

早稲田大学審査学位論文

博士（人間科学）

琉球弧・八重山諸島における

先祖祭祀と農耕儀礼

Ancestor Worship and Agricultural Rites in the

Yaeyama Archipelago of the Ryukyu Arc

2014年1月

早稲田大学大学院 人間科学研究科

藤井 紘司

FUJII, Koji

研究指導教員：蔵持 不三也 教授

# 目次

序論	4
I 沖縄研究と民間信仰論の課題	
II 調査対象地と論文構成	
1章 農と海上の往来	
――「低い島」での生活を組み立てる方法	11
I はじめに	
II 先行研究と研究対象・方法	
1. 先行研究の検討	
1) 蚊と税――病原体、もしくは権力	
2) 日常生活を組み立てる――海域世界における生態史	
2. 研究の対象	
3. 研究の方法	
III 海域世界にみるネットワークと生態系	
1. 南琉球弧におけるエスノ・ネットワーク	
2. 「高い島」と「低い島」という生態系	
IV 海上の往来と村落の生活システム	
1. 往来に用いた「割舟」	
2. 村落の対応と惣代――西表島南東部の事例	
3. 在地村落との軋轢――西表島北部の事例	
4. 海域世界における“水平統御”	
V おわりに――海域世界にみる「海上の道」	
□ 補足資料①――海上の往来の近代	
I 明治30年代の西表島北東部の耕作地	
II 通耕生活の復原	
1. 海上の往来	
2. 田小屋の生活	
III 通耕の歴史的展開	
IV 興隆する通耕実践	
2章 農の作法とまつりの契機	
――来夏世〔くなつゆ〕論	53

- I はじめに
- II まつりの場としての穂積み
  - 1. 史料からみる種子取祭
  - 2. シラとイバチの素材と形態
- III 来訪を表現する
  - 1. 造形物
  - 2. まつりの囃子
  - 3. 芸能の身体表現
- IV 作物の生育段階とまつりの契機
- V おわりに

□ 補足資料⑧——各地の種子取祭

□ 補足資料⑨——世〔ユー〕の円環モデル考

- I “ハナ”と新嘗
  - 1. 穀霊の継承と「すぢ」——柳田國男の新嘗論〔継承〕
  - 2. まつりの発生論——折口信夫の新嘗論〔来訪〕
  - 3. 「夜」の無化
- II 反転する物忌

### 3章 絶家の民俗

——波照間島における預かり墓と焼香地…………… 92

- I はじめに
- II 分析視角の提示——絶家とは何か?
  - 1. 預かりものとしての家
  - 2. 絶家に伴う“預け預かり慣行”——預かり墓と焼香地
- III 預かり墓の発生——絶家に向き合う技法
  - 1. 地域概況と民俗語彙
  - 2. 戦災・津波後の預かり墓——墓を抱える家
- IV 再興する家・消滅する家——墓との関わり方と家の生死
  - 1. 家の再興と寄せ墓の論理
  - 2. “ちびれてなくなった”家と無縁墓
- V おわりに

### 4章 作法としての先祖祭祀

——旧盆〔ソーロン〕の場と生活史…………… 108

- I はじめに

II	先行研究と研究方法・対象	
III	作法にみる近親ボトケの生活史	
	1. 先祖がやってくる	
	2. “えんぴつではメシは食えない”	
IV	作法の更新性——場と役	
	1. あるオランダ人の“海の墓”	
	2. 二番座におわす老人の実践——“半先祖”のいる原風景	
V	“先祖になる”実践——死者の行方とブーブーザ	
	1. ミルクとブーブーザ	
	2. 戦争のこと——子孫の戦後史	
VI	おわりに	
結論		126
補論 坪井理論における民俗把握の方法		
——交流の民俗学にむけて		134
I	はじめに	
II	「民俗」という語法	
	1. 類型	
	2. 文化接触	
III	交流の民俗学	
	1. 閉塞と再生	
	2. 交流の民俗理論	
IV	おわりに	
文献一覧		149
謝辞		160
初出一覧		161

# 序論

## 1 沖縄研究と民間信仰論の課題

あがとからくるふにや                      ばがいぬとうんちゃーま  
〔彼方から来る舟は 我らの家のもの〕  
うはらからくるふにや                      なゆしちやるくるふに  
〔大海原から来る舟は どんな舟だろう〕  
いちゃしたるふにくぎどう                  なゆしちやるふにくぎ  
〔いかなる舟を どんな舟をこぐ〕  
みるくゆばぬしふにゆ                      かんぬゆばぬしふにゆ  
〔弥勒世を載せて来る舟だ 神の世を載せて来る舟だ〕

本稿の目的は、まつりの場にみる来訪という現象に注目することを通して、沖縄の世界観の一端をあきらかにするところにある。従来の先行研究においても、沖縄の世界観をみるうえで、来訪に注目してきた。他界に関する独自のことばを醸成させてきた沖縄社会は、当然、固有性をもった社会であり、多くの研究者が沖縄に注目してきた背景には、こうした特異かつ固有の文化にみせられてきたからである。

例えば、来訪が人々の世界観と密接にかかわっていることを示している事例として、世〔ユー〕という考え方がある。まつりの場において唄ううたには、世を希求する気持ちが表現されている。この世という民俗語彙のあらわす含意は広く、比嘉(1971)によると、ふたつの意味があるという。

世の第一の意味は、「一つの期間」、それは絶対的な時間や日月の単位では表わせない相対的な一つの区切りをもった期間(比嘉 1971: 224)である。例えば、波照間島では、旧9月の播種から翌年の旧5月頃の収穫に至る約9か月間の農耕期を「作り世」と呼び、島の神行事は、すべてこの期間中におこなわれる。この「一つの期間」という使い方が拡大し、「治世」「世代」の意味として用いられることもある。例えば、沖縄本島の『おもしろそうし』には、按司の善政・悪政が「甘世」・「苦世」を左右すると伝えている。この世には、農耕年と治世の意味が入り混じっている(鈴木 1979: 44)。

本稿で注目するのは、世の第二の意味である豊かさである。具体的には、農作物の稔りを意味する。喜舎場永珣は「世とは、五穀を指し、またその年という意になっている。稔り豊かな五穀豊穰の年を『世果報』と称し、また『弥勒世果報』とも言っている」(喜舎場 1970: 287)という。豊穰が来訪によってもたらされると表現されていて、人々の世界観を考えるうえで重要なのである。

したがって、柳田國男や折口信夫、伊波普猷などの沖縄研究の先覚者は、ニライ・カナイから来訪する神々の存在に注目してきた。これらの来訪する異装の神々は、ニーラスクと呼ぶ彼方の世界から訪れる来訪神といい、日本民俗学の定説となっている日本人の神観念——神は村に常駐せず、ときを定めてはるか彼方の他界から子孫である村びとを訪れる

とする信仰——の存在を裏づける具体的な事例とみなされてきた(吉成 1987: 15)。日本人の神観念についての定式化に大きな影響を及ぼした折口のまれびと論の背景にも、これらの八重山諸島の異装儀礼の存在があり、この点について、伊藤幹治は「折口信夫の「マレビト」論は、「ニール・ピトゥ」などの八重山の来訪神についての、深い理解に根ざしている」(伊藤 1974: 213)としている。

これらの先学は、沖縄のニライ・カナイと、この世界から来訪する神々の諸観念に着目し、他界観と神観念のふたつの側面から世界観の問題に接近した(伊藤 1973: 208)。興味深いのは、いずれの研究者も常世の国や根の国などの古代日本の他界との比較・対応という方法を採用していることである。ただし、晩年の柳田が情熱を注いだ、根の国やニライ・カナイの研究のなかには、柳田のひたすらな願いがこめられている。すなわち、柳田を含む常民の、死後の問題解決のための願いが投射されているのである。

戦後になると、こうした視点を引き継ぎながら文化系統論的視点をとるクライナー・ヨーゼフがニライ・カナイといった海からの水平に来訪する来訪神の他に、オボツ・カグラという天からの垂直的な来訪神の存在を指摘した。

以上のような観念体系の分析に集中する研究に対し、比嘉政夫や牛島巖による集約的な実態調査に基づく祭祀組織や社会組織との関わりにおいて、他界観や神観念を分析する研究が進んだ。このような傾向は、沖縄の社会人類学の体系化をめざした村武精一や馬淵東一による構造論的な世界観研究に負うところが大きい。これらの構造論的なアプローチは、村落を中心にして、地理的空間や観念的世界がどのように象徴化されているのかをとらえるものである。ただ、この方法については、構造としての世界観が、研究者の一環として設定されるのか、対象である生活者の実感に基づいたものかという疑問が提出されている(坂本 1997: 209)。

これに対し、近年の日本民俗学では、“生きる方法”というタームに注目が集まり(後藤 2009: 37)、生活者そのものの生きざまを対象にする研究が進みつつある。例えば、関一敏は、生活世界に埋め込まれた「人々が日々それと知らずに使いこなしている生きる方法(folklore 民俗知)」(関 2002: 47)をありのままに学ぶことが民俗学的方法的表現であると指摘する。今、沖縄を対象にし、世界観の様態を究明するといったとき、この“生きる方法”をありのままに学ぶ態度こそが求められている。

なぜなら、沖縄社会の固有性を、あるときには古い日本の古形や基層的なものであるととらえ、また、あるときには構造論といった生活者の視点から離れた分析がなされてきたからである。そうした視点を一概に否定することはできないが、広範な生活世界から「民俗」とレッテルをはった“標本”を切りだし、その変遷や起源、機能、象徴的意味を探るといった研究姿勢が、ややもすれば、実際に暮らしをたててきた人々のすがたを等閑に付してきたきらいがある(島村 2006: 14)。

こうした問題について、池上良正(2011)は次のようにわかりやすくまとめている。西欧で誕生した近代の宗教研究の分野では、早くから「儀礼」と「信仰」という二分法があり、

民俗的な事象に適用する場合でも、つねに存在論的な根拠をもつ「信仰」を基盤において解釈しようとする傾向が強いという。宗教的と呼べるような現象は、すべて何らかの対象に内面的「信仰」を根拠に成立し、それがかたちとして表現されてきたものが「儀礼」であるとするところからである。こうした「信仰」を基盤におく視点からは、「靈魂観」や「他界観」などの内実を解明するという課題が生まれるという。「日本人の靈魂観とはどのようなものか」「日本の民衆はどのような他界観を信じてきたのか」といったものである。例えば、沖縄文化圏には「琉球・沖縄の靈魂観」があり、「死者供養」のような慣習的実践は、そうした「信仰」がかたちとして表現されたもの、とする前提が暗黙のうちに潜んでいると指摘する。

池上は、こうした前提に疑問を呈している。その具体的な例として、池上は、酒井卯作の『琉球列島における死霊祭祀の構造』(1987)を取り上げる。この著作は、琉球・沖縄文化圏における死霊祭祀に関して、過去の主要な学説をふまえたうえで、当時までに刊行された様々な業績や長期にわたる実地調査の資料などを生かしながら、総合的な検討を試みたものである。その目的は、琉球列島の原信仰をあきらかにするというものである。池上は、この著作に学術的な価値や敬意を示しつつも、「儀礼」の背後には、確固たる原信仰があり、その抽出を試みるという方法論に疑問を呈している。

例えば、酒井は「老人には不躰な質問であるが、いくつかの島で、死んだらどこへ行くのかを聞いたことがある。そのときに返ってくる多くの答は、「グソ(後生)に行く」という返事ある。それではグソとはどこですかと聞き直すと、たいていの人は少しばかり考えてから、墓地の方をさす。これが琉球における平均的な他界に対する考え方の反応である」(酒井 1987: 256)というエピソードを紹介する。これに対し、池上は、この老人が仏壇の位牌に拝みをした直後の質問であったなら、どのように答えたのだろうかという。すなわち、池上は、死者の靈魂はどこでどのような形態のもとに存続しているのかという、確固たる「信仰」の存在を想定するのは、近代の研究者たちの勝手な思い込みであると指摘する。

むしろ、大切なのは、死後の世界は本当にあるのか、靈魂は存在するのか、存在するとしたら死者はいまどこにいるのか、といった問いではなく、実際の生活者にとって問題なのは、死者が生きている我々との関係性においてどのような状況にあるのかという点にあり、生者がどのような技法や実践を通し、死者たちと対峙しているかということにある。ここにあるのは、生活者の視点から他界にある存在をとらえる視座である。

では、生活者の視点を活かしながら沖縄の世界観にせまるといったときに、どのような視角が必要だろうか。民俗学者の坪井洋文は「外圧が加われば加わるほど自己の内面に潜在化した価値観が引き出され」(坪井 1989: 44)ると指摘している。なるほど、先行研究では、沖縄社会の経験してきた戦争や災害、政策、過疎、門中化といった生活条件の大きな変化や自然環境といった制約条件は、世界観を見るときに見落とされてきたきらいがある。しかしながら、沖縄の世界観をみるうえで、こうした要素を踏まえてこそ、明確な輪郭を帯びた世界観をとらえることができるといえる。



本稿は、この世をとらえるために、儀礼の“場”に注目する。実際に、神々との交渉があるのが“場”であるからである。沖縄社会では、まつりの場には、ミルク〔弥勒〕といった神々や先祖が来訪する。

「この世」の彼岸をさすニライ・カナイという語彙を発達させてきた沖縄社会は、「あの世」と「この世」との“交流”を表現する儀礼や実践が満ちている。それとともに、儀礼の場は、人々が様々な生活条件にさらされながらも生きる場でもある。したがって、本稿は、この他界から来訪する神々や先祖といった存在との“交流”を生活条件の変化を通して検討していく。

## II 調査対象地と論文構成

本稿の調査対象地は、日本のもっとも南西に位置し、古くから日本民俗学者たちの想像力をかきたててきた八重山諸島である(図 1)。八重山諸島は、石垣島、小浜島、西表島、竹富島、黒島、鳩間島、新城島(上地島・下地島)、由布島、波照間島の石西礁湖周辺の島々と、その西にある与那国島の合計 11 の有人島、及び、周辺の無人島からなる島嶼群である(表 1)。沖縄県八重山郡石垣市と竹富町、与那国町の 3 つの市町村からなり、石垣島が石垣市、与那国島が与那国町に属し、他の 9 島は、竹富町に属する。

八重山諸島には、台風が多く上陸し、これまでも甚大な災害をもたらしてきた。くわえて、干ばつにも苦しめられてきた地域である。とくに、本土復帰前年の 1971 年には、3 月から 9 月末にかけて長期大干ばつが発生し、石垣島地方気象台創立以来の少雨を記録している。さらに、台風 28 号が干ばつの被害に輪をかけた。『八重山毎日新聞』(1999 年 9 月 11 日)によると、この年の被害の様子を「牧場の牛だけが黒く見え、あとは野も山も赤く

表 1 島嶼別概況

	面積 (km <sup>2</sup> )	最高標高 (m)	石灰岩地質 (%)	水稲耕作	マラリア
高い島 (high land)					
石垣島	222.6	525.5 (於茂登岳)	17		
(北部)				可	有病地
(南部)				不可	無病地
小浜島	7.8	99.2 (大岳)	14	可	有病地
西表島	289.3	469.5 (古見岳)	7	可	有病地
与那国島	28.9	231.4 (宇良部岳)	41	可	有病地
低い島 (low land)					
竹富島	5.4	33.1	100	不可	無病地
黒島	10.0	14.0	100	不可	無病地
鳩間島	1.0	31.4	100	不可	無病地
新城島					
(上地島)	1.8	13.0	100	不可	無病地
(下地島)	1.6	20.4	100	不可	無病地
波照間島	12.8	59.5	100	可	無病地

島嶼面積は 2008 年度全国都道府市区町村別面積調により、標高は国土地理院発行 1:25,000 地形図(2001 年測図、2002 年発行)により作成した。石灰岩地質の割合は、目崎(1980)を参照した。

枯れていた。私が物心ついて以来、今日まで最悪の干ばつだった」「干ばつで干上がり、地割れが出来た。1メートルある深田でさえ、ひからびた」と伝えている。こうした被害は、慢性的なものであり、『八重山毎日新聞』(1999年8月21日)によると、1896(明治29)年から1994(平成6)年までの間に、46回の干ばつが生じている。

また、歴史的に、八重山諸島は、旧慣租税制度である人頭税が課せられてきた地域である。1637(崇禎10)年から1902(明治35)年までの間に、首里王府が先島諸島(宮古諸島・八重山諸島)の15歳から50歳までの男女に、米や粟、反布などを賦課した租税制度である。この制度はもともと、1609(慶長14)年の薩摩琉球入りによる首里王府の窮状打開策としてあった。このため、薩摩-首里という二重の収奪体系に組み込まれた先島諸島の被支配者層は、もっぱら租税を納める存在として「歴史」にあらわれる(三木1980)。とくに、喜舎場などの郷土史家らによる八重山諸島の近世史は、“人頭税史”といっても過言ではないのである(大浜1971; 牧野1972)。台風や干ばつの被害の多い地域に、こうした政治的な政策によってその過酷さに拍車がかけていたのである。

政治・経済的な中心地は、石垣島にあり、沖縄本島との距離は400kmほどである。本稿のおもなフィールドは、八重山諸島の「低い島」を対象としている(表1)。1章で詳述するように、八重山諸島は、地形や地質、土壌、水文などの自然環境、及び人文環境に差異が認められる「高い島」と「低い島」とで構成されている。標高500m程度の山塊を含む、河川の発達した「高い島」と、隆起珊瑚礁の島からなる「低い島」である。さきに紹介した、新聞記事にある「野も山も赤く枯れていた」「1メートルある深田でさえ、ひからびた」

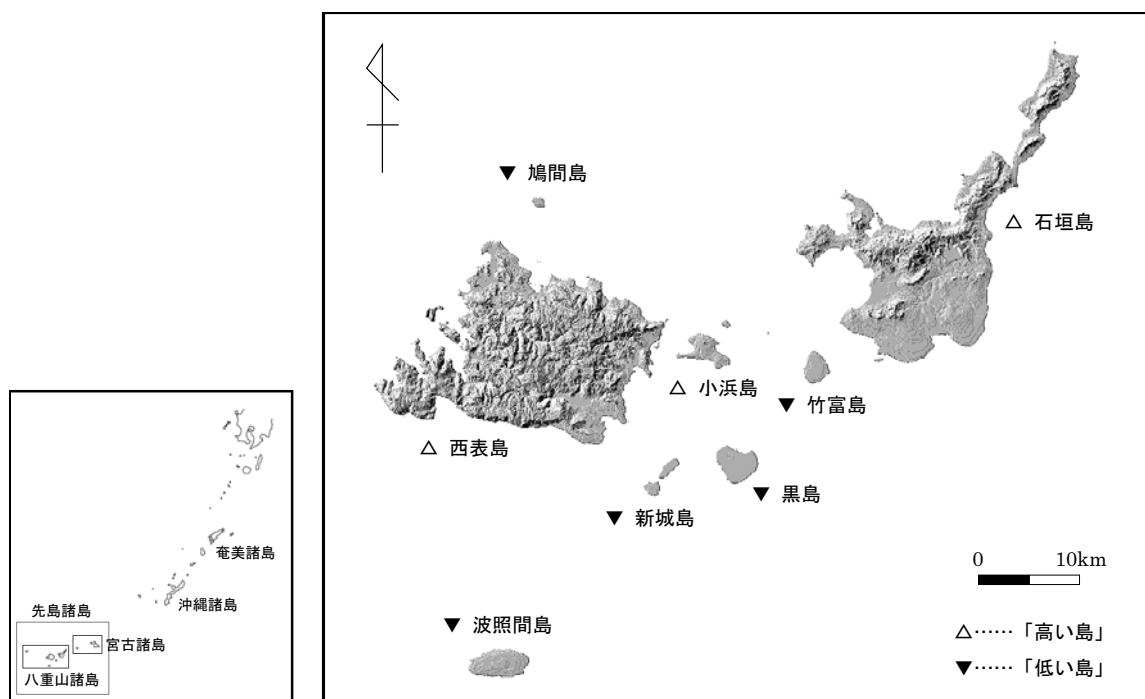


図1 八重山諸島の位置図

基図には、国土地理院発行の50mDEMを使用した。ただし、右図では与那国島は除いている。

という記述は、河川の発達した「高い島」での出来事であるからにして、「低い島」ではさらに被害が甚大であったと推測できる。

本稿では、基本的に相対的に制約の大きい環境条件にある「低い島」をフィールドとして選んだ。1章と3章では、「低い島」の住民による土地の利用法(通耕地と焼香地)に注目し、生活を組み立てる方法をとらえた。こうした営為は、当然、家の土地を利用してきた先祖や農の稔りをもたらすという神々との関係を抜きに語るができないものである。そのため、2章と4章では、先祖や神々といった存在が来訪する契機を対象にした。結論では、1章から4章を踏まえ、先祖祭祀と農耕儀礼の関係について考察し、来訪する存在がいかなる“切実な”心意の発露としてあるのかをあきらかにした。

# 1 章

## 農と海上の往来

「低い島」での生活を組み立てる方法

## I はじめに

本章は、琉球弧の最南端に位置する八重山諸島を事例として、異なる生態系を構成する「高い島 *highland*」と「低い島 *lowland*」とを丸木舟で往来し、生活を組み立ててきた農耕民による海上の往来を取り扱う。この農耕民に関して、1904(明治 37)年の「琉球新報」(5月3日)は「操舟に馴るゝは實に縣下第一とも云ふべきものにして恐らくは糸満人もこれには數着を輸せざるを得ざるべし」と紹介している。琉球弧における代表的な海洋民は、サバニを操縦し、沿岸での追い込み網漁アギヤーを得意とした糸満系漁民である。にもかかわらず、本稿の対象とする農耕民は、糸満系漁民より舟の操縦技術が優れていたとある。なぜ、農耕民の操舟術が海洋民のそれを上回るのだろうか。本章の立脚点は、操舟術を高めてきたその背景を明らかにするところにある。そのため、本章の対象とする時期は、上記の新聞記事の発行前後であり、土地台帳や同時代史料を研究素材として用いる。

本稿の使用する「高い島」と「低い島」という分類概念は、南太平洋を事例として **Thomas, W. L. Jr. (1965)**の用いたものである。「高い島」と「低い島」とは、この区分に対応する形で異なる生態系を構成し、本稿の事例とする八重山諸島では、主として水稲と焼畑というふたつの異なるダイナミクスをもった土地利用様式の相違としてあらわれてきた。本稿の対象とする「低い島」の住民は、この異なる生態系を往来し、水稲耕作と焼畑耕作とを営んで生活を組み立ててきたのである。この刳舟を用いた往来をさす民俗語彙はないため、本稿では、浮田に倣い「遠距離通耕」(1974: 523)と表記する。この名称からうかがえるように、多くの先行研究は、この往来を「高い島」にある水田を“通い耕す”営みと理解してきた(cf. 仲松 1942; 浮田 1974)。しかしながら、この往来によって得られるものは、それだけにはとどまらなかった。おそらく、本章の問いを解く鍵はここにある。

## II 先行研究と研究対象・方法

### 1. 先行研究の検討

本節では、先行研究の検討を通して、本章における問題の所在を提示し、海域世界における生態史という枠組みを導入する。

#### 1) 蚊と税——病原体、もしくは権力

異なる生態系を往来し生活を組み立てる事例は、北東アフガニスタンやバルカン半島における牧畜民の移牧形態<sup>1)</sup>や中央アンデスにおける農牧複合の生活形態<sup>2)</sup>などの高度差を利用したものをはじめとして、様々な時代や地域において展開されてきた。

それらの中のひとつのパターンとして、マラリアを媒介するアノフェレス蚊 *Anopheles* spp. の生息域と非生息域との往来がある。地中海に位置するサルデーニャの牧畜民は、アノフェレス蚊の生息密度の低い高地に居住し、蚊の活動性が緩慢になる冬季に、生息密度の高

い低地へ家畜の羊を季節移動させるという(Brown, P. J. 1981)。また、ヒマラヤ山脈を抱えるネパールでは、マラリアの跋扈する亜熱帯高度帯(~1,200m)を避けて、基本的な集落配置は、尾根上・山腹などの温暖高度帯(1,200m~1,900m)を中心としていた(川喜田 1961, 1977)。小林(1996a, 2004, 2005)は、これらの高度差を用いた生活形態を自然環境に対する文化的適応ととらえている。

これらの事例と同じく、八重山諸島の通耕に関する先行研究は、おもに地理学が先鞭をつけており(仲松 1942; 千葉 1972; 浮田 1974; 小林 1984)、アノフェレス蚊の非生息域である「低い島」と生息域である「高い島」との往来として通耕実践をとらえてきた。地理学の多くの先行研究は、自然環境への適応として把握してきたのである。

一方、郷土史をはじめとする歴史学の領域では、通耕発生の背景に、主としてローカルな政治的文脈を想定してきた。つまり、首里王府の施行した人頭税制度である。1902(明治35)年まで継続した、この旧慣租税制度は、先島諸島(宮古諸島・八重山諸島)の15歳から50歳までの男女に、米や粟、反布などを賦課した。この悪評高い租税制のために、喜舎場永珣(1885~1972)を筆頭とする郷土史家によって描かれた八重山諸島の近世史(cf. 大浜 1971; 牧野 1972)は、人頭税史といっても過言ではないほど抑圧的なものになっている。そのため、統治機構の仕組みに関する詳細な分析はあっても、被支配者は“民衆”と一語でもって表現されるに過ぎず、もっぱら声無き“納税奴隸”として描かれてきたのである(cf. 三木 1980: 10; 高良 1982: 8)。

さらに注目すべきことは、この“税制史観”は、史料的な空白——琉球の近世史料の特徴のひとつに地方文書の数の極端な少なさがある(梅木 2000: 12)——によって拍車が掛けられてきた点である。例えば、通耕に関する先行研究は、主としてふたつのデータ類を用いてきた。ひとつは、朝鮮人漂流者の記録や首里王府の行政文書などであり(伊波 1927; 小林 1996b; 佐々木 1978; 得能 2007)、ひとつは、調査票や聞き書きによって得られたデータである(浮田 1974; 山口 1992a)。前者は、主として為政者によって作成された史料であり、後者は、聞き書きによって採集されたデータとはいえ、“税制史観”にからめとられた語りを中心となってきた。結果、「低い島」の住民による通耕は、租税制のためにやむをえずマラリアの猖獗する「高い島」へ往来してきたという“搾取の構図”を表象するものとされてきた。

以上のように、既往の先行研究や一般的言説は、「高い島」と「低い島」との往来の背景に“蚊”や“税”といった特殊な環境因子を当てはめてきたのである。声無き被支配者層の往来は、徹底して環境決定論的な解釈の下に置かれてきたため、「低い島」の住民にとってこの往来が、どのくらい日常生活に埋め込まれた実践であったのか、どのような工夫を重ねてきたのかという環境可能論的な検討が十分に尽くされてこなかったといえる。こうした問題意識から筆者はさきに、フィールドワークや土地台帳の分析を通して、旧慣租税制度の撤廃をもたらした地租改正後における通耕実践を対象とし、その歴史的趨勢を論じたことがある(藤井 2010)。その結果、遠距離通耕の興隆期が近代期にあったことをあきら

かにした。とはいえ、史料的な空白や水田に焦点を絞ったことなどの研究素材や分析視角の不足のために、地租改正前における通耕実践の実態に十分に迫ることができなかつたといえる。

## 2) 日常生活を組み立てる——海域世界における生態史

本章では、これらの問題を踏まえ、通耕という現象を日常生活の中でとらえるために、資源をめぐる相互交渉の空間的広がりとその動態に注目する視点、すなわち、秋道(2000)の唱える生態史の枠組みを導入する。これに向けて、沖縄という地域区分を越えてアジア・太平洋地域の海域世界を対象とした、文化・歴史生態学における生態類型の研究成果と島嶼間交易を扱った民族学や文化人類学の研究成果とを参照する。

本章の対象とする事例を理解するには、「高い島」と「低い島」という生態類型を考慮する必要がある。この生態類型を主として検討してきたのは、文化・歴史生態学の領域である。そして、そのフィールドを担ってきたのは、“天然の実験室”といわれる海域世界のオセアニアである(cf. Goodenough, W. H. 1957; Sahlins, M. D. 1958; Kirch, P. V. 1980)。1950年代以降、文化生態学の影響を受けた文化人類学者らは、資源利用と社会集団との関連性について検討し、土地保有の体系を自然環境への適応様式のひとつとしてとらえてきた。その代表的な論者であるサーリンズ, M. D. (1930~)は、ポリネシアをフィールドとし、土地保有の体系について類型化を試みた際に、「高い島」と「低い島」とにみられる出自集団に際立った差異をみいだしている(須藤 1984: 210)。

平衡系としての人間-自然系を前提とする文化生態学に対して、1990年代以降、人間-自然系のあいだに景観 *landscape* という媒体を措定し、ここに刻まれた人為の痕跡を読み解くことを目的とした歴史生態学の領域が活発化してきた(cf. Kirch, P. V. and Hunt, T. L. 1997; Balée, W. (ed.) 1998)。英語圏を中心とした、この長期にわたる居住史と自然史とを総合する領域においても、「高い島」と「低い島」という類型は、有効な分析枠組みとして用いられている(cf. 山口 2009)。このように、このふたつの生態類型には、海域世界における生態史を構想するうえで十分な蓋然性があるといえる。

しかし、これらの研究は、その関心から単数の人間-自然系を自己完結的に分析する傾向があり——閉鎖系として(文化生態学における“交換適応モデル *exchange adaptation model*”を例外として)——、複数の人間-自然系同士の相互関係に対する視座は不十分であったといえる(Orlove, B. S. 1980)。せいぜい、その閉鎖系に対する外部衝撃として議論の俎上に載るのは、“侵入的 *invasive*”として概念化された *bird flu* などの感染症や生物種の移入に限られている(Balée, W. 2006: 87-90)。むしろ、この相互関係に焦点をあててきたのは——開放系として——、主として民族学や文化人類学における交易研究であった。

「低い島」の住民は、「高い島」と比べると相対的に“生態資源”——土壌[肥沃度][酸性度][保湿度]・水・植生・鉱物などのある生態系に包摂される物のうち、そこに生活する人間が有用であると認識した自然物や現象(印東 2007b: 13)——が乏しい不利な環境条件に順応す

るために、誇張的な“物語”を用いた有利な交換レートでの仲介交易、凸レンズ型の地下淡水層 *Ghyben-Herzberg Lens* 上部における根茎類栽培(ピット栽培法)、救荒食料としてのクワズイモ *Alocasia* spp.(またはインドクワズイモ *Alocasia macrorrhiza* (L.) G.Don)の移入など、種々の手段を採用し居住してきた(牛島 1977; Alkire, W. H. 1978; サーリンズ, M. D. 1984: 286-330; 印東 1994, 2007a; 風間 2006)。島嶼同士の交易・交換の“結びつき”は、それらの手段のうち代表的なものである(cf. マリノフスキー, B. 1967; Sahlins, M. D. 1962: 415-433)。秋道は、この“結びつき”をエスノ・ネットワークという語彙を用いて表現している(秋道 1995: 145-186)。ここで、「高い島」と「低い島」という生態類型を前提としたエスノ・ネットワークの典型的な事例として、①ミクロネシアにおける Sawei 交易、②メラネシアに位置する New Ireland 周辺における交易を参照する。

ミクロネシアの Sawei 交易は、その広域・長距離性において多くの注目を集めてきた(Lessa, W. A. 1950; Alkire, W. H. 1965; 牛島 1987: 281-305; 柄木田 2006)。Sawei 交易は、“Outer Island” と呼ばれる中央カロリン諸島からウルシー環礁を結節点とし、「高い島」であるヤップへ、1,000km 以上に及ぶ交易体系を成してきた。交易の対象となるのは、ヤップの住民にとっては、象徴的な価値をもった腰布やヤシ製品、伝統的な航海術などの職能化された技術知識などであり、“Outer Island” の住民にとっては、「低い島」では入手することの難しかった土器、赤土(カヌーの塗料)、玄武岩(火打石・砥石)、竹、ベテルナッツとキンマ、ヤムイモ、サツマイモ、ウコン、タカセガイ製の装飾品などの生態資源などが中心となってきた(須藤 2008: 207-208)。

また、ニューブリテンの東側に位置する New Ireland は、その東側に点在する Northern Solomon Islands と交易を行ってきた(Terrell, J. 1986: 122-151)。交易の対象となるのは、New Ireland の“貝貨 *Kemetas*” と、離島の特産品であった染料や土器、豚、カヌーなどである(Kaplan, S. 1976: 82)。この事例では、New Ireland は「高い島」であり、その東側の小さな離島は「低い島」に対応している。

以上のように、「高い島」と「低い島」という生態類型は、その生態資源の偏在を補完するためにエスノ・ネットワークを形成する傾向がある。こうした「低い島」の住民による交易は、生態資源に乏しい環境に順応するための生活戦略であり、または象徴的な価値をもった資源を入手するためのものであり、これらの工夫を通して日常生活を組み立ててきたのである。とはいえ、「低い島」の住民による生活戦略は、モノの交易にのみ特化してきたわけではない。

交易を基盤としたエスノ・ネットワークは、異なるサブシステム集団同士を前提としたモデルとなっているが、後述するように、本章の事例における特徴は、「低い島」の住民が「高い島」に各種地目を所有し、日常生活を組み立ててきたところにある。これらを踏まえ、本章では、海域世界における資源をめぐる相互交渉の空間的広がりとその動態に注目する生態史を構想するにあたり、生態類型を記述・分析の枠組みとしつつ、交易モデルとは異なる所有モデルの資源利用をあきらかにすることを目的とする<sup>3)</sup>。



## 2. 研究の対象

「高い島」と「低い島」という生態類型は、主としてオセアニア研究から導き出された分類法であるが、琉球弧においても適用することができる(目崎 1978; 小林 1984; 1996b; 安溪 1988)。表 1 は、地形や地質、土壌、水文などの自然環境、及び人文環境を加味した八重山諸島にみられる生態類型である。植生や感染症、土地利用様式などの多くの面で「高い島」と「低い島」とに差異が認められる。この区別は、当該地域の民俗語彙にあらわれている。郷土史家の喜舎場(1977: 50)の報告によると、山や川、水田があるという意の“ターグニ [田国]”から転訛したタンゲンと、野原ばかりであって、川や山、水田がないという意の“ヌグニ [野国]”から転訛したヌンゲンという分類呼称がある。ヌンゲンは地形的に起伏がほとんどないため、焼畑を主とする土地利用様式に適していた。一方、起伏のある地表部を河川が流れるタンゲンは、水稻耕作が可能であった。すなわち、これらの民俗語彙は、人間活動を含めた生態系をふたつに分類するものといえる。本稿はこの在地の分類体系に倣い「高い島」と「低い島」という生態類型を分析枠組みとして用いる。

浮田(1974)によると、新税法施行以降において海を越える通耕に従事してきた「低い島」は、鳩間島、竹富島、新城島である。本章は、石西礁湖の中にある新城島と西表島の北部に位置する鳩間島とをおもな調査対象地としている。新城島は、上地島と下地島とをあわせた総称である。行政上は、沖縄県八重山郡竹富町に属し、北緯 24 度、東経 124 度、西表島の南東約 6.0km に位置する。上地島は、周囲 6.2km、面積 1.8km<sup>2</sup>であり、下地島は、周囲 4.8km、面積 1.6km<sup>2</sup>である。一方、鳩間島は、行政上沖縄県八重山郡竹富町に属し、北緯 24 度、東経 123 度、西表島の北約 7.0km に位置する。周囲 3.9km、面積 1.0km<sup>2</sup>の鳩間島は、新城島と同じく典型的な「低い島」であり、古くは珊瑚の造礁によってできた島で、琉球石灰岩をおもな地質とする。このような地形は水捌けがよい反面、生活用水の確保が難しく、農作物の生産性も低い。1737(乾隆 2)年の「諸村難易之所柄相しらへ 4)」によ

表 1 八重山諸島における生態類型

	高い島 (highland) —Mountainous Island	低い島 (lowland) —Emerged Coral Island
<b>自然環境</b>		
地形 (山地 / 丘陵)	有 / 大起伏丘陵	無 / 小起伏丘陵
地形 (台地 / 低地)	砂礫段丘 / 谷底低地	石灰岩段丘 / 海岸低地
地質	古期岩類・火山岩	琉球石灰岩 (第三紀島尻層)
土壌	赤黄色土	テラロッサ
水文環境	河川系	地下水系
森林	多	少
アノフェレス蚊	生息	非生息
<b>人文環境</b>		
民俗呼称	タンゲン	ヌンゲン
土地利用様式	水稻耕作 + 畑作耕作	焼畑耕作 + 常畑耕作
主要栽培穀物	稲	粟

自然環境の項目の一部は、目崎(1978: 23)を参照した。また、安溪(1998a; 1998b)によると、「高い島」の住民は、水稻耕作を中心にし、集落の近くの常畑で蔬菜類など、遠くの焼畑でサツマイモや穀類・豆を栽培してきた。

ると、新城島については「右風気能有之候得共、地方石原ニ<sup>而</sup>島地狭有之ニ付、海路壺里余之所到往通作毛仕候故、難住居所」、鳩間島については「右地方狭ク有之候得共風気能、海路壺里余之所到往通作立<sup>可</sup>手広ク相成所ニ<sup>而</sup>住居安所」と記しており、両島ともに「海路壺里余」の耕作地に通耕していることがわかる。また、両島ともに「風気能」とあり、風土病(マラリア)はないとある。

### 3. 研究の方法

本章は、土地所有の側面から通耕実態を裏付ける史料として、竹富町役場の所有する土地台帳とそれに付随する地籍図を用いた。これらの史料は、沖縄県の場合、1899(明治 32)年から実施された沖縄県土地整理事業によって作成されたものである。そのため、明治政府の巡察使や租税制度調査官などが作成した報告や統計とともに読み解くことができる。後述するように、地租改正時は、土地に対する村落の価値基準が明確化していた時期であったため、資源利用の実態を土地台帳上の所有権から把握できる史料となる。

具体的には、土地台帳とそれに付随する地籍図の分析を通して、「高い島」にある各種地目の土地所有実態とその形態について検討した。まず、土地台帳に関しては、記載項目(「字」、「地番」、「等級」、「地目」、「反別反」、「地價圓」、「地租圓」、「沿革」、「登記年月日」、「事故」、「所有質取主住所」、「所有質取主氏名」)を相互に照らし合わせ、合計 2083 筆の土地について土地所有者の属する大字を 1 筆ごとに特定した。なお、必要に応じて、これを地籍図上で彩色表示した「土地の所有権者住所大字分類」を行った(cf. 藤井 2010)。地籍データの欠如した箇所は、税務課に保管されていた旧公図を適宜用いて復原した。

また、モデリングの素材としては、「宮良殿内文書」(琉球大学附属図書館所蔵)や野本らによる聞き書き資料を用いた。とくに、新城村の頭職に就いていた宮良當整(1863~1945)の記した日誌「新城村頭の日誌」と備忘録「必要書類集」を使用した(竹富町史編集委員会町史編集室編 2002、2006)。同じく、同時代史料としては、笹森儀助(1845~1915)の『南島探験』(1894年)を参照し、図像史料としては、1890年代の前半に作成されたと考えられる「八重山古地図」(沖縄県立図書館所蔵)や「八重山蔵元絵師の画稿」(石垣市立八重山博物館所蔵)を使用した。また、聞き書きによるフィールドデータは、生態資源の伝統的利用方法を知るために補完的に用いた。

統計データとしては、1885(明治 18)年当時の村落の実態をまとめた田代安定(1857~1928)による復命第一書類(国文学研究資料館所蔵)のうち第 28 冊「八重山島管内西表嶋仲間村巡検統計誌」と第 35 冊「八重山島管内宮良間切鳩間島巡検統計誌」、1892(明治 25)年時の統計データ「沖縄縣八重山嶋統計一覽略表」(沖縄縣八重山嶋役所 1894)、1893(明治 26)年時の「八重山島共有各村定数船現在調」(法政大学沖縄文化研究所 2005: 29-31)を用いた。

### III 海域世界にみるネットワークと生態系

# 1. 南琉球弧におけるエスノ・ネットワーク

本節では、本章の対象とする 19 世紀末期から 20 世紀初頭の状況について言及する前に、八重山諸島に関する最古の史料である 15 世紀後葉の朝鮮人漂流者の証言録や「低い島」である多良間島に関する 18 世紀の史料を用いて、先島諸島の地域構造を生態類型のネットワークとして把握する。

まず、15 世紀後半の濟州島の漂流民の見聞を記した「成宗大王實録」105 卷(1479 年)を参照する 6)。ここには、「モノ」のやり取りが詳細に記されている。図 1 は、島嶼別の生態

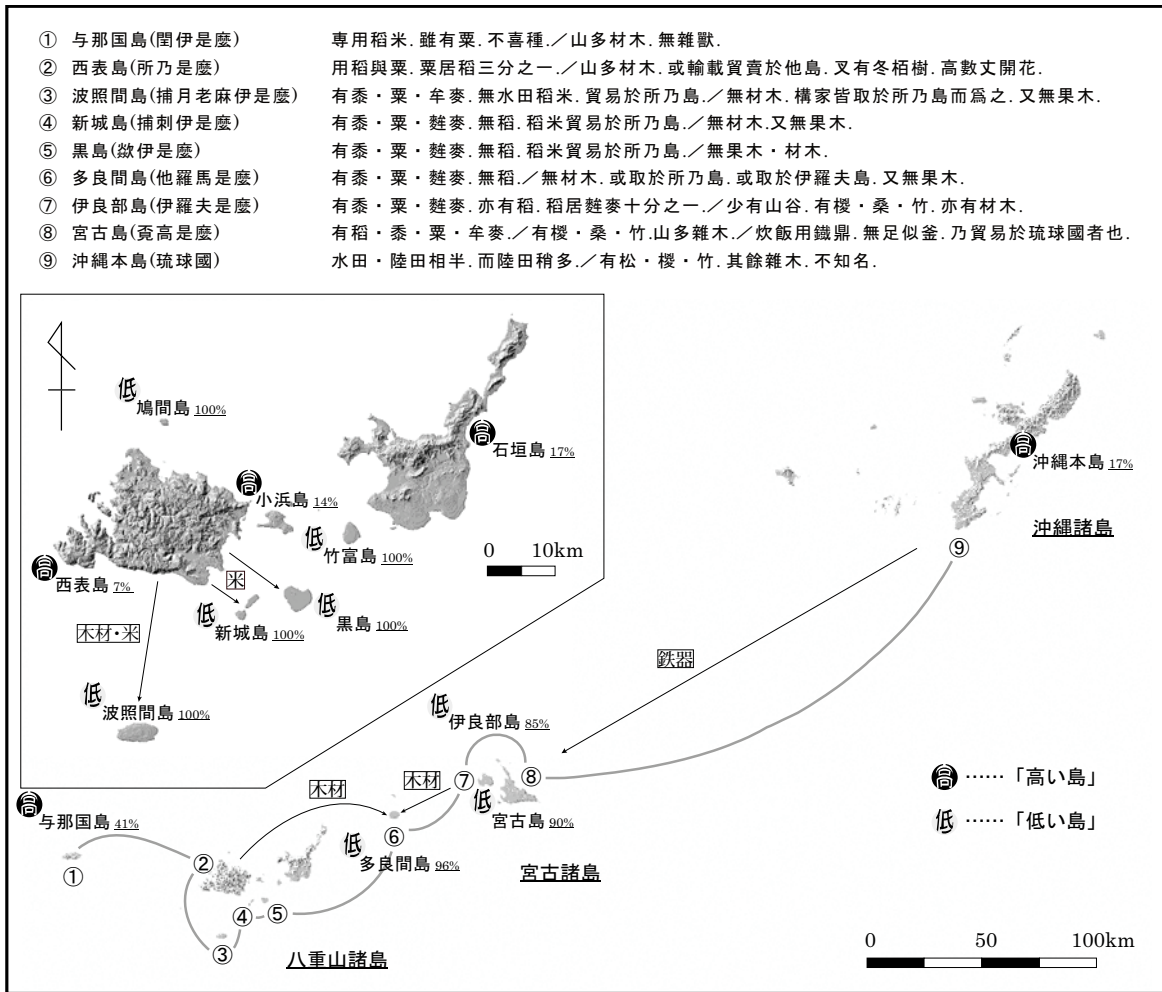


図 1 島嶼別生態環境と「成宗大王實録」(1479 年)に記載された朝鮮人漂流者の移送経路及び交易関係図

基図には、国土地理院発行の 50mDEM を使用した。「成宗大王實録」の記載情報は、日本史料集成編纂会編(1979)を参照した。なお、各島名の右に表記した数字は石灰岩地質の割合である(目崎 1980)。朝鮮人漂流者は、①から⑨の島嶼を経由し、本国へ移送されている。この記録によると、宮古島では、琉球国との「貿易」によって鉄製の釜を使用している一方、与那国島では、「無釜鼎・匙筋・盤盂・磁瓦器. 埴土作鼎. 曝日乾之. 熏以藁火. 炊飯五六日輒破裂。」(日本史料集成編纂会編 1979: 961)とあり、土を練って形を造り、日干しした後に、藁火で燻した、素焼きの粗製土器を使用している。ただし、「有鐵治而不造耒耜. 用小鋤剔田去草。」(日本史料集成編纂会編 1979: 962)とあり、おもに南島で使用されてきた木の柄に鉄の刃先をはめ込んだ耨耕具「小鋤(へら)」を打つ鍛冶はいたようである。この鉄の移入に関しては未詳ではあるが、少量であっても琉球国から与那国島への「モノ」の流れがあったと考えられる。ちなみに、「琉球國郷帳」(1668 年)によると、1635(崇禎 8 年)に設定された波照間島の田高は 37 石と報告されており、17 世紀前半には、天水田における水稻耕作が開始されていたことがわかる。「琉球國郷帳」は、『續々群書類従第九』(國書刊行會編 1906: 311-321)に収録されている。

環境と漂流記の記載情報をまとめたものである。ここには、「材木」、「稻米」、「炊飯用鐵鼎・無足似釜」の移入をみてとることができ、その移入のあり方を「貿易」、「貿易」、「取」という文言で表現している。これによると、先島諸島における木材供給の中核は、「高い島」である西表島が担っていた。また、河川系の水文環境を基盤とした「高い島」において栽培可能な「稻米」も「貿易」の対象となっており、隆起珊瑚礁を基盤とした「低い島」に移入されている<sup>7)</sup>。

次に、宮古島と石垣島の間位置する多良間島に注目する<sup>8)</sup>。多良間島は「低い島」であり、西表島や伊良部島から森林資源を「取」とある<sup>9)</sup>。また、15世紀後葉の漂流記では「無稻」とあるが、1752(乾隆17)年に編纂された「宮古嶋記事<sup>10)</sup>」には、「八重山嶋の内平久保村へ多良間田と有之候由来の事 右多良間嶋之儀小離之故にて毎物不自由ニ有之八重山嶋へ致渡海隣嶋之取合睦敷有之多良間嶋より拾八里之所平久保村罷渡或ハ田を耕し或は材木を求め積渡嶋用為仕由候依之爾今平久保村へ多良間田と有之候事」(平良市史編さん委員会編 1981: 61-62)とある。これによると、多良間島民は「毎物不自由」なために、石垣島の北部に位置する平久保半島に“多良間田”と呼ばれる水田を所有し、材木を求めていたとある。

また、1771(乾隆36)年3月10日、先島諸島を襲った明和天津波のために極度に疲弊した多良間島民は、冬期には宮古島からの援助が止まったため、八重山諸島に老若男女計227人の受け入れを求めている。「八重山島年来記」には、「上納米より壺人ニ<sup>ニ</sup>日ニ四合先ツ、相渡、根気付<sup>ニ</sup>口<sup>ニ</sup>配分<sup>ニ</sup>口<sup>ニ</sup>持させ」(石垣市総務部市史編集室編 1999: 86)とあり<sup>11)</sup>、「低い島」の住民にとって「高い島」とのネットワークは、災害に対するセーフティ・ネットとして機能している。

このように、「低い島」の住民にとって「高い島」とのネットワークは、日常生活を組み立てるためであり、かつ非常時におけるセーフティ・ネットとして機能していることがわかる。先島諸島の地域構造は、生態類型のネットワークとして把握する必要がある。

## 2. 「高い島」と「低い島」という生態系

次に、「高い島」と「低い島」という対照的な生態系を意識しつつ、本章の研究対象地である西表島を中心とする人間—環境系について記述する。笹森儀助の『南島探験』は、西表島の南北横断を含めた踏査記録であり、19世紀末の同時代史料として貴重なモノグラフである。本節では、『南島探験』や宮良當整の「新城村頭の日誌」、そして「沖繩縣八重山嶋統計一覽略表」(沖繩縣八重山嶋役所 1894)の情報を基に、当時の状況を復原する。

亜熱帯海洋性気候に属する西表島の大部分は、亜熱帯の自然林の被覆する山岳地帯であり、標高450m前後の連山と大小無数の溪流や河川が発達し、河口や内湾の汽水域には、広大なマングローブ林を形成している(図2)。一方、ひとの居住地は、海岸線沿いの僅かな地域に限られていた。笹森の記述に、「西表ハ全島有病ノ巢窟トス加フルニ時方ニ炎熱病猖獗セントス」(笹森 1894: 140)とあるように、当時、「高い島」に生息していたアノフェレ

ス蚊によって「ヤキー」と呼ばれる熱病マラリアが蔓延っていた<sup>12)</sup>。近世期における開墾の進展と明和と津波の被害とによる原生林相の破壊に伴って死亡率の高い熱帯熱マラリアを媒介するアノフェレス蚊 *Anopheles minimus* の生息域が拡大し、「有病地」に位置する多くの村落は、18世紀以降、明らかに衰退の過程にあったのである(千葉 1972; 山口 1992b)。

19世紀末期、八重山諸島における社会階層は、公認の家譜を有する士族階層と、平民階層とに分けられていた。首里王府は、八重山諸島の統治のために、石垣間切・大浜間切・宮良間切の三間切制を施行し、各間切には最高位の「頭」を設けていた。本章で取り上げる宮良當整は、頭職をはじめ多くの役人を輩出してきた宮良家の当主である。村落の運営は、これらの村番所に勤める士族層の村頭(旧与人)と、平民層の代表である惣代や下役(田ぶさ、小横目、猪垣当、佐事、筑など)とによって担われた。

南島踏査の際に笹森は、西表島の東部に位置する古見村の村吏に、この「戸口減少」に対する対策について問うている<sup>13)</sup>。これに対して、村吏は「私ハ俸給ヲ受ケ家族ヲ養フ者ニテ如何スレハ人口ノ減少ヲ防クニ宜シキカ何モ救済ノ法ヲ辦セス唯年功ニ依テ此地位ニ至ルノミト」(笹森 1894: 153)と返答している。この答えに笹森は「驚愕」し、「士族ハ平民ヲ制御シテ自己ノ家族ヲ養ヘハ足ル」(笹森 1894: 153)と憂いている。実際、本章の対象とする西表島の南東部に位置する仲間村・南風見村と、北部の上原村・浦内村は、笹森によって「廢村ノ徴アル村名」(笹森 1894: 320-321)としてあげられている。

1893(明治26)年、笹森の踏査によると、南風見村は戸数9戸、人口29人(男16 / 女13)を数えている。ただし、「其他農夫男女數十人合宿居スル」(笹森 1894: 158)とあり、通耕に従事していた「低い島」の住民は、同村に寝泊まりしていたようである。農事暦<sup>14)</sup>からして稲刈りの時期であり、この作業には女性も参加していたことがわかる。聞き書きによると、田植えや収穫のような労働力を必要とするときには、女性や子供なども動員されるが、除草や獣害防除の見回りなどは、基本的に戸主が中心となっている。これは、マラリア感染に脆弱な女性や子供、老年層などに対するリスク回避のためである。そのため「低い島」の住民は、家の労働力を水稲と畑作とで配分し、「高い島」に位置する水稲耕作を壮年・若年層の男性が担い、「低い島」に位置する畑作耕作を女性や老年層が担うことが多かった。

「低い島」の薄い石灰質土壌は、その中に十分な養分を蓄え



図2 「高い島」の景観——西表島南東部の南風見田  
西表島の大部分は、亜熱帯の自然林の被覆する山岳地帯である。そのため、河川系が発達している。図の中央に見える牧草地は、南風見村の水稲耕作地だった旧南風見田である。

(筆者撮影 / 2010.09.03).

ることができない。そのため、集落から近い“ウチバタ〔内畑〕”では、豚糞尿を主とする肥料や灰を用いつつ、サツマイモや蔬菜類、タバコなどを栽培し、集落から遠い“アリバタ〔荒蕪せる畑〕”では、夏季頃に繁茂した草木に火入れし、粟や麦、豆などの混栽・輪作を行ってきた(仲吉 1895: 24)。野本(1984: 568-569)によると、戦前まで、私有地・共有地にかかわらず一括して火入れしたという。19世紀末期、八重山諸島全体での畑地の比率は、常畑が全畑地の1/3であり、焼畑は2/3を占めていた(仲吉 1895: 24)。

笹森の踏査した前年(1892年)の属人統計に記載された農産収穫物類の石高・斤目を参照すると、「低い島」の村落にとって、通耕が欠くことのできない生活基盤となっていたことは疑いようがない(表2)。このことがうかがえるエピソードをひとつあげると、1900(明治33)年の旧暦4月10日、本章の対象地である「低い島」に、土地整理出張官員が測量調査のために滞在している。この際に、村落の代表者である惣代は、税金対策のために、島内の海辺近辺の原野を国有にし、「高い島」にある共同牧場(後述するムラボカ牧場)を村有にしたいと申し出ている(竹富町史編集委員会町史編集室編 2006: 117-122)。海辺の原野は、防風林・防砂林となるアダン *Pandanus odoratissimus* L.f. やソテツ *Cycas revoluta* Thunb. などが生育し、炊事で用いる薪や山羊の飼料などを入手することができた。しかし、村共同の土地を多量に村有とすることは容易ではないとし、海辺の原野は国有とし、一方、島外の「右牧場限ハ今ヨリ必要」とし、村有として登記するよう主張している。次章で記述するように、地租改正時(1903年)に村有として登記された箇所は、「低い島」の住民生活にとって欠くことができなかったことを物語っている。なお、村落が主体となって利用してきた各種地目を村有もしくは国有で登記するののかという土地整理出張官員との話し合いでは、士族層の村頭を仲介としつつ、村落の平民層の代表である惣代たちの判断を尊重しているところにとくに注目する必要がある。

一方、笹森は「人口九人ノ中四人ハ無病地ヨリ移セシ者ナリ」(笹森 1894: 157)にあった仲間村について「本村ノ滅亡ハ必ス遠キニアラサルヘシ」と述べている。また、1899(明治32)年に、仲間村に立ち寄った新城村の村頭の宮良當整は、「万喜や(萬木屋)」と「石垣や(石

表2 「沖縄縣八重山嶋統計一覽略表」(1892年)にみる村別農耕・牧畜概況

	人口 (人)	耕地(歩)		農産収穫物(石)					農産収穫物(斤)				家畜(頭)			
		田	畑	米	粟	大豆	大麥	小麥	砂糖	藍	煙草	甘藷	牛	馬	山羊	豚
西表島																
西表村	541	899,209	249,510	633	—	2	—	—	354	1,851	228	513,572	143	25	11	192
上原村	118	321,823	158,427	227	—	1	—	—	146	7,155	144	277,392	83	14	6	55
仲間村	9	30,907	17,316	22	2	2	—	—	—	1,151	88	12,844	9	2	—	9
南風見村	30	78,218	9,411	55	—	—	—	—	—	1,070	110	16,504	32	9	—	16
鳩間島																
鳩間村	163	195,615	353,319	92	—	—	—	—	—	456	22	82,360	55	—	2	53
新城島																
新城村	229	135,629	378,927	96	54	—	6	5	—	1,013	871	275,820	110	—	12	82

この統計では、新城村は、1,013斤のリウキュウアイ *Strobilanthes cusia* (Nees) Kuntze を収穫している。この藍畑は西表島にあり、集落(上地・下地)持ちの共同畑であった(竹富町史編集委員会町史編集室編 2006: 398-399)。1901年の作付面積は5畝21歩である(竹富町史編集委員会町史編集室編 2002: 301)。また、時代を遡って15世紀後半の「成宗大王實録」によると、西表島の祖納(西表村)では「用稻與粟。粟居稻三分之一。」とあるが、1892年の統計には、粟の収穫高が記録されていない。

(「沖縄縣八重山嶋統計一覽略表」(沖縄縣八重山嶋役所 1894)により作成)。

垣屋)」とに家族が数名いて<sup>15)</sup>、茶請けや陶器を用いた酒肴による饗応もあったが、その2年後の旧暦10月4日に巡回した後には、「各家内破壊ナリテ…(中略)…人間ノ住居様ニモナシ…(中略)…今ヤ此ノ有様ニ到ルカト追想スレハ寂々トシテ妙ナル感情ヲ引起セリ、嗚呼其氣ノ毒ナルコト名状ス難キ次第ナリ」(竹富町史編集委員会町史編集室編 2006: 540)と、その惨状を記している。

このように、マラリアの猖獗と村吏の無策とによって有病地に位置する村落は衰退し、1892年の統計では、西表島の人口密度は3.7人/km<sup>2</sup>になっている(沖縄縣八重山嶋役所1894)。これに対して、周辺のマラリアのない「低い島」の人口密度は、新城島68.6人/km<sup>2</sup>、鳩間島169.8人/km<sup>2</sup>であり、比較にならないほど高密度になっている。狭隘な耕作地しかない「低い島」の本来的な環境収容力をはるかに上回っていたことが予想される(cf. 近森1988: 64-75)。実際に、「至近年人数余多繁栄仕候付、作場狭ク罷成百姓及困窮候」(石垣市総務部市史編集室編 1995a: 93)という「低い島」に対する常套的な文言は、18世紀の史料を中心に頻繁に用いられてきた。一般的に、焼畑を主とする地域では、人口の増加に対して耕地面積の拡大でもって対応せざるをえない。ところが、隆起珊瑚礁を基盤とした「低い島」の土地は限られたものである。さきに紹介した18世紀の史料の中で、困窮という内圧に対して「高い島」の土地開拓へ関心が向いているのはこのためである。実際に、1739年から1746年までの間に、数度にわたる大きな台風に見舞われた新城島では、「模合貯米」が底を突くほどの被害を出した。そのため、西表島にある「やしら野」(後述するヤッサのこと)の土地を「九こうし」(方言でクージ。1クージは1,600坪)借地したとある(仲地 2002: 24)。「低い島」には、直接風をさえぎるものがないために、とくに大きな被害を出しやすいのである。そのため、各畑の周囲には、防風対策として防風林の造成や珊瑚を乱積みし、独特な景観を成している(図3)。

本節では、18世紀以降、「高い島」において起きた植生変遷によって、強力なアノフェレス蚊の生息域が拡大し、有病地に位置する村落が疲弊し、衰退しつつあったこと。一方、隆起珊瑚礁を基盤とした「低い島」の環境収容力が飽和しつつあったことをあきらかにした。また、20世紀初頭は、地租改正を実施する土地整理事業の最中であり、土地に対する村落の価値基準が明確化していた時期でもあった。「低い島」の住民は、「高



図3 「低い島」の景観——琉球石灰岩と珊瑚の乱積み  
上は、削岩機を用いた排水管の埋め込み作業(竹富島のアイノタ集落内)。石灰岩地質の土地を掘り起こすのは、たとえ削岩機を用いても難渋を極める。後ろに見えるのは、珊瑚の乱積み。防風機能をもった珊瑚の乱積みは、畑周りだけではなく家周りにも配置される。畑周りの乱積みをアジラ、家周りの乱積みをグックという。

(筆者撮影/2010.09.15)。

い島」に位置する通耕先に水田だけでなく各種地目を共同で登記してきたのである<sup>16)</sup>。これまでの先行研究では、“税制史観”にとらわれて、もっぱら米に焦点を絞って記述・分析がなされてきた。そのため、水田以外に所有してきた各種地目に関して、正面切って語られることはなかった。これらの問題を踏まえ、次章では土地台帳の分析を通して、日常生活を組み立てるためにどのような各種地目を所有してきたのかを詳細に記述する。

#### IV 海上の往来と村落の生活システム

##### 1. 往来に用いた「刳舟」

本章の対象とする通耕には、一本の材木を削り抜いた丸木舟を用いてきた。これには、主として西表島にあるリュウキュウマツ *Pinus luchuensis* Mayr を用いた。1893(明治26)年の「八重山島共有各村定数船現在調」(法政大学沖縄文化研究所 2005: 29-31)によると、八重山諸島における政治経済的な中心地であった石垣島や、孤島の与那国島・波照間島などと比べて、それ以外の離島の所有する刳舟数がかなり多いことがわかる(表3)。これは通耕に用いるためであり、かつ行政的な中心地であった石垣島への所用のために渡航する必要があったためである。前節でふれた朝鮮人漂流者の移送のような非日常的なネットワークとは質的に異なる日常的な往来生活を支えるものである。

この史料によると、本章の対象とする新城村には「四反帆」と「三反帆」とが1隻ずつ、刳舟は11艘とある。一方、鳩間村には「五反帆」が1隻、刳舟は27艘となっている。「八重山島管内宮良間切鳩間島巡検統計誌」によると、遡ること1885(明治18)年、本籍鳩間の平民32戸のうち13戸がそれぞれ1艘の丸木舟を所有している。このうちの1艘は、寄留糸満の加治工伊佐の所有であるため、通耕のために用いた刳舟は12艘である。つまり、3戸に1戸以上の割合で刳舟を所有していたことになる。これが1893年には、2戸に1戸以上の割合となり、刳舟の個別所有が進んでいることがうかがえる。また、史料にある「反帆」とは、八重山諸島ではマーランとも呼ぶジャンク型の船で、後で詳述するように、収穫の際などにも用いた。

表3 島嶼別の船舶保有数(1893年)

	人口(人)	戸数(戸)	一戸あたりの 刳舟所有割合(%)	舟の種類と隻・艘数				
				刳舟	五反帆	四反帆	三反帆	傳馬船
石垣島	8970	1783	4.1	73				
小浜島	402	101	26.7	27				
西表島	526	165	28.3	33	2	2	1	1
与那国島	2102	379	0.5	2				2
竹富島	956	153	17.6	27	1			
黒島	585	125	17.6	22				6
鳩間島	163	37	73.0	27	1			
新城島	229	54	20.4	11		1	1	
波照間島	665	126	5.6	7	1			

人口と戸数は「沖縄縣八重山嶋統計一覽略表」(沖縄縣八重山嶋役所 1894)により、舟の種類と隻・艘数は「八重山島共有各村定数船現在調」(法政大学沖縄文化研究所 2005: 29-31)により作成した。



20 世紀に入って、3 枚の厚板を削り抜いてはぎあわせた糸満系のサバニが普及してきたが、これは単材の丸木舟を作るには多大な労力と費用とを必要とすること、複材化すると単材刳舟の 1 艘分の丸太から 4、5 艘分の材料がとれるという経済的な理由によるところが大きい(川崎 1991: 420-421)。

これらの各種を操舟し、「高い島」と「低い島」とは往来されてきた。以下の節では、ふたつの「低い島」にみられた通耕形態の対照性(狭域集中型／広域分散型)に注目しつつ記述する。

## 2. 村落の対応と惣代——西表島南東部の事例

本節では、西表島南東部における新城村民の通耕事例について検討する。この地域は、18 世紀に波照間島からの「寄百姓」によって創立された南風見村<sup>17)</sup>と、古見村から分村したと推測される仲間村とが位置していた。南東約 6.0km には新城島があり、西表島の南東部は、この「低い島」からの通耕先となっていた。1892(明治 25)年当時の新城村は、戸数 54 戸、人口 229 人であり、田の耕作面積は 135,629 歩、畑 378,927 歩を数えている(沖繩縣八重山嶋役所 1894)。サツマイモの収穫高は 275,820 斤にのぼり、粟は 54 石、一方、通耕による米の収穫高は 96 石であった(表 2)。

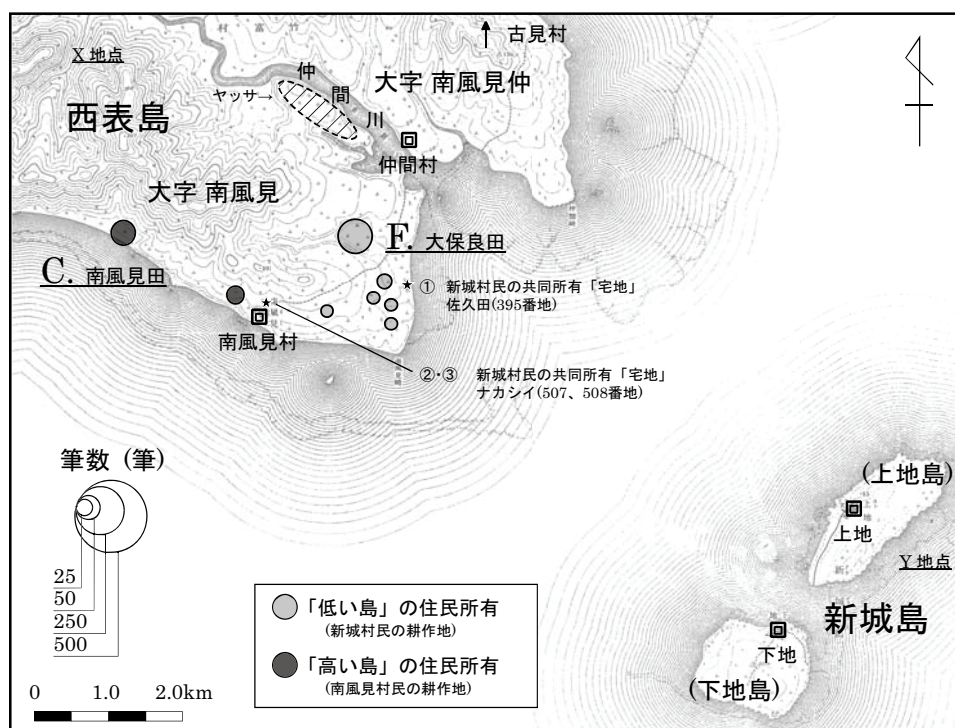


図 4 西表島南東部(大字南風見・大字南風見仲)と新城島(大字新城) (1903 年)  
この図では、大字南風見の水稲耕作地のみを表示している。表 4 から読み取れるように、新城村民の耕作地は、複数の小字にわたっていたが、俯瞰的にみると近接する小さな小字らの塊の中に位置していた。

