

# エイサー形成についての歴史学的考察

知名定寛

## 一、はじめに

沖縄の夏の風物詩エイサーは、旧盆の祖先供養として青年団が村内の家々を巡り踊る宗教的芸能行事である。躍動感のある踊りの故に、しかも琉球舞踊のような洗練度の極めて高い技術・所作の習得もさほどには必要なく、加えて参加する者のウチナーンチュとしてのアイデンティティーを体感・確認させてくれることもあって、年々盛んに成りつつある。それだけではなく、本土における今日の沖縄ブームと相俟って各地にエイサーのチームが結成され、種々のイベントでも踊られることが多く、さらには幼稚園や小学校の運動会でも演じられることが珍しくなくなってきた。今や沖縄を代表する庶民芸能として全国的に認知されるようになったと言っても過言ではなからう。

それにともない、エイサー本来の姿や起源、あるいはその歴史に対する関心も高まり、インターネットで「沖縄エイサー」を検索すると、実に百万件前後も登録されていて、各地域のエイサーの特徴や歴史などが紹介されている。起源や歴史についてはインターネットだけに様々な説が紹介されているが、中

も一六〇三年渡琉の浄土宗僧侶袋中による開始説、遊行の念仏聖によって伝えられたとする説、「ゑさおもろ」前身説、エイサーの起源は第二尚氏王家三代尚真王の時代まで遡るとい説が大勢を占めているようである。「ゑさおもろ」説を除けば、いずれの場合も仏教との関わりが認識されているようではあるが、しかし、その典拠を明記していない場合が多い。かくも盛んになったエイサーだけに、その起源や現在にいたるまでの歴史的経過については正確に把握しておく必要がある。

ところが、エイサーの起源や歴史について本格的に扱った研究論文は案外少ない。管見の限りでは、最初にエイサーを真正面から扱ったと思われるのは、山内盛彬「琉球に於ける傀儡の末路と念佛及び萬歳の劇化（二）」（一九二九年）で、袋中は「仏教の教義を通俗的に訳し何十種と云ふ琉歌念仏を作り、それにフシ迄つけて教化事業に勤めた。初めは那覇の人民に伝へたが、後には一般に広まるやうになつた。地方に行くとき今でも盆踊には第二番目からは土地の俗謡を演るのであるが、最初は必ず念仏歌を歌う」と述べているように、エイサーの開始を袋中の念仏教化に求めている。これを受けてか、矢野輝雄『沖縄舞踊の歴史』（一九八八年）もこの説を紹介している。最近の研究と

しては宜保栄治郎氏の『エイサー 沖繩の盆踊り』（一九九七年）があり、やはり山内説を支持している。また、池宮正治氏もエイサーについて論及しているが、エイサーの成立問題については慎重な態度に終始している。筆者も又、エイサーは近世には念仏あるいは念仏と呼ばれていて、その起源は古琉球時代の盃蘭盆に催される念仏芸能に由来すると指摘したことがあるが、<sup>3</sup>顧みるとエイサーと念仏あるいは念仏の概念規定が不十分であつた感は否めない。

とにかく、右の論文以外に本格的な研究は見当たらないのである。ここでは、先の拙論以後に入手しえた若干の新史料と、これまでに使用した史料の再吟味を通して、袋中開始説の検討も含め、歴史的立場からエイサーの成立過程について再検討してみたい。

## 二、エイサーの成立時期

まず、何よりもエイサーとは何か、という基本的な概念や演技形態を把握して置く必要がある。何故なら、エイサーの起源や歴史の変遷を検討するにあたっては、現在のエイサーの形態が出发点になることは言うまでもないが、現在のエイサーも戦前と戦後とを比較しただけでもかなり変化してきていることは、かつてエイサーを担っていた年輩者にとって一目瞭然のことであり、何を基軸としてエイサーと位置づけるのが問題になっ

てくるからである。したがってエイサーの本質的要素を明確にすることが、その起源や歴史的展開過程を分析するうえで重要になってくる。

第一に、エイサーは旧暦の七月二三日から一五日、地域によっては一六日までの間に行われる旧盆行事すなわち盃蘭盆の芸能行事であるということである。したがって、必然的に仏教との関係が認められることになる。近世には念仏あるいは念仏と呼ばれ、実際、戦前のエイサーでは踊りの歌にほぼ例外なく南無阿弥陀仏の念仏が唱えられていた。エイサーは念仏踊りだったのである。現在では復活した嘉手納の千原エイサーにその痕跡が見受けられる程度である。

第二に、エイサーの一団は地域の家々を巡り踊って祖先や精霊を供養する。つまり、エイサーの本質的機能は鎮魂儀礼としての芸能であるということである。エイサーの隆盛にともない、鎮魂儀礼としての認識は次第に稀薄化の傾向にあり、特に都市部ではレストランや諸種の販売店などを巡り踊って寄付を募り、移動も車を使用する場合が見られるのは、その傾向の顕著な例であると言つてよからう。

第三に、エイサーは地域の青年男女によって構成される。以前は壮年も参加する地域もあつて、歌も踊りも比較的スローであつたが、近年のエイサーの踊りは激しいステップが特徴で、また大太鼓を使用するので若者でないといつとまらない。

第四に、エイサーの一団は先導の旗持ち、大太鼓、縮太鼓、パーランクー、滑稽踊りのチョンダラー、素手の踊り手、そして三線・歌の地謡方によって構成される。かつては太鼓もパーランクー

が主流で、締太鼓は少なく、大太鼓にいたってはほとんど見られなかった。滑稽踊りのチョンダラーも登場しない場合が多かったように記憶している。衣装は太鼓打ちがズボン型の白装束に打ち掛け、頭部は紫や赤の丸頭巾、足には脚絆を巻くのが一般的なスタイルであるが、山内盛彬によれば「中頭郡の美里地方では、(中略)男の服装は天蓋然たる面垂(昔は黒蘭頭巾<sup>マンサージ</sup>)に藍の薰りも高い紺地の芭蕉衣、女は同じく紺地の単衣に、手製の麦藁笠を被って、花染めの手巾を肩と腰にぶら下げ、艶な姿に踊道具の扇子と四つ竹を手にもつて居る」というから、普段着に近い質素なもので、せいぜい被り物や手巾あるいは扇子・四つ竹などの小道具に工夫を凝らす程度であった。面垂笠は現在では地謡方が被っている。

以上がエイサーの基本的要素であると位置づけてよからう。エイサーは盂蘭盆における祖先・精霊供養という鎮魂儀礼で、青年達による太鼓・舞踊主体の念仏芸能ということになる。もちろんこれ以外にも地域によって多少の違いが認められるが、エイサーの起源・歴史を分析するうえでの基本的な共通要素として問題はないと考えてよからう。

