

## 沖縄社会の二つの葬祭儀礼<sup>(1)</sup>

— 沖縄のハンセン病問題と「特殊葬法」 —

Two Forms of Funeral Rites in Okinawa  
: From a point of view of the problem of Hansen-disease.

中 村 文 哉  
Bun'ya NAKAMURA

### はじめに

本稿は、沖縄社会における死者の葬祭儀礼をとりあげ、その葬祭儀礼における「一般葬法」と「特殊葬法」の実態と相違について、考察するものである<sup>(2)</sup>。

今日では火葬が一般化されているが、沖縄で火葬が普及しだしたのは、それほど昔のことではない。稲福によると、1923年（大正12）に火葬が施行されたと指摘する（稲福，1995:15）。しかし、沖縄県下のいくつかの郷土誌をひもとくと、沖縄県下に火葬場が設置されたのは、「沖縄戦」後の復興期にあたる1960年代以降のようである<sup>(3)</sup>。詳しい資料の発掘は今後の課題ではあるが、この点を踏まえると、簡略化などの変貌はあったのかもしれないが、沖縄県下の各郷土誌に記載されているように、死者を「野辺送り」にして埋葬する伝統的な葬法が、沖縄では比較的最近まで行なわれていたとみることができる。

本稿の主題である沖縄社会の葬祭儀礼の「一般葬法」および「特殊葬法」というカテゴリーは、沖縄県下の各郷土誌にみられるものである。郷土誌における「一般葬法」とは、一般的に、シマ（「本土」でいう部落に相当）での病や老衰による自宅死のケースに適用される葬法である。他方、「特殊葬法」とは、一般的に、シマでの自宅死以外のケースに適用される葬法であるが、より特定するというと異常死や不業の死、すなわち「ヤナジニ（邪ナ死ニ）」というケースから祭祀者や高齢者など「セジ（靈力）」の高い者の死、乳幼児の死、「統死

や盆・正月中の死などにも適用される葬法である。

ところで、筆者が、沖縄社会における葬祭儀礼を主題化させた経緯は、沖縄のハンセン病問題の文脈においてである。筆者は2001年9月9日に、ハンセン病の国立療養所「沖縄・愛楽園」の入園者で、かねてより懇意にさせて頂いているXさんのお部屋を訪問した際、「差別の記憶」と題する御自身の直筆のメモをお見せ頂いた（Xさんにお示しいただいたメモは、【資料1】として掲げておく<sup>(4)</sup>）。

このメモをXさんからお示しいただく以前にも、筆者は文献や先行研究を通して、ハンセン病死者の葬法の概要について把握してはいた。たとえば「国頭愛楽園」創設の礎となった青木恵哉の自伝にして「愛楽園」開設以前のハンセン病患者救済活動の記録でもある『選ばれた島』には、国頭村辺野喜でのハンセン病死者の記載がみられる（青木，1958：120-121）。また、上原信夫編『沖縄救済史』の「第二編 愛楽園前後から現在まで」に「葬祭について」という項目が設定され、概略的にはあるが、「残酷きわまる」（上原：1964，199）ハンセン病死者の葬儀についての記載がある。また、この件に関する先行研究としては、市史や字史などの郷土誌をもとに、ハンセン病死者の処遇を明らかにしつつ、沖縄におけるハンセン病問題の歴史に論及した前田真之の労作「癩予防法と沖縄」（前田，1998）や、ハンセン病をはじめコレラ、フィラリア、マラリアなど沖縄固有の病の歴史を描いた稲福盛輝の大著『沖縄疾病史』

(稲福, 1986) などが挙げられる<sup>(5)</sup>。しかし、Xさんの語りをうかがい、改めて、ハンセン病死者の葬法に関わる問題の重要性に気づかされた。

Xさんの語りは、次のとおりである。

「とにかく火葬をして骨をあげる。そして50歳くらいの人だったかな。チョコチョコッとよってきて、懐からちり紙に包んだものを出す。何するのかなと、みていたら、本当に炒り豆でした。それを遺骨の上においた。おかしいな。治るようになった時代に、いまだに地方でそういう習慣が残っている。六、七年ぐらい前かな。私は本当にショックを受けた。本当は「何するか」と大きな声で怒鳴りたかったです。ふっとちり紙を出して。開けて。その遺骨に。結局、あれは呪う。これが生えたら生きておいでと。そういうことが現実になされて。これは本当に私にとって大きなショックだった。そういうのがあるというのは聞いたことがあるけれど、目の前でそういうことをされる。これは本当にショックでしたね。昔は骨を埋めるときに逆さまにして埋めて、そして[土で]覆うときに炒り豆を上にはいて、これがはえ出たら生きてこいという」。

上記の語りで衝撃的なことは、ハンセン病死者の埋葬時に「炒り豆」をまくという古い風習が、ハンセン病の「治る時代」をとうに迎えた1990年代前半において再現された点である。Xさんは火葬場でこの光景を目撃し、言葉も出ない衝撃を受けたことが、この語りから伺える。Xさんの語りをもつ重大性を再認識して以降、「一般」の葬法、およびハンセン病死者の葬法がどのように執り行なわれたのかに関する事実関係をめぐり、筆者は、前田の先行研究で論及されたものも含め、市史や字史などの郷土誌を可能な限りあたってみた。無論、沖縄県すべての郷土誌に目を通したのではなく、またすべての郷土誌がハンセン病死者に関する記載を残しているのでもない。しかし、細部に違いはあるものの、各シマごとの「一般葬法」と

ハンセン病死者を含む「特殊葬法」には、共通性がみられる。

上原の編著(1964)、稲福(1995)や前田(1998)などの先行研究が指摘しているように、さらにはXさんからいただいた語りにも示されたように、ハンセン病死者に対する葬儀は、「一般葬法」と比較すると、極端なまでに簡略されたものであった。この点をして、ハンセン病死者の葬法は、「残酷きわまる」(上原編, 1964: 199)、「最も苛酷な葬法」(稲福, 1995: 15)であると指摘される。しかし、如何なる意味において、ハンセン病死者の葬法が「残酷きわまる」「最も過酷な葬法」になるのだろうか。

稲福は、ハンセン病死者が苛酷な葬法を余儀なくされた理由として、死体の「不浄視」(稲福, 1995: 15)を指摘する。確かに、この指摘は誤りではないだろう。しかし、稲福は、如何なる意味(連関)において、ハンセン病死亡した者の死体が「不浄」とみなされたのか、その「不浄性」が生じる根拠を明らかにしてはいない。稲福は、天然痘やコレラによる死者の葬法についても論述しているが、果たしてハンセン病死者の葬法のみが「苛酷な葬法」であったのかどうか、郷土誌の「特殊葬法」の記載を管見する限り、疑わしい側面もあるようである。稲福の貴重かつ壮大な研究業績を活かすためにも、沖縄におけるハンセン病と〈不浄性〉の論件は、今後、掘り下げなければならない課題といえよう。

ところで、沖縄社会の葬祭儀礼、さらにこれと密接に関連する霊魂観・死生観を含む沖縄の宗教的世界観に関する歴史学・民俗学・文化人類学・宗教学方面の先行研究の蓄積は夥しいものがある<sup>(6)</sup>。しかし、管見の限り、ハンセン病死者の葬祭儀礼を主題として扱った文献はみあたらない。そこで、本稿は、いくつかの郷土誌の「特殊葬法」にみられるハンセン病死者の葬法に関する断片的な記載を踏まえつつ、「一般葬法」と「特殊葬法」の各実態の把握と相違点の解明に、論点を限定したい。それゆえ、本稿は、上述した沖縄のハンセン病死者の遺体が何故に「不浄視」されたのかを

考察するための前提作業として、位置づけられる。

以下、1では、沖縄本島北部に位置する宜野座村の「一般葬法」の実態を詳細に再構成することにより、沖縄社会における「一般葬法」の全体像を典型的におさえ、沖縄社会の葬祭儀礼にみられる地縁的共同性を引き出す。2では、「特殊葬法」の対象者のカテゴリーと各葬法の実態をおさえ、その特性を考察する。3では、乳幼児の葬法とハンセン病死者の葬法との関連性に関する作業仮説、および沖縄県下の郷土誌にみられる葬祭儀礼に関する記載内容の宗教的混交性を指摘し、そこから照射しうる沖縄のハンセン病死者の葬法研究がもつ意義を示したい。

## 註

- (1)本稿は、「平成16年度 文部科学省 科学研究費補助金(基盤研究(C))」(研究課題名「沖縄におけるハンセン病経験者の生活史と生活世界に関する実証的・理論的研究」)による研究成果の一部である。
- (2)本稿は、2004年5月15日に宮崎公立大学で開催された「第62回西日本社会学会大会」における「沖縄の「特殊葬法」とハンセン病」と主題とする自由報告で、筆者が発表した論考の一部を大幅に加筆・修正したものである。同学会での研究発表に際しては、フロアから貴重な批判・質問を頂いたことを、この場を借りて感謝申しあげる。なお、本稿では、基本的に、「ハンセン病」という言葉を使用するが、引用文や固有名詞を使用する場合に限り、「癩」という言葉を使用することがある。この点は予め御了解いただきたい。
- (3)沖縄県下における火葬場の整備の沿革に関しては、手元に確実な資料はないが、『仲尾次誌』には名護町と今帰仁村に火葬場ができたのは1959年、仲尾次富名作原に羽地村営の火葬場が設置されたのは1964年であり、これを期に埋葬(土葬)はなくなったとの指摘がある(『仲尾次誌』, 1988: 176-177)。また、『宜野座村誌』にも、「洗骨の風習は、昭和三十年頃、火葬場が

設置されるまで行なわれていた」との指摘がある(『宜野座村誌第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 418)。これらを踏まえ、現在の名護市近辺では沖縄戦後の復興期である1960年代以降によりやく火葬が定着したことになる。

- (4)「家庭での差別」に関しては、(中村, 2004)で考察した。
- (5)但し、前田の先行研究では、論及された市史、字史がどれだけであったのかに関する記載はなく、実際に欠落している事例もある。さらにこの研究の論点は、ハンセン病死者の葬法の実際に限定されているため、沖縄社会における「特殊葬法」の由来やそのなかでのハンセン病死者の位置づけに関する論述はなされていない。稲福の名著は、網羅的ではあるが、ハンセン病死者の葬法に関してはかなり一般化されて捉えられているため、ハンセン病死者の葬法に関する地域的なバリエーションが捨象されている。本稿の狙いは、これらの先行研究の成果を踏まえつつ、上記の先行研究を補完する位置づけにある。
- (6)その代表的な先行研究としては、(酒井卯作, 1987)(仲松弥秀, 1990)(仲松弥秀先生傘寿記念論文集刊行委員会編, 1991)(平敷令治, 1995)(窪, 1997)などを挙げるができる。

## 1. 沖縄社会における「一般葬法」

沖縄県下の郷土誌において、各シマで通常行なわれる葬法は、「一般葬法」という項目で示される。1では、「一般葬法」の過程と、その社会的特質についてみてゆきたい。

沖縄の郷土誌にみられる「一般葬法」は、「死の確認」からはじまり「三十三年忌焼香」に至るまでの33年間にわたる長い過程をもつ。その過程を類型化させて示すと、①死の予兆、②死の確認、③「湯灌」「装束」など遺体の扱い、④葬式の準備の仕方、⑤「棺箱」「龕」「位牌」などの葬具の準備、⑥「葬式」および「野辺送り」、⑦「埋葬」に関わる諸々の葬祭儀礼とその仕方、⑧「七日焼香」、⑨「年忌焼香」、⑩「洗骨」に分類できる。

沖縄社会といっても、沖縄本島をはじめ、宮古群島区や八重山群島区、あるいは本島周辺の離島など、それぞれ固有の文化体系から成る社会圏を包摂しており、さらに個々の社会圏をみても、それぞれのシマごとに、それぞれ独自の文化体系と言語体系をもつ。こうした事情を鑑みると、「一般葬法」には、その細部に関して、多様な偏差を確認できる。しかし、ここでは、沖縄社会の「一般葬法」を典型的に捉え、その全体像と特質をおさえることに行論を限定したい。

### 1-1. 宜野座村における「一般葬法」

以下での行論は、郷土誌の記載内容が詳細であり、なおかつ沖縄本島における「一般葬法」の典型性が現われているという理由から、『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅳ 民俗・自然・考古』（1988）の「第Ⅵ章 人生儀礼」の「第3節 葬制」（『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅳ』, 1988: 400-423）をテキストとして選定した。以下では、同誌の記載事項を踏まえ、葬祭儀礼の手順に従いながら、筆者なりに、宜野座村の「一般葬法」を再構成する。なお、『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅳ』の当該箇所は、1894年（明治31）から1938年（昭和13）までの間に生まれた20名のシマの古老たちの聞き取りをもとに、執筆された。この点を踏まえると、宜野座村の「一般葬法」の事例は、明治後期以降のそれであることになる。1では宜野座村の事例を選定したが、この事例から漏れる事柄は註において、『沖縄県史22 民俗1』（1972）の源武雄・名嘉真宜勝著「第5章『一生の儀礼』」の「第4節『葬制』」（『沖縄県史22 民俗1』, 1972: 567-654）に記載されている事例により、詳細に補った。

#### 1-1-1. 「死の予兆」（「ムヌシラシ」）

動物（鳥・犬・猫などの動物の「ヤナナチ」）・夢（歯が抜ける、肉・餅・豚を殺して食べる、後生などの夢）・自然現象（火の玉、墓や家の壁に赤苔が生ず）・人為的現象（松明をみたり、その臭いを嗅ぐ、杵で臼をつく音、夜間に板を投げつ

ける音・桶の底を抜く音・大工仕事の音）などが、「死の予兆（ムヌシラシ）」とみなされた<sup>(1)</sup>。

#### 1-1-2. 「死の確認」と、その直後の処置

臨終には、家族およびその家族と近い親戚の者、知人などが立ち会った<sup>(2)</sup>。その家族の身内であっても、妊婦とその夫、病人、怪我人、死に行く人と同じ干支の者は、臨終に立ち会ってはならない禁忌があった。妊婦は、胎児を死霊（ムン）に取られる、干支を同じくするものは、死霊にマブイ（魂）を取られるというのが、その理由であった<sup>(3)</sup>。

「死の確認」は、親戚の年長者で「指導的な人」（『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 402）が手首の脈拍をみることでなされた<sup>(4)</sup>。脈拍が手首から腕のほうへ向かって打たなくなると臨終とみなされ、そこに居あわせた女性は号泣した。これはアリエスが指摘する西洋社会の「泣き女」の風習に相当する（Aries, 1975）。そこに居あわせた女性は死者の臉を閉じさせ、膝頭を折り曲げた<sup>(5)</sup>。

#### 1-1-3. 「火の神」（竈のカミ）への報告（「ヌジファ」）

竈のカミである「火の神」の前に、酒、花米、線香12本を供え、「何年生まれの人が後生の旅に行きますので（戸籍）を脱がして下さい」（『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 403）と唱えて、拝んだ。死者が出たら、「火の神」の神体である竈の石3体を別の石と取り替えた<sup>(6)</sup>。

