

筑波大学博士（文学）学位請求論文

沖縄側から見た奄美の文化変容

津波 高志

2013年度

## 目次

序 章	奄美の文化変容	3
第1部	葬制と墓制	
第1章	与論島における洗骨改葬	7
第2章	奄美における葬送儀礼の外部化	27
第2部	組み相撲と立ち会い相撲	
第3章	伊波普猷の見た奄美の相撲	52
第4章	奄美における大和相撲の受容過程	59
第3部	女性神役の継承	
第5章	大和村名音の神役継承関連文書	82
第6章	奄美における女性神役の継承方式	93
終 章	奄沖文化	121
引用文献		128
地図1	琉球弧の島々	135
地図2	奄美諸島の市町村	136

## 凡例

- \*注は各章ごとに章末に付し、引用文献は全章ひとまとめにした。
- \*写真・図・グラフ・表などは各章ごとに番号をつけた。
- \*写真は全て筆者の撮影で、地図1と地図2は渡久地健氏の作成によるものである。
- \*図・グラフ・表の出典はキャプションではなく、文中に示した。
- \*引用文献・引用個所は、[著者名 出版年：頁]で示した。
- \*元号と西暦を並記する際には、文脈によってどちらかを先にした。

## 序章 奄美の文化変容

沖縄側から今日の奄美の文化はどのように見えるのであろうか。戦後この方、奄美と沖縄の文化に関する研究は量的にも質的にも相当な蓄積がなされている。にもかかわらず、本論では敢えてその点にこだわってみたい。

大多数の日本国民にとって、1609年の薩摩藩による琉球侵攻は、恐らく単なる歴史の一コマに過ぎないであろう。しかし、奄美・沖縄の地で実際に生活している人々の文化を検討すると、それは決して歴史の一コマとして終わってしまったわけではなく、むしろ新たな文化変化の出発点として、今日まで潜在的あるいは顕在的に影響し続けていることが分かる。ただ、その今日的な影響の研究は、いまだ充分にはなされておらず、むしろこれから本格的に取り組むべき課題となっているのである。

薩摩藩（以下、薩摩）の侵攻後、奄美諸島は琉球王国から切り離され、その直接支配を受けた。そして、明治4（1871）年の廃藩置県で大島郡として鹿児島県（以下、鹿児島）に組み込まれた。その一方で、琉球王国の他の地域は王国を存続させたまま間接支配を受け、明治5（1872）年に琉球藩とされ、明治12（1879）年の琉球処分によって沖縄県の誕生となった。薩摩による直接支配と間接支配という支配構造の違い、および廃藩置県と琉球処分による県域の違いは、米軍支配による戦後の一時期を除いて、ほぼ400年間も奄美と沖縄を隔てたことになる。

約400年もの間、奄美と沖縄におけるかつての文化がそっくりそのまま維持され今日に至っているはずはないであろう。いかなる文化も変化するものであり、その変化に薩摩による歴史的・政治的線引きは必ずや何らかの影響を与えているであろう。文化の研究者であれば、そう考えるのは至極当然なことである。

しかし、不思議なことに、それを正面に据えて掘り下げた本格的研究は見当たらない。我々は薩摩による線引きがまるで無かったかの如く、あるいは無いかの如く、奄美と沖縄の文化を語るわけにいかない。有ったものは有ったものとして、また有るものは有るものとして語らねばならないのである。

その際、文化変化と文化変容という二つの概念の区別はどうしても必要となる。文化変化(culture change)とは、要因が何であれ、ある特定の文化に起きる変化の全てを広く指示する用語である。それに対して、文化変容(acculturation)とは、「異なる文化を有する人々の集団が継続的に直接接触し続け、その結果として、どちらか一方または双方の元々の文化の型に変化が起きる現象」のことである[The Social Science Research Council 1936: 149](注1)。

私の理解では、薩摩直接支配以降の奄美における文化変化は、薩摩・鹿児島の文化との長期的な直接接触によって元々の文化に変化が起きた典型的な文化変容として把握されね

ばならない。その現場に沖縄側からの見方で迫り、そこで出てくるものを琉球弧全体の文化の研究に位置づけることが本論の目的である。

誤解のないように付け加えると、私は琉球弧の中でも奄美だけで文化の変化が起きたと理解しているわけではない。周知のように、沖縄は沖縄で主に中国、日本本土およびアメリカなどの影響を受けてきた。それも踏まえつつ、歴史の被覆の違いが生み出した文化変化の違いに着目しているのである。

「如何なる自立的文化体系も常に変化の過程にあることは、全ての証拠から導かれる結論である。したがって、接触によって生起される変化は静的な状態から動的な状態への移行ではなく、むしろある種類の変化から別の種類の変化への移行を示すのである」[The Social Science Research Council 1954:984]。薩摩直接支配以降の奄美における文化変化は、その方向性をどのように変えられたのであろうか。本論では、それを沖縄側と比較しながら見たいのである。

最近の文化人類学では、文化変容論は人気のない研究課題の一つであるとされている[江淵 2000:331]。異文化研究における流行りすたりを無視して良いと考えているわけではないが、自文化研究に関わる一学徒として、今日における琉球弧の文化の全体像を把握するために、是非とも乗り越えなければならない基本的な課題の一つが奄美における文化変容であると考えているのである。

当然のことながら、その文化変容の研究を行う際に、欠いてはならない一つの条件がある。薩摩・鹿児島の影響で文化変化の起きたことが客観的に確実であると見なしうる根拠を提示することである。つまり、単に鹿児島と奄美の今日的な文化的類似性の指摘に止まるのではなく、文書や図像などの資料も用いて、どの時期に、どのように影響を受け、どのような変化の過程を経たのかといった点を具体的に示すことである。

本論では、その条件をある程度まで満たしていると思われる材料を三部に分けて取り上げたい。第一部は奄美の葬制や墓制、第二部は相撲というスポーツ文化、第三部は村落祭祀の儀礼を施行する女性神役の継承方式である。

それらは洗骨改葬を伴う風葬、最初から組み合う相撲、公的宗教儀礼の担い手たる女性神役という具合に、いずれもドミナントな日本文化とは明確に異なる異質の要素ばかりである。文化変容はそのような要素に最も鮮明に見て取れるであろう。幸いなことに、それらに関して、変容過程を知ることの出来る条件がある程度揃っているのである。

なお、本論にいう奄美とは奄美諸島のことであり(注2)、行政的には鹿児島県大島郡の範疇である。単に「奄美」という場合、奄美諸島内でも二とおりの意味がある。奄美大島や喜界島では奄美諸島全域を指すのに対して、徳之島以南では奄美大島だけを指すのである(注3)。本論ではそれとは異なり、「奄美諸島」の略称として「奄美」を用いている。また、本論にいう沖縄とは、八重山諸島や宮古諸島などと対置される沖縄諸島ではなく、沖縄県全域のことである。

本論で用いる文化の概念についても若干説明しておきたい。例えば、W. H. グッドイナフやC. ギャーツは、文化を「行動の規範」とか、「意味の枠組み」という具合に人間の観念のレベルに限定して捉えている[グッドイナフ 1977(1970):147、ギャーツ 1987(1973):247]。一方、それに加えて、ある社会集団の生活様式まで含める捉え方もある[Harris 1975:144]。本論では後者に拠ることとした

い。というのも、人々自身が意味づけは出来ないながらも、慣行として継続している行動様式まで含めて文化と捉えたいからである。

「民俗」は「文化」に包含される概念である。ある社会集団の外面的および内面的な生活様式の総体である「文化」に包含され、人々自身が過去から継続してきたその土地流の生活様式であると認める部分が「民俗」である(注 4)。意味づけの伴わない慣行、慣行の伴わない記憶まで含んでいる。

民俗に注目し掘り下げることができれば、文化変容の研究は成り立たない。本論ではまず何よりも徹底してそれに拘ったうえで、文書や画像などに繋げてみたい。つまり、本論は、民俗を軸に据えた、沖縄側から見た奄美の文化変容に関する研究である。

#### 注

- (1) 大学で文化人類学概論を講義した経験から言えば、文化変化(culture change)と文化変容(acculturation)の訳語は、日本語としては違いがはっきりせず、誤解が多い。また、文化変容という訳語には、概論書のレベルでも問題が指摘されている。例えば、棚瀬襄爾はそれでは内容をピッタリ表さぬ憾みがあるので、適当な訳語が現れるまで、仮に「文化の接触変化」簡単には「文化接変」の語を用いるとしている[棚瀬 1971:187]。

祖父江孝男や丸山孝一も文化変容は訳語としては正確ではないと述べている。しかし、その一方で、それが一般的に定着しているようなので、そのまま用いている[祖父江 1979:185、丸山 1979:213]。私が調べた限りでは、入門期の学生に分かりやすく説明するはずの概論書は、大方、文化変容と訳している[蒲生・祖父江編 1969、吉田編 1975、合田編 1989、綾部・田中編 1995、江渕 2000など]。一般的により広く知られているという意味において、本論でもそれを用いることにするが、文脈によっては「接触変化」も使用する。
- (2) 国土地理院では2010年に従来の「奄美諸島」から「奄美群島」に地図表記を変えている[国土地理院 HP <http://www.gsi.go.jp/kihonjohochousa/kihonjohochousa60003.html> 2012. 5. 1]。「奄美群島」は戦後の米軍支配の時期に用いられた用語でもあり、個人的な好みの問題として、本論では一貫して「奄美諸島」を用いる。
- (3) 沖永良部島や与論島では、徳之島以北の奄美諸島を指す語として「奄美」を用いることもある。例えば、高橋孝代は「沖永良部は奄美(徳之島以北)と比較すると」という具合に、わざわざ「奄美(徳之島以北)」としている[高橋 2011:37]。なお、私はかつて「不思議なことに、『奄美』なる用語は文章にはよく登場するが、日常生活においては奄美諸島全域を括る用語として用いられていない。『奄美人』あるいは『奄美の人』という用語も事情は同じようである」と指摘したことがある[津波 1999(1996):120]。
- (4) ここでは概念規定だけを示し、第1章の付記で事例に沿って若干の補足的説明をしたい。

## 第1部 葬制と墓制

## 第1章 与論島における洗骨改葬

### 第1節 はじめに

一口に、奄美の文化に対する薩摩・鹿児島の影響とはいっても、実際の状況は文化要素ごと、および地域ごとに必ずしも一様ではない。例えば、沖縄と同じく洗骨改葬を伴う風葬を行っていた奄美において、明治初期の鹿児島県庁は風葬を禁じ、土葬への移行を命じた。それに対して、奄美各地における土葬の受容の仕方および葬墓制の再統合の仕方は異なっていた。

極端な場合だと、徳之島の徳之島町のように土葬をほぼそっくりそのまま受け入れ、洗骨改葬も行わなくなった。それとはやや異なり、奄美大島の大和村のように、洗骨改葬を伴う複葬は維持しつつ、第一次葬も第二次葬も土葬に変わった例もある。また、徳之島の伊仙町や沖永良部島、与論島のように、第一次葬のみ土葬を受容し、洗骨した後は風葬を維持した地域もある。

したがって、その実際の様相は、文化要素ごと、地域ごとに把握されねばならない。その上で、相互に比較しながら全体像を構築することになるのである。本章では与論島の2007年現在における洗骨後の納骨法を整理し、それを明治以降の文化変容の結果として捉えてみたい。

なお、与論島の葬墓制に関連する主な先行研究には、増尾国恵『与論島郷土史一資料誌一』[1963]、栄喜久元『奄美大島与論島の民俗』[1964]、酒井卯作『琉球列島における死霊祭祀の構造』[1987]、赤田光男「与論島の洞穴墓と改葬習俗」[1993]、加藤正春『奄美与論島の社会組織』[1999]、近藤功行『琉球文化圏、与論島における死の認識をめぐる人類学的研究』[2005]などがある。それらの著作や論考は今日の葬墓制を理解するうえでも、またその背景をなす変容過程を知るうえでも、大変参考になる。本章でも適宜用いることにしたい。

### 第2節 与論島の葬法

与論島では、平成15(2003)年に町立の火葬場が建設された(写真1・写真2)。それ以前は、火葬にしたいのであれば、死体をわざわざ沖永良部島か沖縄本島に船で運んでいた。しかし、それはごく少数で、大多数は地中に埋葬された。つまり、火葬場が建設されるまでは、一般的な葬法として第一次葬は土葬を行っていたのである。そして、今年、2007年現在でも焼かれることを嫌い、火葬にしないよう、遺言する老人も少なくないとされる。



写真1 建設中の火葬場



写真2 完成した火葬場

奄美ではだいたい1970年代中頃から火葬が浸透し(注1)、今日ではほとんどの島々でごく一般的な葬法になっている。それともなあって、土葬はきわめて珍しい、少数派の葬法になっている。火葬が採用されると、第二次葬以降の改葬は、若干の儀礼にそれが反映されるだけで、基本的には消滅することになる。

与論島は奄美の中でも土葬に伴う洗骨改葬が現に観察できるほぼ唯一の島である。私は将来における変化した様相との比較が出来ればと、与論島からそれが消え去る前に、直接自身の目で確かめるため、火葬場建設が始まる2003年5月から与論島に通っている。

葬制と墓制の関係に関して、今後の見通しとして一言触れると、急激に進んでいる火葬への移行も(注2)、現に行われている土葬の後の洗骨改葬に際しての納骨法を基にして理解すべきであると考えている。何故なら、火葬が普及しても、墓はそれ以前とまったく



同じという実例を沖縄で数多く見てきているからである。換言すれば、葬法が劇的に変化しても、墓は従前のままか、あるいは徐々に変化していく可能性が高いからである。

本章で用いる「風葬」および「洗骨改葬」についても若干説明しておきたい。風葬は死体を焼いたり、土に埋めたりしないで、大気に曝しておく葬法である[井之口 1979 (1977): 47]。本邦の学会で最初にその用語が用いられたのは、昭和2年の伊波普猷「南島古代の葬制」においてであった[伊波 1974 (1927): 24] (注3)。伊波の「風葬」に対して、柳田国男は「空葬」が妥当だと述べている[柳田 1969 (1929): 514]。また、井之口章次は「曝葬」の語を用いている[井之口 1979 (1977): 47]。私の判断では「風葬」がほぼ定着していると思われるので、本論では一貫してそれを用いたい。

葬法には死体を一度だけ処理する単葬、および一定の年限をおいて二度以上処理する複葬との二種がある。複葬は一度だけ葬り直すとは限らず、二度目、三度目と繰り返すこともある。最初の死体処理を第一次葬と呼び、それ以降は第二次葬、第三次葬等という用語を用いて区別する。改葬とは、複葬の第二次葬以降のことを指している。改葬に際して、「遺骨を水や火などで清めるものを洗骨改葬と呼ぶ」[蔡 2004: 9]。本論でもそれに倣って、単なる改葬ではなく、骨を綺麗にするために、洗うとか拭くとかの行為が伴うものを洗骨改葬と呼んでいる。

### 第3節 現在の洗骨改葬

まず、与論島の葬墓制について概括的に述べておきたい。町役場の資料によれば、与論島には共同墓地が14カ所ある。それらはほとんどが町有地を整備して墓地にしたものである。その整備が最初に行われたのは、島の東海岸に位置する船倉墓地で、1968年のことである[加藤 1999: 45]。町民は居住地に近い墓地を用いる傾向があり、行政区と共同墓地は必ずしも対応していない。ここでは島の東南側の海辺にある前浜墓地の例を見たい(図1参照)。

