

琉球列島における「女性の霊的優位」の文化史的位

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)

27

(開始ページ / Start Page)

129

(終了ページ / End Page)

182

(発行年 / Year)

2001-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002578>

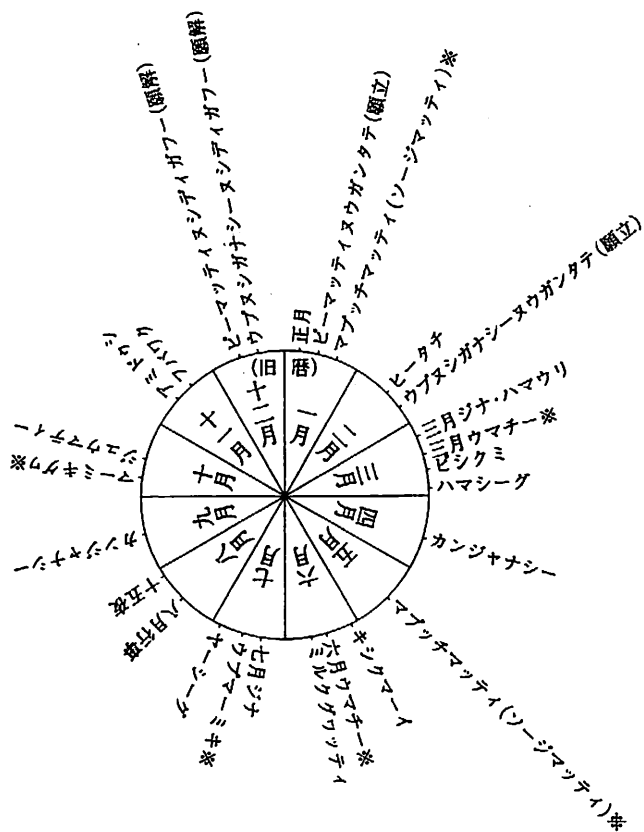
琉球列島における「女性の靈的優位」の文化史的位置

吉成 直樹

はじめに

琉球列島を対象とするこれまでの民俗学的、文化人類学的研究において、祭祀世界における「女性の靈的優位」は、琉球列島の基層文化の要素をなし、漠然と無限定的に古くからあつたと考えられてきたように思われる。

現在、各地の祭祀は廃れつつあるとは言え、近年まで行われていた祭祀世界において女性の果たす役割はきわめて大きい、というより女性なしの祭祀は考えられないほどの役割を果たしていた。村落ごとの祭祀で指導的役割を果たすのはノロあるいはツカサと呼ばれる女性であり、また姉妹が兄弟を



注) *は七マツタイ、これは八月行事の八月マツタイが加わる

図1 久高島の年中行事

靈的な力で守護するというオナリ神信仰については改めて説明する必要がないほど良く知られている。確かに、そうした状況を眺めてみる限りでは、琉球列島の祭祀世界の基層には、女性の靈的優位があるとなしても何ら不思議ではない。

しかし、丹念にみてゆくと、必ずしも女性ばかりではなく、男性も思いのほか重要な役割を果たしていることを知ることができる。もちろん、女性に比べると小さいと言わざるを得ない。しかし、そうした男性の祭祀をも詳細に検討することによって、はじめて琉球列島の祭祀世界において女性と男性が果たしてきた役割の關係の全貌が明らかになるのではなからうか。本稿の分析の過程で見えてくるのは、「女性の靈的優位」というだけでは説明しきれない祭祀世界の側面である。

I 問題の端緒―久高島の八月行事から

はじめに久高島の八月行事を取り上げ、男性が祭祀において果たしている役割について検討することにしたい。

1 久高島の祭祀世界

久高島祭祀の概略については、すでに別稿「吉成、一九八九―一九九五」において記述しているが、ここでは説明に必要な限りにおいて、繰り返しを厭わず述べることにする。久高島で行われている村

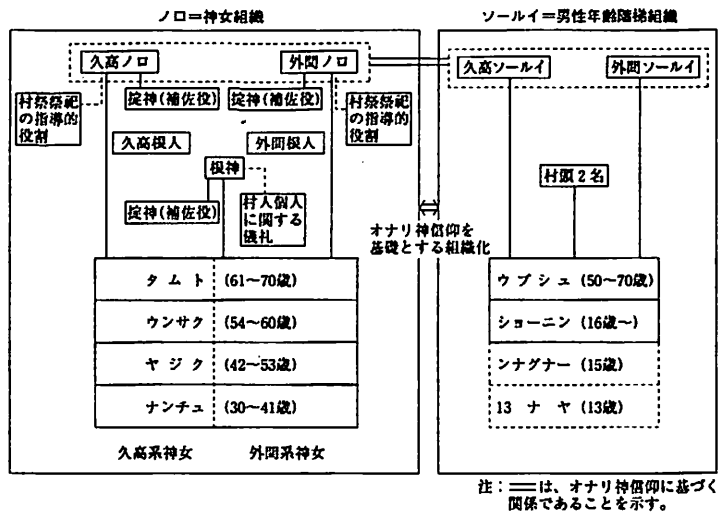


図2 ノロ=神女組織とソールイ=男性年齢階梯組織

ノロも根人もふたりずついるというのは、久高集落が東西のローカル・セクシオン（東を外間、西を久高と呼ぶ）に分かれており、それらふたつの地区からひとりずつ出るといふ仕組みになっているからである。

ノロ=神女組織は、「聖なる山」であるウタキと密接な関係にある。というのには、加入礼（イザイホー）に伴う儀礼によって、島内にある九つの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なるからである。ウタキへの帰属は、原則として長女は父方の祖母、次女は母方の祖母、適切な親族がない場合は根神の米クシの占いによって決定される。

久高島の祭祀世界を把握するにあたって祭祀組織を取り上げることにする。久高島には次の三つの祭祀組織があると考えられる。

- ① ノロ=神女組織
- ② ソールイガナシー=男性年齢階梯組織
- ③ ムトウガミ群

ことさらに祭祀組織について記述するのは、そのあり方をみることによって、久高島の祭祀世界の輪郭が浮かび上がってくると考えるからである。

① ノロ=神女組織

ノロ=神女組織の概要は、図2の左側に示している(2)。村落祭祀において主導的役割を果たすノロを含むクニガミ(国神)と呼ばれる神役たちがいる。クニガミとは、ノロのほか根神(ニীগアン)、根人(ニーチユ)、それにノロと根神の補佐役であるウメーギと呼ばれる女性たちである。このクニガミは原則として世襲によって継承される終身の神役である。さらに、その下に三〇歳から七〇歳までの、原則として島で生まれたすべての女性によって構成される年齢階梯的な祭祀組織がある。この祭祀組織に加入するためには、原則として、その加入礼であるイザイホーによって靈的能力を承認されなければならない(3)。

久高島では、死後、人間の魂は、東方洋上に想定されている海上他界であるニライ・カナイ（久高島ではニラー・ハラート呼ぶ）に行き、浄化されて祖霊（シジ）に生まれ変わる。そして、ノロシ神女組織のメンバーであった女性のシジは、生前に帰属していたウタキに戻ると考えられている（「比嘉（康）、一九九三、五八」）。ノロシ神女組織の神女には、その神女が帰属するウタキに常在し、滞留しているこのシジが付与される。つまり、長女、次女の場合なら自分の父方あるいは母方の祖母のシジ（簡単に言えば祖母霊）の霊的能力が付与され、適切な親族がおらず、ウタキへの帰属が古いによって決定された神女には、祖霊一般である「ヤマガミ」が寄り憑くという。シジやヤマガミが寄り憑くのは頭頂部であるという。

イザイホーを経て女性たちが獲得する霊的能力とは、私的には兄弟を守護するオナリ神としての能力であると考えられる。それは、イザイホーで女性がオナリ神になったことを示唆する事柄として、イニシエーションを受ける女性たちが着用する神衣裳を兄弟が贈与すること、スジ付けと呼ばれる儀礼に使うスジ（糞団子）を兄弟が準備すること、イザイホー終了後に兄弟と対面し盃を交わすが、その際に「タマガエーの大神が降りてきて、兄弟と寄り合わす」という意味の歌謡が歌われること、などを挙げる事ができるからである（「赤嶺、一九九八、二〇七―二〇八 参照」。こうした点を踏まえれば、ノロシ神女組織というのは、個々のオナリ神を組織化したものということができる。ただし、筆者がイザイホーとは私的にはオナリ神になることだと主張したこと（「吉成、一九九五、四五」）に

ついて、赤嶺政信は、琉球文化圏においてオナリ神とは生得的に姉妹に内在する霊力として理解すべきものであり、イザイホーを経てオナリ神になることとの間との矛盾をどう説明すべきか、という疑問を呈している（「赤嶺、一九九八、二〇八」）。この疑問は、議論の文脈から考えて、琉球王府と久高島との特殊な歴史的過程を考慮しなければならぬという問題を提起しているものと思われる。

一方、公的な村落祭祀においては、ノロシ神女組織は、年齢階梯に依じて役割分担がみられ、ウタキの祖霊を演じる者とそれを祀る者というかたちで端的に表現される。たとえば、三月の麦の収穫祭（三月マッテイ）では、ウタキの祖霊を演じる者は年齢階梯の最上位に位置する老女グループであるタムトであり、祀る者はウタキの祖霊を演じるタムトにミキなどのもてなしをするウンサクであると考えられる。タムトたちには、ウタキの祖霊が寄り憑いていると考えられ、ウタキの祖霊を演じているというよりも、ウタキの祖霊そのものになっていると言ったほうが良いかも知れない。この両者の違いは、祭場での衣裳にも表現されており、ノロとタムトは白はちまきにハブイ（トウヅルモドキの葉冠）、白地の着物であるのに対し、ウンサクは晴れ着とも言える紺地の着物である。