#### 1-1-4. 「シマへの通知」と死の「忌み」

死者が出た家は、隣近所に通知することになるが、シマへの死の通知は、喪家の成員ではなく、喪家の成員がシマの組頭に知らせ、その組頭がシマの各家に死の通知を行なった。

シマから死者が出たら、その日から3日間は「忌み」として、歌舞音曲が禁止された。死者を出した家族・身内の女性は、野辺送りの日から「四十九日」まで、簪を竹簪（ダキジーファー）に差し替え、親戚の女性は野辺送りの当日のみダキジーファーに差し替え、「忌み」を表わした。また、

死者が出た家は、1年間、新築祝、出産祝などの祝事には参加してはならないという禁忌があった。

死者を出したシマの各家では、門に箒や竿を横にして置き、「魔物除け(ムヌキムン)」とした。漢那のシマでは、木灰(カラヘー)を門に撒いたが、宜野座と松田のシマでは、喪家の隣近所および茶毘道に面した家々が、カラヘーを撒いたという。

これら以外の死の「忌み」としては、以下の3点が指摘される。第1に、死者の出た家では、死の忌みが種子(サニムン)に憑いて芽が出なくなるという理由から、惣慶や漢那のシマでは親戚と種子の取替え(サニムンゲール)を行なった。松田のシマでは、サニムンを屋外に出したという。第2に、死者の出た家の畑には、死者が畑廻りして作物を枯らしてしまうという理由から、死者の霊が畑を山野と見間違ふように、作物が植え付けられている畑の道沿いの角に「ゲーナ(ススキ)」を3本立てた。第3に、戸主が亡くなった場合、その家が所有している牛馬は、主人を追って行くという理由から、1年以内に、牛馬を売りかえる「綱替え(チナケーイ)」を行なった。

#### 1-1-5. 死者への「湯灌(アミシーン)」

「湯灌」に使用する水は、「ウブガー(産井)」ではなく、常飲していた井戸水を使用した<sup>(7)</sup>。丸い桶に冷水を入れ、その後に湯をたす「逆水(サカミジ)」を作った。娘や孫などの身近な女性が、台所の近くでこの「逆水」を死者に浴びせるが、クチャ(裏座)や仏壇のある部屋で浴びせることもあったという<sup>(8)</sup>。浴びせ方は、最初に顔を3回撫で、頭に「碗を握った腕を外側にひねって碗で三回[逆]水をかけ」(『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 403-404)、下に古着を敷き、濡らした手拭いの水を素手にとって死体を拭いた。残った逆水は下水などにこぼし、使用した桶は3回で底をぶち抜いた。爪を切り、髪を結って「一滴の油(チュテイアングー)」をつけ、髭も剃った。これらの爪、髪の毛、髭は、死者とともに棺箱に納棺した<sup>(9)</sup>。

#### 1-1-6. 盛装

「湯灌」がすむと、死者に「後生衣(グソウジン)」(後生装束・旅装束・旅仕度)を奇数枚つけさせた<sup>(10)</sup>。貧しい者や若者は3枚、裕福な者や年寄りには9枚ないし13枚つけさせることもあった。その上に「白衣(シルジン・アサジン)」を着せた。若者の場合は、シルジンを4・5人で引っ張り、グソウジンのうえに縫い付けるが、裾は付けず、縫い付けた糸は玉結びにせず、糸は歯で切らず手で切る。シマによっては、シルジンを裏返しに着せたり、逆さにして被せることがあった。シルジンの袴に針を、一対は上に向け、もう一対は下向けに刺し、合計7本対を刺した。これには、後生には水がないので、死者はこの針で水を買って飲みなさいという意味がある<sup>(11)</sup>。

#### 1-1-7. 遺体の安置と供物

「盛装」がすむと、二番座である「仏壇の前(グワンスヌメー)」の中央に筵を敷き、仏壇と平行にして「西枕(イリマックワー)」にして死者を寝かせ、納棺まで親戚の婦人たちが死者の膝頭を立て、倒れぬよう支えた(屈葬)。供物は、シマにより内容を異にした。

- i) 松田 ①チチャーシウブン(盛飯に箸を十字形に突き刺したもの)<sup>(12)</sup> ②肉 ③ンブシー(煮付・豆腐) ④団子(ダーク) ⑤水(ウビー) ⑥お茶湯(ウチャトウ) ⑦果物
- ii) 宜野座 ①カサビウブン(盛飯に箸を十字形に突き刺したもの) ②塩と味噌(ないし味噌と肉) ③水(ウビー)
- iii) 惣慶 ①盛飯(盛飯に箸を真直ぐ突き刺す) ②汁(豆腐や野菜の汁)
- iv) 城原 ①カサビウブン(盛飯に箸を十字形に突き刺したもの) ②肉三切れ ③豆腐三切れ ④味噌 ⑤団子(ダーク)

#### 1-1-8. 副葬品

後生での生活に必要な物を「後生のつと(グソヌチトウ)」として副葬した。「後生へのことづけ

もの(グソーヌイエムン)」として、先に亡くなった先祖たちに対して、誰から誰へと名前を書いた数枚の「手拭い(ティサージ)」を死者に託すために、副葬する。納棺時に、死者に対して生者は口頭で「誰々に渡してください」と頼んだ。その他の副葬品としては、「酒(懐酒(フチクルザキ))」、煙草、お茶、菓子、針、さば、草履、煙草入(フジョウ)、靴、「湯灌」前に切った爪・髪の毛・髭を持たせ、若い女性が亡くなった時には、櫛、化粧品、ハンドバックを入れた「錦襦袋(チンダルブクル)」を持たせた。

#### 1-1-9. 「夜籠り(ユグムイ)」

午後に亡くなり、その日の夕刻に「野辺送り」できない場合は、ユグムイをした。ユグムイは子や孫、近親者、隣近所の者、友人が参加した。男子は一番座に座した。女子は遺体のある二番座に死者を囲んで座し、子や孫は「膝抱き(チンシダチ)」して、死者の膝が崩れないようにした。猫が死体の上を飛び越えると、遺体は腐敗せずに、悪霊(ヤナムン)になるといわれ、夜の10時頃に、複数人で蚊帳を吊った<sup>(13)</sup>。ユグムイの食事として雑炊(ジュシーメー)が供された。

#### 1-1-10. 喪家に対する援助・相互扶助

死者が出ると、喪家は服喪に専念するため、親戚やシマの「葬式組」が喪家を援助した。松田のシマでは、区内に6つの「葬式組」が組織され、喪家への援助をしたという。その役回りは、先述の「シマへの通知」のほか、労働・物資の提供などであった。労働の提供は、男子は墓の修理、墓造り、棺箱その他の葬具の作製、家畜の草刈など、女子は芋掘り、炊事<sup>(14)</sup>などであった。物資の提供は、米2合(ヌムチャーシウン・トゥヤーシムン)、または「七日焼香用」の豆腐の原料である豆、長さ1尺5寸の焼香薪(スコダムン)1束などで、集められた米は会葬者の食事に充てられた。

#### 1-1-11. 焼香

沖縄では、「葬式に行く」とは、死者に焼香を

あげに行くことを一般的に意味し、これをして「茶毘に行く」といった。焼香は、死者の前に香炉を置き、線香を炊いて手をあわせることを意味した。女性の会葬者は、門前から「物言泣き(ムヌイナチ)」(号泣・すすり泣き)しながら喪家に入り、死者の顔を見ながら喪主とその家族に供養の言葉を述べた。

#### 1-1-12. 葬具

宜野座村の「一般葬法」で使用される葬具は、下記の通りであった。

##### ①「棺箱(クワンチャーバク)」

杉の七分板で横約104センチメートル、縦約43センチメートル、高さ約43センチメートルの寸法の、死者を納める長方形の箱を「棺箱(クワンチャーバク)」という<sup>(15)</sup>。

##### ②「龕(ガン・コウ)」

遺体が納められた棺箱を野辺送りにするとき使用する朱塗りで四人担ぎの輿を龕という<sup>(16)</sup>。宜野座村の龕ガンは、台座と本体、屋根から成り、本体は、長さ64センチメートルの柱6本組と戸板前後各1枚、側面2枚をもつ。本体前後の戸板には仏像が、左右の側面には蓮が描かれ、屋根には宝朱、竜頭、鳥などが飾りつけられていた。材質は槇か杉板であった。葬式以外の時には、シマで定められた「龕屋(ガンヤー)」に格納されていた<sup>(17)</sup>。

##### ③「チカバク」と「天蓋(ティンゲー)」

龕の附属品や「天蓋(ティンゲー)」「白旗(シルバタ)」などを納めた長方形の道具箱で、ガンヤーに格納されていた。「ティンゲー」は、「野辺送り」の際の魔除けである。「野辺送り」の際に、天から竜が死者を喰いにくる前に、「天蓋」がすでに喰ったとして、竜を追い返す意味がある(『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 409)。「天蓋」には、竜頭をあしらった装飾を棒の先につけ、その下に「ティンゲーバカマ」を飾りつけた。

##### ④「白旗(シルバタ)」

「白旗(シルバタ)」は、墨で「仏諸行無常」「法は生滅法」「僧生滅滅已」「宝寂滅為楽」の経文が

書かれた長い白布であり、竹竿に吊るし、「野辺送り」の際の「魔除け」として葬列に帯同した。「白旗」は、死者の氏名、死亡年月日、享年などが記された「銘旗」と、「四流旗」から成る<sup>(18)</sup>。「銘旗」は、先頭に葉を少し残した青竹を使用した。

#### ⑤「鳥形(ユーユー)」「槍(ヤイ)」

「鳥形(ユーユー)」「槍(ヤイ)」も、「白旗」同様、「野辺送り」の際に、棒の先につけて帯同する装飾であり、チカバクのなかに格納されていた。

#### ⑥「白位牌(シルイーフェー)」

「白位牌(シルイーフェー)」は、棺箱を造ったときの残りの杉板で作った、長さ20センチ、幅10センチほどの簡単な「野辺牌」であり、表に戒名、裏には本名と死亡年月日、享年を記した<sup>(19)</sup>。通常「白位牌」は2基造り、1基は「四十九日焼香」まで仏壇の前に置き、もう1基は野辺送りの際に墓に持って行き、「四十九日焼香」後に本位牌を作り、2基の「白位牌」は焼却した。

#### ⑦「枕(マックワ)」

「枕(マックワ)」は、棺箱に安置した死者の枕になるもので、棺箱を造ったときの残りの杉板で作った。

#### ⑧「花」

「花」は、紙で蓮の造花を作った。蓮は、5弁をもつ花4本と、1弁の花1本の5本を二対作り、芭蕉の根に突き刺した。そのうち一対は「白位牌」と一緒に「四十九日焼香」まで仏壇の前に飾り、もう一対は「四十九日焼香」まで墓口に飾った。

#### ⑨「前卓(メージク)」

「前卓(メージク)」は、「白位牌」、香炉、造花の蓮を飾る、高さ30センチ、縦60センチ、横20センチほどの台をいう。「前卓」は、「四十九日焼香」が済んだその日に、墓庭の隅で焼却した。

#### ⑩その他の葬具

上記以外の葬具としては、「灯籠」「木の鋏」「木の鎌」「下駄」「草履」「香炉」「花活け」などがあつた<sup>(20)</sup>。

### 1-1-13. 野辺送り(茶毘)

焼香が終わると、死者の子や孫が4人で死者を棺箱に納め、膝頭を立て、両手を胸の前に組ませた。出棺の1時間前にガンヤーから龕を喪家の庭に運び込み、頭を前方にして棺箱を龕に乗せた。「野辺送り」の時間は、夕刻の4時から5時頃で、干潮時にあわせて送り出した。「野辺送り」の当日は、組頭が指揮をとった。なお、午後亡くなり、この時間帯に「野辺送り」ができない場合には、「ユーグムイ」(1-1-9.を参照)をした。「野辺送り」は、喪家の成員とその親戚、一般の会葬者で行ない、喪家から墓まで、死者を納めた棺箱を龕に乗せて運んだ。

宜野座村での「野辺送り」の葬列は下記のとおりであるが<sup>(21)</sup>、時代によって葬列の構成は異なるという(『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988:411)。

#### i) 宜野座

- ①天蓋持ち ②白旗持ち ③鳥小(トリグワア)の形持ち ④槍持ち ⑤龕持ち ⑥チカバク持ち ⑦白位牌持ち ⑧近親の女性 ⑨近親の男性 ⑩一般会葬者

#### ii) 惣慶

- ①天蓋持ち ②白旗持ち ③槍持ち ④龕持ち ⑤白位牌持ち ⑥親戚 ⑦一般会葬者

#### iii) 漢那

- ①白旗持ち ②天蓋持ち ③龕持ち ④白位牌持ち ⑤親戚 ⑥一般会葬者

#### iv) 城原

- ①天蓋持ち ②白旗持ち ③鳥小(トリグワア)の形持ち ④槍持ち ⑤龕持ち ⑥チカバク持ち ⑦白位牌持ち ⑧近親の女性 ⑨近親の男性 ⑩一般会葬者

「龕持ち」は、先頭の一番棒から四番棒までの4名で、親戚や隣近所の青年などが担いだが、三番棒は「後生に若くして行く(グソーカイワカビカリサリーン)」という理由から、年長者が三番棒を担ぐことがあつたという<sup>(22)</sup>。龕は降ろすと、そこに「マブイ(魂)」が落ちるとみなされたため、

シマが定めた場所以外で龕を降ろしたり、「龕持ち」が途中で交替したり、肩替えをすることは禁忌であった。

「白位牌」は死者と最も血縁関係が近い長男などが持ち、「白位牌」が太陽に当らぬよう傘さしがついた（註(19)参照）。

龕を喪家から墓まで運ぶ道を「ダビミチ（葬式道・荼毘道）」というが、これはシマごとに決められており、拝所などへ通じる「神道（カンミチ）」は通らない。帰路も、シマごとに決められていた「ダビミチ」を通る。

シマによっては、「野辺送り」の途中で、「シマワカリ（シマ別り）」（「シマミシー（シマ見せ）」「シマウガミ（シマ拝み）」）を行なうところがあった（宜野座村漢那のシマと宜野座古島のシマは、なかったという）<sup>(23)</sup>。古島の以外の宜野座のシマでは、「ダビモー」（俗称の地名）で約十分ほど、龕を担いだままの態勢で龕の前に酒を供えて、泣きながらシマワカリをしたという。松田では、「シマウガミ」をする「休み場所（ユクイドウクマ）」が決められており、龕を降ろし、死者の足元で会葬者全員で手を合わせて祈ったという。

#### 1-1-14. 墓の準備

「門中墓」に埋葬する場合には、龕が到着するまでに、今回の死者が出る以前に亡くなった者の家族や親戚がその門中墓に行き、そのなかで相の合った者が、墓口を3回叩いてから（註(33)参照）、加勢して墓口を開き、その亡骸を洗骨して、今回の死者の埋葬場所を空けた。龕から降ろした棺箱は、「シルヒラシ（墓中の一番手前）」に、頭を「西枕」にして安置した。これは、墓に運ばれた新しい死者が、親戚一族の門番となり、一族から死者を出さないようにさせる「ジョーバン（門番）」を勤めることを意味する。

