

第二節 沖縄の靈魂観と他界観

赤嶺政信

一、靈魂の諸相

1 マブイ

人間は、身体とは別個に靈魂を有すということが一般に信じられており、その靈魂のことをマブイ、タマシ(魂)などと称す。イナマブイ・ナナマブイ(五つのマブイ、七つのマブイ)という表現があり、一般に複数のマブイが身体に宿っていると考えられている。

マブイは、人間の生命活動を支えているある種の実在物であり、それはまた、何らかの契機によって身体から遊離することができる。たとえば、木から落ちる、溺れかかる、交通事故にあうなど、危険に遭遇したりショックを受けた時がそれであり、また、マジムン(魔物)などによってマブイが身体から抜き取られることもある。特に赤子や子供のマブイは遊離しやすいと考えられていて、マブイの遊離を未然に阻止するための様々な呪術的行為が行なわれる。

身体からマブイが遊離している状態がマブイヌギあるいはマブイウライと呼ばれるもので、無気力、食欲不振、発

熱など、様々な身体的・精神的機能の低下あるいは不調となつてあらわれる。マブイヌギと判断された場合には、マブイを身体に収納するための呪術がすみやかになされなければならない。それがマブイグミ（魂籠め）あるいはタマシチキ（魂付け）と呼ばれる儀式である。

マブイが身体から抜け出る、あるいは抜け出たマブイが再び身体に戻るとすれば、それは身体の中の部分からであろうか。それについては、次に述べる太宜味村喜如嘉の事例が興味深い。喜如嘉では、死者に着けさせる着物で一番下にくるものは、背縫いの糸を二寸ほどはずすが、それをマブイヌギゾーマと称している。マブイヌギゾーマは、「マブイが抜けるところ」の意である。日常生活においては、背縫いのほどけた着物は、マブイの抜けることあるいは死を暗示するため、着てはいけないという¹⁾。子供のマブイを守るために、着物の背に糸や布を縫いつけるマブヤーウの習俗があるが、これは背中からマブイが抜けるという観念と関係がありそうである。マブイグミの儀式においても、背中にマブイをつけるとする事例があり、背中がマブイの出入口であることが示唆される。

2 生霊信仰

沖縄には、他人に邪悪な影響を及ぼす特殊な能力をもつと信じられている人々（一般に女性）がいて、イナジヤマ（沖縄本島）、イキタマス（宮古）などと称されている。イキタマスは生霊であるが、鎌田久子²⁾の指摘に従えば、『伊呂波字類抄』に「生霊、イキスタマ」、また源氏物語にイキスタマとあり、イナジヤマも、生きすだま、生霊魂の転訛であると考えられる。

イナジヤマあるいはイキタマスは、その語義からして、生きている人の霊魂の作用によって他人に凶事を惹起するという信仰を予測させるが、たとえば源氏物語に見られるように、生霊が怨恨の相手に憑いて祟りをおこすという観

念が明白な形で存在するわけではない。

イナジヤマは、人形を用いたり、呪いを込めた卵を相手に食わせるなどといったように、何らかの呪具や呪術を用いることがあると信じられているが、鎌田久子の研究³⁾によると、沖縄の生霊信仰の特徴は、その機能がクチという言葉で表現されることが多いということである。たとえば、イナジヤマに呪われることを「クチガカカル」とか「クチが入る」などといひ、それに対抗する呪術を「クチゲーシ」（クチ返し）という。八重山で、来訪神や司によつて唱えられる唱詞をカンフツ（神の口＝神の言葉）という例からしてもわかるように、クチとは口であると同時に言葉をも意味する。したがって、現象的には生霊そのものが相手に憑くということではなく、言葉の霊力が憑くのである。おそらく、言葉の力が、人間の霊魂の働きの変りとして考えられているのであろう。

やや特殊なケースではあるが、次の事例はイナジヤマと生霊との関係をよく示している。ある女の人がお金を借りてA氏のところへ来たが、A氏は断った。それから後のある日、A氏の家の門の西側に、お金を借りに来た女性のイナジヤマ（生き身の人間と同じ形）が立っていた（A氏は、生霊や魔物などを見ることのできる特殊な能力をもっている）。そこで、A氏は祓いの言葉を唱えながら塩をまいたら、このイナジヤマが消えた⁴⁾。この事例では、イナジヤマが生霊と同義と考えられており、生霊が憑くという観念が窺える。

3 死 霊

死は、あくまでも身体的生命活動の終息であつて、死によつて霊魂が消滅することはない。生者の霊魂をイナマブイ（生霊）というのに対して、死者の霊魂はシニマブイ（死霊）と呼んで区別する。

霊魂の身体からの遊離が、即座に死に至らしめるものでないことは前述の通りであるが、死という現象は、霊魂の

遊離ということ的前提にしないと理解されない。身体から遊離した靈魂が永遠に身体に還らない状態がすなわち死である。沖永良部島では、ムドウトウ（戻つて来い）と称し、病人が息を引き取ろうとする時、一人は屋根の上に登り、一人は軒下において、まず軒下の男が「ムドウトウ〇〇」と死者の名前を呼び叫び、その声が未だ切れないうちに屋上の男が同じように「ムドウトウ〇〇」と呼び叫ぶ儀礼があった⁵⁾。いわゆる魂よばいの習俗である。また奄美には次のような話も伝わっている。重病の家の軒下をふわりふわり飛び去ろうとしているヒザマ（火の玉）を、ちょうど見舞いに来た男（病人の弟）が見つめ、これは兄のマブリ（マブイ）に違いないと、叫びに懐中から風呂敷を取り出してヒザマを押さえて包み、病人の懐にねじ込んだところ、意識不明になっていた病人は意識を戻して恢復した⁶⁾。

屍体は、生者の世界より引き離されて墓所に隔離されるが、死霊は、しばらくの間は、現世（イナシ）と他界（グシヨ）との間をさまよっているものと考えられている。死後三日目、二一日目、三五日目、四九日目などに行なわれる一般にマブイワカシ（魂分かし）と呼ばれる儀礼は、死霊と遺族の生霊を分離するための儀礼といわれ、現世に執着する死霊を、死霊の本来住まうべき世界である他界に落ち着かせる意図をもって行なわれる。