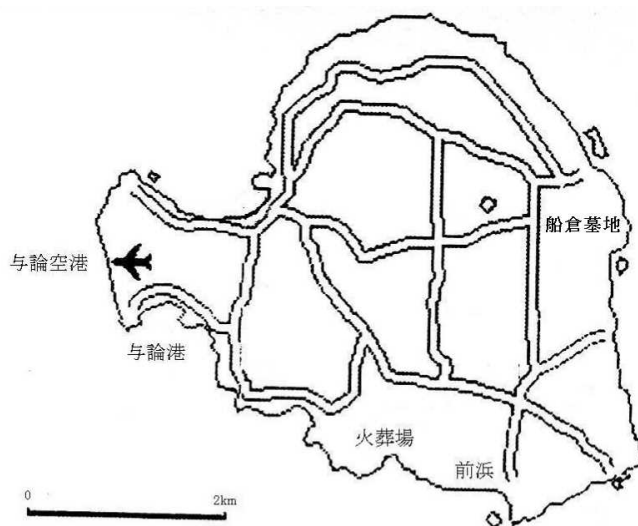


図1 前浜墓地の位置

前浜墓地は道路を挟んで東前浜墓地と西前浜墓地に分かれている(写真3)。東側の墓地(写真3の手前側)が整備されたのは1974年のことであり、西側の墓地はその数

年前に整備された。墓地の外部から見渡すと、土地の人々がノーコツドー（納骨堂）と呼



写真3 前浜墓地の全景（手前が東側）



写真4 前浜墓地西側の全景

ぶ石室の上に何々家の墓と刻された石塔が立ち並んでいる。その光景を目にする限りでは、鹿児島あたりの今日の墓地と大した違いはないという印象を受ける（写真4）。

しかし、全景から受ける印象は、墓地内に入ると一変する。墓地の中は各々3坪ほどにブロックを2個あるいは3個ほど重ねてキッチンと区画されている。土地の人々によれば、その一区画ずつがそれぞれの家の「墓」である。つまり、区画された一定面積の地所が土地の人々にとっての「墓」なのである。

その面積こそ一定しているものの、それぞれの区画の中の様相はかなりまちまちである。フニガミ（骨甕）と呼ばれる甕だけ並んでいる「墓」（写真5）、ガンブタ（龕蓋）と称される小さな家の形をしたものだけが置かれている「墓」（写真6）、両者有る「墓」（写真7）、それらにノーコツドー（納骨堂）とハカイシ（墓石＝石塔）が加わった「墓」（写真8）、納骨堂のない石塔の「墓」（写真9）、納骨堂と石塔だけの「墓」（写真10）等々、実にさまざまである。本土の墓地と大した違いはないなどは、とても言えない状況なのである。



写真5 骨甕だけの「墓」



写真6 龕蓋だけの「墓」





写真7 骨甕と龕蓋の「墓」



写真8 骨甕と龕蓋と納骨堂の「墓」



写真9 納骨堂のない石塔の「墓」



写真10 納骨堂と石塔だけの「墓」

与論島で「〇〇家之墓」と刻まれた「本土式の墓石」は、昭和43（1968）年以降、鹿児島から移入されたものである[加藤 1999：47]。当然、その下に納骨堂が組み合わさったものもそれ以降の普及ということになる（以下、本章ではそれを石塔納骨堂と呼ぶ）。そして、現在ではそれが主流になっている。したがって、一定面積に区画された、土地の人々にとっての「墓」について理解しようとするれば、それも含めて、葬法と関連させて捉える必要がある。例として、まず石塔納骨堂を有する与論島の「墓」について見ることとしたい。

死者は棺に入れられ、納骨堂の側に掘られた、イキと呼ばれる穴に埋められる。普通、1m50cmほどの深さである。土を被せた後で、その上にガンブタ（龕蓋）を置く（写真6参照）。通例、3年以上経ってから、洗骨改葬を行う。その可能な日は島全体で決まっており、毎年旧暦の3月および8月か10月の、それぞれ27日と29日である（注4）。私は2006年に前浜墓地で石塔納骨堂に改葬される様子を観察させてもらった。それは次のとおりである。

2006年4月24日（旧3月27日）の早朝、まだ日が昇らないうちに、私は前浜墓地に出かけた。その日、前浜墓地である家の洗骨改葬が行われること、それは日が昇る前に行われることなどを事前の調査で知っていたからである。しかし、墓地には誰もいないので、いったん宿へ戻った。宿のご主人は、「昔は日が昇る前のまだ薄暗いうちにやったが、最近は明るくなってからやるようになった」と話してくれたので、6時過ぎに再び出かけた。

6時半頃、墓地に着くと、既に始まっていた。龕蓋は壊され、骨は掘り起こされていた。そして、男性二人で掘り起こした後の整地を行っている。女性たちが数人で納骨堂の前で骨を洗っている。また、「墓」の外には頭骨に白い布を掛け、一人の女性がそれを持ち、もう一人の女性がそれを日に当てないように傘を差して立っている。白い布を掛けた喉仏の骨を持った男性もその側に立っている（写真11）。

骨は水道水の入ったポリバケツの中で洗う（写真12）。水を運ぶのは男性である（写真13）。共同墓地には1カ所水道が引かれている。水で洗った骨は白い布（タオル）で拭く（写真14）。その間、男性達はその作業を見守っている（写真15）。拭かれた骨は下部から上部へ順序よく納骨堂の前に並べられる。納骨堂に近い方が下部である（写真16）。

骨を洗う作業が終わり、すべて並べられると、当主（死者の長男）が納骨堂の入り口を開ける（写真17）。その中は上下2段に分かれている（写真18）。女性一人が並べられた骨の下部から順に当主に手渡す。当主は受け取り、納骨堂の下段に入れていく（写真19）。

その間、頭骨を持った女性と傘を差した女性は納骨堂の前に移り、正座している（写真20）。当主も正座し、頭骨を受け取る（写真21）。当主がそれを納めるまで、傘はずっと差したままである（写真22）。頭骨を納めると、納骨堂に向かって全員で手を合わせる（写真23）。当主が納骨堂の入り口を閉める（写真24）。

納骨堂の入り口を閉めた後、その場の片付けをして全員が引き上げたのは午前8時過ぎである。おおよそ2時間ぐらいかかったことになる。当主の家では洗骨改葬が無



事終了したことを祝うとのことである。



写真 11 墓地に着いたときの様子



写真 12 骨を洗う女性達



写真 13 水を運ぶ男性

写真割愛

写真 14 白い布で拭く



写真 15 作業を見守る男性達





写真16 並べられた骨

写真割愛

写真17 納骨堂の入口を開ける



写真18 納骨堂の中





写真 19 手渡しと納骨

写真割愛

写真 20 頭骨と傘



写真 21 頭骨を受け取る



写真 22 傘は差したまま



写真 23 全員で拝む



写真 24 入口を閉める

今日では本事例に見るように、龕蓋の下の死体を掘り出して洗骨し、納骨堂に改葬する

ことが、数的に多くなっているという。しかし、既に触れたように、納骨堂を持たない「墓」も少なからずある。その場合はどうなるのであろうか。

#### 第4節 現在の納骨法

納骨堂を持つ「墓」も持たない「墓」も洗骨までの手順はまったく同じである。骨を洗った後で、納骨堂に納めるか、骨甕に納めるかだけの違いである。つまり、与論島における洗骨後の納骨は、納骨堂に納めるものと骨甕に納めるものとの二種があり、違いは納骨施設すなわち納骨の容器だけである。土地の人々の説明では、「納骨堂を作っている人は納骨堂に入れ、作っていない人は骨甕に入れる」のである。

とはいえ、納骨堂への骨の納め方にも二種類あるので、その点は注意が必要である。事例では洗骨した後で直接納骨堂に納めているが、洗骨の後で骨甕に納骨し、その骨甕ごと納める納骨堂もあるのである。

今日流行りの納骨堂は、事例に見るとおり、内部が上下に区画され、上段に頭骨、下段にそれ以外の骨を納める。この内部で上下に分ける納骨堂は、「〇〇家之墓」と刻まれた本土式の墓石が移入された当時からあった[加藤 1999: 48]。石材を用いる今日のものとは異なり、コンクリート製である。石材を用い、内部で上下に区画された納骨堂が一般化するのは平成10(1998)年頃、安価な中国製の石材が用いられ始めた頃からであるとされる。

今日でこそ直接納骨するものが主流を占めているものの、1980年代初頭に現地調査を行った赤田によれば、骨甕ごと納める納骨堂が「近年のはやりであり、改葬壺が風雨に晒されることなく、先祖の安寧にふさわしいものとして採用された」[赤田 1993: 336]。現在でもその種の納骨堂は見られる。それも今日では石材を用いている。

ちなみに、1980年代中頃に現地調査を行った近藤は、「納骨堂が皆に好まれている訳ではない。・・・納骨堂の建立を見合わせている人々の意見を総合すると、①コンクリート製なので湿気をよぶ、②納骨した骨の区別がつかなくなる、などの理由をあげている」と報告している[近藤 2005: 192]。「納骨した骨の区別がつかなくなる」というのは、骨甕ごと納める納骨堂ではなく、直接骨を納める納骨堂のことと理解される。赤田の報告も考慮すると、1980年代にコンクリート製の二種の納骨堂があり、建立を見合わせている人もいるものの、骨の区別がつく方すなわち骨甕ごと納める方に人気があったことになる。

直接骨を納める納骨堂と骨甕ごと納める納骨堂は外見上は区別しにくい。骨甕ごと入れる納骨堂は、内部で区画されておらず、墓室の容積も大きいとされる。また、骨甕ごと収める納骨堂には、外形が沖縄の墓とそっくり同じものもある。数はごく僅かで、一つの共同墓地に1基か2基しかない。沖縄と何らかの繋がりがあって、わざわざ沖縄式を選んだとされる。調べた限りで、古い方では本土式の墓石が導入される以前の昭和38(1963)年のものがあり(写真25)、新しい方では平成一四(二〇〇二)年のものもある(写真26)。それは時期や流行りには関係ないようである。





写真 25 沖縄式の墓（昭和 38 年）



写真 26 沖縄式の墓（平成 14 年）

以上のように、今日における洗骨後の納骨法は骨甕に納めるかあるいは納骨堂に納めるかでまず分けられ、次に納骨堂への骨の納め方で二分される。整理すると、次の三とおりになる。

- ①洗骨後、骨甕に納めて、それを土中に半分ほど埋める型
- ②洗骨後、骨甕に納め、その骨甕ごと納骨堂に納める型
- ③洗骨後、内部が上下に区画された納骨堂に直接納める型

①を骨甕半土中型、②を骨甕納骨堂型、③を区画納骨堂型と呼んで区別したい。骨甕半土中型は、骨甕が半分だけ地中に埋まったもの、半分も埋まっていないもの、口縁部だけ残してほとんど埋まっているものなどを含んでいる。いずれにしても、完全に土に埋めることはしないのである。また、甕に直接トタンを被せたもの、木材で50cmほどの高さの枠組みを作って、それにトタンを貼り付けたものなども含んでいる。

骨甕納骨堂型は石塔納骨堂に納めるものから沖縄式の納骨堂に納めるものまで含んでいる。それに対して、区画納骨堂型は石塔納骨堂に納めるものだけである。つまり、沖縄式の納骨堂を除くと、骨甕納骨堂型も区画納骨堂型も本土式の墓石を載せた石塔納骨堂に納める型ということになる。材質の違いはあっても、それらは昭和43（1968）年以降に出現する。

要するに、洗骨後に三種の納骨法が並存する今日の状況は、1960年代末以降すなわち過去約半世紀の間に出現したのである。それ以前は骨甕半土中型しかなかった。したがって、与論島における現在の洗骨改葬の背景を知るためには、それについてさらに時間を遡って捉える必要がある。つまり、それがいつ発生し、どのように変化してきたのかについて探る必要があるのである。

## 第5節 洗骨改葬の背景

与論島において、死者を土葬し、洗骨してから骨甕に納骨するようになったのは、いつ頃からであろうか。それを明らかにするためには、明治の初期まで遡る必要がある。明治10（1887）年10月7日に沖永良部島の官吏に鹿児島県庁から発せられた諭達は、当時の与論島の葬墓制を知るうえでも参考になる[和泊町 1956：71]。なぜなら、与論は明治6年に沖永良部から行政的に分離されたばかりで、両島における葬墓制の様相にそう大きな違いはなかったと考えられ、また「この諭達は沖永良部だけでなく、与論島にも適用されたものであろうことは疑いないと思われる」[栄 1964：206]からである。用語は出来るだけ当時のままにして、その諭達を現代風に訳すると、次のとおりとなる（注5）。

死者の葬り方・葬儀の仕方は各土地の人々のやり方に任されているが、まず大きく分けると、地葬と空葬の二つありのものがあつた。近年、当島においては神葬祭に改められ、それ以来、当然の事として地葬が行われている。しかし、ある者たちは棺を墓所に送り、喪屋（もや）と称する小屋内に置く。そして、親子兄弟連れ合つて、そこに行き、棺を開いて見る。数回繰り返して、数日も経ると、屍は腐敗するが、その臭気を厭わないようであると聞く。それは人情が厚いかのようであるが、実はその臭気を嗅ぐ者は甚だしく健康を害するばかりでなく、近くを通る者でもその臭気に触れると、病を伝染あるいは発生させることになるのである。甚だ宜しくない事なので、これからはそのような弊習を必ず改め、死者は速やかに埋葬することに改めるよう諭達する。



その論達という地葬と空葬は土葬と風葬のことである。喪屋と称する小屋および墓地に数日も通って死者の顔を見る慣習などが当時の与論島にあったか否かは、今日では確認できない。しかし、風葬が行われていたことは、後々の聞き取り調査によっても明らかである。

東前浜墓地に接する東側の崖下には、ジシまたはギシと呼ばれる古い墓がある（写真 27）。今日では用いられていないが、一定地域の人々が利用した共同墓で、ざっと数えて、12か13ほどになる（注6）。自然の地形をそのまま利用したり、あるいは人工的に岩を削って造った洞穴墓である。入り口はブロックや石などで閉じられている（写真 28）。そのように閉じるようになったのは、1970年代以降のことである。それ以前は閉じられておらず、中に並べられた人骨が丸見えの状態であったとされる（写真 29）。



写真 27 ジシの全景



写真 28 入口の閉じられたジシ



写真 29 ジシの内部

『奄美大島与論島の民俗』には慶応2（1866）年生まれの94歳の老人が1960年に語った、その崖下の墓に関する話が記されている。一部を紹介すると、次のとおりである[栄 1964：203-204]。

私が子供の時は（明治七、八年頃まで）埋葬する人もあったが、殆どは棺に入れ、特に貧乏な家は板で死棺作ることが出来なかったから、薦包みにしてギシの入口か、死体を置く習わしになっている崖の下に置いておき、三、四年して白骨になってから洗骨してギシ中に入れた。十五歳の頃になると、この習慣は悪いとして、お上の方から禁じられたとかで何時の間にか行われなくなったようである。・・・死体をそのまま、ギシや崖下に置いてはいけなくて禁止されたが、埋葬せよとのことであって、改葬した（洗骨）骨をギシに納骨してはいけなくてという禁止ではなかったから、ギシに納骨する慣わしは大正の末頃から昭和の初めまではやはり行っていた。むしろその頃まではギシに納骨できない家は祖先に対して無頓着であるとさえ思った位である。だが近頃は・・・どうしたものかお上から禁止があったわけでもないのにギシに納骨する人がいなくなったようだ。

その他の古老達の話も紹介した後、著者は次のように、明治以降から1960年代初頭頃までの葬墓制の変化をまとめている。「大まかに言うと、与論島の場合は、明治中年まで風葬が行われており、それ以後埋葬に移り、埋葬した屍体は改葬後、ギシに移した。大正末年から昭和初年までは三十三年忌後に、ギシに納骨されたが、以後ギシ墓制も衰退して、現在では、改葬（洗骨）をすませると、三十三年忌後も、（家ごとの・・・筆者）墓地に安置され、ぼつぼつ石碑が立てられるように推移したと見るができるようである」[栄 1964：206-207]。

ここで注目したいのは、「明治中年まで風葬が行われており、それ以後埋葬に移り」と

する点である。それは県庁の諭達が必ずしもそのまま受け入れられたのではなく、その後もしばらくの間は従前どおりの葬法が遵守されていたことを物語っている。その期間とはどの程度であろうか。また、それを遵守する人々に対してどのように土葬への移行を促したのであろう。

増尾国恵の記述はそれらの疑問に答えてくれる。それによれば、「明治三十五年鹿児島署から吉国警部が来島し、数ヶ月滞在し一勢に全島の風葬を厳禁し、同時に従来のジシを打毀して埋葬場を定められた」のである[増尾 1963:130]。つまり、与論島の人々は諭達があったからといって、それに自主的に従ったわけではなく、警察による取り締まりによって第一次葬のみ土葬を受け入れたのである(注7)。

