

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2024-05-27

琉球列島のマレイト祭祀をめぐる諸問題： 環東シナ海文化領域の視点から

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)

20

(開始ページ / Start Page)

33

(終了ページ / End Page)

72

(発行年 / Year)

1993-12-11

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002577>

琉球列島のマレビト祭祀をめぐる諸問題

—環東シナ海文化領域の視点から—

吉成直樹

はじめに

近年、中国の揚子江の流域以南、朝鮮半島南部、さらには台湾から琉球列島を経て本土にいたる、いわゆる「環東シナ海地域」に共通する文化的伝統の解明が大きな研究領域を形成しつつあるように思われる。この文化的伝統の共通性は、中国東南部沿岸地域で花開いた水田稲作農耕と漁撈—古くは内陸水界のそれ—に基礎を置く「越系文化」¹⁾が、日本を含む東シナ海をめぐる地域に流出したこと、さらに大林太良「大林、一九九二、二三〇—二三三」の仮説的な提示にしたがえば、そののちの時代においても、中国の江南を文化的センターとして、同一地域に幾重にも文化が波及したことによって

形成されたと考えられる。

環東シナ海文化領域をめぐる議論は、考古学の立場から国分直一〔国分、一九七六・一九八〇・一九八六・一九九二a・一九九二b〕が、その基層文化について「倭と倭種」をめぐる問題を論じつつ、物質文化のみならず精神文化²⁾にまで踏み込んだ雄大な構想を提示して以来、比較民俗学〔下野、一九八九a・一九八九b／鈴木、一九八九a・一九八九b・一九九一b・一九九一c・一九九一d〕、文化人類学〔大林、一九七七・一九九二〕などの立場からの研究が活発に展開されている。

ことに、文化人類学の立場から大林太良〔大林、一九九二〕は、年中行事を指標として、日本を含む東アジアにおける文化領域を検討し、中国南部の年中行事は、華北よりも、むしろ日本や朝鮮半島に親縁性をもっていること、換言すれば、東シナ海をめぐる東アジア水稲文化領域ともいうべきものが存在していることを指摘している。大林太良の表現を借りるならば、「東アジアのなかにおける水稲耕作地帯に共通する文化的伝統が、その巨大な姿の一端を現しはじめた」〔大林、一九九二、二二七〕³⁾であり、その文化的伝統は東アジアの文化を考えるうえで、従来認識されていた以上の重みを持つものであることが明らかになってきたのである。このことは、大林太良が折口信夫のマレピト論を引き合いに出して論じているように〔大林、一九九二、二二四〕、民俗の比較を行う際に、日本という制約をはなれて、東アジアの枠組みのなかで行う必要があることを示している。

大林太良が文化的な立場から東アジア水稲文化領域の重要性を説くのに対し、鈴木満男は比較民俗学の立場から環東シナ海地域の基層文化を問題とする。鈴木満男は、国分直一やW・エーバーハルト〔エーバーハルト、一九八七〕の議論、さらには近年の百越をめぐる中国側研究者の議論³⁾を踏まえつつ、越系文化の精神世界に刻印されていた水神ニ蛇靈信仰に基づく古代祭儀を、年中行事を素材として復元しつつ、さらにその歴史的な変貌の様相を把握しようとする試みを行っている〔鈴木、一九九一c〕。鈴木満男の議論を特徴づけるのは、信仰が変貌してゆく歴史的過程を、ことに東アジア民俗世界の構図を決定した不可逆的なシナ文明化 Sinicization という視点から把握しようとする点にあると考えられるが〔鈴木、一九九一c、六二、参照〕、そのような個別的な議論よりも、より重要であると考えられるのは民俗の比較を東アジアに展開させなければならないとする原論的な主張である。すなわち、柳田民俗学が、いわゆる「同情」の論理⁵⁾ともからんで、民衆と研究者を結びつける〈心情合言語〉という契機を重視し、一國の枠組みのなかに自閉しつつ、日本的なるもの、日本固有のものを探求したが、そのような方法で日本固有のものなど詮索してもおよそ意味がないとする主張である。なぜなら、さまざまな種族文化のぶつかりあう「原日本」に渦巻く混沌が、弥生人の日本渡来―文化システムとしての稲作農村の渡来―によって与えられた衝撃によって一気に「古日本」として凝結した時にすべては始まるのであり、その初発の時にたしかえれば日本固有のものなど、どこにも存在するはずがないからである〔鈴木、一九九一a、一五六―一五七、参照〕。その点に、〈心情合言語〉という枠を越えて比較民俗学が原理的に要請される理由があり、したがって、比較民俗

学とは、日本文化の特性を、外から、ことに東アジアの他の社会との比較から画定する試みであるということになる〔鈴木、一九九一a、二〇二〕。

大林太良や鈴木満男が指摘するように、日本という限定された範囲のなかで民俗の比較を完結させることに限界があることは明らかであり、たとえ地方的なスケールでの調査であっても、可能な限り、その資料を東アジアという広い視野のもとに位置づけて論じることが欠かすことのできない作業であると考えられる。そして、民俗の比較を行う対象領域として有効性を持ちうるのは、とりあえず「環東シナ海地域」ということにならう。琉球列島の文化に関する議論もまた、これまで以上に、そうした地域のなかに位置づけて洗い直してみる必要があると言えるのではないだろうか。

本稿の目的は、琉球列島にみられるマレピト型の宗教表象を持ついくつかの祭祀を、環東シナ海地域のなかに位置づけた場合、新たにどのような点が問題として浮かび上がってくるのかを提起することにある。

一 マレピト的観念の文化複合

琉球列島にはマレピト型の宗教表象を持つ祭祀は数多く存在しているが、これらの祭祀を支えているマレピト的な観念が、水田耕作農耕文化が成立する以前の文化複合に淵源するものであることは、ほぼ定説となつていると言つて良いであろう。この問題をめぐっては、岡正雄「岡、一九七九」の先

驅的な業績以降、いくつかの論考があるが、ここでは近年のものに限って概観しておくことにしたい。

伊藤清司「伊藤、一九九一、七八―九四」は、貴州省西北部彝族・板底郷裸畝村の正月行事「ツォタイジ」について論じ、それが日本におけるマレピト祭祀と共通性を持ち、これらマレピト祭祀は水稻耕作に先立つ粟作文化、より広く言えば雑穀文化と結びついていた可能性があることを指摘している。その根拠として、このツォタイジと類似した儀礼は裸畝村以外にも過去においては広く行われており、それらの伝承されている地域が、稲を作らず、遊牧の名残りをとどめている地域であること、そして日本の古いまろうど神（マレピト）来訪の伝承を書き残している『備後国風土記』逸文に、蘇民将来が、一夜の宿を乞う武塔神に、粟幹を座席とし、粟飯をもてなした記述があり、また『常陸国風土記』の福慈と筑波の伝説においても、「わせ」に「新粟」の字をあてていること、などをあげている。そして、もし、まろうど神信仰が水稻耕作に先立つ雑穀文化に帰属するものであるとすれば、稲作を知らず、燕麦や蕎麦を耕作している板底の彝族の正月神事は、まろうど神信仰の古い姿をとどめるものであるとしている。伊藤の議論には、貴州省の彝族と日本を結ぶ資料を欠くという点で弱さがあると考えられるが、ただ議論の中心はあくまでも、まろうど神信仰（そのなかから発生したと考えられてきた「大歳の客」型説話）が日本民族固有のものともみなされてきたことに対する批判にあることを考慮する必要があるように思われる。

これに対し、大林太良「大林、一九九二、一八七―二二五」は、広く東アジア地域の資料を視野に入れてマレピト祭祀の帰属する文化複合を問題にする。大林の議論で興味深いことは、マレピト祭祀が全体的傾向としては水稲耕作文化とのかかわりを示すとしながらも、来訪者として、水稲栽培以外の焼畑穀物栽培、漁撈などの生業をもつ人々が現れることが少なくないことを指摘し、正月の来訪者習俗は、異なった生業形態を周囲にもち、かれらとの間にシンピオーシス（民族的共生）あるいは支配被支配の關係にあった水稲耕作文化において発展し、かつそのような条件をもつところで良く保存されてきたとして⁽¹⁰⁾いることである。そして、そのように考えるならば、朝鮮半島においてマレピト的な習俗が稲作畑作複合文化に帰属すると考えられてきたこと「依田、一九八八、二二二」、日本では「稲作Ⅱ畑作複合の予祝儀礼」としてみなされてきたこと「伊藤、一九七四、一五五」などと整合的であるとしている。ただし、大林太良はマレピト的觀念自体は、水稲耕作文化以前の古い栽培民俗文化にすでに存在していたと考えており、しかし、それが年中行事、ことに正月行事として発展した背景には、新年において世界の秩序が更新されるという觀念や年神の表象など、高文化的な世界像があったことを指摘している。