ただし、つねに老女グループであるタムトが祭りの場でウタキの祖霊を演じているのかと言えば、必ずしもそうではない。別の儀礼的脈絡では、すべての神女がウタキの祖霊を祀る者でもある。さきに掲げた三月の麦の収穫祭では「タキマリー」（ウタキ参り）と称してクボーウタキに行く。そこで、神女たちはウタキの祖霊に神饌を供え（イビと呼ばれる拝石に供える）、麦の収穫を感謝するとともに

に女性の健康を祈願するが、これは明らかに祖霊を祀る者として行動しているとみななければならぬ。ここでの衣裳は、全員、白はちまきと白の着物であり、ノロとタムトはハブイを取っている。

いずれにしても、ノロ^{II}神女組織とは、私的にはウタキの祖霊に霊的能力を付与され、オナリ神として兄弟を守護する存在であり、公的にはウタキの祖霊を演じたり、祀つたりしながら、ウタキの祖霊の霊的能力を源泉として村の繁栄と豊饒を支える存在である。したがって、ノロ^{II}神女組織は、ウタキの祖霊と密接に結びつき、一体となって「ウタキ祭祀複合」と呼ぶべきものを構成していると言えよう。

②ソールイガナシー^{II}男性年齢階梯組織

果たしてオナリ神によって守護されている男性たちによって構成されている組織を祭祀組織とみなすことができるか、という疑問が当然存在するはずである。その理由を説明することにしよう。

図2の右側に図示したように、この組織は予備軍とも言える一三歳の少年（二三ナヤー）、一五歳の少年（シナグナー）と、一人前とみなされる一六歳の少年から七〇歳までの成年男子（シヨニーン）によって構成されている。成年男子のうち五〇歳になるとウプシュ（いわば長老）になり、七〇歳になると組織から退くことになる。また、五〇歳を超えた男性のなかから村落祭祀の下働きをする村頭（任期は一年で東西各地区からひとりずつ）、そして村頭を経験した六〇歳を過ぎた男性のなか

から、漁撈の最高責任者で、男性年齢階梯組織の頂点に立つソールイガナシー（任期は二年で東西各地区からひとりずつ）が選ばれることになる。ソールイガナシーの継承は前任者から香炉の引継ぎによってなされるが、ソールイガナシーが何を祀っているかと言えば、久高島の北端にあるカペールムイ（ムイとは森の意味）に常在している龍宮神（タテイマンヌワカグラ）である。この龍宮神の加護を得て、漁獲など久高島の漁撈に関する一切の責任を負うことになる。したがって、任期中は厳しい精進を求められる。また、ソールイガナシーにはシンボルと言うべきものがあり、舟を操作する棹サシカ（舟底の敷板）の模型、それに網の模型の三つである。

ソールイガナシーが重要な役割を果たす、三月の「ビシクミ」（ビシ^{II}岩礁、クミ^{II}踏む）と呼ばれる儀礼をみることにしよう。

ふたりのソールイガナシーは、シンボルの三点セットを持ち、西の浜（ユラウマヌ浜）からサバニに乗って出発する。ビシクミをおこなう場所は、久高島北端に近いターキビシと呼ばれる岩礁であり、島を左回りに迂回して向かう。カペール森の近くに来ると、その森に向かって合掌し、カペール森の龍宮神を舟に迎える。龍宮神は、ソールイガナシーの持つサシカに座すと考えられている。こうして龍宮神を伴ってターキビシに行き、その岩礁に龍宮神を降ろす。龍宮神を上陸させたあと、ふたりのソールイガナシーは、その棹で海底を三回突き、その後、一本釣りの漁をおこなう。この間、ターキビシにいる龍宮神はソールイガナシーの行動を見守っているのだという。漁が適量に達すると、ふた

たび龍宮神を舟に迎え、西の浜の帰路につく。その途中、カペール森に龍宮神をお帰しするが、そこでとった魚を刺身にして龍宮神に供え、合掌礼拝する。浜に着くと、魚を配分し、ノロたちへの貢ぎ物を作り、各家に届ける〔比嘉(康)、一九九〇、七四〕。

ここでは、ソールイガナシーみずからが龍宮神に豊漁を祈願するという構図を持っていると考えることができる。もちろん、ノロたち神女が中心になっておこなう漁撈儀礼がほとんどであると言えるが、こうしたビシクミのような儀礼も一方では存在しているのである。琉球列島の祭祀世界と言えば、女性があくまでも中心になっておこなうものとの認識が一般的であろうが、男性自身による祭祀もまた存在しているということを強調しておきたい。それは何も仮面仮装のマレビト祭祀ばかりではないのである。

さきに述べたように、ソールイガナシーが祀るのは龍宮神であり、その加護を得て、ソールイガナシーの任期をまっとうすることになるのは、ビシクミの事例が良く示している。

ここでは、海の幸をもたらずものとしての龍宮神と、それに不可分に結びついているソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織という「龍宮祭祀複合」と呼ぶべきものを抽出することができる。

なお、龍宮には悪霊との深いかかわりがあり、海底の非常に恐ろしい場所とも考えられている。三月に行われる海での不慮の事故で死んだ者の霊を慰める家単位の儀礼を「龍宮祭り」と呼ぶことも、龍宮の陰惨な一面を示している。つまり、龍宮とはいまだニラー・ハラーに到達できない魂のいる場

所なのである。

③ムトウガミ群

久高島の祭祀組織には、「ニラーイ祭祀複合」と呼ぶべきものも存在している。この複合はムトウガミと呼ばれる神役によって支えられている。ムトウガミとは、久高島の各「門中」に祀られているムトウ神と呼ばれる神を管掌する神役のことを言う。久高島で「門中」という場合、詳細な説明が必要になるが、ここでは赤嶺政信の分析にしたがって、その特徴を二点だけ指摘しておくことにしたい。

第一に、祖先祭祀集団としての性格を持たないこと、第二に各「門中」がムトウ神祭祀をおこなうことよって機能する集団、すなわちムトウ神祭祀集団としての性格を持っていることである〔赤嶺一九八三〕。

これらのムトウガミには女性神役ばかりではなく男性神役も存在するが、これらのムトウガミも村落祭祀に関与する。ムトウガミが大きな役割を果たしているのは、ニラー・ハラーから神々が訪れて行われるハンジャナシー祭(四月、九月)や、ニラー・ハラーの祈願始めであるウブヌシガナシーウガントテ(御願立・二月)、そのウガントキ(御願解)シテガフー(一二月)などが代表的なものである。

ここでは、ウブヌシガナシーウガントテについてみることにしよう。

この儀礼は、二月の壬の日に行われ、東の浜（伊敷浜）でのニラー・ハラーへの健康祈願と農作物の豊穰を乞う祈願、それに島内の各聖地で行われるニラー・ハラー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という、大きなふたつの柱から成り立っている。

東の浜での祈願は、ムトウガミであるアカリウブヌシ（本来はニライウブヌシとされる。現在は不在）が司祭するが、浜の前列に並んで祈願するのは、このアカリウブヌシのほか多くのムトウガミたち（ヒーチョーザ、アマミヤ、アカハンジャナシーなど）であり、その背後に神女たちが控えている。この儀礼で神女たちは、一六歳から七〇歳までの男子（シヨニン）の海上での安全と健康を祈願する。また、それぞれの神女たちは家族のシヨニンひとりあて三個の石を浜から持ち帰り、一二月のウガントキに浜に戻すまでシヨニンのお守りの石として床や仏壇などに大切に保存したり、場合によっては旅に出る男たちが持つてゆくこともある（ただし、ここでは兄弟／姉妹の関係ではなく、夫／妻、息子／妻という関係に拡大している）。これらの石には、ニラー・ハラーの靈威（セジ）が悪いっており、その力でシヨニンを守るものと考えられている。

一方、穀物起源神話の儀礼的再現とは、ムトウガミであるアカチュミーとシマリバー（兄／妹関係にあるとされる）をはじめとする大里家の人々や神女たちが、聖なる泉であるヤグルカーと、始めて種子を蒔いたとされる畑であるハタスを拜むというものである。

そして、東の浜で他のムトウガミや神女と合流し、ニラー・ハラーを遙拝することになる。

儀礼的に再現される穀物起源神話とは、次のようなものである。

「創世神であるアマミヤによって久高島が造られたのち、久高島にはシユキギ、ハマサニク、ハマホウなどの植物が生えた。その後、アカチュミーとシマリバーという夫婦関係にある兄妹が久高島に住みつくると、東の浜（伊敷浜）に麦や粟の種子とクバ、アダカなどの入った壺が流れてきた。その壺を拾おうとしても波間に漂うばかりで、なかなか拾うことができなかったが、ヤグルカーの水で身を清めると、やっと手にすることができた」

こののちにこの穀物をハタスという畑に蒔くことになるのであり、神話と儀礼の対応関係は明らかである。

この儀礼をみる限り、健康祈願（特にシヨニン）にしろ、穀物起源神話の儀礼的再現にしろ、その基礎にあるのはニラー・ハラーへの信仰であり、そして何よりもアカリウブヌシを始めとするムトウガミたちが中心的役割を果たしているのである。

ムトウガミが管掌するムトウ神は、性格が不明なものも少なくないが、創世神、村落創始神話や穀物起源神話にかかわる神々、船大工や鍛冶の神など、久高島の創世から現在の基礎が確立するまで登場した神々、さらにニラー・ハラーの神々である「赤嶺、一九八三、三四八、表参照」。もつとも、穀物に代表されるように、この世の生活に必要なくさぐさの物もニライ・カナイからもたらされたと

