

## 沖縄の宗教空間における雰囲気

—天尊廟を事例として

郝 雅楠

### 一 はじめに

本稿は、2025年2月に沖縄県那覇市の天尊廟を訪れた際の巡検における観察と、関連する文献資料の検討をもとに、その空間のあり方について考察するものである<sup>1</sup>。天尊廟は、中国由来の神々を祀る場として知られているが、実際に訪ねると、線香の匂いや参拝の賑わいは乏しく感じられ、極めて静かな空間として立ち現れる。近年の宗教人類学では、宗教を信仰や教義の体系としてではなく、身体や物質、空間を通じて経験される雰囲気として捉える視点が重視されている [e.g. Engelke 2012 ; Gregersen 2021, 2024]。本稿ではこの視点に立ち、天尊廟という場において、物の配置や管理のあり方が、訪問者にどのような宗教的理解をもたらしているのかを検討する。とくに、台湾および中国大陸からの来訪者の語りに注目しながら、同じ神像が異なる神として理解される状況を手がかりに、宗教的雰囲気のある方について初歩的に考察したい。

### 二 天尊廟の歴史と位置づけ

天尊廟（天妃宮・関帝廟・龍王殿）は、沖縄県那覇市若狭地区に位置し、中国系移民の歴史と深く結びついた宗教空間である。天尊廟は、琉球王国期に中国の明の永楽年間（1403–1424年）の福建地方から渡来した久米三十六姓の人々が中国で信仰していた神を祀った廟である。天尊廟に祀られている九天応元雷声普化天尊<sup>2</sup>は、このような中国由来の道

---

<sup>1</sup> 本稿は、2025年2月に海域アジア・オセアニア研究プロジェクト経費で実施した、沖縄への訪問の成果によるものである。2025年2月2日から7日にかけて、河合洋尚、郝雅楠、侯建衛、遠藤なつめの4人で、沖縄県を訪問した。

<sup>2</sup> 九天応元雷声普化天尊は、一切の雷関係の神のうちで最高位に位置している。そのため、三清境に住み、九鳳丹霞の衣をまとい、金光明の如意をもっている。ある説によれば玉清真王の化身ともいわれている。そして、生あるものすべての父であり、万霊の師であるから、天の災難や幸福、人間たちの生殺をつかさどり、生成のかぎを握っている。したがって、上は天の皇帝から下は地獄の長官にいたるまで、九天応元雷声普化天尊の承認がなければ政令を執り行なうことができない [窪 1996 : 150-151]。

教的宇宙観において、雷部を統轄し、生死・禍福・政令の最終的承認権を持つ高位神である。1897年の琉球併合（沖縄県設置）後には、境内に上天妃廟、下天妃廟、関帝廟、龍王殿の神像が合祀された。1910年天尊廟は社寺と同様に沖縄県から久米村人有志39名に無償で下付された。その後は久米村の有志で管理されると記載された〔伊良波 2024：6〕。当時の天尊廟について、1920年代、伊東忠太と鎌倉芳太郎により、天尊廟に対する建築および美術調査が行われた。



図1 戦前の天尊廟の神壇（鎌倉芳太郎撮影〔伊良波 2024：7〕）

図1で示したように、戦前の天尊廟の神像配置について、伊東は以下のように記録した。

内部の奥に、中央に天尊、その右に天妃、左に関帝が祀つてある。天尊は中心に本尊、左右は脇侍、前に左右相對して二対の侍神が立って居り、合計七軀が一群をなして壇上に安置される。壇の下に雷公が天尊に向かって立ち、一對の麒麟が狛犬の位置に据ゑられて居る。賽者が運命を占ふ為に用ふる木瓜もある。総ての調子が全然支那式で、自分は今や漢土に居るやうな気分である〔伊東 1942：101-102〕。

