

来間社会の二元的構造とブナカ ―村落祭祀とヤーマス御願―

目次

- 一 はじめに
- 一―一 来間の概況
- 一―二 来間の土地と開発
- 一―三 本稿の課題と問題の視角
- 二 来間「島建て神話」とその神々
- 二―一 二種類の「島建て神話」
- 二―二 来間の神々と御嶽
- 三 来間の祭祀―村落祭祀とブナカの祭祀
- 三―一 年中行事と御願
- 〈補論1〉愛子オバーの世界
- 三―二 ヤーマスブナアの祭祀
- 三―三 ヤーマスブナカの神歌
- 四 ブナカの性格をめぐって
- 四―一 村落祭祀とブナカ
- 四―二 サニとブナカ
- 〈補論2〉サニとヒキ（ピキ）
- 四―三 ブナカと村落の構成
- 五 むすびにかえて―若干の仮説

森
謙二

一 はじめに

一―一 来間の概況

本稿で対象となった地域は来間は、沖縄の中でも宮古本島から南西一、五キロ離れた人口二〇〇人余（世帯数八七戸：二〇〇一年）の辺境の離島である。一九九五（平成七）年に来間大橋が開通するまでは、宮古本島とは船での往来を余儀なくされていた。また、電話の開通が一九六四年末、電気の送電は一九六九年一〇月、水道事業の完成は七六年まで待たなければならなかった^{*}。来間への文明化の波は徐々にしか進まなかったが、沖縄の本土復帰とともに高度に発達した資本主義の中に組み込まれ、急速にその影響を受けて、ムラのあり方も急激に変貌しようとしている。

来間は、二〇世紀末までに、過疎化が進んだ。一九六八年の段階で人口五三二人（男〇二七一人、女〇二六一人）・戸数九四戸であった来間（ムラ）が、すでに述べたように、戸数の減少はさほどではないにしても、人口は半分以下に減少している。しかし、この人口の減少は、来間大橋の開通とともに歯止めがかかってきているようにも思える。細かな人口分析のデータがある訳ではないが、一九八三年の来間の人口は二〇五人、一九九六年は一八四人にまで落ち込んだが、二〇〇一年は再び二〇五人まで回復をしている。この間の変化を簡条書きで示せば次のようになるだろう。

（一）一九九五（平成七）年に来間大橋が完成し、その後本格的に農業改善事業が始まり、農業のあり方に大きな変化をもた

らした。この来間大橋は「農道」として架設されたものであり、農業改善事業と不可分の関係にある。来間大橋の架設は来間の住民にとっては悲願ともういふべき課題であったが、来間の将来に関連して、観光産業の誘致をめぐるムラ内部で大きな対立が起こったことも指摘しておかなければならない（後述）。

(2) 二〇世紀末になってからUターン現象が見られるようになってきた。後に述べる祭祀団体スミリヤー（長男筋）の家は一九六〇年代には那覇の方へ一家で移住していたが、来間大橋ができてから帰郷している。その外にもいくつかの家族が帰郷し、またもともと来間にいなかった人々が来間の移住する例も現れている。

(3) 現在でも、若い女性達の流出が止まっている訳ではない。しかし、現在の二十歳代後半から三〇四〇歳代にかけての来間の男性と本土出身の女性が結婚をして、来間の住むように事例も増えてきている（私たちが確認したのは六例）。この現象は、一言で言えば、「沖縄ブーム」ということになるが、生き方の多様化の中で「楽園の島」で生きることを選択する本土の女性達が現れてきたと言えるであろう。これまでは、来間に残った若者達も「嫁」の来てがなく、四〇歳代以上の男性を中心にフイリピンから嫁を迎えた事例が六件ある。

(4) 一九五〇年代から現在に至るまで、数多くの人々が職を求めて来間から去っていった。林研三氏の統計によると、一九一〇年代生まれの方全員が村内婚であり、一九二〇～四〇年代までの方は比較的高い数値（一九二〇年代Ⅱ九五・五％、一九三〇年代Ⅱ九二・三％、一九四〇年代Ⅱ八〇・〇％）を示す

のに対し、一九五〇年代以降の生まれの人には配偶者を村内から選択した人は一人もいない。

(5) 調査の過程で、来間出身であるが、学生時代から那覇で暮らし、その後教員生活を沖縄各地で送って、現在は退職をして郷里宮古島の平良市で住む方（当時七十五歳くらい）にインタビューをお願いしたことがあった。彼は、後で述べるであろう、故郷・来間の神々については何一つ記憶していなかった。彼の青春時代、伝統的な来間（宮古）の神々は迷信であり、近代化Ⅱ民主化のためには、否定すべき対象であった・・・という趣旨のことを彼は語っていた。地元に残った人々も、多かれ少なかれ、事情は同じである。この世代の人々でも伝統的な神々の名前を記憶する人々は、おそらく一部の神女以外にはいないだろう。もっとも、伝承する担い手がなくなってしまう訳ではない。本土から来た「嫁」達もこの文化の伝承には積極的である。しかし、行事の繰り返しの中で口頭によって伝承されていくというよりも、これからは、神様の名前も神歌も文字に直され、録音や映像によって記憶され、それが再生産されるように伝承されるようになるのかも知れない。

(6) 来間は、沖縄が本土復帰を果たした頃から、本土資本の影響を直接的に受けるようになった。一九七六（昭和五一）年五月、来間部落総会は重要な問題を決議した。つまり、「井戸の西側（ツフサガー穴）」と、KG氏所有の境界線を起点として、現在の道路南側絶壁の下づたい、バチヤの道路を除き、東下山フタヘ岸（南）南側下づたい、イムガム迄の海岸の区間」までの土地を、五年契約で草原産業株式会社（以下、KSと略す）との間で年間二十五万円の賃料で賃貸借契約を結んだ。この間

題は、来間の歴史にとって重要であるので、節を改めて述べることにしよう。

一―二 来間の土地と開発

来間で土地を資産として考えるようになるのはつい最近のことである、という話を何人もの人から聞くことができた。かつては、農地の境界線も明確ではなく、特に部落有地の境界では、自己の所有地から次第に部落有地に浸食していくことはしばしば起こっていたし、それに文句を言う人もいなかった。新たに分家を設ける場合にも部落有地を分け与えた。部落有地を開墾をすれば、その開墾地が自然と自分の土地になっていくだろう。また、その土地を何年も耕さないでいると、その土地は部落有地に戻るのだと話していた。

下地町において、土地整理事業が終わり、地租の基準となる「地価」が決定されるのは明治三十六年であったという。したがって、この段階で土地台帳が作成されているはずだから、土地の所有名義が勝手に変更されるはずはないし、農地（土地）に資産的な価値がまったくないと考えていた訳でもないだろう。ただ、土地が（地代・賃料）のような果実を生み出すものではなかったし、個々人にとって重要なのは耕作に必要な土地の確保であり、土地の集積をしても富を蓄積することにはならなかったのだろう。つまり、意識としては、村人達は自分達の生活に必要な土地を耕作し、耕作しなくなった土地は部落に戻すという、土地に関してはきわめて素朴な観念しかもっていなかったのであらう。

本土復帰の後、来間部落が本土資本KS（草原産業株式会社）



平成9年架設 来間大橋

との間で交わした部落有地について賃貸借契約は、これまでの来間にはなかった賃貸借契約であった。つまり、農業以外には価値を生み出さなかった土地（部落有地）が賃貸借契約によって「地代」という果実（法定果実）を生み出すようになったのである。

契約期間は、一九七六（昭和五一）年六月から五年間であったが、一九八一（昭和五十六）年にも契約が更新された。一九八六（昭和六一）年までの地代（賃料）は総額で六〇〇万円になっていた。契約を更新して二年後の一九八三（昭和五八）年、来間では長年の夢であった来間大橋の架設計画が具体的なプログラムとして活発に議論されるようになった。この来間大橋は来間地区の農道整備事業として海中道路を建設しようとするものであり、あくまでも「農道」として建設されるものであった。

他方では、一九八三年四月、来間島の対岸にあたる前浜において、かねて東急グループが開発を進めていた宮古島東急リゾートが完成し、その開所式が盛大に行われていた。観光ブームの中、来間大橋の完成のあかつきには来間島もリゾート観光資源として注目されるであらう、と誰もが考えたであった。

しかし、いくつかの問題点があった。来間大橋の橋脚の来間

側の取り付け区域が部落有地の東山多利阿間原であり、賃貸借契約によってKSに貸した区域に該当した。一九八六（昭和六十一）年に来間大橋の架設の正式決定をうけて、来間部落側はKSとの賃貸借契約の解除を申し出ることになる。これに対して、KS側は、最初に意図していた観光開発が部落内の反対派の動きもあって展開できなかったこと、一方的な契約解除の請求に対して、「賃貸借権確認請求」と損害賠償（これまでに支払った賃料とこれまでに投資したものに對する損害賠償Ⅱ三、六〇〇万円）を求めて訴えを平良簡易裁判所に起こした。

もっとも、この事件をめぐる背景は、上記に述べたような表面的な出来事で語り尽くせるほど単純ではない。私が見る限り、ここでは大きな三つの主体が複雑に交錯し、それぞれの事件に深く関与しているように思う。

一つは、リゾートブームの中で、来間島の土地を買い占めようとした本土資本の存在である。ここでいう「本土資本」とはKS（草原産業株式会社）だけではない。東京の予備校〇〇ゼミナール（ZS）および名古屋の筑紫紡績株式会社（以下、TKと略）である。KSがもっとも早くから来間の観光に注目していたが、観光開発に独自の大きなビジョンがあった訳ではない。ZSは予備校の合宿施設を建設しようとする南側の海岸近くの土地を取得していたが、KSと同様にとりあえず土地を取得して将来の観光開発に備えようとしていたに過ぎないように思う。TKは、大きな資本力を生かして、来間全体を買い占め、ラスベガスのようなリゾート地をつくるという壮大な計画をもっていた、と噂されている。実際に、KSもそうであったが、来間島の農地の買い占めを行っていた。もちろん、KSもそう

であったように、農地を買っても「農民」ではないTKは登記をすることはできず、保存登記だけの状態になっているという。上記の裁判でKSが実質的に勝訴し（一九八八「昭和六三」年九月、和解）、来間部落は三、六八五万円とKSに対して支払わなければならないかった。この支払いの原資になったのが、来間部落はTKに対して西原の部落有地を三億五千万円で売却した資金であった。この部落有地の売却をめぐって、今度は平成三年に部落の有志が当該の土地をめぐって入会権確認の提訴を行う。この原告提訴を支援したのがZSであった。この裁判は最高裁判所まで争われることになるが、原告の敗訴に終わることになる。原告敗訴が確定する平成六年、すでに日本社会のバブルは崩壊をしていた。TKもバブル経済の崩壊の中で倒産し、平成一六年には会社更生法の適用を受けることになる。

二つは、来間の住民達である。来間の住民達も一枚岩であった訳ではない。すでに述べたように、KSが部落との間で賃貸借契約を結んだ当時からムラの観光開発に消極的な考えをもつ人がいた。他方では、積極的に観光資本を導入して来間の活性化を図ろうとする人々がいた。この対立は、「開発派」と「環境派」の意見の対立といっても良い。ただ重要なことは、同じように来間の現在と未来の在り様を考え、それぞれの立場から部落総会に関わり議論を展開したということである。部落も一枚板ではないというのはこの意見の対立を意味している、しかし、彼らは来間での生活者として、決定的な来間住民の対立は避けた。おそらく、それは、都市住民のなかでも日常生活を共にする住民相互の対立は回避する努力と同じものであり、必ずしも古い共同体の体質を表現したものではない。一九八八年に

部落とKSとの和解が成立した後、今度は住民の有志が「和解無効」の確認を求めて提訴する。一九九一（平成三）年に原告は和解無効確認訴訟を取り下げが、同年改めて「入会権確認」の提訴を行うのも、住民相互の決定的な対立を避けたものと思われる。もっとも、この背後にも、第一の業者間における利害の対立が反映していることも考慮に入れるべきであろう。

三つは、国・県・村という行政の存在である。来間の住民の悲願ともいえるべき共通の願いは来間大橋（海中道路）の架設であった。この架設事業は、国と県の補助金に基づくものであり、その資金を地元が負担している訳ではない。そして、この来間大橋の架設事業が一九八六（昭和六一）年度の農道整備事業として採択されたことである。この農道の整備に伴い、来間島の農地の大部分が農地の基盤整備事業として農業用水の確保や土地の改良・整備されていくことになる。つまり、観光事業として来間大橋が架設された訳ではない。したがって、来間の住民には来間大橋の架設の前提として農業環境の整備が求められたのである。このことは、結果的には、来間大橋の架設が観光開発に歯止めをかけ、農業の生産振興・地域環境整備・地域特産品の開発などに力を注ぐことになったことを意味する。もちろん、農業の生産振興等と言っても農業商品の生産であり、市場原理による農業生産の振興が求められているのではあるが、バブルの崩壊と来間大橋の架設は、来間を新たな段階へと導いてきている[※]。

一―三 本稿の課題と問題の視角

沖縄で調査を始めたとき、私の問題関心は「門中制と門中墓」

に向けられていた。かつて、渡辺万寿太郎が論じたように、同じ父系的親族組織でありながら、沖縄の門中制と本土の同族制ではどこがどのように異なっているのか、この比較の視点が私の問題として意識するようになってきた。この問題に関しては、すでに「同族と門中―比較研究のための研究ノートとして」においてまとめておいた[※]。もともと、私の沖縄研究は「宮古島―来間」から始まった訳ではない。一九九九年、学生と一緒に行った沖縄本島の読谷村楚辺での調査がその端緒であった。この調査を通じて、門中制について、いくつかの仮説をもつようになってきた。ここで、その仮説をいくつか述べておこう。

（１）それぞれの地域で組織化されている門中の始祖は、その地域の出身者ではなく、他の地域から移住してきた人である。私の知る限り（士族階層を除くとすれば）、農民階層では始祖が他所からの移住者であるのは「例外なく」といつても良いのではないかと私は考えている。始祖がいなければ、単系的な親族集団は組織化されない。親族集団形成のために始祖の存在は重要であり、それぞれの門中は始祖についての「物語」を伝承してきているのではない、というのが最初の仮説である。

「始祖の物語」をもつというのは、あるいは本土の同族集団（特に東北地方の）でも同じなのかも知れない。しかし、本土の同族集団では「村の草分け」として伝承され、他の地域から移住してきたという伝承ばかりではないように思われる。また、「始祖の物語」は新田開発の伝承と結びつきながら親族集団が形成されていくケースも多々見受けられように思われる。しかし、沖縄では「村の開発」や「新田開発」と結びつけられた門中組織の形成についてはあまり聞いたことがない。

(2) 沖縄の門中組織は、一般的には〈家〉を構成単位としていない、というのが第二の仮説である。伝統的な沖縄社会で重要なことは、家(世帯)が公租の単位でなかったし、家が経営体として自立している訳ではなかったことである。畏友田里修の表現を借りるとすれば、沖縄には本土に見られるような「小農の自立」という(近世的)歴史的過程は存在しなかった、ということである。多くの人々が家族(世帯)を生活単位としている限り、何らかの形で家(世帯)が存在するであろうし、家(世帯)が分節化する限り、そこに「本家」「母屋」と「分家」という関係が生じることは当たり前のことではあるが、〈家〉がムラの構成単位であったり、門中の構成単位という公的生活の単位になっていないのではないかということである。人頭税や地割りが行われていた社会の中では、村落共同体のメンバーシップも一般には「個人」を単位としている。

