

# 高倉をめぐる民俗と社会

## —沖永良部島の口頭伝承を中心に—

Folklore and society in relation to raised-floor granaries: a focus  
on the oral tradition of Okinoerabu Island

前川 智子  
MAEKAWA Tomoko

### Abstract

This article discusses island life and social relations within the oral tradition of Okinoerabu Island. The case presented in this paper is that of granaries with elevated floors as found on Okinoerabu Island. Raised-floor granaries have been researched by scholars of architectural history and folklore. This article pays attention to the folkways and mystique concerning this particular style of granary. Folklore studies have focused on how raised-floor granaries maintain a certain mystique. The hypothesis in Folklore Studies regarding the mystique surrounding such granaries often depends on examinations of local beliefs such as curses. However, one key point frequently avoided in such research is the importance of who owned a given raised-floor granary. Addressing this question clarifies not only the material culture issue of who owned a particular granary, an interesting historical question in itself, but also how the social relations of the island life functioned. Current research has not examined the feelings related to raised-floor granaries in the context of people on this island. The background of feelings, emotions, or affects related to this material thing is, however, linked to the lives and the memories of the age in which such granaries were utilized.

In order to search for the feelings related to this significant role of material culture, oral traditions are the central focus of this article. People on the island considered ownership of a raised floor granary to be a sign of prosperity: a symbol of the wealth of the family who owned it. For instance islanders called such a granary a *puudama* on Yoron dialect. The translation of this term means a gem of happiness, or a rich gem. Thus, from the dialect of the islanders it will be clarified that what emotions or feelings were related to granaries and the people who owned them. There are also words in the Okinoerabu dialect that indicate raised

floor granaries were a symbol of prestige and material wealth. However, it is not only the dialectal or oral tradition that this article takes up. In order to understand the social life of the island community, both past and present, granaries are used as a linguistic symbol. The purpose is to understand the changing feelings and relationships of people on the island through the use of language. Through an analysis of language, such as the use of proverbs utilized in daily life, it is argued that various daily material culture practices, for example the expression of beliefs or values, clarifies acts of symbolization mediated by granaries as a topic. Although granaries are not directly related to social status today, the use of granaries as a topic within the local dialect (in terms of idioms or popular expressions) highlights how social life was in the past, how it is remembered today, and how it has changed. In considering those aspects, this article underscores these shifts in social relationships and material culture. Raised-floor granaries are not an actual manifestation of wealth today. People leave the island in order to find work in other locations and have different material representations of wealth. However, the symbolic and linguistic representation of granary ownership remains a popular dialectal representation of wealth in a society that has changed in other aspects.

## 1 はじめに

本稿では、沖永良部島の高倉を取り上げ、口頭伝承における島生活とその社会階層を中心に論じる。

南島の高倉に関する研究は、建築史や民俗学で取り上げられてきた。特に、本稿が注目する高倉に関する習俗とその神秘性については、その根拠として墓地や呪詛などの信仰との関係という仮説が提示されている。しかしその一方で、高倉がいかに使用されていたかという島の生活や社会関係との関連は十分に論じられなかった。その理由として挙げられるのが、島の人々の高倉に対する思いへ関心が向けられなかった点である。物に対する思いの背景にあるのは、それを使用していた時代の生活であり、記憶である。高倉を所有することは、富の象徴であると同時に、家の繁栄として記憶されている。例えば、与論島では高倉はプウダマと呼ばれ、その意味は幸運の玉、豊かな玉を示すという（山田 1984 : 154）。高倉が富の象徴であることを示す方言を通して、島の人々の高倉への思いを知ることができるが、本稿ではそれだけではなく、高倉という物を通して島社会の変化を取り上げる。沖永良部島の高倉をめぐる生活を中心に人々の高倉への思いを理解するために、これまで、個別的に論じられた高倉の様々な側面、とりわけ、日常生活に関する口頭伝承を中心に論じたい。高倉を様々な観点から論じることによって、高倉を使用していた島の生活やその社会構造とその変化を捉えることが可能となるだろう。

## II 高倉に関する研究史 ―その神秘性を中心に―

奄美諸島の高倉に関する習俗とそれをめぐる神秘性はこれまで報告されてきた。例えば、奄美大島や沖永良部島の高倉建築は、保存する食料を鼠などの害虫から守るためにカフカの日を選んで行なわれる。カフカとは、生物全般が死ぬ日、あるいは繁殖しない日とされている。カフカの日、旧暦の12月・1月・2月は丙丁の日、3月・4月・5月は己戌の日、6月・7月・8月は甲乙の日、9月・10月・11月は庚辛の日とされている（下野 1986: 176）。高倉の建築とは対照的に人間が生活する民家の建築の日取りとしては、カフカの日は避けるものとされている。

また、高倉に関する俗信として第二次世界大戦前までは、女性や子供の高倉への出入りを禁じていた。しかし、戦中・戦後になると不足する人手を賄うために、女性が俵を高倉に収納することが日常となっていた（蛸島 1995: 17）。その一方で、稲作が営まれていない現在の沖永良部島でも、高倉にまつわる禁忌の中には人々の記憶に残っているものもある。筆者の調査では、和泊町喜美留集落出身者が高倉の跡地には建物を建てないと記憶しており、その跡地はそのままにしていこうという習慣が残っている。また、高倉を解体したとしても、その礎石や部材は粗末に扱ってはならず、それらを再利用するか、または保存していると報告されている（蛸島 1995: 19-21）。

とりわけ、高倉の場所性について信仰的側面から取り上げたのは酒井卯作の「高倉と祭場」が挙げられる。高倉と祭場について論じた酒井は、沖永良部島の「年中最大の行事であるシヌグの祭りに作られる祭場」である「サークラ」に注目している<sup>1</sup>。サークラとは建築物ではなく、「五六米くらいの広さの四方に竹柱などを立て、それに横木をわたしたていどの簡単な設備」であり、一族の祝宴がそこで行なわれるという（酒井 1974: 19）。酒井は、高倉を単なる穀物の貯蔵庫としては捉えず、高倉のもつある種の神秘性に着目しながら、「クラ」という民俗語彙が意味する、神が鎮座する場と高倉との関連を見いだしている。ここで酒井が論じる「クラ」とは、貯蔵する「倉」ではなく、物をのせる台やすわる場所をさす「座」の意味であり、そこから、さらに南島に分布する高倉と穀霊・祖霊・神との関連を様々な民俗的事象から指摘した。

村武精一は、酒井が指摘する高倉と葬地の関係という説に関して、その可否を論じるのではなく、「さまざまな検証を発展可能な問題へと深化させることが生産的な方向づけではないか」とし、村落・屋敷内の高倉の象徴的位置から、死霊との関わりを検討する（村武 1984: 109）。村武は高倉と葬地の関係を示す事例として、高倉が墓地域内もしくは墓地に隣接されている大島本島大和村大和浜の群倉を紹介した。さらに、南島の家屋のシンボリズムでは、家屋の右半分が神や祖先など浄化された祖霊を祀る場所であるのに対し、左半分には死霊や女性霊を祀る場所として区分される。村武は、高倉が家屋の左半分に設置されるため、高倉と死霊や女性霊との関

1 昭和43（1968）年に発表された「沖永良部島の年中行事」を記した下野敏見によると明治3（1870）年に廃止された沖永良部島のシヌグ祭は「全島をまわってみてその全貌はおろか片鱗さえ話をできる人は非常に少ない」という（下野 1972: 55）。

係という視点を新たに提示した。特に村武の高倉の習俗理解で特徴的な点は、ボントニック族（フィリピン北部ルソン島山地民）に信じられる群倉を守護する穀霊の観点から、奄美の郡倉における象徴論的意味を類推する点である（村武 1984：113）。

沖永良部島の高倉を実地調査した蛸島直は、村武がボントニック族の群倉において「倉入りした稲穂は、まだ『半野生・半人口としての稲』」を保存するという観点から高倉の「野生」と「食用」の「両義的性格」を指摘する説を発展させ、高倉の持つ文化と自然の中間という両義的性格や女性との関連を指摘した（蛸島 1995：34）。また、高倉の穀物を貯蔵する機能に着目し、大工による鼠除けに行なわれる呪詛を報告し、これが沖永良部島の人に畏れられていたことを示した。蛸島の高倉の神秘性に対する性格付けは、主に呪術に対する恐れと屋敷における象徴論的位置付けであった。

