弼『東槎録』1811年3月12日、金履喬『辛未通信日録』巻3など。なお、「祈風祭」という呼称は、宋代の中国・泉州での南海貿易にかかわる祭祀（方豪1969、李玉昆1983、呉文良2002）や阮朝期ベトナムの南海竜王と関係する国家祭祀（高津茂1981）などにもみられ、これらとの関連の有無の追究は興味深い課題である。

9）慶暹『海槎録』1607年2月29日。

10）金綺秀（李載浩訳注）1962：p.31。

11）金仁謙（高島淑郎訳注）1999：p.80。

12）1596年に、豊臣秀吉のもとに派遣された黄慎の文集『秋浦集』巻2・祭文所収の、おそらく釜山での開洋の際に読みあげられたと考えられる「誓海文」には、「維万暦二十四年八月二十五日庚申、朝鮮国通信使黄某、敢告于東海之神」とあり、江戸幕府成立以前の通信使においてもやはり、東海神が祭られていたことがわかる。

13）山内晋次1998a。『上清黄庭養神経』『雷法議玄篇』などにもみえる。

14）朝鮮王朝における礼制の整備に関しては、李範稷1991、桑野栄治1993など参照。

15）『高麗史』巻63・礼志5・言礼小祀・雑祀・顕宗15年5月、巻58・地理志3・東界・翼嶺県など。

16）『朝鮮王朝実録』の太宗実録・巻6・3年8月丁卯、同・巻29・15年4月辛卯、同・巻31・16年2月辛未、世宗実録・巻49・12年8月甲戌、同・巻83・20年12月己巳、同・地理志・全羅道・羅州牧、同志・黄海道・豊川郡、同志・江原道・江陵大都護府・襄陽都護府、世祖実録・巻3・2年3月丁酉、同・巻6・3年・1月庚辰、同・巻32・10年1月戊辰、同・巻38・12年閏3月辛巳、成宗実録・巻33・4年8月癸酉、正祖実録・巻54・24年4月己丑、同・巻41・18年9月辛丑、および『新増東国輿地勝覧』巻43・黄海道・豊川都護府、巻44・江原道・襄陽都護府、巻35・全羅道・羅州牧など。ただし、朝鮮半島の北方には海が存在しないため、理念上の北海神の名は記録にはみえるが、実際に地方の拠点的祠廟をともなって祭られているのは東海神・西海神・南海神のみである。なお、『朝鮮王朝実録』の検索については、韓国・国史編纂委員会のデータベース＜http://sillok.history.go.kr/main/main.jsp＞を利用した。

17）かつて朝鮮半島本土との往来に利用された済州島の禾北浦には、1820 年の創祀と伝えられる海神の祀堂がある（現在の祀堂は本来の場所から若干移動）。この実録の記述などからして、この祀堂の祭神は南海神・祝融であると考えてよいであろう。また、全羅南道･霊巌では、『朝鮮王朝実録』地理志･全羅道・羅州牧条や『新増東国輿地勝覧』巻 35・羅州牧・祠廟条などにみえる南海神の祀廟の遺跡が発掘され（李栄文・金承根 2000）、そこに祀堂が復元されている。往時の祭神の状況は未詳であるが、現在の復元された祀堂のなかには、「南海広利龍王」と書かれた神主が祭られており、これは、まさに唐代の玄宗皇帝が中国・広州の南海神廟の海神に対して与えた封号である（『旧唐書』巻 24・志 4 ・礼儀 4 ）。なお、以上 2 箇所の祀堂については、科研特定領域研究「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成」の「中・近世朝鮮をめぐる東アジア交流と寧波」班が 2006 年 6 月および 2007 年 6 月に実施した韓国調査に同行した際に、現状を確認した。

18）東喜望 1995。

19）郭汝霖『重編使琉球録』巻上・敬神所載の「広石廟碑文」に「成化七年、給事中董旻・行人張祥使琉球新之」とあることより、使行録の残されていない 1479 年の董旻一行も、後述の広石で祭祀をおこなったと推定される。

