

中国における頭蓋崇拜の系譜試探

——祖神崇拜の祖型として——

池田末利

〔論文要旨〕 私は一九五六年に、中国における祖神崇拜の祖型としての頭蓋崇拜の存在を仮説として発表した。最近二十年來の発掘の進展によって、それが実証されつつある。すなわち、(1)新石器時代では、(a)仰韶期に属する西安半坡を含む三ヶ所の遺址から、(b)龍山期に属する河北潤溝村遺址から、それぞれ宗教的目的のための複葬による頭蓋が出現している。(2)殷代末期には、人間の頭蓋に契刻した卜辞が数列見える。周代には、まだ頭蓋のみの出土を見ていないが、(3)漢初の雲南晋寧石寨山の滇族の古墓群からは、明らかに頭蓋の祭祀を表わした青銅器の図象が出土した。それは祖神の祭祀であると同時に、増殖儀礼でもある。

これらの遺址や遺物が示す頭蓋崇拜の間の直接的な系譜関係は、今のところ判然しないにしても、その民族文化の背景を考慮に入れれば、少くとも潜在的な関聯を考えることは可能であり、今後の発掘によって、それが顕在化するであろうことを確信するものである。

〔キーワード〕 古代中国、祖先崇拜、頭蓋崇拜、複葬 (double burials)、増殖儀礼

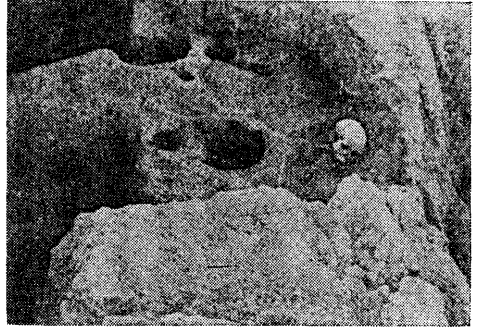
周知のように、古代中国の宗教的崇拜の対象は天神・地示（祇）・人鬼に三分される（周礼大宗伯）。祖神は一般に人鬼や鬼神などと汎称されるが、文献においてそうであるに過ぎない。地下資料としての卜辞や金文（青銅器銘文）に既に「鬼」字が見えるが、必ずしも祖神の意味には用いられていない¹⁾。しかし、祖神が鬼と表現されることには、それなりの理由がなければならぬ。そこで、鬼とは何かを追溯すれば、祖神崇拜の溯源形態がある程度窺知できるはずであるが、文献では既に祖神としてとり扱われ、儒教倫理ないしは哲学的解釈しか与えられていないから、文献だけをいくら探索してみてもわからない。幸いなことに、中国の文字は単なる表音文字ではなく、形・音・義（意味）の三要素を具えている点で、他に類例を見ない独自性をもっている。そこで、「鬼」なる文字を分析的に徹底して追求すれば、祖神崇拜の原初の姿がある程度は把めるのではないか。つまり、文字も一つの考古学的遺物と見なす「文字考古学」とでもいうべき方法である。こうした方法で、宗教に限らず、文化現象を溯源することは、既にいくらかは行われている。この方法によって、私も「鬼」を追求した結果、中国における祖神崇拜の溯源形態として、一種の頭蓋崇拜が存在したはずとの仮説に到達した²⁾。しかし、その証料としては、卜辞の人頭刻辞に若干の痕跡を見出した（後述）だけで、具体的な遺址を得るに到っていないかった。ところが、周知のように、ここ三十年來、中国の考古学は、量的にも質的にも飛躍的展開を示し、今や古代史の再構成を迫られる段階にまで達している。陸統として発表される報告や論考を検索しているうちに、頭蓋崇拜の遺構と思われるものが出て来て、既に一、二の中国学者によってとり上げられている。仮説を傍証し得る段階に、今や十分とはいえなくとも到達していると考えて、改めてこれらの資料

を検討するとともに、可能な限り、その系譜をたどってみようとするものである。

一

頭蓋崇拜 (skull cult) の意義や、その宗教文化圏、随伴する複葬 (double burials) や仮面舞踏・人身供犠などの中国における証例については、既に考察したが、その際、宗教民族学的な位置づけにおいて負う所の多かつた棚瀬襄爾氏の業績のほかに、その遺著『他界觀念の原始形態——オセアニアを中心として——』⁽³⁾が、氏の逝去後に刊行された。その中に頭蓋保存や複葬の意義・目的が詳細に述べられている。⁽⁴⁾元来、頭蓋の保存は頭骨だけではあっても一種の改葬であれば、複葬と密着するのは自明である。頭骸は祖先のものを保存して崇拜の対象とするのであるが、棚瀬氏によると、首狩りが発生すれば、敵の頭蓋をもって代置せしめることになる。首狩りの起源については諸説があるが、外的頭蓋崇拜の前提としての近親頭蓋崇拜が考えられねばならず、近親頭蓋に力が認められれば、首狩りによる頭蓋にも力が認められて、呪物ともなり、農耕社会では増殖儀礼に用いられることにもなる。首狩りが盛行すれば複葬の必要はなくなるが、マレーシャでは近親頭蓋の発掘時に首狩りを行ったり、死者の直系親族の服喪は首狩りによって解除される⁽⁵⁾という。このことは、外的頭蓋崇拜が近親のその変化形態であることを示すものといえよう。近親頭蓋崇拜の中でも、祖先崇拜が有力な農耕社会では、祖・父のそれが最も崇拜されることはいうまでもない。棚瀬氏はまた、マレーシャの弔葬儀礼が人身供犠を伴うこと、外者の首の代りに奴隷が用いられる場合があると⁽⁶⁾するが、中国では、殷虚墓葬の夥しい人殉や人祭⁽⁷⁾の起源に一つの示唆を与えるものである。

さて、中国の新石器遺址は解放後殆んど全土から発現して、一九二一年以来の仰韶彩陶文化と龍山黒陶文化といっ



(1) 半坡住屋下の人頭骨

た、従前の単純な形式では説明できなくなっている。出土地域が異れば類型も異なる多様な文化遺址が出現して、極めて複雑な様相を呈しており、その体系化・系統化については今日なお多くの問題を残している。ここでは、そうした問題は考古学の専家に譲り、黄河上域の仰韶文化と、下域の龍山文化とに大別して見てゆくことにする。⁽⁸⁾

仰韶文化遺址からは、頭蓋崇拜とはっきり断定できる遺構はまだ発現していないが、その可能性を有するものが三ヶ所から出土している。その一つは、一九五四年から七年までに五回ほど発掘された西安半坡村の遺址で、長方形の住居址南壁下の白灰層から一個の人頭骨が出土した。⁽⁹⁾この住居址は特定個人のものではなく、共同住屋と推定される点において、ボルネオなどで遺骸を収めた棺を置く共

同家屋⁽¹⁰⁾を想わせるものがあるが、頭骨は肢骨を伴わないことから見て、単なる埋葬ではない。殷虚宗廟の奠基を思わせるが、傍らに破砕された粗陶罐が埋置されている。これを農作物の容器と見れば、フレイザーなどという一種の増殖儀礼と見ることもできようが、⁽¹¹⁾何らかの呪術的目的によることには疑いあるまい。⁽¹²⁾その二は、一九五九年出土した、半坡類型に属する陝西邠県下孟村仰韶遺址で、堆積坑第三灰土層の堆積陶片の中から人頭骨三個が出土した。⁽¹³⁾この頭骨も単純埋葬でないのは、別置されていることから明かであろう。その三は、一九六六年に、同じく半坡類型の北京市郊外東胡林仰韶遺址から二個の成人頭骨片が、十六歳前後の女性人骨と一緒に出土したが、⁽¹⁴⁾一般墓葬とは区別された灰坑内二次埋葬である。一般に、灰坑は食料貯蔵のための袋形窖穴であるから、増殖などの農耕儀礼に供用された可能性が強い。以上の半坡型仰韶墓葬の頭蓋は、二次処理を経た呪術的目的を有するものと推定されるが、頭蓋

は一旦埋葬されたものを掘り起して改葬する点では、一種の複葬である。

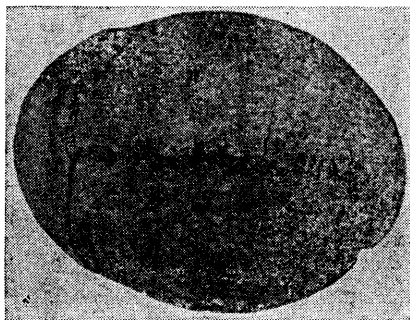
複葬については、既に屢々触れたが、屍体を特定の場所に置いて血・肉の腐爛を待ち、骨髄だけを拾集して改めて第二次の埋葬を行う意味からは二次葬 (secondary burials) とも、場所を遷すことからは遷葬とも呼ばれるが、中国では二次葬の名称が一般に使用されている。人間に属する血・肉を払拭した骨髄のみの正式埋葬によって、始めて霊界に入り得るとの觀念に基くもので、墓葬の屍骨は当然擾乱し、骨髄は破碎されて残缺していることからは、また残骨葬 (fractional burials) とも呼ばれ、今日なお多くの未開族の間に行われている⁽¹⁷⁾。仰韶墓葬に二次葬や残骨葬の存することは、既に夏鼎⁽¹⁸⁾や王仲殊⁽¹⁹⁾を始め、多くの発掘報告に指摘するところであるが、これ等を総括する田河楨昭氏によると、仰韶文化十六 (半坡型十一・廟底溝型五)、青蓮崗 (江蘇) 文化三、甘肅仰韶文化四 (馬家窖期一・馬歇期二・半山期一)、齊家文化二、寺窪文化一で、その地域は吉林・甘肅・寧夏・陝西・山西・河南・湖北・江蘇・四川の九省に及ぶ⁽²⁰⁾というが、このほかにも、青海大通県上孫家寨の馬家窖型と辛店文化⁽²¹⁾、甘肅蘭州から貴徳に至る黄河上流と、その支流一帯を中心とする辛店文化⁽²²⁾、青海土着の卡約文化⁽²³⁾などがある。これ等の二次葬では、頭蓋の特殊なとり扱いは認められないが、前にも指摘したように頭蓋保存と二次葬とは密切に聯関するから、頭蓋遺址発現の今後の可能性が十分に考えられる。同時に、これ等の葬制が文献上の儀礼士喪礼を始め、屢々引用される墨子尚賢篇や列子湯問篇などに見える複葬の祖型であることも明らかであろう。

仰韶期から龍山期に入ると、よほど明確な形で頭蓋遺構が現れて来る。一九五七年、河北省邯鄲県澗溝村から、龍山文化に属する灰坑七・房基 (住居基址) 一、陶窯二座・水井二口・埋葬四ヶ所が発現した。房基内の三灰坑からは人頭骨四個が出土したが、それ等には傷痕と頭皮を剥いだ痕とがあり、斬傷の後に頭皮を剝脱したことが明らかである⁽²⁴⁾。この時にはまだ発掘しなかつた龍山灰坑 (叢葬坑) を、六二年に鄭衡が発掘したが、その中にも頭骨上に六ヶ

(2) 潤溝龍山文化人頭骨
①出土状況 ②刀割痕人頭骨



①



②

との習俗によるもので、インドネシア・太平洋、インディアン・スキタイなどに類例があり、今でも雲南西盟佤族の間に行われているとする⁽²⁵⁾。鄒氏は頭蓋を、勝利の誇示や血祭のためである一般例に従って首狩りによるものと見る⁽²⁶⁾が、果して異部族のものであるか、同部族のものであるかは、発掘状況からだけでは判然しない。ただ、灰坑出土であることから、仰韶の例と同様、増殖儀礼の可能性が考えられる。

所の傷痕を伴う俯身葬が出た。鄒氏は、これを病死ではなく、部落間の抗争による殺戮と断定している。鄒氏はまた、五七年出土の頭骨を、五九年に洗滌して、傷痕は頭皮を剥いたものであることを、中国科学院脊椎動物与古人類研究所の鑑定によって確認した上、性別と推定年齢、傷痕の状況などを詳細に分析した。その結果、頭蓋は人体から切り離したものであるが、骨器として使用したものではなく、原始部落に一般的な首狩りと頭皮剝脱

殷虚や商代遺址からは、上述のような頭蓋遺構は出土していないが、卜辞に見える「某方缶」が、某方（『邦』首



(3) 人頭骨刻辞

右三例は頭骨に直接に契刻した「人頭刻辞」と称するもので、③は国の首長の隣という者を、④は「方」、⑤は

長の頭蓋を祭祀に供用したものであることは、前に指摘した⁽²⁷⁾。そこに引用した陳夢家や趙錫元のほかに、胡厚宣⁽²⁸⁾や塞峰⁽²⁹⁾なども人頭刻辞に言及している。陳・趙二氏は、敵方国首長や異部族の頭蓋を祖神に供祭することによって、その佑護を受けるものと解するが、前には辞例二条を示しただけなので、改めて総括すると(傍線は固有名詞)、

① 用羌方⁽³⁰⁾于妣庚、王賓、^{明統六六九 虞・康期}

② 其用羌方⁽³¹⁾于宗、王受又、羌方⁽³¹⁾其用、王受又、^{甲五〇七 虞・康期}

右の由は凶⁽³⁰⁾鬼頭で、羌方の首長の頭蓋を供用して妣庚(女性祖神)や宗(祖神の総称)を祭り、その又(佑護)を受けるのである。

③ 白鬲、^{統補九〇六 七武丁期}

④ 方白用、^{京五二八一 乙・辛期}

⑤ 人方白、^{統補九〇六 八乙・辛期}且乙伐、

「人」なる国の首長を、それぞれ殺し、その頭蓋によって祖神を祭るのである。

人頭刻辞は極めて異例であるが、五例を通じて見る限り、武丁（初期）— 廩辛・康丁（中期）— 帝乙・帝辛（末期）、つまりト辞の全期に亘るから、殷代末期（前二三〇〇—二二八）を通じて行われたものと見ることができよう。以上は頭蓋供祭の明白な辞例であるが、敵国首長自身を供祭する場合として、

⑥ 丁卯卜貞、奚_レ緋白_レ盥、用手_レ丁、後下三三、
九武丁期。

⑦ … 亥卜、羌_レ二方白、其用于_レ且_レ丁・父甲、京津四〇三
四廩・康期。

などがある。⁽³¹⁾ 奚を、于省吾は殺の意とするが、羅琨は辮髪した異族俘虜を後ろ手に縛って頭蓋を取る形象の戴の別体とする。⁽³²⁾ ト辞類見の奚の異体と見れば十分で、于説が適解である。頭蓋は盥で、中央の口は凶_レ頭蓋を両手に持ち皿

|| 盆に載せる形象であらう。⁽³⁴⁾ とすれば、「緋白（羊に繩をかけた形象で羊に同じ、羊方の首長⁽³⁵⁾）を奚_レし、盥_レもて丁（|| 祖神の

名）に用ひんか」となる。羌二方伯は二人の羌方の伯長である。これ等の辞例は他部族の頭蓋を自己祖神の祭祀に供

用したことを示すものである。これから新石器期の頭蓋を溯ると、澗溝村の例も単なる戦利品や勝者の荣誉誇示だけ

ではなく、羅氏もい⁽³⁷⁾うように、祭祀の供用ではなかったか。また、半坡などの仰韶期の場合も同様の目的ではない

か。商都安陽と邯鄲澗溝村との距離は僅かに九十キロ程度であるが、西安半坡とは直線距離でも五百キロの隔たりが

ある。さらに、澗溝文化の年代は前二五〇〇年前後、⁽³⁸⁾ 仰韶文化はほぼ前三〇〇〇年—二五〇〇年⁽³⁹⁾年で、殷虚文化との間

に一千年以上の差異がある。出土頭蓋が数少なく、中間を埋めるものがない今日、軽々な判断は慎むべきであるが、

大まかにいえば要するに中原漢族の所産であるから、両者の間に何らかの聯繫を考えても、あながち不当ではあるま

い。のみならず、水井技術の文化関聯を探る鄒氏のつぎの考察は興味深い。

鄒氏によると、文献に水井の発明をいうものとして伯益と黄帝とがあるが、伯益説が比較的に信すべきである。伯

益は禹と同時で、その治水事業に参与したが、注意すべきは鑿井技術が聖人の禹ではなく、伯益の発明とされること
 で、今日のところ、夏文化早期遺址中に水井は出現しておらず、夏文化とは関係なさそうである。ところで、伯益
 (＝柏翳)は秦・趙の祖神で「玄鳥が卵を隕^{おと}して」生れたという。卵生伝説は古代東夷地方に、玄鳥伝説は主として河
 北龍山文化の分布地帯に、それぞれ流伝している。今の邯鄲地方は黃河流域における最初の水井発現地であるだけで
 なく、漳河型先商文化の分布地域であり、商の始祖の契は、毛詩玄鳥篇にあるように玄鳥の子孫とされる。とすれ
 ば、鑿井技術発明者の伯益族と商の先人とは、同一地域の可能性がある。伯益の居所について、墨子尚賢篇上に見え
 る陽方の地望は明かでない。孟子万章篇上に益が禹の子を箕山の陽に避けたとあるが、この箕山は河南のそれではな
 く、箕の地名は北方に多いから、伯益が河北にいた可能性が多い。かくして、水井の出現や箕など、皆伯益伝説と関
 係があつて、潤溝龍山文化は少くとも伯益族や、その所属部落を含むものと見ることができ⁽⁴¹⁾、という。水井などを
 繞る潤溝文化と商文化との関係は、これを宗教的側面から見れば、両文化に見える頭蓋崇拜の、少くとも潜在的聯繫
 を想わせるものである。⁽⁴²⁾

三

殷・周間の遺址や出土遺物には、その夥しい発現にも拘わらず、頭蓋遺構は今日のところ見当らない。ずっと降つ
 て漢初になると、銅器に明確な形で現れてくる。漢代ではあるが、その銅器文化は古く遡るので、かなり古い伝統を
 有するものと思われる。それは、中原とはほど遠い雲南晋寧県石寨山古墓群からの出土であるが、二者の間には古い
 交渉の可能性が考えられる(後述)。古墓では以前から銅器が出土していたらしいが、正式発掘は一九五五年から六



(4) 編髮

椎髻

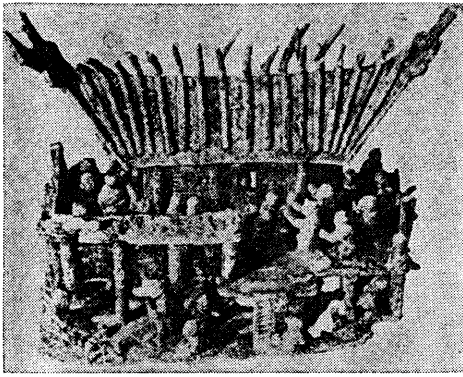
○年までに四回行われ、五六―五七年の第二次について『報告』⁽⁴³⁾が出ています。

晋寧は省都昆明と滇池を狭んで、その西南に当る。滇池一帯には古くから滇族が住んでいて、石寨山第六号墓からは「滇王之印」なる金印も出土している。⁽⁴⁴⁾ 滇族のことが文献に現れるのは史

記西南夷伝からで、西南夷君長以什数、夜郎最大、其西靡莫之属、以什数、滇最大、……此皆魍結、耕田有邑衆、其外西自同師以东、北至牂榆、为甯・昆明、皆編髮、随畜、遷徙、毋常处、毋君長、(地)方可数千里、云々とある。魍結(魍||椎||髻)、結は髻、髻が錐の形をした髪⁽⁴⁵⁾の結び方で、君長下にある耕作民の滇族と、編髮で君長のいない遊牧民の昆明族とが対照的に叙述されている。この地方が青銅期に入ったのは定かでないが、前六・七世紀の春秋頃からは既に独自の青銅文化を有し、前二世紀末、漢武帝頃には最高頂に達して、鉄器への過渡期にあったとされる。⁽⁴⁶⁾

石寨山古墓群の時代も戦国末から西漢、下限は東漢晚期から晋初であろうという。今日、雲南省博物館収蔵の青銅器は四、五千件に達しているが、中原の銅器にはない独特な銅鼓・貯貝器などが多く、また策命錫与形式の銘文を鑄刻した殷・周とは異り、文字を有しないため、⁽⁴⁷⁾ 具体的な人物活動の図象で表現している。つまり、図象が銘文の役割りを果すのである。⁽⁴⁸⁾ 出土した十件貯貝

器の上部に嵌め込まれた図象のうち、家屋の模型を伴う三件(= M3: 64, M6: 22, M13: 259)⁽⁴⁹⁾ は「人物・屋宇纏花銅飾物」と称せられるが、伴出の雑銅器を併せ考えると、その時代はほぼ漢の武帝前後から中・晩期のものとされる。⁽⁵⁰⁾ 三件の図象に表現された人物の活動場面は、繁簡の差はあっても、基本的には同じである。⁽⁵²⁾ その中の二器(= M3: 64, M6: 22)は、平地に巨木を立てて平かな台とし、周囲に欄を繞らし、前方に階段を設けて、上段に人物、下段に牛羊を養う「干欄」⁽⁵³⁾形式の住屋である。奥には牆があり、その正面中央に小窓が一つ開いていて、露出した人



(5) 雲南晉寧石寨山銅製“千欄”式
建築模型 (M3: 64)

間の頭蓋が嵌め込まれている。窓外の台の上に円形の器物があり、平台には二十数人の男女が坐っている (M3: 64) が、皆滇族である。その右前方には男女が立ち、背後に三叉形の長い布を敷き、両手を挙げて舞踏をしている。また、前面階段の左地上では四人が食物を煮ており、平台上には長机や壺・勺などがあり、正面中央には犬が一匹、下には牛・馬・豚などの家畜がいる。⁽⁵⁴⁾ M6: 22 もほぼ同様であるが、人物は男女十一、二人と少く、前方の板の上に一匹の蛇が昇っている点が異なるだけで、小窓にはやはり人頭が供えられている。M13: 259⁽⁵⁵⁾ は一段と大きく建築も複雑で人物も多いが、基本的には同構で、小窓の人頭は背後から見ると、髻を垂れ下げた滇族女性である。ただ、右隅の柱の背後に男女二人が抱擁がしているのが特異である。

以上の図象に表れた人物活動、特に人頭供用の目的や意義については、見解が分れる。すなわち、①『報告』は、

人物の中に舞踏をする者、簾笙^{ふえ}を吹く者、銅鼓を撃つ者、炊爨する者などがあることから、祭典か祝宴かであろうとしながらも、頭蓋と二人の抱擁とを注意するだけで、解釈を下していない。⁽⁵⁶⁾ ②馮漢驥は、全構図を土地の生育力を増長する増殖儀礼と見る。すなわち、頭蓋は犠牲、男女の雑踏と笙歌の楽舞、食物の炊爨は土地神の宥和と頭蓋への供養とであるが、頭蓋は東南アジアに普遍的な首狩りによるものである。また、男女の交合も解放前の中国西南民族に見られ、増殖儀礼に一般的である。蛇は石寨山銅器に多いが、銅柱に絡むM12: 26の場合など、銅柱とともに滇族のトテムとするのは適当でなく、インドの蕃殖女神 Ellamma などと同様、土地の蕃殖力の象徴であり、雲南人の蛇に対する特別信仰の表現でもある。トテ

ムでは、これを踏みつける出土他器の図象が説明がつかぬ。既に増殖儀礼であれば、頭蓋は滇族農耕の主体が女性であることから見て、アステカ人の玉蜀麦女神 (Maize-goddess) や古代ローマの Saturnia と同類であろうとする。⁽⁸⁸⁾

この馮氏の解釈に疑念を持つ③汪寧生は、全構図を祖神の祭祀と見る。すなわち、図象の中心となる頭蓋については、滇族にも首狩りの習俗はあるが、もしそうであるなら、異部族—この場合は辮髪^{たれがみ}の昆明人であればならぬ。なぜなら、滇池とそれ以西に居住していた昆明人は、常に滇族と戦って俘奴となっていたからである。ところがよく見ると、この頭蓋の頭髮はいわゆる「銀錠髻」(『優頭形の銀塊の形をした髻^{もとどり}、史記の雌結)の滇人女性なので、首狩りでは説明がつかぬ。とすれば、同族で滇人自身の祖先であろう。そこで、敵部族の首を戦利品としたり、神に供祭したりする一方、祖神の頭蓋を保存して直接崇拜するスマトラのバタス人、ニューホブリ島のナンバン人、メラネシア人、ニューギニア人など、アジア南部や太平洋島嶼に一般的な頭蓋崇拜でなければならぬ。小窓の頭体が髪・服を具えて真人のようであるのは、頭骨で人体の模型を製作したもの、住屋はもとニューギニアに見るような祖先頭蓋保存のための神屋か、公所の模倣、屋内人物の舞踏や奏楽は神への供奉、食物の烹熟は祭祀の準備である。また、男女の抱擁は宗教集会を利用した愛の囁きであるが、それが片隅なのは儀式の中心でないことを示している。かくして、これは増殖儀礼ではなくて、祖先頭蓋礼拝の表現である。頭蓋保存と礼拝との目的は判然しないが、メラネシアのように占卜のためか、頭蓋の秘力による村落・家庭の保佑のためかであらうし、文明人の祖先崇敬と実質的には変らぬ一種の祖神儀礼であるが、注意すべきは頭蓋が女性であることで、出土した他の銅飾図象も示すように、滇人農耕社会における生産の主要労働力、儀礼の主体として社会的地位が高い女性の代表的祖先であらうし、滇池地区における母権制の残存を想わせるものでもある⁽⁸⁹⁾という。

銅飾図象の解釈については以上のように、増殖儀礼と見るか、純祖神儀礼と見るか、馮・汪二氏の間相違がある

が、図象のモチーフは、結局、①頭蓋、②舞踏・奏楽、③蛇、④男女の抱擁、となろう。まず、①頭蓋が図象の中心であることには二氏とも異論はないようであるが、首狩り犠牲とするか、祖先とするか、の相違である。首狩り習俗を滇族に認めながら、首狩り頭蓋なら敵対関係にあった昆明人となるが、事実は滇人頭蓋であるとする汪氏には若干の誤解がある。M13:259の頭蓋を、馮氏は拖髮たれかみの滇族女性と断定しているから、他の二器についても必ずしも異族とは見ないで、滇族異部落人女性と解するのであろう。それでも説明はつくが、既に同族とすれば、単なる犠牲ないし蕃殖女神と見るよりは、祭祀の中心となつていることから見ても、祖先とする汪氏の方が整合的であらう。③蛇について、銅柱とともにトテムとする『報告』などの説は根拠がなさそうである。汪氏は何も説明しないが、単なる祖先祭祀であれば、蛇の存在意義は薄くなろう。トテムとすれば、別の銅飾図象(6)などと変りはなく、頭蓋の意義がまた薄れてくる。この点からは蕃殖力の象徴とする馮氏の方が興味深い。また、④男女の抱擁については、汪氏の解釈でも通じないことはないが、蛇と同様、馮氏の方が民族学的には有意義である。図象が同族の頭蓋を中心とする祭祀であれば、全構図から祖先儀礼の要素を除去することは困難であらう。しかし、③や④などを併せて考えれば、祭祀の直接対象は祖先の頭蓋であっても、もと農耕社会であれば、作物の豊収や災害の除去などの要素は、祭祀や儀礼から除外できないであらう。とすれば、二氏の解釈は折衷されて、祖先頭蓋を祭つてその佑護による豊収の祈求と見るべきではないか。いずれにしても、具体的な頭蓋中心の儀礼であれば、頭蓋崇拜の有力な証料であることに変わりはない。石寨山銅飾の時代は、新石器期遺址や殷末卜辞などよりは遙かに降るが、かかる習俗は部族間の永い伝統を承けるものであろうし、滇族銅器が前六・七世紀、あるいはもっと古くに溯ることは、このことを裏証している。また、中原漢族と異なる点については、滇族の民族的背景と交渉関係とを見る必要があるが、その前に、類似現象の文献に見えるものとして滇族に近い僚族がある。

