

# みんなのポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## The Concept of and Belief in the Sea-Deity in the Southwestern Islands

|       |                                                                                                    |
|-------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| メタデータ | 言語: jpn<br>出版者:<br>公開日: 2010-02-26<br>キーワード (Ja):<br>キーワード (En):<br>作成者: 下野, 敏見<br>メールアドレス:<br>所属: |
| URL   | <a href="https://doi.org/10.15021/00003777">https://doi.org/10.15021/00003777</a>                  |

## 南西諸島の海神信仰

下 野 敏 見\*

はじめに

### 1. 竜神

- 1) ヤマト文化圏の竜神信仰
- 2) 琉球文化圏の竜神信仰
- 3) 中国・台湾・韓国の竜神信仰

### 2. ニライ・カナイと海神

- 1) ウンジャミと海神来訪
- 2) ウムケー・オーホリと海神来訪
- 3) 中国・台湾・韓国の海神来訪
- 4) 君真物とアカマター・クロマター

## はじめに

九州と台湾の間に点在する南西諸島は、トカラ列島以北のヤマト（本土）文化圏と奄美大島以南の琉球文化圏にわけて見ることができる。

これまでの奄美・沖縄研究は、わずかの例外 [伊藤 1974] を除いては、この地域のみ研究に終始しているため、民俗事象の分布、変異状況、成立事情といったものが今一つ明瞭さを欠くうらみがあった。ヤマト・琉球の比較においては、その境界附近の民俗研究が重要である。これが明らかでないと、ヤマト文化圏の個別の民俗事象がどこまで南下しているのか、また琉球文化圏のそれがどこまで北上しているのかわからないから、結局、両文化圏の境界も設定できないし、その成立事情などはますますわからないのである。

本稿ではこの点に留意しつつ、また琉球文化圏に南隣する台湾や中国南部の状況およびヤマト文化圏の西北に接する韓国南部の状況も考慮して論をすすめようと思う。したがって南西諸島、なかでも奄美・沖縄の海神信仰は隣接諸地域との比較の上で鮮明化したいと思う。

南西諸島の海神もしくはそれをめぐる海の信仰は種類が多い。例えば、竜王、竜宮の神、ニライ・カナイ、ウナリガミ、船霊、エビス、媽祖（天妃）、水死体などのほかに、金毘羅、熊野、住吉などの信仰も見られる。これらのうち、金毘羅信仰は与論島や沖永良部島にも見られるけれども、濃密に分布しているのはトカラ列島までであ

\* 鹿児島大学法文学部、国立民族学博物館研究協力者

る。熊野信仰は沖縄本島の琉球八社のうち七社をはじめ各地に分布し、本土系海人族の活発な航海活動の跡を見せていて、薩南諸島では種子島、硫黄島などに大きな痕跡を残している。住吉信仰も種子島でさかんであるが沖縄本島まで南下している。これら三つの本土系航海信仰は、琉球文化圏でさかんであるというにはほど遠く、その本格的信仰活動はトカラ列島以北のヤマト文化圏において見られる。

## 1. 竜 神

竜神信仰は、竜王、竜宮の神、八大竜王、竜神などの呼称で日本列島全域に見られるけれども、南西諸島では竜王と竜宮の神の呼称が一般的であり、なかでも竜宮の神が多い。

竜神信仰のわが国における起源は相当に古く、縄文土器の蛇飾りにその萌芽が認められ、弥生時代になると、明瞭に竜形をしたものが登場する。例えば種子島広田遺跡出土の竜佩状の垂飾がある。同様のものが沖縄本島の地荒原貝塚および兼城貝塚でも出土している。これらについて国分直一は、その原郷を華南に想定し、沖縄の竜形彫刻は広田遺跡出土の竜佩形ペンダントよりもより早い波として到達したらしいと述べている〔国分 1976: 440-447〕。

文献上では『続日本紀』に「龍王」の文字が見え、『凌雲集』には「龍宮」の文字が記されていて、やはり早くから竜神信仰があったことがわかる。また、仏教の八種の竜王のうち、航海や雨乞いを司る婆伽羅王を中心とする八大竜王の信仰も古くから各地に見られる。次にヤマト・琉球の二つの文化圏における竜神信仰の展開を検討してみよう。

### 1) ヤマト文化圏の竜神信仰

筆者は、佐渡および青森県、岩手県の小漁村を調査した結果、竜神信仰が広く普及していることがわかった。例えば、佐渡の北小浦では、家の中の神棚に禅宗の寺の札、伊勢神宮の大麻、エビスを祀ってあって、特に竜神はない。しかし、竜神は、村落のお宮の庭に山形県鶴岡の善宝寺の竜王を勧請して祀った祠堂がある。航海安全と大漁の神だという。

また、正月を迎えるに当って、家の外庭の先に海に向けて門松を立てて、餅や刺身、御飯などをのせた膳をおいて沖を拝むという習俗がある。これを「竜王さん拝み」というのだが、沖の海を拝む習俗と善宝寺信仰が習合したものと思われ、注目される。

北小浦では、1月11日を「船霊さんの祭り」といい、その前夜、船に御神酒や供物をして拝んでいる。

青森県三沢市四川目では、家の神棚に、稲荷、竜神、伊勢神宮の大黒、エビス・大黒をそれぞれ小祠箱を設けて吊り棚に並置して拝んでいる。エビス・大黒は同じ箱に祀ってある。この地域には西南日本に多い共同のエビス神はない。竜神は、特に「竜神様」といって敬い、海難を免れるようにと祖先代々祀ってきたという。この地域ではまた、船霊信仰はない。その代り、竜神信仰が顕著で、舳にはいつも竜神様がいる気持だといい、そこには小用などは絶対にしない。正月には門松を立てて、御神酒を上げる。これは各地で聞けるが、船上では蛇の話を忌み、産婦を持つ夫は2週間は船に乗らない。元旦には浜に出て、沖の海にあがる初日を拝む。村落神として金毘羅神社がある。

これで四川目の漁民の海神信仰は一応理解できるのだが、もっともだいじな神は竜神様であり、それを中心に諸神が配置されているという構造的な神観が注目される。

岩手県九戸郡種市町角浜では、各家にエビス・大黒を祀り、災難除けの神として竜神様を祀っている。船霊信仰はここにもなく、沖に出る船には金毘羅さんや成田さんを祀っている。種市町には金毘羅神社があるが、角浜にはない。しかし、角浜には、港の上に鳥居を立てて竜神様を祀っている。鳥居の先には雑草に囲まれて竜神の石祠が建っている。そこには、正月に個人参拝をするが、漁協の共同作業の時などは皆行って拝む。このように角浜では個人別の竜神と共同の竜神と二重に祀っているのが注目される。

岩手県宮古市重茂石浜では、各家にはエビス・大黒を祀り、石浜神社の境内には竜神様を祀ってある。それは、昔、死んだ亀が定置網に入っていた。そを埋めた所だという。進水式の時には、船が3回まわって、「竜神様と石浜の神様へ」といって、御神酒を海に注ぐ。船霊は昔は、女の髪の毛やその他のものを、船の中に入れたという。初日の出には、沖に向かって大漁と航海安全を祈る。

東北の場合はこのようにわずかの事例でも、北小浦や角浜、石浜に見るような沖の海とつながる竜神信仰と、もう一つは北小浦や四川目、角浜に見られる善宝寺系竜王信仰が重なり合っているのが特色をなしている。

鶴岡の善宝寺の信仰圏は意外に広く、東北はもとより北陸、関東一円の漁村に及び、一部は四国にも伝播している。列島を南下すると航海神の種類もふえる。すなわち三重県の青峯山正福寺や熊野、住吉、宗像、鵜戸などの神々が登場し、顕著になる。このうち、正福寺は北海道から九州までも信者の分布が見られる。正福寺の本尊は波之

上十一面観音で、高野山派真言宗で、もともと海上安全の祈禱寺であったというから、特に竜神との関係はない [亀山 1965: 100-102]。

一方、豊漁神としては山陰では美保神社が、東海では三島神社が、瀬戸内海をはじめ西南日本各地では西宮エビスが交叉しながら広く祀られている。また、江の島の弁天信仰も金華山、厳島などを通して広く分布し、讃岐の金毘羅信仰も航海神として全国的なひろがりを見せている。

筆者の調査では、岡山県の牛窓や広島県の吉和などの漁村では、航海神としては金毘羅を、豊漁神としてはエビスを祀っていて竜神信仰の顕著さはなかった。その代りに、瀬戸内海沿岸および農村地帯に雨乞いの神としての竜王信仰がひろがっていた。高谷重夫によると、西讃岐では約50の竜王社があり、土佐でもほぼ同数、阿波には25社、ほか全国各地に分布するという [高谷 1982: 144-148]。これらの竜王信仰は仏典系の竜王で、農村の水神信仰と結びついたものであり、一方、同系の竜王信仰が東北では善宝寺を通して海神信仰と結びついて流布しているのは明らかである。

では竜王信仰は九州を南下するとどうなるか。まず不知火は竜灯だということから始まるのだが、この地域には竜王にちなむ信仰は多い。川内川流域では、太鼓踊りにはビナマキ（蜷巻）という渦巻隊形とヤマミチ（山道）という蛇行隊形をなして踊る場合が多い。太鼓踊りはもとは夏に雨乞いとして踊った例が多いというから、この二つの隊形は竜神を形象化していると考えられよう。この地域には、八大竜王を祀る小社や竜灯などがあることもこれを裏づけている。宮崎県西都市の銀鏡神楽<sup>しろみ</sup>の祭壇には、ワラ綱のとぐろをすえてその中心に木製竜頭をつけたものを左右に配してある。銀鏡神社の上の山を竜房山といい、山頂には竜神がすむと伝えるが、これらは雨乞いの神としての竜神であり、八大竜王系の竜神であると考えられる。