死んだ直後の死霊がある種の畏怖の念でもって観念されていることは、葬式の日、ムラの家々では、死霊の侵入を防ぐため屋敷の入口に竿を横たえたり灰をまいたりする習俗より窺うことができる。また、葬式道に沿った家に病人や赤子がいる場合、野辺送りや済むまでその病人や赤子の足を家の中柱にくくりつけておくといった習俗も、抵抗力の最も弱い病人や赤子の靈魂が死霊に連れ去られることを防止するための措置であろう。さらにまた死霊は、作物の種子や畑にある作物にも害厄を及ぼすものとされ、臨終の際、屋内にある作物の種子を屋外に運び出すとか、死者を寄りつかせないために、その家の畑に青竹などの標示を立てる（原野と思わせる）などの慣習がある。

死霊は一般に、生者が適切な祭祀を怠ったり、現世に未練や怨恨を残していたりすると、それを知らしめるべく関

係者に祟ることがあると考えられている。また自殺や非業の死を遂げたものの死霊は、生者にとって格別危険な存在となる場合が多く、次の事例はそのことをよく示している。ある女性（A）が不眠症にかかりユタのところへ相談に行った。ユタによると、草履をはかずに両手に持ち、全身ずぶぬれの女性がAの家、屋敷に出入りするのが見えるという。それを聞いたAは、最近Aの隣に住む女性が貯水池で入水自殺したこととすぐに思い至り、その人の死霊が自分の家、屋敷に出入りして、自分が不眠症になっているのだと悟った。早速家に戻ると、家の中から屋敷の隅々まで塩で祓い清めたところ、それ以後は不眠症は治ったという。このように人に祟りを及ぼす死霊を普通ヤナカジ（悪風）と称している。自殺や事故死の場合には、一般とは異なる特殊な葬法をする地域もある。

癩病患者の場合も特殊葬法がなされるが、ほとんどの地域で土葬の形態をとる⁷⁾。死霊を土中に封じ込めるといふ觀念があったのだろうか。伊波普猷は、非業の死を遂げた者は、その祟りを恐れるため、屍体を逆さにして、人々の往来の頻繁な四つ辻などに埋葬する習俗があったことを報告している⁸⁾。

平敷令治の指摘⁹⁾によると、『球陽』には、一八世紀まで、死霊に惑わされたという記事が載っており、また、早稲が続くのは、原野にさらされている屍骨のせいであるという理由で、一六九六年、一八三三年、一八五七年の三回、王府は村々に触れを出して収骨を命じている。

このように、近年の民俗慣行や歴史文献より、死霊に対する畏怖觀念の存在を抽出することができるのであるが、それについて仲松弥秀は、死霊に対する畏怖は新しい觀念で、古代の沖繩には、死霊に対する恐れはなく、むしろ愛慕の気持で死霊に接していたと主張している。その根拠として仲松は、①祖先の葬所である御嶽に近接して宗家の屋敷が立地している村落の存在、②屋敷内に墓のある事例の存在、③屍体が腐爛して臭気が出るまで家族や友人たちが毎日墓に通い死人の顔を覗く、あるいは酒肴や楽器を携えていつて酒宴を催す津堅島の事例などを挙げている。

そこで①②③の各々について私見を述べておこう。

まず①に関してであるが、たしかに沖縄の各地に、御嶽の中に「骨神」と称して祖先の骨を祀るところがある。しかし、御嶽が葬所であるといっても、そこはかつての葬所であり、現在も使用している墓地とは区別された聖所である。沖縄には、後述するように、死霊は最終的には浄化されてカミ化するという信仰があり、御嶽に祀られた骨神は、死霊そのものではなく、それがカミ化した祖霊神と考えた方がいよいよ思われる。国分直一も、仲松が御嶽と同じく祖先の葬所とみるダスクについて、「神の居所は第一次の葬所ではなく、きよめられた骨を二次的にあるいは三次的に収納した所を意味すると限定する必要がある⁽¹⁾」と述べている。

次に②の屋敷内墓についてであるが、仲松も指摘するように、久高島では屋敷内に墓と思われる拝所を有す家が三軒確認される。久高ではそれをシーズンガナシと称している。しかしこの場合にも、屍体を葬った第一次葬地であるという証拠はなく、洗骨後の骨を移葬した第二次葬地である可能性についても考慮する必要がある。というのもある。古老は、「洗骨をすると、シーズンになって天に昇る」と語っているからであり、シーズンガナシはカミ化した祖霊であつて、死霊そのものではないことが示唆されている。

最後に③に関してであるが、沖縄の説話の中に、死者とみなされて墓に送られた者が、墓の中で蘇生し、墓で雨宿りした人に発見されて再び家に戻るといふ、いわゆるグシヨームドワイ（後生戻り）の話がある。死者を覗きにいぐという風習の背景には、このグシヨームドワイの話や観念があつたことが予想される。死者との別れ遊びの背景には、死者に対する愛情と同時に、死者の霊を鎮めるあるいは死者の蘇生を祈求するという観念があつたことも推察され、それをもつて死霊畏怖の観念が全くなかつたと断定することはできないだろう。沖縄には「ウトウルサムンヌ、ミープサムン」(恐ろしいものは、それから逃れたいと思う反面、それを見てみたいという欲求を人間におこさせる)という諺があ

るが、死者に対する観念もそれに近いものがあつたのではなからうか。伊波普猷⁽²⁾のいうように、死者に対しては、愛情と恐怖の矛盾対立したものが同時に存在したアンビバレントなものであつたと考えた方がいよいよ思われる。

4 死霊のカミ化

前述したように、一定の浄化期間を経て、死霊は最終的にはカミになるという信仰がある。最終年忌である三十三年忌を過ぎるとカミ化するという観念が最も一般的である。三十三年忌の供物に赤餅や赤飯を用いるのは、カミ化を祝事として捉えるからであり、三味線や太鼓の鳴物入で酒宴を催すところもある。奄美では、盆祭のとき位牌を床の間におろして位牌の数だけ膳を供えるが、三十三年忌を境にカミ化するという信仰により、三十三年忌の済んだ位牌は床の間におろすこともなく、したがって膳を供えることもない⁽³⁾。三十三年忌を契機に、位牌を裏がえしたり焼いたりする地域もある。八重山の白保部落で、三十三年忌を過ぎた死者の骨は、カメから出してグシヨと呼ばれる墓室内の奥の溝にこぼす⁽⁴⁾というも、三十三年忌を境にカミ化するという観念と関係していると思われる。

