

沖縄久高島の巡拝儀礼と穀物起源説話

— ウブヌシガナシヌウガンタテとウブクイ —

森 田 真 也

目 次

はじめに

1. 久高島と穀物起源説話
2. ウブヌシガナシヌウガンタテとウブクイ
3. 若干の考察

おわりに

はじめに

沖縄県島尻郡知念村の久高島は、面積約 1.39 km²、長さ東西約 3.2 km、幅南北約 0.7 km の小離島であるのかかわらず、琉球首里の王府と密接なつながりを持ち、後述するようにいくつもの古文献に登場してきた。また、その独自の祭祀組織と祭祀は、多くの研究者の注目を集めてきた。その久高島も現在は過疎化が進行しており、1991 年の知念村役場の統計では戸数 111 戸で人口 270 人とされているが、筆者の調査した 1992 年の春の段階では恒常的居住は 83 戸、半居住が 15 戸であり、人口は概算で 220 ～ 230 人程だと思われる。15 年程でおおよそ 100 人が減少しており、高齢人口の比率が高くなっている状況である。

このような人口減少は当然祭祀へ影響を及ぼしている。島の公的祭祀を司

る司祭者の減少、そして祭祀を補佐する女性祭祀集団の成員の減少である。司祭者にはノロ・根人以下クニガミと呼ばれる者が8人（外間ノロ、外間ノロ掟神、外間根神、外間根神掟神、外間根人、久高ノロ、久高ノロ掟神、久高根人）、そしてムトゥガミと呼ばれる者が何名かいる。ムトゥガミは、輩出する門中とムトゥ（宗家）が決まっているというが、その輩出原理は実際は柔軟な対応を見せている。ムトゥガミの中でも、村落祭祀だけでなく、シャーマニスティックな資質を持ち個人的依頼による祭祀を受けたり、家レベルの祭祀を担当したり、門中レベルの祭祀を担当する者をウムリングワーやティーンユタと呼ぶ。現在クニガミは8つあるポストのうち、入院中の外間ノロ、今年1992年に就任したばかりの外間ノロの次女の外間ノロ掟神の2人のみである。ムトゥガミは現在成巫・成司過程の者を除き、島外居住の者、祭祀不参加の者、未公認の者を含めて女性15人、男性3人である。以下、神人という場合はクニガミとムトゥガミのことを指すこととし、ムトゥガミという場合はウムリングワーをこれに含むこととしたい。

女性祭祀集団とは、原則的に島で生まれ島の男性と結婚した女性が12年に一度の午年に行なわれるイザイホーによって加入する集団であり、内部に年齢階梯的要素を持つ。残念ながらイザイホーは1978年の開催が最後となってしまい、最年少の成員が50歳である。そのため女性祭祀集団は成員を補完することなく、70歳でメンバーシップを失うため、毎年その成員は減少しており、来年の1993年には38人となってしまふ。このような祭祀組織の規模の縮小の中、祭祀もまた変革を迫られている状況で、ティルル（神謡）の唱和や円舞がなくなったり、生業に合わせて時間を調整したりしており、簡略化が進んでいる。

今回取り上げたいのは、数多い村落祭祀の中でも、一年の祈願である旧2月のウブヌシガナシヌウガンタテ、一年の御願解きである旧12月のウブクイ（シディガフー）である。これらは、神人と女性祭祀集団が島内の拝所や聖地を廻る巡拝儀礼である。これまでの久高島の研究は、祭祀や祭祀組織の在り方を静態にとらえる傾向が強かったが、筆者は必ずしも久高島の宗教的世界が静態的な存在とは考えておらず、むしろ内的変容、外部からの知識

の流入による変容を繰り返してきたのではないかと考えている。本稿においては、そのような問題意識のもと、巡拝儀礼と関わる穀物起源説話、儀礼の内容という形で論旨を進め、若干の考察をしていきたい。

1. 久高島と穀物起源説話

久高島が古来より琉球王府とつながりを持ち、いくつかの代表的古文献に登場することは周知の通りである。本稿においては、その全てを取り上げるのではなく、巡拝儀礼と関わる穀物穀起源説話にポイントを絞っていく。

久高島と王府の関わりは、王府直属の司祭者に関して³⁾や、斎場御嶽で行なわれる、聞得大君の即位儀礼であるオアラオリに関して等である。この即位儀礼では、司祭者を久高ノロが務め、外間ノロが聞得大君に王冠を乗せたという²⁾。また、この時は久高島から持ってきた白砂を祭場に敷きつめたという。

