

近代奄美における親族と墓の変容：民俗の変容からみた民衆史の試み

及川，高

(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 / 沖縄文化研究

(巻 / Volume)

40

(開始ページ / Start Page)

227

(終了ページ / End Page)

274

(発行年 / Year)

2014-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00009988>

近代奄美における親族と墓の変容

— 民俗の変容からみた民衆史の試み —

及 川 高

一・問題の所在

(一) 近代奄美における「改姓」

一九二一年（大正一〇）二月、『海南小記』の旅程の加計呂麻島で、柳田国男は次のメモを書き残した。

○ 一字苗字を二字に改める。或るべく二字の、上の一字は苗字に添へうべきものを銘々がつけ、
いつとなく二字苗字にしてしまふなり。⁽¹⁾

一見ただけでは意味のとりにくい一文である。そのため酒井卯作は校訂に際して「例えば「福正一郎」を「福正／一郎」というようにかえる」という例を挙げている。しかしそれでも理解には補足を要するだろう。端的に言えば、ここに書かれているのは奄美の人々の近代における「改姓」の一例である。

伝統的に奄美では漢字一字から成る姓が大多数を占めてきた。例を挙げれば「生」「喜」「麓」「幸」等の姓は現在でも用いられている。その一方、現在の奄美では二字以上で構成される姓の世帯が過半数となっている。それは奄美の人々の多くが、近代史上に姓を改めたためである。その動機とは「日本」への同化であった。

このとき柳田が記録した方法が、改姓の唯一の方法だったわけではない(図1)。むしろ一般的に採られたのは「元の姓に対して一文字足す」という行き方であった。たとえば「喜」姓を「喜山」「喜島」に、「中」姓を「中村」「中里」に改める、というのがこれに相当する。今日奄美で改姓というとき、主に指しているのはこうした更改のことである。その一方で、こうした改姓が一般化する以前、時代の上では一九二〇年代頃まで用いられた改姓の方法が、つまり柳田の記録した方法であった。奄美の一字姓の人々はこうした方法によって差別的なまなざしをかい

①名前の頭一文字を「姓」に移動させる

例) 福／正一郎 → 福正／一郎

＊女性名(かめ、かよ、まかね、など)には難しい

＊世帯・親族ではなく原則的に個人単位の改姓となる

②従来の一字姓にもう一文字を足す

例) 喜／正成 → 喜山／正成

中／ハツエ → 中村／ハツエ

＊世帯・親族を単位とした改姓と考えられる

＊追加される文字は「田」「島」「山」「村」など

〔図1〕近代奄美における改姓のバリエーション

ぐったのである。

こうしたエピソードから、近代日本の中心／周縁をめぐる統治の力学とその暴力性を感傷的に語り出すことは本稿の趣意ではない。本稿の趣意は、ここにみる「改姓」には奄美の親族組織をよりの確に理解するヒントがあるのではないか、というところにある。というのも、そもそも「福正一郎」青年の改姓が成り立つためには、出自意識に関して次の二つの条件が満たされねばならない。①直系世帯内の世代間における姓の相違の許容。今見たところの「改姓」は世帯を単位としていないため、「福」家の場合、正一郎青年の世帯は「福正」家になり、この結果、直系世帯間、具体的に言えばオヤとコの関係であっても異なる姓を名乗ることになってしまう。そして親世帯がそうなることをむしろ望んで息子に「正一郎」とつけている以上、奄美親族の出自意識には、そうしたオヤコ間の姓の相違を許容する論理があったものと考えねばならないはずである。②キョウダイ間の姓の相違の許容。右の改姓はあくまでも個人を単位としているため、キョウダイ間でも姓が異なってくる可能性が生じる。特に男性のキョウダイ間でも、少数ながら長男が「福正一郎」で次男が「福岡二郎」のように名付けられるケースが実在しており、さらにこの場合、コの世代は「福正」「福岡」の姓へとそれぞれ分裂する。くわえて女性の出稼ぎへの頻度が男性より低かったために、改姓を前提とした命名規則は積極的には採られなかったため、多くは婚姻もしくは世帯単位の改姓によってしか姓を変えることがなかった。たとえば「福正一郎」(男)と「福かめ」(女)のキョウダイがあった場合、両者の姓は男

性の（福正姓への）改姓によって異なってしまうことになる。このように、近代奄美における改姓はキョウダイ間の姓の相違が生じることを許容する論理の下で実現したと考えねばならない。

以上、まずは概括的に述べてみたが、これを見るのみでもこの近代における改姓が、奄美親族の論理を理解する手がかりたることは明らかだろう。これを踏まえ、まずは過去の奄美親族に関する研究史を確認することで、問題の所在を明確にさせておきたい。

学史的に言えば奄美群島の親族組織がもつとも注目を集めたのは一九六〇年代であった。研究を主導したのは岡正雄らの理論的影響下にあった民族学・社会人類学であり、日本の文化複合の一類型として奄美民俗社会は発見されることになる。奄美の親族組織についてはそれ以前にも与論島をフィールドとした大山彦一の研究⁽³⁾などがあるが、やはり最大の画期は九学会連合調査のハイライトともいえる蒲生正男・上野和男らの研究⁽⁴⁾であろう。この一連の調査で蒲生・上野は喜界島の中央部丘陵上に位置する、城久・滝川⁽⁵⁾の両集落の調査からその親族組織を把握し、そこで得た類型を、親族を指す現地語にもとづいて「ハロウジ型」と名付けた。蒲生は多くの論考で繰り返しこのハロウジに言及しているが、⁽⁶⁾ここでは以下のように理解しておきたい。すなわちハロウジとは双系性な系譜認識を前提に、高い集落内婚あるいはハロウジ内婚の傾向が加わることで、血縁集団と地縁集団が複雑かつ濃密に錯綜したかたちで形成される親族組織である、と。特にこの双系性は日本国内でも特にハロウジに顕著な性格として強調される。すなわち蒲生の考えではこうした双系的な親族組織は、近代化過程で従来

の奄美親族が変容した帰結ではなく、あくまでも伝統的な奄美親族のありようを色濃く継承したものであった。⁶⁾このように蒲生に「ハロウジ型」の語で対象化された親族類型は、その後も村武精一や須藤健一、松園万亀雄らに再検討されるものの、その基本的な理解は今日まで追認されてきた。

一方、蒲生らの研究が共時的な親族組織の構造や親族範疇の解明に重心を置いていたとすれば、同時期に中根千枝が試みた「ヒキ」の研究は、そうした親族関係の網の中に置かれた人々が、いかに血統や系譜関係を認識しているのかという問題に取り組んだものだった。⁷⁾この「ヒキ」とは中根が出自意識を現地語から抽出した語である。中根はこの「ヒキ」の語を鍵に、奄美大島で収集された系図（大原系図）を分析することで、現地の人々が相互の関係をいかに認識し、いかに自己を親族の網の中に位置づけているのか、という問題にアプローチしたのである。ここから中根は結論として、その系図に男系的・直系的な系譜認識と、双系的な系譜認識が混在していること、すなわちそこに二つの論理が折衷されていることを見出すに至る。そして中根は、現実の奄美で「ヒキ」と称されているのが後者の双系的意識であることから、まずは蒲生と同様に奄美親族組織の本質的性格を双系性に認めた。⁸⁾この点で中根の議論は蒲生と結論を同じくしているが、ここで注目されるのが中根の歴史の変遷への言及である。すなわち中根は大原系図に見出されるもう一つの男系的・直系的な系譜認識を「外来方式」の採用であるとし、「日本内地」もしくは「門中」の制度を充分に発達させた沖縄の移民⁹⁾からの影響関係を仮定するのである。

中根によるこうした親族組織の変容に関する議論は、単に社会人類学的分析というに留まらず、奄美の近代民衆史を理解する上での示唆に満ちている。しかしながら学史的にはその後、こうした奄美親族組織の動態が大きな主題として練りあげられていくことはなかった。その大きな理由は一九七二年の沖縄返還であろう。復帰によって沖縄が人類学・民俗学のフィールドとして開けた結果、「国内」の調査地は奄美・与論島から沖縄本島、ひいては先島諸島まで南に引き下げられ、ともなつて研究の重心もまた沖縄へと移つていった。その中で中根の示唆した歴史的動態の問題は、奄美よりもむしろ沖縄の門中研究に引き取られ、一九八〇年代以降におけるいわゆる門中化論に繋がっていくことになる。

こうした研究状況から再び奄美に話を戻せば、中根の分析において論点となっていたのは、伝統的な双系的系譜認識と、それに対する「外来方式」としての男系的・直系的な系譜認識のいわば腑分けであつた。その上で中根は前者を奄美本来の民俗とするのだが、その一方で、後者がいかに奄美に移入されたのかということになると、あくまでも外来者との接触という契機を示唆するに留まつている。つまり男系的・直系的な系譜認識がいつ、いかにして奄美社会に入り込んでいったかまでは解明されていないのである。そして管見では、こうした問題は今日に至るまで明らかにされてはこなかったようである。