そこで、最初に検討しなければならない問題は、右のような祖先・精霊を供養するための念仏踊りのことをエイサーと呼ぶのは何故かということである。この点については早くから、特に代表的なエイサー歌「仲順流り」の囃子「エイサーエイサーヒヤルガエイサー」から発していると指摘されており、全く異論の余地はないであろう。したがって「えさおもろ」説が成立しないことは言うまでもない。そうすると問題になってくるの

は、何時からエイサーの呼称が定着したのかということになる。何故なら、念仏あるいは念仏の呼称がエイサーへと変化した時期こそがエイサーの成立時期と言えるからである。

確認できる限りにおいて、エイサーの語が使用されている最古の例は、意外にも伊波普猷が昭和二(一九二七)年に発表した「朝鮮人の漂流記に現れた尚真王即位当時の南島<sup>5)</sup>」という論文においてであった。すなわち、国王も臨観する七月十五日晩の「大いに雑戯」のことを、「盂蘭盆会<sup>6)</sup>の時にやる踊りで、似念仏<sup>にせんぶつ</sup>またはエイサーといていた」と説明し、続けて「円覚の隣の今の首里市役所の所には荒神堂があつて、そこでエイサーが行われた、という言伝えがある」とも述べている。これがエイサーという語の初見史料であり、これを根拠として筆者は「明治末頃にはエイサーの呼称は一般的になっていたのである<sup>7)</sup>」と指摘した。

ところが、この程、右の時期をもう少し遡る新たな史料に遭遇する機会に恵まれた。次の史料がそれである。

大宜味で年中の大愉快な日は海神祭である塩屋港内の爬竜競争である尚一年毎に競漕の翌日は婦女子の豊年踊りがある随分賑かなもので各地よりの来観者が非常である今年は去る八月卅一日を以て催されたのである其景況は斯である

(中略)

◎それから翌日が豊年踊りなので塩屋村の婦女子を挙げての興行で朝から晩迄更々舞うやら歌うやら見物人の混雑するやら誠に隆んなもので尚二才共は旗を先に押立て、太鼓に調子を取って跳ね回り七月エンサーやるなど実に賑やか

である<sup>(8)</sup>

右は「琉球新報」明治四〇（一九〇七）年九月八日付の「塩屋村の海神祭」と題する記事で、同年八月三十一日から翌九月一日にかけて催された塩屋村のウンジャミ祭についての取材報告である。八月三十一日は恒例の爬竜舟競争などのウンジャミ祭で、翌日はやはり恒例の女性による豊年踊りすなわちウシデークで、この時、二才共すなわち青年達が七月エンサーを行ったというのである。

右の新聞記事では「七月エンサー」と記されているが、エイサーは地域によつては「七月ヨイサー」とか「七月ヤイサー」と呼ばれることもあった。それが自ずからエイサーという呼称に集約されていったのであろう。右の七月エンサーもその一つで、要するに塩屋村におけるこの時期のエイサーの呼称か、取材者が認識していた当時の一般的な呼称のいずれかであると考えて間違いないと思われる。ただし、右の七月エンサーはあくまでウンジャミ祭の豊年踊りに際しての青年達による余興であるから、旧盆の祖先供養とは言えない。それでもエイサーは旧暦七月の盆行事であるという認識が既に定着していたから、わざわざ「七月」を冠して「七月エンサー」と記しているものと考えられよう。旧盆以外のエイサーが既に明治四〇年には催されていたのである。衣装や舞踊形態あるいは太鼓の種類などがどうであったか、さらには地謡の有無などの記述はないが、青年達が旗竿を先頭に太鼓を打ち鳴らしながら跳ね回るといふ表現は、今日のエイサーの舞踊形態を彷彿させる。

このように、エイサーの呼称の初見史料は先の昭和二

（一九二七）年の伊波普猷論文よりも二〇年ほど遡ることになり、エイサーとしての舞踊の基本的形態も明治四〇年時点においてほぼ成立していたと考えることが出来よう。ということは、エイサーという呼称とその舞踊形態の形成はもう少し遡ると想定しなければならぬ。おそらくそれは明治三〇年代ではなかったかと推測されるのであるが、そのことを強く示唆しているのが次の史料である。

苟も旧藩時代より伝へ来たりたる諸興業は元来我輩が尽く之を否認せんと浴するものなり然れども我輩が之を否認せんとするものは興行其の物を否認せんとするにあらず凡そ旧慣的興行の中には多く旧弊の分子を含有するが故のみ例せば那覇首里の綱引に楷級的情弊の相伴ふが如き田舎の念仏（踊狂言を興行するのみにして仏教の趣味少しもなし奇異の名称なり）腰憩（腰休めの意）其他の諸興行の余波が動もすれば風紀を放縦ならしむるが如き新社会の主旨に衝突するもの少なからざるのみならず徒らに旧社会の復習をなさしめ人民の頭脳に旧時の幻影を画かしむるの害あり然れどもこれに多くの新分子を加味する時は大に新社会の主旨を發揚し一般人民の脳髓を新にするの利あり即ち一昨日举行したる所の西の綱引に士族平民の楷級を打破して以て茲に知識と公共的勢力とを以て一の新楷級を建設したるが如き若狭町の太鼓打が一樣に白ハンケチを鳥打帽子形に冠りたるが如き彼は新社会に於ける楷級の基本を通俗的に一般（愚夫愚婦に至るまで）に説明し是れは斯る場合に於ける新社会の服装が如何にも活発にして男らしき見本を示し

たるものなり彼を聞きこれを見るもの婦人女子と雖も誰か新社会の主旨を了解し且これに首肯せざるものあらんや

(中略)

第三総裁の人選 町村内に於て公共の事務に就て勢力あるものを撰んで総裁の任に当たらしむへし綱引きの時は腕力者を撰び念仏興行杯の時には役者めきたるものを撰んで以て総裁の任に当らしむるは実に謂れなきのみならずこれ弊害の随伴を防禦すること能はざる重なる原因なり。(以下略)

右は「琉球新報」明治三三(一九〇〇)年八月一七日付の「旧慣的諸興行」と題する記事で、いわゆる明治三〇年代から始まった風俗改良運動の促進を強調する内容になっている。具体的には伝統的行事である那覇・首里の綱引き、地方の念仏や腰懸などがやり玉に挙げられ、特に念仏に關しては「踊狂言を興行するのみにして仏教の趣味少しもなし奇異の名称なり」と批判しているのである。「踊狂言を興行」とか「念仏興行杯の時には役者めきたるものを撰んで以て総裁の任に当らしむる」という表現から推察するに、ここでの念仏とは、おそらく村芝居を含む様々な芸能を意味していると考えられる。もちろん旧盆に近い八月一七日付の記事であるから、エイサーも含まれているという解釈も可能である。しかし、少なくともエイサーのみを意味しているとは到底考えられない。エイサーには念仏が唱えられているから「仏教の趣味」に叶っているということとで批判の対象にはならなかったという解釈も成立しなくはないが、いづれにしても右の新聞記事にはエイサーの語が使用されておらず、