そして、久高島の歴史の中で常に言及されるのは、国王の久高島、知念・玉城行幸についてである。2月の麦のミシキョマの際、国王が自ら最高司祭である聞得大君らを従え久高島に渡島したことは『琉球国旧記』、『琉球国由来記』、『琉球国中山世鑑』、『中山世譜』等に記載がある³⁾。この麦の初穂儀礼に、いつ頃から国王が関与することになったかは不明であるが、毎年の行幸が隔年となり、行幸のない年は首里の弁之嶽からこれを逢拝したという。この国王行幸が廃止となり、代参をたてるようになったのは、1673年のことである⁴⁾。直接の原因となったのは向象賢（羽地朝秀）の『羽地仕置』の意見書で、向象賢は久高島渡海が危険なこと、費用がかさむこと等、五つの理由をあげて行幸の改革を進言している⁵⁾。行幸の中止の理由は詳細な史料の検証が必要だが、そこには何らかの政治的な意図が働いたことが予測される。王府の経済的な負担を減らすこと、そして聞得大君を始めとした王府の女性司祭者の政治的権限を縮小することを意図したものと思われる（渡名喜 1988）。ともあれ、ここで重要なのは、国王の行幸の理由が、琉球開闢神話とともに、知念・玉城が稲の発祥地であること、久高島が麦の発祥地である

ことに求められている点であろう⁶⁾。それは国王が、神話的行為を反復・確認し、国家の繁栄と豊作を祈願する行為であったのであろうと考えられる(渡名喜 1988:309)。

穀物起源説話については若干煩雑になるが、それぞれの文献の記載内容を比較してみよう。最も古い『琉球国中山世鑑』では、久高を起源とする穀物は麦、粟、菽であり、稲が久高ではなく知念・玉城に蒔かれたことは以後の文献でも共通している。そして、久高島では有史以来稲の栽培はないのである。ただし明確しておきたいのは、穀物をもたらしたのは阿摩美久が天に昇ったことによるという点である。『中山世譜』になると、基本的なモチーフはそのままで、穀物が天然に久高に生じたという点が他とは異なる。『琉球国旧記』と『琉球国由来記』の内容はほぼ同じである。しかし、これには『琉球国中山世鑑』の内容と平行して、俗説としてアナゴノ子とアナゴノ姥が沐浴して、イシキ浜で白壺に入った穀物の種を拾ったという話が掲載されている。さらには、種の種類も麦、粟、黍、豆、檳榔、アザカ、シキヨと増えており、うち檳榔、アザカ、シキヨが繁茂してナカヌ御嶽となりキンマンモン神が出現する話、麦を国王に献上する話へとつながっている。『球陽』は『中山世譜』と同じで、外巻の『遺老説伝』に異伝があることから、あくまで公的な記録としては、穀物(麦)の起源は久高にあるが、それは阿摩美久によってもたらされた、もしくは天然に生じたという説を取っていたことになろう。

この穀物の取得方法が神からの授与なのか無作意に取得したかものなのかの違い、それは天からもたらされたものなのか、海からもたらされたものなのかの違いは重要である。馬淵東一はこのような一連のズレを、沖縄の民俗的世界観において天と海が互いに置き換え可能なこと、東方他界観が強調されていることを示唆した上で、第二尚王朝が「地方的な諸信仰や諸説話を一層大きな宗教体系に編入」(馬淵 1974(1964):609-617)しようとした可能性を指摘している。

沖縄諸地域の説話や伝説を収録した『遺老説伝』、さらにそれをもとにしたと思われる『久高島由来記』⁷⁾になると、穀物の入った壺を拾ったのは、対岸の百名(玉城村)から渡島した白樽(シラタル)夫婦となっている。穀

物の種類も麦三種、粟三種、豆一種となり、白樽は後にミキを作り国王に献上したことになる。また、白樽の次女の思樽は首里城のノロとなり国王の寵愛を受けて、後の西威王を産み、長女於戸兼はノロの始め、長男真仁牛は根人と始めとなったと記述されている。こうしてみると、「琉球国の開闢」、「麦の発生」、「国王の行幸始まる」という構造はそのままであるが、時代が新しくなるにつれ、多くのモチーフがそれに付随し、説話の内容が拡大してきたことがわかる。特に『遺老説伝』においては、王家との系譜的なつながりと司祭者の発生とが同時に記述されており興味深い。