今日もそうであるが、華南地区には古くから夥しい少数民族が住みついていて、その系統や相互関係は極めて複雑であり、今日なお不明確な点が多い。前六・七世紀の主要民族としては、僚（獠）・徭・泰・越が挙げられる。僚も滇族と同様、西南夷の一つであるが、その経歴の詳細については芮逸夫などに詳細な考証がある。僚が文献に初見するのは三国志あたりからであるが、魏書僚伝（北史蛮僚伝など、ほぼ同じ）に、僚者、蓋南蛮之別種、自漢中達於邛・笮川洞之間、所在皆有、種類甚多、散居山谷、……依樹積木、以居其上、名曰干蘭、父死則子繼、若中国貴族也、死者豎棺而埋之、……其俗畏鬼神、尤尚淫祀、所殺之人、美鬚髻者、必割其面皮、籠之於竹、及燥、號曰鬼、鼓舞祀之、以求福利、……鑄銅為器、名曰銅鑿、云々とあるによれば、五、六世紀南北朝の頃には、今の陝西の西南、四川の西北・西南から西康の東南あたりまで広い範囲に住み、種類も甚だ多かったようである。住屋は滇族と同じ「干欄」式で、宗教も祖神崇拜、しかも「鬚髻の美しい者」との条件つきではあるが、滇族同様の頭蓋崇拜を有しており、「面皮を割く」など、潤溝村の人頭を想わせる。また、「鬼」は中原漢族の鬼神と同じである。今日はまだ出土を見ないが、既に銅器を製作していたといえ、楽器を有していたはずで、これを鼓舞して祭ること、石寨山銅飾図象と同様であったであろう。かくて僚人も、滇人と住居や宗教・習俗を同じくしたりしたが、問題は両族の頭蓋習俗と、中原漢族との関係、その背景としての民族・文化の交渉である。銅飾図象や文獣の記述をそのままにとれば、中原とは極めて異質で、その間に何らの関聯もなさそうであるが、果してそうであろうか。至難な問題ではあるが、史記や後漢書の記述を、も一度見てみる必要がある。

四

史記にいう西南夷十数国のうち最大の夜郎は、後漢書南蛮西南夷伝によると、漢武帝より少し前に立国したものであるが、もと管子小匡篇に見える牂牁の地で、滇池の東と考えられ、僚人の故地でもある。夜郎の西が靡莫で、その中では滇が最大であったというから、滇族は靡莫の支族であるが、靡莫の語は漢以後には見えず、代って濮が現れる。華陽国志南中志の夷越十数国のうちに滇・濮が連記されている。⁽⁶⁴⁾濮の範圍は雲南の西から四川・西康に及ぶ広域に亘っているが、⁽⁶⁵⁾古くは尚書牧誓に武王とともに紂を伐った八国の一つであり、逸周書王会篇を始め、左伝隠・文・昭公や文選蜀都賦などに濮または百濮として見えている。牧誓の濮の地望については諸説があるが、ほぼ江・漢の流域すなわち湖北西部で、後の楚の西北に当る。⁽⁶⁶⁾すると、当初の湖北から、左伝の百濮（文公十六年）が示すように春秋の頃は西南に広く分布し、⁽⁶⁷⁾戦国・秦・漢を経て更に拡大したようである。そこで、当初は離れていた滇と濮とは次第に接近して四川・雲南一帯に分布した可能性が考えられる。とすれば、もと楚地から起った濮を媒介として楚の文化と交渉するに到ったものと見てよいであろう。このことを裏証するものに莊躡伝説がある。

滇と楚との交渉を示す、史記・後漢書所見の楚莊躡滇王伝説については、前引に続く史記西南夷伝に、始楚、威王時、使將軍莊躡將兵循江上略巴・蜀、黔中以西、莊躡者、故楚莊王苗裔也、躡至滇池、(地)方三百里、旁平地肥饒數千里、以兵威定屬楚、欲歸報、会秦擊奪楚巴・黔中郡、道塞不通、因還以其衆王滇、爰服、從其俗以長之、云々とある。後漢書南蛮西南夷伝には楚威王を頃襄王とし、記述にも若干の相違がある。威王が誤りであることは、古く杜佑の通典や馬端臨の文献通考、これらを承ける梁玉繩の史記志疑などが指摘しているが、比較的最近では、①和田清



- (6) ①石寨山青銅器上所見的形象
②甲骨文中之“僕”字

氏が伝説を根本的に検討して、後漢書などの説話も史記と同一系統で、年代や地理の矛盾を正したに過ぎぬが、原本の史記の記述は矛盾撞着に満ちたもので信馮し難いとする。⁽⁶⁸⁾②丙逸夫も威王を誤りとするが、伝説そのものまでも否定しない。⁽⁶⁹⁾③馮漢驥も威王を誤りとするが、太史公自序によれば、司馬遷は南中(雲南)に行っており、西南夷伝の論贊でも、莊蹻が滇王となったことを重視しているから、史実は尊重すべきものとする。さらに、晋寧出土文物は漢族に劣らぬ高度の青銅器文化であり、習俗の面でも最近の長沙陳家大山戦国墓出土の帛画や、河南輝県出土の銅鑿が示すように、滇族の束髪が漢族にも見えることなどを併せ考えると、南中のうちでも最高文化の所有者と見る。⁽⁷⁰⁾また、結髪様式・服飾などから、銅飾図象の滇族とその統属部族とを分類した馮氏説を補止する④汪寧生は、威王の問題には直接触れないが、結髪のみから滇人と周辺部族との関聯を詳細に分析する。その内容は多岐に亘るが、楚との関係について見ると、滇族と似る長沙帛画の婦女髪式は楚の固有ではないが、楚地中における椎髻族の存在、または楚に対する滇族文化の影響を示唆しており、広州出土銅俑の婦女髪式も滇族と同じで、南方を含めた椎髻の広域性を示している。北方関係については、石寨山銅器には北方オールドス式要素が見えて、古代西南地区と、北方や西北地方との連絡が考えられるが、氐・羌族の文化影響は昆明人を通ずる間接的なものでしかない。華陽国志南中志に滇濮の語が見える。卜辞の「僕」は手に箕を捧げ、衣の背後に尾の飾りをつけた家内奴隷の百濮であるが、中原漢族が捉えて奴隷としたもので、滇人が衣に尾をつける習俗と一致する。文献の上で楚と濮との密切な関係を示すものに、国語鄭語の、叔能逃難于濮而蛮と、楚紛冒于是乎始啓濮との二条がある。百濮共同髪式の椎髻族の後の一系統が僚人で、頭蓋・銅鼓・干欄式住屋など滇人と一致する(前述)。後世の僚人の分布は甚だ広く、包括する部落と支系とは複雑で、滇族と完全には比定できないが、同一系統に属す

るのは疑いない、⁽⁷³⁾という。

濮を媒介とする滇・僚と楚との長期に亘る民族文化の交流が、馮・汪氏の考察のようであれば、史記の莊躄伝説もあながち無稽とはいえないであろう。たとえ史実でないとしても、かかる伝説の存在自体が滇・楚の交渉を示唆している。楚地の習俗に呪術的雰囲気が濃厚であったことは、文献の示すところである。⁽⁷⁴⁾独自の文学である楚辞九歌序の昔楚南国郢之邑、玩湘之間、其俗信鬼而好祠など、正に前引の魏書僚伝と同じで、⁽⁷⁵⁾楚辞全体を蔽う宗教的雰囲気は周知の通りである。また、解放前の長沙出土楚帛書や帛画など、極めて呪術的色彩が濃い。⁽⁷⁶⁾頭蓋保存の遺構はまだ江・漢地区からは出土していないが、左伝昭公十一年の、楚子滅蔡、用隠太子于岡山などは、人身供犠の習俗を示している。人身供犠が頭蓋保存と密着することは前述の通りで、肉体の全部または一部を神聖に供用する点において共通している。

楚は古く南方荆山にいて荆楚と称せられ(毛詩殷武・左伝昭公十二年)、蛮夷を以て自ら任じ(史記楚世家)、中原とは異なる言語表現や風習をもっていたようである。最近、江・漢地区における発掘の進展につれて、楚独自文化の本源や中原との交渉が新しく見直されつつある。すなわち、楚の故地からは郢県・長陽などの旧石器文化を始め、大溪・屈家垱(Ⅱ仰韶と龍山の間)・湖北龍山などの新石器文化が発現し、これを継ぐのが楚文化とされるが、⁽⁷⁷⁾一九六三年、黄陂県の盤龍城から商代中期文化の遺址が出土したことは、⁽⁷⁸⁾江・漢地区における商文化の存在を示す大きな衝撃であった。鄒衡によると、盤龍城型の文化は、西は江陵から東は安徽との省境に近い英山にまで及ぶという。⁽⁷⁹⁾とすれば、別に詳論すべき問題ではあるが、商代において、楚の故地は既に中原文化の枠内にあったことになる。一方、汪氏が指摘する(前引)のように、滇族青銅文化に見られる北方オールドス要素や、卜辞「僕」字が示す滇族・殷商の類似習俗などは、宗教文化―頭蓋保存における新石器・殷商文化間の潜在的な関聯を想わせるものであるが、

これは出土資料の乏しい今日、あくまで推測の範囲を脱しない。

結 語

初めに述べたように、頭蓋の保存・崇拝は、今日では東アジアや太平洋諸島などに盛行しており、また古くは北方スキタイ文化にも見えるとすれば、広く東アジアに普遍的な可能性が考えられる。周知のように、中国の宗教は祖神崇拝を基軸として展開しているが、頭蓋保存は祖神崇拝であると同時にその溯源形態をなすものと考えられる点において、文化圏説的に拡大するというなら、古代中国宗教の宗教民族的位位置づけを示唆するものではないか。本稿は、以前からの仮説を実証すべく、最近の出土資料を中心に頭蓋遺構の実態を明かにするとともに、系譜を摸索せんとしたものであるが、そのためには背景としての民族文化の交流や影響関係にも言及せざるを得なかった。しかし、出土資料は寥々たるものであり、華南少数民族の問題はまだ明確でないのが現状である。解放後の中国考古学の進展は驚異的であるが、とり上げた既出遺構相互間の欠落を埋めるためにも、更に多くの遺址と、民族交流関係を実証すべき多くの遺物との発現を待望しててやまない次第である。

註

- (1) 拙稿「古代支那に於る靈鬼觀念の成立―ト辞宗教論考の一―」(『宗教研究』一五二号、一九五七年)、後に拙著『中国古
代宗教史研究―制度と思想―』、昭和五十六年、東海大学出版会、所収。
- (2) 拙稿「鬼字考―支那に於ける祖神崇拝の原初形態―」(『広島大学文学部紀要』一〇号)、後に改題して、前掲拙著、所収。
- (3) 拙稿1「积死」(『日本中国学会報』二)、2「俳優起源考―上代支那に於る仮面舞蹈と祖神崇拝―」(『支那学研究』一三三

号)、3「肆猷禱・饋食考—周礼大宗伯所見の祖神儀礼—」(『広島大学文学部紀要』六号)。ともに、前掲拙著、(3は改題)所収。

- (4)(5)(6) 棚瀬氏、前掲書、昭和四十一年・京都大学東南アジア研究センター、六五五—六五九頁。
- (7) 陳夢家『殷虚卜辭綜述』、科学出版社、一九五六・北京、三三六—三三七頁や、胡厚宣「中国奴隶社会的人殉和人祭」(『文物』一九七四、七・八)など、多くの論考がある。
- (8) 新石器文化の分類・断代についての総括的考察としては、安志敏「新石器時代」(中国科学院考古研究所編『考古学基礎』)安氏「略論中国新石器時代文化的年代問題」(『中国新石器時代論文集』、文物出版社、一九八二・北京)、参照。
- (9) 中国科学院考古研究所・陝西省西安半坡博物館『西安半坡—原始氏族公社聚落遺址—』、文物出版社、一九六三・北京、一八頁。
- (10)(11) 棚瀬氏、前掲書、六五五・六五八頁。
- (12) 横田禎昭『中国古代の東西文化交流』、昭和五十八年・雄山閣、五六頁。
- (13) 陝西考古所涇水隊「陝西郊県下孟村遺址発掘簡報」(『考古』一九六〇・一、三頁)田河(横田)禎昭「仰韶文化の埋葬について」(『考古学研究』二十一卷三号)、五一—五三頁。田河氏も頭蓋骨崇拜の可能性を指摘する。
- (14) 周国興・尤玉桂「北京東胡林村的新石器時代墓葬」(『考古』一九七二・六)二頁以下。田河氏「中国先史時代の二次葬について」(『考古論集』、一九七七・広島)五三頁。
- (15) 安志敏、前掲論文(収載前掲書)四一頁。
- (16) 前掲「釈死」のほか、「古代支那に於ける死者儀礼の特色」(『日本人類学会・日本民族学協会第九回連合大会紀事』昭和三十年)など。
- (17) 下引の夏竦氏論文に J. Hastings; E. R. E., vol. IV, pp. 442-443. E. O. James: *Prehistoric Religion*, 1957, New York, pp. 119-122 を引く。
- (18) 夏氏「臨洮寺窪山発掘記」(『中国考古学報』第四冊)九三—九五頁。
- (19) 王氏「墓葬略説」(『考古通訊』一九五五・一)五七頁。ほかに、劉仕驥『中国葬俗伝奇』、上海書局、一九五七・香港、二二頁、安志敏、前掲「新石器時代」(収載前掲書)四二頁、にも西北地区の二次葬を指摘する。
- (20) (14)引田河氏前掲論文(収載前掲書)五〇八頁。

- (21) 青海省文物管理処考古班「青海省文物工作三十年」(文物編輯委員會編『文物工作三十年』一九七九)一六〇・一六二頁。
 (22) 甘肅省博物館「甘肅省文物工作三十年」(収載同上書)一四二頁。
 (23) (21)引論文(収載前掲書)一六三―一六四頁。
 (24) 北京大学・河北省文化局邯鄲考古發掘隊「一九五七年邯鄲發掘簡報」(『考古』一九五九・一〇)五三一頁。河北省文化局文物工作隊「河北邯鄲潤溝村古遺址發掘簡報」(『考古』一九六一・四)にも、文化遺址についての補足報告がある。
 (25) 鄭氏「關於夏商時期北方地區諸鄰境文化的初步探討」(『夏商周考古學論文集』、文物出版社、一九八〇・北京)二五八―二六〇頁。鄭氏は、河北龍山文化を代表するこの潤溝型文化の分布を、先商文化の漳河型・輝県型と同様、河北太行山の東麓一帯、山西太行山西麓一帯から河南北部の安陽・輝県などの地域を包括するものと見る。
 (26) 下述の殷虚卜辞と同様、首狩りによるとする点では、羅琨「『高宗伐鬼方』史蹟考辨」(胡厚宣編『甲骨文與殷商史』、上海古籍出版社、一九八三・上海)九七頁も同様である。
 (27) 前掲拙著、一九七頁の補記。
 (28) 胡氏、前掲論文(下)(前掲誌八)六二頁。
 (29) 塞峰「甲骨文所見の商代軍制數則」(胡厚宣編『甲骨探史錄』、三聯書店、一九八二・北京)四四二頁。
 (30) 胡氏は羌方白と積する(前掲論文、前掲誌八、六〇頁)が、由とすべきである。
 (31) なお數例があるが省略。前掲、趙・塞峰・羅氏などの論文、参照。
 (32) 于氏「殷代的奚奴」(『東北人民大學人文科學學報』一九五六・一〇)。趙錫元、前掲論文もこれに賛成している。
 (33) 羅氏、前掲論文(収載前掲書)同頁。
 (34) 姚孝達「商代的俘虜」(吉林大學古文字研究室編『古文字研究』一輯)三八一頁の解字がそれである。
 (35) 楊升南「卜辞中所見諸侯对商王室的臣属關係」(胡氏編『甲骨文與殷商史』)一三二頁には羊方が後に伯爵となったものとするが、胡氏(前掲論文、前掲誌、同頁)に従って伯は長と見る。
 (36) 用は左伝僖公十九年の、宋公使鄭文公用鄒子于次睢之社や、後引の昭公十一年のように人身供犠である。
 (37) 羅氏、前掲論文(収載前掲書)同頁。
 (38) 鄭氏、前掲論文(前掲書)二六〇頁。
 (39) (9)引、中国科学院考古研究所等、前掲書、二二二頁。

- (40) 鄭氏は先商文化の類型を、漳河(河北)型・輝県(河南)型・南関外(河南鄭州)型とに三分する(『試論夏文化』前掲書一七—二二頁)。
- (41) 鄭氏「関于夏商時北方地区諸鄰境文化的初步探討」(前掲書)二六〇—二六三頁。
- (42) 伯益は前述の通り趙の祖先となっているが、戦国時代に趙襄子が智伯の頭蓋に漆を塗って飲器とした故事(『史記』「刺客列伝」)が、この場合、想い合される。
- (43) 雲南省博物館編『雲南晉寧石寨山古墓群発掘報告』、文物出版社、一九五九・北京、図版共二冊、以下『報告』と略称。
- (44) 陳麗珠・馬德嫻「雲南石寨山古墓群清理初記」(『文物參考資料』一九五七・四)五九頁。漢代の通常金印と書式が異なるため、漢王の賜物ではないとの説もあるが、栗原朋信氏は特殊の表現形式と見る(『漢王之印と漢王之印』(『秦漢史の研究』二二〇頁)。
- (45) 汪寧生『雲南考古』、西南人民出版社、一九八〇年・昆明、三三頁。
- (46) 陳・馬氏、前掲論文(前掲誌)一八頁。
- (47) 雲南省博物館「晉寧石寨山出土有関奴隸社会的文物」(『文物』一九五九・五)六一頁。二つの金印や銅鏡・銅銭などに見えるものほかに、文字は出現していない。
- (48) 汪寧生「雲南青銅器叢考」(『考古』一九八一・二)一六六頁。
- (49) M3などは墓の、以下は器物の登録番号。
- (50)(51) 『報告』九二頁。一三二頁以下。
- (52) 『報告』九二頁以下に、各器毎に詳細説明するが、繁瑣に亘るので、今、主として馮漢驥「雲南晉寧石寨山出土銅器研究」若干主要人物活動圖像試釈」(『考古』一九六三・六)による。
- (53) 「干欄」の語は古く『魏書』卷二〇一(後引)に見える一種の pile-dwelling で、古代の長江流域や以南に見える原始建築、今でも華南地区や東南アジア一帯から、北は蒙古・黒龍江流域・シベリアなどに見られ、古くは新石器期まで溯り得るという。安志敏「干欄」式建築的考古研究」(『考古學報』一九六三・二)六八頁以下に、本器をも含めた詳考がある。
- (54) 『報告』図版八六・二、参照。
- (55) 『報告』図版八六・一。家屋模型を伴わぬ貯貝器銅飾にも、柱に蛇が絡んでいる。
- (56) 『報告』九四頁。

- (57) 『報告』七六頁。(47)引雲南省博物館論文(前掲誌)同頁も銅柱をトテムとする。
- (58) 馮氏、前掲論文(前掲誌)三二二頁以下。
- (59) 汪氏、前掲論文(前掲誌)一六七頁以下。なお、雲南祥雲県大波那村や、江川県李家山から出土した類似の干欄式家屋模型には、人物や頭蓋の小窓はないが、汪氏は簡略化したもので、石寨山の場合は、墓の主人が神屋の管理責任者、宗教行事や部落の支配者であろうという。また林声も頭蓋は首狩りによるものか、祖先のものであるかと見て、銅飾とは別の墓葬出土の短杖の杖身にある人頭紋四個を首狩り習俗の反映とする(『試釈雲南晉寧石寨山出土銅器的陶画文字』、『文物』一九六四・五)三七頁)。しかし、報告に杖の頭飾は見えても(九四一九五頁)、杖身人頭紋は見えない。
- (60) 馮氏、前掲論文(前掲誌)三二二頁。
- (61) 例えば「殺人祭銅柱場面」(『報告』七五頁)。
- (62) 芮氏「僚人考」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』第二八期下冊)以下の記述はこの論文に負うところが多く、西南夷四族説は芮氏の引く Wolfran Eberhard による。
- (63) 「之を竹に籠し」は、以前に指摘した、鬼頭の竹籠を想起させる。前掲拙稿「鬼字考」(前掲拙著)一五七頁以下。
- (64) 馮漢驥は滇濮を連読して滇を濮の一種とする説を非とする(『雲南晉寧石寨山出土文物族属問題試探』、『考古』一九六一・九)四八六頁)。(72)参照。
- (65) 芮氏、前掲論文(前掲誌)七三八頁。
- (66) 拙訳注『尚書』昭和五十一年・集英社(『全釈漢文大系第十一卷』)、二三七頁、参照。
- (67) 蒙文通「百濮南徙」(『周秦少數民族研究』、龍門聯合書局、一九五八・上海)四六頁、董恩正『古代的巴蜀』、四川新華書店、一九七九・成都、四三頁、参照。
- (68) 和田氏「滇王莊蹻故事」(『羽田博士頌寿記念東洋史論叢』昭和二十五年・東洋史研究会)九九五—一〇〇三頁。
- (69) 芮氏、前掲論文(前掲誌)七三七頁。
- (70) 馮氏、前掲「族属問題試探」(前掲誌)四八〇—四八一頁。
- (71) 毛詩にも見える古代チベット系の民族で、氏は農耕・遊牧を兼ね、羌は遊牧系である。
- (72) 汪氏は(64)引の滇濮連読説をとるのである。原文のほかの国名が皆二字であることから見れば、連読説も肯けないことはないが、馮氏が斥けるように、『史記』だけでなく、『南中志』の記述とも合わない。芮氏も単言に読んでいる(前掲論文

(前掲誌) 七三六頁)。

(73) 汪氏「雲南石寨山青銅器図象所見古代民族考」(『考古学報』一九七九、四) 四三二—四三三八頁。

(74) 『列子』「說符」篇に、楚人鬼、越人禱とあり、『漢書』「地理志」に、楚地、……信巫鬼、重淫祀、同「郊祀志」に、楚懷王隆祭祀、重淫祀とある。

(75) 馬世之「楚文化探源」(河南省考古学会編、『楚文化研究論文集』、中州書画社、一九八三、鄭州、八九頁、李建「楚俗尚鬼浅釈」(湖北省楚史研究会・武漢師範学院編輯部編『楚史研究專輯』、一九八二、長沙) 一四七頁以下、など参照。

(76) 商承祚「戦国楚帛書述略」(『文物』一九六四・四)、参照。

(77) 李紹連「楚文化起源的幾個問題」(『楚文化研究論文集』) 一〇三頁。なお、江・漢地区の発掘状況については、湖北省博物館『湖北省文物考古工作新収獲』(21) 引収載前掲書、二九五頁以下に詳しい。

(78) 湖北省博物館「一九六三年湖北黃陂盤龍城商代遺址的発掘」(『文物』一九七六・一)。

(79) 鄭氏「試論夏文化」(前掲書) 一二六頁。

附記

○挿図引用文献 (1) 『西安半坡』 図版二二。(2) 鄭衡、前掲書、図版三五。(3) 陳夢家、前掲書、図版一三。(4) 馮漢驥、前掲論文「族属問題試探」(前掲誌) 四七九頁。(5) 安志敏「『干欄』式建築的考古研究」(前掲誌) 図版一。(6) 汪寧生、前掲論文「古代民族考」(前掲誌) 四三七頁。

○引用した中国人論・著の標題名は、簡化文字を日本漢字に改めた。原著者の諒恕を請う。

追記 本稿中の滇池地区の青銅期について、晋寧西北の楚雄景からは春秋期の、更に西北の劍川景からは商代後期の、それぞれ青銅器が出土していて、地方的色彩を有しながらも、中原文化の影響や聯繫が考えられることが、本稿提出後に判ったことを追記しておく。

清明日の墓参

窪 徳 忠

〔論文要旨〕 中国では、前三世紀ごろ以降、春分より十数日後を寒食とよび、その時期には火の使用を禁じ、かつ祖先の墓参をする習俗が起った。七世紀の前半には、寒食の第三日目の清明日に墓参することが五礼の一として制度化され、多少変容しながら今日に及んでいる。私の知る範囲内では、香港、福建省、および貴州省の苗族のあいだに、現在その伝統が生きている。また、台湾の福建・客家両系統の人々のあいだにも、ほぼ同様の習俗が現行されている。一方、マレーシアなどの東南アジアに移住した華人たちは、従来の伝統を遵守しているのに対し、長崎や沖縄県に移住した人々のあいだでは、清明日の墓参を恥じる傾向があり、将来その習俗が消滅するおそれが感ぜられる。ところが、沖縄県民のあいだでは、中国のそれとはかなり形式がちがうけれども、いまなおその日の墓参が行われている。それら各地の現状を紹介するとともに、伝統習俗の遵守と衰退との原因をさぐってみたい。

〔キーワード〕 清明、墓参、掃墓、文化接触、門中

一 はしがき

異文化の伝来と受容という命題に関心をもつ私は、一九六六年夏以来、沖縄県地方の中国的信仰や習俗を眺めつつ今日に及んでいるが、⁽¹⁾数年前、戦前から戦時中にかけて台湾から石垣島に移った人々から、清明日の墓参について話

をきき、さらに一九八二・三年の二回にわたって、その墓参の様子を實際にみる機会を与えられた。その様子は、去る一九七七年に偶然にみることできた香港のそれとは、いささか異なっていた。そこで、いつの日か台湾で、その伝統的な清明日の墓参に接したいと思っていたけれども、諸種の事情からその機はなかなかめぐってこなかった。ところが、幸いにして昨一九八四年、高雄県美濃鎮と台北市郊外とで、その日の墓参に親しく参加する機会に恵まれた。その上、同年夏には貴州・雲南両省の苗族から、本年二月には福建省の人々から、それぞれ話もきくことができた。そこでここに、大陸三省の場合を含めた中国と沖縄県在の華人、および沖縄県民などの清明の墓参について、これまでに承知したことを御紹介したいと思う。なお、美濃鎮の場合は客家であり、台北県の場合は福建省出身者であるが、後者の場合は某会社が最近自社の経営する共同墓地に墓をもつ人々に対して行ない始めたやり方であって、一般的でないことをお断りしておく。また長崎在任の華人や、昨夏きくことのできたシンガポールやマレーシア在任の華人たちの場合についても、必要な限り言及する。