エイサーの語の出現は先述した明治四〇年(一九〇七)年九月八日付「塩屋村の海神祭」と題する記事まで待たなければならぬ。この間に、エイサーもしくは似念仏あるいは念仏の語が登場する史料は、現時点においては確認されていないのである。この意味において、エイサーの呼称の成立は明治三〇年代、それも風俗改良運動を経て定着するようになったと考えることが出来る。

### 三、似念仏とエイサーの芸能形態

エイサーが旧暦七月の盂蘭盆に催される太鼓踊り中心の芸能であることは前節で確認した通りである。そのエイサーの呼称の前身が似念仏あるいは念仏と呼ばれていたことも言及した通りであるが、芸能形態も同様であったかどうかは検討を要する。何故なら、これも前節で明らかになったように、似念仏あるいは念仏という場合、今日のエイサー独特の舞踊形態だけではなく、もつと多様な芸能全般を含んでいる可能性が考えられるからである。さらには盂蘭盆のみの芸能だったのかということすら疑問になってくる。例えば、これまでに確認されている限りで、似念仏の語が登場する最古の史料である一七三三年九月付『那覇横目条目』には、

似七念仏仕候儀、七月十三日夜分同十六日迄御免、尤首里者各平等中、那覇・久米村・泊者村中、田舎者各間切中二而可仕候、喧嘩・口論ハ不及申、支度之儀サシ帯迄茂絹布用申間敷候、蕉布・木綿之類トテ茂、絵書衣致着候儀、且

又八月十五日夜、其外一向禁止申付候<sup>⑩</sup>

というように、似念仏を行う時期が盂蘭盆の期間に限定され、八月一五日夜やそれ以外の日に行うことが禁止されている。このような通達が出される背景には、実際には盂蘭盆以外の日にも似念仏が挙行されていた実態があったからである。

事情は琉球時代末期においても変わることがなかった。

#### 「風俗内法」

一毎年七・八月似念仏義、豊年ノ旧式ニテ各村所迄ニテ執行可致ノ処、是マテ他村他間切へ差越シ、或ハ他村他間切ノ念仏申請等ニテ、段々造作ケ間敷義共有之、却テ所中難義ノ基ニテ、以后ハ各村所々ニテ執行致スベシ、自然不守向モ有之候ハ、夫地頭・掟其外村役人へ科銭三百貫文申付候事<sup>⑪</sup>

右は「内法取調書 琉球内法取調書」と表題された明治二三(一八九〇)年作成の冊子に記述されている一項目で、おそらく明治一八(一八八五)年県知事の通達を受け、翌年以降各間切から提出されたいわゆる「沖縄県旧慣間切内法」からの引用か、もしくはその原本あるいはその写本ではないかと考えられる。したがって、実質的には近世琉球時代の、それも明治に近い時期に王府から通達された項目の一つと理解してよからう。

右の史料では似念仏と念仏の呼称が厳密には区別されていない。内容は七月・八月に行われる似念仏の他村他間切への越境や、逆に他村他間切から念仏を招くことの禁止である。「七月」は盂蘭盆の似念仏のことであるからともかく、右の史料では「八月」に行われる似念仏も禁止にはしていない。つまり八月アシビで

の似念仏もむしろ容認されているものと解釈することが出来るのである。前の『那覇横目条目』では明確に禁止されていた八月アシビでの似念仏が容認されるようになっていたことは、おそらく度重なる通達にもかかわらず、これが遵守されるどころか、むしろ王府でさえ容認せざるを得ない程に似念仏が民衆の間に定着していったからであろう。あるいは、似念仏は様々な遊日に催されるのが本来の姿であったから、これを禁止すること自体が不可能であった、という解釈も成立しなくはない。そのいずれであるかは後述することにして、まずは似念仏あるいは念仏の芸能内容から検討してみよう。

先述した似念仏に関する最古の史料『那覇横目条目』には、衣装関連の記述はあったが芸能内容の記述はなかった。「内法取調書 琉球内法取調書」に記載された琉球時代末期の通達も同様である。いずれも通達文書であるだけに芸能内容にまでは踏み込んでいないのかもしれない。その中で、同じく通達形式でありながら、次の史料は注目に値する。

似念仏之儀従跡々御禁止被仰付置候、然者百姓之儀四季共農業ニ苦勞之躰不便ニ被思召上候、尤七月遊□□□孝行之筋、且農民少隙明之時分、又者年ニ稀成遊事ニ而盆中者御免被下候間、常之支度より輕、少も過□無之、他村江差越或争或盆過候迄戲行、或唐・大和之躍ニ真似仕儀失墜之基ニ而候間、右躰之儀無之様、所々掟・頭々・大さはくりニ而堅下知仕へく候、若右之筋致違背之由相聞候ハ、所之掟・頭々・大さはくりニ至迄、稠敷御沙汰被仰付候条、噯中へ堅固可被申渡旨御差図ニ而候、以上<sup>⑫</sup>

右は鳥袋仁屋なる人物が道光元（一八二二）年に作成した『諸書附集』の一項目で、内容的には先の通達文書と大きな変化はない。しかし、「唐・大和之躍ニ真似仕儀」という記述部分は注目してよからう。何故なら、これによって似念仏の芸能内容の一部もしくは全部が「躍」すなわち舞踊であったことが確認できるからである。しかも唐や大和の舞踊の真似をしているともいう。唐とは中国のことであるから、朝貢使節団が伝えた可能性が考えられよう。大和の場合は江戸上がり使節団が伝えたか、あるいは薩摩の在番役人もしくは琉球・薩摩間を往来する船員らが伝えたと考えてよからう。今日のエイサーがそうであるように、似念仏にも最新の流行が採り入れられていたことが分かるが、それでも舞踊形態までは記述されてはならず、通達文書からその実態を解明するのは困難と言わざるを得ない。

その点、通達形式の行政文書から目を転じて、日記類に登場する似念仏に注目すると、芸能内容にまで筆を及ぼしている記事がある。

一十七日、伍徳院長老御出被仰聞候者、今晚赤田村似念仏行烈二而、へもん之辺罷通候由被聞召候間、隙二而候ハ、七ツ時分寺江可罷出候、左候ハ、同心二而罷出致見物度由被仰聞候付、弥御同心二而罷出見物いたし候様、致約束候事

一七ツ時分二者孫共相列、伍徳院江罷出候付、ふうくゝなと御馳走有之、晩者御同心二而罷出、行列致見物候事  
一本寺之門二而見物いたし、私共江見せ申心入二而鑓長刀弥彌二才躍共いたし候付、焼酎二沸差遣候事、<sup>13)</sup>