20）原田禹雄訳注 2001：p.27。

21）企画部市史編集室編 1977：原文編・p.25。

22）媽祖信仰およびその研究史の概略については李献璋 1979、藤田明良 2008a など参照。

23）このときの周煌一行は、怡山院以外に、閩江河口部末端の「五虎門」と呼ばれる岩礁でも祭海の儀式をおこなっている。

24）沖縄県立博物館編 1989：p.69。

25）怡山院には現在、かつての天后宮の一部が残っている（上里賢一 2001：pp.28-29、徐恭生 1991：pp.214-215）。なお、広石・怡山院の現状については、琉球史研究者・渡辺美季の「琉球史研究リンク集」（http://www.geocities.jp/ryukyu_history/useful.html）のなかの「中国における琉球史跡」でも、現地踏査にもとづいて写真入りで紹介されている。

26）中国第一歴史档案館編 1993：pp.765-766。

27）徐恭生 1991：pp.214-215、謝必震 2004：p.38。

28）原田禹雄 2000：p.13。

29）『使琉球録』巻上・使事記・ 5 月 20/24 日、『杜天子冊封琉球真記奇観』6 月 4 日、『使琉球記』6 月 2 日、汪楫『使琉球雑録』巻 5 ・神異・1683 年 6 月 21 日、徐葆光『中山伝信録』巻 1 ・前海行日記・1719 年 5 月 22 日、

周煌『琉球国志略』巻５・針路・1756 年６月 10 日、李鼎元『使琉球記』巻３・1800 年５月６日、斉昆・費錫章『続琉球国志略』巻３・針路・1808 年閏５月 11 日、趙新『続琉球国志略』巻１・針路。

30）東喜望 1995:p.203、上里賢一 2001:p.30・「怡山院の由来を記した碑」写真など。

31）謝必震 2004：p.35。

32）清代における媽祖の勅封や国家的祭祀の状況については、楊永占 1994・1997 参照。

33）林田芳雄 1991、張文綺 2000 など。

34）中国における四海神信仰の歴史的展開および四海神と媽祖の主導権交代の状況などについては、古林森廣 1995、王榮国 2003：pp.29-41・62-77・253-259、森田健太郎 2003 など参照。

35）蕭崇業『使琉球録』巻上所引・高澄「臨水夫人記」、李鼎元『使琉球記』巻３・1800 年５月 13 日（掣公）、斉鯤・費錫章『続琉球国志略』巻３・霊蹟（掣公・尚書陳文龍）、趙新『続琉球国志略』巻２・霊蹟（掣公・尚書陳文龍・蘇神）など。

36）謝必震 2004：pp.31-34。

37）『大漢和辞典』巻６：p.871、『漢語大詞典』巻５：p.865 など。

38）ちなみに、同書・巻２・載船軍器＜渡海粮附＞には、通信使の各船が搭載する米の量が用途別に列挙されているが、そなかには「十二石四船成造及各項告祭祀水宗散米」とあり、水宗祭祀で海中に撒かれる米が準備されていたことがわかる。

39）朝鮮半島と日本の間の海になんらかの境界があるという認識は、日本側にも存在する。朝鮮通信使の時代からはかなりさかのぼるが、平安時代中期の貴族・藤原実資の日記である『小右記』寛仁３（1019）年４月 25 日には、刀伊（女真）の北部九州への入寇に際して、大宰権帥・藤原隆家がくだした追撃命令のなかに「但先可到壱岐・対馬等島、限日本境可襲撃、不可入新羅境之由、都督所誡仰也」とある。ここでは、壱岐島・対馬島の北方で、「日本の境（領域）」と「新羅の境」が接している、という境界認識があったと考えられる。