また、伊東は天尊廟で調査した時、当時の参拝者の姿も記録した。

三人の土地の婦人が参詣に来た。〔中略〕やがてその中の一人が、一束の線香に火を

点じ、何やら口の中で唱へながら線香を上下左右に静かに動かすと、他の二人は之に従って黙禱を捧げるかのやうに見へる。〔中略〕私は支那でしばしば廟祀に祈禱を捧げる者を見たが、その作法は彼此よく似て居るやうに思ふ〔伊東 1942 : 104-105〕。

伊東の記述が伝えているのは、単なる神像配置と参拝行為の情報ではない。そこから浮かび上がるのは、戦前の天尊廟が、視覚的および空間的にきわめて強い宗教的雰囲気を用意した場であったという点である。天尊を中心に複数の神々が一体の群として配置され、その前で線香を焚き、身体の動きとともに祈りが行われていたことは、視覚、匂い、動作が重なり合うことで、参拝者を自然に宗教的な感覚へと導く環境が整えられていたことを示している。伊東が「今や漢土に居るやうな気分」と表現したのも、このような配置が、視覚、匂い、象徴的秩序を通じて、中国由来の道教を即座に体感させる雰囲気を生み出していたことを示している。すなわち、戦前の天尊廟においては、神々の位階や意味が説明されなくとも、空間と行為そのものが「ここは拝む場べきである」という感覚を来訪者に共有させていたのである。

しかし、沖縄戦の影響を受け、天尊廟での神像がすべて焼失した。1975年、久米崇聖会によって旧来の地に天尊廟が再建された。その後、再建された廟は老朽化のために取り壊された。2014年から天尊廟は境内にある旧孔子廟の建物に安置されている。現在、九天応元雷声普化天尊に加えて、天尊廟には関聖帝君<sup>3</sup>（関帝）、天上聖母（媽祖）<sup>4</sup>、龍王といった中国系の神々が同時に祀られており、その神格配置自体が、東アジア海域世界における航海・商業・軍事・救済といった複合的实践と対応している。那覇市文化財保護専任主事を務めた伊良波賢弥は、近代天尊廟の空間と神像の変遷を考察する時、はっきり天尊廟は

---

<sup>3</sup> 山西省運城市生まれの関羽は、字を雲長、神号を関聖帝君、略称関帝とする。関帝爺、山西夫子、伏魔大帝などともよばれる。関帝は武神であり、儒教神でもある。そのほか、財神、商売繁盛の神であるとともに、また、災難を予知する神、無礼を許さない神、誠をもって祈れば死者を蘇生させる神、地獄の長官、天神の南大門の守護神などさまざまな真神位でもある。東南アジアでは童乩（タンキー）に次ぐ神として信仰が厚い〔窪 1996 : 219-220〕。

<sup>4</sup> 媽祖と通称されている天上聖母は、福建省莆田県の林愿の六女で、生まれても口をきかないので黙と名づけたが、道士がきて道を授けられ、それから神異をあらわした。莆田県地区には、船員や航海業者が多かったが、かれらはかれらなりの航海守護神をもっていた。ところが、かれらのなかに媽祖信仰がふえるとともに、その守護神と媽祖とが合体して、ついに媽祖が航海守護神とされるようになった。それからは、ますます媽祖についての伝記や伝説の内容が豊富になり、13世紀の後半ごろまでには中国の広い範囲に信仰が及ぶようになり、各地に媽祖廟が建てられた。福建の人々が海外に移住するにつれて、媽祖信仰もアジア各地に伝播していった。現在、日本や台湾などの媽祖信仰はそのころ伝えられた名残りである〔窪 1996 : 231-234〕。

