

琉球における「殯」の基礎的考察

牛窪彩絢

問題の所在

和田萃の「殯の基礎的考察」⁽¹⁾という論文がある(以下、日本の殯はもがりと記す)。これは、日本古代の葬送儀礼であるもがりについての先駆的論文であり、発表されてから半世紀以上経過しているにも関わらず、同研究分野において未だ通説の地位を占める卓論である。殯は日本では通常「もがり」と読まれ、『日本書紀』『続日本紀』『万葉集』『古記』等の八世紀頃の史料によりその存在が知られる。これらの史料によると、三世紀から九世紀頃の日本で、⁽²⁾人の死後しばらくの間、埋葬地とは別の場所に仮屋を建て、棺に収めた遺体を安置し、大声で泣くこと(発哀)や、弔辞を述べること(誄)、歌舞、飲食を伴う葬送儀礼が行われていた。儀礼の一部には日本の独自性も認められるものの、殯とは元々中国の儒教経典である『儀禮』『周禮』『禮記』の三礼に見られるため、その源流は中国古代にあると考えられる。

この日本古代のもがりを、沖縄の風葬と比較して論じる研究者が実は一定数いる。主に本土の研究者だが、例

えば、もがりの意味について折口信夫の招魂・蘇生説に鎮魂説をぶつけて反論した五来重は、沖縄の風葬をもがりの残存形態の一つだと捉え、日本本土で風葬（もがりは風葬であると五来は述べる）が行われていたことを主張する一つの論拠としている。そして、沖縄各地の洞窟や岩陰を利用した風葬地を多数紹介し、八重山諸島に見られるヌーヤ墓⁽⁴⁾に至っては「積石型殯」だと分類している。前述の和田萃も、日本古代のもがりで喪屋に籠るのが女性であったとの考察と、沖縄の洗骨が女性によって行われるという事実とに親和性を見出している。近年の研究においても小田亮⁽⁵⁾は、沖縄学の父と呼ばれる伊波普猷の「南島古代の葬制」における津堅島の風葬の話を持ち出し、もがりと沖縄の葬制の構造的な類似性を指摘している。属する時代も地域も異なるもがりと沖縄の葬制を、先学も厳密な意味で「比較」しようとして試みている訳ではないが、上述のとおり、これまで幾度となくもがりの研究に沖縄の風葬・洗骨が引き合いに出され、その類似性が指摘されてきた。

しかし、沖縄の葬制研究の立場から眺めると、これらの研究には大変違和感を覚えざるを得ない。というのも、第二尚氏王統の墓である首里玉陵殿（以下、玉陵）に葬られた一人である尚純王妃（一六六四―一七二三）の石厨子の中には、れつきとした「殯」の文字が記された誌版があるのだが（詳しくは後述する）、右に挙げた先学は誰もこのことを指摘していない。この「殯」が何のことか誌版の記述からは定かではないが、『玉陵復原修理報告書⁽⁷⁾」や『王代記⁽⁸⁾』といった資料によって確認すると、尚純王妃が亡くなった日（一七二三年七月十六日）から玉陵に移葬される日（同年七月二十日）まで四日間の時差があることが分かり、これが「殯」の期間と言い得ることが確認できる。尚純王妃の洗骨日は一七二七年二月二十七日であるため、同妃は三年半に及ぶ玉陵における「風葬」が行われる前に、どこか別の場所で四日間の「殯」に付されたことが分かってくる。つまり、玉陵では風葬の前に、風葬と区別され得る「殯」を行っていたのであり、先学が日本古代のもがりと比較すべきは沖縄

の風葬ではなく、この「殯」であるべきではなかったのだろうか。

そもそも先学が何故、玉陵における「殯」の存在を見落としていたかと言えば、もがりという本土の尺度で沖繩の葬礼を測ることに集中したあまり、沖繩の葬墓制史を丁寧振り返ることや、沖繩側から風葬を眺めることを十分にしていなかったことに一因があると思われる。例えば沖繩では、遺骸を白骨化させることを「液を乾かす」という意の「シルヒラシ」と呼ぶが、右に挙げた先学が誰もこれに言及していないのは、沖繩側からの視点を欠いている証左と言える。先学の言う風葬とはシルヒラシと同義であるのか、シルヒラシはもがりということになるのか、だとすると右の「殯」とは何なのか、用語の位置付けを含め、議論の余地が大いにあるのである。同時に、沖繩葬墓制研究の分野でも、「殯」の存在に気が付いていながら、積極的な研究が行われてこなかったのは、学際的な接点を持つてこなかったために、「殯」の学術的価値に気付いてこなかったからということも指摘しなければならぬだろう。結果的に、沖繩の風葬の習俗と日本古代のもがりの関係については、その類似性が指摘されるのみで、何ら発展的な学説も積み上げられないまま、現在に至っている状況である。

よって、本稿では、正面から論じられることのなかった沖繩における「殯」の存在に焦点を当て、それが一体いつ始まり、どのようなものであったのかを明らかにすることで、長年に及ぶこの混乱した比較論に一つの問題提起を行うことを試みる。そして、この「殯」がどう沖繩にもたらされ、展開したと考えられるかについて、より俯瞰的な視点で捉え、歴史と構造から考察することを試みる。本研究により、沖繩の風葬ともがりの関係についての議論に一石を投じることができると期待でき、また、沖繩の風葬の習俗を殯の視点で捉え直すことにより、沖繩葬墓制研究の分野にも新たな視座を投じることができると期待したい。そして、東アジアの葬制がある意味横に貫く殯に注目する本研究が、少しでも新たな「東アジア学」を生み出す契機となれば幸いである。

一 東アジアに見られる「殯」とは

この章では、東アジアに見られる「殯」という文字が付された葬礼について簡単に紹介する。なお、沖縄における「殯」については章を改め、次章以降でその諸相について述べたい。

本章を始める前に、表記の確認をさせて貰いたい。筆者は、前述の通り殯が三礼に見られることから、源流が中国古代の儒教的な葬礼にあると考えるため、本稿で殯と一字で記述する際は、基本的に中国古代のそれ、ないし源流に近いと考えられるそれを表すこととする。日本古代の殯は、もがりと平仮名で表記する。また、沖縄の「殯」など、中国古代の殯や日本古代のもがりと一概に同一視できないと思われる殯の形態は、基本的に「殯」と鍵括弧付きで表記することとする。

さて、殯は、大漢和辞典によると、「人が死んで葬るまでの間、屍を棺に斂めて假に安置しておくこと⁽¹⁰⁾」と定義される。この定義に立てば、現代の日本本土の葬礼に見られる通夜も紛れもなく殯ということになり、また、殯は東アジアに限らず、インドネシアのトラジャ族においても、キリスト教式葬儀の *viewing* にも見られる習俗だと言える。ただ、世界各地に見られるのは、もちろん全て中国古代の殯を源流として伝播したものと考えられるわけではなく、人間や社会が「死」という現象に対峙する際に持つ、何か普遍的な構造ゆえと考える方が自然であろう。一方で、東アジアで見られる葬礼には、漢字圏であることもあるが、少なくとも「殯」という共通文字を冠せられているものがあり、これは伝播の痕跡と見て問題ないであろう。中国古代の殯、日本のもがり、韓国の草墳（草殯、初殯、外殯とも言う⁽¹¹⁾）、台湾の殯儀館、そして沖縄の「殯」等がその例だ。これらは地域どころか属する時代も異なるが、ある時代のどこかの時点で、中国から伝わった殯という習俗ないし概念⁽¹²⁾が、全部で

はないにせよ一部取り入れられ、それぞれの土着の葬礼と習合していった形跡と捉えられる。現に、「殯」が冠せられるこれらの葬礼には、相違点と共通点が見られ、濃淡がある。

三礼に所載された中国古代の殯を、池澤優、西本昌弘らの研究を踏まえながら概観すると、臨死者の死が確定すると、まず第一日目に、復（身内の者が死者の衣服を持って屋根に上がり「臯、某復（おおい、戻ってこい）」と三回叫ぶ）・沐浴・飯含（口中に米と貝を入れる）・襲（遺体を衣で包み、死体を見えないようにする）・重（仮位牌を作つて中庭の南に置く）等の一連の作法が行われる。第二日目に、小斂（一九枚の衣装で遺体を包んで縛る）が行われ、供物を備えたりする間、交替で哭（大声を上げて泣く）を行う。第三日目に大斂（遺体を再び衣装で包む）をして、哭する。そしてその後殯（棺に遺体を入れて屋敷の西側の階段の上に簡易埋葬する）が行われる。この仮埋葬地とは別の、臨終した室内の奥に死者への供え物をして、室の戸、屋敷の門を閉じ、親族は喪の生活に入る。殯の状態は約三カ月続くが、この間、朝夕の哭礼、奠（供え物）を続け、卜して葬所、葬日を定める。三ヶ月後、啓殯（簡易埋葬した柩を掘り出す）が行われ、柩を祖廟に移して祖奠（死者を送別する供え物）を行い、翌日、祖載（柩を柩車に載せる）の後、葬地に赴く。葬（埋葬）をして葬列は祖廟に戻り、反哭（皆で泣き叫ぶ）をし、虞祭（死者の魂を家に迎え安じる儀礼。死者の役を演じる戸に対して酒食の饗応をする）を三回行い、卒哭（退出する戸を皆で屋敷の門外まで送る儀礼）をする。翌日、耐祭（死者を祖先の仲間に入れる儀礼）が行われ、葬礼は終了する。

やや煩雑の感があるが、全体は二重葬に極めて類似した構成となつているとされ、そう捉えることにより理解しやすくなる。つまり、殯を中心とした第一次葬と、葬を中心とした第二次葬とから成るということである。右の次第によると、殯は厳密には西階上に柩を簡易埋葬することを意味するが、『説文解字』によると、殯は「死

して棺に在り、將に葬柩に遷さんとして、之を賓遇するなり」とされており、遺体が棺に納められてから祖載までの諸儀礼をまとめて殯と称したことが分かる。

簡易埋葬とはどのようなものであったかと言えば、階上に穴を掘り、棺を半分埋めておき、その中に死体を入れ、周囲を木で覆い、棺と蓋を縫合する所まで泥で塗り込めたという。また、皇帝の殯では穴を掘らず、龍輜と呼ばれる台車に載せて、その周囲に柏木を積み上げて泥で覆ったようだ。

註12で触れたが、右に記した『儀禮』等に規定された葬送儀礼は、その後中国において再解釈が加えられたり、⁽¹⁶⁾ 仏教等と習合したりしつつも継承されてきたと考えられる。つまり、右に記した殯の諸相が、その後の中国に見られる「殯」の形態や、各地に広がりを見せる「殯」の源流となるものであろうと筆者は考える。

各地に広がった「殯」のうち、日本古代におけるもがりの諸相については、註2で示した通り多くの先行研究があるためそちらを参照されたいが、主に発哀、誄、歌舞、飲食を伴う儀礼が行われていたことがわかっていく。ただ、中国古代の殯同様、もがりも変化することなく継承されてきたわけではなく、時代や社会情勢により、伸縮するようにその姿を変えてきたことに留意しなくてはならない。例えば、『隋書』倭国伝が伝える倭国の葬儀については、「貴人は三年外に殯し、庶人は日を卜して瘞む。葬に及びては屍を船上に置き、陸地に之を牽く。或いは小壘を以てす」とあるが、『魏志』倭人伝における描写（註2参照）とは趣を異にする。何よりも、貴人においてという注釈はあるが、もがりの期間が全く異なる。和田は、隋代においても倭国の庶民のもがりは十日余りだったろうとしつつ、やはり『魏志』に記されるもがりは「（もがりの）萌芽形態」と述べて、それ以降のもの一線を画している。そして、日本固有の葬法たるもがりに、帰化人や五経博士の渡来の影響が及び、徐々にもがりが整備されたのだと考察している。