つづいて久高島の口伝の穀物起源説話についてみていこう。現在久高島では、麦の入った壺を拾ったのは、ウプラト（大里）門中の神人であるアカツチュミーとシマリバーの夫婦神であり、実際壺を拾ったのは女神であるシマリバーとされている。しかし、アカツチュミーは自らの神がこれを拾ったことを強調する。

昔は島のは、魚や貝や海の物を食べて暮らしていた。そこで、アカツチュミー（シマリバー）が島の東海岸のイシキ浜で祈願していると、白い壺が流れついた。アカツチュミー（シマリバー）は、これを取ろうとしたが、うまく取ることができない。そこで、<ウプラト>家へ帰り、シマリバー（アカツチュミー）に相談する。そして、ヤグル井で沐浴する。再びイシキ浜にいくと袖に壺が掛かり取ることが出来る。壺の中には麦（五穀）の種子が入っていた。麦はハタスとという島の真ん中に蒔き、壺もそこに埋めた。以後、麦は実り島は栄えた。後に、このハタスに埋めた壺を掘り返そうとした者がいたが、その者は雷に打たれて死んだという。

基本的な話の内容は拾った者が違うだけで、『遺老説伝』と『久高島由来記』と大差はない。ただ、アカツチュミーは自らをアマミキョで天照大神だともいっており、オリジナリティの高い世界観を持つ神人である。アカツチュミーが壺を拾ったというのは、純粋な口伝で共有された知識というより、神人の持つ創造性が強く反映していることも予想できる。島内では、基本的

な部分は共通であるが壺を拾った者がシマリバーであると言う者、島の始祖神話に登場し百名から久高に渡ってきたシラタルとファーガナシの兄妹の夫婦神だという者もいる。そして、穀物の入っていたのは壺ではなく夕顔の瓢箪であるという者もいる。瓢箪というのは、沖縄本島や渡嘉敷島、宮古島に分布する黄金の瓜種伝説とも関係する。

この麦の起源説話は、昔国王の寵愛を受けたクニチャサノロを出していたという話とともにウプラト門中のアイデンティティとなっており、漠然とした形で島民に意識されている。そして、この説話は村落祭祀の中で、年始のウブヌシガナシヌウガンタテ（一年の御願立て）と年末のウブクイ（一年の御願解き）のときに再現されるのである。また、ハタスもこの説話を裏づけるように、ヤグル井とイシキ浜の中間地点（島の中央）に位置し、以前は供物に使う麦が植えられていたという。

2. ウブヌシガナシヌウガンタテとウブクイ

旧2月のウブヌシガナシヌウガンタテと旧12月のウブクイは、前記したように村落祭祀としての一年の御願立てと御願解きである。これは、基本的にはノロ以下クニガミの司祭であるが、各拝所の祈願はそれと関係するムトゥガミが先導することとなる。この点は、従来下級神女や下級司祭者とされていた、神人の機能を考える上で重要である。

巡拝の場所は〈外間ノロ殿内〉と〈久高ノロ殿内〉、ムトゥオガミといい各門中の拝所（以前は宗家であった）、そしてイシキ浜等の聖地である。またこの儀礼は旧正月とともに、一年の重要な折り目である。テーヤクといい70歳で女性祭祀集団の成員権を失う女性には、旧11月にフバクという退任の儀礼があるが、テーヤクする女性たちはこのフバクまでではなく、翌年のウガンタテまでの村落祭祀に参加することとなる。つまり、村落祭祀の一年間のサイクルは、新正月や旧正月を境としたものではなく、ウガンタテとウブクイを基調としたものなのである。