南九州各地に伝承する八月十五日夜の綱引は単に綱を引くだけでなく、竜神を形どったものや竜神を祀るものが多い。例えば、坊津町の泊では、綱引に先だって青年たちが海岸に綱を持って行って一列に並び、渚の清い砂を踏んでから、まるで海から竜神をひっぱり出すようにして村落へ持ってきて、次いでその綱を引き回して、村落内の道を清めるということをする。知覧町松ヶ浦でも以前は綱を持って渚に並んだ。大隅半島の串良町や甕島の村落では十五夜綱を丸めて先端を少し出し、それを竜頭の形に作っている。これらは南九州における竜王ないし竜神信仰の根っこの深さを示している。このように南九州でも仏典系竜王信仰とそれだけではかりきれない竜神信仰の二流が底流しているのである。

後者の例として、薩摩南部の指宿市尾掛のムスドン（無足どん）という神社の伝

承を述べてみよう。この神社は昔、大隅の古江から流れ寄った蛇がタン（谷）から尾掛の黒山に登り、毎年、娘を一人ずつ食ったので、神社を造って祀ったという話を伝えている。旧暦10月15日の祭礼日には、無足舞いといって、長刀舞い、剣舞い、鬼神舞いのほかに無足、すなわち足のない者に扮した一人がいざり進むという舞いが行われた。この舞い手たちは渚から山をめぐり神木の前に行って舞った。そして柴竹で神木をくくり、綱をかけたのである。

無足舞いは、無足のものが海から上ってきて神木にまといつく様子を芸能化した演劇的の神事であるが、根本は蛇神信仰であり、海辺から現れる点からは竜神信仰であるといえよう。

種子島や屋久島、三島などでは積極的に竜王ないし竜神を祀る神社や祠は見当らない。エビス信仰につながる古形の海神信仰は他に認められるが、それは後述する。しかし、この地域ではヤマトの他の地域と同じように、海で蛇の話をするのを忌んだり、鰻は食べないなどの禁忌を聞くことができ、消極的な竜神信仰は認められる。トカラ列島でも「竜」の文字のつく神詞はないが、乙姫神社が存在し、巫女のネーシ（内侍）の祝詞の中には「リュウグウノカミ」の言葉が出てくる。南九州で竜王を祀る神社は、東桜島の竜王権現と薩摩半島の金峰神社の2社である。

薩南諸島でも竜神信仰は底流しているのだが、表層的には顕著でない。竜王信仰は、金峰神社を南限として以北の川内川を中心とする薩摩北部に多い。これらを俯瞰すると、竜王信仰の起源は古いとしても、南九州への伝播は新しく、せいぜい近世中・後期頃であるということが、その他の民俗伝播の事例からいえるのである。竜王信仰は天台宗の布教とともに南下したのではないかと思う。種子島や屋久島では中世以来、法華宗がさかんであって、航海安全の祈禱も行なわれ、またエビス信仰も中世末頃より入って豊漁願いはそちらへ移った。したがって竜王信仰の入り込む余地はなかったと見られる。さらに熊野信仰や住吉信仰、風本権現などの信仰も入って、種子島では航海安全対策はこれらで足りていたといえよう。

以上、ヤマト文化圏の竜神信仰は、東北からトカラまでひろがる古層の竜神信仰と、東北や南九州、その他本土各地にひろがり、雨乞いの神とも共通する竜王信仰の二つの層が重なり合って分布していることがわかった。

## 2) 琉球文化圏の竜神信仰

奄美・沖縄における竜神信仰は、まず那覇にかつてあった竜王殿を挙げねばならない。竜王殿ははじめ中見城にあったがのち天妃廟前に移したといわれ、毎年旧暦1月

4日、5月5日、9月9日、11月冬至、12月24日に祀っていたと『琉球国由来記』にある。いつ頃から祀ったかわからないと同書にもあるが、中国との貿易が活発になりはじめた14世紀頃ではなかったかと思う。この竜王殿は、薩摩などヤマトの地を経由したものでないと考えられるので、直接、中国伝来のものであろう。

竜王の名のついたものは、ほかに奄美大島の大熊の竜王神社がある。「大熊竜王神社略歴」によると、神体の弁天は大熊の氏神として祀られていたが、1870年に廃社の厄にあい、叶家で祀るようになった。叶家には別に正観音もあった。1933年、大熊出身の里重信が神戸で原因不明の病いになり、大阪の行者にみてもらったところが、忽ち全治した。行者はその時、大熊には古くから尊い神があってそれを放置してあるのが村びとにさわっていると託宣した。そこで里重信は大熊に帰り、村びとにはかって、まずは弁財天を京都大学に依頼して鑑定してもらった結果、中国伝来のハツ手の弁財天で相当に古いものであることがわかった。そこで1934年、境内を整地し、社殿を建てて、右方に竜王神社を左方に正観音を祀ることになった、とある。

弁財天が中国伝来の古い形で、貴重な文化財であることは注目すべきだが、それが竜王の呼称に変わったのはなぜか。じつはこれは、大阪の行者の示唆によるものであるようだ。つまり、大熊の竜王の呼称は新しいのである。しかし、奄美大島では弁財天の信仰はほかにもあって、弁財天系の巖島神社が各地に村落神として祀られている。例えば瀬戸内町では、清水、網野子、阿鉄、古志にある。なおこのほかに、安脚場には金毘羅を祀り、徳浜には竜宮神を祀ってある[瀬戸内町 1977: 322-356]。

奄美大島をはじめ奄美諸島では、竜宮の神と称する神祠は沖縄に比較して極端に少ない。しかし、ノロのカミグチの中にはしばしば登場する。大和村大棚のノロの旧暦9月9日の浜御願では「竜宮の神様、ネリヤの神様、テルコの神様」という語があり、同じノロの漁祭り（新造船を拝む儀礼）には「ジュウゴウ神様」と唱えて、竜宮の神に豊漁を祈る[大野 1970: 1-6]。

旧暦9月9日の浜御願は、ハマウガン、ハマガン、ハマジュウガン（浜漁願）などといって、奄美大島各地で行われる。名瀬市大熊では、ハマジュウガンといって、主婦や娘などが干潮時に浜に行き、石を3個並べて左の石の上にはカボチャと里芋などの山幸をのせ、右の石には魚や昆布など海幸をのせ、中央の石にはシュギ（桑）をのせる。シュギの後には砂をおいて火をつけた線香を3本立て、ミシャク（白酒）とミキ（泡盛）を供し、沖のネリヤ大明神に対し、漁をする家族の男たちの無事を祈る。願のクチは、フカに襲われないように、今年1年は果報であるように、またハブにもあわないようにという内容である。

この場合、竜宮の神とはいわずに「ネリヤ大明神」というのが注目されるが、これは奄美に多いグングン（権現）とともにヤマトの影響をうけた用語である。この願は、願直しをしてから願立てをする。すなわち1年間の願直し・願立てをこの日に連続して行なう。名瀬市の根瀬部ではハマ願のほかにはテラ（神社）願、ヤー（家）願があって、人びとはいずれかを選んで行なう。

奄美ではノロのカミグチには竜宮の語が登場するのにその神祠は少い。この理由は、薩摩の影響によるヤマト化のために、沖縄系竜宮信仰が発展できなかったためであろう。一方、主婦の願い口などにはネリヤの語が認められるが、これはこの言葉の由来の古さを意味している。奄美の竜宮の語はヤマトから南下したのではなくて、沖縄からノロ文化と共に北上したものであるようだ。

沖縄では竜宮の神が各所に見出される。まず奄美に近い伊平屋島の例を見よう。

伊平屋島では、田名、我喜屋、島尻、野甫などにリュウグウノカミを祀ってある。いずれも海岸の砂丘もしくは海に近い所に、サンゴ石などで囲いをして自然石または小祠をおいて祀ってある。田名の場合は、アダンの茂る砂丘の上に、4m四方に高さ50センチほどの囲いをして、その奥に30センチほどの高さの自然石を建ててある。旧暦3月3日、田名の男たちは全員で追い込み漁をしたあと、ここに集り、ダナンサーという男神役と共にリュウグウノカミ（自然石）を拝む。

田名の竜宮の神は、追い込み漁という共同漁撈と共にあってしかもその年の最初のものであるのが注目されるが、島尻ではかつてカツオ漁のさかんな頃は、出漁の時と終了の時は必ず参拝したという。大漁を祈ったのである。このような点は、ヤマト文化圏のエビス信仰と似ている。田名では男性神人が主宰するけれども、他の所では女性神人が管理し、伊平屋島の対岸の本部半島の谷茶では、タンチャウーフシ（谷茶大主）という竜宮の神の祠の通し窓から、沖のニライ・カナイを拝む形になっていて、まだ神祠が豊漁神として独立し切っていない。

野甫のリュウグウノカミは、漁撈とは関係なく、旅立ちの時に祈る航海神とされているが、別名ハナダマガナンという。神酒と花米を上げるからハナダマというとの説もあるけれども、これは沖永良部島などというシバナ（潮花）すなわち水死体を祀ったものではないか。ここでも竜宮神の性格の不統一性を示している。

我喜屋の場合、チグチ（津口）竜宮、ウサチ（大崎）竜宮、今竜宮の3種類あって、津口竜宮は石体はなくて沖に向かって拝むだけの所で、ウンジャミ（海神祭）の時にシルガミを中心にカミンチュが並んで拝む。大崎竜宮は、小石で四角形に囲った中に、リュウグウノカミの自然石とアマグウノカミの小石の二つをおいて祀っており、小石