したがって、「明治中年まで風葬」とするのは、大まかな捉え方であり、多少の時間的ズレはあるものと理解したい。ちなみに、「従来のジシを打毀して埋葬場を定められた」とするのは、必ずしもジシそのものではなかった可能性もある。今日のジシの状況から判断すると、むしろジシの入口や近くに設けられた第一次葬の場所ではなかったかと思われるのである。

昭和初期頃までは第二次葬でジシを用いていたとする点についても、細かくいえば、当てはまらない事例もある。例えば、ジシは「戦後すぐくらいまで用いられていた」との報告があり[加藤 1999:51]、また、戦後まで33年忌後ではなく、洗骨後すぐにジシに納骨したとする話者に私自身も会っているのである。

第一次葬において土葬が始まる時期、第二次葬においてジシが使用されなくなる時期、いずれについても多少の遅速や出入りはあるものと理解しつつ、『奄美大島与論島の民俗』によって整理すれば、大まかに上記のようになるのである。

現在のような共同墓地が整備される直前の墓地の様子といえば、同じ共同墓地ではあっても、一区画ずつが珊瑚石で区切られ、広さも区々で、土地の自然石を用いた墓石も数は多くなく、僅かに散在する程度なのであった。そのような墓地から1960年代末以降、今日のような共同墓地に様変わりしたのである。

## 第6節 おわりに

現在行われている洗骨改葬を出発点にして、与論島における明治以降の葬制や墓制の変化を見てきた。今日の状況は鹿児島県の諭達によって引き起こされた葬墓制に関する変化の結果を物語っているのである。現在の状況にさらに火葬まで加わると、一体どのような変化が起きるのかという点についても引き続き現地調査を行っている。

現在の洗骨改葬を観察し、その背後にある葬墓制の変容過程を見ると、若干の実に興味深い点がある。一つは、変容の中の伝統の継続性という点である。確かに、第一次葬における風葬から土葬への変化、および第二次葬におけるジシから骨甕、納骨堂への変化は認められる。しかし、土地の人々によれば、ジシもフニガミもノーコツドーもすべて「納骨堂」なのであり、それらはすべて同じものなのである。つまり、狭い意味で捉えると、ノーコツドーはセメントや石造りの納骨施設を指すが、役割としてはみんな同じ「納骨堂」



だと説明するのである。

その点を考慮すると、第一次葬の土葬だけは受け入れたものの、第二次葬における風葬の伝統は依然として継続しているのである。つまり、異文化としての土葬は第一次葬として受容せざるをえなかったものの、それへの一種の反発や抵抗という意味合いも込めつつ、第二次葬では風葬を継続させてきたのである。骨甕を決して完全には土中に埋めない慣行もその脈絡で捉えたい。

それに関しては、例えば、「たしかにいえることは、ジシ前庭土葬時代、現在の個家専用墓地土葬の時代において、いずれも二度改葬していることである。一度目の荒改葬に加え、二度目の清めの改葬を行い、先祖を身近に感じ取っている。二度目の改葬があるために地上に壺口を出しているのである」[赤田 1993 : 335]とする見解がある。つまり、「二度目の改葬があるために」、その便宜性のために「地上に壺口を出している」とするのである。

しかし、第二次葬の変化の過程で一貫しているのは「納骨堂」という土地の人々の考え方である。ジシもフニガミもノーコツドも全て「納骨堂」なのである。そうであれば、やはり骨甕も土に埋めてはいけないのである。

もう一つの興味深い点は、今日主流となっている石塔納骨堂の内部構造である。その外見は、鹿児島島の石材業者に相談しただけあって[加藤 1999 : 47]、明らかに本土的・鹿児島的である。しかし、実は本土においても、「何家之墓という形式が多くなり、古い石塔を廃棄整理して一家一基の墓塔が増加」するのは、1950年代の末頃からであり、それには火葬の普及が絡んでいた[土井 1971 : 2]。つまり、当時としては鹿児島でももっとも新しい、火葬に対応した墓の外形を取り入れたのである。

ところが、その内部は鹿児島島の墓とは異なる工夫が加えられ、上段と下段に分けられている。その内部の区画は火葬に対応したものではなく、明らかに洗骨改葬に対応したものである(注8)。下段の大部分は地下に埋め込み、そこに首から下の骨を納め、地上に出た上段に頭骨を納める構造は、円形のフニガミ(骨甕)を方形に大型化し、その上にいわゆる本土式の石塔を建てたことになるのである。

その点を看過するわけにはいかないであろう。なぜなら、変化の方向として鹿児島に顔を向けてはいるが、それは一方的に鹿児島的になることを意味するのではなく、琉球的な要素を絶妙に組み込みながらの導入であったことが理解できるからである。

要するに、与論島における明治以来の葬制の変化は、今日的な結果としてみれば、琉球的な要素と薩摩・鹿児島的な要素を組み合わせ、どこにもない独自の文化を創造している。それはもはや沖縄の文化でもなければ、鹿児島島の文化でもないのである。

私の奄美における現地調査の経験からすれば、それは何も与論島における葬制だけに限られるわけではない。つまり、奄美における文化変容の実際の様相は、地域ごと、文化要素ごとに異なっているが、全体的にはほぼ同一の観点から捉えることが可能なのである。

## 注

- (1) 奄美諸島でも「火葬の普及には地域差が大きい」としながらも、大まかに捉えると「七〇年代中頃には多くの地域で火葬の普及が進んだように見える」とする加藤の見解による[加藤 2001 : 116]。

- (2) 与論町役場町民福祉課によれば、2006年の火葬は59件、埋葬は6件である。  
また、改葬時ないし改葬後に火葬場を利用して行った焼骨は106件である。
- (3) それは昭和13年に『をなり神の島』（楽浪書院）に収載された。その際に、写真が入れられ、加筆もなされている。その復刻版が1973年の「東洋文庫」227の『をなり神の島1』（平凡社）であり、それはさらに1974年に『伊波普猷全集 第五卷』（平凡社）に収められた。
- (4) 洗骨改葬を行う日に関しては、旧暦3月についてはどの話者でも一致している。その一方で、旧暦8月に関しては必ずしも一致しない。旧暦8月ではなく、旧暦10月とする話者もいるのである。つまり、旧暦の3月と8月か10月の27日および29日に洗骨改葬は行われるのである[加藤 1999: 53]。
- (5) 念のため、原文[和泊町 1956: 71]を掲げておきたい。  
死人葬式之儀は随意に任すといふとも先ず地葬、空葬の二つに有之、当島に於いては近年神葬祭に相改め候、爾来地葬すべきは当然に候処或いは其棺を墓所に送り「喪屋(もや)」と唱ふる小屋内に備置き、親子兄弟相連れ「喪屋」に至り、其棺を開き見る数回終に数日を経、屍の腐敗するも臭気を不厭趣に相聞右は人情の厚きに似たれども、其臭気を嗅ぐ者は甚く健康を害し候は勿論、近傍通行の者と雖も其臭気に触るれば病を伝染し或いは醸すものに有之衛生の甚く不宜事に付き、自今右様之弊習は岐度相改め、死する者は速やかに埋葬に改云々論達す。
- (6) 内部に骨が納められていないものまで含めると、15ヵ所あるとの報告がある[観光資保護源財団 1972: 21]。
- (7) その取り締まりの様子を増尾は生々しく伝えている。「その時の島民の騒ぎあ(は?)一方ではなかった。死後一二週間位の死棺を汁のしたゝるまゝに担ひ行く様などは実に見られない有様であった」という[増尾 1963: 130]。
- (8) 外形だけ見ると、火葬に対応した墓のように誤解しがちである。私も最初はそう思い込んでいたのである[津波 2007: 54]。

#### 付記

本章の具体的な事例に沿って、再度「文化」「民俗」の概念について説明しておきたい。また、本論で用いる「伝統」の概念についても触れておきたい。

石塔納骨堂を外形的に見ると、とても「民俗」とはいえない。それは今日の「文化」としてしか捉えられない。しかし、内部に目を移すと、「民俗」でないと、まったく理解できない。その「民俗」を土地の人々は「伝統」ともいうかもしれない。それは研究者の「伝統」とは異なる。第一次葬の土葬は「民俗」ではあっても「伝統」ではなく、第二次葬以降は「民俗」であると同時に、「伝統」でもある。すなわち、「伝統」は研究者のレベルの判断として存在する。

## 第2章 奄美における葬送儀礼の外部化

### 第1節 はじめに

奄美の葬制や墓制に関する民俗学的ないし文化人類学的な研究において比較的最近の傾向として火葬の導入と普及に伴う変化の側面を扱った報告や論文が出つつある(注1)。社会の変化に伴って葬墓制も変化するものであり、その様相を追求し考究することは、研究の流れからすれば至極当然のことと思われる。

その流れのなかで、私が特に注目するものの一つが、加藤正春の「葬送儀礼の外部化」という指摘である。加藤は、奄美・沖縄において火葬だけが単独で導入され、普及していくのではなく、それと前後して葬祭業者の参入が見いだされるなど、さまざまな要素の受け入れと変化を伴っているとしたうえで、次のように述べている。「一般的にいて、火葬の導入は葬送儀礼の外部化を導くようである。地域社会の自主的な規範にしたがって地域社会の人々の手で行われていた儀礼行為が、外部の別の規範を持った専門家の手にゆだねられるようになることを儀礼の外部化と呼ぶならば、火葬の導入は、葬送儀礼の少なくとも一部の外部化をうながす」[加藤 2001: 89]。さらに、奄美大島に関しては「道路などの社会基盤整備と火葬の普及が関連しているようである。それは同時に、生活面での他の変化とも平行している。さらに、1980年代になると過疎の影響が見られるようである」とも述べている[加藤 2001: 116]。

火葬の導入と葬送儀礼の外部化に関する加藤の指摘は、若干の地域を除いて、ほとんど火葬へ移行した奄美・沖縄における葬送儀礼を理解するために是非とも念頭に置いておくべきであろう。そのうえで、さらに一歩踏み込んで、奄美諸島においては、火葬の導入以前に土葬が導入されたことを想起しつつ、土葬の導入にともなう葬送儀礼の外部化についても検討されるべきであろう。

加藤は奄美・沖縄における火葬の導入と普及の過程について、およびそれにかかわるさまざまな変化について鳥瞰的に扱っている。本章ではそれとは反対に、事例としては奄美大島大和村における1例のみを記述する。その後で、奄美においては火葬が導入されるおおよそ100年前に風葬から土葬への葬法の転換があり、それに伴って葬送儀礼の外部化も起きたことを明らかにする。それら両者を踏まえた上で、奄美の1事例で加藤の指摘を検証し、さらに二度の葬送儀礼の外部化に位置づけて捉えることが本章の目的である。

事例として取り上げる村落は、奄美大島大和村津名久である(注2)。調査地に関しては、火葬が導入される社会的背景について説明する際に詳しく述べるので、まずは地理的な位置と人口などについて簡単に紹介しておきたい。

大和村は奄美大島のほぼ中央部に位置し、東を奄美市名瀬(旧名瀬市)、南と西を奄美

市住用（旧住用村）と宇検村に接し、北は東シナ海に面している。行政区は、国直、湯湾釜、津名久、思勝、大和浜、大榎、大金久、戸円、名音、志戸勘、今里の11区からなっている（図1参照）（注3）。各区には、区民によって選ばれた区長がおり、また公民館、生活館、コミュニティーセンターなどと称され、区民の集会や諸行事に利用される施設もある。



図1 大和村の村落

大和村の11の行政区はいずれも近世には村として存立していた。現在、地元では個々の行政区を集落と呼ぶのが普通になっているが、方言ではシマと称している。津名久はそれらの行政区の一つで、大和村の東側に位置する。2006年現在の人口は154人（男性78人、女性81人）である。世帯数は68世帯、平均世帯員数は2.26人である。

津名久では昭和40年代後半に火葬が普及し始めた。それから10年間ほど、すなわち昭和50年代前半頃までは土葬も平行して行われていた。火葬が一般化した今日でも、村落の共同墓地には土葬されたまま、洗骨改葬を待つ墓が2基ある。そのうちの1基は、平成12年の死者が葬られている。そのような葬制の状況は、土葬から火葬への移行に伴う儀礼の変容をより容易に把握させてくれるであろう。

## 第2節 土葬における葬送儀礼

葬祭業者が関与する火葬導入後の葬送儀礼とそれ以前の土葬における葬送儀礼との大きな違いは、社会関係から見れば、シマと称される村落を単位とする互助的な関係のネットワークがいかに関能するかという点にある。葬祭業者を介さずに行われる土葬における葬儀は、シマの人々の協力が前提となっているのである。

以下に、通夜から改葬まで、津名久の土葬における葬送儀礼を記述する。いささか冗長に過ぎるかもしれないが、シマの人々にいかなる役割がいかに割り振られるか、そしていかに多くの人手を要するかといった点を示すためには、それもまたやむを得ないであろう。

### (1) 通夜

死人がでると、すぐに家の時計を止め、仏壇の戸を閉める。お湯を沸かして死者の体をきれいに拭き、生前に着ていた着物の中で最も良いものを着せる。足を曲げた状態でクワンバク（棺箱）に入れるので、「命が切れたと思ったら、早く足を曲げれ」といわれている。死人の足を曲げ、首から掛けた紐で足を固定し、手は胸の上で組ませる。仏壇の前に北枕で安置し、上から着物を裏表逆にして被せる。顔は白い布で覆う。身内以外は顔を見るなといわれている。

家が広い場合は家で通夜を行うが、狭い場合は使用料を払って公民館を借りる。それは葬式でも同じである。必要な食器類もそろっており、それらも使用料を払って借りることができる。公民館を利用する際には、遺体は家の仏壇の前に安置し、家に入りきらない人が公民館で食事などをすることになる。亡くなった晩のみ通夜を行う。1本の線香を立て、一晩中火を絶やさないように交替で見守る。

通夜にはシンセキが集まりショクアテ（職当て）をする。ショクアテは主に葬式の際の仕事の割り振りである。シマの人なら誰に割り振っても良いとされる。大まかに大工の部、山の部、炊事の部などに分けられ、その中でさらに細かく割り振られる。イキフリ（池掘り）、クワンバク（棺箱）・ヤギョ（家形）・わらじ・マカヤドマ（真茅苜）・旗・マエジユク・タイ（松明）・灯籠などの作製、ヘゴキリ（へご切り）、炊事などである。

ショクアテで決められた各担当者の氏名は帳面に書き込む。それに従って、連絡係りがそれぞれの家をお願いをして回る。炊事に必要な薪の切り出しは夜のうちに終わる。シンセキ以外のシマの人は通夜にはあまり顔を出さない。

### (2) 準備作業

ソウシキは亡くなった翌日に行われる。薪の切り出しなどを除けば、割り振られた作業は、ソウシキ当日の朝から行われる。一番大きな仕事はイキフリ（池掘り）で、墓の敷地内にクワンバクを埋めるため、イキと称される2mほどの深い穴を4名ほどで掘る。

クワンバクは大工に頼んで、シマの公民館の庭で作ってもらう。綺麗な杉板を用いる。大きさは死者の体に合わせる。生前の元気なうちに杉を製材し、天井裏に置いておく人もいる。クワンバクはヌリフニ（乗り船）あるいは単にクワン（棺）とも呼ばれている。

出棺の際、クワンバクを運ぶための担架の役割をするものも椎の木を2本切り込んで作られる。

ヘゴキリは山仕事をしている人、二人に頼む。イキにクワンバクを入れ、その周りを腐らないヘゴの木で囲んでから土を被せるためである。ヘゴは軽く切りやすい木であるが、山奥の谷間に生えているため、早朝に出かける。ヘゴは足場の悪い所に生えているため、まず肩ほどの高さに切り出し、厚さ5cmほどの板に製材して、午後3時くらいまでに担いで戻る。

ヤギョは神社を形取ったものである(写真1・写真2)。鉋できれいに削ったりしなければならぬので、大工でないと作ることができない。わらじは「あの世で旅をするのに必要」とされ、稲藁で作られる。



写真1 ヤギョ (正面)



写真2 ヤギョ (斜め後ろ) と杖

マカヤドマは埋葬のときに使用される座布団の代わりになる物である。ススキのような植物を数本根から引き抜き、根元をそろえてマカヤで2枚編む。男性の仕事である。旗は竹を十字に組み、買ってきた赤と白の長い布を下げる。赤と白、2本ずつ計4本作られ、布には死者の名前が書き込まれる。マエジユクは小さな机状のもので、ろうそくや線香、水、花などを入れるための竹を下から釘で打ちつける(写真3)。