したがつてそのことこそが本稿の問題の所在となるわけだが、ここで補助線として意識しているの

は、近年の近代家族制度史に関する研究である。本来は地域によって多様であった日本の伝統的な親族制度が、近代化の過程で「イエ」的な構造へと均質に再編されていった、ということとはつとに指摘されてきた。こうした親族の再編事業がもつマクロな統治論的意味については古くは川島武宜に研究があるが、⁽¹⁰⁾九〇年代以降、国民国家論の隆盛と共に再び関心を集め、多くの成果に結びついていった。⁽¹¹⁾このことを踏まえれば、奄美民衆の「近代化」ひいては「日本」への同化とは、親族制度の「イエ」化、すなわち男系的・直系的な再組織化の動きを含むものであったのではないか、と見通される。そしてこうした見通しの下に、冒頭にみた改姓の動きを捉えればどうだろうか。

実は中根もまた、前述の分析の中で改姓の問題に言及し、「例えば、幸ビキには幸本（昔、幸であったのを現在では日本風の二字のものに改姓している）の姓をもつ家々が多いが、必ずしも幸本姓のものばかりではない」と述べている。⁽¹²⁾そしてその上で改姓がしばしば「個人」によってなされることにも触れ、こうした特徴からハロウジをいわゆる同姓集団と区別するのである。本稿は先ほど「福正一郎」の改姓について述べ、それが①直系世帯内の世代間における姓の相違の許容、②キョウダイ間の姓の相違の許容、という二つの条件を要求するものであるとした。実はこうした条件は、中根の析出した奄美の双系的な「ヒキ」の論理こそが満たすものである。というのも、奄美の伝統的な出自意識であるヒキと、そこから形成されるハロウジは、中根が断言したように同姓集団とは異なり、血縁において個人を親族集団と関係づける一方、直系的でクローズドな親族範疇を形成しない。このた

めヒキによつて形成されるハロウジは、多くのヒキを複雑に内包する一方、リネージのような直系的な分節化へと進まないものである。このために「福／正一郎」青年はヒキやハロウジによつて制約されることなく、個人の事情にもとづいて改姓することができたものと考えられる。何となればハロウジは同姓集団ではなく、その姓がいかにあるうとも個人は依然としてそのハロウジのヒキであるからである。

だがその一方で、福正一郎青年のような改姓のあり方は、近代のある時期よりマイナーになつていく。代わつて現われてくるのが、前述のような世帯を単位としたもう一つの改姓の方法であつた。つまり奄美の人々は、前述のトリックのような方法による改姓をやめ、元の姓に「田」や「島」のような一字を足すことで改姓する行き方を取り始めるのである。しかしそれはなぜであつたのか。節を改め、その近代民衆史を具体的に見てゆこう。

(二) 奄美民衆史にみる改姓の意味とその歴史的变化

近代奄美とはどのような社会であつたか。この点を居住人口の推移からみてみたい。表1は一九〇八年から一九四〇年をスパンとして、奄美群島に居住していた人口の推移をまとめたものである。ここで最初に気づくのは、明治末（一九〇八）から大正九年（一九二〇）にかけてみられる世帯数の急増である¹³。このとき、世帯数の急増に人口そのものの増加が比例していないことを鑑みる

〔表1〕近代奄美群島における居住人口の推移

年	世帯数	総人口	男性人口	女性人口	調査年月日	典拠
1908(明治41)	30,728	185,083	92,065	92,968	明治41年12月31日	大島郡統計書
1920(大正9)	43,290	210,511	100,421	110,090	大正9年10月1日	国勢調査確定人口
1925(大正14)	43,620	203,912	95,058	108,854	大正14年	〃
1930(昭和5)	43,993	204,062	94,102	109,960	昭和5年	〃
1935(昭和10)	44,569	200,973	92,695	108,278	昭和10年	〃
1940(昭和15)	41,377	181,495	83,477	98,018	昭和15年	〃

に、ここにもみる世帯数の急増は外部からの人口流入（移住者）よりも、むしろ奄美住民の中から生家を離れ、分家し独立世帯を設ける動きが活発化した結果と考えるのが自然である。こうした人口動態の解釈に踏み込む前に、もう一つの大きな特徴である一九二〇年以降の、男性／女性の人口バランスの急速な傾斜に言及しておくべきだろう。たとえば一九二〇年には男性・女性Ⅱ四八・五二であった比率は、一九三〇年には四六・五・五三・五に、一九四〇年には四六・五四にまで偏っていくことになる。その原因となっているのは明らかに、出稼ぎによる男性労働人口の流出である。

以上を踏まえて近代奄美社会史像を再構成すれば、まずは次の見通しが立つことになる。すなわち、近代化過程にある社会一般がそのような動態をみせるように、奄美もまた近代以降、人口の急増を迎えた。その結果、明治末期には家業（農業など）を継承できない、もしくは分家相続に与れない労働人口があらわれ始めることになる。このときそうした人々は、まずは生家を遠く離れる

ことはせずに奄美群島内で独立世帯を設け、その中で暮らしを立てる方策を探した。これが一九二〇年代までの世帯数の急増である。

ちなみにこうした労働力の吸収先の一例として、まさに明治大正期に北上を始めた糸満系漁民の集団漁撈が挙げられる。⁽¹⁵⁾ 移住民である糸満系漁民は集団による網漁の技術を駆使して、奄美の伝統的な小規模漁撈を追いやっていったが、その一方で現地の若者を船員として迎え、共同で漁撈にあたることもしていた。農業を興す私有地もなく、商業を興す資本もままならなかった奄美の若者たちにとって、身一つで就くことができる漁撈は当座をしのぐには十分な働き先であった。とはいえ漁撈は労働力と雇用の需給全体をバランスするほど大きな産業ではなく、何よりその将来は不透明であった。かくして大正時代には島の若い男性はよりよい雇用を求め、関西圏を中心に本土へ渡っていくことになる。そしてこの時代と柳田国男の『海南小記』の旅の時期は、ぴたりと重なっている。

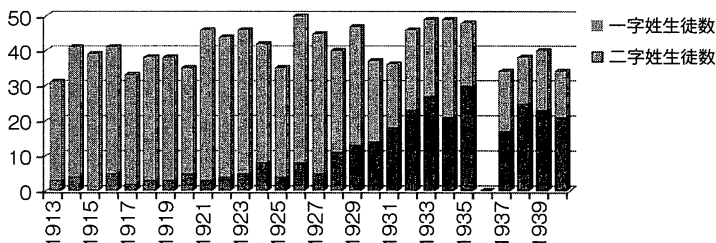
このとき「本土に渡る」決意をした奄美の人々が恐れたのは、差別であった。島の言葉は標準語との隔たりが大きい、そのことと同程度に懸念されたのが彼らの名前だったのである。改姓はこうした中で人々に試みられた工夫であった。もっともその歴史の実態については、実はこれまでの奄美親族の研究によつては掘り下げられていない。そこでここでは、喜界島・阿伝あでん小学校の卒業名簿⁽¹⁶⁾を資料に、まずはその概要の把握につとめたい。

表2は阿伝小学校の卒業名簿より、第一回卒業生を出した一九一三年（大正二）から、約三〇年後

の一九四〇年（昭和十五）までの期間について、生徒の一字姓と二字姓の割合の変化を示したものである。ここから見て分かるように、グラフ始まりの大正初頭には二字姓を名乗る者は全体の一割程度に留まる。しかしながらその比率は漸増を続け、昭和期には半数に及んでいる。生徒母数に増減があるにしても、昭和一〇年代には二字姓が安定して過半数を占めていることが分かる。こうした動態を理解する上で、特にこれが児童の名簿であることに注意を促しておきたい。というのも児童である以上、そこに記載されている人物がその姓を「個人で」変えるということは考えにくい。言い換えれば、ここに現われた二字姓への改姓とは、両親を主体とした「世帯としての改姓」を意味し、実態の上では従来の一字姓にもう一字を足す（図1-②）方法によるものと考えられるのである。

これに対して、もう一つの改姓の方法である「名前から一文字を移動させる」やり方（図1-①）に関してはどうか。表3に名簿上、改姓を念頭にしたと思しき氏名を生徒全体に対する割合として示した。ここにみるようにそうした命名はあくまでも一定割合に留

〔表2〕 阿伝小学校卒業名簿にみる姓の変化

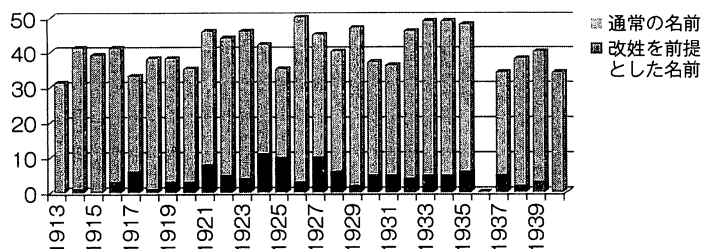


*1936年はデータ無し

まるものの、具体的な名前をみてゆけば、中には「田伊之介」のようなあからさまな名前もあるほか、「〇一郎」「×太郎」といった名前の割合の高さが目を引く。ちなみになぜか名簿にはないが喜界島・阿伝集落出身の民俗学者であった岩倉市郎の生年が一九〇四年（明治三七）であるほか、同じく阿伝出身で岩倉のアシスタントを務め、『喜界島食事日記』を著わした拵嘉一郎の名前が一九二六年（昭和一）の卒業生として掲載されている。こうした将来における改姓をにらんだと思しき名前の子全てが実際に改姓したわけではなからうが、明治末期から大正初頭にかけて生をうけた子供たちに、こうした一種の命名規則が働いていたことは認められよう。そして表3に示したようにそのピークは、大正時代の終わる一九二四年から一九二五年にかけてである。逆にこの時期以降になると、今度は表2にみたように世帯を単位とした改姓の方法が主流になっていくのである。