二 清明日の墓参の変遷

清明日とは、春分から数えて一五日目の日をいう。この日が意識されたしたのは、大体紀元前三世紀か二世紀ごろからのことだったように思われる。古くその文字のみえている『淮南子』天文訓には、「春分。(中略)加十五日。斗指乙則清明至」とあり、『孝経緯援神契』にもほぼ同様にみえているから、当時清明日はいわゆる二十四節気の一つとして意識されていたにすぎず、墓参とはまったく無関係であった。

そのころ、寒食とよぶ行事があった。それは、その日火の使用を禁じたための称呼だが、それにはつぎのような由

来話がある。

春秋時代の前七世紀中葉に晋国内で王位をめぐる内紛が起き、王子の重耳は身の危険を感じて、五人の忠臣とともに国外に出奔した。諸国を流浪中に曹国で餓えに苦しんだとき、自分の股の肉を割いて重耳に与えて漸く餓えをしのがせたのは、介子推だった。重耳は約二〇年間の流遇生活ののち帰国して、晋の文公となった。かれは即位後、従っていた四人の忠臣には厚く報いたが、介子推にはなんの恩賞も与えなかった。それを憤慨した介子推の従者が、文公の失態を諷する詩を宮門にかけた。自分の過失に気づいた文公はすぐさま介子推をよびだしたが、すでにかれは山中に籠っていた。どうしても下山しないのをみた文公は、焼けばでくると思って、山に火をつけた。ところが、案に相違して介子推は木を抱いて山中で焼死してしまった。悲しんだ文公は介子推を祀ったが、人々はふかくかれを憐み、毎年その日には火の使用を禁じて介子推を偲んだ。³⁾

『史記』卷三九の「晋世家」や『左伝』の僖公二四年の条などには、介子推に言及しながらも、まったくこのことにふれていないから、この話は後世附会された俗説であり、実は新しい火をつける前に一時火の使用を断つことがその原義だとするのが、守屋美都雄の説である。⁴⁾ おそらく正しい推測と思われるので、私はその説に従う。なお、右の由来話は台湾でも知られているけれども、現在その折に火の使用を禁ずる習俗はない。

寒食の時期は、のち禁烟節ともよばれるようになったが、その第三日目⁵⁾が清明日に当る。そうして、いつしかその日に祖先の墓に参る習俗が起こった。黄仲琴はその点について、漢代以来右に紹介したような介子推の伝説があったので、寒食の際に祖先の墓を掃除する風が起こったが、寒食の第三日目が清明なので、その日に掃除をするようになったこと、元来は清明日と掃墓とは関係がなかった。そして、のちに紹介するように、唐の玄宗が開元二〇(七三二)年に勅を下してその折の掃墓を正式に礼法に入れさせたから、清明日の墓参は、漢唐のあいだに起こった

と主張する。⁽⁵⁾ 私はいまのところ、右の伝えによって介子推の焼死を悼む気持から祖先の死を連想し、寒食の期間の最後で、しかも二十四節気の一に当たる清明の日に祖先の墓にいつて、祖先の労苦を偲びつつ掃除をして祀ったのがきっかけになったのではないかと臆測する。そして、始まった時期は、六世紀前半の撰述らしい『荆楚歲時記』に記載がなく、唐の高宗の永徽二(六五二)年以前にすでに唐の王室で墓参を行っていたことを根拠に、⁽⁶⁾ おそらく六世紀、末隋代からではなかったかと考えている。

『通典』巻五二、『通志』卷四三などによると、唐の王室では、冬至、夏至、社日などとともに、清明日に祖先の墓に供え物をして祀った。そのために、民間でもそれに倣って、その日に祖先の墓を掃除して祀る習俗がさかんになつていったらしい。そのような趨勢をみた玄宗は、七三二(開元二〇)年に勅を下して、その習俗を五礼のなかに編入し、祖先崇拝の風潮助長の一法として制度化することにした。そのことについて、『通典』巻五二、『通志』卷四三などには

開元二十年四月勅曰。寒食上墓。礼經無文。近代相伝。浸以成俗。土庶有不合廟享。何以用展孝思。宜許上墓。同拜掃礼。於塋南門外奠祭饌訖。泣辭。食余饌任於他処。不得作樂。仍編入五礼。永為恒式。⁽⁷⁾
と記されている。

右の勅で注意しなければならないのは、「清明上墓」ではなく「寒食上墓」と記されていることである。すなわち、当時は「清明日」と「墓参」とはなお結びつかず、「寒食墓参」と意識されていたに相違ない。『欽定統通典』巻五三、「上陵」の項には、五代、宋、金の各皇帝が祖先の陵を祀った場合は「寒食望祭」と、明の太祖の洪武二(一三六九)年になって始めて「清明」と記してある。従つて、一四世紀中葉ごろから「清明上墓」の意識が定着するようになったのであろう。なお、同書によって、各王朝の帝陵の祭祀方法の相違が判明するが、紹介ははぶく。⁽⁸⁾

『大明会典』巻九〇や『皇朝通志』巻四〇などによると、上陵の際、明代では太牢すなわち牛・羊・豚各一頭か少牢すなわち羊・豚各一頭を供えたが、清朝では牛一頭か牛一頭と羊二頭を供える場合が多かったらしい。しかも、清明日には必ず大臣またはそれに代わる相当官を遣わしている。王室でさえこのような調子だったから、庶民のあいだでは当日祖先の墓参をする風潮が澎湃として起っていたに相違ない。すではやく文豪柳宗元は、「寄許京兆孟容書」のなかで

近世礼重拜掃。今已闕者四年矣。每遇寒食。則北向長号。以首頓地。想田野道路。士女遍滿。阜隸傭丐皆得上父母丘墓。馬医夏畦之鬼。(註)無不受子孫追養者。然此已息望。又何以云哉。云云。⁽⁹⁾

とのべている。なお、同書の表題下の註によると、「寄許京兆孟容書」なる一文は元和四(八〇九)年の作だというから、右のような盛況はすでに八世紀末からのことだったに相違ない。

『東京夢華録』巻七の「清明節」の項や『清明上河図』などによれば、一二世紀初頭の北宋の徽宗時代の開封府では、寒食の第三日目に大勢の人々が墓参にいくので大へんな賑わいだった。『東京夢華録』には「新墳皆用此日拜掃」という一句があるが、現在台湾の福建系の人々のあいだで、新墓の場合に一年目は清明日以前の吉日に、二年目は清明日の当日、三年目は清明日以後の吉日に、それぞれ墓参する習俗となつていふのと相違する。⁽¹⁰⁾『夢梁録』巻二の

「清明節」の項には、「至日。亦車馬詣赤山諸墳。并諸宮妃王子墳塋。行享祀礼。官員士庶。俱出郊省墳。以尽思時之敬。車馬往来繁盛。墳塞都門。云云」と記されているから、一三世紀後半、南宋末ごろの杭州では、清明日には王室から庶民までが一斉に墓参していたことがわかる。⁽¹¹⁾

このように、宋代にはほぼ定着した清明日の墓参は、そのち明清時代をへて今日に及んでいるといつて差支えない。けれども、今日の多くの墓参の習俗は、大体一七世紀ごろに淵源をもっている。

三 近世以降の清明墓参

『康熙宛平県志』によれば、河北省宛平県では、一七世紀後半には柳の枝を頭にさして清明日に墓参した。まず墓丘を修理して雑草を刈ったのち、酒をそいで礼拝する。ついで、墓石に紙銭をかけ、墓上に紙銭をおいたのち野原や木の下にいて宴をひらいて、帰宅したという。ここにいう墓に紙銭をかけるのが「掛紙」、墓上に紙銭をおくことが墓の修理すなわち「培墓」である。

ここで、清明日の墓参のよび方について紹介しておこう。『康熙宛平県志』のいう「培墓」とは、「墓の修理と礼拝」の意味である。これに対して『清俗紀聞』には「掃墓」または「掃祭」とある。⁽¹²⁾『台湾風俗誌』には、「培墓」のほか「祭墓」、「上墓」などとみえる。⁽¹³⁾「上墓」は、「上墳」同様「墓参」の意味である。「上墳」は『清嘉録』巻三にもみえる。さらに「巡墓」、「掃墳」などともいう。⁽¹⁴⁾これらは、すべて「祖先の墓にいて掃除をして祀る」という意味として大過ない。私の経験では、これらのうち「掃墓」がもっとも普遍的であって、シンガポール、マレーシア、泉州、台湾すべてで通用した。ただ、マレーシアのイポーで広東出身者から墓に行くことは「地前にいく」というと教えられたが、この意味は不明である。

さて、『帝京景物略』には、清明日には、掃墓にいく男女で道路が一杯になる。かれらは、酒樽をもち、轎や馬の後部には紙銭（楮銭）を下げていく。墓所につくと、雑草を除き、墓に土を添えて修理をしたのち、酒を地にそいで泣きながら祖先の墓前で礼拝するとみえているが、祖先を拝む際に泣くのは、中国古来の習俗である。以前私は、台南県下の農村で葬式をみる機会があったが、その際嫁にいった娘のひとり、家の門から棺がおいてある室の前ま

で号泣しながら這っていき、室の前で文字通り身も世もないというほど歎き悲しんだ。そのうち、傍らにいたひとりの男が近づいて、娘の肩をたたくと、パタッと泣きやみ、しばらくしてからなにごともなかったかのように周囲の人々と談笑していた。

『帝京景物略』には、ついで拜礼が終わると、楮銭をやき、紙銭を墓上におく。だから、墓上に紙銭のおいてない墓は、祀る子孫がいなくなった孤墳ということになる。それから、席を樹下や野原に移して一同で酒をくみ交したり、歌ったりしたのちに家路につくとみえているから、清末でも様子は大体同じだったことがわかる。このほか、『民社北平指南』『京都風俗志』などの記述も大同小異だから、二〇世紀になっても同様だったといえよう。ただ、『燕都雜詠註』に、前年の清明以後の新墓の場合は、社日前までに墓参しなければならぬとみえている点は、台湾の台中県東勢地方に住む客家のあいだの現行の伝承と一致する。また、七七忌後、一年未満で清明日を迎えた家では、僧侶道士を招いて読経供養する必要があり、これを「新清明」といったと、『滿支習俗考』に記されているが、このような習俗は他書にはみえていない。⁽¹⁵⁾ 同書には、「南方にては是の日各学校とも休暇となし之れを春暇と為すが、それは郷里に帰って祖先の墓を祀って霊を慰めるためだから、孝を奨励して天下を治める所以とするのだという意味のことが記されている(三五七頁)。そこで、つぎに華南地方の様子を紹介しよう。

『清俗紀聞』には、墓前に三牲や菓子、果物などを供え、燭をとほし焚香して礼拝するが、男子が先きで、女子がそれに続く。酒をそそいでから、墓所の一隅で冥衣や大金をやく。冥衣とは、衣服の類を多数かいた紙で、冥界の祖先が着るためにやくのであり、大金とはいわゆる冥界で実用されると信ぜられている金紙の一種である。礼拝がすべて終了すると、供物を下げ、墓所で煮炊きをして酒宴をするか、近くの野原その他適宜なところにおいて、参会者一同で宴を催し、さらに景色のよいところにおいて遊んでから帰宅したという。⁽¹⁶⁾

清代の華南の年中行事をのべた『清嘉録』卷三上墳の条には、祖先の墓参は清明日の前一日から立夏の日までに行ななければいけないと記されている。『清俗紀聞』は、あたかも当日でなければいけないような筆致だが、実は近世以降、風水師その他の人々の説によって、墓参には当主の生年月日や干支が問題とされる上に、墓所も一カ所ではないから、墓参を一日ですべて終了することはできない。だから、実情としてはある期間が必要となるので、一定の期間を設定するようになった。現状については後述するが、『清嘉録』の記述は、当時の実情の紹介として注目に値する。同書には、墓所が遠い場合には舟に供物をのせ、近い際には担いでいき、墓につくと、墓を築き直してから山神を祀り、祖先に礼拝して楮銭をやくが、これらはすべて旧俗によるとみえている。ここにいう「山神」とは、いわゆる山の神ではなく、守墓神である后土の意であろう。というのは、墓を山とよぶ場合がかなり多いからである。私には、そのようにいわれて戸惑った経験がはなだ多い。

『清嘉録』には、さらに新嫁は清明日の墓参には必ず同行しなければならず、これを「上花墳」というとか、『燕都雜詠註』と同じく、新墓の場合には必ず社日以前に墓参しなければならぬなどもみえている。このことは、中国の南北で清明日の墓参の習俗には相違点と共通点のある由を明示している。

戦前の台湾における清明日の墓参も、『台湾風俗誌』や『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』や、『台湾的年節』などによるかぎり、右に紹介したところと大同小異である。ただ、供物として三牲か五牲を供え、「培墓」を死者の墓の修繕とするのは同一ながら、その原因を死者の崇りに対する恐怖とし、后土には金紙、祖先には銀紙をやくが、礼拝後「奠酒」と称してやいた金銀紙の灰に酒をかけること、および爆竹をならしたのち、供物の鴨卵か鶏卵の殻を墓上に投げすてて「培墓」の証拠とするなど、記述が具体的である¹⁷。また、爆竹の音をきいて集まってきた子供たちには菓子などを、不足した場合には代わりに金銭を与える。もしやらないと、墓に泥や牛糞などをぬりつけたり、さまざま

ないたづらをするとも記されている。これらのことは、ごく最近まで行われていた。

墓参の日取りについて、『台湾的年節』にひく『諸羅県志』には、清朝時代には多くは清明日の前後三日間に墓参したとあり、『台湾風俗誌』にも同様にみえる。これに対して、『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』には、二月末ごろから清明前後の吉日を選んで墓参するのが例だが、多くは清明日——原文は清明節——またはその前後で、清明日より前がよいとされている。しかし、墓の新造後三年間は、春分の日以前に墓参するのとべてある。従って、このような習俗が本書の出版された一九三四年以前の台湾における伝統であったと思われる。以前の伝統的習俗を具体的に知ることのできる点で、右の記述は貴重な意義をもつといえよう。とはいうものの、この習俗は福建系の人々のあいだのそれであって、客家のそれに及んでいないのは、残念である。

右のようにいわれてはいるものの、やはり清明当日の墓参者をもっとも多かったように思われる。私の一九七七年の香港での体験は、その一証となるであろう。当時、清明の日の墓参を知らなかった私は、前夜その由をきかされて、当日朝友人とともに、九龍駅にいった。駅の構内は大勢の人で大混雑の上、切符売場は物凄い人だかりで、しかも無秩序である。この調子では、墓地のある九龍新界の粉嶺までの切符など、何時間かかっても買えそうもないと判断し、すぐ自動車で切換えた。ところが、当然のことながら道路は車の大洪水で、動きがとれない。ふつうなら一時間足らずでいけるところを、数時間かかってようやく目的の墓地に辿りつくことができた。このことは、今日なお清明日の墓参が大へんさかんなことを示すよい証拠となろう。このように大へん混雑するのは、中国では日本とちがって、墓参は原則として年一回清明の時期に限られているためである。

四 台湾の清明墓参

1 高雄県美濃鎮の場合

中国人のあいだでは、墓参は年一回という場合が圧倒的に多い。けれども、台南市で、墓に行くのは清明の折の掃墓と墓の様子をみにいく探墓曆の二回だといわれた。元来、中国の墓は、柳宗元が「丘墓」とのべているように、土盛りだった。だから、暴風雨や大雨などによって表土が流れ崩れて、棺がむきだしになるおそれがあるので、墓の様子をみにいく必要があった。それが探墓曆だが、これとてもやはり年一回だけである。その際には、様子を見てから、簡単に紅い饅頭その他を供えて祀る。しかも、実際の修理は、台湾ばかりでなく、マレーシアのイポーでさえも寒食か清明に行なうのだから、果してこれを「墓参」視してよいかどうかは、いささか疑問で、やはり墓参は年一回とすべきであろう。なお、なぜか中国人の墓地には大木がない。この点は、香港でも東南アジアでも同様だった。従って、掃墓とはいえ、鋸などは持つ必要はなく、鎌の程度でことは十分に足りる。

美濃鎮在住の一客家系の人から、福建系の人々は、死後三年以内は毎年掃墓にいくが、それ以後は男子出生、嫁娶などの慶事があったときのみで、それ以外の年には清明日に掛紙(¹⁸ 庄紙)するだけだといわれた。美濃鎮在住の福建系の人はその説を否定し、彰化県社頭郷の調査をした末成道男聖心女子大学教授も、毎年掃墓をするように報告している⁽¹⁹⁾ので、なにかの訛伝と思われる。

美濃鎮では、今日では鎮が統一した青年節とよばれている三月二九日に墓参する。けれども、以前は旧一月一六日か旧二月一日から清明の日までの都合のよい日に掃墓すればよいが、清明の日以後はいけないとされていた。尤も、

なかには旧一月一六日以降よいなどとはいわなかったとのべた人もあったが、このように掃墓の期間をながくしたのは、墓が個人墓のために、掃墓すべき墓が多く、従って供物を幾通りもつくる必要があつて、多忙なことが第一の理由である。第二には、さきにもふれたように、風水師が吉日を選ぶために、到底清明の日一日だけでは掃墓をすべて完了するわけにいかなくなったことがあげられる。

鎮が掃墓日を統一したのは、つぎのような理由からだつた。客家の人々は以前から掃墓に帰省しないと親不孝のそしりをうけたので、故郷を離れている人々は、かりに旧正月には帰省しなくても、掃墓には必ず帰省する習慣があつた。すると、久方ぶりなので、地元の親戚や友人たちが招待する一方、帰省した人々も懐しいので、多忙ななかから無理をして招きに応ずる。こうして、招いたり、招かれたりで面倒な上に費用も嵩んで、お互に迷惑だということから、統一することにしたという。私が現地についた三月二八日にも、同じバスで大きな荷物をもって帰省した人々が何人もいた上、その晩飲食店で集つて旧交をあたためているグループを幾組も見かけた。

美濃鎮の現行の掃墓の日取りは右の通りだが、台湾各地ではつぎのようにさまざまにいられている。

○清明日

新竹在住金門島出身者、美濃鎮在住福建出身者

○漳州出身者は旧三月三日

新竹在住福建出身者

○広東系の人は旧三月三日

同右(別人)

○泉州出身者は清明日、漳州出身者は旧三月三日

台南在住福建出身者

この人は両省出身者が一緒に同日に掃墓すると、野菜などの食料品が高値になるので、わけたとのべた。

○本当は清明日ながら、今日で兄は弟たちが集つて同行しやすいうように日曜日とする

台北在住福建出身者

○本当はいけないのだが、いまでは清明日のあとでもよいともいう

同右(別人)

○本当は清明日ながら、いまでは清明日の前後でもよいとされ、とくに日曜日が多い
新竹在住福建出身者

○嘉義県では、富を得るために元旦に掃墓する人もあるという
同右(別人)

○北部在住の客家は旧一月一五日か一六日にいくが、大部分は一六日
台北在住福建出身者(別人)

○北部では清明日、中南部は旧九月九日
台北在住福建出身者(尼)

○清明日前後各一週間ぐらいながら、規定はない
台南在住福建出身者

○清明日前後の約一〇日間
台北在住福建出身者、同右(別人)

○泉州出身者は墓が遠いので清明日の前一〇日から前日まで、漳州出身者は墓が近いから当日、客家は墓が家の背後にあるから当日だが、出稼ぎの人々は旧正月に帰郷した際に、元宵節前についでに掃墓し、清明には再度掃墓しない
台北在住福建出身者(別人)

けれども、前述の清明に帰郷しないと親不孝といわれるということに照らせば、必ずしもこのようではないらしい。

この他に、台北、嘉義、中壠、苗栗、新竹、頭份、台南などで、福建出身であれ、客家系統の人であれ、旧一月一六日から清明日までの都合のよい日に掃墓すればよいといわれた。それは、清明日前後が農繁期のためである。苗栗では、そのうちの旧一月一六日から一八日の間が多いが、なかでも一八日も多いことであった。⁽²⁰⁾また、

台南の一福建出身者は、清明日前後が多いけれども、なかには旧一月二日からいく人もあると告げた。なお、福建省福州でも、以前は清明日までに掃墓するようにいわれていたが、最近は前後一カ月間でもよいと、泉州では前後各一日間でもよいと、それぞれいわれるように変わった。

ちなみに、沖繩県地方では、「後生の正月」もしくは「十六日祭」と称して、旧一月一六日に墓参をする習俗がある。その起源は審らかでないが、県下の研究者のあいだでは、県下固有の習俗と信ぜられている。けれども、中国の

人々が旧一月一六日から掃墓をするところからみると、両者のあいだになにか関係があるのではないかと考えてみたくなる。一方、日本でも旧一月一六日を「仏の正月」とよぶ場合がある。⁽²¹⁾だから、沖繩県下の「後生の正月」がどちらの影響の結果なのか、今後の一研究課題である。

苗栗の城隍廟でかされたことだが、死後一年目の掃墓は、一般の場合とは異なり、旧一月一六日から一八日まであいだにいくことはできず、吉日を選ばなければならぬ。その折の掃墓には、子供の口が鵝鳥のようになるから、鵝鳥や家鴨を供えてはいけなくとされている。その上、雌は弱いから供物の鶏は雄鶏の必要がある。王啓宗台湾師範大学教授によると、旧三月三日もしくは旧一月一日か一日に掃墓にいくことを古清明という由である。

一般に掃墓は、他家よりはやいとよいか、先きにいくとその人だけが福をうけるので、一同揃っていくなどといわれている。この点は、美濃鎮でも同様で、はやくいくと幸福がえられるとか、福建出身者同様、祖先は午前中に祀らなければいけないとされている。だから、早朝に出かけた家もあったが、私の参加を許した家では、親戚のひとりか約三五キロ離れた屏東市近郊からくるのを待っていたので、出発したのは午前八時であった。この日の参加者は、本家と五戸の分家の人たち十数名だった。女性も参加したが、以前は墓が町はずれの山の中腹にあり、山地民族の襲撃のおそれがあった関係から男性だけで、しかも鉄砲持参だったという。服装は、雑木や雑草を刈取る必要から、男女とも粗服で、なかには鎌持参の若者もいた。この点は、一九七七年の香港の人々がかかなり着飾っていたのと、対照的だった。一般的に粗服で、参会者は一墓あたり大体十数名程度だったが、ただ一名の場合もみうけられた。交通機関はほとんどがバイクで、自動車はまれだった。

墓地にはすでに大勢きていて、掃除をし、爆竹をならし、談笑中など、さまざまである。墓所につくと、女性や年輩の男性も一応手伝うが、若い男性が中心となって、思い思いに周辺の草木を切払って適宜まとめ、墓の前庭や墓石

を掃除する。阮昌鏡は、墓碑の文字がわからなくなっている場合には銀硃ではつきりさせるとい⁽²²⁾うが、そんなことはしなかった。なかには、枝を箒代わりに墓石の前を掃く青年もいた。一方、女性たちは自家で準備した供物を供え始める。その内容は、各家によって異なるけれども、種類は同一で、鶏・魚・豚肉の三牲か、それに鶏卵・麵その他を加えた五牲、果物、菓子、酒類、餅や茶である。この点は、他の地区と大差はない。人々は、福建系の人は自分でつくった料理を茶碗にいれて持参して供え、帰宅後たべるが、自分たちは煮た物は供えないと説明したが、事實はそうではない。高雄では、最近はいだいに簡単になって、三牲とはいいながら豚肉少々と魚一尾の場合が多い。ただ、美濃鎮では前年の掃墓以後に男子すなわち新丁が誕生した家では、中央に新丁花とよぶ花をさした新生餅一二枚を供えることになっているが、未見なので具体的には不明である。

供物の供え方は、茶、ついで三牲などの順だが、ふしぎなことに、一般に天公と通称されている玉皇大帝には全然供えず、守墓神の后土には祖先と同一供物を供えるといいながら、実は少量の果物と菓子のみだった。ちなみに、福建系、客家系を問わずどの墓にも、その前庭外縁の正面中央には天公を象徴する天公炉がしつらえてあるが、その場合の玉皇大帝は、玉皇大帝とはいいながら、道教の神としてではなく、一般的な天の最高神と意識されている。供物の準備が進む一方、掃除を終えた若い男性たちは爆竹の用意をする。福建系の人たちは爆竹を鳴らさないと説明したが、後述のように、台北近郊の場合に鳴らす人もいたから、必ずしもそのように断言はできない。手のあいている男性たちは、墓石や后土の中央上部に、長さ約二〇センチ、幅約一〇センチの紅紙をはり、石で押える。これは、墓参が終わった由、いかえればその墓が無縁墓でない印である。新竹では赤、緑、黄の紙をはるが、五色の場合もあるという。その理由について、ペナン在住の広東省梅県出身の一客家から、つぎのような話をきいた。以前、梅県にアヘン患者がいたが、まともな生業がないのに、つねにアヘンを吸っていた。かれは、清明日の前後各五日間つねに墓

地を歩き、掛紙していない墓を見つけると、爾後三年間見続けて子孫のこないことを確めたのち、墓石に自分の名を記した紅紙をはって、あたかも自分の祖先の墓のように見せかけてから、折をみてその墓地を高価で売却し、その代金でアヘンを入手していた。そこで人々は、その難を免れるように、掃墓の際に紅紙をはるようになった。その話者は、子供のころにひとりで紙をはりにいったことがあるという。

すべての準備が整うと、各自線香をもち、重立った三、四人を前に、他の人々は適宜墓の前庭の周辺部に並んで、本家当主の音頭で、その位置から天公、后土、祖先の順に礼拝した。⁽²³⁾もし、后土が左右双方におかれていた際には、向かって右、ついで左の順で拜む。⁽²⁴⁾礼拝が終わると、二、三の人が全員の線香を受取って供え、各自が自身で供えることはしない。礼拝回数は、天公、后土が各一拜、祖先は三拜だった。なお、高雄では、同じ供物を后土、ついで祖先に供える人もいるが、美濃鎮ではそれは間違いだからしないと説明された。そして、なぜか后土には肉類は供えない由だった。

礼拝が終わると、ひとりが供えられた三個の盃に酒を三分の一宛つぐ。⁽²⁵⁾大体一〇分ぐらいして、線香がやや燃えたころ、また三分の一をつぐが、その約一〇分は祖先が酒をのむ時間である。それと前後して紙銭をやり始める。この家では天公に対してやく寿金、后土への九金、祖先への銀紙を準備したが、家や地区によって金紙の種類が異なる。本来は、墓所の一隅に設けられた金亭または金炉とよぶ専用の炉でやくのだが、天公炉の近くで同時にやいた。この家では、午前中に四カ所の掃墓をしなければならなかったもので、省略したのであろう。紙銭をやく一方で盃に残りの三分の一の酒をつぎ、相前後して爆竹を鳴らし始めた。尤も、四基の墓のうち、三基までは近接している。第一七世、第一九世、第二一世のものであり、掃墓参加者は第二三世から第二六世までの四世代だった。掃墓の順は、世代順である。