(国土地理院発行 1:50,000 地形図「西表島南部」(1921 年測図、1923 年発行)に加筆して作成)。

やや時期が遡るが行政上の往復書簡集である「参遣状抜書」では、1704(康熙 43)年当時、「大浦やすら」——現在ではヤッサと呼ぶ(図 4)——にある空き地を新城村民が田畑として耕作していることを報告している(石垣市総務部市史編集室編 1995a: 56, 59)。これに対して、首里王府は、在地村落である古見村の承諾を得ることを条件とし、田畑の島外耕作を承認している。

このように、「低い島」の住民と在地村落との耕作地が混淆した箇所もあったため、イノシシなどによる獣害を防ぐための猪垣の築造は共同の作業を求められた。よく知られているように、「高い島」である石垣島や西表島は、リュウキュウイノシシ *Sus scrofa riukiuanus* の生息地である。ブナ科樹木の優占する森林が大量の堅果(ドングリ)を供給するために、その生息数は非常に多く、「田圃の半分はイノシシのもの」という古老の謂いもあながち誇張ではない。そのため、古くから猪垣をイノシシ防除の技術として用いてきた(千葉 1970)。近世後期の史料には、これらの猪垣に関する記事が散見される。1768(乾隆 33)年に首里王府の名で在番・頭に布達された文書「与世山親方八重山島規模帳」には、「南風見村作場之内仲間、新城式ヶ村作場も有之候処、猪垣之儀ハ南風見村計ニ<sup>ニ</sup>相調迷惑之由候間、仲間・新城式ヶ村<sup>江</sup>も作地境切を以猪垣配分可申渡事」(石垣市総務部市史編集室編 1992: 56)とある。南風見には、仲間村や新城村の耕地もあり、南風見村の負担を軽減するために、他の 2

表 4 西表島南東部の小字別にみた地目別の筆数と「田」の所有質取主住所別の筆数 (1903 年)

大字	小字	地目別の筆数(筆)											総筆数 (筆)							
		宅地	田	〔「田」の所有質取主住所分類〕					畑	原野	牧場	山林		保安林	池沼	溜池	拝所	墳墓地	雑種地	不明
				西表島		新城島		その他												
				南風見	仲間	古見	新城													
南風見	A 南風見	4	2	2	—	—	—	—	2	32	—	2	—	3	—	—	—	1	—	46
	B 山田野	—	23	17	—	—	6	—	—	10	—	—	—	—	—	3	13	—	—	49
	C 南風見田	—	50	37	—	—	11	2	—	12	—	—	—	1	—	—	1	—	—	64
	D ムラボカ	—	16	2	—	—	14	—	—	9	2	1	—	—	—	—	—	—	—	28
	E ザラザキ	—	4	—	—	—	3	1	—	10	—	—	—	—	—	—	—	—	—	14
	F 大保良田	—	113	2	—	—	109	2	—	18	—	1	—	—	1	—	—	—	—	133
	G 佐久田	1	56	—	—	—	53	3	—	105	—	—	—	—	6	—	—	—	—	168
	H ナカシイ	2	4	—	—	—	4	—	—	2	—	—	—	—	—	1	—	—	—	9
	I アガリ	2	—	—	—	—	—	—	2	28	—	6	1	—	—	—	1	—	—	40
		9	268	60		200	8	4	226	2	10	1	3	8	4	15	1	—	551	
南風見仲	J 屋敷	—	10	—	1	2	5	2	—	17	1	3	—	—	—	2	—	—	—	33
	K ヨコイダ	—	4	—	1	1	—	2	—	11	1	1	—	—	—	—	—	—	2	19
	L ウフマタ	—	4	—	—	2	—	2	—	—	—	1	—	—	—	—	1	—	1	7
	M 田春	—	13	—	—	12	—	1	—	5	—	—	—	—	—	1	—	—	—	19
		—	31	2	17	5	7	—	33	2	5	—	—	—	3	1	—	3	78	

小字(A~M)ごとに地目別の筆数の総計を示した。「田」の所有質取主住所分類の項目では、その小字に位置する「田」の所有者がどこに住んでいるのかを読み取ることができる。例えば、D のムラボカという小字には、16 筆の「田」が登記されているが、このうち 2 筆を大字南風見に住所を置く個人(西表島の南風見村の住民)が所有し、その他 14 筆を大字新城に住所を置く個人(新城島の新城村の住民)が所有していることがわかる。また、地租改正時(1903 年)、「畑」として登記している土地はかなり少ないといえる。おそらく、土地台帳の「原野」は、焼畑の対象となる休耕地を含み、さらに衰退の過程にあった村落に対する土地整理出張官員の配慮があって、本来「畑」として登記するべきところを「原野」として登記したと考えられる。なお、佐久田は、おもに天水田であった(安里 1976: 2)。

(土地台帳により作成)。

村にも猪垣の築造を担当させることという通達である。

猪垣には、①石を積んで障壁とする石垣、②斜面を削り障壁とする切り土、③大岩や断崖などの自然物を猪垣の一部として利用する他、杭を打っていき横木をトウツルモドキ *Flagellaria indica* L. で縛ったもの、メダケ *Pleioblastus simonii* (Carrière) Nakai を切りそろえ、地面に挿し込んで横に3段の竹を配置させるもの、サガリバナ *Barringtonia racemosa* (L.) Spreng. を1列に密植させた生垣などがあった(野本 1987: 516; 花井 2003; 蛭原 2009)。数年で朽ちる木材や竹製の猪垣は、周辺から調達したものを随時継ぎ足し補修した。

19世紀末、笹森の記述には「村ノ周圍及耕地ノ周圍ニハ必ス石垣ヲ繞ラス」(笹森 1894: 183)とあり、集落の周囲にも猪垣を巡らせていた。明治中期頃に作成された「八重山古地図」でもこれを確認することができる(図5)。ただ、「石垣ヲ村圍ニ繞ラスモ尚ホ足ラスシテ犬ヲ以テ防禦ニ充ツル」(笹森 1894: 184)として、猪垣のみで獣害に対応することは難しく、別の対策としてイノシシなどを追い払うために犬を飼養していることがわかる。「八重山島管内西表嶋仲間村巡検統計誌」によると、1885(明治18)年当時、仲間村では20頭の沖縄本島産の猟用犬が飼われていたようである。犬の売価は、一頭につき米一斗である。イノシシを主とする獣害対策に、とくに腐心してきたことがうかがえる。

通耕先の村落との協同関係がうかがえる獣害対策であるが、新城村の住民は、西表島のムラボカに共同牧場<sup>18)</sup>を所有し、牛馬を放牧していた。1903(明治36)年、新城村は、①〔南風見 / ムラボカ / 186番(2,429) / 新城村〕——〔大字 / 小字 / 地番(反別反) / 所有質取主氏名の順番〕——を村持ちの「牧場」として登記している<sup>19)</sup>【土地台帳】。1892年の統計では、新城村は、110頭の牛を飼養していた(沖縄縣八重山嶋役所 1894)。宮良當整の日記に、このムラボカ牧場に関する興味深いエピソードがある(竹富町史編集委員会町史編集室編 2002: 258-263, 267-273)。これによると、1898(明治31)年当時、牧場の近隣には、ザラザキ農園が位置していた。ムラボカ牧場は、「慣例」的に放牧に近い状態で<sup>20)</sup>、ザラザキ農園に牛馬が度々侵入し、農地は被害を被ってきた。そのため、経営者である田中清三は、新城村民を代表する惣代と、「石壁築造」の約束を取り付けたという。この約束を果たすように、新城村事務所に10人の人夫を3日間派遣するよう文書で依頼している。結局、感情的なやり取りに終始し、この「石垣築造」が履行されたかどうかは未詳であるが、平民層の代表である惣代が「高い島」に位置する農園主と交渉に当たっていることがわかる。



図5 「八重山古地図」にみる西表島南東部集落(仲間村・南風見村)を囲む防風線の外側に、大規模な猪垣を確認することができる。(沖縄県立図書館所蔵)。

次に、森林資源の利用について言及する。「八重山島管内西表嶋仲間村巡検統計誌」によると、1885(明治 18)年当時、西表島のブリミチ山の北部は、新城村の杣山であり、首里王府は 18 世紀前葉から制度的に「低い島」の杣山を「高い島」の森林地帯に認めてきた。しかし、イヌマキ *Podocarpus macrophyllus* (Thunb.) Sweet などの良材は、王府の規制によって一士族層の住宅用あるいは蔵元の御用材となる——、平民層の建築材として使用することができなかった。そのため、ソメモノイモ *Dioscorea cirrhosa* Lour. でこれを赤く染めて、雑木に紛らわせて運搬したという(安里 1976: 6)。このイモ(方言名クール)は、ヤマノイモ科ヤマノイモ属のつる性の植物であり、根から赤褐色の染料を取ることができる。からむしで織る上布の染料にもなるクールは、「高い島」の生態資源のひとつであった。

宮良當整の 1900(明治 33)年の旧暦 3 月 9 日の日誌には、「当村惣代又ハ惣代資格アル村民ニシテ新城山林境界詳知ノ者壺名古見村迄差遣スバキ旨通達」(竹富町史編集委員会町史編集室編 2006: 84)とある。当時、八重山諸島は土地整理事業の最中であり、測量調査に当たる土地整理出張官員は、共有林の境界を明確にし、査定図面を取る必要があった。そのため、土地整理出張官員は、杣山の境界を把握している惣代などを、西表島の古見村まで派遣して欲しいと依頼している。これらの共有林の範囲は、惣代などによって把握されていたことがうかがえる。なお、これらの土地は、国有林として登記されるに至っている。

また、森林資源は伐採し持ち帰るだけでなく、苗の状態でも移入していた。翌年の日誌には、共有林から数種類にわたる苗を採取し、旧暦 4 月 15 日と 18 日とに分けて、イヌマキを計 320 本、フクギ *Garcinia subelliptica* Merr. を計 716 本、島内にある“ヤマ”などに植林している(竹富町史編集委員会町史編集室編 2006: 360-363, 390-393)。「低い島」の植生がこれによって大きく変遷したか未詳ではあるが、おそらく、これらを育てて、海辺の防風林や炊事で用いる薪用に利用したと考えられる。

前節で述べたように、地租改正時(1903 年)に村有として登記した各種地目は、「低い島」の住民生活にとって欠くことのできなかったものである。新城島からの通耕の事例で特筆すべきことは、田小屋の建っている「宅地」を村持ち、すなわち、共同で所有していたことであろう<sup>21)</sup>(図 6)。田小屋とは、通耕生活における寝食空間である。広さは大体 4m×4m で、中柱はタブノキ *Machilus thunbergii* Siebold et Zucc.、その他の柱はアダンやヤマグワ *Morus australis* Poir. を用いた(野本 1987: 511)。壁や屋根の材料はチガヤ *Imperata cylindrica* (L.) Raeusch. var. *koenigii* (Retz.) Pilg. であり、竹で床を張った。「低い島」の住民は、島内にある焼畑の休耕地な



図 6 「八重山蔵元絵師の画稿」にみる明治中期頃の田小屋生活

吸い物などの食事の準備。慣例として年少者が炊事当番となる。ほかに、女性用の笠、馬の鞍、水甕などを確認することができる。

(石垣市立八重山博物館所蔵)。

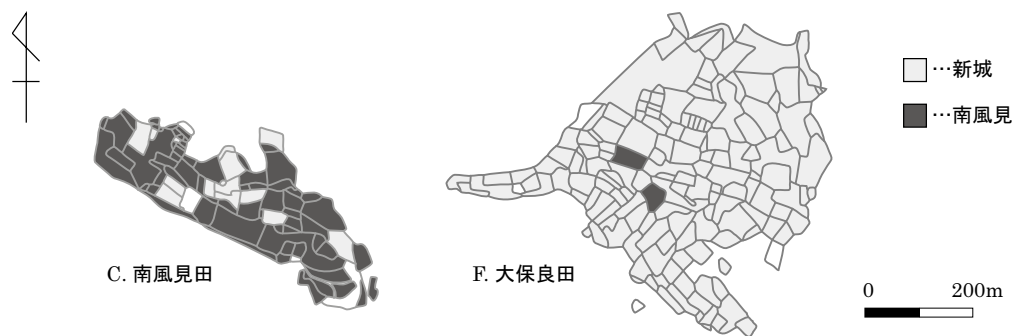


図7 南風見田・大保良田における土地の所有者住所大字分類（1903年）

対応する地番は、南風見田(字南風見 96~159番)、大保良田(字南風見 202~334番)である。ただし、抽出した地番のうち、分類は以下の条件下のものに限る。

- 1) 土地台帳の「所有質取主住所」項目が、大字の「新城」、「南風見」であること。
- 2) 土地台帳の「地目」項目が、「墳墓地」、「牧場」、「溜池」、「山林」、「(官有の)原野」を除く、「田」、「原野」であること。

(地籍図、土地台帳により作成)。

どからチガヤを調達し、住居の屋根をふいたが、「高い島」に位置する田小屋に用いるチガヤは、その周辺から採取・調達していた。

田小屋は、マラリア感染を避けるために海岸の近辺に立地していた。ここから、新城村民の中心的な耕作地である大保良田と佐久田に通った。1903(明治 36)年当時、小字大保良田の全 113 筆のうち 109 筆は、新城村民の個人所有であった(表 4)。この大保良田は、“センゴクタバル〔千石田原<sup>22)</sup>”と表現されるほど大規模な耕作地であった。一方、南風見田(図 2)は、ほぼ南風見村の個人所有の水田となっていた(図 7)。1903(明治 36)年、新城村は、①〔南風見 / 佐久田 / 395 番〕、②〔南風見 / ナカシイ / 507 番〕、③〔南風見 / ナカシイ / 508 番〕の 3 箇所を村持ちの「宅地」として登記している【土地台帳】。①の田小屋は、笹森の記述でいう「東方海濱ニハ新城島黒島人民ノ耕作小屋六七軒有り」(笹森 1894: 161)に相当し、国土地理院発行 1:50,000 地形図「西表島南部」(1921 年測図、1923 年発行)においても、この建物群を確認することができる(図 5)。住民は、この箇所を“ソーデ”と呼んだという(山口 1992a: 237)。また、②と③の田小屋は、南風見村の集落のすぐ背後に位置していた。前節で紹介した、笹森の目撃した南風見村での「其他農夫男女數十人合宿居スル」(笹森 1894: 158)とは、この田小屋と南風見村の空き屋敷などを利用した合宿であったと考えられる。また、収穫された稲の運搬には、三反帆船を用いたという(安里 1976: 81)。

### 3. 在地村落との軋轢——西表島北部の事例

次に、西表島北部における鳩間村民の通耕事例について検討する。この地域は、上原村と、その枝村である浦内村<sup>23)</sup>が位置していた。北約 7.0km には鳩間島があり、西表島の北部は、この「低い島」からの通耕先となっていた。1892(明治 25)年当時の鳩間村は、戸数 37 戸、人口 163 人であり、田の耕作面積は 195,615 歩、畑 353,319 歩を数えている(沖繩縣八重山嶋役所 1894)。サツマイモの収穫高は 82,360 斤にのぼり、一方、通耕による米の収穫高は 92 石であった(表 2)。

先の節で紹介した西表島の南東部での新城島からの通耕は、“センゴクタバル”と呼ばれるような狭域集中型の形態をとっていた。一方、鳩間島からの通耕先は、甚だしく耕地分散が進んでおり、土地の所有者住所大字分類による復原は容易ではない。また、遡ること1737(乾隆2)年の「諸村難易之所柄相しらへ」でも、鳩間村民の通耕している耕地は「手広ク」と表現されている。図8は、土地台帳とそれに付随する地籍図や旧公図を併用し、解析・復原した西表島の北部における水稻耕作地の分布図であり、伊武田に位置する通耕地の広域分散の性格を読み取ることができる<sup>24)</sup>。後述するように、この広域分散性は、在地村落との歴史的な因縁に由来し、形成されてきたと考えられる。

この歴史を紐解くために、ある古謡を読み解こう。1893(明治26)年7月17日、刳舟を雇った笹森は、小雨降る鳩間海峡を渡った。上原村から出航し、運賃は1人につき6銭であった。この際に、笹森は「稻草苧取済ミ運搬最中ニテ數艘ノ「ヤンハラ」船ハ稻ヲ山ニ積

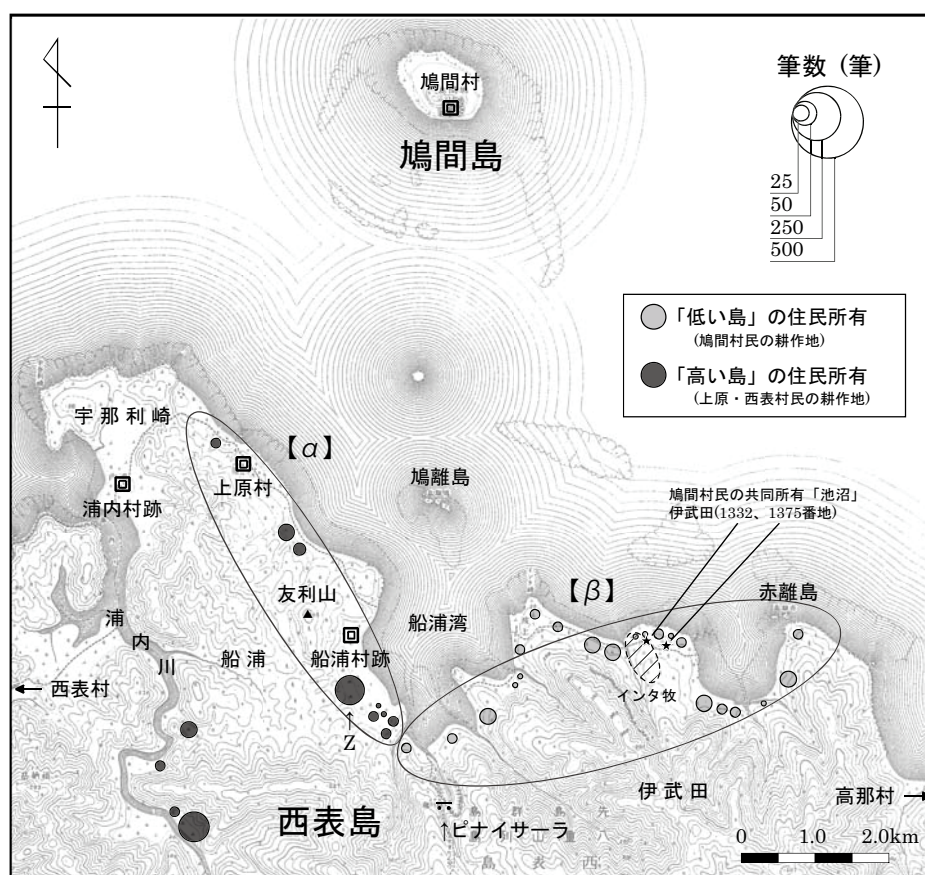


図8 西表島北部(大字上原)と鳩間島(大字鳩間) (1903年)

この図では、大字上原の水稻耕作地のみを表示している。「八重山島管内宮良間切鳩間島巡検統計誌」によると、1885(明治18)年当時、西表島の「友利山」は、鳩間島の柚山である。「低い島」の住民は、「高い島」から建築材や舟材などを調達し利用した。そのため、「高い島」を分布域とする樹木であっても、「低い島」の住民の使用する方言名があったという(cf. 花城・盛口 2010: 96-97)。また、鳩間節では、西表島の北岸の海岸一帯を“南端”と表現している。この言葉使いの中に、在地の地理感覚の一端を読み取ることができる。なお、鳩間村民の田小屋は、伊武田の海岸沿いに点在していた。浦内川上流の水田に関しては、安溪(1978: 35)に詳しい。

(国土地理院発行 1:50,000 地形図「西表島北部」(1921年測図、1923年発行)に加筆して作成)。

表5 西表島北部の小字別にみた地目別の筆数と「田」の所有質取主住所別の筆数（1903年）

大字	小字	地目別の筆数（筆）											総筆数 （筆）							
		宅地	田	（「田」の所有質取主住所分類）					畑	原野	牧場	山林		保安林	池沼	溜池	拝所	墳墓地	雑種地	不明
				西表島			鳩間島													
				高那	上原	西表	鳩間													
上原	N 宇那利崎	2	48	3	30	9	5	1	126	338	1	9	1	—	2	—	—	—	—	528
	O 船浦	9	291	9	170	81	31	—	29	162	1	10	—	2	—	4	17	—	—	525
	P 伊武田	—	311	1	35	86	189	—	14	49	1	2	—	2	—	—	—	18	—	397
	Q 鳩離	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	2	—	—	—	—	—	—	—	4
		11	650	13	235	176	225	1	169	550	4	23	1	5	—	6	17	18	—	1454

伊武田は、大きな範囲をもった小字であり、図8のβ域を含んでいる。

（土地台帳により作成）

帆ニ任セテ往來セリ」（笹森 1894: 147）と、鳩間村民の操船する稲穂を積載した山原船の往來を目撃している。当時の穀物貯蔵の方法は、“シラ”と呼ばれる稲叢・粟叢での保存であり、くわえて藁の利用は生活上欠くことのできないものである。そのため、穀物類は、脱穀せずに運搬している。

この鳩間海峡での出来事に前後して、笹森は、上原村の南東に位置する船浦村跡を訪れ、

「船浦村ノ舊跡アリ今ハ森林繁蔚シテ寂寞ヲ極ム」（笹森 1894: 145）と記している。この船浦村に関する史料は極めて乏しいが、鳩間節と呼ばれる名高い古謡に謡われている。この古謡は、通耕に携わってきた住民が伝承したものであり、海上の往來に対する自負が込められてきた<sup>25)</sup>。

その大意を紹介すると、鳩間村民の通耕地は、上原・船浦村民の耕作地より地味が肥沃であり、収穫した稲や粟<sup>26)</sup>を満載した舟々が鳩間海峡を往來しているというものである（図9）。1914（大正3）年、石垣島の郷土史家喜舎場永珣は、鳩間島の古

鳩間中岡ぱりぬぶり、 （ナカムリに駆け登って）	蒲葵ぬ下に、ぱりぬぶり。 （クバの下に駆け上がった）
かいしや、生いたる岡ぬ蒲葵。 （美しく生えたる岡のクバよ）	ちゆらさ、列りたる頂ぬ、くば。 （高く並びたる頂のクバよ）
まんが、南端、見渡せば、 （対岸の海辺を見渡して）	濱ぬ見るすや、小浦ぬ濱。 （見えるのは小浦の浜）
小浦ぬ濱から、通ゆる人や、 （小浦の浜を通う人々は）	蔵元ぬ前ぬ、人心。 （蔵元の前を歩くような大様な心持ち）
インダ、フク濱、下離、 （新しい開拓地は）	舟浦地やが、ましぬ地。 （船浦の耕地よりも肥沃である）
☞ 図8のβ域	☞ 図8のα域
舟浦人ぬ、見るみん。 （舟浦の住民は、見ているだろう）	上原人ぬ、聞くみん。 （上原の住民は、聞いているだろう）
稲ば作り、みゆらし、 （稲を作って実らした）	粟ば作り、みきらし。 （粟を作って実らした）
前ぬ渡ゆ、見渡せば、 （前の海峡を見渡して）	往く舟、来る舟、面白や。 （舟の往來するは愉快な眺めである）
なゆしやる舟ぬど、通ふだ、 （どんな舟が往來している）	いかしやる舟ぬど、かしやらくか。 （いかなる舟がこんなにある）
稲ば積付け、面白や、 （稲を積み込み、ああ愉快）	粟ば積付け、偕て美事。 （粟を積み込み、さあ見事）
上原人ぬ、くるだら、 （上原の住民が来たら）	蛤ぬ殻し、酒飲まし。 （ハマグリので殻で酒を飲ませよう）
舟浦人ぬ、くるだら、 （舟浦の住民が来たら）	アデンガーぬ、殻しミシ飲まし。 （檜の実の殻斗で神酒を飲ませよう）

図9 鳩間節の歌詞と意識

鳩間島のナカムリは、ピロウ *Livistona chinensis* (Jacq.) R.Br. ex Mart. var. *subglobosa* (Hassk.) Becc. で覆われた丘陵状の森（標高31.4m）である。鳩間節は、このナカムリから対岸の西表島の重なった連山とその手前の小浦の浜、そして前景となる鳩間海峡を往來する舟々を望んで叙情的に謡ったものである。鳩間島から対岸を眺めると、小浦の浜は、白砂を敷き詰めたまっすぐな小道のように見える。この海岸沿いに、鳩間村民の耕作地が点在していた。そのため、この小浦の浜は、鳩間村民にとってなじみ深い“小道”であった。なお、歌詞にある蔵元とは、石垣島にあった中心的な行政機関の名称である。

（喜舎場(1924: 186-190)により作成。筆者意訳）

謡に詳しい成底タマーニ(当時 74 歳)から歌詞や解説を聞き取っている。この古老の伝承によると、もともと鳩間村民は、上原・船浦地域(図 8 の  $\alpha$  域)の荒蕪地を開墾して、農作業に従事していた。ところが、これらの通耕による収穫量は、在地村民のものよりも多かったという。そのため、不信を抱いた在地の住民は、鳩間村民に耕作地の返還を迫ってきた。鳩間村民は、仕方なく新しい開拓地を求め、実地踏査の結果、伊武田(図 8 の  $\beta$  域)を最適地と判断し、新たな通耕対象地にしたという(喜舎場 1924: 186-190; 1967: 325-334)。

この口承伝承は、通耕先の村落とのなにかしらの歴史的な因縁があったことを示唆している。そのため、鳩間村民が酒を飲んで酔うと、この鳩間節の歌詞のおちに「上原人ぬ、くるだら、蛤ぬ殻し、酒飲まし。舟浦人ぬ、くるだら、アデンガーぬ、殻しミシ飲まし。27)」という諧謔的な句をつけ足したという。

このような通耕の引き起こした係争の類例は、やや時期が遡るが 18 世紀後葉の史料に確認することができる。1768(乾隆 33)年、首里王府の名で在番・頭に布達された文書「与世山親方八重山島規模帳」には、「小浜村より高那村<sup>江</sup>寄百姓いたし候者共、小浜村<sup>ニ</sup>所持為致芋敷之儀、小浜村之百姓中<sup>江</sup>引渡筈候処、今迄持通之筋仕候由不宜候間、右芋敷之儀小浜村百姓中<sup>江</sup>可引渡事」(石垣市総務部市史編集室編 1992: 53)とある。これによると、西表島北東部に位置する高那に寄百姓した旧小浜村民が、今も小浜島にある芋畑を所持しているのは良くないとし、小浜村の百姓たちにこれを引き渡すこととしている。このように、在地にある村落の耕作権がある面において優先していたことがうかがえる。

ところで、隆起珊瑚礁を基盤とした「低い島」は、降水が直接地下に浸透しやすく(小林 1996b: 166)、水資源の慢性的な欠乏は、生活するうえで大きな問題だった。そのため、鳩間島では家単位で順番に水をくむといった井戸利用のルールがあった(大城 2011: 36-40)。とはいえ、干ばつが続くと水の出が悪くなるため、「高い島」からの輸送に頼った<sup>28)</sup>。この鳩間島からの通耕の事例で特筆すべきことは、水を得るための「池沼」を村持ち、すなわち、共同で所有していたことであろう。1903(明治 36)年、鳩間村は、①〔上原 / 伊武田 / 1332 番〕、②〔上原 / 伊武田 / 1375 番〕の 2 箇所を村持ちの「池沼」として登記している【土地台帳】。また、「池沼」以外に、鳩間村は“インタ牧”〔上原 / 伊武田 / 1331 番〕を所有し【土地台帳】、1897(明治 24)年の調査によると、牛 48 頭を飼育していた(小野編纂 1932: 254)。これらの牛は、踏耕にも用いた<sup>29)</sup>。踏耕とは、何頭もの牛や馬を、水を入れた田に追い込んで踏ませ、水田の土を柔らかくし、床締めをする作業のこと——農学者の渡部はオーストロネシア *Austronesian* 型の技術ととらえている——である(渡部 1990: 392)。「低い島」の住民は、水稻耕作のために牛を飼養する必要があったのである。これらの作業の間には、近辺のマングローブ林に生息していたミレナシジミ *Geloina coxans* やミナミテナガエビ *Macrobrachium formosense*、海岸の干潟に生息するテナガダコ *Octopus minor* などのタコ類を調達し、田小屋で調理したという。また、アノフェレス蚊を避けるために、田小屋では、「高い島」に生育するタブノキの樹皮を乾燥させたものを燻していた。

前節に引き続き本節では、1900 年前後における具体的な通耕の様相を記述してきた。先



述したように、18世紀初頭当時の「低い島」の住民は、基本的に「高い島」の住民の耕地近辺にある空き地を借地し、小規模な通耕を行っていた。しかしながら、「低い島」の環境収容力を上回ってきた過剰人口に対処するためには、居住ニッチ(生態学的ゾーン)外の生態資源をより積極的に獲得する必要がある。そのため、在地村落との軋轢によって分散的に開墾(広域分散型)せざるをえなかったり、“センゴクタバル”——地租改正時、ほぼすべての耕地が「低い島」の住民の所有地であったことは、未開の地を新たに開いたと予想される(図7)——の開墾(狭域集中型)に挑んだのである。いずれにせよ、結果的にこれらの開墾が在地村落との衝突を避けるための空間的なすみわけをもたらし、土地への継続的な働きかけが20世紀初頭の土地所有権の成立につながる、「低い島」の住民による「高い島」の土地・資源利用の正当性を育んでいったのである。

本章では、「低い島」のうち新城島と鳩間島を取り上げたが、ここで他の「低い島」との差異について言及する(補足資料④参照)。図1にあるように、八重山諸島には他に竹富島や黒島、波照間島という「低い島」がある。石西礁湖の外側に位置する波照間島は、外海の孤島のため日常的に往来することが難しく、一戸あたりの刳船所有割合は5.6%に過ぎない。一方、竹富島や黒島などの自島内にある程度の耕地が確保できる「低い島」は、畑作の卓越した島であった(表6)。例えば、1892年当時の統計(沖縄縣八重山嶋役所 1894)によると、竹富村と黒島村で飼育されているヤギ *Capra hircus* の頭数が八重山諸島の村落の中で突出しているのは、ヤギの厩肥を常畑に施肥する技術を発達させていたからである(cf. 安溪 1998b: 82-83)。これらの「低い島」に比べると、新城島や鳩間島の面積は2.0km<sup>2</sup>弱であり、島内の“アリバタ〔荒蕪せる畑〕”の耕地は限られていた。くわえて、「高い島」への距離が相対的に近いという条件下にあった。これらが通耕の発生とその成長を後押しする重要な要因となったといえる。

最後に、その後の展開を紹介すると、「高い島」の衰退した村落の住民は、20世紀初頭にはマラリアの心配のない「低い島」へ移住し、在地村落は廃村した。そのため、移住した旧住民は、「低い島」の住民に耕地を売却、もしくは転居先からの通耕というかたちをとったため、この往来現象はさらに拡大することになった(表7)。しかしながら、興隆していた通耕も20世紀中葉には、西表島におけるマラリアの撲滅や沖縄県道215号白浜南風見線の

表6 「低い島」における田畑物産(1892年)

	面積 (km <sup>2</sup> )	人口密度 (人/km <sup>2</sup> )	耕地(歩)		農産収穫物(石)		家畜(頭)
			田	畑	米	粟	ヤギ
鳩間村	1.0	169.8	195,615	353,319	92	—	2
新城村 (上地島)	1.8	68.6	135,629	378,927	96	54	12
(下地島)	1.6						
竹富村	5.4	176.4	18,810	1,668,626	13	247	95
黒島村	10.0	58.4	25,003	1,608,729	18	291	136

本章の取り上げた新城島・鳩間島以外の「低い島」も小規模であるが必要に応じて通耕を行ってきた。これを跡付ける政策である首里王府による柚山分割——管理主体を村とする林野改革——は、八重山諸島の「低い島」の柚山を西表島の中に設定している(得能 2007: 55-58)。

(「沖縄縣八重山嶋統計一覽略表」(沖縄縣八重山嶋役所 1894)により作成)。

表7 船浦(図8のZ地点)の土地所有権の移転動向

地番	地目	反別反 (歩)	変更履歴			西暦	事故	地番	地目	反別反 (歩)	変更履歴			西暦	事故
			所有	質取	主住所						所有	質取	主住所		
956	田	1,427	上原	→	鳩間	1910	所有権移転	969	原野	1,924	上原	→	鳩間	1915	転居
957	田	515	上原	→	鳩間	1914	所有権移転	970	田	1,807	高那	→	鳩間	1914	所有権移転
958	田	1,602	上原	→	鳩間	1910	所有権移転	971	田	111	上原	→	鳩間	1910	転居
959	田	809	上原	→	鳩間	1909	転居	972	田	425	上原	→	鳩間	1914	所有権移転
960	田	211	上原	→	鳩間	1912	所有権移転	973	田	624	上原	→	鳩間	1914	所有権移転
961	田	1,929	上原	→	鳩間	1912	所有権移転	974	田	606	上原	→	鳩間	1919	転居
962	田	1,722	上原	→	鳩間	1912	所有権移転	975	田	104	上原	→	西表	1909	所有権移転
963	田	1,023	上原	→	鳩間	1912	所有権移転	976	田	203	上原	→	大蔵省	1908	未詳
964	田	526	上原	→	鳩間	1912	所有権移転	977	田	119	上原	→	鳩間	1914	所有権移転
965	田	707	上原	→	大蔵省	1908	未詳	978	田	206	上原	→	鳩間	1914	所有権移転
966	田	611	上原	→	鳩間	1919	転居	979	田	106	上原	→	鳩間	1912	所有権移転
967	田	414	上原	→	鳩間	1919	転居	980	田	329	上原	→	鳩間	1912	所有権移転
968	田	924	上原	→	鳩間	1914	所有権移転	981	田	28	上原	→	鳩間	1910	転居

1909(明治42)年、上原村民10戸75名が鳩間島へ移住し(高桑 1982: 162)、大正末期には上原村は廃村した。そのため、上原村の耕作地の所有権は、鳩間村民へ移転、もしくは旧上原村民による鳩間島からの通耕といった形態に変化した。図8のα域も、通耕の対象地になった。

(土地台帳により作成)

敷設に伴う耕地の売却、卓越した操舟術を背景とした換金性の高いカツオ漁への進出、急速な過疎化の進行、1971(昭和46)年の長期大干ばつや大型台風28号の来襲などの度重なった天災、1972(昭和47)年の日本復帰に伴う水稻生産調整政策などによって、衰退していくことになった(cf. 浮田 1974)。

#### 4. 海域世界における“水平統御”

これまで、八重山諸島における通耕実践の具体的様相を、土地台帳とそれに付随する地籍図を中心的な史料とし記述してきた。狭域集中型／広域分散型という面的には対照的な通耕形態であるが、ふたつの事例に共通して、「低い島」の住民は、自然環境及び利用できる生態資源の偏在に対応するために、「高い島」において水稻耕作のための水田だけではなく、共同牧場や柚山、畑、そして、水資源の不足を補うための「池沼」や「宅地」などの各種地目を共同で所有し、利用してきたことをあきらかにした。この知見は、少なくともこの往来が“通り耕す”という水稻耕作のみに限定される営みではないことを明示しているといえる。

これらの各種地目を所有しつつ、イノシシなどによる獣害を防ぐための猪垣の共同築造や、近隣の農地に被害を出してきた放牧的な共同牧場の石垣築造など、通耕先の村落との関係において「低い島」の住民たちは、村落としての対応を求められている。くわえて「低い島」には生息していないリュウキュウイノシシを対象に猟をし——これは害獣の駆除と動物性タンパク質の摂取とを主目的とする——、モッコク *Ternstroemia gymnanthera* (Wight et Arn.) Bedd.などの柱や梁材として有用な木材や、三線の棹に用いるヤエヤマコクタン *Diospyros ferrea* auct. non (Willd.) Bakh.、床材やざる及び食用に利用する竹類、ロープ材としてのかずら類などの採取や、タブノキの香皮はぎなどを行ったという(今井 1980; 山口

1992a)。また、土地所有という側面では表面化しないが、「高い島」の珊瑚礁域に生育するマクリ *Digenea simplex* (Wulfen) C. Agardh などの採取なども行っていた。図 10 は、「低い島」の住民による多岐にわたる資源利用を図示したものである。

このような日常生活の中に埋め込まれた種々の実践は、先行研究で述べられてきた納税用の米に焦点を絞った通耕実践という理解が不十分であることを示している。すなわち、通耕という概念を農事に限定してしまうと、「高い島」と「低い島」との往来実践を局所的にとらえることになる。そのため、従来の通耕という概念をより拡大させて、森林資源や飲料水などの生態資源の獲得といった行為を含めて使用する必要がある。この往来は、交易などを介した生活物資の補完とは異なり、生活システムそのものを構成しているのである。通耕の産物のひとつとしての米は、確かに多くの政策と強く結びついてはいるが、それはあくまでこの海域に面として広がる資源利用のあり方のごく一部をとらえたものに過ぎないのである。

その意味において、本章の事例は、中央アンデスにおける異なる生態学的階床 *ecological*

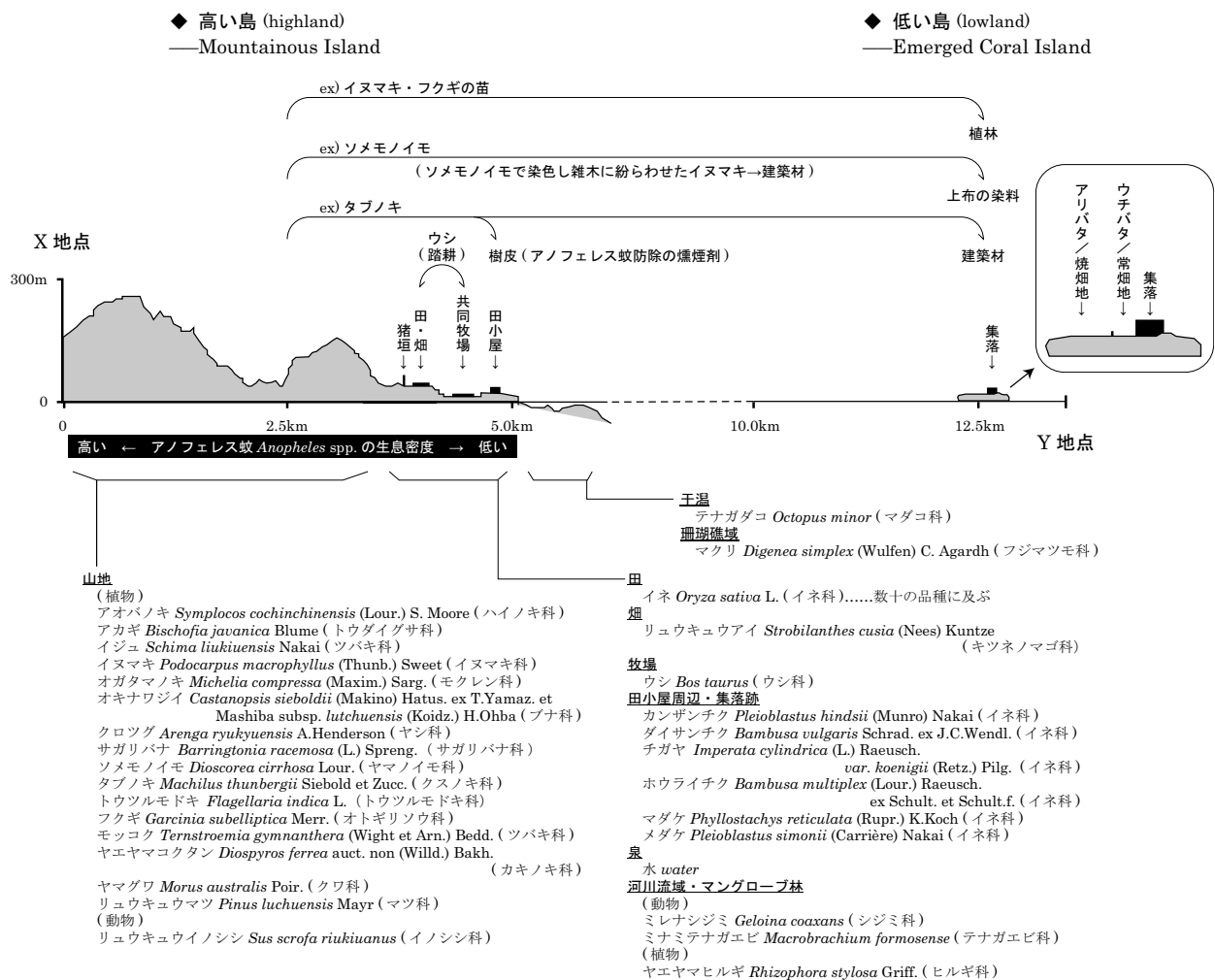


図 10 生態資源利用にみる水平構造

国土地理院発行の 50mDEM を使用し、図 4 における X 地点から Y 地点までの断面図を作成した。なお、利用する生態資源のうち植物項目の一部は、山口(1992a: 238)を参照した。

*floors* を同時的かつ最大限に利用する“垂直統御 *Vertical Control*” (ムラ, J. V. 1999; cf. 大貫 1979; 山本 1980) の構造と対比させていえば、海域世界における“水平統御 *Horizontal Control*” の構造といえる。ただし、垂直統御のモデルを提唱した文化人類学者のムラ, J. V. (1916~2006) の主眼は、中央アンデスにおける④垂直方向に分布する生態資源の利用方法の確立と、⑤生産・流通を統御する政体——チャビン・ワリ・インカなどの広域を統一した文明 *horizon*——の形成との関わりにあったという(稲村 2000 262-264; 關 2007: 210)。本稿にとって示唆的なのは、このムラ, J. V. の視角が生態資源利用の確立と統治機構の形成や権力側の政策との包括的な絡み合いの把握を目的とし、垂直統御という概念を構想したところにある。ひるがえって、本章で論じた八重山諸島における通耕は、この海域世界を統治してきた首里王府やその施策と過剰に関わらせた見方が中心となってきた(千葉 1972; 浮田 1974)。すなわち、この往来を統治機構による強権的な貢租収奪という制度設計の枠内で把握してきたといえる。しかしながら、本章の事例に即して考えると、海域世界における通耕は、首里王府の政策にそのすべてが起因するのではなく——たとえ政治権力が通耕で得られた穀物のほぼすべてを収奪しようとも——、「低い島」の住民による慣習化されていた水平構造の生態資源利用を首里王府が後追いで承認したものであり、生態資源利用と政体とのせめぎ合いとして統合的に把握されるべきである。

例えば、首里王府のちぐはぐで稚拙な政策は、この水平構造の生態資源利用のモデルをより活発に利用するという方向には向かなかった。その証左として、首里王府がこの往来に対する支援策を施したことは管見の限りなかった。むしろ、18世紀を通して、首里王府は、「低い島」から「高い島」へ住民を移住させる「寄百姓」をかなり強力に推し進めてきた。この政策は、人口の少ない地域に新村を建設し、農産増強・人口調整を図ったものである。しかし、新設村落の大半は、その後しばしば住民を補充したにもかかわらず、この政策を撤回した半世紀後には、ほとんどの村落がマラリアによって廃滅に帰したのである(千葉 1972: 462)。この首里王府の失策は、八重山諸島における固有の生態史の中で成立してきた水平構造の生態資源利用の形態を軽視したことに起因している。その意味において、租税制のためにやむをえずマラリアの猖獗する「高い島」へ往来してきたという税制史観は、政治権力による収奪のその強権性のみを過大にとらえた一面的なものに過ぎないといえる。

最後に、文化人類学者のギアーツ, C. (1926~2006) の生態類型の指標(ギアーツ, C. 2001) を参照しつつ、Alkire, W. H. (1978) の「低い島」を舞台とした社会変動と適応過程モデルを基に海域世界における水平統御モデルの精緻化を図りたい。ギアーツ, C. は、文化と環境を分離せずにシステム内部のダイナミクスを問う文化生態学の方法を利用し、島嶼部東南アジアに位置する「内インドネシア」にみられる棚田 *Sawah* と「外インドネシア」にみられる焼畑 *Swidden* という対照的な土地利用様式を、サワエコシステム *Sawah Ecosystem* と焼畑エコシステム *Swidden Ecosystem* というふたつの“生態系 *Ecosystem*” としてとらえた(ギアーツ, C. 2001: 52-77)。

このふたつの類型の特徴は、以下のようにまとめることができる。サワエコシステムは、水の運ぶ無機物を養分として摂取し、システムの維持は人工の灌漑設備に依存している。著しい安定性と耐久性をもち、連作による収獲の逡減もない。また、人口増加に対して集中的で膨張的な反応、すなわち、労働集約化によって対応できる、という性質をもっている。他方、焼畑エコシステムは、土壤中に蓄えられない養分は動植物間において循環し、システムの維持は過度の雨量や日光から土壌を保護する熱帯雨林の働きに依存している。そのため、システムの均衡は極めて脆弱であり、人口増加に対して柔軟性を欠いた人口分散的な対応しかできない、という性質をもっている。そうして、オランダによる植民地統治(カルチャーシステム〔強制裁培制度〕や法人プランテーション・システムなど)の下で起こった人口爆発に対して、内インドネシアでは、既存の灌漑施設を改良し、棚田への労働投下量を増やし、技術・組織・制度を細部にわたって精密化させることによって対応してきたと指摘する。ギアーツ, C. は、この過剰人口の受容過程を“インボリューション *Agricultural Involution*”と呼んでいる。

表8 八重山諸島における水平統御の成立

	高い島 (highland)— <i>Mountainous Island</i>	低い島 (lowland)— <i>Emerged Coral Island</i>
	西表島	新城島、鳩間島
エコシステム (Isolate System)	Highland Ecosystem	Lowland Ecosystem
① 栽培形態	α-1) 水稲栽培中心	B-1) 多種の畑作物栽培に多様化
② 養分の供給形態	α-2) 水の運ぶ無機物に依存	B-2) 石灰質土壤中に蓄えられず動植物間において循環 B-2) 豚糞尿や灰などの施肥
③ システムの維持	α-3) 人工の灌漑設備や踏耕に依存 α-3) イノシシ防除の猪垣や猟犬に依存	B-3) 天水に依存 (干ばつの影響を受けやすい) B-3) 防風機能をもった珊瑚の乱積みに依存
④ システムの均衡性	α-4) 安定・耐久的	B-4) 脆弱— <u>危険な耕作地</u>
人口圧 (1892年時) 【人口密度(人 / km <sup>2</sup> )】	真空【4】	⇔ 高压【91】
生態環境		→人口増加 →生態資源の欠乏
生態資源	多	⇔ 少
水文環境	河川系 生息	地下水系 非生息
☞ アノフェレス蚊		
植物相	照葉樹林etc.(ブナ科樹木の優占) —イノシシに大量の堅果を供給	灌木・灌木etc. —乾燥と人為的干渉(焼畑)による
☞ リュウキュウイノシシ	生息	非生息
【過剰人口の受容過程】	増加する相互交渉 <sup>ex)</sup> 周期的な開発, 交換経済 —卓越した操舟術の発達— (在地村落との争いや協同を経て) → “すみわけ” (婚姻関係や養子縁組なし)	
	☞ 水平統御 Horizontal Control の成立 居住ニッチ(生態学的ゾーン)外の生態資源の獲得	

ギアーツ, C. (2001: 52-77)の生態類型の指標を参照しつつ、Alkire, W. H. (1978: 93, 110, 135)の「低い島」を舞台とした社会変動と適応過程モデル〔①Isolate system(孤立タイプ)、②Cluster system(集合タイプ)、③Complex system(複合タイプ)〕を基に作成した。本章の取り上げた「低い島」である新城島や鳩間島の生活戦略は、Alkire, W. H.が②Cluster systemに分類したブカブカ環礁とナサウトの往来関係(注 30 参照)に近似している。また、「低い島」の住民は、地域独自の特産品を産出・交易することによって生活を組み立ててきた(注 3 参照)。その意味において、本章の事例は、中央カロリン諸島やマーシャル諸島を舞台とした③Complex system—本章でいう交易モデル—と、②Cluster system とが組み合わせさせたモデルといえる。一方、施肥技術を発達させた「低い島」である竹富島や黒島の生活戦略は、開墾の推進及び特別な技術を発達させる①Isolate system に便宜的に分類できる。

一方、本稿の取り上げた隆起珊瑚礁を基盤とした「低い島」におけるエコシステム *Lowland Ecosystem* の特徴は、石灰質土壤中に蓄えられない養分は動植物間において循環し、もしくは豚糞尿や灰などの施肥により、システムの維持は天水や防風機能をもった珊瑚の乱積みに依存しているところにある。この地下水系かつ狭隘な耕作地の「低い島」では、サワエコシステムのような労働集約化や焼畑エコシステムのような人口分散的な対応も見込めなかった。そのため、高圧な人口過剰に対して「低い島」の住民は、「高い島」の生態環境を自らの生活領域の中に組み込むことによって対応してきた。表8は、Alkire, W. H. (1978; 93, 110, 135)の「低い島」を舞台とした社会変動と適応過程モデルを参照し作成したものであるが、本稿は、この類型間を繋いだ生活システムを環境収容力の面的拡張を目的とした海域世界にみる水平統御と規定したい<sup>30)</sup>。ギアーツ, C. のいうインボリューションを内包的な対応とすれば、本稿のいう水平統御は、操舟技術を基盤とした外延的な対応である。

文化生態学を批判的に継承したギアーツ, C. の枠組みは、個別の生態類型における内的ダイナミクスを描き出したものである。しかし、本稿の対象とするような海域世界では、そこで展開してきた生態史を生態類型の自己完結的な内部ダイナミクスとしてとらえることは難しい(cf. Alkire, W. H. 1978: 94-111; 須藤 1989: 298-303; 近森・塩崎 2008)。その意味において、本稿の提出した操舟技術を基盤とした水平統御というモデルは、海域世界における生態史を構想するうえで重要な契機になると考えられる。

## V おわりに——海域世界にみる「海上の道」

本章は、「低い島」の住民が「高い島」において所有してきた各種地目の記述・分析を通して、ここにみられた往来が「低い島」の日常生活に埋め込まれた生態資源をめぐる空間実践(環境収容力の拡張)であることをあきらかにした。

最初に紹介した「琉球新報」の記事内容と同様に、宮良當整は、1900(明治 33)年の旧暦10月29日の日誌に「当村民ノ舟乗術ノ達者、且気性ノ強キコト目ヲ振テ驚クベシ」(竹富町史編集委員会町史編集室編 2006: 260)と、翌年には「前記ノ如キ風波ニテ航海スルトハ夫程舟乗ノ術巧ヲ得タルニアラサレハ果シ能ハス、当村民ノ其術ノ妙ヲ得タルハ実ニ感警スルニ余アリ」(竹富町史編集委員会町史編集室編 2006: 528)と、両日ともに猛烈な波浪の中で伝間船を操って帰島した島民らに感嘆している。

さきに述べたように、「高い島」と「低い島」とを往来する交易実践は、基本的に「低い島」の住民による往来であって、生態資源の乏しい環境で居住するための生活戦略のひとつであった。そのため、「低い島」の住民は、例えば、中央カロリン諸島のスター・コンパス *Star Compass* やマーシャル諸島のスティックチャート *Stick Chart* などの航海に関する知識及び技術である“ウェイファインディング *Wayfinding*”を育んできた(牛島 1977: 153-154)。

これらと同じくして、通耕と操舟の技術とは、歴史的に併行し成長してきたのであろう。本稿の対象とした海域世界では、卓越した操舟術を培いつつ、自然環境及び利用できる生態資源の偏在に対応し、農耕民の往来する“海上の道”をかたちづくってきたのである。

## 注

- 1) 北東アフガニスタンのパシュトゥーン遊牧民は、ふたつの牧野を低地と高地とにもって、規則的に一年に一往復をしたという(松井 2001)。ヨーロッパのバルカン半島においても同様な形態があり(小林 1974)、夏季には冷涼な高地へ、冬季には温暖な低地へ保有する家畜を移動させる“トランスヒューマンス *transhumance*”は、ふたつの生態系を往来する典型的な生活形態である。
- 2) 中央アンデスでは、家畜であるリヤマなどは高地で飼養し、低地の畑でトウモロコシを栽培した。リヤマは、これらの農作物の輸送・運搬を担った(稲村 1996: 196)。
- 3) 本稿の対象とする八重山諸島には、「高い島」と「低い島」という島嶼類型の二分法に対応する民俗呼称があり(表 1)、当該地域においては、痩せた水田の肥料となったソテツの葉の灰を重宝した「高い島」の住民が「低い島」の灰と稲束とを交換することがあったという(安溪 1988)。また、「低い島」の新城島では、17 世紀から 19 世紀中葉まで焼成されていたパナリ焼という交易品があった。新城島の特産であったこの土器は、砂混じりの粘土に、カタツムリや貝殻をつぶしたものを混合し手ひねりで成形し、タブノキやスナヅル *Cassytha filiformis* L. の樹液を塗って天日で乾かし、弱火で焼成して作られる(安里 1976: 58-59)。この土器は、八重山諸島各地で、鍋、水がめ、墓や床の間、仏壇に供える香炉、骨つぼなど様々な用途に用いられた。このように、「低い島」の住民は、この地域独自の通耕という生活形態の他に、特産品を産出・交易することによって生活を組み立ててきた。しかしながら、19 世紀から 20 世紀初頭にかけて化学肥料や陶器などの新しい技術製品が浸透・普及し、これらの交易形態は自ずと衰退した。
- 4) 『石垣市史叢書——9 参遣状抜書 下巻』(石垣市総務部市史編集室編 1995b: 6-13)所収。
- 5) 「立」→「毛」。
- 6) この『李朝實録』所収の記録は、伊波普猷(1876-1947)の紹介を先鞭にし、数々の分析が試みられてきた(伊波 1927; 浮田 1974; 佐々木 1978; 小林 1984, 1996b)。濟州島の金非衣、姜茂、李正らによるこの漂流録は、記録の詳細さもさることながら、先島諸島における最古の文献記録として重宝されている。この史料は「言所歴諸島風俗甚奇異。上令弘文館書其言以啓。」(日本史料集成編纂会編 1979: 961)とあり、本国にまで移送された後に、経由してきた島嶼の「奇異な」風俗を証言録として記録したものである。この漂流録のもっている情報は、島嶼ごとの特徴を描いた“エスノグラフィー”として様々な読み取りができる。例えば、先島諸島を中心とするイネ栽培の分布情報(小林 1984, 1996b)、農耕に関する技術と食事文化(佐々木 1978)、琉球から本国への漂流者の保護・送還体制、牛や鶏などの家畜飼養の有無(伊波 1927)——この漂流記によると、当時の先島諸島では、豚は飼育されていない——、米や森林資源、鉄器などの島嶼間交易の情報(得能 2007: 37-43)、先島諸島におけるヤマノイモ栽培の卓越の問題(佐々木 2003: 83-84)、服飾・装身具などの記述を基にした比較民族学的な検討などの分析がある。
- 7) ただし、この「稲米」に対して用いられた「貿易」という言葉使いは誤りであり、この「稲米」に関する移入は、遠距離通耕によるものであるとする指摘もなされている(小林 2003: 148; 得能 2007: 41-43)。
- 8) 水納島は、多良間島の北約 8.0km に位置する。昭和の初期頃まで、水納島民の獲った魚と多良間島民の栽培したイモとは交換の対象となっていた(多良間村史編集委員会編 1993: 60)。
- 9) 「高い島」を抱える八重山諸島の島影は、多良間島からもよく見通すことができる。
- 10) 『平良市史——第 3 卷 資料編 1 前近代』(平良市史編さん委員会編 1981: 57-62)所収。
- 11) 「多良間島之儀、三月十日大波揚、人民諸物被引流、其上小虫出来及飢、宮古より連々飢米積渡漸相暮来候処、冬向相成、彼島より<sup>茂</sup>渡海無之、餓死仕者多々有之候付、人程八重山島<sup>江</sup>差渡せ候ハ、助命被下度、多良間役人より飛舟を以罷渡候、十二月二楷立舟式艘より男女老若式百式拾七人、若文字志喜屋にや・与那覇にや宰領<sup>ニ</sup>乗渡、上納米より壺人<sup>ニ</sup>日<sup>ニ</sup>四合先ツ、相渡、根氣付<sup>□□□□</sup><sup>江</sup>配分<sup>ニ</sup>口<sup>ニ</sup>持させ、次辰二月十日帰帆させ候也」(石垣市総務部市史編集室編 1999: 86)。

- なお、この記事は“多良間田”の由来を説いたものであり、18世紀中葉の時点で伝承となっている。ちなみに、八重山諸島の中で新城島の方言は特異で、多良間島のものと同様に酷似しているという(牧野 1972: 126, 164-165)。
- 12) 1899(明治 32)年の『細菌学雑誌』に掲載された守屋伍造・遠藤芳蔵の「八重山島風土病研究報告」によると、「有病地ノ住民ハ風土病ヲ畏怖スルノ念予想外ニ輕キガ如シ。之レ彼等ハ到底避クベカラザルノ災タルヲ覚悟シ更ラニ意ヲ注ガサルニ因ルナラン」(石垣市総務部市史編集室編 1989: 285)と報告されている。
  - 13) 「問フ地方病ノ患者ノ有無如何例ニ依リ之レ無シト答フ予曩キニ遊歩シテ數人ヲ見タリ如何ト詰レハ唯頓首スルノミ余怪ニ耐ヘス筆談ヲ始メ云フ連年人口減少シ租税ノ負擔重シ實ニ人民ノ艱苦憫ム可シ此地ニ長タル人ハ爾後何ヲ以テ此急ヲ救ハントスルヤ」(笹森 1894: 152-153)。
  - 14) この記事の日付は、7月19日である。
  - 15) 「八重山島管内西表嶋仲間村巡檢統計誌」によると、1885(明治 18)年当時、「萬木屋」には、51歳の萬木コヤマと他1名、「石垣屋」には、41歳の石垣真勢と他2名がいたようである。
  - 16) 19世紀後半の宮良間切の頭(宮良親雲上)は、西表島の仲間村において黒島・竹富・新城の「百姓等所持のあい畠」を検分している(得能 2007: 88)。なお、「頭役被仰付候以来日記」は、琉球大学附属図書館宮良殿内文庫に所蔵されている。
  - 17) 『八重山年来記』の1734(雍正 12)年の記事には、「波照間村ノ義、人居到繁榮、最早千四百七拾人余罷成、作場狭ク有之候間、古見島ノ内南風見江申所<sup>江</sup>人数四百人余差分村立仕度、波照間村百姓等ノ内申出候付、村立南風見<sup>与</sup>唱、与人壹人、目差壹人新規ニ被召立候事」(石垣市総務部市史編集室編 1999: 59)とある。この南風見村の創立に関しては、『参遣状拔書』(石垣市総務部市史編集室編 1995a: 93-96)に詳しい。
  - 18) 『南島探験』に折り込まれた「八重山群島畧圖」には、「新城島牧」として記されている。
  - 19) 1903(明治 36)年当時、西表島南東部には、①以外に、②〔南風見 / ムラボカ / 187番(1,627) / 古見村〕、③〔南風見仲 / 屋敷 / 33番(608,306) / 仲間村〕、④〔南風見仲 / ヨコイダ / 35番(438,819) / 宮良間切古見村〕の4箇所が「牧場」として登記されている。
  - 20) 隣接した牧場の牛が新城村の牧場に紛れ込むことがあり、牛の両耳にこれを所有する村と家とを特定できる印をつけて区別できるようにしていた(安里 1976: 67-68)。
  - 21) 1904(明治 37)年10月に、この田小屋の位置していた「宅地」は、連名での個人登記に変更されている。①の田小屋の「所有質取主氏名」は、新城島のうち上地の代表者である本底保久利・宮城加那に、②と③の田小屋の「所有質取主氏名」は、下地の代表者である大嵩真佐利・宇立佐阿屋に変更された。
  - 22) 地租改正前、大保良田は“ウハラダ[大原田]”と呼ばれていた(喜舎場 1967: 225)。聞き書きによると、“センゴクタバル”と呼びうる大規模な耕作地は、石垣島の名蔵、西表島の祖納(仲良田 or 美田良)・古見(与那良田原)・南風見(大保良田)の4箇所にあった。なかでも、古見の“ヨナラタバル〔与那良田原〕”は、琉球諸島の中でももっとも大規模な耕作地であった。
  - 23) 大浜(1971: 60)によると、浦内村は1893(明治 26)年に廃村とされている。
  - 24) 「八重山島管内宮良間切鳩間島巡檢統計誌」によると、1885(明治 18)年当時、西表島に位置する鳩間村民の耕作地として、伊武田の中に「サギンタ原」、「ヨシキイラ原」、「トマタ原」、「インタ原」、「小浦原」、「ナカシ原」、「ナカタ原」などの名称がある。また、小濱(1996: 25)の「西表島北岸(パイタ)の微細地名」を確認しても、西表島北部の耕地分散性を明瞭に読み取ることができる。
  - 25) 「鳩間ユンタ」も「鳩間節」と同様の内容をもっている(cf. 喜舎場 1970: 400-409)。また、同じく通耕に関連する古謡としては、竹富村から仲間村へ移住した小山真栄のことを謡った「まざかい節」(喜舎場 1924: 52-54)などがある。
  - 26) ところで、この古謡の中には、稲のみでなく粟のことも謡われている。1892年、鳩間村は、米92石に対して粟の収穫高は記録されていない(沖縄縣八重山嶋役所 1894)。しかし、「八重山島管内宮良間切鳩間島巡檢統計誌」によると、遡ること1885(明治 18)年当時、米70石に対して粟10石の収穫高が記録されている。ここに、鳩間村における粟栽培の最晩年期を知ることができる。
  - 27) 「アデンガー」は、檜の木の実のこと。「ミシ」は、神酒のこと。
  - 28) 1927(昭和 2)年の「八重山新報」(1月21日)の鳩間島に関する記事では、西表島から汲んできた水は、「石油罐」に1杯10銭くらいで売買しているとある。『竹富町史——第11巻資料編 新聞集成Ⅱ』(竹富町史編集委員会町史編集室編 1995: 337-338)所収。
  - 29) 聞き書きによると、牛を所有していない個人は、放牧されていた牛を何頭か捕まえて、水田を踏ませることもあったそうである。また、これは昭和16年頃の「低い島」である竹富



島から西表島への通耕の話であるが、「踏耕」のために共同で黒牛を購入し、普段は通耕先のヨツン(西表島の北東部)の東側にあった茅葺の掘っ立て小屋に住んでいた古老に預けていたそうである。

- 30) 近森・塩崎の論文(2008)は、ポリネシアのクック諸島・プカプカ環礁を事例地にし、非常に興味深い指摘をしている。「低い島」のプカプカ環礁は、面積 3.6km<sup>2</sup> ほどの島内で、タロイモとココヤシとを栽培し漁撈を営んできた。そして、この環礁の南東約 90km に、ナサウという面積 1.2 km<sup>2</sup> ほどの「低い島」が

位置し、プカプカ島民共有の慣習的な保有地“モツ Motu”になっていたという。本稿にとって参考となるのは、この島嶼間の往来を「低い島」における環境収容力の拡張ととらえているところにある。すなわち、伝統的な首長制社会組織を深化させつつ、“モツ”であるナサウにおいて、貴重な現金収入源となったコブラ *Copra*——ココヤシの果実の胚乳を乾燥させたもの——を集約的に生産し、商品経済の浸透に対応することによって、プカプカ環礁の過剰人口を支持していたという(cf. Alkire, W. H. 1978: 86-90)。

## □ 補足資料④——海上の往来の近代

補足資料④では、「低い島」の竹富島を対象にし、遠距離通耕の近代における歴史的趨勢を復原する。竹富島は、行政上沖縄県八重山郡竹富町に属し、北緯 24 度、東経 124 度、石垣島の南西約 6.5km に位置する。周囲 9.2km、面積 5.4km<sup>2</sup>の竹富島は、八重山諸島における典型的な「低い島」である。ほかの「低い島」と同じく、古くは珊瑚礁の造礁によってできた島で、琉球石灰岩を主な地質とする。このような地形は水捌けがよい反面、生活用水の確保が難しく、農作物の生産性も低い。往古の通耕の記録を行政上の往復書簡集である「参遣状抜書」にもとめると、1753(乾隆 18)年、「但、地方狭キ所ニ而、大地之内富崎与申所江海上罷渡、仮屋構ニ而作毛仕候」(石垣市総務部市史編集室編 1995b: 69)とあり、当時、石垣島の富崎に渡り、仮屋を建てて耕作していることがわかる。

### 1 明治 30 年代の西表島北東部の耕作地

明治 30 年代の行政文書「喜宝院蒐集館文書」のひとつで当時の竹富村の村頭であった宮良当整によって綴られた 1905(明治 38)年 6 月 14 日付の「村日記」には、「古見地方、高(那)地方内当村民等作付ノ田地及古見山仕立ノ樟苗検査」(竹富町史編集委員会町史編集室編 2005: 121)とあり、この日、村頭らは、古見岳への植林、「古見地方」や「高那地方」にある田地への視察にでかけている。これらの地名は、いずれも西表島北東部に位置している(図 11)。大字の古見は、西表島東部の古見村を中心としており、大字の高那は、高那村を中心として、古見の北部に位置する。

古見岳の東側には、ヨナラタバル(図 11 の A)と呼ばれる水稻耕作に適した裾野が広がっ



図 11 西表島北東部におけるおもな水稻耕作地

(国土地理院発行 1:50,000 地形図「西表島北部」(1921 年測図、1923 年発行)に加筆して作成)。

ている。ヨナラタバルは、南肥田原、慶田城、與那良原、赤生崎、後田、計 5 つの小字により構成されている。さきの「村日記」にあった「古見地方」とは、ヨナラタバルにあたる。この地域に関する記述は、喜宝院蒐集館文書の 1900(明治 33)年 5 月 7 日付けの「間切島会ニ関スル書類」に収められている。これによると、「字ヨナラ原田地自作人」として表 9 の A~T の 20 名、「黒島村民田地小作人」として D、K、O、Q、T の 5 名の名前が記されている(竹富町史編集委員会町史編集室編 2005: 308-310)。竹富島民が自作農を営む傍ら、「黒島村民田地」を小作していることがわかる。

この「村民田地」とは、旧村役人に与えられていたヲエカ田のことであり、1897(明治 30)年、旧統治機構が廃止された際に、各村持ちになったものである。1900(明治 33)年 3 月の「間切島会ニ関スル書類」には、「本文田地ハ前年来竹富人カ叶掛ヲ以テ耕作致居候」(竹富町史編集委員会町史編集室編 2005: 305)とあり、「竹富人」は、黒島のヲエカ田を前年度(1899 年)から「叶掛」(→小作)していることがわかる<sup>1)</sup>。土地台帳によると、1903(明治 36)年当時のヨナラタバルには、小濱村、竹富村、黒島村の共有田地を確認できることから、これらは旧ヲエカ田であったと考えられる<sup>2)</sup>。ヨナラタバルは、各村の旧ヲエカ田のほか、

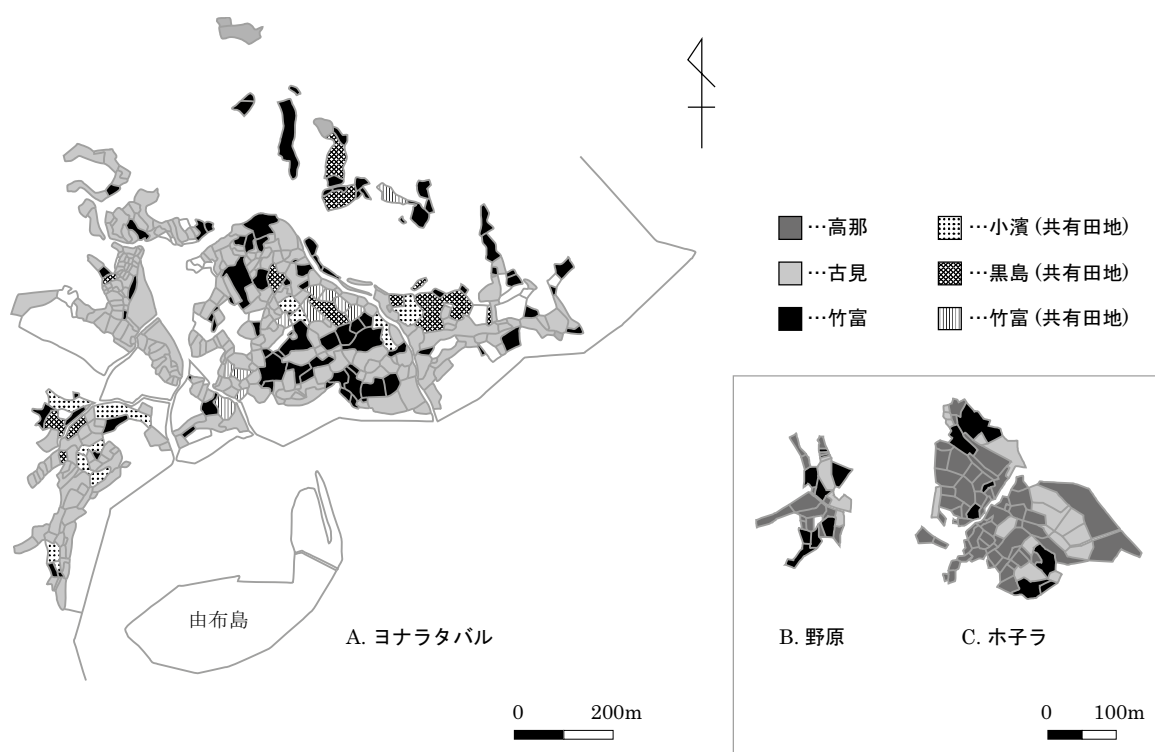


図 12 西表島北東部における土地の所有者住所大字分類 (1903 年)

小濱村の共有田地は、総反別反 2 町 6 反 6 畝 21 歩、総筆数 13 筆、竹富村の共有田地は、総反別反 1 町 6 反 6 畝 10 歩、総筆数 12 筆、黒島村の共有田地は、総反別反 3 町 4 反 3 畝 1 歩、総筆数 12 筆である。

対応する地番は、ヨナラタバル(字古見 619~1049 番)、野原(字高那 318~349 番)、ホ子ラ(字高那 356~438 番)である。ただし、抽出した地番のうち、分類は以下の条件下のものに限る。

- 1) 土地台帳の「所有質取主住所」項目が、大字の「高那」、「小濱」、「古見」、「竹富」、「黒島」であること。
  - 2) 土地台帳の「地目」項目が、「拝所」、「雑種地」、「墳墓地」、「(官有の)原野」を除く、「田」、「原野」であること。
- (地籍図、土地台帳により作成)。



道程 20km ほどの通耕に用いた舟は、かつては 1 本の材木を割りぬいた刳舟であった。材木は、西表島にある大きな松を使用した。明治末期頃には、2~3 戸につき 1 隻の割合で共有の舟を所持していたという(山城・上勢頭編 1971: 17)。通常は、小浜島の北側航路を通ったが、北西の季節風の強いときには南側を通った。西表島までの所要時間は、風の有無によってまちまちであった。順風のときは 2 時間程、向かい風や無風のときは半日以上かかることもあった。風のないとき、水深の浅いところは棹、深いところは櫂を使用しての航行であった(浮田 1974: 515-516)。

航海には、危険を伴うことも多く、とくに難所だったのは、小浜島と西表島との間にあるヨナラ溝である(図 11)。幅 2.5km の海峡のうち両島の岩礁のため、中央の水深の深いところは、幅 1.0km ほどしかない。そのため、干満に伴い付近の海水がこの海峡に集中し、非常に強い潮流を引き起こすのである(矢野・中村・山崎 2002: 54-55)。とくに、ンチュと呼ばれる北風の満潮時が恐れられたという(辻 1985: 340)。喜宝院蒐集館文書の「報告綴」には、この地域で水難にあった刳舟の報告がある(竹富町史編集委員会町史編集室編 2005: 411-413)。これによると、1906(明治 39)年の 11 月、ヨナラ溝で 3 名の乗った刳舟が転覆している<sup>3)</sup>。干潮であったことや浅瀬であったことが幸いし、一同は、また刳舟に乗り込んで航海を続けている。しかし、転覆した際に所持品が流出し、「流失品取調書」に逐一報告されている。これによると、「鍋壺個」、「山刀三刃」、「まあく四個」、「鎌三刃」、「稻式丸」、「白木箱壺個」が流出している。白木箱とは、衣類や寝具を入れるブンダイのことである(辻 1985: 337)。これは浮きとして使えるため、航海中の遭難に備えて携帯必需品であった。

## 2. 田小屋の生活

通耕生活では、出先に住居を構える。生活の拠点、田小屋〔タゴヤ〕にあり(図 6)、その多くが由布島にあった(図 13)。ヨナラタバルの対岸に横たわる由布島には、マラリアを媒介する蚊がいなかったためである。さらに、由布島では「五尺掘れば、飲める水」[竹富(西) 1925 年生]を得ることができた。

通耕先においては「やっぱり水がないと生活できん。まさか汲んでくるわけにはいかんさ」[竹富(集落不明) 生年不明]と、由布島は、水のある無病地だった。そのため、由布島には、多くの田小屋が立っていた。とはいえ、高那地域の耕作者のなかには、高那に田小屋を構えるものもいた。その場合、マラリアを避けて海岸に程近い防風林に、田



図 13 由布島遠景

(筆者撮影/2010.09.03).