いう信仰が広くみられることを考慮すれば、すべてがそうであるなどと強弁するつもりはないが、ムトウ神の多くはニラー・ハラー信仰に深いかわりを持って成立していると考えて良いのではあるまいか。アカチュミーとシマリバーは始祖的なムトウガミであるが、ニラー・ハラー信仰に密接に結びついていることはさきにもみた通りである(4)。何よりも、創世神であるアマミヤさえ、ハンジャナシー祭りでは、小野重朗「小野、一九八八、二五」が指摘するように、ニラー・ハラーの神であるアガリウブヌシの走狗でしかないことに注目したい。

小野重朗は、アガリウブヌシやアマミヤやヒーチョーザ(雷神)などのように、来訪神になり神遊びを行ったりする特別の職能の神女(男性もいる)の組織があり、これをムトウガミと言って一般の祭りには陪席するだけであるが、これら巫性の強い組織はノロ神女組織のあとに形成されたものではないか、と述べている「小野、一九八八、三六」。

この発言は、ムトウガミ群はノロ神女組織に遅れて形成されたというばかりではなく、きわめて大きな問題を孕んでいると考えられる。つまり、さきに議論したように、ムトウガミ群が殺物を始めとするくさぐさのものをもたらしたニラー・ハラー信仰と密接な関係にあり、「ニライ祭祀複合」(ここでは、ニラー・ハラーを便宜的に単にニライと表記する)と呼ぶべき複合を構成しているとする考えが正しければ、ムトウガミ群は海彼の世界であるニライ・カナイ信仰が広く展開したのちに成立した可能性があるからである。

なお、ニライ・カナイ信仰とウタキ信仰の歴史的前後関係は、後者がノロ神女組織の基盤になっていることを考慮すれば、ムトウガミ群と結びつくニライ・カナイ信仰のほうが新しいということになる。

小野重朗は、琉球列島の民俗文化の類型が、山地の島と平地の島という生態的条件によって分類できるとするきわめて新しい視角に立ち、「生態史としての南島文化」という論考を発表している。そして、琉球列島には、大きく分類して文化展開の三つの段階があったとするのである。すなわち、古いものから順に、「南島基層文化」「山地性文化の南下」、そして琉球王朝の成立ともかわりを持つ「海洋性平地文化の成立」である。このなかで、小野は、海の彼方に理想郷ニライ・カナイがあるとする世界観が成立したのは、「海洋性文化の成立」にいたってからであるとしていることには注目しておきたい「小野、一九八八、五一」。

いずれにしろ、ムトウガミ群がニラー・ハラー信仰に密接に結びつき、「ニライ祭祀複合」を構成していると考えれば、ウタキ信仰と密接な関係にある「ウタキ祭祀複合」とは明確な一線を画していると言える(5)。

2 ソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織とノロ神女組織の関係

ソールイガナシーは、龍宮神の加護を独自に得る一方で、ノロ神女組織を統率するノロとは象徴

的に兄弟／姉妹の關係にあり、そのオナリ神の靈力によっても守護されている。

ソールイガナシーとノロが、象徴的に兄弟／姉妹の關係にあることは、一月あるいは二月の壬の日に行われる「ヒータチ」と呼ばれる儀礼と三月三日に行われる「三月ジナ」と呼ばれるふたつの対になる儀礼のなかにみられる贈与交換に明瞭に表現されている。

この贈与交換はいささか複雑であるが、ごく単純化して言えば、ヒータチではソールイガナシーからノロに魚一斤半（ソールイガナシーが購入する）と米九合が、また三月ジナではノロからソールイガナシーへ「儀礼的漁撈」で獲れた魚を料理したもの、イモをつぶして握ったものなどが贈与される。そして、前者をユーナイマッカネー（姉妹に食物を提供する）、後者をユーキマッカネー（兄弟に食物を提供する）と表現するのである。ソールイガナシーとノロの間の贈与交換に、兄弟、姉妹という言葉が用いられていることから、この両者は象徴的な兄弟／姉妹にあること、つまりオナリ神信仰で結ばれていることが明瞭に示されていると言って良いであろう。

このヒータチと三月ジナというふたつの儀礼の概略をみることにしたい。

ヒータチはノロ神女組織によって行われる一年の最初の漁撈儀礼である。この儀礼のハイライトは、島の北側の浜でハブイ（トウヅルモドキで作った鉢巻）を頭に巻き、海を背に立っているふたりのノロに、ヤジクの女性たちが向き合って、ノロたちが歌う大漁と航海安全を願う神歌を復唱することにある。この時、ノロたちはトウヅルモドキを束にしたものを手に持ち、岩に叩きつける仕草を繰

り返す。これは、追い込み漁の際に、魚を脅して追い込んでゆく行為を表現するものだという。一年の最初に行われる漁撈儀礼であることを考慮すれば、この儀礼においてノロたちは魚の獲り方を教える神を表現しており、ノロに相對し、神歌を復唱している神女たちは、それを教えられる人間を表現していると考えられる。

他方、三月三日に行われる三月ジナは、五一歳のウブシュ（長老）、ソールイガナシー、それに巳年生まれの漁撈の熟練者などが、島の近くの珊瑚礁で、一三歳と一五歳の男子に追い込み漁の漁撈訓練をおこなうものと説明される。しかし、メタファーとしては、この世に魚がもたらされたことを表現する儀礼と考えられる。なぜなら、ヒータチと三月ジナというふたつの儀礼が対になっていることを考慮すれば、神が追い込み漁の方法を儀礼的に演じて人間に教え、豊漁を予祝し、その神の演じた漁法で人間が実際におこない、豊漁になるという基本的な構図を持っていると考えられるからである（6）。

このふたつの儀礼をこれまで述べてきた構成を持つものと考えると、ソールイガナシーが購入した魚や米をノロに贈与すること（ユーナイマッカネー）は、人間から神への供物を表現し、ノロがソールイガナシーに「儀礼的漁撈」で獲った魚を料理したものを贈与すること（ユーキマッカネー）は、神から人間に豊漁をもたらされたことを表現しているとみなすことができる。ここにみられるのは、まさに姉妹の靈的優位というオナリ神信仰を基礎にした關係そのものである「吉成、一九九五、五

結局、村落レベルでは、女性たちが漁撈に従事する男性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が、ノロとソールイガナシーの関係にみるように、理念としてはあくまでも姉妹／兄弟の関係を基本としているのである。したがって、ノロとソールイガナシーは、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、ノロとソールイガナシーは、オナリ神信仰をその組織原理にして結びついていると考えられることができる。

つまり、ソールイガナシーと男性年齢階梯組織は、それを単独のものともみなせば、ビシクミにみられるように「龍宮祭祀複合」を形成し、またノロと神女組織と対をなすものともみなせば、オナリ神信仰を媒介として、「ウタキ祭祀複合」とともにひとつの全体を構成している。

ところで、さきに述べたように、霊的能力という側面に着目すると、ソールイガナシーと男性年齢階梯組織は、独自に龍宮神からその力を獲得するばかりではなく、オナリ神であるノロと神女組織からも霊的能力を獲得するという、いわば二重性を持っているのは明らかである。この二重性が何に由来するか、ということが本稿のテーマの重要な側面を構成することになる。

3 男女同等の儀礼的役割—ヨーカービーとテラーガミ

①儀礼の記述

八月はハティナリキと呼ぶことに示されるように、一年のうちで最も衰弱していると考えられている。旧暦八月九日から始まる八月行事は表1に示される一連の儀礼群によって構成される一年の最大の折り目に行われるきわめて重要な祭りである。

ここでは、男性によって行われるテラーガミと、女性によって行われるヨーカービーを記述し、対比してみることにしよう。ここでは、一九八四年の調査によるものを掲げる〔吉成、一九八五、一八三—一八四〕。

a テラーガミ

テラーガミは二三日の夕方から行われる。テラーとは太陽(テダ)を意味する。

参加するのは、女性だけのヨーカービーとは対照的に男性だけであり、ムトウガミであるハニマンガナシー(本来は根人を中心になるが、継承されていないためハニマンガナシーが中心になった)、ニブトイ、ソールイガナシー、ウブシユである。ティンヌジョ(天の門?)と呼ばれる集落の中心部付近の場所で開始される。ハニマンガナシーなどの男神、ウブシユたちは年齢順に二列に座し、東方

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 子の刻ウガン	クボーウタキ 外間・久高ノロ殿内
8月10日	ソールイマッカネー 八月マッティ(朝マッティ)	各家 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 ヨーカビー	各家 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

を拝み、これが終わると向き合うように座り直し、右手に日の丸の扇を振りながらテラーガミの神歌をうたう。この時、ソールイガナシーは長老たちの儀礼を見守っているにすぎない。ついで、西の浜(ユラウマヌ浜)に場所を移し、ふたりのソールイガナシーとハニマンガナシーを要に円座を組み、少年が酌むミキの会食をおこなう。そして、この日の朝、一六歳から五〇歳までの男性によって行われた「儀礼的漁撈」で獲った魚の刺身が配られる。テラーガミが行われている西の浜は男たちに結びつく聖域であり、この時、女たちは浜に近づかない。

ミキの会食が終わると、浜に通じる坂道を登った所にある三角モと呼ばれる場所に、ハニマンガナシー以下が一行に並び、手ぬぐ

いを前結びにして頭に巻き、右手に日の丸の扇を持ち、テラーガミの神歌をうたいながら西地区にある御殿庭(ウドウンミヤ)に向かう。御殿庭では、東向きに一行に並び、簡単な神歌をうたい、拝む仕草をする。これが済むと御殿庭の南の入口で見守る女たちや子供たちの前でウスデークを踊って終了する。