を拝む眼を上げると沖の海が見える。旧暦 3 月 3 日は区長とカミンチュが参拝し、航海安全と豊漁を祈る。以前、ノロがいる頃はアマタボーリ（雨給われ）といって、アマグウノカミに雨乞いをしたという。今竜宮はホトケガミといって、もとは観音を拝んでいたが、大正頃、カツオ船の人たちが海石を拾ってきて豊漁を祈ったのにちなみ、竜宮ともいう。

我喜屋の竜宮は数も多いが内容も多彩で、分化しているのが特徴である。竜宮の神と雨乞いの神が併祀されている大崎竜宮は、南九州の八大竜王の民俗を思わせる。しかし、これは、竜神・水神の源をなす中国系の竜王信仰が投影されていると考えられる。

沖縄本島にも竜宮の神は多く、各浦に小祠があるが、糸満市の白銀堂は、海に向かって岩穴を拝む形式で、ノロのニライ・カナイのお通し場所になっている。参拝者は、白銀堂の次に御嶽、井戸、今の竜宮、先の竜宮、別な井戸、サンキン森の 6 カ所を巡拝することになっている。このうち今の竜宮と先の竜宮は、白銀堂と共に海神の系譜であるが、その先後関係は、港の拡張などによって渚が進出した結果、構成されたものであろう。我喜屋の場合と似ている。そして名称は竜宮でも、拝むのは海のかなたのニライ・カナイである。しかも糸満では漁撈関係の参拝ばかりでなく、むしろ他の願い事、例えば「育ての願い」などといった事が多く、世の多様化に応じて神々の機能も多様化している。

宮城島では、アガリュウノカミがあって、村落はづれに祀り、別名ユームチ（世持ち）神ともいい、豊饒神であることを示しているが、シヌグ祭りの日に大漁と航海安全を祈る。しかし、旅立ちには村落神であるウドゥン（御殿）に祈願するので、この竜宮神は大漁を中心とした漁撈神であることがわかる。

宮古島の島尻では、ツカサの下に女性神役と男性神役がいて、男性神役の中にはリュウグダスというのがいる。彼は、海神に仕えて村落民の豊漁や航海安全を祈願する「竜宮願い」や個人の竜宮願いも行なう。ツカサの使い神ともいわれ、男性神役の中では高い地位を占める。しかし、この場合も女性神役の中に航海安全を祈るヌーダダスがいるし、旅立ちの安全はアマテラススサスという女性神人が祈るので、リュウグダスは豊漁を中心とした漁撈神であることがわかる。

リュウグダスは、島尻の海に面した小高い所にあるニビ（イビ）石を拝む。そこをリュウグウダーという。ニビ石は 2 基あって向かって左のものを拝み、右のニビ石はシマヌヌス（ツカサ）が拝む。旧暦 4 月初寅の日にはそこで竜宮願いが行なわれるが、男性ばかりの祭りで、リュウグダスを中心に行なう。男性たちは海に出て漁をし、大

鍋で魚を煮てニビ石に供えて豊漁を祈る。旧暦3月3日には村中の人々が浜へ出て魚介類をとって楽しむが、男性は一定の場所へ集まって小石を拾い、リュウグダスを中心に豊漁を祈る〔琉球大学民俗研究クラブ 1976: 50-51〕。

島尻の場合、神殿と聖地名に竜宮が冠せられていることと、竜宮の神であるリュウグダスが漁撈儀礼の中心者として活動していることが注目される。3月3日に浜で小石を拾うのは南九州のエビスの神体石を拾うのに似ていて、一種のマナの呪力を期待しているのであろう。この小石を1カ所に集めて共同で祀るとエビスと同機能になるのだが、沖縄ではこれは発展せず、しかもニビ石などは女性神人が拝む例が多く、彼女ら自身が神女として沖の魚を招いているので、同機能のエビスは要らない。しかし、男性たちと小石という形でエビス信仰の萌芽がここに見られるわけである。

なお、竜宮の神は旧暦4月初寅の日にリュウグウダーを訪れて6月いっぱい滞在し、10月のウヤガンの祭りにも訪れるという。この伝承は、初夏にサンゴ礁の海に回遊してくる小魚の漁期と一致し、神からそれを招く期間であると考えられ、ウヤガンの祭りの時にもう一度「ユエ招き」、すなわち豊饒招きをするということであろう。

竹富島では、春秋の壬戌の日に、竜宮願いをする。これを「海の主の願い」ともいって、「竜宮、ニライ底、カネーラ底、元の根神」などに対して、嘉例吉の旅と家庭安穩を祈る〔上勢頭 1976: 241-242〕。八重山でもこのように神女の祝詞の中に竜宮の語は入りこんでいるのが認められる。しかし、八重山では竜宮の神の石や小祠は沖縄本島や宮古諸島ほどには顕著でない。まだ祝詞の段階が主流であって、この現象は奄美諸島の場合と似ている。ここに琉球文化圏内における竜神信仰の成立と伝播の大枠が把握できるのである。

つまり、沖縄本島を中心に成立した竜神信仰（竜宮、竜宮の神）は、伊平屋島および宮古諸島を含む一つの圏と、奄美および与那国島（こども竜宮神祠は顕著でない）、その他の八重山諸島を含むより大きな一つの圏との二つが描けるのである。この民俗周圏図は、いずれも沖縄本島を中心に行っているものであって、この地域における竜神信仰の伝播が2波あったことを意味する。琉球文化圏の線と一致する外圏は、その起源が古いことを意味するけれども、ノロ・ツカサなどの琉球宗教政策による神女の祝詞の中にその信仰が認められることを考えると、その時期は琉球王朝の成立にほぼ沿うものであるといえる。また、祝詞の中では、「竜宮、ニライ底、カネーラ底」というように竜宮より一段古いと思われる異郷語が必ずあとにつく点からも、「竜宮」の語が新たに加わったものであることは容易に察しがつく。また、竜神信仰は男性による漁撈と結びついている場合が多い。琉球文化圏では一般に竜王とか竜神といわずに竜宮、

竜宮の神というので、これにしたがって竜宮信仰というほうが適切であろう。

竜宮信仰の内圏は海岸に石を立て、あるいは小祠を設けて拝む形式の顕著な地域であり、竜宮の神の祭りの日の上陸地点を明らかにしている地域である。これが沖縄から奄美に到達していないということは、その伝播活動が薩摩による侵襲後のことを意味しよう。すなわち近世に入ってからであろう。ここで、二つの竜宮圏をおおまかに分けると、外圏は中世に伝播し、内圏は近世に伝播したということになる。そして、外圏が神女の祝詞と密接で、豊饒、旅の安全などを祈るのに対し、内圏は男性の漁撈との関係が外圏よりもっと密接で、豊漁、航海安全を祈るという対比をなしている。

琉球文化圏における竜宮信仰はかつて那覇にあった竜王殿と無関係ではない。いや中国の影響を直接うけて建立したと思われる竜王殿は、内圏、外圏の中心点にそれがあることから不可分の関係があらう。竜王殿建立の時期は『琉球国由来記』にも明らかでないけれども、中世にはまちがいないと思われ、琉球史に照らすとおそらく15世紀頃であろう。しかし、内圏、外圏とも竜王といわずに竜宮といい、竜宮の神というのはなぜか。これは、その呼称が明らかに竜王殿系でないこと、おそらくヤマトの竜宮系であることを意味していると思われる。つまり、竜王殿建立以前に竜宮信仰はすでにヤマトから沖縄本島の按司社会へもたらされていたが、竜王殿建立はその信仰の普及に拍車をかけたと考えられる。

沖縄本島の谷茶では、旧暦5月4日に、谷茶ウフヌシすなわち竜宮の神に祈ったのち、ハーリー舟による競渡を行なう。爬竜船行事は糸満市をはじめ沖縄県全域に見られるが、その起源は『中山世譜』では久米村の三十六姓渡来に始まるという。しかし、『球陽』ではその起源は古くて不明とある。競渡神事はヤマト文化圏にもあって美保神社の諸手船神事が有名である。これらと中国の竜舟競渡は、東アジアの中では根っこはつながると思われる。しかし、琉球文化圏および長崎に伝承するものは、船の形態や歌、名称、その他によってそれより新しく中国から伝来したものであろう。

君島久子は中国（特に華南）においては竜女説話ならびに竜神説話の分布地と竜舟祭の行われる地域は互いに関りがあるように思われると述べている〔君島 1977: 35-36〕。このことはひろい意味では竜神信仰の分布とそれらが一致するということにもなろう。君島は、竜舟競渡は竜神の力で初夏の病災を祓うためと、竜神を呼び出して雨乞いをするためだと述べている〔君島 1977: 34-62〕。これは琉球の場合にも適用できるようである。

### 3) 中国・台湾・韓国の竜神信仰

中国の竜王祠や竜母伝説の数の多いことは澤田瑞穂の『中国の民間信仰』などにも紹介されているが、筆者は先年、福建省泉州市東海石頭街の真武廟を訪れ、竜神信仰を目のあたりにした。真武廟の真武は北極星のことであり、ここに道教の影響を見ることができる。「呑海」の碑の建つこの地は小丘を形成していて、楼門をくぐると「三蟹竜泉」と記した深さ数メートルの古泉があった。その伝説は省略するとして、井戸は1616年（万暦44）に掘ったものらしい。石段を登ると、道は二手に分れていて、弧状の左側の道は竜形をなし、正面の丸石は亀の形であり、いわゆる亀蛇の姿を表わしている。北極星と亀蛇すなわち竜神の信仰は、航海民の信仰にほかならない。台湾の真武廟も航海民の信仰対象である[伊能 1918b: 223]。呑海のあたりは昔は海が囲んでいたらしい。泉州人たちの竜神信仰にふさわしい聖地であったことがわかる。文化大革命で堂の内部は破壊されたらしいが、復旧作業を進めていた。