一般会葬者たちが帰路についたら、親戚の者がそこに残り、墓を閉じて「ジョーバン」に関する「ウガン（御願）」を行なってから、供物の重箱の中身を配り、墓で会食をした。

#### 1-1-15. 「潮蹴り（スーバンチ）」のキヨメ

「野辺送り」の帰路、海辺に墓地がある漢那では、海に下り、潮水で手足を洗い、額に3回、潮水をつける「スーバンチ」（「潮蹴り（スーキー）」によるキヨメ）を行なった。惣慶では、「龕持ち」と「チカバク持ち」の5人は、ガンヤーに道具を返納後、海に下り、スーバンチを行なった。一般の会葬者たちは自宅の玄関前で、潮水でキヨメを行ない、豚小屋に寄ってから家に入った。

#### 1-1-16. 「マブイウーイ（魂追い）」

「野辺送り」が終了した夕刻に、「龕持ち」は、そのうちの1人が、竹の先端を割った棒を鳴らしながら喪家の壁に叩きつけ、もう1人が小石を喪家に投げつけ、「アニ、アニ、クマドー（ほれほれ、ここだよ）」、「ホーイ、ホーイ」などと叫ぶ「家キヨメ（「ヤーザレー）」という「マブイウーイ（魂追い）」（「ホーイ」）の儀式を行なった。それが終わると、「龕持ち」は、シマはずれに急ぎ、棺箱やその他の葬具を作った残りの杉板の切れ端を焼却した。これが終わると、「龕持ち」には、喪家からジューシーを供された。「マブイウーイ（魂追い）」は、「死の要因となった悪霊の排除」を意味するという（酒井、1997：221）。

#### 1-1-17. 「翌日見（ナーチャミー）」（「ミジマチ（水祭り）」）

「野辺送り」をした翌日の早朝と夕方に、家族や身内の者は、墓詣りを行なった。これを「翌日見（ナーチャミー）」という。宜野座では、この墓詣りナーチャミーは朝夕2回、「四十九日焼香」まで続く（惣慶では翌日と初七日の2回であった）<sup>(24)</sup>。

宜野座のシマのナーチャミーに関して、以下の記載がある。

「宜野座部落では、以前は翌日見は、男の親戚が朝の八時頃に墓に行き、墓口を漆喰、または泥で塗りかため、また墓口に仮屋（カイヤー）とか、影小屋（カーギヤー）と称する簡単な小



屋掛けをした。宜野座部落ではカーギヤーは家族墓にあり、門中墓には見られなかった。女は少し遅れて九、十時頃に行つて重箱や、水、酒、お茶湯、仏桑華、それに線香十二本をたいて拝んだ。祈願の内容は、①死者は安らかに極楽往生して下さい。②家族の健康等である」(『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 415)。

この引用にある「墓口を漆喰、または泥で塗りかため」することは、死者の魂の「封じ込め(チャーウチクミ)」を含意する。その場合、「死者は安らかに極楽往生して下さい」という御願の内容は、「死者は現世には戻ってこないで下さい」という意味に解釈できる。

旧沖縄県時代には、沖縄県下の医者数の絶対数が少なかったこともあり、死の判定が困難であった。それゆえ、仮死状態で埋葬してしまうケースも少なくなく、早朝に「ナーチャミー」に行ったら、死者が「後生戻り(グソーモドリ)」をして、墓口が空いていた、あるいは死者が墓庭に座っていたという出来事も、しばしば起きた<sup>(25)</sup>。「ナーチャミー」がもつ潜在的な機能は、仮死状態と死の状態を識別することが困難であったという事情のもと、埋葬した者に死が確実に訪れているかを再確認することにあつたとみることができる。

しかし、そうであるとしたら、上記の引用にあるように、「ナーチャミー」の段階で墓口を漆喰で固めてしまうことをどのように解釈すればよいのか、判らなくなる。というのも、漆喰で墓口を固めてしまうと、仮死状態で埋葬された者の、「グソー戻り」する可能性が閉じられてしまうからであり、そうなると、「ナーチャミー」を行なう意味もなくなってしまう。この点で、上記の引用にある『宜野座村誌』の記載には、謎が残る。

#### 1-1-18. 死者の「ムンナレー(物習)」(死者の口寄せ)

死後、3日目頃に、身内の者がユタ、ないし「ムヌシリ(物知)」のところに行き、死者の口寄せをする。当日は、ユタや「ムヌシリ」のところに行

出かける前に、仏壇で線香を焚かずに、「ウムイアレー、ハナシー、チカチトウシ(思いがあれば、話を聞かせてください)」と唱えて合唱をした(『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 416)。また、ウムイ(思い)が十分に引き出せないとして、「ムンナレー」の当日は、弔問客があつたとしても、それが終わるまで線香は焚いてはいけないという禁忌があつた。

#### 1-1-19. 「ナンカ焼香(七日焼香)」

死後、7日おきに合計7回の「ナンカスーコー(七日焼香)」がある。それぞれの名称は、死後7日目の第1回目が「ハチナンカ(初七日)」、死後14日目の第2回目が「タナンカ(二・七日)」、死後21日目の第3回目が「ミナンカ(三・七日)」、死後28日目の第4回目が「ユナンカ(四・七日)」、死後35日目の第5回目が「イチナンカ(五・七日)」、死後42日目の第6回目が「ムナンカ(六・七日)」、死後49日目の第7回目が「シジュウクニチ(四十九日)・ウワイジョウコウ(終わり焼香)」となる。

「ハチナンカ」(アラナンカ)には、家族・身内の者数人が、朝、水、酒、花、線香などを持参して墓詣でをし、午後は親戚、隣り組、友人・知人・シマ人たちが焼香に来た。仏壇の「白位牌」の前に、重箱、団子7個の一对、「紙銭・打紙(ウチカビ)」7枚、飯、果物などを供え、焼香した。「タナンカ」から「ムナンカ」までは、家族、および家族と近い親戚で、行なわれた<sup>(26)</sup>。

「四十九日焼香」は、家族、親戚、シマ人などが参加して、盛大に行なわれた。「四十九日焼香」の当日の朝、家族、親戚は喪家に集まり、酒、水、花、線香をもって墓詣でをし、「白位牌」、蓮の造花、「メーヅク」など墓前に飾つてあるものと、カーギヤーを焼却した<sup>(27)</sup>。午後から、シマ人など、一般の会葬者たちも喪家に集まり、「白位牌」の前に、48個の餅と、それらよりも大きい「頭餅(チブルムチ)」1個が入つた重箱を供えた。「チブルムチ」は、会葬者が分け合つて会食し、焼香をする。それが終わると、「本位牌」に法名、死亡年月日を

書き写し、仏壇におかれた「白位牌」を焼却した。

#### 1-1-20. 「魂分かし(マブイアカシ・マブイワカシ)」

松田・宜野座・漢那のシマでは、49日の「ナンカ焼香(「ウワイジョウコウ」)」が終わったその夜<sup>(28)</sup>に、家族と臨終に立ち会った身内の者が残り、親戚のなかで「ウサギヤー(祈願事に慣れた人)(あるいはユタ)の司式により、「生者(イチミ)」と「魂(マブイ)」を分離させる「マブイアカシ」を行なった<sup>(29)</sup>。宜野座のシマでは、「マブイアカシ」の時に、供物、飯、豆腐を小さく四つ切りにしたものを用意し、「ウサギヤー」(ないしユタ)は、「今まで、七日の間は生者は墓詣りをして供物をしてまいりました…。本日は四十九日の焼香を済まして、この魂分かしを行ないますから、立派に分かれて下さい。生者は、体を健康にさせて下さい。死者は安らかに極楽往生して下さい」(『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 417) という意味の呪文を唱え、参列者一同は仏壇を背に、家族から親戚の順で、飯と豆腐を一口ずつ会食した。

#### 1-1-21. 「年忌焼香(ニンチスーコー)」

年忌焼香は、「一年忌(イヌイ)」、「三年忌(ミチュヌイヌイ)」、「七年忌(シチニンチ)」、「十三年忌(ジューサンニンチ)」、「二十五年忌(ニジューグニンチ)」、「三十三年忌(サンジューサンニンチ)」の合計6回行なった。なお、シマによっては「四十九日焼香」後に、身内のみで、墓詣をし、夜には仏壇で焼香する「百日(ヒヤッカニチ)」を行なっていたところもあった。「十三年忌」まで、「ウチカビ(打紙・紙銭)」は各3枚ずつ、「二十五年忌」には25枚、「三十三年忌」までは33枚、それぞれ用意した。

「三十三年忌」は、「ウワイスーコー(終わり焼香)」として、赤飯、赤蒲鉾、菓子類、天ぷら、肉を供え、仏が描かれた「ウティンジカビ」を飾り、盛大に行なわれた。

#### 1-1-22. 「洗骨(シンクチ)」

「洗骨(シンクチ)」は、「チュラクナスン(美しくする)」、「フニギレーイン(骨を繕う)」ともいう。『宜野座村誌』によると、洗骨は、火葬が普及した「昭和三十年代頃」まで行なわれていたという(『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 418)<sup>(30)</sup>。

洗骨をする時期は、遺体が白骨化された時に行なうのが基本だが、「門中墓」の場合には、先述したように、新しい死者が出た場合、その遺体を安置する場所を空けるために洗骨することがある。長期間、死者が出なかった場合には、日を選んで洗骨した。また、年内に死者が相次いだ場合には、シンジュのカミに祈願して「クワンカサビー(新しい棺箱を古い棺箱の上に重ねる)」をした。「家族墓」をもつ家から続死者が出て洗骨できない場合には、「仮墓」を造り、そこに一時的に埋葬した。通常は、遺体が完全に腐敗しない死後1年未満では行なわない<sup>(31)</sup>。さらに、場合によっては死後2・3年経っても腐敗しないこともあるので、この場合には棺箱を揺すって腐敗具合を確認した。このときに、誤って棺箱が空いてしまったときには、腐敗していなくても洗骨しなければならず、この場合には遺体を刃物で切り裂いて洗骨した。

洗骨の作業は、まず、墓堂の「シルヒラシ」に安置してあった棺箱を墓庭に移動させ、墓庭に急拵えのかまどを造り、大鍋にぬるま湯を沸かし、家族・身内の女性を中心に、直接、骨を太陽の光にあてぬよう傘をさし、泣きながら骨を拾い、大鍋で沸かしたぬるま湯で洗い清め、それを布で拭いた<sup>(32)</sup>。洗骨は頭蓋骨からはじめ、洗い清められた頭蓋骨は、死者と血の近い者が抱いた<sup>(33)</sup>。後は手当たり次第に洗骨した。洗骨が終わると「厨子甕(ジシガーミ)」に足の骨から順に、頭蓋骨が一番上にくるように納め、改葬した<sup>(34)</sup>。「厨子甕」に洗骨した骨を納めたら、墓口を閉ざし、「墓焼香(ハルジョーコー・シンクチジョーコー)」をして、洗骨が無事に終わったことを報告した<sup>(35)</sup>。

以上、『宜野座村誌』の「一般葬法」の記載は、上記のように、「三十三回忌」をもって、その死

者の葬祭儀礼は終了することになる。死後、33年間にわたるこれらの供養を経て、死者は「カミ」となり、門中一族やシマの守護神として現世に再生し、信仰の対象になるという指摘を行なっている郷土誌が、広くみられる。

註

- (1) 沖縄全島の「一般葬法」の事例を総合的に扱っている『沖縄縣史22 民俗1』(1972, 571)によると、「ムヌシラシ」に登場する生き物は、「鳥類」「家畜」「昆虫・その他」に分類される。「鳥類」は「カラス、浜千鳥、ふくろう、クカル、雌鶏、カラホーター、小鳥」、「家畜」は「牛、猫、犬、馬、豚、山羊」、「昆虫・その他」は「バッタ、ハブ、シラミ、ハチ、ピーチャー」が含まれている。夢による「ムヌシリ」の事例としては、〈歯、血、髪〉(身体関連)、〈馬、豚、牛、イノシシ、蛇、蟻、ウナギ、仏桑華、シークワサー(ヒラミレモン)〉(動植物)、〈笑うこと、泣くこと〉(日常行為関連)、〈集まってご馳走を食べること、宴会、肉餅〉(食関連)、〈水に溺れる、死、崖から落ちる、籠、遺骨を拾う、〈干潮〉(死関連)、お金などの夢をみることで、死の忌みを示すとしている(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 571)。
- (2) 『沖縄縣史22 民俗1』によると、「沖縄ではわざわざ屋外で息を引き取らせる慣習はない」との指摘がなされている(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 579)。この点は、「特殊葬法」の場合、合致しない事例がある。
- (3) 『沖縄縣史22 民俗1』によると、これら以外の「臨終に立ち合ってはいけぬ人々」として、「死の穢れが及ぶ」「安らかに極楽往生できるように」という理由から「家族・近親以外の人々」が、「シニフジョウであるから」という理由から「その日の生年の人」が、指摘されている(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 580)。さらに死の穢れについて、知念村久手堅では「死者の近親者は屋敷の周囲をジャイナーで巻いた。このように死の忌みの強弱はその死者の家の近くや、

近親の人々が最も強かったが、病気をしている家も忌みがかかりやすく、それで、葬式に参加した人々の来訪を忌んでいる。久米島、比屋定では病人のいる家では門に塩水をおき、葬式の帰りその家に入る人には三回体にかける」という象徴的な事例が示されている(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 617)。

- (4) 『沖縄縣史22 民俗1』によると、無医村では「医師の診断によるのではなく、一時代前の作法に従って死を確認している」と指摘している(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 583)。この書物は1969年に「琉球政府」が刊行したものであるが、この時代においても、無医村では一昔前の仕方「死の確認」を行なっており、埋葬による古い葬法と火葬による新しい葬法とを混在させている点が興味深い。なお、同書には、脈をとる以外の死の判定の仕方として、「灸を両足の小指と両耳の下にすえて何の反応もない時」という宮古多良間の事例、「口にお粥か水を含ませてそれがのどから落ちない時」という熱田、汀間の事例、さらには「溺死の場合、尻穴が開いた時」という渡名喜の事例が示されている(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 583-584)。
- (5) 『宜野座村誌』での記載はみられないが、『沖縄縣史22 民俗1』によると、亡くなる直前に、その人を起こしてその人の名前や童名を大声で呼んで蘇生させることを「魂呼び(ナーヤラビ)」という(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 584)。同書によると、「かつては我々の五体にはナナマブイ(七魂)が宿り、それらのマブイが遊離し永遠に帰らない状態を死と観ていた」ため、「ムヌシラシ」にある火の玉が上がることは、「重病で床についた人の魂が遊離して、火玉となって上空へ舞い上がる現象」とみなされていたという指摘がある(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 584)。この点を踏まえると、「ナーヤラビ」は、死に行く人のマブイを生体に差し戻そうとする努力ということが出来る。
- (6) 宜野座村漢那のシマでは、日を選び、海岸から