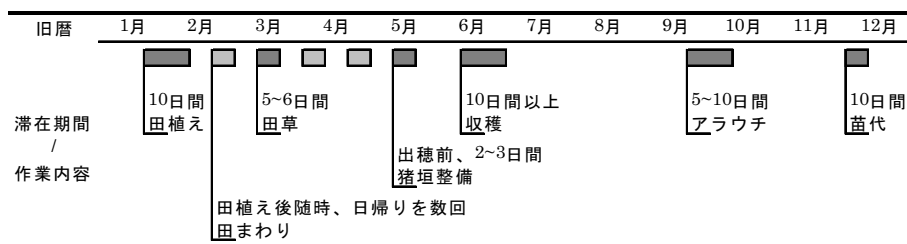


図 14 加治工政智[竹富 (仲筋) 1895 年生]の通耕に関する農事暦  
(野本(1987: 512)により作成).

小屋を設けていたという。

田小屋では、人数にばらつきのあるものの共同生活である。家〔ヤー〕ごとにおおよそ 1 人、その構成員は、おもに親類や兄弟などであった。一般的に、小さなときは「夏休みの遊び的な感覚」[竹富 (西) 1959 年生]で手伝いにいき、10 代半ばになると父親と交代した。「一番年下は炊事軍曹だね」[竹富 (西) 1925 年生]というように、田小屋での共同生活では、もっぱら年少者が炊事を担当した。さきの難破の件において、流失品のなかに鍋があることから、その生活をうかがうことができる。

また、遠隔地での生活のため、炊事に必要な米や甘藷、麺類、調味料などは、あらかじめ決めた所要日数にあわせて携えて行った。作業の難航により予定する日程を延長せざるをえないときは、「古見ちゅうところまで」[竹富 (西) 1925 年生]食糧を求めたり、または、「こっち〔竹富〕から送ってもらったり」[竹富 (西) 1942 年生]した。図 14 は、通耕に関する農事暦の一例である。むろん田小屋での宿泊期間は、水田の作付面積によって各々異なる。しかして、これらの過程を経て収穫を迎える。収穫後は、稲束の状態ですりばねに積み込み運搬した。

### III 通耕の歴史的展開

さきにあきらかにしたように、地租改正時(1903 年)、土地台帳の「所有質取主住所」には、西表島にある高那村と古見村、「高い島」の小濱村、そして「低い島」の鳩間村、竹富村、黒島村の名前が確認できることから、西表島北東部の耕作地は、各村の住民の耕作地が錯綜した状態にあった。図 15・図 16 は、一筆ごとに、土地の所有者住所を大字によって分類し、地籍図に色分けしたものである。この図では、所有権移転の変遷を読み取るために、1903(明治 36)年時を基点とし、1926(大正 15)年時と 1955(昭和 30)年時の情報から復原した「土地の所有者住所大字分類」を提示した。

図 15 の古見地域、図 16 の高那地域ともに、多くの土地において所有権移転があったことが一瞥してわかる。古見地域のヨナラタバルにおいては、多くの土地の所有権が「古見」から「竹富」へと移転している。もともと、古見自体には田畑が少なく、北は高那地域、南は現在の大原まで、甘藷などを栽培していた。ところが、明治末期頃、税の滞納によって遠隔地にあった耕作地の多くが差押られたのである。そして、「竹富のひと」が村役場<sup>4)</sup>

表 10 地租改正後の土地所有権移転に関する談話

事例	村落	談話の内容
1	古見	「税金払えない滞納者がでた場合、昔厳しかったですよ。みんな役場が取り上げてですね、役場の掲示にね、どこにどこの何番地に公売した土地があるからというふうに、公に看板に出したらしい。だから竹富のひとがみてから“ああとどこに土地があるなあ”ということで、すぐ買い取ったわけさ」〔古見(平西)1940〕
2	古見	「あの頃ね、古見部落でね、牛のピローという病気、恐ろしい病気、ほいでみな牛がばたばた倒れていくもんだからよ、これはどうしようもない。税金払わんといかんからね。土地代。全部。このために牛も倒れてな、牛の子供を生ましてからね、どんどん売り払って税金払っておったらしいのが、ピローでみんな倒れたからね、もう大変だ。あとはね、土地を売ったとわたしは聞いている。...(中略)... 遠いところをどんどん処分して、あの辺は全部古見のだったらしい。全部といってもいいぐらいさ。...(中略)... 生活に大変困ったものだからね、土地を売って、税金を払って、竹富のひとにみな譲ってね」〔古見(西三離)1926〕
3	竹富	「(ヨナラタバル) 一带全部古見、ほとんど古見のものだった。みんな古見からどんどんどんどんと買っていった...(中略)... うちのおやじ時代に...(中略)... (古見は) すっごい大きな集落だったらしいけどね。だから屋敷跡もいっぱいあった」〔竹富(西)1925〕
4	竹富	「(古見の人口は) 減って、もう潰れかかって...(中略)... (お米を) 作るひともいないし、どんどんマラリアでひとが死んじゃって、もう作るひともいないから、売っちゃえもうと売って、どんどん竹富の田んぼになっちゃたんだよ」〔竹富(東)1925〕

(聞き書きにより作成)。

の公売情報を確認し、これらの土地を取得していったと「古見のひと」はいう。表 10 の事例 2 の談話に散見されるように、地租改正という地価に対する課税制は、ある面において土地の売却をうながしていたと考えられる。一方、「竹富のひと」は、所有権移転の端緒を古見の村落の衰退にみている。

たしかに近世以降、有病地にあった村落は、あきらかに衰退の過程にあった<sup>5)</sup>。18 世紀の初頭、古見の人口は、およそ 800 人に達していたものの、その中葉頃から衰微し始めていた(千葉 1972)。古見の北部に位置する高那地域においても、廃村に至った村があった。1732(雍正 10)年、小浜島からの寄百姓により創立された高那村である。1737(乾隆 2)年、高那村の人口は「男女貳百貳拾壺人」(石垣市総務部市史編集室編 1995b: 10)と記録されている。この村に関する近代の記録としては、笹森儀助による『南島探験』がある。西表島を踏査した際に、この村を訪れたもので、戸数 13 戸(本村 7/枝村 6)、人口 41 人(男 24/女 27)と記している。ちなみに枝村とは、高那の東部に位置する野原村のことである(図 11)。

笹森は、高那村を訪問した翌日、野原村に立ち寄っている。以下は、笹森と野原村の村長とのやりとりである。

村長ニ問フ

「丁壯ノ男多クシテ婦人少ナシ何故ニ他村ヨリ婦人ヲ迎ヘサルヤ」

答

「迎度ハ山トナレトモ有病地ノ故ヲ以テ來レハ死スルト爲ス故ニ無病地各島ノ婦人ニシテ誰一人來ル者ナシト」

(笹森 1894: 151)

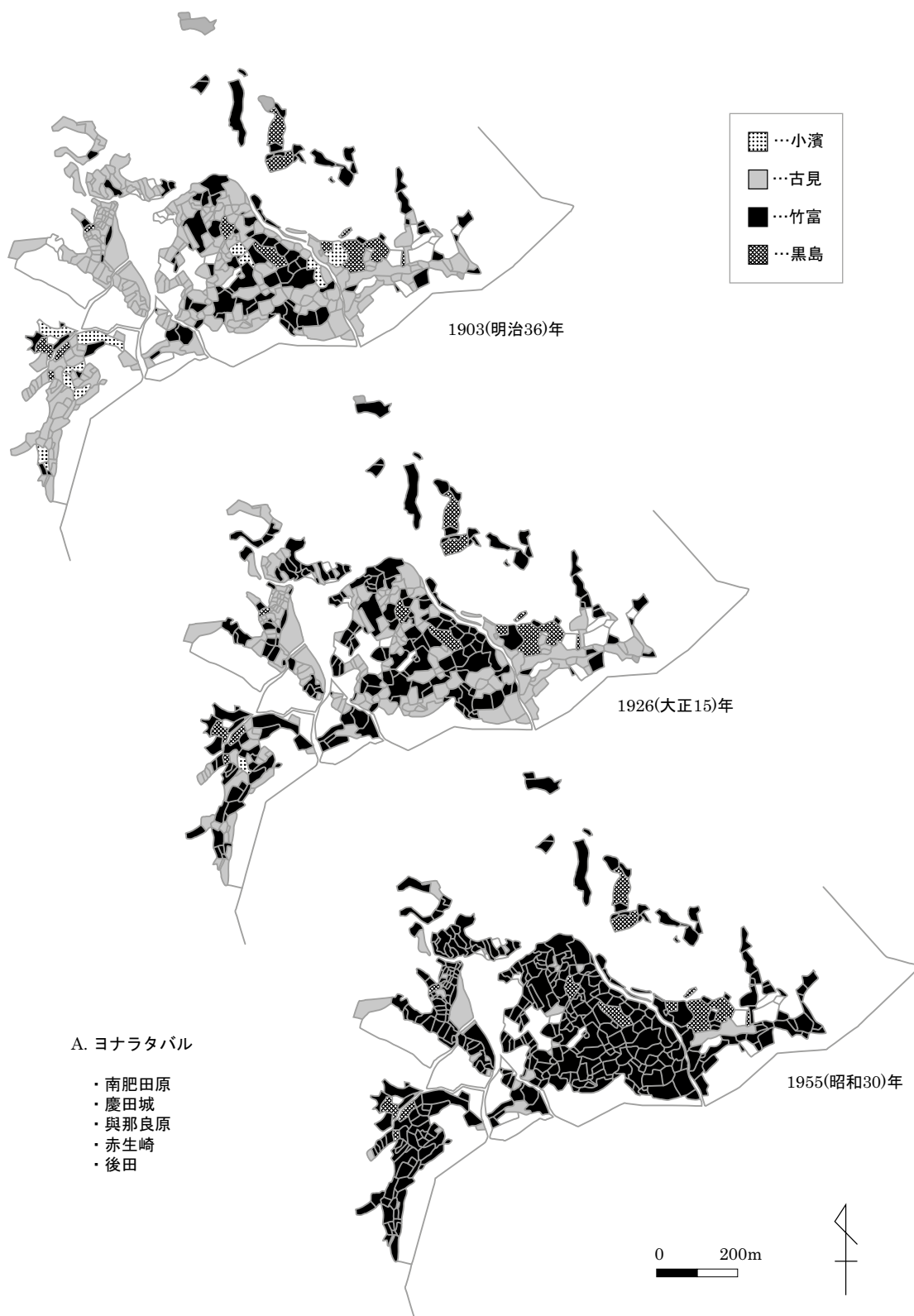


図 15 古見地域における土地の所有者住所大字分類の変遷

対応する地番は、ヨナラタバル(字古見 619~1049 番)である。ただし、抽出した地番のうち、分類は以下の条件下のものに限る。

- 1) 土地台帳の「所有質取主住所」項目が、大字の「小濱」、「古見」、「竹富」、「黒島」であること。
  - 2) 土地台帳の「地目」項目が、「押所」、「雑種地」、「墳墓地」、「(官有の)原野」を除く、「田」、「原野」であること。
- (地籍図、土地台帳により作成)。



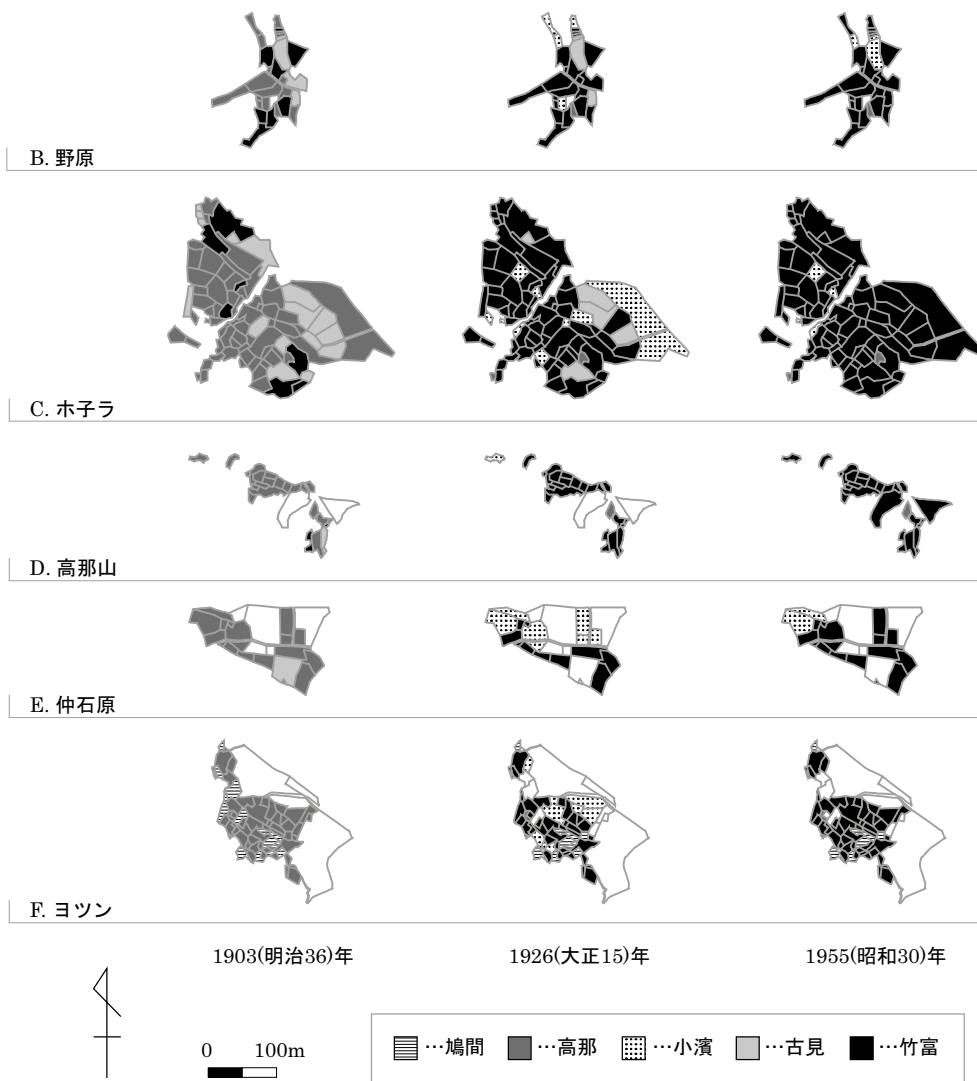


図 16 高那地域における土地の所有権者住所大字分類の変遷

対応する地番は、野原(字高那 318~349 番)、ホ子ラ(字高那 356~438 番)、高那山(字高那 281~317 番)、仲石原(字高那 137~159 番)、ヨツン(字高那 50~114 番)である。ただし、抽出した地番のうち、分類は以下の条件下のものに限る。

- 1) 土地台帳の「所有質取主住所」項目が、大字の「鳩間」、「高那」、「小濱」、「古見」、「竹富」であること。
- 2) 土地台帳の「地目」項目が、「山林」、「拝所」、「雑種地」、「墳墓地」、「(官有の)原野」を除く、「田」、「原野」、「畑」であること。

(地籍図、土地台帳により作成)。

笹森は、戸数 6 戸、人口 12 人(男 9/女 3)にあった野原村をみて、村長に問うたのである<sup>6)</sup>。この村に関する記録は、ほとんど残されていないが、1909(明治 42)年の「琉球新報」(7 月 16 日)に、このような記事が載っている。

而して又嘗て西表島高那村に行きしことあり。村に六十余歳なる老翁あり。此者は野原村の住民なりしが該村か廢村となりしより止むなく此の高那に引移れるものなり。此翁は子三人あり。妻子五人の家族なりしが皆夭死して一人となれり。此高那に移る時尤も悲痛に堪へざりしは妻子の墓を棄て祖先伝来の田畑を棄て、他村に引移るの悲境に陥りしにありき云々と涙を流して語る。

(石垣市役所編 1983: 405)

上記の記事からわかるように、野原村民は、廢村をきっかけにし、高那村へと移り住んでいる。笹森の予見<sup>7)</sup>どおり野原村は、明治中葉(未詳)に、高那村は、明治 30 年代後半に、廢村に至ったのである。高那村民は、小浜島のアカヤ崎〔アカヤー〕にしばらく逗留した後、小濱村の集落へと移り住んでいる。すなわち、土地台帳上における高那地域の「高那」から「竹富」、もしくは「小濱」から「竹富」への土地の所有権移転は、高那村の廢村に起因しているのである(図 16)。

一方、日清戦争以降、植民地となった台湾は、労働市場として発展していたため、1930 年前後から台湾へと出稼ぎをする人々が増加し(金戸 2007)、地勢的に台湾にほど近い八重山諸島<sup>8)</sup>は、1945(昭和 20)年の終戦まで、台湾の経済圏のなかにあった。「パラダイスの島」とうたわれた台湾は、「多数の先輩諸氏の在台者が稼働していた」(辻 1985: 365)ため、出稼ぎには好都合であった<sup>9)</sup>。

また、1896(明治 29)年には、神戸—鹿児島—大島—那覇—宮古—八重山に寄港する大阪台湾航路が開設し(喜舎場 1975b :371)、その翌年には、那覇、宮古、石垣、西表、台湾の間が海底電信線によって結ばれた。こうして、近代的な交通網・通信網の整備が進むなか、八重山諸島は、土地開拓事業の進展や西表炭鉱などの産業も興り(三木 1980: 8-43)、次第に貨幣・市場経済のなかに組み込まれていった(原 2002)。くわえて、地租改正による現金納への移行と相まって、現金収入の必要性が高まりつつあった(神田 1968: 506)。そのため、当時の主要な換金手段であった米作は、必然的にうながされていったのである<sup>10)</sup>。

大正年間に入り、板を張り合わせた竜骨のある構造船の伝馬船が用いられるようになった。竹富島では、1913(大正 2)年頃、8 名組合により伝馬船が製造されている(山城・上勢頭編 1971: 17)。この伝馬船は、石垣航路と並行し、西表航路に就いていた。しかし、風頼みの伝馬船は、剝舟の倍以上の時間がかかるため、通常に通耕には用いなかった。伝馬船は、おもに収穫期の運搬に用い、その後、4~5 隻に増えたという。また、大正末期、台湾産の蓬萊種<sup>11)</sup>が導入された。そのうちの「台中 65 号」という品種は、在来種と比べてはるかに超える収穫量をもたらしたという。

これらを背景とし、地租改正後、通耕地は、拡大の過程にあったのである(図 15・図 16)。そして、再び通耕地の拡大する画期は、終戦後にやってきた。出稼ぎ移民や復員兵隊が、太平洋戦争の敗戦により引き揚げてきたためである。終戦後に通耕を再び始めたある古老が「人口が溢れたんだよ」[竹富(仲筋) 1930年生]と述懐するように、



図 17 刳舟を用いた通耕  
(沖縄県立図書館所蔵)

食糧事情は著しく困窮し、竹富島の島内は「はたけのあぜだけ残って、全部がもう農耕地」[竹富(西) 1926年生]になっていた。

例えば、東集落の前高那屋の S[1926年生]は、1941(昭和 16)年から通耕を始めたている。前高那屋は、高那屋からの分家であり、S の祖父高那樽(表 9 の G)の所有していたホ子ラの 2 反 7 畝ほどの土地を相続した。とはいえ、これでは狭いとのこと、本家の I 家が台湾へ移住していたこともあり、S は「本家の田んぼを荒らさないよう」に、本家の田んぼも耕作していた。しかし、敗戦により 1946(昭和 21)年に、本家の I 家が台湾から引き揚げてきた。そのため、S は、耕作地を本家に返上し、ほかに田んぼを購入している。このように「水田のない多くの人びとは官有地や、田圃として適地はないものかと役場の土地台帖の閲覧や現地に出向いて実地踏査したり荒田地主と折衝して開墾小作権掌握したりして我れ先に田圃の確保に懸命の努力をし」(辻 1985: 336)、一方、引揚者で田んぼのあるひとは、羨望的だったのである。そうして、戦後、糸満系のサバニにエンジンをつけたものが普及し、海を往来する負担は、相対的に減っていった。

#### IV 興隆する通耕実践

以上から、竹富島からの通耕の興隆期は、近代期にあったことがあきらかになった。さきに述べたように、19 世紀末の西表島北東部は、北東部にあった村と「低い島」にある村の耕作地が錯綜してあった。しかし、地価に対する課税制に伴い、衰退していた西表島北東部村落の住民は、自らの所有地を放棄せざるをえなかった。また、地租改正による現金納と相まって、貨幣・市場経済のなかに組み込まれた八重山諸島では、換金性の高い作物を志向するようになり、現金収入の手段として通耕による水稻耕作はさらにうながされたのである。このように、地租改正の引き起こした転回を看過しては、近代期における遠距離通耕の消長をとらえることはできない。

ひるがえって、地租改正後の通耕の興隆に鑑みるに、女陰石〔ピーヌンソー〕にまつわ

る伝承は、非常に興味深い。「竹富島は千人の島と言われ、千人をこすと、生活ができない」(上勢頭 1976: 106)とするこの伝承は、「低い島」の切実な環境収容力を喚起させるものである。実際、明治年間以降、竹富島の人口は、増加傾向にあり、19世紀末には1,000人を超えている(図18)。「この島狭いでしょう。自分自分畑、全部畑耕作やっても食うだけないさ」[竹富(仲筋)1930年生]という証言からわかるように、竹富島の過剰人口を吸収するために、西表島の耕作地を通耕地へと組み替え、遠距離通耕は、興隆期を迎えていったのである。

「竹富島の住民は、人頭税の時代にはほとんど全戸が西表島まで水田耕作にかよい」(浮田 1974: 517)といった話は、フィールドにおいてもよく耳にするが、地租改正以前の1892(明治25)年の統計「沖縄縣八重山嶋統計一覽略表」(沖縄縣八重山嶋役所 1894)によると、竹富村の耕作面積(石高)は、田18,810歩(米13石)であり、さきの全戸通っていたとする記述とは齟齬をきたす(表6)。ここで参考となるのは、同じく「低い島」である黒島の事例である。喜舎場(1977: 27)は、黒島では粟納であったと記している。さきの統計によると、黒島村の耕作面積(石高)は、田25,003歩(米18石)であり、おそらく、これらの数値は、おもにヲエカ田の計上するものである。推察するに、自島内にある程度の畑が確保できる「低い島」は、鳩間島や新城島のような通耕を前提とした「低い島」とは事情が異なり、畑作の卓越した「低い島」として、その穀物上納品も粟によっていたのである<sup>12)</sup>。すなわち、畑作の卓越した「低い島」における遠距離通耕の興隆は、まさに近代に固有の現象であったことがわかるのである。

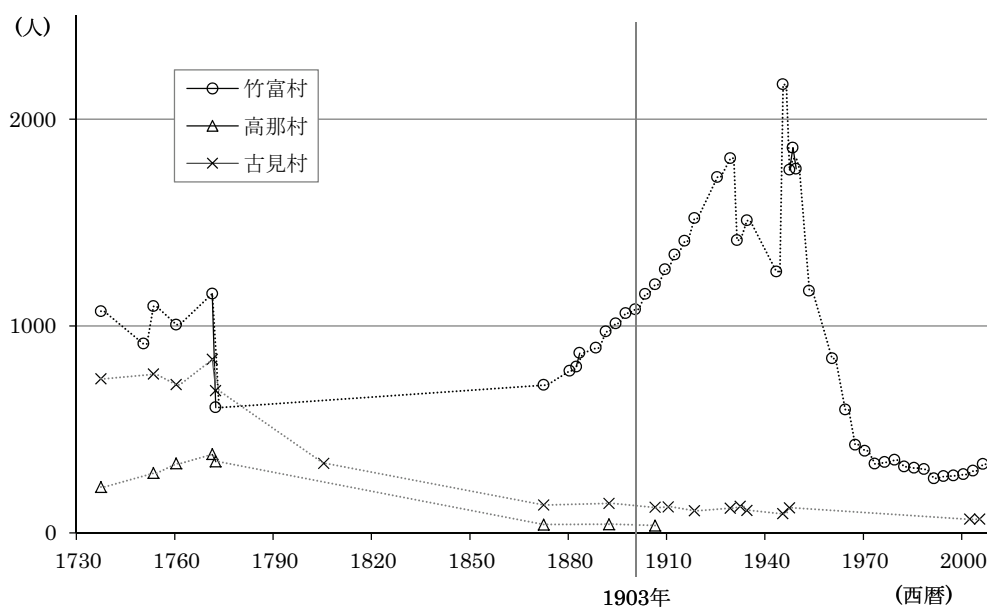


図18 竹富村・古見村・高那村の人口動態 (1730年~2000年)

人口データの欠如は、点線であらわした。

(竹富町史編集室提供資料、住民基本台帳、石垣市総務部市史編集室編(1998)により作成)。

## 注

- 1) 浮田(1974)は、黒島からの通耕は、おそらく人頭税廃止に伴って廃絶したと述べる。同様に、安溪(1978: 42)は、役人の食糧を賄うための通耕は行っていたとしている。
- 2) 1900(明治 33)年 3 月の「間切島会ニ関スル書類」には、「字ヨナラ原ニ有来り候、竹富村黒島村高那村古見村都合四ヶ村旧村吏之ヲイカ田並宮良間切旧頭之ヲイカ田」(竹富町史編集委員会町史編集室編 2005: 304)とある。つまり、ヨナラタバルには、竹富村、黒島村、高那村、そして古見村のヲエカ田があった。しかし、土地台帳上では、古見村を登記者とする土地は確認できなかった。また、小濱村持ちの田地は、高那村の旧ヲエカ田であると考えられる。「宮良間切旧頭之ヲイカ田」については、未詳である。また、竹富村のヲエカ田は、「与那良田」(四カラ田)と「仲間田」(ニカラ田)にあったという(喜舎場 1967: 224; 上勢頭 1979: 417)。そのため、西表島南東部の東門於座の所有地(表 9 の p)は、もともと「仲間田」にあたる旧ヲエカ田であった。
- 3) 乗船していた 3 名の氏名は、真栄里真佐(1885 年生)、小底松(1887 年生)、寄留・金城亀(1872 年生)である。なお、転覆による流出品の見積価格も報告されている。
- 4) 1914(大正 3)年、竹富村(現在の竹富町)は、八重山村から分村し、村役場は、竹富島に置かれた。1938(昭和 13)年、村役場は、現在の石垣島の美崎町に移転した。
- 5) 1903(明治 36)年の「琉球新報」(9 月 9 日)には、有病地にある村落の「滅亡を知らながら何故に移住せないかと云ふ疑問」に、次の三つの理由をあげている。①「村か倒れると吏員の数か減せらると云ふ様な当局者に直接の利害関係か有るに依り吏員等か尽力せなかつた」、②「他の無病地に移住すると比較的多くの労力を費すも有病地の如く収穫の多き耕地を得ることか寡き」、③「墳墓の地を離るるに忍びない」ためと述べている(石垣市役所編 1983: 196-197)。
- 6) 明治中葉に上梓された『八重山島農業論』(仲吉 1895: 43)においても、「現今戸数僅少ナル村落ハ凡テ所謂上村ニシテ又タ風土病多キ土地ナル〇即チ風土病ノ爲メ住民死亡ノ割合多キノミナラズ上村ニシテ國税ノ負擔多キヲ以テ他村ヨリ入婚スルモノ少ナク爲メニ其住民ノ繁殖少ナシ」と記されている。
- 7) 笹森は「八重山群島有病地村落二十五ヶ村ニテ數十年ヲ經ス廢村トナルヘキ病毒激烈ニシテ甚ク人口減少ノ村名ヲ左ニ掲ク」とし、「計十八ヶ村」をあげている(笹森 1894: 320-321)。
- 8) 八重山諸島は、台湾の 270km ほど東に位置する。これに対し、沖縄本島との距離は、400km ほどある。
- 9) 1934(昭和 9)年時の石垣町民の出稼ぎ先を確認してみると、出稼ぎ総人数 484 人(男 248/女 236)のうち、台湾への出稼ぎ人数は、387 人(男 166/女 221)にのぼる(喜舎場 1975a: 432-434)。
- 10) 喜舎場(1975b: 378-379)は、土地整理事業の影響について、以下の 6 点をあげている。①「土地整理の結果土地所有権が獲得されたので、土地愛護の念が強化され、肥料を使用し、耕作に精魂を打ち込んで生産を増強したこと」、②「各自便宜の土地を売買交換することも自由となり、徒労徒費を省いて生産が増加したこと」、③「人頭税の時代は職業の選択は束縛されて一定の農作に強制されていたが、整理後は職業の選択も自由になつて適地農作も自由となつたこと」、④「以前は土地を抵当物としての資本の融通も不可であつたが、土地整理後は抵当も可能となり、売買質入等も許されて自由になつたこと」、⑤「土地整理と共に租税制度が改正され、納税の主体は人に移り、現品物が現金納となつたのである。したがつて自治制の発展と教育の普及等によつて参政権獲得をうながしたこと」、⑥「現金納に改つたので物々交換経済から貨幣経済時代に入り、農業上にも換金作物に重点を置き、経済界も変遷向上を見た」。
- 11) 蓬莱種とは、台湾に導入された日本の稲の品種や台湾において品種改良のために交雑された品種群の総称である(渡部 1984)。蓬莱種の導入は、在来の農耕技術に多大な影響を与えた。すなわち、「台中 65 号」などの蓬莱種は、肥料反応性の高さゆえに化学肥料の導入をもたらし、また、二期作の開始、山奥の田の放棄、田の集約化などの変化をもたらした。こうして、新品種は急速に在来種に取って代わつた(安溪 1978)。また、在来種は稲束の状態に運搬・保存をしていたが、蓬莱種は通耕先において脱穀し、持ち帰つた(浮田 1974)。
- 12) これらの畑作の卓越は、遡ること、1635(崇禎 8)年に設定された石高によつても確認できる。「琉球國郷帳」(國書刊行會編 1906: 311-321)によると、竹富島は 52 畑高(石)、黒島は 260 畑高(石)となっており、田高(石)は確認できない(小林 1984)。

## 2 章

### 農の作法とまつりの契機

来夏世〔くなつゆ〕論

## 1 はじめに

1章では、自然環境及び利用できる生態資源の偏在に対応し、生活を組み立てる方法を取り上げた。こうした自然環境と対峙する営為は、当然、農の稔りをもたらすという神々や自然の「主体性」とのつきあい方の“作法”を抜きに語ることはできないものである。なぜなら、自然環境とは、人間の力が完全には及ばないものとしてあるからである(cf. 鳥越・山 2010: 31)。

例えば、1章で取り上げた、稲や粟を満載した舟々の往来を謡った鳩間節は、具体的な営為である通耕生活をモチーフとした古謡ではあるが、一方で、このうたは、沖縄の神歌の世界観と過不足なく重なり合っている。在地の神歌の多くが米や粟などの農の稔りを載せたミルクの舟を乞い、迎えることを謡ってきたのである(宮田 1975: 182-183)。また、こうしたうたは、新城島のマフネ浜や竹富島のニーラン浜などで謡うものであり、西表島に向かっての神行事となっている(図1)。「低い島」の住民にとって、観念としてのニーラスクは、資源獲得の中枢を担ってきた「高い島」という現実の存在をステップとし、その彼方に想像されてきたともいえる(野本 1987: 509-530)。

また、沖縄の各地には、ムヌン〔物忌〕という年中行事があり、作物の発芽や穂が出始める頃に、歌を歌ったり、三味線を弾いたり、物音を立てると、芽や穂が驚いて引っ込めるので、静かに過ごすという(比嘉 1999: 128-129)。家中は、こうした自然に「主体性」を認めるあり方からは、自然に対する「慎ましやかさ」という態度が生じ、「祈ることも含めて、人間界の外に充ち満ちている生命や靈魂にたいして、ある「作法」をなす」(家中 2002: 96)と指摘する。

こうした神々や自然の「主体性」とのつきあい方の“作法”は、環境と人間との相互のせめぎ合いとすりあわせの中で生まれてきたものである。沖縄社会では、こうしたつきあい方から賜るものを世〔ユー〕という語彙で表現してきた。この語彙のもっている意味は広く、比嘉(1971)によると、第一の意味は、区切りをもったひとつの期間(一義的には農期)、第二の意味は、作物の稔りである。区切りをもった期間なので、当然、世には、始まりと終わりとがある。

本章では、自然環境とのかかわりの中から生まれる世界報〔農の稔り〕を実現させるための“作法”に注目し、どのような表現を生んでいるのかをあ



図1 世迎え〔ユーンカイ〕  
(筆者撮影/2010.09.15).

きらかにする。具体的には、まつりの場におけるシラ〔穂積み〕に似せた造形物やまつりの囃子、芸能の身体表現などを取り上げた。なお、本章の分析概念の多くは、折口の展開したたま論の語彙を採用している。なぜなら、こうした“作法”の分析からは、たまの来訪と神々の来訪といった二重性やかひといったものを確認することができるからであり、沖縄調査から大きなインスピレーションを受けている折口の霊魂観が大変有用であるからである。

## II まつりの場としての穂積み

シラに伴なふ季節儀禮が今もなほ正確に行はれて居るかと思はれる。それを詳しく比較して見ることが、自分等の切なる願ひであるが、現在はまだ力の及ばぬ区域が多い。

(柳田 1963(1961): 187)

はじめに、農期の起点となる種子取祭を取り上げる。この行事が世の始まりを端的に示しているからである。種子取祭とは、穂積みを意味するシラから種子を抜き取り、儀礼的に播種するものである(図2)。このまつりは、非常に興味深いものである。例えば、晩期の柳田は、この行事に注目し「稲の産屋」を執筆している。この地域では、人間の産屋生活のこともシラと呼ぶので、柳田の関心をひきつけたのである。柳田は、シラの語義を「生むもの」または「育つもの」とし、種子取祭の本義を「穀母が穀童を産み育てゝゆく」(柳田 1964(1958): 407)行事、すなわち、民間の新嘗儀禮ととらえ、シラを稲種子の継承(=穀童の誕生)の場として「稲の産屋」と表現したのである。これらを立証するために、柳田は「シラに伴なふ季節儀禮」の詳細な比較を「切なる願ひ」と書きつけたのである。

一方、折口は、柳田より早くから穂積みの呼称に注目していた。1916(大正5)年、折口は「稻むらの蔭にて」という論文で、各地の穂積み【には・にへ】の呼称から、穂積みと新嘗との関連性を指摘し、古くは、穂積みが神の「標山を拵へる方法」(折口 1955(1916): 73)であったと仮説し、新嘗【にふのいみ】とは、神を穂積みに迎える物忌



図2 与那国島のシラ

シラ〔穂積み〕とは、穂を内側にして円錐形に積み上げ、その上に、雨水を避ける笠状の藁をかぶせた、穀物を貯蔵するための構造物をさす。

(本山(1925: 52)より転載)。



であると説いたのである。この論文の発表当時、柳田は、この仮説を証拠不十分とし、認めることはなかったものの(西村 1999)、1920(大正 9)年の沖縄での調査後、折口に「君の「稲むらの蔭にて」をひやかしたが、八重山に行ってみると、君の説が成り立つようだ、この目で見た」(折口 1987: 252)と、伝えたのである。

柳田・折口らは、穂積みがまつりの舞台になり、新嘗とかかわっているという共通見解に至ったのである(補足資料◎参照)。とはいえ、かれらの穂積み論には、神観念の相違が明確にあらわれている。すなわち、継承と来訪というあり方である。本節では、これらを意識しつつ、穂積みをまつりの舞台とする種子取祭を比較する作業を試みる。

## 1. 史料からみる種子取祭

種子取祭に関する往古の記録は、『慶来慶田城由来記』(成立年未詳 1770 年代頃)にあり、18 世紀後葉における西表島の一村落(北西部に位置する祖納)の祭祀状況をうかがうことができる。以下の引用は、種子取祭に関する記述を一部抜粋したものである。

十月朔日方同十五日、依年ニ同廿五六日ニ日延、稲苗蒔入時分ニ<sup>〴</sup>候間、種子取として戊己甲乙壬癸日取ニ<sup>〴</sup>せいら<sup>〴</sup>方稲種子を取、其日方日数五日之朝迄ハ、小やもち<sup>〴</sup>家内人数女共ハ布おり木綿花引、村迦ニ<sup>〴</sup>罷出、とまかけニ<sup>〴</sup>仕事仕、五日朝五ツ時分方何仕事も差留、十五日之間ハ、大やもち<sup>〴</sup>慎、十六日方小やもち<sup>〴</sup>軽キ仕事仕、卅日過候得ハ、大やもち明させ何之仕事も随口仕申候…(中略)…種子取之日、稲種取蒔入、苗代田方帰宅仕、神酒・いはつ頂戴ニ<sup>〴</sup>、村中之老人并役人衆、おはま・うなり相揃、田ふさ・世持役人衆御供ニ<sup>〴</sup>始終銘々祝ひ仕、夜入候ハ、男女之内三四人賦り合、いはつこい取<sup>〴</sup>差分申付、右人数之内壺人、福之主<sup>〴</sup>名を付、家内々<sup>〴</sup>参り案内いたし候得<sup>〴</sup>、丁主方相答候、此殿内之苗ハ惣様犬の毛、まやの毛之事ニ出来、植時分ならハ苗代田取離引直、大まし、長ましあふし持行まきはうれ、いへとて差なてせより<sup>〴</sup>、其夜ニ神の水、主之水あまさはういかいはか葉いて、すたかい白根うり、おるちんのならハ、よしけ竹本入、いはい草ニさかい入、穂出時分ならハ大穂たね、長穂たねまさらせ、実入時分ならハ石の実、かねの実入まさらしの願持参り申候間、祝ひ物之品々、神酒・御五水・いはつ・味噌・まそ・蒜本・魚からもの・たくからもの被下度言葉をかさり懸候得ハ、丁主方ハ祝入、右之品々無不足相渡候得<sup>〴</sup>罷帰り、村中家内惣様取集候<sup>〴</sup>、三日ハ男魚取、女すない調、とね本屋ニ老若男女申請、祝ひ仕候例仕来候処、其時分ハ村中之者共心一地有之候故哉、我増々<sup>〴</sup>物毎勝負之きも持有之、耕作之働仕候得共作り物ハ悉ク出来、上納米并年中飯米緩々<sup>〴</sup>相続、常盤之世ニ為有之由候。

(石垣市総務部市史編集室編 1991: 10-11)

上記の史料によると、種子取祭の日には「せいら」〔シラ〕から取った「稲種子」を苗代

に播種し、神酒と「いはつ」を頂戴するとある。この播種に伴う「やもち」〔物忌〕は、他の年中行事と比べると、もっとも長い期間を強いている。また、ここでいう「いはつ」とは、にぎりめしのことをさす。夜になると、「いはつこい取」という、3、4人の男女が各家を回って、作物の生育に関する祝詞を発唱し、家主から渡された「いはつ」を持ち帰るとある。この種子取祭のにぎりめしは、親類縁者などへの贈答の対象となっており、この慣行は、拡大する傾向にあった。そのため、18、19世紀の首里王府から布達された文書では、贈答する対象を親子・兄弟・姉妹・伯叔父母などに限るとする贈答制限をうながしている(石垣市総務部市史編集室編 1992: 64; 1994a: 80)。



図3 「八重山蔵元絵師の画稿」にみる明治中期頃のシラ作り

『李朝實録』所収の15世紀後葉の朝鮮人漂流者の記録によると、当時の八重山諸島では、高倉と穂積み〔シラ〕という二通りの穀物貯蔵の方法が併存していることがわかっている(佐々木 1978a: 422)。下ること、1768年、首里王府から在番・頭に布達された文書「与世山親方八重山島規模帳」では、上納米ならびに貯米を高倉で保管すると、風雨の時は調べにくく、ネズミが食い散らかすので、シラで保管するように申し付けている(石垣市総務部市史編集室編 1992: 39)。すなわち、為政者の都合やシラの秀でた貯蔵能力のため、シラによる貯蔵が奨励されているのである。このように、一般的に考えられていた穂積みから高倉へという単線的な技術移行のシナリオをみだすことは難しい。

(石垣市立八重山博物館所蔵)。

現在では、このにぎりめしは、イバチィ・イハティィ・イバツウ・イーヤチなど、島ごとに呼称が異なっている。本稿では、このにぎりめしを「イバチィ」と統一して表記する。この語彙の組成は、イィ〔飯〕とハチィ〔初〕であり、本土の正月のモチに相当するものである。

以上、述べてきたように、この史料からは、18世紀後葉における西表島の一村落の祭祀状況をうかがうことができる。とはいえ、この記述の後段には、「然処至比日、右例打捨無之」とあり、この習慣が次第に崩れつつあると記している。この史料からは、種子取祭がシラから取った種子を儀礼的にまき、その生育を祈願すること、イバチィというにぎりめしが儀礼的に用いられていることがわかる。

## 2. シラとイバチィの素材と形態

では、なぜ、まつりの場のにぎりめしが登場するのか。次に、文献資料や筆者の聞き書きを基にし、イバチィの素材と形態について比較し、その役割をあきらかにする。なお、

種子取祭の詳細な情報は、章末の補足資料⑩にまとめた。表 1 は、これらの情報をまとめたものである。

表 1 からわかるように、イバチの素材には、2 種類あることがわかる。すなわち、米と粟である。さきに述べたように、柳田は、シラが誕生と深い関係を有する古語であると指摘し、**稲の穂積み**を穀霊をみごもる斎場ととらえた(柳田 1964(1958): 408; 柳田 1964(未完草稿): 166)。この見解を踏まえ、その後の日本民俗学者らは、〈シラ=稲の穂積み〉とし、人間の誕生と稲の生育との関連性を強調した、いわゆる“稲作文化論”を展開してきた(ex. 石塚 1954; 宮田 1972; 坪井 1986)。

とはいえ、事例⑤、⑥、⑧、⑨で示したように、**粟の穂積み**もまた同様にシラという(表 1)。柳田に倣うと、粟の穂積みは「粟の産屋」である。柳田は、イバチは「稲積(シラ)の上に載せて置いて」(柳田 1964(1951): 155)と記しているが、正しくは、イバチを載せるシラは、稲の穂積みと粟の穂積みの 2 つがあった。すなわち、稲のシラには、米のイバチ、粟のシラには、粟のイバチを載せる。なぜなら、琉球弧では、稲作儀礼と畑作儀礼とに等価性があり(伊藤 1963: 32-33)、畑作物のなかでも粟に対する価値づけが非常に高いからである<sup>1)</sup>(喜舎場 1975: 392)。基本的には、「高い島」では、米のイバチ、「低い島」では、粟のイバチという対応関係をみせているが、ただし、通耕に従事してきた「低い島」では、米のイバチを確認することができる。

また、表 1 からわかるように、イバチの形態には、2 種類あることがわかる。ひとつは、⑩シラの上に載せるイバチであり(表 1 の★)、もうひとつは、⑩床の間に供する大型のイバチである(表 1 の☆)。

事例②のタカヌイバツウやシイトウ〔包〕イバツウなどを典型例とする⑩のシラの上に載せるイバチは、種子取祭の早朝に子供たちが探すものである。表 1 からわかるように、種子取祭の様相は、島ごとの相違があつて一様ではない。とはいえ、文献資料によっては、記述から漏れているものもあるが、このイバチは「小兒が之をもらふのを楽しみにし、是を親たちがそつと稲積(シラ)の上に載せて置いて、鷹が夜の間に持つて来てくれたものと、戯れ言をする習はしがある」(柳田 1964(1951): 155)ことは共通し、シラとイバチとの強いつながりをうかがうことができる。

一方、事例①のシラヌイーや事例③のウー〔大きな〕イバツウなどは、⑩の床の間に供する装飾化の進んだものである。⑩のシラの上に載せるイバチと同様に、このイバチもまた、シラとの関係性を読み取ることができる。例えば、事例⑦では、膳の中央にあるにぎりめしをシラと呼び、その四隅にあるにぎりめしは、穂積み〔シラ〕の底部に置く石をあらわすとし、イバチとシラとの緊密性を語っている。また、事例①では、こうした大型のイバチをシラヌイーとも呼び、この語彙の組成は、シラ〔穂積み〕+ヌ〔格助詞の「の」〕+イー〔飯〕である。もっとも象徴的な事例は、与那国島の祖納の事例④a である。ビディ〔兄弟〕ヌイハティは、オスジラといい、ブナイ〔姉妹〕ヌイハティは、メスジラという。中央にあるにぎりめしは、女性がはらんでいるように大きにぎる。すなわ

ち、大型のイバチィは、穂積み〔シラ〕の形を模したものである。伊藤(1963: 72-88)や野本(1993: 332-333)らは、こうした装飾的なイバチィを作物の豊作祈願のための予祝物ととらえている。

こうしたイバチィの形態の二重性をとらえるヒントは、石塚の「納戸神をめぐる問題」(1954)にある。石塚は、八重山諸島のシラの事例に検討を加えつつ、日本列島の各地の納戸神の比較を試みた。この論文で卓見なのは、神を迎える齋場が庭の穂積みから納戸などの屋敷内へと移動したとする仮説である。その後、坪井(1976; 1977)や金田(2002)らによる、この仮説を支持する実証的な研究が進展している。この仮説に依拠すると、前者④のシラの上に載せるイバチィが古形であり、後者⑤の床の間に供する大型のイバチィは、床の間に神を迎えるようになり装飾化が進んだものといえる。すなわち、祭祀上もっとも重要な意味をもってきたこれらのにぎりめしは、霊代・依代<sup>2)</sup>として機能してきたのである。

表1 シラとイバチの素材と形態

場所／種子取祭の呼称	シラの素材	播種の対象	イバチ		素材
			呼称	【別称】	
■石垣島の白保 タニドゥリ	稲	稲	イバチ	【シラヌイー】 <sup>*</sup> 【ソージ〔精進〕ヌイー】 <sup>*</sup>	モチ米・うるち米
	藁を敷いた高膳に、ブーイー〔大きなにぎりめし〕を中央にし、四隅に小さなにぎりめしを4つ添える。その頂に、笠となるよう植物の葉を載せる。シラに似せるのでシラヌイー <sup>*</sup> ともいう。このイバチは、床の間に供える。また、早朝、シラの上にイバチ <sup>*</sup> を載せ、天からの授り物があるといつて子供たちに取りに行かせた。【事例①】				
■石垣島の川平 タニドゥル	稲	稲	イバツウ	【スーイバツウ】 【アカイバツウ】	モチ米
	白のにぎりめし【スーイバツウ】と赤のにぎりめし【アカイバツウ】を円錐形ににぎる(補足資料Bの図10参照)。ハマユウ〔サデフカー〕の生皮に包んで贈答の対象とした(川平村の歴史編集委員会編 1976: 143)。				
■小浜島 タナトウリイ	稲	稲	イバツウ	【タカヌイバツウ】 <sup>*</sup> 【シトウ〔包〕イバツウ】 <sup>*</sup> 【ウー〔大きな〕イバツウ】 <sup>*</sup>	モチ米
	播種の対象…クルヒジャー〔黒い髭のある米〕、ムトウルマイ〔赤米〕、ムチイマイ〔モチ米〕。蒸したモチ米を円錐形ににぎる。早朝、子供たちは、親たちが石垣のあちこちに隠し置いたタカヌイバツウ〔鷹のイバツウ〕 <sup>*</sup> を探した。種子取祭の頃、サシバが越冬のために渡ってくる。子供たちは、サシバがイバツウをもたらすと教わっていた。また、包まれているのでシトウイバツウ〔包イバツウ〕 <sup>*</sup> ともいう。床の間には、ウーイバツウ〔大イバツウ〕 <sup>*</sup> を供える。ウーイバツウは、芭蕉の葉を敷いた高膳〔タカジン〕に、大きなにぎりめしを中央にし、四隅に小さなにぎりめしを添える。【事例②】				
■西表島の舟浮 タナドゥリ	稲	稲	イバチ		モチ米
	舟浮の御嶽(フネー・ウガン)に、稲の生育を祈願し、シラに似せたにぎりめしを供える。その後、戸主は、稲種子をまく。一方、主婦たちは、高膳に、1升分のモチ米を用いたにぎりめしを中央にし、四隅に小さなにぎりめしを4つ添えたイバチ <sup>*</sup> を床の間に供える。【事例③】				
■与那国島の祖納 タナドゥリ	稲	稲	イハティ	【ビディ〔兄弟〕ヌイハティ】 <sup>*</sup> 【プナイ〔姉妹〕ヌイハティ】 <sup>*</sup>	米
	ビディ〔兄弟〕ヌイハティ【オスジラ】 <sup>*</sup> は、膳に、底径15cm、高さ約20cm程の円錐形のにぎりめしを中央にし、四隅に底径12cm、高さ18cm程のにぎりめしを8つ添える。プナイ〔姉妹〕ヌイハティ【メスジラ】 <sup>*</sup> は、膳に、底径23cm、高さ約20cm程の大きなにぎりめしを中央にし、四隅に底径12cm、高さ18cm程のにぎりめしを4つ添える。中央のにぎりめしは、女性がはらんでいるように大きくにぎるのが良い。飯をこねて固め、あぶった芭蕉の葉に油を塗り、その葉でにぎりめしの形を整える。【事例④a】				
■竹富島 タナドゥイ	粟	粟 etc.	イーヤチ	【ダー〔板〕ヌイーヤチ】 <sup>*</sup>	モチ米とモチ粟と小豆
	播種の対象…ヤスパ粟や麦、高黍、黍、白餅粟〔シュムツチャー〕。モチ粟とモチ米、小豆を練り合わせたダー〔板〕ヌイーヤチを床の間に供える <sup>*</sup> 。このモチは、普段はムツチャニーと呼ばれる。この語彙の組成は、ムチ〔モチ〕+アー〔粟〕+ヌ〔格助詞の「の」〕+イイ〔飯〕であり、粟のにぎりめしの意味である。すなわち、元は粟のにぎりめしであった。【事例⑤】				
■黒島 タナドリ、タナドル	粟	粟	イーハチ		モチ粟
	高膳に、粟の茎を敷きつめ、その上に粟のにぎりめしを9つ並べる <sup>*</sup> 。その頂に、カズラを輪っかにしたタナドルカズラを載せる。【事例⑥】				
■鳩間島	米	米	イバチ	【ソーヂ〔精進〕イバチ】 <sup>*</sup>	モチ米・うるち米
	戸主は、在来種〔ウシノ〕の種子をまく。家々ではモチ米・うるち米でにぎりめしをにぎり、火の神・座の神に供える。膳に、シラに似せた径5寸程のにぎりめしを中央にし、四隅に小さなイバチを添える。火の神に供えるにぎりめしをソーヂイバチ〔精進イバチ〕 <sup>*</sup> という。また、中央の大きなにぎりめしをシラという。四隅のにぎりめしは、シラの底部に置く石をあらわすものだという。当日、本物のシラの頂に、薄束の根もとを束ねて先を開くようにしたトマをかぶせるという。【事例⑦】				
■新城島 タニドリ、タニドゥル * 粟のタニドリ * 米のタニドリ	粟 米	粟 米	イバツ イバツ		粟 米
	粟の種子取祭と稲の種子取祭を別々に行った。とはいえ、粟の種子取祭を重んじたという。粟殻を敷いた膳に、1升もしくは2升ほどの粟のにぎりめしを3つ重ねる <sup>*</sup> 。このイバツと粟穂、ヘラ、鎌などを床の間に供える。【事例⑧】				
■波照間島 タナードリ	粟	粟	?		粟と米と小豆
	朝早く、各家では所属御嶽の井戸から水を汲み、その水でススキの穂をブザスケー〔床の間〕に生ける。粟と米と小豆の混御飯を炊き、円錐形のブーイー〔大きなにぎりめし〕 <sup>*</sup> を奇数個にぎる。このブーイーと粟穂、大蒜、神酒、海水やらつきょうで作った汁、粟作に使う道具マーピラ〔ヘラ〕などを床の間に供える。タナードリの日、島の宗家の保多盛家がナーマスの畑に粟をまくことが習いであるという。【事例⑨】				

(補足資料⑩により作成)

### III 来訪を表現する

即、容れ物があつて、たまがよつて来る。さうして、人が出来、神が出来る、と考へたのであつた。

(折口 1955(1929): 275)

事例②のシトウ〔包〕イバツウという呼称からわかるように、イバチィは、なにかしらの素材によって包まれていることが多い。例えば、事例⑤のイーヤチは、ヒガンバナ科のハマユウの円柱状の鱗茎をひらいたものに包まれている(図 12)。実際、世を迎える場に注目すると、いたるところに容器を確認することができる。

なぜ、包まれているのか。本章では、折口のたま論に依拠し、こうした現象にアプローチする。まずは、折口のいうたまの信仰のエッセンスを示そう。折口は、ものの生まれる方法として、卵生と胎生とがあり、このうち前者の考え方がたまの性質を説明するために適していると指摘する(折口 1955(1929): 261)。例えば、たまごの古い言葉は、かひ<sup>3)</sup>であるという。かひは、もなかの皮のように、ものを包んでいる。このかひの中に、たまがはいり、ものが育つてなる(出現する)。たまの信仰とは、穴のない密閉した容器に、どこからかはいつて宿ったものが、暫時凝とした後に、出現してこの世のかたちになるというものであり、他界から来たたまは、この世のかたちになるまでの間は、なにかしらの容器の中に、はいつていなければならぬという。以上、折口のいうたまの信仰のエッセンスである。

本稿に関連するところでは、典型的なたまとして、穀霊というものがある。現在では、この語の意味する内容は、手垢のつきたいかにも古臭い概念のようである。これに対し、本稿では、穀物の生育段階に対応しうる、折口のたまを分析概念として採用する。まえて言えば、**播種を迎える籾**と**結実を迎える籾**が大変重要な契機を担うかひとなっている。以下では、これらの分析視角から世をどのように迎えているのかあきらかにする。

#### 1. 造形物

イバチィの包みは、たまを宿すかひであつて、子供たちは、これらのにぎりめしをサシバの招来したものと考えていたという(表 1 の★)。サシバをたまの運び手<sup>4)</sup>とみとつたのは、おそらく、鳥がたまごを生むからである。周期的な「或動物の集合と去来」(柳田 1963(1961): 133)をもって、年の折り目の契機が発生しているのである。沖縄における年の折り目は、南島正月である旧暦 7、8 月の節〔シチ・シツ〕と考えられてきたが、おそらく、節は、中央集権によって採用された後発的な折り目である。とはいえ、世の始まりの要素の一部が節へ移っている事例は多い。

例えば、宮古島の北部村落では、シツの早朝、浜からこぶしだいの石を拾ってくる。この石をターラシーと呼び、洗って俵の上に供えるという。ターラシーは、俵のタマス〔魂〕だと伝えている(平良市史編さん委員会編 1987: 320)。この石を洗った水で粟や米を炊き、



図4 マグ  
脱穀した穀物の一時的な容器。多良間村  
民俗学習資料館所蔵。  
(筆者撮影/2010.09.07).



図5 ズガ  
穀類を容器から容器に移すときや脱穀  
した後の風選に使用する一升ます。多良  
間村民俗学習資料館所蔵。  
(筆者撮影/2010.09.07).