女性祭祀集団と神人たちは、各自家の火ヌ神、トゥバシラ⁸⁾、床ヌ神の香

炬を拝んでから、早朝（外間ノロ殿内）に集まり、全員で（表1）の順で拝所・聖地を巡拝していく。衣装は神人は白装束、他の女性は紺の着物である。基本的には神人が拝所の中に入りウコー（線香）を立て供物を捧げ、グイス（唱言）を唱え祈願を先導し、女性祭祀集団の者は外のゴザに座りこれに従うというものである。終了後は酒が廻される。本来なら全ての拝所と聖地を全員で廻るのだというが、ウプラト拝所（〈ウプラト〉家）後、一旦二手に分かれて祈願し、イシキ浜の拝所で再び合流することになる。シマリバーとアカッチュミーという神人、そしてウプラト門中に縁の者は、Bグループというが、実際はそれに限定していない。また、一つの解釈としては、船を持つ者は港のAグループ、畑の豊作を祈願する者はBグループともいう。ちなみに、女性祭祀集団の成員は、1992年のウガンタテでは、キビキ⁹⁾の者と神人を除きAグループ25名、Bグループ8名であった。

Bグループの順路は、ウプラト門中のシマリバーとアカッチュミーが司祭し、麦の入った壺を拾ったという説話と同じ順路をたどる。つまり、この儀礼はたんに一年の祈願という面だけではなく、シンボリックな意味での説話の再現である。現在Bグループとイシキ浜での祈願をアカッチュミーが不在のノロの代わりに司祭している理由もそこにある。〈ウプラト〉家→ヤグル井→ハタス→イシキ浜の空間移動は説話の構造に従うと、〈ウプラト〉家→ヤグル井（沐浴）→イシキ浜（壺を拾う）→ハタス（種蒔き）と同一視出来る。

イシキ浜では、全体の祈願後、女性が家の正人（16～70歳の男性）の数×3個小石を拾い、家祭祀を担当してもらっているウムリングワーやムトゥガミに一旦渡し簡単に祈願してもらい持って帰る。この石はお守りとしタピ（他地に出ている）の男子に持たせたり、床の間やグアンス（仏壇）に置いたりする。そして、ウブクイの時はこれをイシキ浜に戻す。これは、小石を種子と同一視するようなシンボリズムとも見て取れる。また、女性の男性守護、この場合兄弟ではなく婚家の主人や息子の守護といった、ユナイ神（ヲナリ神）信仰の側面が見れる。全てが終了したのは午後2時であった。ウガンタテとウブクイでは、石を拾うか浜に戻すかの差、供物が米か盛飯になるかの差で祭祀の方法や場所に違いはない。

このような巡拝にも司祭者と祭場に若干の変化がある¹⁰⁾。外間ノロが入院しているため、〈外間ノロ殿内〉では前外間ノロの実娘のヒチューザという神人と外間ノロの嫁の大里根神という神人が司祭を担当している¹¹⁾。なお、イチャリグワ拝所は現在は拝所となっているが、アマミヤーという神人の実家でもあり彼女の司祭に問題はない。さらに、インニヤー拝所は絶家して、香炉しかなかったものを、ウミトウクという与那国在住の神人がシム門中系の神人たちと起こしたもので、拝所の建立以前は祈願はなかった。ここは以前ヒチューザが祭祀の先導をしていたが、今はシム門中のアジガユヌカミという神人が担当している。また、昔は〈インニヤー〉から出たニライウブヌシという神人が、インニヤー拝所とイシキ浜で祭祀の先導をしたというのが、いつ頃のことかは不明である。シラタル拝所も後述するように、別々であったシラタルとファーガナシの神香炉を合祀したもので、以前はなかった拝所である。ファーガナシの神香炉が祀られているため、ファーガナシヌクワガミというウブニシメ門中出身の神人の司祭となる。ウブンシミヌルという島外居住のウブンシミ門中の神人が村落祭祀に参加していた一時期は、ウブンシミ門中の拝所を拝んでいたこともあった。戦前は現在絶家した〈ナンザト〉家でも祈願があったという。

ここで注目したいのは、ムトウオガミといっても、全ての宗家（多くが嫡子不在で拝所として再整備されている）で祈願がない点である。最大門中であるイチャリ門中の拝所、ウブニシメ門中の拝所、ウブンシミ門中の拝所、フクジ門中の拝所（西威王のアシャギ）、そして神人を多数だしているシム門中の拝所の祈願がないのである。そしてさらに、インニヤー拝所とシラタル拝所が新たに祈願対象に加わっている点である。

ファーガナシの神香炉は30年程前シラタル拝所が建立され、ここに合祀される以前はウブニシメ拝所にあった。そして、ウブニシメ門中の先祖と一緒にこれを拝んでいたのである。始祖神話に登場する、ファーガナシの神香炉がウブニシメの拝所にあるのは、晩年〈ウブニシメ〉の家にこのファーガナシが扶養されたことによるものといい、ウブニシメ門中の始祖ではないという。ファーガナシとウブニシメ門中に系譜的な連続性がないことは島民