『台湾県志』卷一や『台湾的年節』には、「祭畢。席地而飲。薄暮而還」と記されているから、清朝時代には、香港と同じく、礼拝終了後供物を下げ、参会者一同墓前で共同飲食をしたことがわかる。苗栗附近では最近までその習俗が残っていた由だが、いまでは供物を家に持帰って夕食時に喰べるようになった。美濃鎮では以前は共同飲食をしなかったが、今日では即座に喰べられるものは墓前で喰べるようになった。今回は餅、菓子、果物などを喰べ、ジュースや罐ビールを飲んだが、車座にはならず、あちこちに立ったままだった。しかし互いにしきりに話をし、私にまで話しかけてきたから、親睦の効果は十分拳がったように思われる。以前は、附近にいた牛飼いの子などが集つたので、かれらに供物の一部をわけた。

苗栗では、一年ごとに幸運がくることを願つて紙製の古衣と卵殻を墓上にまき、高雄では喰べた卵殻や蜜柑の皮を墓上において、培墓する子孫のいる旨を他人に知らせる。美濃鎮在任の福建出身者は、喰べた由を示す目的で、喰べないのに、蟹、えび、蛤、卵などの殻を墓上におくとともに、子孫の富貴、平安保護や死者超度のために墓上に豆・銭・米・釘をまぜてまく。豆と米は五穀豊饒、銭は財、釘は丁すなわち子供の貴を意味するとのべた。このように、各地の習俗に多少の相違があるが、泉州では、そのようなことはしないとのべたから、台湾だけの習俗かもしれない。

爆竹が鳴り終わり、金銀紙の火もほぼ消えると、その灰に奠酒して、つぎの墓、すなわち二世の妻、祖母の墓の掃墓に向つたが、一部の人たちは供物の準備のために帰宅した。道が険しかったので、老婆や足の弱い女性は不参加だったが、原則として乳幼児、病人、身体障害者や多忙な人は、不参加が容認される。その墓での掃墓の様子は、后土が左右双方にあることによる礼拝方法の相違だけなので、説明ははぶく。その翌晩、本家では主婦の両親まで招いてかなり大規模な宴が開かれた。賑やかで楽しかったので、掃墓の真意は親睦にあるのかもしれないと感ぜられた。

ただ、私としてまことに残念だったのは、その席に加わったために、鎮内所在の全土地神、客家流にいえば伯公を集めて芝居をみせ、併せて川の神を祀る、美濃鎮としての伝統行事を見損ねたことだった。芝居は三日間にわたる。なお、雲林県西螺鎮大同路一七八号所在の台湾の現存最大の石敢当には、端午、中元や清明日などに三牲を供えて、正午に祀るが、その理由はわからない。

2 台北県北海公墓の場合

台北県淡水鎮北新莊村の北海公園には、台北市内の某会社の経営する、総坪数一二万坪の霊園がある。一区画は二〇坪で、設置後六年目にあたる一九八四年三月現在、すでに七〇パーセントが売れている。会社では、それら墓地購入者によびかけて、清明日と双十節との年二回の集団墓参を実施している。福建出身の私の知人が実父と義弟の墓地を購入した関係で、昨年四月四日清明日の墓参をみる機会に恵まれたので、その様子を紹介しよう。なお、蔣介石が四月三日に死去したため、政府ではその日を民族拜墓節とよんでいる。

墓地開設当初は、会社がバスを仕立て、供花や線香代など一切の費用を負担したので、参会者も多く、十数台のバスに分乗する盛況さだったが、一昨年から全費用を参会者負担と改め、バス代も昨年は更に値上げをした関係で、バスは六台にへり、車使用者がふえた。午前九時半開式のため、知人の迎えをうけて午前八時半に出発した。一行は知人、息子と二人の娘の四人で、嫁は第三子を幼稚園に連れていったので不参加だった。服装は平服で、途中で線香、供花を購入した。

霊園には、山の傾斜に従って、六千基の墓が階段状にズラリと並び、壮観である。各墓域の後方の壁面には埋葬者が名が刻まれ、その手前の四角の台の下方に棺または骨が入っている。供物は供物台がないので、手前の床におく。床はタイル張りで、左右両側には若干の植込みが設けられている。霊園のほぼ中央上方の場所に約三米五〇の高さの

大土地公（后土）像が造立され、多くの人々が三牲や果物などを供えて礼拝してから、自家の墓に向っている。開式にはまだ時間があるが、知人は土地公には礼拝せず、まず義弟、ついで実父の墓に詣った。墓床はきれいなので掃除はせず、すぐに供物を供え始めた。左右の墓では三牲その他が供えてあったが、知人は仏教信者のために肉類や酒は供えず、果物、菓子、パン、春巻だけで、特殊である。后土と祖先との供物は同一種類だった。

知人は、墓の向って右の植込みのもっとも手前の位置に向って礼拝後、その場所に線香をたて、続いて息子たちもそれに倣った。そこに、后土がいると考えているためである。ついで祖先に礼拝したが、一同の礼拝終了後、知人はひとり読経した。ついで、実父の墓にいき、同様の順と作法で礼拝した。ふと左隣りを見ると、墓に十字が刻まれ、家族たちもキリスト教徒らしいのに、当主らしい人を先頭に掃除をしたのち、后土、ついで祖先を礼拝した。まさに中国のキリスト教徒だという感じを深くした。ただ、酒は供えず、紙銭はやかず、爆竹も鳴らさなかった。

午前一〇時すぎ、爆竹がけたたましく鳴った。祭典開始である。事務所の近くに大天幕が張られ、正面の「七十三年度北海公園墓地春祭祭典」と墨書した横幕の下に祭壇が設けられている。中央には「各姓先霊神位」と記した牌、その下方に阿弥陀仏の画像が掲げられ、果物と野菜が供えてある。参会者が着席すると、開会の挨拶があり、黄衣四名、緋衣三名の僧による読経が始まった。読経の途中から参会者の焼香が開始されたが、線香は個人でたてず、傍らに待立した人到手渡す方法である。焼香を終わった人は席に戻らず、そのまま墓に行く。読経は約一時間で終了したが、すでに墓から帰路につく人々もいる。私はしばらく各墓をみて廻ったが、添土した墓、上に紙や卵殻をおく墓、側壁に黄紙をおく墓など、さまざまである。ただ美濃鎮とはちがって、墓石に紅紙をはった例はなかった。墓上に紙をおく人に尋ねたところ、瓦を葺きかえた意味だとのべたが、泉州では、あの世で使うためとされている。

そのうち、事務所内で食事が始まったが、大勢なので席も不足で、私は一隅にやっと席をみつけて供物の春巻で食

事を終えた。こんな調子で、家族の団欒は困難である。以前は午后四時から五時ごろに家の背後で祀るといわれた地基主、すなわち前代の屋敷の持主も、今日では正午すぎれば祀ってもよいとされるようになった関係上、知人たちは食事後すぐに帰路についた。

ここで、昨一九八四年夏にきくことのできた東南アジア在住の華人たちの考え方にふれておこう。

かれらは、出身地のいかんを問わず、墓参はすべて掃墓という。そして、遺骨を寺の納骨堂に安置している場合を除いて、清明日には寺にいかない。掃墓は年一回ながら、その時期については台湾同様さまざまにいられている。

○以前は清明日。いまは交通混雑のためにいつでもよい
イポー在住福建省出身者

○正月や四月一日にもいく人あり
同右(別人)

○清明日の前後各五日間
同右(別人)、南島出身者ペナン在住客家出身者、同上在住海

○清明日の前後各五日間だが、とくに日曜日を選ぶ
クチン在住福建省出身者

○清明日の前後各一日間
イポー在住広東省出身者

○清明日の一〇日前から清明日までだが、旧一月一六日からでもよい
シンガポール在住福建省出身者

○清明日の数日前から清明日まで。旧一月一六日から、清明日もともに不可
コタキナバル在住海南島出身者

○清明日から一カ月間。日曜日が多い
シンガポール在住福建省出身尼僧

この尼僧は、だから、この期間の日曜は遺骨を拝みにくる人で寺は混雑するとのべた。

○旧二月は多忙なので、旧一月一六日以後でもよいが、元宵以前は絶対に不可
ペナン在住広東省梅県出身者

○本当の墓参は正月。だから正月帰省のついでに墓参する
同右(別人)

これらの言によれば、結局清明日の掃墓を本来の姿と考えるとみて差支えなからう。古清明という称呼は、知

られていない。また、掃墓はやくいくべきこと、まれに豚一頭供える場合もあるが、供物は三牲、果物や菓子が一般的なこと、墓上や周囲に黄紙をおくこと、培墓は清明日に限ることなど、台湾同様の習俗がきかれたら、以前の伝統がかなり明確に守られているとして大過なからう。墓前の共同飲食については、以前は各地とも行っていたが、今日では家でやるように改まっている。ちなみに、風水説にくわしいイポー在住の福建省出身者は、清明日は「百殺無忌」で、土を動かし、墓を修理してよいというのは風水説に拠るとのべた。全般的に風水説はよく知られている。

五 石垣島在住華人の場合

琉球華僑総会八重山分会の説明によれば、一九八一年八月現在、石垣島には三四八名の華人が在住している。かれらは、一戸の客家出身者を除いて、すべて台湾出身の福建系華人で、職業は商業と農業である。かれらの来日後、その習俗や信仰がどのように変容したかという関心から、私は以前、一七世紀中葉以来の留日史をもつ長崎市在住華人と比較しながら、その土地神信仰を取上げたことがあった。⁽²⁷⁾そこで、まず長崎市の場合をごく簡単に説明したい。

『長崎市史』には、古く唐通事たちは毎年清明日ごとに祖先の墓参をし、豚・魚・鶏などを供えたが、かれらの知人や友人たちも同行した。当日たまたま唐人屋敷に滞在していた来日中国人たちも、崇福寺などの唐寺や華人墓地を管理している悟真寺の墓地にいき、親族や親しかった友人の墓などに豚その他の供物を供えて香をたき、酒をそいだのち、冥衣や金紙をやく習慣があった。けれども、一九二五年現在、そのような習慣はなくなっているという意味の記述がある。⁽²⁸⁾また、『長崎名勝図絵』には、悟真寺に墓のある訳士——通事の意——の家では、毎歳清明のころ、

「日を撰て墓所を浄め」、中国のやり方にしたがって鶏・豚・魚などを供えて祖先を祀り、親族や古い友人を迎えて

響應したように記されている。⁽²⁹⁾従って、江戸時代のかれらの掃墓は、大体中国と同様だったと思われる。今日でもなお、清明日に崇福寺や悟真寺所管の曙町稲佐の国際墓地の一角にある、いわゆる唐人墓に参る華人たちがいるから、一九二五年ごろ清明日の墓参がなかったという『長崎市史』の記述は誤りである。ただ、明治政府の禁止によって、いまでは墓前での共同飲食はない。供物は三牲または五牲と中国的ながら、日本人同様、祖先の命日にも墓参する人々がしだいにふえつつある。

ところで、中国では墓は故郷に造ることが原則とされ、前述のように清明日前後に墓参するのが建前だから、当日前に帰台する石垣島在住華人はかなりの数に上る。尤も、人々のあいだでも、掃墓の日取りについては台湾その他の地区と同様、旧一月一六日から清明日まで（客家系）、旧三月三日か清明日、清明日当日、清明日前後各一〇日間、清明日から一〇日間、その前は不可、以前大陸で清明日の買物にいつて喧嘩したので、知事が漳州人は旧三月三日、泉州人は清明日と墓参日をわけた、清明日の前後各五日間などと、さまざまにいわれている。だから掃墓の日はまだまちである。なお、旧三月三日を古清明という人もいた。

一方、石垣島に祖先や関係者の墓を造った人々、諸種の理由から墓が造れず、台湾から資金の援助をうけて、石垣市のはづれのナーナバルと通称されているかれらの共同墓地の一角に、無縁仏を埋葬する目的で造られた共同墓に仮埋葬中の家族などは、石垣島で墓参する。⁽³⁰⁾前者すなわち個人墓を造った人々は、墓の場所が自宅の敷地内と共同墓地内とを問わず、多くは清明当日に墓参する。一九八二年に墓参したのは、当主の姉を共同墓に仮埋葬中の家とその親族十数名で、墓地にきたのは午前一〇時前だった。本家は自宅で位牌に三牲その他を供えて礼拝後、こなければならぬが、二、三男の家ではその必要はない。つくと掃除はせず、すぐ三牲、果物、菓子、ちまき、白餅、餠餅、酒などを供え始めた。供物は、一切本家もちである。供え終わると、年長の女性を先頭に適宜線香をもって礼拝した。そ

こへ、遅れた一家数名がきて、並立礼拝したが、泣いて恐がる乳児にまで線香を持たせた。最後に、年輩の女性が再度礼拝し、少時してから供物を下げ始めた。紙銭はやかなかつた。小雨が降りだしたのに、共同墓の前庭にシートを敷き、一同車座になって供物のおさがりを喰べた。私は、同席を勧められたが、雨がひどくなりそうなので、その場を去ったため、爆竹を鳴らしたかどうか不明である。別人の説明によれば、故郷広東省竜山県の習俗に従って旧三月三日に参る人もあれば、男子誕生などの慶事があると帰台する人もある。また、日本人と結婚した人たちでも祖先の命日に墓参はせず、やはり年一回だという。八三年の折も、ほぼ同様な形だったので説明ははぶくが、墓前の会食で残った供物を本家が持帰ったことだけを附加しておく。

共同墓に仮埋葬中の家族の場合は、勤人や子供たちの参加しやすいうように琉球華僑総会八重山分会が考慮して、数年前から清明後最初の日曜日を墓参日と定めた。その行事は清明祭とよばれているが、このような説をつよく主張したのが同分会の一有力者だったために、一部の人々のあいだには台湾の習俗に従って、清明日までに挙行すべきだという不満がくすぶっている。

約一週間前に、主催する清明祭祀委員会名義の参加要請の案内状が発送される。関係者以外にも、無縁仏を気の毒と考え、または清明祭を華人の親睦会視して参加する人々もいるので、案内状発送総数は八〇通以上に及ぶ。その反面、無関係、もしくは無縁仏は盆に祀るべきだとして、不参加者も少なくない。従って、実際の参加者は大体六〇世帯前後である。つぎに、私の参加した昨一九八四年の清明祭の様子を紹介しよう。

定刻が午前一〇時というので、私は九時半ごろにナーナバルの会場についたが、共同墓前にはられた天幕の内方で、数名が準備していた。そのうち、人々が集りだし、共同墓周辺の掃除を始めた。中国同様、墓参は年一回なので、草が繁茂している上、そろそろハブの活動期に入るため、ここの掃墓は中国の伝統に従う一方、ハブ除けの意味

を含んでいる。現に、繰返し注意が与えられた。さらに、近くにある個人墓を掃除する人々や、何かしきりに相談するグループもあった。供物が搬入されると、女性理事の采配で墓前に供えられる。三牲、海老、蟹、菓子、餅、さまざまな果物、ビール、酒などだが、新竹附近の名産のマーミーラオという菓子があつた。わざわざ送らせたという。

そのうち、雨が降りだしたので、天幕を増張する。そこへ僧侶が到着した。僧侶は例年不参加だが、今年は一周年に相当するので、とくに肉類の供物を問題としない八重山本願寺の僧を頼んだと説明された。すべての準備が整うと、各自思い思いに焼香を始めた。本来ならば分会長が先頭だが、直前に死去したので、このようになったという。礼拝の目的は、本来の祖先祭祀とは異なり、自分たちの健康と家の繁栄祈願だとのべた人がいたが、これが本音かもしれない。礼拝が終わると、僧侶の読経と三献の第一回が行われ、読経終了後の説教中に第二回があつた。大部分の人々は読経や説教に無関心で、勝手に私語し、子供たちは騒いでいる。だから、清明祭とはいいいながら、実は親睦、相談、事務打合せなどが真意のように思われた。

説教中に、共同墓前庭の一隅で銀紙をやきだし、子供を含む数名の希望者が、与えられた供物のゆで卵の殻を墓上に投げた。屋根の修理の意味であることは、中国と同じである。例年は周囲の側壁に黄紙をおいて石で抑え、墓修理を示すのだが、雨のため中止された。卵殻を投げている一方爆竹が始まり、僧侶が退場した。それと前後して三献目があつた。こうして祭祀が終わると、一同に弁当やジュース類が分配された。当初の計画では、墓前で弁当をひらき、賑やかに一五周年を祝う予定だったが、雨のため急遽解散するよう変更となつた。けれども、弁当や菓子を喰べ、ビールやコーラをのみつつ、しばし歓談する人々もいた。その最中に、餅まき宜しく一理事がオレンジを投げ、人々は争って取合っていた。だから、実際に解散したのは、午後一時ごろだつた。

以上のように、私のみた清明祭は祖先祭祀に借口する華人の親睦会という印象がつかつたが、長崎の場合より中国の旧習が守られているといえるだろう。けれども、掃墓には后土を祀るべきなのに、拜まないのはよくないと反対する人もあれば、日本人が参るのに自分たちだけが参らないのは寂しいと称して、盆や命日に墓参する人もかなり多い。長崎同様、日本化の結果である。多くの人々が、日本人がやらないことを自分たちだけがやるのは恥かしいとべていたから、掃墓の習俗は、石垣島在住華人のあいだからは遠からず消滅してしまうのではないかと危惧される。後述のように多くの沖縄県民は、新聞に広告をだしてまで盛大に清明祭を現行しているのだから、人々の理由は納得がいかない。そのような意識は、私には日本人に対する劣等感のあらわれのように思われてならない。その点は、東南アジア在住華人に比して、大きな相違点のように思われる。

六 沖縄県地方の場合

冒頭でふれたように、沖縄県地方にはかなり多くの中国的信仰や習俗が現行されているが、一般にシーミーとよばれている清明日の墓参は、一八世紀初頭のころには唐栄人たちの手によつて県下に伝えられ、一部の人々によつて実施されていた。⁽³¹⁾従つて、現在でも沖縄がさかんで、先島すなわち宮古、八重山方面ではやらないところの方が多い。⁽³²⁾つぎに、私のきくことのできた糸満市方面と石垣市の場合とについて簡単に紹介しよう。

沖縄のシーミーは、門中の遠祖の按司墓に参るカミウシーミー（神御清明）、門中墓に参るムンチュウウシーミー（門中御清明）と個人の家の墓に参るシーミーの三つにわけられるが、門中のない地区に、神御清明や門中御清明のないことは勿論である。また、清明日から二週間——三週間という人もいる——を「清明の節」というのも、県下の

特色であろう。第三の特色は、「あの世の正月」といわれる旧一月一六日、清明、七夕の年三回墓参することである。ただし、清明は祝いだとの理由で、前年不幸のあった家は参加しない。

さて、日取りは一般的に清明日から二週間以内の都合のよい日ながら、糸満市糸満では、士族は旧三月〜旧五月、平民は旧三月中の吉日に参ると、旧身分による差異がある。具体的には、人々が多く集まれる清明日後一週間以内の日曜日を選ばれるが、きめるのは本家である。日取りが決まると、門中に案内する一方、アタイベークーとよばれる当番が供物を準備する。供物は、餅を入れた重箱と肉やカマボコなどを入れた重箱との二つである。従って、供物は重箱と通称される。清明は祝いのため赤カマボコだが、旧一月一六日や七夕は白色である。神御清明や門中御清明は、各所の墓に参る関係上、一日かかるが、供物も幾通りも準備しなければならない。

県下の広い範囲にわたって、墓にはフィザイ、ヒジャイなどとよばれる守墓神がいると考えられているが、これは中国の后土に溯源する神と考えられる。⁽³³⁾ その称呼は、墓の向って右隅（墓からみた左）にいとところから起った俗称である。そこで、墓につくと、まず、フィザイに供物を供えて祀り、ついで各重箱から二、三個取出して新しい物と入換えて、祖先に供えるが、これを浦添市仲間では「ウチヂタチ」という。礼拝がすむと、戦前までは墓の前庭で宴会が行われたが、今日では金銀紙にあたるウチカビをやいて、つぎの墓にいく。尤も、那覇市首里や与那国島などではなお宴会をするという。従って、シーミーは門中の親睦と告げた人もいた。ふつうのシーミーは家の墓に参る点が異なるだけなので、説明ははぶく。なお、糸満市与座では、士族は神御清明を、平民はふつうの清明を、それぞれ先きにする。掃除は、原則としてしない。修理は、いわゆる墓の年忌にやる。

これに対して石垣市では、以前から清明の節の土曜日から日曜日にやることになっていた。そして、多くの人が集まるように、日時を新聞に広告した。以前は、一家の主人と子供とが出席したが、最近では他出者や若い人が欠席するの

で、出席者が減少し、以前のような睦しさが欠けてきた。清明は、一門会の総会を兼ね、墓前で役員交代や会費の徴集をするので、いささか支障をきたしている。集合は午後二時か三時で、まず供物を供え、会長と総本家（大宗）の当主が最前列に座して焼香後、会長挨拶、先祖の話ののち総会を行ない、学事奨励のためにノート、学用品類を配り、役員改選後、三味線などの余興をして、日暮れ前に解散する。供物は、各自の持参した重箱で、内容は天ぶら、カマボコ類だが、多くは酒の肴である。ウチカビは戦後中止した。当日雨天の場合は、大宗の家で行なう。こうなると、祖先祭祀より門中会の総会色がつよく、いささか首肯しかねる。

最後に、地域的には無関係だが、漢文化の受容という点で、貴州省現住の苗族の場合にふれておく、なお、雲南省路南県のサニ族も、正月と清明日とに祖先祭祀を行ない、清明は墓掃除の日とされている由だが、詳細が不明なので他日に譲る。

貴州省雷山県西江区では、死後三年間は、全家族が清明日に墓参し、白色の雄鶏を殺し、豚肉や酒を供え、凱里県舟溪公社では、清明日に巫師を頼んで招魂する一方、墓掃除にいき、糯米、豚肉、酒を供えて祖先を祀ったのち、家族一同が墓前で供物のお下りを食べる。台江県施洞区でも、清明日に墓参する。凱里県万朝区では、家で焼香、焼紙後、墓に参って豚肉、酒を供えて礼拝し、墓石に白紙をかけ、焼紙するが、これを漢族同様掃墓という。墓参は、年一回清明日だけだが、その期間は、清明日のある一ヵ月間に限るから、ほとんど漢族と同様だといって差支えない。

七　むすび

以上、中国の清明日の墓参の起源と変遷から始め、台湾、東南アジア、沖縄県下から貴州省などの現状に及んだ。

紙幅の関係から、きわめて概観的な紹介に終わったけれども、それでも一応清明日の墓参の意味と現状とについて承知していただけたことと思う。ここで、私の感じたことをまとめてみたい。

大陸にせよ、台湾にせよ、中国においてはいまなお祖先崇拜の一環として、清明日の墓参が伝統を踏まえて守られているとみて差支えない。ところが、中国以外の地に移住した華人のあいだでは、移住先きによって伝統の遵守か否かの相違があるように思われる。東南アジアのように、経済的、文化的に優位を感じている場合には、その伝統が十分に守られているが、そうでない場合には、周囲に同化しようとする意図のもとに、伝統を止揚しようとする傾向がつよくあらわれるようである。長崎在住華人の墓参が日本化し、石垣島の若い人々のあいだで、現行の墓参の形式を恥じたり、意義を認めない意見がきかれるのは、その明証である。石垣島では、他の中国的信仰や習俗についても同様のことがいえる上に、共同墓の墓前祭は、華人たちのあいだの勢力争いの場という一面をもそなえているので、しだいに衰微するおそれが多分に感ぜられる。

私は、異文化が接触した場合には、伝来した文化が受容する側の文化に似たように多少変容すること、および受容する側が伝来文化を自分たちのもつ思考の枠に適當すると考えた場合に、固有のそれにひきつけて解釈することの二条件が整って、始めて外来文化が受容されるのではないかという仮説をもっている。この仮説に照らせば、一八世紀前半の沖繩の人々は、自分たちの思考の枠に照らして是認した結果、清明日の墓参を受容したに相違ない。しかし、その場合に、自分たちなりに変容させたこともまた事実だったであろう。その変容が、時代が下るとともに著しくなったのが、県下現行のカミウシューミーなどであろうと考えるが、いかがであろうか。私は、このような考えのもとで、今後も日中兩國の文化交流を眺めていきたいと思っている。博雅の示教がえられれば、幸いこれにすぎない。

〔附記〕 紙幅の関係で、舌足らずの文章になったことを深くお詫する。なお、長崎、沖縄県下、台湾、東南アジアについては、いづれも文部省科学研究費補助金による調査研究の成果の一部であることを附言しておく。

註

- (1) その信仰や習俗の中国との関係についてのややくわしいことについては、拙著『増訂沖縄の習俗と信仰——中国との比較研究——』（東大出版会、昭和四九年）、同『中国文化と南島』（第一書房、昭和五六年）、および同『道教入門』（南斗書房、昭和五八年）など参照。
- (2) 客家とは、古く黄河流域に住み、のち五世紀ごろから西部の山岳地帯をゆくり南下したのち、現在の福建省南西部、広東省の北東部に定住した人々をいう。そのために、福建・広東両省の土着の人々とは、習俗や言語が異なっているといわれている。台湾では、中壢、新竹、苗栗の他、高雄・屏東両県に住んでいる。
- (3) この話は『荆楚歲時記』寒食禁火の条の註を始め、多くの書にみえている。最近のものとしては、廖漢臣『台湾的年節』の「寒食与清明節」参照。
- (4) 守屋美都雄『校註荆楚歲時記』（帝国書院、昭和二五年）八三頁以下参照。
- (5) 黄仲琴『清明的起源』（『民俗』第六〇期、一九二九年、一頁）参照。
- (6) 『通志』卷四三、上陵の項参照。
- (7) 『旧唐書』卷八には、簡単に「玄宗開元二十年五月癸卯。寒食上墓。宜編入五礼。永為恒式」とみえているだけである。また、『唐会要』卷三三、「寒食拜掃」の条の文とも出入がある。
- (8) なお、『通典』卷五二、「通志」卷四三、『皇朝通典』卷四七、『皇朝通志』卷四〇、『欽定統通典』卷五三、『大明会典』卷九〇など参照。
- (9) 『柳河東集』（人民出版社、一九六一年）卷三〇による。
- (10) 江慶林編『台湾地区現行喪葬礼俗研究報告』（中華民国台湾史蹟研究中心、民国七二（一九八三）年刊）九七頁による。
- (11) 『夢梁錄』は『東京夢華錄』とともに上海古典文学出版社本によったが、同書所収の『武林旧事』卷三、祭掃の条にも晴明日の墓参のさかんな趣きが記されている。
- (12) 『清俗紀聞』（平凡社、東洋文庫本）卷一、清明の条による。同書は一八世紀の九〇年代に長崎奉行だった中川忠英が、