タイは松明のことで、枯れた竹を7、8本束にしたものである。灯籠は四角い箱形で、支柱の先を土に刺せるように尖らせる。三日月と満月の形が掘られており、月の落ちる方向に三日月を向け、反対側に満月がくるように立てる。

炊事は女性の仕事で、庭に大きな釜や鍋を出して行う。料理の種類によってそれぞれ担当者が決まっている。他にもトラックを借りて買出しに行く係り、掃除をする係りなどがいる。



死者が出たことは一晩でシマ中に広まるため、ショクアテで頼まれなかった人も手伝いに来る。シマの女性は喪服を着て手伝いをする（70歳手前までは、女性は葬式だけでなく、行事ごとの炊事の手伝いもする）。準備やソウシキは死者が出たシマの人で行う。



写真3 マエジユク（竹ではなく陶器類を使用）

他のシマの人はシンセキや親しくしていた者でないと参加しないが、隣接する大和浜や思勝の女性に炊事手伝いの声をかけることもある。祝い事には招いた人しか来ないが、悔やみには何人来るか分からないし、手伝いの人にも出すので、食事を大量に作らなければならないからである。

午前10時頃にオチャ（お茶）といって、ご飯と野菜を炊いたものを出し、午後12時には昼食をそれぞれの作業の場所に運ぶ。午後3時頃、集まってソウシキに持って行く物の確認をする。夕方に入棺されるが、その前にオゼン（お膳）が出される。オゼンにはご飯、吸い物二つ、刺身、天ぷら、野菜を炊いたもの、焼酎が乗せられている。吸い物にはオモチ（粉を買ってきて団子のようなものを作る）と豆腐がそれぞれ入れられる。豆腐は1丁で4人分である。真ん中で切、さらに三角形になるように斜めに切る。その上に5cmほどに切った葱を乗せる。祝い事では吸い物は一つ出されるが、結婚式と葬式では二度とするなどという意味を込めて二つ出される。野菜は大根や里芋、南瓜などを炊き、上に豚肉を乗せる。

豚や刺身が使われていても、ショウジンリョウリ（精進料理）と呼ばれている。昭和40年代頃までは葬式の料理はご馳走であり、子どもたちはそれを楽しみにしていた。現在でも葬式の料理のことをゴチソウといっている。昭和20年代の食糧不足の頃は、

年寄りのいる家では、米など、食べるのを我慢して葬式に備えていた。

### (3) 野辺送り

入棺は日が沈む前に、子や甥など近親の男性4人ほどで行う。ただし、入棺する日の十二支と生まれ年の十二支が同じ場合は、死者に触れることも顔を見ることもできない。入棺する日の十二支が長男の生まれ年と同じだったため、代わりに死者の妻が行ったという例もある。

足を曲げ、クワンバクに寝かして入れ、上等な着物を裏表逆にして掛ける。おにぎりを胸の上に置き、冥土で飲むとされるオチャ（海岸沿いの崖に生えている草や根無葛を袋に詰めたもの）、ムジ（田芋の茎）を斜めに切ったもの、および草鞋などを入れる。時計などの金物は入れてはいけない。「三途の川はオサイセンを持って行かないと渡れない」とされ、オサイセンも白い袋に入れ、首から掛けて胸の上に置く。

「もう亡くなったのだから、後のことは心配しないで成仏するように。入れるものは入れたし、これで思い残すことはないから、夢を見せるなよ」という趣旨のことをクワンバクの蓋を閉める前に「吹き込む」。閉めると、途中まで穴を開けて竹釘を差し込み、平たい石で打つ。入棺にかかわった者全員が打ち、最後に喪主が打つ。

炊事場で一つのタイ（松明）に火を付け、近親の男性3人が交替でコソデ（逆手）で持って後ろ向きに歩き、オモテヤドまたはオモテグチと称される庭に面した縁側から外に投げつける。コソデで行う理由はわからないという。ちなみに、恵原によれば、「平素は何事でも、物事を逆さにすることをコソとって忌むが、葬式では万事を逆にする」[恵原 1974：60]。投げつけられたタイは庭で待機していた人が拾い、残り3本のタイも火をつけておく。

クワンバクを椎の木で作った担架に乗せ、庭に面した縁側、オモテヤドから出す。家の構造上、オモテヤドから出せない場合は、玄関以外の窓から出す。死者に一番近い身内の青年二人が前後で肩に乗せて持ち、椎の木に結んだ縄を首から掛ける。テガエー（手伝い）と呼ばれる補助役の青年が四隅につくが、実際に担ぐのはクワンバクの前後の二人で、ソウシキの会場である共同墓地まで歩いて行く。

日が暮れて暗く、イキを掘った人でなければ場所がわからないので、タイはイキフリの者が担当する。葬列の先頭にはイチバンタイ（1番松明）とイチバンバタ（1番旗）が立ち、2番、3番、4番とタイと旗が交互に並ぶ。その後に、マエジユク、クワンバク、ツカ（角材に死者の名前、年齢、死亡日を書いたもの。写真4・写真5）、遺影などが続く。





写真4 ツカ正面



写真5 ツカ横裏

葬列が門口を出たら、死者が生前使っていた茶碗を門口で割り、家の中をコソデで掃く。二度と家に入らせないようにするという意味である。門口に箒を逆さまに置き、悪霊が入らないようにする。

#### (4) ソウシキ

ソウシキの会場はシマの共同墓地の入口である。そこに着いたら、クワンバクを担いだまま反時計回りに3回まわってから正面中央の焼香台の上に据える(写真6・写真7)。その上に写真を置く。3回まわすことで道をわからなくさせ、戻って来られないようにするといわれている。



写真6 津名久の共同墓地と墓地中央の焼香台



写真7 焼香台

会場には参列者が待機しており、受け用の机などが準備されている。遺族の挨拶はない。まず、ボンサンが拝み、シンセキ以外の参列者が順番に手を合わせる。ボンサンと呼んではいるが、僧侶であったり、神主であったりする。参列者は焼香を終えしだい、順に係の者から焼酎を受け取り、それで清めて帰る。

一般の参列者が「ソウシキに行く」という場合、その焼香に参加することを意味する。また、最近の「告别式」もその焼香を意味するのである。「ここで一般部落民の告别を受ける」[改訂名瀬市誌編纂委員会編 1983:52]とか、「シマミシと称し、シマ(郷土)に最後の別れを告げさせるためだ」[恵原 1979:201]とかの説明も同様である。

#### (5) 埋葬

参列者が帰ると、ショクアテで埋め役になった青年とシンセキが残る。シンセキはたいてい20名から30名ほどである。クワンバクを埋めるとき、特に決まった方位はない。掘られたイキの向きに合わせて埋める。イキの中にマカヤドマを1枚敷き、担ぐときに使用した縄でクワンバクを縛って取っ手を四つ付け、4名でゆっくり下ろし、縄をはずす。クワンバクの周囲と上をヘゴで隙間なく囲む。杉でできているクワンバクの板は腐ってなくなるが、ヘゴは腐らないため、後にカイソ(改葬)をするとき、「綺麗に拝むことができる」。掘り起こしたときに中は空洞で砂も入っていない。しかし、きちんと囲まずに、いい加減なやり方をすると、遺骨を砂の中から出さなければならなくなる。

青年4、5名で地面より少し高く土を盛り上げ、足で踏み固めてから棒で叩く。その棒は担架に使った木で作ったものである。「グショガタビイモレヨ」(後生の旅に行かれて下さい)と言いながら叩いて固める。自殺者の場合は、反対に死者をののしり、恨み言を言いながら叩く。

頭の方にツカを立て、それにヤギョを被せる。クワンバクを埋めた四隅に旗を1本ずつ計4本立てる。足の方にマエジユクを置く(写真8)。その側に灯籠を立てる。「家には





写真8 ヤギョとマエジユク



写真9 ナバイシとマエジユク

仏壇があり、葬式にはボンサン（この場合は僧侶）が来るが、土葬したときには神式の社を建てる」という。ヤギョは埋めた場所の目印になるが、薄い板で作られているため、数年経つと腐ってしまう。そうすると、釘などが出て危ないので取り除き、代わりにナバイシ（茸石＝テーブルサンゴ）が置かれる（写真9）。

#### （6）シンセキの拝み

クワンバクを埋め終わると、マエジユクの前にマカヤドマを敷き、そこから頭の方に向かって拝む。その拝みはシンセキをソウシキの組、ミキャナンカ（三日七日）の組、シジュウクンチ（四九日）の組に分けて行われる。昭和40年代前半頃までは、ミキャナンカはソウシキの翌日にシンセキを招いて死者の弔いをする行事であった。シジュウクンチもまた別に日取りをして行われた。しかし、本土のような遠方から来るシンセキが仕事の都合ですぐに帰らなければならないという理由で、昭和40年代後半頃、すなわち火葬が導入され始めた頃から、土葬であってもソウシキの日と一緒に行われるようになった。

同じ人がソウシキとミキャナンカのように二度拝むことはできないとされているので、まず、埋葬のために残った人数の5分の4くらいがソウシキの組として拝み、その後、待機していたミキャナンカの組が拝む。人数は偶数とされ、「ミキャナンカまで重ねて拝みますよ」と言葉を掛けて拝む。シジュウクンチの組も同じように行う。マエジユクに供えられている花やお酒などはその都度かえる。

シンセキが喪家に戻ると、シジュウクンチの料理が出される。それは野辺送りに行く前に出されたものと同じである。2時間ほど、酒を飲みながら故人について話をする。

ソウシキの翌日には止めていた時計を元に戻す。死者はソウシキの日には三途の川を渡るといわれているが、ソウシキから1週間は子供らが夕方ろうそくを灯し、線香を2本

立てる。その1週間が過ぎれば、旧暦の一日と一五日の墓参りのみとなる。

#### (7) ショウシジュウクンチ

死んだ日から49日経つと、「人の根の髭」(まつ毛や髪の毛)が落ち、「本当の仏さんになる」といわれている。葬式の日シジュウクンチの行事まで終えているため、それと区別して、ショウシジュウクンチ(ほんとの四九日)と称して、子や孫など、喪家に招かれた近親の者だけで墓参りに行く。ただ、正確に死んだ日から49日目ではなく、日を選んで行われる。シマでは十二支の卯の日は「その日一日限り」といわれ、葬式や法事には良いとされている。そのため、卯の日に行ったり、あるいは働いている人の都合に合わせて週末に合わせてたりする。

その日に旗や灯籠を浜で焼く。また、仮位牌から本位牌へと移される。招かれた人は改めて香典を出すため、喪家は金額の半分ほどのお返しを用意する。三角袋(持ち手の付いた白いビニール袋)、もしくは青に白の水玉模様のビニール制風呂敷に紙箱に詰めたムスコ(落雁)や饅頭などの菓子、折箱(プラスチックあるいは発泡スチロールの蓋付弁当箱)に入れた鶏の片もものから揚げなどのおかずなどを入れ、名前を書いておいて、帰るときに渡す。

49日目にシジュウクンチを行っていた頃は、その日にシンセキが羽織袴(男の人は紋付)を着けて墓参りをし、ソウシキに世話になった全ての家を10人くらいで挨拶して回った。その後、喪家で「ご馳走を食べ、お酒を飲みながら騒いだ」。「頑張って難儀したけど四九日で綺麗な奉公ができた。これで喜んで天国に行ったはず」と、シンセキが喪家にお礼をいう。死者の魂は、天国と地上の間をうろうろしており、シジュウクンチにそのお礼をいうことで本当の仏さんになる、といわれている。そのことを、「お墓のカミサマ(神様)になる」ともいう。

49日で「家の喪が明ける」とされ、旅行などにも行くことができるようになる。しかし、90日経つまではシマの喪は明けないとされ、シマの行事である踊りや歌に参加することはできない。1年忌が済むまでは祝い事への参加を避け、新年の挨拶である年賀状は喪中の知らせに代える。

#### (8) カイソ

埋葬してから何年か後に、洗骨を伴う改葬を行う。それをシマではハカアラタムル(墓改め)、あるいはカイソ(改葬)と称している。津名久のような砂地では7年から13年ほどでカイソできるが、粘土質の土地ではそれ以上かかる。また、長く病気をした人は比較的早く骨になるが、健康体であった人は時間がかかるとされる。一般的には13回忌頃行われる。ただ、ユリヅキ(閏月)がある年や身内に妊娠・出産や厄年がある場合はできないため、家によっては20年くらいできないこともある。

カイソは子や孫の「最後の親孝行」とされ、遅くとも33回忌までには行わないといけなるとされている。お墓のカミサマは33年過ぎると本当のカミサマになるという。しかし、13回忌まではシンセキとともに墓参りをするが、33回忌はめったに行われなるとされる。

カイソでは男性が骨を掘り起こし、女性は掘り起こされた骨がテダ(太陽)に照らされないように日傘や雨傘を差す。長女がカミ(頭)を海水で洗い、タオルなどできれいに

に拭いてから真綿で包んで縛る。カミは一番大事な部分とされ、触ることができるのは妻ではなく、死者と血のつながりのある娘である。娘がいない場合は血縁を重視し、姪などの女性が選ばれる。

洗われた骨は、沖縄製の底に穴の開いたカメに足の骨から立てて入れられる。入りきらない場合はトタン板の上で焼き、小さくしてから入れ、最後にカミを入れる。カイツをするたびにカメが増えるため、夫婦を一緒にまとめるなど骨の整理を行う。石塔を動かしてカメを埋め、また石塔を元に戻す。カイツが終わると、改めてソウシキの日のようにご馳走を食べる。

### 第3節 火葬における葬送儀礼

奄美大島では奄美市名瀬（旧名瀬市）と瀬戸内町の2ヶ所に火葬場が設置されている。大和村の人々が利用しているのは、東隣りの名瀬の火葬場である。それは1918年に名瀬村営火葬場として出発しているので、歴史は意外と古い。そのため、「名瀬市街地など仏寺のある地区では明治末あたりから火葬が普及」したとされる〔恵原 1979：226〕。

しかし、「道路事情の問題などがあって、市内周辺部の集落の人々の利用はむずかしかったものと思われる」〔加藤 2001：112〕とされているように、名瀬の火葬場を利用していたのは実際には市街地の人々のみであった。周辺地域の人々にとってその利用は容易でなかったのである。既に述べたように、津名久の住民がそれを利用するようになったのは、比較的近年、昭和40年代後半頃のことである。

とはいえ、現在、津名久における葬法は火葬が一般的になっている。今でも土葬を望む声があるにはあるが、土葬にすると、既述のように、ソウシキの日だけでもシマの人々の多大な労力と時間が必要とされる。そのため、平成12年を最後に、土葬は行われていないのである。

火葬の普及にともなって、通夜は自宅で行うか、あるいは名瀬の葬祭業者の提供する斎場で行うかを選択できるようになった。喪主になる者が本土に行っている場合は、斎場を借りることが多い。しかし、斎場で行う場合でも、死者を一度家にオトモすることが通例となっている。ここでは、自宅で通夜を行う事例を中心に記述したい。

#### （1）通夜

最近では病院や施設で亡くなる者が多い。その場合は、死者の体をきれいに消毒してくれるので、葬祭業者に連絡をし、迎えに行ってもらおう。自宅で亡くなった場合は、遺族かあるいは葬祭業者が体を洗う。

自宅で死亡が確認された場合はすぐに時計を止めることができる。しかし、病院や施設で死亡が確認されると、死亡時刻と時計を止めるまでの間に時間差ができてしまう。

自宅にオトモするときは玄関から入れ、仏壇の前に北枕で安置する。着物など必要とされるものは全てセットで販売されているため、それを利用する。体が硬直して着せることができない場合は、上から被せる形で着せる。その際、着物を裏表逆にする人もい