には共有された知識である。以前、ウブニシメ門中の男子に不幸がつづいた時、本島のユタから「先祖と神を同一の香炉に祀っているから」だと判示がでた。そして、同門中から反対の声もあったが、故ファーガナシとアカッチュミーの進言で新たなる拝所がウドウンミヤーに建立されたのである。その際、共に百名（玉城村）から渡ってきたというファーガナシの夫で兄のシラタルの神香炉が合祀された。シラタルの神香炉はバイカンヤー（タルガナー）というエラブウナギの乾燥所にあつたもので、「煙のあがる所に神様を祀るのはよくない」という理由で合祀されたという。この香炉の移動に伴って故ファーガナシ、ファーガナシヌクワガミの司祭という、ウブニシメ門中のアイデンティティが、シラタル拝殿の祈願に移動したとは考えられはしないだろうか。ウブニシメの拝所での祈願がなくても、シラタルの拝所での祈願が心意的にこれに代えられているのではないだろうか。特に、ファーガナシヌクワガミは理念的に門中代表の司祭者と意識されており、彼女の実家のウブニシメ門中の多くの家の家祭祀を担当している。

また、〈インニヤー〉とシム門中とがなんらかのつながりがあったことは意識されているようである。絶家して忘れ去られてた〈インニヤー〉を起こし拝所にしたのもシム門中系の神人の一人であるウミトウクである。しかし、ウミトウクの世界観は幾分オリジナルなものを持っており、島民には共有されていない。ウミトウクは16歳の時始めて与那国から久高に戻り「神に乗せられた」という。そしてカミダーリ中に現在のインニヤー拝所のガジュマルの木に金の鎖につながれた馬をみる。馬は彼女に話しかけ、神として祀るように言ったという。この時絶家した〈インニヤー〉に家屋はなく、2、3個の香炉があつたのみだったという。以後彼女は成巫・成司過程から神人就任までに拝所を建立し「オシコメラレテイタ神をフバオコシした」。この拝所はリュウグーの神でタビから帰った人が拝む拝所、「南山・中山・北山につなぎのとれる」拝所だという。ウミトウクは年に何度か祭祀に参加するため久高に帰島するが、普段は与那国でユタ業を営んでいる。さらに、シム門中と〈インニヤー〉の関係には本島のユタが介在しているようである。一時期、インニヤー拝所はシム門中全体で拝むべき所となっていたが、近年「魂

取られるよ」というユタの判示が出て、シム門中との関係を見なおすようになってきているという。シム門中の拝所の祈願が、心意的にインニヤー拝所の祈願に代行されているとも考えられるが、ユタの介入の件もあり、永続していくかは今後の確認が必要であろう。

もう一つ、以前祈願のあったという〈ナンザト〉の問題に触れてみたい。ここは、以前はムラオガミ、つまり村落全体で拝んでいた所といわれ、戦前は家屋があり老女が住んでいたが、跡取り不在で現在は荒地となっている。戦前は、一年の祈願だけでなく、出兵する兵士の祈願をしており、宗家として聖地として記憶されている。これは、以前〈ナンザト〉がタビガナシという神人を出していたことに関係しているのかもしれない。ここは、今年1992年の9月の神人会議で字の協力の元、新しく拝所を建設することが決定している。今年の10月に着工し、「ムラオガミであるから特定の家、特定の門中が管理するのではなく、字全体で管理する」のだという。建設にはアカッチュミーの強い進言があったようだが、今後はこの祈願の順路に入ることが予想できる。

(表1) 祭場と司祭者

No	祭場	司祭者	備考
1	外間ノロ殿内	外間ノロ→ヒチューザ	ムトウオガミ
2	久高ノロ殿内	久高ノロ→アジガユヌカミ	ムトウオガミ
3	外間拝殿	外間ノロ→アマミヤー等	ムトウオガミ
4	イチャリグワ拝所	アマミヤー	ムトウオガミ
5	シラタル拝殿	ファーガナシヌクワガミ	
6	ウプラト拝所	アカッチュミー、シマリバー	ムトウオガミ*
7	A インニヤー拝所	ヒチューザ→アジガユヌカミ	
8	A アララカキ	ヒチューザ→アジガユヌカミ	
7	B ヤグル井	アカッチュミー、シマリバー	*
8	B ハタス	アカッチュミー、シマリバー	*
9	イシキ浜拝所	久高ノロ→アカッチュミー	*
10	イシキ浜	ノロ等→アカッチュミー	祈願後石を拾う*