沖永良部島の高倉について論じた蛸島と酒井の高倉の神秘性に対する相違は、高倉の信仰、あるいは神秘性が本来の機能である穀倉にあるか否かという点である。酒井は、高倉への信仰起源を「クラ」という語彙に対する民俗的想像力によって、死霊や祖霊に対する信仰に展開しているが、蛸島はその点を「高倉が祖霊信仰と直接かかわりがあると解する酒井の主張は説得力のある資料を伴わず、飛躍を感じざるをえない」と批判している（蛸島 1995：10）。

本稿では、高倉の神秘性からではなく、生活の中でどのように人々が高倉を捉えていたかという問いを中心に、島の生活と高倉について論じるという新しい視点を持つ。勿論、高倉は穀物の貯蔵庫という機能を持つが、これまで述べたように貯蔵という機能以外にも、それを所有することや場所に関する意味を持つものとして捉えることができる。本稿では島の生活と高倉という視点をもつが、研究史における神秘性をはじめとした人々の高倉に対する観念はその生活の中で形成されてきたものであるがゆえに、論ずべき課題といえよう。つまり、生活に着目することは、高倉という神秘性を問うという限定された視点以外の高倉と人々の歴史を捉えることにつながるのである。

Ⅲでは沖永良部島の高倉と家屋について取り上げ、Ⅳでは、稲作を中心に島の生活を論じながら、高倉の使用と生活を考察する。Ⅴでは高倉の口頭伝承における富の観念を指摘し、Ⅵでは、オイチューヤトウイ関係から島の身分階層に注目し、高倉を通してかつての島生活の変化について論じる。

### Ⅲ 沖永良部島の高倉と家屋

沖永良部島ではかつての生業である稲作と共に高倉が利用され、この建築物に関する様々な伝承が旧来の島の生活様式を示していたという観点から、ここでは、高倉の形態とその利用について取り上げる。

そもそも高倉は、米やその他の穀物（甘藷、麦、稗、粟）を蓄え、ネズミによる被害を避ける貯蔵庫<sup>2</sup>として南方米作地帯から琉球を経て、奄美諸島一帯に伝播したといわれる建築物である。南方米作地帯に穀倉として形成され、稲作と共に伝来した高倉は、保存のため南島の水稲耕作に

は不可欠であった。高倉は南島だけでなく、八丈島をはじめとした伊豆諸島にも存在する。しかし、距離的に離れた両地域に高倉が存在する理由とその関連性については不明である。

沖永良部島で使われる高倉という名称は、それが本土で使用されていたことから、島において徐々に定着した。本来、島の人々は、高倉を単にクラと呼んでいる。高倉の建築学的形態とその発達過程について論じた下野は南西諸島の高倉を「A'トカラタイプ」、「B'奄美タイプ」、「B沖縄タイプ」、「A八重山タイプ」の四分類する（図1）。琉球王朝の開始された時期、AとA'があったなかに、本格的な稲作を受容した中心部にB、B'が出現したとしている（下野 1986: 133-177）。下野の分類に従えば、沖永良部島には奄美諸島の高倉の形態であるハナグラと沖縄本島の高倉の形態と類似するサシグラの2種の高倉が存在する。沖永良部島の高倉の柱は4本からで、俵を詰め込める量が多くなると、6本から9本柱の高倉もみられる。高倉は、藁葺きの屋根根部から僅かに見える貯蔵部と丸く削られた太い柱、そして貯蔵部の下にある空間にその特徴がある。人が見上げる高さにある貯蔵部への入り口は見開き戸で、一人しか出入りできない位、非常に小さい。穀物の貯蔵部の下は風が通り、熱が籠る家屋よりも涼しかったため、板が置かれ、作業場や昼寝、そして子守りなどにも利用され、他機能な場所であった。

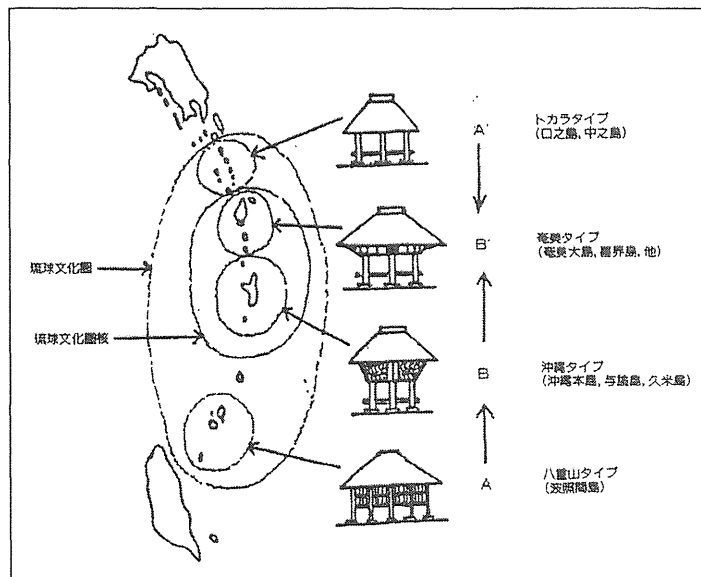


図1 南西諸島の高倉の系譜（下野 1986: 174）

- 2 話者によると、沖永良部島では高倉の設置された周辺に繁る亜熱帯の樹木から鼠が飛び移り、高倉の中の穀物を食べることもあった。

高倉は一般に屋敷内の炊事場の前に配置された(図2)。沖永良部島の伝統的民家の構成は、ウムティ(母屋)とトーグラ(炊事場)で構成され、分棟式住居であった。トーグラ(炊事場)の北西部に、ウワーマ(竈)があり、高倉は食事をする場所でもある炊事場の前に配置されたため、炊事場での食事を人目から隠すように配置されていた(蛸島 1995: 13)。古くからの家屋構成におけるトーグラ(炊事場)は、主婦にとって、暗く、不便なものであった。家屋の改築を求める島の女性は、昭和33(1958)年頃から「炊事場を明るく、働き易い炊事場にしたい一念」から、家屋の間取りを改めようと試みているほどであった(日置編 1969: 46-50)。島の女性の思いは、島における住生活の感性に一つの境目を示している。この主婦の立場からいえば、高倉は、「進展して行く社会に即応した生活」にとって、炊事場を暗くする、伝統的な生活様式を象徴する建築物であったのである<sup>3</sup>。

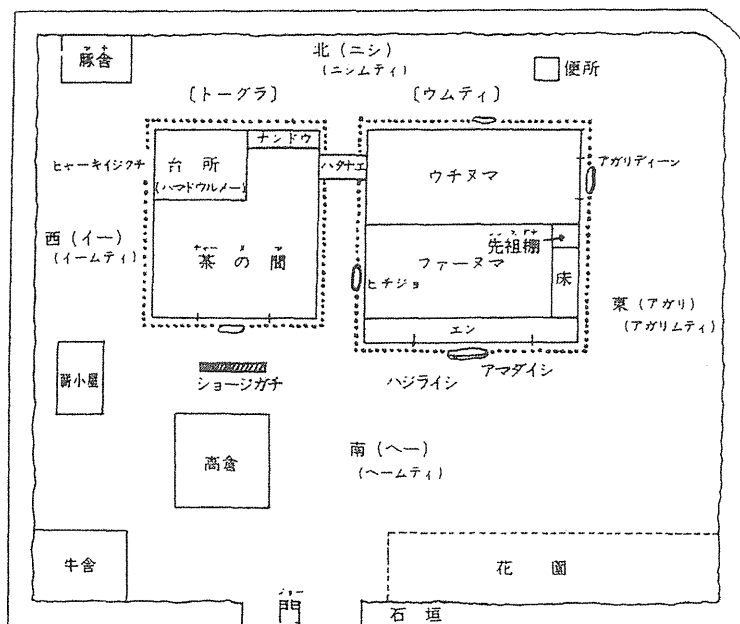


図2 屋敷配置図(鹿児島県大島郡泊町教育委員会 1984: 466)

