

### 沖縄久高島祭祀の文化史的背景

YOSHINARI, Naoki / 吉成, 直樹

---

(出版者 / Publisher)

法政大学沖縄文化研究所

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

沖縄文化研究

(巻 / Volume)

15

(開始ページ / Start Page)

223

(終了ページ / End Page)

254

(発行年 / Year)

1989-02-28

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002576>

# 沖縄久高島祭祀の文化史的背景

吉成直樹

はじめに

琉球列島における祭祀的世界の研究には、二つのきわだった傾向を認めることができるように思われる。一つは、社会（文化）人類学からの象徴論的な構造分析であり、これは、各村落を自己完結的な小宇宙とみなし、儀礼などの分析を通じて、自分たちを取り巻く世界にどのような象徴的秩序を与えているのかという、隠れた意味の体系を明らかにしようとするものである。<sup>(1)</sup> いま一つは、歴史民族的な立場から、さまざまなタイプの儀礼、神観念、祭祀集団などの、相互の結びつきを明らかにすることによって、いくつかの複合を設定し、琉球列島における基層文化の出自Ⅱ系統を明らかにしようとするものである。<sup>(2)</sup>

議論を儀礼に限定すれば、多くの象徴論的な研究が対象としてきたのは、各村落に存在している多くの儀礼のうち、たとえば二元論的、三元論的な構成を持つというような、限定された儀礼であったことには注意してよいであろう。つまり、象徴論的な立場からの研究では、ある種の儀礼を構成する諸要素の配列には一定の論理が働いていることに注目し、そうした儀礼内の論理を、琉球列島の基層文化に潜み、世界に象徴的な秩序を与えている民間の論理とみなしてきたと考えられるのである。しかし、立場をかえて、一つの村落に存在する多くの儀礼群に一貫してみられる論理を探ろうとすれば、現実には、互いに矛盾するような、いくつかの不整合が存在していると考えるのが自然であり、それは、男性に対して女性が霊的優位にあると考え、女性に祭祀上の特権的な地位を与えているにもかかわらず、八重山のマレピト信仰に基づく儀礼のような、男性が担う儀礼が併存するという事実を指摘するまでもないであろう。

一つの村落の祭祀的世界に存在する不整合の形成には、さまざまな要因が介在していると考えられるが、出自Ⅱ系統を異にする複合が重層することによって形成されたという視点からの分析も有効であろう。もし事実そうであるならば、逆に、そうした不整合を手がかりにして、一つの村落に重層している複合を抽出する手がかりを求めることができることになる。

本稿は、以上のような前提から、久高島の村落祭祀にみられる不整合部分に注目し、いくつかの複合を設定するための見通しを得るとともに、琉球列島における基層文化の出自Ⅱ系統論に若干の問題

を提起することを目的としている。それはまた、久高島祭祀の文化史的な背景を明らかにする試みであると言えるかもしれない。

久高島は、沖縄本島南東端の知念半島から、東の海上約五キロメートルに浮かぶ一島一集落の隆起珊瑚礁の小さな島であり、古くから神高い島とされ、現在に至るまで豊富な儀礼を残している(図1)。

### 一、久高島の祭祀組織

はじめに、久高島の祭祀世界のあらましを、祭祀組織を中心に略述しておくことにしたい。<sup>3)</sup>

現在の久高島の祭祀組織は、

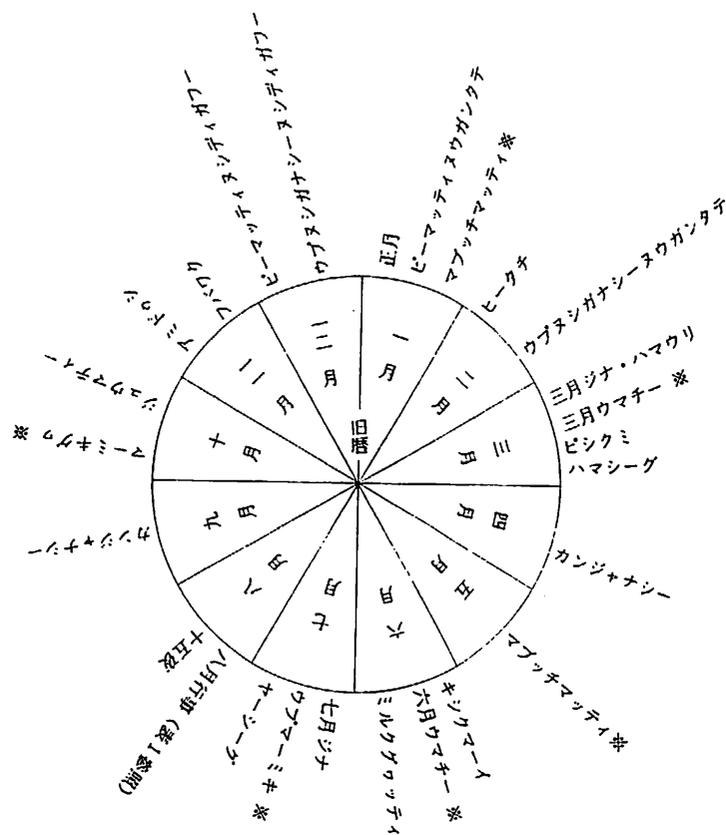
- ① ノロⅡ神女組織
- ② ソールイⅡ男性年齢階梯組織
- ③ ムトゥウ神組織

という三つに分類することができる。②は、本質的に祭祀組織とは言えないが、オナリ神信仰を介在させて①とは不可分の関係にあり、①と②でひとつの体系の全体をなすと考えられるものである。

①ノロノロ神女組織

ノロノロ神女組織は、村落祭祀において主導的役割を果たすノロを頂点に、根神、根人、掟神(ウツチガミ)などの国神(クニガミ)と呼ばれる世襲神役と、三十歳〜七十歳までのすべての女性とから成る祭祀組織である。男性神役である根人も含むが、基本的には祭祀組織への加入礼(イザイホー)において霊的能力を承認された女性によって構成されており、世襲神役以外は年齢階梯的である。女性<sup>(4)</sup>の霊的能力は、イザイホーに先だって行われる七回におよぶタキマリー(ウタキ詣)を通して、いずれかのウタキに帰属し、そのウタキの神名を授けられること<sup>(5)</sup>によって獲得される。イザイホーとそれに伴う儀礼を経て女性が獲得する霊的能力は、公的には村落祭祀を行う神女としての能力であるが、私的には、オナリ神としての能力であり、ノロノロ神女組織は、こうした個々のオナリ神を組織化したものと考えられる。