一方、鈴木満男「鈴木、一九八九b・一九九一b」は、マレピト型神觀念が水稲耕作文化とは異なる文化領域もしくは文化史的画期と密接に結びつく可能性が充分あるとしながらも、東シナ海をめぐる地域に存在する海上他界観と結びつくマレピト型の宗教表象をもつ祭祀―「マレピトⅡトコヨ」複合―を問題にする。鈴木は、琉球列島のニライの神、台湾の王爺、濟州島を含む朝鮮半島南部にみられるヨンドゥンに関連する祭祀を比較検討し、これらマレピト祭祀と結びつく海上他界観が、本来、光明の満ち溢れた聖国土としての側面ばかりではなく、疫病の本地とされるような陰の部分をもあわせもつ、両義的な性格をもつものであったことを指摘する⁽¹¹⁾。そして、このようなプラスともマイナスとも価値の定まらぬ、環東シナ海地域の海上他界観は、道教―五斗米道―が海上交通業者によって日本列島に伝えられ⁽¹²⁾、それが善と光明の一面に収斂してゆく以前の、さらには秦の始皇帝が徐福に命じて東方海上に不死の仙薬を求めさせた以前の、古い時代の沿海民の信仰ではなかったかとしている。また、東シナ海をめぐる地域の海上他界が東方洋上とされることについて言及し、水稲耕作民社会にとっては太陽神の祭儀と水神の祭儀⁽¹³⁾が基本的なものであり、東方洋上の他界は、東海の果てから昇る、太陽に対する信仰とかかわりがあるものと推定している。

伊藤清司、大林太良のいずれの見解にしたがうにしても、マレピト型の宗教表象を持つ神觀念が水稲耕作民文化よりも古い栽培民文化に帰属するものであることは認めてもよいであろう。したがって、鈴木満男が議論の対象として取り上げた「マレピトⅡトコヨ」複合は、マレピト祭祀に新たに海上他界観が結びついて形成された二次的な複合体であり、それが東シナ海をめぐる地域に広く展開していったとみなすことができる。もつとも、マレピト的觀念が、いかなる他界観とであれ、容易に結びつきうることは確認しておく必要がある。いずれにしろ、琉球列島のマレピト祭祀が、海上他界観

「ニライカナイ」と切り離しては考えられないということが、大方の研究者の一致する見解であることを考えるならば、琉球列島のマレピト祭祀の問題は、さしあたって、琉球列島の枠組みを離れて、環東シナ海文化領域の視点から捉え直す必要があることになる。

二 ふたつの「マレピト」複合

琉球列島のマレピト祭祀に、ふたつの異なる複合が存在していることは、従来からつとに指摘されてきた。そのひとつは、八重山諸島のアカマタ・クロマタ祭祀に典型的にみられるような、男子結社（あるいは男性年齢階梯組織）、具象的な神—仮面仮装の神—の出現、地底・海底の他界などが複合をなすものであり、いまひとつは、沖縄本島北部のウンジャミヤ竹富島のユークイと呼ばれる祭祀に代表されるような、ノロ神女組織、抽象的な神の幻視、海のはるか彼方の他界などが複合をなすものである「クライナー」、一九八二、二〇五。参照。もともと、これはきわめて単純に概括したものであり、実際の祭祀において、地域ごとのヴァリエーションにきわめて富んでいることは、改めて言うまでもないであろう。

ここで問題になるのは、このふたつの複合が、文化史的に異なる位相に位置するものか、あるいは歴史的な変化の異なる段階に位置するものか、ということである。この点に関して、ヨーゼフ・クライナー「クライナー」、一九八二、一九六」は、ふたつの複合の違いを文化史的な問題と考える立場をとるが、その根拠として前者の複合が男子結社を社会的基盤としているのに対し、後者の複合は親族集団（ビキ、ビキないしは門中）が社会基盤となっており、両者の間の単系的な発展ないしは変化は考えられないこと、また八重山諸島やトカラ列島において前者のマレピト祭祀が濃密に分布するのに対し、沖縄諸島や奄美諸島においては希薄であることをあげている。

このふたつの複合が、異なる文化史的位相にあることを、久高島の祭祀を例にとって考えてみたい。「吉成、一九八九」。

久高島には、祭祀組織として、ノロ神女組織、ムトゥ神組織、ソールイ男性年齢階梯組織が存在する。ノロ神女組織は、ノロを頂点に、根神、根人、掟神などの国神と呼ばれる世襲神役と、三十才〜七十才までのすべての女性によって構成される祭祀組織である。この祭祀組織を構成する女性の霊的能力は、その加入礼（イザイホー）において、「七嶽」と総称される聖山であるウタキのいずれかに帰属し、その神名を授けられることによって獲得される。また、この祭祀組織は、ウタキの神々を祀る集団であるとともに、祭祀の場に顕現するウタキの神々を演ずる集団でもある。このように、ノロ神女組織はウタキ祭祀と密接な結びつきをもっていると考えられる。一方、ムトゥ神とは、親族組織である「門中」の各ムトゥから出る、久高島の創世から現在の世界の基礎が確立するまでの神話上の人物やニライの神々などに扮する神役であり「赤嶺、一九八三、三四七〜三四九。参照」、海上他界であるニライ（久高島ではニラー・ハラ）をめぐる祭祀では重要な役割を果たす。このふ

たつの祭祀組織を、ごく単純化して対比すれば、この世の神々にはノロ¹¹神女組織が対応し、あの世の神々にはムトウ神組織が対応していると言うことができる。「比嘉、一九七九、一五〇。参照」。したがって、ニライから神々が訪れる祭祀であつても、つねにこの世の神を演じてそれを迎えるノロ¹¹神女組織の介在なしには祭祀が成り立たないということを考えれば、久高島祭祀の基底部分を構成しているのはノロ¹¹神女組織によるウタキ祭祀であると言える。

ソールイ¹¹男子年齢階梯組織の頂点にたつソールイは、久高島における漁撈の最高責任者であり、島の北端にある聖なる森であるカベールの龍宮神（タイマンヌワグラ）を祀るとともに、ノロとは象徴的に兄弟姉妹の關係にある存在である。つまり、ノロとソールイはオナリ神信仰（兄弟に対する姉妹の靈的優位）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、したがってノロ¹¹神女組織とソールイ¹¹男性年齢階梯組織というふたつの組織は、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考えることができる。

さて、久高島祭祀においてアカマタ・クロマタ祭祀など、仮面仮装のマレピト祭祀に比定できるのは、現行の祭祀ではその姿を大きく変容させているが、八月行事において断続的に行われる「ソールイマッカネー」であると考えられる。これは、ソールイ¹¹男性年齢階梯組織の頂点にたつソールイが一五才の男子二名を伴って集落内の各戸を訪れ、盃の交換をして家族の健康を祝福し、食物のもてなしを受けるとともに、八月行事を構成する一群の祭祀で用いる神酒を各家から集めて歩くというもの

である。⁽¹⁴⁾問題になるのは、このソールイが祀る「龍宮」神であり、龍宮とは海の幸をもたらすとともに、海底の非常に恐ろしい所と考えられていることである。「比嘉、一九八二、(一六)」。海での不慮の事故で死んだ者の靈（トウムテイラー）をなぐさめる家単位の儀礼（三月）が、集落の西に位置する浜で行われるが、これを龍宮マッティと呼ぶことも、恐らく、龍宮のそうした性格に関連している。「龍宮」という名称こそもっているものの、われわれがイメージする龍宮とは、まったくかけはなれた性格をもった世界なのである。このように、かなり潜在的で、間接的ではあるが、八月行事にみられる男性年齢階梯組織が担うソールイマッカネーは、具体的な神が出現するマレピト祭祀であり、かつ海底の暗黒の世界一方では、神の幸をもたらす世界と結びついているのである。