イスー〔にぎりめし〕をにぎる。夕方になると、ズーコーモイの行事があった。子供たちの班が各家を回り、粟／稲藁をくくったアパイラを円錐になるように立て、その内側下部に脱穀したスプグ〔殻〕を置き、これらに火をつけ、

ウプガ ユー ヤナリ  
〔大きな世ナオレ〕  
マグヌ ユー ヤナリ  
〔マグの世ナオレ〕→図4  
ズガヌ ユー ヤナリ  
〔ズガの世ナオレ〕→図5

と謡った。そうして、子供たちは、家主にイスーをもらって回る。脱穀した中身のないかひに「ユーヤナリ」とたまを呼び込み、新しい世を迎えるのである。

一方、八重山諸島のシチでは、波が打ち寄せた白砂を一つかみしたものを七サイ〔波〕ヌ花という。この砂は、火の神に供えた後、家の敷地内の四隅に盛っていたという(喜舎場 1977: 251-253)。竹富島では、火の神願いと種子取祭のときに、潮のしぶきをスー〔潮〕ヌハナと呼んでおり、このしぶきをかぶった真砂を家の敷地内に運び、1尺くらいの高さに3つほど盛って、これらをシラと呼んでいた(内盛 1959: 25; 上勢頭 1976: 142; 亀井 1990: 36)。このとき神司は「海ぬ 七さいぬ 波ぬ花取り 白濱ぬ砂ゆ持ち 神ぬ前ゆ 磨きおいし」(上勢頭 1976: 216)という願い口<sup>5)</sup>を唱える。

また、竹富島の種子取祭の鍛冶工狂言には「浜ぬ 真砂や 米ていんど」(全国竹富島文化協会編 2003: 61)という台詞がある。意識すると「浜の真砂は米だそうな」である。同様に、多良間島のニリ〔神前で謡う古謡〕のひとつ、アダンヤーヌアズには、

ニスヌイムヌ ムナグヌ  
〔北の海の白砂が〕

シュアラビダ シナグヌ  
〔渚の真砂が〕  
ユニンナリ クバイラ  
〔粟になり、来るだろう〕  
クミンナリ クバイラ  
〔米になり、来るだろう〕

(多良間村古歌謡収録制作委員会編 1997: 174-177)

というくだりがある。

折口流に表現すると、七サイヌ花やスーヌハナを運ぶのは、常世浪の初潮である。そうして、潮のしぶきに浮かぶうたかたは、久しくとどまることのないかひとなる。そのため、「潮のハナ」をかぶった砂には、たまが宿っていると考え、これらを庭に盛ってシラと呼び、祝ったのである。

以上、にぎりめし・石・粃・砂・うたかたなどが担ったかひについて、ると述べてきた<sup>6)</sup>。興味深いのは、かひにたまがこもった状態をハナと呼ぶことである。折口は、他界から来たたまは、この世のかたちになるまでの間は、なにかしらの容器にはいっていなければならぬという(折口 1955(1929): 266)。世の始まりを担うたまは、かひがなんであろうが、あちら側の世界からの来訪というかたちをとっているのである。

## 2. まつりの囃子

魂を持つて来るのは誰か、と言ふ事になる。魂は元、祭りの前夜に自ら来たのであつたが、後には初春来る神が持つて来ると言ふ風に考へが變つてくる。

(折口 1955(1930~1932): 98-99)

次に、囃子の「世バナウレ」と「世バタボラル」という句について検討する。さきに述べたように、宮古島の北部村落のズーコーモイでは、子供たちは「ユーヤナリ」という句を復唱していた。ある古老は、このくだりを「ユーヤナウラシ」という。すなわち、ヤナリは、ナオレの転訛である。このように、ナオル<sup>7)</sup>という語彙で世を修飾する囃子は、先島諸島(宮古諸島・八重山諸島)のまつりでは、とくに多くみうけられるものである。

例えば、竹富島の種子取祭の奉納芸能には「世バナウレ」もしくは「世バタボラル」という短い句を挿入し、構成された歌詞をもったものが非常に多い。以下は、そのひとつである竹富節という舞踊の歌詞である。

ちちぬ子ぬ 種子取ぬ 御願  
〔つちのえ子の種子取りのお願い〕  
ウヤキヨウヌ 世バナウレ (囃子以下略)  
大島 たう島 蒔き入り



〔大畑、深畑に、まくと〕  
**五日廻 十日越ぬ 夜雨**  
 〔五日越し、十日越しの夜雨〕  
**犬が毛に 猫が毛に 根うい**  
 〔犬の毛、猫の毛のように、根を下ろし〕  
**うるじんに 若夏に なり來うば**  
 〔初夏、若夏に、なると〕  
**ゆしきだぎ 力草だき 榮りょうり**  
 〔ススキやチカラシバのように榮える〕

(上勢頭 1979: 211) (筆者意訳)

この歌詞は、神司の願い口である「種子取の願い」(上勢頭 1976: 240-241)の一部に「ウヤキヨウヌ 世バナウレ」という囃子を挿入し、創られたものである。「ウヤキヨウヌ」とは「豊かな世の」という意味である。

また、旧暦 8 月 8 日の神迎えの神事世迎え〔ユーンカイ〕においては、ミルクの船のともづな石というニーラン石の前でトゥンチャーマという唄を謡う(図 5)。豊穰を意味する世は、ミルクの船に載って、海の彼方からもたらされるという内容である。以下は、トゥンチャーマの歌詞であり、「ウヤキユーバ タボラル」という囃子をとっている。

あがとからくるふにや                      ばがいぬとうんちゃーま  
 〔彼方から来る舟は 我らの家のもの〕  
**ウヤキユーバ タボラル** (囃子以下略)  
 うはらからくるふにや                      なゆしちやるくるふに  
 〔大海原から来る舟は どんな舟だろう〕  
 いちゃしたるふにくぎどう                      なゆしちやるふにくぎ  
 〔いかなる舟を どんな舟をこぐ〕  
 みるくゆばぬしふにゆ                      かんぬゆばぬしふにゆ  
 〔弥勒世を載せて来る舟だ 神の世を載せて来る舟だ〕  
 たきどうんにとうるすきてい                      なかだぎにひきすき  
 〔竹富島に繫舟し 仲嵩に繫舟する〕  
 みるくゆばだぎうるし                      かんぬゆばだぎうるし  
 〔弥勒世を抱き下ろし 神の世を抱き下ろす〕  
 やーやーぬやーやぐとうに                      きぶるきぶるぐとう  
 〔家々の家ごとに 軒の軒ごとに〕  
 たーらゆばたぼられ                      ますぬゆばたぼらる  
 〔俵の世を給わる ますの世を給わる〕

(竹富町古謡編集委員会編 2002 23-27; 阿佐伊監修 2006: 6-11) (筆者意訳)

このトゥンチャーマの八番の歌詞には、ターラ〔俵〕やマス〔ます〕の「世バタボラル」とあり、これらは、宮古島の北部村落のズーコーモイのマグやズガの「ユーヤナリ」と、子供たちが囃す句と同じ構造をとっており、空の容器を枕言葉としている。ただし、トゥンチャーマにおいては、「世バナウレ」ではなく「世バタボラル」という表現をとっている。

「ナウレ」と「タボラル」という表現の差異には、本節のエピグラフに紹介した折口の洞察を示唆するものがある<sup>8)</sup>。表現の相違に思考の展開を読み取ることは容易ではないが、「タボラル」のは、ミルクのかたちをした世持神からであり、「ナウレ」るのは、自ら来たたまによってであるととらえることができる。じつは、こうした二重性は、⑥のシラの上に載せるイバチと⑦の床の間に供する大型のイバチというふたつのイバチにも同様に読み取ることができる。以上のように、「ナウレ」や「タボラル」といった句を復唱し、世を迎えてきたことがわかる。

### 3. 芸能の身体表現

では、具体的に、迎える世にこめる願いとは何か。柳田は、種子取祭で印象的なこととして、①「イバツを各戸に配るといふこと」、②「粟種捲きの式をニーウリの祝ひといふこと」をあげている(柳田 1964(1951): 154-155)。イバチについては、さきに述べたので、ここでは、後者のニーウリ〔根下り〕について取り上げる。各地の種子取祭にみる願い口には、ニーウリが立派であることを祈るフレーズが必ずといっていいほど含まれている。種子の根下ろしを切に祈ってきたことがうかがえるのである。

こうした願いは、願い口にとどまらず、芸能の身体表現の中にも読み取ることができる。例えば、竹富島の種子取祭には、サングルロという奉納芸能がある。顔を隠した踊り手がコロコロと転がる、他の芸能と比べると、一風変わった趣向で人気のある題目である(図 6)。以下は、サングルロの歌詞である。

大畑 宿りば 下ていぬ 宿に ありが  
はやしぬ

ダンジムヌ ダンジムヌ

ヤーリとう ヤリ 思たる さんぬ き  
ぬ 下に ありが はやしぬ

サングルロ サングルロ

(全国竹富島文化協会編 2003: 226)

この歌詞からは、畑に降りてきたものが宿り、サン〔種子〕の下に生えるといった趣旨を読み取ることができる<sup>9)</sup>。すなわち、たまの宿った種子が転がりつつ、根を下ろすことを表現しているのである。

この事例にかんがみると、次に紹介するシネヌーハマの身体表現は、非常に興味深いものである。シネヌーハマとは、小浜島の豊年祭の3日目に登場する異風な存在である。その格好は、頭から足



図 6 サングルロ  
(筆者撮影/2010.10.08).

先まで藁をかぶり、ひとりは、頭上に**稲穂**を載せ、もうひとりは、頭上に**粟穂**を載せている(図 7)。ふたりは、庭にうずくまり「私の頭上のような豊かな稲が、私の頭上のような豊かな粟が、来年は穫れますように」と述べる。その後、屋敷にあがったシネヌーハマは、一番座から三番座まで転がる。シネヌーハマが撒き散らした粃や藁などは、この日は掃除をしないで、そのままにしておくという。そうして、戸主は、シネヌーハマから授かった稲と粟を床の間に飾る(図 8)。シネヌーハマは、アカマタ・クロマタ<sup>10</sup>と同様に、秘儀であるものの、古くから関心の的であったアカマタ・クロマタに比べると、まったく注目されることがなかったものである。

ここで、シネヌーハマの語義を説いてみると、柳田(1962(1941): 425)は、シネが米の古語であると指摘するが、古くは、延喜年間に編纂された『本草和名』では、粃米を「宇留之祢(うるしね)」、粃粟を「阿波乃宇留之祢(あわのうるしね)」と、このふたつの穀物に限って「之祢(しね)」と表記している。また、日常的に食べる粟をケシネと呼ぶ地域もある(民俗学研究所編 1955a: 517)。おそらく、シネという語彙でもって、米と粟とはくくることができたのである。シネヌーハマのヌーは、格助詞の「の」であるから、あとはハマの語義である。『総合日本民俗語彙』(民俗学研究所編 1955b: 1262)によると、小正月の円盤競技のことをハマと呼ぶ地域もあり、同様に八重山諸島の種子取祭では、子供たちが円盤を転がす競技をしていたという。すなわち、シネヌーハマの語彙の組成は、シネ〔米と粟〕+ヌ〔格助詞の「の」〕+ハマ〔転がること〕であると考えられる。シネヌーハマが屋敷にあがり、コロコロと転がるのは、シングルロと同様に、ときを迎えた種子が活動的になって、根を下ろすこと、すなわち、折口の**たま**の信仰——穴のない密閉した容器に、どこからかはいつて宿った**たま**が、暫時凝とした後に、出現してこの世のかたちになるとい



図 7 稲・粟にふんするシネヌーハマ  
(竹富町史編集委員会編(1993: 71)より転載).



図 8 床の間に飾った稲と粟  
前本屋の床の間。「五穀豊穡神興恵」という掛け軸の右側にシネヌーハマから授かった稲・粟を飾っている。  
(筆者撮影/2010.09.07).

うもの——の解釈を踏まえると、たまのニューリを表現しているのとらえることができる。

本節では、世の始まりの表現に注目し、世を迎える場にあらわれる容器の存在を指摘してきた。端的に言って、農期の起点となる行事には、種子の根下ろしの願いがこめられてきたのである。

#### IV 作物の生育段階とまつりの契機

本稿では、かひの中に、たまがはいり、ものが育ってなる契機を、民俗語彙から抽出し、抽象化した術語として“ハナ 11)”と呼ぶ。まえもって言えば、かひとなる播種を迎える籾と結実を迎える籾をまつる契機が、ふたつの“ハナ”として世の始まりと終わりとを担っている(図9)。

さきに紹介したように、播種儀礼には、強い物忌が伴っていた。こうした物忌は、播種するときのみならず、作物の生育段階ごとに繰り返すものである。そのため、1875年に首里王府から布達された「富川親方八重山島諸締帳」では、こうした物忌を年に1、2度に抑えるように定め、この限度を越える場合には、取り締まるようにと、通達している(石垣市総務部市史編集室編 1991: 53)。基本的に、世は、遊離し易いたまを育てる物忌の生活期間なのである。例えば、新城島では、種子取祭から物忌精進の生活が始まり〔ウクスムヌウ〕、翌年の粟の豊年祭をもって物忌生活が終わる〔トメムヌウ〕という(植松 2000: 108)。

とはいえ、八重山諸島の豊年祭〔プーリィ〕は、後発的なものであり、本稿では、世の終わりは、初穂儀礼——奄美諸島ではアラホバナと呼ぶ——に相当すると考える<sup>12)</sup>。谷川は、初穂儀礼にもっとも注目した民俗学者のひとりである。谷川(1990)は、初穂儀礼において、稲の実にたまが招き入れられるとし、これを新嘗の古型ととらえている。本稿の立場からすると、谷川の表現でいう新嘗としての初穂儀礼とは、たまの充実する契機である終わりの“ハナ”をとらえたものである。

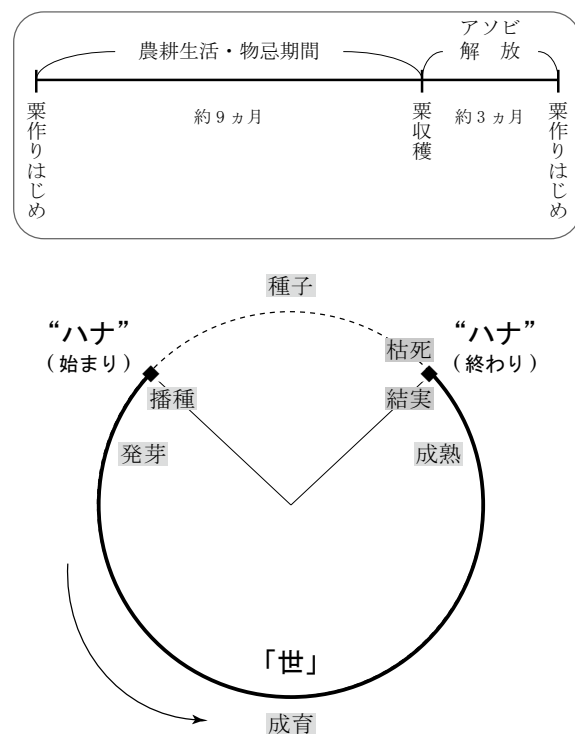


図9 世〔ユー〕の円環モデル

上図は、新城島をフィールドとした植松(2000: 108)の作成した時間モデルである。植松は、収穫から播種に至る期間を「アソビ」と表現する。また、波照間島をフィールドとしたアウエハント、C. も同様に、収穫から播種に至る期間を「空いている」(アウエハント、C. 1967: 37)と表現する。下図は、これらの指摘を踏まえつつ作成した世〔ユー〕の円環モデルである(補足資料◎参照)。

ただし、谷川は、たまが招き入れられる契機を初穂に限定し、本稿のいう“ハナ”をひとつとみるが、始まりの“ハナ”を見落としている。その証左のひとつとして、沖永良部島では、刈り入れ前後の頃に、稲にシバナ〔汐花〕が宿るため、夕方に火を焚き、海に向かってお祝いをするというが(野間 1942: 175)、このときとは別に、播種のときにもフアンダネ<sup>13)</sup>とあって、同様の祭りがある。石塚(1954: 34)は、これらの2度の契機をもって、播種時の「穀霊そのもの」と刈り入れ時の「穀霊ならざる遠来の神」との機を分かち来訪ととらえている。しかしながら、このふたつの契機は、播種のときに迎えた遊離し易いたまを、結実を迎える籾に確実に宿らせるためのものであって、同一のたまを対象としているのである<sup>14)</sup>。

このふたつの“ハナ”が世を画している。例えば、波照間島の初穂儀礼に相当するクパナ／アラバナ〔スクマン〕では「今日は、作り世・うつぎ世の首尾の神クパナ・上クパナのお祈りにあたって」<sup>15)</sup>(筆者意訳)と祝詞を唱える。この願い口によると、旧暦の5月のクパナを「作り世」の終わりとし「世の首尾」と表現している。また、このまつりは、プーリインタマともいい(アウエハント, C. 2004: 182)、種子取祭と同様に、にぎりめしをにぎっている(補足資料⑧の事例⑨参照)。プーリインとは、フリ〔終わり〕の転訛であり(喜舎場 1977: 235-236)、終わりのたまを意味している。

住谷・クライナーは、この「世の首尾」から次の世までの空いている期間には、神事が一切ないことを指摘し「現世は在るとも無いともいえる」(住谷・ヨーゼフ 1977: 285)という。世とは、世果報〔農の稔り〕を実現させる区切りをもった一回の農期であり、まつりがその始まりと終わりとを表現してきたのである。

## V おわりに

本章では、自然環境とのかかわりの中から生まれる世果報〔農の稔り〕を実現させるための“作法”に注目し、どのような表現を生んでいるのかをあきらかにしてきた。具体的には、①シラの上に載せるイバチィや②床の間に供する大型のイバチィといった霊代・依代をはじめ、俵の上に載せるために浜からとってくる石、粟／稲藁をくくったアパイラを円錐になるように立て、その内側下部に置く脱穀したスプグ〔穀〕、スー〔潮〕ヌハナをかぶった砂を盛ったシラと呼ぶ造形物などがあることがわかった。これらの穀類に関連する造形物が「世バナウレ」や「世バタバラル」といった短い句を伴い、他界から来訪する世を受け止める容器であることをあきらかにした。世の始まりには、来訪してきた根下ろし〔ニーウリ〕の力のこもった種子が無事に発芽すること<sup>16)</sup>、世の終わりには、その作物が無事に結実を迎えることを祈ってきたことがわかった。

すなわち、**播種を迎える籾**と**結実を迎える籾**にたくに関心を払い、これらをまつる契機が世の始まりと終わりとを担ってきたのである。世とは、世果報〔農の稔り〕を実現させるための期間であり、作物の順調な生育を願う心意を基にしたものであった。人間の力が

完全には及ばない自然環境に対峙してきたからこそ、こうした世果報〔農の稔り〕を実現させる“作法”が生まれてきたのである。

## 注

- 1) 琉球弧をフィールドとし、農耕文化論を展開した小野(1960)、佐々木(1973)、国分(1976)、下野(1981)らは、粟に対する儀礼上の価値づけの高さについて等しく指摘する。これらの研究者に共通するのは、粟を指標とする焼畑文化を稲作文化に先行するものにとらえる視角である。また、日本本土を対象とした農耕文化論でも、粟が重要な指標になりうる作物であると指摘する論考は少なくない(ex. 池邊 1987; 早川 1988(1940): 86)。例えば、日本神話の構造分析を進めた安田(1971)や大林(1973)らは、これらの神話の中から粟を軸とした焼畑耕作文化に属する神話素を抽出している。また、照葉樹林文化論を構想した佐々木は、「わが国における伝統的な畑作物の中心はアワであり、その消長は非稲作文化の盛衰を象徴する」(佐々木 1997: 295)と指摘し、粟を照葉樹林帯における中心的な焼畑作物ととらえている(佐々木 1982: 105-111)。また、天皇による新嘗祭には、米と粟が並列的に供されるという。米と粟の文化史という観点から、このことの持っている意味を検討することは、日本文化論を構想する上で、重要な視角になると考えられる。
- 2) 例えば、折口は「鏡餅・水・黍・醴・握り飯」(折口 1955(1928e): 170)には、たまの憑く古い信仰があると指摘する。同様に、柳田も「握飯と餅との境もさうはつきりとして居なかつたと見てよからう」(柳田 1962(1940): 252)とし、二人の日本民俗学者は、モチとにぎりめしとを同質のものとしなしている。
- 3) 折口(1955(1932): 224-226)は、かひと同じく、うつ・まゆは、たまのこもることのできる完全に包まれた容器であり、うつの本来の意味は、「中が充實する」こと・「中が充ちて来る」ことであると指摘している。かぐや姫や桃太郎などの説話や、蚕(かいこ)・おしらさまなどの呼称もまた、この信仰を背景としている。うつぼ舟・たまご・ひさご etc.
- 4) 折口は、鶴(白鳥)を「魂を物に運ぶ」たまの運び手とみている。また、「國文學の發生(第三稿)」では、「私は、みたまの飯の飯は、供物と言ふよりも、神靈及び其眷屬の靈代だと見ようとするのである。此點に於て、みたまの飯と餅とは同じ意味のものである。白鳥が屢餅から化したと傳へられる點から推して、靈魂と關係あるものと考へて居る。なぜなら、白鳥が靈魂の象徴であることは、世界的の信仰であるから。餅はみたまを象徴するものだから、それが白鳥に變じると言ふのは、極めて自然である。みたまの飯と餅とは、おなじ意味の物である。我々は、餅を供物と考へて來てみたが、實はやはり靈代であつたのだ」(折口 1954(1929): 28)と記している。ところで、新城島の村頭であつた宮良當整は、1900(明治33)年の旧暦2月8日の日誌に「近頃不思議ノ夢繋り、且山鳥家ノ内ニ飛入等ノ不穩ナルヲ以テ易占ヲ求メタル」(竹富町史編集委員会町史編集室編 2006: 299)と記している。このように、宮良家では、鳥が家にはいると、穢れたと考へ、禊ぎのために浜降りをしている。折口によると、元來は神聖なたまがはいつてきたから禊ぎをしていたのだが、考へがひとつさきにいき、穢れたものがはいつてきたから禊ぎをしていると考へるようになったという(折口 1955(1932): 246)。
- 5) 郷土史家の上勢頭(1976)は、神司が唱える極秘の詞章を「神口」と「願ひ口」とに分類している。神口は、神の言葉であり、願ひ口は、神への祈願の言葉であるという。竹富島では、これらを一括して「神すぢ」と呼んでいる(阿佐伊 1979: 40)。
- 6) 沖縄諸島の久高島では「粟の肥料として、粟の株の根に海から拾つてきた「ウナ〔海胆〕」を埋めた」(野本 1984: 363)という。おそらく、ウニをたまのこもつたかひとみだてていたからである。また、柳田(1946)は、『先祖の話』において、みたまの飯は、笹の葉に包むと記している。そうして、種子をまくときに、このにぎりめしも一緒にまくという(柳田 1946: 99)。早川(1988(1952): 276)によると、正月のみたまの飯は、藁苞に包み、天井や縁側のはりなどにつるし、田植えの際に食べる。同様に、伊豆諸島の壬生家の事例は、非常に興味深い。大間知(1971)によると、壬生家では、元旦に「宝珠之玉」と呼ぶにぎりめしをにぎる。1月11日、このにぎりめしを贅山〔ニヤマ〕の、しめ縄を張つたミツボサマという畑に納める。3月6日の真夜中、この畑を焼き払い、粟をまくという。7月17日、クサネン〔草の実〕マツリと云つて、ミツボサマからとつた粟穂を割つた竹に挿し、御幣のような形にし、神に捧げる。8月27日、この畑からとつた粟は、富賀神社の供粟御祭に供えられる。これ

- らの事例にかんがみると、みたまの飯は、種子の根下ろしをうながすものであった。早川は、みたまの飯や鏡餅、繭玉などには「神の遺してゆくもの」(早川 1982(1933): 214)が宿っていると指摘する。この「神の遺してゆくもの」が、本稿のいう種子の根下ろし(=たまの根下り)の力である。
- 7) 柳田は、直会について「ナホラヒといふのは古い日本語で、その説明は多くの國語辞典にも見えて居る。神に供へた色々の飲食物を、祭終つて後に分配してたべてしまふのが、いつの世からとも知れぬ我邦のナホラヒであつたことは、確かな證據もあつて是は疑はれぬ」(柳田 1962(1940): 324)と言及し、その語源は不明としている。とはいえ、ナホラヒは、世がナオルときに実施されるものである。おそらく、ナオルがその語源である。
- 8) 折口は「昔の人が、來ると考へてゐた神は、ほんたうは神かどうか訣らないものであつた。ずっと古代にあつては、魂が來たのだが、次第に變化して、われわれに訣る時分になると、力の強い、神とも妖怪とも訣らないもので、土地の爲に、村の周圍を取り巻いてゐる、村に同情の無い悪いものを、抑へつけた」(折口 1955(1930~1932): 56-57)という。
- 9) 種子取祭の台本集では「フィン(蜀黍)の穀霊が、サン(種)の木(フィンの茎)に入ろうと畑に下りて来て、飛んだり跳ねたりして遊んだ後、転がりながらサン(種)の木(フィンの茎)に入ってゆく」(全国竹富島文化協会編 2003: 224-225)と解釈している。
- 10) 吉成(1987)は、アカマタ・クロマタなどに代表されるニエラスクの神を蛇としてとらえている。しかしながら、この神々の発生の背景には、たまの信仰があり、偶然的に卵生である蛇が有徴化したにすぎないものである。これらの神々を蛇として強調すると、その背景にあった信仰の歴史的な展開を看過することになる。というのも、アカマタ・クロマタには、稲のものと粟のものとがあり(桜井・谷川・坪井・宮田・波平 1984: 92)、シネヌーハマと共通しているからである。これらの異形のまれびとは、たまの信仰から発生していった神々である。
- 11) 折口は「「はな」なる語は、れつきとした現れた證據を斥すものであつた」(折口 1956(1933): 462)という。また、「日本の古い信仰では、花に就いては、始めと終りとの二つを考へてみました」(折口 1930: 824)という謂いを残している。
- 12) 6月に豊年祭を大々的に行うようになった現在では、世の終わりは、プーリィに移っている。また、西表島では、初穂儀礼の後、物忌の生活期間の終わりを告げるために、ジッチャーと呼ぶ竹やイネ科の植物で作った小さな筒を吹き鳴らしたという(佐々木 2009: 176)。じつは、こうした習俗は、15世紀後葉の朝鮮人漂流者の記録にも記されている。これによると、与那国島では、収穫の時期には、厳格な物忌があり、物忌の終わりに「小管」を吹くとある(伊波 1927: 51)。
- 13) 石塚は「当日夕刻、家の主婦は、大蒜三本を根つきのまま引き抜いて海岸に行き、海の清浄な場所で小石を三つ拾い、それを大蒜と共に竹筒に入れ、更に沖に向つて寄せ来る波を三回汲み、これをやはり竹筒に満して帰り、祭壇に飾る。そしてこれを対象に神酒神饌を供し、香を焚いてお祭りをし、祭主には主人が当り、拝礼がすめばこの竹筒を携えて台所に至り、竈の上に大蒜と小石とを配つて海水を点ずる」(石塚 1954: 34)と報告している。
- 14) 比較民族学の立場からすると、オーストロネシア語族を対象とした事例には、非常に興味深いものがある。例えば、東南アジアのボルネオの焼畑陸稲耕作民(ケンヤー *Kenyah*、ケラビット *Kelabit*、カヤン *Kayan*、イバン *Iban* の諸族)の間では、野性味豊かな稲霊は、稲の生育期間中、畑から森や川に逃げ出すので、稲作の始まりと終わりとに畑に招き寄せる必要があるという(杉山 1987: 277)。また、台湾のルカイ *Rukai* 族は、世と「昼に対する夜」を *karaparigarigan* と *karatsugurawan* という語で表現しているという(佐々木 1978b: 130)。
- 15) 原典は「*Kyu ya tsukuriyu utsugiyu nu shubi nu kankupana uikupana nu ugon nu atari ori*」(住谷・ヨーゼフ 1977: 240)を参照した。
- 16) 柳田は、ニイラ・ニライが日本神話に登場する「根の国」と共通する信仰であるという(柳田 1963(1961): 106)。この根の話しを突き詰めると、折口のとらえるまれびとと土地の精霊との関係性について再考せざるをえないことに思い至る。折口は「とにかく、山の神は杖をついて来て、其杖で地を衝く事によつて、其土地の精霊を壓へ付け、そして最後に神の來た徴に、杖を立てゝ行くのである。此逆杖について、一晩の内に、杖に根が生えたとか、枝や花が咲いたとか、言い傳へられてゐる。此については、柳田先生のお説もあるが、私は、私の考へを述べる。ある時期を経れば、根を下す様な木を選んで、例へば柳・桑などの様な、根のつき易いものをついて来て立てることもあつたのだと考へる。けづり花の花と言つてゐるのは、根を下さぬ木、例へば柳・栗などで、比較的白く肌の美しい木で、杖につくと、先のざくざくに割れる様なもので、其ざくざくになつたのを指して、花と言つたのである、と考へる。そのさゝくれが象徴と

信じられた」(折口 1956(1929): 419-420)という(cf. 折口(1955(1928b))). 折口の解釈によると、まれびとは、土地の精霊を屈服させる存在であるが、本稿の立場からすると、本来は、まれびと(=たま)のもたらすものは、ざくざくと割るような種子の根下ろしの力であった。そのため、これらの「ざくざくになつた」ものを「花」と呼んでいたのである。だからこそ、まれびとの反閔の意図は、土地の精霊を抑えるためではなく、種子の根下ろしをうながすところにあった。また、折口(1956(1933): 461)によると、京都の「やすらひ花」は、古い田植え歌に似ているという。壬生の花田植なども同様の発想に支えられているが、本稿の立場からすると、これらの始まりの“ハナ”の行事は、たまの根下りを祈るものである。小浜島のシチイ〔節〕において、子供たちが根つきの草を持って歩いているのも、多良間島のスツウプナカ〔節〕において、根つきの良いニューガギナ〔チカラシバ〕の上で子供たちにスディミズ〔若水〕を浴びさせ

ることも(多良間村史編集委員会編 1993: 237)、竹富島の種子取祭において、大蒜などの根つきの良い植物が供えられていることも、こうした発想を背景にしている。ここに至って、折口の春の七草に対する「若菜を煮た汁が、人間の生命に、どう言ふ幸福な變化を與へるものと考へたのか」(折口 1956(1938): 301)という疑問に対し、本稿なりの回答を提出することができる。さらに、踏み込んで言及すると、種子取祭において子供たちに、イバチィを与えるのは、子供たちのたまが不安定であるからである。折口は「民族史観における他界観念」において、「靈魂の完成者は、人間界ではおとなに當るものであつた。人は、さう言ふ階梯を経て後、他界における老人として、往生するものと考へたのではないか」(折口 1956(1952): 325)という。始まりの“ハナ”にあたる新年行事は、子供たちが無事に根づくこと、すなわち、その成長を祈る心意に尽きるものである。



## □ 補足資料⑩——各地の種子取祭

補足資料⑩では、文献資料や筆者の聞き書きを基にし、各地での種子取祭の情報を提示する。以下では、【事例①】石垣島の白保(琉球大学社会人類学研究会編 1977: 258-260)、【事例②】小浜島(酒井 1955: 82-84; 波照間 1999: 39-40)、【事例③】西表島の舟浮(伊藤 1963: 83-85)、【事例④a】与那国島の祖納(野本 1993: 332-333; 新村 1994: 101-103)と【事例④b】比川(筆者の聞き書き)、【事例⑤】竹富島(筆者の聞き書き)、【事例⑥】黒島(福本 1986: 70-72; 幸地 1987: 28; 筆者の聞き書き)、【事例⑦】鳩間島(伊藤 1963: 81-82; 野本 1993: 333)、【事例⑧】新城島(安里 1976: 50-51; 植松 1977: 56-58; 野本 1984: 569)、【事例⑨】波照間島(加屋本 1976: 52-53; 筆者の聞き書き)を取り上げる。おもに昭和期(一部現在)における事例であり、シラとイバチの素材と形態に関する箇所は、下線や太字で強調した。

### ■事例① 白保(石垣島)

「タニドゥリはニーウリ(根下り、苗下り)とも称される。

タニドゥリの日が決定すると、各家では種籾を水につけて、タニドゥリの日には苗代に播種できるように2、3日前から準備する。

タニドゥリは3日間行なわれる。…(中略)…

2日目 タニドゥリニンゲー、ニーウリ

男達は朝早く、ナッス(苗代)に種籾を蒔きに行く。そのことをネーウチ、ネーウラスなどという。

スカサは部落の男達がナッスに行く頃、あるいはそれより早くオンに行き、ユシキ、イバンムトゥをいけて拌みをする。拌みの内容は、「ヤマニンズがナッスに行き、苗をおろしますのでりつぱにおろさせ、うまく成長させて下さい」であるという。

家庭では女達がザートゥクにユシキ、イバンムトゥをいける。イバチを3個(白2個、赤1個)重箱に入れ供える。トゥク、ピナカンにも供え、苗がりつぱに成長しますようにと拌む。

イバチは、先の尖った三角形の細長い形の握飯で、赤イバチは餅米で、白イバチはうるち米で作ったものである。以前は、朝早くイバチを作り、倉庫、シラ(稲叢)の上に3個のせ、天から授り物があるといつて子供たちに取りに行かせた。今はザートゥク、トゥク、ピナカンに供えるのみである。また、兄弟、姉妹の家や隣家にイバチを3個ずつ持って行く。それは今日自分たちはタニドゥリをしたという印だとされている。

受けた家の人にはイバチを拌し、苗がよくできて下さいと祈ってからいただく。

一方女達は男達がナッスから戻るまでに、ソーヅヌイーを準備する。

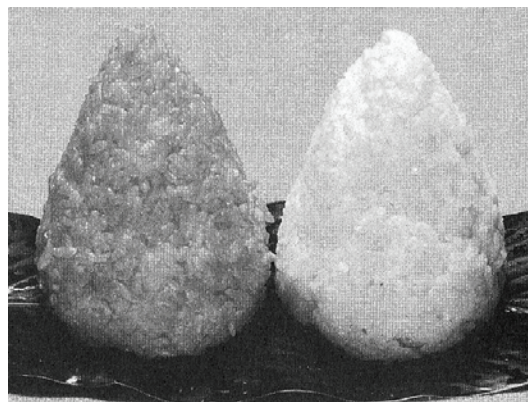


図10 紅白のイバチ

(石垣市総務部市史編集室編(1994b: 331)より転載)。

イー(御飯)1個を大きく作り、これをブーイー(大きな飯)という。それをまん中にしてあと4個はやや小さくシタカジン(高膳)に藁少しを敷き、その上におく。イーの上にビルカナツパ(植物の葉)をのせ、笠をかぶせる。これはシラ(稲叢)のような形となる。これをシラヌイーとって、シラがうず高く積もる程豊作してくれとの願いを意味している。シラのようにもられているのでシラヌイーというがその日のイーはソーヅヌイーであるという。ソーヅヌイーをザートウクの前におく。また、マーガリスーとミシを準備する。そばには塩をそえてかざしておく。男達は苗をおろしてくるとまず塩とソーヅヌイーを食べる。この御飯は種をまいた人にあげ、女・子供にはやっていけないといわれる。それは今おろした種が子供等が食べるように散ってしまうからとされる。その日は肉や魚など血のでもものは一切使わずおつゆも醤油で味付けする。これらは、ソーヅとしての食事である。午後、男達は外出したりせず静かに家で休む。女達もその日は箒を使わず、家で子供も暴れてはいけないとされる。夕食には萌が使われる。萌が2つにわかれて発芽するように種も1つ残らず発芽して下さいとの願いの意とされる。

タニドゥリ(ニウリ)の日は酉の日や子の日はさけられる。それは鳥又はネズミが種をかき乱すからだという。また、タニドゥリはミシコーミシコー(大げさではなく、慎重に)行うといわれる。タニドゥリのニンゲーも静かに行い、その日は家庭でも静寂さを保つようにするのである」

(琉球大学社会人類学研究会編 1977: 258-260)

## ■事例② 集落特定なし(小浜島)

「小浜島の種子どりの時期はほぼ竹富島と同じであるが、その祭日は「みずのと・うま」の日を選んで執り行われる。十年位前まではまだ在来種が多く、従って発芽も大体一定した期日を必要としたので、それを見込んで殆んど一日で、部落全部が種を下ろし、また同時に種子どりの祝を行ったものであつたが、蓬萊種が導入されるに及んで、種子をおろす日だけは各家々が銘々の日を適当に選んで行うようになった。しかしその祭り日だけは部落中同一の日に行われる。…(中略)…

さてこの種どりは朝早く、その家の主人によつて行われるのが慣例であつた。苗代田は地形にもよるが、一般に北方の場所を最適とされ、またそれに加えてなるだけ家に近い方の田を選んだ。種子をおろしに行く途中、道路で女性と出会うのを縁起が悪いといつて非常に忌み嫌う。ここでは普通の日でも女性は朝早く他人の家などに出入りすることを好まない。種子をおろす、その時苗代田の畔に立つて神酒を供え、左の如き祝詞をあげるのが普通であつた。

つくるべえのなそれん田・つむるん田が、苗まもらば、根うりかえば、ふあばあ、かえはあ、あらしめたぼったり。いびぶれえや、田あかんす、ますかあん、まんざくに、いびしめたぼったり。あきぬぶっさ、千がく万がく、つくらしめたぼったり。なあそんがん、やらきわれる、うえすんがんまあ神ちようなりたぼうれ。  
(意) 今日の良い日に、苗代・積田に種をまくから、根をよくさせて、葉も大丈夫にさせて下さい。植える時には田数全部に植えて、刈り取る時には、千石も万石も収穫させてもらつて、あの田もこの田も、苗代の神、開田をされた祖先を神として崇拝させて下さい。

と、そう拜んで自家に引き返すのであるが、この時その田圃の近くからなるだけ良く茂つたススキを折つて帰つて、ザートク様(床の間)に供える。これは床の間に飾つて、

その年の稲の豊作を祈るためである。こうして家に帰るとまず、アサンダニノグシと  
いつて家の先祖(ヤーフンズン・ウヤピトゥ)の前に対して坐り、神酒を供えたのち、  
来る夏は、ほんとうの豊作を迎えさせてもらい、千石万石、しるうつ、したうつ、  
いらしめたぼったり、たぼらるわ、健康体あらしめたぼうり。いいことのざあが、  
つかわしめたぼうりな、ぜんがね、な一はわんうーじん金は、つくらしめたぼう  
たり。やーんずきねにんぞう、いいことたんが向わしめたぼうれ。

と祈る。豊作と家内の無事息災、およびその豊裕を願うということの意味である。  
これにひき続いて、もし祖父がおれば大体右の祝詞に似た、無事種子をおろした旨の  
詞を、やはりザートク様を祀つてある一番座で相対して述べ、盃を交わす。

家ではその日飯初・豆腐などをつくり、それを持つて各御嶽に詣る。これはその家  
の主人も家族も共に詣るのが慣例であるらしい。御嶽では司から若干の摘みものを給  
わつたのち、アヨウをうたいながら帰宅するのが普通であるが、その足で、

バツ(女性) 司の補佐役  
チンチミ(男性) 御嶽の掃除、その他  
ムルブサ(〃) 世話役

の家々を順番に訪れ、祝の言葉を述べたのち、ここでもまた神酒・御菜を戴き帰宅  
する。

この種子どり祭の初めの日に精進物という大盛りの飯、一名**大飯初**を床の間に飾る。  
これは種子をおろした後に始末をするものであるが、その飯初を最初口にする者は家  
の男のみに限られて、婦人は共食しない。食前に一応火の神に供えるのが慣例で、塩  
をつけて食べる。

司は後刻部落中の各家々を二日間にわたつて訪れ、一番座のザートク様および火の  
神を拜んで帰る。この時訪れる司は豊作の神を一緒にお伴して来るのだと一般には信  
じられている。

最後の第三日目には部落中の各家から主人は一品ずつの料理を持ち寄つて、この一  
年間の種々の行事についての話合いが行われた。またその夜はタナドルシンという若  
者たちが、各戸を三味線ひきながら訪れてまわつた。その時主としていまはファムリ  
ヤ(子守唄か)を歌うのだという。子供たちはガーラと呼ばれる木製の輪を転がして遊ぶ  
風習がかなり昔から伝わっており、古老の話によれば、このガーラを転ばすように今  
年の米の出来が良くて、俵を転ばすのになぞらえたのだといっている。また以前は最  
後の日に馬を競争させて、その優劣によつてその年の稲の豊凶を卜つたともいわれて  
いるが、これは今は行われていないし、知っている人も少ない」

(酒井 1955: 82-84)

「30年ほど前までは、タナトゥリイの日の早朝、一家の主人が(お爺さんがおればお  
爺さんが)子供(男児)とともに、**イパチィ(餅米を蒸して作った台錘形・卵形のおこわ)**  
と御酒を携えて苗代のあるナーッシィバリ(苗代割れ。すなわち、苗代のある谷の意。  
これが小浜島には6ヶ所ほどあった。ここに各家の苗代があった)へ行き、種子下ろし  
をした。ナーッシィバリでは各家の主人が一斉に種子下ろしをしたという。種子下ろ  
しには「種を蒔いたら、しっかりと根を下ろし、アッサイ(靱が浮いて、根が下りない  
状態)もないように、発芽して下さい」と願詞を上げ、神酒を捧げ、田にも神酒を撒い  
たという。種下ろしを終えて家に戻ると、御酒を入れたチローマ(籠)を座床の正面に当  
たる位置のアマダリィ(雨垂れ。軒先)に吊して置く。手足を洗い、一番座に上がって一

家の男たちだけで「ニーウリカイハ アリタボーリ(根下りが立派でありますように)」と願詞を上げて、食事をとった。チローマは一週間ほど軒先に下げて置かれるが、これは鳥による種籾の食害を防ぐためのものという。つまりは、種籾が籠によって防護されているという、類感呪術の考えに基づくものであろう。この間に苗代の種籾は発芽しているという。

また別の聞き取りでは、かつてはタナトゥリイの初日は、朝の暗い内に苗代に行き種子蒔きをしたという。当時の在来種の米はクルヒジャー(黒い髭のある米)、ムトゥルマイ(赤米)、ムチイマイ(餅米)などであった、という。

種子下ろしが終わると児童は、各家の親たちが早朝、石垣のあちこちに隠し置いたタカヌイバチイ(鷹のイバチイ=円錐形の大ぶりの米のおにぎり。紅白の二種がある。このころ南方に越冬のためにサシバがわたる。イバチイはそのサシバがもたらすと子供たちは信じていたという。シイトウイバチイ=包イバツともいう)を見つけ、食するのを楽しむ。その後は、道路などでガーラクルバシ(丸太を輪切りにした円盤=ガーラを転がして、相手の陣地に早く攻め入るのを競う遊び)に興じた。コーマ(独楽)でも遊んだ。また、青年たちはンマパラシイ(馬走らせ。競馬)に興じた。小浜島の馬場は現在の小中学校の前から診療所の前までの道路で、道幅は現在の半分ほどしかなかったという。ンマパラシイが最後に行われたのは N 氏達が行った昭和 44・45 年頃とのことである。

故大嵩秀雄氏によると、大人の男衆は、年恰好の合う者同士で組をなし、その構成員の各家を徹夜して廻ったものだという。またタナトゥリイの休みには製糖所の製糖用の鍋類の修繕などもしたという。タナトゥリイの時はドンチャン騒ぎはしないことになっていた。また、女性の活動もある程度制限されていた。例えば、一番座や床の間に神饌が飾られるとその部屋に女性が立ち入ることは禁じられたし、種子下ろしをする前に道で女性と会うことも忌まれた。それで女性は水くみなどにも気を使ったという。

各家ではザトウク(座床。床の間。以下「座床」と表記)にウーイバチイ(大イバチイ)を飾った。ウーイバチイは、タカジン(高膳。高さ 20 数センチの足つきの膳)の上に芭蕉の葉を敷いてその中央に大きなイバチイを据え、そのかたわらに小さなイバチイを据えたものである。また、ヤマニンジュの訪問に際しては、アナンネー(穴ウナギ。鰻の一種)の吸い物でもてなすのが例であった」

(波照間 1999: 39-40)

### ■事例③ 舟浮(西表島)

「舟浮でも、播種儀礼をタナドゥリといい、大正一五年ごろまで三日間にわたって行なっていた。一日目の午前中の行事をソチ・パナシとよぶ。巫女頭二人(ウブ・チカーとムラ・チカー)が飯初(稲積形の握り飯)のお初を、舟浮の聖地(フネー・ウガン)に供えて稲の成育祈願を行なう。これがすむと家々の戸主は、稲種を蒔きに出かけるが、家に戻るまでに主婦たちは、糯米一升分の大飯初一個と、小さな飯初四個とを、高膳に盛って座の神(ザートウク・ヌ・カミ、ヤカザシ)に供える。戸主は帰りに野菊(タナドゥリ・パナ)と薄とを摘みとり、これを座の神に供える。午後の行事を甕の口あけ祝(カミ・ヌ・フチアヒ・ヨイ)とよび、巫女頭や家々の戸主の姉妹(ブナリ)または父方の伯叔母(ブアマ)たちは、自分の兄弟または父方の甥にあたる家を訪れて、その座の神巡拝を行なう。夜半になると、こんどは若者たちが家々を訪れて、飯初を盗みにや

って来る。これを飯初盗み(イバチ・ヌシーミー)といい、若者たちは家々の門口で、サ  
リーと二度叫ぶと、次のような文句を唱える。

此ぬ殿内ぬひゃーがなちぬめーさり

この家の御主人さま

今度大島からくだったるホージャーでびる

このたび大島からまいりましたホージャーです

ミルク世・ユガフ世むっちちえーやびん

ミルク世・世果報を持ってきました

むっちちえーえるしるしに

持ってきたしるしに

クハン・ミサグ・ピルカラムヌ・味噌・塩・シタビ・パイリ・

乾し魚・酒・ニンニク・味噌・塩・醤油・酢・

イバチうたびみそーり

飯初を下さい

そして各戸から酒一合と飯初三個とを貰ってゆく。二日目を種取り祝(タナドゥリ・  
ヨイ)とよぶ。巫女頭を始めムラの人々は、旧家(トゥリムトゥ)の家に招かれて馳走に  
なる。ここでアヨーとよぶ歌を謡ひ、種取りの祝いを行なう。夕方になると、ミバタ  
ミチ・ヌ・祝がある。ミバタミチとは四辻のことで、人々は聖地(イビ)に集まって祈願  
をする。若者たちはここに昨夜盗んだ飯初を供え、再びアヨーを謡う。次にイビの左  
右に坐った巫女頭をはさんで円座を組み、アダディビューリヤーとよぶ唱え詞をと  
なえる。これをひと区切り唄い終えると、かれらは左右に稲穂が垂れる格好をする。そ  
の間は笑ったりしてはいけない。また他の人々も、側で立ち見することをタブーとさ  
れている。終ると二人の若者はイビの前へ進みより、タナドゥリ・ユングトゥを謡う。  
三日目をミダシ祝あるいはカミ・ヌ・チビアレ祝とよび、二日目に時間の関係で、人々  
を招けなかった家での招待がある。また巫女頭を先頭に、壮年の男女による各戸の予  
祝的訪問がある。しかし現在は行事を簡略化して一日ですましてしまい、若者による  
飯初盗みなどはすっかり絶えている」

(伊藤 1963: 83-85)

#### ■事例④a 祖納(与那国島)

「与那国島では稲の種どりが特に盛んであった。この日、「イハティ」と称する饌食  
が作られるのであるが、与那国島祖納の東迎仁太郎さん(明治四十年生まれ)によれば、  
種どりのイハティはおよそ次の通りであった。種どりの日には、薄の葉を仏壇に飾り、  
イハティを作って供えた。イハティは、これまで述べてきた「高盛飯」にあたるもの  
である。この日のイハティには二種類があった。いずれも、高膳に藁を敷いてその上  
に、練った飯を高盛りにしたものである。一つは、「タネマキイハティ」、「ビディのイ  
ハティ」と称するもので、膳の中央に、底部径一五センチ、高さ約二〇センチ程の円  
錐形の高盛飯を置き、四隅と、各辺の中間とに底部径一二センチ、高さ一八センチ程  
の高盛飯を配置したものであった。高盛飯は合計九個で、真中のものが大きく作られ  
ていることになる。「ビディ」とは男兄弟のことで、これは、いわば「オスジラ」であ  
る。これに対して、「ブナイ」のイハティという「メスジラ」が作られる。「ブナイ」  
とは、女兄弟、即ち姉妹のことである。ブナイのイハティは、中央に、高さ約二〇セ  
ンチ、底部径二三センチ程の巨大な高盛飯を据え、四隅に高さ一八センチ、底部径一

二センチ程の高盛飯を配置する。高盛飯は合計五個である。メスジラの中央部の高盛飯は、女性が孕んで腹がふくれるように大きく作るのがよいとされた。イハティの高盛飯は、飯をこねて固め、さらに、芭蕉の葉を焙ってそれに油を塗り、その芭蕉の葉で高盛飯の外部の形を整えて作るので、樹蔭の樹木の枝に、籠を入れて吊るしておけば日もちもよかった。

東迎さんは、「イハティはシーラ(稲叢)の形に作るものだ」と明言する。ブナイのイハティのことが、たしかに「メスジラ」と呼ばれているのである。この日、家の娘の姉妹、さらには、主人の姉妹で他家に嫁いでいる者達—即ち女性が主役となり、一番座でイハティをいただき、他の御馳走を食べて稲の豊作を祝う。オナリヤ、ノロ・ツカサなど沖縄では女性が家と村の祭祀主体となるのであるが、特に種どりでは女性の力が重んじられた。それは、「メスジラ」に象徴されるように、女性の子産みの力と、稲(時に粟)の豊穰とが重層的に意識されていたからである。与那国島のイハティがシーラ(稲叢)を型どったものであり、イハティ作りが、稲作に先立って米で巨大なイナムラの模型を作り、「かくあれかし」と稲の豊作を祈願する呪物であったことは明らかである」

(野本 1993: 332-333)

「タナンドウリの頃になると、種粃を二、三日水に十分浸し、クバの葉に五升程度を包み、七、八日程度適当な温度を保たせて発芽させます。発芽した種子を整地した苗代に蒔きます。

しかし、今では苗の栽培方法も変わり、田植えそのものが機械化されています。種子は箱状の容器に蒔かれ、苗を育てるようになっていきます。これも、田植機械が普及したことによるもので、昔とは大変変わってしまいました。

タナンドウリには、必ず精進料理を供えて祈願します。お供えものは、カシンキ(赤飯)、チーナ(菜の葉または大根葉を塩水に十分浸したもの)、イハティ(御飯を円錐形に形作ったもの)などです。また、御飯は、三角形ににぎります。

イハティは、会席膳に九個のにぎりを載せます。カシンキ、チーナの他に、重箱にごちそうを盛りつけ、お酒、花米、塩、水を供えます。

これらを供える場所は床の間で、戸主の妻、ブナイ(姉妹)など主婦が中心となって祈願します。それから、戸主は、苗代にもでかけ祈願します。そこへの持ち物は、お酒、花米、水、線香、ごちそう、カシンキ、イハティ、チーナで、箸はススキの茎で作ります。

その時の祈りの言葉は、次のようになっています。「今日の吉日に祈願するのは、苗が、一粒の種も余さず、一粒から百粒も取れて豊かに実り、犬の毛(インガケ)、猫の毛(マユガキ)のようにたくさん発芽するよう祈ります。自分の田で余ることがあれば、他人様のためにもなるように、ドゥシキダキ、アチダギ(いずれもススキ)のように大きく成長させてください。」

また、戸主は、祈願を苗代で終えた後、ススキを二十～三十本くらい持ち帰り、家の角々、倉、豚小屋、にわとり小屋にさします。ススキのように繁るようにと祈願する意味です。

この行事は、自分で行なうというよりもブナイカ(姉司)によって祈願とともに行ないます。

ブナイカは、はじめに祖先の霊に線香を立て、苗代で祈願したと同様に、家族の健

やかな成長、豊年満作の喜びがいつまでも続くように、火神、ニイバイにも祈願します。

また、タナンドゥリで使われるイハティの高さは二十センチくらい、直径が十五センチくらいで供えます。…(中略)…

米作は時節が非常に大切にされています。昔在来種時代は旧十月、十一月頃行なっていましたが、蓬莱種時代には一月に行なっていました。最近においては二月に行なわれる。トヨニシキという早生となったためであります」

(新村 1994: 101-103)

#### ■事例④b 比川(与那国島)

筆者の聞き書き(2009.08.29)によると、イハティは、会席膳に、底径 15cm、高さ 20cm 程の大きなにぎりめしを中央にし、四隅に小さなにぎりめしを 4 つか 8 つ添え、足して奇数個にするという【牧野トヨ子[1923 年生]・池間苗[1919 年生]談】。

近年の種子取祭では、農協の役員や町役場の係役が集まり豊作祈願をする(新村 1994: 103)。とはいえ、家によっては、イハティを供えるところもあり、比川集落の入米蔵家では、丸い皿に先のとがったにぎりめしを 2 つ載せ、仏壇に供えるという【入米蔵一雄[1928 年生]・ヒデ[1930 年生]談】。戦前の種子取祭では、イハティは、一週間床の間に飾っておき、その後、戸主の姉妹にあたる長女に持って行った。しかし、戦後になり同集落は、衛生面を考慮し、この習慣を廃止することに決め、当日に食すことにしたという【牧野トヨ子[1923 年生]談】。

#### ■事例⑤ 集落特定なし(竹富島)

タナドゥイは、旧暦の 9、10 月中の甲申から癸巳までの計 10 日間にわたる(表 2)。甲申から戊子までの 5 日間は、物音がしないように注意し、精進するという(内盛 1952: 444)。5 日目の戊子、種子取祭の行事でもっとも重要であるとする種子下ろしがある。早朝、各家の戸主は、ヘラで畑を耕し、粟・麦・黍などを播種する。喜舎場(1977: 463)によると、播種の対象となったのは、ヤスバ粟や麦、高黍、黍、白餅粟〔シムムッチャー〕などであったという。ここにススキを結んだフキを挿し、種子下ろしをした目印とする(図 11)。

同日、モチ粟とモチ米、小豆を練り合わせたイーヤチを作り、台に載せたダー〔板〕ヌイーヤチを床の間に供える。豊年祭〔プイ〕や長月願い〔ナーキョイ〕の際にも作るこのモチは、普段はムッチャニーと呼ばれるものであり、この語彙の組成は、ムチ〔モチ〕+アー〔粟〕+ヌ〔格助詞の「の」〕+イイ〔飯〕である。すなわち、元は粟のにぎりめしであった。この粟のにぎりめしは、いつしか、モチ米とモチ粟と小豆のモチへと姿を変えたと考えられる。大正末期のイーヤチは、「大体粟一升到餅米五升到小豆二合の割にて混合し」(喜舎場 1977: 464)とあるが、現在では、このイーヤチに対して「昔はもっと黄色かった」といい、粟と米の比率は変化し、粟の投入量が少なくなっている。

6 日目の己丑は、ンガソージ〔精進〕の日と呼び、もっとも厳粛な精進が求められるという。この日、イーヤチ載みという共食儀礼があり、戸主の伯叔母や姉妹の年長者がダー〔板〕ヌイーヤチを切り分け、ハマユウ〔タビッキャー〕に載せて共食する(図 12)。ハマユウは、ヒガンバナ科の多年草の植物であり、水はけが良く日あたりの良い海浜を好む。イーヤチに用いるため、半栽培の対象となっている。喜舎場(1977: 464)

は、イーヤチの下敷きにハマユウを用いる理由に、真っ白で清浄無垢であることやイーヤチが接着しないことなどをあげつつ、その本意は、種子下ろしをした粟がハマユウのように根を強く張って十分に稔って欲しいとの祈願を込めたものとしている。しかし、現在では、種子下ろしと同じく、この行事を行う家もけっして多くはない。

7日目の庚寅には、弥勒奉安堂に奉納していた弥勒の面を本堂の祭壇に飾る。正装した古老・役員などの男衆が弥勒おこしを執り行う。調査年度(2010年度)は、この弥勒おこしの際に、粟を主体として、稲や麦、サツマイモなどが供えられた。その後、火の神を祭る世持御嶽で、白衣の朝衣を着た神司が神饌を供え、神

司の座より下段に古老・役員などが座し、バルビル〔発芽〕の祈願を行う。そして、舞台上にファーマー〔子孫〕を引き連れた弥勒が登場し、舞台の芸能が始まる。この弥勒の登場のシーンでは、弥勒の従者が弥勒おこしの際に供えられた神饌を持つ。奉納芸能の1日目は、玻座間部落が担当する。

夕刻過ぎには奉納芸能も一段落し、夜は豊穰を乞う世乞い唄を合唱し、家々を回る世乞いを行う。神司を先頭にし、銅鑼の音に合わせ、道唄を謡い各戸に向かう。一行は、敷地内の庭で円を描きながら庭唄を謡って、ガーリーを踊る。その後、座敷に上がり、座敷唄を唱和し、泡盛と蛸とニンニク漬けを食べる。世乞いには、回る家の順番があり、まずは、宗家のひとつとされる根原屋(図 13)に参集する。根原屋での世乞い後は、一行は、玻座間(東集落グループと西集落グループ)と仲筋グループとに別れ、世乞い唄を謡って、家々を夜通し巡廻する。翌日に奉納芸能を担う仲筋集落は、早めに世乞いを切り上げる。

8日目の朝、世持御嶽でムイムイ〔芽の成長〕の祈願を行う。その後、仲筋部落によって奉納芸能が演じられる。9日目の壬辰には、種子取祭にかかった費用の収支決



図 11 種子下ろしの風景

(筆者撮影/2010.10.05).



図 12 ハマユウに載せたイーヤチと蛸とニンニク漬け

(筆者撮影/2010.10.05).



表 2 種子取祭〔タナドゥイ〕の日程

	十干十二支	行事内容
1日目	甲申(きのえさる)	トゥルッキ〔タナドゥイの計画手配〕
2日目	乙酉(きのととり)	
3日目	丙戌(ひのえいぬ)	
4日目	丁亥(ひのとい)	
5日目	戊子(つちのえね)	種子下ろし、イーヤチ作り、種子取の祈願
6日目	己丑(つちのとうし)	ンガソージ〔精進〕の日、イーヤチ載み
7日目	庚寅(かのえとら)	弥勒おこし、バルビル〔発芽〕の祈願、奉納芸能1日目、世乞い
8日目	辛卯(かのとう)	ムイムイ〔芽の成長〕の祈願、奉納芸能2日目
9日目	壬辰(みずのえたつ)	
10日目	癸巳(みずのとみ)	タナドゥイムヌン、(浜下り)、(相撲)

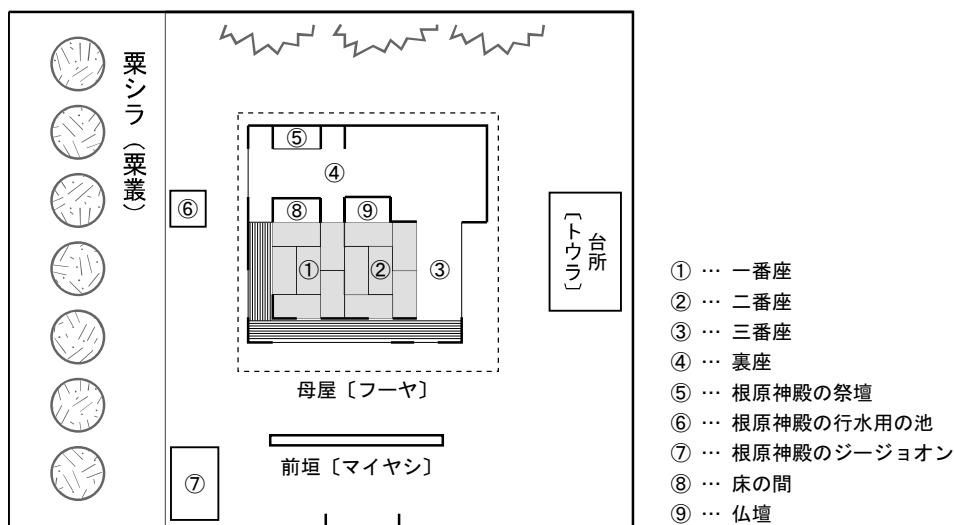


図 13 根原屋の見取り図

亀井(1990: 109)によると、篤農家の根原屋では、かつて 7 個の粟シラを有していたという。しかしながら、補足資料④であきらかにしたように、近代に入って、稲作に重きを置くようになると、粟のシラから稲のシラへと次第に変化していった。

(亀井(1990: 109)に加筆して作成)。

算を行う。10 日目の癸巳には、タナドゥイムヌンと呼ばれる物忌があったが、現在では省略されている。

### ■事例⑥ 集落特定なし(黒島)

「旧暦 10 月のツチノエネの日から 3 日間にわたり、種子取りの儀式を行なった。この豊作願いの儀礼は各戸の仏壇への願い、各戸の畑への願い、御嶽<ワン>における願い、戸主<ヤータイショウ>達の各戸廻り<ヤーマワリ>の行事から成り立っていた。

仏壇(写真 14)の香炉の左側には、高膳にアワの茎を敷きつめ、その上に 9 個のアワのにぎり<イーハチ>を並べて供物とし、香炉の前には塩もみした青菜を盛った陶器皿をのせた平膳<ピサジェン>を粟酒が入った飾り瓶<グーシクビン>に竹製の箸をそえて供え、仏壇に豊作を願った。

この後、戸主はアワの種子を三番裏座の鴨居からおろし、前垣き<ナハグスク>の東側を通り畑へ行った。畑の隅に、底部約 50cm、高さ約 50cm の土盛り<タニハブシ>をつくり、その上にアワの穂を手でこすって脱粒し、播いた。その後、魔除けのた

めに土盛の頂部に穂を結ったススキ<フキ>を3本土に差し込んだ。この土盛に向い、「アンナンタマダラフルティヌパタァキ」と一回唱え願をかけた。この願いは、早朝の満潮時に行くことがよいとされているが、潮時が合わない場合、早朝のうちに終えた。土盛りはくずさずにおくが、播種量が多いため発芽はあってもほとんど成長しなかった。

帰路、畦のカズラ<タニドルカズラ>をとり輪にして頭上にのせた。この輪を<タナドルハザ>という。また、ススキと<サクナ>を取り、往復同じ道を通り、一番座の仏壇に向った。花活け<トウクヌパナキ>には畑かうの帰路採集したススキと<サクナ>を奇数の本数で活けた。高膳のアワのにぎりの上にタナドルハザを置き、豊作の願いをした。花活けのススキと<サクナ>は種取りから7日目のウマの日には花活けから取り出し、タナドルハザとともに一番座前の石垣の近くに収めた。仏壇の花活けはふだんの仏桑花<スッコウバナ>にもどした。

一番座の座床の花活け<ウブパナキ>と炊事場の火の神の花活け<ピヌカンヌパナキ>にも、ススキと<サクナ>を祝いの数である3、5、7本の奇数の本数を活けた。

早朝のタナドルハブシの前の願い、トウクの願いを終え、午後は御嶽<ワン>での願いになる。黒島の村御嶽は8つあって(図2)、村人はいずれかの御嶽の氏子<ヤマニンズー>である。家主は粟酒<グーシ>を入れた木製の酒注<バシキ>と供物<ウサイ>を携さえて御嶽に行った。御嶽の花活けにもススキと<サクナ>を活けた。神司<ツカサ>が御嶽の拝所<イビ>へ御酒と供物をささげて豊作を願った後、神殿では神司と氏子による願いがあった。

夜、部落単位で行う各戸廻りがあって、戸主が一団となって各戸を訪ずれ豊作を願った。まず、迎里御嶽の神司の家に集合し、神司の家で用意したカズラ<タナドルカズラ>をかぶって後、御酒と膳のある一番座に上った。そこで、<タナドルアユウ>を唱和した。次のような謡である。…(中略)…

次に南風保多御嶽の神司の家へと戸主の一団が向うが、門に入るまでの道中、<タナドルミチウタ>を唱和した。次のようである。…(中略)…

道唄は門口に到れば途中にても中止し、一番座に上りタナドルアユウを唱和した。神司の家から後は、年長者の家から順に廻った。2日間をついやして仲本の33戸の各戸廻りを終えた」

(福本 1986: 70-72)

「種子取り願は節祭り つちのと亥の日から四十九日つちのえ子の日に願う。粟蒔き始めの日で潮の満潮時に粟種子を種子入器(タナスクリ)に入れ鎌ヘラを持ち畑に出て土地を山のように盛りその上に種子を蒔き土をかぶせてススキの芽三本切りシメを造り、一本はアンナン玉ザラヌフキ、一本はプツテンヌウブザーフキ、一本はハドヌフキと差して種子取りカズラ(蔓)を巻き、頭にかぶって内へ帰る。帰りミチ(途中)女の人に会わないよう注意する。供物生花は長命草の花、ススキ(長命草やススキ種子取蔓は岩や石の上でも繁茂するからとの意味)餅粟赤豆を入れて握り飯(イチバ)酒肴で祈願する。

午後からは保慶嶽で祈願 供物は各戸から酒二合肴(取りクバン)祈願が済んだら神元銘里屋で、種子取り唄 イニガダニの唄」

(幸地 1987: 28)

筆者の聞き書き(2009.08.23)によると、又吉家のイーハチは、モチ粟のにぎりめしを3段にしたものという。現在では、粟を栽培していないため、同家では、市販されている波照間産のモチ黍〔ンブン〕を購入し、米や赤豆と一緒に炊いてにぎるといふ。その際には、米より黍のほうを多く混ぜている。こうしたイーハチの内容物の変化に対し、又吉家の当主は、本来は「混ぜたらだめ、ものを混ぜるといふことは虫にかまれたようなもの」といふ、今では“純粋な”イーハチはないという【又吉智永[1939 年生]談】。

#### ■事例⑦ 鳩間(鳩間島)

「鳩間島では、播種儀礼の一日目をアサダニとよぶ。この日戸主によって在来種(ウシノ)の種蒔きが行なわれる。家々では粳米・糯米で飯初(稲積形の握り飯)を作って、火の神・座の神に供えるが、戸主の姉妹が自分のウヤムト(実家、兄弟の家)の火の神・座の神を拝みに訪れるのである。そして祈願がすむと、戸主(姉妹の兄弟)の家族のメンバーや、そこに居合わせた親戚関係(ウトウザ)のものといっしょに、火の神・座の神に供えた飯初を分食するきまりになっている。ことに火の神に供えた飯初(糯米、五個)をソーヂ・イバチ(精進飯初)といふ、これを分食するときは、最初に手をつけるのが、戸主の姉妹であることを原則とされている。かりに姉妹が不在ならば、戸主の父の姉妹(父の姉妹神ブナルン・ガン、つまり伯叔母神ブアマ・ガン)が代行するのである。この姉妹もしくは父の姉妹が手をつけないうちは、だれも口に入れることができないてまえとなっている」

(伊藤 1963: 81-82)

「鳩間島では、タネトリに際して次のようなタネドリイバチを作った。まず膳の中央に、径五寸程のシラ型の高盛飯をモチゴメを用いて作り、膳の四隅に小型のイバチを置いた。真中の高盛飯はシラと呼ばれる通り、稲ジラの隆盛を予祝するものである。また、四隅のイバチは、シラの基礎に使う石を象徴するものだと伝えている。タネドリイバチは、「ブナリンガン(オナリ神)」の女性から食べるのがならわしである。当日、本物のシラの頂に、薄束の根もとを束ねて先を開くようにした「トマ」と呼ばれるものをかぶせる呪術を行った。右は、鳩間島の小浜安喜さん(明治三十八年生まれ)の伝承によるものであるが、この地のタネドリイバチは、シラそのものとシラの礎石を象徴する握り飯を置くなど、高盛飯と稲叢の関係の緊密性をみごとに伝えている。また、「トマ」の呪術も、シラの再生・増大を象徴するものとして注目される」