ではこうした姓をめぐる民衆史を、先に見た人口動態と重ね

〔表3〕改姓を前提とした生徒氏名の割合



* 1936年はデータ無し

* 「改姓を前提とした名前」の抽出は形態に基づき、改姓しても自然な名前となることを基準としてデータ化した

合わせればどうだろうか。奄美群島外への人口の流出は一九二〇年代に入ってから加速したが、この時期と二字姓への改姓の動きは完全に重なっている。もちろんこれはあくまで喜界島の阿佐校区という限定された事例ではあるが、マクロな動態に対する地域社会の反応として位置づけることは充分可能であろう。つまり大正後半期にかけて奄美民衆ははつきりと本土への出稼ぎを意識し始め、それを前提とした改姓を集団的に行うようになるのである。このことに関して改姓をめぐる現地で語られる次のフォークロアは示唆的である。今日の聞き書きによれば、奄美の人々は「関東大震災で朝鮮人が殺された」と聞き、一字姓で外国人と間違われては困ったため姓を変えたのだ」と言うのである。^②改姓の動きそのものは関東大震災（一九二三年）以前から見られるため、こうした語りはあくまでもフォークロアに属するものながら、奄美の人々の「本土」に対する感情をよく表現している。

議論を再び戻せば、柳田が記録したような改姓は、こうした世帯を単位とした改姓が一般化する前の、いわば過渡的な文化だったとみることができる。すでに述べたように一九二〇年代以前には奄美民衆の本土への出稼ぎはまだ大きな動きとはなっていない。このため一九〇〇～一九一〇年代（明治三〇～四〇年代にはほぼ相当）に出生した子供たちにおいては「故郷を離れねばならない」という社会的圧力は必ずしも強くなく、「福正一郎」のような命名もまた、いわば出稼ぎの可能性に対する一種の保険に留まっていたと考えられる。とはいえ人口の膨張圧は年々増しており、一九二四年前後における「〇一郎」系の名前のピークとはその帰結として解されよう。そして人口流出が本格化すると同

時に、奄美の人々は、今度は世帯や家族を単位として改姓を始めることになる。

さて、ここに生じた「世帯を単位とする改姓」の動きは、ハロウジの双系的な論理に対して、直系的で「イエ」的な出自意識を持ちこむ大きな契機だったはずである。なぜならばそれは、従来のハロウジとは異なる「同姓集団」の論理が奄美に入ったことを意味するからである。中根が現地の大原系図に二つの出自意識（双系／直系）の混入を見抜き、伝統的な双系的意識に対する、外来の直系的意識の接合を指摘したことは前述した。このとき、本稿のこれまでの議論を踏まえれば、その時期は大正後期に、またその契機は本土への人口流出の本格化に求められる、と言うことができるだろう。

二．葬墓制の再編 —— 石塔と風葬地 ——

（一）象徴としての墓

本論はまず前章で、奄美におけるマクロレベルの近代民衆史を素描してきた。続く本章ではこうした歴史的動態がミクロレベルで現地文化を具体的にどのようなに変えたかを検証していきたい。ここで本論が取り扱うのは葬墓の文化である。

前章で触れた奄美親族の既往研究はその考察の対象を主に社会関係や系図史料に求めており、墓への関心は高かったとはいえない。というより南西諸島の葬墓の研究は主に靈魂観・他界観といった信

仰伝承研究の文脈で進められてきたため、親族組織の研究とは積極的な交渉のないまま並行してきた面がある。とはいえあくまで一般論として述べるにしても、墓とは家屋や仏壇、系図と並んで代表的な親族集団の象徴的表現である。⁽¹⁹⁾ そうである以上、近代奄美に生じたと想定される、双系的秩序への「外来の」男系的秩序の移入が何らかの葬墓制の変容を伴わなかったとは考えにくい。⁽²⁰⁾ このことを踏まえるに、近代における葬墓制の変容と前章にみた奄美民衆史の歴史的動態を重ね合わせると、何事が見えてくるのではないか、というのがここでの見通しである。なおその分析にあたって本稿は、引き続き喜界島をフィールドに議論を進めてゆきたい。

(二) 墓上装置の概要

墓地の空間的構成とその歴史的変化を述べるに先だって、まずは墓として用いられる種々の墓上装置、具体的には墓石の概要に触れておきたい。現在の喜界島の墓所は概ね平野部に設けられているが、それを見渡したときに目につく墓上装置は、大きく次の四種類に整理される。すなわち①石造の蔵骨器、②石塔、③五輪塔、④カロート式の現代的石塔、の四種類がそれである。ちなみに本節に挙げる事例は③を除き、喜界島南東部に位置する浦原集落の調査に基づいている。それは次の理由による。

一つには浦原集落は前節で触れた阿伝集落に対し、花良治集落を挟んで近隣の集落であるため、民

俗文化の上での相対的な近さが期待できることである。ただその上で近代以降、阿伝集落には日蓮宗が、また花良治集落にはキリスト教が入ったため、両集落には葬墓制にもそれら宗教の影響をうけた変更が大なり小なり認められる。これに対して浦原集落はそうした外部からの文化的影響は限られており、その歴史的变化は比較的自律して進んだものと理解される。その上で二つ目には、これがより重要な点であるのだが、浦原が喜界島における墓石の生産地であったことが挙げられる。ちなみにこのことによって、島では一般に「浦原石」とい^うば墓石のことを指している。

この浦原石であるが、石質は島そのものを構成するのと同質のサンゴ性石灰岩であり、色味の上では白灰色を帯びている。特徴としては元がサンゴであるため、接近してみると表面にサンゴ様の小孔が多数見受けられる。石材としては硬いものではないが、そのぶん加工には好適であり、後述するように喜界島の石塔にはきわめて凝った意匠が施されている。ちなみに喜界島では同様のサンゴ性石灰岩を用いて石垣を作るが、ここで積まれる石は概ね粗放に切り出されており、墓上装置のような丁寧な加工は施されない。その他にこうした島の石を積極的に利用する民俗文化は喜界島には少なく、管見では石臼などに利用されるのみであったようである。

墓石である浦原石に話を戻せば、種々の墓上装置の製造にあたって素材は一塊の岩から切り出され、後述する本体・屋根等の部材はいずれもその石を削りこむことで製造されていた。²¹このため元の岩の一部にでも亀裂・割れがあつては使えないことから、好適な採石地は限られ、浦原集落と海の間

に開けた海岸から石は切り出されていた。採石にあたっては質の良い岩塊をまとめて得るために、二メートル四方ほどの面積にわたって四角く石を切り出していた。このため現在でも浦原集落周辺の海岸には四角い穴が方々に見受けられる。こうした採石と加工は戦前まで行われていたといい、現地での聞き取りによると、サンゴ性石灰岩の軟らかい石質を生かし、仕上げには表面をカンナがけしてとのえていた。表面に意匠が施されることは前述の通りだが、特に正面には位牌様の枠が描かれる。この枠内には主に人物の名前が彫り込まれているが、観察の限りそこに彫られる字の加工は荒いことが多い、石材加工専門の職人ではなく素人の手で施されたと見受けられるものも多い。また、この点についてはあらためて後述したいが、後年に再加工されるケースも多く、写真1に挙げた浦原石の蔵骨器の例では、明らかに近年の加工としてこの部分に「〇〇家之墓」と書いた御影石がはめ込まれている。話が前後したが、以上のようなこうした石材提供地としての事情のため、浦原集落墓地の墓上装置は石の加工状態が特に良く、彫り込まれた文字の読み取りも相対的に容易である。このため墓上措置の歴史の変遷を読み取るにあたって、有用な情報を提供してくれる、というのがここで浦原集落の墓地を取りあげる理由である。



(写真1) 蔵骨器(カメ・ハカ) 2004年著者撮影

具体的な墓上装置の話に移ろう。①の石造の蔵骨器は、写真1のようなかたちで墓地に設置されている。現地では主にハカ、ティラ⁽²²⁾、もしくはカメと呼ばれている。構造としては直方体状をした本体部分に石造の屋根を載せたものであり、土台となる石を含めて計三つの石材から構成されている。全高は屋根部分をあわせても八〇センチメートルから一メートル程度である。写真2に使用されなくなつて解体された蔵骨器の写真を挙げる。ここにみるように本体内部は四角に掘り抜かれ、中空の筒状構造となっている。その用途は遺骨を収納することにあるため、人間の長い大腿骨なども納められる容積がある。

蔵骨器の屋根も同様に石を削り出して作成するが、その棟の部分には同様に文様が施されている。屋根の底面は平らに加工されており、このまま本体にかぶせることで蔵骨器に封をするかたちとなる。こうした構造の蔵骨器がハカ・カメと呼ばれていることは前述のとおりだが、これはその機能を反映している。というのも形態からして明らかのように、これは本来、遺骨を納めるための「カメ」すなわち骨壺として用いられていた。しかしながら次節で述べる事情によって、このカメは新たに墓標として用いられるようになり、伴って「ハカ」、すなわち墓そのものと呼ばれるようになってい