「道教の神をまつわる廟」と定義した〔伊良波 2024、2025〕。

しかし、天尊廟の現代的な位置づけは、この道教的体系だけでは十分に説明できない。沖縄における天尊廟は、戦争による焼失と戦後の再建を経るなかで、宗教施設としての機能のみならず、民俗的聖地や中国系移民の記憶を表象する場としても再編成されてきた。先述した伊良波のような行政的な言説においては、天尊廟は道教の廟として説明されることが多いが、宗教研究および民俗学研究では、長年にわたる地域社会との関係のなかで、天尊廟は沖縄の土着信仰と中国由来の信仰が混濁した聖地へと変容してきたと理解されている〔e.g. 窪 1981；稲福 2021〕。窪徳忠は、沖縄における道教的神々への信仰について、それらが中国から伝来したものであることは確かであるものの、伝来以降今日に至るまで、道士が沖縄に定住して布教活動を行った事実はなく、道教の教団も形成されず、また中国本土のような道観が建立されたこともなかったと指摘する〔窪 1981：21-23〕。さらに、沖縄の天尊信仰についても「時代が下るとともに道教色はますます薄れ」と指摘する〔窪 1981：206-207〕。このような背景にもかかわらず、沖縄では中国的な習俗が見られると、それらを一様に道教と結びつけて理解してしまう傾向がいささか強すぎるのではないかと、窪は指摘している〔窪 1981：22〕。

そのほか、稲福政齊は天尊廟での参詣者の具体的な作法を以下のように記していた。

参詣者は、ほぼ例外なくヒラウコー（沖縄独特の黒い板状の線香）やビンシー（酒、米などをおさめた箱型の祭祀道具）などを供え祈願を行うが、これは中国の道教や儒教の祭祀とは全く異なる、純然たる沖縄の民間信仰の供物の形であり、この点から見ても、一般の人々は天尊廟や天妃宮に対して、古くからの久米村の民間信仰の聖地という程度の認識しかなく、道教という特定の宗教施設とは考えていないことが十分うかがえる〔稲福 2021：36-37〕。

さらに、管理主体である久米崇聖会の実践も、この曖昧な位置づけを強化している。まず、久米崇聖会自体は古くからの久米村人の子孫によって構成され、特定の宗教を奉ずる宗教的な組織とは考えられていない一般組織であると指摘される〔稲福 2021：37〕。同会は天尊廟を宗教施設として維持する一方で、周年行事や地域的記念行事の場としても活用しており、太鼓の演奏や地元小学校の合唱など、宗教色の薄い催しがここで行われるこ

ともある<sup>5</sup>。こうした運用は、天尊廟を単なる信仰の場ではなく、中国系移民の歴史と地域の記憶を交差する文化的拠点として位置づける実践であると同時に、宗教的实践を制度的に希薄化させる効果も持つ。

このように、天尊廟は、①道教的体系に基づく宗教施設、②沖縄の土着信仰と中国由来信仰が交差する民俗的聖地、③地域史を表象する文化遺産的空間という三つの枠組みのあいだに置かれている。この重層的かつ不安定な位置づけこそが、後述するように、天尊廟における宗教的雰囲気生成を困難にし、来訪者の宗教的理解を分岐させる制度的条件となっている。

### 三 空間の設えと雰囲気

筆者は、2025年2月5日から7日にかけて、沖縄県那覇市に所在する天尊廟を訪れ、巡検を行った。天尊廟が所在する若狭地区は、多様な宗教的空間が集中する地域である。波上宮や護国寺と並んで位置する天尊廟は、比較的特別な存在である。天尊廟は午前9時から午後5時まで無料で開放されている。写真1および写真3が示すように、天尊廟の正門や石垣には首里城にも見られる沖縄の建築様式が用いられている。また、写真2の配置図に提示したように、境内には天尊廟のほか、程順則頌徳碑、蔡温頌徳碑、ならびに久米崇聖会の事務所が設けられている。



写真1 波の上通り沿いにある天尊廟の正門（2025年2月5日、筆者撮影）

<sup>5</sup> 久米崇聖会ホームページ「天尊廟・天妃宮 600年祭のご案内」<https://kumesouseikai.or.jp/news/205>  
2025年12月30日最終閲覧



写真2 天尊廟の境内の配置図 (2025年2月5日、筆者撮影)