同様に、奈良時代に至って、もがりは再びその様相を変質させると言われている。先に挙げた八世紀頃の史料が示す、それ以前の天皇のもがりは数カ月から数年に亘る盛大なものであったが、元明天皇以降は数日から十数日と、著しい短期化の傾向が見られるのである。これも註2で触れた通り、仏教、火葬、薄葬の三点からその原因が説かれ、もがりの衰退期と位置付けられてきたが、近年、年代観の矛盾により、従来の説が再検討されている。

このように、日本のもがりは大きく二回の変質を遂げている。一つは、『魏志』倭人伝と『隋書』倭国伝との間、もう一つが元明天皇以前とそれ以降である。叙述の便宜上、この三区分を「前期もがり」「中期もがり」「後期もがり」と名付けようと思うが、本稿が強調したいのは、この二つの転換期にいずれも、中国の殯の流入が関係しているということである。前期もがりと中期もがりの間には、和田が既に指摘した通り、帰化人や五経博士の渡来により、儒教的な葬礼が朝鮮半島、特に百済を経由してもたらされたことが分かっている。中期もがりの初出とされる欽明天皇⁽¹⁷⁾のもがりが、陵墓のある大和ではなく、百済系渡来氏族が集住した河内の古市で行われたのは、前期もがりと異なる新しい殯宮儀礼の創出と執行に、同地域の人々が深く関与していることの証左だとされる⁽¹⁸⁾。欽明天皇以降、殯宮の建設や和風諡号の献呈等徐々にもがりが整備された形跡があり、前出の『隋書』倭国伝における貴人を三年外に殯する習俗も、儒家の喪に関する考え方⁽¹⁹⁾と言え、儒教の葬礼を取り込んだ結果と考えられる。同様に、中期もがりから後期もがりへの転換期にも、漢代や唐太宗の葬礼を参照したことによる儒教化の傾向が指摘されている。例えば、養老喪葬令百官在職条は唐喪葬令をまさに直訳して字句を整えたものであると明らかにされており、また、『儀式』巻一〇や、延喜太政官式葬官条に定められた、官人が薨去した際霊柩が邸第の「殯室」に設けられること、殯の期間中に勅使が赴き弔贈すること、殯の終了後に霊柩が葬地に出発すること等は、『大唐開元礼』に定められた唐礼の規定を参酌して整えられたものとされる⁽²⁰⁾。つまり、時代によって

変遷する日本のもがりを丁寧に見ていくと、中国の殯の影響の及んだことが見えてくる。

日本のもがりはどこで行われていたかについてだが、これも時代により一定せず、また不明点が多い。前期もがりに関しては文献からは特定不可能であるが、田中良之などは考古学の見地より検討を試みており、墳墓域ではなく居住域もしくは開けた場所、それも閉じた棺内や石室内のような暗い密閉空間ではない環境において、死後数日から一週間程度行われた例を証明している。⁽²¹⁾中期もがりについては先に挙げた史料により、殯宮（もがりのみや／あきらのみや）と称される建物が宮の南庭もしくは宮に比較的近接した場所に建てられたことが分かっている。後期もがりについては、殯宮を仮設することはせず、内裏内の一室が殯殿に当てられたと指摘されている。⁽²²⁾これら殯宮の位置には中国との明らかな相似は見られず、政治的情勢や平城遷都、その他種々の時代背景により、中国の葬礼を全面的に受容せず日本風に吸収していった結果と見られる。

朝鮮半島においても、儒教儀礼が百済を経由して日本にもたらされたことに明らかな通り、古くから儒教の流入があったものと考えられるが、八木透によると、本格的な儒教の浸透はやはり李朝の宗教改革からという。以下、八木の論に則って朝鮮半島の草墳について概観するが、草墳にもやはり時代や死者の社会的階級により様々な形態が存在したが、一般に伝えられる形態は、死体や棺を一定期間地上に置き、その後骨を拾い上げて埋葬するという葬法だったという。草墳は、特に全羅南北道の辺りで広く行われた伝統的な葬法とされ（百済と位置関係が一致するのは興味深い）、前述の通り、地域によって「○○殯」と称する。集落を外れた山の上の方に石垣を築いてその上に棺を置き、材木で脚と梁を造り、その上に藁で編んだ苫をふく。通常三年間置き、毎年苫を重ねて被せるという。これを外して遺骨を拾い、地官の選んだ埋葬地に埋葬するが、その際、新しくこしらえた棺に白紙を敷き、藁でつくった刷毛ではらいながら頭部から並べ置く。最後に白紙で覆い、棺の蓋を閉めて埋葬する。

八木は、草墳の歴史と構造の分析から、本来草墳は二度の埋葬を行うという意味での「二重葬」であったが、李朝の宗教改革以降、徐々に儒教思想が浸透する中で「孝」の思想と結びつき、本来「葬」であったものに「殯」としての意味が付与されたと検討している。つまり、「二重葬」から、葬礼の一段階である「殯」へと変化したとする。その一つの表れとして、草墳には「○○殯」という名称とともに「○○葬」という多くの名称もあり、混同が見られるとする。この変化に伴い（或いは先立ち）、韓国での先祖観も、「個性を有する「死者の霊」が葬礼を通して漠然とした性格の「祖霊」へと変化する」というものから、「常に個性を持つ死者として、半永久的に父系血縁の男系によって祀られる」というものへ変化したと述べる。筆者は草墳について不勉強のためこの論を評価する術を持たないが、八木論に依拠する限り、ここでも草墳に中国の殯の影響が及んだ様が見てとれる。

以上、東アジアにおける「殯」という共通文字を冠せられる葬礼について概観したが、本章の序盤に記した通り、それらは属する地域も時代も異なるが、そこには源流となる中国の儒教的な葬礼が取り込まれた痕跡が窺えるのである。この「殯」が沖縄にも見られるようになる背景には、どんな伝播の形跡があるのか、次章以降で詳しく検討したいと思う。

二 琉球における「殯」の諸相

(一) 琉球王朝における「殯」

まず、前述した玉陵における厨子内の木製誌版に記された「殯」について、今一度ここで詳述したい。平敷令治(忠)によると、誌版とは厨子の内部に納められた墓誌の一種であり、玉陵東室の三七基の厨子のうち三六基に陶製

誌版が、尚敬王妃と尚純王妃の二基には木製誌版も収められていた。何れも黒塗りで、その上に金文字で称号・法名・生年月日・死去年月日・洗骨年月日等が記されている。平敷によると、首里の貴族の間では近代まで厨子内に木製誌版を納める風習があり、玉陵にも元々は木製誌版が納められていたが、近代に陶製誌版に取り換えられたと思われるという。腐食を免れた右の二基のみそのまま厨子内に残されたと考えられる。

二つの木製誌版のうち、尚純王妃のものに「殯」の文字が見え、全容は左記の通りである。

〈表〉

康熙三年甲辰十二月始五日降誕

尚純王妃 父毛氏座喜味親方盛員

聞得大君加那志義雲妙高誌版

雍正元年癸卯七月十六日寅時薨

同月二十日葬於玉陵殿享寿六十

〈裏〉

殯葬時引導僧円覺寺住持得随和尚

雍正五年丁未二月二十七日洗収靈骨

『玉陵復原修理報告書』、『王代記』、平敷（一九九五）参照

「薨」すなわち薨去の日は一七三三年（雍正元年）七月十六日、「葬於玉陵殿」すなわち玉陵に葬られた日は同

月二十日、「殯葬」の時には円覚寺の和尚が引導をした。⁽²⁾「洗収霊骨」つまり洗骨年月日は一七二七年(雍正五年)二月二十七日である。

この「殯葬時」というのには日付が与えられていないが、引導とは仏教用語で柩の前で法語を授けることを指し、また、これまで叙述してきた「殯」の形態や定義を鑑みると、亡くなってから葬るまでの四日間を指している可能性が高く、この間遺体は棺に納められ安置されていたと考えられる。薨去から葬るまでの間に一定期間を置く「殯」の習わしは尚純王妃以外にも行われていたのか、『玉陵復原修理報告書』と『王代記』によって確かめると、同妃を含め六例確認できる。六名の没年月日・玉陵への移葬日・洗骨年月日を表1の通りまとめた。文言は厨子や誌版の銘文に則った。

表1によると、薨去から玉陵に実際に葬られるまで、四日(尚純王妃)から十四日(尚豊王)置かれていることがわかる。これが玉陵における「殯」の期間に当たると言える。そして、玉陵においては一七世紀前半から一八世紀前半にかけて、薨去の後数日から十数日の「殯」を行い、この間僧を招いて儀礼をし、玉陵に移葬して数年間の「風葬」を行って洗骨するというフローが出来ていたと言うことができる。

それでは、玉陵に移葬するまで遺体はどこに在ったのか、つまり「殯」はどこで行われていたのか検討してみたい。

被葬者	没年月日	玉陵への移葬日	洗骨年月日
尚久王	順治48(1620)年3月15日 薨	順治48(1620)年3月20日 御おくり	天啓2(1622)年11月26日 (洗骨?)
尚豊王	崇禎13(1640)年5月4日 薨	崇禎13(1640)年5月18日 おくり	弘光2(1646)年?月2日 ふねけらへ
尚賢王	隆武3(1647)年9月22日 薨	隆武3(1647)年9月30日 御おくり	隆武7(1651)年4月23日 ふねけらへ
尚永王二女月嶺	順治10(1653)年3月20日 逝去	順治10(1653)年3月29日 御おくり	康熙7(1668)年11月21日 御ふ年けらへ
尚質王	康熙7(1668)年11月17日 薨	康熙7(1668)年11月29日 御葬送	康熙14(1675)年6月3日 御骨けらい
尚純王妃義雲	雍正元(1723)年7月16日 薨	雍正元(1723)年7月20日 薨	雍正5(1727)年2月27日 洗収霊骨

表1 玉陵における「殯」の確認例

『南島風土記』⁽²⁵⁾には、「国王薨去の時靈柩を安ずる所」として、寝廟（俗に「ウチンビウ御殿」と呼ばれる）というものが在ったことが記されている。これは一七五三年（尚穆二年・宝曆三年）に正殿の真東の最奥の別郭内に創建されたという。約三メートル×七メートル（長一丈、横二丈三尺九寸）の建物であったが、一八六四年（尚育十一年・弘化二年）に約八・四メートル×八・五メートル（長二丈八尺寸、横二丈八尺五寸）まで拡張された。廃藩（一八七九年）後、尚家私邸内に移され、現在首里城には復元された礎石のみがある。

首里城内、尚家私邸内（中城御殿）の寝廟の位置は、各発掘調査報告書に掲載されている。⁽²⁶⁾また、明治期に民間絵師が描いた首里城図の幾つかからも、首里城内の寝廟の位置やその姿が確認できる。しかし、ここで想起したいのは、この寝廟が創建されたのは何れにせよ一七五三年であるということである。しかし表1で確認できる「殯」は、すべてそれ以前のものである。寝廟創建以前も同地に同様の殯宮らしきものが在ったか否か、首里城（古）絵図（古写真）（一八世紀初頭、所蔵先不明）、首里古地図（一八世紀初頭、沖縄県立図書館所蔵）など僅かに残る絵図で確認してみると、そこには空間はあるが屋敷は描かれておらず、それまでは仮設をしたのかどうか、確たる情報がない。