〔写真2〕解体された蔵骨器 2004年著者撮影

たのである。ちなみに建造年代だが、碑銘からの推定に従う限り、大正から昭和初頭にかけ建立されたものとみられる(表4)。これは次に述べる石塔よりも後の年代であるが、他方で現地の伝承の上では、墓上装置の中ではこの蔵骨器がもっとも古くから使用されてきたものとされている。これは蔵骨器が墓標として用いられる以前、カメとして使用されていた時期から測つてのことである。

次に挙げる②石塔とは、①と同じく浦原石から掘り出された石塔を指している。写真3、写真4にみるようにこれは全高一メートル五〇センチほどの構造体であり、表面に細かく彫刻が施されている。現地ではこの石塔はハカ、あるいはハカイシと呼ばれることが多い。構造をなす各部位について現地語での呼称は今のところ得られていない

〔表4〕蔵骨器の碑銘(浦原集落墓地より)

表面	表面	左面	右面	建立年*	素材
先祖代々之墓	大正七年十一月建立			1918	浦原石
吉山歌代々之墓	大正九年十一月二十日建立		山西■	1920	浦原石
大正拾壹年 正月廿二日 行年拾壹歳 龜行太郎				1922	浦原石
大正十二年				1923	浦原石
星田歌代々之墓	大正拾四年旧八月十八日建立		建立者 錦良哉	1925	浦原石
林家代々之墓	大正拾五年旧八月二十四日建立		林友和	1926	浦原石
御代々之墓	昭和元年十二月■日行年四十五才			1926	浦原石
向家代々之墓	昭和二年二月十六日建立			1927	浦原石
家代々之墓	昭和四年旧八月十日建立			1929	浦原石
嘉家之墓	昭和六年旧三月十三日建立	行年四十八歳 ともまつ		1931	セメント
金岡家之墓	昭和七年十一月廿一日 富郎 享年■十五歳			1932	浦原石
正岡家代々之墓	昭和十三年十月十七日之建立			1938	浦原石
有村家之墓	昭和二十六年二月一日建立			1943	浦原石
中家先祖代々之墓	昭和三十三年六月二十八日建立		中仲哉	1958	セメント

* 碑銘にある「建立」他の年数を引用したものであり、正確には建立年ではない

ため、ここでは行論の便宜上、上から仮に笠・石柱・蓮・台と呼ぶことにしたい。

笠は寺院の屋根を模したように加工され、日本家屋という大棟や下棟、破風や軒下なども彫刻で再現されている。その下に縦に長い石柱が収まっているが、これは高さ五〇センチほどの四角柱で、多くは正面に位牌様の枠の図像が彫

られている。なおこの枠内にも前述した蔵骨器と同様、故人の名前もしくは「〇〇家」などの文字が彫り込まれている。そのほか特に正面に顕著であるが、左右対称にレイアウトされた蔓植物様の文様が認められる。

石柱の下に配される部材をここで「蓮」と呼んだのは、しばしばこれが蓮の花を模して作られているためである。この蓮の花のモチーフはさらにその下の台の部材にも共通しており、こちらの四角柱は正面・背面・両側面に蓮の花の図像が刻まれている。以上の部材が縦に重ねられることで石塔が構



(写真3) 石塔 2004年筆者撮影



(写真4) 石塔 2004年筆者撮影

成されているが、各部材間には倒壊を防ぐためのダボ状の加工が施されており、組上げにあたって不安定とならないように工夫されている。

浦原石の加工に関しては前述の蔵骨器と同様であるが、表面が鉋でととのえられていることも含め、非常に細かい加工がなされている。こうした構造の石塔は、筆者の調査のかぎり、奄美群島内でも沖永良部島と与論島に一部分布がみられる。そのほか徳之島にも類似の構造をもった石塔がみられるが、地質の違いから徳之島の場合は色の上で濃い黄褐色を帯びているほか、石柱部分が中空構造になっている点で喜界島の石塔とは異なっている。ちなみに奄美大島や加計呂麻島にはほとんどみられないようである。これらの群島における墓上装置の多様性は興味をそそる問題であるが、煩瑣を避けるため、この点は稿をあらためていずれ論じることとしたい。

さて、石塔に刻まれている年代をみるに、喜界島でこの石塔が建立されたのは近世後期から明治初頭にかけてのこととみられ、碑銘には前述した蔵骨器よりも古い年号が認められる。ただそのこと以上に関心を引くのは、こうした石塔に刻まれているのが個人名であることだろう。表5にその概要を示した。この文字であるが、石柱の位牌様の加工をされた部分に対して、主に故人の名前とその没年を記載するかたちで刻まれる例が多い。またその名前も浦原集落の場合は基本的に俗名が記載されている。ただしこれには集落による差異もあり、近世期に仏教の影響があった島北部の集落では戒名に類する名前が刻まれているケースもある。また石塔に刻まれる名前であるが、必ずしも一つとはかぎ

らず、恐らくは後年の追加をうけ、背面や側面などに別の名前が刻まれている事例もある。

次に挙げる③の五輪塔は、②の石塔に先行、もしくは並行して、近世喜界島で使用され始めたものと考えられる。ただし分布は志戸桶^{しとけ}等の島北部の集落に限られているほか、石材の上でも喜界島の浦原石ではなく、鹿児島の本土で採れる山川石を用いている点に特徴がある。逆に島の中央―南部には五輪塔の分布がほとんどなく、ここで挙げる写真も志戸桶で撮影したものである。こうした分布の偏りは近世期における仏教の分布状況を反映したのと考えられる⁽²⁾。碑銘が鮮明なものが限られていることと、筆者自身こうした五輪塔の喜界島への

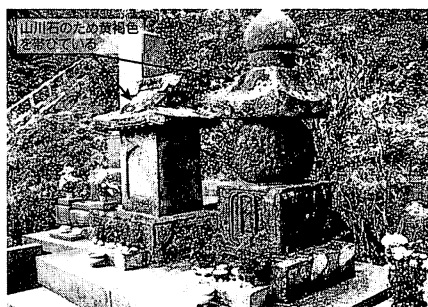
(表5) 石塔の碑銘 (浦原集落墓地より)

表面	裏面	左面	右面	建立年・ 浦原石
文化三年己未月廿五日 行年五拾六歳 太田定彦	文化三年大正定彦六月三十日			1898 ^{※1} 浦原石
天保元年四月六日 重藤彦	明治重藤			1830～明治 浦原石
天保十四年六月七日 行年七十歳 越前村重直	明治二十三年十月廿三日 行年七十一歳 重く少松 ^{※2}			? 1843～1890 浦原石
安政七年甲午年八拾七歳 前吉 三月九日	(文字倒置アリ摩滅)			? 1859 浦原石
文久三年六月七日 行年三十歳 重藤良				? 1868 浦原石
行年七拾四歳 百重重 明治二年己十月十一日				? 1869 浦原石
明治六年四月十一日 重藤彦	明治八年建立			1875 浦原石
明治拾一年丑四月二十日 行年四拾四歳 呂盛厚	明治八年二月十五日 三十九歳 呂盛仁			? 1878 浦原石
明治十三年 行年八十三歳 平兵衛 十一月廿一日				? 1880 浦原石
明治拾四年十一月廿九日 行年六拾七歳 田向為忠				? 1881 浦原石
明治拾拾年正月拾五日 行年四拾七歳 金久真雄				? 1888 浦原石
明治二拾七年九月十六日 行年五十七歳 定彦				? 1894 浦原石
永田家代々之墓	明治三十七年三月三日 行年二十七歳 成盛彦			? 1900 浦原石
明治拾一年八月廿七日 行年重藤七歳 河盛得文	(文字倒置アリ摩滅)			? 1908 浦原石
明治四十三三年十二月六日 行年六十歳 犬山剛友	明治四十三拾月拾三日建設			1910 浦原石
明治三十一年三月十二日 行年五十一歳 佐藤友	明治四拾四年七月十五日建立			1911 浦原石
大正元年十一月十五日建設	明治四拾四年九月八日 行年三十歳 則盛夫			1912 浦原石
大正二年七月廿二日 行年七十二歳 岡本政成	大正二年拾一月十日建設			1913 浦原石
大正四拾五年五月二日 行年五十九歳 重藤秋	大正六年重藤			1917 浦原石
先祖代々之墓	大正七年八月拾日建設	大正六年五月廿四日 行年四拾一歳		1918 浦原石
後田家代々之墓	昭和四年旧六月廿九日建立	大正五年旧三月拾日 行年三拾七歳 後田健衛		1926 浦原石

※1 碑銘にある「建立」他の年数を引用したものであり、正確には建立年ではない。
 ※2 文化三年は西暦では1866年にあたりますが、これは巳年ではない。
 ※3 状態から後に追加された碑と推定

受容に関しては調査段階にあるため、時期までは推定できないものの、喜界島において墓所に石塔様の構造物を建造する民俗は、この五輪塔に端を発するものと考えられる。これは後述する伝統的な葬墓制のありようとの関係に加えて、山川石という石材を島に持ちこんだ層とは恐らく、薩摩藩から派遣されてきた役人等と考えられるためである。なお島の北部では、前述した蔵骨器が山川石で作られているケースも見受けられる。もつとも、こうした五輪塔の造形と、②に挙げた石塔の造形がどのように関わってくるのかは、現時点では今後の課題とせざるを得ない。²⁴⁾

最後に挙げる④は、こうした伝統的な石塔群に対し今日の喜界島に急速に普及している、カロートの付属した日本本土と同様の石塔である。写真6に挙げたのは調査当時、浦原集落に設置されたばかりであった新しい墓の様子である。こうし