3個の石を取ってきて、「火の神」の神体を取り替えたという。また、同村松田のシマでは、野辺送りに出さないうちに、「火の神」の前で「ヌジファ」（死霊と死体を一緒にすること）を行なったという（『宜野座村誌 第三巻 資料編 III』, 1988: 420）。

- (7) 「ウブガー」は、産湯として使用する水が出る井戸を意味する。『沖繩縣史22 民俗1』によると、シマによっては水を汲む者が決められていた。水を汲む者は、宮古・狩俣では「相のあった女」、仲里村比屋定では「近親の男」と1人だが、玉城村中山、座喜味、熱田では「隣組の男二人」、安波では「男女」と、2人であった（『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 585）。また、同書によると、「水を汲む時の呪術的作法」が決められていたシマもあったという。座喜味では「ヒザイナーを巻いた桶で二人で汲む」、楚州では「死者が一番上から着ける後生衣に数本の針を刺し、それを川にもって行き水に針を刺した部分を浸し川の流れの反対にして二人で汲む」、石垣・川平では「ブヌーハー」（竹の葉の謂いか）、竹富では「クワズ芋の葉」で汲む、玉城村糸数、粟国では「水を汲む前に小石を三個投げ入れてから汲む」、津堅島では「ミジウクシ（水神を起こす）と称して十二個の小石を投げ入れる」、とある（『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 585-586）。
- (8) 『沖繩縣史22 民俗1』によると、「アーミシン」には参加できない者として、「同じ生まれ年の人や妊婦」が指摘されている（『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 585）。
- (9) 『沖繩縣史22 民俗1』によると、「知念村久手堅や玉城村中山ではこの時直接死体に手を触れるとヒジルージーといって黒アザが出来るので必ず手に白布をまいてする」、久高島「浜比嘉では沐浴させる前に爪を切って、アジケー（貝殻）に入れて浴びせた所の床下に入れておく」という事例が指摘されている（『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 585）。浜比嘉の事例は、死者がすでに穢れた存在者であることを示している

と解釈できよう。とりわけムン（悪霊）を追い払う霊力（セジ）が強いとされるアジケー（シャコ貝）に死者の髪や爪を入れる点に、死者を穢れた存在者として遠ざける観方が象徴的に表れている（資料的限界があり詳らかではないが、おそらく、床下に置いたアジケーは納棺しなかったのではないか）。たしかに「アミシーン」以降の死者の盛装に代表される死者への丁重な接し方に、死者を穢れた存在者として遠ざける意味を読み込むことはできないのかもしれない。しかし、これらの事例を踏まえると、死者をいたわる心性と死者を穢れた者として遠ざける心性という両義性が、「一般葬法」にみられる点は指摘できよう。

- (10) 『沖繩縣史22 民俗1』によると、「グソージン」を着衣しないと、「グソーを通らない」という指摘がある（『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 588）。
- (11) 『沖繩縣史22 民俗1』によると、シマによってはシルジンの「針に糸を通す」ことがあると指摘しているが、その理由は「不明」とある（『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 590）。
- (12) 『沖繩縣史22 民俗1』によると、「枕飯」（チチャーシウブン）は、「具志堅での事例で示すように後生へ旅立つための弁当である」一面をもつようだが、他方で「枕飯」は「急いでちょうど碗一杯分しかこしらえない点も注意すべきであろう」と指摘されている（『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 591）。「枕飯」の処分の仕方、シマによっては決められており、与那では「老人が葬送の際いっしょにもって行き途中で川に捨てる」、島尻・糸数や兼城では「籠担ぎが、葬式から帰ってから食べ」、西表・祖内では「病弱な子供に与えている」、座喜味では「葬列の出たあと家に居残った老人などが食べている」と、指摘されている（『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 591-593）。与那の事例における「川」は、おそらく現世と死後の世界の境界を意味し、さらに破棄する者も、死者と生者の中間的な位置にある（比較的死に近い）「老人」が担うこと

- を意味すると解釈するならば、「枕飯」の処理には死穢が象徴的に表れているようにおもわれる。
- (13)『沖繩縣史22 民俗1』によると、「ユーグムイ」で使用される蚊帳は、「以前は蚊帳や幕の場合は字所有のがあり、一番新しい亡くなった家が保管しておいた」という(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 595-598)。兼城では、蚊帳の内外を区別し、「女たちは蚊帳の中で男たちは蚊帳の外で通夜をする」という(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 598)。
- (14)与那城村宮城島・上原では、「喪家で火を使うことは忌み嫌われていたので、近所、あるいは兄弟の家からカラカラジュシーを持って来て喪屋での食事に用いた」という事例が示されている(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 599)。
- (15)『沖繩縣史22 民俗1』によると、以前はディゴの木を使用してといたという(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 605)。なお、同箇所、石垣島の川平・祖内では、棺箱の寸法を「横三尺六寸四分、縦一尺五寸四分、高さ一尺六寸四分」とし、「四分」を端数にもたすことで、「シ」の忌みを表わしているとの指摘がある。
- (16)『沖繩縣史22 民俗1』によると、石垣・川平では「前方四人、後方四人」の8人担ぎであるという(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 607)。また同箇所、龕を所有しないシマは、近隣のシマから借りるという指摘がある。
- (17)『沖繩縣史22 民俗1』によると、「龕は日常出し入れするのを強く忌み、葬式の際、やむをえず出す場合は古老などが、酒、花米等を供えて拜んでから出す。納める場合も「ガンマチ(龕祭)」をし、再び龕が動かないように祈りをする」と指摘されている(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 607)。
- (18)「銘旗」は、知名人や富裕層は数本になることがあった。「銘旗」は「四十九日まで墓に立て掛けて置く」(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 608)。石垣・川平では、「四流旗」はシマの共有物になっていたという(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 608)。
- (19)『沖繩縣史22 民俗1』によると、「白位牌」の表には、「死亡年月日と中央に、帰真靈意と書かれ、その側に死者の姓名が記されている」とある(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 608)。「白位牌」は、「葬送の際は相続人が持ち、側から太陽を拝さないように傘をさす人がつく」と指摘されている(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 609)。
- (20)『沖繩縣史22 民俗1』によると、「葬具の種類」の最後に「松明」が示されている(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 608)。宜野座での葬列には松明は使用されなかったため、『宜野座村誌第三巻 資料編IV』には、その記載はなかったが、『沖繩縣史22 民俗1』によると、次のように記載されている。[松明は]「ティーと称される。藁束をともしたものが、葬列の先頭に来ることがある。中にはヒーナー(火縄)と称して藁縄であったり、臨時にこしらえた提灯であったりする場合がある。この松明の意義は穢れと、更新にある」(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 609)。
- (21)『沖繩縣史22 民俗1』によると、葬列の類型として、①「先松明型」、②「ティンゲー先頭型」、③「旗先頭型」、④「位牌先頭型」の4類型が示されている。同書では、「先松明」について、死者で出ることによる「火の神」の交換にみられるように、死穢観念としての「喪家の火を忌む風習」が示されていると指摘し、葬列の先頭に来る松明は、「ジール(いろり)の火をついで、この火を死者とともに彼の世に持たせ、喪家の穢を除く」という意味があると指摘する(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 602)。
- (22)宜野座村松田のシマでは、「天蓋持ち」は、「カリチリムン(不幸をもたらすもの)」とみなされ、持ち手が出なかったため、シマの「ブー(賦役)」を免除する条件を付けて、老人に持たせたという(『宜野座村誌 第三巻 資料編IV』, 1988: 409)。「天蓋持ち」に関して、宮城では「特別にこれを持つ人を年に三円で雇って持たせた」、

与那では「それを持つ人をマシラと称し身内の男が持った」、久手堅では「六十一歳になった男が持つ」、瀬底では「死者よりも年上の方が持つ」、喜如嘉では「天蓋を持つ人は頭に白ハチマキをする」といった事例が示されている(『沖縄縣史22民俗1』, 1972: 608)。

(23)『沖縄縣史22民俗1』には、「シマミシー」は沖縄本島北部に多いとする指摘がある(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 603)。

(24)『沖縄縣史22 民俗1』によると、石川市字山城では、「若者の死の場合、以前の若者仲間が七日目まで毎晩三線をたずさえて、墓庭に死者を出して、その周りを歌い踊り慰めあったという」という事例が示されている(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 624)。

(25)宜野座村では、「翌日は出来るだけ早く[墓へ]行くべきものとされている。それには伝説があつて、翌日墓詣りに行って見ると、墓の中で生き返っていたという」という(『宜野座村誌 第三卷 資料編IV』, 1988: 415)。

(26)宜野座村松田のシマでは、死後の35日目に「チチニー」を行なう。これは、昼に親戚が喪家に集まって墓詣でをし、夜は仏壇で焼香をして会食をする葬祭儀礼である(『宜野座村誌 第三卷 資料編IV』, 1988: 416)。

(27)宜野座村漢那のシマでは、「四十九日焼香」の当日、墓口の土を取ってマブイが出入りする「魂穴(マブイミー)」を拵えた(『宜野座村誌 第三卷 資料編IV』, 1988: 417)。

(28)「マブイワカシ」の期日は、シマにより異なるが、死後3日目(渡名喜、平安座、汀間、川平、長浜)、死後14日目(喜屋武・富盛)、死後21日目(富盛、川平、竹富、祖内)、死後35日目(熱田)、死後49日目(奥武、糸数、熱田、汀間、有銘、奥、具志堅、伊是名、栗国、砂川、祖内)、死後100日目(座間味)というように類型化できる(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 621-622)。たしかに「四十九日」にマブイワカシをするシマは多く、仏教の影響力をこの点にみることもできるが、酒井卯作によると、死後50日

前後は、亡骸が骨化する時期と軌を一にする旨を指摘する(酒井, 1987: 233)。

(29)マブイワカシの事例として、『沖縄縣史22 民俗1』では、3つの類型的な事例を指摘する。糸満市喜屋武では、麻で作った「フチヌチナ(節繩)」を使用する。フチヌチナは「男の方は七節結び女の方は五節結ぶ。その時、両方の端に穴のあいた銭を結ぶ。これは、叔母や母達が家族全員のをこしらえて、手首にはかせてやる。死者のは別に一節だけ結んで、輪状に作る。このフチヌチナは、毎年正月の初御願の時、家族全員のを、それぞれ結んで一年保存しているわけである。それで死者の保存してあるフチヌチナを取り出して、ミチムン(火の神)の前に、アライグシ(洗米)といっしょに供え、いざマブイワカシの時、それらを戸口の方に持って来て、そのアライグシの上にフチヌチナを置き、ヤーヤワカディイキヨーと呪文を唱えながらオージャン(茅で結んだサン)で祓ってから、そのフチヌチナを外に投げずてる」(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 623)。

国頭村奥では、「家族数人分の湯飲みに水を入れて、里芋の葉、三枚をそれに冠しておき、それから仏壇に供えてあつた湯飲みの里芋の葉を取り除き水が澄んでいるかどうかを見る。水が澄んでいたなら死者との絶縁がうまく果たされたのである」(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 623)。

久米島・比屋定では、「モチ四十九個、米十二合、ヤチデーという魚の尾を全くくずさずに半分焼いたもの、それに線香を供えた。また、晩にはごはん、汁、塩、肴、水(これらをイツクという)をイチマブイのものと、シニマブイのもの二膳を用意し、仏壇を中心に東にイチマブイ、西にシニマブイのものを置いて、シニマブイのものを背にして、皆でイチマブイのものを食べる。その時、チュラメークエーといってユタから始めてその場にいる子供から大人まで額の下から上方へ三回水撫でをした」(『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 623)。さらに、粟

国では、「ボロ切れで作った火縄を塩水でふき消す」(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 623)。

- (30)『宜野座村誌 第三卷 資料編Ⅲ』には、洗骨に携わる者の記載が省略されているが、『沖繩縣史22 民俗1』では、資料的な限界はあるものの、①死者とごく近親の者、②死者の親戚、③「親戚・隣り近所、友人」(上本部村具志堅・今帰仁村親泊・渡那喜島・宮古平良市池間)の、3つのケースに大別する整理を行なっている(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 643)。一般的に、沖繩の各シマでは、葬式はシマ全体の行事となるが、洗骨は死者との近親にある者、死者の親戚が行なう場合が多く、③の「親戚・隣り近所、友人」が洗骨に立ち会うケースは珍しいようである。

- (31)洗骨を行なう時期について、『沖繩縣史22 民俗1』では、①死者が出た時、②白骨化した時、③「タナバタ(七夕)」(与那城村宮城島上原、恩名村谷茶)の3つに類型化させている(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 630-640)。洗骨を行なう場所について、同書は、①「墓庭・もしくは木陰」、②「墓内」、③「谷川・海辺」の3つのケースを指摘する。③の谷川での洗骨は一般的に行なわれなくなったが、旧宜野湾村新城では谷川で行っていたという(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 641)。

- (32)洗骨に使用する水について、宜野座村では墓庭で沸かしたぬるま湯を使用した(『沖繩縣史22 民俗1』によると、これ以外に、以下の事例が指摘されている。①「産井戸の水を用いる」(津堅島、久高島)、「海水を用いる」(津堅島、渡那喜島、伊平屋村田名、与論島、徳之島金見、沖永良部島)、③「その他の水を使用する」(「ごく一般的な慣習」)(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 642)。また、洗骨時の最後にキヨメをする(『沖繩縣史22 民俗1』によると、その場合には、酒、チョージ(香料)、「逆水」(具志頭村、豊見城村、仲里村比屋定および宇江城、伊是名島)、「冷水」(玉城村糸数、糸満市賀数、東風平村富盛、知念村久手堅、那覇市西新町、中城村津覇、東村平良、今帰仁村

古宇利、勝連村津堅、仲里村島尻、粟国村東区、伊平屋村田名、宮古城辺町下里添上区、宮古平良市池間、石垣市川平、トカラ列島悪石島)が使用された(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 642)。因みに『宜野座村誌 第三卷 資料編Ⅲ』での「ぬるま湯」を使用する事例は、最後のキヨメとして使用するのか、記載内容が曖昧であるが、「湯を用いる」ケースとして『沖繩縣史22 民俗1』には与那城村上原、竹富島、黒島の事例が指摘されている(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 642)。

- (33)『宜野座村誌 第三卷 資料編Ⅲ』では、洗骨に携わる者の役割の記載が必ずしも明確にされていないが、『沖繩縣史22 民俗1』によると、実際に洗骨を行なう者は、「有賦人(若者仲間)」や単に「後継者」、「職業人」(奄美大島名瀬市)といった例外的事例もあるが、女子が行なうことが一般的であった(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 643)。

洗骨に際して、墓口を開ける者は、一般的に、「合相の人が、墓口の小石を三個程とるか、或いは単に叩いた後にはじめて男達の力によって開放する」という(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 647)。その際に、知念村久手堅では「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)という呪文を唱え、ススキの葉で祓う」(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 647)という。さらに、『沖繩縣史22 民俗1』によると、最初に遺骨に手を付ける者は、①「一番血縁の近い者がする」(玉城村糸数、具志頭村、豊見城村、那覇市西新、勝連村、仲里村比屋定)、②「死者の生れ年と相の合った人」(勝連村)、③「近親のコミの人」(久志村汀間)、④「ユタが祓いをし、男の人がする」(宮古狩俣村)という4つのケースに整理している(『沖繩縣史22 民俗1』, 1972: 645)。