写真3 天尊廟正門にある紹介欄 (2025年2月5日、筆者撮影)



**写真4 天尊廟敷地内の全体の様子**（2025年2月5日、筆者撮影）

写真4のように、天尊廟に足を踏み入れたとき、まず印象づけられるのは、その静けさと空間的な広がりである。正門をくぐると、広い芝生の空間が現れ、その中央に赤い屋根を持つ建物がぼつんと建っている。これは旧孔子廟の建物であり、今は天尊廟・天妃宮・関帝廟・龍王殿が中に安置されている。この建物は周囲の空地から切り離されるように配置されており、参拝者が自然に引き寄せられる境内というよりも、むしろ広い空間の中に展示物として置かれているかのような印象を与える。

建物の内部に入ると、その空間的な印象はいっそう顕著に感じられる。図2に示したように、正面に本尊として天尊が祀られ、左側には関帝と龍王、右側には天上聖母が配置されており、それぞれに小さな神像が安置されている。しかし、これらの神像はいずれも高い柵によって囲われており、参拝者が神像に近づくことができない。柵の外側から身を乗り出して覗き込まなければ、神像の表情を観察することは困難であり、身体的な距離がそのまま神との距離として経験される構造になっている。

また、それぞれの神像の前には供え台が設けられ、蝋燭や香炉が置かれているものの、いずれも火は灯されておらず、線香も焚かれていない。

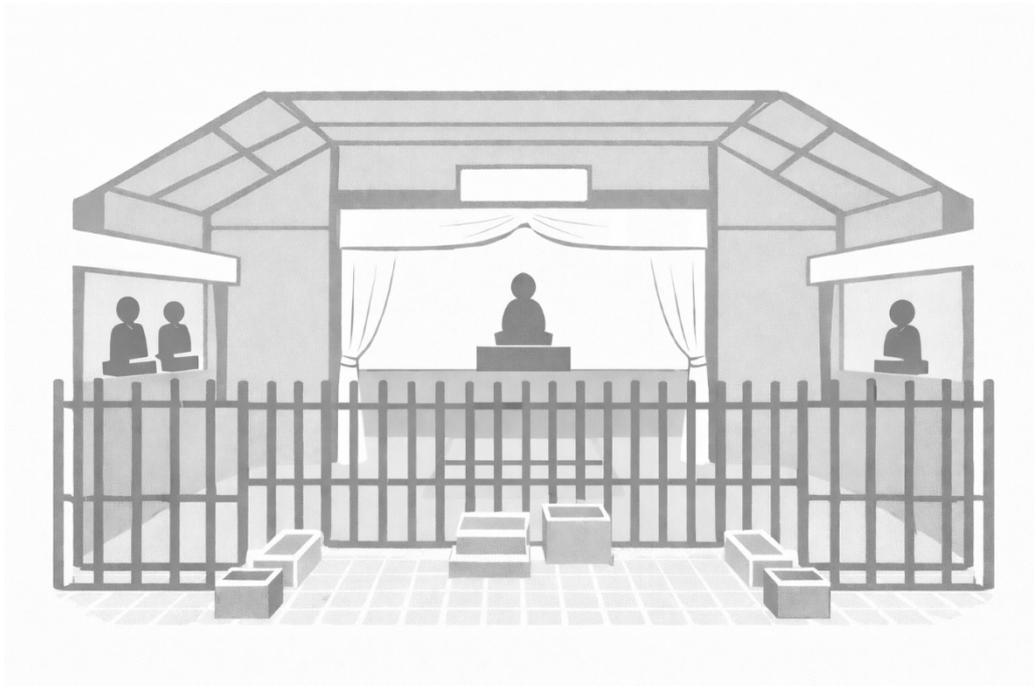


図2 建物の内部のイメージ図（筆者作成）

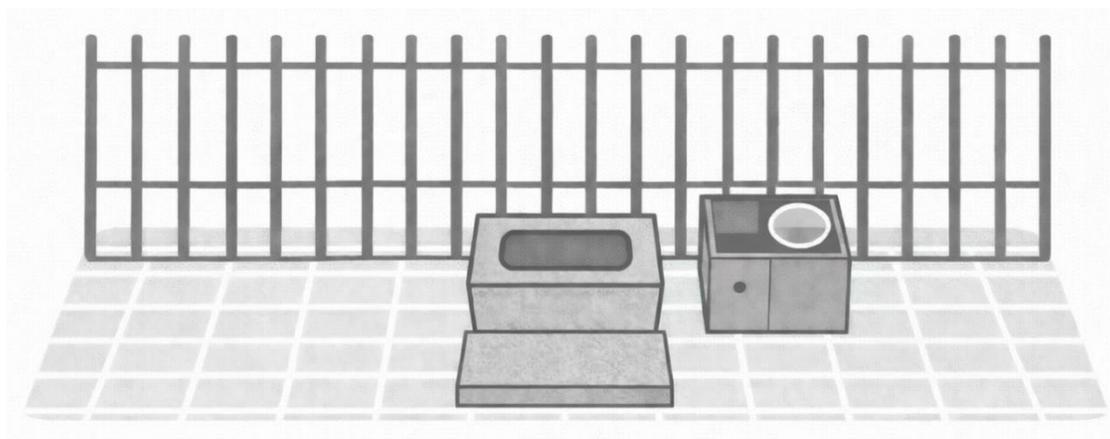


図3 石の線香台と沖縄式の賽銭箱（筆者作成）