一七五三年以前、遺体をどこに安置していたと考えられるかを検討するわずかな手がかりを、朝鮮と中国の史料に見ることが出来る。少々長くなるが、以下に当該史料を時系列で列挙する。●が朝鮮の史料、○が中国の史料である。各史料の性質については脚注に記す。書き下し文は玉木順彦⁽²⁹⁾のものを参照し、原文にあたり適宜修正した（傍線部は筆者による）。

① 『世祖実録』卷二十七、世祖八年（一四六二年）二月条より

・喪葬、本国の王死すれば、一応侍衛・臣民は麻冠・麻衣を着し之に哭す。哀を尽くすこと二七日にして除く。凡そ民、父母の喪に遭へば、親族、喪家に聚りて弔哭す。喪人は白衣を著す。皆三日後食肉するも、七日内は殺生せず。

・国王の葬礼、巖を鑿ちて壙と為し。壙内は四面に板を編みて之を立つ。遂に棺を窆む。板門を作り鑰鎖を以て之に使ふ。墓前及び両傍に屋を構え守墓人をして之に居らしむ。墓を環りて石城を築く。城に一門有り。凡そ人の葬礼は、壙を鑿ち棺を窆ること同じ。但だ屋を構へ城を築く等の事無し。

② 『海東諸国紀』附録琉球国条（一五〇一年）より

・国王の喪、金銀を用ひて棺を飾り石を盤ちて槨と為す。埋葬せず。屋を山に造り、以て之を安ず。後十日余、親族妃嬪会哭す。棺を開きて尸を出す。尽く肌膚を剔き、諸流水に投げ骨を棺に還す。土庶人の喪も亦之の如し、但石槨無し。

・父母の喪、士大夫百日、庶人五十日、食肉飲酒せず。

③ 陳侃『使琉球録』群書質異篇「大明一統志」項 嘉靖十三年（一五三四年）条より

・子、親の喪の為に、数月も肉食せざるに及ぶ。（略）死者は、中元前後の日を以て、溪水もて其の屍を浴し、其の腐肉を去りて其の骸骨を収め、布帛を以て之を纏ひ、裏むに葦草を以てし、襯土して殯す。上に墳を起こさず。王及び陪臣の家の若きは、則ち骸匣を以て山穴中に藏し、仍ほ木板を以て小牖戸をつくり、歳時の祭掃には則ち啓鑰して之を視る。蓋し木朽ちて骨暴露するを恐るるなり。

④ 『明宗実録』卷三、明宗元年（一五四六年）二月条より

・人死すれば則ち三年白を蒙りて吊喪する事略ぼ我が国と同じ。而して初喪も、食肉を廃せず。其の喪たるや、巖を斲削し、宮屋の形を作り為し、其の内を鑿ちて空曠にし、木板を以て戸と為し、柩を其の中に置く。凡そ一家の死者は皆其の中に入る。祭するに則ち戸を開き、祭訖れば即ち鎖す。力能くせざる者は巖穴の屋の如き者を求め得て柩を置く。

⑤ 夏子陽『使琉球録（抄）』卷下、群書質異篇「大明一統志」項 万歴三十四年（一六〇六年）条より

・人化せば、屍を浴して腐を去り、然る後骨を収め布にてつつみ、土穴中に置く。王及び陪臣の家のごときは、亦骸匣を以て之を林谷に藏し、木板を裁ちて牖戸をつくる。祭掃のとき、則ち鑰を啓きて之を觀る。今に至るまで改めず。」

以上の史料からは庶民の葬制や喪服に関する情報も窺えるが、玉陵の「殯」について注目する本節では、ひとまず王族がどこで「殯」されていたかに着目する。すると、いずれの史料も、巖を掘削した中や山に木板で屋を造り、中に柩を安置する（①・②）、山穴・掘削した巖・林谷に木板などで戸を造り、その中に柩を安置する（③・④・⑤）とされており、どうやら山中と思しき場所に屋のようなものを造り、柩を置いたことはほぼ間違いないと思われる。

これらの史料がどの王陵での誰の葬礼を書き表したものは定かとなつてはいないが、視覚的な情報を得るためにも検討してみたい。①については朝鮮人漂流民の見聞記であり、彼らは一四六〇年に死去した尚泰久王の葬儀を実見したと考えられている³⁰。尚泰久王は天山ようどれに葬られたとされており、同墓は沖繩戦で壊滅したが、

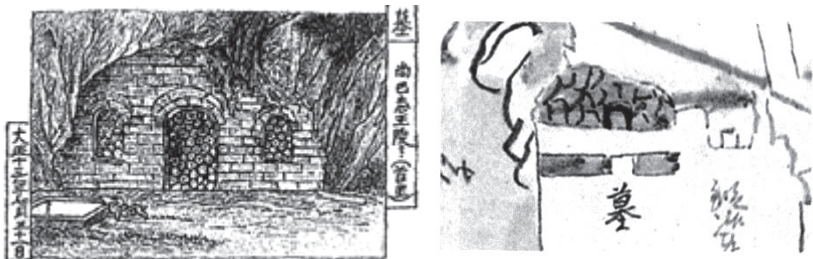
首里古地図や一九二四年の伊東忠太のスケッチに面影を窺うことが出来る(図1)。創建当初の姿からは補修等されていると考えられるが、これらの図によると、巖を掘削した堀込墓を石積みで閉じ、板門らしきものを取り付けて「屋」らしく築造しており、①の記述と矛盾はしない。

②には肌膚を剔りながら流水で洗骨したという描写があることから、小刀等の刃物類が使われたことが想定され、英祖王陵といわれる浦添ようどれで検出された、洗骨時に刃物によって受けたと思われる傷のある骨を想起させる。浦添ようどれは一二七三年造営だが、後に幾度か大改修されたことがわかっており、安里進は造営と改修を基準に、同墓を第Ⅰ期(一二七三年～一五世紀前半)、第Ⅱ期(一五世紀前半～一六二〇年)、第Ⅲ期(一六二〇年～一九四五年)に区分している。⁽³²⁾ 同氏によると、第Ⅰ期には火葬と洗骨の双方が見られ、第Ⅱ期より洗骨が主流になるとされ、いずれにせよ②の記録の時期と矛盾しない。また、前掲の玉木は②で描写される棺を入れた石造の櫛を、浦添ようどれ等に見られる大型石厨子(図2)と想定しており、また、②で描写されたものは墓ではなく、本葬の日を待ったための臨時的な喪屋(「殯を行うための施設」⁽³⁴⁾)だと考察している。洗骨後の骨は棺に還されるといふ描写から、棺はそのまま墓室に安置されたと考えられるため、「殯」のための施設は、骨化が済み本葬が終わると、そのまま墓としての施設となったのかもしれない。こう想定することにより、①の描写と図1の「墓」としての天山ようどれの絵図が一致することの説明もつく。また、第Ⅰ期の浦添ようどれには、巖を掘削した中に高麗系瓦葺きの木櫛が建てられていたと考えられており、これがまさしく②で描写されたものと近似するものではないかと考えられる(図3)。

玉陵の創建されるのは一五〇一年頃とされているため、史料③以降の記述は玉陵を見聞した可能性を想定せねばならないだろう。その視点で③以降の記述を注意深く読み返してみると、「山穴・掘削した巖・林谷に木板な

どで戸を造り、その中に柩を安置する」という共通した描写は、①や②の「巖を掘削した中に木板で屋を造り、中に柩を安置する」という第Ⅰ期浦添ようどれを想起させる描写と異なり、まさに玉陵の墓制に、より近いことがわかる。玉陵は一部に近世の補修があるものの、一六世紀の形を凡そ保っていると考えられており、石灰岩丘陵の斜面の自然洞穴を掘り上げた墓室に、切妻型の屋根を備え、墓口には扉が取り付けられている(図4)。そしてこの扉は、造営当初は板戸だったという⁽³⁵⁾。特に④の描写など、著しくこれと合致する。

ここで一旦情報を整理したい。



伊東忠太スケッチ (日本建築学会所蔵)

「首里古地図」部分 (沖縄県立図書館所蔵)

図1 天山ようどれの絵図
(安里進 2011 より抜粋)



図2 浦添ようどれの石厨子
(浦添教育委員会 2005 より抜粋)

王族の「殯」が行われていたと思われる場所として、首里城内・中城御殿内の寝廟が想定されるが、これが創始される一七五三年以前は、山中で屋のようなものを造って柩を置いたことが確からしい。そして註33の通り、洗骨はこの時期に初出するため未だ主流の葬制とは言い難く、一五〇一六世紀の琉球はどうやら、山中、巖を掘削した中に柩を安置して祀るという「単葬」を基本とする社会であったことが窺える。やがてその単葬のための施設は、**図3**のイメージから**写真1**のイメージのものへと変化し、現在我々が墓として



図3 第I期浦添ようどれのイメージ図
(安里進 2011 より抜粋)



写真1 玉陵全景
(安里進 2011 より抜粋)

認識する類のものとなった。これに伴い柩を安置する場が山中から離れ寝廟へと移動したことになるが、この理由については庶民の葬墓制の変遷が大変示唆的であるため、次節の終わりで再度この点に戻り検証したい。

(二) 庶民の喪屋・トギの習俗

遺体を安置して祀る単葬の習俗は、琉球王朝のみならず庶民においても同じであったと思われる。琉球列島各地には、「死者を置く場所、あるいはその場所で死者とともに身内の者が過ごす建物」⁽³⁶⁾を通常的に指すものとして喪屋（モヤ・ムヤ）の存在があったことが知られている。琉球列島各地の喪屋の事例については、酒井卯作の「喪屋の構造」⁽³⁷⁾に詳しいが、幾例か引用させて貰うと、奄美南部の佐念の共同墓地には、周囲を海石で囲んだものに珊瑚石で天井を覆ったムヤというものが残されており、これはかつては茅葺で、三年に一度、村中総出で屋根を葺いたという。喜界島では洞窟墓のことをモイヤ、ムヤ等と呼ぶが、三井喜禎の『喜界島古今物語』によると、同島の葬制は、「先ず人間死して棺桶に入れられ、葬式がすむとまずムヤに運ばれて、内部にそのまま放置されて自然に腐らせる」ものだったという。沖縄本島勝連村では、葬式の翌日にナーチャミ（墓参）をするが、このとき茅で「仮屋」または「顔かくし」という小屋掛けをし、四十九日後に壊すという習俗があった⁽³⁸⁾。糸満町兼城では、墓の側に茅で仮屋を造り、一週間ばかり夕方から三味線などを持って見張りに行き、七日後に仮屋を焼却する。本稿で前出の八重山のヌーヤ墓も、例えば西表島祖納のそれは死者を地下に埋め、地上に茅葺の屋根を作ったものを指したという（写真3）。

酒井は、これら琉球列島の喪屋が元来死者儀礼でどのような役割を果たすものであったかを考察する中で、まず奄美諸島において、石積墓と洞窟墓という形式の異なる墓地を指して共にムヤと呼ぶことに着目し、ムヤが元々



写真2 具志川市具志川のオーヤー（飯屋）の名残
 (名嘉真宜勝 1979年より抜粋)



写真3 八重山小浜島の共同墓とオーヤー墓
 (酒井卯作 1987年より抜粋)