- (34)遺骨を納める容器は、「厨子甕」が墓内にみられるケースが多いようであるが、『沖繩縣史22

民俗1』によると、「門中墓」よりも古い形式の「洞穴墓」では骨が散乱状態になっているケースがあったという（『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 648）。また、「洞穴墓」よりも新しい形式の「岩穴囲込墓」では、「厨子甕」以外にも、「石棺」や「木棺」がみられるものもあったという（『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 648）。また、同書は、沖縄に陶業がおきたのは15世紀末頃、壺屋に陶業が興隆したのは17世紀末頃と推測する（『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 649）、この説に従うと、「厨子甕」が使用されるようになったのは、少なくとも17世紀末以降であったことが推測される。

- (35)「ハルジョーコー」（久高島では「シンクチジョーコー」、津波古では「ギレージョウコウ」という）では、「墓前に重箱をそなえ、線香を炊き焼香をする」。久高島では、死後3年以上を経過して洗骨する場合には、親戚は招かず、死者の家族だけ出行なうという。久高島では、「シンクチジョーコー」が終わった7日目に、自宅の仏壇に供物を供え、「ナンカグワー（七日小）」という焼香を行なう（『沖縄縣史22 民俗1』, 1972: 651）。

## 1-2. 沖縄における「一般葬法」にみられる 共同性

前節で、宜野座村の「一般葬法」の事例を詳細におった。本節では、宜野座村の「一般葬法」の事例がもつ葬祭儀礼の社会的・共同的性格について、社会学的にみてゆきたい。

今日、葬儀は個人の祭事である。しかし、宜野座村の「一般葬法」の事例に示されるように、沖縄社会の場合、個人の葬儀はシマ全体の祭事となった。沖縄社会における「一般葬法」の特質の1つは、この点にある。この点は、まず、葬祭儀礼で使用される葬具の共同性に現われている。宜野座の「一般葬法」の事例をもとに、その諸相を確認しておこう。

第1に、「龕」をはじめ、「野辺送り」の葬列に使用される「天蓋」や「白旗」「槍」などの葬具

類は、シマの共有物であった。龕をはじめ、その他の葬具も「チカバク」という道具箱に納めて、シマの特定の「龕屋」に保管されており、葬儀以外の時には使用が許されなかった<sup>(1)</sup>。さらに、「龕屋」に関しても、各シマごとに、それを開く際の儀礼的な取り決め（「ガンマチ」）がなされていた（前節 註(17)）。さらに、シマが定めた龕に関する儀礼的な扱いは、シマ人たちの日常的な行動様式における禁忌をも規定する。宜野座村では、龕に「指さしをしてはいけない」という禁忌があった。この禁忌は、他のシマにも広くみられる<sup>(2)</sup>。遺体を葬る「墓」にしても、ことに離島では、シマ共同のものである場合（ムラバカ）が多く、龕と同様、墓にも「指さしをしてはいけない」という禁忌をもつシマも多くある。これらの禁忌は、葬祭儀礼に関するシマの定めに基づく共同の行動様式とみることができる。

第2に、死者が出たことにより、龕の使用が公的に認可される必要が生じる。さらに、通常は近づくことが許されない共同墓地に立ち入り、墓口を開ける認可も必要になる。これらを行なう場合には、シマ頭や組頭などによるシマへの「死の通知」が前提となる。この「死の通知」は、シマ全体が共有しあう情報を意味し、この情報の社会的共有が、新しく出た死者とその家族のために、龕の使用や墓を開くことに関する社会的な正当化を行なう。殊に、「門中墓」の場合（そして共同墓の場合にも該当するが）、シマに新たな死者が出たことにより、この死者が出る前に死者を出した家では、洗骨を行ない、墓内に新たに出た死者を納棺させる空間を作りださなければならない。それゆえ、墓への埋葬は、喪家の一存では行なえないことになる。

第3に、葬具や墓以外にも、喪家に対する相互扶助というもう1つの共同性を指摘できる。すなわち葬儀の一連の過程や「初七日焼香」の供養で供される食材はシマからの「差入れ（ウヤギー）」であり、食材や薪などの物品をはじめ、棺箱造りなどの労働力の提供や、ハチナンカ（初七日）までの田畑の農作業における労働力の提供も、シマ



からの相互扶助により行なわれた。たしかに葬儀は親兄弟や親戚など血縁関係に基く組織体が主体となる。しかしそこには、それを取り巻くかたちでシマの地縁的な秩序が介入してくる。

第4に、「野辺送り」後にも、「七日焼香」から「三十三年忌焼香」に至るまでの個々の葬祭儀礼の仕方も、シマで定められた共同の手続きを踏むことが必要となり、シマ人たちは直接的・間接的に、33年にわたる供養儀礼に関与しなければならない。

さて、上記の4点を踏まえると、葬具の使用許可の認知やそれらの取り扱い方や墓の取り扱い方をはじめとする葬祭儀礼の行ない方と、それに関与するシマ人たちの行動様式（相互扶助のあり方やそれぞれの葬祭・供養儀礼への関与の仕方）にまでわたり、それらを詳細に規定した「内法的」な秩序体系が各シマごとに存在し、葬祭儀礼そのものに共同性を付与していたとみることができ(3)。

以上からすると、沖縄社会の「一般葬法」とは、シマごとの葬祭儀礼に関する「内法的」な規則群を遵守しながら、葬具や墓といったシマの共有物を使用し、シマ人たちの相互扶助のもとに執り行なわれるシマ共同体の祭事と、定義することができる。換言すれば、沖縄社会における「一般葬法」は、葬祭に関するシマの内法的な規則群の共有と遵守を前提とする葬法であり、したがって死者という個人の葬儀は、死者を出した家族や親戚といった血縁関係のなかでのみ執り行なわれる単なる身内の祭事ではなく、シマ社会における地縁的な共同性が色濃く刻印された祭事となる。沖縄社会の「一般葬法」がシマの共同性を欠如しては成り立たない根拠は、以上のように捉えることができる。そして、この点をもって、アレントがいう「死の世界性」の沖縄的な発露の1つとみることもできよう(Arendt, 1958)。

ところで、どの死者も龕に乗り、「野辺送り」されるのだろうか。宮古島の城辺町砂川では、「『龕』に乗せる年齢は男女とも数え十歳以上である」(奥村編, 1970: 41)という事例がある。若

干の異同はあるものの、シマで龕の使用が許可されない年齢の特定は、沖縄では一般的にみられる。このことは、何を指し示しているのだろうか。

## 註

- (1)浦添には、「龕講」が組織され、利用者はその「講」から賃貸しをうけるという例外的な事例がある(『浦添市史 第四巻資料編3』, 1983: 325)。
- (2)この件に関しては、沖縄社会の靈魂観との関連で、改めて取り上げなければならない。
- (3)社会関係という点からみるならば、「一般葬法」とは、死者・喪家の成員・シマの成員というトライアッド的な社会関係のなかで成立するものであり、この三者関係を構成するのが、葬祭儀礼に関するシマの内法的な掟であると捉えることができよう。

## 2. 沖縄社会の「特殊葬法」

1では「一般葬法」についてみてきたが、どの死者も龕に乗り、「野辺送り」されるのではない。この点は、沖縄の郷土誌において、「一般葬法」と対極的に位置づけられている「特殊葬法」をみることで明らかになる。しかし、郷土誌における「特殊葬法」の記載は断片的であり、「特殊葬法」の記載を省略している郷土誌もある。このような資料的制約はあるが、2では「特殊葬法」の対象者と各葬儀の実態について、みていこう。

### 2-1. 「特殊葬法」の対象者

郷土誌で使用される「特殊葬法」という言葉には、如何なる意味があるのか。この点からみていこう。「特殊葬法」とは、「非業・不業の死」すなわち「ヤナジニ(邪ナ死ニ)」すなわち悪死者や変死者から、盆や正月といった祭事期間中に死亡した者や「続死」者、乳幼児の死者、さらには祭祀者や高齢者の死をも対象とする、かなり広い外延をもつ概念である。しかし、観方を変えれば「一般葬法」には該当しないケースの「総称」として位置づける郷土誌もあり、各郷土誌の「特殊葬法」のカテゴリー(範疇)には、曖昧な点もみら

**A群 「死産児・乳幼児の死者」**

①「7歳以下（シマによっては10歳以下）の幼児」②「流産児」③「死産児」

**B群 「事故死者」** ①「客死」②「海難死・溺死」③「事故死」④「焼死」⑤「他殺」

**C群 「自害者」** ①自殺

**D群 「蔑まされた死者」** ①「遊女」（渡嘉敷、数久田）②「認知されない私生児（アカサ）」

**E群 「忌み嫌われた疾病による死者」**

①「伝染病死者」（特にコレラ、天然痘）②「ハブ咬傷死者」③「ハンセン病者」

**F群 「その他の死者」** ①「続死」②「盆・正月の死」③「妊婦の死」

**G群 「例外的ケース」** ①「祭祀者の死」②「高齢者の死」

【図1】〈「特殊葬法」の対象者〉の分類

れる。しかし、ここではこの点に関する詳細な検討については立ち入らず、「特殊葬法」の対象となった死者たちは、どのような死に方をした者であったのかを、まずおさえておきたい。【図1】は、管見の限り、各郷土誌に記載された「特殊葬法」の諸々の対象者たちを整理し、A群からG群まで、典型的に分類したものである。

A群には、7歳以下（シマによっては10歳以下）の幼児、流産児・死産児・1歳未満の乳児の死を含む「乳幼児の死」など、「死産児・乳幼児の死者」のケースが分類される。B群には、「客死」「海難死」「溺死」「事故死」「焼死」「他殺」など、「事故死者」のケースが分類される。C群には、自殺者すなわち「自害者」のケースが分類される。D群には、「遊女」（渡嘉敷、数久田）、認知されない「私生児（アカサ）」（宮古城辺砂川）など、「蔑まされた者の死」のケースが分類される。E群には、「伝染病死者」（特にコレラ、天然痘）、「ハンセン病死者」、「ハブ咬傷死者」などの、「忌み嫌われた疾病による死者」のケースが分類される。F群には、「続死」、「妊婦の死者」、「盆や正月の死者」など、「その他の死者」のケースが分類されるが、これらは、必ずしも「ヤナジニ」ではない。G群には、「ヤナジニ」とはみなされない「祭祀者の死」、「高齢者の死」など、「例外的ケース」が分類される。

## 2-2. 「特殊葬法」の諸相

上記の分類を踏まえ、以下ではそれぞれの「特殊葬法」の方法について、みていこう。

### 2-2-1. A群 死産児・乳幼児の死者の「特殊葬法」の実態

A群の「乳幼児の死」は、「一般葬法」と比較して、かなり簡略化された葬法をとるが、死亡年齢により、葬法は大きく異なる。まず「特殊葬法」に該当する「幼児」は、男女とも7歳未満のケースが一般的であるが、伊是名では「男子七歳未満、女子八歳未満」、城辺町砂川では「男女とも数え十歳以上」（奥村編、1970：41）と、若干の異同がある<sup>(1)</sup>。

典型的にみると、「幼児」の葬儀は、家族、およびその家族と親しい親類のみで行われ、龕は使用せず<sup>(2)</sup>、暗くなってから「松明」を灯し、親ないし親戚が抱いて「野辺送り」をするのが一般的であった。棺箱はソーメン箱で代用した。埋葬は、直接、本墓には葬らず、本墓の近くに仮墓を造って葬ったり、シマに共同の「童墓」がある場合には、そこに葬り、期間をおいて洗骨を行ない、本墓へ移すのが一般的であった。

流産児と死産児、および1歳未満の乳児の死の場合は、さらに簡略化された葬儀になる。宜野座村では流産・1歳未満の死者は屋敷内の芭蕉畑に葬り、49日で焼香が終わり、年忌焼香はせず、位牌も作らなかった（『宜野座村誌 第三巻

資料編Ⅲ』, 1988: 421)。

次に、上記の事例よりも過酷な宮古の「幼児葬法」の事例をみてみよう。城辺町砂川では、「昔、流産児（ナガレ、リュウサン、ウルスと称する。）、赤児」が死んだ場合、「屋敷裏の隅に葬った。その後、戦前まで、山道の側で人の戦前まで、山道の側で人の踏むことのない所、山奥あまり人が入らぬ所、海岸など」に葬ったという（奥村, 1970: 44）。また、伊是名では、次のような葬法が執り行われた。

「往古アーランザシ（門出）しない生児は屋敷内住家の後軒下に葬り、アーランザシを済んだ幼児は墓の敷地内に葬り男七歳女八歳以上からは成人同様墓内に葬式した。古老の話によると当利島田名村では昔七歳以下の幼児は、東カジナ原の阿旦山の中に一定の場所を設け阿旦の根元に縛りつけて露天晒にしたが大正三年時の川平巡査が強制して墓地内に埋葬するように改めた」（仲田清松, 1974: 1145）。

このように、死体を遺棄する点は、後述するコレラ死者やハンセン病死者のそれと共通するが、ハンセン病死者の場合には、死体を人目に晒すことはしない。さらに、宮古群島区の伊良部村の「幼児葬法」の事例では、「炒り豆」がまかれる。埋葬時に「炒り豆」を撒く風習は、後述するハンセン病死者の「特殊葬法」にもみられるが、『伊良部村史』には、下記の記載がみられる。

「誕生して一ヶ年未満の幼児（佐良浜では七日まで）に死んだものはアクマ（悪魔）と言われ砂地に埋める（佐良浜では、アクマステ、ウホーガーが崖上、洞に葬る）。その際、南区では麦か栗の炒ったものを紙に包んで、一緒に埋葬し「これが生えたら戻ってこい」といって左脚で股いで埋葬を終わり、帰りは浜ユリと砂を持ち帰り、浜ユリは門の両端に植え、砂は門に撒いて悪魔払いする」（『伊良部村史』, 1978: 1376）。

この事例では、1歳未満の乳児の死者は「アクマ」とみなされ、「炒り豆」がまかれる。この点は、後述するハンセン病死者にも通じる。こうした風習は、宮古群島区では、広くみられるようである。宮古本島の下地にも、同様の事例が示されている。

「病気で死ぬ人は墓に入れるが、けがによる死人、溺死者、自殺者等は、墓に入れると先祖の神のお叱りがあると言って、砂地等に埋葬して洗骨もしない。又、誕生して一年未満の幼児が死ぬと、アクマ（悪魔）と言って砂浜に埋める。その際、麦か栗を炒ったものを紙に包んで一緒に埋葬し、『これが生えたら戻ってこい』と言って左脚からまたいで埋葬を終わる」（『下地町誌』, 1988: 607）。

伊良部でも下地でも、1歳未満の乳児は「アクマ」と呼ばれ、埋葬の仕方は遺棄であり、さらに「炒り豆」による呪いがかけられる。これらの点で、宮古群島区での1歳未満の乳児の葬法は、苛酷な葬法という表象を纏うことになる。