40）申在孝（姜漢永・田中明訳注）1982：pp.102-116 の邦訳による。野崎充彦 1998:pp.192-193、藤田明良 2008b も参照。

41）船の起源の神話や船体各部分への守護神仏の配置などを述べる点で、たとえば山内晋次 2000 で翻刻をおこなっている高知県立図書館所蔵の土佐藩船匠・岡家文書の「船霊祭文」などとの相似が認められる。

42）今村鞆 1928：p.107。
43）井上裕正 1999：pp.132-133。
44）川合英夫 1997：pp.104-106。
45）原田禹雄 2006：pp.23-25。
46）川合英夫 1997：p.91。なお、吉尾寛 2006 では、台湾周辺海域における前近代の海流認識が総合的に検討されており、その一環として、冊封琉球使たちが記録する「黒水溝」についても考察が加えられている。とくに、その論文の末尾（p.25）に付載されている台湾周辺の海流図は、近世中国における海洋認識を考えるうえで、貴重なデータを提供するものである。
47）緑間栄 1984：p.188・地図 4、孫湘平 1995：pp.13-15・75-76。
48）たとえば、李鼎元『使琉球記』巻 3・1800 年 5 月 9 日に「琉球夥長云、伊等往来、不知有黒溝。但望見釣魚台、即酬神以祭海」とあり、彼の文集『師竹斎集』巻 12・「航海詞二十首」に「球人罔識黒溝名、祭海惟看赤尾横、我有豨羊無死処、便令投入不須兵＜球人不知黒溝、但見赤尾嶼、即投猪羊以祭＞」などとみえるように、琉球人たちは黒水溝の存在をしらなかった。
49）原田禹雄 2000：pp.13-14、同 2006：pp.19-27。
50）なお、歴代の冊封琉球使録には、黒水溝祭祀以外にも、洋上において航海の無事を願う、免潮牌・金光明経・綵船・降箕術・筊などのさまざまな呪術的習俗が記録されている。たとえば、郭汝霖『重編使琉球録』巻上・敬神（金光明経・綵船・降箕術）、蕭崇業『使琉球録』巻上・使事紀（彩船・降箕術）、夏子陽『使琉球録』巻上・使事紀（彩船）、胡靖『杜天使冊封琉球真記奇観』1633 年 6 月（免潮牌）、張学礼『使琉球記』1663 年 6 月 19 日（免潮牌）、李鼎元『使琉球記』巻 6・1800 年 10 月 16 日（筊）などである。これらの習俗についても、今後個別に検討を加えることにより、東アジア海域における呪術的習俗世界のつながりが、より具体的に明らかになっていくものと期待される。
51）原田禹雄 2006：p.25。
52）李範稷 1991、桑野栄治 1993、都珖淳 1983：pp.71-92、車柱環 1990：pp.39-58 など参照。
53）安東浚 2000。
54）このような、通信使の内部における中央官僚とそれ以下の地方官・船人などとの間の信仰のズレに関しては、激しく荒れる海上で、上衣を脱いで人身御供のかわりに海中に投下することを地方官人から懇願された正使が、人の生死が着衣 1 枚に左右されることはない、とついに最後までその願いを聞きいれなかった、という事例（趙曮『海槎日記』1763 年 11 月 13 日、金仁謙『日

東壮遊歌』第２・1763 年 11 月 13 日）からもうかがうことができよう。この問題に関連して、李京華 2004：pp42-43 では、儒教的官吏・士人（両班）と海と密接な関係を結んでいる漁民などとの海洋認識の差が、文学作品をとおして論じられており、興味深い。

55）媽祖信仰の展開過程については、李献璋 1979、藤田明良 2008a など参照。とくに、国家的祭祀対象への神格の上昇という点については、楊永占 2004・2007 参照。

56）山内晋次 1998a。

57）山内晋次 2000。

58）この両者の絡みあいの様相を今後検討していくにあたって、藤田明良 2006 が考察した、近世日本における媽祖の図像を下敷きとした船霊神の図像の存在は、重要な手懸りとなる素材であろう。