これに対して、ノロ¹¹神女組織、ムトウ神組織が重要な役割を果たす祭祀とえば、四月と九月のカンジャンナシーに結びつく海上他界観は、東方の海のはるか彼方にイメージされるニライであり、これは、二月に東の浜で行われる祭祀（ウブヌシガナシーウガンタテ）に表現されるように、麦や粟などの穀物をもたらした世界でもあり、おだやかで平明な粟土といった色彩が強い。⁽¹⁵⁾ニライは死者のゆく他界⁽¹⁶⁾でもあるが、龍宮にみられるような、恐ろしい死霊とのかかわりは薄い。もちろん、三月に集落の西の浜で行われる虫送り（ハマシーグ）などにみられるように、ニライは害虫を含み込む世界でもあり、その意味では両義的な世界であると言える。

この久高島の事例では、同一の村落祭祀のなかに、ふたつの異なる他界観に結びつく複合が存在し

ているのであり、この両者を、単系的な発展もしくは変化の段階にある複合であるとは考えにくいのである。久高島において、前者の複合が潜在的にしろ見いだされるといふ事実は、従来知られていた分布の空白域を埋めるものであり、それは、かつて琉球列島に広く分布していた可能性を強く示唆するものであると考えられる。そして、ふたつの複合の琉球列島における現在の分布状態や、前者の複合の久高島におけるあり方は、明らかに、後者の複合よりも前者の複合が、文化的にみてより古いことを示すものと考えられるのである〔下野、一九八九a、三四一―三四三、参照〕。

ちなみに、久高島のソールイマッカネーと同一の複合をなしているものに、宮古諸島の多良間島で行われるスツウブナカ祭祀がある。これは旧暦五月から六月にかけて行われるこの島最大の行事であり、若水で生命を蘇らせる儀礼をとまなうことに示されるように年替わりの意味をもつ行事である。比嘉政夫〔比嘉、一九八三、一七一―一七二〕によれば、この祭祀は、男性（男性が中心となる座が構成され、五〇―七〇才までの中老座が主導する）が主体となって行われる龍宮の神に対するものであり、儀礼のなかでは身体に草の葉、かずらなどをつけた男たちが粟の播種、雑草とりのしぐさをし、悪霊を追いつためにあたり土地を叩き回る動作をする。そして、この儀礼は深い井戸のある祭場から始まるという。比嘉政夫は、この祭祀をシヌグと相通するものがあるとしているが、ここには、仮面仮装のマレピト、男性年齢階梯組織、龍宮という、久高島のソールイマッカネーと同一の複合が存在しているのである。比嘉は、龍宮Ⅱニライ・カナイとみているが、ここにはニライに相当する

ミコがあり、これは地の底、海の底を意味するとともに、吉凶の根源の世界であるという〔比嘉、一九八三、一七四―一七五〕。

三 マレピト祭祀と他界観

琉球列島における前者の複合―仮面仮装のマレピト複合―を概観した場合、そこには多様な他界観との結びつきが認められ、従来の研究においても、それに応じてさまざまな解釈が提示されてきた。

たとえば、八重山諸島のアカマタ・クロマタをみれば、小浜島では大地の底を意味するニレスク〔村武、一九七五、二八五〕、新城島上地では手の届かぬ土の底を意味するニレイスク〔植松、一九六五、二九〇〕、宮良では、底の知れざる深い穴を意味するニローあるいはニルー〔喜舎場、一九七七、二八五〕から、それぞれ仮面仮装のマレピトが出現するという。これらの仮面仮装のマレピト祭祀では、ナビンドゥと呼ばれる洞窟―ニレスクなどの地下界に通じるとされる―が重要な意味をもっており、このナビンドゥからマレピトが出現する。人々の伝承によれば、ニレスクなどは、結局、地底ばかりではなく海底にも通じているとされているのであり〔村武、一九八四、五七、参照〕、多くの研究者は、これらのマレピト祭祀に結びつく他界観を広い意味での「海上他界観」であると考えてきたように思われる。

ところで、村武慶〔村武、一九六五、二五七〕は、これら八重山諸島の仮面仮装のマレピト祭祀と、

石垣島・白保の宇宙開闢神話―「アマン神が、日の神の命で、天の七色の橋からとった土石を大海に投げ入れ、槍矛でかきまぜて島を作り、さらに人種を下すと最初にやどかりが生まれ出た地中の穴から、男女が生まれた。神は、二人を池の傍に立たせ、別方向に池をめぐるように命じた。再び出会った二人は抱き合い、その後、八重山の子孫が栄えた」―とのかわりを指摘し、「土中より男女二人の誕生・出現↓性的結合↓繁栄というモチーフは、八重山におけるアカマタ（男神）⇨クロマタ（女神）信仰（またはその類似）をともなう稲米の収穫祭において儀礼化されているように思われる」と述べている。もし、村武慶の指摘する通りであるならば、土中からの出現と海上他界であるニライトの関係をどのように考えれば良いのであろうか。

ここで考えてみたいのは、八重山諸島における神話⇨儀礼体系にみられる「土中からの始祖」というモチーフが、意外と広く、仮面仮装のマレピト祭祀と結びついていたのではないかとということである。たとえば、従来さほど注目されてこなかったが、「山の他界観」「小野、一九七七、一四二」とされるシヌグにもそれを示唆するものがある。沖縄本島国頭の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）を巡りつつ、『エーヘーホーイ』と唱え三遍ここをつついて麓に降りて来る」「鳥袋、一九二九、三五」とされ、また伊是名島・諸見のシヌグでも泉をめぐって同様の儀礼的行為がみられるのである。「中林、一九八七、二七七―二八二」。安田のシヌグに出現するマレピトは、村人によって「アマン世の人」、「裸世の時代の先祖」「小野、一九八二、

三三三・三三二」とみなされており、これらのシヌグの背景には「土中からの始祖」というモチーフがあるように思われるのである。そうした考えをより一層強めるのは久高島の事例である。久高島では仮面仮装のマレピト祭祀（ソールイマッカネー）は、現在では龍宮という海上他界と結びついているが、それとは別に「土中からの始祖」を示唆する断片的な伝承が存在しているのである。すなわち、カペールの道の西側にアーマン権現という洞窟があり、この洞窟でアカマター（蛇）を二匹とったが、それは兄弟と姉妹であった「小島、一九七九、四」というものである。カペールとは仮面仮装のマレピトが出現していたと考えられる、龍宮を祀る聖なる森であり、かすかではあるが、八重山諸島における神話⇨儀礼体系と同種の体系が久高島に存在したことを、この伝承は示していると考えられるのである。久高島のソールイマッカネーと同一の複合がみられる多良間島のスツウブナカ祭祀においては、祭祀が深い井戸のある祭場から始まるとされており、ここでも井戸が重要な意味をもっていることは注目に値する。比嘉政夫「比嘉、一九八三、一七二」は、このスツウブナカを龍宮の神に対するものであるとしているが、井戸（地底）から出現するマレピト（⇨龍宮神）祭祀というのが一段前の形式であったのではないだろうか。

「土中からの始祖」神話と仮面仮装のマレピト祭祀の結びつきが本来的なものでなかったとしても、少なくとも八重山諸島に存在しているこの神話⇨儀礼体系が、琉球列島をある程度覆うような形で広がっていたように思われる。「土中からの始祖」神話は、南部琉球より北では、済州島（高麗志）地

理志および現在の伝承)にみられ、また九州南部(『塵袋』巻七)にはその痕跡があることが指摘されており(大林、一九七三、三六八―三六九)、その可能性は充分にあると考えられる。もし、これが事実とすれば、仮面仮装のマレピト祭祀に結びつく他界観は、従来、多くの研究者が考えていたような海上他界観ではなく、海底を含むとしても、あくまでも地下界を指向する、垂直的な「地下他界観」とでも言うべきものであったと考えられる。「土中からの始祖」神話について、大林太良「大林、一九七三、三八五」は、それが東南アジアにおいては古層栽培民に属することから、琉球列島では粟作やイモ作にもとづく八重山式土器文化を担い手としていたのではないかとし、しかし、その場合の担い手は、南部圏に特徴的なインドネシア的な断面梯形のチョーナや有稜石器が存在することから、先オーストロネシア的ではなく、むしろオーストロネシア語族、ことにインドネシア語族ではなかったかとしている。¹⁷⁾「土中からの始祖」神話の北漸をめぐっては、日本語の基層語としてオーストロネシア語を想定する見解があることを考慮する必要がある(『国分、一九九二a、二七―三二』参照)。