## 2-2-2. B群 事故死者の「特殊葬法」の実態

B群の「事故による死」の対象者は、「客死」「海難死・溺死」「事故死」「焼死」「他殺」などによる死者である。「客死」の場合、糸満では「遺体は畜舎に安置し」、龜は使用せず、家の裏門から、あるいは裏門のない場合は塀を壊してそこから棺を出し、仮墓に葬るという事例が指摘されている（『糸満市史 資料編12』, 1991: 277-278）。「海難死」の場合、遺体は家に入れられないことが多く、家に入れた場合でも、「裏門」から棺を出す（『糸満市史 資料編12』, 1991: 278）。龜は使用せず、佐敷では「戸板に乗せ」、仮墓に葬った（『佐敷町史2』: 1984, 305）。伊良部では洗骨はしない（『伊良部村史』, 1978: 1376）。死体が上がらない場合は、海岸で人間の骨の数に相当する49個の石を拾い、それを仮墓に埋葬し、本墓を開けるときにそれを移葬する。但し、シマにより、海難死者の扱いは大きく異なり、宜野座村漢那では「一般葬法」

を行なったという(『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』, 1988: 421)。「事故死」「焼死」「他殺」については、管見の限り、詳細に記載された郷土誌はなかったが、これらも龕は使用せず、本墓に直接葬らないのが、一般的なようである。

### 2-2-3. C群 自害者の「特殊葬法」の実態

C群の「自殺」の場合については、まとまった記載をしているところは少ないが、糸満では自殺は「人の道に外れた行為」みなされ、「自殺現場で死体を三回叩いて、そこから直接墓に運び葬られる」(『糸満市史 資料編12』, 1991: 275)。龕は使用せず、葬式は日が暮れてから身内の者のみで行い、仮墓に葬る。家に運ぶ場合があっても裏門から出入りしたという。なお、宮古の城辺町砂川では、自殺と事故死が一緒に記載されているが、死亡現場から「棺箱に入れユウサガイ<sup>(3)</sup>にして空墓又はほら穴に葬った。供養、年忌はやらなかった」(奥村編, 1970: 45)という事例が報告されている。

### 2-2-4. D群 蔑まれた死者の「特殊葬法」の実態

D群の「蔑まれた者の死」は、筆者が、いくつかの郷土誌の断片的な記載事項から引き出したカテゴリーである。「遊女」については、管見の限り、名護市数久田に、ハンセン病死者の事例と併記した数字程度の指摘がなされているだけだが(『名護市史本編・9 民俗Ⅰ』, 2001: 150)、ここから「遊女」もまた「特殊葬法」の対象者であったことを窺うことができる。これ以外には、渡嘉敷に次のような事例があった。

「人に忌まれる病気で亡くなった人でも、ほとんどは、普通の病気でなくなった人と同じように扱った。ただ、渡嘉敷では、若いときに那覇の辻に売られ、そこで悪い病気に罹って島に帰ってきた人が白瀬山の中腹の岩の下に小屋を作り、食事は家から運んでもらって暮らしている人がいたが、その人が亡くなると、そのまま

小屋のところを葬られて、祀られるようになったが、これは例外的なことである」(『渡嘉敷村史資料編』, 1987: 307)。

この記載事項にある者は、辻に人身売買されたことから、「遊女」であったことが推察される。そして人の寄りつかないところに小屋を立て、家族に食事を運んでもらうというケースは、シマからの「隔離」をめぐるハンセン病に罹患した者とその患家の行動様式に一致する。この女性がハンセン病患者だったのかどうかは俄かに判断できないが、ここで執り行なわれた葬儀は、龕や本墓を使用せず、喪家に対するシマからの相互扶助もなかった。この事例は、ハンセン病死者の葬儀と「遊女」のそれとが、重なり合う可能性を示唆するものとして解釈することもできる。

「アカサ(私生児)」に関しては、宮古島城辺町砂川で、認知がなされない場合には「本墓」には葬らないという記載があり(奥村編, 1970: 35)、この限りにおいて、この事例も「特殊葬法」の範疇に入れることができる。

### 2-2-5. E群 忌み嫌われた疾病による死者の「特殊葬法」の実態

E群の「忌み嫌われた疾病による死」のケースについてみていこう。このケースの主たる対象者は、伝染病死者(特にコレラ、天然痘)、ハンセン病死者、ハブ咬傷死者である。

#### 2-2-5-1. 伝染病死者の「特殊葬法」の実態

まず、伝染病からみていこう。沖縄では、「廃藩置県」後の明治中期以降、島内外の行き来が盛んになり、コレラや天然痘などの伝染病が持ち込まれ、特に1886年(明治19)にはコレラと天然痘が同時に流行し、沖縄各地で多くの命が奪われた。当時の沖縄では、医療機関が未整備なために防疫体制が整わず、猖獗を極めた<sup>(4)</sup>。天然痘に対して、当時の人々は「痘瘡神」という「疫神」に祈祷したり、「痘瘡歌」を歌うことにより、「疫神」の怒りをかわないようにしたという(稲福, 1995:

200ff)<sup>(5)</sup>。またコレラに対しても、「悪病神」の退散を「御願」したり、迷信が社会現象になったと稲福は指摘する（稲福、1995:135）<sup>(6)</sup>。以下では、コレラによる死者たちがどのように葬られたのか、簡単にみてみよう。『恩納村誌』に次のような記載がある。

「(イ) コレラ病 明治十九年である。当時一般民家の衛生思想が足りないのに加えて近代的な医療施設も無かったことよって、たちまち全県下に拡がった。これに対応する術がなく、罹病者の三分の二が死亡したといわれている。恩納においても何れの部落を問わず、多くの死者を出した。古老達の談によると、一人の野辺送りが済んだかと思うと、すでに次の死者が待っていたという。このような有り様であったが故に、棺をつくることも出来ず、墓を造る余猶も無かった。したがって死者を藁などに包んで棒に担い、村近くのアダン繁る海岸の浜地に運び込み、砂を掘って次々と死者を葬ったのであった。今まで元気で死者を運んだ人が、翌日は自分が運ばれるのであった。人々は黙したまま顔を見合わせ、次は誰が運ばれる番かと恐れおののくのみであったという」（『恩名村誌』、1980：443）。

この記載にあるように、恩納村のこの時期は、コレラによる死亡者が続出したため、「一般葬法」では追いつかず、略式の葬儀となった。籠を使用せず死者を藁などに包んで縄で縛り、2人で「サギガタミ」（吊るし担ぎ）にして、本墓ではなくアダン林に遺体を葬る葬法は、遺体を遺棄する葬法である。稲福は、天然痘やコレラによる死者の葬法の特徴を、次のように指摘する。

「1）死人を集めて葬る。2）一般に棺に入れないでモッコで担いで親戚のみで土葬するのが多かった。また岩の下を横に掘って棺を入れ石を積み土で封ざる地域もあった。3）森に仮墓を造って埋葬し30～50年後に洗骨して本墓に入

れるのが通例であった」（稲福、1995：15）。

恩名村の事例と稲福の指摘からすると、コレラ死者の葬法は、「一般葬法」と比較して簡略化されたものとなった。恩名村の事例にあるように、当時、コレラが流行したエリアからは大量の死者が出た。大量のコレラ死者の埋葬が必要になるという現実を前に、手間のかかる「一般葬法」は不可能であるというシマ人たちの思考経済的な発想から、簡略化された葬法がとられたとみることはできる。しかし、遺体を集めて葬り、稲福が指摘した「土で封じる」こと（それは、死霊が墓外に出て彷徨するのを封じ込めることを意味する）は、後述するハンセン病死者に対しても行なわれた。また、瀬底では、「悪い病気の者が使用したものは、全て焼き捨てた」（『瀬底誌』、1995：287）という記載が残されている。これらに、葬儀をする者たちの、伝染病死者に対する怖れの表象がよみとれる。

## 2-2-5-2. ハブ咬傷死者の「特殊葬法」の実態

ハブ咬傷死者は、郷土誌によっては記載のないものが多く、記載がある場合でも、断片的な記載に留まることが多い。宜野座村漢那や渡名喜などでは「一般葬法」と変らないという記載がみられるが、読谷村渡慶次では、「本墓に葬らず岩穴などに葬った」とある（『読谷村史 第三巻 資料編3』、1995：320）。浦添では、次のような事例が記載されている。

「ハブに咬まれた人はメーヌヤー（母屋の前にある家）や庭に寝かせる。…（運気の切れたものがハブに咬まれる）とあって、ユタやサンジンソーに祈願して貰ったり、厄払いのまじないをしたりする。ハブは神の使いであると信じられ、神の意にさからうような事をしたから咬まれたりするのだという」（『浦添市史 第四巻 資料編3』、1983：337）。

この記載にあるように、一般的に、ハブ咬傷者は、

### 1. 病者の弔い

- イ) 屋敷の裏門から死体を戸板に乗せて運び出す。
- ロ) 村の中通りは通さない。
- ハ) 村のガンは使わせない。
- ニ) 墓地へは畑道を使う。
- ホ) 先祖の墓には入れない。
- ヘ) 埋葬は逆さまにして埋め、死体の上に焙り豆を蒔いて、埋める。
- ト) 供養はその時一回きりで終り
- チ) 焙り豆を蒔くのは、それが芽を出さば、生まれ変わって来いと呪いをかけ
- リ) 焙り豆は、この頃までまだ使っていた(火葬場で目撃)。

### 2. 家庭での差別 [詳細略]

### 3. 戸籍のチェック [詳細略]

### 4. ハンセン病差別の構造

### 5. ハンセン病罹患者の自己と生

#### 【資料1】 Xさんのメモ「差別の記憶」

家には入れず、庭先で治療を行なったようである。これは、「神の意にさからう」ような罰あたり者や、運気が切れた者が、神からの罰としてハブに咬まれるという考えに基づく。それゆえ、ハブ咬傷者やハブ咬傷死者は、〈不吉な存在〉として忌み嫌われることになり、その葬儀も簡略化されたものになる場合があったとみることができる。

#### 2-2-5-3. ハンセン病死者の「特殊葬法」の実態

最後に、稲福により「最も苛酷な葬法」(稲福, 1991: 15) と称されたハンセン病死者の葬法について、みてみよう。稲福は、ハンセン病死者の葬法を、概略的に、次のように整理している。

「1) 一般に村落民に知らせることもなく、身内ので葬式が行われていた。2) 出棺は、夜屋敷裏からこっそりと行っていたのが多かった。その際、ガン(葬式の時に棺を入れて運ぶ屋形の輿)を使わず、モッコか戸板に乗せて、2人で担いで行った。3) 棺は直接本墓に入れないで、仮墓、畑、山奥、決められた共同墓地等に埋めた。また中には他人に知られないように屋敷内に埋葬する場合もあった。4) 埋葬後

は法事か洗骨(墓地に入れた死骸を後年に骨を洗って改葬する独特の風習)をしなかった。5) ある離島では近くの無人島に埋葬した後に本墓に納めた」(稲福, 1991: 15)。

稲福のこの指摘から、ハンセン病死者の葬法の特徴は、①「死の通知」の省略=身内だけの葬儀、②龕は使用せずにサギガタミにする、③屋敷裏からの出棺、④本墓には埋葬しない、④供養・洗骨の省略、の4点に整理される。稲福の上記の表現を、Xさんにご指摘いただいたメモ「差別の記憶」を重ねてみると、どうなるか<sup>(7)</sup>。

Xさんのメモ「差別の記憶」の「病者の弔い」で指摘された「イ) 屋敷の裏門から死体を戸板に乗せて運び出す。ハ) 村のガンは使わせない、ホ) 先祖の墓に入れない、ト) 供養はその時一回きり」は、稲福の指摘と重なる。しかし、Xさんの記載事項は、さらにダビ道、死体の埋葬の仕方、埋葬時の「呪い」にまで及ぶ。これらの点で、稲福の指摘は万全ではない。では、沖縄県下の郷土誌において、ハンセン病死者の葬法は、どのように記載されているのだろうか。

残念ながら、郷土誌のなかで「ハンセン病死者

- ①シマへの通知の省略。
- ②参列者は家族に限定。(例外→渡名喜、城辺町砂川)
- ③龕をはじめとするシマの葬具使用禁止。→サギガタミ
- ④位牌は作らない。
- ⑤夜間の野辺送り。
- ⑥屋敷の裏門を使用。裏門がない場合には壁や塀を破壊する。
- ⑦ダビ道の使用の禁止。
- ⑧本墓に入れず、仮墓、山中、アダン樹、砂浜、自然洞穴、藪中などへの埋葬。  
(例外→渡嘉敷、南風原)
- ⑨遺体を逆さまにして埋葬する。(渡名喜、辺野喜)
- ⑩炒り豆、ナビガニ(宮古城辺砂川)、松丸太などで呪いをかける。
- ⑪チャーウチクミ(封じ込め)。(浦添、伊是名)
- ⑫七日焼香・年忌供養は、埋葬時のみで後は省略。(例外→糸満、伊是名)
- ⑬ヤナジニした死者の遺物の焼却。(瀬底)
- ⑭葬儀で使用した酒・食品の破棄。(渡名喜)
- ⑮洗骨の省略。(例外→糸満、南風原、瀬底、伊是名)

【図2 ハンセン病死者の葬法】

の葬法」を記載したものは多くない。よしんば記載があったとしても、断片的であることが多い。おそらく今日、沖縄におけるハンセン病死者の葬法の、詳細までにわたる全過程を明らかにすることは、もはや困難であるのかもしれない。しかし、各郷土誌の記載を総合すると、おぼろげながら、その全容はそれなりの輪郭をもったものとして、ある程度は再構成できる。資料的な制約を踏まえつつも、ここでは、その全容の大まかな輪郭に迫りたい<sup>(8)</sup>。

沖縄県下の郷土誌の記載にあるハンセン病死者の葬儀を、管見の限り、筆者なりに整理して再構成すると、【図2】のように、15点に整理することができる<sup>(9)</sup>。以下では、これら15点にわたるハンセン病死者の特殊葬法の過程について、みてゆきたい。

まず、ハンセン病死者が出て、「シマへの通知」は行なわず、葬儀の参加者は身内の者が行なうが、城辺町砂川では親類の参加が記載されている。シマへの死亡の通知がなされないのであるから、隣近所や「葬式組」からの喪家に対する相互扶助は

ない。龕屋も開放しない。墓も本墓には埋葬しないので、墓口を開放する必要もない。渡名喜は例外的に、一般会葬者の参加が記載されているが、しかし葬儀が終わった後に、葬儀で使用した酒・食品などは「付近の原野」に破棄するという(『渡名喜村史 下巻』, 1983: 287)。経済の面でも、物資の面でも、貧しかった当時の事情を鑑みると、これは想像しがたい事態である。会葬者が参加する場合のハンセン病死者の葬儀は、会葬者が参加しない場合には顕在化しないこうした差別的な仕打ちが顕在化してしまう点で、残酷な事態を招来することになる。