右の佐念の事例のように、部落内の共同施設として存在した草屋根の喪屋を指したこと、また喜界島等では、洞窟の前に建てた草葺の簡素な造りの小屋を指したことを明らかにした⁽²⁹⁾。そして喪屋とは元来、死者を骨化させる場所であり、「トギ（伽）」（死者と夜を明かすこと）を行う場所であったと結論つけた。酒井はこの喪屋の性質を、「大和風ないい方をする」と「殯の宮」である⁽³⁰⁾とさえ言っている。同氏は、トギをしていた時点では「墓」という名称はまだ登場しないとし、喪屋とは墓が成立する前の葬制の姿、つまり喪屋は墓（の前身）なのであり、墓制が確立していく中で変化を余儀なくされ、次第に消滅していったのだと考察している。酒井のこの考察は、

王朝における単葬のための施設が、やがて我々が現在墓として認識する類のものへと変化したとする本稿の考察を、多少なりとも裏付けるものと思われる。

琉球庶民におけるトギの習俗についても、多くの事例報告がある。註6で取り上げた伊波普猷の津堅島の葬制の記述が良く知られているが、若者の死において生前の遊び仲間が夜毎に墓前に集って約一週間を遊び過ごすワカリアシビー（別れ遊び）については、加藤正春が十九もの事例を挙げて考察している⁽⁴⁰⁾。前述の史料②にも「親族妃嬪」が柩の置かれる山に赴いていることが表れるが、家族、親族による葬儀翌日の墓参の習俗は、ナーチャミと呼ばれて知られるところである⁽⁴¹⁾。加藤によると、別れ遊びは同輩仲間の連帯感を背景にして行われる、死んだ者の慰撫・追悼儀礼であり、死の直後の死者の孤独を慰めようとしたものだという。この遊びはマブイワカシ（マブイは人間の身体に宿る靈魂を意味する沖縄語）儀礼という、死霊をこの世から切り離し、あの世に閉じ込める儀礼をもって終了し、死者の靈魂とのこの世での交歓はここに終わるといふ。

これら事例から窺えることは、洗骨改葬という二重葬が広まる前夜、琉球庶民の間では喪屋にてトギをする単葬の習俗が広がっていたということである。そして前述の通りこれは王朝においても同様で、王族はトギを山中の「屋」、或いは木槨で行っていた。更に整理するならば、先学が「風葬」と呼んで日本のもがりと類似すると捉えた沖縄の習俗が、このトギに当たるとのたろう。この死者との最後の交歓を意味する行為が「殯」と称されて誌版に表れ、更に寝廟で執り行われるに至る背景には明らかに儒教化の傾向が看取できるが、ここでは前項で保留とした「殯」の場が何故山中から寝廟に移動したのか⁽⁴²⁾について、「墓制の確立」という酒井の論を応用して検討した結果を報告したい。

酒井によると、喪屋は墓制の確立によって変化を余儀なくされ、次第に消滅したという。例えば、前述の佐念

のムヤは、最初草屋根であったものが石垣等で築かれるようになるが、これは喪屋が仮屋としての存在から、部落内に定着する存在へと変われることを意味する。そして、これが石積墓へと繋がる。また、洞窟墓を右の喜界島同様に喪屋と呼んでいたとされる沖永良部島では、一九世紀に至るまで墓所の設定意識が曖昧のようだが、同島の葬墓制はその後明治政府の介入により確立する。死亡者の届出、喪屋の禁止、自葬の戒め等が発令されていくことにより、喪屋が消え墓所が明確になっていく。その結果として、酒井は洞窟に喪屋という名だけが移行して残ったのだと考察し、喜界島等で墓地を伴うものだけがムヤと言われ、伴わないものはガマやハンタと呼ばれるのもその証左だという。沖繩本島では前述の事例の通り、門中墓の墓前に仮屋を作る風習が見られ、これが「顔かくし（勝連村）」・「身かくし（読谷村）」・「オーヤ（今帰仁地方）」・「ヒカクシ（那覇）」等と呼ばれ、太陽を避けて死者をかばうことを意味することから、沖繩本島では墓の成立以前は、この仮屋こそ死者を置く唯一の場所であったと酒井はいう。そして墓という死者を隠す構造物ができる、仮屋は附属的な意味しか持たなくなり、意味もまた番屋という性格が変わってくる。本島では葬家自体を指してモヤと言う場合が多く、それに関する酒井の説明はいまいち明白ではないが、喪屋の名残としての仮屋が早々に番屋という性質へと変われることを、墓制の確立から説明した点は明解である。

この視点で琉球の王陵を今一度眺めてみると、墓制の確立により喪屋が消滅する構造は同様であることが確かめられる。図3、写真1を比較するだけでも一目瞭然だが、第Ⅰ期浦添ようどれで見られたような仮屋としての葬地は、玉陵をもつてして石造のものへと変っている。これは前述の佐念のムヤが、草屋根のものから石垣のものへ（そして石積墓へ）と変化したことや、沖繩本島の仮屋がやがて墓という死者を隠す構造物に替わられたことと照応する。これら庶民の事例が示すことは、石造になるに従い、仮屋としての存在からそこに定着する性質

のものへ、そしてそれが墓の成立に繋がっていくことであり、王陵においては玉陵（或いは第Ⅱ期浦添ようどれ）の時期をもってして墓が成立したと言えそうである。

また、墓制の確立が人々の意識にもたらした変化にも見落としがたい点がある。註43で示す通り、一八世紀後半から一九世紀に至るまで、沖永良部島では墓石を建てることはおろか、墓所を把握・管理する意識が見られなかった。酒井も述べるところだが、これは、墓所とは月日の経過と共に不明になるもの、若しくは簡単な葬地であつたために関心が払われなかつたことを裏書きしているように思われる。また、同島では明治四年の御達により死亡者の届出制が導入されるが、これも、それまでの死者は葬られた後何の記録も必要としなかつたことを裏書きしている。つまり、政府のテコ入れの結果、仮初ではない「墓」をきちんと設けること、死者をきちんと把握することが為されるようになるのである。これは、単なる制度上の変革に留まらず、人々の死者に対する意識、ひいては死後に関する意識の変革を引き起こす大きな事象であつたように思われる。それまで、接した人々の記憶にしか留まらなかつたぼんやりとした存在の死者が、墓地の所在と紐づく形で、名前や生年月日、死亡日を与えられ、くつきりとした像を結ぶことになる。恒久的な墓の存在と共に、個性を持った死者が、より永遠の存在に近づくことになる。

このような意識の変化が、墓とは「死者の住む場所」、或いは「あの世」だという観念を醸成したと考えることが可能なのではないだろうか。つまり、墓制確立以前の喪屋としての葬地が在った頃は、トギ・マブイワカシ儀礼は全て同空間で起き、言うなれば「あの世」も同空間にあつた。しかし、墓制の確立により「あの世」がまず墓とともに分離され、トギ・マブイワカシの場と切り離される。そして死者はその最終葬地たる墓に向かつて旅立たなければならなくなる、或いは、生者はその最終葬地に死霊を閉じ込めなければならないことになる。

その結果、死者が最終葬地に向けて出発する最後の別れの間として「殯」の空間は、墓と分離されるに至ったと考えることが出来ないだろうか。この想定は、表1で記した玉陵への移葬日を「御おくり」と呼ぶことの解釈をも可能にしてくれると思われる。つまり「御おくり」とはマブイワカシに相当する。「殯葬時」に最後の交流（トギ）をし、僧侶による導きも伴いつつ、死者を玉陵へ送り出すのである（マブイワカシ）（図4）。

（三）「殯」の間の洗骨

さて、琉球における「殯」の諸相に関してあらかた議論は尽くしたと考えるが、最後に一七世紀中旬以降、「殯」の間に前の被葬者の洗骨を行ったことが確認されている旨付言しておきたい。玉陵への他の陵墓からの移葬について精査した福地有希は、玉陵では幾度か被葬者が見直されたりと、変遷が見られることを指摘している。そして同氏は、他の陵墓からの移葬日や王の崩御日に、ある時点から玉陵において洗骨が行われていることに気が付いた。福地は洗骨に関する記録が確実である尚豊王の頃より、玉陵において洗骨に関する規定が表れ始めたと推察し、一六五一年頃と年代観を示している。

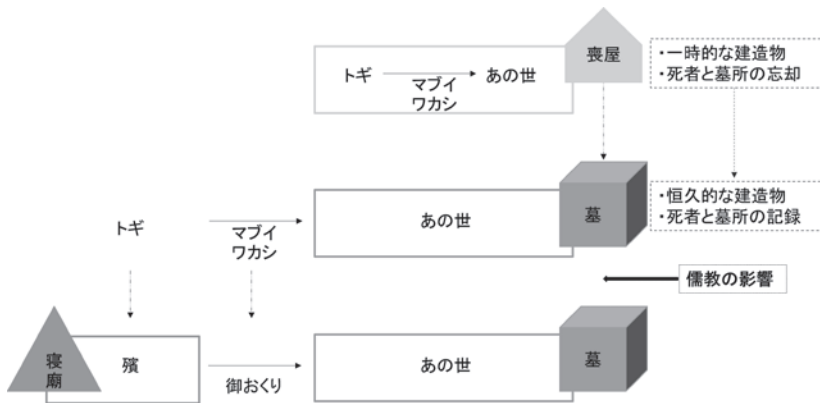


図4 「殯」の場が喪屋から切り離される構造

確かに筆者が確認する限りでも、例えば表1にも示した尚質王の薨御日は一六六八年十一月十七日だが、同月十一月二十一日に尚永次女・聞得大君加那志の洗骨が行われていた。尚質王の移葬日は同月二十九日であるため、「殯」の十二日の間に尚永次女の洗骨が行われたことが確認できる。これは、次の被葬者のために玉陵の中室を空けるために、前の被葬者を出して洗骨を行う必要があったからだろうと福地は言う。

墓で洗骨が行われたこの間、裏の「殯」の現場では何が起きていたかを知るにあたり参考となるものに、琉球王国最後の国王尚泰の一九〇一年（明治三十四年）における葬儀に関する一連の記録がある。これらを藤本仁文の論考⁽⁴⁵⁾によって概観すると、中城御殿の御寝廟御殿の内部は六つに仕切られており、その内の約十畳の座敷（仏間）の中央には立派な位牌が安置されている。この位牌には初代尚円王と、直近四代の国王併せて五柱だけが祀られており、その空間に尚泰王の柩が運ばれ、儀式が行われるという。これ以上の詳細は不明だが、儀式とは、先の尚純王妃の誌版が示すように、円覚寺の僧侶を招いての引導のことかも知れない。中国においても唐代以降、書儀を見る限り柩を墓壙に入れる際に僧侶と道士に十念を唱えさせており、儒教的な儀礼に仏教や道教の要素が取り込まれたことが分かっているが、琉球における「殯」儀礼にも、既に仏教の要素が入り込んでいたことが窺える。そして前述のトギとしての「殯」の考察が正しければ、その儀礼には琉球の習俗の要素も入り込んでいたのだと想像される。

いづれにせよ、福地が玉陵において王族の被葬者意識や葬制の段階的な変化を指摘したように、琉球王朝における葬墓制は一五世紀から一六世紀にかけて過渡期を迎え、洗骨の規定、寝廟の創建がなされる一七世紀から一八世紀にかけて確立に向かうことは確かかと思われる。