このように神女の霊的能力はウタキに根ざすものと言えるが、さらに村落祭祀においてノロノロ神女組織がウタキ祭祀と複合をなしていることは、ノロノロ神女組織がウタキの神々を祀る集団であるとともに、この世の祭場に顕現するウタキの神そのものを演ずる集団であるという点にも表現されている。たとえば、久高島において最も重要な祭り<sup>(6)</sup>とされる七つのマッティは、いずれも東の祭場と西の祭場でのミキの共食を重要な構成要素にしているが、それぞれタムト座と神アシャギで、白装束、ハブイ姿で円座を組み、ミキのもてなしを受けるノロとタムト(六一〜七〇歳の神女)はウタキの神そのも



注) ※は七マッティ、これに八月行事の八月マッティが加わる

図1. 久高島の村落祭祀

のを表現しており、またミキの接待をするウンサク（五四〜六〇歳）などはウタキの神を祀る存在としての役割を担っていると考えられる。つまり、公的なレベルでは、久高島におけるノロシ神女組織は、年齢階梯の区分に応じて、ウタキの神とその神を祀る者を儀礼の場で演劇的に表現する集団であると言えよう。また、東の海のかなたの聖なる国、ニラー・ハラ（以下ニライ）の神々であるアカハンジャナシーを迎えて行われるカンジャナシー（四月、九月）と呼ばれる儀礼において、ニライの神々に扮するのはノロシ神女組織とは別のムトウ神組織（女性神役の場合、彼女は同時にノロシ神女組織のメンバーでもある）であり、ここでも、白装束に白サージ姿のノロシ神女組織のメンバーはウタキの神々としてニライからの来訪神をこの世に迎え、送ることを表現していると考えられる。このようにウタキの神々には、島に常在して島を守る、守護神としての性格を見いだすことができるが、三月と六月のウマチー、八月のヨーカービーの日に、母親が生後間もない女兒をクポーウタキに連れて行って祈願することにも、本土における氏神への宮参りの習俗を想起させるものがある。<sup>(7)</sup>

## ② ソールイ男性年齢階梯組織

個々のオナリ神が守護するのは、主として漁撈に従事しているその兄弟であるが、かれらはまたソールイ男性年齢階梯組織に統合されている。男性の年齢階梯組織は、基本的には漁撈組織であったと考えられるが、そうした性格は、現在では三月ジナ、テラーガミ、アミドウシなどの儀礼に付

随して行われる「儀礼的漁撈」などの場面に見いだされるにすぎない。一三ナヤー（二三歳）、ンナグナー（一五歳）を経て、一六歳でシヨニン（一七〇歳）と呼ばれる一人前の男性になり、五〇歳でウプス（長老）、さらに七〇歳に達するとすべての公的な行事から退くことになる。また、五〇歳を越えた者のなかから村落祭祀の下働きをする村頭（久高と外間の二名、任期二年）が、そして村頭を経験した六〇歳を過ぎた者のなかから漁撈の最高責任者であり、男性年齢階梯組織の頂点に立つソールイ（久高と外間の二名、任期二年）が順次選ばれる。ソールイは、久高島北端のカペールムイの龍宮神（タティマンヌワカグラ）を祀っており、いわばこの神の力を得て、漁獲など久高島の漁撈に関する一切の責任を負うのである。したがって、その任期中はさまざまな制約が課され、厳しい精進が求められることになる。

ところで、ノロシ神女組織の頂点に位置するノロと、ソールイ男性年齢階梯組織の頂点に立つソールイは、象徴的に姉妹／兄弟の関係にあり、それはヒータチと三月ジナという対になる二つの漁撈儀礼において行われる贈与交換に明瞭に表現されている。ヒータチではソールイからノロへ米九合と魚一斤半が、また三月ジナではノロからソールイへイモと麦で作ったイリキンジャラが贈与されるが、前者はユーナイマッカネー、後者はユーキマッカネーと呼ばれ、両者が姉妹／兄弟の関係にあることを示しているのである。

共同体レベルでは、村落祭祀を通じて、女性たちが海人（ウミンチュ）である男性たちを守護する

というように、女性／男性という関係を軸に儀礼が展開され、オナリ神信仰の基本理念である姉妹／兄弟関係は、女性／男性という大枠のなかに埋没しているようにも思われるが、ノロとソールイの関係にみられるように、理念としては、あくまでも姉妹／兄弟の関係を基本にしているのである。ノロとソールイは、オナリ神信仰における個々の姉妹／兄弟という基本単位の集合的象徴とみなせるものであり、ノロ神女組織とソールイ男性年齢階梯組織という二つの組織は、結局、オナリ神信仰をその組織原理として構成されていると言えよう。また、オナリ神信仰は、現行の久高島祭祀においては、漁撈に携わる兄弟の海上での安全を姉妹が守護するという側面において強調されているが、このオナリ神信仰のあり方には、女性が祭祀と農耕に、男性が漁撈に携わるという性的分業が投影されていると言える。

ところで、久高島のオナリ神信仰について、いくつかの特徴を指摘しておく必要がある。第一に、オナリ神としての能力は、姉妹という社会的地位によって生得的に備わっているのではなく、村落レベルで行われるイザイホーを経ることによって初めて備わるものであるということである。第二に、久高島のオナリ神信仰は、姉妹／兄弟関係だけで完結するのではなく、神の靈力をオナリ神としての姉妹が媒介し、その神の靈力によって兄弟を守護するというように、姉妹／兄弟関係に、神という第三者を介在させる構造になっているということである。つまり、オナリ神の靈的能力とは、靈的存在と兄弟を媒介する能力であり、靈的存在と特権的に交感する能力である。第三に、姉妹／兄弟関係を軸とするオナリ神信仰の基本理念は、儀礼表現の上ではイザイホーにおいて認められるが、多くの儀礼においては妻／夫、母／息子の関係に置き換えられていることである。つまり、現行の久高島祭祀においては、オナリ神信仰は、血縁よりも住居が強調されることによって、理念型とは必ずしも一致しない形態になっているのである。

### ③ムトゥウ神組織

久高島の村落祭祀は、ノロ神女組織が中心となって実修するが、ノロ神女組織（男性年齢階梯組織の構成員であるソールイ、村頭も常時参加する）だけで儀礼が遂行されているわけではない。それ以外にもムトゥウ神と呼ばれる多くの神々が儀礼の舞台に登場するのである。ムトゥウ神とは、久高島の「門中」の各ムトゥウから出る神役であり、小野重朗が指摘するように、その神役たちの系譜は、ノロ神女組織とは基本的に異質なものである。ムトゥウ神は、いかなる性格の神なのか不明なものも多<sup>(11)</sup>いが、多くは久高島の創世から現在の世界の基礎が確立するに至るまでの神話上の人物やニライの神々などであり、基本的には久高島における神話／儀礼体系が高度に洗練され、精緻に整備されてゆく過程で形成されてきたものであるように思われる。