葬具については、まず棺箱を使用する事例がみられる(渡名喜、浦添、読谷、宜野座、伊是名)。佐敷の例外的な事例はあるが、他ではいずれも龕は使用できず、戸板、モッコなどに遺体を乗せる。その際、遺体をムシロや布に包んで縄で縛りついたり(糸満)、棺箱を縄で縛りつけて(渡名喜、読谷、浦添、伊是名)、棒でサギガタミにして身内の者が担ぎ、「野辺送り」にする。また本墓を使用せず、仮墓(瀬底、伊是名)を使用する場合

が多いが、甚だしい事例としては、自然洞窟（城辺町砂川、伊良部）、本墓近くの空地（渡名喜、勝連村南風原）、集落はずれの藪中（糸満）、無人島（座間味）、山間部（読谷、宜野座）などに、遺棄するかたちで葬られた。龕の使用禁止、喪家に対するシマからの相互扶助の禁止、本墓には葬らないということを踏まえると、ハンセン病死者の葬儀は、そもそもシマの祭事ではなかったことになる。ここに、ハンセン病死者とその家族は、地縁的共同性から排除された点をうかがうことができる。

「野辺送り」は、「一般葬法」で使用される「ダビ道」の通行が禁止された。出棺は、夜間に行われ、家の「裏門」や（佐敷、南風原、読谷）、裏門がない場合は「扉」を壊して（糸満、勝連村南風原、宜野座）、行なわれた。

「埋葬」は、遺体を「逆さ」にしたり（渡名喜、辺野喜）、「俯せ」にして（渡名喜）、埋葬するところもあるが、その記載のない郷土誌もある。埋葬時には、Xさんの語りにあったように、二度と生まれてくるなと「呪い」をかけるために「炒り豆」をまくことがある（城辺町砂川、渡名喜、宜野座、辺野喜）<sup>(10)</sup>。特に城辺町砂川では、「死者を墓に運ぶ途中ユマタ（十字路）に焦げるまでに煎った豆、又は腐らした豆を撒く。ナビガニ（鉄鍋）を細かく割って、洗い、墓内に入れた」（奥村編：1970，45）とある。この場合の「ナビガニ」は「使い物にならない事より、再び癩病人が生まれてこぬよなという祈願」を意味するという（奥村編：1970，45）。また、（上原編，1964：199）には、「松丸太」を墓に植え、これが芽吹いたら生きかえって来いという呪いをかける事例が指摘されているが、管見の限り、郷土誌には、そうした記載はみられなかった。

「チャーウチクミ（封じ込め）」は、墓に遺体を永遠に閉じ込めることを意味する<sup>(11)</sup>。

「七日・年忌焼香」は埋葬時のみで終了し、洗骨も糸満、南風原、瀬底、伊是名の各地域でみられたようだが、これらは家族の判断で行われた例外的な事例であると推察される。

以上のように、ハンセン病者の葬儀は、それまでの差別的な処遇を象徴するかのように簡略化され、「呪い」をかけ、遺体を破棄する点に特徴がある。

## 2-2-7. F群「その他の死者」およびG群「例外的ケース」の実態

F群の「その他の死者」とG群の「例外的ケース」は、いずれも、必ずしも「ヤナジニ」に分類されるものではないが、しかし「一般葬法」の範囲内では執り行ないえないケースであるという点で、「特殊葬法」の部類に入れられているのが実情のようである。

F群の「その他の死者」としては、「続死」「盆・正月の死」「妊婦の死」のケースを挙げた。まず、宜野座村での「続死」は、「一年以内に一家族から続いて死者が出た」場合をさす。この場合の葬法は、下記のように執り行なわれた。

『二度あることは三度ある。』と称して、トウイ（鳥）を殺して三人目の身代わりとして生贄にする。[生贄として殺した鳥は]小箱に納め二人担ぎ（タイガタミ）して、龕の後から行く。それは墓の隅に埋める」（『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』，1988：421）。

読谷村では、「鶏や人形などを身代わり」に「模擬葬法」をした（『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』，1988：421）。こうした風習は、沖縄本島で一般的にみいだされる。

次に、「盆・正月の死」について。沖縄社会において、盆は祖霊（カミ）が現世へと戻ってくる時期を意味する。宜野座村では、この期間に死ぬことは、盆になり、祖霊（カミ）がグショウにいなくなる時期をみはからい、グショウへ盗みに来たとみなされ、祖霊（カミ）に頭を割られないように、「死者の頭に鉢（ハーチ）を被せた」という（『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ』，1988：421）。

「妊婦の死」の場合は、胎児への処置が必要に



なるために、「一般葬法」とは区別されるが、洗骨時に、胎児の骨を母親に抱かせるように納める(宜野座村)点が、「一般葬法」と異なる。読谷、浦添では、身代わりとして人形と一緒に納棺した(『読谷村史 第四巻 資料編3 読谷の民俗下』, 1995:320) (『浦添市史 第四巻資料編3』, 1983:429)。

G群の「例外的ケース」としては、「祭祀者の死」、「高齢者の死」のケースを挙げた。これらは、通常のシマ人よりも「霊力(セジ)」が強い者として、崇敬の対象であったため、「一般葬法」よりも丁寧な葬法を行なったという意味で、「特殊葬法」に分類されている。

### 2-3. 「特殊葬法」の特性

以上で沖縄県下の郷土誌にみられる「特殊葬法」の個々のケースをみてきたが、33年をかけて手厚く葬られる「一般葬法」と、遺体を遺棄し、シマによっては「七日焼香」、「年忌焼香」、「洗骨」と改葬を行なわない「特殊葬法」との落差は、甚だしい。

F・G群以外の「特殊葬法」は、例外的な事例もみられるが、いずれも「一般葬法」を大幅に簡略化させた点に共通性がある。この簡略化の要諦は、A群からE群に該当する死者に対しては、シマをあげて葬祭儀礼が執り行なわれない点にある。すなわち、これらの死者の葬法は、「シマへの通知」の省略、ガンヤーおよび本墓の戸口は開放しない、シマの葬具は使用されない、喪家への相互扶助は行なわれないという点で、シマの地縁的な共同性から排除される点に、その特徴がある。ここから開示される位相は、特定の死者に対する忌避の態度、すなわち儀礼的な無関心・無関与という位相である<sup>(11)</sup>。

特定の他者への忌避する場合を考えてみよう。忌避する者は、忌避される特定の他者に対して、無関与と無関心を装い、両者の間に一定の距離をとることが必要になる。忌避する者が忌避される特定の他者に、不用意に、接近すると、その他者との身体的・心的な接触可能性が開かれてくる。

また、特定の他者を忌避しようとして、攻撃や暴力をしかけるならば、それらを被る他者は、それらの攻撃や暴力に抗すべく、何らかの形式で相互行為をとりつけようとする可能性が開かれる。

「事実、きわめて異常な外見をした人は、他人が凝視すると、逆に相手を凝視することがある。このように見返すことは、儀礼的無関心を欠く行為に対する制裁の手段ともなりうるのである」(Goffman, 1963:88, 九八)。

忌避する者との身体的・心的接触なくして、忌避を徹底化させる簡便な方法は、攻撃や暴力ではなく、無関与と無関心を装うことである。これらを装うことにより、ある特定の他者を忌避する者は、忌避される者との間に、安定した距離をとることができる。この意味において、無関心と無関与(あるいは〈放置〉)は、忌避による排除の徹底を可能ならしめる相互行為形式となる。しかし、ここでいう「無関心」とは、他者への関心が完全に欠如してしまうことを意味するのではない。ここでいう他者への「無関心」とは、他者を忌避し排除するという〈他者への関心〉を前提にしている作為的なそれである。そして、ここでいう関与も、〈特定の他者に関与をしない〉という仕方での関与を意味する。

このようにみるならば、「特殊葬法」におけるシマ人の無関与も、1つの関与ということになる。それゆえ、関与してはならない者が、「特殊葬法」に関与することは、シマの内法的掟に背くことになる。

しかし、特定の死者の葬祭にシマ人たちは関与せず、シマの地縁的共同性から排除されたかたちで執り行なわれるからといって、喪家の成員は、自由な仕方では埋葬してよいというわけではなかったし、シマ人たちも、そのことを許容しなかった。このことは、沖縄県下の各郷土誌の「特殊葬法」における葬儀の仕方にも共通性がみられる点に、裏づけられよう。この点について、以下では「特殊葬法」のなかでも忌避の心性が強かったハンセン

病死者の「特殊葬法」を事例に、考察してみたい。

ハンセン病死者とその葬祭は、すでに確認したように、地縁的共同性からすると無関与と無関心の対象であった。しかし、その葬祭儀礼は、ハンセン病死者を出した家族の恣意に、完全に委ねられていたとしたら、郷土誌の記載は共通性をもたず、拡散していくことになる。しかし、そうではない以上、この点をどう解釈すればよいのだろうか。

ここでは、「一般葬法」の否定形としてハンセン病死者の「特殊葬法」が構成されている点、すなわち葬祭儀礼に関するシマの「内法的な定め」というシマの地縁的・共同的な葬儀の仕方の否定形としてハンセン病死者の「特殊葬法」が構成されている点に、留意したい。というのも、否定とは、〈否定的ではないもの〉すなわち〈肯定的なもの〉の否定であり、否定される当の基体（つまり否定のためのその基体となるもの）を前提としない限り、否定は成り立ちえないからである<sup>(13)</sup>。そうである以上、この否定形を構造化させ構成する基体（基盤）は、シマの「内法的」な定めで規定された「一般葬法」ということになる。この点で、ハンセン病死者の「特殊葬法」も、否定的な形式ではあるが、シマの地縁的共同性からの派生体とみることができる。

ここから引き出されるハンセン病死者の「特殊葬法」の位相は、シマが定めた「一般葬法」の形式から敢えて否定的に逸脱するような葬法が、集合的に義務づけられる位相である。ハンセン病死者の「特殊葬法」として無秩序な有意味構成体ではなく、シマで定められた「一般葬法」からの否定的な逸脱を前提とする点で、「負の方向」において、地縁的な共同性の刻印をうけることになる。このように、ハンセン病死者の「特殊葬法」という、「一般葬法」の形式から否定的に逸脱する無定形な、それゆえに「アノミック（無秩序的）」な色彩をもつ現実の、「ノミック（秩序付与的）」な局面を引き出すことができる。

このようにみるかぎり、「特殊葬法」を執り行なう喪家と、それに関与しないシマ人たちの行動

様式は対照的ではあるが、しかし両者の行動様式は、シマの内法的掟の遵守という点で、通底しているのではないだろうか<sup>(14)</sup>。しかし、遺棄に象徴されるハンセン病死者をはじめとする「特殊葬法」の葬法、風習は、何に由来するのだろうか。

#### 註

- (1)佐敷では「数え六歳」とされている（『佐敷町史 2』, 1984 : 304）。
- (2)「幼児」の死者に対して龕の使用を許可する例外的な事例としては糸満市字賀敷の事例がある（『糸満市史 資料編12』, 1991 : 275）。
- (3)「ユウサガイ」（あるいは「サギガタミ」とも称する）とは、遺体を藁などに包み、縄で棒に吊り下げ、2人で担いで埋葬することを意味する。
- (4)稲福が掲げた資料によると、沖縄県下でのコレラ、天然痘の流行（発生件数、死亡者数）については、下記のとおりである。いずれも（稲福, 1995 : 113, 203）より作表した。

#### コレラの流行

年 号	発生件数	死亡者数	主な流行地
1879 (明治12)	11, 196	6, 310	沖縄各地
1886 (明治19)	1, 589	1, 034	那覇・首里
1912 (大正元年)	106	35	宮古
1919 (大正8)	2430	1100	石垣

#### 天然痘の流行

年 号	発生件数	死亡者数
1886 (明治19)	5,108	1,000
1887 (明治20)	1,398	753
1896 (明治29)	430	180
1897 (明治30)	685	320
1908 (明治41)	285	39

- (5)稲福は「疱瘡神」をめぐる当時の人々の行動様式を次のように記している。「門口や戸口には、時々硫黄を焚いて、魔除けをしたり、他の村からの来訪者、あるいは他村まで行って来た家人には、家に入る前に戸口の所で、塩水を指先で三度振り掛けてやった。次に泡盛も悪疫除けと

して訪問客に対し必ず一杯すすめ、飲むばかりでなく、これを手や額に塗った。それから家々では、『風気返しの御願』として神仏に御願をした」(稲福, 1995: 202)。

- (6)稲福は、『琉球新報』1902年7月から11月までの記事を整理し、コレラをめぐる当時の人々の行動様式を次のように記している。「コレラ流行以来那覇区の泉崎、久茂地、通堂等の発生地付近の民家においては、発生日は、その予防のために昼夜門前に焚き火したり、また垣花では、村中の住民が悪疫病神の退散祈願のために青年達が、監獄前で棒踊りをして氣勢をあげたりした。当時は迷信も横行し、久茂地から泉崎においては、家の軒の周囲にび縄を引き回し、1尺毎に笹の葉をぶら下げ、薪、藁束の焚火をして疫病神を追い払う行事を行なった」(稲福, 1995: 135)。
- (7)Xさんから頂いたメモと語りのうち、2の「家庭での差別」は、Xさんの少年・少女期にあたる時期の記憶に基づく語りであり、Xさんの生年月日から推測すると、それは1925年頃から1935年頃までの記憶とみることができる。しかし、1の「病者の弔い」に関する指摘事項は、事情が異なる。Xさんのメモには龕の使用や葬列の歩む道(ダビ道)が指定されている点では、火葬が施行された1923年(大正12)以前の葬式のあり方、すなわち郷土誌の記載にある「一般葬法」と共通する。この点を踏まえると、Xさんの「(ハンセン)病者の弔い」の記載事項にある「記憶」群は、Xさんご自身の少年・少女期に相当する1925年以降に得られた見聞でありつつも、それ以前の出来事と戦後の復興期の見聞をも反映させた「語り」とみることができる。
- (8)以下で扱う郷土誌の事例は、(前田, 1998)で論及された資料を中心に、それ以外のものにもあたりつつ、筆者が文献検索を行った結果、得たものである。なお、(前田, 1998)で論及のあった名護町汀間・久米島糸数の資料については、閲覧できなかった。ハンセン病死者の「特殊葬法」の記載があった地域は、以下のとおりであ

- る。①宮古群島区[城辺町砂川、伊良部町]②沖繩本島[糸満市、佐敷町、勝連村南風原、浦添市、読谷村、宜野座村、名護市数久田、国頭村辺野喜、大宜味村謝名城]③本島近辺の離島[座間味村、渡名喜村、瀬底、屋我地、伊是名村]
- (9)因みに、Xさんの「差別の記憶」にある項目と、筆者が【図2】で示した項目を重ねると、イ⇒⑥、ロ⇒⑦、ハ⇒③、ニ⇒⑦、ホ⇒⑧、ヘ⇒⑨、ト⇒⑫、チ・リ⇒⑪となる。
- (10)「炒り豆」は、たしかに「呪い」を象徴する「葬具」ではあるが、これは「一般葬法」においても使用されることがある。その含意に関しては機会を改め、考察したい。
- (11)1-1-17で示した宜野座村の「翌日見」にもみられるように、「チャーウチクミ」も、註(10)と同様、「一般葬法」にもみられる。この件も機会を改め、考察したい。
- (12)ここでいう「無関心」は、ゴッフマンのいう「儀礼的無関心」(Goffman, 1963: 84, 九四)を念頭においているが、本稿の概念は、ゴッフマンのそれと必ずしも合致しない。
- (13)ここでの「否定」の概念は、(Husserl, 1929)に基づく。
- (14)シマの内包的な掟は、「特殊葬法」を執り行なう喪家と、それに関与しないシマ人の、それぞれの行動様式を成り立たしめる基盤とみることができるが、この掟を根底から規定する要因として、死霊観をあげることができるのではないだろうか。