伝統的民家の構成に戻るが、他方のウムティには、西向きに位牌を納めたシンス(先祖棚)が目前にある。島の人のお話では、訪ねた家に誰も居ないときは、その家に入り、シンスにお土産を置き、礼をしてから帰るといふ。訪問先の家に人が戻ったとき、シンスにお土産があれば、

3 女性は、「内地の生活」を思いながら、生活面の不便さをできるだけなくした間取りを、「近代的」で「合理的な便利な家」と認識し、同時に「時代に即応し」、「幸福な」生活であると捉えている(日置編 1969: 46-50)。このように島の女性から忌み嫌われた、「暗い」と認識される伝統的家屋の構成とその後の高倉の衰退については、「生活改善」の観点から、さらに考察すべき課題と考えている。

不在中に誰かが家に訪ねてきたことだけは伝えられるからだという。主に高倉は、民家の中に建てられ、高倉に保存される俵は、4本柱の高倉の場合、水田約五反歩（約50アール）の収穫量である40俵、最大で120俵が収納された<sup>4</sup>。

口頭伝承の中で語られる高倉は現在、沖永良部島の民俗博物館で展示資料として保管され、町指定の有形文化財である（写真1）。勿論、一般の民家にも高倉は残っているが、用途のない建築物として高倉は減少している。鹿児島県の調べによると、昭和43（1968）年には、南西諸島に存在する高倉は1543棟があったと記録されているが、昭和46（1971）年の調査では台風や暴風雨により1142棟となり、約400棟の高倉が減少している（鹿児島県教育庁文化課 1990：78）。沖永良部島でも昭和52（1977）年の台風により、多くの高倉は倒壊したと考えられる。川上忠志氏の調査によると、平成16（2004）年11月に沖永良部島に存在する高倉は、35棟で、同年度に所有者の事情で4棟が解体されている。



写真1 沖永良部島の高倉（鹿児島県大島郡泊町教育委員会 1984：11）

民家の高倉は所有者によって、保存状態は異なる。多くは古い農具の置き場所になり、カビや害虫のため保存状態が悪化している。世代が変わるにつれて、高倉が象徴する富や畏怖という観念は薄れつつあるといえよう。かつて藁葺きであった高倉は、現在トタン屋根に変わり、保存状態と同様に高倉に対する所有者の思い入れは個々人の判断や世代によって異なる。ある民家では高倉が庭先に入る日光を遮るため、早く解体したいと話していたが、一方では先祖が残したものとして高倉を捉え、補修しながら保存している民家もあった。穀物を所蔵する機能をもつ高倉がその機能を十分に活用しない生活環境であっても、先祖が残した高倉を島の人々が大事に保存

4 沖永良部島では、一町歩の田圃は少数であり、一町歩からの籾の収穫量は60俵だったため、親類縁者の俵も収納することがあった。一本梯子に体を半身にして、肩に俵を乗せて、高倉に穀物を収納した。一俵は60キロもあったため、高倉の地表から2メートルほどの高さに運搬する作業は男の仕事とされ、危険であった。

している状況を通して、高倉を単に過去のものとして捉えるのではなく、現在の生活の土台を作った先祖が子孫のために残した物の一つとして捉えることで、高倉への扱いも大きく変わってくることがわかる。勿論、高倉を保存するかしないかは各家の判断であり、その多くは解体されるか、自然災害などでなくなっているとはいえ、先祖が残した高倉を丁寧に保存する家の存在は家で継承されてきた物に対する島の人々の心情を表わしている。本稿では、島の人々の高倉に対する思いを理解するために口頭伝承を取り上げるが、本章では高倉の形態とその利用をとりあげ、高倉を持つということがその家にとって特別な意味を持つことを指摘した。

#### IV 沖永良部島の稲作

本章では高倉と共に南島に伝来したとされる穀物の中でも特に稲を中心に、島と稲との関わりやその生業を中心とした沖永良部島のかつての生活から高倉がどのように利用されていたのかを明らかにする。島の主要作物は、稲の他にもサトウキビや甘藷、麦、稗や粟があるが、稲作は島の伝統的な生業であった。稲は単なる植物ではなく、稲作は穀物主体の農業において、神あるいは人々の精神生活とも密着に関連した生業であった。したがって、稲作による豊穰を願う農耕儀礼によって、かつて人々の紐帯や生活だけではなく、島の世界観を捉えることができる。酒井卯作が「米そのものが、神秘的な要素をたぶんにもつようになったのは、これが常食として必要なためではなく、神祭りにはとくに入用だとされていたことがその原因」とするように、他の食物とは異なった感覚で神事に利用された（酒井 1958：15）。南島における米に対する特別な観念は、豊穰をもたらす神の存在に対する信仰を示している。

岩倉市郎が昭和15（1940）年に沖永良部島で聞き取りをした昔話にも、稲の伝来と共に島の建設が語られている。

島コーダ国コーダが島を建設して、島は建設したが島が地揺し、土がぐらついて、此處踏めば彼處上がり、彼處踏めば此處上がり、仕方がないので神に相じた（相談した）。相じた處が神様が言われる。汝程の島コーダ国コーダ、その位の事が分からなかったか、東の岸には黒石置け、西の岸には白石置け。国は建設したが、人間造る事が出来ない。又神に相じた。神様は、土で佛様のごと造って、息を籠めれば人間が出来る、と言はれる。人間は造ったが、子の出来る方法は如何であろうか。又神様に相じた。神様が言われる。えけが（男）の家は風上に造れ、女子の家は風下に造れ。造った處が、風上の男の息が、風下の女の息にかかって、子ができるようになった。子は出来るようになったが、食べるものは如何。又神様に応じた。神様は言われる。ニラが島（龍宮）で、物種を貰って来て、作らすごとせよ。島コーダ国コーダは神様の教えに従ひニラが島へ行った。そうしてニラの大王にお願いしたら、初穂祭をしていない故、物種は出されぬ、新祭した上で上げようと言われる。そこで島コーダ国コーダ、これ程の島コーダ国コーダが来たる上、ただ戻る事はならじ、と言って、田圃の稲の穂を摘み切って袂に隠し、ニラが島から逃げ帰った。そうしてニシントーバ



ルアメノカタバルと言う處まで来たら、ニラの神様に追いつかれ、打倒されて気が遠くなって死んだ。日にしても二日経っても、島コーダ国コーダが戻って来ない。天の神様が心配されて、使ひを遣って尋ねさせた處が、ニシントー原アメノカタ原に、目こぼれ鼻こぼれして死んでいた。天の使いが薬を飲ませると、島コーダ国コーダは生返った。神様は事情を聞かれ、その穂は元に返してあらためて貰い受けて来るようにと言はれた。島コーダ国コーダは再びニラが島へ行って、盗んで来た穂を元の稲に接いで、新祭を済ませて後改めて稲種を貰って来た。その稲が此の島に古くからある、アサナツヌヨネゴンダネである（岩倉1940：271-274）。

岩倉によると、この昔話は、伝承者が幼少の頃にユタが唱えていた話を自然に覚えたものである（岩倉 1940：271-274）。ユタが唱えていた話では、男女の神が、国を建設し、その子孫のためにニナイの神から稲穂を分けてもらうことが語られている。岩倉が記録したこの昔話の中で、「ニラ」とされるのは「ニライ」つまり、龍宮であり、海の彼方にあると信じられていた龍宮の国から穀物がもたらされたと伝えられている。海の彼方のような天界から穀物がもたらされたというモチーフは、琉球の穀物起源神話にも多く見出すことができる。沖縄や他の奄美の島々と同様に、起源神話としての型を持つ伝承が沖永良部島では昔話として伝えられているのである。沖永良部島では、昔話は「ムンガタイ」と言われ、子供に聞かせる童話であると共に、通夜や月待の時に大人の間で語られていた（柏 1954：206）。エリアーデは、神話を語ることによって、「俗なる時間」である生活の日常的な時間と断絶し、「聖なる時間」を再現することが神話の機能であるとした（ミルチャ・エリアーデ 1971：79-83）。沖永良部島の通夜や月待の時に昔話を語る行為は、「俗なる時間」の廃棄であり、超歴史的存在と接近する神聖な時間として捉えることができる。沖永良部島の昔話は島の成立と共に稲伝来の起源が語られ、稲作伝来の起源とされる「アサナツヌヨネゴンダネ」という穀物の存在により、太古とされる「聖なる時間」が再生されると共に、まさに昔話が語られている場とその時間が太古の時間と連続したものになっていく。神話には、エリアーデがいう「聖なる時間」を再現する機能だけでなく、人々が神話を通して個々の存在する時間と「聖なる時間」あるいは、神々が存在する太古の時間を共存させるという機能を持つ。かつての沖永良部島の人々にとって稲は、甘藷と共に生命を維持する主食だけではなく、太古の世界と連続した植物であった。