中国漁民の船やその備品、待遇など近年は大いに改善されてきた。そして革命前の古い信仰や行事なども廃止したり、改善したりしているが、民間信仰はなかなか根がよく、一挙に改めるというわけにはいかないようだ。しかし民俗学の比較資料の面からはそれは日中両国民をつなぐ貴重な資料である。次は厦門港の漁民の最近の船神の実情である。

船神は、船の中央部に棚を設けて祀ってある。神棚は船幅に合わせて作ってあるが、150トン位の船で幅約1.5メートル、奥行40センチである。そこには金花、香炉、茶、環香を供え、奥の方には色紙を4枚貼り、中央の1枚には「竜王大帝、媽祖、老帝君、東山帝祖」の墨字があり、その左の紙には「佛」と書いた色紙を重ねて貼ってある。これは近くの南普陀という寺の仏袋である。右の紙には「鑒、合家平安、一帆風順」の文字が記されている。新造船の時に、これらの紙を船に上げ入れて神を祀り込めるのであるが、その時は左舷から上げることになっている。その理由は、水死体は右舷から掲げるからである。革命前は、「釣鱧王」も拝み、また、木像や粘土像、陶製の像や紙なども飾って拝んだという。

船長は、毎日線香を供えて拝み、月1回は煮た魚や肉なども供える。拝む時は、神棚の真下は船倉であるので、右舷の方からひざをついて拝む。祈願の内容は、航海安全と豊漁だという。媽祖をはじめ老帝君、東山帝祖は航海安全や漁撈の神であるが、竜王大帝別名竜王公は豊漁の神だという。これらの神々は、船長は自宅にも祀って拝んでいるのである。竜王公は革命前は、港の近くにも祀ってあったが今はない。また、船内および自宅に祀る神々は個人によって違う。

竜神信仰はこのように今も中国漁民の中に生きている。

台湾は福建人をはじめ華南系の人の多い所であるから、竜神信仰も当然分布していることが予想できる。農村の雨乞いの神として竜神廟を祀っている。一方、漁村においては「竜王」の呼称の祭りは「海竜王」となっていて、国分直一によると、台南市の漁村では「漁期のはじまりと終りには、砂丘の上に海竜王に供える珍味を並べ、金銀紙を焼いた」という[国分 1968: 253-254]。また、海竜王は媽祖の侍臣として像を飾ることもあるという。国分によると漁村の信仰は地域による若干の相違はあるものの、媽祖、水仙尊王、王爺、老大公などである[伊能 1918a: 149-153; 国分 1968: 215, 282]。水仙尊王は海神で航海の神であり、王爺も海神で善神とも悪疫神ともいう。老大公は漁撈の神。媽祖も航海神であるので、水仙尊王と共に強力に漁民を守護する。また海竜王に豊漁を祈り、老大公に海の漁撈の無事を祈ればよい。このように台湾漁民の海神の種類は多いので、「竜王」信仰は華南沿岸に比較して顕著でないといえる。しかし、端午の節供の日の爬竜船の行事はさかんであり、旧暦の1月15日には、竜灯を数人で支え持ち、富豪の家など訪問する行事もあって、広義の竜神信仰は広く影響している。

韓国では、亀山慶一によると、釜山市影島区には岩山の聖場に竜王を祀っており、済州島の朝天里では老婆が海岸で竜王に供物をして豊漁を祈るという。また亀山は「こうした習俗は日韓両国の漁民が海神として竜神・竜王を基本に据える共通信仰に由来するものと考えられる」と述べている[亀山 1985: 90-91]。

以上、ヤマト文化圏と琉球文化圏および周辺地域を加えて竜神信仰を述べたのであるが、次のようにまとめるものである。

(1) わが国の竜神信仰は、ヤマト・琉球全域に見られ、それは中国、台湾、韓国の竜神信仰ともつながっている。ただし、名称は中国では「竜王」が多く、日本では「竜宮」あるいは「竜宮の神」が多い。「竜王」は豊漁や航海などの海神と雨乞いなどの農神の両性格をもつけれども、「竜宮の神」は海神の傾向がつよい。日本においては、ヤマト文化圏では仏教系の「竜王」信仰が善宝寺を中心に東北に広く分布しているが、これは海神の性格がつよい。しかし、一方では西日本一帯に農神としての「竜王」信仰が広く見られ、ヤマト文化圏での南限は金峰神社である。

(2) 南九州では薩摩北部に農神としての竜王信仰が流入している。また神楽などにもその影響が見られる。しかし、薩摩南部ではそれがさかんでなく、代りに綱引や祭礼を通して海神信仰が深く底流している。薩南諸島でも竜王、竜宮ともあまり見られず、その状況は薩摩南部に似ている。そして、竜王や竜宮の呼称はなくても海神信仰

そのものは見られる。

(3) 日本の竜神信仰は、トカラ列島と奄美大島を境にして二つに分けることができる。トカラ以北のヤマト文化圏ではエビス信仰がさかんで、海神の豊漁面はそちらに吸収されている。また、航海面も熊野、住吉、金毘羅などの信仰に分化している。これに対して奄美大島以南の琉球文化圏では豊漁や航海は竜宮の神に祈り、かつ航海はウナリの力にも頼っている。しかし、ヤマト文化圏ほど神々の機能分化は見られず、竜宮の神の信仰はさかんであるといえる。

(4) 琉球文化圏では、竜宮の神の小祠を設けて祈る内圏と、巫女のオモロやカミグチにのみ表現される「竜宮」の多い外圏の二種が同心円状にあって、竜宮信仰のこの地域への二重伝播を示している。中国では竜王の表現が多いのに対し、ヤマトでは竜王も竜宮もよく使う。したがって奄美・沖縄の竜宮の語はヤマトから琉球王朝へ入り、それがノロやツカサを通じてひろまったものと思われる。ヤマト・琉球の接点にあるトカラの巫女ネーシはノト（祝詞）の中に竜宮を述べるが、巫女と竜宮のセットは琉球のそれと同じ構図である。

(5) 沖縄の竜王殿は中国伝来のものであろう。沖縄にはハーリー舟など、中国の竜王信仰にちなむ習俗が深く影響している。

(6) 海神信仰とハーリー舟の組み合わせは美保神社の諸手船にも見られる。その由来はわからないけれども日中共通の習俗であることにはちがいない。中国の竜王信仰は広田遺跡や倭人伝に検出されるごとく、弥生時代以来、わが国の海人たちに深い影響を及ぼしている。しかしその一方では、竜王、竜神、竜宮の言葉に必ずしも癒着しない「わだつみ」や「ニライ・カナイ」などの語があって、わが国海神信仰の独自性を見せている。そして、ヤマトとわだつみ、琉球とニライ・カナイのセットによる表現上の対比をも見せている。

## 2. ニライ・カナイと海神

竜神のすむ竜宮について、琉球文化圏では固有の名称を持っていた。すなわち、奄美でいうネリヤ、沖縄でいうニライ・カナイがそうで、時にはギライともいわれる。ヤマトに近い奄美ではネリヤの神に対してワタガナシ（海神）という表現もあることから、ネリヤやニライの語は沖縄本島からノロ文化と共にひろまったものかと思われる。

琉球文化圏では定期的にニライ・カナイを拝み、そこからの神の訪れを想定し、あ

るいは演出した。ニライ・カナイは海上他界ともまた、伊平屋島の我喜屋などというような海浜の瀬につながる海底の異郷とも解せられている。したがって、そこから来訪する神は海神の一種にちがいない。ではいったいどのような神なのか。また、いつ出現するのか。

## 1) ウンジャミと海神来訪

ウンジャミは、沖縄本島北部およびその周辺小島に伝承する海神祭で、村祭ごとの若干のちがいもあるものの神女による海の神の祭りという大筋は共通している。その期日は旧暦 7 月の初亥または中亥、盆あけの中亥あるいは一定の日などとなっているが、いずれも 7 月であることが注目される。『琉球国由来記』巻二十一の八重山島の項には「七八月中ニ己亥日節ノ事」とも記され、この時期は昔から節祭りであったことがわかる。同書には伊平屋島の項に「海神折目」、今帰仁村の項に「大折目（海神祭也）」とも記されていて、ウンジャミが大折目であり、一大節祭りであったことが理解できる。つまり沖縄では夏の節祭りに海から神を招いて祀ったのである。

奄美の節は旧暦 8 月の初丙の日をアラセツ（新節）と定めて祝うけれども、名瀬市大熊などで旧暦 7 月の中壬の日をウフンメ（大折目）と定めて祭礼を営んでいるのは、ノロ文化による奄美への波及と見ることができる。

伊平屋島の我喜屋のウンジャミは、海神を岬からお迎えしてカミアサギでオモロを謡いながら神遊びし、魚とりや船こぎのまねをし、シドゥガミが少女たちを海岸まで連れて行って櫓を海に流して帰るというものである。田名では、前夜の 7 月 16 日夜、オーシドゥの家に神人たちが集り、明日の天気を祈る。当日はノロと神人たちはカブイ（冠）をかぶってウンサク（神酒）を飲み、田名屋で船型に神人たちが入ってこぐまねをする。次いで東のマジキナのハンタという所へ行ってウムイを謡い、次は港の尻のナートンチビの岩の上に立って東の海を拜む。そして田名屋へもどってダナンサーを中心にテルクグチを謡う [上江洲 1986: 97-116]。

伊平屋島のウンジャミの要点は、浜から迎えた海神をカミアサギや田名屋などの神屋で歓待し、のちシドゥガミすなわち船頭神の指揮で海へ送るということであり、それに漁撈の予祝儀礼が付属している。海神は我喜屋では神人たちと少女たちであり、少女たちはもとは櫓を持って各戸を巡回した。つまり、海神の各戸訪問である。田名の海神は、オーシドゥ、ウムイ、ユートゥイ、イシドゥなどの 4 神人であった。このように海神は神人自身が演ずる具象神であり、ヤマトのごとき抽象神ではないのも琉球神道の顕著な特徴である。