59）国史編纂委員会編 1984：pp.408-409。

60）加藤貴校訂 1990 所収。1795 年 10 月、陸奥国土佐郡青森大町の久保屋儀兵衛所有の徳永丸が函館沖で嵐に巻き込まれ、翌 1796 年 1 月、フィリピンに漂着した。その後中国に送られ、1798 年 12 月、中国海商船で長崎に送還されてきた。

61）たとえば、張学礼『使琉球記』（1663 年 6 月 11 日）や徐葆光『海舶三集』（舶後集）などにみえる、冊封使に随行する道士の姿は、そのことを如実に物語っていよう。

62）藤田明良 2004・2007・2008a、二階堂善弘 2007 などはまさに、その重要な貢献であろう。なお、大林太良 1992 も参照。

【引用文献】

東　喜望
1995「中国 ──琉球の国交と冊封使来琉の陸・海路」中国福建省・琉球列島交渉史研究調査委員会（編）『中国福建省・琉球列島交渉史の研究』第一書房

安　東浚
2000「天妃信仰与韓国使行文学」四川大学宗教研究所（主編）『中華道統叢書 16 道教神仙信仰研究 ──四川大学宗教研究所建所廿周年道教文化国際学術研討会論文集　下』中華道統出版社

井上裕正
1999「斉鯤・費錫章撰『続琉球国志畧』解題」夫馬進（編）『増訂 使琉球録解題及び研究』榕樹書林

今村　鞆
　1928「朝鮮龍話」『朝鮮』152
上里賢一
　2001『タイムス選書Ⅱ―12 閩江のほとりで ―琉球漢詩の原郷を行く―』沖縄タイムス社
上田正昭・辛基秀・中尾宏
　2001『朝鮮通信使とその時代』明石書店
王　榮国
　2003『海洋神霊 ―中国海神信仰与社会経済』江西高校出版社
王　　菡（編）
　2006『国家図書館蔵琉球資料三編 上・下』北京図書館出版社
大林太良
　1992「日本の海洋文化とは何か」網野善彦他（編）『海と列島文化 10 海から見た日本文化』小学館
沖縄県立博物館（編）
　1989『冊封使 ―中国皇帝の使者―』沖縄県立博物館友の会
加藤　貴（校訂）
　1990『叢書江戸文化 1 漂流奇談集成』国書刊行会
川合英夫
　1997『黒潮遭遇と認知の歴史』京都大学学術出版会
企画部市史編集室（編）
　1977『那覇市史 資料篇第 1 巻 3 冊封使録関係資料(原文編･読み下し編)』那覇市役所
金　義煥
　1985『朝鮮通信使の足跡(韓文)』正音文化社
金　綺秀（李載浩訳注）
　1962『訳注 日東記游』釜山大学校韓日文化研究所
金　仁謙（高島淑郎訳注）
　1999『東洋文庫 662 日東壮遊歌 ハングルでつづる朝鮮通信使の記録』平凡社
桑野栄治
　1993「李朝初期における国家祭祀 ―『国朝五礼儀』吉礼の特性―」『史淵』130
国史編纂委員会（編）
　1984『各司謄録 12 慶尚道篇 2　東萊府啓録』民族文化社