三 琉球における「殯」の展開 — 歴史と構造 —

この章では、これまで見てきた琉球における「殯」が、どのような経緯でその名の下に同地で展開したと考えられるか、歴史と構造の観点から検討を加えたいと思う。

(一) 歴史的経緯

まず歴史的な観点であるが、大きく二通りの経緯を想定することができるだろう。一つは、中国社会に源流のある儒教的な殯が琉球王朝にもたらされ、士族、人民へと広がり、慣れの果てがトギであるという想定、そして二つ目は、元々あった沖繩のトギの習俗を下地に王朝において殯の習俗が重なり、結果「殯」の文字が誌版に表れるに至ったという想定である。結論から述べると、後者がその答えであると思われる。というのも、少なくとも琉球国では、儒学思想が最も隆盛していただろう華人社会の久米村においてさえ、確たる儒葬の実施は長年行われずに沖繩的な葬礼が実施されていたのであり、王府が久米村等を通じて中国社会の殯を受容して人民に広めたような形跡は窺えないのである。

流入経路が久米村ではない旨を裏付ける根拠として、久米村における葬礼が必ずしも儒教的でなかったという事態を、ここでエビデンスと共に少し紹介したい。久米村とは、那覇港の近くに形成された渡来中国人の集落をルーツとする中国人居留地であり、中国人商人の他、海禁政策を敷く明朝が琉球を海上貿易上の受け皿として優遇すべく公的に派遣した中国人職能集団や、その子孫たちも居住する空間であった。一三九二年に明朝から下賜された、いわゆる「閩人三十六姓」(閩人とは福建人)⁴⁷が居住していた地としても著名である。彼らは首里王府

にとつても、中国・朝鮮・日本・東南アジアを結ぶ中継貿易における航海、通訳、外交文書の作成を担う外交官的役割を果たす者たちであり、重用された。

近世の久米村の人々の葬礼の様子を示す資料としてよく挙げられるものに、『球陽』尚敬十四年の条（一七二六年）がある。そこには、元々久米村では中国的な葬祭礼を行っていたが、近世に入って僧による葬礼を行うようになり、一七一三年には儒葬に改め、一七一九年にはまた仏式に変わったことが記される。そして、その年の春、鄭弘良（大嶺親方）が首里王府に願ひ出て儒葬が実施されることになったと続く。久米村の葬礼が本来の儒葬から次第に定まらないものになり、わざわざ王府に許可を申請して儒葬を行ううまでになっていたことが分かる。

上江洲敏夫は、沖繩的な葬礼が久米村にかなり浸透していたとする論拠の一つに、右の許可申請が提出された年、王府の評定所にて、久米村の人々が儒葬をすべきか沖繩的な葬儀をすべきか審議されたことを示す、口上書を引用している⁴⁸。儒葬を推す者達は、祖先が行ってきた家法を忘れ、中国的な風俗も荒廃してしまつた久米村を嘆いており、沖繩的な葬儀を推す者達は、念仏（ニンブチャー）を禁じることは訃報も知り得ず礼節を欠く、同じ琉球国でありながら久米村だけが唐葬礼を行うことは諸々支障を来すと反論している。いずれの言説からも、久米村の葬礼が、漸次沖繩で実施される葬祭礼の影響を受けて変容していった様が窺えるだろう。更に上江洲は同書で、三十六姓の一つである蔡氏の家憲『四本堂家礼』（一七三六年）も、その編者が儒学者で『朱子家礼』等を参照しているとしつつも、沖繩的な習俗が投射された資料だと述べている⁴⁹。

以上のように、近世の久米村では必ずしも中国的な儒葬が行われていた形跡が見られず、ましてや殯を「殯」として行っていた形跡も見られない。元々は儒葬が行われていたとのことであるが、右に挙げた評定所での審議の末、王府が下した裁定は、「中国的な祭礼は三十六姓の頃もなく、例えその頃よりあつたとしても、三十六姓

は中国から拝領した臣下であり、元からの譜代同然であるところから、国法や諸礼式は当琉球国に従ってもらわねばならない⁽⁵⁰⁾」というものであり、王府が久米村の葬礼に做つて殯を受容したと思われる素地が無いのである。二章で前出の酒井卯作は、琉球の洗骨文化に關しても、分布地域ごとにムラがあり一定の作法がないことから、異文化との接点であつた首里、那覇を起点として琉球の南北の文化圏に波及していったと考へているが、筆者⁽⁵¹⁾は殯も同様、流入経路は久米村一点ではなく、首里、那覇を起点とする「周辺」であり、異文化が入り込んでくる中で王府が殯を見知つたのだろうと考へる。

異文化が流入する中で受容された葬礼に關する習俗は多数知られており、例えば右に挙げた洗骨をはじめ、厨子、亀甲墓、位牌祭祀、服喪等もそうであると考えられている。特にこれら葬礼に關する文物は、かねてから中国、それも福建省との関連が指摘されており、閩人三十六姓の出身地で一五世紀より琉球館も存在し、蔡温の留学先でもあつたこの地の葬礼がどのようなものであつたか、「殯」のルーツを探る上で必見の地であるだろう。そこで、ここでは『清俗紀聞』⁽⁵²⁾、『中国地方志民俗資料匯編(華東卷)』⁽⁵⁴⁾を参照し、近世の福建地方の葬礼を概観してみることにしたい。まず、少々長文となるが、原文に沿う順序で『清俗紀聞』の要点を記す。

この書によると、父母が亡くなるとその子は喪に服すが、男子は苦室と呼ばれる場所にて昼夜住居して過⁽⁵³⁾し、ここは妻娘たりとも入ることは出来ず、女人禁制であつた。子の場合父母の喪に三年服するが、商売人や貧乏人は口⁽⁵⁵⁾に真珠を一粒入れることもある。釘を打ち込んで蓋を占める。白い幔幕を張り、中央に足継を置き、その上に柩を置く。前には机を置き、位牌を据える。香炉、花瓶、燈台に燈籠を灯し、四十九日間は肉・野菜・果物・精進料理・酒を奠し(供え)、朝夕礼拝する。七日目毎に僧侶を呼び誦經、五十七日には道士を呼んで法会を執

り行う。友人等が訪れ柩の周りに跪き拝み、哭するのに対し、主人もこれにこたえて哭泣する。出柩は、貧富の差によって即日、または一日、二日、三日、五十日、百日、あるいは一年、二年、三年を経て行う。民間において殯する場所がない者は、入棺して屋外に柩を置いておく。もし一年以上留め置く場合は、庭に仮埋めしておくこともある。陰陽師が出棺の日を占う。出棺の当日、柩を布で覆い、山羊、豚、鶏、鴨をまるのまま、海鮮、果物、酒を奠し、子孫は柩に付き添う。葬式の行列は、先頭に紅白の旗、次に灯籠・香亭・鼓棊・綵亭・柩がくる。親族は白い頭巾のようなものを被り、道すがら哭する。墓所に着くと柩を土中に葬り、大石と土で覆い、石碑を建てる。墓所は、直系親族を合葬する墓所か、風水で占って決める。葬り終わると、線香を焚き蝋をともし、冥衣紙・金銀紙を焼く。墓の内側には石檻があり、墓の周囲には石が建てられ樹木が植えられる。これらの葬礼や墓域に関して制度はなく、庶民の死の場合役所に届け出る必要もない。改葬の際は、吉日を選んで墓所に酒等の供え物をして、金銀紙・冥衣紙を焼き祭り、棺を掘り出して改葬場所に持っていく。石碑を建て忌明けは家廟に供え物をして、一年・三年・十年・二十年・三十年・四十年・五十年・百年・二百年と弔う。

こう概観してみると、一章で見た中国古代の『禮記』等に見られた葬礼と、沖繩の『四本堂家礼』や現在の習俗に見られる葬礼双方の要素が含まれていることが窺える。まず、沐浴・飯含・殯・哭・奠・卜・啓殯・祖奠・葬等の、三礼で見られた要素が入っているのは明瞭である。これらの要素は、『中国地方志民俗資料匯編(華東卷)』における福建地方志にも散見される。⁽⁵⁵⁾ 詳細に見ていけば細かな差異はあれど、一章で述べたよう、三礼等に規定された葬送儀礼は、その後の中国において地域差や仏教・道教等を取り込みつつも、連続と続いてきたことを示すように思う。一方で、近世から現代にかけて沖繩の葬礼で見られる要素が含まれていることも見落としたことがたいてい事実である。本稿では『四本堂家礼』と詳細に比較する余裕がないが、『四本堂家礼』には例えば、父母が死

去したならば、まず哭泣して満身悲しみの心を表し、死者を沐浴させて髪を結い衣装を着替えさせること、葬列は先導が火縄持（松明）・白旗・出家衆・位牌・子孫・天蓋・龕・一門・杖や傘・念仏者を整えて墓所に向かうこと、四十九日まで各七日に僧侶を呼んで読経すること等が記されており、華南のそれと近似している。また、『清俗紀聞』には四十九日間供えるものとして、肉・野菜・果物・精進料理・酒、祖奠の際には山羊、豚、鶏、鴨をまるのまま、海鮮、果物、酒を供えるとされ、『建寧県志』でも同県では弔問客に豚（祭祀用の肉）を持たせるとされ、沖繩において葬儀で肉（主に豚肉）をふるまう習俗についてはかねてから特異性が指摘されてきたが、華南に見られる風習に通ずるように思える（写真4）⁵⁷。

筆者がここで述べたいのは、『清俗紀聞』や福建地方志が中国古代の葬礼と沖繩の葬礼の両の要素を内含するということは、中国において連綿と続く儒教的な葬礼が、中国南東部を通じ、遅くとも近世には琉球に流れ込んでいたことが窺えるということである。しかし、史料を通して見る華南と沖繩における葬礼には、歴然とした違いも存在する。それが上江洲の言うところの沖繩的な習俗の部分になるのだと思うが、紙幅の関係上、本稿と関係の薄い差異はひとまず割愛し、洗骨の記載の有無と殯の記載の有無の二点のみ説明を加えたい。まず洗骨であるが、『清俗紀聞』や福



写真4 豊見城市の墓の新築祝いの供物。豚の丸焼きが見える。
（沖縄県地域史協議会編 1989より抜粋）

建地方志では改葬の記載はあるものの洗骨の記載はなく、『四本堂家礼』には一項設けてその記載がある。ただ、福建等で洗骨が古くから行われてきたことは蔡文高が精力的に証明している通りであり、記載がないのは、乾隆二四年（一七五九年）に『福建省例』田宅例にて改葬の習俗が禁じられたこと⁽⁴⁰⁾に起因しているのかも知れない。中国において洗骨改葬が「悪習」とされ地方誌等にも収録されないことがあったということは蔡文高も指摘しており、清国商人も中川忠英らに語らなかつたか、若しくは既に洗骨の習を改めていたのかも知れない。