ウンジャミに漁撈儀礼が伴うことは、この海神祭が本来、漁撈と深い関係があり、ニライ・カナイ拝みは漁願が重要な要素となっていることを示すものであろう。

ニライ・カナイから神を迎える演出儀礼の一つとして久高島のカンジャナシー（神ガナシ）がある。それは旧暦4月と9月の中壬の日から9日間行われる。3日目の早朝に、神々が神衣裳を着て久高ヌルドンチから外間拝殿へ行く。この神々はニラー・ハナー（ニライ・カナイ）の神々であるといわれ、昔はクボー御嶽へ行き、そして一番鶏の声に合わせてホイホイと叫びながら村へ現れたという。神々の名前は、ニレーウプヌシ（ニレー大主）、アガリウプヌシ（東大主）、ファーガナシ（母ガナシ）、ハナーヌティンドゥーガミ（カナイの船頭神）、その他総計30数名で、それぞれ色とりどりの衣裳をつけて群遊するのである。ニレー大主は余りに神格が高いので来臨しないといわれ、アガリ大主を中心に祭礼が期待される。神々はカヤ束を手にして神歌を謡い、やがて村中を祓い清めてまわり、さいごに神送りの歌を謡ってニラー・ハナーへ送る〔古典と民俗学の会 1980: 59-101〕。

この祭りで注目されるのは、大挙、人が神に扮することであるが、それがニライ・カナイから村に訪れたという点である。神々の中には雷神や韃神もいて、ニライ・カナイの原郷はゆたかな世界であることがわかる。アガリ大主は昔は、稲や裸麦、粟の穂の模様のついた神衣裳をつけていたといい、また、満月も記されていたというが、それは太陽であったかと思う。アガリ大主は太陽神であり、豊作を約束する神でもあった。このように久高島のニライ・カナイは単なる海神の枠を越えた神々の原郷でもある。

加計呂麻島ではテルコは太陽神だというのが、伊平屋島田名のウンジャミのテルクグチは「初ぬ子はテダ（太陽）やり、うくぬ子は月やり、テルクミがはじめ、ナルクミがのだて」〔上江洲 1986: 111-115〕という句もあって、やはり太陽を謡っている。そして、全体の主旨としては稲や粟の豊作を祈っているのである。

『琉球国由来記』巻十三の久高島の項には、「伊敷泊二御前。一御前、ギライ大主、一御前カナイ真司」と記され、同島中部東岸の聖地イシキハマは昔からギライ・カナイの拝所であることを教えている。同書によると、久高島に初めて居住したアナゴの子は、ある日、イシキハマで麦、粟、黍、扁豆の種子やコバなどの種子の入った壺を拾ったが、その頃、「君真物」という者がたびたび出現して近くの森に遊んだのでそこを「中森の嶽」といって御嶽にしたのだという。

伊波普猷は「君は古琉球語では神女の義で」、「君真物（君手<sup>ずり</sup>摩）も古くは女神と考えられたと思う」と述べている〔伊波 1974: 322-323〕。『琉球国由来記』巻十六の

伊平屋島の項には「カナイノキンマモノ」と記し、君真物がカナイからの来訪者すなわち海神であることを示している。また、同書卷十五の今帰仁間切の項では、昔、君真物出現の時、アフリノハナに黄色い冷傘（きぬ傘）<sup>りやんさん</sup>が立つ時はコバウノ嶽には赤い冷傘が立ったと記されているが、伊波普猷はアフリノハナのアフリも涼傘の古琉球語だという【伊波 1974: 324】。したがってそこは古くから神女たちが傘を立てて君真物出現の儀礼を演出した所だといえよう。

『琉球国由来記』巻十九の久米仲里間切の項には、ガサス若チャラという若者がいてその人物がすぐれ、君真物出現の時には父の按司より先に若者のほうへ君真物が顔を向けたとあり、また同書具志川間切の項にも同話を掲げ、この若者が美男で器量も人にすぐれていて、君真物出現の時は男女童によらず、すべての人びとが憧れて見たので、父の按司からねたまれたと記してある。これによって、君真物出現の状況がよくわかると共に、君真物がだいぶ人間くさいこともわかる。つまり、古くは君真物は村落の神女が扮し、村落民総出でそれを迎えたのであり、そのような海神祭が沖縄の各村落ごとに行われていたのである。

久高島に伝承するカンジャンシは、由来記に記されたこの君真物の祭りをうけつぐものであろう。神女がニライ・カナイの神々の姿に仮装して村落に現れ、オモリを謡いながら舞い、村落内を清めてまわり、そして海のかなたへ引揚げるという筋書である。これは久高島のカンジャンシだけにとどまらず、伊平屋島をはじめ各地のウンジャミにもあてはまることである。ウンジャミは今や俗化しつつあるけれども、主役の神女たちは本来は伊平屋島の田名の海神のごとく、まさにニライ・カナイからやってきた海神そのものであり、君真物自身であるといえよう。

この君真物儀礼はノロを中心とする神女たちによる演出であり、ノロ制度の成立と密接な関係があると思われる。ノロ制度が普及しているのは琉球文化圏でも奄美諸島と沖縄諸島であるが、この地域にトカラ列島や八重山諸島に見るような来訪神行事が少いのは、ノロを中心とする神女自身がカブリカズラをかぶり、大扇を持って盛装し、君真物として出現するからではないかと考えられる。つまり、神女たちが来訪神である。このような地域に、どうしてほかの来訪神が入ることができよう。

海神祭の行われる7月は節替りの時期でもあるが、トカラ列島ではヒチゲー（日違い）という節替りに神女のネーシ（内侍）が男性神役のホーイといっしょに、夜半に各戸を訪れる。この時は昔はボゼという異装の神も各戸巡回した。トカラはヤマトと琉球の中間的な民俗をいくつも伝承していることから考えると、ネーシ巡回の姿に君真物の名残りをみることができよう。しかし、若者の扮するボゼの威力がつよくて君

真物の陰がうすれている状況だといえよう。八重山諸島においても同様にアカマター・クロマターなどの勢力がありすぎて、ツカサの君真物化が十分に行われなかったと見ることができる。

トカラに北隣する種子島では、南端の宝満神社に玉依姫を祀り、北端の浦田神社にウガヤフキアエズノ尊を祀っているのは、南と北、女神と男神という対比に加えて、ヤマトからの国つ神に配するに南方の海から海神を迎えなければならない南島の掟みたいなものがうかがわれる。これもやはり、ニライ・カナイから君真物を迎える琉球文化と深い所でつながるものであろう。また、男神と女神の対比も、男性のシニグ祭りと女性のウンジャミ祭りという対比に連なるものかもしれない。

以上、ウンジャミをめぐる海神は、単なる海神ではなくて太陽、その他の神々の性格も持った複合神であるが、その神事のもとには船頭神のひきいる漁撈・航海の安全の儀礼であったのがふくらんだものであること、また、ノロ制度の発展と共に確立した来訪神事であるけれども、その根っこは古いということ、そして、奄美・沖縄諸島では神女による来訪神事が多いのに対して八重山やトカラでは男性の来訪神が多い点などが特徴として指摘できよう。

## 2) ウムケー・オーホリと海神来訪

奄美大島と加計呂麻島に伝承するウムケー・オーホリは、神女たちが浜辺に出て海神を送迎する祭りで、旧暦2月の初壬の日と旧暦4月の初壬の日に行われる。浜辺で送迎するのでそれは海神であると思われるが、いったいどのような性格の神であろうか。なぜ、2月と4月を選んで送迎するのであろうか。その来訪の趣旨は何か。こうしたことについて、まず加計呂麻島で今ももっともよく伝承している阿多地の事例を挙げたのち検討してみよう。

阿多地のウムケーはカンムケともいい、満潮を見はからってカミニンジョウ（神人数）の神女たちがトネヤに集まり、アダハ（ススキ）を持って浜へ行く。浜では沖を向いて「ウムケー、ウムケー」といってアダハを目通りより高くさし上げて神を招く。やがてアダハを持ち、カンミチ（神道）を通してアシャゲのそばにアダハを立てる。そしてトネヤで祝う。これは竜宮からやってきたテルコ神がアシャゲで足を洗い、トネヤで神女たちと踊ったり踊ったりして遊び、次いで村を巡回して守り、トネヤで拝まれ、4月に帰るのだという。

阿多地のノロ役の永井キヨ（85歳）は、トネヤに祀るテルコ神はネリヤの神であるが、アマテラスサマと同じく太陽の神だという。トネヤには嘉入をはじめ各地で、火

の神を祀る炉型をおいてある。そして嘉入では、「火の神はネリヤの神である」という。したがって、トネヤの神は海のかなたのネリヤから招いた太陽神であり、その神名をテルコといい、村落内各戸の火の神の源泉であり、かつ村落を清めて守護してくれている神ということになる。トネヤで神女たちがテルコ神をもてなすごちそうはミシャクという米の神酒である。

オーホリはカムホーリともいい、やはりミシャクを造り、満潮時に神女たちはアダハを持ってトネヤに集まり、トネヤで祀ってから浜へおりる。渚でアダハを上下に振りながら「オーホリ、オーホリ」といい、さいごにアダハを渚に立てる。須古茂、その他ではアダハを海に投げる例もある。そしてトネヤに引き揚げて祝う。このように阿多地ではウムケー・オーホリの聖屋としてトネヤが使用されるが、俵でも同様である。これに対して瀬武などではアシャゲが重視される。阿多地ではアシャゲはアラホバナ（新穂花）に使用される。奄美のトネヤとアシャゲについては、火の神と結びつくトネヤが古く、アシャゲは沖縄のカミアサギがノロ文化と共に奄美に伝播したものであろう。