門中においても、家の凝集力はそれほど強いものではない。個人が、どの門中に属するかを決定する論理は明確であるのに対し、どの家族に属するかは曖昧なケースがあることはすでに述べたことがある。また、門中墓の修繕費用の負担なども〈家〉を単位とするのではなく、個人を単位として徴収するケースも多い。この問題は別の機会に論じたいと思うが、家の系譜関係の相互認知を通じて門中が組織化されている訳ではない。

(3) 門中は父系的な親族集団であるが、門中構成員に対する家父長制的統制も微弱であり、もともと本家家長による統制という觀念も微弱である。もともと、門中組織は祭祀共同体であり、祭祀の共同以外にはその機能を見いだすことは難しい。先

祖を共通にするという限りでは相互の系譜意識を持つが、その系譜意識も〈家〉を単位として形成されるものでもない。集団への帰属意識を支えているものは、サニの共通性、言い換えるならば父系的な「血」を共有していることであり、さらに互いに「血」を共有していることを「名乗頭」のような「徴」で社会的に表明されることもある。「父系性」のもつ意味は多様であり、父系的親族集団が父権制や家父長制と必ずしも結びつく訳ではない。これが第三の仮説である。

来間における調査は、門中制をどのように理解するかという問題意識を持ちながら始まった。来間のブナカと呼ばれる祭祀組織のなかに、門中制の原初的な形態を見出せるのではないかと考えたことが、ここで述べた三つの仮説のあり方にも関連することになる。

本稿の課題は門中制の基層構造の解明にある。ただ、ブナカという祭祀組織によって、来間の全体的な村落空間を語り尽くせる訳ではない。来間の祭祀組織は多元的(当面は二元性を強調するが)であり、多様な文化が重層しているように思えるからである。この問題を考えるために、来間の「島建て」の神話(「創世神話」あるいは来間の「再生神話」と呼ぶこともある)からはじめることにしよう。来間の「島建て神話」には、多様な内容をもつ説話が伝承されている。さらに、来間にはさまざまな神々がいる。来間の人々もこの神々については記憶は薄れつつあるが、神女達が唱うニーリ(神歌)のなかで、あるいはヤーマス御願のなかでこの神々が伝承されてきている。私達は、これらを分析するだけでも、来間の多様な文化の重層性を読み取ることができるであろう。

二 来間「島建て神話」とその神々

二一 二種類の「島建ての神話」

来間には二種類の「島建て」の神話が伝承されている。一つは、大津波のために無人島になっていた来間に、戦争を逃れてやってきた兄のクチャケと妹のテダマツ来間にやってきて、兄と妹は一羽の雀が羽をぬらして飛び立つのを見て清らかな泉を発見して、この来間を永住の地と定めて夫婦となり、その子孫が栄えるようになったという神話である。この話について、『来間小・中学校 九十年誌』（一九八六）は次のように伝えている。⁸

来間島だて

大昔、来間島には、来間が、（北海岸の泉）を中心とした海岸沿いに人々は住んでいました。ところが、大津波のため一人残らず洗い去られ無人島となりました。

一三六〇年頃（今から六二〇年程前）平良の東川根附近に与那覇原という村があつて、佐多大人という人が治めていました。勢力がとても強く与那覇原軍と呼ばれていました。与那覇原軍は戦いに強く諸城を降し人民を虐殺していたのでみんなから恐れられていました。

川満原（現在の下地町川満）も与那覇原軍の虐殺にあい村人たちは四方に逃げ散りました。兄はくちゃけ 妹はてだまつという二人の兄妹も村人たちとともに住み馴れた家を捨てて逃げまわりました。そのうち二人ははぐれてしまいました。そして、兄はようやく

来間島に泳ぎ渡り海岸の崖に登って火を起こしました。妹はその煙を大嶽嶺で見て、あれはきつと兄にちがいないと思い、急いで来間島に泳ぎ渡りました。思った通り兄でしたので二人は涙を流して喜び合いました。ところが無人の小さな島で水がなかったので、島の北側の高い所に登って四方を見ると、一羽の雀が羽をぬらして飛んでくるのを見つけました。これは水のある証拠だと下に降りて見ると清らかな泉がありました。こうして二人は、ここを永住の地と定め他に人もいないので夫婦となり、子孫栄えて村を建てました。（『宮古史伝』による）

この記述は、『宮古史伝』によるとあるが、『宮古史伝』にどのように記述されているか確認できていない。また、日本民族学会編『沖縄の民族学的研究―民俗社会と世界像』（一九七三）では、ともに稲村賢敷『宮古島庶民史』（那覇・共同通信社、一九五七）および同『宮古島旧記並史歌集解』（那覇、一九六二）を引用して、伊藤幹治と大林太良がこの物語を、兄妹始祖洪水型の神話として紹介している。話の本筋においては変わりはないが、『九〇年誌』（前掲）では、この物語の具体的な年代が記載されているのが気にかかる。

さて、大林太良は、兄妹始祖洪水神話について、岡正雄がイザナキ・イザナミの国生み神話と結びつけ、アウストロアジア系の（母系的・陸稻栽培・狩猟文化）に帰属させたことを「基本的に正しい方向を向いているにも拘わらず、多くの点における問題の深化と解釈の修正とが必要である」と論じ、このような兄弟始祖洪水型神話の分布を「日本（土佐）・宮古・インドネシア（ことに西部）、Yap、ニューギニア東北岸、ニュー

ージラランド(?)になるが、ニュージーランドの例は資料の信頼度に問題があるようなので一応別にすれば、これはインドネシアにおいて、かなり新しい文化層に属するものと見てよい。他方、中国・朝鮮にはこのモチーフの存在は管見に入っていない。現在のところ東アジアにおいて、いかなる文化層に帰属せしむるべきか、また兄妹始祖洪水神話との関係の立ち入った課題は今後の課題である」とまとめている。兄妹始祖洪水神話は、奄美から八重山にいたる琉球諸島に広く分布している説話であり、大林の理解に従うと、インドネシア・ミクロネシアなど南にひろく繋がっていく説話ということになる。

兄妹を始祖として子孫が増え、来間は栄えるようになった。その後の来間についても次のように伝えられている。来間には、南方・八重山方面からの渡来民・大和から漂流してきた人などが島に住み着くようになり、島はますます栄えるようになった。その頃の島の首長は来間大殿という人であり、仲宗根豊見親が一五二二年に鬼虎征伐をするときそれに加わったと伝えられる。島が豊かになると人口も増え、人口が一〇〇〇人にも達するときがあった。これが「来間島千人原」と呼ばれるものであり、その頃には来間の人は海を渡って宮古島本島でも耕作をしていて、与那覇前浜の北部一帯は来間の畑であり、上地部落から現座の東急リゾートホテルに通じる道路から南によって道端に「来間岩」と呼ばれる大きな岩があり、この石より南が来間の人々の畑であったと伝えられる。

さて、来間には、もう一つ別の種類の島建ての神話がある。もう一つの「島建ての神話」は、兄妹始祖洪水の説話に出てきた来間が形成された後、ヤーマス御願を怠ったために来間が滅

亡しようとしたとき、三人の兄弟が登場して来間を再生させるという神話(説話)である。そして、今度はこの三兄弟を始祖にした来間の形成が始まる。この三兄弟を始祖にした祭祀集団のことをブナカと呼んでいる。この物語は、基本的には同じ枠組みをもった話ではあるが、多様な形で口頭伝承されているが、ここでは三男のヤーマスヤーブナカに伝わっている説話を中心に整理している。

1 宮古島の川満に喜佐真按司という強い頭が住んでいた。彼は子どもがいなかったが、やがて一人の女の子に恵まれた。やがてこの子が娘になったある日、海辺の岩にたっていた。そのとき太陽からでた矢のような光が娘をつかまえ、その娘は妊娠した。三年後に娘は三つの卵を産み、その三ヶ月後その卵から三人の男の子が生まれた(一三ヶ月後という伝承もある)。

2 この男の子(三兄弟)は大飯食らいで、このままでは自分たちの食べ物なくなると困った按司たちはこの三人の男の子を来間に行かせた。

3 来間島には九〇歳になるおばあさんが一人で住んでいた。来間には昔は千人もの人々が住んでいたが、神様のありがたさを忘れて、東の御嶽の祭りをしなくなった。

4 その頃から赤牛が現れるようになり、村人をさらっていくようになった。そのおばあさんの娘もさらわれ、今ではおばあさん一人になってしまった。

5 三兄弟はおばあさんに赤牛の連れて行ってもらい、三兄弟は協力をして赤牛と戦った。逃げた赤牛を追いかけ行くと、そこに美しい娘がいた。その赤牛は神様の化身で、娘はその門番をしていた。その娘に案内を頼んで神様(赤牛)に会い、三兄

弟は村人を帰してくれるように頼んだ。神様は祭りをしなくなったから村人をさらったと言い、祭りを復活すればむかし通りにすると約束した。

6 村人たちは目に鉛を入れたのもう役には立たないから、娘を連れて来間島に帰るように神様から言われた。その娘はおばあさんの子どもで、おばあさんは大変喜んだ。

7 三兄弟の長男がこの娘を嫁にして、次男はその子どもの上の娘を、三男は下の娘と結婚をして、来間の土地を三つに分けた。それ以降、毎年豊年祭りをを行い、来間の島も栄えるようになった。

8 この三兄弟が三つのブナカの始祖となる。現在はスムリヤーブナカⅡ三二世帯、ウブヤーブナカⅡ二六世帯、ヤーマシャープナカⅡ三〇世帯となっている。

この説話において重要なモチーフをいくつかに分解することが可能であるように思われるが、ここでは二つのモチーフについて述べておこう。第一は、「日光感精神話」に繋がる話があることである。『下地町の民話』（前掲）では、「その女の子が年頃になったある朝、城にある大きな岩の近くにある厠に入ると、東の海から上り始めた太陽から強い光が差し込み、その娘は気を失った。それから、その娘のお腹が大きくなった」とある²⁴。

「感精神話」というのは天体その他の自然物に触れることによって女性が妊娠するという形式の伝説で、日光（太陽の光）で妊娠をしたという伝説を「日光感精神話」と呼び、王朝の始祖や伝説的な英雄の生誕譚として伝えられることが多い。『下地町の民話』（前掲）の注記に次のよう

にある²⁴。

日本の『古事記』『日本書紀』が天皇家を太陽神である天照大神の直系の子孫とし、琉球国王はティダヌファ、すなわち「太陽の子」であり、インカ・マヤ文明が「太陽の王国」であるのも、日光感精神話かそれに近い神話を王権神話の中に取り込んでいたからである。この日光感精神話を最も豊富に伝えていたのは、黄色モンゴロイドの諸族で、シベリア極北諸族のチュクチ族、アメリカ大陸ではアラスカのイヌイト、北太平洋沿岸のアメリカインディアン・ベラークーラ族、北アメリカ西部のナバホ・インディアン、南米大陸のペルー、ポリビア、チリなどのインカ帝国の諸民族、さらに、メラネシアのパプア、フィリピン・ルソン島、ティンギアン族が伝え、沖縄に近い古朝鮮では、この来間の話のように娘が裏庭で小便をするといつも日の光が差し込んで妊娠し偉人を生む話になっている。さらに北海道のアイヌ族はアイヌの始祖のアイヌラツクルの誕生譚として伝えている。こうした世界における伝承の広がりから、この日光感精神話は、「卵生神話」や沖縄と奄美諸島に多く伝承されている天神降下始祖などと共に、人類最古層の神話であると推定される。なお日本では、日蓮上人、豊臣秀吉の誕生譚として知られ、沖縄では英祖王誕生のモチーフであり、さらに粟国島、久米島などにも伝えられるが、最も豊富に伝えられているのは、喜界島、奄美大島、瀬戸内島、徳之島などで伝承している。奄美諸島及び宮古諸島である。

第二は、人間が卵から生まれるという「卵生神話」の系統に属する伝説があることである。卵生神話については、宮古島において来間のほかにもいくつかの伝承がある。来間とよく似た

伝承としては、上野村の例がある。「テダ川に水を汲みに行つて、小便をしたくなつたので用をたしてその後卵を産んだ。女は、長井御嶽の南のテダ川で卵を十三個産んだ」とされている。宮古に伝わる卵生始祖神話として有名なのは池間の事例であるが、ここでは上地町与那覇に伝わる伝承をあげておこう⁵⁵⁾。

昔のある日、女性が薪取りに行き、疲れがでて居眠りを始め、夢を見ました。白髪のお爺さんが現れてやさしく手招きしています。招かれるままについていくとお爺さんは、女性を抱きしめて自分の女房にしてしまいました。それから、一〇日ほど経つてまた薪取りに行き、下地町の南側にある与那覇前浜で薪を集めて大束にし、頭に乗つけようとしたんですが、薪の重さでどすんと尻もちをつきました。尻もちをついたとたんに、一二個の卵がばらばらと落ちてきました。その卵は人に見られないようにと、緑の草を集めた草づみの下に隠して帰りました。それからまた一〇日が過ぎ、薪を取くと「お母さん、お母さん。」と一二名の子どもが取り囲んで笑っていました。びっくり仰天したその女性はですね、なんで自分がお母さんなんだろうと、呆れているうちに夢で見た白髪のお爺さんがまた現れて、「これ女性よ、心配するな。この子ども達は私があなたに生ました子どもです。この子ども（神様）が宮古の一ニカ所に祀られて、宮古島の安奉をはかります」と言い、消えてしまいました。これがこの十二の卵から生まれたのが、十二支の神です。

この十二支の話にも一定のバリエーションがある。池間では「白髪のお爺さん」が「赤い鳥」であり、場所によれば「白い鳥」の場合もあり、「鳥卵型」と呼んでいる⁵⁶⁾。大林太良も宮古島の来間のブナカと『宮古史伝』にある十二支の神様の伝承

を卵生モチーフの神話として紹介している⁵⁷⁾。宮古島諸島では、多良間島でも「大津波の後天の神が七つの卵を天からおろして、それらが多良間の始祖になった」とする伝承も残されている。

卵生神話に関しては、ギリシャ神話やエジプト神話を始め世界中に広く分布しているモチーフであり、沖縄を中心にして考えるならば、兄妹始祖洪水神話のように、インドネシア・ミクロネシアなど南にひろく繋がっていく説話という訳ではない。卵生神話が南方系の神話という考え方も根強いものの、中国や韓国においてもこの卵生神話が広汎に分布していることは周知のことである⁵⁸⁾。中国における殷、高句麗における朱蒙王、新羅の朴赫居世等、卵生神話と結びついた王の伝承も多い。いま、ここでこれらの伝承について整理する能力も余裕もないが、卵生神話の伝承が東アジアにおいても広汎に分布していることを確認しておけば良いであろう⁵⁹⁾。

これまで長々と来間に伝わる「神話」について述べてきた。神話研究について専門的な知識に乏しい者がこれ以上の説明を加えることは困難である。ただ、ここで確認しておきたいことは、次のことである。①来間の「島建て」をめぐる神話は、兄弟始祖洪水神話にかかわる伝承と、日光感精神話と卵生神話と結びついたブナカ形成伝承の二種類の「神話」があることである。また、「島建て神話」という観点からすれば、「流れる島」神話もこれに付けくわえることができるだろう。②これらの「神話」は、相互に矛盾する内容ではなく、「島建て神話」といつても二種類の神話とともに来間の再生と結びついた伝承である