*…殺物起源説話に関係

以上みていくと主要な拝所で、中断しているウブンシミ門中の拝所と近年出来た拝所とを除くと、祈願がないのはイチヤリ門中の拝所、フクジ門中の拝所（西威王のアシャギ）となる。両者とも現在神人のいない門中である。

3. 若干の考察

ウガンタテとウブクイという巡拝儀礼は、穀物起源説話と密接な関係を持っている。巡拝の順路は、穀物起源説話の再現であり、二手に分かれたグループは島の代表的生業である、漁撈—港¹²⁾、農耕—畑のシンボルを内在している。つまりこれは一年の島民の健康だけでなく、一年の豊作と大漁祈願をも含んだものと考えられる。

穀物起源説話の再現がどれだけ、説話それ自体を島民に意識させているかは不明であるが、少なくとも潜在的なレベルでこれを定着させる役割は担っていると思われる。〈ウプラト〉家とウプラト門中の宗教的世界での高い位置、聖地としてのハタス、ヤグル井、イシキ浜等がこの儀礼で再確認され強化されることとなる。さらには、各拝所とその祭祀を担当するムトゥガミの位置がこれによって確認されることとなる。つまり、言い換えれば、この巡拝儀礼は潜在的に島民によって共有されている、宗教的世界の根底の部分、ここで言う説話と聖地（拝所）と司祭者との関係を一旦表象化させることによって、島民の宗教的世界に対する知識を形成させていく、または更新させていく役割を担っているのである。それは、共同体の成員が共通の基盤に立ち、認識作用を活性化していることに他ならない。

どの拝所が巡拝の順路に入るか、またどの神人が司祭者となるかはみてきたように、可変的な様相をみせている。そして、シラタル拝殿の建立やインニヤー拝所、〈ナンザト〉の拝所の建立には、島内の一部の神人、島外のユタの知識が介在している。これらの変化は従来の祭祀形態の崩壊ではなく、新たな創造、組み替えである。これらは一部の神人の突出した行動とはみなせない。あくまで、このような変革を容認したのは共同体側であるからである。特にシラタル拝殿は、従来夫婦の兄妹神でありながら、別々にしかも

系譜的な連続性のないウブシメ拝所とバイカンヤ（タルガナー）にあった神香炉を合祀しており、現実の香炉の位置を始祖神話に従い整合化したものとして、現時点では容認されている。また、〈インニヤ〉と〈ナンザト〉も旧家の一つであり、一度は絶家したものの、人々の記憶に沈澱していた聖地としての観念を呼び起こしたものである。神人やユタの出す判示は、そのように、一旦沈殿化した宗教的世界に関する知識を再び発見する契機となっている。各拝所の祈願、つまり祭祀の在り方は固定的なものと考えより、祈願の先導となる神人いかん、つまりムトゥガミの存在の仕方に強く左右されるという面も持っているのである。

このように、久高島の宗教的世界は静態的な存在ではない。そして、その宗教的世界の秩序体系を維持するのが、象徴的機能の表象化であり、それを更新するために伝統的共同体が維持してきた「装置」が神（説）話と祭祀（儀礼）なのである（中沢 1974:289）。

神（説）話のバリエーション¹³⁾は共同体から抜け落ちていく、宗教的世界の創造性といった部分を補完していく役割を持つ、またそれと関連して祭祀の改変も現在の状況に最も適応した形へ記号論的構造の組み替えを行ない、象徴機能を回復させ秩序を維持しようというベクトルに向かっていく。神人のオリジナルの世界観が共有と非共有の問題をはらみつつ、島民に容認されていくのはそのような意味においてである。