(写真5) 五輪塔と蔵骨器
2005年志戸桶集落で筆者撮影



(写真6) 新しい墓地の景観（浦原集落）
2004年筆者撮影

た形状の墓は主に一九七〇年代から八〇年代にかけて急速に喜界島に普及した。これは主に御影石で作られた石塔であるが、笠や蓮といった喜界島の石塔に特有の意匠は継承されておらず、本土に広く見られるのと同様、特に文様のないなめらかな石塔を用いている。これが喜界島に導入されたきっかけは、現地での語りにしたがえば「暮らしが豊かになったので先祖の墓をきれいにすることにした」ためだという。²⁵ こうした新しい石塔は碑銘として一様に「〇〇家之墓」「〇〇家累代之墓」といった表記をとっており、このことはこれらの墓が彼らの「イエ」を単位とするものであることを示唆している。

こうした墓のありようはさらに①・②に挙げた伝統的な墓上装置の今日の利用法にも影響を及ぼしている。たとえば①の蔵骨器に「〇〇家」の意匠を追加するケースがあることは前述した通りであるが、そのほか②の石塔に関しても同様の事例が見受けられる。さらにその進んだ例として、石柱の後を入れ替え、元来は前面であった側を背面や側面に向けたうえで、新しい前面に「イエ」の氏姓を刻み込む場合が挙げられる。つまり石柱に「〇〇家之墓」「〇〇家先祖代々」といった新たな表記を刻み直し、家墓として設えなおすのである。もう一つのパターンは正面の位牌様の枠の内部を削り落とし、その上から新たな文字を刻み直す場合である。この場合、表面が削られるために石の色味が新しいものになってしまうが、この部分に同じく「〇〇家之墓」といった表記を刻むことになる。そもそも喜界島の石塔は、古びたとはいってもそれ自体は細かく彫刻を施され、依然としてきわめて見栄

えのするものであるのに加え、「先祖から受け継いできた」という価値づけによって、今日でも放棄がためらわれてきている。この結果、今日の墓地には御影石のカロートの上に、浦原石で作られた昔ながらの石塔を重ねる、といった複合構造の墓もみられるようになっていいる。

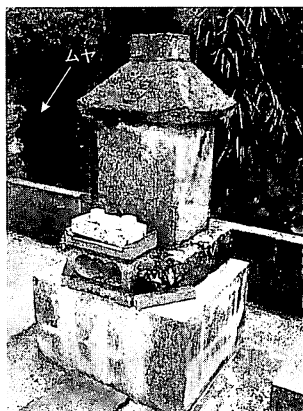
(三) 喜界島における伝統的葬墓制

前節にみた墓上装置の概要を踏まえ、本節では葬墓制の変容についてみてゆきたい。⁽²⁶⁾

前近代喜界島において一般的な葬制とは、崖穴に遺体を安置する崖穴葬（風葬）であつたと考えられる。この崖穴は「ムヤ（喪屋）」と呼ばれているほか、こうした穴を持たない集落ではヤバヤと称する森を風葬地に擁していた。このムヤ・ヤバヤであるが、その機能は没後最初に遺体を安置し、風化を待つところにあつた。南西諸島では洗骨改葬が行われてきたことは周知の通りであるが、喜界島の場合、死者は葬儀を終えるとまずこのムヤ・ヤバヤに安置されて時間をおき、遺体の白骨化が待たれた。そして骨になった遺体に洗骨が施され、その骨は再びカメなどに納められて祭祀されたのである。こうした習慣はよく知られた喜界島の民俗誌である竹内謙『趣味の喜界島史』⁽²⁷⁾にも記述があるほか、今日の調査でも伝承として聞き取ることができる。このムヤ・ヤバヤは風化を待つ場所＝風葬地であると同時に、遺骨の安置場所でもある。すなわち風化し、洗骨儀礼を加えられた遺体はここで大きめのカメ、あるいは前節に述べた蔵骨器に納められて保管された。この点でムヤは、風葬地であ

ると同時に、遺骨が最終的に行き着く場所でもあった。近世喜界島における葬墓制は基本的にムヤを中心に行われていたことができる。

こうしたムヤであるが、一部にはハロウジを単位に利用されていたとする伝承もある。たとえば喜界島西部の坂嶺集落^{さかみね}で、現在でもこの崖穴の前に石塔を建てて墓地としているケースなどがこれに該当する（写真7）。この場合、同じハロウジに属する人々は同じムヤに納められて白骨化を待ち、また洗骨を経た後は蔵骨器に納められて、同じく一つのムヤに保管、管理されたことになる。こうした事例の存在は、ムヤとハロウジの象徴的な対応関係を示唆しているようにみえ、実際それをほめかす伝承も残されている。すなわちムヤとはハロウジの象徴であり、同じムヤに入る者がすなわちハロウジ集団だ、という理解である。こうした理解は喜界島の葬制をめぐる論理の一端をクリアーに説明するものといえようが、ただ同時に、前章にみたヒキの双系的論理とは合致しないことに注意する必要がある。というのも、もしそうした伝承を信じるのであれば、その場合、死者はハロウジ内婚のケースを除き、必ず「父方ハロウジのムヤ」「母方ハロウジのムヤ」のいずれかを選んで入ることになる。その際「こちらがよりふさわしい」とする秩序があるのだとすれば、それはすなわち男系／女系のいずれかの優越を意味しており、双系とはなり得ない。もちろんこの点は今後より厳密な検証を要する点であろうが、以上の理由により本稿はさしあたって、個々のムヤをハロウジと対応させて使用するケースが喜界島の一般的な民俗であったとは考えない。⁽²⁸⁾



〔写真7〕ムヤと石塔（坂嶺集落）
二〇〇五年筆者撮影



〔写真8〕阿伝集落のムヤ
二〇〇五年筆者撮影

このことはムヤの形態の一般的な傾向とも関わってくる。喜界島には西岸を中心に、坂嶺集落のように人工的に掘り抜き、空洞を設えたムヤが存在する一方、東岸を中心に、それほど人の手を加えることなく、ほとんど自然の崖のままで利用されているムヤも珍しくない。たとえば写真8に挙げる阿伝集落のムヤがそうであるほか、浦原集落で用いられていたヤバヤなども、洞窟として区切られた空間を持たないただの「森」にすぎない。こうしたムヤ・ヤバヤの実態をみるに、ハロウジと対応する

ような空間の区切り意識そのものが存在しえたかどうか、ということが疑わしいといえる。ハロウジ型と称された類型の一つの大きな特徴として高い村内婚率があることは先にも触れたが、以上の実態を踏まえるに、風葬地としてのムヤ・ヤバヤは、集落を単位として比較的ルーズに、具体的に言えば「村で死んだ者は村のムヤに」といった範疇で利用されていたと考えるのが妥当であるように思われる。ただその上で問題となるのは、洗骨後の遺骨の管理であろう。このとき骨を納めた瓶、蔵骨器をムヤのどのあたりに置くか、ということに関してはある程度の感覚的な区分けが図られていたと考えるのが自然である。

議論を急いでしたったが、以上の歴史像は前述の墓上装置を勘案することで、より具体的に描くことができる。まず①の蔵骨器であるが、これは元の用途としては、ムヤの中に安置され、そこに遺骨を収蔵するためのものであった。すでに放棄されたムヤであるが、実際に利用されていた当時の雰囲気を残しているため写真9にその様子を示す。ちなみに奄美群島全体としてみた場合、こうした蔵骨器としては多くの場合、陶器のカメが用いられてきた。⁽²⁹⁾ただ喜界島の場合、何らかの理由によって島の石の加工にもとづく蔵骨器の文化が早くから確立し、石



〔写真9〕ムヤの内部の様子（坂嶺集落）
2005年筆者撮影

造の蔵骨器が主流になったものと考えられる。こうした蔵骨器は基本的にムヤの中に置かれたほか、ムヤが浅い場合やヤバヤの場合などには相対的に奥手の暗がりには安置されていた。この点は前述もしたが、このような用途で用いられていたため、島の人々の伝承の上でも、蔵骨器の使用は墓上装置の中では最も古いとされている。

これに対し近世中後期になると喜界島には新たに、石塔を建てる文化が現われる。後述する理由のため、多くが当初建立された場所から移動されたものの、伝承に従えばこうした石塔は当初はムヤの近傍に建てられていた。石塔の形態上の古態を示しているのは、おそらく薩摩藩の役人層が移入したと考えられる五輪塔である。先にも述べたように、五輪塔の土台部分との意匠の共通性が見受けられることなどを鑑み、こうした五輪塔と②の石塔の間には何らかの連続性があるものと考えられるが、実際に②の意匠がいかにして出現したのか、という問題は今のところ不明であると言わねばならない。ただいづれにせよはつきりしているのは、こうした石塔は出現にあたってまず、ハロウジや直系血族の象徴としてではなく、「個人」を記念するものとして現われたということである。それは先ほど表5に提示したように、一九一〇年代までの碑銘をもつ石塔がいずれも個人を名義として建立されていることに端的に表れている。