こと、③この二種類の神話は異なった系統の神話であり、物語形成の時期や伝播の経路というものは異なったものであると考えることができるように思われる*20。このことは、来間の文化の多様性（異なった文化が多層になって来間全体を形作っている）を表現しているように思われる。このことは、かつて牛島嶮が「御嶽に祭られる諸神の祭祀を中心とするツカサの制度とはぜんぜん別個の次元で結合する儀礼集団ブナカの存在である」と論じたことと対応する*21。

来間の文化の多元的な構造を考えるためには、来間の神々についても触れなければならない。来間の神々は多様であり、それぞれの神々が擬人化され、それぞれの役割を担っている。私が、来間の神々をもっとも印象深く感じたのは来間の人々が神々とともに生きていることであつた。まず、来間の神々にどのような神々がいるのか、そこから始めることにしよう。

一―二 来間の神々と御嶽

来間には、多くの神々がいる（表1を参照）。この神々をどのようにに分類するかはその基準は難しく、その神々の由緒を考えたときに、一つの論理で体系化することが不可能ではないかと思う。ここでは、とりあえず、恣意的ではあるが、その分類を試みておこう。

まず、ティンガナスを中心の体系化された神々である。東の御嶽にいるティンガナスと西の御嶽にいるタカガン、ティンガナスに仕えるツカサンガンとタカガンに仕えるティンティフク、さらに帳簿の神様であるチョウヌス、秤の神様であるアカルパツ、そしてお供えを司る神様（ミルクティン）である。テ



東の御嶽

インガナスは太陽の神様であり、タカガンは西の神様であり、両者は夫婦であるとされる。チョウヌスやアカルパツはティンガナスの近くにいる神々であり、これらの神々は一つの世界を形成するとか、一つのまとまりを示していると言えるかも知れない。

「人間をつくる」Ⅱ子どもをつくるといわれるンマティダの神は、別名「大いなる太陽」だとも言われている。また、「ンマティダウプティウダ：ンマティダは（母なる太陽）、ウプティダは「父なる太陽」、



西の御嶽

二つは夫婦の神という説もある。ティンガナスも太陽神であつたとすれば、ンマティダをどのようにに位置づけられるのほうがいいのだろうか。

また、他方では、島の創造神とも言えるシマヌス・クニヌスもいる。この神様とは別に、ミヤルジャーシンティダヌスミヤルジャーと呼ん

でいる島の主もいて、これらの神々をどのように位置づけるかも難しい。

海の神様(リユグダヌスミヤルジャー)・水の神様(オオツヌス)・火の神様(ピーダマ)・天の神様(ティンウスグ)のように自然界の神々、トウフタフジユウニシポーという十二支の神様も神様やナカマカニ(カニドノ)は東の神であり、タカガンは西の神のように方位をしめす神々、さらに米の神様(オオツヌス)・畑の神様(シンヌカン)・イモの神様(ズトーヌス)のように農業に拘わる神様がいます。

さらに、大和(ヤマトウガン)や八重山から来た神様(マジユルガン)のように他の地域からきた神々を祭り、トウヌカンのように東からきたという伝承を伝える神もいます。

このような神々は、御嶽と関係づけられているケースが多いが、必ずしも全ての神々が御嶽と関係づけられている訳ではない。来間の御嶽に関しては仲宗根将二は、次のようにまとめている²⁸。

一七五二年整備の「宮古島記事」は、「来間村立始候由来の事」と題して、宮古が戦乱つづきであった昔のこと、川満村にクチャケとテタマツという兄妹がいた。戦乱のなか二人は離ればなれになったが、さいわい海をへだてた来間島で再会、無人の島ゆえ二人夫婦になって、子孫繁昌したと記している。

これに先だつて一七〇五年に整備された「御嶽由来記」は宮古内二十五嶽を記録しているが、来間については唯一か所西新崎御嶽のみを記し、祭神は「男神高神」で諸々の願いを叶えてくれる神として、来間中の人が崇敬していると記している。現在の来間では二十か所の拝所がすべて集落内およびその近郊で確認される。しかし西新崎御嶽とよばれるのはない。代って来間でもっとも霊驗あらた

かな御嶽として扱われているのは、俗にアガイ(東)の御嶽、イリ(西)の御嶽とよばれる両嶽である。主神は東が男神ティンガナス、西が女神タカガン(高神)とよばれている。「由来記」整備のころ両者は一つであったのが、後に二つに分かれたのか、それとも元々二つあるのを「由来記」が一つにまとめて記したのか、定かではない。

御嶽由来記では、来間村の御嶽について一か所「西新崎御嶽」だけの記述がある。内容は「男神高神と唱、請願に付来間中崇敬仕候事」とし、由来については「昔、神代に右神新崎山に顕れ来間島中守護の神とならせ給ひたる由云伝有、崇敬仕候事」と記している²⁹。仲宗根氏は、もともと二つあったものを一つにまとめて書いたのか、後になって二つに分かれたものかは定かではないと述べている。松本健は、後になって二つになった説を採用し、「東のアガヌウタキ」に男神がまつられ、西の「イルヌサツ」に女神がまつられ、…口頭伝承と整合的に祭祀も体系化された」とし、「一八世紀中葉以降、もしくは『由来記』と『旧記』の記事の原資料がえられてからのち、この再編成(東の御嶽に男神が、西の御嶽に女神がいるというような双分的世界観をもった祭祀的世界)が行われたとみてよいだろう」と論じている³⁰。私も、異なった時代に、異なった性格をもつ神々が渡来し、多様な神々が重層化していると考えたいが、このことを証明するためには神々をめぐる他の地域との比較研究を必要としている。ここでは、この問題についての詳細な議論を展開する準備も能力にも欠けているが、思いつくままにくつかの問題点だけを指摘しておこう。

まず第一に、来間の神々は、人格化された神々とそうではないものに区分できることである。テンガナスを中心とする神々を人格化された神々と位置づけるすれば、たとえばカンジャー（鍛冶屋）やアマクジャー（雨乞い）、あるいはカーヌ御嶽（井戸）の神々は、御嶽が存在するにもかかわらず、人格化された神としては登場しない。シルミズ・カゲミズという水の神やオトヌスという水の神はするが、必ずしも御嶽と結びつけられて理解されているわけではない。雨乞いの御嶽はそもそも祭神を祭るというものではないの知れないが、いずれにせよここに特定の神々が住みついている訳ではない。

第二は、来間の神々の性格である。来間の神々は、現在の来間の祭祀を見る限り、東の御嶽のテンガナスと西の御嶽のタカガンが来間の祭祀の中心として展開されている。この神々と来間の創造神であるスマヌス・クニヌスがどのように関係しているのか。なぜ、シマの創造神が祭祀の中心にならないのか。また、シマ主と呼ばれているシンティダヌスミヤルジャーとどういう関係に立つのか、わからない問題が多すぎる。

第三は、御嶽と神々の関係である。特定の神を祭るために御嶽が設けられたのか、特定の神々が御嶽に住み着くようになったのか。私は、御嶽に特定の神々が住み着いているということが宮古島に来るまで考えなかったことであるが、来間では特定の神々が祭られている。このような神々の存在形態は沖縄全体で普遍的であるのだろうか（御嶽の場所は図1を参照）。

補表1は、池間の神々をまとめたものである²⁵。池間の神々は、来間の神々と同じように、人格化された神々であり、太陽神と月の神様を中心として、自然神・土地（地域神）の守護

神・職能神などに分類することができ²⁶。池間の神々の数が多いが、八重山や多良間、唐や大和のように遠い別の地域や仲間越とか棧橋のように池間内の土地と関係づけられた神が多く、似たような性格の神々が並んでいる。「おはるずの神」が池間の信仰の中心であるとされるが、最高神は天トーガナスであり、太陽神であることも、来間と同じである。

三 来間の祭祀 ― 村落祭祀とブナカの祭祀

三― 一年中行事と村落祭祀

年中行事は、一般に①家庭内で行うもの、②ムラの有志あるいは小字等の一部の地域（地縁の関係）で行うもの、③村落単位で行うもの（村落を構成する人々の共属感情によって支えられる行事）、に区分できるだろう。もつともそれぞれの行事をこのような枠組みで厳格に区分できるとは限らない。

①の家庭が主体となつて行う行事としては、正月や七夕・盆等の行事のほかに、ジュウロクニチヨーズ（旧暦一月十六日）と呼ばれる行事がある。先祖の正月あるいは死者の正月とも呼ばれ、その日の朝に先祖の墓（ムトウーバカ）の草刈り・掃除をして、夕方に料理・茶・お菓子・線香などを供えて、ヤツカビ（紙銭）を燃やすという。「沖縄大学の報告」では「先祖へのあいさつと健康祈願」と呼び、「沖縄国際大学の報告」では「これは沖縄本島でいうシーミー（清明）にあたると思われる」と述べている。これを「清明祭」にあたるものとするものについて検討の余地があるが、七月の七夕やお盆の行事を含めてこれらの行事は、村落祭祀と区分すべきであり、家族や複数の

家族が共同で行う死者（祖先）祭祀の行事であると考えることが出来るだろう。ここで複数の家族といったのは、来間では数軒で墓を共同することが多かったからである。



来間の横穴式の墳墓

来間では、近年ではかつての親族で共有する共同墓は少なくなり、多くの人々が家族墓を建立するようになっていく。家族墓が建立されるまでは、墓を共同で利用していた。ここで「ムトウハカ」と言っても「本家（ムトウ）の墓」という意味ではないだろう。つまり、「ムトウハカ」と言っても自分の父母や祖父母が一緒に入っているケースも多かったものと思われる。今回の調査では、どのように「家屋墓」が建立されているかについての調査は行ったが、それ以前の墓の形態については十分な調査が行われていない。

図2は、「沖縄大学の調査」に基づき、農地の地盤整理事業が行われる以前の墓の分布をまとめたものである。この墓の分布図を見る限り、「ミヤールカ」と呼ばれる（「沖縄大学の調査」によってそのように分類した）墓が集落を大きく取り囲むように設けられている。この「ミヤールカ」のほとんどは数家族（世帯）の人々が共同で使用していたものと言われている。ここで重要なことは、来間ではブナカがお墓と結びついた祖先祭祀

の単位ではないことに注視をしておく必要がある。後に述べるように、ブナカはサニを共有する集団ではあるけれども、個々の人々（家々）が必ずしも系譜意識によって結ばれている集団ではないし、そもそも来間では祖先祭祀の觀念そのものが未成熟であったと言えるかも知れない。つまり、近親の死者に対する祭祀の意識はあっても、系譜にしたがった祖先を祭祀するという枠組みは希薄であった、と言わざるを得ない。

②の「ムラの有志あるいは小字等の一部の地域（地縁的關係）で行うもの」の典型的なものは、来間では里の神に対する御願である。御願の内容は、健康祈願・豊年祈願あるいは感謝・家族や里の人々の健康祈願である。また、里の神の信仰仲間（仲間の数は一人から十数人のように、まちまちである）は、里の神を祀る社^{やしろ}を中心^{やしろ}に地縁的な關係によって決定されているが、どの里の神を祀るのか、明確なルールがあるわけでもない。それぞれの里の神には信仰仲間の中からサスが選ばれる。サスは里の神の祭祀を取り仕切る神女である。サスの選出方法は抽選であるが、任期があるわけでもない。里の神の御願（里御願）は、旧暦四月から六月までの定められた日に行う。この日程は、表1に示しておいた。ただ、現在ではどれが継続しているかどうか、その地域の人々でなければわからないことも多い。サスがいなくなり、里の神の御願の継続が困難になったり、あるいは逆に誰かが里の神の御願を復活させたり、流動的な状況が続いている。

この問題を確認して、村落の年中行事の問題に戻ることしよう。表2は、来間のムラ祭祀（村落祭祀）の行事をまとめたものである。来間では、ムラの祭祀を担う団体として、シュー

表3 女性の司祭者(神女)

東の御嶽	西の御嶽	人数	備考
ツカサ	ユーザス	2	各1人(年齢制限無し)・夜籠もり
スジャンマ(ニガンムマ)		4	年をとったオバー(まとめ役)。(60-61歳)・夜籠もり。8・7年生
ムスカタミ(ムスムマ)		2	筵を担ぐ人 (59歳)
サラムタギ		2	杯(サカヅキ)をまわす人 58 歳)
アイジューグナ		3	神様にお供えをする人 (56-57歳)
ンツムトウ		1	酒をつぐ人 (56歳)
トウムンマ		2	ツカサ・ユーザスの補助(55歳)・夜籠もり

組・ウマ組・ブナカという三つの集団があることである。ブナカについては、次節で述べることにして、ここではシユウ組をウマ組について述べておこう。

シユウ組は、五五歳から七〇歳までのオジー(男性)の神人の集団である。シユウ組が中心となって展開する行事は、スマサラシ(1)・シツの御願(12)・カジヤの御願(22)の三つである。現在ではシユー組はほとんど機能していないが、シツの御願の時にはかつてはネムヤーで三日籠もりをしたともいい、またオジーのツカサ(司)もいたと伝えられている。

また、一年の始まりの行事はスマフサラと呼ばれる行事であり、この行事から来間の一年が始まると言い、またこの行事がなければオバー(ウマ組)の行事(二月バン)も始まらないと言われている。

さらに、一年の締め括りのカジヤノウガン(鍛冶屋の御願)もシユウ組の行事である。この意味では、シユウ組の存在はきわめて大きな意味をもっていた。

ウマ組は、ツカサ及びユーザスを除くと、五十五歳から六十一歳までの一六名からなるオバー(神女)の集団であるといわれるが、年齢構成については一応の決まりがあるもの変化自在である。このウマ組の構成については表3で述べた通りである。村落の多くの祭祀はこのウマ組によって実行されるが、全ての行事に一六名の神女が全て参加する訳ではない。

夜籠もりは、東と西の御嶽の御嶽に二晩三日の夜籠もりを行うのが四月・六月・八月の年三回、シナフキヤの御嶽に籠もるのが二晩三日で年二回、パナスツ(ピトウユウ籠もり)の時には東と西の御嶽に一晩二日籠もることになる。このオバー(神女)達が行う夜籠もりの祭祀をコモン・ニガーズ(ニガーは神女のこと)と呼んでいる。

夜籠もりの時にどのようなことをするかどうかは、明らかではない。聞く話によると、夜籠もりの間、ニーリ(神歌)を歌い、神様との対話を行うのだという。また、夜籠もりの終わった時には、ユークイ(神酒を供えてニーリを唱う)とサラピヤス(神酒を神女全員で飲む)を行い、他の御嶽にまわって祈願をする。祈願の内容は、来間における豊年祈願と村人達の健康祈願である、とされている。神女達に対しては、村人から三回、お茶・お菓子・食事が届けられる。