当時長崎に渡来した福建・江蘇・浙江などの中国商人たちからの聞書を一七九九年にまとめたものである。従って、内容としては華南の風俗が中心である。

- (13) 片岡巖『台湾風俗誌』（台湾日々新聞社、大正一〇年）五七頁および八五一頁参照。
- (14) 「巡墓」は謝雲声「閩南清明的風俗」に、「掃墳」は註6同稿に、それぞれみえてゐる。ともに「民俗」第六〇期所収。
- (15) 『滿支習俗考』（昭和一八年）は井岡咀芳著。その内容は同じ著者の『一貫』と同一である。本文で紹介した習俗は三五八頁参照。
- (16) 『清俗紀聞』巻一、清明の条、および巻二、春祭の条参照。両条の記述には、多少の出入があるので、本文では両条の記述を合採してのべた。
- (17) 片岡巖『台湾風俗誌』五七頁と八五一頁、鈴木清一郎『台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事』（台湾日々新聞社、昭和九年）三四二頁〜四五頁、廖漢臣『台湾的年節』八二頁〜八六頁などによる。
- (18) 註12同書には、新墓の一年目は清明前の吉日、二年目は当日、三年目は清明後に日を選んで培墓するが、旧墓は男子誕生、嫁娶その他慶事がなければ培墓しなくともよい。尤も、公墓すなわち共同墓の場合は毎年子孫一同相談して培墓するとみえてゐる（九七頁）。美濃鎮で私のきいた話は、おそらくここにいう個人の旧墓のことを一般化したものであろう。
- (19) 末成道男「漢人の祖先祭祀——中部台湾の事例より——」（『聖心女子大学論叢』第五二集所収、昭和五三年）による。
- (20) 死後一年目の場合はこの期間に掃墓することはできず、吉日を選ばなければならぬ由である。
- (21) 宮家準『生活のなかの宗教』（日本放送協会、昭和五五年）九四頁参照。
- (22) 阮昌銳「清明節」（『中国時報』一九八四年四月四日刊）参照。
- (23) 他家では音頭をとって礼拝はしなかったから、特殊な例であろう。
- (24) 后土に対しては、先祖の墓を守ってくれて有難い。粗末な供物だがどうか喰べていただきたい。今後もしびひ従前同様にしてほしいと、心中で念ずる由である。
- (25) 中国では神や祖先には、必ず盃三個を供える。三個とする理由について大陸、台湾、東南アジアなどの各地で尋ねたが、いまだに納得できる説明はうけていない。
- (26) 王礼『台湾県志』（康熙五九年輯）巻一、歳時の清明の条、『台湾的年節』八二頁参照。
- (27) 拙稿「石垣島在住華人の中国的信仰——長崎市の場合と比較して——」（窪編『わが国華人社会の宗教文化に関する調査

研究』所収、有紀企画、昭和五五年）参照。

(28) 『長崎市史』（一九二五年）四五九頁以下による。

(29) 長崎史談会編『長崎名勝図絵』（藤木博英社、昭和六年）巻三、悟真寺の清明墓祭の条（三四三頁）による。原本は文政年間編だから、内容は当時の状況である。

(30) 共同墓は、一九六九年に完成したが、そのなかには、当時野ざらしになっていた無縁仏、市内の桃林寺や本願寺にあつてあつた遺骨などが納められている。

(31) 拙著『中国文化と南島』七頁以下参照。

(32) くわしくは、沖縄県教育委員会『沖縄県民俗分布図』（昭和五二年）四四頁参照。なお、ここにいう沖縄とは沖縄本島をさす。以下同じ。

(33) 后土とフィザイとの関係については、註31同書三〇二頁以下参照。

(34) 拙著『中国宗教における受容・変容・行容』（山川出版社、昭和五四年）参照。

現代沖縄社会における先祖祭祀の変容

——日・琉の比較をめざして——

孝 本 貢

〔論文要旨〕 現代沖縄社会は都市化社会と位置付けられる。しかし、都市化社会になっていくことが即先祖祭祀の廃絶へ向うとはいえない。むしろ先祖祭祀は変容をされながらも、人々の社会的位置付けの精神的拠点として再生産されていると考えた方が現実妥当的である。日本社会においても先祖祭祀が時系列的に過去の他者との係わりで社会的に根拠づけるシンボルとして依然として意味をもっている。ここでは沖縄社会の一村落と、そこから都市へ移住した人々がいかに先祖祭祀を営んでいるかを、墓地での祭祀に焦点をあてて考察した。その場合、沖縄社会のもつ民俗文化、さらには政治的・経済的・社会的に屈折された状況のなかで、日本社会における変容とは異っていることを明らかにしようとした。特に父系血縁の重視についてである。しかし、共通した側面としては個別化されたイエ家族の先祖祭祀として具体的儀礼が営まれていつている。

〔キー・ワード〕 先祖祭祀、都市化社会、墓地、沖縄社会、民俗文化

一 ちんげん

沖縄社会は未曾有の人的・物的被害を沖縄戦によって被り、その後占領体制下におかれ、復帰以降においては日本本土の資本が流入していった、というように十五年戦争の惨状を引きずり、苦汁をなめてきた社会である。しかし、

景観上は軍事基地を除けば、本土の都市化社会と変らない。事実、向都離村型の人口移動、産業構成、情報化などいづれをとってみても都市化社会と位置づけられよう。

ところで、現代沖縄社会では失業率が全国一の高さ、その他に離婚率、父子・母子家庭の率なども非常に高く、さまざまな社会問題が顕在化している。こうした社会問題のひとつとして先祖祭祀承継の問題（トートローマー問題）がある。それは一九八〇年一月に『琉球新報』が男女不平等問題のひとつとして「トートローマー」問題を扱い出して、大きな反響を呼び起こし、国際婦人年行動計画を実践する沖縄県婦人団体連絡協議会（通称婦団協）や沖縄弁護士会などが大々的にキャンペーンを行ない、因襲打破の運動が起った。その後もユタ問題などもさまざまな場面で取り上げられた。こうした問題は長い伝統に根付いているだけに、一朝一夕では解決されないと考えられるにいたっている。^①

周知のごとく日本本土でも一九六〇年代以降の高度成長期に入り、向都離村型の社会的移動の増大、夫婦制家族理念の浸透は伝統的共同社会の崩壊、家觀念の衰退をもたらした。しかし、そうした社会変動が先祖祭祀の廃絶をもたらしたとはいえないことが明らかにされつつある。^② むろん大きな変容をとげていることもまた事実である。ただ、日本本土においては都市の墓地不足の問題が益、彼岸のときにマスコミで取り上げられるが、沖縄社会のように先祖祭祀が大きな社会問題として取り扱われたことはなかった。そこに日本本土と沖縄社会の歴史的、社会的な状況の違いとともに、人類学の分野などで明らかにされつつある日本民俗文化と沖縄民俗文化の違いが予想されよう。私の究極的関心は民俗文化型の違いによって都市化による先祖祭祀の変容の方向は異なるかにある。

そこでまず先祖祭祀の枠組を掲げておこう。先祖祭祀の対象となる先祖とは、単なる死亡だけでは十分な条件ではない。死者を黄泉の国に押し止めるだけでは死者祭祀である。死後、葬式から弔い上げ、さらに年忌儀礼、日常的祭

祀儀礼によって死霊から祖霊化過程を経て、子孫によって先祖祭祀儀礼が営まれる。祖霊としての先祖への祭祀は日本社会、沖繩社会においても墓所、仏壇が一般化していった以降では、それらは祖霊の依代としての意味付与がなされ、それに向ってなされてきた。さらに、祭祀者としての子孫を持ち、子孫によって祭祀の永続が保証され、そのことによって子孫の生活になんらかの係わりを持ちつづけるという信仰が必須の条件である。その信仰は、祭祀者である子孫によって祭祀されることにより、先祖は彼岸において安定した位置を保持できるという觀念によって成り立つ。

また、子孫の生活の幸・不幸は先祖による加護、ないし警告として判断され、祭祀永続への觀念が活性化される。さらに、子孫にとっては先祖は自己を社会的に根拠づける、アイデンティティの精神的拠点として觀念されるものである。以上のことから、先祖祭祀の変容に関して検討されなければならないことは、先祖と子孫との関係を基底とする先祖となるに必要な資格である先祖観、さらにそれに基づいて子孫によって先祖祭祀が営まれるための子孫観を含めての先祖祭祀観、さらには、先祖祭祀を営むことによって、祭祀者である子孫の生活といかなる係わりがあるかという、先祖祭祀機能観に関してのものがあげられよう。むしろそれらの三つの変数は先祖観を基底にした重層構造を形成している。従来の研究では、どれか一側面を取り扱われてきたが、それでは先祖祭祀の存立構造が解明できないと思っただけである。また、民俗文化型の相違とはそれぞれのレベルでの相違として捉えられよう。

沖繩社会における先祖祭祀の研究は人類学を中心にして歴大な蓄積がある。そこでは社会構造レベルにおける門との関連で主として分析され、時代的変遷、地域的変異とその変容の方向として父系血縁の尊重を中心に強化整備されてきていることが明らかにされている。こうした変容の方向こそ、日本社会における先祖観の根幹としての家の始祖と、その家の系譜の継承者をみなすものとは異ったものといえよう。それは琉球王朝が薩摩藩の支配下に置かれ、士族層以外は地割制の元で生活基盤が営まれてきて、明治三十二年までは家産に相当する物的基礎が形成しにくかつ

たことにも大きく起因していよう。そこで、沖縄社会で日常語として使用されている「ヤー」（沖縄の家族）を「家」と区別し「イエ」と以下記述する。

ところで、現代沖縄県では那覇、およびその近郊に全人口の四七％近くが集中している。一方では沖縄本島北部、離島地域では過疎化社会となっている。特に昭和三〇年代後半よりこうした傾向が顕在化していつている。そして那覇市内には市営霊園を含めて大規模な謝名霊園があり、沖縄市でも市営霊園を造成している。その他浦添市なども市営霊園が計画されている。また、多くの都市域の寺院では納骨堂を設け、利用されている。そこで都市移動家族の先祖祭祀の実態、とくに墓地を中心としたものに焦点をあてて先祖祭祀の変容について検討していく。移動家族に注目するのは、ひとつには社会移動によって個人、さらにはその家族のおかれた社会関係の配列の布置の総体の変更を促し、新たな社会関係の配列の布置を形成すること、さらに、都市への移動は業績主義にもとづく多岐的な有機体となり、共同体内で生まれ、分有され、受け継がれてきた共同感情を崩壊させ、新たなアイデンティティの形成を必要とするからである。それは前述したように先祖祭祀が自己を社会的に根拠づけるアイデンティティの精神的拠点としての機能を持っているために、新たなアイデンティティの形成は先祖祭祀に変更を促すと想起されるからである。しかし、その変更は一方的ではなく、民俗文化的に受け継がれてきた先祖祭祀に規定されながら自己のアイデンティティの形成への小路づけを与えるものとも考えられよう。

調査対象として沖縄本島北部大宜味村饒波部落、およびその部落の出身者によって那覇市を中心に組織化されている饒波郷友会員世帯を選んだ。それは都市への移動が著しい村落であり、しかも墓地の移動も多くみられる地域であるからである。しかし、沖縄社会においては地域の変遷も大きく、ここでは本島北部の一村落の事例で、ただちに一般化できるものではない。また、現在調査中であり、中間報告の性格をもつことを予め断っておく。

二 都市移住家族の生活構造

沖縄社会は沖縄戦によって焦土化した^①が、戦後復興が本格化したのは昭和三〇年代後半からである。それは那覇市などへの人口移動が増大する一方で、本島北部、離島地域での人口減少、さらに過疎化を生みだすことにもなった。昭和三十年から昭和五十五年の間に、那覇市の人口が一・七倍増であるのに対して、国頭郡全体ではその間に二十四%減、大宜味村では実に五十三%の減少という高い数値を示している。調査対象地である饒波部落の場合、明治十三年には五十七戸、人口二四五人、明治三十二年には八十四戸と増大しているが、昭和三十年、七十七世帯、人口三四人、昭和四十五年、四十四世帯、一六三人、昭和五十五年、四十七世帯、一二八人と昭和三十年代から四十年代にかけて急激な減少をみている。

国頭地方は通称山原^{ヤシバ}と呼ばれているように山間部が東シナ海、太平洋に迫り耕地面積が非常に狭い。例えば明治三十二年の饒波部落の耕地面積を戸数単純割でみると、田一・六反、畑〇・九反となっている。海岸に面している村落では漁業も行なわれていたが、饒波部落は沿岸線から一〇〇メートルぐらい入り、周囲を山に囲まれ生活基盤は弱い村落である。現金収入源で最も多いのは薪木であった。

明治末期から大宜味村からの人口流出が顕著になった。男子は大工として、女子は本土の紡績女工へと出稼ぎが本格化していった。大工は既に明治末期には大宜味大工として県下に勤勉と技術の高さで知られるようになっていた。

その中でも饒波部落は、男はすべて大工だという状況であったようである。^③また若年女性は^④大正期以降大阪、兵庫、岡山など紡績業のさかんな府県に女工として出稼ぎにでている。今日でも七〇歳代以上の女性のほとんどの者は紡績

女工を経験していると伝えられている。さらに、海外移民も多く、昭和十六年には本籍人口の約一割の一、四三五名が外地・外国へ出稼ぎとして行っている。⁽⁵⁾ こうした出稼ぎ収入に人々は多く依存していたと思われる。例えば昭和九年には大宜味村の総収入六八万円のうち、農業収入四八万円、送金収入一九万円と多額を占めている。⁽⁶⁾ しかし、出稼ぎは村落からみると「旅に出る」といわれているように、村落からの離脱ではなく、生活拠点は村落にあった。村落の共同労働（出夫）も割当てられていた。そして、家族への送金だけでなく村落への寄附も行なわれている。⁽⁷⁾

戦後は沖繩戦によって焦土化した沖繩の復興工事、さらには米軍作業に仕事の糧を求めて大工仕事を求めて出ている。それは大宜味大工の伝統的技術が求められたからともいえる。地元部落での現金収入の道は乏しく、さらに食糧難が拍車をかけた。⁽⁸⁾ 昭和二十一年に沖繩民政府は住宅復興のため工作隊を組織した。その総本部隊長は饒波部落出身の金城賢勇氏で、その下に第一工作隊から第五工作隊まで組織されていたが、その隊長五名のうち四名まで大宜味村出身者で、さらに三名は饒波部落の者というように、饒波部落出身者が主力を占めている。その他、米軍工作隊でも中心的地位を占めている。建築工事ブームのなかで饒波部落から那覇などへの移動が本格化した。現在那覇、およびその近郊への移動者で組織されている郷友会員世帯で現在六十七世帯への調査表の回収（総世帯数一二九世帯）のうち、移動一世では大工見習、工作隊で仕事を求めて移動した世帯が四十五％を占めている。そして、そこで生活基盤が確立したら家族員を呼び寄せるパターンをたどっている。なお、昭和三十年代前半までの移動先は工作隊の基地があり、後に建設業の企業本社が置かれた那覇市安謝区岡野である。今日でも二〇世帯ぐらい居住しており、後述する饒波郷友会の活動の拠点であるとともに、地区の自治会の中心的役割を果たしている。しかし、昭和三十年代後半より建設業界の不況により、さらにそれ以外の就業先も拡がることにより、他の職種への就業に変わってくる。

戦前より出稼ぎで都市へ移動した人たちによる相互扶助の組織郷友会が形成されている。大宜味村出身者で形成さ

れた「大宜味一心会」は大正五年に形成と、歴史も古く、組織規模も一四六六世帯、六七二〇人と大きく（大宜味一心会分担金昭和五十六年よりの数字で、現実にはこれより二倍近く多い）、郷友会の代表的なものとして取り上げられている。⁽⁹⁾ その目的は「郷里からの出稼ぎ者（主として大工が多かった）等の受け入れ、海外雄飛していく人々の激励、軍隊への入営していく人々の激励等が設立当時の任務であった」と伝えられている。⁽¹⁰⁾ さらに、大宜味大工として名声を博するにいたり、大工間での対立が生じ、大正九年に大宜味大工の組合として国頭大工組合が結成されている。そして、大宜味大工が全県下で活躍していたことから、昭和初期には沖縄建設業組合と改称している。

こうした同郷出身であるということを通じて相互扶助的な性格を帯びている郷友会は現代まで根強く活動が持続され、沖縄社会は郷友会社会だと称されるほどである。大宜味一心会も戦時中一時中断されていたが、昭和二十五年頃再建されている。再建後の大きな活動として、戦後八重山へ大宜味村から移民した人々への慰問であった（金城幸信氏談）。

一方、行政村単位であった一心会とともに、戦後は部落単位の郷友会も結成される。大宜味村では十七部落のうち、昭和三十年代に開拓で入植した一部落を除き、全ての部落の出身者で結成されている。多くは昭和二十年代に結成されている。饒波郷友会（結成当初は饒波人会と称されていた）の結成は昭和二十六年である。その目的は相互親睦といわれているが、それは大宜味一心会が八重山移民への慰問、シャーロット台風被害への援助（昭和三十四年）、大宜味村内小・中学校記念事業への援助、さらには選挙の時の活動等大規模なものに比較して、小さい部落単位の活動だから相互親睦と意識されやすい。しかし、郷友会の日常的活動とともに、饒波部落の公民館建設事業、二年に一回の海神祭行事などには金銭的、人的援助をしている。

さて、郷友会が設立当初にもっていた機能は不明であるが、同郷、同窓を絆としての結びつきを示すものとして、

昭和二十八年に大宜味中学校昭和二十五年卒業の饒波部落出身者によって結成された「味嘉川会」の設立趣旨から窺い知ることができる。

私達は同じ村で生をうけ、戦前・戦中・戦後と沖繩の運命が大きく変って行く時代に、共に遊び共に学んだ竹馬の友であります。時が移って、沖繩の復興が軌道に乗ってくると竹馬の友のほとんどが都市に職を求めてやってきました。緑深い農村で生をうけて育った山人(ヤンバラ)にとっては、都市での生活はなかなかなじめなかつたものです。都市生活になれるのに時間がかかったものです。丁度そのころ誰誘うことなく相寄り、ふるさとのなつかしい思い出に花を咲かし、またお互に励げましたものであります。それが味喜川会の発端です。⁽¹¹⁾

ここに窺えるように地域差の激しい沖繩社会で、那覇市などへの移住者が都市生活への適応していくための橋渡しの機能をもっていたといえよう。むしろ、占領下で、しかも焦土化した政治的、経済的にも厳しい状況のなかでの生活で、相互扶助パイプとなる役割を果たしていたことは否めない。

郷友会の組織は、昭和三十年に制定されている「ヌーハ会々則」によると、成員資格は「那覇近郊在住ヌーハ出身者並びに縁故者をもって組織する」となっている。しかし、今日は移住二世が三割近くを占めており、直接郷里饒波部落での生活経験がなく、しかも挙家離村が多いために、そうした人の参加度は低い。例えば移動二世、三世である子供の場合、関心がなく、参加したことがないと回答したのが六三％にのぼっている。そして会自体も問題解決的な相互扶助に関して同郷を絆とした郷友会に求めることは弱まり、フォーマル、インフォーマルな社会関係に依存するために、郷友会への帰属意識は薄らいでいる。それは昭和四十年代後半より、会長になる人がいなく、年男としての四十九才の人の中から選ぶようになってることからも窺える。

郷友会の目的は「一、会員相互の親睦扶助並びに福利増進を図ること。二、大宜味一心会並びに母字ヌーハーとの

連絡提携を保ち会員の向上発展を期すること」と挙げられ、具体的活動としては「1、親睦会、2、冠婚葬祭の祝儀並び弔慰金、3、学事奨励会、4、敬老会、5、合同生年祝、6、青年会・婦人会の育成、7、会員相互の扶助・激励、8、その他目的を達成するために必要な行事」となっている。今日では通常の行事としては一月に行なわれる合同生年祝、四月に行なわれる総会・敬老会など相互親睦が中心である。なお、青年会活動は休眠状態である。また会員の葬儀のとき見舞とともに、郷友会のテントが使われ、その執行に欠せないものとなっている。会の抱えている問題としては移動二世、三世をいかに活性化させるか、郷里の饒波部落の過疎化のなかで、いかに郷里の繁栄、また、過去の「ふるさと」のイメージの保有によって郷里との精神的絆帯を保つかが大きな問題となっている。後者の問題については二年に一回の海神祭行事、部落での特別事業などの場合、積極的に参画し、援助している⁽¹²⁾。しかし、戦前のように出稼ぎではなく、生活拠点を那覇などに移しているために、部落在住者との軋轢が生じていることも否めない。

郷里を同じくするという絆で結ばれ、相互扶助を行なうとともに、同窓、あるいは血縁を絆として重層的にインフォーマルな集団活動がある。そのひとつが前述した「味嘉川会」である。この会の場合、同級生が多かったこと、会の中心者の一人が理容業を営み、集まる場所があったことなどが二十数年というように永続している要因と考えられる。その目的も親睦扶助が挙げられている。初期には模合による相互扶助の性格をもっていたが、今日では積み立て金で旅行するなど親睦の性格が強い。今日は毎月第三金曜日に会食の会が開かれ、そこで饒波の思い出、今日、将来のあり方などが語られている。自己の精神的拠点の再確認の場となっているといえよう。それ以外にも同窓の会はあったが、潰れている。

また、血縁を絆としたインフォーマルな会も多い。そのひとつの例として「モリネ会」がある。それは長男のイエ

の屋号が「モリネ」で、そのイエの父の代の兄弟の子供達で結成されている。その趣旨は「イトコの中からうしろ指をさされることがないように」と父の代の長男が諭していたことを挙げてゐる。毎月饒波と那覇で交互に会食の会が開かれている。構成員は従兄弟、甥・姪とで四十二名である。それ以外に三代前々からのイエ筋で形成されている「一門会」などもある。特異なものとしては、沖繩社会大衆党から昭和三十年代に饒波部落出身者が那覇市会議員に当選したときの後援会から発展して親睦会として毎月会食の会が開かれているものもある。

以上のように同窓・親族、その他が同郷であるという絆を保ちながらインフォーマルな集団の数は非常に多い。多くの集団に参加している人の場合、定例の会食の会だけで毎週一回は参加しているぐらい、頻繁に参加している⁽¹³⁾。それらは今日でも、多くは模合を行っており、単に親睦だけでなく、祝儀、不祝儀、病気の時の見舞など相互扶助の性格も強くもっている。また、父方・母方の親族だけには限らない。集団加入を調査してみた場合も、五〇%を越えているのは同窓会、イトコ会などだけである。自治会の場合、調査では六十八世中五十六世帯と八三%の加入率であるが、この場合、饒波部落出身者の多い那覇市安謝地区で自治会の中心メンバーが饒波出身者であり、当然全世帯が加入しているが、それを除いた場合は五〇%近くと減少している。自治会の組織率は低く、那覇市の全世帯の三七%⁽¹⁴⁾ぐらいである。

以上、饒波部落から那覇市などへの移動者の生活の場における人間関係を、特に郷里を同じくするということを絆にしたものに焦点を置いて述べてきた。むろん、生活の物的資源を獲得する場としては職場、地域社会がある。しかし、郷友会の集まり、イトコ会などで職場を休むことは社会的に公認されているように、日常生活意識の段階ではそうした集団が根強く生きづいていえると考えたからに外ならない。その特質を整理すると以下のようになる。

- 1 郷里の饒波部落は耕地面積も狭く、明治末期より出稼ぎによる収入の道を求めていた。

2 しかし、戦後は沖縄復興、米軍作業、さらには沖縄社会の産業化により就業の機会も増大し、出稼ぎ型移動から、挙家離村型移動へと急激に移動の型が変わってきた。

3 移動する場合、戦前より名声を博していた大宜味大工の親方、さらに建設業者を頼っての移動が多い。そこで、移動者は同郷を絆とした社会関係が再生産される条件があった。また、方言にしても地域差が激しく、都市生活に適應するためにそうした絆が橋渡しの機能を果たした。相互扶助とともに、その機能が郷友会、血縁を絆としたインフォーマルな集団形成を促した。

4 那覇市における地域社会の中では移動者は寄留民として自己も地着きの者も認識している。例えば饒波部落の移住者が最も多く、元は原野であった安謝区岡野の場合においても、その地にある「拝所」は地着きの住民によって祭祀されており、戦後から定住している人々も関与できない。そこで、移動者の宗教的・精神的世界は郷里とのつながりを強めていくものとなると考えられる。

5 しかし、移動二世、三世の増大、さらには挙家離村によって親族関係もなく、イエ屋敷もなくなるものも増え、郷里との絆は近年非常に弱まっている。そして、今日では都市への定住志向が強くなり、新たな生活拠点として移住先の都市が認識されている。

三 墓地の変遷と先祖祭祀の変容

先祖祭祀にとって先祖霊の依代として日本社会においては、仏壇に安置される位牌とともに、墓地もみなされてきたことは周知のことである。沖縄社会においても同様である。特に沖縄社会においては後世ゴソの象徴として恐れられ、

忌む場ともなっている。しかし、沖繩社会の場合、「平民」は明治十二年頃までは私的に墓地を造ることに対して制限があり、沖繩本島北部では古い墓地は村共同墓である。⁽¹⁵⁾

饒波部落の場合、最も古い墓と称されているのは西隣部落である根路銘部落にある「ヌーフアヤー」であると伝えられている。この「ヌーフアヤー」は造られた年代は不明であるが、饒波、大宜味（昭和六年大宜味部落、大兼久部落に分離）、根路銘の三カ村共同墓であった。そして、葬儀に使用される龕も三カ村共同であった。この墓地を使用した記録では天保一〇年（一八三九）にこの墓地に葬ったものがある。そこで、近世末にはこの地域は戸数も少なく、三カ村で利用可能な程度であったと推定される。しかし、現在では「+」の封印がなされ、使用されていなく、保存の処置が計られている。

明治三年の記録では根路銘部落の人が大兼久、根路銘の二カ村共同墓である「宜味屋」^{ヤミヤ}に葬られたとの記録がある。そこには饒波部落は入っていない。そして、現在の村共同墓は東隣部落の喜如嘉部落地内にある。そこで、近世末に饒波部落の戸数の増加に伴ない新たに饒波部落の村共同墓として造られたと推定される。そして、現在は古い破風形式の墓と、亀甲形式の墓と、子供を葬むる小さい箱型形式のものがそこにある。村共同墓が二基になった年代は不明であるが、戸数増加に伴ない造られたものと思われる。

村共同墓は当然のことながら村の管理で、その使用に關しても寄留者に対しては入会金を徴収している。⁽¹⁶⁾ 内部は遺体を安置す場所と、洗骨後に遺骨を葬むる境を設けた奥の空間がある。そして、遺骨は現在は夫婦単位などの厨子甕が安置されているが、古い遺骨はそのまま葬られ、遺骨を特定化することは出来ない。

墓地での年中儀礼は旧正月十六日に墓参することが最も中心的なものである。明治二十年代に調査された「沖繩県大宜味地方旧慣問答書」には清明祭、彼岸祭などは執行せずと記されている。そして、明治十九年の『大宜味問切内

法』では「毎年正月十六日墓所ニテ焼香之義餅七寸重考次メ物酒式合持参ニテ祭り候事」、「同日新焼香ノ方へ近キ間柄ハ餅六寸重一次メ物一次持参ヲ以テ祭り仕可申候若違犯ノ者之候ハ、科錢五貫文申付候事」と定めており、さらに、昭和十五年の区の記事録でも「一、旧正月十六日墓参ノ件 一、新十六日例年ノ通り 一般午前一〇時トス⁽¹⁸⁾」とあるように、村の儀礼のひとつとして行なわれていた。村落共同体の規制の下に営まれた先祖祭祀儀礼であったといえよう。そうすると、個別のイエの先祖、門中の先祖、さらにそれらが集合された村の先祖の物的装置ともなっていたと考えられよう。根屋、根神屋が村落における「シマだて」としての神話的元祖ならば、墓地での先祖霊は観念的、および具象的先祖霊として位置付けられよう。