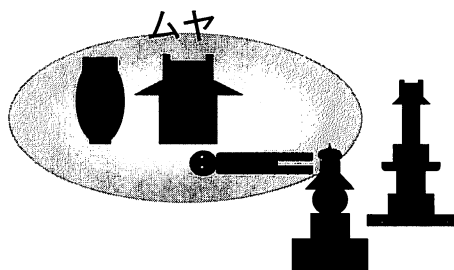
民俗学・近世考古学の既往研究の示唆するところでは、近世墓標は奄美に限らず、最初は「先祖代々墓」ではなく、あくまでも個人を記念するものとして現われ、その形態は五輪塔や石仏、石塔な

どであったとされる。⁽³⁰⁾ こうした近世日本の民俗が喜界島へ移入されたことについては、その主体が薩摩藩の役人層であったのだとすれば、その過程には不思議はない。まとめれば近世から近代初頭にかけて、喜界島の墓所は図2のようなかたちで構成されていた。すなわちムヤ・ヤバヤを風葬地として中心に据え、その内部に蔵骨器を、またその近傍に石塔を建立する、という構成である。

(四) 近代における葬墓制の再編

前節にみたムヤを中心とする葬墓制は近代以降、外圧による変容を迫られることになる。その最初の契機は不衛生を理由とした風葬の禁止であった。元より風葬は遺体を空

気で腐敗させる方法であり、季節によっては悪臭や蠅、野犬などの害を伴った。このことを為政者は公衆衛生に照らして好ましくない習慣と見なしたのである。この結果、喜界島の人々は風葬をやめ、白骨化を待ったための一次葬の方法として土葬を始めるようになった。すなわち遺体を一度土葬に付して白骨化を待ち、しかる後に回忌供養に際して遺体を掘り起こして洗骨し、更にその骨を蔵骨器



- ・ 遺体は死後、ムヤ・ヤバヤに安置され、白骨化を待つ
- ・ 骨は洗骨の後、カメや蔵骨器に納められ、継続的に祭祀される
- ・ ケースによって五輪塔・石塔が建てられ、そこには個人名が記される。
- ・ 石塔はムヤの近傍に建立される

〔図2〕近世～近代初頭期における喜界島の葬墓の構成

で管理する、という方法に移行するのである。ただこのとき持ち上がったのは、遺体の埋葬地をどこに設けるかという問題であった。

この問題への対処は集落によって様々であったが、大まかな傾向でいえば、緩やかな傾斜地を後背とする島の西側では従来のムヤの直前・近傍に一次葬地を設け、対して急峻な崖を後背とする島の東側では、ムヤより離れた場所に一次葬地を設けた、ということが³³⁾できる。もちろん一概にはいえないものの、実際ムヤの周辺が険しい地形にあった場合、そこに遺体を埋葬することは、いかに当事者が望もうとも実現不可能であった。結果、幾つかの集落では一次葬地を水ハケが良く、遺体の腐敗の進行が早い砂浜に定める判断を下している。こうした砂浜は当然ムヤから大きく離れるために、先祖祭祀儀礼には不便となる一方、短い期間で遺骨が「きれいになる」というメリットもあった。他方でムヤの周辺に一次葬地を設けた集落の場合、基本的に変更は曝葬から土葬へと方法を変えるのみで済んだものの、ムヤ周辺の地質は水はけが悪いことから、今度は白骨化に著しく時間を要することとなった。たとえば島の内陸部にあたる城久集落などのケースでは、七回忌の時点でも腐肉が残っていることが多いため、十三回忌によりやく遺体を掘り返して洗骨をおこなうのが一般的であったという。いずれにせよ風葬の禁止にともなう土葬への移行は伝統的な葬墓制に様々な変更を強いるものであった。とはいえこの時点ではまだ、遺骨を最終的にムヤに安置する、という進め方そのものまででは変えられてはいない。またそのために先祖祭祀儀礼も基本的にはムヤを中心に行われていたのであ

る。

これに対し、次の転機となったのは太平洋戦争である。戦争末期、特に沖縄の陥落以降、南西諸島は広く連合軍の攻撃が及ぶところとなり、喜界島もまた戦闘機の拠点であったことから空襲に見舞われるようになった。こうした中で検討されたのが、ムヤの防空壕への転用であった。この結果、ムヤ内部に置かれていた祭祀装置やカメ、蔵骨器に納められた遺骨は、洞窟の外に搬出されることになる。その搬出先はムヤの近辺であることもあったし、平地にまで下ろしてくることもあった。

ここで重要なのは、こうして運び出された諸々が終戦後、すぐにムヤに戻されたわけではない点である。特に戦後は社会全体が貧しく、人々には石塔、蔵骨器を斜面の上にまで戻す余力がなかった。また平地に置かれた蔵骨器や石塔は、結果的に生活圏に近づいたことで、人々の日常的な祭祀にあたってはむしろ以前よりも便利になっていた。前述の土葬化によって一次葬地がすでにムヤから離れていたこともあり、やがて島の人々の中からは全ての遺骨をムヤに戻すのではなく、新しい平地の墓地で祭祀を行った方がよいのではないか、という考え方が現われてくることになる。

この過程で伝統的な蔵骨器や石塔は従来の役割を越え、新たに、墓標の象徴的機能が強化されていくことになる。本来の機能でいえばそもそも蔵骨器は、死者の骨を納めるための装置に過ぎず、墓標としての象徴的機能は持たない。また喜界島の石塔は、近世期に現われて以降、基本的に「個人」を記念するためのものとして建立されており、その象徴的な対応関係はあくまで死せる「個人」に対し

て結ばれていた。しかしながらこれらは平地に移動されるに至り、新たに墓標として、のみならず「先祖代々墓」として、親族集団の象徴としての機能を与えられていったのである。

この過程で骨の管理をめぐって生じた変化についても触れておこう。蔵骨器はともかく、五輪塔や石塔はもともとムヤの外部に付随する装置であったため、それ自体は骨を納める機能を持たない。このためムヤから引き離されるにあたって、喜界島の人々はその下に空洞を掘るなどし、骨を納めるスペースを別に用意したという。さらに一九六〇年代に入ると徐々に本土と同様のカロートが導入され始め、小さな骨壺をカロートに納めることで遺骨を管理するようになる。これと並行したのが火葬の受容であった。喜界島の場合、奄美群島の中でも火葬場ができたのは早い時期のことで、一九六〇年代には概ね火葬が普及している。この過程で土葬による一次葬と洗骨改葬の民俗が失われる一方、骨そのものは高温で焼成されることで非常に細くなり、小さなカメラや骨壺にも十分納まるようになったのである。こうして骨の管理にあたってもムヤのような広い空間が不要になり、カロート程度の装置で充分間に合うようになっていった。こうした動態の現状が、先に見た④の本土式の石塔の普及である。もつともこうしたカロートの普及にあたって、②の伝統的な石塔は依然、島の人々に愛着をもって受け止められ、その結果、浦原石の石塔の下に御影石のカロートを据え付けた構造の墓が見受けられることは前述の通りである。

こうしたムヤから平地への墓所の移行は、戦後の長いタイムスパンにおいて段階的に実現していっ

たと考えられる。このとき一つの目処であったのが、五〇年という区切りであった。従来、喜界島ではカメや蔵骨器に納めた先祖の骨も、三三回忌ないし五〇回忌を目処に祭祀対象として「祀りあげる」ものとされていた。これは要するに祭祀対象から外されるということであり、宗教観念の上では死者の靈魂が現世との関係を失い、祖霊などの神格に移行したことを意味する。伝承によると喜界島では、これにともなって蔵骨器に納められた骨は放棄されていたという。放棄といっても、ムヤに撒いてしまうということであるが、もともとカメや蔵骨器に納められた遺骨は、三三回忌・五〇回忌を迎える頃には風化しており、骨としての原型を留めるものは稀であった。こうした五〇年の区切りによって、古い葬墓の放棄は徐々に進んでいった。すなわち従来の祖先を放棄したり、祭祀の仕方を根底から覆すのではなく、祀りあげの論理にしたがう中でムヤを使わなくしていったのである。

話が多岐に渡ってしまったが、近代以降における葬墓制の変容の基調とは要するに、ムヤの放棄の動きだった、ということができる。繰り返すようにムヤの機能は、第一には風葬地であり、第二には遺骨の保管場所だという点にあった。そしてそうしたムヤは近代を通じて、この両方の機能において放棄されていったのである。

三．象徴の再編

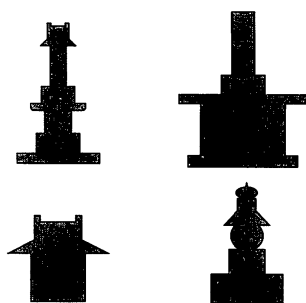
(一) 先祖代々墓の出現

前章に述べた葬墓制の変容は、風葬の禁止とムヤの防空壕への転化を画期として、近現代を通じて生じた変化であった。この過程を墓上装置の変化という点からみていくと、それは「先祖代々墓」の出現という言葉でまとめられるだろう。再び表4、表5を参照すれば、特に表5に示した石塔に関し、一九一〇年代後半より「〇〇家」を表にした碑銘が現われることに気づかされる。また表4に認められるように、墓標化された蔵骨器はほぼ一様に「〇〇家」を銘としていることがわかる。以上を踏まえると、石塔や蔵骨器が「〇〇家先祖代々墓」として、親族集団のシンボルとしての機能を帯び始めたのは、およそ一九二〇年前後のことと考えるのが妥当であろう。こうした「〇〇家」という表現が現われるプロセスが、本論が冒頭にみてきた改姓をめぐる動態と概ね時期を同じくしていることは、今さら強調するまでもあるまい。すなわち本論は最初に、伝統的な双系的出自意識に対する男系的出自意識の移入の時期を大正後期、すなわち一九二〇年代に求めた。これと軌を一にするようにして、喜界島の葬墓に「〇〇家」の表象が出現するのである。