このあと、ふたたび西の浜で男たちのミキの会食が行われる。ウプシユたちだけではなく、少年を含めた島の男たち全員が参加し、刺身のほか、焼酎やジュースなどが配られ、簡単な宴の席になるが、この時も、大勢の女や子供たちは浜の上で眺めているだけで、浜には決しておりてゆかない。

b ヨーカビー

ヨーカビーは一日の午前に行われる儀礼であり、ノロ(調査時点では外間ノロのみ)をはじめとする神女たちが参加する。比嘉康雄によれば、戦前までは、ノロ神女組織ばかりではなく、五、六歳から一四、五歳くらいまでの女性も(赤いロジンに白いカカン姿で)参加していたという[「比嘉(康)、一九九三、二五九、括弧内筆者補足」]。

神女たちは東地区にある外間殿の前を通り、この世とあの世の境であるとされるポーンキヤを越え、島の北側に向かってクボーウタキに行く。この時、外間殿の前を通るのは危険であるからだという。久高島のヨーカ

表2 ヨーカビーとテラーガミの対照

〈テラーガミ〉	〈ヨーカビー〉
<ul style="list-style-type: none"> ・ 8月12日午後に行われる ・ 西の浜での儀礼が中心～〈海〉 ・ 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） ・ 日の丸の扇を持ってテ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） ・ 西の浜での、ウブス（50～70歳男性）によるミキの共食 ・ 西の浜での、ウブ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） ・ 三角モーで、ウブスたちは手ぬぐいを前結びにして頭に巻く ・ 西の祭場（ウドゥンミヤ）での男性によるウスデーク 	<ul style="list-style-type: none"> ・ 8月11日午前に行われる ・ ウタキでの儀礼が中心～〈山〉 ・ 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） ・ 日の丸の扇を持ち、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） ・ クボーウタキでの、ノロ以下の神女によるミキの共食 ・ 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） ・ ナカノタミの前で、神女たちは手ぬぐいを前結びにして頭に巻く ・ 東の祭場（外間家の庭）での、女性によるウスデーク

②「女性の霊的優位」の否定

このふたつの儀礼は、詳細な点にいたるまで明瞭な対照性をかたちづくっている（表2）。テラーガミでは、男性（ウブシユ、男性年齢階梯組織の最上位に位置する五〇―七〇歳までの男性）たちが、浜でミキの共食をおこなうとともに、儀礼に先立って行われた「儀礼的漁撈」で獲った魚の刺身が配られるのに対し、ヨーカビーでは女性たちが、島内の最大のウタキであるクボーウタキでミキの共食をおこなうとともに、ナカノタキで「イモ」の豊作を願うものである（ユガフー）。ナカノタキ

ビーもまた、他の地域と同様に、悪霊などの魍魎類魘が跋扈する日であることを窺うことができる。また、この日、男たちはポーンキヤから先に行ってはいけなさとされてお

り、ポーンキヤから北の領域が女たちと結びつく聖域であることを示している。

クボーウタキでは、イーチョーハリチョー（嗜れ着の意）と呼ばれる円舞を行ったあと、ミキの会食が行われるが、その際外間ノロがウタキのイビにミキをかける仕草をするのは、ウタキの祖霊とミキの共食を行っていることを示すものと考えられる。

クボーウタキでの行事が終わるとナカノタキと呼ばれるウタキに場所を移し、ユガフー（世界報Ⅱ豊饒）の祈願が行われる。神女たちはナカノタキで手を合わせたのち、ウタキを出た地点で手ぬぐいを前結びにして頭に巻くが、このときナンチュたちはイモの蔓を頭に巻く。これは、ユガフー（久高島では具体的にサツマイモの豊作のこと意味する）が島にもたらされたことを示すものであるという。女たちがウタキに戻ってくるころ、ポーンキヤにはソールイガナシー、村頭をはじめとする男たちや子供たちが幟を立て、女たちを迎えるために集まっている。女たちはポーンキヤを越えて、男たちが弾く三線に合わせてひとしきり陽気にかチャーシーを踊るが、これはポーンキヤを越えて集落内に悪霊などが侵入するのを防ぐためであるという。続いて、外間殿に移り、男たちのカチャーシーやウタキから帰ってきた女たちのウスデークの踊りがおこなわれ、終了する。

を出たところで女性の一部（ノロ^{II}神女組織を構成するナンチユ）が、イモの蔓を頭に巻くのはユガフーがこの世にもたらされたことを象徴するものであった。

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のに対し、ヨーカビーでは《山》からユー（サツマイモに象徴される）を共同体に取り込むものであると言える。そうした豊饒を導入することによって、世界が衰弱する八月を凌ぐのであろう。

さて、ここで特に注目したいのは、テラーガミとヨーカビーがパラレルな構造を持ち、祭祀を担う存在として男性が女性と同等の地位を与えられているということである。男性が女性とまったく同じ儀礼的地位に立ち、男性と女性のそれぞれが、いわば共同体の外からのユーの導入を半分ずつ分担している。女性が男性に対して霊的に優位にあり、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、まったく相容れないものである〔吉成、一九八九、二四一—二四二〕。

これは、一体何を意味するのであろうか。

ここでは、女性の霊的優位あるいはオナリ神信仰の理念が否定されている儀礼が存在していることを確認しておくことにとどめることにしておきたい。

ソールイガナシー^{II}男性年齢階梯組織のおこなう祭祀を「男の祭り」、ノロ^{II}神女組織のおこなう祭祀を「女の祭り」と呼ぶことにすると、「男の祭り」と「女の祭り」が対をなし、対抗するように

構成されている祭りはほかにもみられる。沖縄諸島北部から奄美諸島南部にかけてみられるシヌグとウンジャミ、奄美大島のシヨチユガマとヒラセマンカイなどが、それである。これらの祭りは、こうした構成をとる祭りが形成される経緯を明らかにする手がかりになるものと思われる。これらの祭りはのちに取り上げるが、あわせてテラーガミとヨーカビーの問題も、その時にふたたび検討することにした。

II 龍宮信仰と男性祭祀

久高島では、ソールイガナシー^{II}男性年齢階梯組織は漁撈神である龍宮神の加護を得て、男性だけの独自の儀礼をおこなう場合があり、それを「龍宮祭祀複合」と名づけた。ここでは、いったん久高島から離れて、琉球列島全域を視野に入れて龍宮信仰と男性祭祀の関係を概観してみることにした。

1 龍宮信仰の歴史的展開

下野敏見によれば、龍宮信仰には外圏（奄美諸島と八重山諸島）と内圏（宮古諸島と沖縄諸島）があり、外圏では龍宮に対して豊饒や旅の安全を祈るのに対し、内圏では男性の漁撈との関係が密接であり、豊漁や航海の安全を祈るという対比をなしているという〔下野、一九八九、三一五・三一八〕。龍宮信仰の内圏に含まれる久高島もその例外ではない。

この龍宮信仰の外圏と内圏は、新旧ふたつの龍宮信仰が沖繩本島から発したふたつの波によって形成されたものであり、古い波（外圏）は、ノロなどの琉球宗教政策による神女の祝詞のなかに龍宮なる言葉が用いられていることから、琉球王朝の成立にほぼ沿う時期であり、また新しい波（内圏）は、奄美諸島におよんでいないことから、薩摩による琉球侵攻（一六〇九年）後のこととしている。また、龍宮という言葉が琉球列島に一般的であることを踏まえて、ヤマトから沖繩本島に受容され、それがさらに琉球列島に広がったものと推定している「下野、一九八九、三二一―三一九」。

以上の下野敏見の見解に基づけば、琉球列島における龍宮信仰は比較的新しい時期のものであり、したがって、その限りでは久高島の「龍宮祭祀複合」も、それほど古い時代に溯ることができないということになる。あえて絶対年代を推定すれば、久高島のソールイガナシーを頂点とし、龍宮神の加護を得、漁撈活動をおこなう男性年齢階梯組織の成立は、とれほど時代的にさかのぼっても薩摩侵攻後の一七世紀以降に成立したものと考えられる。こうした推定が正しければ、ノロとソールイガナシーが象徴的な兄弟／姉妹の関係をつくり、ノロがソールイガナシーを守護することになったのもまた一七世紀以降ということになる。

なお、ソールイガナシーの意味は「棹を取る者」であり、棹とは舟を操る棹のことである。漁撈に密接に結びつく名称なのである。ソールイガナシー＝男性年齢階梯組織は、龍宮信仰の新旧の波のうち新しい波によって影響を受けて成立していることは明らかである。

また、大林太良は『平家物語』巻一の、幼少の安徳天皇の入水を物語る「先帝御入水の事」などの例を引きながら、少なくとも中世からは、龍宮とは死者の赴く他界、しかも現世に恨みを抱いて没した人たちの集まる他界としての性格を持つようになったことを指摘している「大林、一九八三、五〇」。久高島において、龍宮とは海難事故などによって死を遂げた悪霊の集まる他界としての性格を持つていることは先に述べた。この久高島の龍宮をめぐる観念は、まさにヤマトにおいて新たに付与された悪霊の行く他界という性格に対応していると言える。そのような考えは、八重山諸島にいたるまでみられ「宮城、一九七二、五八五・など」、分布から考える限りでは、下野敏見の言う新旧の波のうち、古い波として伝播したものと考えられる。