九月バンにおいて唱われる、シマヌシの前で行われるニーリ(神歌)は次のようなものである。

スイマヌス（島主）のサラピヤースアーク

- 一 今日の日の／黄金の日の願いは
- 二 日数を取り／運び取り 何をするとして
- 三 九月バン（儀礼名）の／上をこそ願って
- 四 臣下中の／並み榮え（村人）の上をこそ
- 五 穂花を取り／穂先を取り 何をするとして
- 六 島主（スマヌス）の／国主（クニヌス）の所（神前）に
- 七 御初甕／フカギ甕を据えて置いて
- 八 御香の初と／神酒の初を先立てて（最初に供えて）
- 九 天加郡志（ティンガナス）／畏い神を願って
- 一〇 司神（ツカサガン）／百盆を願って
- 一一 弥勒天（ミルクテン）／畏い神を願って
- 一二 金殿（ナカマカニ）の／百帳（チョウヌス）を願って
- 一三 アカルパツ（神名）／畏い神を願って
- 一四 タカ神（タカガン）を／畏い神を願って
- 一五 ティンティフク（神名）／御門根（ウジャウニヤ）を願って
- 一六 母太陽（ンマティダ）の／広げ部を願って
- 一七 大太陽（ンプティダ）の／畏い神を願って
- 一八 大世主（ンプユヌス）／満テ世主（ンティウヌス）を願って
- 一九 ピギリヤ（神名）の／世の神（神名）を願って
- 二〇 地頭主（ズトヌス）／地所主（ズマヌス）を願って
- 二一 芋の神（ムムカムマ）を／畑の神（トゥヌカムマ）を願って
- 二二 大和神（ヤマトガン）／畏い神を願って
- 二三 島主（スマヌス）を／国主（クニヌス）を願って
- 二四 白水（シルミズ）を／美しい水（カゲミズ）を願って

- 二五 青渡主（アウトヌス）／泊主（テウマイヌス）を願って
- 二六 オエカ主（ウイカヌス）／畏い神を願って
- 二七 マーソツキ（マムテウキ）を／親祖先を願って
- 二八 ツソティダ（神名）の／ツミヤルジャ（神名）を願って
- 二九 龍宮の神（ニウウグーヌス）／七御座を願って
- 三〇 十二方の神（トゥフタバウ）／十二方の神（ジュウニバウ）を願って

- 三一 百神（モモカン）を／畏い神を願って
- 三二 マジェル神（カジュールガン）／八重山神（ヤイナガム）を願って
- 三三 マバイティン（神名）／トゥヌバ按司（トゥヌバアズ）を願って
- 三四 大殿（神名）の／畏い神を願って

このニーリ（神歌）で注目すべきことは、来間の神々の名前がニーリの中に組み込まれていることである。来間の神々の名前を愛子オバーに聞いたとき、歌を唱うように神々の名前を私達に教えてくれた。実際に、神々の名前はこのニーリの中に出てくる順番とほぼ同じ順番で教えてくれた。神歌を分析する中で、はじめてそのことを理解した。

〈補論1〉愛子オバーの世界

二〇〇一年八月、初めて砂川愛子さんに会った。九〇歳を超えている高齢者であることを考えれば、お話を聞くことができないかどうか不安であったが、愛子オバーに会うとその不安も一掃された。来間で三〇年以上にわたって司（ツカサ）を役を果



砂川愛子さん（明治45年生まれ）

たしてきた。九〇歳を超えてその役を後輩に譲ったのだという。来間の神女（カミンチュウ）の中心人物であることには違いない。

多くの民俗学者がそうである

ように、民俗調査を行う場合、調査対象である行事について、それを目の前に再現できるようにインフォーマントから話を聞くことにある。儀礼や行事の調査に関しては、私の問題関心だけに限定をして調査を行うのではなく、自分がその行事の主催者になった時には、その行事を過不足なく再現することができるように行事内容について調べるのが調査者の仕事である。私はそのようなことを頭に置きながらいつも調査を行っている。この地域は多くの人が調査に入っている。そのために、司などの神人の役割や司の主催する行事に対しての若干の知識を持つて調査を始めることができた。その意味では、これまでの調査内容を確認しながら、自分なりの行事のイメージを作り上げることが当面の仕事になる。しかし、愛子バーに会ったときから私の関心は、行事等を再現するのではなく、別の問題に向けられた。

愛子オバーは行事について熟知していたが、個々の行事に関

する具体的な行為よりも、総体としての行事の意義について話をしてくれた。どのような品をお供えるか、どのような順番で祈りはするかは細かな問題であり、オバーも大きな関心を持って話をすることはなかった。

この地を訪れた多くの調査者は愛子オバーに会っているはずである。これまでに何十回となく御嶽や御願に、そしてツカサの役割について話をしてきたことであろう。来間の報告書を読んでいると、多くの人々がオバーの名前を挙げている。私達も他の研究者と同じように、儀礼や行事の内容についての話から始まった。そんなオバーの話を聞きながら、オバーはそんな話は飽き飽きしたよ、そんなオバーの声を聞いたように思う。オバーはそんなことはどこかの報告書に書いてあるし、他の人に聞けばわかるではないと言わんばかりの口ぶりである。オバーには私たちに伝えるべきメッセージがあるように、私は思えた。私もこの地域の詳細な民俗誌を書くつもりはなかったのですが、オバーが何を私たちに伝えようとしているのか、そこに力点を置いて話を聞くようになった。

愛子オバーが神女として悦びを感じているのは、神様の言うことにしたがって振る舞うことであり、神様と話をすることができることである。また、誰のために祈るのかという問いに対しては、決まって「来間の人々のため」という答えが返ってくる。この三つのことはきわめて重要であると思う。オバーは、神様とムラの住民を結ぶツカサ（神女）なのであり、神に仕え、神と対話をしているのである。

愛子オバーは、明治四十五年に生まれであり、今年（二〇〇五年）で満九十二歳となる。オバーは十八歳の時、昭和三年頃

に砂川次郎氏と結婚をするが、その夫は第二次世界大戦で戦死をする。その夫のことをオバーは「オジー」と呼ぶ。若くして戦死をした夫もオバーとともに年を取っていつているのである。オバーには三男一女の四人の子どもがいる。長男は来間に残ったが、次男は城辺へ、三男は福岡県へ、長女は来間の男性と結婚をした。夫を亡くし子どもを育てるのは大変な苦労であったに違いない。女性がトモムナールと呼ばれる女性祭祀者になるのは五十五歳からであるから、おそらく昭和三十一年代末から昭和四十年代の初めに女性祭祀者になり、六十一歳の時に（昭和四十五から四十六年の頃）にカミンチュウ（神女Ⅱ司）になったという（ユーザスを勤めてツカサになったのか、はじめからツカサになったのかははっきりしない）。オバーは、子ども達が独立し一人前になったとき、カミンチュウⅡ女性祭祀者になり、そして今度は神様と結婚をした、オバーと話をしているとそのように思えてくる。

愛子オバーの話は、大きくは三つの領域に区分することができる。まず、神女は神と村人（人間）の世界を結ぶ存在であるということである。オバーは神様と対話をしている。何が神様の望みであるかを聞いてそれに従うことがツカサの役割であるという。それぞれの儀礼のサラピヤスの神歌は、神様を呼び集めるためのものであり、神様を呼び集めてお願いをするのだという。オバーは、御嶽にはいるときには塩水で身体を清めてから入るのだという。そして、一所懸命にウトウト（祈願）していると、神様の足音が聞こえてくる。振り返ってみても神様の姿は見えない、まだ愛子オバーは神様を見たことがないが、神様はしばしば夢の中にあらわれるという。

また、来間の神々は人間の行いをずっと見ているのだという。来間の神々で一番偉い神様が、東の御嶽にいるテンガナスである。テンガナスは人間の行いを見て、西の御嶽にいる帳簿の神様であるチョウヌスがそれを帳簿に書き留めておくという。だから、日々の暮らしは正直にまじめに、嘘をつかないようにしなければならぬのだという。人間ははもともとは寿命が決まっっていて、その寿命が帳簿に書かれているが、その人が良い行いをしていればテンガナスがチョウヌスに頼み、寿命を延ばしてくれることもあるという。

愛子オバーは、次のようにも語っていた。ちょうどテレビを見て、強盗殺人の事件が報道されているときであった。来間には悪い人はいない。オバー達がムラの人が幸せになるようにウトウトとしているから、ムラ人は悪いことをしない。来間では、昔は犯罪が起こることはなかったし、起きなかった。悪いことをするのはムラの外の人間であるという。悪いことをするのはムラの外の人間であるというのは、ムラの外の人々は来間の神々を共有しないからである。

人間が悪いことをしていると、神様がその行いを帳簿につけていて、死んだときにその人は天国へは行けないという。悪い人間は、大きな釜の中に入れられて上から蓋をされて永久にそこから出ることができない。良い人間は、天国にゆき、神様が用意した椅子に座り、きれいな服を着て安息の日々を過ごすことができる。愛子オバーは、「天国」ということばを使ったが、「極楽」ということばは使わなかった。また、「地獄」ということばも使わなかった。

この愛子オバーの話は、私にはずっと昔に聞いたことがある

ものだと思った。私達の行いを神様が見ていると言うこと、神様の前では嘘をついてはならず、正直にならなければならないということ、悪いことをすると天国には行けないということ、きわめて単純な世界であるが、同様な話を私は祖父から聞いて育ったように思う。私の祖父は、明治三〇年前後の生まれであり、毎朝太陽に向かって拝礼をしていた。祖父は太陽に向かって柏手を打ち、お天道様が見ていること、お天道様に正直であること、悪いことをするとお天道様に申し訳ないと言い、悪いことをすると地獄に堕ちると語っていた。私の中では、この祖父の世界と愛子オバーの世界が重なったのである。

三―二 ヤーマスブナカの祭祀

ブナカは、ウマ組・シュウ組と同様に、祭祀集団である。地元の人々は、サニを共有する集団であるといい、氏子集団・檀家集団であるともいう。すでに述べたように、三兄弟による来間の再生神話に基づいて、長男家の系統をスミリヤーブナカ、次男家の系統をウプヤーブナカ、三男家の系統をヤーマスヤーブナカということは、ムラの人々の間で異論があるわけではない。来間の人々は、全ての住民がいずれかのブナカに属している。ブナカの構成員がムラの構成員になるのであり、ムラの構成員になるためには必ずブナカに入らなければならない。後に述べるように、サニを共有するという意味では父系的な血縁原理（松園万亀雄のいう精子主義）に基づいて組織化されるが、他方ではムラの構成員になるためにはブナカに加入しなくてはならないという意味で、村落（村落共同体）の構成原理がブナカの組織化に大きな影響を与えることになる。親族原理と村落

共同体原理の交錯は多くの社会で見られることであり、村落共同体が成熟していけばこの二つの原理はどこかで折り合いをつけなければならない。この問題については後に述べることにして、ブナカという集団がムラの再生神話と結びついた三兄弟の系統を通じて形成されたもの、ということを確認しておこう。

ヤーマスヤーブナカの祭祀（ヤーマス御願）は、毎年旧暦八月の甲午（きのえうま）の日から二日間（かつては三日間）行われる。神女達による八月籠もりは、ヤーマス御願が始まる日の朝に終わり、神女達はそれぞれが属するブナカの祭祀に参加することになる。このヤーマスブナカが来間ではもつとも大きな祭りであることも多くの人々に異論がないところであろう。

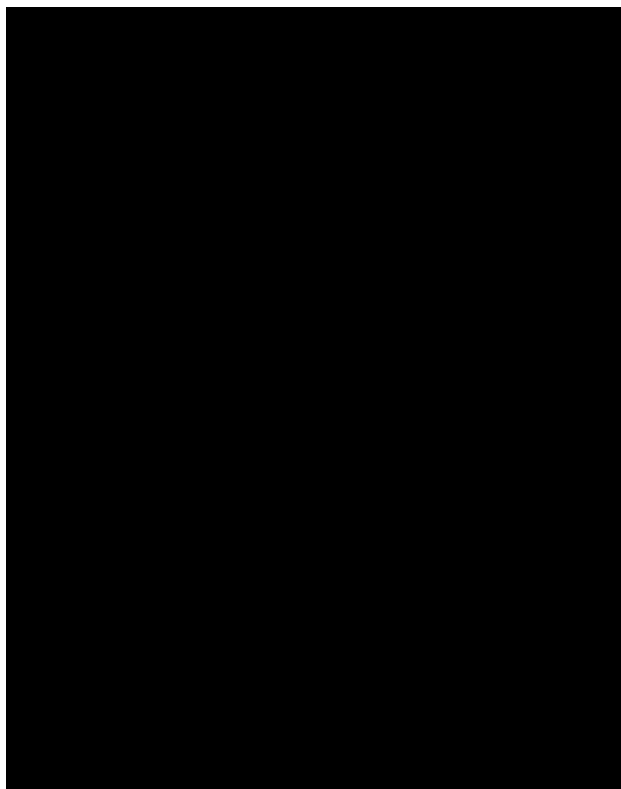
ここで、二〇〇三年のスミリヤーブナカでの儀礼を中心に見ておこう。この年は宮古島では風速八十メートルを超える超大型の台風十八号が通り過ぎ、コンクリートの電信柱が倒れるなどその傷跡が生々しく残っていた。まだ、台風の影響で停電のままであり、また大型の台風が再び近づいていた。私としては、ヤーマス御願が行われるかどうか、宮古に到着した後も不安であった。しかし、ヤーマス御願は予定通り行われた。神女達の籠もりが明け、九月十八日午前八時頃、スミリヤーブナカの御願が始まった。

籠もりがあけた神女達は自分が所属するブナカに行き、屋敷神とムトウの神に祈願が行われる。まず、屋敷神とムトウの神への拝礼は、神女（一人）とヤーモトの主人及び彼らについてきた女性達である。ムトウの神への拝礼が終わると、簡単な直会が行われる。この直会が終わって、八時三〇分頃からヤーモ

トでのサラピヤースが始まることになる。

私がスミリヤーのお宅にお伺いしたときには、多くのブナカの人たちが集まっていた。集まった人々はポーチャと呼ばれる世話人（会計係・受付係）のところで受付をすませて、人々は仏壇にお参りをした後、それぞれの場所に座り始めた。サスを中心の左側に男性が、右側に女性が座るとされていたので、ブナカの人々がどのように座るか興味を持って見ていた。最終的に着席したのは図表3に示したとおりである。

図3 ヤーマスブナカの座順



ソツの容器



サス達はサラピアースが始まる前に仏壇を拝む



サスが神酒を注いでまわっている



和紙に書かれた神歌

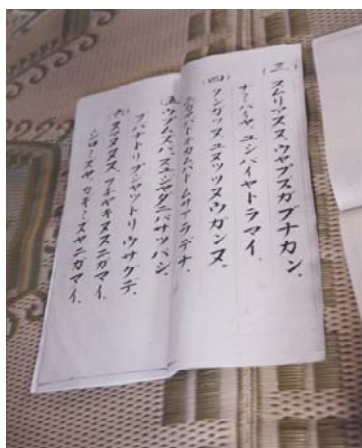


図3の仏壇の前の男性はヤーモトの主人である。ヤーモトの主人は儀礼の準備のためにしばしば動くの必ずしも一定の場所に座っているわけではない。玄関口に近いところに三人の男性が座っていた。一人は伊良部から来た人でブナカに属する人ではない。他の二人はポーチャである。私もこのポーチャの近くに座ったが、私を図には示していない。これまでの報告にある通りに着席したことになる。スムリヤーブナカを構成する数は、世帯で数えると、三十二世帯である。ここに出席をしている人は三十八人である。一世帯一人という形態での出席ではない。

儀礼は次のような順番で進んでいった。

①受付をすませて、仏壇を拜む。会費は二、〇〇〇円である。会費は、七、十日前にブナカの人々が集まって決めるとされる。

②サスの挨拶（八時三〇分頃始まる）

③サラピヤースの始まり。神歌を唱い、二人ずつ神酒（ンツ）を飲む。「エーヤカ、エーヤカ」で始まる神歌は全体で四〇節からなる。和紙に歌詞が書かれており、それを何部か用意されており、それを見ながら、神歌を唱う。この時の神酒（ンツ）は甘酒のもので、まだ充分に発酵していない段階のものである。このンツを飲む容器は独特のものである。写真の手前にあるの一对のユーノス皿（右）とツノ皿（左）であり、奥にあるのがブサギと呼ばれるンツ（神酒）を入れる容器である。この容器は、かつては木製であったが、現在はステンレス製に代わっている。