我々が可視可能な部分は、様々な言語活動の一側面でしかないのかかわらず、我々は暗黙のうちに、フィールドにおいて連続的で強固な宗教的世界を幻想し、そこからより整序化された構造を抽出しようとする。そして、時においては共時的に存在する差異を時間軸に沿った変化に解消しようとしているのである。しかし、現実には理念的な規範とは異なり様々なバリエーションを持ち、様々な解釈を内在して我々を困惑させていることは言うまでもない。このような沖縄の民俗社会において、矛盾を含み流動的に見える祭祀体系が何らかの統一性を持ち維持されているのは、祭祀の在り方が歴史的な成熟に従って強固であるからなのではなく、実に柔軟な在り方で神（説）話と儀礼を共有してきたことにあるのだろう。そして、それは一義的な概念装置

ではなく重層的に絡み合った存在なのである。我々は、彼らの知覚と経験を組織化していく宗教的世界に関する民俗知識の動態性（渡邊 1990）に注目していく必要があるのである。

おわりに

本小論においては、ウガンタテとウブクイという儀礼と穀物起源説話をみることで、久高島の儀礼と神（説）話の関係について、また宗教的世界の流動性についてみてきた。神（説）話と儀礼は相互補完的役割をはたしながら、島民の宗教的世界に関する民俗知識を再認識させ彼女たちの内面に定着させる役割を担っている。そして、その宗教的世界は伝統性を維持するのみならず、創造的な側面も持っているのである。

島の女性たちは女性祭祀集団に加入し祭祀に参加することで、意識・無意識に関わらず直接的にこれらを体感している。そしてこれが、より整合化された知識の共有（緩やかな共有）、解釈の束の中での間主観的一致を生んでいる原因である。また、一人一人の総体としての女性祭祀集団は神人の持つ伝統的及び創造的な知識¹⁴⁾の融合化とそこに生じる葛藤を安定化する役割をも持っている。久高島の宗教的世界を支えてきたのは、神人（ノロたちクニガミ、ムトゥガミ）たちだけではないのである。そのような意味においてイザイホーと女性祭祀集団の存在は重要なのである。

〈註〉

- 1) 『女官御双紙』（知念村役場 1983:380）参照。

昔は王府の首里大アムシラレは恵姓久高一門が務めていたが、適当な子女がないため、首里ノロカマの職に移り、後に根神アムシラレを務めたという。

- 2) オアラオリに関しては、倉塚（1979:105-188）、島袋・山内（1971）参照。
- 3) 以下参照。

『琉球国中山世鑑』（横山編 1972 [1650] :15）、

『中山世譜』（横山編 1972 [1701] :21）、

- 『琉球国由来記』（横山編 1972 [1713] :19-20）、
『琉球国旧記』（横山編 1972 [1731] :62-63）、
『球陽』（球陽研究会編 1974 [1745]）、
『遺老説伝』（嘉手納編訳 1978 [1745]）、
『久高島由来記』（神道大系編纂会編 1982 [19c 中期 ?]）。
- 4) 『中山世譜』（横山編 1972 [1701] :21) に「康熙十二年癸丑。以道遠海阻之故。始改旧制。遣使代祭。著為定規。」とある。
- 5) 『羽置仕置』（知念村役場 1983:120-121) によると以下、5つの理由をあげている。
1. 久高島の渡海が危険である事。
 2. 祭礼が聖賢の定めた式でない事。
 3. 費用がかさむ事。
 4. 代参、逢拜も可能な事。
 5. 苦がけの棧敷が危険な事。
- 6) なにゆえに久高島が琉球王府とのつながりを得たのかは、明確な答えがない。その位置的な回答として、テダの子（太陽の子）としての国王と、東方海上のいわゆる「テダヌアナ（太陽の穴）」信仰とが結びついた、もしくは東方の「ニライカナイ」信仰が結びついたのだという説があるが、ここでの言及は避けたい。
- 7) 『久高島由来記』の全文は、明治31年の『琉球教育』第31号、及び新垣（1955）に掲載されている。ただし、定本は不明であり、新垣の「久高島外間根人の所蔵戦禍で炎滅」という記述から、外間根人家に戦前保管されていたというものがそれと思われる。内容は『遺老説伝』とほぼ同じだが成立年は不明である。
- 8) トウバシラとは、家の東南の入り口に祀られる香炉である。女性がイザイホーによって女性祭祀集団に加入するとき、この香炉にタマガエヌウブティシジという御嶽の神霊を受ける。家祭祀では、火又神と床又神とセットで扱われるが、最も重要な香炉と意識されている。
- 9) 親族内に死者が出た場合、一定期間イミとしい祭祀の参加を取り止める。