ムトゥウ神組織とニライの密接な結びつきは、さきに述べた、多くのムトゥウ神がニライの神々として島を訪れることを儀礼的に表現するカンジャンナシーのほかに、二月と十二月のウブヌシガナシーにお

いても明瞭に示されている。ウブヌシガナシーの中心になっているのは、神女たちが東の浜（伊敷浜）で行う男性のためのニライへの祈願と、島内の聖地で行われる、ニライから穀物がもたらされたとする穀物起源神話の儀礼的再現である<sup>(12)</sup>。この儀礼で中心的な役割を果たすのは、ニライウブヌシとアガリウブヌシ<sup>(13)</sup>、また兄妹関係にあるとされるアカチュミーとシマリバーという二人の神話的人物などに扮する神役である。ウブヌシガナシーはニラー・ハラー観念の儀礼的表出であり、そこで重要な役割を果たすのはいずれも「門中」のムトウから出るムトウ神なのである。カンジャンナシーにしろウブヌシガナシーにしろ、東の海の彼方の聖なる世界、というニライ信仰が強く打ち出される儀礼では、アカハンジャンナシーに限らず、ムトウ神群が重要な役割を果たしているのである。

久高島祭祀においては、比嘉康雄が指摘するように<sup>(14)</sup>、この世の神とも言えるウタキの神々にはノロ神女組織が対応し、あの世のニライの神々には「門中」の各ムトウから出るムトウ神組織が対応するというように、祭祀組織は神観念の違いに対応して明瞭な別組織を構成していると考えられる。しかし、たとえニライの神々をめぐる儀礼であったとしても、つねにこの世の神を演じるノロ神女組織を介在させることなしには儀礼が成り立たないということからすれば、ノロ神女組織によるウタキ祭祀が久高島祭祀の基底部分を形成していると言えるであろう。

## 二、単一の儀礼にみられる複合の重層

久高島では、八月は一年のうちで最も衰弱した月と考えられており、八月行事はその最大の折り目に行われる。八月行事は、ンチャメー、子ノ刻御願、八月マッテイ、ヨーカビー、テラーガミなどの一連の儀礼によって構成されており、ここで取り上げるソールイマッカネーはこれらの儀礼の間に断続的に行われるものである（表1）。ソールイマッカネーとは、ソールイが、一五歳の男子（ンナグナー）二人を伴って集落内の各戸を訪れ、食物のもてなしを受け、盃の交換をして家族の健康を祈願するとともに、八月行事を構成する各儀礼で用いるミキを各家から集めて歩くというものである。

さて、このソールイマッカネーの特徴として次の諸点を指摘することができる。

- a. ソールイヤンナグナーなど、男性の年齢階梯組織のメンバーによって担われていること
- b. ソールイが、集落の各戸を回ってミキを集めるとともに、家族の健康を祈願し、祝福をもたらして歩くこと
- c. ソールイと、ソールイが訪れる各家の間で、祝福と食物の儀礼的交換が行われること
- d. 久高島の八月行事は、シバサシ、ヨーカビーなどを含むが、これは、ソールイマッカネーが行われる時期が、シツに相当する時期であることを意味すること
- e. シンナグナーは、ソールイの使いの者として活動するが、これには、シヨニンになるためのイニ

シエーション的な意味あいがあること

こうした特徴は、シヌグヤアカマタ・クロマタなど、琉球列島の他地域にみられる仮面仮装儀礼と同一系統の儀礼であることを示唆している。しかしながら、久高島のソールイマッカネーを他の仮面仮装儀礼と比較した場合、少なくとも次のような大きな違いを指摘することができる。す

表1. 八月行事の構成

旧暦	儀礼名	主な祭祀場
8月9日	ンチャメー	クボーウタキ
	子の刻ウガン	外間・久高ノ口殿内
8月10日	ソールイマッカネー	各家
	八月マッティ (朝マッティ)	東西の祭場
	ソールイマッカネー 八月マッティ (夕マッティ)	各家 東西の祭場
8月11日	ソールイマッカネー	各家
	ヨーカビー	クボーウタキ・東の祭場
	ソールイマッカネー 八月マッティ (夕マッティ)	各家 東西の祭場
8月12日	ソールイマッカネー (儀礼的漁撈)	各家
	テラーガミ	西の浜・西の祭場

注) 東の祭場とは外間家の庭、西の祭場とはウドゥンミャー。各日の点線の上段は午前、下段は午後を意味する。10日の夕マッティが始まるまで、各家庭では屋敷の各所にスバ(シバ)を置く。これからヨーカビーが終わるまでは、畑や海に出てはいけなるとされる(スバサシ)。

なわち、他地域の場合、仮面仮装の来訪神が山や洞窟などから出現して集落を訪れるという形式を取るのに対し、久高島のソールイマッカネーでは、カペールムイから神が出現せずに、カペールムイの龍宮神の力を得ているソールイが、その家を出発して集落を回り、人々に祝福をもたらすという形式を取っていることである。つまり、ソールイマッカネーの場合、カペールムイから集落に至るまでの儀礼表現を欠くかたちになっているのである<sup>(16)</sup>。

ソールイマッカネーにおけるこうした形式を検討するうえで、八月行事を構成するヨーカビーは、きわめて重要な手がかりを与える。ヨーカビーとは、ノロ<sup>(17)</sup>神女組織をはじめとする女性たちが、久高島の中心的なウタキであるクボーウタキ<sup>(17)</sup>で共食などを行い、またナカノタキで芋の豊作を願う「ユガフー」を行うというものである。ところで、このヨーカビーでは、集落北端にあって聖俗両界を二分する「境」(ポーンキヤ)から北側―正確には北東側―の聖なる領域には女性しか入ってはならず、男性は完全に排除されるのである。それは、ヨーカビーにおいて、ウタキでの儀礼から帰る女性たちを、「境」において男性たちが迎えるという構図のなかに端的に表現されている。つまり、儀礼という非日常的時空では、この領域は男性を排除する女性だけの排他的空間としての意味を表出させるのである。これとは逆に、八月行事においてヨーカビーと対をなし、男性のみで儀礼が行われるテラーガミにおいては西の浜が重要な儀礼空間となり、ここでは女性が排除されることになる。久高島において、ウタキの神が「山の神」と考えられていることを考慮すれば、これら二つの儀礼は、