(野本 1993: 333)

#### ■事例⑧ 集落特定なし(新城島)

「種子取り祭は、前年の収穫期に種子用として保管して置いた粟をまいて発芽の有無を確かめる祭である。旧暦の十二月頃で粟まきの季節である。

つちのえ子の日の夜明けと同時に、各家庭の主人は、その前日仏前に供えておいた粟の種子とへらを持って畑へいき適当な面積に種子をまいて帰るのであるが、帰宅の際は他人に出会ってはいけないといわれている。

婦人たちの仕事は「イバチ」と呼ばれている粟のにぎり飯を作ることである。一升乃至二升位の大きなイバチをおぜんにのせて仏前に供える。この大きなイバチに最初に手をつけるのは、この朝、早く畑に粟の種子をまいたその家の主人である。

その日は、各家庭では、おつゆは作らず、イバチィに塩をつけて食べるのがならわしである。

なお、家庭では当日は仕事を休む。お嶽では、司達がお神酒を供えて粟の種子の発芽が良く、豊作になりますようにと祈願する。部落ではトニモト(宇根、上地の両家)で酒、さかなを準備して司や字の有志を招待して種子取り祭を祝うのである。この行事は、子丑のつちの日に行う。

なお、米作の種子取りは西表島の佐久田で苗代を準備、種子粃の発芽を待って苗代田には種したものである。

粟の種子取り祭は、昭和の中期(?)まで行われていたが、大原移住や人口の流出により、自然にその姿を消し、米作種子取り祭も個人別(各戸毎)に行われるようになった」  
(安里 1976: 50-51)

「新城島の場合はイネとアワの播種祭が別個におこなわれ、特にアワの播種祭を重んじた。下地におけるアワの播種祭は略述すれば次のようであった。

下地の種子取りは旧十月前後におこなわれるアワの蒔きはじめ儀礼で、深い物忌、精進の日である。第一日目の未明、各家の戸主(男子)が秘かに各自の畑に出かけ、その一隅にアワを僅か蒔いて秘かに帰ってくる。(竹富島ではアワ以外にムギ、タカキビ、キビ、木綿などの種子をまくともいう。)一方各家々の一番座(表座敷)には、アワ殻をしいた台が用意され、その上にアワのイバツ(三ツ重ねのアワの大ニギリ飯)、アワの穂、ヘラ、鎌をかざり、播種してきた男によってイバツが切り分けられて家族中で分食する。(よく知られているように竹富島では、このイバツを切り分けるのはその家の戸主の姉妹で、婚出していても必ずこの役をはたすために帰ってくる。豊穰に対する姉妹神の霊力が期待されているのである。)他方、拝所やツカサ(女神役)の家などにあつまって各種の祈願や、アワの種子取の歌をうたって宴があり、三日まで仕事をしない」

(植松 1977: 56-58)

「この日「イバツ」と称して、粟とモチゴメをまぜた飯と塩・ニンニクを仏前に供え、主人が近い畑へ赴き、五〇センチ四方ほどをヘラで起こして粟種を蒔く、薄のサンを三本立てて帰るのだが、行き帰りに人に会うとその年は不作になると言い、ヘラを石ころで叩いて音を立て、自分が種取りに赴く者であることを示しながら歩いた。この日は三味線などの音も立てず、子供たちにも静かにさせた」

(野本 1984: 569)

また、粟の刈上げ儀礼に相当する豊年祭では、家々では、アーノイイ〔粟のにぎりめし〕を供える。その際に、司に花粟〔脱穀した粟〕を供出し、オガン〔御嶽〕で祈願するという(植松 1977: 61)。

#### ■事例⑨ 集落特定なし(波照間島)

「このツクリニゲーと同じ日に、タナードリ(種子祭)が行なう事例が多い。この行事は部落単位とは異なる家単位の行事である。朝早く、各家では所属御嶽の井戸から水を汲み、その水でブザスケーにススキの穂を生け、粟、米と小豆の混御飯を焚き、男の数(長男は九個、次男は七個、三男は五個)だけの三角のプーイ(大飯のおにぎり)を作

ってブザスケーに供える。その他、男の分以外にも丸いブーイをブザスケーの分として供え、また粟穂、大蒜、ミキ(神酒)、海水で作った汁(または薤で作った汁)、粟作に使う道具、マーピラ(ヘラ)をブザスケーの前に飾って置く。その晩、男性だけで一番座でそれらの供物を食べる。このダナードリの日には、島の創世といわれる保多盛家が、**ナーマスの田に粟**を蒔くことが習いである」

(加屋本 1976: 52-53)

筆者の聞き書き(2009/10/17)によると、上記の「ナーマスの田」という記述は誤りであり、正しくは「ナーマスの畑」である。島の宗家である保多盛家の由緒ある田畑のひとつであり、「フトーマスの田」と対を成すものである。現在では、土地改良のため、その“耕地のかたち”を残していないという。

波照間島には、他にも多くのにぎりめしの呼称がある。例えば、節祭〔シン〕の2日目の、水を浴びた飯もしくは清潔な飯という意味のミザミィ、4日目の、最後の飯という意味のデーヌィなどがある。

また、波照間島には、初穂儀礼に相当する多くのクパナ〔スクマン〕がある(加屋本 1976: 54-55)。麦のクパナ(旧暦3月)には、ブナリ〔戸主の姉妹あるいは娘〕の嫁ぎ先に、脱穀した麦の入った重箱を持って行く。同様に、米のクパナ(旧暦6、7月)には、ブナリの嫁ぎ先に、新米でにぎったにぎりめし〔イバチィ〕を3つ持って行く。ところが、粟は神高い性格のため、粟のクパナ(旧暦5月)だけは、タナードリと同様に、家にブナリ〔姉妹〕やブバマ〔伯叔母〕を呼び、粟のにぎりめし9つと粟穂3穂を床の間に供えるという。

## □ 補足資料①—世〔ユ—〕の円環モデル考

補足資料①では、新嘗と物忌に注目し、世〔ユ—〕の円環モデルの精緻化を図る。世とは何か。柳田は「殊に稲作の一期を限つてさういふ」（柳田 1963(1961): 100)という。また、折口は「穀物或は其成熟」（折口 1954(1929): 60)の意味があったという。これらの指摘を踏まえると、世の始まりと終わりとは、栽培する穀物の「種子—播種—発芽—成育—成熟—結実—枯死—種子」の循環過程（堀 1954: 250）のうち「播種」と「結実」とに対応する（図 14）。となると、「播種」から「結実」までの作物の生育期間を世とするならば、「種子」の期間は、世ではないことになる。

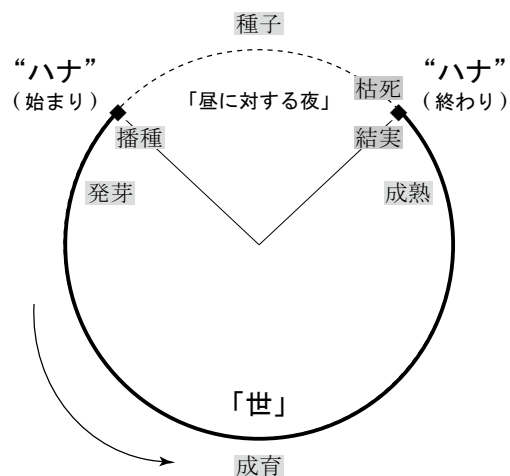


図 14 世〔ユ—〕の円環モデル

早川は、この期間を休息や準備の期間を意味するとし、「昼に対する夜」（早川 1982(1942): 28）と表現する。後述するように、この期間をどのようにとらえるかが重要なポイントになっている。

### Ⅰ “ハナ”と新嘗

まずは、もっとも傑出した新嘗論を構想した柳田・折口の研究を批判的に検討し、世の始まりと終わりとを画する“ハナ”が、柳田・折口のとらえる“新嘗”においては、接合していることを仮説的に提示する。

#### 1. 穀霊の継承と「すぢ」——柳田國男の新嘗論〔継承〕

柳田の新嘗論は、「稲の産屋」に端的に表現されている。柳田は、翌年に播種する種籾に対する心遣いに注目し、この種子の継承を重んじる信仰を「新嘗儀禮の民間」に見出した。そうして、柳田は、新嘗という契機を「穀母の身ごもる日」（柳田 1963(1961): 209）とし、穂積みを穀童の誕生の舞台ととらえ、母と子を喚起させるメタファーとして「稲の産屋」と表現した。すなわち、柳田は、この稲種子の継承と「人間の血筋家筋の考へ方」とが歴史的に併行し、かつ互いに助け合って成長してきたととらえたのである（柳田 1963(1961): 191）。

柳田のこうした解釈の背景には、初期の人類学のいう「穀母が穀童を産み育て、ゆく」（柳田 1964(1958): 407）穀霊相続の信仰に対する理解があり、柳田は、これらの信仰と日本の新嘗儀禮との関連性を示唆したのである。そのため、柳田の穀霊という用語は、フレイザ

一, S. J. G. (1854~1941)の『金枝篇』において言及されていた“the corn-spirit”という概念を移入したものである。

次の文章は、フレイザー, S. J. G. のとらえる穀霊信仰の要諦を記したものである。

ヨーロッパの諸民族に於て、最後の刈束の穀物の莖を結んだもの、或はそれをつくつた人形が、収穫時から収穫時まで作小屋に保存せられるのが普通の慣習であることは、既に見たとほりである。穀物を成長せしめ、農作をよくするため、穀物霊の代表を保存することにより、一年ごう精霊そのものを活かして活動的にして置くのが、疑ひもなくその意圖である。或は、むしろ本來はさうであつた。

(フレイザー, S. J. G. 1944: 778)

「一年ごう精霊そのものを活かして活動的にして置く」ことに気を配るのは、要は早川の喩える「昼に対する夜」の枯死した種子の扱いが大きな問題であつたからである<sup>1)</sup>。なぜなら、人間生命にとっての最大の危機は、植物が穀物化した静止期間にあり、種子が永遠に眠ることを恐れたからである(堀 1953: 17)。その意味において、フレイザー, S. J. G. の紹介したこの事例は、「昼に対する夜」の枯死した種子に対し、編み出された「精霊」を恒久的に保存させる技法である。

柳田は、このような“the corn-spirit”相続の信仰を汎人類的なものとし、新嘗という契機が穀霊の継承によって成立するととらえ、世の始まりにあたと指摘したのである。柳田が「すぢ」という原理に関心を払っていたからこそ、継承というメタファーがこの新嘗論の基調となっている。

## 2. まつりの発生論——折口信夫の新嘗論〔来訪〕

一方、折口の新嘗論は、まつりの発生論からとらえることができる。折口は、日本の年中行事を一つの行事の繰り返しとし(折口 1955(1930~1932): 54)、この根本にあつたものをまつりという語彙を用いて表現する。そうして、このまつりという契機において、「時を定めて來り臨む神」を「贅へ齋み」をして迎え、その土地のなりものがよくできるように「土地の精霊」に約束させるものという(折口 1955(1930~1932): 56)。

次の文章は、折口のまつりに対する発生論的思考を端的に示すものである。

「祭り」を基礎として出来た語が、祭りの時日の推移によつて、大体四季の名と言ふやうに傾いて行つたのだ。勿論、外来暦法の浸潤して、根柢から動した為である。「あき」「ふゆ」「はる」は、前日の夕から、翌くる朝までの間にある時間であつた。「あきまつり」「ふゆまつり」「はるまつり」が、宵・夜半・早朝と、続いて行はれた。新嘗・大嘗は、其「あきまつり」のくりあがつたものである。

(折口 1997(1928): 303)

折口の使用する新嘗という語彙は、このまつりの構成要素が分裂し、あきに範疇化されたものをさす。ここに、折口独自の発生という思考があらわれる。日本文学研究の中で醸成したこの思考法は、すべての文化現象をその射程に入れている。折口の発生論のエッセンスは、一度発生した原因は、ある状態としての事実 *fact* を現じさせた後も終息せず、その事実(結果)がまた因子となり発生させたと同じ傾向に、更なる事実の発生をうながし、系統的な要素を沈澱させていくというものである<sup>2)</sup> (折口 1955(1947a): 227-228; 1955(1947b):343; 1955(1948): 448; 1956(1945))。折口のこの思考法は、要素の沈澱のあり方に注目し、「発生の筋」を発見することを目的としている。

このように、折口の民俗学は「實感による人類史學<sup>3)</sup>」または「感情の上の比較研究<sup>4)</sup>」を基に抽出した類化<sup>5)</sup>的要素の系統分化を類推し、統合せられる原基へと昇華させるところに大きな特徴がある(折口 1955(1934): 2)。折口は「總べての事物は、單純から複雑化するものと考へるが、却つて複雑から系統立てられるものである」(折口 1956(1930): 153)という。統合せられる原基とは、この複雑さを内包したものをさしている。すなわち、折口は、あき・ふゆ・はる<sup>6)</sup>を類化的要素ととらえ、これらを系統分化したものと類推し、根本には年に一度のまればとの来訪するまつり(原基)があったととらえたのである。そうして、年に一度のまればとの来訪では心細かったので、年に何度もまつりを実施することになり、あき・ふゆ・はるという事実に系統分化していったと指摘したのである。

折口は、新嘗をまればとの来訪を待つ「贅を饗應する爲の齋み」(折口 1955(1928d): 450)とし、世の終わりを担うものととらえている。とはいえ、折口の新嘗論は、世の終わりと始まりとが近接し、表裏一体になっているため、厳密にこれらを分かつことは難しい。

### 3. 「夜」の無化

ここで素朴な疑問が浮かぶのだが、宵・夜半・早朝に、あき・ふゆ・はるが実施されるのであれば、折口にとって、早川の喩えである「昼に対する夜」は、一夜に過ぎないことになる。なぜかという、折口の発生論的な「類化性能」によって、本稿のいう世の始まりと終わりとを担うふたつの“ハナ”という契機が接合しているためである<sup>7)</sup>。

一方、柳田には「昼に対する夜」の位置づけの作業に苦勞した形跡がうかがえる。例えば、1949年の1月付の月曜通信では「我々の神祭り稲作の始めと終り、二月の祈年と十一月の新嘗によつて、前と後とを區切るものとなつて居た」(柳田 1963(1949): 365)とし、「昼に対する夜」を年の始まりでも終りでもない「無爲休養の期間」ととらえている。別稿では、この期間を「人生の空白」(柳田 1963(1955): 14)や「妙な空間」(柳田・杉森・本多・山室・荒 1957: 11)などと表現し、無爲の期間であったからこそ「新しい行事を採用しやすく、又幾分か事を好んで強ひて昔からの仕來りの日を、此方へ移して來た形がある」(柳田 1963(1949): 365)という。また、新曆の普及によって、この「二つの栽培期を隔離する空間が、前後合算して約一月ほど短縮せられた」とも指摘していた(柳田 1963(1949): 365)。



ところが、「稲の産屋」(1961)においては、この無為の期間とする位置づけが、有為のものへと一転した解釈を述べている。世の終わりを担っているにとらえていた新嘗という契機が「もとは此方が大切な生活の出発点」(柳田 1963(1961): 202)であったとし、世の始まりを担うものと位置づけを反転させているのである。ここで、柳田においても「昼に対する夜」の位置づけが無化へと揺らめいている。

なぜ、このふたつの傑出した新嘗論は、「昼に対する夜」の無化へとむかうのだろうか。なぜ、世を画する節と節とが接合しているのか。なぜなら、両者のとらえる“新嘗”とは、権力の機構による「夜」を統べる技法であるからである。だからこそ、ふたつの新嘗論の帰結は、「夜」の無化へと収斂するのである。

文化人類学者のターナー、V. W. (1920~1983)流の解釈に倣うと、「昼に対する夜」は、秩序づけられた世界の裂け目として境界状態 *liminality* にある(ターナー、V. W. 1981)。いわば、こうした移行期は、秩序と秩序との“間”にあたり、秩序の危機をもたらす“混じる”ことの可能な時間である(山口 1977: 43-44)。

すなわち、この「昼に対する夜」は、世と世との狭間にあるリミナリティとして、不安定な局面を露呈させているのである。その証左のひとつとして、文化人類学者の大林の「新嘗に出現する王者・殺される王者」(1980)では、新嘗は、王国の秩序が改まる契機のために「弑逆の季節」を担ってきたと指摘する。だからこそ、「昼に対する夜」は、権力の機構にとっては、短くあらねばならなかった。そのため、世の始まりと終わりとを担うふたつの“ハナ”は、新嘗という契機において接合して

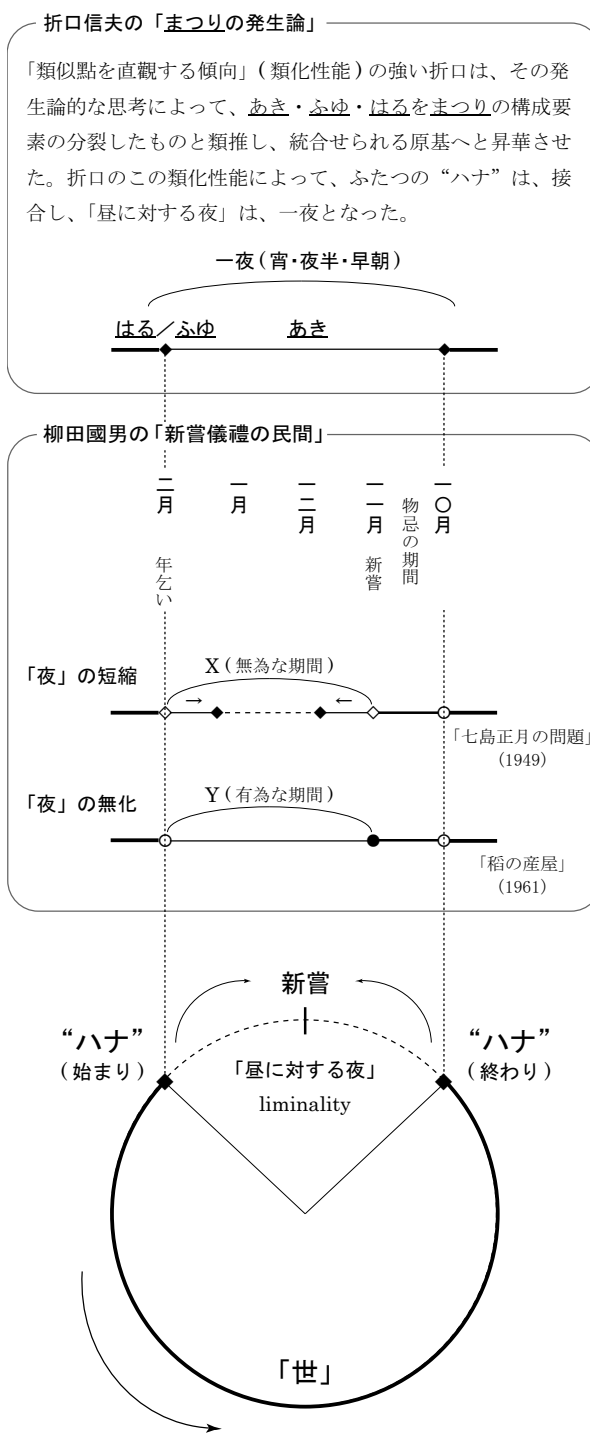


図 15 “ハナ” という契機と新嘗

いるのである。とくに、折口の新嘗のモデルは、天皇制大嘗祭にあったので、まつりが一夜であることも当然の帰結であった<sup>8)</sup>。また、柳田のいう「すぢ」は、万世一系の論理と親和的な「混じる」ことを忌避する原理であった。すなわち、柳田・折口のとらえる“新嘗”とは、ふたつの“ハナ”を冬至という日の短さの極まった折目にて接合させる技法をとらえたものといえる<sup>9)</sup>。

## II 反転する物忌

次に、物忌には、原理的に分けてふたつあることを仮説的に提示する。ひとつは、世の間に実施する物忌(図 16 の $\alpha$ )であり、もうひとつは、「昼に対する夜」に実施する物忌(図 16 の冬)である。

2章のIV「作物の生育段階とまつりの契機」であきらかにしたように、基本的に、琉球弧の世は、遊離し易いたまを育てる物忌の生活期間である。本稿では、このたまの来訪から始まる世の物忌を“ハナの物忌”と呼ぶ。つまり、この原理下では、「昼に対する夜」の期間、たまは不在とし、神事を一切行う必要はなかったのである。

もうひとつの物忌は、本稿が“種子の物忌”と呼ぶものである。例えば、柳田は「日本では稲の霊が還つて家に在る期間は、仲冬の半ばから暮春の始めまで、正月はちやうど其期の間になり、雪に閉された村里では、むしろ家の祭を営むにふさはしかつた」(柳田 1964(1951): 153)とし、「昼に対する夜」の間の物忌の存在を指摘している。その典型的な事例であるアエノコトは、「昼に対する夜」の間に、田の神(=たま)を家の中で種子として

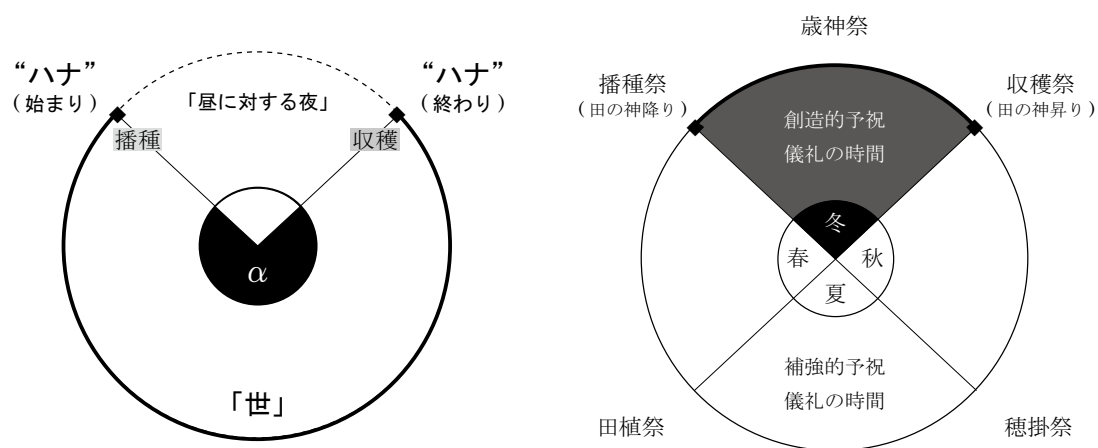


図 16 ハナの物忌(左図の $\alpha$ )と種子の物忌(右図の冬)

右図は、日本民俗学の典型的な時間モデル「稲作儀礼の時間的構成」(坪井 1977: 261)により作成した。ちなみに“ハナ”に近似する時間概念に「こと」という語彙がある。旧暦 2月 8日と 12月 8日からなる、いわゆる、コト八日である。柳田は「江戸の近郊を含めた全国の農村では、二月十二月の八日を祝ふ限り、すべて二月の方をコト始めと謂つて居り、他の一方が當然にコト納めである。コトは節日又は祝祭日を意味する古語であつたらしく、しかも正月だけはコトのうちでは無かつた」(柳田 1963(1949): 366)という。一方、折口は「こと」を家庭のまつりとその物忌とし「十二月が事始めで、二月が事納めだと、ちやうどうまく當るのですが」(折口 1956(1943): 396)という。“ハナ”の位置づけと同様に「こと」の始まりと終わりとは、その対応関係が曖昧とし、ふたつの解釈を生んでいるのである。

表3 “ハナ”と「すぢ」の原理

	「昼に対する夜」の 間のたまの行方	たまの 誕生形態	物忌	
			呼称	図16の時期
“ハナ”の原理	不在(他界)	来訪	“ハナの物忌” 【播種から収穫の間】	春
「すぢ」の原理	種子(自界)	継承	“種子の物忌” 【収穫から播種の間】	冬

保存するというものである(柳田 1963(1961): 202-203)。その意味において、さきにあげたフレイザー, S. J. G. のいう「精霊」を恒久的に保存させる技法と同質のものといえる。

この保存に伴う物忌は、「昼に対する夜」の間に、たまを自界内にとどめるためのものであり、この視角は、「収穫から播種に至る冬の祭」(堀 1954: 250)を穀物や人間生命の永続を願うものにとらえた宗教学者の堀と共通する。

こうした、同一のたまを自界内において継承するといった新しい信仰が、アエノコトや宮座儀礼のオイツキマツリ(坪井 1977)のような冬の間の種子の聖別の儀礼を育んだのである。すなわち、こちら側がたまを宿した種子を保存し、選択するといった儀礼的かつ象徴的な権能を生み出したのである<sup>10)</sup>。

このように、“ハナの物忌”と“種子の物忌”とは、原理的に異なるものである。ここに至って、柳田の「稲の産屋」の誤りがあきらかになる。すなわち、“ハナの物忌”の起点にあたる種子取祭と“種子の物忌”を意味するアエノコトとを、継承性を示唆する「新嘗儀禮の民間」とし、同列にとらえることはできないのである。

また、伊藤は、琉球弧の豊年祭〔プーリィ〕や結願〔キツガン〕、節〔シチ・シチ〕を、一連の刈り上げ行事とし(伊藤 1963: 115)、穀物の収穫から播種に至る期間に、1年間のほとんどの行事が集中し、種々の宗教観念が収斂していると指摘する(伊藤 1973: 232)。そうして、デュルケーム, E. (1858~1917)の聖と俗という概念を適用し、「昼に対する夜」を聖、世を俗、ととらえている。本稿の立場からすると、“ハナの物忌”を伴う世や神事の一切ないリミナリティの状態にある「昼に対する夜」に、聖と俗の二分法モデルを適用することはできないし、正しくは、播種から収穫に至る期間に、1年間のほとんどの行事が集中しているのである。

つまるところ、世と「昼に対する夜」との間に位置する“ハナ”が何に(世 or 昼に対する夜)帰属しているのかという、その位置づけにより、まったくと反転した解釈を生み出しているのである。

## 注

1) 堀は「即ち穀物が播種によつて生命力を展開して成長し、成熟した末、穀粒となつて枯死する過程は、これによつて生命を養っている人間にとつても、免れることの出来ない一つづきの連鎖過程なのである。とすれば人間生命にとつて最大の危機は、植物が穀物化した

静止期間である。そしてこの静止期間に穀霊が永遠に眠つてしまわないように、また邪霊のためにかき乱されないために、多くの呪術や儀礼が行われ、それが直接に人間生命の更新をも意味する、重い物忌みの期間なのであつた」(堀 1953: 17)と述べている。

- 2) 折口の発生論の骨子を読み取ることができる文章を以下に3つ取り上げる。①「文學として、次第に密度が増して来て、遂に飽和點に達した處を發見する。それが又密度が稀薄になつて行つて、第二の飽和點に達する。それを又發見する。——かう言ふ風に、發生の筋に従つて本質を見て行くより外に、方法がない。此は日本民族の文學における事實ではあるが、其は本質論でないと思ふ人があれば、あなたは一つの運命論者に過ぎないといふ語を以て、わたくしは酬いるであらう」(折口 1955(1947b): 343)、②「私は、本質は展開して行くものと言つた。…(中略)…人間の場合、殊に文化現象の場合には、本質と言ふ事は、それとは少し違はねばならぬ。厳格な意味を離れて、ゆるい意味に用ゐられてみると考へなくてはならない。即、外の語で言へば「事實」と言ふ事だ。文化現象に於ける本質とは、變化を約束されてゐる「事實」なのだ」(折口 1955(1947b): 416-417)、③「事實がどんどん展開して行つて、本質をひき出して行く。元々備わつてゐるものをひき出すといふよりは、引き出されつゝ構成せられて行くのが、本質であるといふことだ。學問や文學は——何も神祕論を言ふのではない——初めから本質が通じてみて、事實を築きあげて來たのではなく、事實がある要素なり、系統的なものを殘してゆく、そして更に、そのめいめいの上に事實が重り合ひ、その沈澱が著しくなつてゆく、それをあべこべに吾々の見てゐるのが、本質論である」(折口 1956(1945): 206)。こうした本質の展開について折口は「何かの理由に於いて、よさが無ければ、人がこれを追尋してゆく筈がない。こゝに邪惡に對する考へ方の更改が必要になる。その中核を構成するものと感じる所を追尋して、表現様式を完成して行かうとする情熱が本質構成の因となる」(折口 1956(1945): 203)とし、「よさ」を看取して表現様式を完成させていこうとする情熱が、その系統(⇒「發生の筋」)を育むととらえている。
- 3) 折口は「実感」を「知識と經驗との融合を促す」(折口 1955(1930): 499)ものとし、自身の學問が經驗を基調とした「実感による人類史學」(折口 1955(1928a): 377)であると述べる。折口のこの実感法は、旅を通じて、民間伝承を採訪し、その生きた生活と書齋での固定化した知識(古典)とを連関想起法的に連絡させる技法である(ex. 折口 1955(1930): 508)。
- 4) 折口は「出来るだけ見學して實感を得ておいて、感情の上の比較研究を行へば、相當な學問上の收穫をあげることが出来ると思ふ。…ふおくるあの學問の根柢は、種々のものに接して感覺を練磨しておく要があると思ふ」(折口 1956(1953): 291)と述べている。
- 5) 折口は、比較研究の能力を「類化性能」と「別化性能」とに分類し、前者は「類似點を直觀する傾向」であり、後者は「突嗟に差異點を感ずるもの」と指摘する(折口 1955(1930): 501)。
- 6) 折口は、あきを「神への禮」(折口 1955(1930~1932): 66)である刈り上げとし、ふゆを「新しい魂が其處の主に來り、ふると主が復活する」(折口 1955(1930~1932): 98)鎮魂とし、はるを「一年の村の行事の祝福と示威の豫行」(折口 1955(1928d): 457)である農事祝いとしてとらえている。
- 7) 折口は、自身の特徴として「類似點を直觀する傾向」が強く、「事象を同視し易い傾きがある」とし、「單純な、別々の元の姿に、選して來る能力には劣つてゐる」と吐露する(折口 1955(1930): 501-503)。本稿の立場からすると、折口のまつりの発生論は、「別化性能」の欠如した「類化性能」の成果である。
- 8) 折口は、天皇による一世一代の大嘗祭があつて、後に宮中で毎年行ふようになったものを新嘗祭とみている(折口 1955(1928c): 181-182; 1997(1928): 294)。
- 9) おそらく、世という区切りのあつた相對時間は、曆制の採用により、均一的かつ連続的な絶対時間に編入し(鈴木 1979)、その過程において、「夜」の無化が生じたのである。
- 10) 折口は、琉球の古語「すぢ」を「選ばれた人」につくたまととらえている。そうして、このたまは、永久不滅の神格を有する君主に、代々とつづくため、死によって血族相承することを交替と考えず、同一人の休止・禁遏生活の状態と考えたので、君主には誕生ということがないという(折口 1955(1927))。折口は、こうした「母胎を経ない誕生」をすでるという語彙でとらえ「なぜ、すでることを願うたか。どうしてまた、此から言ふ様に、すでる能力のある人間が間々あつて、其が人間中の君主・英傑に限つてあることなのか。此説明は若水の起源のみか、日・琉古代靈魂崇拜の解説にもなり、其上、曆法の問題・祝詞の根本精神・日本思想成立の根柢に積つた統一原理の發生にもなるのである」(折口 1955(1927): 120-121)と指摘する。すなわち、こうした「すぢ」という原理は、同一のたまを自界内において繼承するものであり、権力の發生と深くかかわっているものである。

## 3 章

### 絶家の民俗

波照間島における預かり墓と焼香地

## I はじめに

日本の家の多くは、厳然たる事実として絶えてきた。こうした状況を前にし、戦災や過疎による絶家にさいなまれてきた地域では、どのように絶家を防ごうとしてきたのだろうか。こうした問題への関心は、古くは、柳田によって表明されてきたものである。柳田は、日本の近代化の過程で、過疎・過密をもたらした向都離村型の社会的移動<sup>1)</sup>や大量の若い戦死者たちを生み出した戦争によって、死後の祭り手が不在となり、多くの無縁仏が生じることに危機意識をもっていったという<sup>2)</sup>(中筋 2006: 24-25)。

本稿の対象とする沖縄は、凄惨を極めた地上戦などによる大量死を経験した社会である。その事実を前にし、先祖祭祀に携わる者の多くが、どのように戦没者を供養していくのか、その方途に苦心・苦慮してきたという(笠原 1989: 88-89)。本章は、こうした社会状況の中、存続を危ぶまれた家々を前にし、在郷者たちと離郷者たちとが、どのように絶家を防ごうとしてきたのかをあきらかにするものである。

## II 分析視角の提示——絶家とは何か？

### 1. 預かりものとしての家

はじめに、本稿のとらえる絶家とは何かを規定するために家をめぐり研究史を踏まえる<sup>3)</sup>。時代差や地域差もあるものの、家は人々の生活の基本的な単位のひとつであった。鳥越は、家の特徴を三つあげている。すなわち、①家産をもった経営体であること、②家の先祖を祭ること、③世代をこえて直系的に存続・繁栄することを重視する、という特徴である(鳥越 1985: 10-12)。これらの特徴をふまえると、絶家は、系譜的な直系性の断絶によって、経営の破たんや先祖祭祀の途絶をきたすものである。

これらの問題を直視した研究の嚆矢となったのは、45枚の位牌を携えた老人に注視した柳田の「家永続の願ひ」であろう。師走の門司で95歳の老人が位牌の入った風呂敷を背負い彷徨っているという、わびしいモチーフを起点にし、柳田は「斯んな年寄の旅をさまよふ者にも、尚どうしても祭らなければならぬ祖霊があつたのである」(柳田 1963(1931): 307)という。この文が日本民俗学の先祖祭祀研究の端緒をひらいたのである。ここにあったのは、ひとり老人の問題に矮小化せず、老人の背負う家の行方を見つめる柳田の問題意識であった。

日本民俗学がモデル化してきたように、日本の家には祭られることで死者が神に昇格していくという先祖観があつたという(鳥越 1985: 27)。このまつりを担うのが子孫であり、竹田(1957: 20-24)は、この先祖という観念が家の存続を切望させたと指摘する<sup>4)</sup>。日本民俗学では、こうした先祖観を前提にし、絶家を先祖祭祀の途絶の問題へと収斂させていったのである。その結果、先祖祭祀を研究対象とした多くの研究者(ex. 日本民俗学会 1978)は、家の断絶を防ぐ養子慣行などの家の永続を支える仕組みに関心を払ってきたといえる。し

かしながら、日本民俗学が家永続の願いという理念を抽出してきた一方、実際の暮らしの中で絶家は生じてきた。結局は、家の永続を支える仕組みに関心を払ってきた先祖祭祀研究は、絶家そのものを対象としてこなかったし、絶家をめぐる習俗については等閑に付してきたのである。

とはいえ、絶家後の家の具体的な行方を見つめた民俗学者もいた。例えば、宮本常一は、家が絶えた後、空家となった屋敷を活用し、新しい家の創出がみられることに注目している。岡山県高梁市に位置する成羽川ダム近くの山地に住む老人の話がある(宮本 1972: 265-266)。老人の曾祖父は、新しく田畑をひらくことのできない谷底の村で生まれた次男であったが、山の上に空家があるということで分家することにいたった<sup>5)</sup>。すなわち、耕地に限られた一子相続の傾向がある地域では、分家の創出は難しいが、絶家した家の屋敷地や耕地といった経営基盤①を活用することによって二・三男の分家をうながしてきたのである。

以上のように、絶家に伴う先祖の扱い如何は、まつりごと②とその維持③に関するものであり、空家や耕作放棄地の利用は経営①に関するものである。とはいえ、“先祖の土地”という証言に端的にあらわれるように、家のもちあわせるこれらの性質は、簡単に切り離せるようなものではない。例えば、植田(2009)の取り上げた事例は、中越地震によって壊滅的な被害をみまわれた新潟県長岡市の檜木集落の住民が、以前の集落に住むことができなくなったにもかかわらず、「先祖の土地」だからというロジックを伴いながら、震災を被った田畑や屋敷地に対してなお働きかけているというものである。離村を決めた世帯までもが、「先祖代々耕してきた」田が山に還ってしまうことがしのびないといい、その土地の所有者が土地を耕作者に託している。こうした土地の処遇に対する感覚は、「先祖に申し訳ない」という負い目に支えられ、個人の意思で処分することのためられる先祖代々からの“預かりもの”として対峙するところから生じているという。

本稿にとって示唆的なのは、先祖代々が守って来た土地を自分たちの生活を保障していく先祖代々からの“預かりもの”ととらえる植田の視角である。こうした感覚は、柳田の「先祖から譲られたものは本家に属する。それを削って家を弱めては先祖にすまない」(柳田 1946: 19)という指摘に通ずるものである<sup>6)</sup>。これらを踏まえ、本稿は、絶家の定義を「先祖代々が守って来た預かりもの」の世話をするひとが不在になること」と規定し、家の断絶後にみられる実践に注目する。

## 2. 絶家に伴う“預け預かり慣行”——預かり墓と焼香地

突き詰めていうと沖縄社会は、戦争や災害、政策、過疎といった生活条件の変化を被り、絶家後の対処法が拍車をかけて習俗化してきた地域といえる。本稿では、そのうち沖縄県八重山郡の竹富町に位置する波照間島を事例として取り上げる。この島では、1945(昭和 20)年の“戦争マラリア”という戦災を被り、全人口 1,671 人に対して 552 名が亡くなった。その後、慢性的な人口流出が進み、本土復帰に伴って過疎化が加速した地域である。

本稿は、絶家後の対応如何をさきにあげた“預かりもの”の処遇という視角からアプローチする。具体的には、沖縄の“預け預かり慣行<sup>7)</sup>”に焦点を絞る。“預け預かり慣行”は、「同一村落の農家間での無料の土地貸借慣行」(北原 1991: 222)として、主として農業経済学者らが関心を払ってきたものである(ex. 農政調査委員会 1976: 86-98; 磯辺 1989; 仲地 1989; 来間 1990: 83-86)。なかでも農業経済学者の杉原は、この慣行を「土地の所有者または農家構成員が、移民や出稼ぎによって他出する際に、他の家族員や親戚に対して行われる使用貸借であって、基本的に小作料および離作料・有益費などが一切入り込まない農地の維持・保全の方式」(杉原 1991: 269)と報告し、流動的な労働力の移動に見合う土地の利用調整としての機能を読み取っている。そうして、預かり地のタイプを、①(移民・出稼ぎなどによる)労働主体の就業状況によるもの、②小商品生産を目的とするもの、③位牌の継承者が不在あるいは欠けた際に、その位牌の移動に付随するもの、という三つに分類している。

“預け預かり慣行”の経済性に注目する杉原は、このうち、③の位牌の移動に伴う耕地は、経営の中核地にはなりえない周辺の扱い<sup>8)</sup>を与えられているとし、おもに①と②の事例を基に、その柔軟な土地の利用慣行の経営面での合理性を指摘している。そのため、③の背景にある絶家に伴う預かり地の意味を結果的に過少に取り扱っているといえる。しかしながら、本稿の取り上げる波照間の預かり地は、“焼香地”という民俗語彙からうかがえるように、絶家した家の墓の焼香の義務を他家が継承する代わりに、それらの家の耕地を預かるというところに大きな特徴がある。

その意味において、本稿の対象とする“預け預かり慣行”は、家のまつりごと(②)と経営(①)とを切り離したかたちでとらえることはできないのである<sup>9)</sup>。さきにあげた農業経済学者らは、基本的に、預け預かり慣行の背後に共同体的土地利用の慣行があると仮定し、その経営の側面に関心を払ってきた。とはいえ、それらの研究の用いたローデータを確認すると、預かった「土地からの上りは先祖祭りの費用」(農政調査委員会 1976: 91)といった具合に、預かった家のまつりごととの関わりが強かうかがえる。“預け預かり慣行”は、「農地の維持・保全の方式」といった家の経営の側面のみを切り出すのではなく、さきにあげた家の持ち合わせる特徴を踏まえ、家総体の処遇として把握されるべきものである。

### III 預かり墓の発生——絶家に向き合う技法

#### 1. 地域概況と民俗語彙

本章では、ある一軒の家を対象とし分析する。なぜならば、この家の抱える預かり墓の経緯を踏まえることが、あわせて島の歴史的な経緯を追うことにつながるからである。その作業にさきだって、まずは、本章の舞台となる竹富町波照間の地域概況について言及する。



琉球弧の最南端の波照間島は、石垣島の中心部から約 60km 南西に位置する。2012 年現在、波照間島の世帯数は 268 世帯、人口は 550 人である(竹富町地区別人口動態票)。島名の由来は「果ての珊瑚礁 [ウルマ]」であり、隆起珊瑚礁からなる面積 12.8km<sup>2</sup>ほどの扁平な島である(2008 年度全国都道府県市区町村別面積調)。他の八重山諸島の「低い島」と同様に、島内の耕作可能な土地は狭隘であり、地籍図を確認してわかるように、耕地の細分化は極度に進んでいる。

島には五つの集落(富嘉・名石・前・南・北)があり、もっとも古い集落の富嘉は、島のやや西部に位置しているが、その他の集落は島のほぼ中央部にかたまっている。各集落には“ウチヌワー [集落の御嶽]”と呼ばれる拝所があり、集落に居住する人々は家単位にこれらの御嶽に関係している。御嶽の神行事に携わる神役の司やパヌファ、ヤマニンジュなどの神役・氏子組織は、基本的に集落単位で構成されるなど、各集落は政治的・宗教的に一定の独立性を保持している(上野 1996)。

島では、家のことをヒー(ヤー)、家族をヒーニンジュという。親族関係をあらわす語彙には、父方の親族を意味するタニカタ [種子や精液・方] (=イヤカタ [父親・方])や母方の親族を意味するシィカタ [土壌・方] (=アヴァカタ [母親・方])、共同労働の核となり日常生活の基礎単位となる“ウトゥザマリ”などがある(アウエハント, C. 2004: 164)。このウトゥザマリは、親族論でいう双系的な親族集団であり、エゴや配偶者の兄弟姉妹を含めた横の世代的関係を意味している(住谷・クライナー 1977: 140)。

次に、墓について言及する。波照間の墓は、集落の周辺部に散在し、まとまった墓地はない。由来のわからない墓も数多く存在するが、墓の形態からある程度はその新旧を把握することができる。『波照間島民俗誌』を執筆した宮良(1972)によると、墓は、㊸崖のくぼみに放置する崖葬墓、㊹珊瑚礁の石垣を四角に積みめぐらし、その上に簡単な茅を葺いた墓、㊺茅草の代わりにカチョーラ [やや曲がった形の珊瑚の板石] を置いた大型の墓、㊻亀甲墓という四形態に分類することができるという。現在、祭られている墓は、基本的に㊺と㊻のものである。一方、祭るひとのいない㊹などの墓は、シッパカ [捨て墓] といい、野ざらしの無縁墓となっている。土地を耕していると稀に出てくる古骨は、ミャーブルスという。捨ててある古い骨の意味である。

なお、本稿のテーマとなる“アジカリィパカ [預かり墓]”は、おもに㊺の形態をとっている。この預かり墓とセットになっている焼香地は、“パカサリィヌピテ/タナ”という。この語彙の組成は、パカ [墓] + サリィ [添える] + ヌ [格助詞の「の」] + ピテ [畑] / タナ [田] であり、墓に添えられた耕地を意味している。

## 2. 戦災・津波後の預かり墓——墓を抱える家

本節では、南集落の K 家の事例を通して、預かり墓の実態とその発生について検討する。K 家(世帯番号㊼)の屋号は、カッチィエーといい、沖縄本島勝連半島にゆかりのある家と考えられている(図 1)。首里王府の統治下、八重山諸島における社会階層は、公認の家譜を有

する士族階層と、平民階層とに分けられていた。そのため、家譜の作成が禁じられていた平民階層の K 家の 19 世紀半ば以前の親族関係を読み取ることは難しい。なお、現在の当主 [1917 年生] の祖父母には、子供が生まれなかったため、隣家の T 家(世帯番号⑳)の四男を養子に迎えている。

現在、K 家では 7 町歩ほどのサトウキビ畑を所有するに至っている。この土地の集積は、島の預かり慣行と関連しているようである<sup>10)</sup>。実際に墓と関わる契機である盆行事 [ソーリン] に焦点を当てると、その実態があきらかになる。先祖迎えの日 [シキルピン] の前に、雑草の繁茂する墓の除草や清掃をし、盆の始まりを告げる焼香をするのだが、K 家では全部で 6 つの墓(㉑・㉒・㉓・㉔・㉕・㉖)をまわっている(表 1)。一日では回りきれないので、何日かに分けて墓掃除をしている。1987 年に新造した㉒の亀甲墓以外は、宮良の分類でいう㉗のものである。この亀甲墓は、島の北部の“ジャングル”の中にある K 家の古墓・元墓(㉑)が、納められた骨で満杯の状態になっていたために、車で通えるように都合し、シビラ道沿いに新造したものである。この二つの墓(㉑・㉒)が K 家のものであり、その他の墓は、預かり墓となっている。

このうち預かりの経緯がわかっているのは、昭和 30 年代に絶家した T 家(世帯番号㉘)から預かった㉑と㉒の墓である。T 家の屋号は、ターレーといい、船頭の意味である。古い家らしく、敷地の南東部には屋敷神 [ヤシキインカン] を祭っていた。この T 家の絶家の背景には、“戦争マラリア”と呼ばれる戦災があった。第二次世界大戦の末期、波照間島から西表島に疎開した一般住民がマラリアに集団り患し、全人口 1,671 人に対して 552 名が亡くなったのである。戦時下、ターレーには、家長の真那と妻ホナヒト、そして長女ナヒ、長男宇田、四女千代、五女ナヒマが住んでいた。ところが、マラリアによって、昭和 20(1945)年の初夏から夏にかけて、真那とホナヒト、宇田、ナヒマが次々に亡くなった。生き残ったのは、ナヒと千代であった。戦後、長女ナヒは So 家の信助と結婚し、ターレーを継いでいたが、ナヒが亡くなったため信助の家族は島を出た。そのため、親族ら関係者が集まり、誰が家を預かるのかを話し合った<sup>11)</sup>。

さきに述べたように、波照間の預け預かり慣行は、絶家した家の墓の焼香の義務を他家が

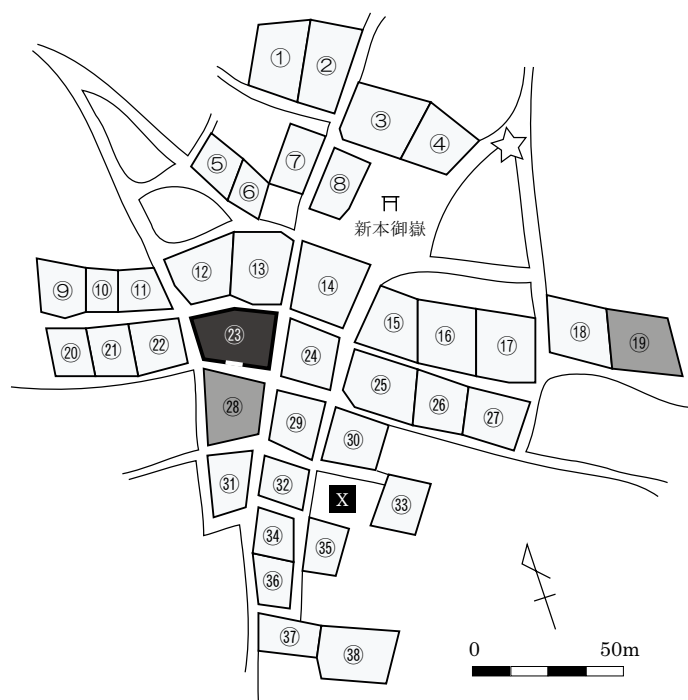


図 1 南集落の家と世帯番号

継承する代わりに、それらの家の耕地を預かるというところに大きな特徴がある。すなわち、家を預かるということは、屋敷(地)や墓、耕地をセットで預かることを意味する。当時、波照間では土地改良を進めていた時期であり、ターレーの耕地を預かるためには、ある程度の資金力が求められていた。その余力があり、かつ“父の生家だから”と K 家がターレーの世話をすることになった。そのため、T 家の絶家に伴い、K 家が屋敷地と墓(㊸・㊹)、焼香地を預かっている。

一方、㊸と㊹の墓を預かる経緯は未詳である。とはいえ、その墓とセットになる屋敷地の情報は伝わっている。㊹は、南集落の㊸の屋敷地に住んでいた▲▲家(未詳)の墓である(図2)。現在、この屋敷地には、㊸の隣家の O 家(世帯番号㊸)の分家が入っている。そのため、K 家は、▲▲家の墓と焼香地を預かっている。

特筆すべきは、富嘉集落の周辺にある㊸の墓である。この墓は、富嘉集落のメダレーという屋号の家のものである。この屋敷地には、いつしか隣家の S<sub>1</sub>家(屋号ナンチ)の分家が入り、屋号はイリナンチとなっている。そのため、この家を預かった K 家の当主のみがメダレーという古い屋号を記憶に留めている<sup>12)</sup>。興味深いのは、T 家が絶家した際に、ターレーの墓(㊸)と一緒に預かった㊹の墓もまた富嘉集落周辺に位置しているという事実である。おそらく、この二つの預かり墓(㊸・㊹)は、1771 年の津波とその後の寄百姓という政策によるものと考えられる。次に、その推測の根拠を述べる。

1771 年の明和天津波は、先島諸島(宮古諸島・八重山諸島)に甚大な被害をもたらした。

表 1 K 家の管理している墓

墓の名称【家名/屋号】	対になる 屋敷の所在地	墓の情報		
		タイプ	状態	預かった時期
a 古墓・元墓 【K家/カッチィエー】	南集落 世帯番号㊸	Y	自家の墓	—
b シビラの墓 【K家/カッチィエー】	南集落 世帯番号㊸	δ	自家の墓	—
c メダレーの墓 【不明/メダレー】	富嘉集落	Y	預かり墓	不明(おそらく150年以上前) →現在、K家が墓と焼香地を預かる →屋敷地には、隣家のS <sub>1</sub> 家(ナンチ)の分家が入る* 屋号はイリナンチとなり、メダレーという屋号は消滅 (現在の当主は、分家して六代目を数える)
d ▲▲の墓 【不明/不明】	南集落 世帯番号㊸	Y	預かり墓	不明(おそらく150年以上前) →現在、K家が墓と焼香地を預かる →屋敷地には、隣家㊸のO家(ブタケー)の分家が入る*
e ターレーの墓 【T家/ターレー】	南集落 世帯番号㊸	Y	預かり墓	昭和30年代 →T家の絶家に伴い、K家が屋敷地と墓、焼香地を預かる
f ●●の墓 【不明/不明】	不明 (富嘉集落?)	Y	預かり墓	昭和30年代 →T家の絶家に伴い、K家が墓(+焼香地?)預かる もともとはT家の預かり墓か(おそらく150年以上前)

●●の墓に対応する焼香地の情報は、K 家には伝承されることがなかったため、K 家では、T 家の焼香地と●●家の焼香地とを区別することができないという。

とはいえ、この津波の被害の大小は、地域によって大きく異なっていた。津波の被害状況をまとめた行政史料(石垣市総務部市史編集室編 1998: 48)によると、波照間島の住民1,528名のうち津波の被害者は、公務で石垣島に出掛けていた14名であった。一方、石垣島の南部村落は、壊滅状態に陥っていた。そのため、首里王府は、被害の軽微であった地域から甚大であった地域へと、大規模な移民政策である寄百姓を施行したのである。波照間島民の多くが寄百姓の対象となり、壊滅状態にあった石垣島の南部村落(白保村<sup>13)</sup>へ418人、大浜村へ419人)に移住を余儀なくされた。その結果、島の人口の半数以上(約55%)が他島へ流出し、島内にとどまった住民は677名(約45%)に過ぎなかった。新村を建設し、農産増強・人口調整を図る寄百姓は、津波前からしばしば実施されてきた政策であり、波照間島からは18世紀中に計1,817人程が他島へと輩出されている<sup>14)</sup>。この政策実施が預かり墓という形態を数多く生み出すひとつの契機であったと推察しえるのである。とくに、富嘉集落の住民の多くは、寄百姓の対象となったという。これらの事実にかんがみると、㊦のメダレーの墓は、寄百姓の際にK家が預かることになり、一方、㊧の墓は、T家が預かったものの、戦後、T家が絶家したために、K家がまた預かりをしているととらえることができる。

波照間島の御嶽集団に注目した馬淵が「石垣島南岸で多数の人命を奪った一七七一年の大津波の後、そのいわば穴埋めとして波照間島から大量の強制移民が行なわれました。他方に、西表島にも移民が強制されております。これらが波照間島での氏子集団編成にさまざまなえいきょうを与えたことは、想像にかたくありません」(馬淵 1965: 4)と指摘するものの<sup>15)</sup>、寄百姓の施行は、氏子集団の再編成のみならず、先祖代々からの“預かりもの”である屋敷(地)や墓、耕地を在郷者へと託す“預け預かり慣行”の活発化をもたらしたと考えられるのである<sup>16)</sup>。

また、K家の預かった㊦と㊧の事例をみていくと、墓と焼香地とがセットになる一方、屋敷地は、他の家の分家に利用されていることがわかる(表1の★)。一般的に、沖縄本島の屋敷には、位牌が安置されており、その空間と先祖とが結びつき特別な意味を帯びるため、家が絶えた後でも位牌を屋敷外に移し運ぶ行為や屋敷地の売買は忌まれるという(村武 1975: 150-158; 竹田 1990: 103-105; 植松 1996)。

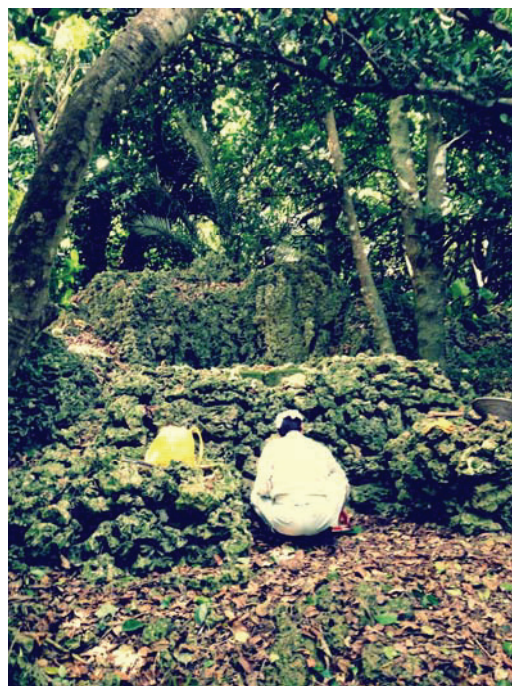


図2 K家の預かり墓のひとつ  
島の北部に位置する▲▲の墓(㊦)。うっそうとした“ジャングル”の中にあることがわかる  
(筆者撮影/2012.08.26).

他方、八重山諸島では、沖縄本島と比べると位牌と屋敷との結びつきを示す観念が弱いという(竹田 1990: 105)。なぜなら、位牌を祭る習慣が18～19世紀(波照間では19世紀中葉か)にわたって後発的に入ってきたからである。そのため、位牌のなかった㊤と㊤の屋敷地は、融通の利く利用がなされてきたと推測できる。この事実を裏返して考えると、㊤と㊤の家は、位牌を祭る習慣が導入される以前の、少なくとも150年以上前から預かられていることになり、これらの預かり墓の発生と18世紀の寄百姓との関わりがうかがえる、もうひとつの証左となっている。

以上、述べてきたように、本節では、ひとつの家を事例とし、預かり墓の実態とその発生について言及してきた。ここにあったのは、戦災や津波後の政策などによって絶えざるをえなかった家を他家が預かっていくという実践であった。さきに、本稿は絶家の定義を「先祖代々が守って来た預かりもの」の世話をするひとが不在になること」と示したが、こうして預かられた家は、完全な絶家に至ることなく、墓や焼香地を他家に託しつつ、潜在的に生きながらえているのである<sup>17)</sup>。

#### IV 再興する家・消滅する家——墓との関わり方と家の生死

戦後の土地利用の変化(耕作放棄地の増加)によって、島の“ジャングル”は、よりうっそうとしたものになった。“ジャングル”にのみこまれた墓の世話は、車やシニアカーで通えない高齢者にとって大変難儀なものである。さきに、前節では、多くの墓を預かり続ける家を紹介したが、墓を多数持つことは、世話する家にとって負担になっていることは否定できない事実である。そのために、家々の事情によっては、墓に何かしらの変化を加えざるをえなかった。

本章では、預かられていた家が再び興った事例を取り上げ、こうした状況に対し、どのような対応をとったのか記述する。次に、家を預かったものの“誤った”対応によって家が衰退していった事例を取り上げ、ある種の作法に基づいた墓への“働きかけ”の有無が家の生死に関わってくることを指摘する。

##### 1. 家の再興と寄せ墓の論理

はじめに、名石集落のある預かられた家の再興の事例を取り上げる。名石集落のNH家は、同集落のH家(屋号パチメエ)の分家であり、H家が預かっていた屋敷地に分家した家である。この屋敷地には、大底家<sup>18)</sup>が暮らしてきたが、明和・大津波後にこの家は、石垣島の大浜村に寄百姓した。そのため、近隣に位置するH家がこの家を預かっていた。ここにH家は分家を出し、この分家(NH家)がブスコイというもとの屋号や財産、墓、帰属御嶽と、名石村の第二の宗家〔トゥニムトゥ〕としての役割を“相続”した(アウエハント, C. 2004: 173-174)。現在では、NH家と大浜村に移住した大底家とのつきあいはなくなったが、

1965年にフィールド調査をしたアウエハント, C. によると時々つきあいがあると報告している。

こうした家の再興の事例は、御嶽集団に注目した馬淵(1965: 5-6)によって、寄百姓によるもの【1例】や戦争マラリアによるもの【3例】、台湾への転出によるもの【1例】の計5例が報告されており、いずれも家の構成員の死滅や帰島の見込みのない移住の後に、新たにその屋敷地に入ったものが、もともとの家の拝所に対する負担や奉仕義務を“相続”していると指摘する。前節では、預かれた家が潜在的に生きながらえていることを指摘したが、預かれた家の再興は、こうした拝所に対する負担や奉仕義務にとどまらず、もともとの屋号や財産、墓をも“相続”するのである。

戦後、NH家は“ジャングル”の中に散在してあった三つの墓を車で行けるように、道沿いの区画に墓を寄せた<sup>19)</sup>。とはいえ、NH家の墓と大底家の墓とをまとめることはできないとし分けた(図3)。この形態や配置からすると、NH家が大底家の墓を預かっているようにみえるが、NH家の当主[?年生]は、「NH家になってから三代目ではあるが、大底家から数えると自分が何代目かはわからない」とし、同じ“先祖からの墓”であり、預かり墓ではないという<sup>20)</sup>。当主の説明によると、預かり墓とは「タビにでた家が誰かに残した墓を預けるもの」という。すなわち、H家がブスコイに分家(NH家)を出すまでは、大底家の墓はH家の預かり墓であったが、分家創出後、ブスコイを引き継いだNH家は、H家にとっては分家ではあるが、大底家を絶家再興したブスコイ屋として、現在に至っているのである。

以上のように、ブスコイ屋の事例では、墓を道沿いの一か所にまとめることで“先祖からの墓”の世話の簡略化を図っていることがわかる。こうした寄せ墓は、NH家のみにみられる独自の裁量によるものではなく、戦後の過疎化以降の大きな傾向となっている。例えば、前集落のKN本家は、島から出た分家の墓を預かった後、三つの墓をまとめている。この場合、本家分家関係なので、ひとつの墓にまとめているという。

“ジャングル”にのみこまれた墓の世話は、車やシニアカーで通えない高齢者にとって大変難儀なものであるからである。こうした状況に対して、道沿い



図3 寄せ墓したブスコイ屋の墓地

①子供の墓、②NH家の墓、③大底家の墓。幼児や自殺者の墓をスディパカといい、本墓とは分けることが多い。④タイプの墓は、墓の側面に墓室を設けるが、⑥タイプの亀甲墓は、図左のように本墓から離して設置する。スディパカという呼び方は、折口(1955(1927): 123)がとくに注目していたスデル〔死からの誕生・蘇り〕という語彙から派生していると考えられる。

(筆者撮影/2012.11.23).