④スムリヤーの挨拶

⑤伊良部から来た夫婦の挨拶。

⑥二回目のサラピヤースが始まる。この時の神歌は二三節からなる。泡盛と豆腐は準備される。最初にコップが渡され、泡盛は一升瓶でまわってくる。豆腐は、シマ豆腐に塩を少しふりかけてあるだけのものである。

⑦マスピヤー（一人）。ムラ（ブナカ）の正式の構成員になる儀礼。成人儀礼であると考えられている。二〇歳が目安とされるが、いつマスピヤーを行うかは個人の判断に委ねられている。

⑧マスムイ（二、三人）。過去一年間（昨年のヤーマス御願から今年のヤーマス御願までに）に生まれたブナカの構成員の子どものための儀礼。この時、子どもの親は無事に子どもが育ててきたことを感謝して、ブナカの人々に酒や缶詰（昔は魚）を配る。昔は生まれる子どもが多いときには手に持てないほどの土産を持って帰った。生まれたことを「神様」に登録する儀礼である。

⑨踊り（一〇時五〇分頃に終了）

ヤーモトでの行事はこれで終了する。所属するブナカから帰った女性達（主婦）はパイブーイ（畑の祭り）を行う。各世帯が単位となり、各世帯の畑の代表あるいは数カ所で行われる。作物の豊饒をもたらす土地神に対し豊作の感謝と祈願を行うものとされている。

午後三時頃になると、イリノウタキでサラピヤースの儀礼が行われる。ここに集まるのは、一定の年齢を超えた女性達であり、各世帯の代表という訳ではない。西の御嶽ではサラピヤースを行う。全員でンシの献進を行い、袋に入れた茹でた小豆（薄い塩味）が配られる。この時の神歌は、東の御嶽で行った神歌

とほぼ同様であるが、前述の三四の後に次の詞が付け加わっている。

- 三五 ナカマカニ（神名）／天主（ティンヌス）を願って
- 三六 杣目主（マスムイ）／斤目主（キムミヌス）を願って
- 三七 母太陽（ウマティダ）が／仕立て置く祝い皿で
- 三八 足四つ／角が二つある祝い皿で
- 三九 島を鳴らして／島を鳴らして差し上げようと
- 四〇 祝い付けて／喜んで差し上げようと

この後、西の御嶽をでて、神女及ぶ村の婦人達はピーダマ（火の神様）のところへ行く。この道すがら「豊年の歌」と「クリマウスミガ」（来間を襲うミガ（女性の名））が唱われ、道路端に座って祈願が行われる。このピーダマでの祈願で、この日の儀礼は終了する。

二日目の儀礼はヤーニバンの儀礼と呼ばれ、来年の豊作・豊饒のための祈願であるという。一日目と同様に、屋敷神・ムトウの神への祈願が終わった後、それぞれのブナカのヤーモトの家でサラピアースが行われる。このサラピアースは前日に行われてものと同様である。この後、ウプヤー・ヤーマツシャーブナカの代表者がスムリヤーのヤーモトの家に行き、この後でブナカで行われる行列や芸能についての相談を行う。この決定を各ブナカの代表者がそれぞれのブナカに報告をする。この一連の儀礼を「ヤライ儀礼」と呼んでいる。

三―三 ヤーマス御願の神歌

さて、ここでサラピアースのニーリ（神歌）を報告しておく。 「ヤーマス祈願詞」とあるのが、第一回目の神歌であり、「第二」とあるのが第二回目のサラピアースで唱うニーリ（神歌）である。

ヤマヤーマス祈願詞（第一 スムリヤーブナカ）

- 一 キュウヌピサニガアマイ／クガニビスニガアマイ
- 二 ザスツヌスニガアマイ／モウキヌスニガアマイ
- 三 ウカマガムニガアマイ／ヤスツヌスニガアマイ
- 四 ジョウヌカムニガアマイ／ビヤフヌヌスニガアマイ
- 五 スムリアズヌブナカソ／ウヤブズガブナカソ
- 六 ナミバイヤトラマイ／ユシバイヤトラマイ
- 七 クソガツヌウガンヌ／ユヌツツヌウガンヌ
- 八 ニガマバドテカムバト／ムサアラデナ
- 九 ウプムズバサツツバシ／スユジャダニバサシバシ
- 一〇 プバナトリウサグデ／ブジャットリウサグデ
- 一一 スマヌヌスニガアマイ／プチアキヌスニガアマイ
- 一二 シルミズヤニガアマイ／カギミズヤニガアマイ
- 一三 アガズサツニガアマイ／イツヌサツニガアマイ
- 一四 タカガムニガアマイ／テンテフクニガアマイ
- 一五 ヤマトガムニガアマイ／ズドウヌスニガアマイ
- 一六 ツカサガムニガアマイ／ムムダソナニガアマイ
- 一七 アカルバツニガアマイ／ヤクミウイヤニガアマイ
- 一八 マパイヌスニガアマイ／ヤラキヌスヤニガアマイ
- 一九 ツガヌヌスニガアマイ／マスミヌスニガアマイ
- 二〇 ウブドヌヤニガアマイ／ヤグミウイヤニガアマイ

二一 マアムツキニガアマイ / ヤグミウイヤニガアマイ
 二二 ツムテダヤニガアマイ / ツメアヌスヤ千ガアマイ
 二三 マジュールガムニガアマイ / ヤーマガムニガアマイ
 二四 ウプヤマヤニガアマイ / マイムズヤニガアマイ
 二五 タカヤマヤニガアマイ / ヤグミウイヤニガアマイ
 二六 ウスアライツブニガアマイ / ヤグミツブニガアマイ
 二七 ウブピシヤニガアマイ / ソーナラヤニガアマイ
 二八 クツピシヤニガアマイ / アムナラヤニガアマイ
 二九 ズビシニヤニガアマイ / スマヌニヤニガアマイ
 三〇 トマイヌスニガアマイ / フナツキヤニガアマイ
 三一 アカジャツヤニガアマイ / ヤグミサツニガアマイ
 三二 イキジャツヤニガアマイ / ヤグミサツニガアマイ
 三三 アカナグウヤニガアマイ / ヤグミウイヤニガアマイ
 三四 ウブドマリヤニガアマイ / フナツキニガフマイ
 三五 ツカサヤーニガアマイ / ヤグミウイヤニガアマイ
 三六 ウフアナカニガアマイ / アラフナカニガアマイ
 三七 イキマサツニガアマイ / ヤグミサツニガアマイ
 三八 フジヌカムニガアマイ / ヤピシドウヤニガアマイ
 三九 ウツナズマニガアマイ / ダソナズマガミマイ
 四〇 イツイカソナカウバ / カムシナウシフィサマチ

ヤーマス祈願詞(第二 スムリヤープナカ) ニガマイ

一 キュウヌヒスサ / コガニヒスサ ニガマイ
 サスツヌス / モウキヌス ニガマイ
 二 ウカマカム / ヤスツヌス ニガマイ
 ショウヌカム / ヒヤフヌヌス ニガマイ

三 スムリアス / ウヤプズガブナカン
 ナミバイヤ / ユシバイヤ トラマイ
 四 クンガツヌ / ユヌツヌウガンヌ
 ニガヤハトテカムバト / ムサアラデナ
 五 ウプムズバ / スユジャダニバ サツバシ
 プバナトリ / ブジャツトリ ウサグデ
 六 スマヌヌス / フチアキヌス ニガマイ
 シロミズヤ / カギミズヤ ニガマイ
 七 アカズサツ / イツヌサツ ニガマイ
 イスヌサツ / イツヌサツ ニガマイ
 八 タカガム / テンテフク ニガマイ
 ヤマトガム / スドウヌス ニガマイ
 九 ツカサガム / ムムダンナ ニガマイ
 アカルバツ / ヤグミウイヤ ニガマイ
 一〇 マバイヌス / ヤラキヌス ニガマイ
 ツガヌヌス / マスミス ニガマイ
 一一 ウブドヌヤ / ヤグミウイヤ ニガマイ
 マアムツキヤ / ヤグミウイヤ ニガマイ
 一二 ツムテタヤ / ツメアルヌス ニガマイ
 マジュールガム / ヤアマガム ニガマイ
 一三 ウプヤマヤ / マイムズヤ ニガマイ
 タカヤマヤ / ヤグミウイヤ ニガマイ
 一四 ウスアライ / ヤグミツブ ニガマイ
 ウブピシヤ / ソーナラヤ ニガマイ
 一五 クツピシヤ / アムナラヤ ニガマイ
 ズビシニヤ / スマヌニヤ ニガマイ

一六 トマイヌス / フナツキヤ ニガマイ
 アカジャツヤ / ヤグミウイ ニガマイ
 一七 イキシヤツヤ / ヤグミサツ ニガマイ
 アカナグウヤ / ヤグミウイニ ニガマイ
 一八 ウブドマリヤ / フナツキヤ ニガマイ
 イラフビヤ / ヤグミサツ ニガマイ
 一九 ビルミズヤ / フナツキヤ ニガマイ
 ツカサヤーヤ / ヤグミウイ ニガマイ
 二〇 ウフナカヤ / アラフナカ ニガマイ
 イキマサツヤ / ヤグミサツ ニガマイ
 二一 フシヌカム / ヤピシドウヤ ニガマイ
 ウツナズマ / ウシュガクニガミ
 二二 イツイカシナカムシ / タライフイサマチョー
 ユナウリカ / ユマサアリヤカ
 二三 ムマテガシタテタスナガサラ
 アシュツツヌ / フタツイワイザラ
 第二には「ユナウーリヤカ ユマサーリヤカ ヘーヤカ ヘーヤカ」
 のはやしが各歌の終わりにつく

このニーリ（神歌）は、来間の神々に対する祈願であるという構造をもつものの、前に触れたオバー達の御嶽でのニーリ（神歌）に比べて、「屋敷主」「家お竈」「座敷主」「門の根」「門の主」等の家屋敷に関わる神々や、地域や地名に直接関わる神々も登場して、ヤーマス御願に対応した詞になっているように思われる。ここに出てくる神々が、野口武徳が池間の神々について整理したものと似ている。野口の資料に基づいて、池間の

神々を（補資料1）においてまとめておいた。宮古の神々については、それが何を意味するかはなお明らかにすることはできないが、今後とも研究が深められ、比較研究を行い必要があるだろう。

また、スムリヤー・ウプヤー・ヤーマスの各ブナカはそれぞれニーナを持つている。内容的には良く似たものであるが、微妙にその内容は異なっている。もともと三兄弟による来間の再生神話も伝承内容は微妙に異なっている。（補資料2）として、ヤーマスヤーブナカのニーリを比較のために掲載しておいた。ヤーマスヤーブナカに伝わるニーリは、『宮古旧記』に掲載されており、砂川金六氏を話者として伝わっているものが多い。比較的古い段階で記録されたものであるから、古い詞をそのまま記録することができたかも知れない。

いずれにせよ、この伝承がこれまでは口頭伝承であったために多様なバリエーションを持つて伝承されてきたのである。ブナカに伝わる偏差はこのバリエーションの問題であるのか、もともと異なつたものであるのか、現在では確認することはできない。しかし、私が見る限り、現在三ブナカに伝わるものを見ても基本的な差異はなく、口頭伝承の中で起こった偏差のように思われる。近年になって、研究者を通じてニーリが活字化され、あるいはスムリヤーブナカのようにブナカの人々によって文字に書き記されてくると、ニーリ（神歌）が固定化され伝承されるようになってくる。これも、近代化の一つとして考えることができるだろう。

四 ブナカの性格をめぐって

四― 村落祭祀とヤーマス御願

ブナカは、サニを共有する親族集団であるにしても、必ずしも祖先祭祀の単位ではない。ブナカを単位としたヤーマス御願は、子孫繁栄の祭りであったとしても、祖先を祭祀するための祭りではない。ニ―リ（神歌）を見ても、「ニガマイ（願い給い）」（Ⅱ祈願）の対象となるのは、来間の神々であり、地域や地名あるいは家屋敷に関わる神々である。「屋敷主」「家お竈」「座敷主」「門の根」「門の主」等の家屋敷に関わる神々をどのように位置づけるかは興味深い問題ではあるが、今後の調査に委ねたい。

ヤーマス御願は、村の祭祀とブナカの祭祀が密接に結びついている。ヤーマス祈願は、神女達の九月籠もりから連続して行われる。籠もりが終わった後に、神女達は各ブナカに行き、ここでの儀礼に参加する。ブナカの儀礼が終わった後も、神女達を中心とした西の御嶽での儀礼及びピーダマ（火の神）での儀礼がある。ヤーマス御願の日程の中に村落全体の儀礼も組み込まれているのである。

一方、ブナカを中心とした儀礼は、各ブナカによって偏差があり、どのように儀礼が維持されていくかは各ブナカに委ねられている。ニ―リについてすでに述べたように、その伝承の仕方にも一定の偏差があるように、儀礼の内容やブナカニンジュウの座席についても若干の違いが見られる。このような違いは、伝承がそれぞれのブナカの中で独自に行われてきたことを示しており、その意味ではブナカで行われるサラピアース・マスムイ・マスピアもそれぞれのブナカニンジュウによって維持さ

れてきた行事であるが故に、それぞれのブナカの独自性を表現するになっている。ヤーマス御願の二日目におこなわれる行列や・芸能の共同の行事は「ヤライの儀礼」において調整されるのであり、共通の日に同じような様式で行われる儀礼であっても、このヤーマス御願の儀礼Ⅱサラピアース・マスムイ・マスピアの儀礼はブナカに属する人々の共属感情によって支えられる行事Ⅱブナカ独自の行事であると言わなければならない。

また、村落祭祀とブナカの祭祀は、同じように豊作や豊饒に対する祈願という意味をもっていたとしても、祭祀は異なったものになっている。一つは、司祭者の違いである。村落祭祀の場合には「ウマ組」「シユウ組」のカミンチュウが中心となつて儀礼が執行されていくが、ブナカの場合は「サス」と呼ばれるブナカニンジュウから選ばれた事情がよくわかった男性である⁸⁸。牛島巖も「ツカサ、ユージャスはヤーマスの前二晩御嶽に籠もっているが、ヤーマスの日にはおのブナカに集まり、普通の人と同じ座につく。つまりブナカの儀礼は御嶽ツカサの制度とまったく別の次元のものであり、ヤーマス御願はブナカのサスを中心に宗家のヤーマスカムを祭る儀礼といえる」⁸⁹と論じている。このサスとヤーマスの主人とどのような関係になるかはまだ充分に調査ができていないが、これも今後の課題となる。

もう一つは、祭祀の内容である。ヤーマス御願も豊作・豊饒祈願であるが、その中には子孫繁栄が含まれている。ヤーマスは家屋敷をしめすことばであり、池間の「マスキダ」と同じ意味であるとされている。このヤーマスの理解としては「他所から宮古島に渡来した子孫であることを考えると、「ヤーマス御