一方、小野重朗「小野、一九七七、二一五」は、八重山・古見のアカマタ・クロマタ、沖縄国頭・安波のシヌグ、トカラ列島・悪石島のボゼ、同硫黄島のメンについて検討し、これらの祭祀に出現する仮面仮装のマレピトを一連のものとして捉え、その原像を、山から部落を訪れ、恐れられる荒い神であるとしている。また、小野「小野、一九七七、一四二」は、シヌグについてはより明確に「山の他界神」と規定しており、この見方はほぼ定説化していると言って良い(村武、一九八四、五二―五

三)比嘉、一九八二、一二七―一二八・参照)。小野重朗が、これらの祭祀に出現するマレピトの本源の地を山の他界とするのは、古見のアカマタ・クロマタが「ニラ」から訪れると伝承されながらも、実際にはウタキよりさらに奥にある森のなかから出現すること、シヌグでは神山から出現すること、ボゼではテラと呼ばれる広場から出現するが、ボゼ山という深い山があり、ボゼはそこから来ると言い伝えられていること、メンでは神社の奥の木立のなかから現れることによる(小野、一九七七、二〇九)。さらに、小野重朗「小野、一九八八」は、琉球列島における民俗文化が、その生態的条件―山地の島と平地の島―によって類型が異なることに注目し、「照葉樹山地型」と「海洋性平地型」¹⁸⁾のふたつに分類する。そして、南島基層文化¹⁹⁾の上に、山地型の文化が九州山地から南下するとともに、さらにその後、沖縄本島中南部の平地を舞台とした中央集権化の展開にもなって成立した海洋型の文化が琉球列島に広がり、その過程で、ときには山地型の文化と接触し、新たなものを生み出していったのではないかとしている。そして、シヌグやアカマタ・クロマタなどは、その「照葉樹山地型」の文化要素のひとつとして南下したものとみなしているのである。

琉球列島文化を、その全域を視野に収めて生態史的に検討するという視点は、従来の研究には欠けていたものであり、それによって得られる知見はきわめて多いと言わなくてはならない。ただ、先に述べたように、琉球列島において、仮面仮装のマレピト祭祀が「土中からの始祖」神話と結びついてきたとするならば、小野重朗の言う南島基層文化―何をもち「基層」とするかには問題が残るが―

にそれを帰属させるべきであり、山から出現するマレピトというモチーフは、山地型の文化の影響によつて変容したものと考えるべきではないだろうか。仮面仮装のマレピト祭祀の痕跡は、平地の島である久高島や多良間島においてもみいだせるのである。そのように考えることが許されるならば、安田のシヌグにおいては洞穴―地下世界―との結びつきを維持しつつ、「山の他界神」としての性格をもっていること、久高島において仮面仮装のマレピトが出現していたと考えられる場所が聖なる森であることを、容易に理解することができるようになる。ここで言う山とは、ウタキとはまったく別のものであることは、改めて言うまでもないことであろう。

山地型の文化の南漸ということに関連して想起するのは、安溪遊地「安溪、一九八六」による琉球列島の農耕文化に関する議論である。安溪遊地によれば、イモ作に関連して、ウビ（ウム）系の名称―八重山のウム、日本語のイモ―が、琉球孤の南部ではヤマノイモ類のみを指すのに対し、沖縄島以北ではサトイモをも指す事実は、熱帯に起源した南島系根栽農耕文化と暖温帯の照葉樹林文化の伝播の波が琉球孤付近でぶつかりあい、交流しあつて歴史を反映している、というのである。また、国分直一「国分、一九九二b、一四二」は、八重山のウム、日本語のイモは、東南アジア島嶼部やポリネシアでヤマノイモを指すウビと同系であり、それがオーストロネシア語の復元された祖形と連なることを指摘し、「わがイモはオーストロネシア語世界に源流することが考えられる。当然、その道は黒潮の道、すなわち南島の道を通しての導入が考えられよう」と述べている。さきの「土中からの始

祖」神話が大林太良によつて琉球列島にはオーストロネシア語族によつてもたらされたと推定されていることと、この国分直一の指摘がどのように関係するのか、にわかに判断はつかないが、ここで注目したいのは、安溪遊地の照葉樹林文化が小野重朗の山地型の文化と対応すると考えられることである。したがつて、小野重朗の山地型の文化の南漸という考えは、安溪遊地の指摘によつて大きな支えを得ることになるのである。ただ、安溪は照葉樹林文化のおよんだ地域の境界を沖縄諸島と宮古諸島の間に設定しているのに対し、²⁰小野は文化要素によつては八重山に到達したものと到達しなかったもの（負い運搬など）がある点で違がある。前者の発言は基層の農耕文化―主にイモ作―に基づくものであるのに対し、後者のそれはまた別の文化事象に基づく発言であるという違いがあり、どちらが正しいかという問題ではないが、いずれにしろ八重山には小野の言う山地型の文化の影響が他地域に比べて希薄であるとは言えよう。このことは、先島地域において「土中からの始祖」神話が明瞭なたちで残されていること、八重山の仮面仮装のマレピト祭祀が男子結社によつて担われているのに対し、それ以外の地域では結社的な色彩が乏しくなることなども考え併せるべきであるように思われる。

ところで、琉球列島の祭祀世界を彩る海洋的性格をひときわきわだったものにしては、言うまでもなく、海の彼方にイメーじされる海上他界観である。たとえば、沖縄諸島や奄美諸島にみられるウンジャミ、久高島のカンジャナシー、八重山諸島・竹富島のユークイ、琉球列島に広くみられる

爬龍船競争（ハーリー）などはその代表的なものである。ここでは、竹富島のユークイ（八月）のあらましを村武精一「村武、一九八四、三〇―三二」の記述によってみることにしたい。

「ハツカサ」（司・女性司祭者）たちが、島のある宗家から一同そろって西寄りの浜辺に行き、西方にむかって熱心に祈願するのである。（中略）司祭者たちは、西方の彼方にある異界から幸と豊饒が神の船に乗ってこの浜辺にあらわれてくるという期待と願望で、太鼓を打ち鳴らし、神歌をうたつて、ひたすら待ち続けるのである。暑さにうたれたわたくしの目にはうつらなかつたが、神人たちはいっせいに歓喜の声をあげ、太鼓を乱打して幻想としての神船の出現をよるこび、踊りながら異界からの（世）を集落の中央にある小高い聖地に迎えたのである……」

この祭祀において、世（豊饒）をもたらす世界はニールンであるが、八重山の人々によって、このニールンは、仮面仮装のマレピト祭祀に結びつくニールスクやニローと同様に、暗い世界、じめじめしたところ、地の底などがイメージされているという「村武、一九八四、六二」。しかし、ここで疑問に思うのは、この竹富島のユークイのあり方をみる限り、人々がニールンという言葉から喚起するイメージとはほど遠いものではないかということである。ユークイにみられる他界観は、水平的な、海のはるか彼方の海上他界観と言うにふさわしいものであり―実際にツカサたちは西の海の彼方にそれを幻視している―、アカマタ祭祀などにみられる地下界に通じるとされる、垂直的な他界観とは異質であるように思われるのである。そして、このふたつの他界観に結びつく社会基盤もまた異なつて

おり、竹富島のユークイでは司など女性神役が主たる担い手であり、八重山の仮面仮装のマレピト祭祀では男子結社なのである。

以上のことは、ニールン、ニールスク、ニローなど、N音ではじまる他界、すなわち「根の国」に通じる他界観は、本来、地下他界観を意味するものであり、そののちに水平的な海上他界観の影響を受けてからも、基層の他界観が根強く生命力をもっていることを示していると考えられる。ユークイは、その形式の上では明らかに海上他界観に基づく祭祀でありながら、人々によって地底の他界がイメージされていることは、そのことを示しているのではないだろうか。しかし、一方では、ユークイなどにみられるような海上他界観は、琉球列島の祭祀世界を大きく変容させずにおかなかつたと考えられる。アカマタ祭祀と同系統とされる八重山の石垣島・川平など裏石垣地方にみられるマユンガナシ（マヤノカミ）が、海のはるか彼方から訪れるとされるのも、海上他界観の浸透によって、それと緊密に結びついた結果と考えられるのである。⁽²¹⁾この点に関連して、八重山のシツ―南島の夏正月―において、マユンガナシと爬龍船競争（ハーリー）が、いわば棲み分けて行われているという事実はきわめて興味深い「伊藤、一九七四、一三〇」。なぜならば、爬龍船競争は男性によって行われ、しかも海水が舟に入れば入るほど豊饒もたらされると考えられていることに示されるように、明らかに海上他界観に基づくものであり、マユンガナシの複合ときわめて良く似ているからである。つまり、同一の複合をもつふたつの祭祀は、互いに排斥しあう関係にあったと考えられるのである。