「洗骨をするとシーズンになって天に昇る」という久高の伝承については前述したが、この場合には、洗骨がカミ化の契機となっている。そのことは、葬式でうたわれる葬送歌(後述)の解釈からもいえるのであるが、さらに久高で語られている次の話も、洗骨を経てカミ化するという観念と関係がありそうである。島外から来て島の男の妾として暮らしている女性がいた。その女性は本妻からあらんかぎりのいじめを受けたが、死ぬ間際に、自分は死んでも絶対に白骨化しない、必ず皮膚^{かわ}がついているだろうと言ひ残して死んだ。いざ洗骨になって棺を開けたら、その遺言通り恐ろしい形相となつて臘肉が残っていたという。この話は、現世に未練や怨念を残して死んだ人は白骨化しないという考えと結びついて語られている。洗骨を意味する言葉に「チエラクスン」(清浄にする)というのがあるが、これ

は単に骨を洗い浄めるといっただけでなく、靈魂の浄化をも含意しているように思われる。

ところで、仲松弥秀¹⁵⁾によると、宮古の池間島には、野辺送りを済ませて帰路につく際、参葬者の一人一人をススキで祓らるが、その時に「貴方は神となられた、よつてこのこの人たちを悪魔から御守り下さい」と唱える習俗があり、かつては、死んだその日に神になるという観念があったという。池間島では、大正の初期まで、葬儀が済んで以降は一切墓参りすることもなく、また九日目に親類縁者が家で祭をするのみで、それ以降は個別の祖霊に対して何一つとして祭祀もなく、さらに洗骨もなかったというが、それは、神格化した死霊には何もしなくていいという考えがあるからだとしている。宮古では、神のことをカンあるいはカムというが、同時に死者や死霊のことをスングム（死者神）といい、沖縄本島でいうマブイカシに相当する儀礼をカンピトクバカーズ（死者と人との別れの儀礼）というように、カンあるいはカムは死者や死霊をも意味している¹⁶⁾。その点を考慮すると、仲松の示した死してその日に神になるという池間島の事例は大変に興味深い。

さて、この池間島の死霊観に注目した仲松は、それを沖縄での最も原初的な観念であると推察し、今日のように三十二年忌後に神格化すると観念されるまでには、次のような変遷過程があったと見ている。第二段階として、死者の面相が生前の姿と見分けがつかなくなった時から神になる。次に、完全に肉体が朽ちた時に神になるという第三段階が想定される。これは、洗骨を契機に神格化するという前述の久高島などの事例とも相連するものであるが、仲松は、洗骨習俗そのものは沖縄古来のものとは考えていない。最後に、三十二年忌を契機に神化するということを第四段階として想定し、それには仏教の影響があったものと推測している。

この仲松説は、民俗事象の地域的変差を、時代差の表出として捉えたもので、沖縄全域の事例を統一的に理解しようとする場合、一つの仮説としての有効性を有すものと思われる。

なお、クライナーと住谷一彦¹⁷⁾は、人間の靈魂が神になるという柳田国男以来の日本民俗学の「常識」に対して、波照間島などの資料に依拠して疑念を提出しているが、検討すべき問題があまりにも多いため、この問題については、本稿では注意を喚起するにとどめ、これ以上の言及はしないことにする。

二、靈魂と他界

死して後もなお靈魂は存在し続けるとすれば、それら死者たちの世界はどこにあるのであろうか。本項では、他界観との関連における靈魂について見ることにしよう。

1 墓

死霊が墓に宿るとする観念は根強い。死霊の赴く世界を一般にグシヨ（後生）と称するが、いくつかの地域では、墓地のことをグシヨと呼んでいる。野辺送りの際、死者に自分のシマ（村）との最後の別れをさせるために、村はずれで一度、龜（遺体を納めた棺箱を墓まで運ぶ輿）をおろし「島見せ」と呼ばれる儀礼をする地域は多いが、名護市安和¹⁸⁾では、この島見せ儀礼の時、「イキマブイヤ ヤーニケリー、シニマブイヤ パカーニイケー（生霊は家に帰れ、死霊は墓に行け）」と唱える¹⁹⁾。また、知念村久手堅では、洗骨の時に墓内から出る時の作法として、「イチマブイヤ イザリ、シニマブイヤ クマリ（生霊は外に出られよ、死霊はそこにとどまりなさい）」と唱える²⁰⁾。さらに、ハカマブイという観念も、墓が死霊のとどまるところであることを示している。重病人や危篤状態に陥っている人のマブイは、すでに墓に行っている、あるいは墓と行き来しているといわれ、墓にてハカマブイのマブイグミをしなければならないと考えられている。

このように、死霊の住む世界が墓であることを示す習俗は枚挙にいとまがなく、そもそも様々な機会になされる墓参りの習俗などは、墓に死霊や祖霊がいるという観念なくしては理解されない。

墓を他界への入口として観念している地域もあるが、その点については後述する。

2 海上他界

沖縄本島地域でいうニライカナイという言葉には、海上の水平線の彼方と海底という意味が認められる。海の彼方と海底とでは厳密な意味では同じ空間ではないが、民俗社会の人々にとって両者を厳密に区別する必要性(意識)があつたとは考えにくい。ここでいう海上他界は、海底他界をも含んだ海の範疇として用いておく。

まず、久高島に伝わる葬送歌の紹介から始めよう。

- 一 トウシアマイ ナイビタン
- 二 テイラバンタ ウシユキテイ
- 三 シツチ ハタバルヤ
- 四 ナミス シエルタチユル
- 五 ナミヤ ハタバルヤ
- 六 ヒブイ タチユサ
- 七 ニルヤ リユーチ ウシユキテイ
- 八 ハナヤ リユーチ ウシユキテイ

- 九 フガニジャク ハミヤビラ
- 十 ナンジャジャク ハミヤビラ

この歌は、久高島で高位の神役である国神(フロ、ニガミ、ニトチユなど)が死亡した時に、村落の祭祀組織に加入する全女性たちによつてうたわれる。さて、この歌の意味であるが、一、二節は「寿命になりましたので葬所に来ました」、三、六節は「干瀬は波が立ち、煙が立っている」、七、十節は「ニライカナイに到着して金杯、銀杯をいただきましょう」という意味になる。比嘉康雄⁽⁹⁾が島の古老から聞いた説明では、三、五節は、屍体が腐乱して溶けていくさまを波にたとえてうたつたもので、六節は、腐乱した肉体が溶けて煙になって、七、八節のニライカナイへ飛んでいくのだという。ニライカナイに行くことをカミ化と考えれば、洗骨を契機にカミ化する、もしくは洗骨はカミ化を確認する手段であることが示されている。