島の起源神話と稲との関わりを取り上げたが、高倉という建築物はまさにこの稲と共に伝来し、稲作と共に日常生活の中で使用された。次に、島の稲作を中心にかつての島の伝統的生業と生活様式を取り上げることで、稲と人々の生活との関わりを生業と共に取り上げたい。沖永良部島の大正時代から昭和初期までの生活を記録した資料として西村サキ氏の『沖永良部島民日記』があり、二期作になる以前の昭和初期の稲作が著者の記憶と通して描かれている。著者は大正7（1918）年に沖永良部島大島群和泊町国部落に生まれ、昭和35（1960）年に上京するまでの42年間、農業に従事している。ここでは『沖永良部島民日記』の記述から、記憶された生業という視点から昭和初期における島の人々の生活と稲作との関わりを取り上げたい。

沖永良部島で稲作が行なわれていた当時の島の農作歴では、1月から7月に稲作が営まれる。稲作は田地の整備から収穫までの期間、島の人々が協働で作業を行った。農作業は、畦練りから始まり、田地の整理、代掻き、その後は溜池から水をくみ上げた。溜池からの水は流水口から引くが、溜池の水位が低くなると、手くみ上げの作業となった。日照りが続くと溜池の水位は下がり、水不足になるため、溜池掛りといわれる役人が出てきて、水位を管理した。溜池の水位が低い時は、くみ上げは一家から数十家の共同作業となった。共同作業のため、一家あるいは一班が担当する水をくみ上げる回数を予め決めておいた通りにしなければならなかった。くみ上げた水も男性が慎重にその配分を決定したという。

沖永良部島の土は赤褐色の粘土地であり、水分がなくなると凝固するため、かつては田地の整地は雨の後に行なわれた。

田地の水肥は主に蘇鉄であった。シマには、蘇鉄原野があり、人々はそこから蘇鉄を切り出し、頭に載せて運んだという。女性たちは首をしっかり座らせて荷物を運んだ。見様見真似で頭上運搬の足の運ぶ方や手の振り方を覚えていった<sup>5</sup>。

溜池による農業用水の確保に昔から島の人々が苦心してきたが、田地への水標準に対しても人々は特に強い関心を持っていた。田地に竹棒を立て水面の位置を記録し、そこから水位が下がらないように常に気を配った。

2月の下旬から3月の上旬頃に苗代田に種子粃を撒く。水加減がよければ、5から6週間後には田植えが出来るという。この種子粃の播磨をした後は、播磨祝いをした。

この神事が終わると、人々は田植準備に入る。まず、苗を取り、田地ごとに稲苗を配分した。田植えは、約二週間続くが、田植をする人々の間では道で出会頭にイータバと呼ばれる約束を交わしていった。島の住民は、家族だけでは手におえないほどの田植えや稲刈りなどに人手が必要とき、血縁にかかわらず近隣の住民に農作業を依頼することをイータバあるいは「あいたま」、「かしい」（加勢）といった（永吉 1981: 203-205）。人々は、依頼を受けると「かえし」を予想して、常にそれを承諾し、次の自分の農作業のときに労力を返してもらう。田持ち家の主婦は、昼食や夜の賄いを、田植えをする人たちの為に、数人分用意しなければならなかった。最後の田植終了期には、田植をしてくれた人たちを招待して田植え成就の宴が行なわれた。まさに田植は、労働力を結合させた協働生産の場であり、精神的なつながりがある間柄による互助の作業であった。

田植を終えた後は、稲株の合間から生えてくる水草取りが始まる。その間に稲は穂孕み期になり、水分が必要になるため、水位を確認する田見守りはより重要となる。

稲刈りの日を迎え、田植えと同じように人々はイータバの口約束をした仲間で作業をする。刈った稲を干した後、粃を調整する。粃を俵に入れる作業は、その家の戸主の仕事であった。最後に俵の口を縛るが、俵縛りの作業はコツのいる作業であった。その後、男たちにより高倉に米

5 頭上運搬に必要なものは頭にかぶる布（ウチュクイ）と藁製の輪（ハッシイ）であった。ハッシイは物を頭に載せるときに安定される役目のもので、各家庭で作っていた（西村 1976: 7）。

の詰まった俵が積み上げられた。

イータバと呼ばれるユイでの田植えなどの協働作業によって稲作の全工程を終えたとき、人々は俵の詰まった高倉を見上げ、一息つくことができた。また、その労をねぎらうために親戚や近所の人々を招待し、屋敷内や高倉の下で人々はその年の稲作のことや世間話をしながら酒を酌み交わし、それぞれが自慢の唄を披露した。そして、夜がふけるとその場に女性も加わり、「イニャラ、ナージカラヤ（稲を刈ってからは）トウクメドウ、マンダチ、マンダチ（お米が沢山出来るという意味）トクメ、マンダチショーティ（お米を沢山積んでいて）、ウユエーシャブラ、シャブラ（お祝いをしましょう、しましょう）」と唄い、豊年踊りをみんなで踊るというような、にぎやかな宴を催したと西村氏は記憶している（西村 1989）。

沖永良部島の稲作は、昭和28（1953）年の本土復帰以降徐々に行なわれなくなり、高水準の利益を上げる複合輪作農業に転換した現在の島の人々にとっては過去の生業の一つである。島では昭和30年代までの沖永良部島では稲作が営まれるとともに、稲の豊穰を祝う儀礼も行なわれていた。自給自足を目的とした島の農業において、稲作は人々の共同生活と密接に関わる生業であった。勿論、稲作が行われなくなること、高倉も使用されなくなった。しかし、稲作と同様に高倉の記憶は残り、様々な口頭伝承で語られている。次章では、その記憶がどのようなものであったかを探るために、高倉を中心とした口頭伝承に取り上げ、島における富と高倉について省察する。

## V 富と高倉に関する口頭伝承

前述したように、高倉の研究史では、高倉の神秘性の起源を探る視点が注目され、様々な論じられてきたが、生活における高倉と富やそれをめぐる労働の関係については論じられてこなかった。酒井卯作は「倉が個人所有のものとなったのは後世になってからのことで、富豪の形容として『六つ倉建て、七倉建て』などの民謡ができたのも、すでに倉が共同の管理の手から離れてからのもの」とし、高倉が共同所有であった点を指摘している（酒井 1974: 23）。

後述するが、高倉は富者であるオイチュが所有し、その家格を示すものであり、高倉を共同所有したという事象を高倉にまつわる様々な習俗から見出すことはできない。そこで、本稿では高倉を一族による共同所有として捉えるのではなく、沖永良部島の高倉と富を中心とした様々な口頭伝承における富の観念と社会構造に注目して検討したい。

沖永良部島の高倉に関する諺には「<sup>あらでい</sup>荒手ノ<sup>たくら</sup>二倉、<sup>ふまでいー</sup>細手ノ<sup>ちやくら</sup>一倉」がある。この「荒手は消費の荒いもの、細手はつつましい消費者」を意味し、教訓的に「細手の一倉は、優に荒手の二倉に匹