明治三十二年から行なわれた土地整理事業によって、村落民が主に耕作していた地割にもとづく共有地を私的所有制に変更していった。饒波部落の場合、大宜味・饒波の二カ村を一単位として地割が行なわれていたために、部落内耕地に旧大宜味部落の土地が入りこんでいる。この土地の私有制の導入は階層分解を生じさせ、富裕層（ウューキ屋）の出現をみるにいたる。そして、大正期に入るところした層を中心に一門墓が造られていく。⁽¹⁹⁾現在十五基建立されている。そのうち聴取りした事例をみていく。

△金細工屋小一門墓▽ 最も早く大正元年十二月に建立されている。現世帯主の祖父の代であり、跡継ぎの長男は区長を歴任しており、娘を高等女学校に進学させることができるぐらいの資産家であった。下男、下女も多かったと伝えられている。兄弟が三名おり、二・三男は分家している。この男兄弟三名で墓地を建立し、それぞれのイエの長男バラが以降使うという約束をしている。そこで、子孫の二・三男は一時的に使用させているとのことである。

△玉井一門墓▽ 現世帯主の祖父の代に兄弟三名で建立している。このうち三男は婿養子に行っている。そして墓の内部は長男バラが中心で左が二男バラ、右が三男バラの遺骨を葬むる所と仕切られている。この場合もそれぞれの

跡継が使用できる形である。そして三男バラのK・S氏が生活基盤が那覇にあるので、墓地を移そうとしたら、長男バラであるために反対されている。

△森根一門之墓▽ 現世帯主の祖父の代の大正四年に建立している。祖父の代は四人兄弟で、長男はA門中の元屋に元祖を継ぐために養子に入り、女子を出生しているが、また帰っている。イエの継承は二男が跡継ぎとなっている。三男はH門中のイエに婿養子に入っている。四男は姓を変えずにK門中のイエに婿養子に入っている。そして、四男の三男が位牌を継ぐために長男の養子になっている。そこで長男―四男の三男、二男、三男で大正初期に墓を建立し、四男は前述の玉井一門のイエに養子に入っており、そちらに墓がある。そこで長男、二男、三男で一門墓をつくっているが、四男の三男が長男のイエに養子に入っているために、今日の認識では二男の男系二子のイエ、三男の男系二子のイエ、および四男の三男のイエの五家で墓がひとつであると考えている。

△神谷家之墓▽ 現世帯主の父の代で大正初期に建立している。男兄弟は二人で長男と分家した二男で造っている。この墓は前述の森根一門墓と並べて造られている。それは同じA門中の長男バラと次男バラである。ただし、明治三十七年生まれるK・H氏は当時門中と云っていた記憶はなく、一門という言葉はあり、兄弟で非常に協力しているので、一門意識があったのであろうと述べている。

以上大正期から昭和初期に造られた一門墓の事例の概略をみたが、そこから以下の点が指摘できる。明治末期から大正期にかけて富裕層を中心にして新たに墓を造っていくが、その場合、男系血筋による兄弟、兄弟のイエを継承した者によって造られている。しかもそれは兄弟のうち婿養子に行った者も含めて造っている。婿養子先は部落内で今日言われている門中のなかで、同一門中とは限らない。そのことは、当時門中意識は全んど無いが、あったとしても非常に弱かったと思われる。むしろ、土地私有制のなかで兄弟達の協力で経済力を高め、それが、男系血筋の近い身

内によって一門意識が醸成され、それが一門墓建立へと連ったといえよう。

しかし、大正中期以降沖縄社会の慢性的不況のなかで、出稼ぎに依存するものが多くなり、そうした中で大工として成功した者などが新たに墓を造る志向が生まれている。それは昭和初期から部落会議録に墓を造る迄として村共同墓地に厨子甕を置く願が多くみられる。しかし、昭和初期からの不況、戦時体制へ入っていくなかで、全てが墓を新たに建立することはできなく、戦争を迎えている。ともあれ、村共同墓で祭祀を村共同で営むという集合された村の先祖という觀念は崩れ、一門意識が強く表出していったといえる。今日村共同墓を使用している世帯は部落内で二十一世帯ある。しかし、それぞれ新たに墓を造る志向の家族も多い。

今日那覇市、およびその近郊都市では人口増加の結果、都市計画のひとつとして墓地計画への対応を迫られている。⁽²⁰⁾ 那覇市では市営墓地として謝名霊園が昭和四十四年より造成したが、その一帯は民間による境墓建造の急増と、地価高騰等のため三、九二ヘクタールを整備した段階で行き詰って、もっぱら民間霊園業者に依存している。また、沖縄市では昭和五十二年に団地造成のため、既存の墓地の代替として市営墓地を三万一千平方メートル、七五〇基の規模で造成した。昭和五十三年から昭和五十五年までの申請書三三六件についてみると、申請当時本籍が沖縄市になものは一三三件（四〇%）に上っている。また、一三三件中申請者の続柄が長男、またはその妻が五三件（四〇%）となっている。⁽²¹⁾ そこで都市に移動して当該家族員で死者が出て、新たに墓地を設ける必要に迫られただけでなく、郷里などに既存の墓地はあるが、その祭祀を充分に果たすため、墓地の移動を行った事例がかなりあると推定される。⁽²²⁾

饒波郷友会員一二九世帯中六十八世帯を調査したが、墓地を移しているのは二〇世帯（三〇%）であり、さらに移

動する予定が八世帯あり、合わせれば二八世帯（四一％）に上ぼる。むろん、これは分枝世帯、複数のイエで模合で造る家族墓として建立しているから、墓石の実数ではない。現在までに墓地を移動した世帯で調査したものの事例をまず述べよう。

△上名家之墓△ 提案者は上名字の後継ぎである金城賢勇氏である。上名家は元は饒波部落では最も大きいH門中の一門であったと伝えられ、母の代にユタがH門中の元屋の元祖を拜むべきと言っていたが、系図、具体的系譜も不明なので、H門中に加わっていない。十五才から大工見習として饒波部落より出て、父方叔父の経営していた建設会社の頭領となっている。戦後は工作隊の総本部長、さらに昭和二十三年には合資会社金城組を設立している。一級建築士でもあり、昭和二十九年より二期市会議員を務めるなど、成功者である。饒波部落に家屋、家敷地はあるが、家族員全て那覇に移住している。墓地は那覇市謝名に昭和三十八年に造っている。それは金城賢勇氏の男兄弟三名で造ったことになっている。っている。しかし、墓地建立に関する費用は長男である金城賢勇氏が全て出している。饒波部落の村共有墓から先祖霊を移したのは、母が死亡した昭和四十三年である。その間は空墓である。母が死亡したとき、まず先祖を入れるべきであるとし、母の葬式の日朝賢勇氏の弟夫婦が村共同墓に先祖を迎えに行っている。その場合、先祖は初代から四代までは村共同墓の奥に遺骨が葬られ、その後の代は厨子甕にそれぞれ名前が入っている。また、六代目（金城賢勇氏の祖父）は婿養子に來ている。その実父母、兄弟は実家の屋号「上」の元祖として厨子甕に入れて移している、そこで村共同墓から遺骨が特定化できず、墓内の小石を元祖として厨子甕に入れ、さらに「上」の元祖として厨子甕に入れ、さらに特定化でき、厨子甕に入れてあった厨子甕を持ってきている。小石を捨てるのは那覇から同行したユタが行っている。なお、仏壇では婿養子に入った祖父以下とそれ以前の先祖は位牌を分けて祭祀している。それは十五年ぐらい前にユタに言われてからである。

〓運田家之墓〓 提案者は現世帯主であり、運田家の後継ぎである金城幸盛氏である。金城幸盛氏は戦前は軍関係の仕事をし、戦後は村会議員、初代農業協同組合長などを大宜味村で務め、昭和二十八年頃那覇へ出て建設業の饒波部落出身者が経営していた金城カンパニーに入り、その後那覇市役所に勤務し、定年を迎えている。子供も全て那覇で独立世帯を持っている。饒波部落には近い親戚もなく、郷里にはたまに帰るぐらいである。墓地を移した理由は子供も含め生活の根拠が那覇に移っているからと述べている。当初は那覇で独立世帯を構えている弟と共同で建立するつもりであったが、父の弟である叔父も加わってくれと言われ、三家で運田家之墓として昭和四十二年に造った。墓を造るに際しての費用は三等分している。墓を造り、さらに先祖を移す儀礼は別稿で考察したい。サンジンスー、ハンジなどが全ての儀礼に係わり、僧侶は関与していない。饒波部落の村共同墓地には金城幸盛氏夫妻、弟夫妻、叔父夫妻、金城幸盛氏の長男夫婦、三男夫妻が行っている。三男夫婦が行ったのは子供が村共同墓に葬られていたからである。先祖霊として移したのは、三代前に婿養子をもらっており、その妻の姉妹以前の先祖は「上代先祖」とし、ひとつの厨子甕に入れ、それ以下の世代で亡った先祖と区別して二つの厨子甕を持ってきている。その場合、亡った先祖一人に墓地内の石をひとつずつ入れて、先祖霊としている。また、弟の家、叔父の家は別々にそれぞれ先祖霊の厨子甕に入れている。那覇に造った墓地では、中央奥に「上代先祖」を祭り、その前に運田家の後継ぎである金城幸盛氏の家の先祖を、その右に叔父、左に弟の家の先祖を祭っている。なお、金城幸盛氏の家の仏壇では「上代先祖」は「金城家祖先代々霊」として祭り、婿養子夫婦以下はそれぞれ個別に位牌をつくり、ひとつの位牌箱で祀っている。「上代先祖」は戦前に父の代にユタのハンジで、妻方の元祖の系譜を引く家に戻そうとした。それは「本当の元祖は婿養子に入った人の方であるから」と判断したためである。しかし、その妻方の子孫は解らないという理由で位牌の受け取りを拒否した。そして、戦後、金城幸盛氏の妻が「上代先祖」の位牌を寺院に預けていたら、妻の病氣など不

幸が続ぎ、夢に位牌が出たので、寺院から位牌を持ち帰り、今日のように祭っている。そして、認識としては、イエを造ってくれた先祖であるので当家で祀るべきであるという考えを持っている。

△上前田・東り前田家之墓▽ 上前田家の後継ぎ金城武雄氏の父田太郎氏は戦前に大宜味大工として糸満で活躍していた。田太郎氏は男兄弟四名で、四男金城田栄氏は十五才のとき、田太郎の元で大工見習をし、東京で技術を磨き、戦後は土木建築請負業を設立し、その後琉球府立那覇産業技術学校の教諭なり、昭和五十五年には現代の名工として表彰されている。そして上前田家からの分枝として東り前田家を起し、初代となっている。那覇に墓地を移したの
は昭和三十五年である。村共同墓は骨壺が山のごとく入り切れない状態であったので新たに造らうと決心したと述べている。金城田太郎氏、金城田栄氏は四人兄弟であったが、次男と三男の子供とは気持が合わなく、田太郎氏の長男武雄氏と二家で建立している。次男、三男はそれぞれ別個に墓を造っている。なお、同一敷地内に、姉の嫁ぎ先のイエの墓もある。費用は田栄氏と武雄氏とで等分に分け、さらに武雄氏の兄弟三名で三等分している。先祖霊は墓地内の小石を厨子甕に一先祖霊四十九個づつ拾い、それを移している。

以上村共同墓から現在新たに那覇市に造られている家族墓までの墓地の変遷について述べてきたが、それを整理すると次のようになる。

1 村共同墓のみの近世から明治期にかけては、先祖祭祀儀礼は村の共同規制の下で営まれていた。旧正月十六日の墓参の後は班（バーリ）での会食など、村行事の色彩を持っていた。それは村落が神話的、観念的、具象的な先祖を中心に象徴的に統合されていたと考えられよう。それを支える村落は、村落内での嫁・婿養子などのやりとりが錯綜し、血筋、家筋が絡み合っていた状況であったと言える。

2 明治三十二年から行なわれた地割制の廃止と土地の私有制という土地改革と、さらに出稼ぎ、移民の増大は階

層分解と、社会的移動の増大をもたらした。その結果、男系兄弟を中心とする一門意識が醸成され、富裕層を中心にして一門墓が造られるようになった。村先祖祭祀の一郭が崩れたといえよう。しかし、始祖を共通にし、父系血縁によって結びつく門中が形成され、門中墓を造るというまでには至らなかった。たしかに、今日饒波部落で門中という言葉は使用され、戸数の多いものは五門中である。そして、最も大きい日門中の場合、旧正月二日に元屋の元祖の象徴としての「刀」を拝している。それらは土族の移動によって、土族のやり方を模倣して一時期門中清明が営まれていたこと、さらに民間神意診断者としてのユタの影響によって、前述したように上名家は日門中の元屋の先祖を拝むべきであると言われていたことなどから、門中意識の形成がなされようとしていた。しかし、墓をめぐることは、それよりも相互扶助によってイエを守り立てた兄弟関係が優位を占めている。始祖求心型ではなく、男系血筋のイエ関係を中心にした先祖祭祀である。門中として始祖を共通にした門中墓を造るまでに至らなかったのは、社会的移動の増大によって、元屋と称されるイエも廃絶、ないし、村落から転出するなど、その契機をなす要因も大きな変動にみまわれていたこともあげられよう。そして、現在多く作成されている個別のイエの系図も、世代が深くて九代ぐらいで、分枝を出した本家筋に観音が祭られ、旧正月・五月・九月の十八日に分家は拝みに行っているように、時代的に遡っても多くは明治期ぐらいからのイエの分枝を単位としたイエ関係が強い。

3 戦後は挙家離村が増大し、生活拠点が那覇など移動先に移り、そこへの定住志向が強まっていった。移動当初は同郷であることを絆とした相互扶助も強くみられたが、その関係も弱まり、個別家族での新たな社会関係の形成がなされていく。一方では社会移動の増大によって個別家族内でも親兄弟も分散し、系譜も曖昧になるのではないかといった不安感も出てきたと思われる。その確認のため、昭和四十年代に入り系図が多く作られている。

知り得た事例をみると、上名家系図（昭和五十四年）、連田家之系図（昭和四十八年）、向氏饒波上川端一門系図（昭和四十六年）、前田親族の系図（昭和四十五年）、志り小系図（昭和五十九年、メモ）、根神屋系図（メモ）、根根系図（メモ）、朝銀志門中系図（メモ）等である。それは個別家族の系譜の再確認を求めるものであったと言える。一方、那覇などに新たに墓地を設ける単位も、墓地費用の支出の仕方にもみられるように、基本的には個別家族を単位としたものである。兄弟の間でも分離がみられるように、それぞれのイエの置かれた恣意的要素が強く働いている。さらに、父系血縁を遡って、他系の血筋の婿養子などは位牌の段階では区別しても、それを排除するのではなく、イエを造ってきた先祖として継承して祭祀している。今日、他系混合の禁忌（タチー・マジクイの禁忌）という祭祀承継の大きな禁忌が流布しているにもかかわらず、他系の血筋の先祖も祭祀されているのは、個別家族の出自のアイデンティティの再確認を求めていることにあると考えられよう。

4 那覇市などに新たに墓地を移動した場合、墓地での先祖祭祀儀礼は旧一月十六日（今日では新暦で、しかもその近くの日曜日に変っている）から、旧三月の清明祭も加わっている。特に清明祭の方が中心になっている。それは土地の風習に合わせるためと述べているが、沖縄社会での「理想的」なものが清明祭だという観念が導入されていった帰結とも考えられる。

四 あとがき

現代沖縄社会では位牌承継問題が社会問題化し、それと密接に関連しているユタの問題も種々の場面で取り扱われている。それは先祖の位牌の「正当」な継承者は父系血縁の嫡子（長男）によって祀られるべきであり、それを逸脱

した場合は、禁忌となり、子孫に祟りをもたらすという觀念に帰因している。その禁忌は「他系」が混り合うこと（タチー・マジクイ）、「嫡子」を押しのこと（チャッチ・ウンクミ）、兄弟の位牌が同じ仏壇に重なり合うこと（チョーデー・カサバイ）、「女子」が家系を相続すること（イナグ・ガンス）の四つの禁忌によって構成されている。この禁忌に触れているか否かの判断と修正は、伝承によるか、民間の神意診断者であるユタに判断を仰ぐことによってなされる。ユタに依存し、それが提示する先祖祭祀の様式が、現行民法理念、さらには急激に小家族化した家放構造に適合的なものでないゆえに、社会問題として軋轢が生じるのである。また、今日の大きな社会変動のなかで、過去からの伝承継承が曖昧になり、ユタへの依存度が高まり、それがユタの増加をもたらし、陰の部分存在であつたユタを陽の当る部分へ引き出したことにもよろう。

一方では前述したように今日系図の作成が繁んに行なわれている。商売としても繁盛している。饒波部落出身者の個別のイエでも相当なわられている。その特質は位牌などで判明する系譜をたどっていくとともに、現世帯主の二・三代前までは兄弟姉妹の分家、婚出先をも記入し、さらに妻の実家については判明するかぎり記入している。そして、イエの出身の伝承についてはほとんど記入されていなく、伝承そのものが曖昧である。そのことは、始祖へ希求していくというより、イエの正当な血筋の系譜を確認していくことと、親族関係の再確認を求めているものと考えられる。その場合においても他系からの婿養子に入っている場合は、ユタの判断、指示によって位牌を分離して祭祀している。しかし、それは排除するのではなく、他系が混り合うことを避け、父系血縁の原理で修正し、妻方の上の代を「上代先祖」として分離して祭祀しているが、イエの継承としては認識枠に組み入れている。すなわち、父系血縁の原理とイエの継承との妥協をはかっているといえよう。

日本社会においての現代社会における先祖祭祀の変容は以下のように整理できる。伝統的家先祖祭祀は家の始祖と

その代々の家長夫婦を基軸にして、それに纏わる家の成員を祭祀していった。父系血縁の原理は家の継承においては強い拘束力を持たず、業績主義の要素が介在する余地もあった。都市化・産業化した今日においては、家の存立基盤は失なわれ、先祖観も家の継承者を基軸にするものから、家の過去の成員、さらに、妻方、母方をも取り込む拡がりをもつようになっていく。祭祀者も家の跡継が行なわなければならないという規範的要請から、最も都合の良い者が行なうというように状況適合的になっている。先祖祭祀機能観においては先祖が子孫、家の繁栄を守護してくれるという観念から、先祖への思慕の側面が強くなっている。しかし、一方では現代家族の不安定性から、処罰・警告として先祖祭祀の不足を説く新宗教にみられるように、処罰・統制的な側面も存在する。沖縄社会のように父系血縁を重視し、伝承やユタの神意診断によって父系血縁を厳格にし、修正を加えていこうという志向はみられない。

今回事例に取り上げた饒波部落は、沖縄本島南部、士族層に典型的にみられる父系血縁による門中の組織はみられなく流動的なものであった。大正期前後からユタの診断の導入などでそうした方向への動きもみられたが、社会移動の増大により、確立していく前に個別のイエに分離していったと考えられよう。先祖祭祀の段階では今帰仁廻り、東り廻りなど琉球王朝の拝所を拝まっており、琉球王朝をひとつの精神的統一⁽²³⁾体と認識する志向もみられる。また前述したように父系血縁を重視する認識が広く流布しているのもまた事実である。

こうした父系血縁による先祖の継承を理想型とし、琉球王朝(幻想としてであっても)に精神的統一を求めようとする志向は、沖縄社会のおかれた政治的・経済的・社会的状況に規定されている側面も強いと考えられよう。すなわち、島津の琉球侵略、明治政府の琉球処分、沖縄戦、戦後の米軍基地の恒久化、本土資本の流入で地場産業の育成がなされにくかったこと、などと屈折した歴史をたどってきた。さらに急激な都市化社会により失業問題、家族崩壊などの問題も現出してきた。そうしたなかで、個人、家族のアイデンティティを先祖との係わりで求めていこうとした

場合、琉球王朝というものを基点とするものに精神的統一を求めようする志向は、沖縄社会で最も有効に作用しうると考えられる。ヤマトンチューとの異質性を打ち出せる拠点となるものである。そして、その理想型が父系血縁の原理に基づく、血筋の「正当」な継承によっているというイデオロギーが、シジタダンを支えている。また、生活の不安定ゆえに、先祖祭祀は祟り、処罰的な側面が強く現われ、それが社会の統合を回復しようとしている。こうした先祖祭祀観は沖縄民俗文化にとって、自己の存立根拠を社会的に位置付ける精神的拠点として、また、社会統合の回復の機能を果していると考えられよう。

しかし、一方では都市化社会に入り、社会的移動は増大し、家族分離が押し進められ、さらに夫婦家族制理念の浸透と相俟って、門中として組織化されることは不可能であろう。イデオロギーとしては琉球王朝をひとつの精神的統一体として認識する志向はありながら、こと具体的家族の段階では近親者を中心とする先祖祭祀に変容していると考えられる。

注

- (1) 国際婦人行動計画を実践する沖縄県婦人団体連絡協議会編『トートローメーは女でも継げる』同会発行、昭和五十六年。琉球新報社編『トートローメー考 女が継いでなぜ悪い』同社発行、昭和五十五年。江守五夫「沖縄における祭祀承継に関する社会問題―法社会学的民族学的レポート―」(青山道夫追悼論集『家族の法と歴史』法律文化社、昭和五十六年)、五二六―五四九ページ。

- (2) 孝本貞「都市家族における先祖祭祀観―系譜的先祖祭祀から縁的先祖祭祀へ―」(宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』、雄山閣、昭和五十三年)、五二―六五ページ。森岡清美「家の変貌と先祖の祭」、日本基督教団出版局、昭和五十九年。

- (3) 大宜味村史編集委員会編『大宜味村史―通史―』、大宜味村発行、一五五ページ。

- (4) 同会編『大宜味村史』、一四八ページ。

- (5) 同会編『大宜味村史』、一四五ページ。

(6) 同会編『大宜味村史』、一三三ページ。

(7) 昭和二年の「大宜味村字饒波代議員会議録」には日本本土の紡績工場へ出稼ぎ中の一三人より海神祭のために着物二枚、扇子二本の寄贈があったとの記録がある。孝本頁「昭和初期沖繩村落の姿―大宜味村饒波部落會議録より―」（明治大学『明治大学教養論集』一七五号、昭和六〇年）、一三一―一三二ページ。

(8) 隣部落大兼久出身者で組織されている那覇近郊在住大兼久会の『大兼久 発足一〇周年記念』（昭和四〇年四月）に次のような回想がある。「過去をふり返ってみますと、一九五四年当時は戦災から復興の段階にあって、地元部落においては現金収入の道も乏しく、食生活にも景欠くような状態でありました。そのため部落の若い人は、いち早く職を求めて那覇方面へと転出し、相いっいで家族全員が引越すなど、当時の部落在籍人口八百五十人余のうち、実に五百人に近い人達が今では那覇に住むようになったのであります」（二ページ）。

(9) 『青い海―特集 郷友会社会の沖繩―』（昭和五十七年十二月号）

(10) 前掲雑誌『青い海』、九四ページ。

(11) 大宜味村字饒波味嘉川会『ていびー』創刊号、昭和五十二年一〇月、一ページ。その他に沖繩では地域により方言が相当異なり、同じ方言で話し合えることにより精神的に慰められた（宮古久松郷友会員 洲鎌広氏談）。

(12) 例えば昭和五十二年に公民館を建設したとき、その資金内訳は案部落特別会計より一〇〇万円、部落民分担金一一〇万円、村役場よりの補助五〇万円、那覇在住者への協力依頼二五〇万円となっている。

(13) 集団加入については左の表のごとくである。

集団加入状況

	加入している	主	妻	その他	家族全員	不明
同業組合など	五(八・三)	三		一		一
企業経営者仲間など	七(一一・七)	六	一			
労働組合	六(一〇・〇)	四	四	一		
婦人会(郷友会以外の)	一九(三一・七)		一七	一		一

現代沖縄社会における先祖祭祀の変容

P T A	二二(三六・七)	六	一七	一		一
老人クラブ (郷友会以外の)	一二(二〇・〇)	七	三	四	一	一
同窓会など	三六(六〇・〇)	二八	一二	一〇	一	一
趣味の会など	一七(二八・三)	五	一〇	一		一
イトコ会など	三六(五八・三)	二二	一五	二	六	一

() = $\frac{1}{100} \times 100$

末記入 7 世帯

- (14) 鈴木広編『過剰都市化の社会学的研究』(ガリ版印刷)、九州大学文学部社会学研究室刊、昭和五十六年三月、一五ページ。
- (15) 「大宜味間切内法」(明治十九年)に「第五十六条 私ニ墓所造築ヌハ区域ヲ広メ居ルモノハ科銭百貫文宛申付候事但他村他間切ノモノモ同断」とある。(『大宜味村史 資料編』、二四三ページ)。
- (16) 前掲「昭和初期沖縄村落の姿」、三八ページ。
- (17) 前掲『大宜味村史資料編』、二四五ページ。
- (18) 前掲「昭和絶期沖縄村落の姿」、六六ページ。
- (19) フォークタームとして使用されている場合、一門は父系血縁の近い身内の者であり、門中は遠い親戚といわれていて、始祖を同じくするという観念は明確ではない。
- (20) 「琉球新報」、昭和五十八年一月二十一日、朝刊。
- (21) 沖縄市豊園墓地永代使用者

沖縄市転入年×本籍地別表(沖縄市本籍地を除く)

転入年	本籍地							計
	国頭地方	中頭地方	島尻地方	宮古地方	八重山地方	県外		
昭二〇年前								
昭二〇以前	八	一一	八					二七

昭三 一〇	昭四 一〇	昭一 一〇	昭二 一〇	昭三 一〇	昭四 一〇	昭五 一〇	昭一 一〇	昭二 一〇	昭三 一〇	昭四 一〇	昭五 一〇
一二	一四	一六	一六	一六	一六	一六	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇
三	三	六	六	六	六	六	四	四	四	四	四
計	三七	四八	三〇	七	五	六	三	三	三	三	三
計	三七	四八	三〇	七	五	六	三	三	三	三	三

※ 沖繩市を本籍地としている世帯……二〇三世帯 ※ 単伝……世帯

沖繩市園墓地永代使用者

沖繩市転入年×申請者親との続柄（沖繩市を本籍地としている者を除く）

昭二〇 以前	昭二〇 〇	昭二〇 〇	昭二〇 〇	昭二〇 〇	昭二〇 〇	昭二〇 〇	昭二〇 〇	昭二〇 〇	昭二〇 〇	昭二〇 〇	昭二〇 〇
九	九	一六	一六	二	二	二	二	二	二	二	二
五	五	一〇	一〇	一	一	一	一	一	一	一	一
計	五三	六〇	二	四	五	九	一三三	一三三	一三三	一三三	一三三