る。手を胸の上で組ませ、枕元にマエジユクを置き、その上に線香やろうそくを立てる。葬祭業者は遺族と予算や告別式の挨拶、香典返しの会葬御礼などについて相談する。

奄美大島で一般的に購読されている新聞二社に広告を載せる。それには亡くなったことの知らせ、通夜（印刷に間に合う場合）、茶毘の儀、告別式、納骨の儀などの時間と場所とともに、喪主や親族の名前が列ぶ。両親、子供とその配偶者はもちろんのこと、兄弟姉妹とその配偶者、オジ・オバ、甥姪、義兄弟（義姉妹）の配偶者、友人の名前まで列ぶ。人数が多い場合は、親族代表、孫代表として年長者の名前だけを載せることもある。

本土に比べてシンセキの名前が多いとされるが、それを見て通夜や告別式に参列するからである。死者と直接面識はなくても、知り合いの親やシンセキだからという理由で参列するのである。新聞の広告料は二社で5万円ほどになる。

通夜や告別式の日に出される料理は仕出し屋に注文することもあるが、シンセキやシマの女性達の手を借りることが多い。葬斎場を借りる場合でも炊事場があり、そこで調理される。料理の内容は自分たちで決める。ショウジンリョウリというが、やはり豚肉や卵を使う。

通夜にはシンセキの間柄だと夫婦で出る。それ以外はたいてい男性だけである。通夜の参列者は遺体の枕元にあるマエジユク、もしくは葬祭業者が用意した焼香台で焼香を行う。焼香が終わると料理が出され、それを食べながら家族やシンセキと死者についての思い出話をし、適当な時間に帰る。若い人はビールや焼酎を飲んで騒ぐ。家によっても異なるが、僧侶や神主を呼ぶとお金がかかるため、通夜ではあまり呼ばない。「通夜は来たい人だけが来る」とされる。ろうそくと線香の火を灯し続ける。最近では長い時間火のもつものが使われている。

## （2）準備

告別式の日には青年団を中心にして、墓や告別式の会場となる場所の掃除、テント張りなどの準備が行われる。死者の名前の書かれた赤と白の旗4本、タイ、マカヤドマ1枚も用意される。マカヤドマはシマの人が作る。今ではその作業の出来る人は限られている。炊事はシンセキやシマの女性が行い、野菜を炊いたものや吸い物が午前10時頃、火葬場まで行く人に出される。

## （3）野辺送り

入棺は通夜の前であったり、火葬場に行く前であったりで一定していない。クワンバクは既製品を使用する。大和浜の葬祭業者が本土から取り寄せている。以前は組み立て式のものであったが、最近は組み立てられた状態で送られてくる。昔はクワンバクに死者の愛用していた着物を入れていた。最近の服はナイロン製できれいに焼けないので、火葬場から入れないようにいわれている。

葬祭業者が「入棺しますから、遺族の人は来てください」と声をかける。入棺は遺族によって行われる。ラップに包んだおにぎりと10円玉や100円玉の小額の小額の小銭を白い布製の袋に入れて首から掛ける。わらじなども入れる。おにぎりはお弁当で、小銭はあの世で使う小遣い銭だといわれている。布製の袋はクワンバクの付属品としてついている。最後に親族によって生花が入れられる。

昔に比べると入棺の際に若い人は手伝わなくなり、泣く人も少なくなった、という話を聞く。以前はクワンバクの蓋は釘で打ちつけられたが、最近はその必要がなく、蓋が閉まるように作られている。蓋に付いている扉が開き、顔を見ることができるようもある。

普通は午後12時頃出棺が行われる。まず、炊事場で男性がタイに火をつけ、コソデで運んでオモテグチから放り投げる。その後で、親族の男性数人でクワンバクを担いでオモテグチから出す。オモテグチから出せない場合、玄関以外の窓から出す。家の外に出されたクワンバクはそのまま霊柩車に乗せられ、名瀬の火葬場まで運ばれる。マエジユクや遺影を近親者が持って霊柩車に同乗する。クワンバクが門口を出ると、家に残る親族の女性が死者の生前使用していた茶碗を割る。

#### (4) 火葬

火葬場までは車で約1時間かかる。火葬場には死者と最後の別れをする部屋があり、見送りに来た人はそこで焼香を行う。僧侶や神主を呼ぶ場合は、そこで読経などが行われ、親族代表がお礼の挨拶を行う。そこで焼香を済ませ、告別式には参列しない人もいる。

別れの焼香が終わると、死者は炉に移され、喪主がスイッチを押して火を入れることになる。炉で焼く時間は、死者の性別や年齢、体型によって異なる。普通は成人で90分ほどである。

参列者は待合室で酒を飲んだり弁当を食べたりしながら、死者の生前の話をして待つ。焼きあがると、拾骨室に移動し、箸で骨を一人一つずつ骨壺に入れる。骨は小さく、頭の形も残らない。長期間薬を服用していた人は足などの長い骨と粉しか残らない。最後に、ノドボトケの骨を入れ、カミの骨で蓋をするように入れる。火葬場の使用料金(待合室の使用料を含む)は奄美市の住民は13,000円で済むが、その他の地域(大和村を含む)の住民は33,150円かかる。

#### (5) 告別式

共同墓地の焼香台の前には小さな祭壇が設置され、両横にシンセキが座るためのテントと受け付けを行うためのテントが張られる(写真10)。また、普段はゲートボール場として使用される道路向かいの広場(写真11)にもテントが張られ、参列者が座るためのイスが用意される。通例、一つ3,000円から5,000円の花輪が20本から30本ほど並ぶ。その花輪の中の一つは、ショウシジュウクンチまで置かれる。





写真 10 親族と受付のテント（四角で囲った場所にテントが建つ）



写真 11 道路向かいの広場

ボンサンは天理教や創価学会ならば係りの人、神道ならば高千穂神社の神主を呼ぶ。ほとんどの場合は名瀬の本願寺の僧侶を呼ぶ。名瀬の僧侶は、遠方のため、お礼に50,000円包み、ハイヤー（タクシー）で送り迎えする。大和浜の葬祭業者が「天理教の係りの人は25,000円で自分の車を運転して来るから安い」と紹介すると、「安い人に頼んでくれ」と言われるそうである。また、お金がかかるとの理由で呼ばない場合は、葬祭業者との打ち合わせのときにその旨を伝える。そう伝えられると、葬祭業者は読経を録音したカセットテープを用意し、参列者が焼香するときに流す。宗教や宗派にこだわりのない家が多い。

告別式の開始時間は、夏だと午後6時頃で、夏以外は午後5時頃になる。参列者は受付で香典を渡し、記帳を行い、香典返しを受け取る。香典料は1,000円から3,000円ほどで、死者やその家族との関係によって金額は異なる。身内のときに貰った金



額を帳面で確認して、同じくらい包むのが一般的なようである。

香典返しには品物と会葬御礼の書面、清めの塩が入っている。会葬御礼の書面は厚めの紙を二つ折りにしたもので、記載された親族の名前が多いときは3枚ほどになることもある。香典を代理で頼まれると、香典返しが「領収書の代わり」になる。

火葬場から移動してきた遺族や近親者は墓地の少し手前で車を降り、マエジユク、旗、遺影、骨壺の順で列を作って会場に入る。それらを祭壇に飾り、葬祭業者の司会で告別式が進行する。遺族代表の挨拶、弔電の読み上げ、ボンサンの読経、参列者の焼香が行われる。参列者は焼香が終わると、順に入り口で係の者から焼酎を受け取り、それで清めてから帰る。香典返しに入っている塩は、自宅に入る前にお清めとして体に振り掛ける。告別式が終わると、ボンサンを家に招いて吸い物などを出し、お礼の金を渡して、必要ならば寺までオトモする。

#### (6) 納骨・ミキヤナンカ・シジュウクンチ

参列者が帰ると、シンセキだけ残って納骨する。ノウコツドウ（納骨堂＝カロート）が付いている墓（写真12）は、20年か30年ほど前から流行り始め、現在ではほとんどこの形になっている。墓の前にマカヤドマを敷き、そこにひざまずいて納骨する。ぞうり



写真 12 石塔と納骨堂の墓

やツカ、杖などが置かれ、旗は四隅に立てられる。死者に近い順で焼香をするが、葬祭業者の指示でシンセキは告別式、ミキヤナンカ、シジュウクンチの3組に分けられ、組ごとに焼香が行われる。全員が焼香し終わると、自宅に戻ってシジュウクンチの料理を食べる。手伝いをした青年団や炊事の女性にも出され、酒を飲みながら死者の思い出を語り合う。

マエジユク、旗、ツカなどはそのまま墓に置いておき、1週間ほど後で焼き捨てる。

参列者には香典返しで会葬御礼の書面を渡しているが、新聞広告でも改めて御礼を行う。二社で計50,000円ほどかかるにしても、他の家がやっていることだから、同じようにやらなければならないという考えが強い。

#### (7) ショウシジュウケンチ

信心の篤い人はシジュウケンチ（四九日）にボンサンを呼ぶ。しかし、通例は葬式のとくに終わっているので、形だけのショウシジュウケンチ（ほんとの四九日）を行う。シンセキが集まって墓参りをし、家で吸い物などを食べる。それまでウロウロしていた死者の魂がショウシジュウケンチであの世に行くと言われる。ただし、いつあの世に行くのか聞いたことがなく、亡くなった時点で行くのではないかという人もいる。

また、ショウシジュウケンチを過ぎると喪が明け、シマの行事にも参加できる。しかし、1年忌が過ぎるまでは祝い事への参加は控え、年末には喪中の知らせを送る。喪中の知らせは新聞広告で行うこともある。身内に不幸があった年の運動会で走ると怪我をするといわれている。それでも、年に一度の運動会だから参加するともいう。

### 第4節 交通網と人口移動

葬法の変化も社会変化の一部である以上、当然のことながら、葬法の変化にともなう儀礼の変化と、より一般的な社会変化によって生じる儀礼の変化とを截然と区別することはなかなか難しい。葬法の変化が生起させたように見える儀礼の変化であっても、より大きな社会変化による可能性も否定は出来ないからである。よって、ここでは葬法以外の社会変化についても若干の配慮はしておきたい。具体的には、交通網の整備や人口移動などを取り上げ、津名久における火葬の導入・普及との関係を見ることにしたい。

#### (1) 交通網

奄美群島が日本に復帰した翌年の昭和29（1954）年、奄美群島復興特別措置法が制定された。それは「奄美群島住民の生活水準をおおむね戦前（昭和9年～11年）の本土並みに引き上げるために必要な産業の復興と公共施設の設備をはかることを目標とした」〔改訂名瀬市誌編纂委員会編 1983：198〕ものであった。その復興事業により、昭和36（1961）年には県道の湯湾思勝名瀬線が開通し、名瀬から大和浜までバスの運行が開始された。当然、津名久の人々もその恩恵に浴することになった。

それまでは名瀬と大和村を結ぶ交通手段はポンポン船しかなかった。津名久の隣の思勝と名瀬を結ぶ船の所要時間は、片道1時間半だった。それでも、冬の天気の悪い日は半日もかけて徒歩で行くしかなかった。そのような不便な交通状況はバスの運行により一変した。片道30分で名瀬まで行けるようになったのである。ポンポン船は、その後2年間、昭和38（1963）年まで運航し、役目を終えた。

その当時、車は役場に1台、民間会社にトラックなどが2、3台、裕福な家庭に乗用車が数台という具合に、大和村全体でも7、8台ほどしかなかった。昭和45（1970）年頃から各家庭に少しずつ車が普及し始めた。平成16（2004）年4月現在で、大和村における自動車および原付自転車保有数は1262台であり、1世帯につき1.

4台まで普及している。

さて、最初に述べたように、津名久において火葬が導入されるのは昭和40年代後半頃からである。そう判断し理解する根拠について少し触れておきたい。実は、津名久で最初に行われた火葬について、個人と年代を特定することは出来なかった。しかし、昭和40年までは火葬はなされず、全て土葬であったことは確認できた。そして、津名久の人々の間では、「早い家では昭和47、48年頃から火葬を行ったのではないか」とされていることも知りえた。ちなみに、津名久に隣接する大和浜でももっとも早い火葬は昭和49年に行われており、時期的にだいたい一致する。本章でも人々の記憶する昭和47、48年頃を津名久における火葬開始の時期と見なしているわけである。西暦だと1970年代前半頃である。

名瀬から大和浜までの県道が開通し、バスの運行の始まったのが昭和36（1961）年のことで、火葬はそれと同時に導入されたのではなく、早い家でも12、13年後ということになる。それも、直ぐに一般化したのではなく、土葬と平行しながら次第に受け入れられていったのである。当時は、各家庭に少しずつ車が普及し始めた時期でもあった。

## （2）人口移動

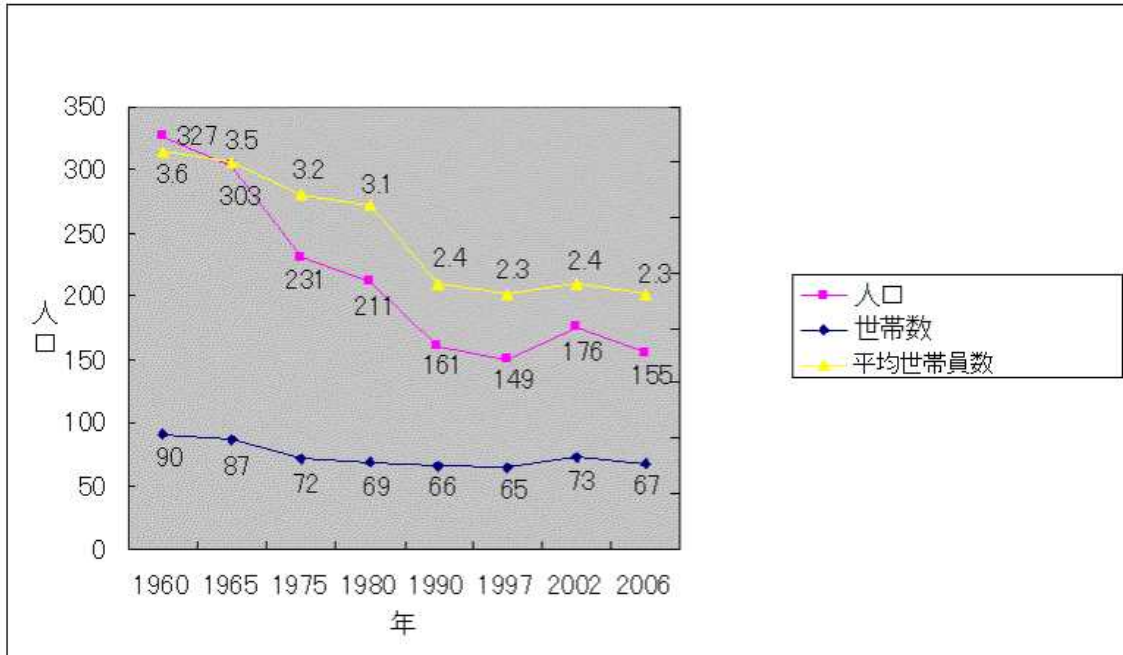
奄美諸島における人口は、戦時中1940年頃に一度大きく減少し、戦後じき1950年頃に急激に増加する。その後は、年々、流出・減少の一途をたどる。そして、今日では過疎化が著しい。その推移は、大和村全体でもほぼ同様である（注4）。

その大まかな推移を押さえた上で、火葬が行われる少し前から今日までの津名久における人口、世帯数、平均世帯員数の細かな推移を役場の資料を用いて見ることにしたい。既述のとおり、昭和40年までは土葬しか行われていなかったことが確認されているので、その5年前の昭和35年、西暦1960年以降の推移に限定したい。グラフ1に示されているとおり、津名久における人口は、1960年以降も1990年までは減少し続け、それ以降は横ばい状態になっている。結局、2006年には1960年の半分以下になっている。

人口の推移状況は、世帯数や平均世帯員数でもほぼ同じである。ただ、世帯数の減少は人口に比べて少し緩やかで、1960年から今日までに4分の1ほど減ったことになる。平均世帯員数は3.27から2.3へと減少している。辛くも、1世帯に2人はいることになるが、その中身を把握するには世帯構成や人口構成を見る必要がある。

2006年8月現在における津名久の世帯構成を示したのが表1で、男女別年齢別の人口構成を示したのがグラフ2である。津名久の世帯構成は、1世代1人からなる世帯が全体の38%、1世代2人からなる世帯が24%、2世代世帯は34%、3世代世帯は4%となっている。