ウムケーに招待する神はすでに記したように、ネリヤのテルコ神であるが、それはオモリの中にも記されている。例えば、加計呂麻島の花富のオモリに「ギライの神様、今日の壬の日に神祭りをし、君祭りをし、……3月3日の間、七つの壬にかなってテルコ神、ネリヤ神と相手になって遊ば」[住谷・クライナー 1977: 74, 田畑他編 1979: 131] というのがある。

このオモリは注目すべき点がいくつかある。なかでも「君祭り」が重要かと思われる。これは、「神祭り」と対語になっていて同義語であるが、君が神女であるとすれば「君祭り」は神女自身が神になって祭礼を執行することであり、沖縄の君真物の祭りと共通するものであるといえよう。そして「テルコ神、ネリヤ神と相手になって遊ば」とは、神観念の抽象化が見られるものの、それらの神々が神女にのり移って、シャマニスティックな神遊びを展開することを指している。そして2月初壬から4月初壬の期間すなわち7つの壬の間、ひたすら神遊びしようというものである。実際、カミニンジョウはこの間、仕事らしい仕事は何もしないのが原則である。その1人によると、竜宮の神様は宝物を積んできて、2月から4月の間、村落を回って福を与えるのであるといっている。

於斉のオモリは、その要点だけをヤマト語で記すと「今日のミズの日、五つのミズの日、七つのミズの日、五名のユタの主の数、七名のユタの主の数、……神待ち見やり、君待ち見やり、これから先は、テルコ神はテルコへ帰り、ネリヤ神はネリヤ岳

・カナヤ岳へ帰り、ウボツ神はウボツ岳・カクラ岳へお帰りになって、来年の植えつけの時期、神寄れ月になったら、テルコ神、ネリヤ神、ウボツ神よ、相手になって遊ぼう、底敷にいて遊ぼう」[伊藤 1980: 175-176] となっている。

これで見ると、壬の日設定は、五つ、七つのミズの日となっていて、壬を強調しており、壬つまり水を望む祭りであることがわかる。それを祀る神女が「ユタ」と表現されているのも興味ぶかく、ノロ・ユタ分離以前のプリースト・シャーマン兼務の姿をかいま見させてくれる。「神待ち、君待ち」は、先ほどの「神祭り、君祭り」と同様に解せられる。次に、テルコ神とネリヤ神が分離独立しているという新しい傾向があるが、それに岳がくつつくという新しさも見せている。さらにウボツ神とウボツ岳・カクラ岳と次々に新しいものが附着していつている。このウボツ神の問題は、ウムケー・オーホリが奄美大島および加計呂麻島の大半の実修村落で、浜辺とアシャゲ・トネヤ間の往来であることや各地のオモリの内容などから見て、あとからつけ加えられたものであろう。しかもそれはヤマト的な「山」「岳」の観念の影響によるものかと思う。

次に神遊びの内容をもう少し詳しく見てみよう。『南島雑話』はウムケーについて次のように記している。

「二度廻りに来る壬に神事あり。是をヲンケという。此時の神事夜にあり、鶏鳴におよぶ。此節の神事、公役を勤める人別に米貳合づつ神人数へ出せば、神人数製して神木屋にて祭る。祭終りて見物と共に打寄せ尽す。又村の妻女ども、酪々焼酎・取肴<sup>など</sup>杯木屋へ持参して神人数へ送る。男子は其木屋へ入る事を禁ず。訳は往古毎年二月トルコ国より神来りて、男を遠ざけ女子を集めて楽しみたり。依て今に男子を遠ざけてする事なり。ヲンケは神の御迎ひなりと云へり。ヲンケの祭、稲其外諸作の祭とも云ふ」[名越 1984: 206]。

幕末、名越左源太が記録したウムケーは、夜間に神女たちによって行われたらしく、今日の状況に比してもっとおごそかであったようだ。迎える神は口伝と同じくテルコ神である。その神事は夕方から夜明け近くまで行われたようだが、その状況については昇曙夢の記録によって知ることができる。

「四月壬日の<sup>うほり</sup>御送祭の行事も御迎祭と略同様であつたらしい。この間まる二ヶ月間、テルコ・ナルコの神は毎日祝女を相手に神遊びに耽つてゐた訳である。それにはまた陪賓としてオボツの神（天神）やネリヤの神（海神）も加はつて、神遊びはなかなか盛んであつたらしく、神々自ら酒杯を取交して、御神酒を汲み、遂には酩酊するに至つたといふ」[昇 1949: 128]。

この記録からうかがわれるのは、ナルコ・テルコ神の憑いたノロやオボツ神やネリヤ神をいただいた神女たちの神遊びが中心であったことだ。ネリヤ神がナルコ・テルコ神から分離しているのは、この祭礼の経過がだいぶ古いことを意味しよう。昇はこの神女たちの服装についても図を示して述べている。ノロの場合、頭にウチクイ（絹手拭）を巻き、オシドリの尾羽を2本さし、白絹の胴衣に紺の袴をはき、その上から珠玉をまとい、金のカンザシをさし、五色の杖を持って馬に乗り、少女を従えた。ほかの神女たちも錦の胴衣に白絹の振袖、袴をつけてオシドリの羽、タイワンカズラの草冠をかぶり、背にはタマハベル（玉櫛）を垂らし、一振の長刀を持ってノロに従ったという。

このような装束に身を包んだ神女たちはアシャゲに集まってから浜辺におりて、アダハを持って「ナルヘー・テルヘー」と叫んで神招きをし、次いで、サデ網で魚を獲るまねもした。そしてアシャゲへ引き揚げたのである[昇 1949: 125-127]。

この神女たちのウムケーの状況は、先述の久高島のハジャナシーの光景とじつによく似ていて、両者が同根の海神祭であることは疑い得ない。奄美のノロ以下の神女たちはこの送迎祭においては、テルコ神やネリヤ神の来訪を身をもって演出し、「君祭り」をおごそかに実修しているわけである。「ナルヘー・テルヘー」は、ナルコ・テルコ神の拝礼用語であるが、大和村今里では「アナノフェー」という。これはカナイの拝礼用語であろう。漁撈予祝をしているのも伊平屋島のウンジャミなどと共通する要素であり、このウムケー・オーホリのノロ儀礼が沖縄のノロの海神祭と同系の祭礼であることを示している。

奄美版君祭りを実修するノロたちは、また君真物そのものでもあった。ところで、『琉球神道記』には「人間成長シテ守護ノ神現ジ給フ。キンマモント称シ上ル。此神海底ヲ宮トス。毎月出テ託アリ。所々ノ拝林ニ遊給フ。持物ハ御萱ナリ。唱ハ御唄ナリ」とあり[横山 1970: 108]、『中山世鑑』には「河内ノ君真物ハ海神ナリ。此神春三月、夏六月、秋九月、冬十二月、一年ニ四次見ユ。是亦、国運ヲ護衛スル神也。毎季七日託遊ス。故ニ俗ニ七之公事トイフ」[伊波・東恩納・横山編 1972: 22]。

袋中が『琉球神道記』を著した1705年には、海神キンマモンが毎月出現し、カヤを持って御嶽にこもり、オモリを謡ったというのだから、ノロによる海神祭の盛行が想像できる。もっとも『中山世譜』には四季ごとの出現を記してあるが、この祭礼は国運を護衛する公事であると述べている。この記述は、君真物出現の神事が琉球王府の宗教行事として実修されたことを意味し、印判ノロ統御下の奄美のノロたちによる君祭りすなわちウムケー・オーホリも琉球宗教政策の一環として実修されたといえる。

それでは、沖縄のウンジャミが7月であるのに対し、奄美ではなぜ2月と4月に送迎祭を設定したのだろうか。

これについては、ノロの琉球参りの往来の時期にちなむという俗説があるが、この頃の季節風を考えると誤りであることがわかる。旧暦2月は奄美ではニシ（北）カゼが優越し、4月はアラベといって強い南風が卓越するのであって、帆船に不可欠の風から考えるならばこれらの時期はむしろ鹿児島の方りのほうにつごうがよい。花富のオーホリのオモリを読んでも、神送りの方角は、与路嶽、徳之島、湯灣嶽、笠利嶽、開聞嶽と各地のヤマアテが記されていて一定の方角を示していない【住谷・クライナー 1977: 75】。

ウムケー・オーホリの祭礼は、沖縄の君真物の海神祭がノロ文化の伝播と共に奄美に波及したと思うのだが、期日の設定に当っては深い事情があったと見なければならぬ。それは、以前から奄美にあった土着の祭りとの関係によるものであろう。奄美大島と加計呂麻島のノロの祭りは、沖縄以上に粟の祭り、稲の祭り、芋の祭りが明確化し、その傾向はトカラまでつづく。トカラを過ぎて北上すると稲作優越の祭礼になっていく。

奄美ではこのほかに、7月のミニャクチ（水口）神事や盆行事、8月のアラセツ、3月3日や5月5日、9月9日の節供などぎっしりつまっていて、しかも7、8月はアラセツを目前にして稲の収穫に忙しい。8月を過ぎると、奄美では来年になってしまうからオーホリの日取りとしてはよくない。こうなるとあらたに神事を設定するには、2月～4月をおいてほかにはない。それでも、芝や薩川などの先進的な所では南九州の影響を受けたのか、オーホリを10月に設定した。しかし、大方の所の2月初壬から4月初壬までという期間は、送迎祭となっているけれども、先に記した『琉球神道記』や『中山世譜』を見ると、必ずしも送り迎えが対応する祭りではなくて、毎月ほどあるいは年4回ほどというように、たびたび海神を歓待してだいじにしたということである。沖縄のこの祭礼方式をコンパクトにして2～4月の期間に導入し、設定したのが奄美のウムケー・オーホリである。またじっさいに加計呂麻島ではこの期間の壬の日ごとに「ナヲレ」をくり返して祀り【名越 1984: 206】、さらに全期間中、仕事を休んで神遊びしたのである。これは神遊び自体が重要なのであって、オーホリはその終了を意味するものにほかならない。