また、図3のように、高い柵の外にも石製の線香台と沖縄式の賽銭箱を設ける。しかし、同時に火気厳禁と書かれた標識もある。そのため、一般的な中国系の廟に特徴的な香の匂いや煙の揺らぎは存在せず、空気は無臭で、ひんやりと静止している。この無臭で静的な空間は、祈りや供養によって立ち上がるはずの宗教的な雰囲気をも弱め、むしろ展示空間や資料室のような感覚を来訪者に与える。

筆者が2月7日午前、巡検の際に久米崇聖会事務所の関係者から受けた説明によれば、柵の外側に設置されている香炉台は、線香に火を点けずに、そのまま整えて香炉の上に置いて参拝するためのものであるという。一般的な日本線香と沖縄式線香（ヒラウコー）のいずれも使用可能とされている。また、隣に設置された賽銭箱の右側には、米や酒を供えて参拝することができるようになっている。

さらに、この廟には、どの神が祀られているのか、どのような順序で拝むべきかといった点を示す具体的な説明や案内はほとんど見当たらない。参拝方法や神の由来が可視化されていないため、この場所が拝む場なのか、それとも見る場なのか、その性格は曖昧なまま来訪者に委ねられている。このような情報の欠如もまた、宗教的雰囲気を支える枠組みを不安定なものにしている。

以上のように、天尊廟の空間は、柵、無火の蠟燭、線香の不在、そして説明の欠如といった物質的・制度的な設えによって構成されている。これらの要素は単なる管理上の細部ではなく、来訪者がこの場所をどのような宗教空間として感じ取り、理解するのかを方向づける重要な条件として機能しているのである。

#### 四 久米崇聖会と観光客の認識ずれ

前節で見たような空間の設えのもとで、来訪者はそれぞれの宗教的記憶や経験を手がかりに、この場を解釈しようとする。以下では、台湾および中国大陸からの来訪者の語りを通じて、そうした認識のずれがどのように生じているのかを検討する。