1人世帯の多くは老人の1人暮らしであり、1世代2人世帯もほとんどは老夫婦のみの暮らしである。それらで全68世帯のうち、42世帯、すなわち62%を占める。高齢者のほとんどは農業をしながらの年金生活者である。



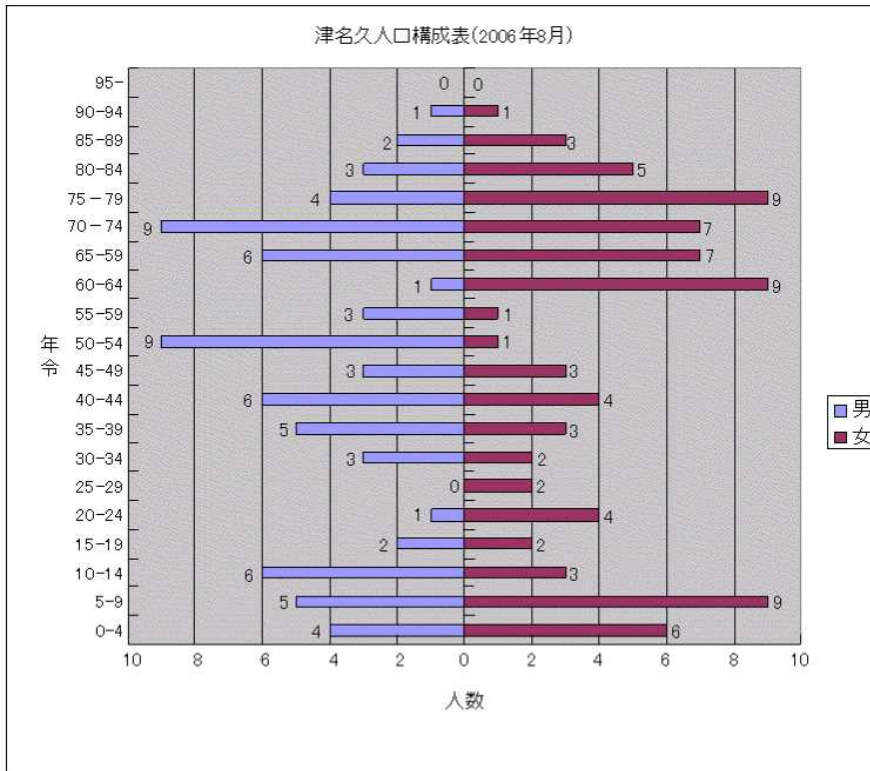
グラフ1 津名久の人口と世帯

表1 津名久の世帯構成（横は世帯員数で縦は世代・2006年8月現在）

	1	2	3	4	5	6	7	8	計
I	26	16							42(62%)
II		5	10	2	4	0	1	1	23(34%)
III			1	1	0	1	0	0	3(4%)
計	26	21	11	3	4	1	1	1	68(100%)

人口構成に関しては15歳から30歳までの年齢層の少ない点が目立つ。それは高校や大学進学、就職等のために津名久もしくは奄美大島から出て行くためである。また、30歳から60歳の間の女性の少ない点も目立つ。それは学業や就職のために一度シマから出ると、戻ってくるのは、女性よりも男性が多いことを示している。恐らくその背景には、配偶者選択の問題や財産相続の慣行などが絡んでいると思われる。

戦後の津名久における生業は山仕事と機織りが主であった。昭和30年代までは、枕木やパルプの需要があり、住民のほとんどは山仕事で稼いでいた。しかし、その後は需要がなくなり、山仕事は廃れる。それに代わって、昭和40年代から50年代にかけては、大島紬が活況を呈する。が、昭和60年代に入ると、韓国産紬との競合などで大幅な減産となり、現在ではそれで生計を立てている者はいない。今日では安定した給料生活者は役場の職員のみと言っていいほどであり、他は建設関係の日雇い労務、商店、兼業農家、年金生活者などである。



グラフ2 津名久の人口構成

津名久における火葬開始期は、人口に関してはどんどん流失している時期であり、生業に関しては大島紬の戦後における絶頂期であった。人口の流出と紬産業の好景気は時期的に重なっている。高度成長期に需要を大きく伸ばし、1970年代前半にピークを迎える紬産業は、雇い主が名瀬に用意した住居に家族ごと転出した織り工達に大きく支えられていたからである。

紬産業は1980年代後半頃には不景気を迎え、大幅な減産となる。そうなると、名瀬には出ず、シマに居住しながらそれに携わっていた人々まで別の職を求めてさらに都市部へ移住することになる。人口はさらに減り、シマは過疎・高齢化の時期を迎える。津名久で火葬が一般的に普及するのは、ちょうどその頃である。大まかに開始期から10数年ないし20年近くかかったことになる。

## 第5節 葬送儀礼の外部化

奄美における葬送儀礼の変化を近代初頭まで遡って見てみたい。火葬の導入に伴う葬送儀礼の外部化は、沖縄においてもまた奄美においても同様に起きてはいるが、火葬以前の葬法となると、両者同じではない。奄美においては薩摩・鹿児島の影響下で、少なくとも第一次葬に関しては全域で風葬から土葬が変わった。第二次葬以降に関しては、前章で触れたように地域差もあるものの、土葬を強制されなかった沖縄とは火葬に至る過

程が明らかに異なるのである。葬送儀礼の外部化を取り上げる際にも、薩摩・鹿児島の影響を十分に考慮しながら、奄美は奄美としてまず捉える必要があるのである。

先田光演は『沖永良部島郷土史資料集』[和泊町 1956]に収録された、明治12年6月の「沖永良部島諸事改正令達摘要録」から葬制に関する鹿児島県庁の諭達類を抜き出して検討し、「明治初期の為政者が島民に対して、埋葬の奨励と神官による葬式を強く求めていたことがわかる」[先田 1999: 47]と述べている。それは本稿で問題にしている葬墓制の変化と葬送儀礼の外部化に直接関連する指摘である。

それを参考にしながら、「沖永良部島諸事改正令達摘要録」から若干の諭達類を選び出し、本章の文脈に位置づけたい。まず、葬墓制の変化に関する点から見ていきたい。それに関しては、既に前章で取り上げたとおり、明治10(1877)年9月21日に鹿児島県庁から発せられた諭達が有名である[和泊町 1956: 71]。

それに明記されているとおり、明治初期の沖永良部においては、死者を埋葬せず、喪屋(もや)と称される小屋に葬った。それは衛生上甚だしく不吉の弊習なので、速やかに埋葬に改めるよう諭達する、というのである。つまり、衛生上の理由でもって、空葬すなわち風葬から地葬すなわち土葬へ葬法を転換すべしとの諭達なのである。ちなみに、文脈からすれば、喪屋に葬るのは第一次葬である。

その諭達によって、実際に風葬から土葬へどのように変化していったかについては、沖永良部島と同一の諭達がなされたと考えられる与論島の事例を前章で示した。詳細は前章に譲ることとし、次に、葬送儀礼の外部化という点を見たい。鹿児島県庁からの布告と諭達を1例ずつ挙げよう。重要な用語はそのままにして現代風に訳したい。

明治5年6月第192号布告

最近、自葬を執り行う者もいるかに聞くが、今後そうしてはならないので、葬儀は神官か僧侶に頼むべきこと[和泊町 1956: 75]。

明治11年11月13日諭達

死亡者があるとき、自葬はしてならないのであるが、これまで本島ではみだりに自葬を行ってきたようである。それは以ての外の不吉なので、以後は神官に依頼すべきこと。神官にも委細を伝えてあるので、死亡者があるときは掛かりの神官へ届け出ること[和泊町 1956: 77]。

布告も諭達も共通している点は、「自葬」を禁じ、神官や僧侶という宗教者の関与を命じていることである。その「自葬」とは、先田によれば「シマの人々が、神官(以前は僧侶)の儀式を受けないで従来通り自分たちの手で葬式を執り行っていたことを表記したもの」である[先田 1999: 47]。先田のその見解は、私が諭達類を読んでも十分に納得のいくものである。

自葬をそう理解すると、鹿児島県庁はシマの人々だけで葬儀を執り行っていた沖永良部島民に対して、明治5年には神官か僧侶に葬儀を依頼すべきこと、明治11年には神官に依頼すべきことを命じているのである。つまり、自葬を外部化せよ、としているの



である。何故なら、鹿児島県庁では宗教者の関与しない自葬は「牛馬を埋ると同一なり」〔和泊町 1956：59〕と見下していたからである。

自葬の外部化に伴う宗教者は、明治5年には神官と僧侶いずれでも良く、明治11年になると、僧侶は外され、神官のみを認めている。よって、沖永良部島における自葬の外部化は、廃仏毀釈以前から押し進められ、廃仏毀釈によって僧侶が排除され、神官のみを認めることになったと思われる。

自葬を神官などの関与によって外部化することを他葬と呼べば、当時の沖永良部島では、風葬から土葬、自葬から他葬への変化がお上からの圧力で進行していたことになる。つまり、土葬への移行と葬送儀礼の外部化が同時進行していたのである。

それら二つの同時進行は、なにも沖永良部島や与論島だけに限定して考える必要はないであろう。近世から近代にかけて多少の時間的な差は有ったとしても、また階層差や地域差があったとしても、従来の研究においては大筋として奄美諸島全域で薩摩・鹿児島の影響下で、風葬から土葬、自葬から他葬への変化があったと見なされているのである（注5）。

大和村一带でいつごろまで風葬が行われ、洞穴墓が用いられていたかについて聞き取り調査を行ってみた。結局、古老達でも最も古い土地の葬法として土葬しか記憶していない。また、洞穴墓については所在すらほとんど知らない。



写真 13 寛政4年の墓



その一方で、近世の島役人層の葬法や墓の形態はハッキリしている。死者の氏名や身分、死亡年月日が刻まれた石塔の下に埋葬されているのである。石材は鹿児島県の山川町辺りで産する山川石がおおた用いられている。津名久の隣の大和浜では、「寛政四壬子」（1792年）と刻まれたものが最も古い（写真13）。大まかな見通しとして、大和村一帯では寛政年間（1789－1801）にはその種の墓および葬法が出現していたのである。

それらの石塔の正面に刻まれた仏教関連の彫刻は全て削り落とされている。また、その近くには首が切り落とされた石仏も散見される（写真14）。それらは大和村においても廃仏毀釈の嵐が如何に凄まじいものであったかを物語っている。



写真14 首無し石仏

土地の人々の葬法に関する記憶の状態に、さらに石塔に刻まれた年代や廃仏毀釈の爪痕を重ね合わせると、階層差を伴いつつも、沖永良部島や与論島より早い時期に土葬に移行したと考えられる。と同時に、葬送儀礼の外部化も進行したと思われる。

## 第6節 おわりに

火葬の導入に伴う葬送儀礼の外部化が実際にどのように進化したかを検証するために、津名久における葬送儀礼を土葬と火葬に分けて記述した。土葬の頃にはほとんど全てシマの人々の互助ネットワークの中で行われていた葬儀が、火葬の導入・普及に伴って葬祭業者によって行われるようになった。確かに、葬祭業者の参入は火葬の普及に伴うも

のであり、火葬とともにシマの葬儀に入ってきたのである。また、道路網の整備、貨幣経済の浸透、過疎・高齢化などと火葬の導入・一般的普及とは深い関係にある。加藤の指摘は津名久の事例に照らしても、きわめて的確である。

本章ではさらに一步踏み込んで、奄美諸島において葬送儀礼の外部化は火葬の導入以前にも起きていたことを明らかにした。近世末期から近代初期にかけて奄美では風葬から土葬に変わり、それに神官や僧侶などの宗教者の関与も加わった。つまり、火葬の導入に伴う葬送儀礼の外部化は、奄美においては土葬に伴う葬送儀礼の外部化の約1世紀後に二度目の外部化として起きているのである。

津名久のような一つの村落における事例であっても、その大きな流れの中で把握し理解されるべきであろう。お上からの押しつけであろうが、業者の関与であろうが、津名久では宗教者はさほど重視されていないし、根付いてもいない。土葬の頃から、告別式に立ち会う宗教者をボンサンと称し、僧侶でも神主でもどっちでも良かった。火葬導入後になると、ボンサンは僧侶や神主から天理教や創価学会の係の人などと幅が広がり、宗教や宗派にこだわらない家が多いとか、なるべく安い方に依頼するとか、金がかかるので呼ばないとか、その重みのなさがはっきりする。

先田は「南島では仏式でもない神道でもない葬儀が、中央からの政治に左右されることなく現在まで続いてきた」と述べている〔先田 1999: 47-48〕。それは明治初期において「自葬」が禁じられ、「他葬」を強いられたにもかかわらず、「自葬」の伝統は今日まで継続していることを指摘してのことであった。その指摘は、津名久の事例に照らしても、正鵠を得ているのである。

二つの葬送儀礼の外部化を津名久の事例で検討すると、宗教者の受け入れ方以外にも興味深い点が幾つか浮かび上がる。火葬の導入が過疎化によってシマの人々の互助的な労力の交換が出来なくなり、それを金で補うかたちで進行するのに対して、土葬の導入は風葬の頃にはなかったであろうイキフリ（池堀）やヘゴ切り、ヤギョ作りやツカ造りなどの労力負担をシマの人々に押しつけるかたちで進行したと考えられる。つまり、シマの人々の労力という点からすれば、火葬は軽減し、土葬は増加させたことになる。そこに二つの葬法の背景をなすシマ社会の状況が読み取れるのである。

土葬の導入に際して関与した宗教者が僧侶であろうが、神官であろうが、イキフリやヘゴ切りは、なければならぬ役割として出現したであろう。しかし、ヤギョおよびその中に入れるツカに関しては、神官の関与を抜きにしては考えられない。形そのものが神社をかたどっており、神道式葬儀における霊屋の一種としか理解出来ないからである。恐らく、廃仏毀釈によって関与を強めた神官達が石仏の首を切り落としたり、位牌を焼却して銅鏡を祀らせたりしたのと同じ時代的なうねりの中で、新たに仕立てたものと見なすのが最も理にかなっているであろう。

葬儀にかかわるシマの人々の役割分担という点からすれば、津名久において土葬はしっかり根を下ろし、火葬へ移行する以前は土地の人々にとって伝統的で固有の葬法とさえ思われるほどになっていた。1例とはいえ、平成11年に至るまで土葬がなされていたのである。その一方で、火葬は導入期こそ10年以上も土葬と併存したが、今日ではほぼ100%といっても過言ではないほど普及している。墓も土葬対応から火葬対応に

ほとんど変わっている。

与論島のような一部の地域を除けば、奄美諸島においておおかた近世末期から近代初期にかけて風葬から土葬へ移行し、それが定着した。そこへまた火葬が一般化した。その変化の過程は沖縄とは軌を一にしていない。その点に関して、上江洲は次のように概括している。「沖縄の墓制は、風葬における複葬に基づくものであるという特徴を持っている。奄美諸島でもかつては葬制・墓制とも沖縄と同一の文化圏であったが、薩摩の影響下にあつて、土葬になる。しかし洗骨習俗は残してきた。沖縄各地でも戦後いちはやく葬制に大きな変化が生じた。洗骨による複葬（改葬）が改められ、火葬になったことである。いまでは一部の離島を除いて、すべて火葬になったと行ってよい」[上江洲 2005: 22]。

その文中で、私が最も注目するのは「薩摩の影響下にあつて」とする点である。琉球弧の文化、特にその変化の側面を奄美諸島において把握するに際しては、一般的な地域差もさることながら、薩摩・鹿児島側からの影響も常に考慮されねばならない。葬送儀礼の外部化に関しても、当然その例外ではないのである。

#### 注

- (1) たとえば、福岡[2000]、加藤[2001]、酒井[2003]など。
- (2) 津名久に関する資料は、『大和村誌』第13章の「葬送儀礼の変容」[津波・松原 2010]によっている。
- (3) 大和村ホームページ[<http://www.vill.yamato.lg.jp/> 2010. 2. 5]より作成。
- (4) 奄美諸島全体での1960年の人口は206,363人で、1995年は135,754人である[鹿児島県大島支庁総務課 2006]。大和村では、1960年に5,528人だった人口が1995年には2,092人に減少している[大和村 2004]。
- (5) たとえば、昇曙夢 [1949: 491-492]。