鈴木満男は、環東シナ海地域に、両義的な性格をもつ東方のはるか洋上の海上他界観がかなり古い時代から広がっていったものと推定しているが、そのような海上他界観は、琉球列島に関する限り、比較的新しい時期に、女性神役を介在させながら広がったものとしか考えられないように思われる。ニライ系の他界観は、地底、ときには海底を含む垂直的な地下他界観であったと考えられ、そのものに道教的な色彩を帯びた理想郷的な、東方の洋上にイメージされる海上他界観（龍宮信仰？）がある場合には、一恐らく琉球王朝を媒介にして、一基層の他界観であるニライ系の名称と結びついて伝播したのではないだろうか。八重山においてみられる、女性神役を中心とするユークイと男子結社によるアカマタ祭祀にみられるニライ系祭祀の二面性は、そのことを物語っているように思われる。ノロ

ニライ系組織は、久高島の事例にみるように、海上他界観をめぐる祭祀とは副次的に結びついているにすぎず、あくまでもウタキ信仰との結びつきが基本的なものであったと考えられる。

久高島と多良間島の仮面仮装のマレピト祭祀において、前者は海底の恐ろしい場所とされる龍宮と、後者は理想郷的な龍宮と結びついているが、それはいずれも二次的なものであると考えられることは後述する。

四 マレピト祭祀と環東シナ海文化領域

八重山の仮面仮装のマレピト祭祀においては、「若返り」の観念がきわめて重要な意味をもって現れる。マレピトは、儀礼的には洞穴（ナピンドウ）などで復活・再生することによって出現するという形式をとるが、人々はこのマレピトが復活することを「ステル」と表現している。ステルとは琉球語で「蛇が脱皮すること、鳥などが卵から孵化すること」を意味する言葉である。ここでは前者の意味で用いられていることは、新城島・上地の五月の粟の豊年祭と六月の稲の豊年祭（アカマタ祭祀が行われる）において、「美しくステルように」という願いをこめて脱殻するヤシガニが供えられていることから明らかである。「植松、一九六五、二九六」。石垣島・川平ではマユンガナシが復活する場所を「カンスデバ」（神がステル場所）と表現している。マレピトは蛇が脱皮するように若返り、この世を訪れるのである。マレピトが若返るためには呪的な水「ステミス」が必要とされる。たとえば、小浜島のアカマタ祭祀では、アカマタ、クロマタはそれぞれブンドレン、ブーナンと呼ばれる井戸の水によって若返り、復活するとされる。「宮本、一九七二、一三二」。マレピトは、儀礼的に、男子結社による水（ステミス）の秘儀によって復活・再生し、この世を訪れ、人々に水（豊饒の水、若返りの水）をもたらすということが、これらの祭祀の基本的モチーフであったと考えられる。「吉成、一九八七」。そこには、始祖の出現とともに宇宙創世の始源に立ち返り、ふたたび宇宙をよみがえらせるという観念を読み取ることができる。そして、それはすべて水の呪的な力によって達成されるのである。

ここで問題にしたいのは、人類の祖というべきマレピト「住谷・クライナー、一九八三、二五四・

「参照」に、なぜ、水の呪的な力によって蛇が脱皮するように復活し、人々に水をたらす（水神ニ蛇神？）とされるなど、蛇的シンボルが濃厚にまわりついているのか、ということである。

この問題を考える上で、きわめて重要な手がかりを与えてくれるのが、さきに述べた久高島の「土中からの始祖」神話の断片と思われる伝承である。この伝承のなかで注目したいのは、洞窟から出現したとされるのは「アカマター」と呼ばれる実際に存在する蛇であることである。つまり、仮面仮装のマレピト祭祀が「土中からの始祖」神話をその背景にもつものとすれば、久高島の伝承による限り、「マレピトニ蛇」ということになる。マレピトニ蛇を想定させる痕跡はまだほかにもあり、安波のシヌグでは、マレピトとして先頭にたつ者は、必ず巳年生まれの人とされているのである〔宮本、一九五二、八〕。

マレピトニ蛇という推定が正しいとするならば、八重山のマレピトに蛇の影がまわりついている理由を説明することができるが、それ以上に興味深いことがある。それは、久高島や多良間島の仮面仮装のマレピトが、なぜ「龍宮」と結びついているのかを説明することができるからである。つまり、マレピトが蛇であるならば、そのマレピトが存在する他界を、蛇ニ龍という考えに引かれて、龍宮とみなすようになったと考えられるのである。「土中からの始祖」は蛇であったために、その蛇が新しい概念である龍宮と二次的に結びつくことになったということである。したがって、これらの地域では、二次的に龍宮と結びついた段階で、地下他界は海上他界へと転位してゆく契機を得ることになったはずである。

マレピトを蛇とみなす観念の痕跡は、恐らく本土の「小正月の訪問者」にもみられる。ナマハゲ、ナモミハギ、ナミタクリなどの儀礼名称が、脱皮のモチーフと関連するものであることは、すでに大林太良〔大林、一九七九、一七九〕によって指摘されているが、これもまたマレピトが蛇であったことに由来するものと考えられる。もつとも、本土の「小正月の訪問者」系の行事に、蛇的シンボルが明瞭に見いだされるのはこのナマハゲ系の行事だけであるが、日本列島の両端においてその痕跡がみられるという事実は、マレピトニ蛇とする観念が、仮面仮装のマレピト祭祀のなかでも、かなり古い文化系統に帰属するものであることを示していると考えられる。大林太良〔大林、一九九二、一九三～二二二〕が提示した中国の正月のマレピト行事の資料をみる限り、中国には日本列島中央部にみられる「零落」した形式の「小正月の訪問者」行事と良く似たものがあり、本土のそれは、歴史的に変貌を遂げて零落したと考えるよりも、比較的新しい時代に中国一ことに南部一から波及してきたものを受容したものであろう。

マレピトニ始祖が蛇であるとすると推定は、いくつかの断片的な状況証拠によって再構成されたものにすぎないが、環東シナ海地域の枠組のなかに位置づけて考えるならば、ある程度の説得力を獲得することができるように思われる。環東シナ海地域が、古代越系文化の精神世界に刻印されていた蛇靈ニ水神信仰が広く展開した地域であることを想起する必要がある〔鈴木、一九九二c、参照〕。

八重山諸島の竹富島には、赤蛇が神、青蛇が水神あるいは祖先神とする伝承がある〔上勢頭、一九七六、三〇〇〕。青蛇が水神であり、かつ祖先神とされていることは、これまでの議論によく整合するものであるが、蛇を祖先とみなす考えは、八重山の基層文化を考える上できわめて重要な意味をもつ台湾の高砂族の間にも存在しているのである。台湾の高砂族はオーストロネシア語系の諸族であり、蘭嶼のヤミ族を除いては、中国の華南をその原郷の地とすると考えられている〔国分、一九九二a、四〕。高砂族には、越系民俗と考えられるものとして、蛇郎君伝説（蛇が貴公子に化け、村の少女と結婚する伝説、江蘇・福建・広東・貴州の諸省と共通する）、祖先をカラスヘビの化身とする觀念、百歩蛇を同族のうちの貴族の祖先とする觀念（バイワン族）、蛇の斑文に由来する文身の文様（南部諸族、アヤタル族）などがあるという〔鈴木、一九八九a、二三二〕。つまり、ここには古代越系文化の系譜を引くと考えられる、蛇を自分たちの祖先とみなす觀念―「蛇トテム的觀念」―が存在しているのである。