**写真 5 中国大陸からの観光客が天尊の前に祈る**（2025 年 2 月 6 日、筆者撮影）

2025 年 2 月 5 日、台北在住の L さん（60 代、男性）が柵の前で立ち止まり、神像を見つめていた。L さんは、柵越しに神像を見ながら、どの神に、どの順番で拝めばよいのかわからない様子でもあった。しばらくして彼は両手を合わせ、まず天尊の神像に向かって目を閉じて拝礼した。続いて身体を左に向け、関帝の前で再び目を閉じて拝み、さらにすぐに右へと向きを変えて天上聖母に礼拝した。最後にもう一度向きを変え、龍王の前で拝礼を行った。筆者は、L さんがこのような順番で参拝を行ったことに着目し、本人にその理由を尋ねた。すると L さんは、台湾では神々の位階には輪番制のような考え方があり、その年ごとに中心となる神が変わるという見方があると説明した。たとえば 2025 年は関帝<sup>6</sup>の年であるため、中央の玉皇大帝に拝礼した後、まず関帝を拝み、その後に媽祖や龍王を拝むのだという。すなわち、神々の身分に応じて参拝の順序を決めているのである。

L さんの事例からは、天尊廟内に祀られている神の身分や神格についての説明や位牌がほとんど提示されていないために、L さんが天尊を玉皇大帝として誤認していたことが分かる。この点について窪は、現在の台湾では、五雷元帥、雷神爺などとよばれている雷公を主尊とする廟はあっても、九天応元雷声普化天尊を主尊とする廟はみあたらない。その職能が、それぞれ他の神々に分化されてしまった結果かもしれないと述べる [窪 1996 :

---

<sup>6</sup> 台湾や香港の一部では、玉皇について関帝が最高位の神になったと信ぜられている [窪 1983 : 59]。

150-151]。また、参拝の順序についての案内も存在しないため、Lさんは台湾における参拝習慣にもとづいて、この天尊廟の空間を解釈しながら拝礼を行っていたのである。

その後、筆者は続いて訪れたLさんの妻に対しても、天尊廟について聞き取りを行った。しばらく沈黙した後、Lさんの妻、Cさん（60代、女性）は首をかしげながら次のように語った。

正直に言うと、ここの廟は、台湾の廟とはまったく雰囲気（*fenwei*）が違いますね。台湾の廟には、このように高い柵が設けられていることはありません。このような柵があったら、どのように神様に近づけばよいのでしょうか。線香も焚けませんし、匂いもありません。座布団もありません。ここは「廟」という名前が付いていますが、廟らしい感じがまったくしません。

このような印象はCさん一人に限られるものではない。巡検中に筆者は台湾出身者に加え、中国大陸からの来訪者にも短時間の聞き取りを行い、とくに、天尊廟の雰囲気についておおむね同様の評価を示していた。

また、「この空間に祀られている神々は誰だと理解しているのか」という点に関して、2025年2月6日、筆者が話を聞いた中国大陸からの観光客の多くも、Lさんの事例と同様に、天尊廟の中心に祀られている天尊を、道教の玉皇大帝として理解していた。さらに、北方出身の中国大陸からの来訪者の間では、右側に祀られている天上聖母を王母娘娘<sup>7</sup>として捉える例が多く見られた。

例えば、2月6日の午後、北京から観光で訪れていた40代の女性Mさんは、同行者とともに天尊廟に足を踏み入れると、まず各神像の上方に掲げられている扁額を見上げた。彼女は、中央に掲げられた「天尊廟」と書かれた扁額と、右側に掲げられた「天上聖母」と記された扁額を指さしながら、同行者に向かって「この天尊はおそらく玉皇大帝でしょう。天上聖母はきっと王母娘娘ですね」と語った。

このような理解は、来訪者の側の知識や宗教経験のみによって生じているわけではない。二階堂善弘は、現在天尊廟に祀られている天尊像について、戦前の天尊像や明清時代中国

---

<sup>7</sup> 「王母娘娘」は民間において親しみを込めて用いられる俗称であり、正式には西王母と称される。また、九靈太妙龜山金母、太靈九光龜台金母、瑤池金母などの別名を持ち、金母元君とも呼ばれる。男仙を司る東王父に対置される存在として、女仙を統括し、龜山の崑崙玄圃にある宮殿に住むとされている〔窪 1996 : 147-148〕。