6 一方、『知名町誌』によると、この俚諺は「仕事を荒っぽく運ぶように見える人が、仕事はどんどん運び、二倉も建つほどになる。細やかに仕事を運ぶ者は能率が悪く、一倉しか建たない」とする労働に関する解説がある（町誌編纂委員会編 1982: 954）。この解説は柏とは異なるが、本論稿では柏と『和泊町誌』による「儉約家の一倉分の物量は、濫費者の二倉分の物量に匹敵する」という、消費に関する解説による（鹿児島県大島郡和泊町教育委員会編 1984: 846）。

敵するだけの消費価値のあることを指摘して、節用を勧めるものである」という（柏 1954: 205）<sup>6</sup>。このように消費という観点からも高倉は語られるが、これは高倉という食料貯蔵の建築物がある種の社会的表象によって島の人々から認識されていたことを示している。このような口頭伝承で語られる高倉をいかに捉えることができるのだろうか。

沖永良部島の瀬利覚集落には、高倉祭りの由来という昔話が伝承されている<sup>7</sup>。高倉という場所が貯蔵庫という機能を超えた特別な場所であることを示すため、長文引用となるが取り上げたい。

昔、東長者と西長者がいました。ある夏のよる、西長者が海へイザリに出かけたところ、潮時が早かったので寄木（流木）をまくらにして仮眠していた。すると、沖の方から竜宮の神様がきて、「寄木、今日村に子供が生まれたので、クレー（運命・器量等の意）」をつけに行くが、一緒に行くか」とたずねた。寄木は、「人間にまくらにされているので動けない。あなただけでクレーをつけてきてください。帰りにここへきて、その報告をしてください」と竜宮の神様にいった。そして、竜宮の神様がきて、「寄木や、女の子にはマシュ（塩）1升クレー、男の子には竹1本クレーをつけたよ」といった。西長者が家に帰ると男の子が生まれていた。西長者は落胆したが、浜で聞いたことを口外せず、子供の成長を見守った。

月日の経ち、東長者と西長者の子供も年ごろの青年と娘に成長した。西長者は2人を夫婦するために手を変え、品を変えて諭したところ2人とも承諾し、夫婦として立派に生活できるようになった。マシュ一升クレーの娘を嫁にもらい、西長者の家は大分限者になった。

さて、2月のハンダニ（播種）祝いの日は、麦種をまいたお祝いに麦飯を食べることになっていた。妻は、麦飯をお盆にのせて、夫に前に持って行くと、夫は麦飯を見て妻に向かって「私ほどの分限者にむかって、麦飯を食べよとは何事じゃ、不届き者が」と言ってお盆をけとばしてしまった。そして、「お前のような女は、今日限りだ、出て行け」と怒鳴った。

妻はしかたがないので、お盆をもったまま高倉の下で泣いていた。高倉の中でも騒動がおこり、妻が耳をすますと、麦の精が「自分は、もうここにいることはできない。今晚限りこの家を出て行かねばなりません」と言うと、他の米、粟の精たちが「ファーヤ（長姉）チュイ（1人）はやれない。自分たちもついて行く」と言って、それぞれにキーチ俵をくくって出る準備をした。そして、角切り牛にキーチ俵をくくりつけて出て行った。彼女も穀物の精たちの後からお盆だけを持って泣きながらついていった。

彼らは、ウーニシトバルの炭焼五郎の家に着いた。炭焼五郎の家はみすばらしい家だっ

7 高倉祭りは蛸島の調査によると「沖永良部島瀬利覚集落で高倉の新築や改装の時に、一家の主婦が夜中になって人通りがやんだ頃に、高倉の下で神酒（オミキ）やお餅をお供えてお祈りする」という密やかな祭祀である（蛸島 1995: 22）。現在、沖永良部島ではこの祭祀は行なわれていない。

たが、彼女は炭焼五郎に「五郎さん、私は遠いところからきた者です。この家で暮らしたいので私を嫁にしてください」とお願いした。五郎は、「ありがたいが、あなたみたいな上品な方を住ませるわけにはいきません」と断ったが、彼女の決心は固いので、結局五郎は彼女を嫁にした。この女を妻にしたので、日に日に炭焼五郎の家も栄えた。

さて、西長者の若旦那は家や財産を手放し、落ちぶれたので毎日ティル、ヒャーギをつくって売り歩く哀れな生活をしていた<sup>8</sup>。ある日、若旦那はウーニシトールバルの炭焼五郎の家に行き、ティルやヒャーギを買ってくれといった。嫁さんがきて「私の家は使用人が多いので、ティルやヒャーギは必要です。全部売ってください」と言って残らず買った。五郎の妻はその人が前の主人であることを見ぬいたので、来るごとに全部買いとった。

ある日、炭焼五郎の留守中に、何も気づいていない前の主人が、ティルやヒャーギを売りにきた。五郎の妻は、前の主人を表座敷に通して、「遠方、度々いらっしゃるから、今日はごちそうをして差し上げましょう」と海山の珍味を表座敷に運んだ。御飯のおかわりに差し出されたお盆を見て、前の主人は、ああ、この盆は自分がけとばした盆だと気づいた。そして、女は自分が追い出した妻と悟り、恥ずかしさのあまり女がおかわりを持ってくる前に舌をかみ切って死んだ。女は男を遠くへ運べないので、高倉の柱と柱の間に穴を掘って、「あなたは高倉のネズミの番をしてください」と言って葬った。

五郎の妻は每晚人気の絶えたころ、その魂を吊ったことから高倉の安泰を祈る倉の祭りは、人気の絶えた夜半にするようになった。

高倉祭りの由来において、人間の領分を龍宮の神が決めたこと<sup>9</sup>や、女に稲や麦の精霊が共に移動し、家の盛衰が女性によって決定されていること、さらに家の栄えを具現するものとして高倉と使用人を持つことが描かれている点が注目できよう。前述したように高倉の神秘性という観点から検討した酒井と蛸島は、高倉にうめた男の死霊を祀る行為に注目し、この昔話から高倉と死霊の関係を見出した。五郎の妻がなぜ高倉の下に男をうめたのかは不明であるが、蛸島が指摘するように、屋敷内において高倉の下が妻の生活の場であったことは想像できよう。なぜなら、日常生活では女性が食料を管理しており、炊事場の隣にある高倉も女性にとっては身近な場所であったと考えられるからである。このような女性と高倉の関係だけでなく、「稲や麦の精霊」の存在と「家の豊かさ」が「高倉」の存在に象徴されている。つまり、麦飯を粗末にした男は妻と穀物の精霊から見放され、零落した後に、死を迎え、結局はネズミから高倉を守る見張り番となっているのである。この男とは対照的に、家が栄えることが高倉を持つという物質的な充足に

8 ティルとは沖縄・奄美諸島に分布する竹製の手籠であり、沖永良部島には壺形の容器で、腰に下げて雄用につかう民具であり、ヒャーギ（ヒヤギ）とは頭に載せる竹籠のことで、これと籠とをもって畑に野菜をとりに行く（酒井 2002：119）。

9 本文中で引用したように、昭和 15（1940）年に沖永良部島で岩倉市郎が聞き取りをした神話には、稲の伝来と共に島の建設が語られている（岩倉 1940：271-274）。この神話では、男女の神によって国が建設された点など、日本と共通する南島の神話の類型をしめている。

よって、この昔話の冒頭で語られる女の運命は決定づけられている。また、昔話では、高倉の有無は単に物質的な充足だけを意味するのではなく、穀物の精霊という目に見えない存在をも高倉の所有と共に語られている。

人々の高倉や米に対する関心は沖永良部島の子守り唄においても歌われている。子守りをするのは女性の仕事であるために、高倉と女性の関わりが見られるが、ここでは子守り唄の歌詞に注目したい。甲東哲は、沖永良部島和泊町和泊での米にまつわる次のような子守り唄を採集している（甲 1954: 48-49）。