に墓を寄せることができると、高齢者は自らの手によって墓の世話をし続けることができるのである。

とはいえ、墓ひとつ寄せるにせよ、個人の一方的な裁量による墓の安易な移転は忌避される。そのため、墓の新造や寄せ墓による改葬の際には、宗教的職能者であるユタ<sup>21)</sup>に穀籙などで占ってもらふ。関係者らが安心してその移転を支持できるよう、ユタなどの専門家による儀礼行為やユタの所有する《秘知》(小田 1987: 369)を通すことによって、自らの選択や判断の正当性を担保させているのである。寄せ墓という実践は、過疎化や土地利用の変化に対するものであり、墓への働きかけを維持していくためのひとつの技法である。

## 2. “ちびれてなくなった”家と無縁墓

次に、墓を放棄した家の事例を取り上げる。一般的に、墓の世話をする人が不在になった、働きかけを失った墓を無縁墓という<sup>22)</sup>。富嘉集落のNS家(屋号イリナンチ)は、先述したK家の預かっていた屋敷地(屋号メダレー)に、S<sub>1</sub>家(屋号ナンチ)から分家した家であり、現在の当主[1944年生]は、分家して六代目である(図4)。昭和の前期、子沢山であったNS家が栄える一方、S<sub>1</sub>家のひとり息子真彦は出征し、南鳥島近海において24歳で戦死した。戦後、真彦の妹ミチは、二人の婚外子を授かったが、長男はイザリ漁〔夜の潮干狩り〕の際に水死した。

そうして、ナンチでは、ミチがひとり暮らしていた。ミチが亡くなると、S<sub>1</sub>家の土地をめぐる争いが起きた。島の宗家のひとつであったS<sub>1</sub>家は、多くの土地を所有していた。NS家とミチの内縁の夫の■■家との争いであった。分家して五代目になるNS家の山多は、ミチの子供は“タネ違い”[米彦談]であり、他方、NS家とS<sub>1</sub>家は「同じヤー〔家〕」であるとし、二男米彦を本土から呼び寄せ、空家のナンチに住ませることにした。山多は、自らの長男乙彦にNS家を継がせることにし、二男米彦にS<sub>1</sub>家を継がせることにしたのである。一方、■■家は、S<sub>1</sub>家の耕地をサトウキビ栽培に利用した。

ナンチに住むことになった米彦は、その屋敷地を自身の名義へと変更した。米彦の母ヨネは、多数の香炉をもち様々な神を拝むひとであった。島では、神行事に携わる司は、ホトケの行事に参加することができない。そのヨネの影響も手伝って、ナンチに住む米彦は、S<sub>1</sub>家の墓や位牌を一度限りの拝みで済むようにあいさつし、その後、「個人的に処分した」[米彦談]のである。米彦は、墓を放棄し、位牌を屋敷内のグック〔家周りの珊瑚の乱積み〕に捨て置いてある。

ミチの死後に起きたS<sub>1</sub>家をめぐる騒動は、NS家と■■家との土地をめぐる争いにとどまらなかった。S<sub>1</sub>家から分家したS<sub>2</sub>家にまで問題が及んだのである。S<sub>2</sub>家は、ミチの叔父加那が前集落に、S<sub>1</sub>家から耕地を二か所分けてもらい分家したものである。S<sub>1</sub>家の墓が無縁墓となった後、S<sub>2</sub>家の貞雄に“祟り”がふりかかってきたのである。夜の12時を過ぎると、貞雄の手足がきまって“水になって”動かなくなるのである。症状があまりに悪化したために、ユタに尋ねると、海で亡くなった人が引いているという。S<sub>1</sub>家の水兵であ

った真彦の南鳥島近海での死やその甥の水死という事実があったため、確からしく聞こえたという。そのため、竜宮の神に山羊の生贄をささげ、彼らの魂が海からでられるように祈った。その甲斐もあってか、貞雄の病は回復していった。

S<sub>2</sub>家では、この一連の出来事をS<sub>1</sub>家に住む米彦が“ナンチの墓のウヤピトゥ〔神格化した先祖〕を捨てた”〔トシ談〕ためであると解釈している。何度も墓の世話をするようにうながしたが、米彦はそれらを放置していた。貞雄の妻トシは代理で、一六日祭や盆には本家の墓を掃除し、供え物もしてきたが、オートバイに乗りきれない歳になってからは、S<sub>1</sub>家の墓は、雑草が繁茂し、無縁墓となっている。トシは、「西のヤー〔イリナンチ〕のひと」がホトケ行事を破ったので、ナンチは“ちびれてなくなった”という。S<sub>2</sub>家のものからすると、“ウヤピトゥ”を捨てたS<sub>1</sub>家は、すでに衰退し、消滅しているのである。

一方、S<sub>1</sub>家の二五代目を自称する米彦は、この家は自身の代で終わると答えている。とはいえ、“先祖代々が守って来た預かりもの”を放棄したS<sub>1</sub>家の実態をみると、S<sub>2</sub>家のものがいうように、すでにこの家は消滅しているといえる。“預かりもの”に対する働きかけが途絶えることによって、家としての関係性が断ち切られたからである。すなわち、家を継ぐということは、たんにその屋敷地の所有権をもっているといった近代的所有観念を典拠にするのではなく、“先祖からの預かりもの”に対する働きかけを周りの人々に認知させ

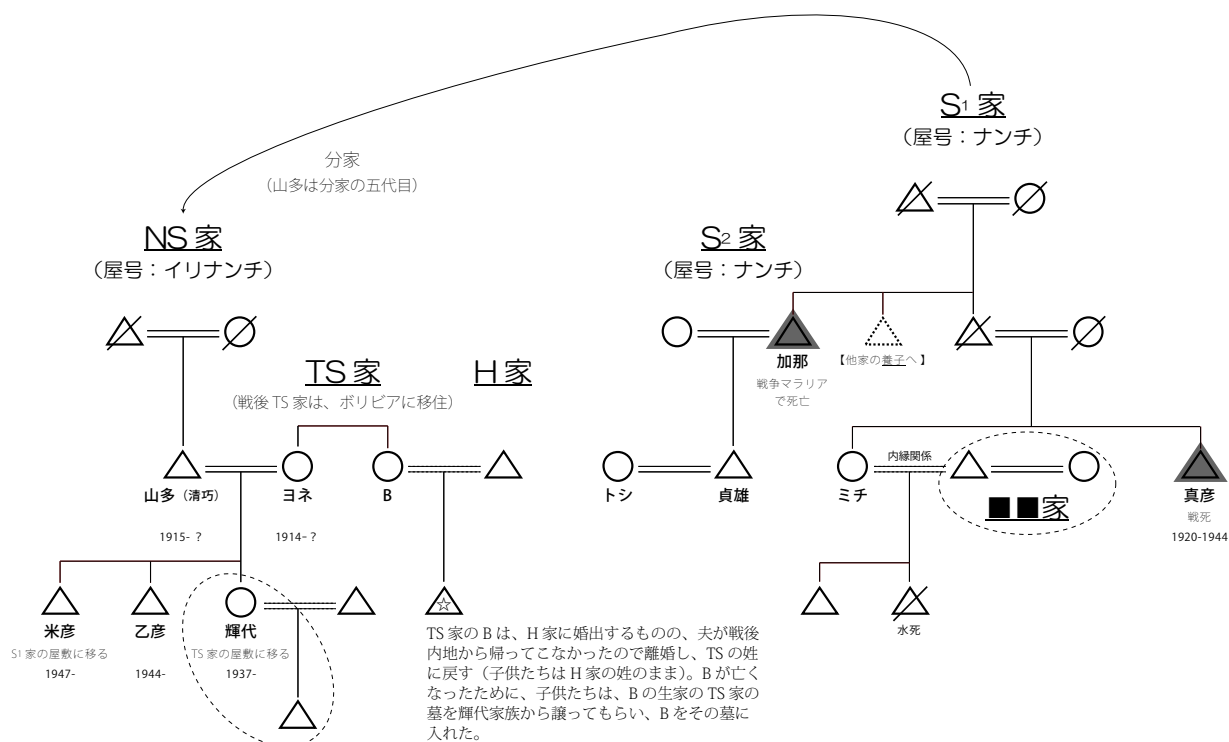


図4 S<sub>1</sub>家周辺の親族関係(簡略図)

上図のS<sub>1</sub>家、NS家、■家、TS家、H家は、富嘉集落にあり、S<sub>1</sub>家から分家したS<sub>2</sub>家は、前集落に位置する。NS家の家長の山多は、メダレーの屋敷地に住んでいるという義理から、K家の預かっていたメダレーの墓に線香を絶やしたことがなかったという。しかし、山多の死後は、NS家とメダレーとのつながりは断たれた。また、山多の妻ヨネは、富嘉集落のTS家生まれであった。戦後、TS家は、南米のボリビアに一家で移住した。そのため、山多は、この家の家産を買い上げ(当時の値段で1,000\$ほど?)、長女の輝代家族に譲った。その後、TS家の墓は、ヨネの甥(図の☆)の家が使用している。



てこそ成立しうるものといえる。家の生死は、“先祖からの預かりもの”への働きかけの有無によって定まるのである。

本節では、S<sub>1</sub>家の絶家後、ナンチの屋敷に移り住んだNS家のものの墓や位牌との関わり方と、それによって生じたS<sub>2</sub>家の混乱の事例をたどった。このナンチの屋敷に入ったもののやり方は、「個人的」なものであり、関係者らが経験的に納得できるしきたりに基づかないやり方であった。この“間違った”[トシ談]先祖祭祀の影響が、家を分けたS<sub>2</sub>家にまで及んでいると考えられているのである。絶家後の対応如何は、ひとつの家や個人の恣意的な判断にゆだねられているわけではないのである。

## V おわりに

本章の目的は、戦災や過疎による絶家にさいなまれてきた地域において、どのように絶家を防ごうとしてきたのかをあきらかにすることであった。ここにあったのは、戦災や津波後の政策などによって絶えざるをえなかった家を他家が預かっていくという実践であった。具体的には、絶家した家の墓の焼香の義務を他家が継承する代わりに、それらの家のもっていた耕地を“焼香地”として預かるというものであった。むろん、こうした絶家をめぐる習俗は、日常的に起こりうる絶家に処するものであり、かつ歴史的な非常事などに活性化するものである。

さきに、本稿は絶家の定義を災害や戦災による家の構成員の死滅や移住(過疎や移民)に伴って、「先祖代々が守って来た預かりもの」の世話をするひとが不在になること」と示したが、こうして預けられた家は、“先祖からの預かりもの”に対する働きかけがなされている限り、厳密な意味において、完全な絶家に至ることなく、潜在的に生きながらえているのである。そのため、たとえ登記簿上の正当的な所有者であっても、預かった墓や焼香地を個人が恣意的に処分することはできないのである<sup>23)</sup>。

一方、預けられた家は、預かった家にとって新たな分家の受け皿となった。ここに、預けられた家の負担や奉仕義務を“相続”した古くも新しい分家が創出されてきた。絶家に際する家は、“先祖代々が守って来た預かりもの”を他家に託すことによって、その世話をするひとを補完してきたのである。ひるがえって、これまでの先祖祭祀研究(ex. 上野1992)はというと、先祖祭祀の基本単位を直系的に存続・繁栄している“家”と規定してきたため<sup>24)</sup>、“先祖代々が守って来た預かりもの”を他家にスライドさせつつ、家を潜在的に生かしていく民俗に注目してこなかったといえる。

一般的に、絶家は、系譜的な直系性の断絶を条件とするが、本章があきらかにしてきたのは、“先祖から守って来た預かりもの”への働きかけがなされている限り、家は、潜在的に生きているという生活事実であった。つまるところ、こうした絶家をめぐる習俗は、家の系譜制を一時的に凍結させつつも、“擬制的”なかたちで他家の先祖祭祀に携わっていく実践である。

ここにあるのは、継ぐものがない自らの家の先祖や墓、屋敷の行方を憂慮する心残りの心意であり、一方には空家を確保し、二・三男を補充し、分家させてやりたいという生活保障の心意である。この二つが重なり合ったところで、焼香の約定としての“焼香地”が生まれている。在郷者たちと離郷者たちとは、このように絶家への対処法をとってきたのである。

## 注

- 1) 柳田は、「今日は永住の地を大都會に移すのは十中八九迄ドミシード即ち家殺しの結果に陥る」(柳田 1962(1910): 39)と指摘し、都会に住むと先祖・子孫という考え方が後退し、家の永続を脅かすという。この柳田の洞察から下ること100年、2010年1月31日、放映のNHKスペシャル『無縁社会——“無縁死”3万2千人の衝撃』では、地方出身の都会の単身者や生涯未婚者たちが故郷や家族とのつながりを失い、安心して老いること・死ぬことができない状況を浮き彫りにしている。
- 2) 1960年代後半以降の先祖祭祀を研究対象とした民俗学や社会学(藤井 1974; 森岡 1984; 孝本 2001)があきらかにしてきたように、都市家族の間では、先祖祭祀の実修率の増加の傾向さえみせているという。その内実は、多様性に富んだものであり、今、両家墓や合葬墓、もやい墓、夫婦別墓のみならず、散骨葬などの家の枠組みをこえた共同の墳墓や葬送の多様性といった新しい形態の先祖祭祀が生み出されている(孝本 1992a)。こうした傾向の背景には、“漠然とした無縁への不安”(岩本 2006: 99)があり、こうした心情に処するための絆の再構築というテーマが、宗教研究の新しいテーマになっている(池上 2006: 93)。cf. 先祖代々墓の建立(坪井 1986: 214-226)や共同納骨碑の造立(孝本 1992b)など。
- 3) 沖縄にみる家〔ヤー〕は、例えば日本本土の東北にみられる家を典型的な家ととらえるならば、典型的であるとは必ずしもいえない。しかしながら、後に述べる家の特徴にかんがみると、基本的な家論では大差がないと考えている。
- 4) 近世史料に基づき社会史研究をすすめた長谷川(1996)は、「(一軒前の)家」である本百姓を上級権力に対し、賦役や貢租を賦課される法制的制度上の社会集団(社会的単位)ととらえている。くわえて、「家」は、入会山の利用権や水利権、漁撈権、村氏神の宮座の構成員などの資格や権利をもっていたという。これらを踏まえ、長谷川は、「家」を近世領主たる公儀や村に対し、特定の資格や権利、義務をもつ「公的な」社会単位とし、家の外部にはりめぐる権利・義務関係や資格の束に規定される存在として「株」と表現した。そのため、村の公的構成単位である「家」が絶家した際には、この「絶家株」を村が一旦管理し、この株を得た新戸が絶家した家の屋敷地を取得し、地域社会の正規の構成員となる基礎資格を得た。共有地の用益権や水利権、村落運営に参加する権利などは屋敷の居住権に付随し、新たな家の創設にあたって絶家した屋敷跡に入り、旧主の屋号や社会関係、諸権利を引き継いだのである(上村 1999: 946-947, 中込 2000: 721-722)。長谷川のこの視角は、「家」を外在的な機構との関係の中でとらえるものであり、「絶家株」として「家」が存在し続けるのは、近世における法制度上の要請であったととらえている。また、沖縄の家〔ヤー〕は、これらと同じくし、行政・祭祀単位としてあり、権利と義務を伴った法人格としての性格をもっている。とはいえ、ヤーは、村の成員として政治・法制的機能を担っていたが、公租賦課原理が人頭割であることからうかがえるように、法制的に整備されたイエの統制集団としての性格は弱かったという(北原 1991: 220)。これに対し、本稿は、家の永続性を支える論理として、家の内在的な機制として機能する先祖との関係性という位相での検討を進める。後述するS<sub>1</sub>家の事例のように、先祖の問題は、ひとつの家に閉じるものではなく、関係する家々に影響を及ぼすものである。その意味において、先祖という視角からみる家の永続性は、内在的な機制と外在的な機制とがあいまってたちあられるものといえる。
- 5) 周防大島の前郷集落は、江戸中期100戸ほどの家を抱える農村であった。宮本の調査時では105戸ほどを数えるが、そのうち広津・岡・堀田・松本の諸氏が大半を占めており、とくに広津系は70戸にのぼっているという。ところが、これらの家は元禄の頃までは6戸にすぎなかった。この6戸をもって婚姻集団をつくり、他の家の没落するのに入れかわって

- ったのである(宮本 1969: 161-162)。村の家は、絶家した空家を利用し、入れかわっているのである(宮本 1968: 16)。
- 6) 同様の視角としては、“先祖よりの預かりもの”(孝本 2001: 16)や“先祖からの委託”(中筋 2006: 40)などがある。
  - 7) 『沖繩大百科事典 上巻』では、預け預かり慣行を「慣行による農地使用の一形式。沖繩では、戦前から<預け預かり>という事実上の使用貸借ともいべき小作慣行がおこなわれている。この小作慣行の発生は、海外移民・出稼ぎなどを理由とする場合と、相続慣行に基づき、非農業者に農地の相続がおこなわれた場合に起因するものと理解される。預け預かりの当事者間では、地主と小作人というような小作関係として成立したものではなく、預け手が所有する農地を耕作することができないことから、その農地の管理(耕作)を、より近い親族を選定し、依頼する形式をとっている。預かり手は無償で管理(耕作)をすることになるが、預け手がその農地を必要とするときにはただちに返還する。このような傾向の土地を一般に預け預かり地といっている」(石川 1983: 57)と説明する。
  - 8) なぜ、周辺的な扱いになるかという、こうした位牌とセットになった耕地は、その所有権者が恣意的に処分できないためである。
  - 9) 竹田(1990: 105-106)によると、先島諸島では、先祖伝来の地をあらわす民俗語彙がとくに発達しているという。例えば、宮古諸島の宮古島市砂川では、ムトズー〔元地〕やイパイズー〔位牌地〕、カムノズー〔神の地〕、八重山諸島の石垣市川平では、ウヨンダ〔親の田〕などと呼ぶ。また、宮古諸島の池間島には、ヤーダマズーという民俗語彙があるという(仲地 1989: 33)。仲地は、このヤーダマズーを「家の分の土地」と訳すが、宮古諸島では、タマスは「魂」の意味なので、「家の魂」と訳すほうがより正鵠を射ていると思う。
  - 10) 預かる家は、基本的に自家の労働力との兼ね合いから、良い耕地を選択的に焼香地として預かるようである。そのため、集落から遠く離れた条件の悪い小耕地などは、放棄されることがあるという。
  - 11) 基本的には、日常生活の基礎単位となるウトゥザマリという双系的な親族関係にある家がこうした家を預かるようである。しかしながら、18世紀の津波後の大規模な移民政策によって生まれた多くの絶家を前にし、このウトゥザマリで対応することは難しかったため、ムラの範囲を超える◎・①のような預かりが生じたと考えられる。
  - 12) 現在の当主Fさんは二男であった。そのため、祖父[1866年生]は、幼少期のFさんにメダレ一を継ぐことを約束していたという。そのため、Fさんはメダレーという屋号を記憶に留めている。しかしながら、当主の兄が戦病死し、二男のFさんがK家を継ぐことになった。
  - 13) 石垣島の白保村には、“千人墓〔センニンバカ〕”と呼ばれる津波犠牲者たちの古墓があった。1983年の明和大津波遭難者慰霊之塔の建立以降、この“千人墓”は、あまり顧みられなくなっているという。
  - 14) 津波前に実施された寄百姓によって、波照間島からは、1713年に石垣島の白保村へ300人余り、1734年に西表島の南風見へ400人余り、1755年に西表島の崎山村へ280人を輩出している(石垣市総務部市史編集室編 1999)。
  - 15) 馬淵(1965)によると、ひとつの家が複数の御嶽に所属している場合があるが、こうした所属義務は、“預け預かり慣行”によって他家からもたらされたものであるという。
  - 16) 例えば、南集落のメームゲー(世帯番号⑩)は、その南側の家(図1のX)を津波後に預かったという。現在、メームゲーは、3つの墓をもっているが、このうちのひとつがX家からの預かり墓であり、焼香地による土地の集積が進んでいるという。
  - 17) 日本の家を宗教性の側面からとらえようとした竹田は、「断絶した「家」の存続要求に沿って新しく一家創設が行われることであるが、厳密にはそれも断絶ではなく家族の消滅によって「家」が一時潜在状態にあるにすぎない」(竹田 1957: 20-21)と指摘する。
  - 18) アウエハント, C. (2004: 174)では、「大城家」と誤記しているが、正しくは「大底家」である。
  - 19) 本稿では、寄せられた墓を便宜的に「寄せ墓」と呼ぶ。波照間において「寄せ墓」にあたる民俗語彙があるのかは未詳である。
  - 20) この当主の解釈は、小田(1987)の「血筋を基盤とする家筋」と「ヤシキ筋を基盤とする家筋」という家筋の直系性を把握するための分析概念を用いると理解が進む。さきに述べたように、家は、世代をこえて直系的に存続・繁栄することを重視する。ヤシキ筋とは「屋敷地を起こした者(創始者)からその屋敷地に住み守ってきた者への継承ライン」(小田 1987: 363)であり、生活空間である屋敷に暮らしてきた代々をスズとしてとらえるものである。これに準ずると、現在のNH家の当主は、「血筋を基盤とする家筋」的には、NH家の三代目ではあるが、「ヤシキ筋を基盤とする家筋」的には、大底家から接ぎ木されたスズとして理解できるのである。そのため、NH家とH家の本家分家関係は、曖昧になっている。ちなみに、小田の使用したヤシキ筋という概念は、馬淵(1965)が提唱した家筋・血筋・ヤシキ筋と

いう概念区分に依拠したものである。馬淵以降の研究者は、このヤシキ筋という概念を「空間ないし場所(位置)そのものに媒介された紐帯」(笠原 1989: 90)といった意味で用いてきたが、もともと馬淵は、「もとの家人の死滅や再び帰島する見込みが薄い他郷への転出であることが注意されましよう。おそらく、波照間島内のどこかに居住して或る拝所に奉仕すべき家がなくなって日なお浅いうちに、そのヤシキ跡に居を構えた家は、その拝所への奉仕義務を引きつぐ、ということのように思われます」(馬淵 1965: 6)と指摘していた。ヤシキ筋が血筋・家筋と決定的に異なる点は、絶家を条件とし、他家が絶家した家を預かった後、その家に分家をだし、絶えた家を“相続”したときに発生するところにある。すなわち、厳密な意味において、馬淵の報告したヤシキ筋とは、「空間ないし場所(位置)そのものに媒介された紐帯」といった空間に規定されるものではなく、絶家後の預け預かり慣行との関連の中で把握されるべきものである。

- 21) 沖繩地方で、個人的な依頼に応じ、占い・判断・祈祷・死者の口寄せなどを行う民間宗教者の総称をさす(池上 1998: 574-575)。
- 22) 島には、地元で捨て墓〔シツパカ〕と呼んでいる由来のわからない野ざらしの無縁墓やミャブルスが多く散在している。畑の中の無縁墓などは、ながらく捨て置かれてきた。とはいえ、サトウキビ作を目的とした戦後の土地改良に際して、こうした無縁墓を切り崩していく必要があった。そのために用いられた正当化の言い分が“弔いあげの論理”であった。弔いあげの論理を知るために、まずは、島の基本的な葬制を踏まえる(アウエハント, C. 2004: 315-336)。葬制の第一段階は、墓の玄室の中央に棺を収める墓入れであり、第二段階は、墓入れから3~5年後に開棺し、骨を洗い清める作業〔シンクチ〕である。第三段階は、三三回忌であり、骨壺〔クチカミ〕に入った個人骨を墓の奥にある古くからの骨の集合に積み上げる。この三三年忌のことをウサギヌコウコーと呼ぶ。この語彙の組成は、ウサギルン〔押し上げる〕+ヌ〔格助詞の「の」〕+コウコー〔供養〕である。すなわち、三三回忌は、死者の魂を「カンナリオーリタボーリ〔神になってください〕と、

天に押し上げる弔いあげの契機となっている。この弔いあげの習俗に準ずると、無縁墓の魂は、すでに昇華していることになる。無縁墓を切り崩すことは、後ろめたいものではあったが、弔いあげの論理を言い分にする事で、農家らは無縁墓を処分し、土地改良を進めることができたのである。筆者が見聞した限りでは、この無縁墓の処分に対して、なにかしらの違和を唱える語り口に出くわすことはなかった。その際に拾い集めた無縁墓の破片は、集積場にもっていき積み上げている。一方、こうした無縁墓を活用した事例も少数ある。名石集落のHK家は、戦後台湾から引き揚げてきた。母は富嘉集落のNS家の出身であったが、父は台湾人であった。そのため、NH家は、自家の墓をもっていなかった。ところが、祖父が突然亡くなったために墓を必要とした。同集落の先輩の助言に従い、誰のものともわからない墓を“磨いて”使用した。先輩に聞くと、おそらく昔の人が作った“ユーヌグドゥパカ〔未詳〕”であるという。願い人〔ユタ〕に聞くと、女性が入っていた墓という。その後、自分たちで新しく墓を作ったが、何十年か借りてきた義理立てとして一六日祭〔ジルクニチ〕にはこの墓の世話をしている。話者によると、この墓の位置する土地は、「墳墓地」としても登記されていないという。

- 23) 預かって長い年月を経た焼香地は、預かりのニュアンスが次第に弱くなり、自家の土地と同じような処分がなされることがあるという。また、近年の土地改良が歴史的な経緯の刻まれた“耕地のかたち”に変更を加え、かつ換地が進んだために、自家と預かった他家との耕地を区別する感覚がさらに薄らいでいる。すなわち、焼香地としての明確な輪郭を失ってきているといえる。
- 24) 高度経済成長期以降、先祖祭祀・死者供養のあり方は、大きく変貌してきた。こうした先祖祭祀の変化の背後には、いわゆる「家」観念の衰退が指摘されている(スミス, J. 1996; 中筋 2006)。そのため、直系的な先祖祭祀から、近親者の追憶を目的とする双系的な先祖祭祀などもみられるようになったという。とはいえ、こうした研究が想定する先祖祭祀の構成単位は、基本的にはオヤコ関係の中にあるといえる。

## 4 章

### 作法としての先祖祭祀

旧盆〔ソーロン〕の場と生活史

## I はじめに

沖縄社会では、先祖祭祀の“新しい”規範(門中モデルの規範)のスプロールが、在来の先祖祭祀の規範を脅かし、大きな問題となっている。具体的には、1980年代以降に大きく顕在化した、沖縄本島を中心とする門中化という社会組織の再編に伴うトートナーに関する問題である(江守 1981: 527)。トートナーとは、位牌や系譜、祭具、墳墓など、法的にいわゆる祭祀財産をあらわす語彙であり、沖縄の門中制度には、これらの祭祀継承に関する厳密な禁忌があり、祭祀継承に財産の相続が絡んでいることから多くの問題が発生している。

門中モデルの規範は、①“他系”の者が先祖祭祀に混じりあうこと〔タチー・マジクイ〕、②嫡子(長男)以外の者が祭祀を担うこと〔チャッチ・ウシクミ〕、③兄弟の位牌が同じ仏壇に重なりあうこと〔チョーデー・カサバイ〕を大きな禁忌とし(江守 1981: 534-536)、ユタなどの職能者が提唱する「系譜の論理」(笠原 1977: 14)を典拠とし、“伝統的”かつ“正統的”な原則にのっとり系譜関係を獲得するためのシジタダシ〔系譜の再編〕が活発化している(笠原 1975; 小田 1987; 小田 1995: 142)。この過程で、女性の相続権の剥奪(江守 1981)、現代生殖医療の進んだ近年では、女性が門中の後継ぎにあたる長男を生むために不妊治療を強いられることもあるという(松村 2008)。

上記の規範は、沖縄本島を中心にスプロールし、八重山諸島にも流入しつつある(宮良 1972; 笠原 1975; 高桑 1979; 1982)。誰が祭祀継承を担うべき“正統性”をもっているのかを特定するこの規範の存在に、在地の人々は、しばしば不安や違和を感じているという。突然、これまで位牌の世話をしてきた人々から、“正統性”を言い分にして位牌やそれに付随する財産まで奪われることがあることを親類や友人から聞いて知っているからである(ex. 江守 1981)。本章では、在来の先祖祭祀の“場”を取り上げ、これらの規範がどのように異なっているのかをあきらかにする。

## II 先行研究と研究方法・対象

沖縄社会において系譜再編・改編が熱気を帯びる中、1960年代以降、門中を対象とした社会人類学研究(ex. 馬淵 1965; 村武 1970; 高桑 1977, 1979, 1982; 渡邊 1985; 比嘉 1988)が活気づいてきた。こうした「系譜の論理」を基盤とした現象にアプローチするには、社会人類学者らの“系譜関係”(渡邊 1982: 170)を基に社会構造を読み解く出自・親族論というものが大変有用になったからである。

これらの研究は、いくつかの事実をあきらかにした。すなわち、a) 門中観念および制度には地域的な偏差があること、b) その偏差は、首里を中心とする沖縄南部の中央文化から周辺の民俗文化への門中の波及という過程の中であらわれてきたこと、c) 各地域の民俗社会における門中以前の出自体系には柔軟性がみられること、などの事実が調査研究の地域

的広がりによって指摘されるようになった(小田 1987: 346)。これらの事実からして、社会人類学者らは、観念上の準拋粹組みとして門中という民俗モデルが周辺地域へとスプロールし、在来の“古い出自体系”に取って代わっているとした(笠原 1977)。

ここで注目したいのは、これらの研究が、門中化以前の“古い出自体系”をどのようにとらえているのかということである。多くの研究者は「従来から存在していた *cognatic* な出自を基礎とする何らかの集団、あるいは父系出自を理想型としながらも柔軟性をもって形成されていた既成の集団」(高桑 1982: 159-160)、ないしは「他系養子・婿養子・非嫡出子を伴う女性の分家、あるいは御嶽祭祀集団への共属など、さまざまな要素を柔軟・未分化に包みこんでいた既存の集団形態」(笠原 1989: 86)といったように、“双系的”ないし“選系的”な出自体系ととらえている(ex. 江守 1963; 村武 1970)。この“双系的 *cognatic*”という概念は、“単系的 *unilineal*”な出自体系に当てはまらないものを一括して示した概念である(高桑 1982: 159)。すなわち、出自・親族論がもっとも得意とした分析概念の残余カテゴリーの中で論じられてきたのである。

出自・親族論は、こうした“柔軟”で“未分化”な秩序をとらえることを不得手としているといえる。なぜなら、出自・親族論の基本的な発想は、家を“系譜関係”を基準とした親族集団として把握するからである。こうした系譜関係を軽んずることはできないが、たとえ、非血縁の構成員であろうと、家と固有の“生活関係”を切り結ぶものである。こうした視角は、代々家を守って来た人々が“家の守護”に当る先祖になるととらえた有賀の生活論に通底するものである(cf. 有賀 1972: 145)。おそらく、“柔軟”で“未分化”な秩序は、この“生活関係”を基盤としたものである。

本章では、中野卓の個人生活史<sup>1)</sup>を用い、ある個人を基点とした家の中の“生活関係”を把握する。個人生活史は、ライフヒストリーの聞き取りを基本的な方法としている。ただし、この方法論で見逃せないのは、ある状況下にある個人の判断や動機、行為といったものが、①その個人のもっている対人関係のネットワークや、②その個人が積み重ねてきた経験に基づいているという視角であり(中野 1981: 16-17)、すなわち、場面分析に应用可能であるということである。

というのも、個人は、解きほぐしがたく複雑に絡み合っている生活の中にいる。「話者は、それらのひとつなりとも、けっしてもらすまいと、虚空をみつめながらことばをさがし、くちごもりつつ無器用に、なんとか事実を伝達しようとする」(鳥越 1988: 176)が、生活事象を流暢な語りに変換し、スムーズに表現するのは、大変難しいものである。そのため、本章では、潜在的な価値観がにじみ出る契機に注目する。その契機とは、何かしらの異質なものととの接触の局面(IV)や秩序を脅かすような危機的な状況(V)である。

これらを踏まえ、本章では、“柔軟”で“未分化”といえる波照間島の一軒の家を事例として取り上げる。具体的な分析対象は、ソーロン〔旧盆〕の“場”における個人の語りや行為であり、個人生活史からくんだ経験を含めた場面分析を試みる。

2012年現在、波照間島の世帯数は268世帯、人口は550人である(竹富町地区別人口動

態票)。島名の由来は「果ての珊瑚礁 [ウルマ]」であり、隆起珊瑚礁からなる面積 12.8km<sup>2</sup>ほどの扁平な島である(2008 年度全国都道府県市区町村別面積調)。島には、五つの集落(富嘉・名石・前・南・北)がある。

本章の対象とする家は、南部落に位置し、現在の当主は、1917(大正 6)年 5 月 18 日生まれの勝連文雄(以下、古老と記す)である。沖縄的な名であることが不利な時勢にあり、9 歳のとき、嘉名という旧名を改めた。島の生活は半農半漁であり、戦後は、多くの家が冬作の稲作に携わりつつ、夏季に最盛期を迎えるカツオ漁と組み合わせてきた。

勝連家では、稲や粟、キビ、豆、イモを育ててきた。戦後、合衆国の安い“カシュッマイ [カリフォルニア米のこと]”が入ってきた。そのため、古老は、田んぼの畦を崩し、サトウキビ栽培に精を出した。また、古老は、町議会議員を 3 期(1962~1974)務めた。1975(昭和 50)年、母屋の瓦葺改築し、小さな民宿を開業し現在に至っている。

なお、調査データは、2010(平成 22)年度の 8 月 22 日から 24 日までの旧盆が中心となっている。同年の盆スタッフは、古老と、その子供たち 4 人、すなわち、長女・イチ[1940 年生]とその夫・阿佐伊孫良[1937 年生]、次男・隆生[1947 年生]、五男・松一[1955 年生]、そして、外部者の故・長野隆之(國學院大學)と筆者である。このうち、古老とサトウキビ栽培を引き継いだ隆生以外は島外から参集した。



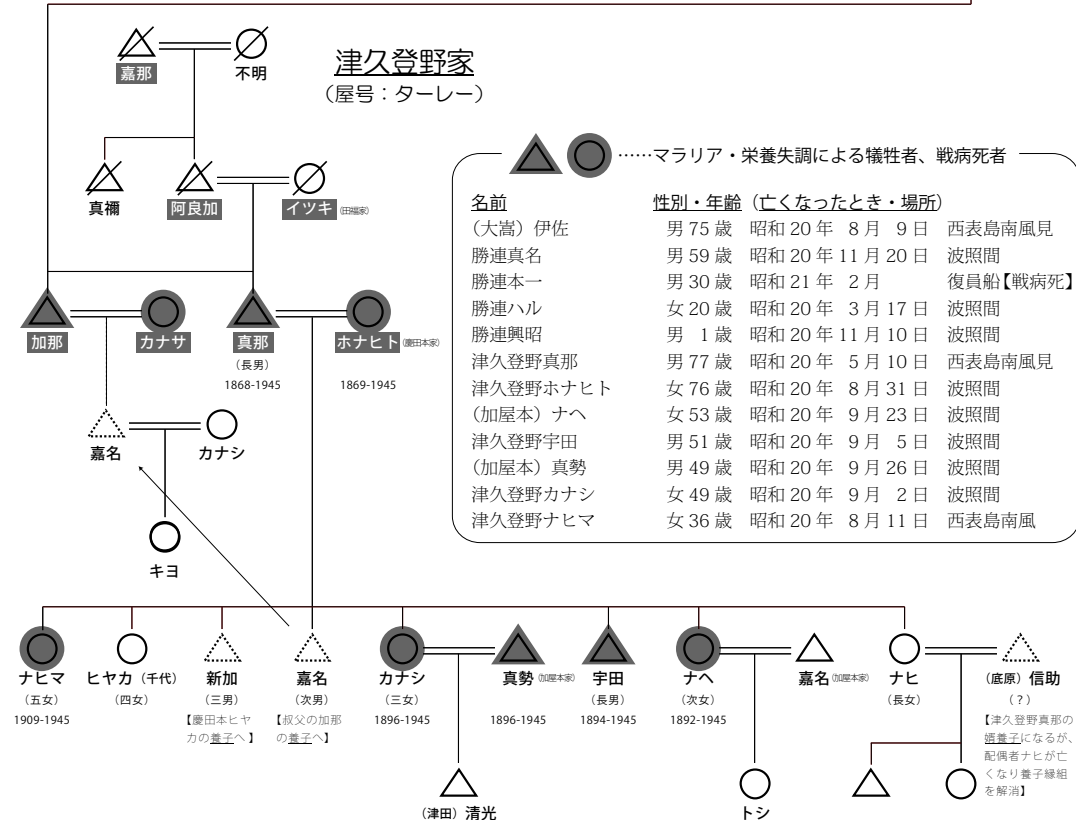
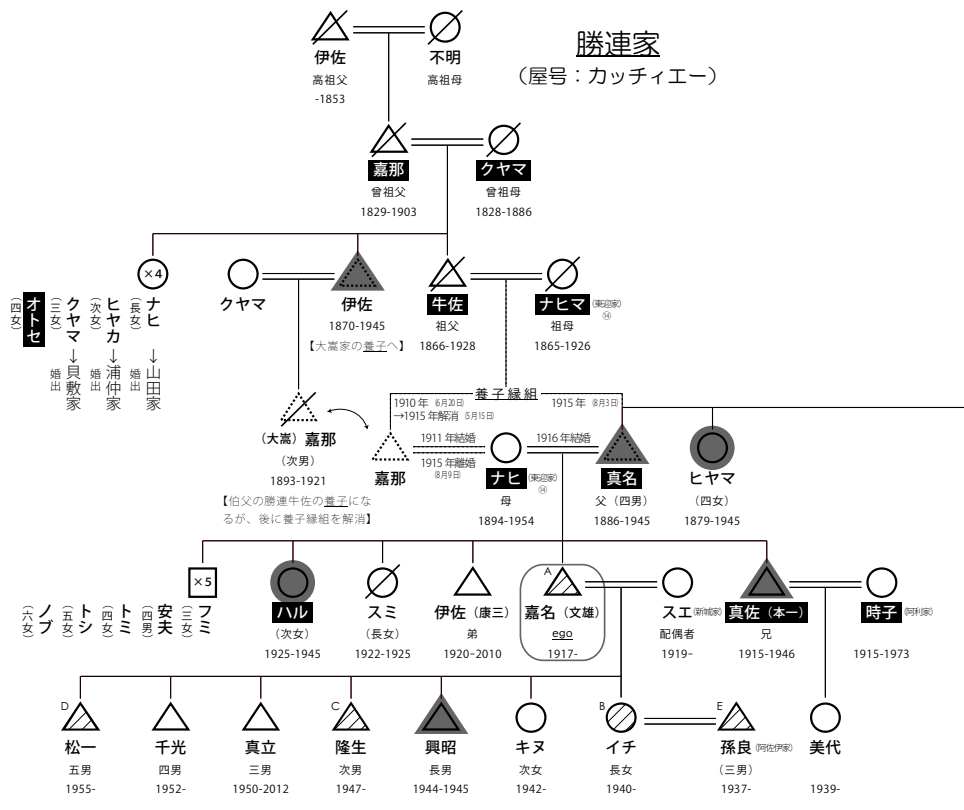


図 1 勝連家・津久登野家の家系図

除籍謄本や戸籍謄本、位牌を基に家系図を作成した。また、マラリア・栄養失調による犠牲者、戦病死者情報は、「全戦没者名簿」(竹富町史編集委員会町史編集室編 1996: 900-914)を参照した。黒地・白抜き(名前部分)は、勝連家の位牌にあるもの。灰地・白抜き(名前部分)は、津久登野家の位牌にあるもの(未完)。2010(平成 22)年度の盆スタッフは、④勝連文雄 1917 年 5 月 18 日生、⑤イチ【長女】1940 年 10 月 29 日生、⑥隆生【次男】1947 年 9 月 1 日生、⑦松一【五男】1955 年 11 月 13 日生、⑧阿佐伊孫良【⑧の夫】1937 年 11 月 23 日生、故・長野隆之【外部者】、筆者【外部者】である。

### III 作法にみる近親ボトケの生活史

本節では、在来の先祖祭祀のあり方をとらえるために、具体的な先祖祭祀の作法をミクロな視点から注目する。具体的には、古老のいう①配膳の順番、②焼香の本数、③方言での挨拶に焦点を絞る。

事例に入る前に、波照間の旧暦 7 月の盆行事のスケジュールを大まかにいうと次のような構成をとっている。

7 日【ナンガーソーリン】……墓掃除などの先祖迎への準備。

13 日【シキルピン】……棚に供える餅などを用意し、先祖を夕刻に迎える。

14 日【ナカヌピン】……集落行事のムシャーマ開催。合間に、親類の家に焼香に行く。

15 日【ウグリピン】……先祖を深夜に送る。

さきに述べたように、本章では、古老の価値観がにじみ出る契機に着目する。そのため、本章の場面分析では、①迎への日の準備と迎え(III)、②中日の来客との対話(IV)、③ムシャーマの一風景にみる古老の違和感(V)という順番で構成した。

#### 1. 先祖がやってくる

盆には先祖がやってくる。シキルピンの日、先祖棚を掃除し、灯籠や蠟燭を飾り、多くの供物〔シキムヌ〕を棚の上に置く。棚には、盛餅〔ムリムチ〕や箱餅〔ダグムチ〕、泡盛の入ったタチグシン、花米〔パナグミ〕、サトウキビ、みかん・りんご・バナナなどの果物を飾り付ける。また、「半農半漁で暮らしてきた」ので、昔は、魚を捕ってきた。現在では、魚に模したカラフルな砂糖菓子〔クーガーシー〕を購入している。こうした先祖祭祀に用いる準備品は、集落の共同売店から購入し、もしくは、家の畑から息子が採取してきたサトウキビなどを用いている。先祖が用いるという杖〔グサン〕や天秤棒代わりの 50cm ほどのサトウキビ、供物を運ぶために頭上に置く藁製の輪などを作成する。棚に供える餅の準備などは、娘夫婦が担っている。買い物や墓掃除などは、シキルピンの日



図 2 先祖迎への準備

【左】長女イチ[1940年生]、【真ん中】勝連文雄[1917年生まれ]、【右】イチの夫・阿佐伊孫良[1937年生]。古老の指示が飛び、先祖迎への準備は、整えられる。

(筆者撮影/2010.08.22).

の前にあらかじめ済ませておくが、こうした盆の準備の多くは迎える日に集中している。

この日、古老は台湾の台北で購入した回り灯籠を組み立てていた。この灯籠は議員出張の際に、記念に入手した“ホトケのもの”である。昔は、豚の脂にねじった綿の“トウジン”を浸し、火をつけて回していた。現在では、ろうそくを用いるが、回る理屈は一緒であるという。購入以来、盆に使用している。普段、盆グッズの入ったビニール袋に虫除けのタバコと一緒に収めている。この灯籠を組み立てるのは少々難儀で、今では「二人じゃないとできない」という。灯籠の骨組みを均等に配置し、ガラスをはめ込む構造となっている。「あんた、今何の仕事しとる？」と問われた筆者が手伝った。

昼過ぎには、古老は迎える準備が一応は終わったというが、息子・娘たちは料理の準備に追われている。夕刻5時を過ぎて、古老は「やがて、みえるぞ」と、皆をせかし始めた。「お墓からいらっしゃる」先祖は、明かりで迎えるという。古老の祖父・牛佐は、藁で“ヒナ”を作って、火を焚いていた。一般には、迎え火とあって、先祖のやってくるタイミングを周知するひとつの仕掛けとなっていた。現在では、この火を焚いていないため、先祖を迎えるタイミングを皆で計ることが難しくなっている。そのため、古老は「もう、いらっしゃてくるよ」と息子の隆生と松一に「お茶でも持って来い」とうながすが、忙しい松一は受け流している。ほどなく、余裕のなくなった古老は、隆生に「あい！早く出せ。始めなきゃならんぞ」と口調を荒げた。「お茶でも酒でも持ってきなさい、なんでもださんと」という古老に、娘婿の孫良は「まだ、迎えてないでしょう？迎えた？」と問うと、古老は「もう、もう、もう、いらっしゃってるよ。もう」と小さく答えた。これをうけて、孫良は台所に向かって「お茶だそうだ」と指示を出した。松一は「準備まだできてない。あんなに焦るな」と言うが、古老は「あんた、8時になったら遅いでしょう」という。

迎えの料理は、ジューシーメーと決まっている。古老は「あと、ジューシーメーをもってくれば、今晚はこれで迎えることになる」という。孫良は「遅い夕飯だと怒っているぞ」と言うが、イチは「大丈夫よ」と答えた。各人の緊張した働きぶりの中、ようやく準備が整って、古老のホトケに対する挨拶が始まった。古老の焦りと心持ちからくる発話が、先祖のやってくる時間を差配している。

## 2. “えんぴつではメシは食えない”

古老は先祖のことをおよそ“ガンゾ”と表現しているが、家の初代のみを想像しているわけではない。古老が「今のホトケは△△が混じっているから」というように、代々の重なりと融化の中で先祖をとらえている。柳田は「祖霊の融合単一化」といって、祖霊は次第に無名化していくものととらえているが、古老のいう先祖は、祖霊として融合しつつも、おぼろげではあるが“顔”がある。とくに祖父の形を追っている。

祖父の牛佐は、勝連嘉那の長男として1866(同治5)年に生まれた。1883(明治16)年、同じ南部落の東迎家のナヒマと結婚し、1903(明治36)年に家督を継いだ。知患者だったらしく、勝連家の家産は、この代で大きくなったという。牛佐とナヒマとの間には子供ができ

なかったので、ナヒマの姪・ナヒ(東迎家の長女)を自分たちの養子のように育てた(図3)。1910(明治43)年、大嵩家の養子に入った牛佐の弟の次男・嘉那を養子に迎え、翌年にナヒと結婚したが、1915(大正4)年に離婚した。その翌年、嘉那との養子縁組を解消し、同年、津久登野家の四男・真名を養子として迎え、1916(大正5)年、真名とナヒは、戸籍上正式に結婚した。このふたりが古老の両親である。そのため、古老と祖父の牛佐には血縁的なつながりはないが、古老の親々に関する語りには、牛佐とのことが深く刻まれている。古老の先祖祭祀の作法からも、その祖父の生活ぶりを読み取ることができる。

古老の回顧の語りと交差させつつ、このことを記述していこう。大海に囲まれた島では、もずくやアーサーなどを採取することはできないが、魚には恵まれてきた。農作業の合間、昼飯は海岸畑の近くで、焼き魚やお汁、刺身を食べて暮らしていた。「焼き魚だとお芋が一番」だという。夜になると、松明をもってタコを取った。こうした生活に対して古老は「ああいうゆうに私たちは生活をやとった。普段の生活には、豊かだなとああいう感情はねえ、ないわけさ。ただ、腹いっぱい食べたら人間は満足。金はなくても生活できた」という。とはいえ、現金を必要とする世になっていた。ノートやえんぴつ、墨などの学用品を買う必要があった。そういうとき、祖父はヤシ科のクロツグの繊維をなつた。黒縄の繊維は、海水に浸かっても腐食しないので、もやいづなに用いた。勝連家にとって、貴重な現金収入になった。ときに嘉名(古老の旧名)が「おい、じいさん、また、お金が欲しい」と言うと、祖父は「ほいやるよ」と黒縄を一束くれた。一方、「ばあさん、お菓子食べたい」というと、祖母のナヒマは、卵を持たせてくれた。商店と物々交換で飴玉やせんべい、学用品を入手した。幼い頃、兄の本一は、祖母と二番座で寝ていたが、古老は、祖父と一番座で一緒に寝ていた。

祖父は「えんぴつではメシが食えない」という。学校が終わったら天秤を持って畑に来なさいという。嘉名は、雑草や石ころ取りを担当した。祖父が美味しいものを食べさせてくれるから、「じいさんの言うとおりにすればメシが食える」と考えた。当時、島では尋常小学校を卒業することを“ガクヲヌガル〔学校を免れる〕”といった(竹富町史編集委員会町史編集室編 2009: 26)。古老は、祖父母には学歴の世に向けた向学心はなかったという。こうして祖父にならった古老は、1930(昭和5)年の波照間尋常高等小学校卒業が最終学歴となった。



図3 家族の肖像

1911年頃、沖縄本島にて撮影したもの。【左】祖父・牛佐、【真ん中】祖母・ナヒマ、【右】母・ナヒ(17歳)。

(勝連文雄氏提供)。

表 1 配膳の名称とその内容

日程／名称	膳の内容(具材の詳細)
8月22日 夜	ジューシーメイ、鮭の刺身、大根の和え物、お酒、水
8月23日 朝①	お茶、お茶うけ
朝②〔アサゲー〕	お粥、サバの焼き魚、味噌汁、漬物、水
昼	ごはん、テビチ(豚足、冬瓜、大根、昆布)、漬物、水
本来は15:00頃〔ウセイ〕 (今年は夕飯と同時に)	煮込み(カマボコ(なし)、豚肉、ソーセージ、こんにゃく、魚を昆布で巻いたもの、ゴボウ) 泡盛、水
夕	黒豆ごはん、煮物(切干大根、人参、豚の三枚肉、昆布)、鮭の刺身、漬物、水
8月24日 朝①	お茶、お茶うけ
朝②	トースト(黒ゴマのペースとジャム)、コーヒー、煮物(同上)、水
昼①	お茶、お茶うけ
昼②	カレーライス、水
15:00頃〔ウセイ〕	てんぷら(玉ねぎと昆布とニラのかき揚げ、ピーマン、エビ、小魚) かまぼこ、煮物(ゴボウ、さんまの昆布巻き、こんにゃく、にんじん)、卵焼き
夕①	お茶、お茶うけ
夕②	小豆ごはん、チャンプル、鮭の刺身、漬物、水
23:00頃〔ウセイ〕	カップラーメン(お汁の代用)、カルピス(お神酒の代用) てんぷら(玉ねぎと昆布とニラのかき揚げ、ピーマン、エビ、小魚) かまぼこ、煮物(ゴボウ、さんまの昆布巻き、こんにゃく、にんじん)、卵焼き、泡盛

盆には、先祖のごはんとは別に餓鬼用のミズヌクー(ミジヌクー)を用意する。水の入った容器に、脱穀した米や粟、きゅうりの花、へちまの花、かぼちゃの花などを散らしたものだ。今年の勝連家では、生米とゴーヤの花を刻んだものを用いた。庭にはじく。

古老の生き方を方向づけたこの祖父の生活ぶりが、現在の先祖祭祀の“場”に、息づいている。具体的に、このことを①配膳の順番や②焼香の本数、③方言での挨拶を事例としてとらえてみる。

盆のお膳には、しきたりがある。西に箸を置く、ごはんにはお酒はつけないなどと、イチは、形式的な作法と理解し「ホトケ様は順番を間違えるといけないだそうです」という。続けて、古老は「刺身と酒はセットだ」という。この物言いには、ずいぶんと違った態度がある。古老のこの台詞は、祖父の生活ぶりを思い浮かべてのものである。この日、晩酌の酒や“ウサイ〔つまみ〕”と夕ごはんが同時に配膳されたことに対して、本当は夕ごはんの前に晩酌のお膳を出すべきだと古老はいう(表 1)。「じいさんなんかはもう畑から帰るとちゃーんと、まあ晩酌するから、酒のウサイをつくってね、ただお酒だけだったらお腹のために良くない。必ず何かつまみを作らんと」と、祖父の生活ぶりを思い浮かべて配膳の仕来たりとしている。

古老は“後生”には、明かりと熱と水がないという。焼香に用いる 3 本の線香の由来を「お経の中にもあるんですよ」と説明するが、じつは親々の生活ぶりを重ねたうえでの本数である。昔の生活には明かりが足りなかった。また、干ばつの度に飲料水が不足する島生活である。西表島に水を汲みに行くこともあった。こうした難儀な生活ぶりに対して、古老は、町議会議員時代に積極的に水道事業整備に取り組んできた。「水、電気、光。これがない人間は住めないから」。古老がいう人間生活の三条件である。3 本の線香を手「これでもって満足させなきゃいかん」という物言いの背後には、親々の生活ぶりを偲んだうえでの「ホトケに対する礼儀」がある。

また、配膳ごとにガンソに対する挨拶がある。挨拶の担当は古老であり、方言での挨拶である。「あっちから返答はないんだが」この挨拶では、ホトケから頂く“カルイ〔徳〕<sup>2)</sup>

に対する感謝や供養を立派にやってあげるからということを示し上げる。古老は教科書で標準語を学び、それから手紙を書くようになった。“別の島”で生活をしたことのない古老ではあるが、“戦地”にいた8ヵ月間は標準語を使っていた。戦後になって、たまに東京や大阪に行くことはあっても僅かな期間で、「標準語使うと言ってもね、自分の訛りばかりで、全然、こりゃ勉強できないでしょ。だから、今でも標準語はろくに使えない」と、十分に標準語を使い切らん自分が「恥ずかしい」という。

とはいえ、普段の島の生活ではもっぱら方言を用いた。古老はこの親々の生活ぶりを念頭に挨拶をする。「私たちのお父さんお母さんじいさんばあさんの時代は私は頭にあるから、言葉。あの時の言葉を今のホトケに出している」という。もし、標準語で話しかけたら「この野郎はなんだ！」と怒るだろうし、「ガンソは標準語わかるか？」と笑う。とはいえ、挨拶のすべてが方言であるわけではない。「今のホトケは京都の浄土宗が混じっているから」と、方言での挨拶の締めくくりには「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と唱えている。

以上のように、配膳の順番や焼香の本数、方言での挨拶といった具体的な作法は、古老の親々の生活ぶりを偲んでのものである。すなわち、先祖祭祀の“場”における作法は、「近親ボトケ」(ドーア, R. P. 1962: 249)への働きかけの所作としてあらわれているといえる。

#### IV 作法の更新性——場と役

こうした近親ボトケへの働きかけは、当然、代を重ねるごとに更新されていくものである。なぜなら、家の構成員は、銘々の生活史を編むからである。例えば、古老は、先祖への挨拶が将来的に英語になることもありうるという。標準語が話せないことによる差別を経験してきた古老である。そうした世を知る古老は「どこいっても困らないよ」と、英語が世界の標準語になることが夢だと語る。筆者が「お盆もさ、英語でやるの？お盆のさ、願いもさ？」と尋ねると、古老は「何百年後にはそれはわからない」と答えた。近親ボトケを対象とするからこそその作法の更新性である。

次に、この作法の更新性を担っている“場”の喪失を示唆するエピソードを紹介し、その更新性の典拠となる“半先祖”というあり方に注目する。

##### 1. あるオランダ人の“海の墓”

二日目の昼過ぎ、オランダのアマ〔女性〕がやってきた。アウエハント, C. の妻・静子である。アウエハント, C. は、オランダ出身の文化人類学者であり、1965(昭和40)年の春から冬にかけて、静子と共にフィールド調査のために波照間に滞在していた。当時、古老との親交も深かった。1996(平成8)年、アウエハント, C. は、オランダで没した。その後、静子は、那覇で暮らしている。今回、静子は、波照間のムシャーマを見にやってきた。道すがら、玄関から古老のすがたが見えたので、静子は、挨拶をしに、家にあがってきたのである。

静子を迎え入れた古老は「ご主人は、もう何年になる？」と尋ねた。静子は「主人が亡くなって14年」になると答えた。すかさず「じゃじゃ、焼香は？13年の焼香は？」とかぶせた。静子は「そういうのはないわけ」と、オランダにはそのような風習はないと答えた。「焼香がない！？」と古老の語尾は上がった。

静子は「主人はお墓もない」とかさねた。耳の遠い古老は、何度も聞きなおしてやっと理解した。「お墓が海！？」。しばらく声を無くしたがやっとのことで「珍しいね」と相槌を打った。つづけて静子は、大きな声で「だから、こういうお墓はないわけ。主人は泳いでいます。オランダから波照間に来たかったから海に散骨してくれ」と夫に頼まれたのだと伝えた。本人の希望によりアウエハント、C. は、海葬されたのである。潮が外海に向かう箇所に散骨した。古老は「インド教とだいたい似とるね」と感想をもらした。古老のいう「インド教」とは、ヒンドゥー教徒によるガンジス川への川葬のことである。古老は「おたくのところは海？」と確かめた。「清らかですね」と古老は言葉を足したが、静子は、古老の違和感を察していた。

そのため、静子は「海が好きで好きで好きでね。死ぬ前はね、もう一日おきに海へ行きたいと言って、ずっと海の、、、海に夕日が沈むのを見ながらオランダ焼酎飲んでました。そしてね、波照間が懐かしかった」というアウエハント、C. の心情を披露し、その後の海葬の様子を詩的にこう語った。「そしてね。船長さんが船出してくれるわけ。綺麗にね。指揮者みたいな綺麗な燕尾服着てる船長さん…(中略)…で、主人の娘も私も一緒に、ちょうど一年後の祥月命日にオランダの浜辺から船を出してもらって、オランダの離島まで行きました。離島からずっと沖の方に流れているところまで船でそのお骨をもっていくわけ、遺灰を。そしてそこでお花、主人はバラの花が好きでしたから、76歳になりましたので、76本のバラの花と主人の好きな詩を読みました。ね。日本語とオランダ語で読みあげて。で、主人が好きな音楽が船から流れてくるわけですよ。とってもロマンチックだったわけー！主人はロマンチストだった」。

静子の情熱的な語りをよそに、古老は「これもひとつの宗教の一端であるからね。こりゃ、もうかわいそうだ。私から考えると海といたらね、なんだかねー。海が好きであったからというような、ああいうこと……」と言うのを制して、静子が「ところがね。オランダではね、この頃ね、海に散骨する人多いんですよ。お墓の無い人。多い！」と畳み掛けた。役場の課長である五男・松一も「日本でももう結構最近でてますよ。山でもね。山でもやるし海でもやるしね」と理解を示した。耳の遠い古老は「わたしも海は好きであったが、海は好きであったが、もう陸の人なんですから、お墓はちゃんと準備してあります」とつぶやいた。若い時、博打的なカツオ漁に精を出した古老ではあるが、あるとき大損をし、陸にあがって手堅くサトウキビをやることにしたという経緯があった。

心情的に理解することは難しかったが、古老は「人間の一生というものはまたあの世まではやっぱしこの、宗教というものはね、これは素晴らしいところがあると思います。だから宗教の力でもって、じゃ主人は海に葬られた。まあ、そういう、、、清からく、、、と、

宗教の関係で海に葬ったことを「銘々のその自由だからね」と、話題を締めくくった。

静子が去って、しばらくたった。部屋に残った筆者に古老は「しかし、まだ私は不思議だ」と、その想いを吐露し始めた。古老の先祖祭祀のやり方は、墓に死者を葬り、盆にホトケを迎えるというものである。これに対し、海に遺灰をまき、かつ盆といった契機がないとなると、まるで“空中分解”のようだという。“ホトケとの絆”が家という組織をまとめると考える古老にとって、そのやり方は、死者のみならず家という生活組織をも“空中分解”させてしまうと受け取ったのである。古老にとって、先祖祭祀の“場”は、ホトケとの絆<sup>3)</sup>を再確認する“場”なのである。



図4 台湾製の回り灯籠  
(筆者撮影/2010.08.22).

## 2. 二番座におわす老人の実践——“半先祖”のいる原風景

では、“空中分解”させない古老のやり方とは、どのようなものだろうか。盆の間、古老は「今頃は人間だと思われん」と口走っていた。昔の盆は、手作りだった。妻スエと二人で、この“一年の大事業”をこなしてきた。各家の盆行事と集落のムシャーマが同時開催であるから、とくに壮年のときは村ごとにも携わるために大変なのである。今は、魚を模したクーガーシーを買って、息子たちのお手伝いがあるなんとかやりくりしている。今と昔のこの落差が「ああいうのが人間だと。今頃は人間だと思われん。やりきらんから。もう恥ずかしいもんですよ。まあ、仕方ない。ああもう私はあの世に行く手前だからもう。やもえんですよ」という発言につながっている。そこには、台湾製の回り灯籠をひとり組み立てることができないという、一人前に準備に携わることができないことに対する気恥ずかしさがある。ここにあるのは、いつの間にか、食事を用意する側から食べる専門に回った古老の“半先祖”の心持ちである。

その古老が「ここで食べる」と、仏壇の前に座す一方で、息子たちは、中廊下を挟んだ隣の部屋でテレビを見ながら食事をしている。二番座で、ひとり老人がごはんを食べている。あたかも先祖をかたどったかのようなそのすがたは、子の原風景のなかに沈殿していく。こうした“半先祖”のいる原風景を介し、子は自らの近い死者たちを近親ボトケとして親しく迎えるのである。その意味において、“半先祖”とは、古老の“みせかけ”なのである(cf. 柳田 1946: 183-185)。二番座におわす老人の実践が“半先祖”のいる原風景を構成し、銘々の生活史を編む家の構成員は、自らの感知する近親ボトケを対象にし、そのつきあい方を更新させつつ、先祖祭祀の作法を習熟させていくのである<sup>4)</sup>。

## V “先祖になる”実践——死者の行方とブーブーザ



突き詰めていうと、こうした作法の習熟過程は、“先祖になる”という古風な物言いに通じるものである。本節では、(筆者が見てきた)ムシャーマの一風景に対する古老の違和の語りを起点にし、古老の兄の行方知らずが、家にとって大きな危機であったことを示す。そのうえで、“先祖になる”という言葉使いの含意を提示する。

### 1. ミルクとブーブーザ

家々で個々の先祖祭りをする一方、集落ではムシャーマを開催している。ニンブチャー〔念仏踊り〕やイタシキバラ〔先祖送りの翌日に行う無縁仏を追い払う行事〕などの村落レベルの行事ムシャーマは、元来、無縁仏に対するものであった。ところが、18世紀後半にアミジワー〔豊年祭〕の行列などが、ムシャーマに移されたため、現在のムシャーマ行事は、豊年祭の性格と先祖祭祀の性格とを併せ持っている(上野 1996)。そのため、子供たちや獅子などを連れたミルクが行列をつくり、全体として盛況なにぎわいをみせている(図5)。

この行列の中に、一風変わったブーブーザという道化役がいる(図6)。クバの皮をかぶったブーブーザは、顔全体を長い髭に覆われている。右手にクバのうちわ、左手に杖も持ち、腰にはタバコ入れをぶら下げている。ミルクの行列の中をうろうろとし、行列の後方にいる獅子をときに杖で挑発したりする。古老は“乞食のようなすがたで彷徨っている”とい



図5 ミルクの行列

宮田(1975: 79)によると、沖縄のミロク神は、弥勒信仰の伝播する以前の原初的な来訪神と、弥勒菩薩とが習合したものであるという。ミルクは、農のまつりに来訪する五穀豊穡をもたらす神である。ただし、波照間島では、盆行事のムシャーマとミルクの来訪する農のまつりとが同時開催であるため、古老は、ミルクの行列を先祖の来訪というふうに解釈している。

(筆者撮影/2010.08.23).



図6 ブーブーザ(ミルクの夫)

おそらく、ブーブーザは、八重山諸島の他の島で見られるアカマタやクロマタ、マユンガナシなどに連なる異装の来訪神であったのが、ミルクという新しい神を受容したことによって、半分零落しつつも道化役のトリックスターとなって生き延びている神である。そのため、ミルクを秩序の体現者とする、ブーブーザは、秩序の攪乱者であり、ミルクと対合的な関係をなしている(cf. 蔵持 2011)。

(筆者撮影/2010.08.23).

ぶかしくいうが、ミルクを捨て、家を飛び出した夫らしく「ミルクの夫」と呼ばれている。そのため、ブーブーザは、行列の先頭にいるミルクに近づいてはならないという。

古老は、行列の中にブーブーザがいることに違和を感じている。ミルクには子や孫などを育てて守ろうというすがたがある。一方、夫のブーブーザは、流浪のタビをして遊んでいるが、ムシャーマで一時帰ってきて子や孫を守ろうとする。この夫婦の差というものがおかしいという。行列の観客の多くがブーブーザのおどけた仕草に笑いを誘われるのだが、固有の解釈をもつ古老には、この“異様なすがた”が気になる。勝連家の一番座には、高砂の掛け軸が掛けてあり、老夫婦がむつまじく描かれている。もし、子や孫を祝福するのであれば、このような夫婦“両方ともまあ符合であって欲しい”という。そのため、ブーブーザが正装してこそ、“ほんとのみんなの祝福”になるという。「子は皆先祖の形を追うて居る」(柳田 1964(1935): 267) (傍点は筆者による)とは、柳田の言葉付きではあるが、古老の追う“先祖の形”は、近親ボトケであるからこそ、“先祖になる”構成員の生き方を投影したものとなっている。

## 2. 戦争のこと——子孫の戦後史

戦争は“先祖の形”を揺さぶる大きな契機であった。津久登野家の絶家の話しから始めよう。津久登野家は、勝連家の東側に位置し、屋号をターレーという。船頭の意である。現在、勝連家では、自身の家のみならず、ターレーの盆行事も担っている。絶家し、空家となったターレーの仏壇には、位牌が残っている。雨漏りをしているので、普段畳は、上げっぱなしで青いビニールシートに包んでいる。とはいえ、盆には、先祖が帰ってくるので、畳を敷き直し、明かりをつけて迎えている(図7)。ごはんどきになると、古老の息子たちは、お膳をもってターレーに向かう。ターレーは、古老の父・真名の生家であった。

戦時下、ターレーには、6人の家族が住んでいた。父の兄にあたる真那と妻・ホナヒト、そして長女・ナヒ、長男・宇田、四女・千代(旧名ヒヤカ)、五女・ナヒマである。他の家と同様に、戦争マラリアの被害を被った津久登野家では、1945(昭和20)年の初夏から夏にかけて、真那とホナヒト、宇田、ナヒマが亡くなった。生き残ったのは、ナヒと千代であった。

戦後、長女ナヒは底原家の信助と結婚し、ターレーを継いでいたが、ナヒが亡くなったため信助の家族は島を出た。そのため、関係



図7 廃屋での先祖迎え  
にぎわいを見せるムシャーマの裏で、個々の家では先祖祭祀を行っている。津久登野家の二番座。

(筆者撮影/2009.09.02).

者らが集まり、誰が家を預かるか話し合った。家を預かるということは、屋敷(地)や墓、耕地を預かることを意味する。当時、波照間では、耕地整理を進めていた時期であり、ターレーの耕地を預かるためには、ある程度の資金力が求められていた。その余力があり、かつ“父の生家だから”と勝連家がターレーの世話をすることになった。

この家を預かって以降、盆になると、勝連家がターレーの先祖迎えをしている。こちら家の先祖祭りの準備は、古老の息子たちが担っている。勝連の先祖とターレーの先祖とを分けて迎えてはいるが、ターレーの耕地を使用し、家の生活を組み立ててきたので、同様に祀っている。戦争によって引き起こされた担い手の不足問題があった。とはいえ、祀るひとがないことは、家や先祖にとって危機であったが、子孫にとっては祀られる“先祖の形”が大きな問題となっていた。古老の兄のことである。

古老には、家を継ぐはずの兄がいた。本一と改名した真佐である(図 8)。1939(昭和 14)年、本一と妻・時子との間に、長女・美代が生まれた。同年 11 月 30 日、本一は、出征した。古老は、石垣の郷土防衛隊(特殊工兵隊)に入り、弟の康三は、出稼ぎで南洋へと向かった。その後、本一は、南洋のソロモン諸島へ移駐し、1944(昭和 19)年、□□島(未詳)で康三と出会い無事を喜び合った。一方、実家では、西表島の南風見への強制疎開によってマラリアに罹った妹・ハルと長男・興昭が栄養失調で亡くなった。所属する後衛隊長に「あなたの家族を見てきなさい」と暇をもらい、古老が疎開先に行ってみると「うちの家内なんかもう身動きしきらなかった。もう動ききらなかった」という。停戦になったので、古老は、帰島し、長男の葬式をした。同年の冬、床に伏していた家長の父・真名が亡くなった。

このとき島は“毎日葬式”であった。北海岸近くのアダンなどの海浜植物が繁茂・密集した森の中で、絡みついた根と根の間の僅かな土を掘り起し、遺体を埋めていった。葬式の合間に、救荒食になったソテツからでんぷんを採取し、「あとの生活はソテツに頼りついて」栄養を取った。夜、海で獲ったタコやエビ、ヤシガニを取って、家族を元気づけた。マラリアに罹っていた病人たちも回復していった。

1946(昭和 21)年、弟の康三が南洋から島に引き揚げてきた。一方、その翌年、「本一佐世保復員解除」という通知が家に届いた。本一の妻・時子は、喜んだが、兄の本一は、帰還してこなかった。本一が生きているのか死んでいるのかもわからない状態は、ふたつの意味において問題となった。第一に、二男の古老は、本来なら勝連家の先祖祭祀の祀り手ではないこと、第二に、兄がブーブーザのような存在になってしまったのではという懸念があった。



図 8 出征前の本一  
(勝連文雄氏提供).