一方で、ムヤの放棄を軸とした葬墓制の改変は、前記のような「文字」レベルの表象に対し、より包括的なかたちで親族組織の再編を反映している。というのも、今日の喜界島の葬墓は図3に示した

ように、①～④の墓上装置が併存し、かつそれらは元々の用途に関わらず、一律に墓標として機能している。ただこのときそれらの墓上装置が象徴的に表現しているのは、双系的な親族集団であるハロウジではなく、同姓集団、すなわちイエである。そして現在の墓地には、こうしたイエのスケールを越えて彼らのハロウジを包括する装置は、石塔の空間的な配置の近しさというものを除いては存在しない。要するに、今日の葬墓制にはハロウジ集団を象徴的に表現するものは存在していないのである。

このことは先ほど示した図2の喜界島の伝統的な葬墓様式と対比したとき、より鮮明となる。先にも述べたように本論は、ムヤがハロウジと制度としての直接的な対応関係を有していたとする考えには懐疑的ながら、ムヤをふくむ空間がハロウジの象徴的表現たり得たであろうことは否定しない。すなわちムヤは自身がヒキをもつ全ての先祖が眠り、自分自身もやがて入るべき墓であったのである。この点ではムヤは、双系的なハロウジの組織に対応した葬制であった。言いかえればムヤの放棄のプロセスは双系的な出自意識から、男系的な出自意識への移行と完全に並行しているのである。



- ・ 個々の墓上装置が墓標として同姓集団「イエ」を表象
- ・ それらを上位レベルで包括する象徴的な装置はなし

(図3) 現代喜界島における葬墓の構成

ただしこうした形式上の移行に対し、一般に儀礼や觀念のレベルでの移行はより緩やかに進むことになる。このことは今日の喜界島で営まれている先祖祭において、墓標に対する祭祀権が広くかつ緩やかに認められていることに反映されている。そもそも喜界島において石塔の建立は後発の民俗であり、その移入は近世中後期に比定されること、そしてそれが当初は個人を記念する装置として利用されていたことは前述の通りである。ただこの石塔について改めて考えるに、問題はこうした「個人」を単位とする記念行為と、奄美の伝統的な双系的出自意識との関係であろう。論理の上では個人を記念する石塔の建立そのものは、双系的なヒキの意識と矛盾しない。これは冒頭に述べた福正一郎青年の個人を単位とした改姓が、ヒキの論理とは矛盾しないのと同じ理由である。それが問題となるのは、この石塔に対する祭祀権を特定の集団（たとえば男系の子孫）に制限する場合などである。なぜならその場合、石塔は特定集団の象徴として機能し、逆に言えばそれによってクローズドな集団の形成を促すことになる。このため石塔が、そのように祭祀権を限定するものとして移入されたのであれば、喜界島の伝統的な双系性と矛盾し、どちらかが排除されていたことだろう。

これに対して喜界島民が実際にそのようにしたように、石塔が記念する人物に対しヒキを有する人間全てに祭祀権を広く浅く認めるのであれば、そこには何ら問題は生じえない。喜界島の先祖祭（シバサシ、ウヤンコウ）は集落を挙げて行われる儀礼であるが、このとき人々は自分に対してヒキのある墓（石塔）をすべて回る。このヒキは双系的な出自意識であり、父方・母方に限定されていない。

このように喜界島では、ムヤの放棄の後にも、双系的な出自意識を儀礼レベルで維持してきたのである。³¹⁾

ただしこうした双系的な意識も、墓の文化そのものが「イエ」的なものに変容したことに加えて、前述の先祖祭そのものを支えてきた高い村内婚率が、年を追って低下している様子を見るに、長期的に見れば薄れていく見通しが高い。実際、外部から嫁いできた人間の中には「関係もよく分からない人間」が自分のイエの墓に参りに来ることに違和感を覚えるという声もあり、今なお島の親族組織、葬墓制は変容過程のただ中にあるとみるべきだろう。³²⁾

(二) 見出される空白の過去

本稿はこれまで、一九二〇年代をひとつの画期とする出自意識の変容と、それと並行した葬墓制の変容を論じ、総体としての奄美親族の変容を描いてきた。その上で最後に、こうした変化がもたらした意識の変容ということ論じてみたい。

一般的に双系社会は、自らの歴史をあまり記憶していないことが多い。というのもそもそも出自の上で父系・母系の両方に対し遡行するということは、先祖の名前だけでも世代数に自乗して増えていくことを意味する。これをあえて記憶することはそれ自体が大きな負担であるのみならず、村内婚率の高い喜界島の場合、配偶者の選定にあたって近親婚を避けるルールが過剰に複雑化してしまう恐れ

もある。言いかえればハロウジ的な出自意識を維持していく上では、自分たちの歴史の記憶には消極的であつた方が好ましかつたのである。⁽³⁴⁾

その一方、男系的出自にもとづく「イエ」は、直系的であるがゆえに歴史意識との親和性が高い。何となれば、イエの基底をなす家産とは「初代」が切り開き、それに続く直系の子孫たちが累々と継承してきたものだからである。このことを鑑みるに、近代奄美における二つの出自意識の接合とは、同時に「歴史意識」の奄美社会への移入であつたということが出来る。言いかえれば男系的出自意識の移入とは、奄美の人々に、近代に至つて初めて「自分たちの歴史的な連続性を知ること」を強く意識させる機会だつたのである。

こうした意識、あるいは歴史感覚は一八〇〇年代までの奄美においては、おそらくそれほど意味のあるものではなかつた。なぜならばいかなる系譜を辿つたのであろうと、自分の先祖は皆ひとしく集落のムヤに眠っているのであり、その個々人の名前が誰であるのかということは、生活の上でも祭祀の上でもさしたる問題ではありえなかつたためである。強いていえば近世後期には、薩摩藩に連なる人々が故人の名前を記念する石塔を建て始め、やがて島の一部の人々もそれに倣つていったが、こうした動きは前述したように儀礼レベルで双系的秩序の中に吸収され、大きな摩擦とはなっていない。そういう意味で喜界島の人々の歴史感覚は文書や系図というかたちではなく、集落後背に眠る骨とそれを納めた蔵骨器の群によって、いわば物質的に表現されていたのである。

しかしながらそうした従来の歴史感覚は「イエ」的な出自意識との接合によって、急速に色褪せてくる。そして私見では、こうした過程で生まれた問いこそが、今日の奄美の人々に抱かれている「なぜ自分たちには系図がないのか」という疑問であった。誰の目にも疑いなく、喜界島の人々は先祖を敬愛し、丁寧に祭祀している。また集落の墓地には、集落で死んだ先祖たちが一人残らず眠っている。だというのに、なぜ自分たちにはその記録がないのか。近代奄美に生きた人々は急速に、その空白を発見し、かつ不思議に思い始めたのである。繰り返すが、双系の社会が自分たちの歴史的記録を残さなかったこと自体には、別に不思議はない。しかし男系的な出自意識が「近代日本」という大きな動きを背景に、奄美社会にするりと入り込んだことで、その歴史の空白は急速に、違和感に満ちた欠如として立ち現われたのである。

弓削政己は奄美史の歴史叙述の検討から、かつて薩摩藩が奄美の人々の系図を奪った、といういわゆる「系譜焼棄論」の史実性を否定するとともに、そうした俗説がなぜ訂正されなかったのか、という問題を社会的背景から論じている。⁽³⁵⁾ 本論は弓削の分析を基本的に妥当であると考えているが、より広範なレベルでいえば、俗説としての系譜焼棄論の流通とは、こうした民衆レベルでの歴史感覚の変容が下地にあったためではないだろうか。すなわち自分たちの歴史の空白を、近代に突如発見した奄美民衆は、その理由を求める中で権力者による「剥奪」、すなわち薩摩藩による略奪と焼却というフォークロアを生みだし、そのことで自分たちの違和感を合理化していったのではないかということ

である。そしてそうした合理化の物語は、まさにその時代に差別を恐れ、姓を集団的に改めていた奄美の人々にとって、おそらく充分以上に現実的な説得力をもっていたのである。

四．まとめと課題

以上、本稿は奄美の親族の変容を論じるにあたり、柳田のメモから始め、人口統計を経て、葬墓の民俗を論じ、最後に歴史感覚にまで言及するという、横断的なアプローチを採った。こうした議論の進め方に対する当然の反論として、個別的な論証の不十分さに対する批判がありうるだろうことは承知している。ただその一方で、親族にせよ葬墓にせよ、奄美民俗の研究は今日明らかな停滞傾向を見せており、その活性化には研究の新しい全体的な枠組み、ひいては新たな奄美社会像の提示が必要とされていると筆者は考えている。もちろん本稿がそのために充分なものであるとは考えないが、近代奄美民衆史のダイナミズムへの素描的なアプローチとして、ここでは一度筆を置き、識者の批評に委ねることとしたい。