右は三司官を勤めた伊江朝睦の日記『伊江親方日々記』嘉慶二一（一八一六）年七月一七日の記事である。伍徳院住職の招待で孫共ども赤田村の似念仏を見物したという。似念仏の行列一行が演じた芸能が「鑓長刀弥彌二才躍」で、「弥彌」はおそらく弥勒の誤写であると考えられるから、これは赤田のミルクウンケーのことであると考えるよからう。また、最後の「躍」がその前の「鑓長刀弥彌二才」全てに掛かるのか、最後の「二才」のみに掛かるのか、そのいずれであるかによって芸能形態の解釈は異なってくる。

とにかく、赤田のミルクウンケーも近世には似念仏と呼ばれていたことが分かる。さらに演目も鑓・長刀・弥勒・二才などがあった、弥勒と二才はどちらも舞踊であったと考えてよからう。しかし、鑓と長刀は演武なのかそれとも演舞なのか俄には判断しがたい。いずれにしても、現在のエイサーの舞踊形態とは大いに異なっていたようで、似念仏の芸能内容は多様であったことが読み取れる。そうすると、エイサーとその呼称の前身である似念仏あるいは念仏の芸能形態は直接的には結び付かないということが考えられよう。

同じように、次の『親見世日記』乾隆三三（一七六八）年七月二一日条に登場する念仏も、芸能内容の直接的記述はないものの、似念仏あるいは念仏の芸能内容が多様であったことをよく示している。

一 御奉行様於那覇市二念仏御見物之時棧敷左記、御棧敷  
壹長四間二横式間、内西表二壹間二式間者足輕座、御座  
表とま壁二者仕切、念仏飯屋壹長五間二横三間床高三尺

但ふたい三間角、尤御座をふたい之間幕張双方六尺  
ツ、小姓者其下江座、ふたひ側を御座涯迄らち相  
調候

料理間壹九尺、但下之天后宮内東表相調、上こヶ所壹ツ、  
但料理間並二門表相調候

一 御奉行様辻仲嶋念仏御見物二付、里主御物城を手引式  
ツ之御料理相調差上候

但昼休も茸上相調差上候也<sup>(14)</sup>

薩摩から赴任してきた在番奉行の九良賀野八郎が辻・仲島の  
念仏を見物した時の様子で、「棧敷」・「念仏仮屋」・「ふたい」な  
どの寸法や料理の種類などが記されている。「棧敷」は見物席、「念  
仏仮屋」と「ふたい」というのはおそらく楽屋や仮設舞台すな  
わちバンクーのことであると思われる。ここで辻・仲島の念仏  
が演じられることは言うまでもない。当然、演じるのは辻・仲  
島の尾類すなわち遊女たちということになる。開催日が盃蘭盆  
を少し過ぎた七月二日であるから、期日を越えた似念仏ある  
いは念仏の開催ということも考えられるが、天候不順のため帰  
国しそこなっていた前任の在番奉行伊地知嘉右衛門が、自らの  
要請で同年の九月二日に辻の念仏を、二七日には仲島の念仏  
を、それも里主上運天宅で見物している<sup>(15)</sup>ので、辻・仲島の念仏  
は恒例の盃蘭盆の似念仏あるいは念仏ではなかったと考えてよ  
い。しかも、いずれも見物者側と念仏を演じる側が明らかに区  
別されている。そうすると、遊女によるバンクーでの念仏はか  
なり洗練された芸能であることが考えられよう。伊江朝睦らが  
見物した赤田村似念仏と同様の演目であったことも考えられる

が、やはり三線・琴などを伴った洗練度の高い舞踊中心の芸能  
であったと考えるほうが自然であろう。

このような似念仏あるいは念仏の芸能内容はエイサーの舞踊  
形態とは明らかに異なっており、様々な舞踊形態から構成され  
ているところが似念仏あるいは念仏の特徴であると言えそうであ  
る。むしろ、近世琉球時代において似念仏あるいは念仏とい  
う場合、それは芸能そのものを意味していたという判断も可能  
であろう。開催期日については、似念仏あるいは念仏の場合、  
必ずしも盃蘭盆だけに限られていた訳でもないが、基本的に盃  
蘭盆の芸能であるという点でエイサーと共通していることは言  
うまでもない。しかし、舞踊形態という点では両者は明らかに  
相異しており、直接的には結び付かない。そうすると、似念仏  
あるいは念仏という多様な芸能が如何様にしてエイサーの舞踊  
形態に変化していったのが問題になるが、明治三三（一九〇〇）  
年時点でも念仏が村芝居などを含む多様な芸能という意味で使  
用されていたことを想起するならば、風俗改良運動を契機とし  
て念仏芸能が改編され、その中からエイサーが形成されていっ  
たという前節での推測は十分に首肯できることであろう。

なお付言しておく、似念仏あるいは念仏に対する制限・規  
制は近世を通して通達されながら、右に見たように、士族身分  
の者が期日以外の似念仏を見物したり、さらには念仏の挙行を  
要請していたようでは、庶民が通達を遵守するはずがなかった  
のも無理はなからう。



#### 四、孟蘭盆施餓鬼の芸能から似念仏へ

最後の課題は、エイサーという呼称の前身である似念仏あるいは念仏が何故そう呼ばれたのかということと、似念仏あるいは念仏の起源である。起源については、既に確認したように、似念仏あるいは念仏が七月一三日から一六日にかけて催されることから、本来は孟蘭盆における鎮魂儀礼としての芸能であったことは間違いない。したがって、琉球における孟蘭盆行事の歴史の変遷の分析が必要になる。呼称に関しては、近世史料では両者の間に明確な区別はなかったにも関わらず、敢えて念仏に「似」が冠せられて似念仏という語が使用された理由が問題になる。まずは起源の問題である。

琉球時代における孟蘭盆の様子を伝える最古の史料は、尚泰久王三（一四五六）年琉球に漂着した朝鮮国の人々の報告記事で、孟蘭盆の様子を次のように報告している。

一、七月十五日、仏寺に上る。亡親の姓名を記し、案上に置き、米を床に奠え、竹葉を以て池に灌水す。僧は則ち読経し、俗は則ち礼拝す。

亡き親の姓名を記して米や水を供えているので、これは祖先供養という孟蘭盆本来の儀礼であると言える。しかし、米を供えたり竹の葉で掬った水を池に灌ぐという行為は祖先以外の亡霊や精霊あるいは餓鬼にも施すという意味もある。いわゆる施餓鬼祭である。『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』に基づいて描かれたという「曹源寺本餓鬼草紙」には、人々が手向ける水を餓鬼が

なめ、僧侶が地に撒いた飯を餓鬼が食す場面があるが、右の史料中の行為もこれに倣うものであろう。また「仏寺に上る」というように、この時の施餓鬼祭は寺院で行われている。残念ながら寺院名までは明らかにしえないが、この後、近世にいたっても施餓鬼祭は寺院で行われ、『球陽』尚質王二（一六六八）年附はその様子を次のように伝えている。