古老は「行方不明になると家系は大変だよ」という。自殺や逃亡でも困るしブーブーザでも困る。「家系は悪いことすると、家系がね、乱れていく」という。祀るひとがいないことは、なんらかの工夫を凝らせばなんとかなるが、“先祖になる”ひとが悪事をする「子孫を泣かすからね」というのである。古老のいう“家系”とは、系譜的な連続性というより“先祖の形”と表現したほうが言葉使いのニュアンスをくんでいる。

戦後の生活は、落ち着いてきたが、9年経っても兄の音沙汰はなかった。勝連屋で一緒に暮らしてきた兄嫁は「辛抱できないから夫を探してくる」という。家産である馬1頭と牛2頭を売り、姉の旅費をねん出したが、死んだ人を探しきることはできなかった。古老は、思い立って、この問題の解決を図ろうとし、東京の親戚を頼りに厚生省の引揚援護局に問い合わせた。そのうち二つの資料が見つかった。ひとつは、復員船の名簿であった。名簿によると、本一は、1946(昭和21)年2月16日、パプア・ニューギニアのブーゲンビル島から出航した復員船に乗っていることがわかった。ただし、同月26日、佐世保に入港した際の下船名簿にはその名前はなかった。もうひとつの手掛かりとなった資料は、ブーゲンビル島の病院の入院記録であった。その記録によると、本一は、マラリアと神経痛を患い、身動きすることもできないとあり、“不治”という軍医のハンコが押してあった。厚生省との裁判では、この記録が有利となった。「どうして、こんな重病患者を復員解除できる？」と追及したという。本一は、復員船上で息絶えていたのである。

裁判が長引きそうなので、古老は、いったん島に帰ることにした。しばらくすると、思いがけないことに、靖国神社から「本一は〇月〇日、靖国神社に祀りました」と通知が来た。兄の戦病死という事実を確かなものにするこの通知は、古老のふたつの懸念を払しょくするのに十分なものであった。こうして、兄の行方が無事に定まり、古老は“家系の復活”した家を継ぎ、今、一人娘しかいなかった本一夫婦の位牌は、勝連家で祀っている。

家の構成員からブーブーザを出したのではないかという古老の懸念からわかるように<sup>4)</sup>、“先祖になる”とは、出自出生の生得性を典拠とし、たんに死ぬことで成就するものではなく、その生きるプロセスをも含みこんだうえでの資格なのである。

## VI おわりに

本章では、在来の先祖祭祀の“場”を取り上げ、門中モデルの規範と在来の規範とがどのように異なっているのかをあきらかにしてきた。具体的には、門中モデルの規範によると「先祖になる」資格が血筋によって定まるのに対し、本章が取り上げた先祖祭祀は、家との関わり方がポイントになっていることがわかった。

すなわち、先祖祭祀の“場”における配膳の順番や焼香の本数、方言での挨拶といった作法が、近親ボトケへの働きかけの所作としてあらわれていること、銘々の生活史を編む家の構成員は、自らの感知する近親ボトケを対象にし、そのつきあい方を更新させつつ、先祖祭祀の作法を習熟させていくことがわかった。こうした性格が家に柔軟性をもたらした

表2 先祖祭祀規範の二分法

	先祖との関係性	柳田國男の「二つの先祖」
スプロールする 門中モデルの規範 →出目的規範	<p>“伝統的”かつ“正統的”な「系譜の論理」 =文字資料やメディアを通じた間接的な再構成をとる人間関係 cf. 「発明された伝統」(ホブズボウム, E. &amp; レンジャー, T. 編 1992)</p>	<p>「文字によってこの語を知った者が想像する系図などの筆始めに掲げられてあるもの」 →文字教育の普及によって浸透する cf. 「学校教育」(レイヴ, J. &amp; ウェンガー, E. 1993)</p>
在来の規範 →生活史的規範	<p>“半先祖”のいる原風景を基にしたもの =直接的かつ包括的な経験を基にした他者関係をとる人間関係 cf. 「慣習」、「生きた伝統」(ホブズボウム, E. &amp; レンジャー, T. 編 1992)</p>	<p>「小さい時からこの言葉を耳で聴いて、古い人たちの心持ちを汲み取っている者が想像する自分たちの家に伴って祭るべきもの」 →“古い人たち”といった“半先祖”(熟練者)との暮らしの“場”で培われる cf. 「状況に埋め込まれた学習」(レイヴ, J. &amp; ウェンガー, E. 1993)</p>

柳田は、先祖には二つの解釈があるという(柳田 1946: 1-2)。ひとつは、㉔文字によってこの語を知った者が想像する系図などの筆始めに掲げられてあるものであり、ひとつは、㉕小さい時からこの言葉を耳で聴いて、古い人たちの心持ちを汲み取っている者が想像する自分たちの家に伴って祭るべきものという二つの解釈である。柳田は、文字教育の普及により、前者の意味が浸透していくと考えていた。この柳田の指摘を踏まえ、小田(2011; 2012)は、㉔は、文字資料やメディアを通じた間接的な再構成をとる人間関係であり、㉕は、直接的かつ包括的な経験を基にした他者関係であるという。ひるがえって、柳田のいう二通りの先祖にかんがみると、こうした二分法が学校教育と状況に埋め込まれた学習というレイヴ, J. & ウェンガー, E. (1993)の議論の枠組みと極めて類似していることがわかる。すなわち、㉔文字によってこの語を知った者が想像する系図などの筆始めに掲げられてあるものは、文字教育の普及によって浸透していく一方、㉕小さい時からこの言葉を耳で聴いて、古い人たちの心持ちを汲み取っている者が想像する自分たちの家に伴って祭るべきものは、“古い人たち”といった“半先祖”(熟練者)との暮らしの“場”で培われていくという二分法に、である。

しているといえる。こうした先祖祭祀のあり方は、祀るものと祀られるものとの経験を基にしているので「生活史的規範」と名づけることができる。

こうしたあり方に対し、門中モデルの規範は、「出目的規範」と名づけることができる。この“正統的”な親族体系という規範をもった門中の「系譜の論理」は、①“他系”の者が先祖祭祀に混じりあうこと〔タチー・マジクイ〕、②嫡子(長男)以外の者が祭祀を担うこと〔チャッチ・ウシクミ〕、③兄弟の位牌が同じ仏壇に重なりあうこと〔チョーデー・カサバイ〕を大きな禁忌としてきた(江守 1981: 534-536)。これらがシジタダシの対象となるのだが、この論理に従うと、勝連家の位牌に、祖父牛佐の妹・オトセ(未婚出)や兄夫婦(本一と時子)、マラリアによって20歳で亡くなった妹・ハルが含まれていること、また父・真名が“他系”であることなど、数々の禁忌をこの家が冒していることになる。

こうした外在的な門中モデルの規範に合わせるなら、これらの死者たちは、“正統的”な系譜からはじかれた霊として「よその外棚を覗きまはるやうな状態」(柳田 1946: 252)にさせることになる。すなわち、家々を守って来た先祖の来訪の場を喪失することにつながる。こうした状況に対し、在地の人々は、しばしば不安や違和を感じ、門中モデルの規範のスプロールは、結果的に“在来的な親族体系”との間に軋轢を引き起こしてきたのである。

注

- 1) 柳田は「信仰の基礎は生活の自然の要求」(柳田 1963(1925): 171)にあると指摘する。すなわち、心意とは、“生活の自然”に根ざしたものである。中野の用いる生活史というタームは、国学でいうこの“自然”という概念を含みこんだものである。中野は、“自然”という言葉には「時のうつるなかで人間主体の生活史がおのずから解決していく、おのずからな継時的変化への寛容な承認評価という意味がこめられている」(中野 1992: 148)と述べるように、個々の生活史の中に自ずから発せられる心持が内在していることを認めている。こうした心持をすくいつつ、「普通の庶民が、どのように生活し、生活の中でそれなりの創造性を示しつつ歴史を創り出していけるのか」(中野 1981: 19)をみてとることが個人生活史の眼目となっている。
- 2) おそらく、カルイという語彙は、特定の家や一族が、その家や一族に特有なものとして伝承してきた行事や禁忌といった「家例 [カレイ]」という語彙と通じるものである。ただし、八重山諸島では、先祖から頂く“徳”といった意味をもっている。
- 3) 柳田は“無形の家督”について次のように述べている。「國の經濟の組織が發達して來れば、家督は勿論土地で無くともよい。屢々滅失の危險にさらされる有形の財産よりも、寧ろかほど迄に親密であつた先祖と子孫の者との間の交感を、出来るだけ具體的に知つて居る方が、どの位家の永續に役立つか知れない。それを無形の家督と呼ぶことは、今はまだ呑込みにくいかと思ふが、私が是から談つて見ようとして居るのは、主として其方面の隠れたる事實である」(柳田 1946: 29)。また、柳田は、商人たちが「暖簾」・「得意」・「信用」という言葉で“無形の家督”を語彙化してきた一方、国民の多数を占める農民の間では、国語をただ自然の発育に任せた結果として“無形の家督”をあらわす語彙を持ち合わせていないことを問題視している(柳田 1946: 30-31)。
- 4) 伝統芸道組織を対象とし、わざの習得過程を分析した生田(1987: 24-25)は、身体技法の習得過程が直接的な教授ではなく、模倣を中心として行われるという。この習得過程の中には、“型”の習得という重要な契機が含まれている。生田は、この“型”という概念を外面的な形式性をあらわす“形”と区別し、この“形”が主体の積極的な解釈を伴うことによって“型”へと変容していくと指摘する(福島 1995: 24-25)。その意味において、古老の親々の生活ぶりを思い浮かべての作法は“型”であり、イチの形式的な理解は“形”として理解することができる。こうした先祖祭祀に対する姿勢の差は、1954(昭和 29)年、ナヒが亡くなった以降、勝連家では葬式を出していないという事情も影響している。
- 5) 八重山諸島の多くの地域では、自殺者や異常死した者を不孝者とし、門内に入れず、門外で葬儀する習わしがある(狩俣 1993: 111-112)。古老の懸念は、こうした規範を背景としている可能性もある。

## 結論

本稿の目的は、まつりの場にみる来訪という現象に注目することを通して、沖縄の世界観の一端をあきらかにするところにあった。先行研究で指摘されていたように、今もなお沖縄社会の人々にとっては、来訪というものがとりわけ意味をもってきたことがわかった。そして、その大きな意味というものが、先祖祭祀と農耕儀礼の場に大変象徴的にあらわれていた。まずは、各章であきらかにしてきたことを提示する。

1章では、新城島と西表島南東部、鳩間島と西表島北部をフィールドとし、なぜ、「低い島」の住民の操舟術が海洋民のそれを上回るのか、操舟術を高めてきたその背景を明らかにした。具体的には、「低い島」の住民による生業活動である通耕を取り上げ、「低い島」の住民が「高い島」において所有してきた各種地目の記述・分析し、史料によるモデリングを行った。これらの作業からは、「低い島」の住民は、自然環境及び利用できる生態資源の偏在に対応するために、「高い島」において水稲耕作のための水田だけではなく、共同牧場や杣山、畑、そして、水資源の不足を補うための「池沼」や「宅地」などの各種地目を共同で所有し、日常的に利用してきたことがあきらかになった。こうした土地への継続的な働きかけが20世紀初頭の土地所有権の成立につながる、「低い島」の住民による「高い島」の土地・資源利用の正当性を育んでいったのである。

1章で取り上げた、稲や粟を満載した舟々が往来する情景を叙情的に謡った鳩間節は、具体的な営為である通耕生活をうたった古謡ではあるが、一方で、このうたは、沖縄の神歌の世界観と過不足なく重なり合っている。在地の神歌の多くが米や粟などの農の稔りや載せた舟を乞い、迎えることをうたってきたのである。刳舟を用いた生活は、数々のうたを生み出してきた。こうしたうたは、在地で育まれてきた神歌の世界観がにじみ出ている。というよりは、神歌をまさに確かなものとして実感することができたからこそ、名高い古謡として伝えられてきたのである。

その意味において、こうした自然環境と対峙する営為は、当然、農の稔りをもたらすという神々や自然の「主体性」というものを抜きに語ることはできないものである。2章では、自然環境とのかかわりの中から生まれる世果報〔農の稔り〕を実現させるための“作法”に注目し、農とまつりの契機について考察した。1章では、具体的な生業活動を取り上げたが、2章では、これらの活動を儀礼という側面からとらえなおした。作物の発芽や穂が出始める頃に、歌を歌ったり、三味線を弾いたり、物音を立てると、芽や穂が驚いて引っ込めてしまうから、静かに過ごすといった自然に「主体性」を認めるあり方に注目しつつ、神々や自然の「主体性」とのかかわりあい、すなわち、環境と人間相互のせめぎあいとすりあわせの中で生まれてきた作法に焦点を絞った。

まずは、㊟シラの上に載せるイバチィや㊟床の間に供する大型のイバチィといった霊代・依代をはじめ、俵の上に載せるために浜からとってくる石、粟／稲藁をくくったアパイラを円錐になるように立て、その内側下部に置く脱穀したスプグ〔穀〕、スー〔潮〕ヌハナをかぶった砂を盛ったシラと呼ぶ造形物などがあることがわかった。これらの穀類に関連する造形物が「世バナウレ」や「世バタバラル」といった短い句を伴い、他界から来訪



する世を受け止める容器であることをあきらかにした。世の始まりには、来訪してきた根下ろし〔ニューリ〕の力のこもった種子が無事に発芽すること、世の終わりには、その作物が無事に結実を迎えることを祈ってきたことがわかった。

すなわち、播種を迎える籾と結実を迎える籾にともに関心を払い、これらをまつる契機が世の始まりと終わりとを担ってきたことがわかった。世とは、世果報〔農の稔り〕を実現させるための期間であり、作物の順調な生育を願う心意を基にしたものであった。コントロールしえない自然環境に対峙してきたからこそ、こうした世果報〔農の稔り〕を実現させる“作法”が生まれてきたといえる。

3章と4章では、「低い島」の波照間島をフィールドとし、3章では、戦災や過疎による絶家にさいなまれてきた地域において、どのように絶家を防ごうとしてきたのかをあきらかにした。ここにあったのは、戦災や津波後の政策などによって絶えざるをえなかった家を他家が預かっていくという実践であった。具体的には、絶家した家の墓の焼香の義務を他家が継承する代わりに、それらの家のもっていた耕地を“焼香地”として預かるというものであった。一般的に、絶家は、系譜的な直系性の断絶を条件とするが、本稿があきらかにしてきたのは、“先祖からが守って来た預かりもの”への働きかけがなされている限り、家は、生きているという生活事実であった。つまるところ、こうした絶家をめぐる習俗は、家の系譜制を一時的に凍結させつつも、“擬制的”なかたちで他家の先祖祭祀に携わっていく実践であった。こうした実践は、空家を確保し、二・三男を補充し、分家させるための「低い島」での生活を組み立てる方法のひとつといえる。

3章では、家の土地がその家の先祖と切っても切り離すことのできない関係にあり、祭祀継承と土地相続の権利が対応していることがわかった。そのうえで、4章では、先祖祭祀を対象に、“新しい”規範(門中モデルの規範)がスプロールするなかで、在地の人々が感じているという不安や違和が何に由来するのか注目し、門中モデルの規範と在来の規範とがどのように異なっているのかをあきらかにした。

具体的には、門中モデルの規範によると「先祖になる」資格が血筋によって定まるのに対し、本章が取り上げた先祖祭祀は、家との関わり方がポイントになっていることがわかった。すなわち、先祖祭祀の“場”における配膳の順番や焼香の本数、方言での挨拶といった作法が、近親ボトケへの働きかけの所作としてあらわれていること、銘々の生活史を編む家の構成員は、自らの感知する近親ボトケを対象にし、そのつきあい方を更新させつつ、先祖祭祀の作法を習熟させていくことがわかった。こうした性格が家に柔軟性をもたらししているといえる。こうした先祖祭祀のあり方は、祀るものと祀られるものとの経験を基にしたものである。

一方で、“正統的”な親族体系という規範をもった門中の「系譜の論理」は、①“他系”の者が先祖祭祀に混じりあうこと〔タチー・マジクイ〕、②嫡子(長男)以外の者が祭祀を担うこと〔チャッチ・ウシクミ〕、③兄弟の位牌が同じ仏壇に重なりあうこと〔チャーデー・カサバイ〕を大きな禁忌としてきた(江守 1981: 534-536)。これらがシジタダシの対象とな

るのだが、こうした外在的な門中モデルの規範に合わせるなら、生活史とともに編んできた構成員ですら、“正統的”な系譜からはじかれた霊として「よその外柵を覗きまはるやうな状態」(柳田 1946: 252)にさせることになる。すなわち、家々を守って来た先祖の来訪の場を喪失することにつながるのである。こうした状況に対し、在地の人々は、しばしば不安や違和を感じ、門中モデルの規範のスプロールは、結果的に“在来的な親族体系”との間に軋轢を引き起こしてきたのである。

本稿の基本的な分析の立場は、他界から来訪する存在を生きた我々との関係性のなかでとらえるものであり、沖縄社会の対峙してきた“切実さ”といった生活実感に基づいた世界観研究であった。

その意味において、沖縄社会の経験してきた戦争や災害、政策、過疎、門中化といった生活条件の大きな変化や自然環境といった制約条件は、見落とすことのできないものである。世をもたらずミルクといった来訪神やカルイをもたらず先祖は、けっして他界に独立して存在してきたものではないし、生活世界と生活条件の変化や社会変動といった外圧とのせめぎ合いのなかでたちあられてきた表現なのである。沖縄の世界観をみるうえで、こうした要素を踏まえてこそ、明確な輪郭を帯びた世界観をとらえることができるのである。

#### 来夏世〔くなつゆ〕の“生活の無事”

ここに一枚の写真がある。世をもたらずミルクとその背後に群がる子供たちを撮ったものである(図1)。農のまつりの舞台上、ミルクと子供たちが“習合”している。なにゆえに、習合というのかというと、五穀豊穡をもたらず来訪神が、あたかも子孫〔ファーマー〕を守る先祖のかたちをかたどっているようにみえるからである。こうした光景からは、神を祖霊と考えた柳田の固有信仰論を紐解かずとも、このふたつの存在が親和的であることをうかがうことができる。

実際、ニューラスクの神々を「祖神」としてとらえる研究者も多いが、本稿があきらかにしてきたように、来訪神は、基本的には、農の稔りをもたらず存在であり、その発生からとらえると「祖神」とはあきらかに異なる存在である(表1)。例えば、住谷・クライナーは、波照間〔パティローマ〕の祖霊観について次のように述べる。「人間の霊



図1 種子取祭のミルクと子供たち  
(筆者撮影/2009.10.12).

表 1 人間と穀類の靈魂観と潮汐

	民俗語彙		他界		潮の満ち引き
	シラノマスン	シヌン	名称	交流から受けとるもの	
人間	お産	死ぬこと	グショー	カルイ	【魂呼び】ひとが亡くなると、満潮時になるまでじっと見守り、満ちて初めて死者の名前を呼んだ。
穀類	穂積み ☞ 生	脱穀すること ☞ 死	ニーラスク	世〔ユ一〕	【種子下ろし】早朝の満潮時が良い。

種子下ろしは、早朝の満潮時が良いという。また、ひとが亡くなると、満潮時になるまでじっと見守り、満ちて初めて死者の名前を呼んだ。ひとが死ぬことをシヌンといい、また、脱穀することをシヌンという。かひが潰れるとたまが抜ける、と考えたのである。八重山諸島には、海の彼方の他界を意味するニイラ・ニライ系統の語としてニーラスクという語彙がある。柳田や外間(1981)は、ニー(ラ)は、根の意味であり「出発点とも中心点とも解すべきもの」(柳田 1963(1961): 88-89)と指摘する。また、粃殻をスクモと呼ぶ地域は多く(民俗学研究所編 1955: 771)、スクは、かひのことをさしている。となると、ニーラスクとは“**根づく粃**”であり、この解釈が正しいなら、来訪する世とは、種子の根下ろしの力であり、ニーウリ〔根下り〕をニイラ・ニライとちなみある語とする柳田(1964(1951): 155)の推測を支えることになる(2章の注 16 参照)。また、ふたつの形態のイバチの存在や、「世バナウレ」や「世バタバラル」といった囃子の言葉使いの差異からは「魂を持って来るのは誰か、と言ふ事になる。魂は元、祭りの前夜に自ら来たのであつたが、後には初春来る神が持つて来ると言ふ風に考へが變つてくる」(折口 1955(1930~1932): 98-99)といった、**たま**と神々との二重性を読み取ることができる(2章の注 10 参照)。すなわち、来訪神の発生は、自然の「主体性」を基にしている。その意味において、人間と穀類の靈魂観には、多くの共通点があるものの、ニーラスクの神々は、「祖神」とは異なる存在である。

が死後何日ないし何年かたってのち祖霊一般に包摂され、ついに神になるという日本民俗学での通説に対して、パティローマの世界観ではこの両方の存在形式はいつまでも対立し続け、けっして混淆しないものとされてきた」(住谷・クライナー 1977: 278)。また、世〔ユ一〕の円環モデル(2章の図 9)からすると、来訪神の関わる期間は、世の期間であり、一方で、先祖祭祀は、世と世の間にあたる「昼に対する夜」(補足資料①の図 14)の期間に実施する。ホトケごとは、この期間で対応するのが原則である。

とはいえ、来訪神が祖霊的な性格を帯びていることは、否定できない事実である。では、なにゆえに、そうした性格を帯びているのか。2章であきらかにしたように、農に関する行事で、とくに見ごせないのは、イバチを探し、また「ユ一ヤナリ」と囃す子供たちの存在である。なぜ、こうした行事に、子供たちを欠かすことがないのかというと、来夏世〔くなつゆ〕の結実にむかう作物の生育を願う心意と、来夏世を生きる子供たちが無事に根を下ろすようにという心意とが重なり合ったところで、こうした行事が生まれてきたからである。

本稿では、こうした心意を“生活の無事”と表現する。近年、幸福観の研究を進める関の、いったん押し寄せてきた波瀾のなかでもなんとかコトナキを得るという“無事であること”を願う幸福観に着想を得たものである。関(2008)は、「アチーブメント型」と「まちうけ型」という類型を設定し、前者を努力達成型の積極的・自覚的な働きかけである「アチーブメント型」の幸福の探求とし、一方、後者の「さち」や「さいわい」、「しあわせ」などの、めぐりあわせの良し悪しによる「まちうけ型」の幸福は、無事であること・平穏であることを重視すると指摘する。

この指摘を踏まえると、本稿が目撃してきた来訪の事例は、「まぢうけ型」の幸福観を典型的にあらわしているといえる。例えば、来訪してきた根下ろし〔ニーウリ〕の力のこもった種子が無事に発芽すること、その作物が無事に結実を迎えることなどの作物の順調な生育を願う心意は、まさに「まぢうけ型」の幸福観である。また、預け預かり慣行は、預かる家にとっては、預かれた家の先祖への焼香の義務を果たしつつ、自らの分家を出すことができる契機となった。また、家という“場”に生きたものが“先祖になる”という生活事実は、死後の安寧をまぢうけるものとなる。本稿では、通耕地や焼香地といった生活を組み立てるための土地利用の事例を取り上げたが、こうした「アチーブメント型」の営為は、当然、家の土地を利用してきた先祖や農の稔りをもたらすという神々との関係を抜きに語ることはできない「まぢうけ型」のものでもある。その意味において、「アチーブメント型」と「まぢうけ型」という二類型は、表裏一体のものである。こうした来訪する存在をまぢうける“作法”を伴いつつ、「低い島」での生活を組み立ててきたのである。

すなわち、沖縄社会では、先祖や神々といった来訪する存在に絶えず働きかけつつ、その相互交渉のなかではじめて“生活の無事”といった幸福がもたらされるという、一種の往還的な関係を取り結んでいるのである。だからこそ、来訪という契機や儀礼の場が、こうした幸福観を達成するために決定的に重要になってきたのである。

来夏世を生きるものたちの“生活の無事”を願う心意は、先祖祭祀と農耕儀礼とに通底するものである。そのため、五穀豊穡をもたらす来訪神が、あたかも子孫を守る先祖のすがたをかたどっているかのようにみえるのである。子供たちを見守るミルクは、来夏世を生きる子供たちの“生活の無事”を約束する存在である。ここにおいて、ミルクとファーマーとが“習合”し、このような表現を生み出している。

今、本土復帰以降の過疎の加速化によって、本稿の対象としてきた島々では、学校の閉鎖がもつぱらの関心ごとになっている。自らの子供たちをその場で、育てることができないという、島の行く末を案じる声は大きい。だからこそ、こうした生活実感をもった人々は、このミルクの背後に群がる子供たちの存在自体を、かれらの“世”として「まぢうけ」しているのである。

むろん、こうしたミルク信仰のあり方は、汎人類的な終末観を伴ったメシアニズムとは異なるものである。日本のミロク信仰を民間信仰の中でとらえた宮田は、こうした日本的なメシアニズムを「未来仏出現の具体性に乏しく、当然千年王国論運動に欠ける」（宮田1975: 303）と指摘する。本稿の取り上げた事例は、沖縄をフィールドとする個別事例ではあるが、環太平洋的な表現態の一端としてある。その意味において、同じく、アジア・太平洋地域の海域世界でのカーゴ・カルト *cargo cult* は、比較の見地からすると、非常に興味深い事例であり、沖縄の独自性をとらえるひとつのきっかけを提供している。

カーゴ・カルトとは、1880年代から今日に至るまで、ニューギニアを主とし、メラネシア各地で起こった千年王国主義的な宗教活動である。ワースレイ, P. (1981)によると、これらの地域に住むメラネシア人は、19世紀後半より植民地の拡大を計った白人たちとの接触

の中で、白人のもっていた豊かな物資に圧倒されたという。その一例をあげると、以下の通りである。

高地人は三〇年代に入って初めて飛行機を見たとき大変驚いた。まずその音の大きさに驚いてしまった。飛行機を巨大な「鳥」だと思い、顔を両手で覆い、呪術を用いて身を守ろうとする者や、納得のいく説明を求める者もいた。高地探検の先駆者の一人である J・L・タイラーは、原住民の住む場所へ物資が空中投下された時の様子を次のように記述している。「飛行機が飛んでくると、米、小麦粉、斧などの品々が地上にぶんという音をたてて落ち、伐採地はめっちゃめっちゃになった。住民は恐怖と驚きでまばたきもせずその様子をながめていた。彼らにとって、飛行機は精霊に代って食物をもたらす天国からの使者であった。また実際、数人の老人が天上の世界へ出かけるどころだとわれわれに挨拶して出かけて行った。」  
カインアンツを訪れた原住民は、鳥(飛行機)の胴体から白人が出てきたのを見て、死者の再生だと思って恐れを抱いた。だがひとたび白人たちが恐ろしいものではないとわかると、彼らも持っている物質的富に目を奪われ、むしろ彼らを歓迎するようになった。このようにして、高地にカーゴ神話が広まったのである。

(ワースレイ, P. 1981: 270)

やがて、メラネシア人は、こうした財は、自分たちの祖先が死者の国で作ったものなのに、白人たちが独占していると考えられるようになった。そうして、近い将来、祖先の霊が船に“カーゴ [積荷]”を載せて帰還し、あらゆる財が自分たちにもたらされる日が到来すると思え、こうした日に備えて儀礼を行ったのである(図 2)。近い将来に千年王国が実現することを予期し、その準備に取り組む。掛かる積極的な千年王国運動は、自らが抑圧されていると感じ救済を熱望していた植民地の人々や不満を抱く農民、封建時代の諸都市の運命にもてあそばれた人々など、あらゆる階層の人々に支持されたのである(ワースレイ, P. 1981: 297)。むろん、こうした運動の背景には、海域世界の世界観の特徴でもある海の向こうから来訪する存在や文化英雄 *Culture Hero* に関する伝統的な神話があっ



図 2 藁製の飛行機の模造品

カーゴ・カルト運動の一例として、藁などを用い、実物大の飛行機の模型も造られた。こうしたものは、類感呪術的な効果をねらったものである。また、カーゴを受け取るための突堤や波止場、倉庫、物置なども造られたという(ワースレイ, P. 1981: 323)。

た。こうしたものを基盤としつつ、近代ヨーロッパ文明とメラネシア文化との文化接触により、カーゴ・カルト運動が生じたのである。

アジア・太平洋地域の海域世界での水平的な来訪者の存在は共通するものの、そのメシアニズムのあり方は、異なる表現態をとっている。すなわち、ミルクのもたらす世とは、基本的に、なんとかコトナキを得るといふ、毎年毎年の反復する“生活の無事”を約束するものであり、その時間感覚は、来年の夏の収穫までといった来夏世〔くなつゆ〕以上の幅をもたないものである。一方、メラネシアにおけるカーゴ・カルトは、千年王国を志向するユートピアの思想であり、祖先のもたらすカーゴ〔積荷〕は、物質的な財である。また、カーゴ・カルトは、こちら側の世界でのユートピアの実現である一方、世の源泉は、あちら側のニーラスク(=常世)にあり、「うつぎ世」とは、あくまで“空っぽ／殻っぽ”の世である。そのため、あちら側の世界との往還的な関係を取り結びつつ、世を反復しつつ、迎えてきたのである。

## 補論

### 坪井理論における民俗把握の方法

交流の民俗学に向けて

## 1 はじめに

「民俗とは異質の文化との接触による衝撃によって起きた自己認識の連続過程」と述べたことがあるが、いまは最後を「連続過程の総体」と改めるべきだと考えている。

(坪井 1986b: 146)

民俗学者、坪井洋文(1929~1988)の「民俗」の謂いである。1929年、広島県山県郡北広島町(旧大朝町)生まれ。旧制中学3年のとき予科練を志願し入隊。高知県の海軍航空隊へ配属された後、敗戦を迎える。1947年、広島青年師範学校に入学し、柳田國男(1875~1962)の著作に接するうちに民俗学を志す。郷里の社会科の教師になった後、1951年、國學院大學文学部に編入し、折口信夫(1887~1953)に師事する<sup>1)</sup>。卒業後、柳田の主宰する民俗学研究所の研究員となり『総合日本民俗語彙』の編纂にあたる<sup>2)</sup>。

民俗探訪を続ける中、南九州において印象的な正月風景と出会う。このあたりの農家では、床の間や神棚、お墓に里芋を供えている。1957年、岡正雄(1898~1982)の知遇を得て、東京都立大学大学院(社会人類学)の聴講生となる。岡、蒲生正男(1927~1981)、村武精一(1928~)らとともに、伊豆諸島、東北、志摩、瀬戸内海などの調査を行う。その後、國學院大學にて教職に就き、1981年に国立歴史民俗博物館教授・民俗研究部長に就任。「総合展示第4室(民俗)<sup>3)</sup>」の展示に情熱を傾ける。1988年6月逝去、享年58歳。

坪井は自身の生き様に寡黙であったし、あまりこれを語らなかつたように思う。ただ、語らいの場では、口重に吐露することがあった(桜井・谷川・坪井・宮田・波平 1984; 尾藤・坪井・金田・上田・藺田 1986)。それによれば、坪井の人格形成というものがつねに戦争と関わっていて、戦後、何を考えていく際にもそこが原点になってきたという。原爆で同級の多くを亡くし、戦争の末期と戦後の混沌とした状況の中を夢のように彷徨ってきたという。坪井が焦土を前にしたときに、戦時体制下で猛威をふるった国家主義のうたってきた単一(≒均質)であることを強いる価値観や自己存在のあり方(一つの民俗的風土に自己を同一化すること)というものの幻想と危うさと脆さに打ちひしがれたのである。「民衆はまだ立ち直ってはいない」という言辞にはそのような自身の想いがこもっている。戦後、坪井の中に残ったのは“ポッカリ穴”であったという。いわば、宙ぶらりとした空っぽの自己。坪井の中に生じたこの根無し草のような精神的空洞は、自身の存在問題に関わるものであったにちがいない。だからこそ、戦後に展開した坪井の民俗学は、自己存在の意味への問い掛けとわれわれの価値への希求とが基調となっている。

坪井の民俗学の底流には“交流”というモチーフが未分化であるが確かにかたちづくっているように思う。そうして、このモチーフが“ポッカリ穴”に対する処方箋であったのだ。しかしながら、坪井の民俗学は、「イモの民俗学<sup>4)</sup>」という偏った標語を付与され、その民俗学の内包していた構想は忘却のかなたにあるとあってよい。坪井の類型論に後続し



た「生産基盤を指標とした民俗文化類型論」(安室 1991: 50)は、坪井の用いた操作概念である「類型」の意図や方法論に鑑みることなく、これを実体概念としてとらえ展開していったのである。その結果、坪井の民俗学は、(実体的な)複合生業論の前史として申し訳程度に数行が割かれるにすぎないものとなっている。なぜ、坪井洋文の民俗学は、忘却されてしまったのだろうか。おそらく、戦後の民俗学が「民俗」を客観的な資料として実在視し、資料としての確実性・客観性を高めようとする形で、民俗学を科学化しようとしたことと関連していると考えられる(岩本 1998: 26-29)。“文化財学化”の進行した一部の戦後民俗学は、「素朴な実証主義」や「素朴な記述主義」に傾倒し、方法論に関する理論研究を軽視してきたとの指摘がなされているが(伊藤 1973: 113; 福田 1998: 4)、坪井の民俗学構想の忘却は、これらの民俗学の全体的な潮流とけっして無関係ではないだろう。

そもそも、柳田國男は「民俗」という対象でもって民俗学を名乗るのではなく、方法によってこの新しい学問を創始・確立しようと試みたという(岩本 1998: 19)。しかしながら、「民俗」を対象化する傾向のあった戦後民俗学は、「民俗」を前代の破片や過去の残滓と見立てて、もっぱらエントロピックな語りに終始してきたといえる。「(対象としての)民俗」の消滅は、その認識枠組みの喪失を端的にあらわしている。とはいえ、民俗学者たちがこの危機を克服するために、議論や提言をいくども重ねてきたことも看過してはならないだろう。

最晩年の坪井は、今日の日本民俗学の危機状況をもたらした理由に「民俗とは何かをラディカルに問いつめていく作業が欠落していた」(坪井 1987: 65)ことをあげている。日本民俗学が「頽廢」・「退潮」・「黄昏」・「落日の中」と形容されるようになってもはや半世紀以上たったが、これをもたらしている方法論や認識枠組みに対する無関心や無知というものを現代民俗学は覆す必要がある。

本章は、民俗学の方法論を主題とする理論民俗学の試みであって、素朴な実体主義によって瓦解させられた民俗学にあらためて焦点を当てるものである。小松和彦(1947~)は、「民俗」とは実体的／固定的なものを指し示すものではなく、各々の民俗学者の認識枠組みの中に存在するものを意味すると指摘する(小松 2000)。本稿もこれと見方を同じくし、「民俗」とはある認識方法でもって見通すものととらえる。冒頭にあげたエピグラフは、坪井の分析視角を明示したものであるが、坪井はどのような認識枠組みをもって「民俗」を抽出してきたのか。

本章は、坪井のいう「民俗」を理解するために必要となる「枠組み」を問う。坪井の「民俗」把握の方法を理解・検討する作業は、ひいては、本章の意図する“交流の民俗学”の骨格を描き出すための必要不可欠な手順にもなる。

## II 「民俗」という語法

### 1. 類型

正月といえば餅である、との民俗学の一般的な常識がある。とすれば、正月における里芋の風景はとらえどころのないものである。これが、いわゆる「餅なし正月」である。この「餅なし正月」の位置づけを試みた嚙矢は、壱岐の事例をもとにした折口(1956(1929))の「餅搗かぬ家」である。折口によれば、古くは新嘗の夜に、「餅を搗く集団」と「餅を搗かぬ集団」とが「種々雑多な様式を持つて別々に神迎へ」をしていたという。ところが、餅を搗くことが一般化してくると、餅を搗かぬ集団は「異風な」ものとされてくる。そのため、もともとは餅を搗いていたのだけれども、ある事情から餅が搗けないことになったという「合理的な説明」を試みなければならなかった。これが、「餅なし正月」につきまとう禁忌伝承の由来になったと、折口はとらえたのである。

坪井にとって、この折口の「古く、家・村によつて各々別個の傳承を持つて生活をしてゐた」とする説<sup>5)</sup>は、非常に魅力的なものであった(坪井 1979: 163-165)。「餅なし正月」が禁忌觀念によって傳承されているとしても、その禁忌は異質文化の並存を前提としているためである。この餅の不在の意味するところを問うことによって、坪井の民俗学は構想されてきた。

しかし、柳田後の日本民俗学は、「日本民族＝文化は同系、同質の単一民族によって構成され、複数の異系異質の民族、種族から形成されたものではない」(坪井 1979: 54)という暗黙の前提があり<sup>6)</sup>、さらには、日本文化＝稲作農耕文化という図式を基盤とした文化史觀も無批判に常識化されていた。そのため、「餅なし正月」と呼ばれる民俗事象は、特殊なものとして位置づけられ、日本民俗学のもつ主要な関心から排除されてきたのである。

例えば、柳田が十数万枚ともいわれる民俗資料・語彙をカード化していたことはよく知られている<sup>7)</sup>。坪井は、このカードを整理する作業を通して、カードの記述がその原典となる報告書の記述をそのまま転載しているのではなく、その多くが柳田の構想した体系的枠組みに沿うように資料選択がなされていることに注目した(坪井 1979: 150-151)。いわば、後期柳田の示した民俗学的素材の体系化は、特殊なものを捨象したうえで民俗事象の「典型」を生みだしてきたととらえたのである(坪井 1969: 26; 1970: 13)。坪井の民俗学は、この「典型」からこぼれ落ちる民俗事象を「類型」という概念を使用し、拾い上げようと試みた<sup>8)</sup>。さらには、これまでの単一文化の内的発展という視点で資料化され、体系化された「典型」を、もう一つの「類型」として位置づけ、相対化を試みたのである。

この二つの民俗文化の「類型」は、「新年における様様な民俗が、大きく二つの群に分類されること」(坪井 1982: 14)を典拠にし、設定されたものである。坪井は、新年にみられる「行動や思考の様式」(坪井 1989: 59)に規定された生活事実(儀礼・神話的要素)に注目したとき、その背景にある種の一貫性をもった“生活体系”が控えていることに思いいたったのである。坪井は、宗教学者のエリアーデ、E. (1907~1986)に倣い、新年を「創造力とか秩序の維持力を失った古い時間が、その活力をたたえた始源の時間を回復し復活した状態」(坪井 1979: 49)と規定し、「始源の状況に回帰して、秩序確立の根源となった活力を、個人や集団や作物に復活させるのが儀礼とか祭りである」とすると、儀礼や祭りの食べ物、供え

表 1 稲作類型と畑作類型

	稲作類型 (稲作民的農耕文化ノイネ文化) モチ=白色=水田稲作民=サト=定住=常民	畑作類型 (畑作民的農耕文化ノイモ文化) イモ=赤色=焼畑農耕民=ヤマ=漂泊=非常民
神話主体	天津神族	国津神族
風俗	オホミタカラノアリカタ文化	クニブリ文化
ハレとケ	ハレ文化 (宮廷において形成された文化)	ケ文化 (民間において形成された文化)
神話観	モチ正月	イモ正月
神観念	種子	土壌
空間観	占有、公的	共有、私的
時間観	一年単位	複年単位
再生儀礼	ミソギ・ハラエ	コモリ
再生観	〈種子の論理〉	〈土壌の論理〉

(坪井(1982: 226)に補足して作成).

物はその背景となっている神話の象徴的表現とみることができる」(坪井 1979: 49)とした。

こうして、正月にみられる神饌物、儀礼食、贈答品、予祝的装置などに注目すると、稲作農耕を基盤としたものと畑作農耕を基盤としたものとに分かれる。これは、さきの折口の文脈でいう「餅を搗く集団」と「餅を搗かぬ集団」とに対応する。そして、この「餅を搗かぬ集団」が、正月において稲に優先させる作物は、粟、稗、蕎麦、麦、大豆、小豆、大根、蕪、里芋、山芋といった雑穀や根栽作物であり、畑ないしは焼畑の作物であることが共通している。坪井はこの二つの「類型」の担い手に、しばしば用いる「民俗を担う主体」という言い回しにあるように、「稲作民」と「畑作民」という主体概念を対応させた。これが、坪井の作業仮説として設定した「稲作類型」と「畑作類型」であり、この二つの「類型」に、数々の歴史・文化的要素を付加し、対応させていったのである(表 1)。

## 2. 文化接触

この二つの「類型」に近い発想は、柳田の「山民」を対象とした研究にもみられる。柳田の初期の研究は、日本人は複数の種族により構成されていたと仮定し、いわば先住者を「国津神族」、後に渡来してきた者を「天津神族」という形で概念化を試みていた(坪井 1982: 156)。そして、稲を携えて来た集団を「天津神族」ととらえ、これより以前に「国津神族」による焼畑などの土地利用があった可能性があるとし(柳田 1963(1909): 499)、この集団の末路に「山民」を位置づけていた。柳田においても、稲作民(天津神族)と畑作民(国津神族)という構図が顕現しているのである。ただし、後期柳田は、稲や鉄をもたらした強力な「天津神族」との接触によって、「国津神族」は滅亡(分解)への道筋をたどっていったととらえていたようである(坪井 1979: 22-29; 1982: 156-157)。

これに対して、坪井は「異質の文化との接触後の過程が、そう簡単に集団や文化の心性なり世界観までを根柢から変えうるものかどうかは疑問であろう」(坪井 1982: 166)と提起し、異なる“生活体系”を背景とした「類型」同士の文化接触の問題として改めて焦点を当てたのである。坪井の設定した「類型」は固有の価値観をもっており、その意味において「自界<sup>9)</sup>」を構成しているといえる。「モチ正月」や「イモ正月」は、この「自界」のあらわれの一つであった。

表 2 正月儀礼の民俗と文化接触の段階

正月儀礼の民俗			I (稲作民的農耕文化)とII (畑作民的農耕文化)との文化接触の段階	
	畑作類型	稲作類型		
A	イモ (等価的対置)	餅	【等価値】 ...	I によってIIが死滅、排除、併合、同化されることなく、IとIIそれぞれの文化体系を持続していく共存過程
B	イモ (餅の禁忌)	餅	【禁忌】 .....	IとIIのいずれか一方の文化を原理的に拒否する場合が多く、文化的、社会的にその原理を固執する集団を差別、排除したり劣位に位置づける過程、および自己固有の文化を持続し秩序を維持し改良しようとする自己認識の過程
C	イモ・餅 (イモの優先)	餅	【融合】 .....	IIがIによって同化されることなく、それぞれの要素が習合して、新しい文化をつくり出す過程
D	イモ・餅 (イモと餅の混淆)	餅	【交流】 .....	IとIIとが接触することにより、その相互の要素の一部を相互補完的に組み替え、個々の体系を持続する過程
E	餅 (イモの餅への同化)	餅	【同化】 .....	政治的、文化的に優位に立つIが、劣位のIIの文化を消滅せしめたり、IIの要素をIに組み替え、ないしは強制して服従教化せしめる過程

(坪井(1982: 158-160)により作成)。

そして、坪井はこの「モチ正月」と「イモ正月」との接触によって引き起こされた「イモ正月」側の対応段階を、多くの資料的な裏づけを背景にして、A「等価的対置」、B「餅の禁忌」、C「イモの優先」、D「イモと餅の混淆」、E「イモの餅への同化」に分類したのである(坪井 1982: 158)。表 2 にまとめた通り、「モチ正月」から「イモ正月」への移行が確認されない一方、「イモ正月」が「モチ正月」に取り込まれる過程をみてとることができる<sup>10)</sup>。ここに「モチ正月」が「イモ正月」に対して優位にあったことが予想され、いわば、「餅を新年の供物、儀礼食として正常なものとし、絶対的価値をおこうとする、稲作文化を軸とした価値体系の強力な働きかけが、里芋を軸とした体系に及んでいる」(坪井 1979: 193-194)として、坪井は「民俗の政治性」をかぎとったのである。

ただし、坪井の目的は「イモ正月」が「モチ正月」に取り込まれていく過程をあきらかにすることにあったのではなく、「稲作類型」と「畑作類型」という極のはざままで、「破壊されようとする自己の秩序の体系を、自己が主体的に拒否、抵抗、整合しながら、本来の秩序を收拾していこうとする行為過程」(坪井 1982: 167)を看取するところにあった。坪井が「われわれが求めようとする目的のひとつは、そうした文化接触によってどのような文化が形成され、支配者による歴史が進行していったかを民衆の側を鏡にして観るのではなく、民衆が文化や歴史をどのように形成したか、その経験の意味を知ろうとするものである」(坪井 1982: 166)と述べているように、政治的・経済的に不均衡な文化同士の接触によって生成した「餅なし正月」に、脅かされつつも「自界」を回復させてきた自己の実践をみてとったのである。「餅なし正月」を「主体的選択と支配的強制」(坪井 1982: 223)の中において生成した民俗ととらえたのはこのためである。

坪井は、この「稲作類型」と「畑作類型」との文化接触を「第一次の衝撃」と名付け、この経験をあきらかにすることによって、「西欧近代文明との国家的規模での邂逅」(坪井 1982: 170)という「第二次の衝撃」をむかえた現在において、自己の秩序を回復する方途を

見出そうとしたのである。

### III 交流の民俗学

#### 1. 閉塞と再生

さきに紹介したように、坪井は「民俗とは異質の文化との接触による衝撃によって起きた自己認識の連続過程の総体」とした。次に、ここで用いた「自己認識」という言葉使いに着目して検討しよう。

坪井は「日本人の生死観」の中で、民間伝承について以下のように言及している。

民間伝承とは、始祖(=先祖)から与えられた、自己および自己の帰属する集団の存在(行為と思惟)の意味の問いかけであり、民俗学は、その存在の価値を体系化することにあるのだと思います。そして、民間伝承とは、時間的な意味において、常に古代的原初の文化=社会を遡源して、現代に至る変遷を記述するのではなく、それぞれが持つ集団の始源、行為や思惟の習俗化された始源である広い意味での始祖(=先祖)にかかわる神話を再構成して、その中に自己の存在する意味を見出そうとするのです。

(坪井 1970: 8) (傍点は筆者による)

晩年の坪井は、「閉塞」と「再生」という言葉を頻繁に使用し(坪井 1980a: 3; 1980b: 36; 1983: 391; 1986b: 56)、民俗学が問わなければならないもっとも切実な課題ととらえていた。さきの章でふれたように、坪井にとって正月をめぐる儀礼は、「始祖にかかわる神話」を反復的に構成するものであり、「自己および自己の帰属する集団の存在」を認識する実践であった。しかしながら、近代化・世俗化の進んだ現代では「自己の存在する意味<sup>11)</sup>」を担保するような仕組みが失われつつあり、自己は閉塞的な状況に置かれているととらえた(坪井 1985: 4)。そのため、坪井は今まで閉塞的な状況にあった際に、これを克服し再生するための回路として、どのような知恵が準備されていたのかをあきらかにすることに意を注いだのである(坪井 1983: 392)。これは、ひとえにひとを「意識的に再生をおこなうことの可能な生きもの」(坪井 1983: 391)ととらえていたからこそその課題であり、存在問題を抱えていた坪井には、自己を認識することが再生につながるとの見通し<sup>12)</sup>があったのである。

従来の民俗学は、この再生の問題を「ハレ(晴)」と「ケ(褻)」という概念で説明してきた(坪井 1980a: 7)。例えば、桜井徳太郎(1917~2007)は、「ハレ」と「ケ」を媒介するものとして「ケガレ」に注目し、これらが「生活秩序のなかに交互に配置されながら調和を保っている」とし、この循環性を「再生と活性化の原理」ととらえている(桜井 1982: 259-261)。しかし、坪井はこの「ハレ」と「ケ」との循環/連続に、自己認識を阻害させる回路を読み取ったのである。

ここで、坪井の規定する「ハレ」と「ケ」という語彙についてふれよう(坪井 1987)。坪井は古典の中に出てくる「風俗」という言葉に、「オホミタカラノアリカタ」と「クニブリ」という訓があることに注目した。そして、「オホミタカラノアリカタこそが、中央の支配者の側にとって権威を備えた絶対的文化であり、国民が理想として習うべき文化であった。それに対して、クニブリは地域の人々の担う文化で、オホミタカラノアリカタに対して劣位あるいは異質文化で、オホミタカラノアリカタ文化によって教化せしめるべき対象であった」(坪井 1982: 186)とし、この優劣の背景に、稲を占有する天皇を核とした支配システムが存在していることを指摘した。この権威的中央が確立することによって、「クニブリ」は周縁として位置づけられ、教化や同化の対象となった。坪井はこの二つの「風俗」を「稲作類型」と「畑作類型」とに対応させたのである。そして、「オホミタカラノアリカタ文化(稲作類型)」が「クニブリ文化(畑作類型)」を包摂していく過程で、本来「オホミタカラノアリカタ文化」に属する天皇の稲作神話に基づく宮廷祭祀「ハレ」が、「クニブリ文化」の民間に受容され、本来別個の文化系統に属する「ハレ」と「ケ」とが連結することになったという(坪井 1982: 197)。坪井は「このハレとケの接触とその後の過程には、これまで無数の人々による長い歴史的葛藤があり、ついに特定の時空において、このふたつが連続してしまったと筆者は考えている。このハレとケの連続性こそ、オホミタカラノアリカタにもクニブリにも属さない、〈国民文化〉という、いわば等質的文化を織りなした縦糸と横糸であって、日本文化を等質化させる重要な装置となった」(坪井 1982: 225)と言及する。つまりは、「ハレ」と「ケ」との連続性という発想は、本来多元的であった自己認識の回路「類型」を隠蔽する結果をもたらしたのである<sup>13)</sup>(坪井 1982: 204)。

だからこそ、坪井は「ハレ」と「ケ」とは別に「類型」に固有の再生観を抽出する作業にかかったのである。下にあげた「種子の論理」と「土壌の論理」とは、坪井の二つの「類型」から抽出した農耕観であり、「再生」の発想につながるものである。

#### ① 稲作類型の農耕観——〈種子の論理〉

稲作民にとって水や肥料や太陽よりも重要な対象は、稲の種子の質的価値である。質の決定を稲の種子にひそむ靈魂の力にあると観念して、その霊力によって稲は成育し結実するものとしている。...(中略)...稲作には一年間に多くの儀礼が、あたかも人間の一生の儀礼のごとく加えられているし、なによりも、収穫後に聖別された種子を、特定の方式で厳しく祭っている点に注目しなければならない。この種子を祭る期間に、人間が稲霊の機嫌をそこなうような行為は禁じられる。したがって、稲のスジ(種子)の良いと悪いは、それを祭る人間の質と同一で、人間の価値を決定する基準となっていて、さらに、それが家筋と人間の差別とを生み出す決定的要因ともなった。したがって、稲作民の農耕観をまとめて、〈種子の論理〉と呼ぶことにしたい。

(坪井 1982: 33-34)

## ② 畑作類型の農耕観——〈土壌の論理〉

焼畑は人間の手でつくり出した火によって草木や土地を焼き、栽培可能な土地空間をつくり出すのであるが、この焼去という技術は永遠の無を目的とするのではなく、有すなわち作物の発芽と成育豊穰とを期待しておこなわれる。火はそうした転換の原理にもとづいて認識され、その赤い色は神聖視される。そして、焼去後に栽培される作物は、原則として半年から数年で別の作物へと転栽するから、作物の種類は多様である。焼畑民の間に作物の種子の神聖化なり聖別化が稲作民にくらべて稀薄であるのは、種類の多様性というよりも、作物の種子に宿る靈魂の観念が備わっておらず、むしろ作物の生命力の根源は大地という土壌そのものによって育成されるという観念にもとづくのではなかろうか。これを〈土壌の論理〉と呼んでおこう。

(坪井 1982: 32)

坪井が正面を切って、この二つの再生観を主題としたのは、「日本人の再生観——稲作農耕民と畑作農耕民の再生原理」(坪井 1983)である。この論文では、稲の種子を絶対視して再生の活力とする「種子の論理」と、大地を絶対視して再生の活力とする「土壌の論理」とを、それぞれの「類型」に固有のものとして検討している。このうち、「種子の論理」は柳田の「スジ」の発想を推し進めたものであり、「結実して枯死したのちに種子化された稲は、冬の期間に稲霊の再生儀礼によって、春には再び水田で発芽が可能になる」(坪井 1984b: 501)という稲種子の生と死との循環構造をとらえたものである。そして、この稲種子の生まれ変わりの思想を根幹として、同じく先祖の靈魂も生まれ変わるという「稲作類型」に固有の再生観を抽出している。

一方、「畑作類型」に固有の再生観を抽出するために、坪井は「刈敷」と呼ばれる田畑に入れる緑肥について注目した。「刈敷」とは、晩春から初夏にかけて、田植えに先立つ作業として、山や野から柴や草、若木の小枝を刈ってきて田に敷き、これを泥の中に踏み込むことをいう。これを稲作農耕民の再生観である稲種子の継承(=「種子の論理」)とは別の論理である畑作農耕民の再生原理(=「土壌の論理」)を母体とした「民俗」としてとらえた。「刈敷」は「山という大地母からの「新しい生命の注入または補強」という、まさに大地の再生を目的とする」(坪井 1983: 454)畑作農耕民の再生観に連なるものと指摘したのである。

ただし、論文の最後に「真に日本人の生活、精神の再生がどのように果たされるのか、それに民俗学がいかなる寄与をなすうのかは、これからの問題といわざるをえないが、しかし緊急を要することはいうまでもない」(坪井 1983: 468)とあるように、この二つの「類型」の再生原理が、現在における閉塞状況の処方箋になるとはとらえなかったようである(cf. 坪井 1986b: 56)。あくまでも、この作業はそれぞれの「類型」に固有な再生観を抽出する

ためのものであり、「自界」を構成する基本的な要素として主題化させたものである。

## 2. 交流の民俗理論

この再生という課題に対して、坪井は模索した段階で永逝し、一見すると明確な答えを提出していないように思われる。ただし、ひるがえって坪井のモノグラフを読み返してみると、文化接触の段階として仮定した「交流」に一つの可能性をみていたことがうかがえる。この「交流」の発想の背景には、柳田の「霊界との交通」や折口の「マレビト観」があり、これらの現世と他界との交流は、「現世への活力の供給」(坪井 1985: 7)をし、人々の再生をうながしてきたととらえている。「多様な文化要素の同時並存は、すなわち異質な文化の同時並存であったというのが、日本文化の特質であり活力であったといえよう」(坪井 1982: 204)と述べているように、坪井はこの“現世と他界との交流”という発想を敷衍し、異質な文化体系同士の「交流」の中に活力が内在しているととらえている。

例えば、小正月には蓑・笠をつけた来訪神があらわれる。坪井はこの予祝的呪物をもたらす来訪者を「畑作民」を表徴したものにとらえ(坪井 1989)、「稲作民」がこれらをモチなどで歓待し、「沈黙の交換という形で連帯し、結果として全体の秩序を調和させている」(住谷・坪井・山口・村武 1987: 50)と指摘する。このような連帯の構図は、「山と里の民俗学」や「漁撈民の世界観—房州一漁村の分析」や「故郷と都市民<sup>14)</sup>」などにおいてもみられる。また、「焼畑村落の民俗変化—滋賀県東浅井郡浅井町野瀬」(坪井 1989)では、稲作民的農耕文化と畑作民的農耕文化という原理の対立する集団が、儀礼的に対立と相剋、葛藤を繰り返した後に、対立原理の象徴的神聖物、行為などを交換することによって、連帯性を獲得していった過程を記述している。

ここにみられる発想は、坪井が文化接触の段階として想定した「相互の要素の一部を相互補完的に組み替え、個々の体系を持続する過程」である「交流」としてみることができる。二つの異質な文化体系が接触する境界<sup>15)</sup>において、連帯の可能性を模索することは「民俗次元からの社会や文化創造」(坪井 1986b: 223)につながるととらえたのであろう。

ここで、「自界」を違える者同士の交流について、鳥越皓之(1944~)は、以下のように記している。

自分の(あるいは自分たちの)解釈・意味世界を「自界」(our world)とよべば、自分(自分たち)と異なった解釈意味世界をもつ個人や集合体の世界を「他界」(their world)と名づけることができる...(中略)...この自界は他界があってはじめて明瞭に存在し、また自界は他界との個別の“交流”をしつづけることによって、固有性を確保する。小作人にとっての地主、女にとっての男、地付きにとっての新参者、村びとにとっての町の人や都市近郊の人が、それぞれの他界である。それらと交流をする。もちろんこのばあいの“交流”とは仲よくするというのではなく、明確にその存在を自覚し、自覚することによって、みずからの独自性を再認



識することである。

(鳥越 1989: 30-46)

鳥越が「自界は他界があってはじめて明瞭に存在し、また自界は他界との個別の“交流”をしつづけることによって、固有性を確保する」と述べているように、坪井は「自界」を違える主体(自界と他界)が接触する中で創造する「民俗」に、自己認識の方途を看取していたと考えられる<sup>16)</sup>。すなわち「自己を蘇らせていくという作業を通して、他者の存在する意味を内面化していくこと」(坪井 1986b: 63)という言葉にはそのような姿勢を読み取ることができる。

さきに述べたように、これまでの主流をなしてきた後期柳田の示した民俗学的素材の体系化は、特殊なものを捨象したうえで、民俗事象の「典型」を生み出してきた。この「典型」は、単一なる「自界」を想定しているために、異質な文化同士の接触到焦点を当てることができない。さらには、このような思考が異質なものを排除し、差別を生む源泉にもなってきた(坪井 1979: 19)。その意味において、他性というものを欠落させた思考になりやすい。語らいの場の発言によると、坪井は「異質、不浄、あるいはケガレと言われるような人たち」との共住関係や交際関係をもっていたという(桜井・谷川・坪井・宮田・波平 1984: 230)。これが具体的にどのようなものであったのかはわからないが、彼らの一つ一つの“生”の中に、確かな「自界」というものを感受していたのだと思う。これらをすくい取るために、坪井は「類型」という概念を設定したのである。ここに至って、「類型」という操作概念は、この「交流」という現象をとらえるための道具であったことがわかる。

#### IV おわりに

外圧が加われば加わるほど自己の内面に潜在化した価値観が引き出され、異質の価値との相対化作用がおこなわれてくる。民俗は民衆独自の所産である。それを権力が集団から隔離していくことはできない。

(坪井 1989: 44)

「自界」は、権力の布置関係の中で消し去られるものではない。しかしながら、これが脅かされてきた結果、自己認識の方途を喪失し、自己の閉塞が引き起こされてきた。政治・経済的に不均衡な文化接触によって歪められた「自界」は再生されなければならない。坪井は、この方途を「類型」同士の「交流」というある意味において理想的な構図の中で検討することを模索したのである<sup>17)</sup>。この視角は、多文化共生の進む現代において示唆深いものを含んでいる。均質性を前提とした社会認識がもはや成立しえない今日、均質的な存在としての“日本”という自画像がぼやけ、内なる他者が輩出されている。これまでにも、商家の奉公人、スラムの人びと、屑屋、町工場の人びと、留置場の犯罪者、新宗教にすが

る人びとといった「非常民」に焦点を当てた赤松啓介(1909~2000)による先駆的な研究が再評価されるなど(岩田 1998)、「典型」からこぼれ落ちる存在に注視する研究が蓄積されている(cf. 宮本 1984: モーリス, S. T. 2000)。

坪井の民俗学は、こういった内なる他者との関係を問うてきたのである。すなわち、坪井は「類型」同士が接触する中で生じる権力関係を問い、そこに創造される「民俗」に自己認識の可能性を読み取ってきた。その意味において、「国民」といった同質性の中での総体としてではなく、その内部の権力関係を視野に入れつつ、異質性の中でその総体を問うこと(自界と他界との交流のうちにある創造性を看取すること)が“交流の民俗学”の本分となる。

最後に、坪井の類型論と山口昌男(1931~2013)の中心と周縁の文化理論との異同を検討し、坪井の民俗学に対する理解の一助としたい。山口の文化理論は、文化を中心と周縁との関係の中でとらえる手法である。山口は、洗練された秩序をもった中心と、この概念を補強するために、社会的に再生産される周縁というものとの関係性に着目した。中心からは「否定性の刻印を押されながらも、他者性の持つ多義的な豊饒性」(山口 1977: 49)を持った周縁は、中心に対して挑発性を持っており、これによって中心は中心として、周縁は周縁として補強され、往還的に文化的な活気というものを発生させてきたととらえている。このような山口の文化理論の発想は、基本的には言語学でいう欠性的 *privatif* 対立という概念図式を基盤としている。この欠性的対立という語彙は、音韻論の領域から発達した概念であり<sup>18)</sup>、フランスの記号論者バルト, R. は、「欠性的対立とは、一方の項の能記があるひとつの記号的要素、言い換えれば標識を持ち、もう一方の項の能記にはその標識がないことが特徴となる対立関係をすべて指す。つまりこれは、ある標識の有/無という一般的な対立関係である」(バルト, R. 1971: 179)と紹介している。これに則して考えると、標識の有るものが「中心」となり、標識の無いものは「周縁」となる。すなわち、「餅なし正月」という呼称が餅の有/無を指標とする欠性的対立の構図を端的にあらわしているように、「中心という標識」の不在をもって「周縁」は意味づけられる。いわば、不均衡な二項対立の図式である。

一方で、坪井の類型論の発想は、言語学でいう等値 *equipollent* 対立という構図のもとで構築されている。この等値対立は、「二つの項は等価であり、ある特殊性の有無(欠性的対立)で考えることはできない」(バルト, R. 1971: 182)ものである。あくまでも、坪井は「類型」同士を等価的なものととらえている。そのため、坪井は「中心と周縁という文化のダイナミズム分析は、日本民俗学のいう民俗文化に当てはめると、必ずしも全体を把え得る概念とはならない。なぜかという、日本民俗学の方法は中心が周縁を形成してきたとする史観に立つからであり、中心と周縁は同質の文化によって連続しているという方法論上の定説がそれを規定してきたのである。まったく、中心と周縁を、パラレルで等価値的文化の体系的関係として把える視点がなかった」(坪井 1982: 86)と言及している。ところが、「オホミタカラノアリカタ文化」と「クニブリ文化」との連結は、「類型」同士の関係が等値対

立の構図から欠性的対立の構図へと変換されたことを意味し、坪井はここに「民俗の政治性」をかぎとったのである。この坪井理論の独自性は、いたるところで顕現する不均衡な文化接触の中で生じる「民俗」に焦点を当て、この位相において「民俗次元からの社会や文化創造」を構想したところにある。

本章は、坪井の「民俗」把握の方法を理解・検討する作業を通して、坪井の民俗学の独自性とでも呼べる交流する類型論の一端をひきだすことに目的があった。自己閉塞から脱却するための方途を「民俗」の世界に求め、「民俗とは何か」を真摯に問うた坪井洋文の民俗学のさきには、“交流の民俗学”というパースペクティブがひらけている。

## 注

- 1) 卒業論文は家族制度と家の祖先信仰を主題とした「族制の研究」であった(有馬 1979: 170)。
- 2) このとき、柳田から「家の生命(家の盛衰にまつわる伝承)」というテーマを授かった(有馬 1979: 170)。
- 3) 国立歴史民俗博物館の民俗展示は、「坪井曼荼羅」を基軸とした坪井の思想を表現したものである。曼荼羅には、六つのカテゴリーが設けられている。まず、現世の「類型」に相当する生活様式を以下のように五つに分類した。①「都市の風景(都市民)」、②「村里の民(稲作民)」、③「山の人生(山民)」、④「海浜の民(漁撈民)」、⑤「南島の世界」。そして、これらを配列させたあとに、他界の「類型」に相当する⑥「再生の世界」を配置させた(坪井 1985)。この総合展示第4室の構成は、疑似的な再生を意図しており、最後に子宮から外へ出るという構想である(宮田・網野・塚本 1989: 37-40)。ただし、「南島の世界」の位置づけは難しく、これは他の現世の生活様式による分類ではなく、「地域性」という別の分類指標を用いたものである。これについて、坪井は、この展示において「民俗」を典型的にとらえようとした一方で、このような「地域性」の問題を脱落させてしまったと言及している(佐々木・坪井 1985)。
- 4) 坪井は、『列島の文化史』の座談会で、「私自身がイモの研究をしたり、稲のエッセイを書いたりしても、民俗学界が何の反応も示さないで、全然分野の違った人々から多くの反応をもらうことも関係してきます。民俗の研究者たちは、私の研究はイモをやっていることで、文献目録なんかにも農業とか食物の領域でしか扱われず、私の意図に全く反しているのです。私が研究しようとすることの意図が、全く同業の研究者の中に汲み取られてこないという、一種のあせりみたいなものがある」(網野・塚本・坪井・宮田 1986: 63)

と述べている。日本民俗学の分野では、坪井の主著に対する書評も出されることなく、坪井の民俗学はひたすら忘却されてきたのである(住谷・山口・村武・宮田 1989: 29; 佐々木・小川・赤坂 2009: 11)。しかし、よく知られているように、坪井の民俗学は、比較民族学をはじめ、考古学や生態学などの基礎的な研究に、神話学や民俗学、作物学や育種学などの諸成果を取り込んだ佐々木高明(1929~2013)らによる照葉樹林文化論と親和的なところがあり、双方ともに稲作以前/以後という問題関心を共有し、日本農耕文化論=稲作文化論を解体することに心血を注いで共闘してきた。ただし、『イモと日本人』において、坪井は「筆者は本稿で、稲作渡来の時期や経路、稲作に先行する栽培植物の有無とか、まして種族文化複合の存否を論じようとしているのではない」(坪井 1979: 65)と述べているように、岡の種族文化複合や佐々木らの照葉樹林文化論を念頭にして自身の民俗学を組み立てたのではないと発言している。これは、「庶民の生活知識というものは、特定の個人の創案、発明とか、特定の時代に起源をもつという性格のものではなく、時間、空間を貫いた集団的普遍性を備えている」(坪井 1986b: 96)ものにとらえていたため、現在においても異質文化が併存していることを民俗学の立場から実証しようとしたためである。これを山口は「岡さんの歴史主義を、逆に時間を抜くことによって、多様性の中に見事に生かしていたんだ」(住谷・山口・村武・宮田 1989: 34)と評価している。あくまでも、これらの歴史主義と接続していくのは、この民俗学的な作業を経た後の問題である。坪井の以下のような発言は、そのように位置づけるのが妥当であろう。「日本人でありながら、新年の特定の時間を全く異質の行為と思考によって進行させる別々の集団が存在するという事は、その基層文化

- が異質であることを意味するだろう。この異質性はどこから来るのか。少なくとも水田稲作農耕を基層文化の母胎とする「餅正月」と、焼畑・畑作農耕を基層文化の母胎とする「餅なし正月」の集団は、日本列島に渡来した別の集団であることを仮説的に予想せしめるものであろう。...(中略)...筆者もまた佐々木の仮説は「餅なし正月」の集団と「餅正月」の集団の存在に対応するものとして、民俗学の側から支持していきたいと考えている」(坪井 1989: 49)。
- 5) 折口は「字によつて、風俗が、がらりと一變してゐる...(中略)...此不思議は、その人々の事へてゐる神が、違つてゐるところに原因があるのだ」(折口 1955(1930~1932): 51)と述べている。
  - 6) 柳田自体のとらえる「日本人」の形成観は、一概に一元論もしくは多元論として割り切れるほど単純なものではない。坪井自身は、「どこで、どのようにして、誰が、単一文化論者の柳田にしてしまったのか、学史的に詳細な手続きを踏んで結論を出す必要がある。宣長や柳田は日本の文化を一義的に把握し、単一論で割り切れるような分析を試みているのでは決してない」(坪井 1982: 165)とし、柳田を単一文化論者としてはみていない。晩期柳田の回想録「故郷七十年(改訂版)」においても、柳田は「日本民族が唯一つであるとする説は有害な障害である」(柳田 1964: 417)と喝破している。
  - 7) 坪井は、この民俗語彙のカードを整理し、『総合日本民俗語彙』の編纂に携わった。「季刊人類学」に掲載されたインタビュー記事によると坪井は「柳田先生は日本の庶民がもっている文化の同質的側面をみられた。しかし日本には、同質的のワクに入らない文化要素がたくさんあるんですね。柳田先生のカードを原典にあたりながら整理していて気がついたのですが、柳田先生がカード化なさらずに落とされたものを、なぜ落とされたのかとみていく、とそれはその同質的のワクに入らない特殊なものなんです。そこで、柳田先生が落とされたものを集めることによって、柳田先生の内面に別の光をあてることのできるかもしれないと思つたし、また、新しい民俗研究の糸口がみつかるかもしれないと思つたのです」(有馬 1979: 172)と答えている。
  - 8) 折口の以下の文章には、坪井に共通する姿勢をみてとることができる。「ほんたうは、部落により村によつて、神が違ふ爲に祭り方を異にし、又其傳承の爲方が同じでなかつたのだ。だから民俗を細かに採集して、合致した點と相違した所とを比較研究する事によつて、正しい姿を描く事が出来るのだ。比較研究は、われわれの學問にとつて、採集された民俗の新舊を辨別し、價値を定める爲に、必要缺くことの出来ない方法である。けれども、比較研究を實地に、資料に即いて、行ふに當つては、細密な觀察と鋭敏な批判と嚴肅な反省とを加へて行かなければ、徒に平凡な共通點を捕へて、普遍的な事實と喜び、爲に却て、個々の民俗・行事の個性とも言ふべき特徴を見落す懸念がある」(折口 1955(1930~1932): 116)。
  - 9) 本稿で用いる「自界」とは、坪井のいう生活体系が培つてきた「民俗的風土」といえよう。
  - 10) 坪井は、これらの文化接触の段階に I から II (II から I)へという進化論的な段階(「進化」)を加えている(坪井 1982: 172-173; 網野・塚本・坪井・宮田 1984: 85)。坪井は、これらの選択モデル(同化・拒否・融合・併存・交流・進化)を経験的に培つてきた「独自の価値観」(網野・塚本・坪井・宮田 1984: 86)にとらえ、このうち「交流」を理想的な文化接触のあり方としてとらえている(坪井 1982: 161; 網野・塚本・坪井・宮田 1984: 86)。なお、坪井の「交流」モデルは、アラスカ先住民を対象とした蒲生(1976)に影響を受けている(坪井 1982: 172-173)。ちなみに、欧米の文化人類学の領域では、日本語の「文化接触」に相当する「アカルチュレーション(Acculturation)」なる概念が提唱されており、古くは「Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups.」(Redfield, R., Linton, R. and Herskovits, M. J. 1936: 149)と定義されている。「アカルチュレーション」は、研究者ごとの概念規定があり、蒲生や坪井らの研究史上の位置づけは、今後の検討課題である。
  - 11) 坪井は、民俗学を「自己存在の意味への問いかけを軸にして、自己の帰属する諸集団のなかで生きることの價値を見出す學問」(坪井 1969: 26)と位置づけている。この姿勢は、「人が自ら知らんとする願」(柳田 1964(1935): 328)に応える學問を構想してきた柳田に通ずるものであり、坪井は、柳田の民俗学を「自己認識の學」(坪井 1982: 159)と評している。
  - 12) 「私は人間は意識的に再生を反覆することのできる生物だと考える」(坪井 1980a: 4)、「人間は意識的に再生をくりかえす生物的種だともいえよう」(坪井 1980b: 37)など。この点については、坪井(1986b: 63)を参照のこと。
  - 13) 坪井は「国家の名において支配者が民衆から収斂した民俗を、支配者の権力によって国家次元の公に組み替えをおこなつたとき、民衆

は敗戦という結果だけを突きつけられることになった。この衝撃から、われわれ民衆はまだ立ち直ってはいない」(坪井 1982: 170)として、民衆の自己認識の回路を隠蔽したさきには、「敗戦という結果」に帰結した混沌しかなかったと指摘している。ただし、「ハレ」への志向性は、権力的な背景にのみ由来するのではなく、そこに生活の発展・進歩をみた民衆の心意もおもんばかる必要があるとも指摘する(坪井 1989: 67)。

- 14) 晩年期の坪井(1984a: 30; 1986a: 293)の故郷論は、この「交流」という発想を念頭に置いて構成されている。例えば、離郷した都市民による子供たちのための家庭アルバムづくりに、実体として故郷を創ってやるという心意をみてとっている。坪井は、都市民たちによるこの新しい故郷創造の実践の中に、「交流」の基盤となる「他界」の創出をみてとったのであろう。
- 15) 坪井は、両義的な性格を持った神や異人などからプラスのものを引き出すための行為を「コモリ」と表現している(網野・塚本・坪井・宮田 1984: 93; 坪井 1977: 265; 坪井 1986b: 99; 坪井 1986b: 131-132)。「畑作民と稲作民の再生論理」の中に収められた「現代の民衆が求めているのは、これまでの自己を殺して、深い内省の時間と空間とを通過した後に再生するコモリの論理の実行ではないだろうか」(坪井 1980b: 37)という少々唐突な言明は、この両義性の問題を念頭にしたものと思われる。
- 16) この点については、赤坂(1985: 74-77)を参照のこと。
- 17) 従来、坪井の民俗学は、生業研究という枠組みの中に位置づけられてきた。しかし、その方法論や志向性に鑑みると、坪井民俗学は生業論に限定して検討するべきではない。例えば、乙益重隆(1919~1991)との対談の中で、坪井は「今の私たちの世代」と「若い者たち」とを大人の立場で年少の子供を理解するという

形ではなく、異なった文化の流れとしてとらえることができないかと述べている(乙益・坪井 1985: 42)。これもまた、類型論的な発想を背景とした発言である。さらには、坪井は「かつては人間の精神のゆがみとか悩みというもの、ああいう幻覚によって外に出して見ることができたけれども、今は自分の中に閉じこめてしまって、自分を見失っているともいえませぬ」(乙益・坪井 1985: 44)と、現代では、「超自然」との「交流」の喪失によって、自己の喪失がもたらされているとも指摘している。このように坪井の民俗学を理解するには、(交流する)類型という発想を念頭に置いておく必要がある。本章で強調したように、坪井の類型論は「行動や思考の様式」といった位相において構想されているものである。ところが、安室は、坪井の類型論を「生業技術を基にした類型」とし、「日本人の生計活動の実態はそうした各類型間の相互に重なり合うところにこそ存在する」(安室 1991: 82)という類型論から複合生業論へという研究史を描写した。すなわち、生計活動という極めて実体的な指標(単一 or 複合)を用いる分析視角から、種々の生業技術を複合的に選択する中で暮らしを立ててきたと指摘したのである。この類型論から複合生業論へという研究史は、類型の指標がそもそも異なっているため円滑につながっていくものではないが、その後の日本民俗学者はこの研究史を無批判になぞっていったのである。坪井民俗学の忘却は、①坪井の使用する操作概念を実体概念と混同し、「生産基盤を指標とした民俗文化類型論」を展開した素朴な実体主義、②類型論から複合生業論へという生業論に切り縮める研究史の登場、③その研究史のみが通説として学史化されたことの3点に起因している。

- 18) マルティネ, A. 編(1972: 338-342)の「標識 Marque」項目を参照のこと。

# 文献一覧

## 序論

- 池上良正 2011. 身体の実践、人格の関係性としての「死者供養」. 国立歴史民俗博物館研究報告 169: 83-106.
- 伊藤幹治 1973. 神話・儀礼の諸相からみた世界観. 日本民族学会編『沖縄の民族学的研究——民俗社会と世界像』207-271. 民族学振興会.
- 伊藤幹治 1974. 『稲作儀礼の研究——日琉同祖論の再検討』 而立書房.
- 大浜信賢 1971. 『八重山の人頭税』 三一書房.
- 喜舎場永珣 1970. 『八重山古謡 下巻』 沖縄タイムス社.
- 後藤晴子 2009. 民俗の思考法——「とわかっている、でもやはり」を端緒に. 日本民俗学 260: 35-65.
- 酒井卯作 1987. 『琉球列島における死霊祭祀の構造』 第一書房.
- 坂本要 1997. 他界と異郷・異界. 赤田光男・小松和彦編『神と靈魂の民俗』(講座日本の民俗学 7) 205-215. 雄山閣出版.
- 島村恭則 2006. 〈生きる方法〉の民俗学へ——民俗学のパラダイム転換へ向けての一考察. 国立歴史民俗博物館研究報告 132: 7-24.
- 鈴木正崇 1979. 八重山群島に於ける時間認識の諸相. 南島史学 13: 40-67.
- 関一敏 2002. 民俗. 小松和彦・関一敏編『新しい民俗学へ——野の学問のためのレッスン 26』 41-51. せりか書房.
- 坪井洋文 1989. 『神道の神と民俗的神』 未来社.
- 比嘉政夫 1971. 常世神と他界観. 竹内理三編『風土と生活』(古代の日本 2) 224-237. 角川書店.
- 牧野清 1972. 『新八重山歴史』 私製.
- 三木健 1980. 『八重山近代民衆史』 三一書房.
- 目崎茂和 1980. 琉球列島における島の地形的分類とその帯状分布. 琉球列島の地質学的研究 5: 91-101.
- 吉成直樹 1987. 水と再生——八重山諸島におけるアカマタ・クロマタ・マユンガナン儀礼の再検討. 日本民俗学 169: 15-36.