泣くなくな倉ひゃぬ子 泣くなくな筆子ぬ子 御蔵米取てきち粥炊ちこーましゅんど

（泣くな泣くなよ、御倉係りのお子さん、泣くな泣くなよ、倉書記のお子さん、御蔵の米を取って来て粥炊いてあげるから）

筆子とは、「島内の行政区画は琉球服属時代の制を襲用して3間切とし与人3人を置きて万事を処理せしめ、その下に掟、目指、筆子の副役あり（後世に至りては目差、筆子、掟の順位となりをれり）」とあるように、琉球服属時代以降の島役人の呼称であり、筆子は主として倉庫の出納を管理した（操 1961: 1）。この子守唄では、高倉の下で子どもをあやす子守り役が唄ったものと考えられる。役人の子供に保存している米を食べさせるよという子守唄では、子どもをあやすために唄われた歌詞であるとはいえ、高倉を所有し、そこに穀物を保存することがかつての人々にとって羨むものであったという心情を知ることができる。

沖永良部島では高倉を所有するような物持ちがオイチュと呼ばれた。一般的に、オイチュは、一町以上の土地を所有する人や物持ちの人を指し、このオイチュの範疇の中には、島を支配していた薩摩藩によって形成された島役人も含まれた。オイチュをめぐる島の社会階層も島の子守り唄に歌われている。

富者ぬ子やいかいど 染地衣装亡ぶくと わちゃ如しゃぬ者や ちーやんちゅてーやんちゅ

（物持ちの子はいいね、紺に染めたきれいな着物を七重にも着て、自分のような者は単衣さえもない、二重の着物さえない）

この子守唄に唄われている、島の言葉でいう富者を甲は「物持ち」と表現している。唄の内容は、子に十分な衣服を着せることができない親のどうしようもない歯痒さを唄っているが、かつての島の人々にとって富とは生活に必要な食料や物であった。特に白米と粳を保存する高倉は物持ちとされるオイチュの富の蓄積をあらわしていたのである。

オイチュは「使用人を使ったとはいえ、自ら農業に従事する手作り地主であった」という（波平 1981: 110）。オイチュの家屋構えは、他の農家とは異なり、高倉祭りの由来の話にあるように高倉を所有していること、そして屋敷が広大で、石垣で囲まれている。家屋は、主屋、中屋、トーグラからなり、主屋は、主人の住居、中屋は主人およびその家族用、場合によっては女

の使用人が使った。トーグラは物置やカマドからなり、男の使用人が寝起きする場所でもあった。

伊豆諸島の高倉を調査した下野は、八丈島で高倉を所有することは同時に、その家の家格を示すとした。八丈島の高倉は、「柱の本数は家柄・格式をしめす」とされ、「9本柱・6本柱・4本柱などもあり、4本柱が最も一般的」としている（下野 1986：195）。沖永良部島でも「高倉の有無、高倉の棟数、高倉の大小などは稲作が島の基幹産業であった1970年前半までは家の経済を象徴するもの」であり、物持ちや豪農であるオイチュが高倉を所有したという報告がある（福島 1989：53）。さらに、『知名町瀬利覚に伝わる昔話』では、島の人の高倉に対する思いを知ることができる。高倉とは「穀物類の倉庫と言った面と、今一つは精神面で当家の家格の象徴として一段と光を放つ」とし、「高倉の軒下を通る生活は光栄を感じる」とであると語られている（宗岡 1983：230）。したがって、沖永良部島の人々の記憶における高倉は、酒井が指摘するような共同所有物ではなく、高倉を所有することは家の繁栄として記憶されており、個人ではなく、家の豊かさと結びつく側面が強くあったのである<sup>10</sup>。

## VI 島の身分階層－オイチューヤトウイ関係－

昭和30年代に生業の転換を経た沖永良部島では俗信に見られるような高倉に対する神秘性について島の人から多く聞き取りすることは困難である。しかしながら、高倉は貯蔵庫であるがゆえに、その家の富を示し、誰もが所有することができるものではなかった。高倉の柱の数によって、家格を示すことは既に述べたが、伊豆諸島の八丈島では、百姓としての株分けも制限されており、次男三男は小屋掛けか本土への出百姓などであったため、高倉は持てなかった。高倉を持つことができたのは長男のみであった（下野 1986：195-196）。

高倉を持つという行為だけではなく、高倉を持つ家とその使用人との関係も高倉の記憶として語られた。家の豊かさやその家格を象徴するものとして高倉が語られることを考えれば、当然のことである。すでにオイチュについては、子守唄の民謡で唄われる高倉で取り上げたが、沖永良部島のA氏から高倉と共に聞き取りした使用人であるヤトウイとオイチュの話には、島の社会関係が示されている。ヤトウイは使用人を意味し、オイチュと呼ばれる富農の家に仕えた。その由来は、藩政下において不慮の支出や米や黒糖を上納できない場合は身体を抵当に借財をして、その借財を返済することができないものが、その代償として年季奉公にいったものをいう。すなわち身売りであるが、借財を返済すれば自由になった。

10 本稿の富の象徴としての高倉はあくまでも、人々の記憶の中にあるものであり、かつて高倉が共有物であったという酒井の説自体を否定しているのではない。しかしながら、蛸島は大島の大和浜のような郡倉について、沖永良部島ではそのような形態の高倉の痕跡は確認できないと述べた上で、高倉が屋敷内に建てられると報告している（蛸島 1995：12）。

ある娘のヤトウイがオイチュのトーグラで子どもを生んだ。ヤトウイがオイチュの家を離れても、その子はオイチュの家の者とされるため、母と子は引き離される。それを見かねたその娘の家族は、物持ちの親戚の家に相談して、高倉から米を取り出し、子どもと交換したという。それによって母と子は一緒に生活することができた。

トーグラとは炊事場であるが、そこで子どもを産んだとしても、オイチュの家で生んだ子どもは、母親が連れていくことはできず、オイチュの家に従属しなければならなかった。米と子どもを交換することでオイチュの家で一生働くことになる我が子を手元に置くことができたのである。

島のヤトウイ制度が確立したのは、薩摩藩の支配下の時代であるが、それ以外にも薩摩藩の政策が、その後の島の貨幣に基づいた経済生活や沖永良部島の人々による商品生産の展開を遅延させた。明治時代には、薩摩藩が設置した代官所で働く島役人を中心とした身分が固定化し、ヤトウイ制度も同様に解体されずに温存することになった。このような記憶の中で語られる高倉と島の生活について、ここではオイチューヤトウイ関係に注目して論じたい。

島の生活は、大正初期まで、土地に支えられているオイチュが、生活必要品を獲得するために米を媒介にして様々な物と交換しており、いまだ貨幣経済の基盤は脆弱であった（波平 1981: 111）。島の人々がオイチュを今でいう「物持ち」と表現する所以である。そのため、オイチュの富とは、所有する土地から生産される米、黒糖などの収穫物であっても、明治初年に流通されるようになった貨幣ではなかった。米は、現在とは異なり、島の生活において貴重なものであった。

島の中でも当時最も貧しい集落とされた国頭部落では、稲作用の灌漑用の川や池がなく、田地がすべて乾田であるため、日照りにより稲作ができない。そのため、米を得るために、海水から塩を作り、他の部落に物々交換をしていた。塩は、汐干し場で乾燥させ、より濃い汐水にしたものを家に運び、煮詰めた後、乾燥させる。このように生産した塩を米に交換するのも、頭上運搬で他の部落に運んで行なわれた。

沖永良部島の物々交換は、物交と呼ばれた。家の門の前で「マシュ、ヘーヤブランカー（塩交換しませんか）」と声を上げながら歩くと、塩を必要とする家から「ウドー、イチャーマ、ヘーランガー（どうれ、少し、交換しよう）」と声を掛け合うことから始まる。塩を交換するために頭上運搬で他の部落まで足を運んだ者にとって、「そのときの喜びはたえようがない」という（西村 1976: 29-34）。塩と粳の交換は、昭和初期において塩一升と粳一升と決まっているが、塩は升目を盛り上げて計る習慣があった。明治時代には塩は一升二合に対して粳は一升であった。どちらにしても、粳は精米すると五、六合しか成らず、米にくらべ塩の価値は高くない。交換する側は、その盛り具合や塩の出来具合を見て、どれくらい塩を交換するか決めてから、高倉に保存されている粳を降ろした。一方、塩を粳に交換する側は、粳を盛り加減に入れてくれる家もあれば、粳の升目をすり切って計る家もある。粳の交換がよくない家は、二度と塩の交換に行かなかったという。塩の交換のために他の部落に通っているうちに、部落の様子や塩を頻