久高島では、これとは別に、死者の霊魂がニライカナイに赴くことを示唆する葬送習俗がもう一つある。それは、野辺送りの際、ムラはずれで行なう儀礼で、龜を降ろし、七人組と称される七人の男たちが、ニライカナイがあると信じられている東方に向かって拝む。この儀礼はニラートウーシ(ニライへの送拜)とも呼ばれ、ニライカナイへの送拜であることは疑い得ない。ムラはずれで龜を降ろすという点では島見せ儀礼を想起させるが、内容は全く異なるのである。

さて、この儀礼の意味づけであるが、実は伝承者によつて一定しない。ある人は、死者はニライカナイへ行くのでその予告をしているのだといひ、別の伝承者は、ニライの神々と死者との別れの儀式であるという。さらに、ニライの神々へ死亡報告をするのだと考えている人もいる。この儀礼の本来の意味づけが何であつたのかについて、いたず

らに推測することは許されないが、いずれにせよ、先の葬送歌との関連で看過し得ない習俗である。ただ注意したいのは、死者がニライカナイへ行くことの予告であるとする説をとった場合、それは死者の霊が死後ただちにニライカナイへ行くことを暗示するが、そのことは、先の葬送歌に窺えるところの死霊は一定の浄化期間を経て後にニライカナイへ行くという考えと、矛盾することになる。

その他の海上世界観を示す習俗について見てみよう。まず、徳之島や与論島で行なわれている旧暦七月の浜降りの行事が注目される。徳之島の井之川のハマウリを分析した植野弘子によると浜にカマをつくる際、浜の石三個を「コ」の字型に海の方に開けておくが、これは海より来るウヤホーガナン（先祖）を迎えやすくするためと説明されているといわれ、植野は、井之川のハマウリは「先祖を浜から迎え、親族が収穫した作物を供物として供げて共餐、共に家々を踊り巡り、そして再び海へ送りかえす祖霊祭祀」であると結論している⁽²⁾。また、徳之島の古里には、ハマウリ行事を行なう浜にウヤウリクチ（祖先の降りる場所）と呼ばれる岩があるが、海から来訪する祖霊が足がかりにする岩という意味であろう。

その他には、同じく奄美の例で、コウソ祭の際、コスガナン（祖霊神）は海を渡ってくるので身体が冷えているからといって門に火をたくといった習俗⁽³⁾なども注目される。

これまで述べたいくつかの民俗資料より、死者の霊魂の赴く世界としての海上世界の観念の存在を指摘できるのであるが、しかし一方では、その資料が、質量の面でも採集地域の面でも極めて限定されているということも否定できない。したがって酒井卯作⁽⁴⁾のように、死者儀礼の中に海とのつながりを示す資料が少ない点に注目し、ニライ信仰は死者とは関わりなく農耕儀礼と結びついたものであつたと推察する人がいても不思議ではないのである。柳田国男は、「家々の祖霊が海から還つて来るといふ記憶はよほど幽かになつている」と述べているが、はたして沖縄全域に霊魂

の住まう世界が海の彼方にあるという信仰があつて、それが漸次衰退してきて今日的情況に至つたのかについては、なお速断を下すことは許されないように思う。

海上世界観に関してもう一つの問題点を指摘しておこう。『遺老説伝』に、死して後ニライカナイ（儀来河内）に行つたという善縄大屋子の話が載つていて、ニライカナイが死後の霊魂の赴く世界であることの証左としてそれが引き合ひに出されることがある。善縄大屋子はたしかに死後ニライカナイに行つたのであるが、しかしそのことは、ニライカナイが死後の霊魂の赴く世界であるという信仰が一般的であつたことを示すものではないと思われる。むしろ、死者がニライカナイへ行くという観念が一般的でなかつた、すなわち善縄大屋子の場合は特殊な体験であつたからこそ、それが説話として語られていたものと理解すべきであろう。善縄大屋子の体験の異常性は、彼の旧宅にマーニヤクバなどの神聖な植物が忽然と生じ、それによつて、そこが嶽となつたという記述からも窺うことができる。

その点については柳田国男や折口信夫も注意を払っている。柳田は、「果たして最初から、特に扱はれた者のみがニルヤに住つたのか、あるいは前には誰も彼も、死ねば皆行くと考えられていた時代があるのか。これが未決のままに残る」としながらも、前述の奄美のコウソ祭をひきあひに出しながら、結論的には、かつては、海のかなたに死者の魂の去来する世界があつたと考えているようである。

それに対して折口は、「昔の書物や伝承などから、楽土（ニライカナイ——引用者）は、神と選ばれた人とが住む所とせられたやうである」と述べ、柳田とは異なつた見解をとつている。

この問題に関連して、先に紹介した久高島の葬送歌について再びとりあげてみよう。あの葬送歌には、死者の霊魂がニライカナイに赴くことがうたい込まれていたが、注意したいのは、この葬送歌がうたわれるのは、前述の通り、国神と呼ばれる高位の神役が死んだ時だけであるということである。伊波普猷も、久米島の君南風と大宜味の神人の

葬式の時にうたわれるウムイを各々紹介している。久高の葬送歌のように、死者の靈魂がニライカナイに行くという意味は読みとれないが、神人の葬式に限って葬送歌をうたうことが一般的だったことを推測させる。ノロの葬式が一般人のそれとはかなり異なっていたことも指摘されており、また、ノロ墓を一般の墓と区別する例も多いことを考え合わせると、神人と一般人の間では、死後の他界観が異なっていた可能性についても考えてみなければなるまい。

3 地下他界

死者の住む世界が地下にあるとする観念は、特に宮古に顕著に見られる。まず、多良間島で採集された歌謡（二一）から紹介しよう。

うわばたぬ重ぬ

(お前のような子供が)

うが美しやぬあていなぬ

(そんなに美しい若者が)

にいら島下りきすか

(ニイラ島に下りてきたのか)

あらう島下りきすか

(アラウ島に下りてきたのか)

この歌に出てくる「にいら島」「あらう島」は、平良市の住屋御嶽由来の説話⁽²¹⁾に出てくる「根入りヤの国」「あらうの国」と対応する言葉で、いずれも死者が赴く地下の他界を示す。「にいら」や「根入りヤ」が、沖縄本島でいうニライと同系統の言葉であることは疑い得ない。今日でも宮古では、死者の赴く地下の他界をニツジャとかニツラと称し、多良間では、人が死ぬことを「ニツラの神の座につく」と表現する⁽²²⁾。狩俣では、たての空間を、テンヤ・ウイヤ(天屋・上屋)、ナカズマ(中島)、ニズヤ・カニヤの三界に区分するが、テンヤ・ウイヤは天上にある神々の世界、ナカズマは人間界、ニズヤ・カニヤは死者の住む地下の世界である⁽²³⁾。さらに、あの世のことをシタザー(下座)と表現することもあり、宮古では一般に死者の世界を地下に想定する傾向が強い。