琉球列島において、蛇トテム的觀念が存在していたらしいことは、文身の問題と関連させて国分直一も論じているところである。国分直一〔国分、一九七六、六六―八六〕は、大林太良〔大林、一九六八〕が、文身を文身他界觀系列―文身を施した者だけが他界にゆくことができる―と竜文身系列に分類し、前者がアイヌ、南西諸島、海南島など僻遠の地域に分布し、後者は倭人、呉越、哀牢夷・古代ベトナム、ラオスなど越系文化の展開した地域に分布していることから、前者が越系文化が展開

する以前の、ある焼畑栽培民文化に溯ると論じていることに對して、琉球列島や台湾、あるいは北九州では、竜文身系列と文身他界觀系列が併存し竜の文身をすることによって、祖先に竜のいる他界に行くことができる―していったのではないかと推定している。実際に、海南島の黎族のある支族の女性は、*Engae*と呼ばれる無毒の大蛇の文様を顔面、手の甲、腿などに入れるのであり〔鈴木、一九八九a、二三〇〕、しかもこの黎族もまた百越の末裔なのである〔蔣・呉・辛、一九八八、一一七―一八〕また、国分直一は、志賀島出土の金印（一世紀）になぜ蛇鈕がついているのかについて検討し、漢が蛇鈕の印（銅印の場合もある）を贈った地域は東シナ海を取り巻く地域か、大河川によって東シナ海と結ばれている地域であること、またその地域は蛇トテム的世界であったことを指摘している〔国分、一九八〇、一九六―二二五〕。つまり、環東シナ海地域が蛇トテム的世界であったために、それを知っていた漢が蛇鈕の印を贈ったものとみなしているのである。

環東シナ海地域には蛇トテム的觀念が存在しており、琉球列島もその一部を構成していたことを考えるならば、琉球列島におけるマレピト始祖が蛇であるという觀念は、きわめて自然に受け入れることができるようになる。大林太良〔大林、一九七三、三六九―三七〇〕によれば、台湾における「土中からの始祖」神話は、ブヌン族、アヤタル族（後者は文身族）の間に存在するとされ、またこの神話といかなる関係にあるかは不明としながら、アヤタル族や東海岸諸族においては、人類の岩ないしは石からの出現の神話が多いことを指摘している。「土中からの始祖」神話と蛇トテム的觀

念が、すでに台湾で複合したかたちで存在し、それが八重山諸島に流入したかどうかは別にして、この両者が結びつくことは容易である。八重山の仮面仮装のマレピト祭祀にみられる蛇トーテム的観念は、恐らく百越の末裔である台湾の高砂族との何らかのかかわりのなかでもたらされ、そこで「マレピト」始祖としての蛇「地下他界」という複合を形成し、琉球列島を北漸したと考えられるのである。環東シナ海地域における「倭種」の世界は、水稲耕作と漁撈ばかりではなく、その南辺の一部にモチ粟・華南、台湾、琉球列島をへて本土にいたる地域はモチ粟地帯であるのに対し、バタン諸島はウルチ粟地帯であるとされる。トイモ作に結びついた倭種を含んでいること〔国分、一九八〇、一七二〕、また古代越系文化は、水稲耕作ばかりではなく「火耕」をも行う文化であったこと〔鈴木、一九八九 a、一二四・参照〕を付言しておきたい。

ところで、さきに、マレピトが蛇であるとす根拠のひとつに、シヌグにおいて先頭に立つ者が必ず巳年生まれでなくてはならないとされていることをあげたが、実はこの点については問題がある。つまり、川平のマウンガナシに扮するのは戌年生まれの者とされており、単純に考えれば、シヌグの先頭に立つものが巳年生まれであることをもって、マレピト「蛇」とするわけにはいかないことになるからである。戌年生まれの者が選ばれることについての最も単純な解答は、起源説話にみられるように（注21参照）、神の来訪する日が「戊戌の日」であったからとするものであるが、言うまでもなくこれは循環論であり、ではなぜ神の来訪する日が「戊戌の日」であるのが解決されなければなら

ないことになる。

ところで、宮古諸島では三輪山型伝説―人間の女と蛇の婚姻―のほかに「犬祖伝説」が存在しており、また八重山諸島の与那国島にも犬祖伝説が痕跡状態で認められるという〔大林、一九七三、三二九・三三三〕。戌年生まれの者が扮すること、犬祖伝説が存在することの二つの事実を突き合わせて考えれば、マウンガナシは「始祖としての犬」とみなすことが可能になる。この犬祖伝説は、東アジアの広い地域に分布しており、かなり古い文化層に帰属するものに違いないが、しかし、まさに百越の展開した中国南部、海南島、台湾にも分布しているのである〔金閔、一九八二〕。このことは、マウンガナシが「始祖としての犬」であるとの印象を一層強めることになる。しかし一方では、マウンガナシは、祭祀が終わってから歌われる「節ジラバ」の一節―マウンガナシが手にもつ神杖の新芽にたまった水で撫水して若返る、再生する〔宮良、一九七一、三八〕―に示されるように、若返りの水をもたらす存在であり、また「スデル」存在でもある。この両者のかかわりを考えるうえで重要な意味をもつのは、犬の足が濡れているのを見て泉を発見した、という説話が琉球列島に広く分布しているという事実である。ここでは、犬と水が結びついているのである。三輪山型伝説の分布域が環東シナ海地域にほぼ限定され、犬祖伝説がそれらの地域を含みながらかなり広い分布域をもっていることを考えるならば、環東シナ海地域において、その古層に存在していた犬トーテム的観念が、のちに圧倒的な影響力をもって展開した蛇トーテム的観念によって大きく変容し、水神としての性格などの蛇

的シンボルが犬に付与されることになったと考えられるのである。したがって、マユンガナシが、基層において犬トーテム的観念を背景にもつマレビトであることを確認した上で、蛇トーテム的なマレビトの色彩を濃厚にもつに至ったと考えることは許されるであろう。

以上のことと関連して問題として提起しておきたいのは、越系文化において蛇トーテムとともに存在していたとされる「鳥トーテム」〔蔭・只・辛、一九八八、三二六―三二二〕をめぐる問題である。八重山諸島・小浜島では豊年祭にアカマタ・クロマタが出現するのに対し、吉願の祭には「鴉の顔を少しく変形せしめて口先が鋭く上がった黒々とした面」をつけた「ダードウダー」が出現するが、アカマタ・クロマタが善神であるのに対し、これは悪神であるという。また、この小浜島のダードウダーは、新城島の粟の豊年祭の時に出現するアカマタの子神―稲の豊年祭においては、親神と子神が出現する―の流れをくむと伝承されているという〔喜舎場、一九七七、三二七―三二八〕。つまり、八重山の仮面仮装のマレビト祭祀には蛇とともに、もうひとつの鳥が登場しており、善／悪という対を構成しているのである。しかも、ダードウダーの由来伝承にしたがうならば、新城島の仮面仮装のアカマタ祭祀には親神＝蛇とともに子神＝鳥が出現していたことになる。さらに、問題となるのは、ステルという琉球語が、なぜ、蛇が脱皮すること、鳥が孵化すること、というふたつの意味をもっていいのかということである。ここでは、蛇と鳥がステルという言葉で同一のカテゴリーに括られているのであり、越系文化におけるふたつのトーテムの問題と関係があるように思われるのである。

結びにかえて

本稿では、琉球列島におけるマレビト祭祀を、環東シナ海文化領域のなかに位置づけて検討するよう努めてきた。ここで得たいくつかの結論は、改めて言うまでもなく、暫定的なものであり、仮説の域を出るものではない。しかし、少なくとも、琉球列島、あるいは日本という枠組みからはなれて、東アジア世界において共通の文化的伝統をもつ環東シナ海地域という新たな枠組みを設定し、そのなかで、琉球列島の文化を検討すれば、新たな展望がひらけることを確認することはできたように思われる。

琉球列島という島嶼世界にあつては、母地の文化は、それぞれの島に伝わり、定着してゆく過程である場合は環境への適応によって、ある場合はその孤立性のゆえに、きわめて多様なものとなってゆくことは、ある意味では当然のことである。しかし、その多様性を理由に、琉球列島の文化を包括的に理解することを放棄して良いということにはならないであろう。琉球列島の文化をそのように理解するためには、より広い地域のなかに位置づけて論じることのほかに方法はないはずであり、琉球列島もその一部を構成している環東シナ海文化領域からの視点が要請されるのは、まさにその点にあると考えられる。もっとも、議論の対象とする地域スケールを拡大した場合、その地域スケールに即した論じ方があるのは当然のことであり、それは、たとえば顕微鏡の倍率を変えることによって見えて