における道教神像との比較を通じて、「やや普化天尊としての特色が見えにくい面があるかもしれない。現在の像を玉皇大帝あるいは東華帝君と称しても、違和感が無いほどである」と指摘している〔二階堂 2008:30〕。また、媽祖信仰についても、中国北方では比較的影が薄く、主に南方の沿岸地域に廟が集中している一方で、南中国一帯では最も広く知られた神の一つであることが指摘されている〔二階堂 2008:28〕。この点を踏まえると、北方出身の来訪者が天尊廟における天上聖母を王母娘娘として理解する傾向も、地域的な信仰経験の差異にもとづく理解の延長として捉えることができる。

このような語りが見えるように、神格や機能を示す説明が廟内にほとんど掲示されていないため、来訪者は神像の位置や外見、そして自らの知識にもとづいて、神を読み替えていると考えられる。

天尊廟では、このように同じ神像が台湾出身者と中国大陸出身者とで異なる神として理解されている。しかし、本稿の事例が示唆しているのは、このずれを単に知識の違いとして理解するだけでは十分ではない、という点である。柵によって隔てられ、香も焚かれず、説明も与えられないこの空間においては、どの神が誰であるのかを共有するための感覚的・実践的な枠組みがこの空間では十分に形成されていない。その結果、来訪者はそれぞれの宗教的経験にもとづいて、この場を解釈し直すほかなくなっているのである。

## 五 考察

前節で見たように、天尊廟では、中国大陸出身者と台湾出身者が、同じ神像を前にしながらも、それを異なる神として理解していた。このずれは、一見すると知識や宗教伝統の違いに由来するよう見える。しかし、本稿で取り上げた事例が示しているのは、こうした認識の分岐は、来訪者の側だけに帰されるものではなく、少なくとも本稿の事例からは、天尊廟という空間の雰囲気はその理解のあり方に一定の影響を与えている可能性が示唆される。

近年の宗教人類学においては、宗教は教義や信仰体系として存在するのではなく、光、音、匂い、身体の動き、物の配置といった感覚的・物質的要素の編成を通じて経験される環境として立ち上がると考えられている。たとえば、グレガーセンの夜間教会の雰囲気をめぐる研究では、薄暗い照明、響く音楽といった要素が、信仰を持たない人びともにも宗教的な感覚を喚起する媒介として機能していることが示されている〔Gregersen

2021, 2024]。そこでは、宗教的な意味は説明される以前に、まず雰囲気として身体に働きかけるものとして経験されている。

これに対して、天尊廟の空間は、柵によって神像と来訪者が物理的に隔てられ、線香の匂いもなく、参拝の動線や順番を示す手がかりも欠いた状態にある。その結果、この場にはここで何が宗教として行われているのかを共有する感覚的な枠組みが、この空間では十分に形成されていない。宗教的雰囲気が十分に立ち上がらない空間においては、神の存在もまた自明なものとして感じ取られることがなく、来訪者は自らの記憶や知識にもとづいて神像を解釈し直すことになる。この意味で、天尊廟における神の誤認は、単なる理解の誤りではなく、雰囲気が十分に立ち上がらないことによって生じている現象として捉えることができる。台湾の来訪者が台湾の廟の実践を基準にこの場を読み取り、中国大陸からの来訪者が玉皇大帝や王母娘娘という既存のイメージを当てはめるのは、天尊廟が宗教的意味を感覚的に方向づける環境を十分に提供していないからにほかならない。

さらに、この雰囲気的不安定さは、天尊廟の制度的な位置づけの曖昧さとも深く結びついている。前節で述べたように、天尊廟は、宗教施設、民俗的聖地、文化遺産的展示空間という複数の枠組みのあいだに置かれており、管理主体もまた、この場を一義的に拝む場として整備しているわけではない。その結果、宗教的实践を支える物質的・感覚的装置が顕在化されず、空間は展示空間としての性格を部分的に帯びた状態にある。このように見ると、天尊廟で生じている宗教的理解の分岐は、個々の来訪者の文化的差異だけではなく、宗教的雰囲気が一義的に定まらない空間編成の帰結として理解することも可能である。雰囲気が共有されないうち、神もまた共有されず、それぞれの想像のなかで別々の姿をとるのである。