ところで、龍宮信仰とニライ・カナイ信仰のどちらが古いかということが問題になろう。これは明らかに龍宮信仰のほうが新しいと言って良いと考えられる。下野敏見が指摘するように、龍宮信仰のあまり盛んではない奄美諸島や八重山諸島では、ノロやツカサの神口のなかに、龍宮という言葉が用いられるときには必ずニライ・カナイ系の名称があとに伴うこと、また沖繩諸島でも龍宮信仰がまだ独立しきっていない地域があり、龍宮を拝むと言いながら、ニライ・カナイを拝む形式がみられること「下野、一九八九、三二一―三二八」、また官撰古謡集である『おもろさうし』（一五三一―一六二三年成立）には、ニライ・カナイは登場するが、龍宮という言葉は見当たらないこと、などを挙げることができる。

さて、これまでは一般に、龍宮とニライ・カナイというふたつの異郷は互換的なもの、つまり名称が異なるだけで、実体は同じものとみなされてきた。たとえば、「ニライ信仰が、龍宮という言葉におきかえられていることは各地でみることができる」〔比嘉(政)、一九八三、一四二〕と指摘されてきたのである。

しかし、龍宮とニライ・カナイがまったく別のものであることは、その言葉ひとつ取り上げただけでも明らかであろう。すでに述べたように、久高島では、龍宮とニライ・カナイは異なる祭祀複合を形成しつつ併存し、また宮古諸島でも、龍宮は豊饒をもたらす神のすむところ、ニライ・カナイ（ここではネーラと呼ぶ）とは死者の住む恐ろしいところと考えられており〔酒井、一九八七、二八六―二八八〕、久高島とは龍宮とニライ・カナイの性格は異なるものの、やはり両者は併存しているのである。

これらの事実が意味しているのは、龍宮信仰とニライ・カナイ信仰という文化史的画期が異なる新旧の波が重なり合ったとき、ある場合には、ニライ・カナイが龍宮の名称に置き換わり、ある場合には、両者は併存することになったということであろう。

2 「龍宮祭祀複合」の分布

沖繩諸島や宮古諸島など龍宮信仰内圏では、久高島の「龍宮祭祀複合」に相当する祭祀複合の存在

を認めることができる。

沖繩諸島・伊平屋島の田名では、旧暦の三月三日に、男たち全員で追い込み漁をしたのち、龍宮神を祀る自然石の前で、ダナンサーと呼ばれる男性神役と一緒にこの自然石に祈願する〔下野、一九八九、三三四〕。また、宮古島の島尻では、ツカサの下に女性神役と男性神役があり、その男性神役のなかに龍宮神を祀るリュウグウダスと呼ばれる神役がいる。旧暦四月の初寅の日には龍宮願いが行われ、男たちが海に出て漁をし、大鍋で煮て、龍宮の神を祀る石に供え、このリュウグウダスを中心に祈願する〔下野、一九八九、三一五―三二六〕。この島尻でも、旧暦三月三日には男性による漁撈儀礼が行われ、男たちは一定の場所に集まって小石を拾い、リュウグウダスを中心に豊漁を祈る〔琉球大学民俗研究クラブ、一九七六、五〇〕。

このように見ると、龍宮信仰内圏では、久高島の「龍宮祭祀複合」とほぼ同様の複合、すなわち男性神役、漁撈をおこなう男性たち、それに漁撈神としての龍宮神などを構成要素とする祭祀複合が存在しているのである。久高島に典型的にみられる「龍宮祭祀複合」、あるいはここに掲げた事例のように、それに類似する祭祀複合でも、男性が独自に龍宮神に祈願を行っており、女性を介在させる仕組み、すなわち女性の霊的優位あるいはオナリ神信仰という観念に基づく仕組みにはなっていないことに注目したい。

III 「龍宮祭祀複合」の母体

「龍宮祭祀複合」およびそれに類似する複合は、琉球列島における龍宮信仰の展開からみて、比較的新しい時代に形成されたと考えられる。久高島のソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織は、一七世紀以降に成立したものと推定した。このことは、オナリ神信仰を介さずに、男性独自に龍宮神から加護を得る形式もまた新しい時代に成立したものと考えなければならぬことになる。

しかし、久高島にみるような男性年齢階梯組織は、決して新しく形成されたものではなく、その母体になる組織があったと考えられるのである。ここでは、漁撈組織として編成されるようになる以前の姿を探ってみることにしたい。

1 久高島のソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織の起源

ソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織は、本来、漁撈にかかわる組織ではなく、いわゆるマレビト祭祀をおこなう組織だったのでないかと推定したことがある〔吉成、一九八九、二三三―二三四／一九九五、六二―六五〕。

八月行事を構成し、断続的に行われるソールイマツカネーに、その面影をみることができるのである(表1)。ソールイマツカネーでは、ソールイガナシーが、一五歳の男子を伴って(ただし、調査

時点の一九八四年と一九八五年には一五歳の男子は同行していなかった)集落内の各戸を訪れ、食物のもとをなしを受け、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一群の儀礼で用いるミキを各戸から集めて歩く。

このソールイマツ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 ソールイガナシーや一五歳の少年など、男性年齢階梯組織のメンバーによって担われている。
- b ソールイガナシーが、集落の各家を回ってミキを集めるとともに、家族の健康を祈願し、祝福をもたらす。
- c ソールイガナシーと各家の間で、祝福と食物の儀礼的交換が行われる。
- d ソールイマツカネーは、一年の最大の折り目というべき八月行事に行われる。久高島の八月行事は、シバサシ、ヨーカビーなどを含むが、これは南島正月に相当する時期であることを意味する。
- e 一五歳の少年(一六歳から一人前として扱われる)は、ソールイガナシーの使いの者として活動し、付き従うのが本来の姿である。これには、成人になるためのイニシエーション的な意味合いがある。

こうした特徴は、シヌグやアカマタ・クロマタなど、琉球列島の他地域にみられる仮面仮装のマレビト祭祀と同一系統の儀礼であることを示唆している。

確かに、他地域のマレビト祭祀との大きな違いはある。たとえば、他地域のマレビトが山や洞穴などから出現して集落を訪れるのに対し、久高島のソールイマッカネーでは、ソールイガナシーが家を出発して各戸を回ることに、また衣裳も、黒地の着物、帽子、下駄ばきの姿であること、などをあげることできよう。しかし、ソールイガナシーは、カペール森に「常在」している龍宮神の加護を受けて、その資格で集落を回っていることを考慮する必要がある。つまり、カペール森からの出現という形式を潜在させているとも考えられるのである〔吉成、一九八九、二三六―二三七、参照〕。

このように、儀礼形態、衣裳などの点で、きわめて様式化が進んでいるものの、他地域にみられる男性年齢階梯組織などによって担われるマレビト祭祀の姿を潜ませているとみることが出来る。龍宮神Ⅱ漁撈神を祀るソールイガナシーが、漁撈ではなく、人々の健康祈願を行っているというところに、基層に持っていた性格の一面をのぞかせているように思われる。久高島の祭祀世界においては、本来のマレビト祭祀がソールイマッカネーというかたちに換骨奪胎されて命脈を保っていると考えられるのである。

以上のように考えれば、龍宮神の加護を受け、漁撈を軸に編成されているソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織は、のちの時代の変容であつて、本来は、マレビト祭祀をおこなうことを中核とする男性年齢階梯組織（あるいは男子結社）であつたと考えられる。すなわち、マレビト祭祀を担う組織から、龍宮神の加護を得て漁撈活動をするための組織に、変遷を経ながら独自に展開していったことを

示しているのである。マレビト祭祀は、男性みずからが神に扮し、人々に豊饒、祝福などをもたらし、また穢いなどをする存在であることを踏まえれば、女性が靈的優位にあり男性を守護する女性の靈的優位の理念とは相反する。このことは、久高島の八月行事を構成するテラーガミが女性の靈的優位の原理によらずに行われていることも整合する。

2 多良間島のスツウプナカ祭祀

宮古諸島の多良間島では、旧暦の五月から六月にかけて島最大の祭り、スツウプナカ祭祀が行われる。この祭祀は、若水で生命を蘇らせる儀礼が伴うことに示されるように、年替わりの性格を持つ。

このスツウプナカ祭祀では、男性が中心になる「座」と呼ばれる集団が機能し、五〇歳から七〇歳までの中老座が主導する。比嘉政夫によれば、この祭祀のなかで、身体に草の葉、蔓をまとった男たちが粟の播種、雑草とりの様子を演じ、悪霊を追い払うためにあたりの土地を叩き回る仕事をするといい。そして、何よりも重要なことは、この祭祀は龍宮の神に対して行われるということである〔比嘉（政）、一九八三、一七二―一七三〕。

ここでは、仮面仮装のマレビト、男性年齢階梯組織、龍宮神という、久高島の龍宮に結びつくマレビト祭祀（ソールイマッカネー）と同一の複合を形成しているのである。特に、マレビト祭祀をおこなう男性年齢階梯組織が龍宮神に結びついていることには注目したい。この多良間島の男性年齢階梯

組織は、漁撈にはいまだに無縁のようであるが、男性年齢階梯組織がおこなうマレビト祭祀が素朴なかたちで龍宮神に結びついているという点で、さきに述べた久高島の龍宮神Ⅱ漁撈神を軸に編成されている男性年齢階梯組織の前段階の姿がマレビト祭祀を行なう集団であるという推定を強く裏づけているものと考えられる。つまり、久高島のマレビト祭祀をおこなう集団から、漁撈を軸にする集団へと変遷してゆく過渡的な段階の姿を、多良間島のマレビト祭祀が教えてくれていると考えられるのである。