呉　文良
2002 「泉州九日山摩崖石刻」中国航海学会・泉州市人民政府（編）『泉州港与海上絲綢之路』中国社会科学出版社
車　柱環（三浦國雄・野崎充彦訳）
1990 『朝鮮の道教』人文書院
謝　必震
2004 『明清中琉航海貿易研究』海洋出版社
徐　恭生（西里喜行・上里賢一訳）
1991 『おきなわ文庫 56 中国・琉球交流史』ひるぎ社
辛　基秀・仲尾宏（責任編集）
1993-1996 『大系朝鮮通信使　善隣と友好の記録１―８』明石書店
申　在孝（姜漢永・田中明訳注）
1982 『東洋文庫 409 パンソリ 春香歌・沈晴歌他』平凡社
孫　湘平
1995 『中国自然地理知識叢書 中国的海洋』商務印書館
高津　茂
1981 「阮朝初期国家祭祀の一考察」『アジア・アフリカ文化研究所研究年報』15
中国第一歴史档案館（編）
1993 『清代中琉関係档案選編』中華書局
張　文綺
2000 「明清冊封琉球使者的媽祖信仰」『海交史研究』2000-1 ＜総 37 ＞
都　珖淳
1983 「韓国の道教」福井康順他（監修）『道教３ 道教の伝播』平河出版社
仲尾　宏
2007 『岩波新書新赤版 1093 朝鮮通信使 ―江戸日本の誠信外交』岩波書店
二階堂善弘
2007 「海神・伽藍神としての招宝七郎大権修利」『白山中国学』13
野崎充彦
1998 『あじあブックス 002 朝鮮の物語』大修館書店
林田芳雄
1991 「明代の琉球冊封と天妃信仰」『史窓』48
原田禹雄
2000 「報告 ―琉球の冊封について」同『冊封使録からみた琉球』榕樹書林
2003 『歴史文化ライブラリー 153 琉球と中国 忘れられた冊封使』吉川弘文館
2006 『尖閣列島 冊封琉球使録を読む』榕樹書林

原田禹雄（訳注）
1995 『陳侃 使琉球録』榕樹社
1997 『汪楫 冊封琉球使録三篇』榕樹書林
1998 『張學禮 使琉球紀・中山紀畧』榕樹書林
1999 『徐保光 中山傳信録』榕樹書林
2000 『郭汝霖 重編使琉球録』榕樹書林
2001 『夏子陽 使琉球録』榕樹書林
2003 『周煌 琉球國志畧』榕樹書林
2006 『齊鯤・費錫章 續琉球國志畧』榕樹書林
2007 『李鼎元 使琉球記』榕樹書林
藤田明良
2004 「日本列島所在の古媽祖像データベース ──九州・沖縄編── 」＜科学研究費補助金研究成果報告書（研究代表者：村井章介）＞『8-17世紀の東アジア地域における人・物・情報の交流 ──海域と港市の形成、民族・地域間の相互認識を中心に── （上）』東京大学大学院人文社会系研究科
2006 「日本近世における古媽祖像と船玉神の信仰」黄自進（主編）『近現代日本社会的蛻変』中央研究院人文社会科学研究中心・亜太区域研究専題中心
2008a 「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
2008b 「白翎島と唐船来航・海神御供伝承」『韓国朝鮮の文化と社会』7
夫馬 進（編）
1999 『増訂 使琉球録改題及び研究』榕樹書林
古林森廣
1995 「宋代の海神廟に関する一考察」同『中国宋代の社会と経済』国書刊行会
方 豪
1969 「宋泉州等地之祈風」同『方豪六十自定稿 下』台湾学生書局
松田 甲
1976 「釜山鎮の永嘉台」同『ユーラシア叢書 23 日鮮史話（二）』原書房
緑間 栄
1984 『おきなわ文庫 14 尖閣列島』ひるぎ社
桃木至朗（編）
2008 『海域アジア史研究入門』岩波書店