古より円覚寺に於て施餓鬼祭有り。座を庭の北辺に設けて以て祭品を供ふ。後、倭の礼に照して、或いは三門の前に或いは仏殿の前に乃ち其の座を設けて、以て祭を為す。毎年七月十四日・十五日、天王寺に於て施餓鬼祭有り。今番改定して其の一次を滅去し、十五日を期して其の祭祀を為し、著して定規と為す。康熙丙午、改定して王子、主祭官と為る。時に、世子・世孫・王子・法司等の官、以て拝礼を為して、後、按司・親方・親戚等の官、亦拝礼を為す。近世に至り、但、寺社奉行有りて、以て拝礼を為す。

昔から円覚寺の庭の北辺に座を設けて祭品を供える施餓鬼祭が催され、後には大和の例に倣って三門あるいは仏殿の前に座が設置されるようになった。天王寺では七月一四・一五日の二日間施餓鬼祭が行われていたが、今回一五日のみに改定された。また康熙丙午（一六六六）年には王子が施餓鬼祭の主祭官となることに改定された。施餓鬼祭には世子をはじめとする王族や高位士族が拝礼することになっていたが、後には寺社奉行が勤めるようになった、というのである。

円覚寺や天王寺における施餓鬼祭が近世にいたってその規模が縮小されたことを示す記事で、特に康熙丙午（一六六六）年と

いうのは向象賢が摂政に就任した年でもある。向象賢の合理化政策の一環として寺院での施餓鬼祭もその対象になったのであろう。それでも、王族や高位士族が拝礼する大規模な施餓鬼祭であった。後述するように、『琉球国由来記』によれば、縮小される以前には国王の行幸もあったことが記述されている。<sup>19)</sup>

朝鮮漂流民が観た尚泰久王時代の施餓鬼祭にも行幸があったのかどうかは不明であるが、言うまでもなく、尚泰久王時代は琉球における仏教興隆期で、多くの寺院・梵鐘を造営するなど、尚泰久王は「仏法の名君」と称讃された。尚泰久王の保護を受けて興隆したのは禅宗それも臨済宗で、後の第二尚氏王家も含めて古琉球時代の仏教は臨済宗一色であったと言つてよい。その立役者が、周知の通り、京都禅林界の系譜をひく芥隠であった。彼は第二尚氏王家時代まで一貫して琉球仏教界の頂点に君臨し、最後は円覚寺の開山住職にも就任している。芥隠が系譜をひく京都禅林界が室町時代に勢力を増大した理由の一つに、禅宗が修する施餓鬼会の大々的な執行があったといわれる。すなわち、室町時代における京都禅林の施餓鬼は戦乱や飢饉による死者供養のため幕府の命で行われ、それが三界万霊を鎮魂する仏事として広く民衆も巻き込み、盆行事と結びついて重要な年中行事になっていったというのである。<sup>20)</sup> その意味で、臨済宗の独壇場であった琉球の盂蘭盆行事も、禅宗寺院が主導する施餓鬼祭に重点が置かれていた可能性がある。尚泰久王は父尚巴志王の三山統一に従軍していた可能性があるし、また布里・志魯の戦いでの両者共倒れによる王位継承であったし、さらに護佐丸・阿麻和利の乱を鎮圧して政権を安定させている。尚泰久王の仏

教興隆の背景には、この様な戦乱の死者供養・鎮魂という目的があったのかもしれない。

それは第二尚氏王家の場合も同様で、第一尚氏王家最後の尚徳王とその一族の多くが殺害されたと伝わっているから、第二尚氏王家にとつても盂蘭盆の施餓鬼祭は重要な行事として認識・継承されたと考えられる。先の史料に見た円覚寺や天王寺での大規模な施餓鬼祭はそのことをよく示している。したがって、尚泰久王時代にも盂蘭盆施餓鬼祭での行幸があった可能性は十分に考えられることなのである。

しかし、尚泰久王時代の盂蘭盆に芸能が催されていたかどうかはやはり先の史料には見えていない。その二二年後の尚真王二（一四七八）年に別の朝鮮漂流民が観た盂蘭盆の場合、

一、七月十五日、諸寺刹、幢蓋を造る。或いは彩段を用い或いは彩繪を用う。其の上に人形及び鳥獸の形を作り、王宮に送る。居民、男子の少壮なる者を選び、或いは黄金の仮面を着し笛を吹き鼓を打ちて王宮に詣る。笛は我が国の小管の如し。鼓の様も亦た我が国と同じ。其の夜、大いに雑戯を設く。国王臨観す。故に男女往きて観る者、街を填め巷に溢る。財物を馱載し宮に詣る者も亦た多し。<sup>21)</sup>

とあるように、夜には「雑戯」が催され、これを国王も臨観し、見物する庶民も街に溢れたという。尚泰久王時代の盂蘭盆施餓鬼祭から僅か二二年後のことであるが、大規模な芸能が催されている。今日のエイサーの舞踊形態とは異なっているが、伊波普猷は右の史料にいう「雑戯」のことを、似念仏すなわちエイサーであると指摘しているのである。であるならば、この「雑戯」

でも念仏が唱えられていたと考えられるのであるが、右の史料には念仏の語はなく、断定は出来ない。ただし、幢蓋の上に「人形及び鳥獸の形を作」というのは、これが鎮魂儀礼としての施餓鬼祭でもあったことを示しており、念仏が唱えられていた可能性は十分に考えられることであろう。つまり、右の史料にいう「雑戯」には少なくとも念仏踊りが含まれていた可能性があるということである。

尚真王時代から時期は少し降るが、尚元王の冊封使として嘉靖四〇（一五六一）年来琉した郭汝霖も、七月一三日から一六日にかけての盂蘭盆行事を観察し、その様子を次のように記述している。

俗以中元節為重自十三日起至二十六日但晝夜男女喧雜往來不禁<sup>②</sup>

七月一三日から一六日にかけて中元節が行われ、昼夜を分かつた男女が行き通つて混雑するという。中国の場合、盂蘭盆行事は道教の中元祭と仏教の施餓鬼会が混在しているというから、その認識に基づいて郭汝霖は琉球の盂蘭盆の施餓鬼祭を中元節と記述したのであろう。昼夜を分かつた「男女喧雜」が、尚真王時代の「雑戯」に相当する芸能であったと考えられる。『琉球国由来記』によると、先王や先妃の年忌に当たる年には、