それぞれ△山▽と△海▽という対照的な祭祀空間を背景にしており、一方は男性を排除し、他方は女性を排除する空間であると見えよう(表2参照)。

さて、ソールイマッカネーにおけるさきに述べたような形式は、「境」から北側の空間が、儀礼的時空においては男性が排除される空間であるということに对应しているように思われる。つまり、久高島のソールイマッカネーが仮面仮装儀礼の形式を持つていたとするならば、久高島北端に位置するカペールムイから出現して集落を訪れていた男性が扮する仮面仮装の神が、「境」から北側は女性の領域であるとする観念によって、カペールムイから集落に至るまでの儀礼的表現

が削除されたと考えられるのである。久高島では、儀礼の行われる日には、龍宮神は白馬の姿で集落を訪れるとする伝承があるが(ソールイがミীগーと呼ばれる拝泉で身を清めることに対応する)、この伝承はソールイのカペールムイから集落へという儀礼の欠落部分を補っている形になっていることには注目すべきであろう。

ヨーカビーにおいて顕在化する△山▽という象徴的な空間は、ウタキを背景とするものであり、「境」以北、すなわち△山▽を女性の領域とみなす観念は、結局、神女組織によるウタキ祭祀に根ざしていると言えよう。したがって、現在のソールイマッカネーの形式は、男性による仮面仮装儀礼の上に、神女組織によるウタキ祭祀が被覆することによって形成されたとみなしうるのである。ただし、仮面仮装儀礼が一般に男子結社によって担われていたことからすれば、ソールイマッカネーも、現在みるような漁撈に深く結びつく男性年齢階梯組織ではなく、男子結社的な秘儀集団によって担われていたと考えるべきかもしれない。

ところで、久高島のソールイマッカネーに関連しては、いくつかの疑問点を指摘することができる。第一に、ソールイの力の源泉である龍宮神がいるとされるカペールムイが、久高島のウタキ群のなかでは特殊な位置を占めているということである。久高島でウタキあるいはムイと呼ばれる聖域は、神女たちの霊的能力の源泉となっているものであるか、そうではないにしてもノロシ神女組織が行う儀礼に緊密に結びついているのに対し、カペールムイだけは男性年齢階梯組織を統率するソールイに

表2. テーラーガミとヨーカビーの対比

(テーラーガミ)	(ヨーカビー)
<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 8月12日午後に行われる</li> <li>・ 西の浜での儀礼が中心 ~ (海)</li> <li>・ 男性による儀礼(儀礼が終わったのち、すべての男性によって西の浜で宴が行われる)</li> <li>・ 日の丸の盃を持ってテーラーガミのオモロをうたう(ティンヌジョー→三角モー→西の祭場)</li> <li>・ 西の浜での、ウプス(50~70歳の男性)によるミキの共食</li> <li>・ 西の浜で、ウプスたちに刺身が配られる(儀礼が終わったのちの宴では、すべての男性に刺身が配られる)</li> <li>・ 三角モーで、ウプスたちは手ぬぐいを前結びにして頭に巻く</li> <li>・ 西の祭場(ウドゥンミャー)での、男性によるウスデーク</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 8月11日午前に行われる</li> <li>・ ウタキでの儀礼が中心 ~ (山)</li> <li>・ 女性による儀礼(かつては、神女組織に限らず、すべての女性がウタキでの儀礼に参加していた)</li> <li>・ 日の丸の盃を持ち、円陣を組んで「イーチョーハリチョー」などのオモロをうたう(クボーウタキ)</li> <li>・ クボーウタキでの、ノロ以下の神女によるミキの共食</li> <li>・ ナカノタキで、ナンチュたちが芋の蔓を頭に巻く(ユガフー)</li> <li>・ ナカノタキの前で、神女たちは手ぬぐいを前結びにして頭に巻く</li> <li>・ 東の祭場(外間家の庭)での、女性によるウスデーク</li> </ul>

注) 1984年9月、および1985年9月の調査による。ただし、この両時点においては、ナンチュはおらず、ヨーカビーで芋の蔓を頭に巻くことは省略された)

直接的に結びつくという特異な性格を持つているのである。<sup>(18)</sup>第二に、ソールイは、その擬制的な姉妹であるノロというオナリ神に力の源泉があるばかりではなく、自らが祀るカペールムイの龍宮神にも力の源泉があるというように、二重に力を得る構造を有しているということである。この二重性はまた、男性が女性を通して霊的存在から間接的に力を受ける形式と、男性が直接的に霊的存在から力を受ける形式の二重性と言えるかもしれない。第三に、ソールイは久高島における漁撈の最高責任者であり、かれらが祀る龍宮神もまた漁撈神と考えられているが、そのように漁撈に限定される存在が、なぜ健康を祈願するなど、人々に祝福をもたらすことができると考えられているのか、という疑問である。つまり、ソールイが持つ性格の二面性という問題である。

以上の点は、いずれも、現在のソールイマッカネーが二つの異なる複合が重層したことによって形成されたとする立場から説明できよう。すなわち、第一の点については、神女組織によるウタキ祭祀が重層し、カペールムイがそれに取り込まれてゆく過程で「来訪神出現の場所」から「龍宮神がいる場所」へと変化し、久高島のウタキ群のなかでも特異な地位を与えられたと考えられるのである。<sup>(19)</sup>他のウタキには女性の祖霊とも言える「シジ」が宿っていると考えられているのに対し、カペールムイには龍宮神という海の神が常在しているとされる位置づけ自体に、カペールムイ形成の複雑な歴史過程の一端を窺うことができるように思われる。また、第二の点は、カペールムイに龍宮神がいるとみなされ、この龍宮神がソールイに霊力を与えるものと考えられることになる一方で、オナリ神信仰に

基づく新たな展開によって、ノロからも力を得るとする信仰が重層した結果であると考えられ、また第三の点も、ソールイマッカネーにおいて、神が訪れ、人々を祝福するという仮面仮装儀礼の内容をそのまま継承したために、ソールイは漁撈に限定される存在でありながら人々を祝福するという二面性が生じたと考えることができるように思われる。