森田健太郎
2003 「宋朝四海神信仰の実像 ──祠廟政策を通して── 」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』49-4
文部省科学研究費補助金重点領域研究「沖縄の歴史情報研究」（編）
1998 『重点領域研究「沖縄の歴史情報研究」CD-ROM 版研究成果報告書 第８巻「使琉球録」の情報化』同重点領域研究（領域代表者：岩崎宏之）
山内晋次
1998a 「航海と祈りの諸相 ──日宋関係史研究の一齣として── 」『古代文化』50-9
1998b 「航海守護神としての観音信仰」大阪大学日本史研究室（編）『古代中世の社会と国家』清文堂出版
2000 「高知県立図書館所蔵の造船祭文について」海域交流史研究会（編）『財団法人トヨタ財団・1998 年度研究助成Ｂ研究報告書 前近代東アジアにおける海域交流成立条件に関する基礎的研究』同会
2003 「平安期日本の対外交流と中国海商」同『奈良平安期の日本とアジア』吉川弘文館
2007 「海域アジア史研究のポテンシャル ──硫黄交易と航海信仰を素材として── 」『新しい歴史学のために』265
楊 永占
1994 「清代対媽祖的勅封与祭祀」『歴史档案』1994-4（総 56）
1997 「清代官方在媽祖信仰伝播中的作用」『史学月刊』1997-2（総 226）
吉尾 寛
2006 「台湾海流考 ──漢籍が表す台湾をめぐる海流と＜黒潮＞遭遇── 」『海南史学』44
李 栄文・金 承根
2000 『霊岩南海神祠址＜木浦大学校博物館学術叢書第 68 冊＞』木浦大学校博物館・霊岩郡
李 京華
2004 「古典文学に表れた海洋認識態度 ──漁夫歌・漂海録・漁撈謡を中心に── 」『立教大学日本学研究所年報』３
李 玉昆
1983 「試論宋元時期的祈風与祭海」『海交史研究』５
李 献璋
1979 『媽祖信仰の研究』泰山文物社

李　進熙
1984『ロッコウブックス 倭館・倭城を歩く 李朝のなかの日本』六興出版
李　範稷
1991「朝鮮王朝における王権と五礼」『朝鮮学報』138
陸　雅英
2005「冊封琉球使的祭祀活動」浙江工商大学日本文化研究所・浙江省中日関係史学会（編）『日本思想文化研究』6

（文学研究科准教授）

表1　朝鮮通信使および本稿参照の使行録

年次（来日年次）	正使・副使・従事官	本稿参照の使行録
1607年 （宣祖40、慶長12）	呂祐吉・慶暹・丁好寬	慶暹『海槎録』
1617年 （光海君9、元和3）	吳允謙・朴梓・李景稷	吳允謙『東槎上日録』・朴梓『東槎日記』
1624年 （仁祖2、寛永元）	鄭岦・姜弘重・辛啓栄	姜弘重『東槎録』
1636年 （仁祖14、寛永13）	任絖・金世濂・黄**尿**	任絖『丙子日本日記』・金世濂『海槎録』・黄**尿**『東槎録』
1643年 （仁祖21、寛永20）	尹順之・趙絅・申濡	趙絅『東槎録』・著者未詳『癸未東槎日記』
1655年 （孝宗6、明暦元）	趙珩・兪瑒・南龍翼	趙珩『扶桑日記』・南龍翼『扶桑録』
1682年 （粛宗8、天和2）	尹趾完・李彦綱・朴慶後	金指南（訳官）『東槎日録』・洪禹載（堂上訳官）『東槎録』
1711年 （粛宗37、正徳元）	趙泰億・任守幹・李邦彦	趙泰億『東槎録』、任守幹・李邦彦『東槎録・内題「東槎日記」』・金顕門（押物通事）『東槎録』
1719年 （粛宗45、享保4）	洪致中・黄璿・李明彦	洪致中『東槎録』・申維翰（製述官）『海游録』・金漑（軍官）『扶桑録』
1748年 （英祖24、寛延元）	洪啓禧・南泰耆・曺命采	曺命采『奉使日本時聞見録』・洪景海（軍官）『随槎日録』
1764年 （英祖40、明和元）	趙曮・李仁培・金相翊	趙曮『海槎日記』・成大中『日本録』・元重挙（書記）『乗槎録』・金仁謙（書記）『日東壮遊歌』
1811年 （純祖11、文化8）	金履喬・李勉求	金履喬『辛未通信日録』・柳相弼（軍官）『東槎録』