## 1章

- 秋道智彌 1995. 『海洋民族学——海のナチュラリストたち』 東京大学出版会.
- 秋道智彌 2000. オセアニアの地域史. 川田順造・大貫良夫編『生態の地域史』(地域の世界史 4) 268-309. 山川出版社.
- 安里武信 1976. 『新城島(パナリ)』 私製.
- 安溪遊地 1978. 西表島の稲作: 自然・ヒト・イネ——伝統的生業とその変容をめぐる. 季刊人類学 9(3): 27-101.
- 安溪遊地 1988. 高い島と低い島の交流——大正期八重山の稲束と灰の物々交換. 民族学研究 53(1): 1-30.
- 安溪遊地 1998a. 西表島の焼畑——島びとの語りによる復元研究をめざして. 沖縄文化 88: 40-69.
- 安溪遊地 1998b. 西表島の焼畑 第二部——生態的諸条件とその歴史の変遷をめぐる. 沖縄文化 89: 67-95.
- 石垣市総務部市史編集室編 1989. 『石垣市史——資料編 近代 3 マラリア資料集成』 石垣市役所.
- 石垣市総務部市史編集室編 1992. 『与世山親方八重山島規模帳』(石垣市史叢書 2) 石垣市.
- 石垣市総務部市史編集室編 1995a. 『参遣状抜書 上巻』(石垣市史叢書 8) 石垣市.
- 石垣市総務部市史編集室編 1995b. 『参遣状抜書 下巻』(石垣市史叢書 9) 石垣市.
- 石垣市総務部市史編集室編 1998. 『大波之時各村之形行書・大波寄揚候次第』(石垣市史叢書 12) 石垣市.
- 石垣市総務部市史編集室編 1999. 『八重山島年来記』(石垣市史叢書 13) 石垣市.
- 石垣市役所編 1983. 『石垣市史——資料編 近代 4 新聞集成 I』 石垣市役所.
- 稲村哲也 1996. アンデスとヒマラヤの牧畜——高地適応型牧畜の家畜移動とその類型化の試み. Tropics 5(3): 185-211.
- 稲村哲也 2000. アンデス山脈とヒマラヤ・チベット山塊. 川田順造・大貫良夫編『生態の地域史』(地域の世界史 4) 214-267. 山川出版社.

- 伊波普猷 1927. 朝鮮人の漂流記に現れた尚眞王即位當時の南島. 史學雜誌 38(12): 44-84.
- 今井一郎 1980. 八重山群島西表島におけるイノシシ猟の生態人類学的研究. 民族學研究 45(1): 1-31.
- 印東道子 1994. オセアニアの島嶼環境と人間居住. *Tropics* 3(1): 87-108.
- 印東道子 2007a. 生態資源の利用と象徴化. 内堀基光編『資源と人間』(資源人類学 01) 183-208. 弘文堂.
- 印東道子 2007b. 序——生態資源と象徴化. 印東道子編『生態資源と象徴化』(資源人類学 07) 13-23. 弘文堂.
- 上勢頭亨 1976. 『竹富島誌——民話・民俗篇』 法政大学出版局.
- 上勢頭亨 1979. 『竹富島誌——歌謡・芸能篇』 法政大学出版局.
- 浮田典良 1974. 八重山諸島における遠距離通耕. 地理学評論 47: 511-524.
- 牛島巖 1977. 火山島と珊瑚礁 (人間生態学的に). 石川榮吉編『オセアニア』(世界地誌ゼミナルVIII) 150-163. 大明堂.
- 牛島巖 1987. 『ヤップ島の社会と交換』 弘文堂.
- 梅木哲人 2000. 古文書による八重山の基礎的研究. 法政大学沖縄文化研究所沖縄八重山調査委員会『沖縄八重山の研究』 11-51. 相模書房.
- 蛭原一平 2009. 沖縄八重山地方における猪垣築造の社会的背景. 歴史地理学 51(3): 44-61.
- 大城公男 2011. 『八重山 鳩間島民俗誌』 榕樹書林.
- 大貫良夫 1979. アンデス高地の環境利用——垂直統御をめぐる問題. 国立民族学博物館研究報告 3(4): 709-733.
- 大浜信賢 1971. 『八重山の人頭税』 三一書房.
- 沖縄縣八重山嶋役所 1894. 沖縄縣八重山嶋統計一覽略表. 東京國文社.
- 小野武夫編纂 1932. 『近世地方經濟史料 第十卷』 近世地方經濟史料刊行會.
- 風間計博 2006. 環礁生態系における植物利用システムの再編成——サンゴ島の生業經濟と換金作物栽培. 印東道子編『環境と資源利用の人類学——西太平洋諸島の生活と文化』 61-83. 明石書店.
- 金戸幸子 2007. 1930 年前後の八重山女性の植民地台湾への移動を促したブル要因——台湾における植民地的近代と女性の職業の拡大をめぐる. 移民研究 3: 1-26.
- 柄木田康之 2006. 島嶼間交易における集権化と分権化——サウエイ交易をめぐる論争. 印東道子編『環境と資源利用の人類学——西太平洋諸島の生活と文化』 241-263. 明石書店.
- 川喜田二郎 1961. ネパール・ヒマラヤにおける 2, 3 の生態学的觀察——トルボ民族誌, その 3. 民族學研究 25(4): 1-42.
- 川喜田二郎 1977. 中部ネパールヒマラヤにおける諸文化の垂直構造——生態学的・文化史的・發展段階的の 3 観点を総合しての展望. 季刊人類学 8(1): 3-80.
- 川崎晃稔 1991. 『日本丸木舟の研究』 法政大学出版局.
- 神田精輝 1968. 『沖縄郷土歴史読本』 琉球文教図書.
- ギアーツ, C. 2001. 『インボリューション——内に向かう發展』 池本幸生訳 NTT 出版. (Geertz, C. 1963. *Agricultural Involvement: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.)
- 喜舎場永珣 1924. 『八重山島民謡誌』 郷土研究社.
- 喜舎場永珣 1967. 『八重山民謡誌』 沖縄タイムス出版部.
- 喜舎場永珣 1970. 『八重山古謡 下巻』 沖縄タイムス社.
- 喜舎場永珣 1975a. 『石垣町誌』 国書刊行会.
- 喜舎場永珣 1975b. 『新訂増補 八重山歴史』 国書刊行会.
- 喜舎場永珣 1977. 『八重山民俗誌 上巻・民俗篇』 沖縄タイムス社.
- 國書刊行會編 1906. 『續々群書類從第九』 國書刊行會.
- 小濱光次郎 1996. 『鳩間島追想』 私製.
- 小林茂 1974. ユーゴスラヴィアの移動牧畜. 人文地理 26(1): 1-30.
- 小林茂 1984. 南西諸島の「低い島」とイネ栽培. 民博通信 23: 77-90.
- 小林茂 1996a. ネパールにおけるマラリアに対する文化的・生物学的適応. 比較社会文化 2: 59-73.
- 小林茂 1996b. 十五世紀後半の南西諸島南部の土地利用と景観——『李朝実録』所載の漂流記録の分析から. 丸山雍成編『前近代における南西諸島と九州——その関係史的研究』 161-180. 多賀出版.
- 小林茂 2003. 『農耕・景観・災害——琉球列島の環境史』 第一書房.
- 小林茂 2004. 環境への適応. 小林茂・杉浦芳夫編『人文地理学』 92-104. 放送大学教育振興會.
- 小林茂 2005. 疾病にみる近世琉球列島. 沖縄県文化振興會公文書管理部史料編集室編『沖縄県史——各論編 4 近世』 539-565. 沖縄県教育委員會.
- 佐々木高明 1978. 『李朝実録』所載の漂流記にみる沖縄の農耕技術と食事文化. 藤岡謙二郎先生退官記念

- 事業会編『歴史地理研究と都市研究 上』414-423. 大明堂.
- 佐々木高明 2003. 『南からの日本文化 上——新・海上の道』 日本放送出版協会.
- 笹森儀助 1894. 『南島探験』 私製.
- サーリンズ, M. D. 1984. 『石器時代の経済学』 山内昶訳 法政大学出版局. (Sahlins, M. D. 1972. *Stone Age Economics*. New York: Aldine.)
- 須藤健一 1984. サンゴ礁の島における土地保有と資源利用の体系——ミクロネシア, サタワル島の事例分析. 国立民族学博物館研究報告 9(2): 197-348.
- 須藤健一 1989. ミクロネシアの土地所有と社会構造. 国立民族学博物館研究報告別冊 6: 141-176.
- 須藤健一 2008. 『オセアニアの人類学——海外移住・民主化・伝統の政治』 風響社.
- 關雄二 2007. ジャガイモとトウモロコシ——古代アンデス文明における生態資源の利用と権力の発生. 印東道子編『生態資源と象徴化』(資源人類学 07) 209-244. 弘文堂.
- 高桑史子 1982. 八重山一島嶼社会における系譜意識の変化——過疎化による社会変容の側面. 民族学研究 47(2): 157-189.
- 高良倉吉 1982. 近世末期の八重山統治と人口問題——翁長親方仕置とその背景. 沖縄史料編集所紀要 7: 1-45.
- 竹富町史編集委員会町史編集室編 1995. 『竹富町史——第 11 卷 資料編 新聞集成 II』 竹富町役場.
- 竹富町史編集委員会町史編集室編 2002. 『竹富町史——第 10 卷 資料編 近代 2』 竹富町役場.
- 竹富町史編集委員会町史編集室編 2005. 『竹富町史——第 10 卷 資料編 近代 1 竹富島喜宝院蒐集館文書』 竹富町役場.
- 竹富町史編集委員会町史編集室編 2006. 『竹富町史——第 10 卷 資料編 近代 3 新城村頭の日誌』 竹富町役場.
- 田代安定 1885a. 八重山島管内西表嶋仲間村巡検統計誌. (国文学研究資料館所蔵).
- 田代安定 1885b. 八重山島管内宮良間切鳩間島巡検統計誌. (国文学研究資料館所蔵).
- 多良間村史編集委員会編 1993. 『多良間村史——第 4 卷 資料編 3 (民俗)』 多良間村.
- 近森正 1988. 『サンゴ礁の民族考古学——レンネル島の文化と適応』 雄山閣出版.
- 近森正・塩崎豊 2008. 生存のための伝統——ナサウ島をめぐる領有問題. 近森正編『サンゴ礁の景観史——クック諸島調査の論集』 245-282. 慶應義塾大学出版会.
- 千葉徳爾 1970. 沖縄・八重山諸島のイノシシとその狩猟. 愛知大学文学論叢 44: 129-153.
- 千葉徳爾 1972. 八重山諸島におけるマラリアと住民. 地理学評論 45: 461-474.
- 辻弘 1985. 『竹富島いまむかし』 辻理容所.
- 得能壽美 2007. 『近世八重山の民衆生活史——石西礁湖をめぐる海と島々のネットワーク』 榕樹書林.
- 仲地哲夫 2002. 近世中期における八重山諸島の村落と寄百姓——西表島東部の各村落と周辺離島との関係を中心に. 南島文化 24: 19-26.
- 仲松彌秀 1942. 琉球列島に於けるマラリア病の地理學的研究. 地理学評論 18: 319-343.
- 仲吉朝助 1895. 『八重山島農業論』 大日本農会.
- 日本史料集成編纂会編 1979. 『中國・朝鮮の史籍における日本史料集成——李朝實録之部 4』 国書刊行会.
- 野本寛一 1984. 『焼畑民俗文化論』 雄山閣出版.
- 野本寛一 1987. 『生態民俗学序説』 白水社.
- 花井正光 2003. 亜熱帯の島の多様な猪垣——西表島の地域文化財としての猪垣とその活用の意義 (シシ垣を掘り起こしてみよう! 第 6 回). 地理 48(5): 94-101.
- 花城良廣・盛口満 2010. 鳩間島・海上を通う田仕事. 安溪遊地・盛口満編『田んぼの恵み——八重山のくらし』(聞き書き・島の生活誌 3) 87-98. ボーダーインク.
- 原知章 2002. 八重山諸島から見た日本/沖縄「境界の島々」の歴史(三). 人権 21: 調査と研究 161: 38-45.
- 平良市史編さん委員会編 1981. 『平良市史——第 3 卷 資料編 1 前近代』 平良市役所.
- 藤井紘司 2010. 近代八重山諸島における遠距離通耕の歴史的展開——1890~1970 年代における西表島東北部を事例として. 地理学評論 83(1): 1-20.
- 法政大学沖縄文化研究所 2005. 『琉球八重山嶋取調書 全 II』(沖縄研究資料 22) 法政大学沖縄文化研究所.
- 牧野清 1972. 『新八重山歴史』 私製.
- 松井健 2001. 『遊牧という文化——移動の生活戦略』 吉川弘文館.
- マリノフスキー, B. 1967. 西太平洋の遠洋航海者——メラネシアのニュー・ギニア群島における、原住民の事業と冒険の報告. 寺田和夫・増田義郎訳, 泉靖一責任編集『世界の名著 59 マリノフスキー / レヴィニストロース』 55-342. 中央公論社. (Malinowski, B. K. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New*



- Guinea. London: G. Routledge & Sons, Ltd.; New York: E.P. Dutton & Co.)
- 三木健 1980. 『八重山近代民衆史』 三一書房.
- ムラ, J. V. 1999. 多様な環境の垂直統御——アンデス社会の経済. 溝田のぞみ・山本紀夫抄訳 エコソフィア 4: 89-99.
- 目崎茂和 1978. 沖縄における地域. 地理 23(10): 18-25.
- 目崎茂和 1980. 琉球列島における島の地形的分類とその帯状分布. 琉球列島の地質学的研究 5: 91-101.
- 矢野敬生・中村敬・山崎正矩 2002. 沖縄八重山群島・小浜島の石干見. 早稲田大学人間科学研究 15(1): 47-83.
- 山口景子 1992a. 沖縄県八重山群島でのかよい耕作が島の生計維持システムとマラリアに対する行動的適応に与えた影響. 民族衛生 58(4): 235-245.
- 山口景子 1992b. 沖縄県八重山群島におけるマラリア流行と人口変動. 民族衛生 58(6): 307-319.
- 山口徹 2009. 「高い島」と「低い島」——歴史生態学の視点から. 吉岡政徳監修『オセアニア学』117-131. 京都大学学術出版会.
- 山城善三・上勢頭亨編 1971. 『おきなわのふるさと竹富島』 八重山群竹富町字竹富公民館.
- 山本紀夫 1980. 中央アンデス南部高地の環境利用——ペルー, クスコ県マルカパタの事例より. 国立民族学博物館研究報告 5(1): 121-189.
- 渡部忠世 1984. 八重山の稲の系譜——蓬莱米と在来稲. 渡部忠世・生田滋編『南島の稲作文化——与那国島を中心に』 67-91. 法政大学出版局.
- 渡部忠世 1990. 宝満神社の赤米と踏耕——オーストロネシア的稲作の北上. 大林太良著者代表『隼人世界の島々』(海と列島文化 5) 378-404. 小学館.
- Alkire, W. H. 1965. *Lamotrek Atoll and Inter-Island Socioeconomic Ties*. Urbana: University of Illinois Press.
- Alkire, W. H. 1978. *Coral Islanders*. Illinois: AHM Publishing.
- Balée, W. 2006. The Research Program of Historical Ecology. *Annual Review of Anthropology* 35: 75-98.
- Balée, W. (ed.) 1998. *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press.
- Brown, P. J. 1981. Cultural Adaptations to Endemic Malaria in Sardinia. *Medical Anthropology* 5(3): 313-339.
- Goodenough, W. H. 1957. Oceania and the Problem of Controls in the Study of Cultural and Human Evolution. *The Journal of the Polynesian Society* 66(2): 146-155.
- Kaplan, S. 1976. Ethnological and Biogeographical Significance of Pottery Sherds from Nissan Island, Papua New Guinea. *Fieldiana, Anthropology* 66(3): 35-89.
- Kirch, P. V. 1980. Polynesian Prehistory: Cultural Adaptation in Island Ecosystems: Oceanic Islands Serve as Archaeological Laboratories for Studying the Complex Dialectic between Human Populations and their Environments. *American Scientist* 68(1): 39-48.
- Kirch, P. V. and Hunt, T. L. (eds.) 1997. *Historical Ecology in the Pacific Islands: Prehistoric Environmental and Landscape Change*. New Haven: Yale University Press.
- Lessa, W. A. 1950. Ulithi and the Outer Native World. *American Anthropologist* 52(1): 27-52.
- Orlove, B. S. 1980. Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 9: 235-273.
- Sahlins, M. D. 1958. *Social Stratification in Polynesia*. Seattle: University of Washington Press.
- Sahlins, M. D. 1962. *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Terrell, J. 1986. *Prehistory in the Pacific Islands: A Study of Variation in Language, Customs, and Human Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, W. L. Jr. 1965. The Variety of Physical Environments among Pacific Islands. In *Man's Place in the Island Ecosystem*, ed. F. R. Fosberg, 7-37. Honolulu: Bishop Museum Press.

## 2章

- アウエハント, C. 1967. 波照間島の神行事について. 沖縄文化 23: 25-40.
- アウエハント, C. 2004. 『Hateruma——波照間：南琉球の島嶼文化における社会＝宗教的諸相』 中鉢良護 訳 榕樹書林.
- 阿佐伊孫良 1979. 重要無形民俗文化財「竹富島の種子取」を考える. 八重山文化 7: 18-56.
- 阿佐伊孫良監修 2006. 『竹富島古謡集 祭りの歌』 特定非営利活動法人たきどうん.

- 安里武信 1976. 『新城島(パナリ)』 私製.
- 池邊彌 1987. 古代粟放. 成城短期大学紀要 19: 7-64.
- 石垣市総務部市史編集室編 1991. 『慶来慶田城由来記 富川親方八重山島諸締帳』(石垣市史叢書 1) 石垣市.
- 石垣市総務部市史編集室編 1992. 『与世山親方八重山島規模帳』(石垣市史叢書 2) 石垣市.
- 石垣市総務部市史編集室編 1994a. 『翁長親方八重山島規模帳』(石垣市史叢書 7) 石垣市.
- 石垣市総務部市史編集室編 1994b. 『石垣市史——各論編 民俗 上』 石垣市.
- 石塚尊俊 1954. 納戸神をめぐる問題. 日本民俗学 2(2): 9-41.
- 伊藤幹治 1963. 『稲作儀礼の類型的研究——日・琉基層文化の構造』 国学院大学日本文化研究所.
- 伊藤幹治 1973. 神話・儀礼の諸相からみた世界観. 日本民族学会編『沖縄の民族学的研究——民俗社会と世界像』 207-271. 民族学振興会.
- 伊波普猷 1927. 朝鮮人の漂流記に現れた尚眞王即位当時の南島. 史學雑誌 38(12): 44-84.
- 上勢頭亨 1976. 『竹富島誌——民話・民俗篇』 法政大学出版局.
- 上勢頭亨 1979. 『竹富島誌——歌謡・芸能篇』 法政大学出版局.
- 植松明石 1977. 沖縄、八重山の畑作とその儀礼. 跡見学園女子大学紀要 10: 43-65.
- 植松明石 2000. 来訪神儀礼の成立をめぐる考察——沖縄・新城島の場合. 民俗文化研究 1: 103-134.
- 内盛直夫 1952. 竹富島の種子どり. 民間傳承 173: 444-447.
- 内盛唯夫・カツ 1959. 沖縄竹富島の話. 日本民俗学 5: 17-30.
- 大林太良 1973. 『稲作の神話』 弘文堂.
- 大林太良 1980. 新嘗に出現する王者・殺される王者. 文学 48(5): 160-169.
- 大間知篤三 1971. 『伊豆諸島の社会と民俗』 慶友社.
- 小野重朗 1960. 粟のトキ——鹿児島畑作儀礼. 日本民俗学 12: 22-28.
- 折口信夫 1930. 跋. 早川孝太郎『花祭——後編』 787-852. 岡書院.
- 折口信夫 1954(1929). 國文學の發生(第三稿). (『折口信夫全集』第1巻 3-62. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1916). 稻むらの蔭にて. (『折口信夫全集』第3巻 70-76. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1927). 若水の話. (『折口信夫全集』第2巻 110-137. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1928a). 翁の發生. (『折口信夫全集』第2巻 371-415. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1928b). 花の話. (『折口信夫全集』第2巻 467-493. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1928c). 大嘗祭の本義. (『折口信夫全集』第3巻 174-240. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1928d). 村々の祭り——祭りの發生 その二. (『折口信夫全集』第2巻 441-458. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1928e). 神道に現れた民族理論. (『折口信夫全集』第3巻 145-173. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1929). 靈魂の話. (『折口信夫全集』第3巻 260-276. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1930). 追ひ書き. (『折口信夫全集』第3巻 491-518. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1930~1932). 年中行事——民間行事傳承の研究. (『折口信夫全集』第15巻 47-124. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1932). 石に出で入るもの. (『折口信夫全集』第15巻 212-255. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1934). 民俗学. (『折口信夫全集』第15巻 1-22. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1947a). 日本文學の發生. (『折口信夫全集』第7巻 108-152. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1947b). 日本文學の發生 序説. (『折口信夫全集』第7巻 153-422. 中央公論社.)
- 折口信夫 1955(1948). 日本文學研究の目的. (『折口信夫全集』第7巻 446-454. 中央公論社.)
- 折口信夫 1956(1929). 鶯替へ神事と山姥. (『折口信夫全集』第16巻 417-429. 中央公論社.)
- 折口信夫 1956(1930). 歌及び歌物語. (『折口信夫全集』第10巻 153-185. 中央公論社.)
- 折口信夫 1956(1933). 花物語. (『折口信夫全集』第16巻 459-462. 中央公論社.)
- 折口信夫 1956(1938). 常世浪. (『折口信夫全集』第16巻 292-301. 中央公論社.)
- 折口信夫 1956(1943). 日本の年中行事——その入り立ち. (『折口信夫全集』第16巻 388-397. 中央公論社.)
- 折口信夫 1956(1945). 短歌の本質と文學性との問題. (『折口信夫全集』第10巻 196-208. 中央公論社.)
- 折口信夫 1956(1952). 民族史觀における他界觀念. (『折口信夫全集』第16巻 309-366. 中央公論社.)
- 折口信夫 1956(1953). 新嘗と東歌. (『折口信夫全集』第16巻 282-291. 中央公論社.)
- 折口信夫 1987. 初期民俗学研究の回顧. (『折口信夫全集』ノート編追補 3巻 229-290. 中央公論社.)
- 折口信夫 1997(1928). 大嘗祭の本義(別稿). (『折口信夫全集』第18巻 294-324. 中央公論社.)
- 金田久璋 2002. 『稻魂と富の起源——稻積み・年玉・贈与交換』 白水社.
- 川平村の歴史編纂委員会編 1976. 『川平村の歴史』 川平公民館.
- 亀井秀一 1990. 『竹富島の歴史と民俗』 角川書店.

- 加屋本正一 1976. 波照間島の農耕と儀礼. 八重山文化 4: 42-58.
- 狩俣恵一 1993. 八重山諸島のアンガマと他界観. 國學院短期大学紀要 11: 101-135.
- 喜舎場永珣 1975. 『八重山歴史(新訂増補)』 国書刊行会.
- 喜舎場永珣 1977. 『八重山民俗誌 上巻・民俗篇』 沖縄タイムス社.
- 幸地厚吉 1987. 『さふじま 黒島の民話・謡・諺集』 私製.
- 国分直一 1976. 柳田国男と「海上の道」. 沖縄文化研究 3: 229-243.
- 酒井卯作 1955. 小浜島の農耕儀礼. 日本民俗学 2(4): 81-85.
- 桜井徳太郎・谷川健一・坪井洋文・宮田登・波平恵美子 1984. 『ハレ・ケ・ケガレ: 共同討議』 青土社.
- 佐々木高明 1973. 沖縄本島における伝統的畑作農耕技術——その特色と原型の探求. 人類科学 25: 79-107.
- 佐々木高明 1978a. 『李朝実録』所載の漂流記にみる沖縄の農耕技術と食事文化. 藤岡謙二郎先生退官記念事業会編『歴史地理研究と都市研究 上』414-423. 大明堂.
- 佐々木高明 1978b. 新粟のチマキと豊猟の占い——ルカイ族・パイワン族のアワ祭り抄. 国立民族学博物館研究報告 3(2): 119-158.
- 佐々木高明 1982. 『照葉樹林文化の道——ブータン・雲南から日本へ』 日本放送出版協会.
- 佐々木高明 1997. 『日本文化の多重構造——アジア的視野から日本文化を再考する』 小学館.
- 佐々木高明 2009. 『日本文化の多様性——稲作以前を再考する』 小学館.
- 下野敏見 1981. 『南西諸島の民俗Ⅱ』 法政大学出版局.
- 杉山晃一 1987. こくろい 穀霊. 石川栄吉・梅棹忠夫・大林太良・蒲生正男・佐々木高明・祖父江孝男編『文化人類学辞典』276-277. 弘文堂.
- 鈴木正崇 1979. 八重山群島に於ける時間認識の諸相. 南島史学 13: 40-67.
- 住谷一彦・クライナー・ヨーゼフ 1977. 『南西諸島の神観念』 未来社.
- 全国竹富島文化協会編 2003. 『沖縄県竹富島の種子取祭台本集 芸能の原風景(改訂増補版)』 瑞木書房.
- ターナー, V. W. 1981. 『象徴と社会』梶原景昭訳 紀伊國屋書店. (Turner, V. W. 1976. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.)
- 竹富町古謡編集委員会編 2002. 『竹富町古謡集(第四集)』 竹富町教育委員会.
- 竹富町史編集委員会町史編集室編 2006. 『竹富町史——第10巻 資料編 近代3 新城村頭の日誌』 竹富町役場.
- 竹富町史編集委員会編 1993. 『竹富町史——別巻3 写真集 ばいぬしまじま——写真にみる竹富町のあゆみ』 竹富町役場町史編集室.
- 谷川健一 1990. 『大嘗祭の成立——民俗文化論からの展開』 小学館.
- 多良間村古歌謡収録制作委員会編 1997. 『島のむかし歌』 多良間村.
- 多良間村史編集委員会編 1993. 『多良間村史——第4巻 資料編3(民俗)』 多良間村.
- 坪井洋文 1976. 家の祭祀的構造(上). 國學院大學日本文化研究所紀要 37: 285-322.
- 坪井洋文 1977. 総説 祭りの地域的諸形態——宮座研究の視点. 三隅治雄・坪井洋文編『祭りの諸形態Ⅱ』(日本祭祀研究集成 第4巻)257-289. 名著出版.
- 坪井洋文 1986. 『民俗再考——多元的世界への視点』 日本エディタースクール出版部.
- 鳥越皓之・山泰幸 2010. 民話と生きものの住まうまちづくり——環境民俗学からのアプローチ. ビオシテイ 46: 30-39.
- 新村政二 1994. 『与那国島 人とくらし』 私製.
- 西村亨 1999. 折口信夫とニヒナメの研究——柳田・折口学説交流を軸として. にひなめ研究会編『新嘗の研究4——稲作文化と祭祀』109-127. 第一書房.
- 野間吉夫 1942. 『シマの生活誌(沖永良部島探訪記)』 三元社.
- 野本寛一 1984. 『焼畑民俗文化論』 雄山閣出版.
- 野本寛一 1987. 『生態民俗学序説』 白水社.
- 野本寛一 1993. 『稲作民俗文化論』 雄山閣出版.
- 波照間永吉 1999. 小浜島の種子取り祭の儀礼と歌謡. 『八重山、竹富町調査報告書1』(地域研究シリーズ 27)39-86. 沖縄国際大学南島文化研究所.
- 早川孝太郎 1982(1933). 案山子のことから——行事伝承を通して見たる神. (『早川孝太郎全集』第8巻 199-315. 未来社.)
- 早川孝太郎 1982(1942). 『農と祭』(『早川孝太郎全集』第8巻 13-198. 未来社.)
- 早川孝太郎 1988(1939). 『稗と民俗』(『早川孝太郎全集』第10巻 9-239. 未来社.)
- 早川孝太郎 1988(1952). 餅なし正月——村の年中行事一月. (『早川孝太郎全集』第10巻 274-277. 未来社.)

- 比嘉政夫 1971. 常世神と他界観. 竹内理三編『風土と生活』(古代の日本 2) 224-237. 角川書店.
- 比嘉政夫 1999. 『沖縄からアジアが見える』 岩波書店.
- 平良市史編さん委員会編 1987. 『平良市史 第7巻 資料編 5 民俗・歌謡』 平良市教育委員会.
- 福本美知子 1986. 八重山、黒島における生業の変遷と儀礼——その一 アワ作りの過程と儀礼について. リトルワールド研究報告 8: 55-77.
- フレイザー, S. J. G. 1944. 『金枝篇(中巻)』 永橋卓介訳 生活社. (Frazer, S. J. G. 1911. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan and Co.)
- 堀一郎 1953. 民俗学から見た日本人の靈魂観について. 日本民俗学 3: 3-17.
- 堀一郎 1954. 不安と希望. 柳田國男編『日本人』 221-253. 毎日新聞社.
- 宮田登 1972. ウマレキヨマル思想. 理想 470: 26-33.
- 宮田登 1975. 『ミロク信仰の研究』 未来社.
- 民俗学研究所編 1955a. 『改訂総合日本民俗語彙(第二巻)』 平凡社.
- 民俗学研究所編 1955b. 『改訂総合日本民俗語彙(第三巻)』 平凡社.
- 本山桂川 1925. 『與那國島圖誌』 郷土研究社.
- 安田尚道 1971. イザナキ・イザナミの神話とアワの農耕儀礼. 民族学研究 36(3): 204-221.
- 家中茂 2002. 生成するコモنز——環境社会学におけるコモنز論の展開. 松井健編『開発と環境の文化学——沖縄地域社会変動の諸契機』 81-112. 榕樹書林.
- 柳田國男 1946. 『先祖の話』 筑摩書房.
- 柳田國男 1962(1940). 『食物と心臓』 (『定本柳田國男集』 第14巻 219-375. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1962(1941). 米櫃と糧と菜. (『定本柳田國男集』 第14巻 425-435. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1963(1949). 七島正月の問題. (『定本柳田國男集』 第13巻 362-369. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1963(1955). 『年中行事覚書』 (『定本柳田國男集』 第13巻 1-177. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1963(1961). 『海上の道』 (『定本柳田國男集』 第1巻 1-215. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1964(1951). 瑞穂國について. (『定本柳田國男集』 第31巻 140-156. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1964(1958). 故郷七十年(改訂版). (『定本柳田國男集』 別巻第3 1-421. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1964(未完草稿). 倉稻魂考. (『定本柳田國男集』 第31巻 159-166. 筑摩書房.)
- 柳田國男・杉森久英・本多秋五・山室静・荒正人 1957. 日本文化の傳統について(上)——柳田國男氏を圍んで. 近代文學 12(1): 1-21.
- 山口昌男 1977. 文化における中心と周縁. 世界 380: 29-49.
- 吉成直樹 1987. 水と再生——八重山諸島におけるアカマタ・クロマタ・マユンガナン儀礼の再検討. 日本民俗学 169: 15-36.
- 琉球大学社会人類学研究会編 1977. 『白保〈八重山白保村落調査報告〉』 根元書房.

### 3章

- アウエハント, C. 2004. 『Hateruma——波照間: 南琉球の島嶼文化における社会=宗教的諸相』 中鉢良護訳 榕樹書林.
- 池上良正 1998. ユタ. 佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄監修『日本民俗宗教辞典』 574-575. 東京堂出版.
- 池上良正 2006. 死者の救済——集団性と個人性の葛藤と融和. 中村生雄編『思想の身体——死の巻』 65-94. 春秋社.
- 石垣市総務部市史編集室編 1998. 『大波之時各村之形行書・大波寄揚候次第』 (石垣市史叢書 12) 石垣市.
- 石垣市総務部市史編集室編 1999. 『八重山島年来記』 (石垣市史叢書 13) 石垣市.
- 石川隆男 1983. 預け預かり地 あずけあずかちり. 沖縄大百科事典刊行事務局編『沖縄大百科事典 上巻』 57. 沖縄タイムス社.
- 磯辺俊彦 1989. 沖縄農業における〔家族制度⇔土地制度〕の推転過程. 沖縄総合事務局農林水産部農政課『農家の土地保有・利用関係基礎調査報告書』 51-70. 沖縄総合事務局農林水産部農政課.
- 岩本通弥 2006. 民俗学からみた新生殖技術とオヤコ——「家」族と血縁重視という言葉説をめぐる. 太田素子・森謙二編『〈いのち〉と家族——生殖技術と家族 I』 (シリーズ比較家族第Ⅲ期 4) 75-104. 早稲田大学出版部.
- 植田今日子 2009. ムラの「生死」をとわれた被災コミュニティの回復条件——中越地震被災集落・新潟県旧山古志村檜木集落の人びとの実践から. ソシオロジ 54(2): 19-35.
- 上野和男 1992. 祖先祭祀と家族・序論. 国立歴史民俗博物館研究報告 41: 7-21.
- 上野和男 1996. 波照間島の祖先祭祀と農村儀礼——ムシャーマ行事を中心とする盆行事の考察. 国立歴史民俗博物館研究報告 66: 179-212.

- 植松明石 1996. 沖縄における屋敷地の特定性. 長谷川善計・江守五夫・肥前栄一編『家・屋敷地と霊・呪術』(シリーズ比較家族 6) 145-175. 早稲田大学出版部.
- 上村正名 1999. ぜっけ 絶家. 福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄編『日本民俗大辞典 上』946-947. 吉川弘文館.
- 小田亮 1987. 沖縄の「門中化」と知識の不均衡配分——沖縄本島北部・塩屋の事例考察. 民族学研究 51(4): 344-374.
- 折口信夫 1955(1927). 若水の話. (『折口信夫全集』第2巻 110-137. 中央公論社.)
- 笠原政治 1989. 沖縄の祖先祭祀——祀る者と祀られる者. 渡邊欣雄編『祖先祭祀』(環中国海の民俗と文化 3) 65-94. 凱風社.
- 北原淳 1991. 沖縄のヤー(家)の二重的性格について. 村落社会研究会編『転換期農村の主体形成』(村落社会研究 27 農村社会編成の論理と展開Ⅲ) 217-256. 農山漁村文化協会.
- 来間泰男 1990. 『沖縄経済論批判』日本経済評論社.
- 孝本貢 1992a. 社会学における先祖祭祀研究の現在. 国立歴史民俗博物館研究報告 41: 23-31.
- 孝本貢 1992b. 共同納骨碑の造立と先祖祭祀——新潟県糸魚川市押上「百霊廟」の事例. 国立歴史民俗博物館研究報告 41: 151-174.
- 孝本貢 2001. 『現代日本における先祖祭祀』御茶の水書房.
- 杉原たまえ 1991. 沖縄における土地相続・利用調整の慣行特質——今帰仁村崎山集落の家族制農業の推転過程. 村落社会研究会編『転換期農村の主体形成』(村落社会研究 27 農村社会編成の論理と展開Ⅲ) 259-307. 農山漁村文化協会.
- スミス, J. 1996. 『現代日本の祖先崇拜——文化人類学からのアプローチ』前山隆訳 御茶の水書房. (Smith, R. J. 1974. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. California: Stanford University Press.)
- 住谷一彦・クライナー・ヨーゼフ 1977. 『南西諸島の神観念』未来社.
- 竹田且 1990. 『祖霊祭祀と死霊結婚——日韓比較民俗学の試み』人文書院.
- 竹田聴洲 1957. 『祖先崇拜——民俗と歴史』平楽寺書店.
- 坪井洋文 1986. 『民俗再考——多元的世界への視点』日本エディタースクール出版部.
- 鳥越皓之 1985. 『家と村の社会学』世界思想社.
- 中込睦子 2000. やしき 屋敷. 福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄編『日本民俗大辞典 上』721-722. 吉川弘文館.
- 中筋由紀子 2006. 『死の文化の比較社会学——「わたしの死」の成立』梓出版社.
- 仲地宗俊 1989. 『南西諸島における農地相続慣行と農地の所有構造に関する研究』(研究代表者: 仲地宗俊 1986年度~1988年度科学研究費補助金〈一般研究(C)〉研究成果報告書[研究課題番号 61560250]). 日本民俗学会 1978. 養子慣行. 日本民俗学 114: 1-78.
- 農政調査委員会 1976. 『沖縄の農業・土地問題』(日本の農業——あすへの歩み 106・107) 農政調査委員会.
- 長谷川善計 1996. 日本の家と屋敷地. 長谷川善計・江守五夫・肥前栄一編『家・屋敷地と霊・呪術』(シリーズ比較家族 6) 17-68. 早稲田大学出版部.
- 藤井正雄 1974. 『現代人の信仰構造——宗教浮動人口の行動と思想』評論社.
- 馬淵東一 1965. 波照間島その他の氏子組織. 日本民俗学会報 41: 1-11.
- 宮本常一 1968. 『ふるさとの生活・日本の村』(宮本常一著作集 7) 未来社.
- 宮本常一 1969. 『日本の離島 第一集』(宮本常一著作集 4) 未来社.
- 宮本常一 1972. 『村の崩壊』(宮本常一著作集 12) 未来社.
- 宮良高弘 1972. 『波照間島民俗誌』木耳社.
- 村武精一 1975. 『神・共同体・豊穡——沖縄民俗論』未来社.
- 森岡清美 1984. 『家の変貌と先祖の祭』日本基督教団出版局.
- 柳田國男 1946. 『先祖の話』筑摩書房.
- 柳田國男 1962(1910). 『時代ト農政』(『定本柳田國男集』第16巻 1-160. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1963(1931). 『明治大正史 世相篇』(『定本柳田國男集』第24巻 127-414. 筑摩書房.)

#### 4章

- 有賀喜左衛門 1959. 日本における先祖の観念——家の系譜と家の本末の系譜と. 喜多野清一・岡田謙編『家——その構造分析』1-23. 創文社.
- 有賀喜左衛門 1972. 日本の社会構造と日本人の考え方——家の先祖. 国学院大学日本文化研究所紀要 30:

134-153.

- 生田久美子 1987. 『「わざ」から知る』 東京大学出版会.
- 上野和男 1996. 波照間島の祖先祭祀と農村儀礼——ムシャーマ行事を中心とする盆行事の考察. 国立歴史民俗博物館研究報告 66: 179-212.
- 江守五夫 1963. 琉球八重山群島の社会組織——その概観と問題点. 『岡正雄教授還暦記念論文集編集委員会編民族学ノート(岡正雄教授還暦記念論文集)』 63-76. 平凡社.
- 江守五夫 1981. 沖縄における祭祀継承に関する社会問題——法社会学的=民族学的レポート. 有地亨・江守五夫代表『家族の法と歴史(青山道夫博士追悼論集)』 526-549. 法律文化社.
- 小田亮 1987. 沖縄の「門中化」と知識の不均衡配分——沖縄本島北部・塩屋の事例考察. 民族学研究 51(4): 344-374.
- 小田亮 1995. 災いの物語の中の琉球王朝——あるいはユタ問題の歴史人類学. 深沢徹編『オリエント幻想の中の沖縄——南島文化論』(南島叢書 73) 111-148. 海風社.
- 小田亮 2011. 出来事としての『先祖の話』——「祖霊」の発明をめぐる. 民俗学研究所紀要 35: 15-58.
- 笠原政治 1975. 琉球的系譜観とその変質過程——八重山島嶼社会における親族体系の理解のために. 社8(1・2・3): 1-57.
- 笠原政治 1977. 出自と社会過程——沖縄における「門中」簇生の周辺. 社会人類学年報 3: 99-126.
- 笠原政治 1989. 沖縄の祖先祭祀——祀る者と祀られる者. 渡邊欣雄編『祖先祭祀』(環中国海の民俗と文化 3) 65-94. 凱風社.
- 喜山朝彦 1989. 沖縄の位牌祭祀. 渡邊欣雄編『祖先祭祀』(環中国海の民俗と文化 3) 144-171. 凱風社.
- 蔵持不三也 2011. 『英雄の表徴——大盗賊カルトウーシュと民衆文化』 新評論.
- 孝本貢 1985. 現代沖縄社会における先祖祭祀の変容——日・琉の比較をめざして. 宗教研究 59(1): 133-159.
- 小林秀雄 1976. 『考えるヒント 3』 文藝春秋.
- 小林秀雄 2005. 本居宣長 承前.(『小林秀雄全作品』第 28 巻 9-209. 新潮社.)
- 柳田國男 1963(1925). 『山の人生』(『定本柳田國男集』第 4 巻 55-171. 筑摩書房.)
- 島村恭則 2006. 〈生きる方法〉の民俗学へ——民俗学のパラダイム転換へ向けての一考察. 国立歴史民俗博物館研究報告 132: 7-24.
- 住谷一彦・クライナー・ヨーゼフ 1977. 『南西諸島の神観念』 未来社.
- 高桑史子 1977. Cognatic 社会における「祖先」観——琉球の「祖先崇拜」について. 明治大学大学院紀要 政治経済学篇 15: 103-113.
- 高桑史子 1978. 民族学からみた沖縄研究の概観とその展望. 南島史学 11: 9-22.
- 高桑史子 1979. 八重山鳩間島における信仰体系と系譜観の変化——過疎化社会における信仰生活の実態. 社 10(3・4): 57-100.
- 高桑史子 1982. 八重山一島嶼社会における系譜意識の変化——過疎化による社会変容の一側面. 民族学研究 47(2): 157-189.
- 竹富町史編集委員会町史編集室編 1996. 『竹富町史——第 12 巻 資料編 戦争体験記録』 竹富町役場.
- 竹富町史編集委員会町史編集室編 2009. 『竹富町史——第 10 巻 資料編 近代 5 波照間島近代資料集』 竹富町役場.
- ドーア, R. P. 1962. 『都市の日本人』 青井和夫・塚本哲人訳 岩波書店. (Dore, R. P. 1958. *City Life in Japan: A Study of a Tokyo Ward*. Berkeley: University of California Press.)
- 鳥越皓之 1988. 『沖縄ハワイ移民一世の記録』 中央公論社.
- 中野卓 1981. 個人生活史の方法論. 月刊百科 229: 16-19.
- 中野卓 1992. 自分史のなかの風景. 古川彰・大西行雄編『環境イメージ論——人間環境の重層的風景』 146-176. 弘文堂.
- 比嘉政夫 1988. 祖先と祖先神——沖縄の祖先崇拜論をめざして. 窪徳忠先生沖縄調査二十年記念論文集 刊行委員会編『沖縄の宗教と民俗(窪徳忠先生沖縄調査二十年記念論文集)』 389-400. 第一書房.
- 平野敏政 1979. 有賀喜左衛門——家と先祖と氏神. 国際宗教ニュース 17(1・2): 10-20.
- 福島真人 1995. 序文——身体を社会的に構築する. 福島真人編『身体の構築学——社会的学習過程としての身体技法』 1-66. ひつじ書房.
- 古川彰 2004. 『村の生活環境史』 世界思想社.
- ホブズボウム, E. & レンジャー, T. 編 1992. 『創られた伝統』 前川啓治・梶原景昭他訳 紀伊国屋書店. (Hobsbawm, E. & Ranger, T. (ed.) 1983. *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.)
- 馬淵東一 1965. 波照間島その他の氏子組織. 日本民俗学会報 41: 1-11.

- 宮田登 1975. 『ミロク信仰の研究』 未来社.
- 宮良高弘 1972. 『波照間島民俗誌』 木耳社.
- 村松彰子 2008. 現代の沖縄における跡継ぎ問題と生殖医療——出来る限り「長男」、無理なら「養子」という選択. 『新生殖医療に起因する国境を越えた社会・文化的諸問題の実証的研究』 161-183. (研究代表者: 上杉富之 2004 年度~2007 年度科学研究費補助金〈基盤研究(A)〉研究成果報告書 [課題番号 16251009]).
- 村武精一 1970. 日・琉祖先祭祀からみた系譜関係の塑性性——いわゆる〈半檀家〉・〈入墓制〉などの民俗慣行から. 論文集刊行委員会編『民族学からみた日本(岡正雄教授古稀記念論文集)』 115-134. 河出書房新社.
- 柳田國男 1946. 『先祖の話』 筑摩書房.
- 柳田國男 1963(1925). 『山の人生』 (『定本柳田國男集』 第 4 卷 55-171. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1964(1935). 『郷土生活の研究法』 (『定本柳田國男集』 第 25 卷 261-328. 筑摩書房.)
- レイヴ, J. & ウェンガー, E. 1993 『状況に埋め込まれた学習——正統的周辺参加』 佐伯胖訳 産業図書. (Lave, J. & Wenger, E. 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.)
- 渡邊欣雄 1982. Descent 理論の系譜——概念再考. 武蔵大学人文学会雑誌 13(3): 172-128.
- 渡邊欣雄 1985. 『沖縄の社会組織と世界観』 新泉社.

## 結論

- 江守五夫 1981. 沖縄における祭祀継承に関する社会問題——法社会学的=民族学的レポート. 有地亨・江守五夫代表『家族の法と歴史(青山道夫博士追悼論集)』 526-549. 法律文化社.
- 折口信夫 1955(1930~1932). 年中行事——民間行事傳承の研究. (『折口信夫全集』 第 15 卷 47-124. 中央公論社.)
- 住谷一彦・クライナー・ヨーゼフ 1977. 『南西諸島の神観念』 未来社.
- 関一敏 2008. 鳥の目と虫の目——しあわせの民俗誌(2). 関一敏編『幸福=Happiness』(共生社会学論叢・特別篇) 39-56.
- 比嘉政夫 1971. 常世神と他界観. 竹内理三編『風土と生活』(古代の日本 2) 224-237. 角川書店.
- 外間守善 1981. 『沖縄の言葉』(日本語の世界 9) 中央公論社.
- 宮田登 1975. 『ミロク信仰の研究』 未来社.
- 民俗学研究所編 1955. 『改訂総合日本民俗語彙(第二卷)』 平凡社.
- 柳田國男 1946. 『先祖の話』 筑摩書房.
- 柳田國男 1963(1961). 『海上の道』 (『定本柳田國男集』 第 1 卷 1-215. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1964(1951). 瑞穂國について. (『定本柳田國男集』 第 31 卷 140-156. 筑摩書房.)
- ワースレイ, P. 1981. 『千年王国と未開社会——メラネシアのカーゴ・カルト運動』 吉田正紀訳 紀伊国屋書店. (Worsley, P. 1970. *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. London: Paladin Granada Publishing Ltd.,)

## 補論

- 赤坂憲雄 1985. 『異人論序説』 砂子屋書房.
- 網野善彦・塚本学・坪井洋文・宮田登 1986. 歴史学と民俗学——第一回. 列島の文化史 1: 1-96.
- 網野善彦・塚本学・坪井洋文・宮田登 1986. 歴史学と民俗学——第二回. 列島の文化史 3: 1-78.
- 有馬真喜子 1979. ひと 坪井洋文氏——国学院大学教授. 季刊人類学 10(1): 168-177.
- 伊藤幹治 1973. 二つの民俗学——折口と柳田の出会いと視点と方法. 現代詩手帖(臨時増刊) 16(6): 106-113.
- 岩田重則 1998. 日本民俗学の歴史と展開. 福田アジオ・小松和彦編『民俗学の方法』(講座日本の民俗学 1) 238-267. 雄山閣出版.
- 岩本通弥 1998. 「民俗」を対象とするから民俗学なのか——なぜ民俗学は「近代」を扱えなくなってしまったのか. 日本民俗学 215: 17-33.
- 乙益重隆・坪井洋文 1985. 山の神話・その他. 列島の文化史 2: 1-44.
- 折口信夫 1955(1930~1932). 年中行事——民間行事傳承の研究. (『折口信夫全集』 第 15 卷 47-124. 中央公論社.)
- 折口信夫 1956(1929). 餅搗かぬ家. (『折口信夫全集』 第 16 卷 398-401. 中央公論社.)

- 蒲生正男 1976. 文化交流の提言—南西アラスカ Nelson 島の事例から. 季刊人類学 7(4): 73-97.
- 小松和彦 2000. 「たましい」という名の記憶装置—「民俗」という概念をめぐるラフ・スケッチ. 小松和彦編『記憶する民俗社会』7-55. 人文書院.
- 桜井徳太郎 1982. 『日本民俗宗教論』 春秋社.
- 桜井徳太郎・谷川健一・坪井洋文・宮田登・波平恵美子 1984. 『ハレ・ケ・ケガレ: 共同討議』 青土社.
- 佐々木高明・小川直之・赤坂憲雄 2009. 坪井民俗学をどう受け継ぐか—畑作文化論・フィールドワーク・民俗写真の検証. 季刊東北学 18: 6-34.
- 佐々木高明・坪井洋文 1985. 対談 第四展示室「日本人の民俗世界」のオープンをめぐる. 歴博 10: 2-5.
- 住谷一彦・坪井洋文・山口昌男・村武精一 1987. 『異人・河童・日本人—日本文化を読む』 新曜社.
- 住谷一彦・山口昌男・村武精一・宮田登 1989. 『稲を選んだ日本人』を読む. 無限大 81: 10-51.
- 坪井洋文 1969. 無縁仏信仰論—日本人の生死観との関連. 神道宗教 56・57: 24-40.
- 坪井洋文 1970. 日本人の生死観. 論文集刊行委員会編『民族学からみた日本—岡正雄教授古稀記念論文集』7-34. 河出書房新社.
- 坪井洋文 1976. 家の祭祀的構造(上). 国學院大學日本文化研究所紀要 37: 285-322.
- 坪井洋文 1977. 総説 祭りの地域的諸形態—宮座研究の視点. 三隅治雄・坪井洋文編『祭りの諸形態Ⅱ』(日本祭祀研究集成 4) 257-289. 名著出版.
- 坪井洋文 1979. 『イモと日本人—民俗文化論の課題』 未来社.
- 坪井洋文 1980a. コモリ・ミソギ・ハラエの原理. 民俗学論叢 2: 1-8.
- 坪井洋文 1980b. 畑作民と稲作民の再生論理. 無限大 50: 31-37.
- 坪井洋文 1982. 『稲を選んだ日本人—民俗的思考の世界』 未来社.
- 坪井洋文 1983. 日本人の再生観—稲作農耕民と畑作農耕民の再生原理. 谷川健一著者代表『太陽と月—古代人の宇宙観と死生観』(日本民俗文化大系 2) 389-472. 小学館.
- 坪井洋文 1984a. 歴博の民俗展示—明年公開をめざして. 月刊文化財 247: 29-33.
- 坪井洋文 1984b. ムラ社会と通過儀礼. 坪井洋文著者代表『村と村人—共同体の生活と儀礼』(日本民俗文化大系 8) 455-506. 小学館.
- 坪井洋文 1985. 総合展示第四室の公開—日本人の民俗世界. 月刊文化財 258: 4-7.
- 坪井洋文 1986a. 故郷の精神誌. 谷川健一著者代表『現代と民俗—伝統の変容と再生』(日本民俗文化大系 12) 267-308. 小学館.
- 坪井洋文 1986b. 『民俗再考—多元の世界への視点』 日本エディタースクール出版部.
- 坪井洋文 1987. ハレとケの民俗学—坪井民俗学の世界. 季刊 iichiko 2: 45-72.
- 坪井洋文 1989. 『神道の神と民俗的神』 未来社.
- 鳥越皓之 1989. 経験と生活環境主義. 鳥越皓之編『環境問題の社会理論—生活環境主義の立場から』13-53. 御茶の水書房.
- バルト, R. 1971. 『零度のエクリチュール』渡辺淳・沢村昂一訳 みすず書房. (Barthes, R. 1953. *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris: Seuil.)
- 尾藤正英・坪井洋文・金田元彦・上田賢治・藺田稔 1986. 日本文化の研究をめぐる. 國學院雑誌 87(1): 15-61.
- 福田アジオ 1998. 総説 民俗学の方法. 福田アジオ・小松和彦編『民俗学の方法』(講座日本の民俗学 1) 3-17. 雄山閣出版.
- マルティネ, A. 編 1972. 『言語学辞典—現代言語学—基本概念 51 章』三宅徳嘉監訳 大修館書店. (Martinet, A. (ed.) 1969. *La Linguistique, Guide Alphabétique*. Paris: Denoël.)
- 宮田登・網野善彦・塚本学 1989. 民俗の世界の構図—坪井洋文の仕事をめぐる. 列島の文化史 6: 13-58.
- 宮本常一 1984. 『忘れられた日本人』 岩波書店.
- モーリス, S. T. 2000. 『辺境から眺める—アイヌが経験する近代』大川正彦訳 みすず書房.
- 安室知 1991. 餅なし正月・再考—複合生業論の試み. 日本民俗学 188: 49-87.
- 安室知 1992. 存在感なき生業研究のこれから—方法としての複合生業論. 日本民俗学 190: 38-55.
- 柳田國男 1963(1909). 山民の生活. (『定本柳田國男集』第 4 巻 493-503. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1964(1935). 『郷土生活の研究法』(『定本柳田國男集』第 25 巻 261-328. 筑摩書房.)
- 柳田國男 1964. 故郷七十年(改訂版). (『定本柳田國男集』別巻第 3 1-421. 筑摩書房.)
- 山口昌男 1977. 文化における中心と周縁. 世界 380: 29-49.
- Redfield, R., Linton, R. and Herskovits, M. J. 1936. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist New Series* 38(1): 149-152.



## 謝 辞

現地調査にあたって、「低い島」での暮らしについて身を以て示していただいた安里弘康さんをはじめ、阿佐伊孫良さんや高那三郎さん、勝連文雄さんといった古老や史料閲覧のご高配をいただいた竹富町役場の税務課の皆さんには、長期にわたり多大なご教示をいただいた。フィールドで出会えた数えきれぬ方々と併せて、厚くお礼申し上げます。

安里弘康さんとは、琉球石灰岩が無尽蔵にでてくる島畑を耕したり、道の補修のために海岸の砂をスコップで掘ったり、風速 70m の大型台風の去った後の後片付けなど、合計して何か月もの日々を共にしてきた。島で生きることの喜びと悲哀を教わった。こうした島での経験は、筆者にとって大きな宝物になった。阿佐伊孫良さんには、未来への展望や創造性を欠いた学問がありえないことを教わった。筆者の学問の先生のひとりである。勝連文雄さんには、善く生きることの意味を教わった。戦争マラリアのために、自らの子供や家族を亡くしつつも、戦後を生き抜いたその尊い歩みにふれることができたのは、筆者にとってなによりの幸いであった。

かれらの後ろ姿を見つめることは、筆者がどのように生きていくのかを問う作業に他ならなかった。自らの学問が何を目的とするのか。いまだ未熟な筆者とこの未形の表現が今のわたくしである。

筆者は、学部以来、早稲田大学人間科学学術院の蔵持不三也先生や矢野敬生先生、鳥越皓之先生、谷川章雄先生に辛抱強くご指導いただいた。蔵持先生には、マルセイユの海辺のホテルの同室で、フィールド調査後の疲労にもかかわらず机に向かうその後ろ姿に、学問に対する情熱や研究者としてのたゆみのない克己心を教わった。また、605 研究室や 553 研究室の先輩方や学友には、数えきれないほどのご高配をいただいた。本論考の基となった論文の査読に携わった方々と併せて、伏してお礼申し上げます。

高那三郎さんからいただいたハマユウの種子は、2010 年に所沢キャンパスにおいて根を下ろし、今も 553 研究室で育っている。この夏も、白い花を咲かせていたが、来夏世〔くなつゆ〕はどうであろうか。

最後に、今まで心配ばかりをかけてきた両親に、感謝と敬愛を心より込めてこの論文を捧げる。

2013 年 10 月 24 日

藤井 紘司

## 初出一覧

本論文の一部は、以下の論文を大幅に加筆・修正し、作成したものである。

### 第1章

2013. 琉球弧・八重山諸島における通耕実践と生態資源利用——19世紀末期から20世紀初頭における「高い島」と「低い島」との往来をめぐる事例. 国立民族学博物館研究報告 38(1): 印刷中.

### 第1章 [補足資料④]

2010. 近代八重山諸島における遠距離通耕の歴史的展開——1890~1970年代における西表島東北部を事例として. 地理学評論 83(1): 1-20.

### 第2章 [補足資料⑤の事例⑤]

2010. 花とイーヤチ——沖縄県竹富島の種子取祭にみる粟と米の盛衰. 蔵持不三也監修『医食文化の世界』(医食文化叢書 I) 121-133. 早稲田大学国際医食文化研究所.

### 補論

2013. 坪井理論における民俗把握の方法——交流の民俗学にむけて. 現代民俗学研究 5: 51-66.