願」は他島から移ってきた人々が子孫繁昌するようにとの祈願祭のようである」と言い、さらに「やーますぶなか」の意味は

表4 年祝い

生後10日	名づけ	カシアー(神名)とガンジューナー(童名)をつける
1歳	マスミイ	ヤーマス御願の時のお祝い(誕生の報告)
3歳祝い	サラタティ	ウカマ神(おかまの神)・トウコロ神(床の間の神)・仏壇に線香をあげる。ごちそうを作って村中で盛大に祝う
7歳祝い	ナナンダミ	ティンガナス・タカガン・各自の里の神を拝む。家の中ではウカマ神・トウコロ神・仏壇を拝む。身内だけで行う。
9歳祝い		ティンガナス・タカガン・各自の里の神を拝む。家の中ではウカマ神・トウコロ神・仏壇を拝む。祝いしない
13歳祝い		ティンガナス・タカガン・各自の里の神を拝む。家の中ではウカマ神・トウコロ神・仏壇を拝む。
17歳祝い		ティンガナス・タカガン・各自の里の神を拝む。家の中ではウカマ神・トウコロ神・仏壇を拝む。
ブナカへの加入	マスピヤー	年齢は決まっていないが、ブナカへの加入により一人前
25歳祝い		ティンガナス・タカガン・各自の里の神を拝む。家の中ではウカマ神・トウコロ神・仏壇を拝む。身内だけ。
61歳の祝い		島の人を招いて盛大に祝う。
73歳		ティンガナス・タカガン・各自の里の神を拝む。家の中ではウカマ神・トウコロ神・仏壇を拝む。近親者を招く
88歳		ティンガナス・タカガン・各自の里の神を拝む。家の中ではウカマ神・トウコロ神・仏壇を拝む。客は招かないが、お祝いにやってくる

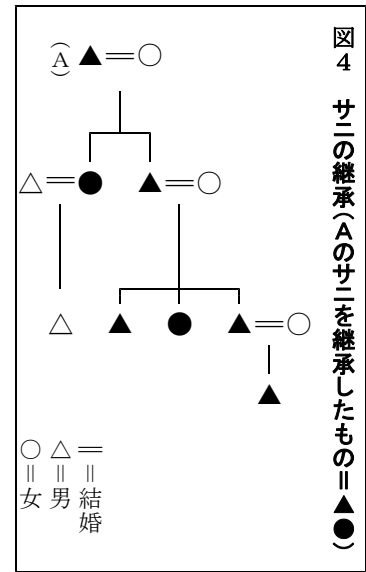
島立て始めの祝い、または島育ち子孫繁昌の祭り解釈すべきである」としている。人生の過程の中で、個人々々つかの儀礼を通して来間でも成長の人生の過程の中で経験する儀礼が出生から死に至るまでさま

ざまな儀礼を経過することになる(表4を参照)が、その多くの儀礼が、ムラの祭祀の中心であるティンガナスやタカガン及び里の神に参るものである。その中で、人生の中で重要な儀礼である「社会への登録」と、一人前となる「成人儀礼」がブナカのヤーマス御願と結びついている。

問題は、この村落とブナカの二重性をどのように理解するかである。村落の構成としては、ブナカの連合体という形態をとる。個人々はブナカの構成員になることによって、村落の構成員となる。また、この二重性は、豊作・豊饒を祈願するためのツカサやユージャスを中心とした祭祀的世界を持つ社会と、サニの共有によって共属する父系的親族集団Ⅱブナカであり、おそらくはムラの創世(再生)神話の重層性でもあり、異質な文化の重層性をも意味しているであろう。このような社会構造を、とりあえず来間社会の二元的構造と表現しておこう。

四―二 サニとブナカ

来間で「ブナカとはどういう集団なのか」と尋ねると、「サニを共有する集団」という答えが返ってくるし、本土で言う「氏子集団だ」あるいは「檀家集団だ」という答えが返ってくる。この二つの答えのうち「氏子集団」「檀家集団」という答えは、ブナカが祭祀集団であり、日常的な生活のなかでは重要な機能を果たしていないという意味で、とても説得力がある。もともと、先島諸島における「氏子」という表現は馬淵東一の用いた用語であるが、「氏子」ということばに付着した価値観が多様であるために、ここでは「祭祀集団」ということばを用いておこう。



れてきている。

このことばは、宮古島の調査を始めたときに、宮古在住の民俗学者岡本恵昭から聞いていたし、渡邊欣雄の民俗生殖観に基づいた田地種子論⁵⁵⁾や田中真砂子のサニの議論⁵⁶⁾、そして松園万亀雄の精子主義の議論⁵⁷⁾など、あらかじめ一定の予備知識はあった。そして、サニということばの重要性を改めて認識したのは、スムリヤー（三兄弟の長男家の系統）のご主人の話聞いた時であった。

すなわち、氏は次のように話された。まず、ブナカは本土でいう氏子集団であること、氏子集団とはどういう意味かという問いに対しては、三兄弟がムラ建てをして彼らを祖先とする集団がブナカであり、このブナカに属する人々は共通のサニをもっている。サニの継承に関しては「図4 サニの継承」で示した通りである。この図の中で重要なことは、男性はサニを受け継ぎ、次世代に伝えることができるが、女性にはサニを受け継ぐことができるが次世代に伝えることができない、ということ

問題は、サニということばである。これまでの沖縄研究でも、種を意味するする「サニ」（あるいは「ダニ」ということばは、何度も使わ

である。

しかし、女性の場合は複雑な問題が残る。つまり、結婚をしたときに、自分のサニの系統に属するのか、夫のサニの系統に属するのか、という問題である。ここでは、一つの論理においては説明できない複雑な問題が残ることになる。つまり、父のサニを受け継いだ女性が結婚をしたときに、女性は夫のサニあるいはそれを共有する親族（血族）とどのような関係に置かれるのかという問題である。

この問題については、次のように説明されることになる。女性には結婚によってサニが変更されることはない。したがって、結婚した女性は生家に帰って自分の属するサニを共有する集団「ブナカ」で拌むことはできる（あるいは「拌む」権利をもつ）。

しかし、他方においては、夫婦は一緒であるのだから、夫の系統のサニを共有する集団「ブナカ」にもはいることになる。「夫婦は一緒である」から夫のブナカにはいるのか、あるいは夫の子どもを生んだから夫（あるいは長男）と同じブナカにはいるのか、その論理は必ずしも明確ではないが、実際、たとえば砂川愛子さんは自分がほんらい所属するブナカ（スムリヤーブナカ）にもお参りをするというが、ヤーマス御願の時には夫が所属するブナカ（ヤーマッシュヤーブナカ）でお参りをしている。

もともとサニを継承しているかどうかは「父と子」という個人対個人の「関係」の問題である。サニを共有する集団というが、集団を形成するためには組織化の規準となる「はじまり」開始祖が必要である。また、同時にそれを次世代に継承していくためには婚姻が必要となっていく。血縁はほんらい双系的である。子どもは父方と母方の血縁を引き継ぐものであり、どの血

縁を強調するかはその社会の文化の問題ということになる。サニは父方の血縁を強調するものであり、その場合に母や母方の親族をどのように位置づけるかもその社会の文化の問題ということになる。

したがって、ブナカがサニを共有する集団であったとしても、サニの継承に必要な「母」は無視することができない存在であり、宮古・来間では妻Ⅱ「母」もまたブナカに入り「拝む」権利が保障される。このことは、沖繩におけるお墓への入墓規制の問題でも議論されるべき問題である。

また、サニは「父と子」という個人対個人の関係において形成されるものであり、家あるいは家族という集団レベルの問題ではない。母や妻という縁組みにより外から入ってきた人々もブナカの構成員として見なされ、夫の属するブナカで「拝む」権利は保障される。その意味では、家族あるいは「世帯」という生活共同体がブナカに加入しているという外観をとるように見えるが、その加入の手続きとしては、父と子という関係や夫婦（あるいは長男を生んだ「長男」と「母」）という関係の中で決定されるものであり、メンバーシップに一定の規定をもつ硬直した集団に帰属する問題ではない、ということである。

「父と子」という個人的関係のなかで結ばれていくものであったとしても、時として集団を形成することになる。それは、前にも述べたように、集団を組織化するための起点（はじまり）である始祖が設定されたときに始めて可能になる。この始祖の設定を可能にしたのは、最初に述べた三兄弟のムラの再生神話である。三兄弟が新たに再生された来間の始祖になるという再生神話は、ブナカという存在の正当性を保証するものであり、

それが村人達の共通の了解事項として長く語り伝えられてきたのである。その意味では、この再生神話はヤマーマス御願の正当性を支える物語であると同時に、サニの原理に基づいてブナカを組織化することができた重要な物語である、といえるだろう。

ただ、繰り返しておく、サニの共通性に基づいてブナカを組織化したとしても、ブナカという集団は祖先祭祀を行う単位ではないことも認識しておかなければならない。ブナカはヤマーマス御願を行う集団であっても、来間を再生した三兄弟の偉業を称えたり、それを祀るという性格を持っていない。このような父系的な性格を持つ集団が、門中のよう祖先祭祀の単位として展開するためには、もう一つ別の文化との接触が必要なのだろう。

〈補論2〉サニとヒキ（ピキ）

サニやヒキをめぐる理論的位置づけは別に論じる必要があるが、ここでは二つの問題を指摘しておこう。

ヒキの問題については、比嘉政夫が簡潔に整理している、比嘉は、次のように整理している。

I 《ヒキ》が個人間のつながりについて用いられる場合、父系又は母系など単系血縁に限らず、さまざまな可能性（双系にも多系にも）をもつ。また血縁的なつながりだけを意味するでもない（その点中根の《血統》は限定的である）。（略）

II 《ヒキ》が、集団名や集団所属など集団の形成について用いられる場合は、多くの《ヒキ》の中から、婚姻の居 住規制など種々の条件によって父系又は男系への傾斜を示す。

Ⅱに関連して、前にも述べたように村武が《ヒキ》の構造的意味・原理の抽出をめざし、その聖的な場を通じて超世代的なものを志求する性格をみいだそうとしていることは注目してよい。

さて《ヒキ》が沖縄本島周辺に主としてみられる父系血縁集団《門中》とどういうつながりがあるか次の問題となろう。《ヒキ》が父系へかたむいてゆくプロセスにおいて《門中》に再構成されたのではないかとみる（略）のは、けだし不自然ではなからう。

ここでの議論の前提になっているのは、ヒキ（ピキ）はもともと双系的あるいは多系的なものであり、それが何らかの要因で父系的なものに転化して「門中」を形成したという理解である。しかし、この意味では、しばしばヒキとサニが同じ文脈の中で引用されることがあるけれども、私はヒキとサニは同じベルで考えるべきではないと思っている。サニは、あくまでも父（男性）の系統を引くものであり、ここでは双系的な関係や系統は考えることができないからである。

村武精一が、自己の出自を認識し、祭祀上・祭祀上の位置づけを行う方式として（A）ピキ方式、（B）バラ・門中方式に区分しているが、この区分からいえば（B）の方式に近いものである³⁸。しかし、ブナカは子孫繁栄を祈願する集団であっても、祖先祭祀を担う集団ではないことは前に述べたとおりである。

また、次のような常見純一の議論もある³⁹。

門中集団結成以前において門中イデオロギーに比すべきものを敢えて数えたとすれば、現在のウサカテイ門中の語にほぼ相当するシジ *Siji* ツサ *tsa* サニ *sani* の2語である。シジもサニも門中イデオロギー

の受容を阻害したとは思われない。むしろ受容を容易ならしめた一誘因ではあったろう。シジとサニは血縁関係の認識ないしは識別の際に使うが、しかしそれ以上に門中イデオロギーを際立つてクローズアップさせたとは考えられない。現在では、字の神人の選出範囲、養子相続、位牌相続は昔から又はサニを辿ったかのようにいわれている。しかし、字の神人については籤で決った事実、シジを辿らなかった例、養子相続についてはムソナレーして決めるというにも拘らずシジを辿らぬイリムークの例が現在より多かった事実、位牌相続については一切ムソナレーして決めることが知られるので、シジが極めて優先したとは認め難い。仮りに優先したとしても、これらの点のみを以って門中イデオロギーの存在の証明とし、又は門中集団結成への必然的要請が内在したとすることは、いささか困難である。また、その他の *dimension* において、シジ又はサニであることが門中の意味で特に優先したり、或いはシジ、サニがそれ以外の親族関係を否定ないし排除したような事実は今のところ認められない。

門中作成前について、「門中を作らずに、唯ウェーハンチャー、ウェーハンチャー（又はチョーレンチャー、チョーレンチャー）ばかりしてはいけけない。（各門中は）みな *usama : tu*（どちゃ混ぜ）だった。昔は門中は一纏めにせず、正さなかった」というのは、門中集団、門中のイデオロギーの不在と共に、門中作成前の状態を示すものと思う。即ち、門中作成前には……クエーハソチャー（チョーレンチャー、チュチョレー、タユイという双系的親族関係が圧倒的に多くの場面で機能を持っていたことを示している。門中の作成とは、従来の社会関係の多くの場をクエーハソチャーという双系的親族関係が占めていた状態の中でシジ又はサニの如き父系血縁の認

識を意識的、優先的に抽出し、これに新たな機能を与え、門中集団を創設することであつたと思う。

ここでシジというのがどのような意味で用いられているの必ずしも明らかではないが、サニと同様な意味で用いられているのだとしても、ここでの議論も一定の留保が必要となる。まず、前に述べたように、①サニやシジだけでは集団を構成することができないこと、②サニによつて繋がることが直ちに祖先祭祀を担う集団として組織化されるとは限らないこと、③親族を組織化する議論と村落共同体を構成する議論は同じではないこと、④村落祭祀と親族祭祀の問題は別のレベルの問題であり、質的に異なつた祭祀がどのように繋がるかは、それぞれの社会の歴史の文脈の中で位置づける必要がある、等である。いずれ改めてこの問題については議論をしたい。

四―三 ブナカと村落共同体

来間の村落共同体は、ブナカの連合体である。つまり、村落の構成員になるためにはその前にブナカの構成員でなくてはならない。このようなルールがどのようにできたかは明らかではないが、いつの間にか来間の多くの人々がそのように考えるようになった。もっとも、近年では一時的に来間で住みつく人もいて、そのような人でもブナカの行事参加することもあるが、ムラの構成員になつたとは考えない場合もある。

また、ムラを去つていった人々も、ヤーマス御願の時には帰つてきてブナカに参加することもある。ムラを去つても家屋が残っているとすれば、ムラやブナカの構成員としての権利・義

務を持つことになるのか、あいまいでその境界領域は混沌としている。

来間では、誰がムラの構成員であるか、それを確定する作業は難しい。一方では、このムラで定住すれば村落の構成員として認められるとされ、他方ではムラの共有地の売買により金銭を分配したときには構成員の範囲は制限されたからである。

人口が流動化する中で、村落共同体の枠組みも流動化してきた。村落共同体はブナカの連合体であるというのもそれ自体を村人がずっと規範として認識していたかどうか、けれども事実としてそうであつたと認識してきたのであろう。三兄弟がムラを再生した始祖であるとするれば、ムラの構成員はその始祖との繋がりをもつというのは自然の姿であつたに違いない。

しかし、ムラの長い歴史的な展開の中で、ムラの構成員の全てが始祖に繋がることは困難である。何らかの原因で他の村から移動してきた者（引つ越してきた者）が当然に出てくることになるし、実際に来間への転入者は数多くいる。

他からの移住者がどのブナカに属するかは、林研三の論文で分析されるが、ここではその結論だけを整理しておこう。林論文では、事例三（妻が来間出身↓妻の所属するブナカへ）・事例四（ともに他の地域出身↓来間で世話になった人のブナカへ）・事例一三（妻が来間の出身↓妻のブナカへ）・事例一四（妻が来間の出身↓妻のブナカへ）・事例一五（妻は来間出身、夫は他の地域の出身↓世話になった人「奉公先」のブナカに属する）がそれぞれ転入者を扱ったものである。