現在行われている久高島のソールイマッカネーにおいては、仮面の草装神が出現するわけではなく、中国風の黄色い帽子に紺地の着物、下駄はき姿といういでたちのソールイが各戸廻りをするというものであり、また人々に恐れられる荒々しさや奔放さもなく、緊張と厳肅が支配する儀礼であると言える。洗練され、高度に様式化が進んでおり、その陰に隠れて、仮面仮装儀礼としての性格を容易に見いだすことはできないが、その形式と内容のうちに、なお明瞭に仮面仮装儀礼の姿を潜ませていると考えられる。仮面仮装儀礼は、男性が霊的存在に扮して現れ、人々に祝福をもたらすというものであり、男性主体の儀礼であるという点で、霊的能力を認められた女性が特権的な役割を果たす祭祀のあり方とは原理的に相容れないものである。久高島の祭祀体系のなかに、このような互いに相容れない観念が併存しているという事実は、異なる複合の重層を示唆するものであり、そのような複合の重層はまた、ここで論じたようにソールイマッカネーという単一の儀礼のなかにもみられるのである。

筆者はかつて、アカマタ・クロマタ、マユンガナシなどの儀礼に底流している観念を、「水による世界の再生」と規定したことがあるが<sup>(20)</sup>、久高島のソールイマッカネーにおいても、そうした観念を想

定することができる。つまり、ソールイが身を清めるミーガーは、人の生死の折りに用いられる泉であり、また人の生死にあたっては、根神がカペールに立ち入らないように触れて歩いたとされるなど、生と死に深いかわりを持つこと、さらに「龍馬」（龍宮神が白馬の姿を取ると伝承されている）は水に深いかかわりを持つことなどであり、これらの要素が二次的なものであるにしてもソールイマッカネーを構成するいくつかの要素は、「死と再生」、および「水」との関連を示しているのである。ソールイマッカネーの祖型は、一年の最大の折目に、水による世界の再生を意図して行われる儀礼であつたように思われる。

なお、儀礼の名称のみに注目すれば、久高島で「シヌグ」に相当する名称を持つ儀礼は、ハマシীগ（三月）とヤーシীগ（七月）であり、これらの儀礼は、害虫を払い、それぞれ夏作物と冬作物の豊作を願うというものである。これらの儀礼は、儀礼の内容から考えて、沖縄本島東海岸の諸集落においてみられるアブシバレーとしての性格を持つ一連のシヌグに連続するものと考えられる。

### 三、儀礼間にみられる複合の重層

久高島祭祀にみられる不整合は、男性に対する女性の霊的優位という信仰（あるいはオナリ神信仰）をめくつてもみられる。ここでは、一連の八月行事を構成するテラーガミと、それと対をなすヨーカービーについて検討することから始めたい。

さきにも述べたように、テラーガミとヨーカービーを対比して言えば、前者は男性による西の浜（ユラウマヌ浜）での儀礼であるのに対し、後者は女性によるウタキでの儀礼であり、両者は詳細な点に至るまで明瞭な対照性を形づくっている（表2）。テラーガミでは、ウブス（五〇〜七〇歳の男性）たちが浜でミキの共食を行うとともに、儀礼に先立って行われる「儀礼的漁撈」で獲った魚の刺身が配られるのに対し、ヨーカービーでは女性たち（かつてはノロ神女組織ばかりではなく、全女性に参加した）がクボーウタキでミキの共食を行うとともに、ナカノタキで芋の豊作を祈願するといふものである（ユガファー）。ユガファーに際して、女性の一部（ノロ神女組織を構成するナンチュ）が芋の蔓を頭に巻くが、これはユガファーがこの世にもたらされたことを意味すると考えられる。つまり、これらの儀礼の意味は、一年のうち、最も衰弱していると考えられている八月に、テラーガミでは、男性が△海▽からユー（魚に象徴される）を共同体に取り込むものなのに対し、ヨーカービーでは、女性が△山▽からユー（芋に象徴される）を共同体に取り込むことであると言える。ヨーカービーが、それぞれ麦と粟の収穫儀礼であるとともに女性の健康祈願でもある三月（麦）および六月（粟）のウマチーと、若干の相違を除いて、同じ形式で行われることには注目してよいであろう。というのは、ヨーカービーと対をなすテラーガミが、単に漁撈儀礼としての性格に限定されるものではなく、生活全般にかかわる豊かな生命力を得るといふような、より広い意味を持っていることを示唆しているからである。

さて、ここで特に注目したいのは、テラーガミでは男性が△海▽からユーを取り込み、ヨーカービーでは女性が△山▽からのユーを取り込むというように、対をなす両者がパラレルな構造を持ち、祭祀を担う存在として、男性に女性と同等の地位を与えているということである。これは、久高島の村落祭祀にあつては例外的と言えるものであり、三月ジナやアミドウシ（十一月）など、男性が主体となる儀礼は確かに存在するものの、そうした儀礼においてもノロ以下の神役による祈願がなお重要な位置を占めているのである。男性に女性と全く同じ儀礼的地位を与え、男性と女性のそれぞれに、いわば共同体の外からのユーの導入を半分ずつ分担させるというあり方は、女性が男性に対して霊的優位にあり、祭祀において女性が特権的な役割を担うという祭祀のあり方とは根本的に矛盾するものではないだろうか。

ところで、ヨーカービーにおいて行われるユガフーとは、現在では具体的に芋の豊作のことであると考えられており、しかも甘藷が念頭に置かれているが、本来、この儀礼が甘藷に限定的に結びつく儀礼であつたとは考えられない。また、儀礼のなかで登場する作物が、里芋など別種の芋であつた可能性も考えられるが、このユガフーの行われる時期が一年の最大の折目であることを考慮するならば、むしろ、より抽象的に、農作物全般の豊饒を願うものであつたように思われる。甘藷が導入され、その重要性が飛躍的に増大する過程で、ユガフー＝甘藷の豊作、という図式ができ上がったものと考えられる。いずれにしろ、ヨーカービーとテラーガミは、前者は農耕を背景とし、後者は漁撈を背景として

しているというように、農耕と漁撈のセットを基盤にして構成されており、こうした構成を持つ儀礼のペアは、久高島祭祀においてはほかに見いだすことはできないのである。

これに対して、男性に対し女性が霊的優位にあるとする信仰（あるいはオナリ神信仰）が強調されるのは、より限定的に、麦あるいは粟などの雑穀栽培に明瞭に結びつく儀礼においてである。ウプヌシガナシー（二月、十二月）と、麦の初穂儀礼（一月）と粟の初穂儀礼（五月）を例にとつてみよう。