### 3. 乳幼児とハンセン病死者の葬法の「共通性」——「特殊葬法」研究の射程——

本稿では、これまで、「特殊葬法」の規定因の1つである「ヤナジニ」は意図的に論及しなかった。沖繩県下の郷土誌にみられる「特殊葬法」の記載事項は、ばらつきがあるものの、①「幼児葬法」、②「ヤナジニ」、③「その他の死」に類型化されており、それらの「総称」が「特殊葬法」として示されている。この点を踏まえると、A群の「乳幼児の特殊葬法」を除いたB群からE群ま

だが「ヤナジニ」に分類されることになる。しかし、これらの「ヤナジニ」のなかのハンセン病死者の葬法とA群の「乳幼児の特殊葬法」には、葬祭儀礼の簡素さ、龕の使用禁止、「呪い」をかける、遺体を遺棄するなど点に、「共通性」がみられる。

但し、この「共通性」の背景には、大きな「落差」がある。酒井によると、乳幼児の葬法にみられる過酷さは、「再生信仰」に基づく。乳児はとりわけ生きる力が強いいため、亡くなった乳児の「生への執着心」の強い「活発な死霊」を押さえ込むには遺体に虐待を加える必要があり、虐待すればするほど、乳児の死霊は、より健全な姿で再生するという（酒井，1987：381-382）。こうした再生信仰が、過酷な葬法を帰結せしめた。この点から、同じ「特殊葬法」にカテゴライズ（概念化）されていても、乳幼児の葬法には必ずしも「ヤナジニ」ではない意味が構成されていた点で、ハンセン病死者の葬法は、次元を異にする<sup>(1)</sup>。その証左として、次の2点が指摘できる。第1に、管見の限り、郷土誌にはハンセン病死者への虐待はみられない。第2に、浦添では、妊婦の死の場合、胎児も洗骨後、母に抱かれるように「ジーシガミ」に納められた（『浦添市史 第四巻資料編3』，1983：428）。

たしかに、乳幼児の死者にシマ人たちが付与した儀礼的意味とハンセン病死者のそれとは、次元を異にする。しかし、そうであるとしても、両者の葬法が示す「共通性」は、何に起因するのだろうか。この共通性は何を指し示しているのだろうか。現在の筆者は、それらへの回答をもたない。本稿で筆者が、「ヤナジニ」への論及を回避して「特殊葬法」を論じてきた理由は、この点にある。

上記の行論を踏まえると、問題の所在は、幼児葬法とハンセン病死者の葬法の「共通性」は何を基層に成立したのかという点に、あることになる<sup>(2)</sup>。この「共通性」の起源と発生位相に関する本格的な論及は、筆者の今後の課題であるが、この件に関して3つの作業仮説を呈示することができる。

第1の作業仮説は、A群の葬法が成立してから

E群にも応用されたという説である。第2のそれはE群の葬法が成立してからA群にも応用されたという説である。第3のそれは、A群の葬法とE群の葬法との同時性という説である。

第1の説をとる場合、乳幼児の死とハンセン病死者の頻度が多かったほうが基層になると考えることができる。その場合、乳児死亡率とハンセン病罹患率が目安になる。信頼できるデータは残されていないが<sup>(3)</sup>、明治期以前の沖縄社会の衛生状態の悪さ、薩摩藩侵攻後の経済的状態の悪化を考慮するならば、ハンセン病罹患率の上昇もみられるものの、乳幼児の死亡率もそれ以上に上昇したのではないだろうか。このようにみることができるとすれば、第1の作業仮説は信憑性をもつ。ただし、その場合、如何にしてA群の葬法が確立してきたのかをつきとめる必要がある。

第2の作業仮説は、第1のそれがもつ信憑性を踏まえると、疑わしくなる。第3の作業仮説は、A群とE群のもつ葬法の意味あいと同じであるとすれば、信憑性をもつことにはなる。しかし、両者の間に葬法は共通性があるとしても、酒井が指摘する再生信仰の有無を踏まえると、乳幼児の死と、ハンセン病による死とを同等視することはできなくなる。

以上のようにみると、ハンセン病死者の葬法の基層に乳幼児の葬法をおく作業仮説が、信憑性を帯びてくる。しかし、幼児葬法の基層は何にあったのかを探求することは難しい。沖縄県下の郷土誌の記載事項は、この探求の重要な出発点である。しかし、郷土誌に記載されている「一般葬法」は、おそらく明治期以前に大きくは遡ることはできない。やむを得ず郷土誌の事例を取りあげるにしても、そこにはもう1つの障壁がある。それは、郷土誌に記載されている明治期以降の葬祭儀礼には、宗教的な混交がみられる点である。

明治期の沖縄は、祖先崇拜の風習が凝縮された「門中」が、首里から農村地域に広まった時期に相当する。「一般葬法」で使用される「白位牌」「本位牌」「門中墓」などは、おそらくこの時期に成立したものであろう。

さらに、「一般葬法」には、「グショウ」という仏教出自の観念に基づく有意味構成体がみられる。「七日焼香」「年忌焼香」といった行事、死者を「イリマックワ」に臥させた風習、「チチャーシウブン」をはじめとする供物、「グソージン」を着させ、「グーソーヌチトウ」を持たせた風習、「籠」「白旗」「ヤイ」「ユーユー」といった葬具、そしてそれらを所持した「野辺送り」、さらには「メージク」に置かれた「蓮華の花」や葬列などが、それである。これら仏教出自の「ヤマト」的な葬祭儀礼の風習は、13世紀の仏教伝来以降に広まったものといえよう。

「洗骨」と改葬を旨とする墓制も、中山成立以降、中国との交易により、沖縄社会にもちこまれ、首里の士族を中心に広まった風習であるが、酒井は、それが中山成立以後の「十四、五世紀の頃」であったと指摘する（酒井，1987：100）。

以上のようにみると、それぞれ出自の異なるものが混交して制度化されていったのが、郷土誌にみられる「旧沖縄時代」を中心とする「一般葬法」の事例である。郷土誌の「一般葬法」には、系譜の異なるものが、祖先崇拜に統合された姿で一挙に示される。異文化を受容して形成された沖縄社会の葬祭儀礼や死に関する観念・風習は、それらが沖縄社会に広まる以前の葬祭儀礼を変容させてきたといえよう。それゆえ、郷土誌の記載事項から、沖縄古来の葬法を、直線的に引き出すのは難しくなる。しかし、そこには、沖縄社会の葬祭儀礼の基層的なものも含まれているとみるべきであろう。その手がかりの1つが、乳幼児の葬法やハンセン病死者をはじめとする「ヤナジニ」の「特殊葬法」に隠されているのかもしれない。あるいはシマの迷信や俚諺に、隠されているのかもしれない。

現在、ひもとくことのできる郷土誌の葬祭儀礼の記述は、祖先崇拜を前提にしたものが多い。しかし、上記の点を踏まえるならば、「三十三年忌焼香」を経て、死者は村や門中一族を守護する「カミ」になるという郷土誌に典型的な死霊観も、括弧に入れて考える必要が生じる。ここから、祖先

崇拜を前提としない死霊観の可能性を探る必要が生じる。酒井の研究は、そのような試みの1つとして捉えることができる。酒井の研究やそれ以外の沖縄の宗教研究を慎重に吟味することにより、ハンセン病死者をはじめとする「ヤナジニ」の「特殊葬法」がもつより根底的で基層的なシマ人たちの行動様式と心性を照射することはできないだろうか。筆者に課せられた課題は、とてつもなく大きいのが、この点を闡明にもたらすことにある。

## 註

- (1)逆の表現をすると、次元が異なる葬法であれば、当然、その葬法も異なって然るべきであるにもかかわらず、なぜ、共通性のある葬法が執り行なわれるのか。
- (2)酒井は、幼児葬法について本質的かつ斬新な論を展開しているが、ハンセン病死者をはじめとする「ヤナジニ」のケースでの「特殊葬法」については論及していない。
- (3)稲福が編集した（稲福，1980:21ff）によると、1900年前後の乳児死亡率のデータは現存するが、著しく低い死亡率が示される。稲福も指摘するように（稲福，1985：35）、このデータは衛生状態が悪かった当時の沖縄の現実からすると信憑性が低い。

## 参考文献

- 青木恵哉（1958）『選ばれた島』新教出版
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*. [志水速雄訳（1994）『人間の条件』筑摩文庫]
- Aries, F. (1975) *Essais sur l'histoire de la mort en occident : Du moyen age a nos jours*, Seuil. [伊藤晃、成瀬駒男訳（1983）『死と歴史』みすず書房]
- 宜野座村誌編集委員会編（1998）『宜野座村誌 第三巻 資料編Ⅲ 民俗・自然・考古』宜野座村役場
- Goffman, E. (1963) *Behavior in Public Places : Notes on the Social Organization of Gatherings.*, The Free Press. [丸木恵祐・本名

- 信行訳 (1980) 『集まりの構造』誠信書房]
- 平敷令治 (1995) 『沖縄の祖先崇拜』第一書房
- Husserl, E. (1929→1939) *Erfahrung und Urteil*,  
hrsg. von L. Landgrebe, Academia. [長谷  
川宏訳 (1975) 『経験と判断』]
- 稲福盛輝 (1980) 『沖縄の医学 (医学・保健統計  
資料編)』沖縄県公衆衛生協会
- \_\_\_\_\_ (1985) 『沖縄の医学 (母子保健編)』沖  
縄県公衆衛生協会
- \_\_\_\_\_ (1995) 『沖縄疾病史医学史』第一書房
- \_\_\_\_\_ (1998) 『沖縄医学史——近世・近代編』  
若夏社
- 糸満市史編集委員会 (1991) 『糸満市史12 民俗  
資料』糸満市役所
- 伊良部村史編集委員会編 (1978) 『伊良部村史』  
伊良部村役場
- 伊是名村史編集委員会編 (1998) 『伊是名村史  
下巻 (島の民俗と生活)』伊是名村
- 窪徳忠 (1997) 『増補新訂 沖縄の習俗と信仰』  
第一書房
- 国頭村役場編 (1967) 『国頭村史』国頭村役場
- 前田真之 (1998) 「瀬子防法と沖縄」『沖縄県立博  
物館紀要』第24号、沖縄県立博物館
- 名護市史編さん委員会編 (2001) 『名護市史 本編・  
9 民俗 I』名護市役所
- 仲松弥秀編 (1980) 『恩納村誌』恩納村役場
- 仲松弥秀 (1990) 『神と村』梟社刊・新泉社発売
- 仲松弥秀先生傘寿記念論文集刊行委員会編 (1991)  
『神・村・人——琉球弧論叢』第一書房
- 仲田栄松 (1984) 『備瀬史』ロマン書房
- 仲田清英 (1974) 『伊平屋列島文化誌』自費出版
- 中本弘芳 (1966) 『伊是名村史』伊是名村役場
- 中村文哉 (2004) 「あるハンセン病患者家の食卓と  
沖縄社会——差別の記憶の原景へ」、『山口県  
立大学社会福祉学部紀要』第10号、山口県立  
大学社会福祉学部
- 仲尾次誌編集委員会 (1988) 『仲尾次誌』仲尾次  
公民館
- 大宜味村史編集委員会 (1979) 『大宜味村史 資  
料編』大宜味村

- 奥村幸巳編 (1970) 『沖縄民俗 第18号 砂川部落・  
南風原部落 報告』琉球大学民俗クラブ
- 琉球政府編 (1969→1972) 『沖縄縣史22 民俗 1  
各論編10』国書刊行会
- 酒井卯作 (1987) 『琉球列島における死霊祭祀の  
構造』第一書房
- 佐敷町史編集委員会 (1984) 『佐敷町史 2 民俗』  
佐敷町役場
- 下地町役場編 (1988) 『下地町誌 町政40執念記  
念版』下地町役場
- 瀬底誌編集委員会編 (1995) 『瀬底誌』瀬底町
- 新城真恵 (1985) 『おきなわ・大宜味村 謝名城  
の民俗』若夏社
- 渡名喜村編 (1983) 『渡名喜村史 下巻』渡名喜  
村
- 渡嘉敷村史編集委員会編 (1987) 『渡嘉敷村史  
資料編』渡嘉敷村役場
- 上原信夫編 (1964) 『沖縄救頼史』自費出版
- 浦添市史編集委員会編 (1983) 『浦添村史 第四  
巻 資料編 3 浦添の民俗』浦添市教育委員  
会
- 読谷村史編集委員会編 (1995) 『読谷村史 第四  
巻 資料編 3 読谷の民俗』読谷村役場
- 座間味村史編集委員会 (1989) 『座間味村史 中巻』  
座間味村役場

## SUMMARY

Two forms of funeral rites in Okinawa : From a point of view of the problem of Hansen-disease.

Bun'ya NAKAMURA

In this paper, we consider the “ordinary” and “disordinary” forms of a funeral rites in Okinawa. This consideration is themetized by the social problems of Hansen-disease in Okinawa. Our study will aim to clarify a roots of funeral rites in the case of Hansen-disease in Okinawa. In this paper, however, our purposes restricts to clarify the distinction between the “ordinary” and “disordinary” funeral rites.

In chapter 1, we discuss the realities of the “ordinary funeral rites”, from the case of Ginoza village which seems to be a typical case in Okinawa. The ordinary funeral rites usually applied to the died person in my home. Because that this rites was a formal in her/his home village, the peoples were forced to take part in this ceremony.

In chapter 2, we discuss the realities of the “disordinary funeral rites” from the view of the local history in Okinawa. The “disordinary funeral rites” usually applied to the person who died from accidents or in the outside of home-world. Because that this rites was an informal at her/his home village, the peoples were forced to neglect this ceremony ritually. The objects of “disordinary rites” included not only a sacred people but also an outcast.

In spite of the “disordinary funeral rites” had some anomic properties, it had a nomic one, because that it presupposed a “ordinary funeral rites”.

In chapter 3, we show the hypothesis the discription of funeral rites in the ethnographies in Okinawa presuppose a mixture between an ancestor worship at a 19-20 century and Senkotsu-rites at 14-15 century and Buddhism at 13 century. So, we can not immediately draw a origin of “disordinary funeral rites” from the ethnographies in Okinawa. Further, we face to another difficulty, which is the relationship and similarity between the funeral rites of a infant and of a Hansen-disease’s dead person. Our study is imposed on two difficulties, but from these points our further investigation develop.