※ その他……養子。or 女子

(22) この事例のなかには、シジタダンにより墓を別途に造る必要があるという例も数例ある。例えば「本人（申請者）は長男と同一世帯であります、下記の理由により墓地の使用をしたいので使用許可をお願いいたします。H家の世帯主H・S（長男）は本家の墳墓の祭祀を主宰していますが、同家にはH・Sの叔父の位牌があり、将来叔父の墳墓の祭祀を司どる事になっておりますので墓を必要とします」などである。

(23)

村武精一「沖繩の八門中」(青山道夫他編『講座家族』第六卷、昭和四九年、弘文堂)、二九八―三二四ページ。山路勝彦「八門中」と八家」に関する覚書」(『日本民俗学』、七八号、昭和五十六年)、四四―四五ページ。

(付記)

饒波部落、および饒波郷友会の調査では前郷友会長前田伝松氏、前郷友会長金城幸繁氏、金城賢勇氏、金城田栄氏、前田朝幸氏、金城功氏、金城幸盛氏、饒波区長金城新助氏をはじめ非常に多くの方からご教示をうけている。お礼を述べるとともに、今後もご教示をお願いしたいと念願している。なお、調査費の多くは国立民族博物館特別研究「現代日本文化における伝統と変容」に加わり、支出を受けた。

地域社会における神葬祭の受容とその展開

—三重県下の一事例—

櫻井治男

〔論文要旨〕 神葬祭とは神道の祭式で行なわれる葬儀をいう。この葬儀の形式は、明治維新以降一般化したもので、それまでの僧侶による葬儀と先祖祭祀の関与に対し、神職の関与が可能となった。神葬祭化の運動は、当初政府の積極的奨励策もあって全国的に波及していったが、その割に広く一般に受け入れられず、定着も困難であった。しかしながら、神葬祭を地域社会全体で受容している例もある。本稿では明治初年の神葬祭化運動の影響を受け、全戸が葬儀の形式を変更した事例をもとに、神葬祭の受容の経緯を、地域社会内部の問題と関連して述べ、ついで先祖の霊を共同で安置する宗教施設とそこでの祭典、そして祭典を執行する司祭者と神社との関係の分析を通して、神葬祭の定着している状況を明らかにし、併せていくつかの問題点を指摘したい。

〔キーワード〕 祖先崇拜 神葬祭 祖霊社 神社と寺院 神職と僧侶

はじめに

明治維新を契機とする社会変動の中で、人生の重要な儀礼である葬儀を、従来の仏教式にかえて神道の儀式で行なう運動が急激な広がりを見せた。それは従来の檀那寺と絶縁し、家の仏壇を通しての先祖祭祀の変更を目指したもの

で、維新政府の神葬祭奨励策もあつて積極的に進められた。しかし実際に神葬祭がどれほど定着したかとなると、疑問をなげかけざるを得ない。また家の先祖を仏から神へ変えて「敬神」と「崇祖」を同義で結ぶという政府の意図は普及しなかったとの指摘もなされている。⁽¹⁾

一方神葬祭運動の影響を受けて、現在神道式で葬儀と先祖の祭祀を続けている地域もみられる。こうした地域では、新しい儀式がどのように導入され、定着化しているのか、またその後の展開がいかなる状況であるのかといった点についてはまだ充分な資料が提供されていないと思われる。⁽²⁾

そこで本稿では、地域社会における宗教変容という観点に立って、ムラ全体が神葬祭化し、さらになお大多数が葬儀と先祖の祭祀を神道の儀式で行なっている事例につきモノグラフ的な考察をしたい。⁽³⁾

かつて筆者は三重県下の神葬祭地域の事例についていくつか紹介したことがあるが、その内なお地域社会全体が、独自で続行している例は少なく、そうした所では先祖の霊が鎮まる祖霊社と、それを預り儀式を執行する司祭者の存在が重要視されていることを述べた。ここで特に取上げようとする三重県度会郡大宮町野原の事例は、そうした一例である。

一 野原における神葬祭の受容

野原は伊勢湾に流入する宮川の中流域右岸に位置する農業地帯である。中世、皇大神宮の別宮である滝原宮の祭祀に関して役米、人夫役が課せられており、近世は紀州藩の所轄下となるが、滝原宮との関係は継続されていた。明治四年度会県に所属、同九年隣村黒坂村を合併、同十二年野添・金輪・永会・打見・神原五カ村と合併して七保村を結

成、その大字となり、昭和三十一年大宮町の所屬となつた。大宮町の中心地は、さらに上流の滝原である。

国道・国鉄とも対岸を通り、公共の交通機関は不便であり、また地理的にも近隣集落とは隔っている。現在一七二戸。農業地域といつても水田耕作だけの専業農家は二軒しかなく、近年七保牛として出荷される食肉牛の飼育は四〇戸余と実績を延ばし、その他林業・養豚・養鶏・椎茸栽培等との兼業が大半である。それとともに、交通路・手段の発達に併つてムラの外に職を得る傾向も増している。

野原で神葬祭が定着したのは、大教宣布にとまらぬ神宮の教化活動の影響とみることが出来る。そして、そこには神葬祭を強力に勧めた人物が存在し、また従来の寺檀関係にある種の齟齬があつたのではないかと考えられる。そうした点について述べてみたい。

最初に、野原が神葬祭化した経過について、後の記録ではあるが引用しておきたい(説点筆者)。

本村大字野原之儀者、従来敬神之徒多ク、明治戊辰御一新之際ヨリ、私共始メ村民一同有所感テ、追々神葬祭ニ改式候者有之候処、明治八年寅七月元寺院卜示談之上離檀一村拳ツテ届濟、神葬祭ニ改式執行、素ヨリ神宮教ヲ尊信シ、曾テ時等神風講社ニ加盟シ(下略)

右の記録によれば、(1)維新後神葬祭が進み、(2)明治八年一村拳つて寺院を離檀の上改式をしたと伝えている。(1)の時期についてであるが、これは全国的な神葬祭化運動の流れに添つたものであろう。

この地方で神葬祭が早期に、かつ熱心に進められた地域は、神宮の鎮座する宇治・山田(現、伊勢市)、そして滝原宮の鎮座する滝原(度会郡大宮町)である。宇治・山田では御師職が改式した影響を受けて、明治元年十一月には各町毎に組長・惣代連署の上神葬祭願を提出している。そこには「弊習御革正被為仰出候御時節」に合せて改式を執行する旨述べられ、明治二年七月には『神領葬祭略式』⁽⁷⁾を公刊して、新時代を迎えての新たな葬祭の方法を示して

いる。滝原での改式の起点は明確にしがたいが、明治二年三月には神葬願（大宮町有文書）を出しており、またその前年十二月には三カ寺が廃止されるなど、神宮の別宮所在地のあり方が示されたと考えてよい。

ただこうした宇治・山田・滝原の状況が、野原にどのようにおよんできたかという点については、それを直接たどる資料は現在見当たらないが、野原が関係を有していた滝原宮の鎮座地また神宮の鎮座地における自覚的な行動が徐々に野原にも伝わってきたものと推測できよう。

二 神宮の教化活動とその影響

明治五年教部省が設置され、大教宣布の実行が大教院の統轄下に行なわれると、神宮は別に神宮教院を設置し、独自に大教の宣布を進める中心機関とした。神宮教院は「対外的には全国の神宮教会・神風講社を支配し、対内的には生徒寮を置いて人材を養成」⁽⁸⁾する役割をはたしていた。こうした対外的活動が直接野原でどう展開されたかを知る当時の資料には欠ける。しかしながら、野原がその強い影響を受けたことは、後に教会所が設立されるなどの点を見ても明らかである。ところで神宮の教化活動の主体は次のような流れで変遷している。

- (A) 神宮教院・神風講社を中心とした時代（明治5～明治15）
- (B) 神道神宮派時代（明治15年、神宮司庁より分離独立）
- (C) 神宮教時代（明治15年(B)を改称、同17年宗教に編入）
- (D) 神宮奉斎会時代（明治32年財団法人、昭和21年解散）

右のうち、(A)～(C)は政府の宗教政策の改変と直接関係するが、(D)への変化は神宮教自体の内部的問題から派生した

ものである。⁽⁹⁾

さて、(A)と(D)の時代とのかかわりで野原の状況を照合させると、(A)の時期に一村が神葬祭化し、(C)で教会所の設立をみ、(D)ではそのまま奉斎会の下部組織として存続していた。

前に引用した資料によれば、野原では神風講社に加入していた者がかなりあったと推測できるところから、講社組織が強力に展開されていったと見てよい。当時この地方での神風講社の拠点は滝原であって、野原はその管轄下に置かれていた。そして、教会所(祖霊社兼用)の建設も、まず滝原で明治十三年に開所される。ただし、滝原の講社は明治五年には結成されており、野原においても時を隔てず結成されていったと見られる。

ところで、神風講社は「説教ハ末ナリ結社ハ本ナリ(中略)講社以テ人心ヲ団結シ説教以テ方向ヲ指示スレハ本末備ハリ」(『結収大意』)との方針をもち、社員の生活に対しては冠婚葬祭、教育援助、福祉事業等を行なう(『講社規約』)互助組織としての役割を果そうとするものである。また社員の葬儀については「葬祭ハ葬祭略式ニ照準シ之ヲ行フヘシ、尤仏葬祭ヲ願フ者ハ是迄ノ式ニ従フヘシ」(『結収大意』)としており、強いて仏葬祭を神道式に変更する必要はないとしている。

ただし、講社の取まとめ役や役員(社長・取締・出納係・世話係等)はいずれも戸長をはじめ地域社会の有力者がその任に当たり、それらの多数が神葬祭を行ないまた熱心にそれを勧めれば、全体が協調せざるを得ない構造を地域社会は持っていたので、その展開はリーダーシップをとる人物次第でかなり左右されたと考えてよからう。

三一 神葬祭の推進者と寺檀関係

野原の「一村神葬祭化」を推進した人物は、当時戸長を勤めていた山口音蔵である。彼の神宮教院・講社との関係、神葬祭転換の動機も明確ではないが、非常に熱心な神宮崇敬家であり、「王政維新より翁感する所ありて深く敬神愛国の念を鼓吹し」たと伝えられている。しかも彼の経歴、事蹟を見ると、当時卓越した指導性を発揮した人物であったことがわかる。

彼は天保八年（一八三七）野原で生れ、十二才の時、村に寄留中の人物から算術・漢学を習得、十五才で山田（現伊勢市）へ国学修業に赴き、また田丸住の紀州藩士について撃剣道を修めた。明治五年仮副戸長、同七年～二十二年の間戸長（この間学区取締・委員を兼務）、同二十二～二十六年村長、同二十七年に五十七才で没している。在任中、山林や耕地の整備・開発、道路・橋梁の改修、養蚕業の導入、農事改良、学校設立等、政治・経済・教育面で彼が野原の近代化に果たした役割は大きかったと認められる。

こうした音蔵の指導性とその地位は、神葬祭の導入についても積極的で、ムラ全体に強い影響を及ぼしたものと考えられ、今なお彼の行動は語り継がれている。

明治八年に野原が一気に離檀し得たのは、その前年に神官・僧侶以外の教導職も葬儀を行なってもよく、また離檀・改宗が自由になったという制度的な面も見のがせないが、ここでは檀那寺との関係をみておこう。

先の資料では、寺院と示談の上離檀と述べているが、どのような示談がなされたかは不詳である。元の境内・本堂は学校として転用、寺宝等は他寺院へ移管、過去帳及び祠堂金（供養料）はムラの管理となり、後に教会所の財産へ

と引継がれた。

野原の寺は、曹洞宗法泉寺だけであり、約二〇km隔てた度会郡玉城町宮古の広泰寺を中本山とする。開山は元禄元年（一六八八）で、以降明治八年の離檀まで任職の存在は記録によって確認できる。ただその頃寺檀関係に何らかの齟齬があったのではないかと推察される。それは、任職の発起で参宮を実施したところ、船が難破し多くの死者が出、そのことが理由で寺の世話になることを罷め神葬祭に変更したとの言伝えと関係しよう。⁽¹³⁾ なおまた、野原の法泉寺を掌握していた広泰寺は、南勢地域に末寺八十カ寺を有する大寺院であったが、明治以降の変動期に十分な指導力を持続しえなかった事情が離檀化を容易にした面もあったと推測できる。

以上、野原の神葬祭化についてみたが、ここでは、神葬祭が当初一部の有職者層より導入され、さらにそれが、神宮の教化活動に伴なって一気に定着した。そしてムラにはそれを強力に推進した人物が存在し、また寺檀関係の齟齬という要因もあったと考えられることを述べた。

四 神宮教分教会所の設立

以上のように離檀し、神葬祭化した地域に何が必要とされたのか。それは寺院と僧侶に代る施設と人物に集約されていると言つてよい。神葬祭変更後の歴史は、この司祭者と建物をいかに永続させていくかが最も主要な関心事であった。

ところで神宮教会としては、神葬に改式した地域では「産土神社頭便宜ノ地ヲトシ。氏子ノ総霊舎ヲ建設シ（中略）社頭ニ便宜ノ地ナク。建設ニ止ムヲ得サルノ情実アル者ハ神官宅中ノ日拝行事所ヲ以テ。霊舎ニ当ヘシ。」⁽¹⁴⁾と氏

子の繪靈舎建設を勧め、春秋二季・正辰式年の祀典を行なうようにしている。⁽¹⁴⁾しかし野原では、産土神社（二社あった）・神官宅（常住の神官はいなかったようである）ではなく、全村神葬祭を推進した山口音蔵自身が責任をもってその場所を提供し、祀典の執行者を招聘したと伝えている。⁽¹⁵⁾

こうした状況に対して、一つの展開をみるのが明治二十五年に建設された教会所である。

教会所が設置された時代は第三節で示したように、神宮の教化活動の主体が神宮教と称され、神習教・大社教・扶桑教・実行教・大成教・禊教・御嶽教などともに一教派として独立していた。

ただ当時、神宮教の活動が全体的には「主として神宮から委託された神宮大麻・曆の頒布機関としての機能を主とし、宗教々化活動としては、祖霊祭・神葬祭等を通じて教旨の宣布に当った⁽¹⁶⁾」と指摘されているように、宗教々団としてのダイナミズムに欠けていた。このことは、後に財団法人神宮奉齋会として、もっぱら神宮崇敬の団体へと性格を変えていく理由でもある。

こうした活動内容からすれば、既に神葬祭化している野原では、教会所に関して特別の事情を想定する必要があり、まず設立当時の状況を『神宮教野原分教会所設置願』（明治二五年・区有文書）より抜萃する。

〔明治八年に神葬祭化したことを述べた後……筆者〕素ヨリ神宮教ヲ尊信シ曾テ時等神風講社ニ加盟シ同志誘導仕候処、遂次信徒数百名ヲ増加シ^(殆ントモ)、中ニ者教徒ト相成曹モ不尠候ニ付、今般一同協議之上三重県伊勢国度会郡七保村大字野原式拾貳番屋敷之住山口音蔵所有之同県同郡同村大字同所^{五百五拾番}地之建家ヲ以テ、神宮教野原分教会所ヲ開設仕度候ニ付、別紙之地所ヲ基本財産トシ、其他教徒信徒人ニ於テモ応分之教資金支出之道遂協議、維持方法モ相立可申候条、何卒願意速ニ御許容被成下〔中略〕依而別紙絵図面等相添教師教徒総信徒代連署ヲ以奉願候以上〔以下氏名略〕

願書提出時の署名者は山口音蔵以下十三名、いずれも野原在住者であり、当時ムラの役員を勤めていた有力者である。多数の教信徒の加入と資金の抛出、基本財産の造成等、経済面での永続性を図るとともに、設置場所・建物の提供など用意周到に事が進められた。

また、祭典・祀典の執行者を特別招いており、この人物も他所の神宮教分教会所勤務を辞し、一家挙って野原へ移住の上、終身の奉仕を約束している（区有文書）。

当時の建物は、『設置願』に添付の絵図面を見ると祭場に宛てた棟と神殿（唯一神明造の社殿をさらに覆っている）とからなっている。神殿には「天照大神並産土神ノ御分霊ヲ鎮祭⁽¹⁷⁾」しているが、教会での年中の祭典内容より察すると祖霊舎も併設されていたと考えられる。

この教会所での祭典・祀典を『神宮教野原分教会所規約』から抽出すると次の四点となる。

- (イ) 毎月一日ヲ以テ説教ノ式日トス（第四条）
 - (ロ) 年中ノ諸祭典ハ神宮教院ノ祭式ニ准抛シテ執行スルモノトス（第五条）
 - (ハ) 毎年三月廿一日ヲ以テ大祭日トシ教信徒ノ祖先諸霊ノ祀典ヲモ執行スヘシ（第六条）
 - (ニ) 教信徒ヨリ臨時霊祭ヲ請願スルトキハ教会所ニ於テ其祀典ヲ執行ス（第九条）
- すなわち、教会所は神宮教の布教活動の場であるとともに、「祖先諸霊」の共同祭祀と教信徒の霊祭を執行する場所である。もちろん招聘された人物が神葬祭をも行ったことはいうまでもない。

五 教会所設立の意図とその役割

教会所の設立は二つの面でとらえられる。第一は神葬祭と深くかかわる問題としてみた場合、葬儀執行者の常住と死者の年祭・祖先の霊祭の場が明白に確立されたということである。それまでこうした点がどうであったかということとを具体的に知る資料を欠くので充分には探り得ないが、教会設立時にムラの有力者が基本財産となる土地を提供し、また建物も改築されている点より考えれば、それまでの施設の状態が決して満足できるものではなく、かつその維持が当時村長であった山口音蔵のかなり個人的な力にたよっていたのではないかと推測される。こうした状況において、より安心して葬儀と先祖の祭祀をまかせられる状態への自覚が、音蔵をはじめムラ人に起った結果、教会所設立の実現を見たと考えられる。⁽¹⁸⁾

第二に、祖霊の鎮り所としてのみ教会所の機能を見たが、神宮教の主體的活動面も忘れてはならない。野原を含む南勢地方において神宮教会所の設立は明治九年〜十三年に集中しており、またそれらの場所は神風講社の各管轄の中心地及び神宮鎮座地内に限られる。⁽¹⁹⁾ 野原は明治二十五年でかなり後れており、これは中央レベルでの動きを受けたというよりも、野原地域の宗教事情と関連していよう。

この点に関して、同じく明治二十五年に分教会所が設立された多気郡荻原村菅木屋（現在多気郡大台町）の事例が参考となる。菅木屋も野原と同じく宮川流域にあり、滝原宮とはほぼ等距離にある。

菅木屋に教会所が設立された直接の要因は、新しい宗教体系の伝播と、それに拮抗する神宮教々師の行動によると考えられる。この教師は神宮神官家出身の松木時彦である。⁽²⁰⁾ 彼は浦田長民、田中頼庸のもとで神宮の教化活動を推進

していたが、自身で組織した天祖教の不許可問題で、明治二十一〜二十四年は滝原にある郷社岩瀧神社の神官として蟄居していた。滝原時代は神宮研究を行なう傍ら、神宮の神徳を奉ずる報徳会を組織するなど、なおこうした面での活動は続けていた。

この時期、当地方では天理教の布教活動が開始されていた。⁽²¹⁾大和からの布教者加見兵四郎が伊勢で最初に足を留めたのは明治十九年旧三月一志郡多気・波瀬の地であると記されているが、早くも同年滝原の隣村阿曾には熱心な教徒が出現し、同二十三・二十四年にかけては入信者も増加していったようで、二十六年一月には阿曾に東海支教会が設置され、加見兵四郎が初代会長となっている。こうした天理教の布教活動と、神宮への崇敬活動を進めていた松木時彦との拮抗は、宮川上流域の山間部各地で展開されていた。⁽²²⁾この情勢が松木をして、自身の活動拠点となる神宮教会所設置へと導いたものと考えられる。

野原の神宮教会担当教師は中西有恭で山田在任の実力ある人物として知られていた。⁽²³⁾彼が松木時彦と同じような行動のタイプをとったわけではないが、野原の教会所開設時に講演をしていることなどから察すると、その設立に何らかの役割を荷っていたと考えられる。野原で天理教といち早く接触をもったのは大瀬辰之助で、明治二十三年に入信している。ただ大瀬は、入信後も神宮教会所の母体である神風講社の世話係を勤めたり、教会所附属の「奏楽」に賛助するなど、まったく独立した存在ではなく、従来の関係を継続している。大瀬の天理教入信にみられるような新しい宗教の広まりが、当時の野原でどのような意味をもったのか、それがどのような状況を生み、さらに展開していくのかといった点については、分析する材料を充分有していないので、これ以上の論述は控えたい。しかし野原でのこの時期における神宮教会所の設置は、地域社会において新しい宗教の伝播・浸透が従来の宗教のあり方に反省をうながし、自覚を強化する動きとして作用したと把握できる可能性のあることを指摘しておきたい。

六 その後の教会所

以上、神葬祭化から教会所設置までを通覧すると、野原は神宮の教化活動が深く浸透した地域であるといえる。明治三十二年神宮教は解散し、神宮の崇敬団体である財団法人神宮奉斎会として改組するけれども、従来の教会所はその支部として存続された。しかしながら奉斎会への変更は、その目的事業からすれば野原にとっては宗教活動の後退を意味した。すなわち、その目的は宗教に渉る儀式を含まない「国礼」を行うことであり、葬儀では介助役を勤めるに過ぎず、また「奉斎所ニ於テ霊舎ヲ設ケ祖霊ヲ鎮祭スヘカラズ」とするものであるから、従来の神宮教時代の如く葬儀を主宰するというようなことは、不都合とされたのである。ところが野原は奉斎会の方針に従うことなく、従来のあり方を継続した。

たとえば明治三十五年の事務状況報告では年八度の講演会、奉斎会制定諸祭として一月一日四方拜、同月三日元始祭、二月十一日紀元節、三月廿一日春季皇霊祭、九月廿四日秋季皇霊祭、十月一日天長節、十月十七日神嘗祭、十一月廿一日新嘗祭を行ない、葬祭二十三度、霊祭四十七度が実施されており、葬祭と霊祭の占める比重は高い。

奉斎会は昭和二十一年に解散されるが、それまでの変化は、明治四十四年に支部の活動として「春秋ノ皇霊祭及ビ葬祭ニ充用」(『奏楽創式』区有文書)するため雅楽を演奏する組織として「奏楽」が設立されたこと。大正二年の改築で、現在のスタイルが定着し、また祭典の担当者は明治初年神葬祭以降は他村から有資格者を招聘していたが、昭和六年よりムラの者が担当することになったことである。ただこの奉斎所はムラの公民館としての役割をも果たしていたし、戦後まもなくは小学校の仮設教室に充てられた時期もある。

以上のような上部組織の変更にもかかわらず、この建物はムラ人にとっては先祖の霊の鎮る所として重要な意味を保持していた。その機能は、かつて一村神葬祭化した時に離檀した寺院と根本的には変わらないと言ってよい。

しかしこの建物はまったく寺院と同一ではない。その差異がどのような点に現われるのか、以下現在の問題としてながめてみよう。

七 祖霊社の現況

神宮教、奉斎会時代を通じてこの建物には「天照皇大神並産土神分霊」が祀られていた。現在もそれは変わらない。しかし、戦後まもなくこの建物が祖霊社と改称されたことは、その性格がより明確になったとみてよい。そこで、次にこの建物を野原での他の宗教施設との関係で見ておきたい。

行政上の対象としての野原は現在一七一戸、その内一六六戸が区（前文でムラと呼称してきたが、以下は区とも称する）入りをしている。区は一〜八番組に分割されているが、西出（一〜四番）・東出（五〜七番）・新田（八番）の区分もなされる。小学校・保育所・公民館・農協・神社・祖霊社等の施設は西出に集中しており、西出・東出は近接しているが、新田はムラの中心部より隔絶していて独立性が強く、墓地も別である。

区役員は、区長・区長代理・会計の三役と評議員八名である。また各組には毎年一名ずつの組頭が決められ、組内の世話係を勤める。これとは別に、(A)観音堂当番と(B)神社当番（兼祖霊社当番）が各十戸ずつ戸当りで毎年廻ってくる。(A)は一〜七番全戸が当ると、次に八番全戸として担当する。(B)の当番は、家内に不幸事があれば辞退し、任期中であっても退く。なお、八番組はこの当番組を勤めない代りに、祖霊社の大神を定期的に交換する役割を荷って

る。また神社係（氏子総代）二名・祖霊社係四名も決められるが、任期はない。以上の他老人会・子供会・婦人会・大産業保存会・消防団・体育振興会などの諸団体がある。

次に区全体の関係する宗教施設につき述べておく。

野原神社 法人登記上は七保神社^{ななほ}で、神職は他村の神職の兼任で常住しない。氏子総代は旧七保村内の各字より一〜二名選出される。しかしこの神社は、野原区で維持管理され祭典を行なう野原の神社である。これは明治末期の神社合併に起因するもので、七保神社として合併された各大字の神社は、戦後祭神を分祀している。参道入口には七保神社の石標が建設されているが、新規に建てた木標は野原神社とする。大正四年の記録に「故野原神社」と記されているのは、まさに当を得た表現で戦後よみがえったと言つてよい。

祖霊社 現在この建物ほど多様に称呼されるものはない。「祖霊社」が区の公称とすれば、他に(a)教会、(b)講社、(c)奉斎会、(d)祖霊殿、(e)霊社、(f)テラ（寺）と称される。(a)〜(c)は祖霊社の所屬との関係、(d)〜(f)は機能面からの呼称で、「祖霊」を祀る場所との意識が明白である。特に(f)は一般化していないが外部に対する翻訳語ではなく、祭儀執行者を「テラネギ」、死者・先祖を「ホトケ」、葬祭に奏上する祭詞を「キョウ」、家の霊舎を「ブツダン」などと言口をついて出てくる言葉と同様である。ちなみに永代祭料は、明治二十七年以前は祠堂金と記されている。

祖霊社の境内は二一〇坪、主要建物は三五坪で、正面に「天壤无窮」の額を掲げ、神殿として屋形を安置し、左側に「祖霊殿」の額を掲げて、三十年祭までの位牌が扉内に祀られている。永代祭料奉納者名、年祭の期日と氏名を記した木札（当年度分）も掲げられている。宗教法人の認証は受けていない。

他にネギの住宅、倉庫等の建物がある。境内には、「殉国之霊」碑（昭和二十六年、第二次大戦戦没者四十五名）、「牛魂碑」（和牛組合建設）の他、個人・鳥獣の供養碑が建てられている。

専任の「ネギさん」の人件費・建物維持・祭典の諸費は、区費でまかなわれる。それは区費全体の5%弱(昭和五十九年度決算書)にすぎないが、臨時事業は別途募金される。たとえば、昭和四十九年の祖霊社建設百年祭では、建物補修・霊柩車新調・墓地の整備等は区民全戸より賛助金が出され、また同五十六年の祖霊社担当ネギの住宅改築に当たっても費用は区が半分、残りを区全戸より募財するという方法がとられた。この祖霊社維持に対する区の熱意は極めて大きい。