二月のウプヌシガナシーウガンタテ（御願立）の中心になっているのは、さきに述べたように、神女たちが東の浜（伊敷浜）で行うニライへの祈願である。この儀礼で神女たちは、一六・七〇歳までの男子（シヨーン）の海上での安全と健康を祈願し、またそれぞれの神女たちは家族のシヨーンひとりにつき三個の石を浜から持ち帰り、十二月のウプヌシガナシーウガントキ（御願解）でふたたび浜に戻すまでシヨーンのお護りの石として大切に保存する。ここでは、姉妹／兄弟の関係ではなく、妻／夫、母／息子の関係を軸にしており、いわばオナリ神信仰の拡大した姿をみるることができる。ところで、これらの儀礼では、浜での祈願に先行して次のような儀礼が行われる。すなわち、兄／妹関係にあるとされるアカチュミーとシマリバーという二人のムトウ神をはじめとする大里「門中」の人々が、久高島にニライから麦や粟などの五穀の入った壺が流れ着いたときに、それを拾うためにシラタルーが身を清めたとされるヤグルガート、最初に穀物を撒いたとされるハタスを拝むのである。つまり、東の浜でのオナリ神信仰に基づく儀礼は、麦や粟などの穀物起源神話を再現する儀礼と緊密

に結びついているのである。また、穀物起源神話とその儀礼においては、シラタルー／ファーガナシー、あるいはアカチュミー／シマリバーという兄／妹関係が、ことさら強調されていることも、オナリ神信仰と麦・粟などの穀物が複合をなしていることを示唆しているように思われる。

一方、一月の麦の初穂儀礼と五月の粟の初穂儀礼はマブッチマッティと呼ばれるが、これらの儀礼は「オトコオガミ」であるという。オトコオガミとは、これらの儀礼が、それぞれの穀物の初穂儀礼であることのほかに、男性の健康を祈願するものであることに関連している。これに対して、三月の麦の収穫儀礼と六月の粟の収穫儀礼は「オンナオガミ」と呼ばれ、ともに女性の健康祈願を伴っているのである。マブッチマッティの名称にもなっている「マブッチ」とは、各「門中」ごとに、各家から男子一人につき小さなさかずき一杯ずつ集めた米を粥状にして作ったものであり、儀礼の舞台となる東西の祭場では、東方のニライに向かつて麦あるいは粟の穂とともに置かれ、ノロたちによって祈願される。マブッチマッティが男性の健康祈願とされるのは、神女たちの祈願によってニライの靈威をつけられたこのマブッチを男性たちが食べることによって、その靈威を獲得するということであると考えられ、女性を媒介にして男性の健康祈願がなされていると言える。ここでは、兄弟／姉妹関係というオナリ神信仰の理念は明確に表現されていないが、靈的能力を持つ女性が、共同体の外側に存在している靈威を取り込むことによって男性に力を与えるという形式を持っており、男性みずからが共同体の外側から豊かな生命力を取り込むテラーガミとは明らかに異質なものである。ウブヌシガ

ナシーとマブッチマッティは男性のための儀礼であるから、男性は儀礼が行われる東の浜や東西の祭場に控えていなくてはならないとされ、かつては実際に参加していたというが、女性が祈願する傍らに男性が控えるという構図は、男性に対する女性の靈的優位という信仰を明瞭に表現するものであると言えよう。

以上のように、八月行事を構成するテラーガミとヨーカービーにおいては、男性と女性が、それぞれ独自に共同体の外側からユーを取り込む儀礼を行い、男性にも共同体の内外を媒介する役割を担わせているのに対し、麦や粟栽培に結びつく儀礼においては、一貫して女性が特権的に共同体の内外を仲介する機能を担っているのである。つまり、男性に対して女性が靈的優位にあるとする信仰（あるいはオナリ神信仰）は、久高島の儀礼的脈絡においては、麦・粟などの雑穀栽培に結びつく儀礼にみられるものであり、鳥越憲三郎が指摘するように、全女性が儀礼に参加するなどの点で、久高島の諸行事のなかでも古い形式を持つと考えられる八月行事のなかには認められないのである。久高島の儀礼のなかには、ノロ神女組織のみで行われるヒータチ（二月）や、男性が主体になりつつも、ノロ以下のクニガミによる祈願が儀礼のなかで重要な位置を占める三月ジナ、アミドウシ（十一月）などの漁撈儀礼が存在しているが、これまでの議論からすれば、このような、女性が靈的存在と交感する形式の儀礼は、麦・粟栽培に結びつく儀礼に対応する漁撈儀礼であるように思われる。

つまり、相対的に古いと考えられる八月行事を構成するテラーガミでは男性の生活全般にかかわ

る儀礼は男性によって行われるのに対し、麦・粟栽培を背景とする儀礼では、男性に対する女性の霊的優位という信仰（あるいはオナリ神信仰）によって女性に祭祀上の特権的な位置が与えられ、テラーガミに相当する儀礼は、女性によって行われる目的の明確な二つのタイプの儀礼に置き換えられているのである。一つは、東西の祭場で行われる初穂儀礼（マブッチマッティ）や東の浜でのウブヌシガナシーなどで行われる男性の健康祈願であり、他の一つは龍宮神を対象とする漁撈祈願である。結局、これらふたつのタイプの儀礼群を対比した場合、その目的の上で男性に関連する儀礼群が大きく異なっており、前者ではそれが男性が行っているが、後者ではそれにかわって、女性が行う儀礼のなかに吸収されているかたちになっていると言えよう。

また、村落祭祀において、女性によって男性の健康祈願が行われる場合、ウブヌシガナシー、マブッチマッティ、あるいはカンジャンナシーにみるように、ニライの霊威が重要な意味を持っていることは注意すべきであろう。久高島の儀礼的脈絡では、男性に対する女性の霊的優位という信仰（あるいはオナリ神信仰）は、ニライ信仰に密接にかかわる一面を持っていると考えられるのである。

### 結び

本稿での議論は、次の二点に要約できる。

- (一) 久高島の八月行事を構成するソールイマッカネーは、アカマタ・クロマタ、あるいはシヌグなどの仮面仮装儀礼に比定できるものであり、現在みるように、その形式が大きく変容したのは、本来の儀礼に、神女組織によるウタキ祭祀が被覆したためである。
- (二) 久高島の儀礼のなかには、男性に対して女性が霊的優位にあると考え、女性に特権的な儀礼的地位を与えている場合と、男性に女性と同等の儀礼的地位を与えている場合がある。前者は、麦・粟などの雑穀栽培と複合をなしている。<sup>(26)</sup>

本稿での議論を参照しながら、従来の研究に関連するいくつかの問題を検討し、結びとしたい。

第一に、来訪神儀礼と結びつくニライ・カナイ信仰をめぐる問題である。従来、ニライは豊饒をもたらす海の彼方の平明な楽土としての性格を持つ一方で、混沌とした暗黒の地下界として性格も持つと考えられてきた。そして後者は、主として、洞穴から出現するアカマタ・クロマタなどの仮面仮装儀礼に結びつくものとみなされてきたのである。ニライ観念のこうした二面性は、久高島の祭祀世界を検討する限り、ニライという世界が本来的に持っている二面性ではなく、ヨーゼフ・クライナーが指摘するように、<sup>(27)</sup> 文化的に異なる複合に属する観念であったと考えられる。