そして、本稿で最も注目したいのは殯の記載の有無であるが、『清俗紀聞』では身分による違いはあれど、長くて三年の殯を行うことが述べられており、屋敷外に仮埋めにする例も示される。これに対して『四本堂家礼』では、殯について述べられた箇所は皆無であり、時間的経過は不明だが葬列の準備を整えてすぐに墓所に向かう印象である。この殯の有無の違いについては、次章にて構造的な観点から解釈を試みる際に再度触れるが、ここでは、『四本堂家礼』では既に、「殯」の場が喪屋としての性格から番屋としての仮屋へ成り代わっているということ⁽⁴¹⁾を注記させて貰いたい。「茶毘相済一兩人残居仮屋作調させ、番人兩三人召置燈明共灯可申事」とあり、茶毘（沖縄では火葬のことではなく葬儀の総称として使用される）が済んだ後は、一、二人残って仮屋を作らせた上で、番人を二、三人置いて燈明を灯させるという。この仮屋とは、二章で事例を挙げつつ散々述べてきた、あの仮屋である。つまり、『四本堂家礼』が編纂された一七三六年当時には既に、首里、那覇周辺では喪屋は墓という死者を隠す構造物に替わり、仮屋は番屋という附属的な性質のものに変わっていたということである。『四本堂家礼』に「殯」なる要素が一切含まれないのはその為であると考えられる。

なお、福建地方志には「停柩」の習俗は風水によって民衆が惑わされた結果であるという記載が多く見られ、『閩俗録』⁽⁴²⁾にも、死後数年を経て遺骨を「金斗」という缶に納めて改葬する仙遊県の習俗は「占いに惑わされ」てい

るのだと批判的に記されるが、いずれの史料でも批判されているのは、地相や吉日を占うあまりに何十年、何百年と埋葬されず遺体が朽ち果てたり係争が起きたりする事態であり、基層文化としての殯の習俗そのものではないことに触れておきたい。現に何れの史料にも故習や本来の喪礼についての説明や但し書きが随所に見られ、例えば「古礼三月而葬、固難猝办、依律亦不可出三年之外（古礼では三月にして葬る。それが難しい場合も三年を超えるものは法律で禁じられる）」⁽⁶²⁾等と記されている。また、家が狭く停柩できない場合は別所に棺屋を築く「寄攢」の事例紹介⁽⁶³⁾や、死後すぐに埋葬する事例を「凶葬」と呼んで福建地方志が取り上げているのも、一概に風水の影響と批判的に見なし得ない、基層文化としての殯の習わしが一般に行われていたことを裏付けるだろう。⁽⁶⁵⁾

以上、琉球における「殯」がどのように同地で展開したと考えられるかを、歴史的な観点から考察してきたが、ここで少し整理してみる。『清俗紀聞』や福建地方志に三礼と『四本堂家礼』の両の要素が見られることから、その源流はやはり中国古代の儒教的な葬礼にあり、福建省など中国南部から文化が流入してくる波に乗って琉球にその言葉、習俗ないし概念が入ってきたものと考えられる。この波によってもたらされたものの中には、中国南部で古くから行われていた洗骨改葬の習俗等も含まれていただろう。その時期は一七世紀頃と思われる、墓制の確立も相まって琉球の葬墓制は大きな変革期を迎え、王家ではこれまで行われていたトギは「殯」として寝廟で行い、玉陵で風葬をし、次の被葬者が出たときに洗骨改葬をするようになった。庶民については、琉球王府・明治政府のテコ入れもあり、喪屋でのトギが禁止され墓所を設定するようになった結果、喪屋はムヤやモーヤ、飯屋に残像を留めて消滅、結果的に、近現代見られる風葬・洗骨改葬の葬墓制が確立するに至った。

一章からの流れを図式化すると、**図5**のようになる。

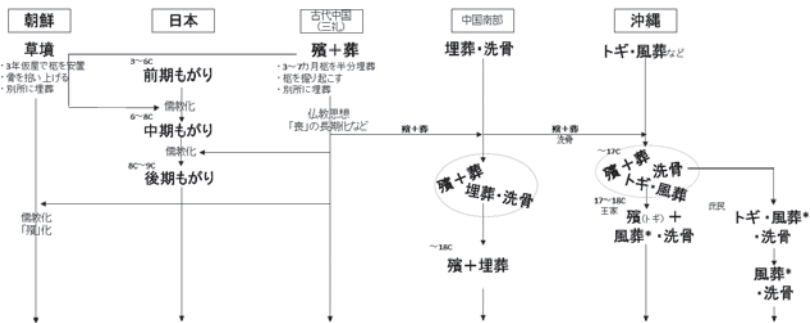


図5 「殯」の歴史的展開（「風葬*」はシルヒラシを指す）

(二) 構造的分析

続いて、構造的な観点から琉球における「殯」の展開を捉えてみたい。ここで一つ先に付言させてもらおうと、筆者は本稿で、「風葬」と、シルヒラシとしての風葬を区別して使用し、後者を指す際は「風葬（シルヒラシ）」と表記することとする。このことを少し説明させてもらおうと、『沖縄民俗辞典』では、「風葬」とは「遺体あるいは遺体のはいった棺を岩陰や林に置いて自然に骨化させる葬法」と定義され、棺を樹上に置く樹上葬も例に挙げられている一方、「シルヒラシ」は、「南島における洗骨改葬を伴う風葬下で、遺骸を白骨化させること」とされている。これらの定義によると、シルヒラシは風葬の一種であり、南島において洗骨改葬を伴う風葬のことをシルヒラシと呼ぶことがわかる。これまで述べてきた通り、墓制が確立する前は喪屋で遺体を骨化させたのであり、洗骨は王家においてえてさえ一五世紀まで行われていなかったことから、喪屋での骨化は洗骨を伴うものではないと言える。よってこれは、筆者の中では「風葬」である。他方、葬墓制が確立し始めると、南島の葬儀は基本的に洗骨を伴うため、近現代に見られる沖縄の「風葬・洗骨改葬」の習俗は、筆者にとっては「風葬（シルヒラシ）・洗骨改葬」ということになる。更に換言するならば、風葬は単葬であり、シルヒラシは複葬を前提とした風葬

である。

さて、東アジアに見られる「殯」という現象に限らず、葬送儀礼には一定の共通構造のようなものがあると宗教学や文化人類学の分野では指摘されている。「殯」の理解にも役立つと思われるそれら諸理論を、ここで四つ程紹介させて貰うと、一つは、「死者に対する矛盾する (ambivalent な) 感情」であり、フロイトが宗教の起源に関する心理学的理論を提示する中で触れたものである⁽⁶⁶⁾。人間は身近な人間に対し愛情や憎しみという矛盾する感情を持つており、その人が死んだ時も、悲しみの中に無意識の満足を見出すということである。様々な葬送儀礼に、死者を悼み蘇生を願う一方で、死者の再来を嫌い追放しようとする要素が見られるのもこのことから説明が可能となり、また、事故や天災、戦争等による死者に対し、彼らの死の「おかげ」で社会制度の改革や国家の安寧に繋がったと感謝の念を抱く一方で、彼らが理不尽に犠牲となったことに対して (「たたり」を) 恐れ、弔慰を示すのも、この相矛盾する感情、「死に付きまとう両義性」⁽⁶⁷⁾ によって説明ができる。

別の角度からこの死者の二面性を眺めると、死者には「危険な死者」という側面と、「尊い祖先」という側面があることになり、これが二つ目の理論となる。これを提唱したのはロベール・エルツ (一八八二—一九一五)⁽⁶⁸⁾ という若くして戦死したフランスの社会学者であり、彼はボルネオ島のダヤク族の二重葬を分析し、主に以下二つのことを導き出した。それは、①一次葬と二次葬の期間を経て、危険な死者が尊い祖先になる、②「死体の状態」が、「死者の霊魂の状態」と「生者の状態」のメタファーとなっている、ということである。つまり、「死体」が朽ちていく間 (一次葬と二次葬の間の期間) というのは、「死者の魂」はまだこの世に彷徨った危険な存在と見なされる傾向があり、遺族など「生者」も悲しみや恐怖に包まれた状態が見られる、しかし、「死体」が骨として安定すると、「死者の魂」も死者の国に到達して安定したと見なされ、遺族など「生者」も忌明けして

安定した状態となる、というメタファー関係が見られるということである。

この論を受けてファン・ヘネップ（一八七三—一九五七）の通過儀礼に関する古典的研究⁽⁹⁾、ヴィクター・ターナー（一九二〇—一九八三）の研究⁽¹⁰⁾に繋がるが、これが三つ目の理論である。通過儀礼には普遍的な構造が見られるとのことであり、それは、あるステータスから別のステータスへ移行する際の「どっちつかずの曖昧な期間」には、不安定、非日常・反秩序の要素が表出する傾向があるが、移行段階が終わると安定性を取り戻し、社会は再統合に向かう、というものである。葬送儀礼とはいわゆる「生者」から「死者」へ移行する通過儀礼と捉えられるため、この間は非常に不安定、穢れ、悲しみ、恐怖などに特徴づけられるが、喪が明ければ日常の世界に再統合されることとなる。

最後の理論は、モリス・ブロック（一九三九—）によるもの⁽¹¹⁾で、葬送儀礼が普遍的に有するのは、「死を解決しようとする試み」であるというものである。死とは基本的に、人間社会にとつては受け入れがたいものであり、社会はそれをどうにかして乗り越えようとする。その手立てとして、自然的な死に対し、豊穣や生産など新たな意味を「死」に与え（前述の「おかげ」の発想と言える）、そちらを強調するという構造が、葬送儀礼には見られるという。

これら諸理論を合わせると、図6のような図式が見えてくる。葬送儀礼は生者から死者への移行期間と捉えられ、穢れや悲しみ等が表出すると共に、肉体、魂、残された社会など、エルトツの言うメタファー関係の三側面に同時に変化が起こる。しかし葬送儀礼を行い移行期間が終わると、最終的に、人間社会は安定した社会、喜び、秩序、尊い祖先等を獲得して再統合されるに至る。葬送儀礼とは人間が試みる、「死の解決」のプロセスなのである。

この構造は、中国社会的「殯+葬」の葬送儀礼に、日本のもがりに、韓国の草墳に、そして福建や沖縄で見ら

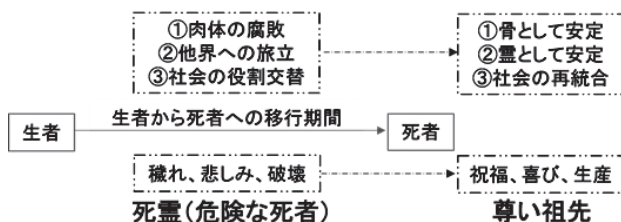


図6 二重葬の基本構造 (池澤 2003 を参考に筆者作成)

れる洗骨改葬の習俗に、同様に当てはまるといことが諸先学の研究^②により指摘されている。それもそのはずであり、これらの葬礼は全て、基本的に二重葬の形態をとっており、エルツの学説が大部で機能し得るからである。つまり、骨化が終わり本葬を済ませると、穢れは祓われて「死霊」は「尊い祖先」の仲間入りを果たすという構造である。

この構造の観点から、先に確認した「殯」の歴史的展開を捉え直してみたい。福建等の中国南部では、古くから「埋葬＋洗骨」の二重葬が行われていたが、三礼等に規定された「殯＋葬」がいつしかそこに重なり、中央により「悪習」たる改葬習俗の禁令が出されたこともあり、最終的には『清俗紀聞』に記されたような「殯をして埋葬する」形式へと一八世紀までに変化した。ここにおける「埋葬」が、「殯＋葬」の葬なのか（つまり、古くからの葬礼は「殯＋葬」に塗り替えられたのか）、「埋葬＋洗骨」の埋葬習俗の残存なのかは一先ず横に置くが、いずれにせよ、古くからの二重葬の形が維持されるに至っており、「死霊から祖先」という構造に変化がないことが看取できる。