先王・先妃、当<sup>三</sup>御年回忌之年<sup>一</sup>、至<sup>三</sup>孟秋<sup>一</sup>、於<sup>三</sup>慎終庵<sup>一</sup>、（天王寺・天界寺）建<sup>三</sup>御茶屋<sup>一</sup>、設<sup>三</sup>日数<sup>二</sup>為<sup>三</sup>弔祭之礼<sup>一</sup>。燃<sup>三</sup>燈爐<sup>一</sup>。啓建之日、御施餓鬼施行。後 聖上有<sup>三</sup>行幸<sup>一</sup>。御拝礼後、諸位為<sup>三</sup>御拝也<sup>一</sup>。（中略）此四ヶ日、首里・那覇之躍アリ。但下番ノ家来赤頭、月春大鼓仕也。（此義往古ヨリ有

レ之哉）満散之時、有<sup>三</sup>御施餓鬼<sup>一</sup>。有<sup>三</sup>行幸<sup>一</sup>。御拝礼後<sup>二</sup>、諸位為<sup>三</sup>御拝也<sup>一</sup>。

というように、円覚寺の慎終庵、天王寺・天界寺に御茶屋が設営されて施餓鬼祭が行われ、国王の行幸ならびに諸位士族の拝礼が行われるという。先の『球陽』尚質王二一（一六六八）年附にいう施餓鬼祭での高位士族の拝礼のことであろう。そして一三日から一六日の四日間には首里・那覇の踊りが行われたという。これが尚真王時代に朝鮮漂流民が観た「雑戯」であり、その八三年後に郭汝霖が観た「男女喧雜」であり、盂蘭盆の芸能なのである。しかも盂蘭盆と施餓鬼祭とが同時併行して開催されているから、その芸能に念仏踊りが含まれていた可能性は十分にあり得ることであろう。その意味で、尚泰久王時代の盂蘭盆施餓鬼祭にも、芸能それも念仏踊りが催されていた可能性は否定できないように思われる。

言うまでもなく、念仏を唱えるということは、阿弥陀仏の救いを信じて極楽浄土への往生を祈願するということである。尚泰久王時代や尚真王時代の盂蘭盆に念仏踊りが催されていたと想定するならば、そのような浄土教信仰が既に受容・定着していたことを前提にしなければならない。周知の通り、『琉球国由来記』は一六〇三年に來琉した浄土宗の僧侶袋中が念仏を開始して弘布したと伝えている<sup>②</sup>。しかし、浦添ようどれに安置されている石厨子には阿弥陀三尊像が彫刻されていて、その石厨子の製作時期は一四世紀後半から一五世紀前半にかけての、それも尚巴志王の時代であることが有力視されている<sup>③</sup>。阿弥陀三尊像は石厨子に納められた死者の供養・鎮魂か、石厨子と仏像を

彫刻した人々の極楽往生を祈願するものであったと考えられるから、当然、尚巴志王時代には念仏を唱える浄土教信仰が受容されていたはずである。

では、浄土教信仰は如何様にして琉球に伝播したのであろうか。浦添ようどれ石厨子阿弥陀三尊像の構図は中国南宋や高麗さらには日本の影響も考えられ、そのいずれであるかは確定されていない。<sup>27)</sup>但し、尚巴志王時代には既に一〇ヶ寺ほどの寺院の存在が確認されており、それらは禅宗寺院であったと考えられている。<sup>28)</sup>禅宗といえは座禅から連想されるように自力本願の印象が強いが、念仏を唱える浄土教信仰とも決して無関係ではなかった。原田正俊氏によると、中国宋代以降に顕著になった禅浄兼修は、明代以降には念仏禅として定着し、これを見聞した日本の禅僧達も自らの思想に採り入れて人々に念仏三昧を勧めたという。<sup>29)</sup>袋仲の著『琉球往来』によると、禅宗の琉球伝来は一四〇〇年頃というから、これにともなつて浄土教信仰も日本から伝播した可能性のほうが強いのではなからうか。

いずれにしろ、念仏を唱える浄土教信仰は既に尚巴志王時代に定着していたことは確実であり、したがって、念仏の開始を浄土宗僧侶袋中に求めた『琉球国由来記』の編集者たちの認識不足は否めない。当然、エイサーの起源も袋中に求めるのは成立しようがないのである。袋中の数多い著作活動に示されているように、彼が如何に優秀な学僧であったかは一目瞭然である。『琉球国由来記』の記事を丹念に読むならば、彼が念仏歌を創作したり、ましてや念仏踊りを開始したと解することは到底不可能なのである。しかも、袋中が行脚した琉球以外の地域に

彼によつて念仏踊りが始められたとする伝承すら見当たらない。エイサーの袋中開始説は否定するしかないのである。

それはともかく、近世の似念仏あるいは念仏が、古琉球時代の盂蘭盆施餓鬼祭に催される鎮魂儀礼としての芸能の系譜を引いていることは以上の考察によつて明らかであろう。尚真王時代の盂蘭盆芸能から窺えるように、それは庶民を巻き込んだの芸能であった。それだけ娯楽性・風流性が顕著だったからであろう。近世の史料ではあるが、『球陽』尚敬王二二(一七三四)年に、

癸丑の年七月の間、人、似念仏して以て戲遊を致す。津波、即ち父をして、潔白の単衣を穿ち、華美の頭巾を戴かして、背ひて他の邑に出で、其の戲を給看せしむ。厥の後、地の遠近を論ぜず、似念仏有る毎に、亦以て此くの如く、各処に巡往して、其の戲を看見せしむ。<sup>31)</sup>

とあつて、宜野湾邑の津波が足の不自由な父親を背負つて似念仏を見物させているが、父親の姿は風流を装っており、似念仏が如何に娯楽として認識されていたかを示している。このように豊かな風流・娯楽性の故に、盂蘭盆施餓鬼祭の芸能は地方にも比較的早くから普及していったのではないかと推測することが出来るのである。おそらく、それは近世の似念仏あるいは念仏という呼称から推測するに、古琉球時代にも首里・那覇の芸能も含めて念仏と総称されていたと考えるほうが無理はないように思われる。

かくも盛大な寺院主導の盂蘭盆施餓鬼祭も、先の『球陽』尚質王二一(一六六八)年附に見たように、近世になると次第に

規模は縮小されていく。その理由は薩摩の侵略以降における琉球王国の財政的逼迫で、その再建を担ったのが向象賢や蔡温であった。彼らは疲弊した琉球王国を再建するために儒教思想を注入し、併行して合理化政策を推進した<sup>32</sup>。寺院対策も例外ではなく、向象賢によって寺院給付は大幅に削減され<sup>33</sup>、『球陽』尚質王二一（一六六八）年附に見たように、天王寺は二日間にわたる施餓鬼祭を一日に短縮せざるを得なかったのである。その極めつけが孟蘭盆施餓鬼祭における芸能の中止である。