では、奄美ではノロ文化のウムケー・オーホリが流入しない前は海神祭はなかったのかということになるが、それは別にあったと思う。旧暦7月に実修するミニャクチがそうである。これはノロの祭りに組入れられている例とそうでない例とあるけれど

も、水口を祀り、豊作を祈ると共に綱引きをして竜神を祀る。沖縄のウンジャミに対してこれは稲作に傾斜しているというちがいはあっても本来同じ系統の祭りではないかと思うのである。

もう一つ、海にちなむ奄美の行事に3月3日と5月5日があるが、特に3月3日は沖縄では男たちによる漁撈儀礼が行なわれた。それは追い込み漁などの漁撈によるものであった。これに対し、ウンジャミの漁撈儀礼は女性によるサンゴ礁上の漁撈を模したものである。しかし、それは女性の演出であるからそうなのであって、本来の豊漁の趣旨は変わらない。つまり、ウンジャミやウムケーの漁撈儀礼はこのような豊漁願いが底流していて、それがこれらの海神信仰の一つの重要な要素になっていると思う。

次にもう一つ考えねばならないのは『南島雑話』に、ウムケーのことを「稲其外諸作の祭とも云ふ」と記してあることである。2月～4月は奄美では稲の成長途上期であり、当然、稲作祈願をはじめ粟など諸作の祈願になってしまう。「壬」の日を選んではウンジャミもそうであった。したがってこれは、ノロ文化として奄美に波及した当初からそうであっただろう。壬は水を表わし、諸作に必要な雨水の願いに通ずる。しかし、ニライから招く神はテルコであり、太陽神である。太陽もまた稲の成育と豊作に欠かせない恵みである。こうして、水と火と両者を同時に送迎するのがウムケー・オーホリであるが、この絶妙の取り合わせの祭礼に感嘆すると共に、北隣のトカラ列島の例を思い出すのである。トカラでは口之島や中之島で、床の間に「火」と「水」を記した行燈をおいて、それを通してウチガミを拝む。この場合、火伏せの呪禱と見ることができるけれども、その根底には火の神でもあり、水の神でもある海神を迎えるという琉球文化圏の信仰方式がうかがわれるのである。

さらにもう一つ注目すべきは、南九州に顕著な春祭りとの関係である。『南島雑話』には、「<sup>なま</sup>とん<sup>か</sup>な<sup>し</sup>」という八角八足の怪牛の出現を絵入りで記してある。夜間に、ノロ正統派の真須知組支配の村落にその怪牛が現れると、人びとは頭を地につけて拜んだという。耕作の神というが、これは南九州の春祭りの時に神社の後の森から出現するつくりものの牛を思わせる。川内市高江南方神社の牛や串木野市野元神社の<sup>びゅう</sup>牛などは、出現するや境内を所せましとばかりあばれまわるというデモニッシュな怪牛である。その出現は、少年たちが棒で境内を耕す儀礼をしたあとと出現するので、泥を馬鍬でくずして平らにする作業を表現するものである。

しかし、前足8本、後足8本で合計16本の足を持つナマトンカナシはその足で田を踏み耕す「足耕」の表現もしていると考えられる。沖永良部島では戦後まで牛の足耕

が見られたし、種子島では明治中期まで馬の足耕が行われたことからそれがいえよう。だがナマトンカナシに似た怪牛は水田のないトカラの悪石島にもボゼの一種、牛ボゼとして出現した。この場合は足耕は関係ないのだから、デモニッシュな性格だけが問題として残る。その性格は、南九州春祭りのテーマである稲霊の誕生に伴う穀霊の生命力の強さを表現したものではないかと思う。したがって、春祭りのビュウもトカラの牛ボゼも加計呂麻島のナマトンカナシも、その意義は第一に穀霊の生命力の表現、第二に足耕の予祝儀礼という点にあるといえよう。

この牛の問題も、また前記のウンジャミ・ミニャクチ・十五夜綱引（南九州）のつながりの問題など、南島と南九州は共通する要素がいくつも数えられる。奄美のウムケー・オーホリは、南九州の春祭りともつながる祭りである。

ウムケー・オーホリについてまとめると、この祭りは沖縄の君祭りや君真物出現などと比較できるが、現在のウムケー・オーホリは神女たちが白衣をつけてアダハを持ち、浜辺で拝み招き、トネヤもしくはアシャゲでしばし憩うていどで、行事は省略化され、神観念も抽象化されている。しかし、明治の頃までは、君真物と同じく神女たちは正装してネリヤからの来訪神として臨んだのであった。すなわち沖縄の君祭りと同じ内容の祭りであった。また、ウンジャミに見るような漁願儀礼を持つ海人信仰が一つの柱であり、かつ太陽と水の力による豊作祈願を持つ農耕民の信仰が加わったものであり、南九州の春祭りの影響も見られる祭りである。

### 3) 中国・台湾・韓国の海神来訪

台湾の本省人の海神来訪は王爺、王船がある。基隆湾内の社寮島では、社霊廟と称して媽祖をはじめ10体ばかりの神像を祀っているが、旧暦6月15日にはそれらの神々が管轄地域を巡幸し、周辺海域は2艘の船を仕立てて巡幸する[鈴木 1974: 164-165]。

媽祖は福建省湄州島に祀られる航海神であり、女性の巫力によって男性航海民を守護する神である。筆者が調査した福建省の泉州市の漁村埭埔<sup>さいぼう</sup>では、旧暦9月23日には、村中の人々が魚や豚肉や鶏肉などの料理を持って媽祖廟の前の浜に集まり、海上を伏し拝む。埭埔では媽祖は、航海安全および豊漁の神とされている。この場合、9月ということが後述の廈門の士王出巡の時期と一致すること、また豊漁を願って海上はるかに拝むという習俗が奄美・沖縄のニライ・カナイを拝むのとはよく似ている。媽祖は道教の影響をつよく受けた海神信仰である。したがってその部分を勘案して考えると、媽祖信仰もその根底にニライ・カナイ的な海上他界観があると見られる。基隆港内の社霊廟の場合は媽祖を中心にする神々の群像の巡幸であるけれども、海上他界より来

訪する神々の印象があって、沖縄の君真物来訪を思わせる。しかし、君真物はノロという生き神の扮装であるがこれは木製の像であるという大きな違いはある。

台湾でもっとも注目すべき海上来訪の信仰は、南部の漁村を中心に数百カ所に王爺廟を建てて拜まれ、3年に1回、大祭である「醮<sup>しやう</sup>」を催し、王船が出現する王爺、王船の神事である。王爺とは、熱帯・亜熱帯に流行する諸悪疫の「瘟<sup>おん</sup>」を統轄する王のことであり、その王を3年に1回、盛大に祀って気嫌をとり、そして美しい新造船に乗せて諸悪疫の神像をいっしょに乗せて海上へ送り出すかあるいは焼き捨てるかするというもので、その船を王爺船または王船という【伊能 1965: 451-455; 鈴木 1974: 169-176】。

この習俗は疫病神や稲の害虫を村境や川、海に送り出す日本の「疱瘡神送り」や「虫送り」とよく似ている。したがって、海上他界より来訪する神ではなくて、海上他界へ送り出す神であり、琉球の君真物とはまったくちがう。王爺は代天府王爺ともいい、道教の主神である玉帝の命によって人間界において諸悪を巡察するもので、その行在所を代天府と呼び、巡察することを代天巡狩という。鈴木は道教のパンテオンには、かのシナ帝国の壮大な官僚組織があざやかに反映しているとし、「代天巡狩」も古代中国の皇帝が諸国を巡狩したことの神霊界への反映であると述べている【鈴木 1974: 171】。

台湾の王爺信仰と王船習俗は、福建省の沿岸各地より送り出した王船が漂着し、それをもとに祀りはじめたのだという。また福建渡来の人びとが直接伝えたということもいえよう。福建省沿岸では1949年以来、この習俗はとだえているけれども、当時の状況を憶えている人は多い。筆者は厦門港の沙波尾で、老船長阮発銀らよりその模様を聞いたので次に記す。

3年に1回、旧暦9月15日前後の日を選んで「土王出巡」という祭りを3日間行なった。美しい船を造り、船の上には神像や仏像をおいて沖を走らせた。その船はなるべくきれいな若者がよい材料を使って造ったもので全長7メートルほどであった。たくさんのごちそうものせて走らせたが、それが海岸に沿って走る時、人びとは皆海岸に出て砂の上でその船を拝んだ。この祭りの間には人びとは仕事もしないで休み、酒を飲み、劇を見てすごした。土王出巡の趣旨は豊漁と航海安全を祈るのだといい、船は祭りのあと焼きすてた。解放前は家族中の者が一つの船に乗って操業し、暮らしていたが、天気予報もなく海難が多かったので、この祭りがさかんであったという。

土王出巡は閩南語でスオンツシュンといい、古くからの用語であろう。これが台湾の王船と同じ習俗であることは、船体や神仏像のこと、あとで焼却することなどで容

易にわかる。先に記した蜷埔の沖の海に向かっての礼拝も期日をはじめ諸要素が似ている。また蜷埔の場合は媽祖の前の浜で行なうけれども、期日から見ると媽祖系ではなく、この士王出巡に関連が深い祭りかもしれない。祭りの趣旨も両者は同じであり、台湾の王船とは違う。しかし、王船は福建省から出されたものといわれるので、福建沿岸では士王出巡と王船の二通りの解釈があることになる。