以上の議論は、先に提起した問題にある程度の解答を与えてくれるものであろう。問題とは、久高島のソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織は、独自に龍宮神から靈的な力を獲得する一方で、オナリ神であるノロⅡ神女組織からも靈的に守護されているというように、靈的な力を獲得するための二重性を持っているのはなぜかということである。

龍宮神の加護を受け、漁撈を軸に編成されているソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織は、のちの時代の変容であつて、本来は、マレビト祭祀をおこなうことを中核とする男性年齢階梯組織（あるいは男子結社）であつたと考えられる。マレビト祭祀をおこなう組織であつたとすれば、それは女性の靈的優位の理念と相容れないものであることはさきに述べた。とすれば、古くはマレビト祭祀をおこなう男性年齢階梯組織とノロⅡ神女組織は別々のものとして併存し、のちに男性年齢階梯組織が龍宮神Ⅱ漁撈神の加護を独自に受けるように展開するようになるとともに、ノロⅡ神女組織とオナリ神信

仰の理念によつて結ばれるようになったと考えられるのである。少なくとも、ソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織とノロⅡ神女組織に限つて言えば、両者がオナリ神信仰によつてひとつの全体を形成するようになったのは、一七世紀以降ということなのである。こうして、ソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織は、靈的な力の源泉の二重性を持つことになったと考えられる。

ここでは、ソールイガナシーⅡ男性年齢階梯組織とノロⅡ神女組織の出自Ⅱ系譜はまったく異なることにも注意しておきたい。

IV 「男の祭り」と「女の祭り」ーシヌグとウンジャミを中心に

さきに、久高島の祭祀について論じた際に、男性によつて行われるテラーガミと女性によつて行われるヨーカビーを「男の祭り」と「女の祭り」と呼ぶことにすると、こうした男性と女性がおこなう祭りが対をなし、対抗するように形成されている祭りは、ほかにも見られることを指摘した。すなわち、シヌグとウンジャミ、シヨチュウガマとヒラセマンカイなどがそれであつた。ここでは、シヌグとウンジャミを中心に検討し、女性の靈的優位あるいはオナリ神信仰の文化史的位置に、ある程度の見通しを与えることにしたい。ここでは、おもに小野重朗の報告する事例と分析を基礎にして検討する。

1 シヌグとウンジャミの事例

シヌグは旧暦七月の盆後に行われる祭りであり、その分布は、沖繩本島国頭では安田、安波、楚州、奥、辺戸など東海岸の諸集落、本部半島の渡久地、備瀬、具志堅、伊平屋諸島・伊平屋の田名、我喜屋、島尻、伊是名島の伊是名、仲田、諸見、それに沖繩中部の東の離島の伊計島、平安座島、浜比嘉島などである。奄美諸島の南端の与論島にも現在シヌグが行われており、沖永良部島にも明治初年まであった「小野、一九八八、一〇」。

安田のシヌグとウンジャミの事例をみることにしよう。なお、安田ではシヌグとウンジャミは交互に隔年に行われる。

旧暦七月の初亥の日に部落のアシヤギというカヤ屋根に柱だけの祭屋が清められ、その広場に「祈豊年」と大書きしたシヌグ旗が立てられる。昼から部落の男たちは大人も子供も家系によって昔からきまった三つの山に分かれて登る。山の名は北がササ、西がメーバ、南がアマナスといい、その山中で男たちは半裸の上にワラの鉢巻と帯をし、それにシイの木の枝、シダの葉をさして頭から体まで被う。特に頭にはその頃に赤い房状の実をつけるミーハンチャ（和名ゴンズイ）の枝を飾る。そして、身の丈より高い木の枝をもつ。扮装が終わると山に向かって座り、太鼓の合図で山を降り、反対の海の方も降り、次に円陣を作り回りながら地面を木の柴枝で叩いて「スクナーレー、スクナーレー」と

唱える。

メーバ山から太鼓の合図があると三つの山から同時に出発し列を作って山を下る。先頭に太鼓打ち、それから小さい子供を前に順に列を作り、「エーヘーホー」と唱えながら山を下る。三つの列が山を下った所にはそれぞれの組の主婦たちが酒などの飲み物を用意して坂迎えをする。それから三つの列の柴をまとった男たちは合流し、アシヤゲの近くに集まっている主に婦女子たちを左回りに回り、一回りすると、持った柴枝をふり上げて人々の体を叩き祓う。これを三回くり返す。このあと昔は部落の家々を叩き祓って回ったという。行列は部落を通り、東の海辺にでて、また山の方、海の方を浜辺で拝む。それから海に入っていく、身にまとった木の柴枝などを海に流してしまふ。それから男たちは山に近い流れ川に行き身をすすぐ。川から帰る時はシヌグ旗を立て女たちの歌と踊りに先導されてアシヤギマーに帰って、一応昼の行事が終わる。

午後おそく、部落の男女の神人たちがアシヤギを中心に豊年と部落の安全を祈る神事をし、それが終わるころ、シヌグ祭の余興のようにして村人が「田草取り」「ヤーハリコー」「白太鼓踊」をし、人々は御馳走持参で見物する。

「田草取り」は男女成年が十数人、ワラハチマキ、ワラダスキ姿で列を作り、三味線歌に合せて腰をかがめて田草をとる仕事をしながら進む。大きな籠を負ったヒンメーモチ（昼飯持ち）が踊りながら食物を運ぶ。「ヤーハリコー」は長い丸太に何本も縄を結び、男子青年がその縄をもって「ヤーハ

リコー」の掛け声と共に右へ左へと丸太を運び、終わりには丸太をアシャギの屋根にのし上げる。この間中、水桶で海水をかける真似をすることからもこの丸太は船の代わりで、船走らせの模擬行事であるらしい。ウスアーク（白太鼓）は部落の婦人の全員が、紺地の着物に白鉢巻き姿で大きな輪を作り、小さな鼓を何人かが打ち、優雅に踊りつつ歌うもの。これで第一日が終り、翌日は夕方からウスアークと角力が行われる「小野、一九七七、一三九―一四一」。

次にウンジャミをみてみよう。ウンジャミは、沖縄本島国頭の東海岸の安田、安波、奥（これらの地域ではシヌグと隔年交互におこなう）、西海岸では川田、比地、本部半島では勢理客、運天（これらの地域ではウンジャミのみ）、伊平屋、伊是名（シヌグと重複しておこなう）で行なわれている「小野、一九八八、三〇―三一」。

安田のウンジャミはシヌググワー（小シヌグ）とも呼ばれ、山にも行かず、海にも行かない。女神役がアシャゲで神祭をした後、男女成年がアシャゲの庭で猪を狩る真似事をする。弓矢と矛とで猪に扮した男をしとめる。また、網で魚を捕る真似事をして、子供たちを魚にして網に追い込んでとるところを演じる。その後は婦人たちのウスアークが踊られる「小野、一九七七、一四一」。

ちなみに、隣村の安波部落のウンジャミは、安田と同じくノロなど女神役を中心に行なわれ、ニレーの神をアシャゲで迎えて祭る。ニレーの神はマンザモ、ナザレーという岬から来るといふ。船漕ぎ、猪狩り、魚取りなどの模擬行事やウスアークをおこなう「小野、一九七七、一四一」。

2 シヌグからウンジャミへ―小野重朗の見解

小野重朗は、こうしたシヌグとウンジャミの共通点として、

a 山地である国頭から奄美の地域、北部琉球圏に限って分布する。

b 期日は旧暦七月中旬に行なわれる（旧十一月のウンジャミもある（7））。

c 集落、家、人を打ち払い、災厄を除く機能をもつ（8）。

また相違点として、

a シヌグは男子年齢階梯集団による祭り、男たちが山から下る神（祖神アマミキヨ）となって、人々をきびしく打ち祓う。

b ウンジャミはノロ制度下の女性神役組織による祭り、女神役が海から来訪するニライ神となり、舟航の様を演じ、家々人々の祓いなどを行なう。

という項目をあげる「小野、一九九三、二六」。

そして、このようなシヌグとウンジャミのふたつの祭りが、集落によって、一方だけが年々行なわれたり、また隔年に交互に行なわれたり、二つを引き続いて行なうなど、いろいろ変化のある行なわれ方をしているのはなぜか、という問題を掲げる。そして、結論としてシヌグが消失し、新しいウンジャミがそれに替わろうとしているためであるとして、いくつかの理由をあげるのである。

第一に、シヌグとウンジャミが周圍的分布を持っているという事実、すなわちシヌグは奄美の沖永良部、与論、国頭の伊平屋島・伊是名島・伊江島、中頭の伊計島・平安座など周辺の島々が中心で、その他は国頭の北東海岸にみられるというように外圏に分布しているのに対し、ウンジャミだけの分布する地域は本部半島北部と国頭西岸の内心部（本部半島南部のシヌグの内容はほとんどウンジャミとなっている）であるということである。つまり、古いシヌグがウンジャミに押しやられて周辺に残留しているのとみることができるといえる。

第二に、『琉球国由来記』（二七二三年編集）の伊平屋島の記事には旧暦七月にシノゴ折目（シヌグ）のこと、旧暦十一月には海神折目（ウンジャミ）のことが記されている。しかし、近年になると伊平屋島・田名の例にみるように、七月にまずウンジャミが行なわれ、その三日後にシヌグが行なわれるようになり、現在はさらにシヌグが消失してウンジャミだけになっていること、さらに二百数十年の間にウンジャミは一月の祭りから七月の祭りになり正祭の位置を獲得していること、などの歴史的過程がみられるのである。つまり、シヌグが衰え、ウンジャミが栄えてきたということである。「小野、一九九三、二七」。