この五つの事例のうち、四件までが妻が来間の出身で、そのうち三件が妻が所属していたブナカに属し、他の一件が妻が属

したブナカではなく引つ越しによって厄介になった奉公先のブナカに属している。また、夫婦の双方が来間以外の出身である場合も、やはり厄介になった先のブナカに属している。

引つ越しによって妻の所属したブナカに属したとしても、この帰属の仕方をもって「母系」であるとは言えない。ここでは、ブナカへの所属がサニの原理によって決定されずに、別の論理に決定されたのである。つまり、ムラの構成員になるためにはブナカの構成員になるべきであるという論理は、ブナカへの加入の新しい原理を創り出すことになる。本土の同族集団における「わらじ脱ぎ別家（分家）」のように、ムラへの加入をブナカと関係づけたために、ブナカへの加入について新しい原則を作らなければならなかった。地縁的な性格をもつ村落共同体の原理（村落の構成原理）とブナカへの帰属が決めるサニ（血縁）の原理の矛盾は、どこかで折り合いを付けない限り、共存をすることは不可能であり、ブナカへの加入に新しい枠組みを設けることによって、その折り合いを付けたのである。

五 むすびにかえて ― 若干の仮説

来間では多様な文化が重層している。島建ての神話における「兄妹始祖神話」の物語と三兄弟による来間の再生神話が「日光感精神話」や「卵生神話」の物語が併存している。そして、これらの二つの神話（物語）は、異なった系統に属するように思われる。つまり、「兄弟始祖神話」は南方系の地域に比較的多く分布する説話であるのに対し、「日光感精神話」や「卵生神話」は世界中に分布する神話ではあるにしても、沖縄から見

る奄美から日本・中国・朝鮮などと北に繋がる神話と見なすことができおるだろう。「兄妹始祖神話」の兄妹の名前はヤーマス御願のニーリにも登場している。その意味では、時代的には兄弟始祖神話を前提とし、その後三兄弟による来間の再生神話ができたことになる。東の御嶽の存在を前提とする三兄弟による来間の再生神話は、東の御嶽と西の御嶽が分かれたのは一八世紀中葉以降という説を前提とすれば、一八世紀になって構築されたものであり、来間の祭祀的世界は異なった系統に属する文化が幾重にも重層化していることになる[＊]。

このことは、シュウ組（オジー達）やウマ組（オバー達）が行う祭祀Ⅱ村落祭祀とヤーマス御願の異質性とも繋がる問題である。両者の異質性は、すでに述べた、牛島殿も指摘する通りであり、その異質性は共同体祭祀と親族（ブナカ）祭祀という祭祀の担い手の違いにも表れてくる。ヤーマス御願はブナカがその担い手となるのであり、ブナカという集団がその存在意義をしめす唯一の儀礼でもある。ヤーマス御願を取り仕切るサスもブナカの中から選ばれる。

ブナカはサニを共有する集団ではあるが、ブナカは祖先祭祀の単位ではない。サニは松園万亀雄のいう「精子主義」に基づいて形成される集団ではあるが、サニⅡ種（精子）の継承は、「父と子」の関係の連鎖であり、サニの関係だけで集団は形成されない。集団が形成されるためには始祖が必要であり、始祖の設定に関して三兄弟によるムラの再生神話は重要な意味をもった。また、サニの共有は、原理的には個人的な関係であり、家族や家を単位として形成される訳ではない。つまり、サニの共有が純粋な原理として展開する限り、〈家〉を単位とした

〈家〉の系譜関係は形成しない。

家族（Ⅱ世帯）という生活単位が形成され、その生活単位が継承すべき財産を所有するようになると、サニの原理だけで家族を次世代に継承することが困難になってくる。来間の中では、おそらくは明治期の土地整理事業が終わるまでは家族（Ⅱ世帯）が凝集力のある生活単位ではなく、奥野彦六郎が宮古について論じたように（注2を参照）、財産Ⅱ土地を永代にわたって継承するという観念も希薄だったと思われる。しかし、財産の私有とそれを継承するという意識が強くなってくると、婿養子のような制度も登場してくる。

ブナカは祖先祭祀を行う単位ではなかったし、したがって父系的な出自集団が形成されている訳もなかった。サニを共有するという観念を持っていたとしても、始祖が設定され、始祖によって組織がされない限り、集団は形成されなかったと思われる。このような集団の形成が現代に伝わる来間の祭祀的世界の完成と軌を一にしているとすれば、このようなブナカの形成も、松本健がいうように、十八世紀中葉以降ということになるのだろう。

また、ムラの全ての構成員がブナカに入るといふ枠組みがムラの中でできあがってくると、ブナカを構成する原理も一つの原則では説明することが困難になっている。村落共同体の構成原理とブナカを構成原理は異質であるにもかかわらず、この両者はどこかで折り合いを付けて、整合性をはからなければならなかった。

前近代社会の〈個人〉は、社会（共同体Ⅱ Gemeinschaft）から離れて生きていくことはできなかった。家族であれ、親族集団

であれ、年齢集団であれ、村落共同体であれ、「ある」あるいは「いくつかの」集団への帰属を通じて自己の生活が可能になった。しかも、〈個人〉がどのような集団に属するかは選択的であるのではなく、その社会の伝統によって決定されているのであり、またその帰属の仕方も多様であった。血縁によって決まるのか、地縁によって決まるのか、年齢によって決まるのか、経験によって決まるのか、これらが複雑に絡みながら帰属の原理が決定されていく。松園万亀雄が「精子主義」という場合、それは父系集団における子孫確保の方法であり、精子主義という表現は父系出自集団への帰属の振幅度をはかる道具概念として用いられている²⁵。このような方法論は沖縄の親族組織を分析するためにはきわめて有効な方法であると思われる。ただ、親族論のレベルだけで〈家〉や村落共同体の社会構造が解明できるわけでもない。

来間では、ブナカへの加入はサニを共有することが原則であるが、村落共同体への加入とブナカへの加入が関係づけられると、ブナカへの加入をサニの原理だけで行うことができなくなってきた。人口の流動化がブナカの新たな枠組み作りを必要にしたのである。

また、ブナカへの加入が必ずしも生活単位としての世帯Ⅱ〈家〉を単位としていないように、来間の村落共同体の構成員も必ずしも〈家〉を単位としていない。〈家〉への加入が村落共同体の構成員になるための条件ではないし、村落祭祀も〈家〉な単位となつて行われるわけではなく、個々人が〈家〉を代表して祭祀に参加するわけではない。来間では、家は拡散的な構造をとっており、家の凝集力はきわめて弱い²⁶。このことは、

来間だけの問題ではなく、沖縄の歴史によって規定されて問題でもある。言い換えるならば、沖縄では、家産の觀念がきわめて微弱にしか発達せず、日本本土のように公租や賦役が家を単位として賦課されるということはなかったし、村落共同体における入会権が一軒前の家に配分されるという構造をもっていない。この問題については、いずれ改めて論じたいが、沖縄では、少なくとも本土におけるような家連合論の議論はそれほど有効性をもたないだろう。

ブナカは祖先祭祀の単位ではない。門中は祖先祭祀の単位であり、その意味においてはブナカと門中の間にはなお一定の距

離がある。サニを共有する集団が組織化されるためには始祖が必要であると繰り返し述べてきた。しかし、始祖が設定されたとしてもそれだけでは門中組織が形成されない。門中組織が形成されるためには祖先祭祀による組織の統合化が必要である。サニを共有するということが門中を組織化する前提であっても門中全体を統合するイデオロギー[＊]とそれを象徴する施設（位牌や墳墓）が必要となる。この問題も、今後の沖縄研究の課題となるだろう。

補資料1 池間の神々(参考)

ID	神様の名前	神様の性格
1	天トーガナス神様	太陽神でありかつ最高神で男性。太陽はティダなのでティダガデスともいう
2	母ティダガナス神様	月の神、女性。ンマティダガナス
3	オハルズガナス神様	池間の信仰の中心である(おはるず)の神
4	東ナイカニ神様	東の方角の神。アガリ(東)ナイカニと読む
5	トユンパズルクノ神様	すべての事を処理する神
6	バカバウノ神様	生命の主
7	イヌチヌスノ神様	命の主
8	オホユヌスノ神様	豊穡の神
9	ナツバノ神様	ナツバお嶽の神
10	ウイラノ神様	海の豊漁をもたらす神
11	シムラノ神様	海上安全を守る神
12	ピヌハノオカデヌスノ神様	ピは亥。亥の方角(北西)の風の神
13	子ノハンマノ神様	子の方角の母神。
14	ヒヤーズノ神様	伊良部村ヒヤーズお嶽の所、鍛冶の神
15	ヤーマオモトノ神様	八重山オモト岳の神
16	マンツノ神様	真ん道の神
17	オザキヌスノ神様	お酒の主
18	リユーキューノ神様	竜宮の神
19	シムラダキノ神様	
20	船のヌスノ神様	船の主
21	イラウシロドイヌ神様	
22	ナニハノ神様、	
23	トヌガナスノ神様	トヌガナスという、池間の一拝所の神。大和(日本)からの漂着神
24	マハインスノ神様	真南の神、女性
25	ミサダミノ神様	
26	コトナヲノ神様	
27	トラノハノ神様	寅の方角(東)の神
28	フデノ神様	フデ岩(他間の近くの漁場)の神
29	沖縄マンツノ神様	沖縄への道の神
30	カリユヌヌスノ神様	豊穡の神。
31	ナンミーノ神様	那覇波の上の神。
32	カバヌノ神様	
33	カリマタマンツヌスノ神様 狩俣の神。	
34	金ノヌスノ神様	金の主
35	イー島ノ神様	イー(北)の島の神。宮古本島から見れば池間が北の島になる。
36	ハタノヌスノ神様	畑の主
37	ジャプトイノ神様	小魚(餌)取り
38	白水の神様	
39	ミチダチノ神様	
40	タウノ神様	唐の神
41	トウミノ神様	遠見台の神
42	ツカサヤノ神様	司の家の神
43	ナカマグスノ神様	仲間越(池間島の地名、もと役所のあった所)の神
44	タラマンツノ神様	多良間の神
45	ヤビジーノ神様	八重干瀬(池間の北方のリーフで漁場)の神。
46	サンバシノ	神様棧橋の神
47	フナツキノ	神様船着場の神
48	ナハミナトノ神様	那覇港の神
49	ミヤグスクノ神様	宮城(地名)の神。
50	サンヨーマンツノ神様	
51	大国主ノ神様	大国主の神。
52	マブイニー岩ノ神様	
53	大力の神様	大力の神
54	特別カノ神様	特別力の神。

補資料2 ヤーマスイヤブナカのサラビヤースイアーク（波

照間栄吉『南島祭祀歌謡の研究』「前掲」による）

- 一 今日の日を願ひ給ひ／黄金の日を願ひ給ひ
- 二 九月を願ひ給ひ／同じ月を願ひ給ひ
- 三 屋敷主を願ひ給ひ／四方根を願ひ給ひ
- 四 家お竈（神名）を願ひ給ひ／ミルマイを願ひ給ひ
- 五 座敷主を願ひ給ひ／門の根を願ひ給ひ
- 六 門の主を願ひ給ひ／屏風の根を願ひ給ひ
- 七 東崎を願ひ給ひ／巖の崎を願ひ給ひ
- 八 金殿（神名）を願ひ給ひ／百帳（神名）を願ひ給ひ
- 九 天加那志（神名）を願ひ給ひ／畏い神を願ひ給ひ
- 一〇 司神（神名）を願ひ給ひ／百盆を願ひ給ひ
- 一一 大世主（神名）を願ひ給ひ／満テ世主（神名）を願ひ給ひ
- 一二 クチャウ神を願ひ給ひ／畏い神を願ひ給ひ
- 一三 島の主（神名）を願ひ給ひ／口開け主（神名）を願ひ給ひ
- 一四 白水（神名）を願ひ給ひ／美しい水（神名）を願ひ給ひ
- 一五 タカ神（神名）を願ひ給ひ／ティソティフク（神名）を願ひ給ひ
- 一六 西の崎を願ひ給ひ／巖の崎を願ひ給ひ
- 一七 高山を願ひ給ひ／八重山神（神名）を願ひ給ひ
- 一八 マバイ神（神名）を願ひ給ひ／親祖先を願ひ給ひ
- 一九 マーンツキ（神名）を願ひ給ひ／大家祖先を願ひ給ひ
- 二〇 杓目主（神名）を願ひ給ひ／斤目主（神名）を願ひ給ひ
- 二一 牛洗い壺（神名）を願ひ給ひ／浜のさざれ石を願ひ給ひ
- 二二 大千瀬を願ひ給ひ／網鳴りの真主よ
- 二三 大千瀬を願ひ給ひ／舟鳴りの真主よ

- 二四 長干瀬を願ひ給ひ／竿鳴りの其主よ
- 二五 赤崎を願ひ給ひ／ウカガヤ（地名）を願ひ給ひ
- 二六 ヌジャ干瀬を願ひ給ひ／黒渡主を願ひ給ひ
- 二七 フカイバー（地名）を願ひ給ひ／ミュートウバー（地名）を願ひ給ひ
- 二八 アナガ崎を願ひ給ひ／船元を願ひ給ひ
- 二九 保良崎を願ひ給ひ／mamヤ神（神名）を願ひ給ひ
- 三〇 八重干瀬渡を願ひ給ひ／フジ（フデ岩）のマルメガよ
- 三一 池間崎を願ひ給ひ／離れ崎を願ひ給ひ
- 三二 ウプラズを願ひ給ひ／運氣主（神名）を願ひ給ひ
- 三三 ビルミズ（地名）を願ひ給ひ／ツソツ主（神名）を願ひ給ひ
- 三四 司屋（嶽名・漲水御嶽の異称）を願ひ給ひ／龍宮神（神名）を願ひ給ひ
- 三五 お寺神（神名）を願ひ給ひ／堂の神（神名）を願ひ給ひ
- 三六 ヌガウ崎を願ひ給ひ／ヌガウ神を願ひ給ひ
- 三七 大泊を願ひ給ひ／大親神を願ひ給ひ
- 三八 赤部宮（嶽名）を願ひ給ひ／オエカ主（神名）を願ひ給ひ
- 三九 ピラツカ（地名）を願ひ給ひ／富貴を説き給ひ
- 四〇 トウフツバー（地名）を願ひ給ひ／クマメガ（神名）を願ひ給ひ
- 四一 池崎を願ひ給ひ／八重山神（神名）を願ひ給ひ
- 四二 ウキツバー（地名）を願ひ給ひ／大渡主（神名）を願ひ給ひ
- 四三 泊場を願ひ給ひ／白浜を願ひ給ひ
- 四四 足りないところを／神様で直してください