久高島において、仮面仮装儀礼に相当する儀礼は八月行事の一部をなすソールイマッカネーであるが、この儀礼は、東の海の彼方の聖なる国、という一種のユートピア的なニラー・ハラーの観念とは関係がなく、それとは異質な龍宮の観念と結びついているのである。龍宮は、久高島においては、漁

傍に關係する世界というばかりではなく、もう一つの別の側面を持っており、それは恐ろしい海底の暗黒の世界としての性格である。<sup>28)</sup>海での不慮の事故で死んだ者の霊をなぐさめる儀礼(三月)が、家ごとに西の浜で行われるが、この儀礼を龍宮マッティと呼ぶことも、龍宮のそうした性格を示すものと考えられる。つまり、仮面仮装儀礼は、海の彼方の平明な世界という観念とは別の、海底の暗黒の世界という観念と本質的に結びつくものであり、この二つの観念は、それぞれ異なる複合を背景とするものであると考えられる。海の彼方の楽土というニラー・ハラーの観念は、本稿で論じた限り、久高島では相対的に最も新しい複合に属し、他方、海底の暗黒の世界という観念(龍宮という名称は別にして)は最も古い複合に属していると考えられる。

第二に、山と海をめぐる象徴論についての問題である。たとえば、渡邊欣雄は、沖縄本島国頭地方のシヌグとウンジャミを検討した小野重朗の論文と、琉球列島におけるニルヤ(ニライ)信仰とオボツ信仰を一般的に検討した比嘉政夫の論文を対比させて次のように述べている。<sup>29)</sup>

「小野重朗によれば、シヌグ祭Ⅱ山Ⅱ男Ⅱ年齢集団、ウンジャミ祭Ⅱ海(Ⅱ女)Ⅱ神人組織という対応であり、比嘉政夫によれば、ニルヤⅡ海Ⅱ男Ⅱ再生的組織、オボツⅡ天Ⅱ女Ⅱ神女組織であるとす  
る対応を考えている点、殆ど両者の主張は逆であり、これから判断すると、祭祀組織と世界観との対応の一般化は各村落ごとのヴァリエーションを考えねばならぬように思われる」<sup>31)</sup>(括弧内筆者補足)

確かに渡邊欣雄が指摘するように、この両者の見解は全く対立するものであるが、その原因は、各

村落ごとのヴァリエーションを考慮しなかったためというよりも、両者がさまざまな複合のうちのことをクローズアップして論じたか、という違いであるように思われる。山の象徴論において、小野重朗が論じたのは、久高島で想定した複合のうち最も古いと考えられる、男性の年齢階梯的な組織によって担われる仮面仮装儀礼についてであり、また比嘉政夫が論じたのは、それよりも相対的に新しいと考えられる神女組織によるウタキ祭祀についてなのである。小野重朗が、シヌグを山と結びつけたのは、仮面仮装の神が山から出現することによるが、アカマタ祭祀と同様に、シヌグにおいても洞穴のシンボリズムが重要な意味を持っているとすれば、「山」ということに第一義的な重要性があるのではなく、洞穴がある、秘匿された場所(山、森など)、ということが重視されているようにも思われる。また、海の象徴論において両者が論じているのは、小野重朗は神女組織が介在するニライ信仰についてであり、一方比嘉政夫が対象としているのは、主に仮面仮装儀礼についてなのである。比嘉政夫は、来訪神儀礼の神観念を具象的な神と観念的なそれに分類しているにもかかわらず、<sup>32)</sup>ここでは、それぞれの背景にある他界観を区別せずに論じている点に問題があると考えられる。シヌグとウンジャミの問題を、久高島に引きつけて言えば、小野重朗が指摘するように、<sup>33)</sup>両者が帰属する文化系統は異なり、前者は後者より相対的に古いものであると言える。ここで取り上げたのは一つの例に過ぎないが、こうした混乱は、いくつかの複合を想定することによって避けられるように思われる。また、村落ごとの祭祀的世界の多様性を理解するうえで、複合という分析視角は有効であると考え

第三の問題は、オナリ神信仰についての問題である。久高島祭祀を検討する限り、男性に対する女性の靈的優位という信仰（あるいはオナリ神信仰）は、文化史的にみれば相対的に新しい信仰であり、無限的に琉球列島の基層文化を構成する要素とは言えないように思われる。また、久高島の八月行事においては、男性に女性と同等の儀礼的地位が与えられており、しかも男性の行う儀礼と女性の行う儀礼が対比されていることは注目してよいように思われる。というのは、そのようなかたちで対比されている儀礼群が、琉球列島の他地域においてもみられ、その出目Ⅱ系統を解く鍵が、ここにあると考えられるからである。

## 註

- (1) たとえば、村武精一「南部琉球における象徴的三元論」〔神・共同体・豊饒〕未來社、一九七五年)、馬淵東一「琉球世界観の再構成を指して(邦訳)」〔馬淵東一著作集〕第三卷、社会思想社、一九七四年)。
- (2) たとえば、ヨーゼフ・クライナー「南西諸島における神観念・世界観の再考察―奄美の祝女信仰を中心にして」〔沖繩文化研究〕一〇、法政大学沖繩文化研究所、一九八二年。小野重朗「海と山との原郷」〔神々の原郷―南島の基層文化〕、法政大学出版局、一九七七年)。
- (3) 久高島祭祀の概略については、次の文献を参照されたい。古典と民俗学の会「沖繩県久高島の祭り」、白帝社、一九八一年。古典と民俗学の会「沖繩県久高島の民俗」、白帝社、一九八四年。比嘉康雄「久高島の神」をめぐって(沖繩タイムス連載)、一九八二年。大城學「久高島の祭祀」〔沖繩久高島調査報告書〕、法政大学沖繩文化研究所久高島調査委員会、一九八五年)。拙稿「沖繩久高島祭祀にみる世界観」〔季刊人類学〕第一六卷第二号、一九八五年。
- (4) 三〇―四一歳(ナンチュ)、四二―五三歳(ヤジク)、五四―六〇歳(ウンサク)、六一―七〇歳(タムト)の四つの階梯に区分されている。また、ノロ、根神、根人などは各二名ずついるが、それは、現村落が、旧久高村落と旧外間村落の二つの村落の移動併合によって形成されたことによるらしい。(仲松弥秀「琉球列島における村落の構造的性格」〔人文地理〕第一六卷第二号、一九六四年、九頁)。
- (5) このようなウタキは「七嶽」と総称されるが、現実には九つある。
- (6) 現在の集落は、その中央を縦断する路地によって東西二つのセクションに分けられており、東を外間、西を久高と呼ぶ。それぞれのセクションの北側には、拜殿、庭などで構成される祭場があり、「七マツティ」では、この東西の祭場で同様の儀礼が繰り返される。西の祭場には、ミキの共食などの時に用いられる神アシャギが常設されているが、東の祭場では、神アシャギに相当するものがなく、祭りのたびに天幕を張ったタムト座が仮設される。また、集落の東側には伊敷浜(東の浜)、西側にはウラウマヌ浜(西の浜)という二つの儀礼の行われる浜がある。
- (7) これに対して男児の場合は、子・卯・巳年生まれの女性に頼んで抱いてもらい、西の浜で舟(サバニ)を漕ぐまねをするブンフーギンと呼ばれる行事が行われる。
- (8) ユーナイは姉妹、ユーキは兄弟、またマツカネーは食物を提供・贈与することを意味する。
- (9) 「門中」とムトゥ神の関係については次の文献を参照されたい。赤嶺政信「沖繩久高島の「門中」制―久高島村落祭祀組織理解のための予備的考察―」〔民族学研究〕第四七卷第四号、一九八三年、三三六―三五頁。
- (10) 小野重朗「生態史としての南島文化」〔沖繩文化研究〕一四、法政大学沖繩文化研究所、一九八八年、三六頁。