沖縄の各地に、洞窟を利用した古い時代の墓が少なからずあるが、地下他界観は、そのような洞窟墓と何らかの関連を有しているものと推定される。久米島の君南風の葬式の時にうたわれたウムイに、「いしやぐちふくて、かないやぐちふくて」という歌詞があるが、伊波普猷はそれを、「石屋口を潜りて、金比屋口を潜りて」と解釈し、死霊の国は洞窟を潜っていくものと考えられていたと推測している⁽²⁴⁾。この場合の洞窟(墓)は、他界への入口ということになる。

奄美大島には、死体を遺棄する洞窟は地底から遠く海底のネリヤに通じている、と観念されている地域⁽²⁵⁾があり、宮古でも、ニツジャの入口を井戸とする場合があるが、その井戸は底がなく、それを通つていくと、海のかなたの底つ国、つまり龍宮の神のいる所へ通じていくという考えがある⁽²⁶⁾。つまり、地下他界はそれだけで閉じた世界ではなく、海底他界へ通じている開かれた世界ということになる。この他界観に従うと、沖縄本島地域で海の彼方や海底を指称するニライという言葉が、宮古や八重山では主として地下の世界を意味していることの由縁が理解しやすくなる。

4 天上他界観

『おもろさうし』に頻出する言葉で、オボツカグラというのがある。『おもろさうし』に収録されたオモロの解釈からする限り、オボツカグラは、地上世界と対応して観念された天上世界を常に意味するという⁵⁴⁾。カグラは神座の意とされているが、オボツの語義については定説がない。まず、オボツの語義についての考察から始めたい。

久高島に、オボツにつながると推定される言葉で、ウプテイシジというのがある。すなわち、ウプテイがオボツで、ウプテイシジはオモロにも用例があるオボツセジということになる。シジ(セジ)は、霊力あるいは神の意である。久高島のウプテイシジは、正式にはタマガエースウプテイシジとして用いられるが、それは、島に七つあるいは九つある御嶽の神である。イサイホウは、村落祭祀組織へのイニシエーション儀礼であるが、イサイホウを契機に女性たちは、タマガエースウプテイシジを各家々にて祀るようになる。

ウプテイ=オボツを前提にして、ウプテイ(オボツ)の語義について検討してみよう。まず、ウプテイを、「ウプ」+「テイ」と考えてみる。ウプは、「大きい」という意味で、ウプヂといえは大地(沖縄本島)の意になり、ウプスー(スーは父の意)は祖父の意になる。問題はテイであるが、テイには次のような用例がある。

久高には、シャーマンの資質をもつテイーンユタと呼ばれる宗教的職能者がいる。テイーンユタのユタを、沖縄本島地域で巫女を指すユタと同語であると考えれば、テイーンユタは「テイのユタ」と解釈される。このテイーンユタたちは、何軒かずつ分担して一年を通しての家々の祭祀を管掌しているが、そのことをテイーンユタの立場から、「○○の家のテイを抱いている」と表現する(儀礼執行を依頼する家の側からいえば、テイーンユタに「テイを抱かれています」ということになる)。また、家族の健康祈願や家の繁栄を願う儀礼の中で、しばしば「テイサカイ マンサカイ」(テイの栄え、マンサカイは対句)という唱詞が唱えられる。さらに、テイーンユタが、霊的世界との交渉の結果

「テイが拝まれる」と表現すると、それは、その家の女性が身ごもる、あるいはすでに妊娠していることを託言したことになる。最後に、八月の一連の行事の中にテイーンムチ(テイの餅)の儀礼がある。特定の複数の旧家より外間拝殿(根神や根人を出す家)へ餅が供えられる儀礼であるが、その餅のことをテイーンムチと呼んでいる。

さて、以上の用例に出てくる「テイ」がウプテイシジの「テイ」と同語であるという仮定に立ち、テイおよびウプテイの意味を考えてみよう。「テイを抱く」とか「テイサカイ」あるいは「テイが拝まれる」という表現およびその意味から導き出されるのは、テイという言葉が、生命ある個別の人間およびその集合である家族などを抽象化したものを意味しているらしいということである。そうすると、テイーンムチの儀礼は、人々が説明する通り、餅を供えて家族やその一族の健康や繁栄を祈願する儀礼ということになろう。テイ(テイ)をこのように解釈すれば、ウプテイは、「生きている人間より大きいもの、上にあるもの」という意味になり、結局、ウプテイは祖先を指称する言葉であるという理解が一応可能になる。

この解釈に従えば、御嶽の神=祖先神ということになるが、御嶽の神がタマガエースウプテイシジと呼ばれている点もこの解釈には有利である。というのも、タマガエーを「魂替え、魂の更新」とする説があり、タマガエーの「タマ」が人間の魂であるとすれば、それによってもウプテイシジと人間(祖先)との結びつきが示されることになるからである。

タマガエースウプテイシジが祖先神であるとする説は、実は久高の伝承者によってもなされている。死者の靈魂がニライカナイに行くとする観念が久高にあることは前に述べた通りであるが、ある古老の語るところによると、女性の靈魂はニライカナイを永住の地とせず、生前各自がその神をいただいていた御嶽に戻ってくるという⁵⁵⁾。この説に従えば、御嶽の神は女性の祖先神で男は含まれないことになるが、それはさておくとして、ここでは、オモロにあらわ

れる天上界を意味するオボツ（セジ）の原義が祖先（神）である可能性がある点を確認しておきたい。

さらに次の点にも注意したい。仲松弥秀によると、奄美を中心にオボツ山と呼ばれる神山が広く分布するが、それは、沖縄の御嶽と同様に祖霊神を祀るところであるという⁽⁴⁶⁾。これにはクライナーの批判⁽⁴⁷⁾もあるが、ここでは仲松説に従っておくと、オボツが祖先と結びつくことを示す有力な材料になる。

ところで、『おもろさうし』に「うきーおほち」という語がある。『おもろさうし辞典総索引』では、「うき」は大の意、「おほち」は祖父の意で、「うきーおほち」は祖父もしくはばく然と祖先を意味するものであろう、とされている。「おほち」をオボツと結びつける解釈はオモロ研究家の間にはないようであるが、オボツ・ウプテイ・おほちが語源的につながる可能性は否定できないように思われる。