## 第2部 組み相撲と立ち会い相撲

## 第3章 伊波普猷の見た奄美の相撲

### 第1節 はじめに

長谷川明『相撲の誕生』は、著者自ら語るように、東アジアの相撲を一堂に集め、同じ土俵に乗せた書である[長谷川 1993: 244]。東アジア各国・各地域の相撲に関する神話や歴史およびルールや現状などについて文献を跋渉し、沖縄と韓国に関してはフィールド・ワークに基づく資料も加えてまとめている。

スポーツ人類学の分野で沖縄の相撲を扱った宇佐見隆憲は、「歴史的な視点から言及された長谷川の沖縄角力研究は、少なくとも現状において最も重視されるべき成果であった」[宇佐見 2002: 210]と評価している。ただし、宇佐見は長谷川の「沖縄角力」の研究にも幾つかの問題点のあることを指摘したうえで、その奄美における分布に関しては異なる見方を提示している。

長谷川は「沖縄角力」の「さかのぼりうる得る上限」[長谷川 1993: 193]を伊波普猷「琉球の武備を考察して『からて』の発達に及ぶ」[1974 (1933)]によって示し、沖縄でも奄美でも古くから同じ相撲が行われたことは主張するが、奄美における今日の状況については全く触れていない。それに対して、宇佐見は昇曙夢の「大島の相撲には琉球風と内地風の二種あって、琉球風は専ら徳之島、沖永良部、与論島に行はれ、大島本島や加計呂麻島では専ら内地風の相撲が行はれる」[昇 1949: 568](注1)とする説明によって、現在形としては徳之島が「沖縄角力の文化領域」の最北端であるとしている[宇佐見 2002: 211]。さらに、宇佐見は喜界島でもかつては「沖縄角力」が行われていたとし[宇佐見 2002: 213]、奄美大島でも「全域ではないにしても、一定の地域で」行われていた可能性にも言及している[宇佐見 2002: 234]。

宇佐見のそれらの見解に関しては、次章で私見を明らかにすることとして、本章では長谷川が依拠した、伊波普猷の見た奄美の相撲に限定して、取り上げてみたい。伊波が奄美の相撲を如何に誤解していたかを明らかにし、それを一つの反省材料として踏まえることによって、今後の研究の展開を考えてみたいのである(注2)。

### 第2節 伊波説と奄美の現状

長谷川が依拠した「琉球の武備を考察して『からて』の発達に及ぶ」と題する論文で、伊波は「からて」と「相撲」を対照的に取り上げている。「からて」は沖縄では一般的に普及しているが、奄美ではそうでなく、逆に「相撲」は沖縄でも奄美でも、本土の相撲とは異なる「沖縄の相撲」が見られるとした上で、その分布状況は両者の起源や伝播に関す



る時間差として捉えられる、としている。

その時間差とは次のとおりである。「慶長後母国から引離されて、薩摩の直轄にされた大島は、兎に角沖縄の事物で、慶長以前のものであるか、其後のものであるかを選び分ける試金石で、私は言語を研究する場合などにも、常に大島を念頭に入れてやってみる。これだけで見ても、『からて』の慶長以後に発達したことは最早疑う余地がない」[伊波 1974 (1933) : 212]と述べている。つまり、奄美と沖縄で共通の文化要素は薩摩によって奄美が切り離される以前からのもので、奄美にはなく、沖縄にだけある文化要素は切り離された後のものであると伊波は見なしており、「からて」はまさに後者に当てはまる、としているのである。

伊波は続けて、次のようにも述べている。「此話と関連して面白いのは、沖縄の相撲である。相撲の取組方は沖縄諸島も奄美諸島も共通で、内地のとは趣を異にしている。相撲には慶長以前も慶長以後も変化がなかったと見える。相撲には変化がなくて、武術にこうした変化があるのは、自家で創造したのではなくて、外来の物であったからだ」[伊波 1974 (1933) : 21]。このように、相撲は「沖縄諸島も奄美諸島も共通」なので、薩摩によって奄美が切り離される以前からのもので、「慶長以前も慶長以後も変化がなかった」とするのである[伊波 1974 (1933) : 212]。

伊波は「からて」が奄美の切り離された後、中国から伝播した武術であることを主張するために、対照的に相撲を用いている。長谷川は伊波のその主張に対しては異を唱えつつも、沖縄相撲の「さかのぼりうる得る上限」の説明としては、伊波に依拠している。「さかのぼりうる得る上限」の説明はともかくとして、伊波に依拠したために、奄美における相撲の現況や近世以降の変化に関して、まったくの誤認をしているのである。

「相撲の取組方は沖縄諸島も奄美諸島も共通」であるとする伊波の説明は、明らかに現在の事実とは異なるし、また伊波と同時代の奄美の研究者達の見解にも反している。まず、現在の状況を述べた上で、奄美の研究者達の見解を振り返ってみたい。

私が現時点で調査を行った限りでは、奄美で沖縄と同じ相撲を取っている例は1例もない。奄美の全ての島々で大相撲と同じ相撲（以下、大和相撲と記す）、すなわち対戦相手と離れて仕切り、土俵外に相手を出すか、土俵内で相手の体の一部でも土につければ勝ちとする相撲が行われているのである。それは国体のような全国的な大会に参加する予選会だけでなく、村落ごとの民俗行事や祭事においても同様である。まさに、現在の奄美の相撲は大和相撲一色なのである。

それに対して、沖縄では最初から対戦相手の腰に巻かれた帯を掴み、相手が仰向けになるように背中を地面につければ勝ちとする相撲が相変わらず盛んである（以下、沖縄相撲と記す）（注3）。相変わらずと敢えて表現するのは、長谷川も指摘しているように、沖縄にも相撲の国体選手はおり、大和相撲もそれなりに行われてはいるが、村落ごとの民俗行事や祭事との絡みでは沖縄相撲しか行われていないと言っても過言ではない状況だからである[長谷川 1993 : 197]。その点が奄美と沖縄では異なるのである。

ただ、私が知る限りでは、沖縄県で唯一の例外が南北の大東村である。両村だけは、神社への奉納相撲として、まず大和相撲を奉納し、次にわざわざ土俵の上にブルーシートを敷いて、砂を載せ、沖縄相撲を奉納する。南北両大東村は八丈島の人々が先に開拓し、後で沖縄県から労働力が導入されたので、大和相撲と沖縄相撲が並存することになったので

ある。南北の大東島における両相撲の共存に関しては、宇佐見も「資料ならびに、大東出身の元選手によって確認できた」[宇佐見 2002:211]としている。

何故、琉球弧で奄美だけは大和相撲一色になっているのであろうか。伊波普猷が「古琉球の武備を考察して『からて』の発達に及ぶ」という論文を『歴史公論』2巻11号に発表したのは1933（昭和8）年のことである。当然のことながら、今日との時間的な隔たりも考慮されねばならない。次に、伊波と同時代ないし一つ前の時代の奄美出身研究者達が残した成果に照らし合わせてみたい。

### 第3節 地元研究者達の見解

再度確認すると、昇曙夢は戦後直に公にした『大奄美史—奄美諸島民俗誌—』で、「大島の相撲には琉球風と内地風の二種あって、琉球風は専ら徳之島、沖永良部、与論島に行はれ、大島本島や加計呂麻島では専ら内地風の相撲が行はれる」と述べている[昇 1949:568]。昇のいう「大島」とは鹿児島県大島郡の大島であり、「大島本島」とは奄美大島のことである。つまり、昇は奄美において琉球風と内地風の二種の相撲が行われており、その境界は徳之島と加計呂麻島の間にありと説明しているのである。

喜界島については触れていないが、岩倉一郎がその数年前、すなわち1943年に『喜界島年中行事—喜界島調査資料 第五—』で、「相撲のことをシマといふ。技法は内地の場合と同様である」[岩倉 1943:58]と報告しているので、昇のいう「大島本島や加計呂麻島」に喜界島も加えて理解してよいであろう。

私は昇の説明を念頭に置いて、奄美の各島々で現地調査を行った。その結果、島ごと地域ごとに変化の時期の微妙な遅速はあるにしても、昇が『大奄美史—奄美諸島民俗誌—』を刊行した時期に戻せば、その説明は大筋で是認しうることが分かった。そして、その刊行後あるいはそれと前後して徳之島以南の島々においても「琉球風」から「内地風」の相撲に変わり、既に述べたように、現時点では奄美諸島全域がそれ一色になっていることを確認したのである[津波 2010a・2010b]。

さて、伊波が「相撲の取組方は沖縄諸島も奄美諸島も共通で、内地のとは趣を異にしている。相撲には慶長以前も慶長以後も変化がなかったと見える」としたのは何故なのであろうか。昇の説明に照らしただけでも疑問に思うのであるが、昇のその書は1949（昭和24）年に刊行されており、伊波が上記の論文を発表した1933（昭和8）年には参照しえなかった。

とはいえ、昇は1927（昭和2）年の『奄美大島と大西郷』で、文久2（1862）年6月、二度目の遠島で徳之島に護送され、同年8月末に沖永良部遠島の命令が出るまで徳之島にいた西郷隆盛が島の青年達に次のように「内地角力」を教えたと述べている。すなわち、「この島の角力は内地や大島と違って、最初から四つに組んで、何れが先に倒されても完全に仰向けにされたのが負けになる……。西郷は二才衆に内地角力の方法を教えた」[昇 1927:216]。その相撲の説明は図解入りとなっている。

ここで特に注意したいのは、昇が徳之島の相撲は「内地や大島と違って」と明言してい

る点である。何故なら、伊波が昇のその書を読んでいることがはっきりしているからである。伊波は『をなり神の島』の「かざなおり考一羽毛を翳風習一」で、「昇曙夢の近著『奄美大島と大西郷』中に、こういうことが見えてゐる」として、奄美の能呂久米の説明を引用している[伊波 1974 (1928): 105]。また、同書の「琉球更科の発生」でもそれを引用している[伊波 1974 (1928): 134]。2編の論文とも初出は昭和3年であり、前年に出版された昇の著作を用いているわけである。にもかかわらず、伊波は「内地や大島と違って」とする昇の徳之島の相撲に関する説明には何も言及していないのである。

ところで、奄美の研究者がいつ頃から徳之島と加計呂麻島の間には相撲の境界のあることを活字の上で明示したのであろうか。私が知り得た限りでは、吉満義志信の『徳之島事情』がその嚆矢ではないかと思われる。それは1895(明治28)年に執筆された未刊の稿本で、1964年、鹿児島大学の原口虎雄助教授(当時)の尽力で名瀬市史編纂委員会から都成植義『奄美史談』と合本で発刊されたものである。

その「第三章 風俗」の「三、儀式・慣例」で、6月の「シキウマ」行事を取り上げ、「其日ハ各々酒肴弁当ヲ携へ、鬪牛、相撲、手踊等アリテ男女老若共一同終日ノ遊樂ヲス」とし、鬪牛や相撲、手踊り等を説明している。相撲に関しては次のとおりである。

相撲ニ二種アリテ、一ハ大和相撲ト云ヒ、一ヲ島相撲ト云フ。其大和相撲トハ、内地一般ニ行ハルル処ノモノニシテ、島相撲トハ、双方腰部ニ帯ヲ纏ヒ、互ニ之ヲ握拵シテ背部ヲ地ニシテ天ヲ見ザレバ勝負ヲ決セズ。故ニ手足身体ヲ地ニ着クトモ勝負ナケレバ、暫時ノ間勢力ヲ争ヒ頗ル疲労ヲ感ズルモ止ムコトナク、何回トシテ尚起上リ元ノ如ク始リ、終ニ真仰ニ倒レテ服部(腹部の誤りか・・・筆者)天ニ向ヒタルモノヲ負ケトスルナリ[吉満 1964 (1895): 25]。

その文章で理解しにくいのは、「相撲ニ二種アリテ」と述べている個所である。『徳之島事情』は著者自身が語っているように徳之島における薩摩支配時代から明治28年までの諸々の出来事を記すものなので、そこに二種の相撲があるようにも読めるが、後の研究者達はそのようには解していない。

たとえば、1917(大正六)年の坂井友直『徳之島小史』では、徳之島の相撲に関して「日本一般に行われるものとは其の方法を異にす、即ち双方腰部に帯を纏い、互いにこれを握り占め、然る後或いは背負い投げをなし或いは己の足を以て相手の足を押す等、色々なる手段を施し敵を仰向かせ、背部を確かに地上に接せしむれば勝ちとす、背部を地にし腹部が上にならざれば手足や身体が地に着くとも勝負に関せざるなり」と吉満の「島相撲」と同様の説明をしている[坂井 1992 (1917): 77]。つまり、吉満のいう二種の相撲が徳之島にあるわけではなく、「島相撲」のみがあるとしているのである。

1921(大正10)年の坂口徳太郎『奄美大島史』は吉満と坂井の説明を受けて次のように述べている。「大島本島の角力は日本一般に行はるるものと其方法琴なるを見ざれども、徳之島・沖永良部島・与論島方面のものは其方法を異にするものあれば、茲に記すこととせり、即ち双方腰部に帯を纏ひ互いに之を握り占め、然る後或は背負い投げをなし、或は己の足を以て相手の足を押す等色々なる手段を施し、敵を仰向かせ背部を確かに地上

に接せしむれば勝ちとす、背部を地にし腹部が上にならざれば、手足や身体が地に着くとも勝負に関せざるなり、即ち琉球風の角力なり」[坂口 1977(1921):449]。

坂口は「相撲ニ二種アリテ」とする吉満の説明を奄美全域ではと解し、「大島本島の角力は日本一般に行はるるもの」と同じで、徳之島以南は「琉球風の角力なり」としている。そして、その「琉球風の角力」の説明には坂井の文章をそっくりそのまま用いている。ただし、「琉球風の角力」という用語を用いたのは坂口である。

上述のように、昇曙夢も奄美の相撲に「琉球風と内地風の二種」があるとし、徳之島と加計呂麻島の間には線引きが出来るとしている。吉満が「相撲ニ二種アリテ」としたのは、奄美全体についての説明であるとの共通の認識が坂井や坂口、昇などの研究者の間にあったのである。

ちなみに、坂井が『徳之島小史』の口絵に用いている「島相撲の図」3枚は、「相手の背中を地につけたものを勝ちとする」との説明を加えただけで、絵そのものは吉満の『徳之島事情』に掲載されている「角力の図」をモデルにしていると思われる。また、昇の『奄美大島と大西郷』に用いられている徳之島の相撲の図は、坂井の『徳之島小史』の図そのものである。

吉満の「角力の図」は「島相撲」であり、『南島雑話』の「嶋人相撲」[宮本他編 1968:101]は明らかに大和相撲である。奄美大島の「嶋人」の間では、近世末期、1800年代の中頃には大和相撲の行われていたことが分かる。参考までに、両者を掲げておきたい(図1、図2参照)(注4)。