繁に交換する家の人と世間話をするようになると、特に気の合う家とは交換後にお茶やほとんど口にできなかった白い御飯まで出してくれることもあった。

島独特の人間関係を通して、食料難の時代の戦後まで米を媒介として島の消費生活が成り立っていた。かつてヤトウイの身売りも米によってなされた。ヤトウイ1人当たりの身代は、奄美諸島のそれぞれの島によって異なるが、主に糖と米である。沖永良部島のヤトウイの身代は、「男女共米九石十石」であった。奄美諸島の家人の身代糖は、奄美大島で健康体の家人に対して1500斤、女が1400斤、最も高い場合が2000斤だった。与路島、喜界島、徳之島での身代糖は、2000斤から5000斤であった（金久 1963 : 16）。

島のヤトウイには男女があり、両者間にはっきりした分業があり、女のヤトウイであるウナグナトウイにはクワームイ（子守り）、ウムニー（イモ炊き）、その他の家事、男のヤトウイは畑仕事それぞれの主な任務であった。ヤトウイ夫婦あるいは女性のヤトウイが奉公先で生んだ子供はヒダワシといい、その不自由さのために一般農民から蔑視されていた。ヒダワシとは、終身奉公人であり、身体的自由はなかったため、奴隷に近い身分であった。女のヤトウイは、子供を生むと、その子を置いてオイチュの家から出て行くことができたが、子供はヒダワシとして一生その家で奉公しなければならぬ。そのような状況から子供を解放するためにはその子供の引渡しの代償として米が要求されたのである。

ヤトウイの地位と米の関係は、貨幣が十分に浸透していない島の経済が、その閉鎖性故に米という富を媒介することによって成立したことを示している。このような生活環境において富の象徴としての高倉が島の人々に認識されていたのである。

オイチュは、農民に米を高利で貸し、その利息は、ときに三割にもなることがあった。前述したが、この高利による借金の返済のために農民がヤトウイになる主要因であった。農民とヤトウイの差異は、オイチュへの借財の有無によるため特に厳しい差別はなかったという。オイチュでも子息を本土の教育費用のために借金をし、転落する者もいた（波平 1981 : 111）。いわば、島の経済的循環の中では誰がいつ何時ヤトウイになるか知れない状況であった。このような俚諺は、その社会の中で抱く人々の共通の考えが言い表わされたものとしてみることができる。沖永良部島には個人や家の盛衰を日常的に捉える俚諺がある。例えば、「今はわぬうじゅらやし、わがさかばみより、恥どかちゅる」という俚諺は、今は見下げられているが、私は成功するからみておきなさい。そのときは、見下げた者が恥をかくであろうという意味である（鹿児島県大島郡和泊町教育委員会編 1984 : 260）。このような俚諺には島に明確な身分階層がなく、成功するかどうかは個々の資質や努力、そして運に帰せられていることがわかる。また、沖永良部島には、「世間や水車、かわすなよ互に、みぐて来る季節ん、あいどしゅる」という俚諺は、世の中は水車のように変転する。栄えるときもめぐってくるだろうから、お互いに差別だけはすべきではないという意味である（鹿児島県大島郡和泊町教育委員会編 1984 : 260）。甲東哲は、大農運営が根付いたとされる奄美大島に比較して、沖永良部島では、島の規模が小さく耕地面積が狭いことなどによって「島民上下間にさして大きな断絶感を生ぜしめなかった」と指摘している（甲 1995 : 166）。これらの俚諺に、固定的に捉えない島の身分構造や家の盛衰に対する島の

人々の思いを見出すことができる。

流動的な社会関係ではあるが、その家の構成員はその盛衰の状況を示した。例えば、「手ぶりで富者<sup>おいちゅう</sup>」という俚語は人手がそろって働けば、その人手に比例して富が得られるという意味である。沖永良部島では、家の構成員が多いことは同時に家が栄えていることを表した（鹿児島県大島郡和泊町教育委員会編 1984：846）。このような家についての観念では、家の構成員は、血縁だけではなく、奴隸的奉公人であったヤトウイも含まれていた。沖永良部島では「ヤトウイを大切にしない家は衰退するといわれている。逆にヤトウイを大事にする家は栄える」という戒めは、家の繁栄にとって、奴隸的奉公人であるヤトウイをも含む家のなかの調和が重要であったことを示している<sup>11</sup>。また、オイチュに従属することにより貧しいヤトウイでも、男の子は人夫として、女の子は子守として働くことで、食事と教育の機会を確保することができた。このような機会に恵まれるのは、小学校低学年の子どもであった。このことを考えれば、オイチュとヤトウイ関係は、単なる支配と隷属の関係ではなく、労働を介した家族的関係であったともいえる。

勿論、ヤトウイという身分も沖永良部島の俚語にあるように、固定されたものではなく、その地位は時代と共に変化した。明治4（1871）年の家人制度廃止令によって解放されたヤトウイやヒダワシのその後の地位変動もそのひとつであるが、廃止令に関する資料は少ない。廃止令の後、大島では明治12（1879）年の地租改正を経て、ヤトウイの一部は、その際に土地を得て自営農民に転化した者がいる一方で、その後の借金の担保にした土地を取り上げられた者や生活に窮して自ら売り渡した者もいた（与那国 1981：366）。沖永良部島和泊町和泊集落では、ヤトウイは、年季奉公人としてオイチュに従属したが、一年前後の奉公であれば、昭和初期まで見られたという聞き取りがある（波平 1981：115）。とりわけ、島の外へと出稼ぎに行くという状況もヤトウイの地位変動として挙げることができる。明治中期以降島では出稼ぎが盛んになり、以前に比べヤトウイのような借財のためにオイチュの家で働く者が減少することで、島の農業が小作へと変化した。

大正中期から昭和初期までは、知名町正名部落にもオイチュに雇われていたヤトウイが出稼ぎのために離島したという聞き取りが報告されている（吉田 1992：59）。その後も交通手段の発達等により内地への出稼ぎが慣行化されるようになるにつれて、ヤトウイは減少した。島では、明治32（1899）年以降から長崎県口之津への出稼ぎが始まっており、第一陣が164名、第二陣が200名と記録されている（鹿児島県大島郡和泊町教育委員会編 1980：494）。明治24（1891）年からの大島各諸島間での航路が開通し、明治41（1908）年には大阪から鹿児島經由で沖永良部島までの航路が開かれた（鹿児島県大島郡和泊町教育委員会編 1980：513-515）。大正時代になると、神戸の工場での出稼ぎや紡績工場での女子の出稼ぎも始まった。中には、島の人々は本土へと出稼ぎだけではなく、種子島へと移住していく場合もあった。

このように沖永良部島に明治期初期以降、貨幣に基づいた市場と経済生活が浸透する中で、島

11 川上忠志氏から聞き取りした、オイチュが病気になったヤンチュを土に埋めたままにしたという逸話における戒めによる。

の外での労働の機会が確保される出稼ぎが契機となり、オイチュで働くヤトウイの労働の場は島の外へと移行していった。同時に、生産を掌る土地を所有するか否かで貧富が決定する島の生活が貨幣を媒介する生活に移行するなかで、人々は土地から自由となると同時に、封建的な身分関係からも自由になることができたのである。

本章では、高倉を所有するオイチュとヤトウイの関係を取り上げたが、高倉とはこのような関係を成立させる富の所在をも示したのである。一方で、ヤトウイの地位も島の交通が発達するとともに変化していった。島の外部との接触を機にして、島の経済や生活環境が変化していく中で、高倉が表象する富についての観念も変化すると同時に、高倉に対する思いも記憶として過去のものになっていったのである。