そうであれば、「おほち」が祖父（祖先一般ではなく）であり、それに大を意味する「うき」が付されて祖先を意味するという解釈は、本稿の議論とかかわってくることになる。ウプテイ＝祖先論と「おほち」＝祖父論は、祖父も祖先の一人であるという意味において接点をもつ。しかし、それ以上のことを追究するのは容易ではない。ただ疑問に思ふのは、祖父を意味する「おほち」が「うきーおほち」になると、なぜ大祖父（曾祖父もしくは男の祖先という解釈が可能か）ではなく、祖先一般の意味になるのかという点である。大方のご示教を乞う次第である。

さて、これまでオボツにこだわってきたのは、オボツの語義が、もし祖先であつたとすれば、オボツカグラが『おもろさうし』の中では天上界に想定されたことの意味について考えてみたかつたからである。オモロ人たちは、オボツの語義を全く考慮に入れずにオボツカグラを天上界に固定したのであろうか。

換言すると、はたして天上他界の思想は、外間守善の主張するように、「沖縄固有のものではなく、中国の道教の影響を受けた知識人、あるいは日本神道の影響を受けた知識人たちによって、王権強化の思想として育てられていっ

たもの⁽⁴⁸⁾」であろうかという問題である。久高のウプテイシジ（祖先神）が、オモロのオボツセジ（天界の霊力）に転化する背景には、祖先神の住む他界が天上界に想定されていた可能性がありはしないだろうか。次にその点について考えていきたい。

死霊が洗骨あるいは三十三年忌を契機にカミ化して昇天するという観念は、沖縄のほぼ全域にわたって見出せる。天上他界観を儀礼的に表現するものとして、次のような事例がある。加計呂麻島の三十三年忌には、椎の木を墓に立て「天に登って下さい」と唱えて拜むが、霊魂はその木を伝わって昇天すると考えられている⁽⁴⁹⁾。徳之島の三十三年忌では、屋敷に高い木の棒を立て藁を燃やすが、死者の霊魂は、棒を伝わってあるいは煙に乗って昇天すると信じられている⁽⁵⁰⁾。また、波照間島の三十三年忌では、家の前庭に床の高い仮小屋を造り、この小屋の両側の柱に長いガジユマルの柱をしばりつける。死霊は、このガジユマルを伝わって天に登りカミになることになっている⁽⁵¹⁾。さらに、八重山の石垣では、三十三年忌の供物として、毛を抜かれた鶏一羽が羽根を伸ばして飛びたつ姿で供えられるが、それは、死者の霊がこの鶏に乗って昇天するようにとの願いが込められているという⁽⁵²⁾。このように、いくつかの地域では、死者が昇天するという観念が実際の死者儀礼の中で表現されているのであるが、その数は決して多くはない。しかし、その他にも、次のような事例も看過されてはならない。

久高島には、ハンチャアタイと呼ばれる集落の中心にある畑の一角に、ティンヌジヨ（天の門）と称される塚状の石積みがある。ティンヌジヨは、文字通り天上界に通ずる入口で、死者が出る時には、天上から一本の糸が垂れてくるといわれている。同じく久高島に、ティンゲアーン（天地御願）と呼ばれる儀礼がある。病死や事故死その他の理由により現世に未練や怨念を残して死んだ祖先の死霊を、前述したティーンユタに憑依させ、ティーンユタをして死者の言を語らしめ、それによって死者の霊を慰撫するという儀礼である。天地御願という名称に加えて、この

儀礼(家の前庭で行なう)では、軒に七段の梯子が立てられ、死霊はその梯子を伝わって降りてきてティーンユタに憑依し、そして御願が成就したらこの梯子から昇天すると考えられている点も勘案した場合、そこには天上世界への志向性を窺うことができよう。

クライナーによると、奄美のオボツ山は、オボツカグラ(天上界)から神が降臨する山で、この神は、オボツ山から神道を通して村落を訪れるという⁽⁴⁸⁾。その来訪神が祖霊神と関わりをもつのかという点については不明だが、琉球王国の間縁部に位置する奄美に天上世界の観念があり、かつそれがオボツという言葉と結びついている点は注目してよいであろう。

比嘉政夫によると、八重山川平部落の群星御嶽の由来伝承として、中天から村に向かって星の上下するのを見た娘がその場所にお嶽を立て、その娘の生家から代々司祭者を出したという話があり、多良間島には、継母によって虐待された娘が天上の神に召されて昇天した話があり、それに因む聖域とその祭祀集団があるという⁽⁴⁹⁾。

さて、これまで、加計呂麻島、徳之島、波照間島、久高島、川平、多良間島などに天上世界の観念あるいはそれを表現する儀礼や説話などのあることを指摘してきた。これらの地域が琉球王国の間縁部に位置していることに留意した場合、天上世界を表象するこれらの民俗事象が、すべて中央(首里)からの伝播によつて形成されたとは考えにくい。天上世界観は、琉球固有の世界観の中で、いわば基層文化として、海上世界観(ニライ信仰)や地下世界観とともに重要な位置を占めていたと考えるべきではなからうか。その意味では、次に示す比嘉政夫の見解は有力な示唆を与えてくれる。

比嘉は、柳田国男や折口信夫がニライとオボツ観念を歴史的な前後関係の中で位置づけた(オボツ観念は新しい)ことを批判し、両者は、平行的、併立的な関係にあつて、異なつた原理に支えられた世界観であるとしている。すなわち、

ニライ信仰を支える祖霊観が、個性をもたない集合的にとらえられた祖霊観であるのに対して、オボツ信仰を支えるものは、個性をもつた祖霊とそれに結びつくノロ、クダイなど現世の選ばれたものと結びつくという。さらに比嘉は、面信仰と墓制との関連についても着目し、前者が海浜、山などの岩かけや洞窟などを利用した地縁的な集団による共通の葬所と結びつくのに対し、後者のオボツ信仰は、共同体の創成に関わる特定の先祖神の単一特定の墓所(アシン、アジバカ、フニシンなど葬所となつた墓)と結びつくとしている⁽⁵⁰⁾。

この比嘉説は、ニライからの来訪神=祖霊神という図式を前提している点で若干の疑問を感じないわけでもないが(後述)、オボツ信仰については次の意味で興味深い。すなわち、比嘉が提示した川平や多良間の資料(前述)に加えて、オボツ信仰が最も顕著に見られる奄美において、オボツ山の神は、沖縄本島一般に見られる「村の御嶽に常在している村のクサテ神なる祖霊神である」という仲松弥秀の見解(註40)があるからである。勿論その場合の祖霊神とは、祖霊一般ではなく、比嘉のいう村落創始などに関わる個性を有す祖霊と考えるべきである。ところが、久高の事例は、必ずしも比嘉説を支持するものではないという点も留意すべきである。