くる像がまったく異なることと同じであろう。したがって、琉球列島を環東シナ海地域に位置づけて論じると一概に言っても、その地域のなから、いくつかの社会を選んで詳細なモノグラフを作成し、相互に比較するというような方法では、ここで問題としている目的にとつては、さほど有効なものとはならないことを確認しておく必要があるように思われる。

注

(1) W. エーバハルト「エーバハルト、一九八七」が言うところの「越文化」。エーバハルトによれば、「越文化」は、溪谷稲作民文化である「タイ文化」と山地焼畑耕作民文化である「ヤオ文化」が、中国東南部地域に進出した際に、相互浸透の結果生み出されたものとされる〔同、三七五、参照〕。

(2) 国分直一は、鳥や蛇をめぐる信仰の問題にふれている。たとえば、前者については、鳥取県仁淀町稲吉出土の土器船文(弥生中期)などにみられる鳥装の船人は、黄泉の国へ死者を送る航海とのかかわりにおいてとられるものであり、こうした鳥をめぐる信仰は、大陸東南の鳥夷である越系水人から流出したものであるという〔国分、一九八六、四〇―四四〕。

(3) 近年、中国においても「越系文化」に関する議論は活発に展開されている。たとえば、白越民族史研究会編「百越民族史論叢」広西人民出版社、一九八五年。蔣・呉・辛編「百越民族文化」学林出版社(上海)、一九八八年。陳・蔣・呉・辛「百越民族史」中国社会科学出版社、一九八八年。

(4) 鈴木満男によれば、東アジア民俗を検討するにあたって、文明に對置される未開社会を対象に方法論を洗練させてきた民族学や文化人類学ではなく、民俗学が「工具」でなければならぬのは、まさにこのSinicizationという過程のゆえであるという〔鈴木、一九九一c、三二〕。

(5) (1)で言う「同情」とは、まさに *empathen* (一緒に・感じる) ことを意味する〔鈴木、一九九一a、

一四〇〕。千葉徳爾「千葉、一九七八、一四六」によれば、柳田国男の「同情」の論理とは、調査される地域社会の人々の感覚に、調査する自己のそれを同調させ、その上でその同情による主体的感覚を客体として認識することを意味するという。そして、そのような方法が可能なのは研究者と同一言語を使用している地域に限定されることになる。〔祭時習俗語彙〕などにみられる柳田国男の「語彙主義」はこうした考えの所産である。

(6) 鈴木満男にしたがえば、「漢字」もまた初発の時から存在していたと考えるべきである。〔からころも(漢意)〕を引きはがして日本固有のものを探ることなど所詮意味のない作業ということになる〔鈴木、一九九一c、一五五―一五七、参照〕。

(7) 柳田国男の方法を東アジア、さらには東南アジアの枠組みにまで広げてゆかなければ正当な結論が得られないとする議論は、昔話を素材として伊藤清司「伊藤、一九九一、一―三」も展開している。

(8) 岡正雄は、メラネシアとの比較から、仮面仮装人の出現するマレピト型祭祀を、「母系的・秘密結社の・栽培・狩猟民文化」という種族文化複合に帰属するものとみなし、古く東南アジア大陸のどこからか南海に流入し、その一分流が中国南部を経て日本へ渡来したものとみなしている〔岡、一九七九、二二―二三〕。この岡の議論については、日本の周辺地域との比較を飛び越えて、一気にメラネシアとの比較を試みている点に問題があるとするなどの批判がある〔大林、一九七九b、四二―参照〕。

(9) ツォタイジには、①祖神が訪れる、②男女一対の神として出現する、③随神を伴う、④問答を行う、などの特徴があるとともに、この正月行事に來訪するツォタイ老人は、殺物の捻りを付びとにさずけるため、はるばるやってくる存在であり、わが国の來訪神ときわめて良く似た存在であることを指摘している。

(10) たとえば、中国福州では陸の水稲耕作民と水上生活者である蛋民の間に、またラオス平地の水稲耕作民のラオ族とそのヒンターランドに住む山地の焼畑耕作民であるカー諸族の間に、シンピオーススあるい

は前者による後者の支配という関係があり、水稲耕作民からみれば異族である人々がマレビト的な来訪者の役を演ずることは、神秘的な異郷からの神聖な来訪者というマレビトの性格とうまく合致するものであるという〔大林、一九九二、二一五〕。

(11) 琉球列島におけるニライの神が両義的 ambivalent な性格を持つことは、すでにヨーゼフ・クライナー〔住谷・クライナー、一九七七〕などによって指摘されている。

(12) 五斗米道は、南朝の晋から宋にかけての時代に、江蘇南部から浙江北部にかけての地域で盛んになった。浦島伝説に色濃く投影されている道教的色彩は、この五斗米道信徒である海上交通業者によるものと考えられるという。

(13) 鈴木満男〔鈴木、一九九一b、一七四〕によれば、稲作社会の族長あるいは首長は、その権威の源泉を、自らが水に対して霊的な支配力をもつことに求める必要があったが、そのためにはかれらが水神と血のつながりがあることを示す必要があったという。日本の「三輪山型神婚」説話、中国の「蛇郎君」説話などがそれであり、依田千百子〔依田、一九八八、二六一二八〕によれば、人間の女と動物の間の婚姻は、さまざまな社会でさまざまな動物との間に想像されているが、蛇の間の婚姻が想像されているのは、日本以外では揚子江流域と南朝鮮においてであるという。

(14) この儀礼が、アカマタ・クロマタなどのマレビト型祭祀に比定できる根拠として、いくつかの点を別稿〔吉成、一九八九〕で指摘したが、それらを整理し、さらに付加すれば、次の諸点に要約することができる。①ソールイや一五才の男子(リンナグナー。一六才から一人前とみなされる)など、男性年齢階梯組織によって担われていること、②食物と祝福の儀礼的交換が行われること、③ソールイマッカネーが行われる八月行事は、一年の最大の折り目と考えられていること、④シンナグナーは、ソールイの使いの者として活動するが、これは、いわば一人前になるためのイニシエーション的な意味あいをもっていること、

⑤一二年に一度行われるナージキ(名付け)と呼ばれる年齢階梯集団への加入礼が、八月行事の時期に行われること。付言すれば、ソールイが、各戸を回って祭祀に用いられる神饌を集め歩くのは、このソールイマッカネーだけではなく、フバワクなどでもみられるものである。しかし、食物と祝福の儀礼的交換を行うのは、この時だけである。なお、このソールイマッカネーでは、仮面仮装のマレビトが、かつては聖なるカペールの森(龍宮神を祀る)から出現していたと考えられる。

(15) 酒井卯作〔酒井、一九八七、二八六―二八八〕によれば、宮古諸島では龍宮とは果報(豊饒)をもたらず神の住むところ、ネーラは死者の住む恐ろしい所とされているという。ここでは、久高島と両者のあり方はまったく逆転している。ただし、酒井は、宮古のネーラは原初的な意味で暗い世界をさしていたかどうかには疑いをもっている。宮古島の古い神歌全体を通じて、ネーラは天にあることが示唆されており、ネーラが地下の暗い世界とされたのは洞窟葬の影響によるものと推定しているのである。名称の逆転という問題はあるにしろ、ここでもふたつの他界観が併存しているのである。

(16) ただし、ニライに行くことが明瞭に示されているのはクニガミについてであり、それはかれらが死んだ時に歌われる葬送歌においてである〔比嘉、一九七九、一四九〕。

(17) 国分直一〔国分、一九九二b、一四四―一四五〕は、八重山で最も古い下田原式土器をもつ文化層(縄文後期ステージに相当)においては、熱帯系のヤムイモが栽培され、わずかに儀礼用のモチ粟が栽培されていたのではないかと推定している。粟作については、粟作地帯である台湾の東海岸と南部の恒春半島に近い琉球島の先史土器のなかに下田原式土器と相似のものが見いだされることによる推定である。

(18) 小野重朗〔小野、一九八八、四五―四六〕は、照葉樹山地の文化要素として、聖地としての山、山より下る恐ろしい神、男性年齢階梯集団による祭、山樵・焼畑そして稲作、頭かけ負い運搬、海洋性平地の文化要素として、海上の理想郷、開明的な海の来訪神、女性神役組織による祭り、航海と麦作、頭上運搬と