改姓を始めとして、近代奄美民衆史は「日本」という国家の周辺に置かれたことによる、強い地政学的な力学の下で綴られてきた。ただしその具体的な過程は決して単純ではなく、近代化過程における文化変容もきわめて複合的なものであった。あくまでも素描に留まる研究ながら、今後における更

なる歴史像の検討と、より具体的な民俗変容の記述を今後の課題として、ひとまずは稿を閉じることが許されたい。

謝 辞

本稿を執筆するにあたり、その基となったフィールドワークに際しては、喜界島の羽佐田夫妻の厚いご助力を得た。また、それから本稿の完成までには長い時間をあけてしまったが、喜界島郷土研究会には構想段階で本研究の一部を報告する機会をいただいた。そのほか改姓をめぐる問題に関しては、西郊民俗談話会にて報告させていただいた際、大島建彦先生をはじめとする列席者より、貴重なコメントを賜ることができた。拙い研究ながら、各位への衷心からの謝意をあらためてここに記しておきたい。

【註】

- (1) 酒井卯作編、柳田国男、二〇〇九年、『南島旅行見聞記』、森話社、一八八頁。
- (2) ただし女子にもこうした命名規則の適用が皆無だったわけではない。昭和一〇年代の調査報告で川村只男は「奄美のある小学校」の事例として、女子の名簿に「米田田ハナ子」という名前を見出したことを述べ、これは「米」姓の世帯が娘に「田ハナ子」と命名し、その後、世帯として「米田」姓に改姓した結果、

「田」が重なってしまった結果だと説明している（川村只男、一九九九年、『南方文化の探究』、講談社、二七六―二七七頁）。

（３） 大山彦一、一九六〇年、『南西諸島の家族制度の研究―種子島マキと奄美大島与論島ハラの社会学的探求―』、関書院。

（４） 蒲生正男、一九五九年、『部落構造と村落組織』、九学会連合奄美共同調査委員会編『奄美―自然・文化・社会―』、平凡社。他多数。

（５） たとえばその総括的な記述として、蒲生正男、一九八三年、『奄美の親族組織と社会構造』、『現代のエスプリ』一九四号、至文堂。

（６） 蒲生正男、一九六七年、『日本の親族組織』、蒲生正男・大林太良・村武清一編『文化人類学』、角川書店、三一八―三一九頁。

（７） 中根千枝、一九六四年、『ヒキ』の分析―奄美双系社会の血縁組織―、『東洋文化研究所紀要』三三三号。

（８） 一九六〇年代における研究の総括としては、須藤健一・渡邊欣雄、一九七三年、『奄美』、日本民族学会編『沖縄の民族学的研究―民俗社会と世界像―』、民族学振興会、一四一―一四五頁。

（９） 中根前掲、一二八頁。

（１０） 川島武宜、二〇〇〇年、『日本社会の家族的構成』、岩波書店。

（１１） 牟田和恵、一九九六年、『戦略としての家族―近代日本の国民国家形成と女性―』、新曜社。

- (12) 中根前掲、一三七頁。
- (13) 極端な数字の変化については調査手法の変化を反映している可能性を保留する必要があるが、社会動態としての矛盾や不自然さはないことから、ここではこの数字を信用するものとした。
- (14) 鬼頭宏、二〇〇〇年、『人口から読む日本の歴史』、講談社。
- (15) 及川高、二〇〇七年、『奄美一島嶼における人と海との関係性―喜界島民と糸満漁師の近代―』、『史境』五五号、一〇五―一二七頁。
- (16) 喜界町立阿伝小学校編、二〇〇三年、『阿伝小学校創立百周年記念誌』、阿伝小学校創立百周年記念事業推進委員会、喜界町立図書館収蔵。なお個人情報への配慮から、本文中に挙げる名前は著名人を除きすべて仮名である。
- (17) 二〇〇五年、筆者のフィールドワークによる。
- (18) たとえば代表的なものとして、酒井卯作、一九八七年、『琉球列島における死霊祭祀の構造』、第一書房。言うまでもなく奄美の葬墓制は、両墓制をめぐる争われた国分直一・原田敏明の論争においても重要な論拠として取り沙汰された。
- (19) こうした象徴的表現から親族を捉える方法論は、シュナイダーらの文化人類学的アプローチ以降のものであり、奄美研究のピークたる一九六〇年代にはまだ日本の研究状況には根づいていなかった。親族研究から葬墓制の研究へ、というありうべき研究の筋道が当時の段階では生まれなかったことは、こうした学史

的背景を考えるべきであろう。そうした中、蒲生正男がシマの作法としての「一重一瓶」、すなわち宴席に向かう際には各戸が酒と食事をそれぞれ持ち寄るものとしていることに注目し、これを世帯の対等な関係の象徴的表現として読み解いていることは、その着眼においても先駆性においてもさすがというほかない。

(20) こうした中での興味深い研究として、奄美大島の葬墓の分析から近世奄美社会の解明の可能性を示唆した小野重朗の報告を挙げておきたい(小野重朗、一九七一年、「奄美大島の板石墓・積石墓」、『南日本文化』、第四号、南日本文化研究所)。本稿は近現代を中心に近世後期までをタイムスパンとして設定したこともあり、こうした成果を十分に吸収しえなかった。ここでは今後の課題としておきたい。

(21) 町健次郎、一九九八年、「喜界島・浦原の採石伝承―見た者の技術伝承として―」、『鹿児島民具』一三三号。

(22) このティラの呼称だが、これは現地の語りによると「寺」の意味であるといい、筆者は「蔵骨器のかたちがお寺に似ているから」そう言うのではないかと聞かされたこともある(二〇〇四年調査)。ただ、人を葬った場所がしばしば「テラ」に類する民俗語彙で呼ばれることは、日本各地の事例において知られており、このティラについてもそうした文化的背景を負ったものとして理解するのが妥当だろう。

(23) 及川高、二〇一一年、「奄美・喜界島における「神々の明治維新」―神社神道とノロの宗教―」、『日本民俗学』二六五号。

(24) ②石塔と③五輪塔の間の共通点として、土台部分の造形が挙げられる。土台には蓮の意匠が彫り込まれて

いるほか、②石塔には本文中でも述べたように、蓮のモチーフが多々持ちこまれており、仏教的表象の影響関係が想像される。

(25) 二〇〇五年、筆者の調査による。

(26) 筆者は喜界島の葬墓制に関して、別の機会（及川高、二〇〇八年、「先祖へと収束する力―喜界島における墓制とその語りを貫くもの―」、「文化人類学研究」九号。）に論じたことがあるため、ここでの記述はそれらと一部重複している。

(27) 竹内謙、一九六〇年、『趣味の喜界島史』、黒潮文化会。

(28) これは敷衍すれば、現代沖縄における門中と亀甲墓の象徴的対応関係と、奄美の崖穴葬の民俗文化は、まずは切り離して考えるべきだ、ということでもある。

(29) たとえば与論島では、平地への墓地の移転にともない、本来は骨壺であった陶器のカメが墓標としての機能を果たしているケースが認められる。

(30) 市川秀之、二〇〇二年、「先祖代々之墓の成立」、「日本民俗学」二三〇号。

(31) この近代における葬法の多様化に関しては、前掲の拙稿で詳しく論じている。

(32) ここでの分析は基本的に、葬墓の前での共食を親族集団を主体とした儀礼と捉え、ハロウジ集団が可視化される機会として位置づけた蒲生正男の一連の議論を踏襲している。その一方で、小野重朗はこの墓前での共食そのものの帯びた宗教的観念を問う中で、そこに「死霊」の家屋への侵入を恐れる意識が認められ

ることを指摘している（小野、一九八一年、『民俗神の系譜——南九州を中心に——』、法政大学出版局、五八～六八頁）。すなわち小野によれば喜界島における墓前での死者祭祀とは、訪れる死者を家屋から遠ざけた上で祀ることを目的とした儀式であり、そうした意識は特に儀礼が喜界島北部では「シバサシ」の名で営まれていることに見出されるという。シバサシとは家屋の軒に柴を挿すまじないであり、喜界島北部で墓前での共食に先だってこうした作法が施されることには、死霊が家屋に入り込むことへの警戒が認められる。このことから小野は、喜界島のシバサシでコーソガナシ（現在では「高祖ガナシ」の意だと語る話者もいる）と呼ばれて祀られる先祖を、大隅半島などにみられる「恐ろしい先祖」としてのコッドンの信仰と関連づけて理解している。彼の言うように近世喜界島においてシバサシで祀られる「先祖」が、血統に基づいた具体的な死者たちであるにもまして、時を決めて来訪する神としての超越的性格を帯びていたのだとするならば、むしろそのことはハロウジ型の社会組織とは親和的であつたはずだと考えられる。なぜならそうした信仰の形式とは、生きている個々人と死者（＝先祖）との関係をひとまず均質化して「神」と「村」の関係に置きかえ、先祖の祭祀権を集落の全員に等しく与えることを意味するからである。

(33) 二〇〇五年、筆者のフィールドワークによる。

(34) こうした過去の忘却のもつ積極的な社会的機能については、Janet Carsten, 1995, "The politics of forgetting : Migration, Kinship and Memory on the Periphery of Southeast Asian state" *The Journal of*

Anthropological Institute, 1-2.

(35) 弓削政己、二〇二二年、「奄美諸島の系図焼棄論と『奄美史談』の背景―奄美諸島史把握の基礎的作業―」、
『沖縄文化研究』三八号。