## VII おわりに

口頭伝承で語られる高倉は稲作を生業とする島の生活の中での富の象徴であった。高倉に対する富の象徴は、かつて島の生業であった稲作を営む環境において形成された人々の観念として捉えることができる。富の観念は島のかつての身分階層にも表れていた。そこで、本稿では高倉に関する口頭伝承で歌われていた身分階層としてオイチューヤトウイ関係を取り上げた。オイチュ（富者）は、貨幣ではなく、土地や米などの農作物に支えられていた。ヤトウイの身売りも米という富を媒介に行われていた。島生活において高倉は、穀霊や死霊などの葬地との関わりで語られるのではなく、オイチュとヤトウイの関係のように、かつての社会構造の中で語られ、記憶された物として捉えることができる。高倉が使用されなくなった戦後には、高倉は前近代的な建物として人々に認識されるようになった。このような高倉の象徴への変化は、米が交換の中心的なものであった時代から貨幣に基づいた経済生活が浸透し、出稼ぎが増加するという島生活における変化と密接に関わっていることが明らかになった。一方で変化しない部分もある。それは現在使用されていない高倉を大事に保存する家が、先祖が努力して建てた高倉を保存するという意識が高倉を所有する一部の島の人々にあることである。このような意識があるがゆえに、現在も島の高倉は数こそは多くはないが一般民家に保存されているのである。これまでの高倉と民俗に関する研究は信仰的な観点からその場所性が論じられてきた。本稿ではこのような信仰に限定することなく、現在は使用されていない高倉を対象として、富をめぐる社会関係の表象物として捉えることで、島の生活の変化を考察する対象として論じた。

## 参考文献

- 伊藤幹治. 1977. 「日本神話と琉球神話」『講座日本の神話 日本神話と琉球』有精堂出版。
- 伊波普猷. 1993. 『沖縄歴史物語』服部四郎他編『伊波普猷全集 第2巻』平凡社。
- 岩倉市郎. 1940. 『沖永良部島昔話』民間伝承の会。
- ミルチャ・エリアーデ. 1971. 『イメージとシンボル』せりか書房。
- 奥野彦六郎. 1977. 『南島村内法：民の法の構成素因・目録・積層』ぺりかん社。
- 沖縄国際大学南島文化研究所. 1981. 『沖永良部島調査報告書』。
- 鹿児島県大島郡和泊町教育委員会編. 1980. 『和泊町誌 歴史編』和泊町誌編集委員会。
- 鹿児島県大島郡和泊町教育委員会編. 1984. 『和泊町誌 民俗編』和泊町誌編集委員会。
- 鹿児島県教育委員会編. 1981. 『奄美地区民俗文化財緊急調査報告書』1。
- 鹿児島県教育庁文化課. 1990. 「鹿児島県の民家 離島編」『鹿児島県文化財調査報告書 第三六集』鹿児島県教育委員会。
- 柏常秋. 1954. 『沖永良部島民俗誌』凌霄文庫。
- 片桐資津子. 2005. 「奄美の出産と育児に関する地域・家族研究—少子化時代の相互扶助として〈沖永良部島の家族関係〉とパラサイト出産」山田誠編『奄美の多層圏域と離島政策—島嶼圏市町村分析のフレームワーク』九州大学出版会。
- 金久好. 1963. 『奄美大島に於ける家人の研究』名瀬市史編纂委員会。
- 川上忠志. 2004. 「沖永良部島の高倉調査」『奄美ニューズレター』鹿児島大学、27-29ページ。
- 九学会連合奄美調査委員会編. 1982. 『奄美：自然・文化・社会』弘文堂。
- 甲東哲. 1995. 『海と稲と巫女は語る』ノア企画制作。
- . 1954. 「沖永良部島の子守唄」『民間伝承』第18巻4号、4月、48-49ページ。
- 酒井卯作. 1958. 『稲の祭』岩崎書店。
- . 1974. 「高倉と祭場」『日本民俗学』93、14-27ページ。
- . 2002. 『琉球列島民族語彙』第一書房。
- 酒井正子. 2005. 『奄美・沖縄 哭きうたの民族誌』小学館。
- 先田光演. 1990. 『沖永良部島の歴史』先田光演。
- . 1999. 『奄美の歴史とシマの民俗』まろうど社。
- . 2004. 「沖永良部島研究雑感」『奄美ニューズレター』鹿児島大学、21-26ページ。
- 先間政明. 1989. 『沖永良部島の神社 葬制 墓制』八重岳書房。
- 下野敏見. 1972. 「沖永良部島の民俗行事」『南日本文化』5、8月、49-67ページ。
- . 1986. 「南西諸島の高倉の系譜」『ヤマト・琉球民俗の比較研究』法政大学出版局、133-177ページ。
- . 1986. 「伊豆諸島の高倉と食料貯蔵」網野善彦他編『都市・町・村の生活技術誌 日本民俗文化体系 第一四巻』小学館、194-199ページ。

- 崎浜秀明. 1972. 「琉球科律と村内法序説」 谷川健一編『沖縄学の課題』木耳社。
- 蛸島直. 1991. 「沖永良部島の家屋敷形成過程」『社会民俗研究』2 家と屋敷地社会民俗研究会、1月、126-142ページ。
- . 1995. 「高倉の神秘」『比較民俗研究』12、9月、7-34ページ。
- 田島康弘. 2005. 「奄美振興開発事業と建設業」山田誠編『奄美の多層圏域と離島政策 一島嶼圏市町村分析のフレームワーク』九州大学出版会。
- 玉起寿芳. 1995. 『選で選ばらぬ沖永良部島』玉起寿芳。
- 町誌編纂委員会編. 1983. 『知名町誌』知名町役場。
- 堂前亮平. 1981. 「沖永良部島—その地理的性格—」沖縄国際大学南島文化研究所『沖永良部島調査報告書』。
- 永吉毅. 1981. 『えらぶの古習俗』道の島社。
- 波平勇夫. 1981. 「オイチュ＝ヤトゥイ関係」沖縄国際大学南島文化研究所『沖永良部島調査報告書』。
- 西村サキ. 1975. 『沖永良部島』ふだん記新書。
- . 1976. 『郷土沖永良部島』ふだん記新書。
- . 1989. 『沖永良部島民生活—ドリネ地帯の稲作—』ふだん記新書。
- 野村孝文. 1955. 「奄美大島の高倉」『日本建築学会研究報告書』31。
- . 1961. 『南西諸島の民家』相模書房。
- 野間吉夫. 1989. 『シマの生活誌』谷川健一編『南島の村落 日本民俗文化資料集成 第九巻』三一書房。
- 昇曙夢. 1975. 『大奄美史』原書房。
- 日置ミネ編. 1989. 『和泊町婦人会の歩み』鹿児島県大島郡和泊町中央公民館。
- 福本美知子. 1989. 「鹿児島県沖永良部島の高倉の構造について 一現地における解体作業を通して」『リトルワールド研究報告』49-71、人間博物館リトルワールド。
- 松原治郎・戸谷修・蓮見音彦. 1981. 『奄美農村の構造と変動』お茶の水書房。
- 操坦勁編. 1961. 『沖永良部島沿革誌』操坦道。
- 宗岡里吉. 1983. 『知名町瀬利覚に伝わる昔ばなし』南日本新聞開発センター。
- 村武精一. 1984. 「奄美村落の社会的・象徴的秩序の再構成」『祭祀空間の構造 一社会人類学ノート』東京大学出版会。
- 山下欣一. 1993. 「沖永良部島における世之主説話群について」鹿児島短期大学付属南日本文化研究所編『奄美学術調査記念論文集』鹿児島短期大学付属南日本文化研究所、15-3ページ。
- 山田誠編. 2005. 『奄美の多層圏域と離島政策—島嶼圏市町村分析のフレームワーク』九州大学出版会。
- 山田実. 1982. 『与論島の生活と伝承』桜楓社。

- 吉田竹也編. 1992. 『沖永良部島の祖先崇拜と社会』南山大学文化人類学研究会村落調査サークル。
- 琉球大学. 1999. 『シマ ―琉球大学民俗学実習調査報告書―』琉球大学。
- 与論町誌編集委員会編. 1988. 『与論町誌』与論町教育委員会。
- 渡辺欣雄. 1985. 「民俗宗教と世界観研究の試み」『沖縄の社会組織と世界観』、神泉社。