表２　冊封琉球使および本稿参照の使行録・詩文集

年次(来琉年次)	正使・副使	本稿参照の使行録	本稿参照の詩文集
1534 年 (嘉靖 13)	陳侃・高澄	陳侃『使琉球録』	──
1561 年 (嘉靖 40)	郭汝霖・李際春	郭汝霖・李際春 『重編使琉球録』	郭汝霖『石泉山房文集』
1579 年 (万暦 7)	蕭崇業・謝杰	蕭崇業・謝杰『使琉球録』、謝杰『謝杰使事補遺』	──
1606 年 (万暦 34)	夏子陽・王士禎	夏子陽『使琉球録』	──
1633 年 (崇禎 6)	杜三策・楊掄	胡靖（従客） 『杜天使冊封琉球真記奇観』	──
1663 年 (康熙 2)	張学礼・王**垓**	張学礼『使琉球記』･同『中山紀略』	──
1683 年 (康熙 22)	汪楫・林麟焻	汪楫『使琉球雑録』・同『中山沿革志』･同『冊封疏鈔』	汪楫『観海集』
1719～1720 年 (康熙 58～59)	海宝・徐葆光	徐葆光 『中山伝信録』	徐葆光『海舶三集』
1756～1757 年 (乾隆 21～22)	全魁・周煌	周煌『琉球国志略』	周煌『海東集』・同『海東続集』・同『海山存稿』・王文治(従客)『夢楼詩集』
1800 年 (嘉慶 5)	趙文楷・李鼎元	李鼎元『使琉球記』	趙文楷『石柏山房詩存』・李鼎元『師竹斎集』
1808 年 (嘉慶 13)	斉鯤・費錫章	斉鯤・費錫章 『続琉球国志略』	斉鯤『東瀛百詠』・費錫章『一品集』
1838 年 (道光 18)	林鴻年・高人鑑	(使行録なし)	──
1866 年 (同治 5)	趙新・于光甲	趙新 『続琉球国志略』	──