旧冊を按ずるに、先王祭期の年、七月盆中（十三日より十五日に至る、俗に盆中と叫ぶ）法堂に於て、盛りて祭品を具へて奉祀し、之れを立御茶屋と謂ふ。是の時、歌絃を善くする者を召集するの外、家来赤頭・供役、替代するの時、春太鼓（戯名）を為して、以て興を神主に供する有り。又奇巧の燈を点じ、通夜昼の如し。是の年に至り、議題して、香案蠟燭を除くの外、百燈は二更に至れば、則ち之れを滅す。歌絃及び春太鼓の戯は、是れ先王を褻瀆す、礼に非ざるなり。乃ち裁去す<sup>34</sup>。

右は『球陽』尚敬王一七（一七二九）年の記事で、先王年忌の七月盆中には円覚寺に祭品を供える立御茶屋すなわち施餓鬼棚を設け、歌絃の巧みな者を集めて春太鼓（ウシデーク）などを行っていたという。これも念仏芸能の一つであったと考えてよからう。ところが、歌絃や春太鼓の戯は先王に対して非礼になるので廃止にする、というのである。孟蘭盆施餓鬼会祭にともなう王府公認の芸能行事である念仏芸能そのものが廃止になってしまっている。古琉球時代には先王をはじめとする祖先

供養として、庶民をも混じえて盛大に開催された王府公認の念仏芸能は公的には廃止されるようになってしまったのである。

だからと言って、庶民の間にすっかり定着していた孟蘭盆行事としての芸能を、庶民が寺院と同調して縮小していったとは思えない。むしろ寺院とは無関係に、庶民独自の孟蘭盆行事として継承していったと考えるべきである。それが似念仏だったのではなからうか。念仏芸能は禅院主導から離れ、完全に庶民主流の似念仏へと変貌していったことである。似念仏あるいは念仏の語が近世史料に登場するようになるのはそのことを如実に示しているよう。似念仏の「似」は文字通り「似ている」「似せている」・「真似ている」という意味であるが、王府が認識する孟蘭盆施餓鬼祭の念仏芸能はあくまで寺院が主導するものであり、しかも疲弊しきった農村再建のためには庶民による過度の念仏芸能は好ましくなく、だからと言ってすっかり庶民に定着した孟蘭盆の念仏を完全に廃止する訳にもいかず、これを似念仏と称して規制の対象にしたものと考えられるのである。つまり、似念仏という呼称はあくまで王府が使用した行政用語だったのではないだろうか。実態としては近世史料に登場する似念仏と念仏との間に厳密な区別はないのである。一般的には念仏の語のほうが流通していた可能性のほうが強いと思われる。

最後に、似念仏の芸能内容とエイサーの舞踊形態との関連性についても再度検討しておきたい。先述したように、似念仏あるいは念仏の芸能内容は多様で、孟蘭盆には様々な芸能が催されたと考えられ、さらには最新の流行も採用されていたと思われる。それ故、エイサーの舞踊形態とは直接的には結び付か

ないと指摘した。それは似念仏あるいは念仏が複数の芸能から構成されていて、今日のエイサーのいわば単一的な舞踊形態とは異なっているということである。それでも似念仏あるいは念仏がエイサーの前身であることは疑いのない歴史的事実であるから、両者の間には多様な芸能から単一的な舞踊形態へと変化していく契機なり経緯があつたはずである。その最終的な契機になつたのが明治三〇年代における風俗改良運動であつたことは先述した通りである。それ以前においても、多様な芸能から一つの部分が突出するようになっていったか、複数の芸能が混成されて新たな芸能が派生したか、あるいは全く無関係に形成されたか、何らかの動向があつたと考えられよう。そのいずれであつたかを強く示唆していると思われるのが次の史料である。

一盆中諸士百姓致混雜覆面二而歌三味線仕人家押入候義二付、御禁止被仰渡候御書付之事<sup>(36)</sup>

右は「親見世日記目録」乾隆二三四（一七五八・九）年の一項目で、盆の時、士族・百姓が覆面をして入り混り、歌・三線を催しながら人家に押し入ることが禁止されている。やはり通達形式になっている。矢野輝雄氏も出典は明らかにしていないが、

一士二才共組合覆面に而道中より歌三味線仕盆中人々家へ参候儀堅御禁止之事<sup>(36)</sup>

というように、八・九年前の乾隆一五（一七五〇）年にも同内容が通達されていたことを紹介している。

これまでの通達文書では、衣装や開催時期さらには開催場所などの規制がほとんどで、人家への押し入りを禁止するような

ことはなかった。実際、古琉球時代の盂蘭盆施餓鬼祭の場合、寺院への参詣や王宮への行道はあつても、芸能一団の人家押し入りは確認されていない。寺院主導の行事であつたから、エイサーのように人家を巡り踊るということは本来なかつたのかもしれない。それが一八世紀中期になって右のような禁止が通達されるようになっていくということは、従来には見られなかつた盂蘭盆における芸能動向と異なることが出来ようである。しかも、一連の盂蘭盆芸能に関する通達の中で初めて歌・三味線すなわち三線が登場している。三線の地方普及時期についても考慮する必要があるが、地方における盂蘭盆芸能に三線が使用されるようになるのはかなり後世になってから、それも近代にいたつてからではないかと考えられる。したがって、右の芸能動向は首里・那覇において始まつたのではないかと推察されよう。

人家押し入りの参加者が覆面姿であるのは、これは他界からの祖霊や亡者を意味していると考えることが出来るし、あるいは通達違反ということと面体が特定されないようにする配慮だつたのかもしれない。後者ならば、恒例の盂蘭盆芸能の余韻醒めやらぬ若者たちが昂揚の余り、羽目をはずして人家にまで押し入るようになったものと考えることが出来る。いわば盂蘭盆芸能の余興の部分である。似念仏あるいは念仏という多様な芸能から派生した新たな形態と言えようである。太鼓の記述が見られないが、おそらく遠からず使用されるようになったと思われる。昂揚した余興であるだけに、庶民にとっては最も遊興的昂揚性が感じられ、この形態は次第に普及していったものと思われる。実は、遊興的昂揚性の高い余興のこの部分に、似

念仏あるいは念仏の多様な芸能が明治三〇年代の風俗改良運動を介して改編集約され、エイサーに繋がっていったというのが実情だったのではなからうか。

## 五、おわりに

エイサーは、沖縄の伝統的な庶民芸能として古い時代に形成され、そのまま今日に到るまで継承されてきた、というようなことが自明の事として考えられてきた感がある。本稿で明らかになったように、エイサーの呼称自体、その成立は明治三〇年代までしか遡らない。しかも、エイサーの舞踊形態も同時期に形成された可能性のほうが強い。エイサーが元来は念仏踊りであったということは、近年、再認識されてきたようではあるが、それが何故念仏踊りなのかという事に關しては、必ずしもよく知られている訳ではなく、ましてやエイサーの前身である似念仏なる語については、専門家の一部を除けばほとんど知られていないのが現状である。