イミによる祭祀への欠席はキビキと言ひ表わす。これは、神人においても同様である。

- 10) 1992年の筆者の調査に加え、比嘉康雄(1990:27)の報告を参考とした。比嘉の調査年次は不明だが、写真の年が1976-77年のため、同時期と考えられる。
- 11) 筆者の調査段階では、外間ノロの実娘である外間ノロ掟神は神人に就任していなかったため、彼女の役割はここでは不問とする。
- 12) アララカキは西の港にある拝所で、島外の門番的意味を持つという。インニヤー拝所を祀るのは、ウミトウク(海の床)という神人であり、リューグーの神であるともいう。
- 13) 久高島の神話には、もう一つ始祖神話に関するものがある。これも、神人の世界観と関係しいくつかのバリエーションを持つ。
- 14) 今回は神人の祭祀(個人、家、門中、村落レベル)における機能については十分議論できなかった。

神人の成巫・成司過程と世界観、その継承と門中の問題と密接な関係を持つ神人の創造的な部分についても同様である。

これらの件については稿を改めて論ずることにしたい。

〈参考文献〉

新垣孫一

1955 『琉球発祥史』 著者自刊

伊藤幹治

1980(1973) 「神話と儀礼の諸相から見た沖縄の世界観」『沖縄の宗教人類学』
弘文堂 pp.207-265

嘉手納宗徳 編訳

1978(1745) 『遺老説伝』球陽外巻一-沖縄文化史料集成6 - 角川書店

球陽研究会 編

1974(1745) 『球陽』読み下し編 - 沖縄文化史料集成5 - 角川書店

- 倉塚嘩子
1979 『巫女の文化』 平凡社
- 崎原恒新
1981 「久高島の口承文芸」『沖縄民俗研究』第3号 pp.75-83
- 島袋源七・山内盛彬
1971 「聞得大君と御新下り」『村落共同体』叢書わが沖縄 第4巻
谷川健一編 木耳社 pp.293-353
- 神道大系編纂会 編
1982 「久高島由来記」『神道大系』神社編52 沖縄
神道大系編纂会
- 高橋六二
1990a 「麦穂祭－久高島の祭祀」『古代文学』第29号 pp.35-41
1990b 「久高島由来譚」『跡見学園女子短期大学紀要』第26号
pp.39-49
- 知念村役場
1983 『知念村史』第1巻資料編1 -知念の文献資料-
- 渡名喜明
1988 「琉球王権論の一課題－国王の久高、知念・玉城行幸の廃止を巡って－」『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刊行委員会編
第一書房 pp.295-313
- 中沢新一
1979 「罪と穢れ」『巫俗と俗信』講座・日本の民俗宗教4
五来重 桜井徳太郎 大島建彦 官田登編 弘文堂 pp.276-293
- 野元寛一
1984 「農耕－畑作の伝承と習俗」『沖縄県久高島の民俗』
古典と民俗学叢書Ⅶ 古典と民俗学の会編 白帝社 pp.75-101
- 比嘉康雄
1990 『女が男を守るクニ（久高島の年中行事Ⅱ）』神々の古層② ニライ社

古家信平

1992 「カーメー儀礼の一考察」(上)『歴史人類』第20号 pp.77-114

法政大学沖縄文化研究所久高島調査委員会 編

1985 『沖縄久高島調査報告書』 法政大学沖縄文化研究所

馬淵東一

1974(1964) 「沖縄の穀物起原説話」『馬淵東一著作集』第2巻 社会思想社
pp.603-624

横山重 編

1972(1713) 「琉球国由来記」 『琉球史料叢書』第1巻 東京美術

1972(1713) 「琉球国由来記」 『琉球史料叢書』第2巻 東京美術

1972(1731) 「琉球国旧記」 『琉球史料叢書』第3巻 東京美術

1972(1701) 「中山世譜」 『琉球史料叢書』第4巻 東京美術

1972(1650) 「琉球国中山世鑑」 『琉球史料叢書』第5巻 東京美術

渡邊欣雄

1990 『民俗知識論の課題』-沖縄の知識人類学- 飢風社

〈付 記〉

本稿は1993年1月、成城大学大学院文学研究科に提出した修士論文「沖縄久高島の祭祀組織に関する動態的研究」の内容から、第1章4節、及び第3章4節の一部を要約、加筆したものであることを付け加えておく。