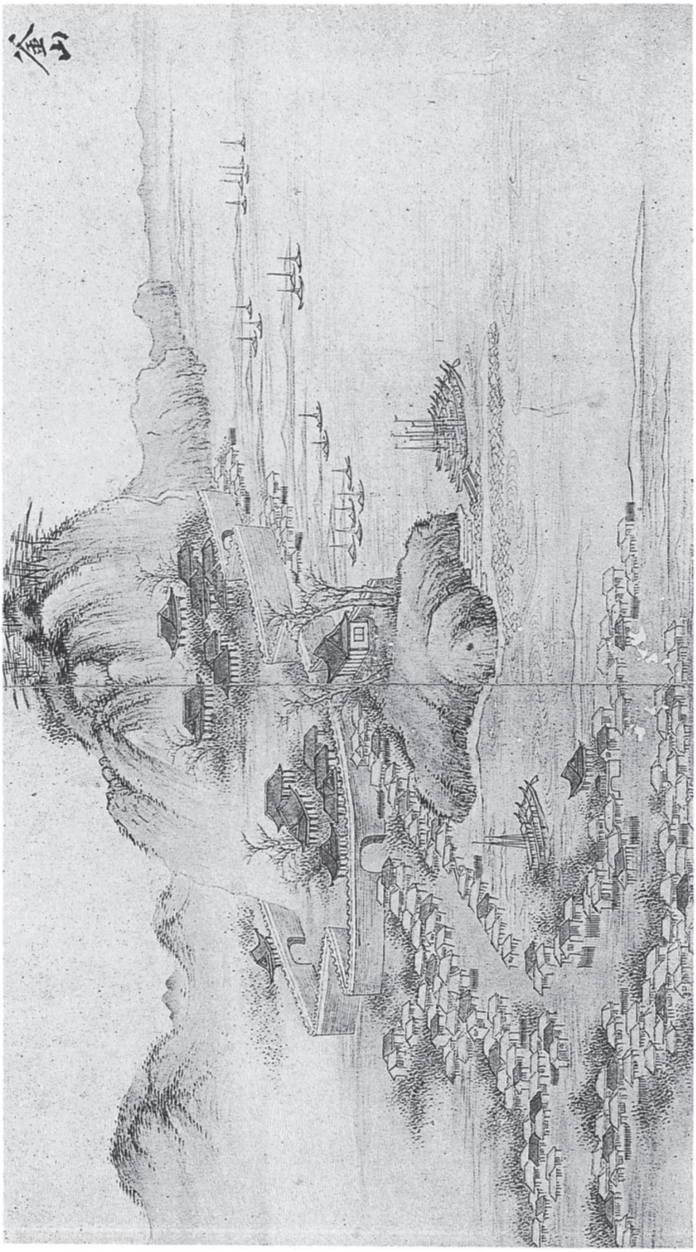

写真１　慶尚道勝区図画集に描かれた永嘉台（画面中央）
（韓国国立中央博物館蔵）

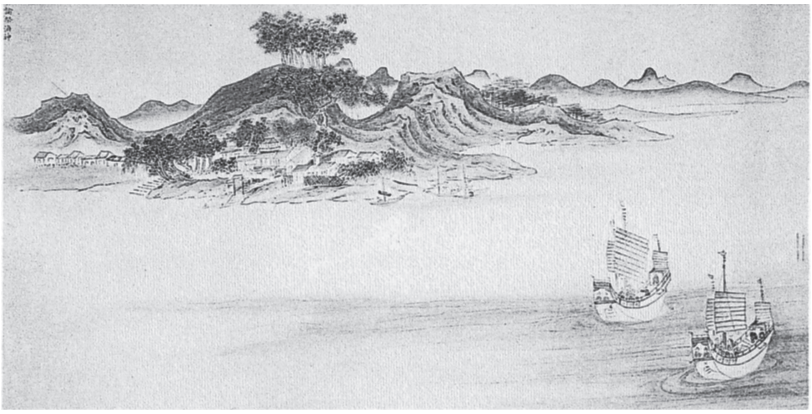

写真２　奉使琉球図巻・第３景・論祭海神（沖縄県立博物館編　1989 より）

写真３　奉使琉球図巻・第６景・午夜過溝（沖縄県立博物館編　1989 より）

SUMMARY

Some Aspects of Navigational Faith in the Early Modern East Asian Maritime Region:
Focusing on the Rituals of Sea-gods Performed by the Korean Envoys to Japan and the Chinese Envoys to the Ryukyu Kingdom

Shinji YAMAUCHI

In recent years, the historical research of maritime region is progressing splendidly. However, on the other hand, many unsolved problems on this research field are left behind. The problem of "navigational faith" discussed in this paper is also one of such the left-behind important themes.

The history of maritime region is not consisted without the voyage by humans. However, the voyage was often exposed to natural violence, or received disturbance by humans. Consequently, as one means for coping with various troubles in such a voyage, navigators prayed for their safety voyage to supernatural beings, such as God and the Buddha, and developed the voyage by considering the thought of being protected by the power as a support.

Then, in the historical research of maritime region, the problem of the faith for their safety voyage should be set within the range of research as a problem of the mentality of the navigators actually carrying goods, people and information. And a possibility that a new connection of maritime history is visible from the research is high.

So, as a part of such navigational faith research, this paper considered the rituals of sea-gods performed by the Korean envoys to Japan and the Chinese envoys to the Ryukyu Kingdom from the 16th to the 19th centuries. And as a result, the author pointed out the importance of the rituals of sea-gods from the China origin in the elements of navigational faith of the early modern East Asian maritime region, and suggested that those rituals were formed in the competition between imperial rituals and local ones.

キーワード: 朝鮮通信使，冊封琉球使，航海信仰，海神祭祀，東アジア海域