その淵源を辿れば、史料から確認できる限りでは、尚泰久王時代の盂蘭盆施餓鬼祭にまで行き着く。これに鎮魂儀礼としての芸能が催されていたかまでは確認できなかったが、尚真王時代の盂蘭盆施餓鬼祭には、庶民を交えての盛大な芸能が催されていた。但し、それは王府が公認する禅宗寺院主導の盂蘭盆施餓鬼祭で、行道はあっても、芸能一団が各家を巡り踊る形態ではなかったようである。

古琉球時代に盂蘭盆施餓鬼祭が盛大に行われた背景には、度

重なる戦乱での死者供養・鎮魂という事情があったと考えられ、その具体的儀礼が王府が公認する禅宗寺院主導の念仏芸能だったのである。鎮魂儀礼としての念仏芸能は、豊かな芸能性・楽性の故に地方にも拡がって念仏と総称されたのではないかと考えられる。

近世にいたると盛大な盂蘭盆施餓鬼祭は縮小されるようになった。その理由は島津の侵略による王国財政の逼迫である。疲弊した王国経済再建のため儉約奨励・合理化政策が推進され、寺院給付も大幅に削減された。そのため寺院における大規模な盂蘭盆施餓鬼祭の維持・存続は困難となり、ついには王府公認であった寺院主導の念仏芸能も先王冒瀆という理由で廃止されてしまった。本稿では具体的に論及することはなかったが、その背景には、儒教思想の注入と近世的な王権形成のための国廟寺院における祭祀改編も関係していたのではないかと考えられる。<sup>37)</sup>

これにより、盂蘭盆施餓鬼祭の念仏芸能は寺院主導から庶民主流へと担い手が移行し、その芸能性・娯楽性の故に他の遊日にも行われ、他村他間切へも越境し、風流ぶりを競い、最新の流行も採用するなど、庶民は工夫を凝らすようになった。今日のエイサーが単一の舞踊形態であるのに対し、念仏芸能が多様な芸能形態から構成されているのはそれ故である。極めつけは、一八世紀中期には、余興が昂じて士族・百姓の若者たちが歌・三線でもって人家を巡回するようになったことである。近世王府は農村疲弊を理由にこれを規制するようになった。王府が認識・公認する念仏芸能はあくまで寺院主導の盂蘭盆施餓鬼祭で

の芸能であり、それに似せた庶民主流の念仏芸能を似念仏と称して規制したのである。似念仏は行政用語であり、一般的には念仏の語が流通していたものと考えられる。したがって、王国が崩壊すると行政用語としての似念仏は史料には登場しなくなり、念仏アシビ・アシビ念仏という語が定着していったと思われる。それが明治三〇年代の風俗改良運動を経て改編され、とりわけ娯楽性の強い余興の部分に集約されてエイサーへと変容していった、というのが歴史的な経過事情だったのではないだろうか。

(註)

- (1) 山内盛彬「琉球に於ける傀儡の末路と念佛及び萬歳の劇化(一)」(『國語と国文学』九月号 一九二九年)。
- (2) 池宮正治『沖繩の遊行芸 チョングラとニンブチャ』一九九〇年。
- (3) 拙著『沖繩宗教史の研究』第三部第三章「念仏とエイサー」一九九四年。
- (4) 前註(1)。
- (5) 『史学雑誌』三十八卷十二号 一九二七年。なお、昭和四八(一九七三年)『をなり神の島 1』では「朝鮮人の漂流記に現れた十五世紀末の南島」と改題されている。
- (6) 伊波普猷『をなり神の島 1』九三・四頁 一九七三年。
- (7) 前註(2) 二五五頁。
- (8) 『沖繩県史』19 新聞集成 社会文化 資料編9 三四〇・一頁 一九八九年復刻。
- (9) 『琉球新報』明治三三年八月二七日(『沖繩県史』19 新聞集成 社会文化 資料編9 七八九頁 一九八九年復刻)。

- (10) 成城大学民俗学研究所『民俗学研究所紀要』第三集 一九七八年。『那覇市史』資料編第1巻12 近世資料補遺雜纂 一四七頁。
- (11) 沖繩史料編集所蔵『内法取調書 琉球内法取調書』複写。
- (12) 沖繩県史料編集所複写『琉球資料』一五六。
- (13) 『伊江親方日々記』(『沖繩県史』資料編7 近世1 四七九頁 一九九九年)。
- (14) 『那覇市史』第1巻10 琉球資料(上) 一七八頁 一九八九年。
- (15) 『親見世日記(乾隆三十三年子年)』(『那覇市史』1巻10 琉球資料(上) 一七八頁 一九八九年)。
- (16) 池谷望子・内田晶子・高瀬恭子編訳『朝鮮王朝実録 琉球史料集成』訳注編 一四二頁 二〇〇五年。
- (17) 『日本絵巻大成』第七巻 一九七七年。
- (18) 『球陽』読み下し編 七〇〇頁。
- (19) 『琉球史料叢書』一 三二頁。
- (20) 原田正俊「五山禅林の仏事法会と中世社会 ―鎮魂・施餓鬼・祈祷を中心に―」(『花園大學禅學研究』第七七号 一九九九年)。
- (21) 前註(16) 二二六・七頁。
- (22) 球陽研究会『郭汝霖使琉球録』冊封使録集第九巻 六一頁 一九六九年。
- (23) 坂本要「餓鬼と施餓鬼」(坂本要編『地獄の世界』一九九〇年)。
- (24) 前註(19)。
- (25) 右同 一四〇頁。
- (26) 浦添市教育委員会「浦添ようどれの石厨子と遺骨 ―調査の中間報告―」二〇〇五年。
- (27) 拙稿「浦添ようどれ石厨子の仏像彫刻」(浦添市教育委員会『浦添ようどれの石厨子と遺骨 ―調査の中間報告―』二〇〇五年)。
- (28) 拙稿「尚巴志王咨文と古琉球仏教」(『沖繩文化』第三十七巻一号 二〇〇二年)。
- (29) 原田正俊「中世社会における禅僧と時衆 ―一遍上人參禪説話再考



- 「日本史研究」三二三号 一九八八年、のち同氏著『日本中世の禪宗と社会』一九八八年に収載。
- (30) 横山重編著『琉球神道記 弁蓮社袋中集』 一三八頁。
- (31) 前註(18) 三〇九・一〇頁。
- (32) 高良倉吉「向象賢の論理」(『新琉球史 近世編(上)』 一九八九年)、同『琉球王国史の課題』 一九八九年。
- (33) 拙稿「近世琉球王府の仏教政策と寺院」(『仏教史学研究』第四二卷 第二号 一九九九年)。
- (34) 前註(18) 一八九頁。
- (35) 「親見世日記目録」乾隆二三寅・四卯年(『那霸市史』第1卷10 琉球資料(上) 一六六頁)。
- (36) 矢野輝雄『沖繩舞踊の歴史』 五九頁 一九八八年。
- (37) 前註(33)。