これらふたつの祭りの消長は次のように説明できるといえる。
シヌグの基盤をなしているのは、国頭の山原と呼ばれる地域にみられるように、山地の山権や焼畑を営んできた男性年齢階梯制の強い社会である。それゆえに、シヌグは男性中心であり、その神は男性が山の柴やシダで扮装して出現し、木の柴枝や棒などを持って荒々しく村人を打ち払ったりする。こうしたシヌグの基盤となった山地は沖縄本島では国頭とその周辺の離島にあるだけで、中南部沖縄にはみられない。これが、シヌグが国頭とその周辺離島にしかみられない理由であるという。こうした山地を基盤とする文化は、男性年齢階梯組織の強い九州の山地文化と直結しており、そこから南の島々の山地を求めて南下し、奄美大島、沖縄本島国頭（さらに八重山の島々）に山の文化をもたらす、山原などの地で良く育ってシヌグ折目が行なわれることになった。

他方、ウンジャミの神は海から来訪する。その海の彼方の国はニライ・カナイと呼ばれて沖縄中南部で伝承する海彼の国である。本来、奄美の島々から伊平屋島、沖縄本島の国頭にかけての海の国はテルコと言ひ、ニライとは名称も性格も別である。このようなウンジャミの背景をなすのは沖縄本島の中南部に発展した海洋性平地文化である。この地は隆起珊瑚礁からなる平地で、乾燥しやすい畑地ばかりで麦を主作物としていた。その代わりに海洋への発展は盛んに行なわれ、琉球王国は乏しい畑作農耕と盛んな海外貿易の上に成立したが、この琉球王国の文化が海洋性平地文化である。ウンジャミは、この海洋性平地文化を母体とした祭りである「小野、一九九三、二八一三〇」。

男性年齢階梯組織を基盤とした山地文化が先に琉球列島の島々の山地に九州山地から南下し、山原の地などに定着してシヌグを育んだのに対し、そののちに琉球王国の文化である海洋性平地文化は隆起珊瑚礁の地に展開し、ウンジャミの母体になったとするのである。

これまで論じてきたことを考慮すると、たとえば隆起珊瑚礁からなる平地に、男性年齢階梯組織によるシヌグと同様なマレピト祭祀であるソールイマツカネー（久高島）やスツウブナカに出現する草装神（多良間島）が見られるなど、果たして、小野重朗が主張するように山地にのみマレピト祭祀が展開したかなどの疑問は残るし、そもそも琉球列島のマレピト祭祀は、九州山地から南下したものでどうかさえ解決されていないというのが現状であろう。また、小野重朗の議論は、シヌグは他のマレピト祭祀とは関係なく、独自に成立したもののようにも読める。もしそうした主張であるならば、再考する必要がある。

さて、小野重朗はこうした議論に続けて次のような疑問を提起する。ウンジャミが海洋性平地文化の祭りであるなら、沖縄本島中南部の平地にこそみられるべきであるのに、なぜ逆に、山地の国頭や奄美にだけウンジャミがみられるのか、という疑問である。それについて小野重朗は次のように答える。

「国頭の地には照葉樹山地文化が根づいてシヌグの祭りが行なわれてきた。シヌグは国頭から奄美にかけての土着の祭りであり、国頭の地を支配していた北山按司（北山王）の下での祭りであった。歴史上では北山王は中山王に滅ぼされ、三山統一の後に琉球王国が興り、国王尚眞の時代を迎えて、海洋性平地文化は大きく進展して、聞得大君を頂点とするノロ神女制度が確立され、国頭の地にもそれぞれの集落にノロ制度の祭祀組織が整えられた。しかし、ウンジャミはその神女制度が

首里から国頭へ持ち伝えた祭りではなかった。国頭（北山）に土着した照葉樹山地文化と、首里からノロ神女制度がもたらした海洋性平地文化との対立抗争がおこった結果としてウンジャミが国頭の地で作られたのである」〔小野、一九九三、三〇〕。

シヌグとウンジャミが出自し系譜を異にし、かつ男性年齢階梯組織の祭りの方が先行して形成された祭りであることは指摘する通りであろう。この点を補足すれば、安田では、ウンジャミをシヌググア（小シヌグ）と呼んでおり、ウンジャミはシヌグより後発の祭りであることを示唆していると考えられる。

「男の祭り」と「女の祭り」の例として、シヨチユガマとヒラセマンカイについても簡単にみておくことにしたい。

奄美大島北部の竜郷町秋名で、旧八月のアラセツ（新節）に行なわれるのは、次のようなものである。

シヨチユガマというのは部落の子供組が早くから準備をして、きまつた山上に仮小屋を作り、新節の朝にその屋根の上で稲魂を呼ぶ祭りをした後で、歌をうたい太鼓を打ちながら、屋根上に乗った子供や青年など男子たちは小屋を揺って揺り倒してしまう。これは稲が重く稔って倒れるようにという意味だという。

ヒラセマンカイはその日の夕方に海辺で行なわれる。海辺には神平瀬と女童平瀬の二つの大岩があり、その神平瀬の方に部落の女神人たちが白衣をつけてあがり、女童平瀬には昔は少女たちがあがったというが、今は下級の男女の神人があがって、その岩の上で互い歌いながら招き合う仕草の踊をする。海の方から稲魂を招くのだという〔小野、一九七七、一八七—一八八〕。

小野重明は、このふたつの祭りについてもまた、まず先に九州から南下した照葉樹山地文化と、そののちに北上した海洋性平地文化が対をなし、対抗するような形式をつくったことを指摘している〔小野、一九八八、五二〕。

3 「男の祭り」と「女の祭り」の形成と女性の霊的優位

さて、小野重明の議論の引用が長くなったが、本来の問題に立ち返ることにしよう。それは、「男の祭り」と「女の祭り」が対になり、対抗している形式を持つ儀礼群を検討し、「女性の霊的優位」の文化史的位置を明らかにすることであった。

これまでみてきたように、シヌグとウンジャミ、シヨチュガマとヒラセマンカイは、その出自系譜の違いのゆえに対抗関係を形成させたのであった。ここには、女性の霊的優位あるいはオナリ神信仰による結びつきはみられない。

実は、この点にこそ女性の霊的優位の文化史的位置を解く鍵があると考えられるのである。もしかりに、女性の霊的優位あるいはオナリ神信仰が、これらの祭りが成立する以前にあったとするならば、シヌグとウンジャミ、シヨチュガマとヒラセマンカイのような対抗関係にある祭りは形成されることはないと考えられるからである。それは、きわめて単純な発想である。女性の霊的優位あるいはオナリ神信仰が基礎にあるならば、琉球列島に広くみられるような、女性（姉妹）が男性（兄弟）を守護するという形式の祭りになるはずであり、シヌグ、シヨチュガマのような男性のみの祭りは成立しなかったと考えるのが自然である。「男の祭り」と「女の祭り」という対になり、対抗関係にある祭りが存在すること自体、女性の霊的優位あるいはオナリ神信仰がそれらの祭りが成立する以前には存在せず、関与していないことを物語っているのである。そして、いまひとつ重要な点は「男の祭り」が「女の祭り」に先行して形成されたものである、ということである。

以上の議論を踏まえれば、久高島のテララーガミとヨーカービーもまた、これらの儀礼群の成立する以前に女性の霊的優位あるいはオナリ神信仰は存在していなかったと考えられることになる。その担い手である男性年齢階梯組織と神女組織の出自系譜は異にしていることは明らかであった。そして、男性年齢階梯組織による「男の祭り」は神女組織による「女の祭り」に先行していたと考えなければならぬことになる。これは、テララーガミの担い手の母体になったと推定される男性年齢階梯組織（あるいは男子結社）によるマレピト祭祀が、琉球列島において、きわめて古くから存在していたことを意味するものにほかならない。

ここにおいて、岡正雄が「日本文化の基礎構造」〔岡、一九七九（一九五八）〕のなかでメラネシアと縄文文化の比較を通して提示した、「母系的・秘密結社的・芋栽培―狩猟民文化」の北上という古典的な仮説が思い出される。これは、秘密結社、マレピト祭祀、ヤムイモ・タロイモ栽培などを構成要素とする文化複合が、縄文時代中期以降に、東南アジアの一角を起源地として、その分派が琉球列島を北上したという仮説である。

熱帯系のタロイモ、ヤムイモが南の島々から北上し、琉球列島に定着していることは間違いなく〔吉成・庄武、二〇〇〇・など〕、大林太良の厳しい批判、すなわちバラバラな文化要素を、遠く離れ、生態的環境もまったく異なる日本とメラネシアの間に比較することにどれほどの有効性があるかという批判〔大林、一九七九、四二五〕にかかわらず、たとえ、この複合が流入した年代や母系社会であるとする仮説は判断できないとしても、岡正雄の仮説を慎重に吟味する必要があるように思われる。たとえば、熱帯系のヤムイモの一種であるダイジョは奄美諸島まで北上し、古くからの栽培圏であったことが確認されるが、琉球列島のきわめて特徴的な仮面仮装のマレピト祭祀の北限も、その付近（トカラ列島・悪石島のボゼ？）などではあるまいか。もしかりに、一般論として文化史的な方法論が古いから吟味に値しないというならば、そうした考えはきわめて不当なものである。

さて、小野重朗は、さきに述べた「生態史としての南島文化」のなかで、ここで問題とするオナリ神信仰を「南島基層文化」に帰属させる。その理由として、「漁業中心の生活であったと思われるから、漁をする男たちの海上の生活を守るためのオナリ神信仰も早く成立していたものと思われる。肉親のオナリ（姉妹）に対するエケリ（兄弟）の不思議なまでの渴仰であり、オナリのもつエケリ守護への使命感の強さである。そして、このオナリ神信仰は基盤となつて、さらに大きく展開するのである」〔小野、一九八八、四七〕と主張するのである。この「南島基層文化」は、「極めて古くから南島の島々に広がっていた文化で、山地、平地の区別なく存在したと思われる」〔小野、一九八八、四六〕ものだという。