- (11) 前掲赤嶺、一九八三、三四八頁、表四参照。
- (12) 島山篤「祭祀―祭りに見る島の発展」(前掲古典と民俗学の会、一九八四年、一三一頁)。
- (13) ニライウブヌシは一九二〇年代から、すでに神役が出ていないという。また、最近まで、アガリウブヌシ(ムトウ神組織)は久高ノロ(ノロ)神女組織であった。
- (14) 比嘉康雄「島の神々」(比嘉康雄・谷川健一「神々の島―沖縄久高島のまつり」、平凡社、一九七九年、一五〇頁)。
- (15) 従来、あまり注意されてこなかったが、山の神と考えられてきたシヌグにおいても洞穴が重要な意味を持っている。たとえば、安田のシヌグにおいては、山で仮装した男性たちが「頂上にある洞(口径四尺深さ五尺程)を巡りつ、「エーヘーホーイ」と唱へ三遍ここをつついて麓へ降りて来る」という(島袋源七「山原の土俗」、郷土研究社、一九二九年、三五頁)。また伊是名島・諸見のシヌグでも、泉を対象にして安田と同様の儀礼を行っている。中林照明「伊是名島のウンジャミ・シヌグ」(高阪薫編「沖縄の祭祀―事例と課題」、三弥生書店、一九八七年、二七七―二八二頁)。
- (16) カペールムイに洞穴が存在しているかどうか明らかでないが、「カペールの道の西側」にアーマン権現という洞穴があるという。また、脈絡は不明だが、この洞穴でアカマター(蛇)を二匹とったが、それは兄弟と姉妹であった、という断片的な伝承がある。小島環禮「概観」(沖縄県教育庁文化課編「イザイホー調査報告―久高島イザイホー民俗文化財特定調査」、沖縄県教育委員会、一九七九年、四頁)。
- (17) クポーウタキからは「七瀬」に対して祈願ができることとされている。
- (18) ビシクミ(三月)ヤキシクマイイ(六月)のときなどには、ソールイは、舟で島を回って、海上からカペールウタキに祈願にする。ソールイが直接的に祈願するウタキあるいはムイは、カペールムイ以外にな

- い。
- (19) カペールムイは他のムイとは性格を異にしており、本来「ムイ」という名称を持っていなかったのではなにかと考えられる。
- (20) 拙稿「水と再生―八重山諸島におけるアカマター・クロマタ、マユンガナシ儀礼の再検討」(「日本民俗学」第一六九号、一九八七年)。
- (21) 桜井満編「神の島の祭りイザイホー」、雄山閣、二二頁。
- (22) 久高島では里芋を栽培していたという伝承は存在しているが、現在はほとんど重要性を持っていない。野本寛一によれば、田芋を本島から迎えて正月行事に使う慣習などからみて、「原初、久高島では田芋はもとより、同類の里芋も栽培していなかったと考えてよいのではなからうか」としている。(野本寛一「農耕―畑作の伝承と習俗」前掲(3)古典と民俗学の会、一九八四年、九八頁)。
- (23) 女性はマブッチを食べてはならないという禁忌がある。
- (24) 鳥越憲三郎「琉球古代社会の研究」(改訂版)、JCA出版、一九八二年、八五頁。
- (25) カンジャンナシーでは、シヨーンにあてに米を集め、ピザイサンニという神撰を作るが、このピザイサンニには靈威が宿っており、それをシヨーンニンが食べることによってその靈威が授けられるという。
- (26) ヨーカビーにおいては、女性によるウタキでの儀礼が中心になっており、ソールイマッカネーに被覆したのは、この女性たちによるウタキ祭祀であると考える。
- (27) 前掲ヨーゼフ・クライナー、一九八二、一九五―一九七頁。
- (28) 比嘉康雄によれば、龍宮は、リュエグウヌウティスク(海の幸)をもたらずと考えられている一方、大変恐ろしい所と考えられており、龍宮はウトウルミングワと別称されるが、ウトウルミンは怖い所というほどの意味であるという。(比嘉康雄「久高島の神」をめぐって八一六―一六〇) (沖縄タイムス)、一九八二年六月一六日)。

- (29) 前掲小野、一九八八。
- (30) 比嘉政夫「琉球の祭祀と世界観をめぐる問題―ハニルヤVとハオボツVの分析―」『東京都立大学社会人類学研究会報』第五号、一九六八年（「沖繩の門中と村落祭祀」、三一書房、一九八三年、再録）。
- (31) 渡邊欣雄「沖繩の世界観についての一考察」『日本民俗学』第七八号、一七頁（「沖繩の社会組織と世界観」、新泉社、一九八五年、再録）。
- (32) 比嘉政夫「常世神と他界観」『古代の日本』二、角川書店、一九七一年、二二四―二三七頁（「沖繩民俗学の方法―民間の祭りと村落構造」、新泉社、一九八二年、再録）。
- (33) 小野重朗「与論島のシヌグとウンジャミ」〔奄美民俗文化の研究〕、法政大学出版局、一九八二年、三二―九頁）。