ただ、革命後30数年をへたため、伝承者が真の解釈を忘れてしまったとも考えられる。それにしても、現在それを豊漁と航海安全のためと解し、またそれゆえに士王が出現するのだと解することは、この祭りの根底に琉球の信仰に似通うものがあることを意味しよう。伊能は「王醮の神の本体、その出づる所を詳にせずと雖も、古くから民間の信仰に由来せる瘟神の類にして、道教の流派によりて融会潤色を加へられしものなるべし」と述べている[伊能 1965: 454]。筆者はこの古い瘟神の類の奥底にも一つ、海上他界の信仰があって、それと瘟神が結合し、さらに道教によって潤色されて王爺、王船信仰ができあがったと見るものである。

韓国の済州島では、旧暦2月1日に「一目人島」という海上他界から老婆のヨンドン神というものが訪れて15日間ほど村に滞在するという。ヨンドン神は、娘あるいは嫁を連れてくるが、娘だとその年は風がつよく、嫁だと雨が多いという。ワカメ、アワビ、サザエなど、海女の採取物の種をまいて去るが、2月1日にヨンドン迎えをし、13日～15日にヨンドン送りを演出する。年寄の海女たちが海岸にそれらの種をまくこともする。そして海女のほか漁夫も参加して大漁と航海安全を祈るという[崔 1983: 88]。

この済州島の来訪海神の送迎祭は、奄美のウムケー・オーホリに似ていて、出現演出は沖縄の君祭りを思わせる。詳細に至っては違いも多いかと思うが、大筋は琉球文化圏の海神来訪に似ているのが注目される。

#### 4) 君真物とアカマター・クロマター

奄美・沖縄の君祭りにおける君真物は、女性来訪神事であり、わが国の来訪神事が一般に男性によるのとは対照的である。琉球文化圏内においても、八重山は男性来訪神事が多く、奄美に隣接するトカラ列島でも同様である。つまり、奄美・沖縄だけがきわだって女性来訪が鮮明であり、次いでツカサによる諸祭祀や巡幸の多い宮古島が挙げられる。この理由はいったい何か。

これは簡単に述べると、ノロを中心とする女性祭司社会とホーイ・タューなどを中心とする男性祭司社会の相違に由来するものであろう。この対比はそのまま琉球・ヤ

マトの対比になるのだが、八重山が後者的なのは、琉球王朝によるノロ・ツカサ文化の滲透度がまだ弱く、したがって琉球王朝以前の古態を保持しているのだといえよう。このような意味で、君真物出現はきわめて琉球王朝文化的であるといえよう。

その内容は、テルコ神を壬の日に招き、またニルヤの諸神を招いて歓待するもので、農耕文化的な海神祭であった。これに対して、トカラのボゼや硫黄島のメン、甌島のトシドン、秋田のナマハゲや東北各地のカセドリなど、ヤマトの来訪神は農耕的な性格よりも節の転換者の性格がつよい〔下野 1984: 18-23〕。もっとも、琉球の場合も多く事例が節祭りと関係が深いので本来は同根だといえよう。

奄美・沖縄でも女性来訪だけでなく、男性来訪も見られる。沖縄本島のミルク神出現や『南島雑話』記載の海神（わたがなし）がそうである。その海神は「ナルコ・テルコより来る神とは別也。島の神なり。陰囊大にして地にひく。茎も又囊に類す」とある。ナルコ・テルコの神と別だということは、君真物出現を実修するノロ文化とは別だということである。しかし、天からとか地からとかといった方向性は示してなく、また、四周を海に囲まれた島であってみれば、海のかなたからの神には違ひなからう。

これに似た伝承が沖永良部島にもある。それは「ウミリ」といい、旧暦9月～10月の庚寅の日に家ごとに主人が海辺に行き、神に向かって拝み、1本の杖をおいて神を案内してくる。その日には田芋料理のタチオシアを先祖に供える。海から案内してくる神は遠祖霊であり、それに収穫した田芋料理を供えて食べるというタロイモの収穫・新嘗の祭りでもある〔下野 1981: 375-378〕。ウミリの語は、「大折目」の語が訛ったものと思われるが、来訪する神は杖をひく老神である。性別はわからないが、おそらく翁・嫗の両性具有の古い神であろう。

奄美大島の大フグリの海神やこのウミリの老神は、ノロ制度確立・伝播以前の神、別言すると琉球王朝成立以前の古層の神であろう。それは必ずしも女神ではなく、両性もしくは男性であったのである。『琉球国由来記』の伊平屋島の項に記されているマヤノカミと石垣島の川平に残る節祭りの来訪神マユンガナシは同根の神と思われるが、川平の上村では女性が芭蕉の葉をまとして現れるのに対し、下村では男性がクバの蓑と笠をつけて現れる。これもノロ・ツカサ文化以前の古い来訪者であろう。

このような観点から見ると、国頭のシニグは、神女たちの海神祭であるウンジャミに対する男性たちの祭りであり、特に安田の男たちが異装に扮して山から村へ現れるのは男性による来訪神事であり、ノロ以前の文化層に属すると思われ、注目させられる。伊平屋島のシニグは男の子の健康祈願になっているけれども、ノロ文化に対応するもう一つの男たちの文化である。ノロによる祭りがさかんな地域では、男性の祭り

や来訪神事はしだいに姿を消していったのであろう。

琉球文化圏とヤマト文化圏を対比して考えると、琉球ではノロ文化がさかんになると共にそれまでのシニグ・ウンジャミの祭りはノロの関与するウンジャミだけが目立つようになり、君真物出現の演出儀礼ができ上っていった。シニグは、「男性」、「山」の要素を持つのに対しウンジャミは、「女性」、「海」の要素を持つが、ノロ文化はこの女性、海の要素をもとにニライ・カナイ、テルコ神、君真物などゆたかな琉球神道観を作り上げた。

そしてノロの力が十分に及ばない八重山などではシニグ祭りに連なるであろうマユンガナシやアカマター・クロマターなどの男性来訪神が残留し、トカラ列島や硫黄島などでは同じ系統のボゼやメンが残留し、九州や甕島、本州などでは早くから男性優位社会ができてウンジャミに連なる要素が消え去り、シニグ系のトシドンやナマハゲが生きのびて活動しているのだと考えられる。済州島のヨンドン神は、琉球と同じくムーダンの活動の顕著な地域に、ウンジャミに連なる来訪神が存続しているという見方ができる。この点、台湾本省人や中国南岸の場合は根底にウンジャミ要素を秘めながらも道教によるつよい影響をうけて琉球などとはまったく違ったものになってしまったといえよう。

## 附 記

本稿は3. 寄神とエビス、4. 航海神を準備していたが、予定の紙数を越したため、これらは別な機会を得て発表したいと思う。

## 文 献

伊波普猷

1974 『伊波普猷全集第五巻』 平凡社。

伊波普猷・東恩納寛惇・横山重編

1972 『琉球史料叢書』四 東京美術。

伊能嘉矩

1918a 「台湾の漢民の信仰に顕はれたる海の神（上・下）」『人類学雑誌』33(6): 149-153。

1918b 「台湾の漢民の信仰に顕はれたる海の神（下）」『人類学雑誌』33(8): 222-226。

1965 『臺灣文化志中巻』 刀江書院。

伊藤幹治

1974 『稲作儀礼の研究』 而立書房。

1980 『沖縄の宗教人類学』 弘文堂。

亀山慶一

1965 「漁業と漁撈習俗」 和歌森太郎編『志摩の民俗』 吉川弘文館, pp. 101-102。

- 1985 「わだつみの神 竜宮の世界」 大林太良・宮田 登・萩原秀三郎編『蒼海訪神うみ』  
旺文社, pp. 83-92。
- 君島久子  
1977 「竜神（竜女）説話と竜舟祭(1)」『国立民族学博物館研究報告』2(1): 34-62。
- 国分直一  
1968 『台湾の民俗』 岩崎美術社。  
1976 『環シナ海民族文化考』 慶友社。
- 古典と民族の会  
1980 『沖縄県久高島の祭り』 白帝社。
- 名越左源太  
1984 『南島雑話 2』 国分直一・恵良宏校注 平凡社。
- 昇 曙夢  
1949 『大奄美史一奄美諸島民俗誌』 奄美社。
- 琉球大学民俗研究クラブ  
1976 『沖縄民俗』 22。
- 崔 吉城  
1983 『沖縄の神観念一韓・琉の比較』 沖縄県商工観光部県民文化課編『沖縄文化の源流を  
考える』 沖縄県。
- 瀬戸内町誌編集委員会  
1977 『瀬戸内町誌』 瀬戸内町。
- 下野敏見  
1970 「奄美大島大和村ノロ制度聞書(1)」『南島民俗』 16: 1-6。  
1981 『南西諸島の民俗Ⅱ』 法政大学出版局。  
1984 『トビウオ招き』 八重岳書房。
- 住谷一彦・クライナー ヨーゼフ  
1977 『南西諸島の神観念』 未来社。
- 鈴木満男  
1974 『マレビトの構造』 三一書房。
- 田畑英勝・亀井勝信・外間守善編  
1979 『南島歌謡大成Ⅴ 奄美篇』 角川書店。
- 高谷重夫  
1982 『雨乞習俗の研究』 法政大学出版局。
- 上江洲均  
1986 『伊平屋島民俗散歩』 ひるぎ社。
- 上勢頭亨  
1976 『竹富島（民話・民俗篇）』 法政大学出版局。
- 横山重編著  
1970 『琉球神道記 弁蓮社袋中集』 角川書店。