観音堂 Ⅱ 番が日常の管理をまかされているが、行事費・維持費等の諸出費は区の予算に計上されていない。行事は年一度、二月初午の厄除祈願祭である。隣村より僧侶を呼び読経を受ける。餅・菓子で厄年の者より供えられるので、それらを堂前で撒く。祭典の運営・餅撒きに致るまで当番の役である。お堂は明治初年寺院より現在地へ移転されたが、昭和六十年初午に合わせて改築された。この時の改築費は厄年の者が全て負担している。観音堂での祈願を終えると、さらに松阪市岡寺(当地方では厄除けの寺として著名)へも詣る人が多い。

以上の三施設が区の管理と運営下におかれている。しかしながら神社と祖霊舎はそれを支える組織は観音堂の比ではなく、また前二者の経費は毎年の区予算に項目を立てて計上されており、区の制度に強固に位置づけられた公の施設であるといえる。ただし、神社係と祖霊社係は判然と区別されており、運営については別々に相談される。

八 祖霊社と神社の祭典

野原の年中諸行事で特立しているのは、(イ)伊勢大神楽、(ロ)神社大祭、(ハ)祖霊社大祭である。(イ)は正月一日〜三日に行なり伝統的な行事で、単に「神事」と称する。大神楽保存会員によって区内の主要地点での獅子舞と各戸の「門舞

い”がなされる。

神社祭典は五度あるが、三月一日の大祭を除く他は神社当番が神饌を供するだけである。(ロ)の大祭は区役員・神社係・町議会議員・諸団体代表者が参加する。祭典の準備と当日の世話係は当番がつとめる。式次第は、修祓・本殿開扉・献饌(奏楽)・祝詞奏上・乙女舞・大神楽奉納・玉串拝礼・撒饌・閉扉・区長挨拶で終了する。式典後の餅撒きに多くの人が集まる。

(ハ)祖霊社の祭典は二度で、「祖霊社大祭並戦没者慰霊祭」として、春秋彼岸の中日に行なう。当番と「霊社ネギ」「霊社神職」とも言われるが「ネギ」の方が通称となっている)が主に準備を整える。当日は区役員・諸団体代表者・町議会議員・戦没者遺族が祭典に参列する。一般の参加者は自由であるが、ほとんどなく、むしろ祭典後の投餅に人が集まる。

祭典は、まず「殉国之霊」碑前で、戦没者慰霊祭が斎行される。雨天時は祖霊社内にて、第二次大戦戦死者の氏名を紙に記した位牌を臨時祭壇の中央に安置して行なわれる。

慰霊祭に引続き祖霊社大祭となる。出席者が交代することはなく、そのまま全員が参列する。神殿と祖霊殿の開扉・献饌(両殿)・祝詞奏上(祖霊殿の前)・乙女舞(神殿前)・玉串拝礼(両殿、但し玉串の形式は異なる)・撒饌・閉扉・区長挨拶で終了し、関係者の会食が同場所で行なわれる。玉串拝礼は神殿・祖霊殿の順でなされる。祝詞奏上が祖霊殿前で行なわれることは、従前の神宮教会祭典・奉斎会祭典(神殿前)とは異なっている。

以上述べたように三行事を比較すると、祖霊社と神社の大祭は、いずれも区が積極的に関与する公式行事として定着している。これは個々人の選択の余地のない性格をもつ。一方、正月の大神楽行事は神社・区長宅等の公的場所での本格的な獅子舞と、各戸での簡単な「門舞」とからなっており、公私両面にわたるが、どちらかと言えば家を中心

とした娯楽性・呪術性を持つ新年の行事である。大神楽を、区として、家として受けるといふ形であり、祖霊社・神社の祭典とはこの点で異りがある。

尚、祖霊社大祭日は、彼岸の期間に行なわれている。これは彼岸が先祖供養の行事であるから、自然に受容されたものと考えてよい。

ただ祖霊社と神社の式典次第はほとんど異ならず、当番係が神職・ネギに対して式典中介助役を勤めることも同様である。

九 葬儀と家の先祖祭祀

家・個人レヴェルでの状況がどうかを述べておこう。

葬儀は家で行なわれ、埋葬は共同墓地で土葬である。葬家への手伝いは組単位でなされ、当日のみである。祭具は共通の物は祖霊社に保管（霊柩車・幔・唐櫃等）され、それ以外は各家で整えられる。葬儀は当日の告別式を霊社ネギが執行し、式後墓前で埋葬式があり、組の者も墓まで送りに行く。葬儀の翌日に、祖霊社で祭典がある。イハイは二つあり家と祖霊社に安置される。イハイ名と墓碑名はネギが書き、祖霊社のイハイはネギが準備している。

その後は一年祭を家で、五・十五・二十・二十五・三十年祭が祖霊社で行なわれて、以降定期の祭祀は終了する。

盆の行事は、神葬祭のムラであるために、非常に簡単だと説明される。盆の期間は八月十四日～十六日、家の祭壇（ムラでの特定の呼称はない）に種々供物をする。十五日が墓参り、十六日は「辻さん」と称して芋の葉に祭壇の供物載せて、ムラの辻々へ置く。「ホトケさんを送る」と説明されるが、近年この行事を行う家は少くなった。

新盆の家へは、十四日までの一週間内に故人の知己、家としてつきあいのある範囲より供物があり、お参りもなされる。十五日はネギさんが来て、祭儀を行なう。

盆の期間は他所へ出ている者が帰ってくるが、これといった行事もなく、娯楽性の強い子供を中心とした盆踊り会が祖霊社の広場でなされる。

彼岸は、中日の墓参が主である。家の祭壇への供物も日常より丁寧になされる。

家の祭壇は、神棚とは部屋を別にして安置される。

墓地は大正年間、当時村長の積極的な進めで整備され、従来の場所に隣接して新しく拡大され、それを機に数カ所に点在していた小さな墓も集中された。また祖霊社百年祭を記念して整備と新規分譲が行なわれた。区に永住希望の者は購入が可能である。

以上のような彼岸・盆における家の行事と、葬儀にみられる互助性は、神葬祭のムラであるという理由で、周辺の仏式葬儀のムラと大きく違っているわけではない。葬儀・盆の家行事、墓参の習俗は、葬儀の形式に関わらないと言つてよからう。

しかしながら、葬儀式を祖霊社ネギに依頼せず、また祖霊社との関係が解消される場合がある。これは、現在野原での信者が約四〇戸・一三〇人とされる天理教において顕著である。信者は一家全員の場合と、そうでない場合があるが、葬儀式は天理教会員の手で行なわれても、手伝いは組内より出る。またイハイに当る「御霊」は五十日間家で祀られているが、五十日祭で教会霊舎へ御霊移しがなされる。それゆえ一家中が天理教への改式の場合は、祖霊社に祀られている先祖の為に永代祭祀料を納めて、以後の関係を解消するという方法がとられている。

ただし区民として生活する上では、祖霊社の費用は区費から支出され、また特別寄附金の依頼もなされるので、そ

の関係がまったく解消されるわけではない。

その一方では、天理教と祖霊社との関係が積極的に結びつく点もある。それは、奏楽に関してである。野原では、明治四十四年奏楽が創設されて以降、代々この演奏者を伝えてきた。⁽²⁶⁾ 奏楽があるということは地域社会では珍らしいが、奏楽を必要とする祭典では貴重な存在である。戦前・戦後ともに天理教会祭典の演奏を手伝ったり、また反対に教会より演奏法の指導を受けるなど、両者は相互依存の状態にある。

また、葬儀に関しても、祭具・道具は祖霊社の備品を使用するなど、宗教信念の問題とは異なる次元で、天理教と祖霊社は関係を有していた。

しかし野原の天理教会が内容的に充実し、さらに上部教会との連絡が緊密になり、当地方での教会組織が強化されてくると、従来 of 祖霊社への依存を必要としなくなり反対に戦後は祖霊社の方が、従来の組織が解体され孤立している状況にある。

このような点より推察すれば、天理教は野原で、独自性を鮮明化しているといえよう。それはムラでの生活において葬儀と先祖の祭祀に顕著に見られる現象である。天理教に野原で最初に入信した大瀬辰之助は祖霊社（当時は講社）の世話係を務めたり、また祖霊社の霊壘簿にも氏名が掲げられている（昭和五年没）。一方その後をついだ辰之助の子息で、初代教会長である徳蔵（昭和二十七年没）より、区との関係は保ちつつ、祖霊社の『霊壘簿』から名が見えなくなるのは、このことを物語っているように。

十 祖霊社・神社の役割分担

以上述べてきた、祖霊社と神社の祭典と葬儀の各担当者と関与者を一覧すると次表のようになる（表1）。

（表1）

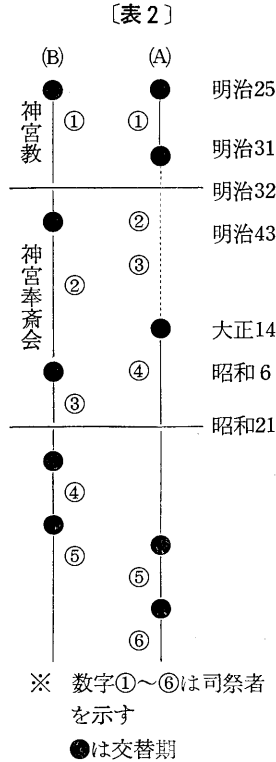
年 祭	葬 儀	祖 霊 社 祭 典	神 社 祭 典	区 役 員	
				神 社 係	
		○	○	祖 霊 社 係	
			○	神 職（非在任）	
○	○	○		ネ ギ（在任）	
		○	○	神 社 当 番 （兼祖霊社当番）	
		○	○	奏 楽 舞 人	
		○	○	奏 楽 演 者	
		○	○	楽 人	大 神 楽
		○	○	舞 人	

神社と祖霊社が区の公共施設という点では区役員が両者に関係する。しかし施設の運営上の区分は、その担当係が異っているようにはっきりしている。

実際の祭典担当者となると、儀式を司る神職とネギを除き、他は両方に関与している。大神楽の楽人と奏楽演者は現在同一人物が担当しており、区分がないようであるが、獅子舞が祖霊社祭典では行なわれていない点からすれば、基本的にはそれは分離される性質をもつとしてよかる。⁽²⁷⁾

神社の祭典と祖霊社の祭典を行なう人物が区分されている要因は後者が葬儀・年祭を行なうことに関係する。こう

した状況が明治八年の全村神葬祭以降どのようなようになっていたかを見ると、当初神道教導職（後、神宮教々師）が葬儀を担当していたと考えられる。しかしこの時期神社に神職が存在していたかは不明である。明治二十五年に神宮教会所が設立されて以後は多少判明しているの、それを(A)神社と(B)祖霊社の流れとに分けて示してみよう(表2)。



右図で(A)①と(B)①は同一人物、(B)②と(A)④は親子、ムラの出生者は(A)③と(B)③④⑤である。(A)④は戦前・戦後とも多少葬儀に関与したと伝えられるが(戦前は、村社の神職は葬儀関与が可能であった)、それは(B)側人物の代理でなされたという。神職が野原の葬儀にまったく関与しなくなったのは(A)⑤以後で、いずれの人物もムラに在住しないが、神社大祭にだけは必要な存在として招聘される。

確かに(A)側の人物は(B)側の役割にまで及ぶことはあった。その反面(B)側の人物が(A)側の領域に関わることは、①の人物を除いては、必要がなく、むしろそれを拒否する面があると言ってよい。このことは、現在大祭を除く神社祭典を神社当番だけで済ませていることから推測できる。

こうした状況は、神宮教・神宮奉斎会に属していた組織の問題や神職資格の有無といった点も関係しようが、むしろ神社祭典執行者と葬儀執行者を明確に区分している意識の表われと見てよからう。そこには、両者を異質の司祭者

として分離する宗教的感覚があると認められる。

こうした感覚は、明治初年の神葬祭奨励策の中で、神職が葬儀に関与するあり方を否定する面を持っているといえよう。

そして野原では、それを峻別しながら神葬祭を定着させていると指摘することができる。

おわりに

以上、一地域を事例として、神葬祭の受容の様相について述べてきた。野原において、神社と祖霊社は近くて遠い存在である。神社と寺院をムラ社会における異質なものの共存と考えれば、祖霊社と神社は近似拮抗する状態であると評せよう。その相克が、このムラだけの特性によるものなのか、それとも神葬祭そのものに内在する問題であるのか、今後考察を深めたい。

注

- (1) 阪本是丸「近代の神葬祭をめぐる問題」(『神道学』一二四号、昭和六〇年)、三三三ページ。
- (2) 筆者の主題に関連して、宇野正人「地域社会における神道教派の伝播と定着」(『神道宗教』九四号、昭和五四年)がある。
- (3) 櫻井治男「神宮教会所の顛末―三重県南部を中心として」(『天照大神』研究篇二、神道文化会、昭和五七年)。
- (4) 『神宮教野原分教所設置願』、明治二五年九月(野原区有文書)
- (5) 『明治元年神葬祭願寺院取調』(三重県行政資料室蔵)
- (6) 同右
- (7) 本書の刊行については、後日神宮少宮司として神宮教化運動を展開した浦田長民が担当した。彼は神葬祭について「死後

- も神の恩頼を蒙る儀を能く論し、死穢の説を去り、神葬祭式を簡明に確立」するとの考えをもっていた。以上阪本健一『明治神道史の研究』国書刊行会、昭和五八年、三〇九―三一〇ページによる。
- (8) 阪本健一前掲書、二三二―二三三ページ
- (9) 奉斎会設立趣意書によれば、『東京大神宮沿革史』、昭和三五年、九五―九六ページ)「万国諸教と共に宗教制の下に支配せらるるに至らば、上神宮に対し、下は民に対し、頗る妥当の処置に無之と存候。依て比の際宗教以外に立ち……」と述べている。
- (10) 『郷土人物史』、七保村小学校、昭和六年、三一―三二ページ。
- (11) 同右書
- (12) 阪本是九前掲論文、三〇―三二ページ参照。
- (13) 明治三年七月村内疫病平癒の解願参宮(伊勢神宮へ)の途次水難事故で一五名が死亡した(区有文書)。
- (14) 『神宮教会霊祭式』神宮教院、明治七年。
- (15) 音蔵が若い頃任えた藩士を招聘したという。なおこの藩士は教導職であった。
- (16) 『東京大神宮沿革史』、五〇頁。
- (17) 『神宮教野原分教会所規約』(区有文書)
- (18) 『郷土人物史』は教会所開設により「信徒人に満足を与へたり」と記している。
- (19) 櫻井前掲論文
- (20) 松木時彦の伝記は、岡田米夫稿「松木時彦伝記資料」(皇学館大学神道研究所蔵)を参照した。
- (21) 天理教東海大教会史料集成部編『東海の道』同会刊、昭和四九年。以下天理教関係は本書に負うところが大きい。
- (22) 松木時彦『心鏡、一名天理狂退治』、明治二七年刊。
- (23) 中西有恭は小学校開設時まで私塾を開き常時数百名の生徒を集めていたと伝える(『度会人物誌』、昭和五〇年再版)。
- (24) 『東京大神宮沿革史』、一五一頁。
- (25) 『備品器具台帳』(区有文書)
- (26) また小学校女子による舞も代々伝えられているが、これは天理教の指導を受けない。
- (27) 獅子頭は、公民館に特別部屋を設け安置されているが、女性の入室は憚られる。

会報

○理事会

日時 昭和六〇年四月二〇日(土) 午後五時

場所 学生会館本郷分館八号室

出席者 井門富二夫、池田 昭、石田慶和、小川圭治、

小口偉一、鎌田純一、楠正弘、窪徳忠、

後藤光一郎、小山宙丸、佐木秋夫、桜井徳太郎、

桜井秀雄、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、

華園聰鷹、平井直房、堀越知巳、前田専学、

柳川啓一、山折哲雄、脇本平也、

(学生会当番校) 渡辺寶陽、佐々木孝憲、塚本英憲

議 題

一、日本宗教学会第四回学術大会について

九月一三〜一五日の間、立正大学において行われることが、開催校である立正大学の渡辺寶陽教授より報告され、了承された。

なお、日程の概要は次の通りである。

九月一三日(金) 公開講演、理事会

九月一四日(土) 研究発表、評議員会、総会、懇親会

九月一五日(日) 研究発表

発表申し込み締め切りは七月六日、発表概要の締め切りは七月三〇日。

一、昭和六〇年度日本宗教学会選考委員について

今年度の選考委員として、鎌田純一、大峯頭、田村芳朗の三氏が、昨年引き続き選任され、赤池憲昭、土屋博、前田専学、山折哲雄の四氏が新たに選任された。

一、新入会員について

別記五二名が新たに本学会会員として承認された。

一、日本宗教学会におけるシンポジウムの開催可能性について、池田昭氏より報告があった。開催のための具体案として、シンポジウム開催のための委員会の設置が提案された。この件に関しては、引き続き検討することになった。

○常務理事会

日時 昭和六〇年四月二〇日(土) 午後七時半

場所 学生会館本郷分館八号室

出席者 井門富二夫、石田慶和、小口偉一、楠正弘、

後藤光一郎、桜井秀雄、田丸徳善、中川秀恭、

平井直房、柳川啓一、脇本平也

議 題

一、昭和六〇年度日本宗教学会評議員選考委員選挙日程の

決定

五月 八日(水) 投票資格(会費納入状況)についての

通知発送

六月 八日(土) 有権者資格締切

六月一九日(水) 選挙管理委員会(有権者資格認定)

七月 三日（水）投票用紙発送
八月 三日（土）投票受付締切

八月一〇日（土）選挙管理委員会（開票）

八月三十一日（土）当選者の辞退申出締切

九月十五日（日）評議員選考委員会

一、選挙管理委員長選出

互選により井門富二夫氏を委員長に選出した。

○選挙管理委員会

日 時 昭和六〇年六月十九日（水）午後五時

場 所 学生会館本郷分館八号室

出席者 井門富二夫、安斎伸、後藤光一郎、野村暢清、前

田専学、柳川啓一

議 題

一、昭和六〇年度日本宗教学会評議員選考委員選挙有権者

資格認定について

有権者一、三五九名を一括承認した。

○本号は「祖先祭祀」の特集号である。この特集のテーマ・執筆者は昨秋の学術大会での研究発表に基き、編集委員会が企画・依頼したものである。

○本号から各論文の冒頭に、執筆者による要旨およびキーワードを掲載することになった。これは読者の便宜のためのものであるが、さらに、キーワードについては、将来的なコンピュータによるデータベース・検索システムの作成に備えるためのものである。また、欧文要旨も本号からは、邦文要旨の翻訳となっている。

会員訃報

○本学会評議員大正大学名誉教授加藤章一先生は昭和六〇年六月四日午後五時、急性心不全のためお亡くなりになりました。慎んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈りいたします。

執筆者紹介（執筆順）

大西 祝 東京工芸大学非常勤講師

澤井 義次 天理大学講師

竹中 信常 浄土宗教学院研究所長・大正大学名誉教

授

池田 末利 広島大学名誉教授

窪 徳忠 鶴見大学教授

孝本 貢 明治大学教授

櫻井 治男 皇学館大学助教授

Transformation and Development of the Shinto Funeral Ceremony in a Local Community

Haruo Sakurai

The *shinsosai* is a funeral ceremony carried out using Shinto rituals. The form of this ceremony was generalized following the Meiji Restoration (1868), with the result that it signified the dissolution of the relationship which had hitherto existed between the priests and temples of Buddhism, and the funeral ceremonies in which they had participated. The movement for the adoption of the Shinto funeral ceremony, backed as it was by the government's policy of positive encouragement, at first spread throughout the country, but it was not accepted as widely as might have been expected given the fact of government support, and it subsequently had difficulty in taking firm root.

On the other hand, there are examples where the *shinsosai* was adopted by entire communities within limited regional nexuses.

The present work is a study based on the example of a local community which was influenced by the *shinsosai* movement, with the result that all members of the community subsequently adopted the form of the Shinto funeral ceremony. On the basis of this example, the work will examine the process of the acceptance of the Shinto funeral ceremony in relation to those issues unique to a local society.

Next, through an analysis of the relationships between the religious facilities used to enshrine a common ancestral spirit, the religious ceremonies held there, the priest performing the ceremonies, and the shrine, an attempt is made to clarify the conditions under which the Shinto funeral ceremony became established in the area, and a number of residual problem areas are noted.

The Transformation of Ancestor Worship in Modern Okinawan Society

Mitsugi Kōmoto

Modern Okinawa is gradually becoming an urbanized society. However, the mere fact of urbanization does not mean an inevitable cessation of the observance of ancestor worship. On the contrary, it would seem more in line with the facts to suggest that although ancestor worship may change its appearance, it will continue to exist as a mental, spiritual focus for people's social orientation.

In Japanese society as a whole as well, ancestor worship, as a relationship with a diachronically past "other," continues to have meaning as a socially founded symbol. Here, focusing on the ceremonies held in the graveyard, I have considered the way in which ancestor worship is conducted by the people in one Okinawan village, and by people who have migrated to the city from that village. In this case, I have attempted to make clear how the situation in Okinawa, refracted as it is through the Okinawan culture as well as the particular political, economic, and social factors to be found there, differs from that in Japan. This is particularly the case as regards the issue of patrilineal descent, although as a factor in common, the fact that ancestor worship of independent *ie* is performed as a concrete ritual observance can be pointed out.

Grave Visits on Seimei Day

Noritada Kubo

In China from about the third century B. C. E., the ten days or so following the vernal equinox were called the period of "Winter Food." During this period, all use of fire was forbidden, and it was customary to visit the ancestral graves. In the first half of the seventh century, the practice of visiting the graves on the third Winter Food day, the day known as Seimei, became one of the Five Rituals. It continues, changes notwithstanding, to the present day.

I understand that this tradition is still alive in Hong Kong, Fu-chien and among the Miao people of Kweichow. Essentially identical observances may be found among the Fu-chien and Hakka lineages of Taiwan. The Chinese people who have emigrated to Malaysia and other Southeast Asian countries likewise respect this tradition.

Among those who have moved to Nagasaki and Okinawa, however, there is a tendency to regard grave visits on Seimei day as something to be ashamed of, and it seems likely that in their case this custom will die out in future.

The custom as practiced in Okinawa is quite different in form that of China, but even today grave visits are customarily made on this day.

Introducing the present state of affairs in each of these areas, this paper explores the causes that lead on the one hand to continuing respect for, on the other to decline in, traditional observances.

An Inquiry into the Continuity of Skull Cult in Ancient China as the Prototype of Ancestor Worship

Suetoshi Ikeda

In 1956 I presented the hypothesis that ancient Chinese skull cult might be understood as the prototype for ancestor worship in China. Archeological excavations over the last twenty years have brought to light evidence that makes this hypothesis increasingly tenable: (1) at three Neolithic sites, including *Xiān-Bànpō* of the *Yangsháo* period and the village of *Hébei-Jiángōu* of the *Lóngshān* period, archeologists have discovered skulls buried for the second time with religious purposes; (2) for the latter part of the *Yin* period there are numerous examples of human skulls that bear scratch marks and were once used as oracle bones, whereas for the *Zhōu* period there are as yet no discoveries of burial sites devoted exclusively to skulls; (3) for the early *Hán* period there is the cluster of old graves of the *Diān* clan at *Yúnnán Jìnnìng-Shízhàishān*, where archeologists have unearthed bronzeworks clearly depicting skull-oriented ancestral and fertility rites.

Though it is not yet possible to establish clear historical connections for these skullcult remains, it is possible, if consideration is given to the ethnocultural background, to think in terms of latent connections which, as more archeological evidence becomes available, will doubtless become manifest.

The "Pillow to the North" Custom

Shinjo Takenaka

To the present day people in Japan observe the death-related custom called *kitamakura*: laying out the corpse with the head to the north and the face to the west. Of ancient origin, this custom is regarded as a blend of prehistoric practice and Buddhist influence. Conventional ways of laying out corpses are found among many peoples. The reasons for such a convention have to do not only with social and geocultural conditions but, more important, with a people's mythical and religious ideas, particularly ideas relating to the realm of the dead, the spirit world, the land regarded as their place of origin, and the like. This paper pursues this subject by surveying data on the Ainu, Japan proper, the Ryukyus, Oceania, and Southeast Asia. In connection with this survey it also takes up the funeral customs of ancient China, giving special attention to the idea of *hoppō seishi* ("the view that holiness lies to the north") found in the custom of recalling a dead person. In its final section the paper considers corpse disposition in ancient India, including the position in which the corpse of Gautama the Buddha was laid out, as an outcome of the ancient Indian notion of *hoppō seishi*, which itself arose from the geocultural situation of that day and was backed up by such specific ideas as those of the "pure realm of the north," "the realm where Buddhist teaching flourishes," and "the land where the people originated."

Behind this custom there lies, then, a long historical process and a vast range of intercultural contact. This paper reflects on the connection that obtains between custom and idea.

The Concept and Reality of Faith

—an introduction to the study of Śāṅkaran Vedānta tradition—

Yoshitsugu Sawai

From the phenomenological perspective of religion, *i. e.* what “faith” is for adherents in Vedānta religious tradition whose founder is said to have been Śāṅkara, this article clarifies the concept and reality of “faith” in Śāṅkaran Vedānta tradition. Discussion in this article is on a Brāhmanic religious tradition and attempts to understand the meaning-structure of its faith, called *Smārtas*, whose center is Śṛṅgeri Maṭha, very influential even among Śāṅkaran Vedānta traditions in modern India.

In this religious tradition, the words corresponding to “faith” are fundamentally *śraddhā* and *bhakti*. Both of them constitute the concrete forms of faith together with other factors. *Sraddhā* is the trust in the words of scripture and teacher. It consists of the basis of religious commitment both for lay *Smārtas* (mainly householders or *grhasthas*) and world-renouncers (*saṃnyāsins*). For a *saṃnyāsin*, *bhakti* implies philosophical sense of contemplation (*nididhyāsana*), while for a lay *Smārta*, it means mental devotion. What combines both *saṃnyāsins* and lay *Smārtas* is faith in the head of *saṃnyāsins* called Jagad-guru or *Saṅkarācārya*; while *saṃnyāsins* attempt to attain *mokṣa* with the guidance of his words, lay *Smārtas* desire salvation and worldly merits through his magico-religious powers.

On the Legend of the "Grass and Trees Speaking"

Noboru Ōnishi

In the ancient literature of Japan, and associated with the legend of the descent of the heavenly grandchild, are several references to the grass, trees, and rocks speaking. Since materials are extremely scanty, this legend can be studied either by investigating its words one by one as they relate to ancient literature, or one can compare this legend with others, especially those of the descent of the heavenly grandchild, the activities of Susanoo no Mikoto, and the story of the heavenly rock cave, thus trying to ascertain its character as legend and literature.

In general, there is a tendency to view the legend of the grass and trees speaking on the same level as the legend of the descent of the heavenly grandchild; by using the two kinds of investigation noted above, however, we see that such an estimation is not necessarily inevitable. Namely, this legend has the characteristic of a local legend with material possibly older than that of the legend of the descent of the heavenly grandchild. From this viewpoint, it can be hypothesized that the legend of the grass and trees speaking belongs to the "*kuniwakashi* [the rearing of the country] world", i.e. the ancient Japanese cosmogenic theory.