ところが、そのちに発表された「シヌグ・ウンジャミ論」では「海洋性平地文化」を説明するなかで、「この文化には海上生活の男たちを支えるオナリ神信仰があり、この女性を守護神とする信仰を基盤にして、聞得大君、ノロを中心とする女神役組織が組み立てられた」〔小野、一九九三、二九―三〇〕と主張を変更しているのである。

これまでの議論を踏まえれば、「生態史としての南島文化」の主張は、到底受け入れることができなないのは明らかである。「南島基層文化」にオナリ神信仰が帰属していたとすれば、繰り返しになるが、「男の祭り」と「女の祭り」が対をなし、対抗する形式の祭りは成立するはずはないからである。ただ、「シヌグ・ウンジャミ論」において「海洋性平地文化」に帰属させている理由を、「この文化には海上生活の男を支えるオナリ神信仰があり」と述べるにとどまっておらず、さらに検討を必要とするであろう。しかし、これまで論じてきたように、少なくともオナリ神信仰を無限定的に古くまで溯らせ

ることはできないことは明らかである。

オナリ神信仰を、小野重朗の言う「南島基層文化」に帰属させることができない理由を、谷川健一の指摘から引用しておく。

「スクにかぎらず寄り物にたよっていたのが、『ヨリアゲノマキウ』、すなわち南島の古い海村の姿であった。その村の盛衰や消長は、ひとえに寄り物の多寡にかかわっていた。そして、その生活は干瀬の外に出ることはめつたになかった。南島では長い間、松材のマルキブネが使用されていたので、船足はのろく、横波にあうと容易に転覆し、外洋の荒波に耐えることは難しかった。糸満でも、マルキブネがサバニのようなハギブネに変わったのは明治二〇年代であると現地で聞いたことがある」
 「谷川、一九九二、二一八」。

糸満漁夫が遠く県外に進出し始めるのは明治二〇年代のことにすぎず、また久高島の漁夫がエラブウナギを求めて奄美、宮古、石垣島に展開したのも、それ以前にあった可能性は残されるが、記録に登場するのは一九世紀のことにすぎない。そして、糸満漁夫や久高島の漁夫は例外に属するものであり、ほとんどの海村では、波荒い外洋で操業する危険をおかさず、漁業はイノーの内部で行っていたのが実状であった「谷川、一九九二、二八—三〇」。

小野重朗が述べるように、「南島基層文化」が漁業を主体とするものであっても、オナリ神信仰と航海の結びつきを考えれば、危険を伴う航海を想定し、オナリ神信仰が存在していると考えられるのであり、きわめて古い時代にそのような航海は一般的にはなかったと考えられるのである。

結論

本稿では、久高島で行われる、男性にも女性と同等の儀礼的地位を与え、「女性の靈的優位」という理念とは無縁のテラーガミ（「男の祭り」とヨーカヒー（「女の祭り」）の分析を出発点に、他地域にもみられる「男の祭り」と「女の祭り」の検討を行い、女性の靈的優位あるいはオナリ神信仰の文化史的位位置についてある程度の見通しを得た。他地域の「男の祭り」とはシヌグ、ショチュガマであり、「女の祭り」とはウンジャミ、ヒラセマンカイである。

結論の要点は、「男の祭り」と「女の祭り」という対になり、対抗関係にある祭りが存在すること自体、女性の靈的優位がそれらの祭りが成立する以前には存在せず、関与していないことを物語っていること、いまひとつ重要な点は「男の祭り」が「女の祭り」に先行して行われていたことである。したがって、女性の靈的優位という、現在きわめて濃厚に認められる観念は、無限定的に古くまで遡ることができない、ということである。

オナリ神信仰に限って言えば、小野重朗は、その晩年に、琉球王国と深いかわりを持つ「海洋性平地文化」にオナリ神信仰を帰属させているが、その理由として、いわば「大航海の時代」であったことをあげるのみで、必ずしも明確ではなく、さらに稲作儀礼とオナリ神の問題などの検討を詳細に

行う必要がある。

オナリ神信仰の文化史的的位置について、小島環禮の『おもしろさうし』などを対象とした見解がある。詳細な説明は省略するが、小島は、『おもしろさうし』は王朝文学であることを踏まえて、巻十三の「船系のおもしろ御さうし」のなかの一首(二二〇番)などにうたわれるオナリ神は、巻五の六九番に「大ききはたかべて／をなりきみたかべて」という対句があることから、聞得大君である可能性があるとする。さらに、「おみなりおすじ」という造語法などの点から、琉歌も民衆的なようであるというのではないと指摘するのである。「小島 一九八三、一四六—一四七」。「おもしろさうし」や琉歌に登場するオナリ神が聞得大君だとするなら、オナリ神信仰は民衆レベルにおいては一般的ではなかったということにならないだろうか。

オナリ神信仰は琉球列島の基層文化にあつたものではなく、比較的新しい時代の産物であると考えられる。稲作儀礼とオナリ神の問題などをさらに検討し、その歴史的深度を押さえることが今後の課題となろう(5)。

註

(1) およそ三〇と、数を限定していないのは、ひとつの行事がいくつかの儀礼群によって構成されている場合、その数え方が問題になるためである。

(2) 拙著『マレヒトの文化史—琉球列島文化多元構成論』のなかの図では、ノロと根人をオナリ神信仰の関係にあるものとしたが、それはイザイホーにおいて、ノロがスジ付け(月を象徴)をし、根人が朱付け(太陽を象徴)をすることを主たる根拠にしていた。しかし、赤嶺政信「赤嶺 一九九八」の論考を読むに及んで、これらは月と太陽を象徴するものではないことを知り、本稿の図ではノロと根人をオナリ神信仰の關係にあるという従来の考えを留保し、両者をオナリ神信仰の關係にあるものとして図示しないことにした。

(3) 根人は男性であり、男性神役も含むことから、ノロ＝神女組織と呼ぶより、ノロ＝祭祀組織と呼んだほうが適切かもしれない。

(4) この兄妹が主人公になっている穀物起源神話は、玉城百名から久高島に来て島造りを行ったとされる始祖的なムトウガミであるシラタルとファーガナシーに主人公が置き換わっている場合がある。とすれば、このシラタルとファーガナシーも始祖的なムトウガミでありながら、ニラー・ハラとは無縁であるとは言えないことになる。

(5) ただし、ムトウガミであっても、「ウタキ祭祀複合」の構成メンバーでもあることには注意したい。

(6) 一定の漁獲量、すなわち豊漁になるまで、何度も繰り返されるが、その点に、この儀礼が単なる漁撈訓練ではないことが示されていると考えられる。

(7) 『琉球国由来記』には、瀬底島と伊是名島に、一二月の海神折目があつたことが明記されている。「小野、

一九九三、二二三」。

(8) シヌグばかりではなく、伊平屋島の田名などのウンジャミでは、海の神になる四人の神女が家々を訪れてオーというススキまたはダンチクを主婦に与え、祓わせる場合がある「小野、一九九三、二二三」。

(9) 本土のオナリ(ヒルマモチ)と琉球列島にみられるオナリの関係について「女の呪的靈能」に対する信仰という精神的脈では共通しているが、その違いを無視して、無媒介的に同一のものであると考えることに警鐘を鳴らしている議論があることにも注意したい「倉塚、一九七九、七二―七七」。

引用文献

赤嶺 政信(一九八三)、「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』四七―四

赤嶺 政信(一九九八)、「歴史のなかの沖繩―イザイホー再考」(宮田登編)『民俗の思想(現代民俗

学の視点第三卷)』朝倉書店

大林 太良(一九七九)、「日本民族起源論と岡正雄学説」(岡正雄『異人その他』言叢社

岡 正雄(一九七九)、『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―』法政大学出版局

小野 重朗(一九八八)、「生態史としての南島文化」『沖繩文化研究』一四

小野 重朗(一九九三)、「シヌグ・ウンジャミ論―琉球北部圏の文化」『沖繩文化研究』二〇〇

倉塚 嘩子(一九七九)、『巫女の文化』平凡社

小島 璽禮(一九八三)、『琉球学の視角』柏書房

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

下野 敏見(一九八九)、『ヤマト・琉球民俗の比較研究』法政大学出版局

谷川 健一(一九九二)、『古琉球』以前の世界(谷川健一他『琉球弧の世界(海と列島文化

六)』小学館)

比嘉 政夫(一九八三)、『沖繩の門中と村落祭祀』三一書房

比嘉 康雄(一九九〇)、『神々の古層② 女が男を守る国―久高島の年中行事Ⅰ』ニライ社

比嘉 康雄(一九九三)、『神々の原郷 久高島 上巻』第一書房

宮城 文(一九七二)、『八重山生活誌』沖繩タイムス社

吉成 直樹(一九八五)、『沖繩久高島祭祀にみる世界観』『季刊人類学』一六一―二

吉成 直樹(一九八九)、『沖繩久高島祭祀の文化史的背景』『沖繩文化研究』一五

吉成 直樹(一九九五)、『マレピトの文化史―琉球列島文化多元構成論』第一書房

吉成 直樹・庄武憲子(二〇〇〇)、『南西諸島における基層根栽農耕文化の諸相』『沖繩文化研究』

琉球大学民俗研究クラブ（一九七六）、「平良市島尻部落報告」『沖縄民俗』二二一