琉球では、先史時代には風葬のみならず埋葬など様々な葬法があつたことが確認されているが、二章で述べた通り、墓制が成立し始めるまでの近世期は喪屋におけるトギが行われていた。これは単葬であるため、この構造がなぜ二重葬を受け入れるに至るかについては稿を改めて検討すべき課題となるが、一五世紀から一六世紀

にかけて中国南部を通じて洗骨、及び中国社会における「殯＋葬」の習俗が流入、一七世紀から一八世紀には、王族においては寝廟で「殯」・玉陵で風葬（シルヒラシ）・数年後に洗骨という「殯」＋風葬（シルヒラシ）＋洗骨」という習俗となった。庶民においては、トギが禁止され、最終的に「風葬（シルヒラシ）＋洗骨」へと落ち着く。王族における「殯」＋風葬（シルヒラシ）＋洗骨」とは一見、二重葬がダブっており、「死霊から祖先」の体をなしていないが、ここで想起したいのは、玉陵において洗骨をされる時期が、次の被葬者が葬られる時であったという事実である。これは葬送儀礼の一環というよりも、便法上そうなったような印象を抱かせる。前出の上江洲も、洗骨というのは『四本堂家礼』にも一項を設けて記されたように、「周到な準備を整えてこそ（中略）本来の意味があった」のであり、「肉親の遺骨を清めることを疎意に感じるようにな」った結果、次第に死者が出たときに洗骨を行うことが多くなったのではないかと推察している。つまり、王家の葬礼において洗骨は本来の意義を失くしかけており、より重要な意味を持っていたものは、「殯」＋風葬」であったということになるのではないだろうか。とすると、これは本葬が風葬である、れっきとした二重葬の形態をとる葬礼と言える。これは中国南部において、禁令により洗骨が落とされ、結果として「殯＋埋葬」の習俗に落ち着いた構造とよく似ている。

逆に、琉球庶民において「風葬（シルヒラシ）＋洗骨」に習俗が落ち着いているのは、禁令によりトギの方が落とされ、結果として二重葬の形態をとる葬礼を獲得することができたからだと考えられる。これこそ、先に触れた『清俗紀聞』と『四本堂家礼』における、殯の記載の有無についての、構造面から見た答案となる。前者では洗骨が落ちて殯が残り、後者では殯が落ちて洗骨が残ったのである（図7）。

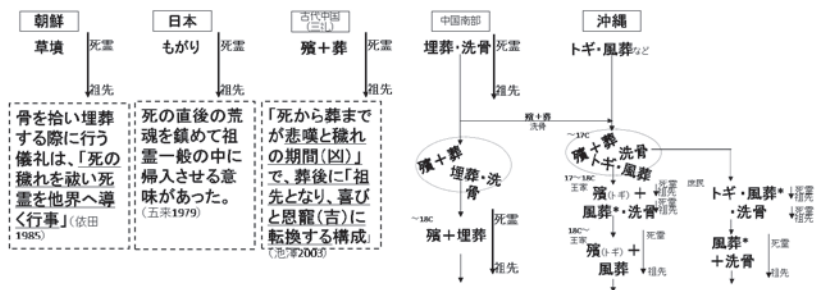


図7 「殯」の構造的展開 (「風葬*」はシルヒラシを指す)

おわりに

本稿では、玉陵の誌版の一つに記された「殯」の文字を手掛かりに、これを見落としていた先学の問題点を指摘しつつ、琉球における「殯」の諸相と、それがいかに同地で展開してきたのかについて一試論を述べてきた。源流となる中国の儒教的な葬礼が東アジア各地に染み出し各々の葬礼に取り込まれる中、琉球においては一七世紀までに洗骨等の習俗と共に中国南部から流入した痕跡が窺える。それまで琉球で行われていた、山中に造った屋・喪屋にてトギをする習俗が、一七世紀〜一八世紀、王朝において寝廟にて行う「殯」に書き換えられ誌版に表れるに至るが、この変化の背景には「墓制の確立」による人々の意識の変革と、儒教化の傾向が見られる旨確認した。庶民におけるトギも、首里王府や明治政府のテコ入れによる「墓制の確立」によって消滅する。最終的に、王家では「殯」+風葬、庶民では「風葬(シルヒラシ)+洗骨」という葬墓制を獲得し、どちらも二重葬の基本構造に落ち着いたと言える。

ただ、本稿では、寝廟を創建するに至る琉球葬墓制の「儒教化」の実態について、十分に考察するまでに至らなかった。この点については、註42で記した近年の廟制研究の成果も踏まえつつ、寝廟創建の経緯や、羽地朝秀・蔡

温の政策を今一度葬墓制史の観点から精査する必要があると考える。今後の課題としたい。

註

- (1) 和田萃「殯の基礎的考察」『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』上、塙書房、一九九五年、初出は一九六九年。
- (2) もがりの記述の初出は『魏志』倭人伝における「始死停喪十餘日當時不食肉喪主哭他人就歌舞飲酒」であるとされるため、三世紀にはもがりが行われていたとされる。しかし、六世紀に百濟等から伝えられた中国王朝の儒教的な葬送儀礼を参照し、整備された形でもがりが行われ始めるのは、安閑く欽明天皇の頃とされる。また、もがりの下限は、火葬を採用した持統・文武両天皇の頃として八世紀とするのが主流であったが、近年、火葬や仏教信仰、薄葬意識による殯の衰退論の再検討、文献資料の精査等により、もがりの終末期を一世紀下げて考えた方が穏当と指摘されている。詳しくは、前掲註1、『羽曳野市史』第一卷（羽曳野市史編纂委員会、一九九七年、五三六～五四一頁）、西本昌弘「日本古代の殯と中国の喪葬儀礼」（原田正俊編『宗教と儀礼の東アジア』、勉誠出版、二〇一七年、一〇一～一二七頁）、三上真由子「日本古代の喪葬儀礼に関する一考察―奈良時代における天皇の殯期間の短期化について」（『奈良史学』（二三）、奈良大学史学会、二〇〇五年、一―三二頁）を参照されたい。
- (3) 五来重『葬と供養（新装版）』、東方出版、二〇一三年。
- (4) 石を方形に積み上げた石積墓で、八重山諸島に広く見られた形式の墓。屋根の部分は茅で覆う形のものや、テンプルサンゴの平たい石で蓋をしたものもある。
- (5) 小田亮「日本における死体の歴史人類学―二重葬と骨の象徴性についての構造分析の試み―」（『人文学報』第一六一―二二二号、二〇二〇年、首都大学東京人文学研究科人文学報編集委員会、一三三～一三七頁）。
- (6) 伊波普猷「南島古代の葬制」（『をなり神の島』、一九四二年、楽浪書院。津堅島の風葬について、「ここでは人が死ぬと、蓆で包んで、後世山と称する藪の中に放ったが、その家族や親戚朋友たちは屍が腐乱して臭気が出るまでは、毎日のように後世山を訪れて、死人の顔を覗いて帰るのであった。死人がもし若い者である場合には、生前の遊び仲間の青年男

女が、毎晩のように酒肴や樂器を携えて、之を訪れ、一人々々死人の顔を覗いた後で、思う存分に踊り狂って、その靈を慰めたものである」と書かれている。

- (7) 『重要文化財 玉陵復原修理工事報告書』、玉陵復原修理委員会、一九七七年。

- (8) 琉球の歴代国王の家譜。本史料は第二尚氏王統初代国王の尚円の父尚稷の記録より始まる。

- (9) 平敷令治は、『重要文化財 玉陵復原修理工事報告書』(一九七七年、玉陵復原修理委員会)や、『沖繩の先祖祭祀』(一九九五年、第一書房)の中で殯について触れている。

- (10) 諸橋轍次『大漢和辞典』卷六(修訂第二版、一九八九年、大修館書店、七六一頁・「殯」項)。

- (11) 八木透「日本の改葬習俗と韓国の葬墳―死者祭祀の葬制の日韓比較論の試み―」(『佛教大学総合研究所紀要』、一九九五年)二六九頁。以降、本稿における韓国の草墳の説明はこの論文に拠る。

- (12) 三礼に所載される葬送儀礼は、儒家によって過去の儀礼が再解釈された産物であるとの評価のため、殷周春秋時代の状況をそのまま反映していると言うことはできず、また、中央・民間を問わずとも、誰かに実践されていた儀礼の描写だと考えることには注意が必要とされる。そのため、ここでは「習俗ない

し概念」と表現した。但し、『儀禮』等に規定された葬送儀礼が、『大唐開元礼』等、唐代の典礼の書にも強く継承されていることから(前掲註2西本論文、一〇八頁)、中国は解釈を加えながらも儒教儀礼を継承してきたことが窺え、三礼がある程度中国における古い儀礼を反映していると考えられることは可能と思われる。

- (13) 池澤優「中国の死生観(古代・中世篇)」(『死および死者崇拜・死者儀礼の宗教的意義に関する比較』、二〇〇三年、一五三～三一九頁)、前掲註2西本論文。殯の期間は身分により変わり、『禮記』には、天子は七カ月、諸侯は五カ月、大夫・士・庶民は三カ月と記されている(前掲註2西本論文、一〇五頁)。

- (15) 前掲註2西本論文、一〇六頁、前掲註13池澤論文、一八五頁。

- (16) 例えば、『後漢書』礼儀志下では、殯の最終段階(葬列の出発)に際して柩に向かって諡を贈ることが定められるようになり、また、『大唐開元礼』では皇族や貴臣等の薨去時に勅使を派遣する次第が定められるようになる(前掲註2西本論文、一〇七頁)。

- (17) 六世紀前半以降もがりの儀礼の要素の一つとなるものに和風諡号の献呈があるが、和風諡号の初見が安閑天皇のため、これを中期もがりの初出とする論も

ある。だが、安閑・宣化天皇のそれは「追謚」であり、欽明天皇が初出であるとの説が有力となっている。

(18) 前掲註2『羽曳野市史』第一巻論。

(19) 『論語』でも既に、陽貨・二二章にて「宰我問三年之喪、期已久矣。君子三年不為禮、禮必壞、三年不為、樂必崩。舊穀既沒、新穀既升、鑽燧改火、期可已矣」とあり、『儀禮』でも死者との関係で服喪期間は異なるが、父・夫・嫡子・君などは三年とされる。

(20) 前掲註2西本論文、一一〇～一一四頁。

(21) 田中良之「殯再考」(『骨からみた古代日本の親族・儀礼・社会—もう一人の田中良之II—』、すいれん舎、二〇一七年、初出は二〇〇四年、七〇～九八頁)。

(22) 前掲註2三上論文、二四頁。

(23) 前掲註9。

(24) 一四九四年創建の円覚寺は第二尚氏嫡系の菩提寺である。また、一六世紀中頃には王府とその周辺において仏教が隆盛し、諸儀礼に僧侶が関わっていたことが指摘されている(豊見山和行『琉球王国の外交と王権』(二〇〇四年、吉川弘文館)、二三四～二三五頁)。

(25) 東恩納寛惇『南島風土記』(一九五〇年、沖縄文化協會)、九九頁。

(26) 沖縄県立埋蔵文化財センター『沖縄県立埋蔵文化財

センター調査報告書第七二集 首里城跡—淑順門東地区発掘調査報告書—(二〇一四年)、沖縄県立埋蔵文化財センター『沖縄県立埋蔵文化財センター発掘調査報告書第一〇二集 城御殿跡—県営首里城公園中城御殿跡発掘調査報告書(七)—』(二〇一九年)。

(27)