四五 悪いところを／神様で直してください

中皿（ヤーマスブナカ）

- 一 今日の日の／黄金日を願ひ給ひ
- 二 日撰り（吉日）を取って／選び取って差し上げよう
ユナウーリヤカ／ユマサーリヤカ
エイ ヤカ／エイ ヤカ
- 三 屋敷主／四方根を願ひ給ひ
- 四 家お竈（神名）を／ミルマイを願ひ給ひ
- 五 座敷主／門の板を願ひ給ひ
- 六 門の主／屏風の根を願ひ給ひ
- 七 東崎／巖の崎を願ひ給ひ
- 八 金殿（神名）を／百帳（神名）を願ひ給ひ
- 九 天加邦志（神名）／畏い神を願ひ給ひ
- 一〇 司神（神名）／百盆を願ひ給ひ
- 一一 大世主（神名）／満テ世主（神名）を願ひ給ひ
- 一二 クチャリ神／畏い神を願ひ給ひ
- 一三 島の主（神名）／口開け主（神名）を願ひ給ひ
- 一四 白水（神名）を／美しい水（神名）を願ひ給ひ
- 一五 タカ神（神名）を／ティソティフク（神名）を願ひ給ひ
- 一六 西の崎／巖の崎を願ひ給ひ
- 一七 高山を／八重山神（神名）を願ひ給ひ
- 一八 真南神（神名）／親祖先を願ひ給ひ
- 一九 マーンツキ（神名）／親祖先を願ひ給ひ
- 二〇 枳日主（神名）／斤目主を願ひ給ひ

ユノウス

- 一 ヤーマス神（神名）／大神を据えていて
 - 二 大世主を／満テ世主（神名）を願ひ給ひ
ユナウーリヤカ ユマサーリヤカ
エイヤカ／エイヤカ
- 中皿の3ゝ20の繰り返し

ナミバイ

- 一 並み栄え（村人）の／寄せ栄え（村人）の御ために
 - 二 赤髪（赤子）の侍（若者）のために
ユナウーリヤカ ユマサーリヤカ
エイヤカ／エイヤカ
- 中皿の3ゝ20の繰り返し

* 来間での調査は、科研費のプロジェクトの下で林研三氏の共同で行ったものである。収集した資料も共通の部分が多いし、調査の過程でお互いの議論を行いながら、来間についての認識を深めていった部分も多い。もともと、共通のデータに基づいているとは言え、それをどのように理解するかについて、共通の了解事項がある訳ではない。できるだけ、資料に関しては重複をしないように稿を進めていきたいと思っているので、しばしば林氏の報告論文の参照をお願いすることになる。「来間の概況」全般について林氏の論文をご参照願いたい。

* 奥野彦六郎の『南島村内法』（至言社、一九七七）にも次のような記述がある（九八―九九頁）。

先島方面には、文書資料にも見えるように、未耕地も相当あって、ムラ内では八重山で田に付、官の認可を要したほかは―それを随意に開墾して我ものに為し得たが、その土地も三年も荒無にするときは他の者が耕し得たし、宮古では旧来の耕地でも永年これを捨ておけばやはり他人がこれを占有し得た（一木書記官取調書）と云う。そこで三年畑を耕さねば誰が耕してもよかつたかを現地に確めたところ、石垣方面と宮古の城辺からは然りとの回答を、同伊良部と下地からは否との回答を得た。もともと石垣に付ても、それは官の政策であつたであろうとも云われ、下地の宮国ムラでも畑など草茅三木はえたら誰が耕してもよいというくらいのものであつたとの談も聞いた。しかし一面、そのムラ以外の者は、宮古では一切開墾を許されなかつたし、八重山では村吏員・世特にはかり、世持限りで決定し難いときには村民一同と協議して許した（一木書記官取調）との事実を照せば、前示他人の土地の占有もムラ内での共同関係を反映する点もあることが判る。

* 来間をめぐる紛争については、すでに徳永賢治が論じている（「来間島における部落有地の利用とその開発をめぐる法的論争」『宮古・下地町調査報告書（3）―地域研究シリーズNo. 17』「沖縄国際大学南島研究所、一九九二」）。事件の概要については要領よくまとめているが、一九九二年段階での執筆ということもあって、その後に展開する「入会権確認訴訟」に関しては触れておらず、「和解無効確認訴訟事件」についてシマンチュの総意によって解決をはかる「シマの伝統的慣習秩序（共同体法）」に従ったもの、という理解を示している。しかし、後に触れているように、この事件は「入会権確認訴訟」へと展開し、最高裁判所まで争われることになる。氏は、「シマの法理」（共同体法理）「会社・企業の法理（市場法理）」「国・県・町の法理（統制法理）」の関係の中でこの事件の法文化的背景を見ようとしているが、事件の背景をきわめて単純の原理によって解釈しているように思われる。後に触れたように、私は、来間の住民も必ずしも「一枚板」ではないと論じた。「一枚板」ではないというのは、高度成長期の中で新しい価値観をもった住民の存在を無視すべきではない、という主張でもある。「一枚板」ではない来間の住民の多くは、来間という地域にアイデンティティを感じ、また伝統的な文化を維持してきた人々ではあるが、一方においては古い伝統的な迷信や権威を否定し、多様な民主的な価値観を容認する人々でもある。

* この来間をめぐる紛争については、別の機会に改めて論じることにはしたい。民事上の裁判は、訴訟当事者＝原告と被告との争いであるが、来間の争いは複雑な代理戦争の様相も呈している。また、判決は最高裁判所によって確定されたものの、法律上の論点としてもきわめて興味深い問題が残されている。つまり、部落有地について入会権の有無が問題とされ、最高裁判所は部落有地の入会権を否定したのである。

* 拙稿「同族と門中―比較研究のための研究ノートとして」『秋田民俗二九号（二〇〇三）』

* 本土においても、ムラが家を単位として構成されていると論じる場合、「小農の自立」を前提としてムラの公的生活の単位として家が位置づけられ、部落有地に対する資格やムラ入り用（村費）の負担が家を単位としている意味している。しかし、宮座の祭祀組織を見た場合、それが家を構成単位と

して組織化されている事例も数多く見出せるか、厳密に家を構成単位としていえるとは言えないケースも多い（拙稿「共同体（ムラ）祭祀・宮座・個人」の法社会史的考察―奈良県山辺郡都祁村の事例を中心に）高橋統一先生古稀記念論文集『性と年齢の人類学』（一九九八、岩田書院）を参照）。その意味では、全体としてのムラは多かれ少なかれ一つの論理（原理）によって構成されているとは言えず、ムラは（家）を構成単位しているか、「個人」を構成単位としているかという二者択一的に答えられるものではない。ここで論じることができるのは、それぞれの集団を組織化する場合にはどのような原理が優先するか、という問題である。

*7 「同族と門中―比較研究のための研究ノートとして」（前掲）六〇頁以下。

*8 来間小・中学校『九十年誌』（来間小中学校、一九八六）一五五頁

*9 大林太良「琉球神話と周囲諸民族との比較」日本民族学会編『沖縄の民族学的研究―民俗社会と世界像』（一九七三、民族学振興会）三六〇頁以下。

*10 来間小・中学校『九十年誌』（前掲）一五五―六頁を参照。

*11 ここで紹介した物語はヤーマッシャーブナカ（三男を始祖とするブナカ）に伝わっている物語であり、長男（スムリヤー）・次男（ウプヤー）の詳細な説話を遠藤庄司編『下地町の民話』（下地町教育委員会、二〇〇三）の「来間の伝説」に掲載されている。また、『世界のメルヘン絵本 くりまのはじまり』（小学館、一九八〇）の物語もヤーマッシャーブナカのものである。『下地町の民話』のなかには、ヤーマッシャーブナカだけではなく、他のブナカに伝わるものやこれに関わる別の「神話」も掲載されている。

*12 スムリヤー（長男筋）に伝わる話では、喜佐真按司の娘が三人の子ども（卵）を生むのは妊娠をして一三年後であり、出産の準備をして一三日後に卵を産んだことになっている。スムリヤーに伝わる話では、この三兄弟が来間を再生するムラを前の「千人原」をつくる兄妹始祖の神話も組み込まれている。ただ、兄妹が来間に来る要因をつくった戦争を起こしていたのも川満の喜佐真按司になっている。話がごっちゃになったのであろうか（来間奥平文の話「来間の島建て」『下地町の民話』（前掲）二九頁を参照）。

*13 『下地町の民話』（前掲）十四頁

*14 前同、二五頁

*15 前同、五七―八頁

*16 福田晃ほか編『南島昔話叢書八 城辺町の昔話』（同朋舎出版、一九九一）七〇―一頁以下

*17 大林太良、前掲、三二―八頁

*18 卵生神話については多くの文献があるが、宮古・来間島の卵生神話との関連でその分布を示しているのは『下地町の民話』（前掲）二六頁。

*19 韓国・中国・日本の東アジアに分布する（北方系文化との関わりを示す）もう一つの神話に「流れ島」の神話をあげることができる。この伝承は来間にも伝わっており、『下地町の神話』（前掲）には次のようにある（四五頁）。

（1）来間の島の始まりは、昔地震があった時に噴火して平安名崎から折れて島がこつちに流れてきてあがつたって。だから来間は、言葉も城辺の保良に似ているって。その来間に子孫を広げた方は与那覇から兄弟三名が流れてきて、その島で水から探していたら、羽が濡れた鳩が飛んだって。それで、「あそこは水がある。」と言って泉を見つけた。

(2) 平安名崎から折れて……城辺には、昔太陽がしばしば保良に下りて来て、娘を姦したかったので、村人が太陽を毒殺しようと毒ヒトデを取りに行くと、それを子守歌で知った太陽は怒って東平安崎を踏み折ると、折られた岬の先は流れてきて来間島になったという伝説がある。

大林は、「流れ島」の神話の分布を次のように整理している（大林「前掲」三五二頁）。

以上の分布をまとめて見ると、このモチーフは、ユーラシアの北部を西から東に点々と見られるが、黄海、シナ海をめぐる地域（日本、琉球、朝鮮、中国東部）において大いに発達しており、インドネシアではこの表象は散在するものの、顕著な発達を見せておらず、ミクロネシア、メラネシアには少く、ポリネシアにおいて再びさかんになっている。この分布状態は、中国東海岸からポリネシアへの主要移動経路を示唆するものである。琉球列島北部の事例は、記紀のそれと同様、中国東部の沿海文化（EBERHART 流に言えば『越文化』）と密接な関係をもつものである。

*20 松井健は、この二種類の物語とは異なった「島建て神話」（ムラの創世神話）を紹介している。「昔、男の神様が「アガヌルサツ」に、女の神様が「イルヌサツ」におりられ、これら二神が来間を生んだ。この伝承には、東の男神がと西の女がミガ、村の中央で出会って、交わり来間にあるもののものを生んだ、という異文も再録されている」（『琉球のニュー・エスノグラフィ』「人文書院、一九八九」二二二頁）。

*21 牛島巖「琉球宮古諸島の祭祀構造研究の問題点」（『史潮』第一〇六号「一九六九」、後に『沖縄文化論叢三卷 民俗編Ⅱ』「平凡社、一九七二」に所収、引用は後者から）三三四頁。念のために敷衍しておく、ここで文化の多様性や多元性を論じるとき、「東と西」「南と西」「男と女」「上と下」のような「象徴的二分制」とは問題のレベルの異にしており、両者を関連づけて考えるべきではない。

*22 『平良市史（第九巻）』御嶽編、四七八頁

*23 前同、四八〇頁

*24 松井健『琉球のニューエスノグラフィ』（前掲）二二二頁、二〇〇頁

*25 野口武徳『沖縄池間島民俗誌』（未来社、一九七二）二〇六頁以下

*26 前同、二〇九頁

*27 年中行事については、私達の調査とともに、沖縄学生文化協会「伊平屋・田名部落 宮古来間島調査報告」『郷土』第一五号（沖縄大学、一九七六）＝「沖縄大学の報告」と呼ぶ、沖縄国際大学文学部社会科学科小熊研究室「宮古郡下地町来間島調査報告書」『みんぞく』第六号（沖縄国際大学、一九九二）＝「沖縄国際大学の報告」と呼ぶ、来間小・中学校『九十年誌』（前掲）を参考にした。

*28 夜籠もりの様子は「沖縄大学の報告」二二二頁以下、松本健「琉球のニュー・エスノグラフィ」（前掲）二三四頁以下に報告されている。

*29 波照間栄吉『南島祭祀歌謡の研究（琉球叢書四）』（一九九九、砂小屋書房）四四三頁以下を参照。同書でも、ヤーマス御願についての詳細が報告がある。

*30 来間小・中学校『九十年誌』（前掲）一六一頁以下による。

*31 前同、一六二頁以下による

*32 「沖縄国際大学の報告」では次のようにある。「サスの任期は特に決められていないが、高齢になったり、サスの仕事を行うのが困難になったりした場合には本人の申し出によってサスの交代が行われた。サスの選出方法だが、まず数名の候補者をあらかじめ選び、小さい紙切れに名前を書く。

その紙を集め、ザルを上に乗せ、ザルを揺すって、紙を一つ落とす。その紙に書かれた名前を記録し、それを何回か繰り返して、先に三回落ちた人がサスに選ばれる」(一四三頁)。

*33 野口、前掲、三三六頁

*34 渡邊欣雄『民俗知識論の課題―沖縄の知識人類学』(一九九〇、凱風社)一一一頁以下

*35 田中真砂子「沖縄の女」綾部恒雄編『女の人類学』(一九八二、弘文堂)二二五頁以下

*36 松園万亀雄「父系親族組織における卵子主義と精子主義」『文化人類学Ⅰ』(第一巻第一号「アカデミア出版」、一九八五年、同「父系集団における子孫確保の方法」『人文学報』第一九五号(一九八七))。

*37 中国などでは、入墓規制に関して夫婦同穴主義の原則が早くから確立していたとされるが、沖縄では複雑な動きを見せている。野口武徳が宮古・池間の事例を中心に夫婦別墓制について報告し、さらに沖縄本島においても、女性は結婚後子ども(男子)が生まれなかった場合には生家のお墓に入り、子どもが生まれた場合には長男(その女性が最初に産んだ男子)とともに埋葬されるとされている(これが「原則」と言えるかどうか別として)。女性の帰属については「両属」という便利なことばで表現されることが多いが、そのバリエーションのあり方は多様であるといわなければならない。

*38 たとえば、平敷令治『沖縄の祖先祭祀』(第一書房、一九九五)では「結婚して子どもができなければ、死後の位牌を実家に移す風があったとみられる」(二六六頁)とある。私のこれまでの聞き書きでも、女性に子どもが生まれない場合実家に埋葬されるケースや、女性は最初に生んだ男子(その女性が生んだ長男)とともに埋葬されるべきであり、その長男は母が他のお墓に埋葬されていたとしても遺骨を返還するように請求できるという話はしばしば聞くことができた。

*39 村武精一「沖縄民俗文化をどうとらえるか」大胡欽一・宮良高弘編『現代のエスプリ72 沖縄の伝統文化』(至文堂、一九七三)二二一頁以下

*40 常見純一「国頭郡安浪における門中制度の変遷」東京都立大学南西諸島研究委員会『沖縄の社会と宗教』(平凡社・一九六五)五十一〜二頁

*41 このような研究に関して、吉成直樹『マレビトの文化史―琉球列島文化多元構成論』(第一書房、一九九五)、同『琉球民俗の底流』(古今書院、二〇〇三)や福寛美『沖縄と本土の信仰にみられる他界観の重層性』(DTP出版、二〇〇三)に注目したい。

*42 松園万亀雄「父系集団における子孫確保の方法」(前掲)二頁

*43 「家凝集型」「家拡散型」の概念は、川島武宜の概念を念頭においたものである(川島武宜「志摩漁村の寝宿婚・自由婚」『イデオロギーとしての家族制度』(一九五七、岩波書店)を参照)。この問題については、「村落類型論と共同体論」『日本の共同体と家族(仮)』(新曜社、刊行予定)において展開したが、残念ながらまだ刊行されていない。

*44 この問題について、一つの手がかりを与えてくれるのが安達義弘『沖縄の祖先祭祀と自己アイデンティティ』(九州大学出版会、二〇〇一)である。