久高のウプテイシジは祖霊神で、かつ御嶽の神であることについては前述した。ところがその御嶽の神は、少なくとも久高における伝承に従うかぎりでは、沖縄本島地域の御嶽の神とは異なり特定の祖先神を祀るものではなく、代々その御嶽に「帰風」(その御嶽の神をいただいた)した女性たちの霊、つまりどちらかといえば、集合的な祖霊であると考えられているからである。

この久高の問題や奄美のオボツ山についての仲松弥秀とクライナーの見解の相違なども含めて、オボツ信仰については、なお検討する余地が多分に残されている。比嘉政夫が、オボツ信仰に関する資料が乏しいのは、それが「神女を中心とする特定の司祭者のみによる御嶽の中における秘儀的な神事儀礼が主であり『オボツ』の概念などはその中

に埋没して表面に出てこなかったため」と述べているのも、今後に残された検討すべき課題の一つであろう。

三、来訪神と祖霊神

ニライカナイおよびその系統の言葉で示される他界から、時を定めて村落を訪れてきて幸をもたらす来訪神の觀念やその祭祀儀礼が広い地域にわたって見出せるが、ニライを含めて他界から来訪する神は、はたして祖霊神なのであろうか。

柳田国男は、「わんや 神んあらん 仏んあらん ジレー大主 カネー大王」という村芝居「長者の大主」の台詞を参照して、「ニルヤを出発して人の国を訪ね来る者が、やはり人の類の特にすぐれた者であったことを意味するのではなかったか」とややあいまいな推察をしている⁽⁵⁾。

沖縄本島北部大宜味村喜如嘉に伝わるウンジャミ祭の神送りの歌に、「アウの神を送ろう、マヤの神を送ろう」という意味の唱詞がある。比嘉政夫が指摘するように⁽⁶⁾、この唱詞は、次の意味において注目し得るものである。仲松弥秀によると、アウ＝青というのは、死後の世界と結びつく言葉であり、したがってアウの神というのは祖霊神を意味すると考えられる。一方、マヤというのが八重山のマユンガナスと同系統の言葉だとすれば、マヤの神はニライからの来訪神を意味することになって、祖霊神と来訪神が極めて近い関係あるいは同一であることが示唆される⁽⁷⁾。ただし、外間守善によると⁽⁸⁾、アウ(アノ)は、「神のまします聖なる場所」、「オボツカクラに通ずる中継ぎの場所」、「ニライカナイへ通ずる中継ぎの場所」、「聖なる」という意味の敬称辞等、多様な意味をもつ語とされ、アウの神を無条件に祖霊神と解することはできない。その意味で、上の説は、なお検討を要するところである。

ウンジャミがニライ(海)からの来訪神祭祀であるのに対して、シヌグに登場する仮面、仮装した男たちは、山か

らの来訪神と考えられている。与論島のシヌグについて渡邊欣雄は、「サークラという祭祀単位があり、その構成員は地域集団の成員といった方が妥当なほど親族関係が認められない」が、「小祠・聖地や家屋・家族が関係したり、本家・分家の関係が祭祀の実修の中に若干機能している点などから、出自範疇に関連した祖霊祭祀の特徴も認められる」としている⁽⁹⁾。同じく渡邊は、徳之島のムチムレー(餅もらい)行事に、祖霊を形造った壘人形をもって歩くところがあることを指摘し、ムチムレーに登場する来訪神は、祖霊神の性格をもっている⁽¹⁰⁾と述べている。

比嘉政夫は、来訪神を、沖縄本島北部のウンジャミや多良間島のスツブナカなどに来訪する目に見えない觀念的な神と、八重山のアカマタ・クロマタやマユンガナスのように仮面や仮装をした目に見える具象的な神との二つのタイプに分け、前者に幸・豊穡の神という性格が濃厚で祖先神的色彩が薄いものに対して、後者には死霊の性格を帯びた祖先神的性格が認められるとしている⁽¹¹⁾。

来訪神＝祖霊神とする見解は以上述べてきたものにとどまらないが、全体的にいつて、その根拠となっている資料は情況証拠的なもので、場合によっては、研究者の側の主観の反映を予想させるものもある。死者がニライに赴くという觀念やそれを裏づける儀礼が希薄であると同様に、来訪神が祖霊神であると意識されたり、それが儀礼の中で明確に表現されることは極めて少ないというのが民俗誌的実情であろう。下野敏貞⁽¹²⁾が、沖縄も含めて日本の来訪神(八重山のアンガマなどの系統を別にすれば)には、祖霊的性質が認められないと述べていることは、ここで想起していただろう。また、谷川健一も、来訪神に祖霊の面影がないことを認め、それについては次のように考えている。仲松弥秀のいう青の島(地先の島)が葬所であったという説を踏まえ、かつては祖霊と神は区別なく、地先の島より時を定めて共に村々を訪れた。ところが他界觀念が拡大するにつれて、神は海の彼方から訪れるものと考えられるようになり、同時に、地先の島を葬所とする風習もすたれた。したがって、ウンジャミなどに来訪する「アウの神」や「マ

ウの神」には祖霊の影はなく、海の神としての性格が強調されるようになった、と以上のように谷川は考えている⁽¹⁶⁾。

ここには、研究者相互の見解の相違とは別に、次のような問題が隠されているように思われる。沖縄本島北部のウンジャミにしろ、八重山のアカマタ・クロマタやマユンガナスにしろ来訪神と呼ばれるものはすべて、他界から村々を訪れ共同体に幸と豊穡をもたらす神々であり、一方の祖霊神も他界(それがどこであろうとも)に属し、かつ人々に豊穡や安寧を約束してくれる存在である。つまり、両者は共通する属性を強く帯びているのである。したがって、民俗社会の人々の思考の中で、両者が置換可能な存在として位置づけられているとしても不思議ではない。来訪神の中に、民俗社会の人々が祖霊の影を見ることがあるとすれば、それはそれで自然の心理というものであろう。しかし、だからといって、研究者が来訪神＝祖霊神と規定してしまうことは、民俗社会の人々が来訪神に対して抱く多義的で分節化されないイメージを、研究者が勝手に一義的に固定してしまう危険性があるように思う。