肩担ぎ運搬、をそれぞれあげている。

- (19) 南島基層文化を構成する要素として、小野〔小野、一九八八、四六一―四七〕は、荒ぶる海や山の災厄神の存在とそれらの人里への侵入という観念、その対策としての牛の供犠、漁撈と結びつくオナリ神信仰、頭上運搬と男たちの肩担ぎ運搬、などをあげている。

- (20) 八重山諸島には温帯系のヤマイモはなく、琉球本島にまで分布するナガイモは九州本土あるいは北部大島嶼地方から南漸したものと考えられるという〔国分、一九九二a、一四四〕。

- (21) マンガナシ(マヤヌカミ) 祭祀においては洞穴がさほど重要な意味をもっておらず、その限りでは他のアカマタ祭祀とは異質であるかのように思われるが、いくつかある起源説話のひとつにその痕跡を窺うことができる。〔往昔、田多屋の畑に洞穴があった。そこに或る日、二神が来訪されて五穀に関する神詞を宣つておられたというが、この二神が来訪される年はどういうわけか豊年が続き、またこの二神が出現なき年は凶作の年になったので、村人等はこの二神の出現される日を待ち兼ねていたところ、はからずもこの神の来訪なされる日はいつも「戊戌の日」であった。そこで村人達はこの神々の出現来訪されるこの「戊戌の日」になると、わざわざ戌年生まれ者として神に扮装せしめ、もってこの神が宣られた神詞を各戸ともども巡訪して奉るようになったのが今日の「マヤヌシ」の行事である…〕〔喜舎場、一九七七、四〇一―四〇二〕。

- (22) 注17参照。

- (23) 蔭ら〔蔭・興・辛・一九八八、一一九〕によれば、台湾の高砂族(高山族)は、百越の「后裔」であるとされる。

- (24) 日本において存在していた蛇トーテム的観念と、次のような現在の事例は関係ないものであろうか。現在でも蛇の子孫とされる家は存在しており、たとえば新潟県南蒲原郡のある家では、代々子供の脇の下に

は三枚の鱗があると伝えており、また神話学者・松村武雄の生家(群馬県新治村)も大蛇の子孫とされ、代々の子供の背には鱗があり、口には牙が生えると伝えられていたという〔小島、一九九一、一一五―一六〕。家の守護神などとして蛇を飼う習俗ということになると、さらに事例は増えることになる。

- (25) 横田健一〔横田、一九六五、八八二―八八三〕は、ロンドン大学フランク・タニエルズ教授の教示によるとしながら、アカマタ・クロマタを龍蛇神とする説があるとし、しかし、この説は縄文中期には稲作がなく、またメラネシアにも稲作がないことから、支持できないとしている。これは、岡正雄の議論を踏まえての発言である。しかし、蛇トーテム的観念が百越の末裔である台湾の高砂族にも存在することを考えれば、蛇霊信仰がただちに稲作と結びつくと考えする必要はないように思われる。高砂族は基本的に粟やイモを栽培する焼畑農耕民である。

文献

赤領政信 一九八三 「沖縄久高島の「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』四七―四

安溪遊地 一九八六 「西表島のヤマノイモ類―その伝統的栽培法と利用法」『南島史学』二八

伊藤清司 一九九一 「昔話 伝説の系譜―東アジア比較説話学」第一書房

伊藤幹治 一九七四 「稲作儀礼の研究」而立書房

植松明石 一九六五 「八重山・黒島と新城島における祭祀と親族」『沖縄の社会と宗教』平凡社

W・エーバハルト 一九八七(一九四二) 「古代中国の地方文化」(白鳥芳郎監訳) 六興出版

大林太良 一九六八 「東亜・東南アジア・オセアニアの文身と他界観」(金岡丈夫博士古希記念委員会編

『日本民族と南方文化』平凡社

- 一九七三 「琉球神話と周囲諸民族神話との比較」(日本民族学会編「沖縄の民族学的研究」民俗社会と世界像Ⅰ) 民族学振興会
- 一九七七 「邪馬台国」中央公論社
- 一九七九 a 「神話と民俗」桜楓社
- 一九七九 b 「日本民族起源論と岡正雄学説」(岡正雄「異人その他」) 言叢社
- 一九九二 「正月の来た道」小学館
- 岡 正雄 一九七九(一九五八) 「異人その他」言叢社
- 小野重朗 一九七七 「神々の原郷―南島の基層文化」法政大学出版社
- 一九八二 「奄美民俗文化の研究」法政大学出版社
- 一九八八 「生態史としての南島文化」『沖縄文化研究』一四
- 金関丈夫 一九八二 「木馬と石牛」法政大学出版社
- 上勢頭享 一九七六 「竹富島誌 民話・民俗編」法政大学出版社
- 喜舎場水珣 一九七七 「八重山民俗誌 上巻」沖縄タイムス社
- 国分直一 一九七六 「環シナ海民族文化考」慶友社
- 一九八〇 「東シナ海の道―倭と倭種の世界」法政大学出版社
- 一九八六 「海上の道」福武書店
- 一九九二 a 「日本文化の古層―列島の地理的位相と民族文化」第一書房
- 一九九二 b 「北の道 南の道―日本文化と海上の道」第一書房
- 小島環禮 一九七九 「概説」(沖縄教育庁文化課編「イザイホー調査報告書」) 沖縄県教育委員会
- 一九九一 「蛇の宇宙誌」東京美術
- 酒井卯作 一九八七 「琉球列島における死霊祭祀の構造」第一書房
- 鈴木満男 一九八九 a 「蛇王廟小考」『季刊人類学』二〇一
- 一九八九 b 「王爺とヨンドウンとマレビトの比較民俗学の試み」『文学』二月号
- 一九九一 a 「柳田・折口以後」世界書院
- 一九九一 b 「環東シナ海における海上他界観」『東アジアの古代文化』六八・六九
- 一九九一 c 「棚機つ女の爪紅―環東シナ海の古代祭儀」『日中文化研究』二
- 一九九一 d 「熊捕」という名―華南の樹木信仰を手がかりに」『しにか』二月号
- 住谷一彦、ヨーゼフ・クライナー 一九八三 「沖縄の世界観と神観念」『言語』二二―四
- 下野敏見 一九八九 a 「ヤマト・琉球民俗の比較研究」法政大学出版社
- 一九八九 b 「東シナ海文化圏の民俗」未來社
- 島袋源七 一九二九 「山原の土俗」郷土研究社
- 蔣・興・辛編 一九八八 「百越民族文化」学林出版社(上海)
- 千葉徳爾 一九七八 「民俗学のこころ」弘文堂
- 中林照明 一九七八 「伊是名島のウンジャミ・シヌグ」(高坂薫編「沖縄の祭祀―事例と課題」) 三弥井書店
- 比嘉政夫 一九八二 「沖縄民俗学の方法」新泉社
- 一九八三 「沖縄の門中と村落祭祀」三一書房
- 比嘉康雄 一九七九 「島の神々」(谷川健一・比嘉康雄「神々の島―沖縄久高島のまつり」) 平凡社
- 一九八二 「久高島の神」をめぐって(二六) 沖縄タイムス(六月一六日)
- 宮本演彦 一九五二 「沖縄国頭のシヌグ」『民間伝承』一六―七

- 一九七一 「南島村々の祭り」 『南島研究』 一一一
村武 慶 一九六五 「琉球八重山の宇宙開闢神話」 『民族学研究』 三〇―三三
村武精一 一九七五 「神・共同体・豊饒」 未来社
一九八四 「祭祀空間の構造」 東京大学出版会
横田健一 一九六五 「沖縄八重山の祭儀とその文化層―文化人類学的考察」 『文学』 三三―三八
吉成直樹 一九八七 「水と再生―八重山諸島におけるアカマタ・クロマタ、マユンガナシ儀礼の再検討」
『日本民俗学』 一六九
一九八九 「沖縄久高島祭祀の文化史的背景」 『沖縄文化研究』 一五
ヨーゼフ・クライナー 一九八二 「南西諸島における神観念・世界観の一考察」 『沖縄文化研究』 一〇
一九七七（一九七六） 「南西諸島における神観念・他界観の一考察」（住谷一彦、
ヨーゼフ・クライナー） 『南西諸島の神観念』 未来社
依田千百子 一九八八 「朝鮮民俗文化の研究」 瑠璃書房