## 六 おわりに

本稿では、沖縄県那覇市の天尊廟を事例に、この場の雰囲気が来訪者の宗教的理解にどのように関わっているのかを見てきた。天尊廟は、中国由来の神々を祀る場でありながら、柵や無火の蠟燭、香の不在、説明の欠如といった空間の設えによって、中華圏の一般的な廟宇に見られるような参拝の感覚が立ち上がりにくい場所となっている。その結果、この場を訪れる人びとは、台湾や中国大陸での宗教的経験をもとに、それぞれ異なる神の姿をこの空間に読み取ることになる。同じ神像の前に立ちながらも、そこに見える神は一つで

はなく、むしろ雰囲気十分に共有されないことによって分岐していく。

天尊廟は、宗教施設であると同時に、民俗的聖地や中国系移民の記憶を表象する場所としても維持されている。その多義的な位置づけのなかで、この場は拝む場と見る場のあいだにとどまり続けている。静かに感じられるこの空間のあり方そのものが、天尊廟が置かれている現在の状況をよく物語っていると言えるだろう。

ただし、本稿では主として中国大陆および台湾出身の来訪者の経験に焦点を当てたため、沖縄在地の参拝者がこの空間をどのような宗教的雰囲気として経験しているのかについては十分に扱うことができなかつた。今後はその視点を含めた比較的検討を進めることで、天尊廟をめぐる雰囲気が多層性をより立体的に描き出していきたい。

## 謝辞

本稿は、海域アジア・オセアニア研究プロジェクトの研究経費による巡検および文献資料の検討を通じて得られた知見をもとに執筆したものである。現地の巡検および見学に際しては、久米崇聖会の方々より多大なご協力を賜り、天尊廟に関する基本的なご説明をいただいた。ここに記して、心より感謝申し上げたい。

## 参考文献

- Gregersen, A. M. 2021 Exploring the Atmosphere Inside a Liturgical Laboratory. *Material Religion* 17 (5): 627–650.
- 2024. Religion as Atmosphere: The Material Mediation and Aesthetical Ambiguity of a Contemporary Night Church Atmosphere. *Material Religion* 34 (3): 348–372.
- 伊東忠太 1942『琉球 建築文化』東峰書房。
- 伊良波賢弥 2024「近代の天尊廟と神像の移徙」『チーシンブー』12 : 3-15。
- 2025 「近代沖縄における道教廟の合祀と祭具の変遷」『歴史民俗資料学』2 : 92-110。
- 稲福政斉 2021「久米至聖廟、久米崇聖会とその活動に対する一般的な認識について—主として民俗学的見地から」『チーシンブー』10 : 30-40。
- 2024a「沖縄における天妃信仰—上下両天妃宮とその祭祀の変遷を中心に」『チーシンブー』12 : 17-32。

—— 2024b 「沖縄における関帝信仰—関帝廟とその祭祀の変遷および民間における関帝信仰をめぐって」『チーシンブー』12 : 33-49。

—— 2024c 「沖縄における龍王信仰—龍王殿とその祭祀の変遷を中心に」『チーシンブー』12 : 51-63。

窪 徳忠 1981 『中国文化と南島』第一書房。

—— 1983 『道教百話—仙人へのあこがれ』世界聖典刊行協会。

—— 1996 『道教の神々』講談社。

久米崇聖会 100 周年記念史編集委員会編 2014 『久米崇聖会 100 周年記念史』一般社団法人久米崇聖会。

二階堂善弘 2008 「那覇久米村の天尊廟について」『アジア文化交流研究』3 : 25-32。

(かく・がなん 東京都立大学大学院)