【註】

- (1) 平良次子氏の御教示による。
- (2) 鎌田久子「南西諸島の憑依現象」(『成城大学文芸学部・短期大学部創立二十周年記念論文集』一九七四、九頁)
- (3) 鎌田、前掲書
- (4) 琉球大学民俗研究クラブ『マブイの遊離と収納』一九八四、一三二頁
- (5) 名嘉真官勝・恵原義盛『沖縄・奄美の葬送・墓制』(一九七九、明玄書房)一七五頁
- (6) 名嘉真・恵原、前掲書一七四頁
- (7) 名嘉真・恵原、前掲書一二三頁
- (8) 伊波普猷「南島古代の葬制」(『をなり神の島』一九七三、平凡社、四四頁)
- (9) 平敷会治「沖縄の葬制について」(『日本民俗学』七四、一九七二、三三頁)
- (10) 仲松弥秀「神と村」(一九七五、伝統と現代社)五二―五九頁
- (11) 国分直一「グスクの性格」(『日本民族文化の研究』一九七二、慶友社、三八二頁)
- (12) 伊波、前掲書三四頁
- (13) 名嘉真・恵原、前掲書二二〇頁
- (14) 琉球大学社会人類学研究会『白保』(一九七七、根元書房)一八八頁
- (15) 仲松、前掲書四九―五二頁
- (16) 植松明石「神觀念の問題」(『国立民族学博物館研究報告別冊三―沖縄の宗教的世界』一九八六、七七頁)
- (17) 住谷一彦・J・クライナー「南西諸島の神觀念」(一九七七、未来社)二二三―三二二頁
- (18) 名嘉真・恵原、前掲書七〇頁
- (19) 名嘉真・恵原、前掲書一〇八頁
- (20) 比嘉康雄・谷川健一「神々の島」(一九七九、平凡社)一四九頁
- (21) 植野弘子「徳之島のハマウリ行事と親族組織」(『現代のエスプリ―奄美の神と村』一九四、一九八三、至文堂、五四―七二頁)
- (22) 富本英子氏の御教示による。ウリ(降り)という表現は、祖霊が海から放物線を描いて来訪することを示唆するのだろうか。
- (23) 金久正『奄美に生きる日本古代文化』(一九七八、至言社)一八四頁
- (24) 酒井卯作「柳田民俗学と沖縄研究の周辺」(『柳田国男研究』七、一九七四、白鯨社、四二―五四頁)

- (25) 柳田国男『海上の道』(一九六七、筑摩書房) 一六二頁
- (26) 嘉手納宗徳編訳『遺老説伝』(一九七八、角川書店) 一〇八頁
- (27) 柳田、前掲書八六頁
- (28) 折口信夫「琉球の宗教」(『折口信夫全集』一九七五、中央公論社、四九頁)
- (29) 伊波、前掲書四〇頁
- (30) 外間守善『日本語の世界九—沖繩の言葉』(一九八一、中央公論社) 一三三頁
- (31) 慶世村恒任『宮古史伝』(一九二七、南陽印刷)
- (32) 比嘉政夫『沖繩民俗学の方法』(一九八二、新泉社) 一二頁
- (33) 本水清「三分観の一考察」(『琉球史学』四、一九七三、琉球史学会、三—一二頁)
- (34) 伊波、前掲書三八—四〇頁
- (35) 渡邊欣雄『沖繩の社会組織と世界観』(一九八五、新泉社) 三二八—三二九頁
- (36) 谷川健一「ニライカナイとトコヨの思想」(国分直一・佐々木高明編『南島の古代文化』一九七三、毎日新聞社、二—八頁)
- (37) 外間守善『おもろざらし』(一九八五、岩波書店) 五七—六三頁
- (38) 死者の靈魂が葬所→ニライカナイ→御嶽と移動するという考えが、一般の人々に共有されているわけではない。しかしそれを語った話者は神人ではあるが、しばしば自分独自の世界観を創り出すシャーマンの資質をもった神人ではなく、伝承を遵守するタイプの人間である。したがって、この靈魂観が話者によって創作されたものとは考えられない。
- (39) 話者は、男の靈魂は、ニライカナイからクアンスに戻るのではないかと、あいまいに答えている。
- (40) 仲松弥秀「南島のオボツ・カクラは天上か」上中下(『沖繩タイムズ』一九八二 十二月十日—十二日)
- (41) 住谷・クライナー、前掲書一八頁
- (42) 外間、前掲書(一九八五) 六一—六二頁

- (43) 名嘉真・恵原、前掲書二〇頁
- (44) Toichi Mabuchi: "Space and Time in Ryukyuan Cosmology" (Asian Folklore Studies xxxix-i, 1980, p.8).
- (45) 植松、前掲書八七頁
- (46) 藤井正雄「先祖供養」(窪徳忠編『沖繩の外來宗教』一九七八、弘文堂、一五九頁)
- (47) J・クライナー「奄美を中心とした南島の神観念と世界観」(『沖繩文化の古層を考える』一九八六、法政大学出版局、四三頁)
- (48) 比嘉政夫『沖繩の門中と村落祭祀』(一九八三、三一書房) 一四三—一四四頁
- (49) 比嘉、前掲書(一九八二) 一九—二〇頁
- (50) 比嘉、前掲書(一九八二) 二三頁
- (51) 柳田、前掲書七四頁
- (52) 比嘉、前掲書(一九八二) 一五頁
- (53) 大胡欽一(『北部沖繩の祖靈観と祭祀』『政経論叢』三五十一、一九六六、明治大学政経研究所収)は、伊平屋の田名部落のウンジヤミに來訪する神は、三十三年忌を經過した祖靈神であるとしている。
- (54) 外間、前掲書(一九八一) 一九二—二〇〇頁
- (55) 渡邊、前掲書二七頁
- (56) 渡邊、前掲書二七頁
- (57) 比嘉、前掲書(一九八二) 二二—二五頁
- (58) 下野敏見『ヤマト文化と琉球文化』(一九八六、PHP研究所) 一〇—七〇頁
- (59) 谷川健一『常世論』(一九八三、平凡社) 一三二—一五三頁

● 環中國の民俗と文化 第三卷

祖先祭祀

一九八九年一月三十一日初版第一刷発行

編者 ————— 渡邊欣雄

定価 ————— 五九〇〇円

発行所 ————— 株式会社凱風社

東京都文京区後楽千目十二番十二号

T E L 〇三七八二五七六三三

F A X 〇三七八二五九五一〇

郵便番号 東京五十八八七二五

本文印刷 ■ 宇河工業社 カ六丁・表紙印刷 ■ 東光印刷所 用紙 ■ 中庄
製本 ■ 東和製本 組版 ■ 猪瀬印刷 + ロイヤル企画 発行所代表 ■ 小本章男
©1989 Printed in Japan 3339-890148-1136