『首里旧城之図』(沖縄県立博物館・美術館所蔵)、『沖縄首里城図』(沖縄県公文書館(岸秋正文庫)所蔵)、『沖縄首里城図』(沖縄県立博物館・美術館所蔵)、『首里城図』(『琉球風俗図』所載、国立国会図書館所蔵)など。また、『沖縄県首里旧城図(横内図)』(那覇市歴史博物館所蔵)(一八七九年頃)にも真上から見た寝廟が描かれており、これが絵図に表れる初出例。詳しくは、安里進『首里那覇鳥観図の年代設定と描かれた景観の虚実』(平井松午編『近世下絵図の景観分析・GIS分析』、古今書院、二〇一九年、一五～三六頁)。

(28)

①は、梁成ら朝鮮人漂流民の見聞記。②は、一五〇〇年に明に来訪した琉球使節から聞き取った内容を、李朝の申叔舟が成宗の命により作成していた『海東諸国記』に追記したもの。③は、尚清王の冊封正使として来流した陣侃の報告。④は、沖縄に漂着した済州島人(朴孫ら)による報告。⑤は、一六〇六年、尚寧王の時に冊封使として来流した夏子陽の報告。

(29) 玉木順彦『第四章 古琉球の墓制』(『沖縄県史』

- 各論編第三巻古琉球、沖縄県教育委員会、二〇一〇年、五四五～五五八頁。
- (30) 安里進「琉球王国の陵墓制—中山王陵の構造的特質と思想—」(『陵墓からみた東アジア諸国の位相—朝鮮王陵とその周縁』、関西大学、二〇一一年、一九五～二二三頁)、二〇〇頁。また、前掲註9『沖繩の先祖祭祀』二七一頁。
- (31) 土肥直美「浦添ようどれ出土人骨の人類学的調査」(『浦添ようどれの石厨子と遺骨—調査の中間報告—』、浦添教育委員会、二〇〇五年、一八～二二頁)、二二頁。
- (32) 安里進「てだがあなの王宮・沖繩の墓と王陵の思想」(『International Journal of Okinawan Studies』(通巻二号)、琉球大学国際沖縄研究所、二〇一〇年)、三頁。
- (33) 琉球の洗骨習俗は先史時代から続くものではなく、近年の考古学の成果により、この浦添ようどれ西室二号石厨子から検出された腐肉を削いだ洗骨事例(一五世紀前半)が現在のところ確認できる最も古いものとされる。
- (34) 前掲註29、五五三頁。
- (35) 前掲註30、二〇一～二〇二頁。
- (36) 酒井卯作「喪屋の構造」(『琉球列島における死霊祭祀の構造』、第一書房、一九八七年、一〇三～一二〇頁)、一〇三頁。
- (37) 前掲註36。
- (38) 名嘉真宜勝「沖繩・奄美の葬送・墓制」(明玄書房、一七九七年)。
- (39) 石積墓と洞窟墓の關係について、前者が後者の移行型・略式型等諸説あるが、酒井は地形上の問題だとして(前掲註36、一一四頁)。
- (40) 加藤正春「沖繩の「別れ遊び」儀礼の考察—若者仲間による葬宴と死者観念—」(『民族学研究』六五巻三号、日本民族学会、二〇〇〇年、一〇九～一二九頁)。
- (41) 渡邊欣雄、岡野宜勝、佐藤壮広、塩月亮子、宮下克也編「沖繩民俗辞典」吉川弘文館、二〇〇八年、二七〇頁。
- (42) 一七世紀中葉から一八世紀にかけて羽地朝秀(向象賢)や祭温による改革によって、琉球が古琉球の体制から中国的規範を基にした体制へと転換することが知られているが、この時期、儒教政策や先王祭祀政策により宗廟も随時整備されていたことが近年の研究により明らかにされている(前村佳幸「琉球王朝末期の廟議—寝廟と太廟の神主配置」『沖繩文化研究』、法政大学沖繩文化研究所、二〇二〇年、一五一～二〇二頁。麻生伸「先王祭祀と琉球王権—琉球王国末期の廟制から—」『沖繩文化』五二巻一号、二〇一九年、二二～四三頁)。

(43) 一九世紀になると「沖永良部島代官系図」等でも突然墓所の所在が明記されるようになり、また、石塔の建立が目立ち始めるのも一八世紀後半からという。詳しくは、酒井卯作「沖永良部島の葬制」(前掲註36、四五八〜四七〇頁)。

(44) 福地有希「首里玉陵殿の存在意義に関する一考察」『王代記』に見る被葬者認識の変遷を手がかりにして〜(『首里城研究No.10』、二〇〇八年、三三〜四六頁)。

(45) 藤本仁文「明治三四年尚泰の葬儀と旧琉球王国」(『沖繩の宗教・葬送儀礼・戦没者慰霊』、京都府立大学文学部歴史学科、二〇一九年、五四〜七〇頁)。

(46) 前掲註2西本論、一〇八頁。

(47) 近年では特定の年に久米村を構成した人々の祖先に当たる集団が下賜されたという点は疑問視され、これは久米村の歴史の正当性を保証するための史実を装った権威付けであったという見解もある(深澤秋人「第一章 久米村の成立」(『沖繩県史』各論編第三巻古琉球、沖繩県教育委員会、二〇一〇年、四九五〜五二〇頁)、四九五頁)。

(48) 上江洲敏夫「『四本堂家礼』と沖繩民俗」(『民俗学研究所紀要』八集、成城大学民俗学研究所、一九八四年、三四〜八八頁)。

(49) また、筆者は二〇二〇年九月二八日から十月四日ま

で主に沖繩本島に赴き、閩人三十六姓の子孫の親睦団体である久米崇聖会、久米国鼎会の方々にお会いして伝承や葬制を聞き取る機会を得たが、「殯」のこととは言葉も聞いたことがなければ、「柩を仮に安置しておくこと」と述べてもピンと来ていない様子であった。彼ら曰く、彼らの葬制は沖繩のやり方と殆ど変わらず、「こちらが沖繩のやり方に合わせていった」と述べており、この自己認識は上述した論説とも一致する。

(50) 「唐葬礼之儀三十六姓之時分も無之候。縦令其朝より有来候とても、三十六姓は唐より御拝領之臣下二而、万年之譜代同然候得ハ、国法礼式之儀、御当国同前執行不申候而不叶儀筋候条、前々之通被仰付度奉存候」と記されている(崎浜秀明編『沖繩旧法制史料集成』第三巻、一九六七年、七八頁)。

(51) 前掲註36、一〇〇頁。

(52) 沖繩と福建省の洗骨習俗の影響関係については、蔡文高「洗骨改葬の比較民俗学的研究」(岩田書院、二〇〇四年)、厨子については、加藤祐三「沖繩県首里城周辺の山地不明石材の岩石学的研究」(『琉球大文学部紀要』第三九号、一九八五年、六三〜七九頁)が浦添ようどれの厨子は、福建省泉州市惠安県一帯に算出する「青石」(輝緑岩)であると指摘、亀

甲墓については、小熊誠「沖縄と福建における亀甲墓の対比」(『国際常民文化研究叢書』三、二〇一三年、四三〜七二頁)等がある。

(53) 一七九〇年代に長崎奉行を勤めた中川忠英が、長崎に来航した清国商人から聞いた清朝乾隆帝時代の福建・浙江・江蘇地方の習俗の記録。

(54) 丁世良他編『中国地方志民俗資料匯編(華東卷)』、書目文献出版社、一九九五年。本資料は、明清代以来本世紀四十年代までに編纂された中国全土三十一ヶ省・市・自治区所属の市・県・区の二〇〇〇点以上の地方志から、習俗部分を抜粋し編纂したもの。

(55) 例えば、『古田県志』三十八卷(一九四二年)原出典の同地の葬礼描写において概観しやすい(前掲註54、一七八七〜一八八頁)。

(56) 前掲註54、一三四六頁。

(57) 例えば、古谷野洋子「葬儀に際して肉を使用する習俗の変化」(『八重山離島の葬儀 琉球弧叢書』三三、榕樹書林、二〇一九年、二四三〜二七〇頁)に詳しい。

(58) 沖縄県地域史協議会編『シンポジウム 南島の墓—沖縄の葬制・墓制』、沖縄出版、一九八九年。

(59) 前掲註52蔡論。

(60) 中川忠英著、孫伯醇、村松一弥編『清俗紀聞』、平凡社東洋文庫、一九六六年。一七二頁。

(61) 陳盛詔著、小島晋治、上田信、栗原純訳、『間俗録』、平凡社東洋文庫、一九八八年。陳盛詔は十九世紀前半に福建・台湾の地方官を勤めた人物。

(62) 『安溪県志』十二卷、清・乾隆二十二年(一七五七年)(前掲註54、一三〇四頁)。訳文は筆者による。

(63) 『安溪県志』十二卷、清・乾隆二十二年(一七五七年)(前掲註54、一三〇五頁)。

(64) 『永泰県志』十二卷、一九三二年(前掲註54、二二一九頁)や、『永春県志』、一九三〇年(前掲註54、一三〇〇頁)など。

(65) なお、沖縄の風水受容については、『球陽』など琉球王府の記録には十七世紀以降に残されるようになるが、十四〜十七世紀には風水知識が福建地方より沖縄に導入されていたことが指摘されている(渡邊欣雄『風水 気の景観地理学』、人文書院、一九九四年、一〇二頁)。墓地風水についての記録は一六七八年が初見である(前掲書、一一五頁)。ただ、風水思想の伝来以降、沖縄では王府主導で風水師が諸村の風水見分を行って殖産興業に役立て、蔡温も首里城の風水を相するなどしており、福建地方志の記すような風水を悪習とする見方は見られないと言える。墓地風水に関して、悪習とするような記録には管見の限り接したことがない。

- (66) フロイト、ジークムント「トートテムとタブー」(『フロイト著作集』巻三卷、人文書院、一九六九年)。
- (67) 脇本平也『死の比較宗教学』(岩波書店、一九九七年)、一七六―一七七頁。
- (68) エルツ、ロベール『死の宗教社会学』(『右手の優越』、筑摩書房、二〇〇一年)。
- (69) ヘネップ、ファン『通過儀礼』(弘文堂、一九九五年)。
- (70) Victor Witter Turner, 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press
- (71) M.Bloch & J.Parry eds., 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press
- (72) 中国社会の「殯+葬」の葬送儀礼については、池澤が「死から葬までが悲嘆と穢れの期間(凶)であり、葬後(略)、喜びと恩寵(吉)に転換する構成」と述

べており(前掲註13、一九三頁)、日本のもがりについては五来が、死の直後の荒魂を鎮めて祖霊一般の中に帰入させる意味があったと述べ(前掲註3、七一―一〇頁など)、韓国の草墳については依田千百子が、骨を拾い埋葬する際に行う儀礼は、死の穢れを祓い死霊を他界へ導く行事としている(『朝鮮民俗文化の研究』、瑠璃書房、一九八五年)。福建については、蔡が、洗骨の持つ意味について幾つもあるが、「死霊の神格化はもつとも重要な意味の一つであると思う」(前掲註52蔡論、二一五頁)とし、沖繩の洗骨の習俗については、よく洗骨をもつて死者が祖先の仲間入りを果たすよう説明される(例えば、前掲註58、二九頁にインフォーマントの言説が載っている)。

【付記】なお、本研究は、学習院大学東洋文化研究所二〇二〇年度「東アジア学」共創研究プロジェクトによる助成を受けた。ここに記して感謝申し上げます。