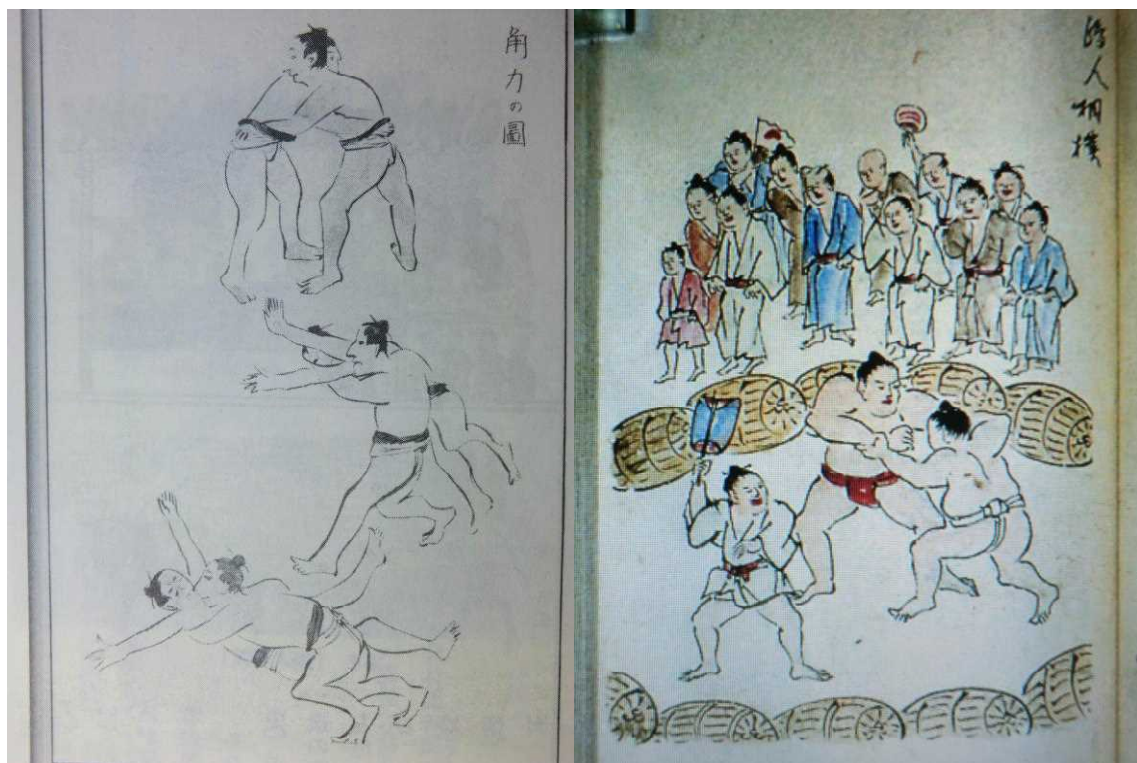


図1 角力の図

図2 嶋人相撲

吉満から坂井、坂口、そして昇へと順に見ると、奄美の研究者達の間で、奄美には二種

の相撲があるとの基本的な認識は、伊波が奄美も沖縄も相撲は共通し、慶長以前も慶長以後も変化がなかったと主張する遙か前から共有されていたことが分かる。

#### 第4節 おわりに

伊波普猷が「古琉球の武備を考察して『からて』の発達に及ぶ」という論文を発表したのは昭和8年のことである。恐らく、明治28年の吉満義志信『徳之島事情』、大正8年の坂井友直『徳之島小史』、大正10年の坂口徳太郎『奄美大島史』等は、相当に入手困難だったであろう。伊波がそれらを読んでいなくても、さほど不思議ではない。

しかし、昭和2年の昇曙夢『奄美大島と大西郷』は既述のように間違いなく読んでいた。それにもかかわらず、伊波は「内地や大島と違って」とする昇の徳之島における相撲の説明には何も言及していない。その個所を読み落としたか、何か勘違いをしたとしか思えない。いずれにしろ、伊波が奄美も沖縄も相撲は共通し、慶長以前も慶長以後も変化がなかったと見たのは、同時代における奄美側の研究成果に照らしても誤りだったのである。

ただ、一点だけ気になるのは、伊波のいう「試金石」が奄美全体ではなく、徳之島以南の三島で十分であるとの考え方に立っていたのではないかという点である。もしそうであれば、伊波は奄美における文化の地域的な差異を無視したことになるのであるが、今となっては推測の域を出ないので、それ以上の言及は控えざるを得ない。

今後の研究のあり方として、伊波とは全く逆の考え方もありうること、そして実際にそれを展開することの方がよっぽど重要であろう。たとえ、慶長以前は奄美と沖縄で同じであっても、それ以後に異化へと進む文化変化が起きていても当然であろうとの仮説的見通しを持つことが、今日における奄美・沖縄の文化研究にとっては、はるかに有効だと思われる。

確かに、魔除けのスイジ貝のように奄美と沖縄で悠久の彼方から今日まで同じ宗教的意味を持ち続けたと思われるものもあることはある。しかし、奄美と沖縄は、薩摩の琉球侵攻以降は直接支配と間接支配という異なる支配構造に組み込まれたのであり、廃藩置県・琉球処分以降は県域を異にし、政治的行政的単位を異にしてきた。それらの違いが数百年間の文化変化の方向性に大きな影響を与えたであろう。その認識に立てば、また今までとは異なるものが見えてくるはずである。

奄美にも文化の地域的な差異は当然ある(注5)。それにも配慮しながら、近世以降、奄美と沖縄で文化が如何に異なっているのかを丹念に調べる必要がある。葬制や墓制に関しては、既に前章までに明らかにしたとおりである。相撲はどうかにかについて次章で示したい。

#### 注

- (1) 宇佐見は「昇曙夢の『奄美諸島年中行事』によれば・・・[昇曙夢 1971: 228]」としている。しかし、「主要参考文献」にはそれが記載されていないので、私自身が確認した典拠によることとしたい。



- (2) 本稿は2009年10月24日の沖縄民俗学会月例会で発表した草稿に若干加筆したものである。
- (3) 普通、沖縄の相撲は「沖縄角力」と表記されるが、ここでは引用でない限りは、大和相撲、沖縄相撲と区別しておきたい。なお、国体競技種目の団体で組織される沖縄県体育協会には大和相撲の沖縄県相撲連盟が加盟している。その一方で、「沖縄県角力協会」も「沖縄角力」の団体として別にあり、県レベルの相撲大会を主催ないし共催している。そして、村落ごとの民俗行事・祭事との絡みでは、沖縄相撲しか行われていないと言っても過言ではない状況なのである。
- (4) 宮本常一・原口虎雄・比嘉春潮編[1968]で用いられた『南島雑話』の写本は奄美博物館に所蔵されている。本論ではその写本の図を用いている。
- (5) たとえば、高橋[2006]が参考になる。

## 第4章 奄美における大和相撲の受容過程

### 第1節 琉球弧の相撲

奄美の町や村を歩いていると、各地で常設の立派な土俵が目につく。それだけでも相撲が盛んな土地柄であることは、よそ者にも分かる。しかし、なぜ土俵を必要とする、あるいは土俵の上で取る相撲が盛んなのであろうか。奄美以北の日本の見方からすれば、相撲は土俵の上で取るのが当たり前であるかもしれないが、奄美の南側すなわち沖縄側から見れば、それは決して当たり前とは言えないのである。

まず、奄美諸島から八重山諸島までの琉球弧の相撲について分布状況を一瞥しよう。そうすれば、そこには土俵を必要とする相撲と必要としない相撲、それら二種の異質な相撲の並存することが分かる。それを確認した上で、琉球弧にそのような状況がもたらされた要因と経緯を明らかにすることが本章の目的である(注1)。

さて、全国的に知られている相撲は、土俵内で対戦相手と離れて仕切り、土俵外に相手を出すか、土俵内で相手の体の一部でも土につければ勝ちとする相撲である。それに対して、全国的には余り知られていない沖縄の相撲は、土俵を設けず、砂の上で、最初から対戦相手の腰に巻かれた帯を掴み、相手が仰向けになるように背中を地面につければ勝ちとする相撲である。普通、沖縄の相撲は「沖縄角力」と表記されるが、ここでは前章と同じように大和相撲、沖縄相撲と区別しておきたい。なお、大和相撲は国民体育大会(国体)の競技種目に入っているが、沖縄相撲は入っていない[宇佐見 2002: 218]。

沖縄にも相撲の国体選手はいるし、相撲部屋に入門する若者もいる。その意味では、沖縄でも大和相撲が行われていないとは言えない。現に、国体競技種目の団体で組織される沖縄県体育協会には大和相撲の沖縄県相撲連盟が加盟している。その一方で、「沖縄県角力協会」も「沖縄角力」の団体として別に組織され、たとえば那覇祭りのような大きなイベントには「沖縄角力」の大会を主催している[宇佐見 2002: 218]。そして、村落ごとの民俗行事・祭事との絡みでは、沖縄相撲しか行われていないと言っても過言ではない状況なのである[長谷川 1993: 197]。

つまり、大和相撲と共存しつつ、相変わらず沖縄相撲は盛んに行われている。沖縄ではどんなに各地を探しても、奄美のように立派さを競い合うかのように常設されている土俵はない。せいぜい、高等学校や大学などの相撲部の土俵が見受けられる程度なのである。

奄美各地の土俵を見るだけで、ある程度の察しはつくのであるが、沖縄と奄美では相撲の状況がまったく異なるのである。私が奄美の各島々に直接足を運んで調べた結果、現時点で沖縄と同じように最初から組み合う相撲を行っている例は一つもない。ただ、最初から組み合うことは組み合うが、その他のルールは全て大和相撲と同じという、沖縄相撲と大和相撲の中間的な相撲が徳之島のあるムラでは行われている(注2)。それを唯一の例外

として、市町村対抗の広域における相撲も、また村落ごとの民俗行事や祭事における相撲も、まったく大和相撲一色というのが奄美の現状なのである。

琉球弧における相撲の分布は、大和相撲一色の奄美と沖縄相撲および大和相撲の共存する沖縄という具合に把握できる。ただ、前章でも触れたように、沖縄の中でも南北両大東村には注意が必要である。そこでは神社の奉納相撲として最初に土俵上で大和相撲を取り、次にその土俵にブルーシートを敷いて砂を撒き、沖縄相撲を取る。明治初期まで無人島で、その後八丈島民と沖縄の人々が混住することになった両村の歴史からすれば、それもまた当然の成り行きかもしれない。沖縄相撲と大和相撲の共存する沖縄には、そのような事例も含まれている(注3)。

相撲は土俵の上で取るのが当たり前の奄美以北の日本の見方からすれば、大和相撲一色の奄美における相撲の状況は、当然すぎるほど当然のことかもしれない。しかし、戦後に大和相撲も受け入れる一方で、土俵上ではなく、砂上で取る自らの伝統的相撲もまた継続させてきた、奄美のすぐ南隣の沖縄側から見れば、それは決して当然すぎるほど当然の状況とは言えない。特に、スポーツを文化として研究対象にするのであれば、これまで奄美と沖縄の文化的共通性が強調されてきただけに、その状況は当然どころか、摩訶不思議としか言いようがないのである。

## 第2節 課題

スポーツ人類学はスポーツを文化として捉え、研究する学問の一分野である。日本では極めて新しい分野で、1998年に日本スポーツ人類学会が設立されている[宇佐見 2004: 2]。幸いなことに、スポーツ人類学の世界で相撲は比較的人気のあるトピックで、奄美と沖縄の相撲を理解する上でもその研究成果は非常に参考になる。ここでは、寒川恒夫編著『相撲の人類学』[1995]と宇佐見隆憲著『草相撲のスポーツ人類学』[2002]を援用しながら、奄美と沖縄の相撲について、より一般的な理解を得ると同時に、本章の課題をより具体的に明らかにしたい。

寒川によれば、大和相撲のように最初対戦相手と離れて立ち会い、有利な組み手の駆け引きをしつつ技を掛け合う相撲は「立ち会い相撲」、沖縄相撲のように最初から組み合っ技を掛け合う相撲は「組み相撲」と分類される。この「立ち会い相撲」と「組み相撲」は「相撲の技術的あるいは身体技法的類型化にとって無視できない問題」で、世界的に見てもどちらが起源であるとか、時間的に後か先かなどと言えないほど、古くからあるとのことである[寒川 1995: 43-44]。

また、両者のうち、どちらが地域ごとにより優勢で一般的かという分布状況も世界大規模で大まかに把握されている。アフリカは立ち会い相撲、東アジアと東南アジア大陸部は組み相撲、オセアニアは両タイプの相撲、南北アメリカも両タイプの相撲という具合である[寒川 1995: 45]。

興味深いことに、東アジアでは沖縄相撲のような組み相撲が一般的で多数派であり、大和相撲のような立ち会い相撲は少数派に属するのである。しかも、世界的に見ると、土俵

のない相撲の方が一般的であり、相撲とは「土俵のない試合場でおこなう素手組み討ち格闘技のことで、もっぱら投げによって相手を地に倒すのを競うスポーツ」と捉えることも可能だとされている[寒川 1995:10]。

それらの基本的な点を踏まえ、さらに宇佐見の描いた「沖縄角力の文化領域」で過去の奄美における「沖縄角力」の分布を見ることにしたい。それによれば、意外とかつては奄美においても「沖縄角力」は広い範囲に分布していたことが分かる。まず、宇佐見は昇曙夢に依拠して、現在形として徳之島・沖永良部島・与論島は「沖縄角力の文化領域」内にあるものとしている[宇佐見 2002:211]。前章で述べたとおり、その昇の説明は「大島の相撲には琉球風と内地風の二種あって、琉球風は専ら徳之島、沖永良部、与論島に行はれ、大島本島や加計呂麻島では専ら内地風の相撲が行はれる」とするものである[昇 1949:568](注4)。

確かに、徳之島以南の三島では昇の指摘どおり戦後じきまで沖縄と同じ相撲が行われていた。しかし、その著作は今から60年余も前のものである。私が既に述べたとおり、徳之島以南の島々でも現在では大和相撲に変わっており、「沖縄角力」は過去の事実と見なさなければならない。

次に、宇佐見は「裏付ける資料は確認できないが」、「沖縄角力協会副会長で日本相撲連盟評議員、沖縄体育協会評議員ならびに沖縄県相撲連盟会長でもあり、この辺の事情に詳しい糸数昌禎によると」としつつ、喜界島でもかつては「沖縄角力」が行われていたと見なしている[宇佐見 2002:213]。

喜界島の相撲に関しては、戦前の時点で、岩倉一郎が「相撲のことをシマといふ。技法は内地の場合と同様である」と報告している[岩倉 1943:58]。私も糸数の発言は信憑性が高いと考えるが、どの程度の昔の話なのかをもう少し細かく掘り下げ、岩倉の報告との整合性を考える必要もあると思っている。ここでは、前章で触れたように地元奄美の研究者達の報告に基づいて、喜界島でも奄美大島と同じように明治期には大和相撲が行われていたとの理解に立ちたい。

さらに、宇佐見は奄美大島に関して「全域ではないにしても、一定の地域で」、「沖縄角力」が行われていた可能性についても指摘している[宇佐見 2002:234]。私はさらに踏み込んで、奄美大島全域でそれが行われていたと考えている。

宇佐見はスポーツ人類学の視点から沖縄の事例だけでなく、東アジアの諸事例を扱っているが、残念ながら奄美に関しては十分な配慮がなされているとは言い難い。本章では、奄美の相撲に関して具体的に次の二点を課題として取り上げてみたい。

一つは、戦後まで沖縄と同じ組み相撲の行われていた徳之島以南の三島において、戦後のどの時期に、どのように大和相撲が受容されたのかという点である。もう一つは、少なくとも明治期には大和的立ち会い相撲の行われていた北奄美の島々[吉満 1964(1895):25]において、いつ頃から、なぜ、そうなったのかという点である(注5)。

それらを明らかにすることは、組み相撲から立ち会い相撲への変化という、世界的に見ても希少な事例を通して、現在における奄美と沖縄の文化的差異および両者を異化に方向づけてきた文化変化の具体的様相を探ることになるのである。ちなみに、「奄美に伝播したと想定される琉球式の沖縄角力の影は現在は薄れたが」[八木橋 2008:64]云々というように、沖縄的な組み相撲がかつて奄美に伝播し、今日ではその影が薄くなったとの



捉え方もなされているが、私はそのような想定はしていない。奄美と沖縄では共通の文化的基盤の上で「同じ組み相撲」が行われていたこと、それが薩摩・鹿児島との文化との接触変化を起こして今日に至っていることを明らかにしたいのである。

### 第3節 戦後南奄美の大和相撲

#### (1) 移行の時期

戦後じきまで沖縄と同じ組み相撲が行われていた徳之島以南の三島で、いつ頃から大和相撲が行われるようになったのであろうか。それへの移行の時期を地元紙の紙面に追ってみたい。

奄美における大和相撲には、大島郡の規模で行われる大会相撲もあれば、集落の規模で行われる豊年祭や敬老会等の祝祭相撲もある。また、個人的な楽しみとか、練習などの目的で日常的に行う相撲もある。それらを広域相撲、集落相撲、個人相撲と呼んで区別しておきたい。時間軸上の変化は、それら三者において同時に起きるわけではないので、変化のどの側面を見るのかによって、それらの取り上げ方も異なってくる。

ここではまず、戦後の広域相撲を取り上げよう。戦後の全郡的な相撲大会における団体戦は、市町村対抗の大和相撲という点に特徴がある。したがって、それを辿れば、少なくとも徳之島以南の三島がいつ頃からそれに参加するようになったのかは明らかにすることが出来る。

終戦の翌年、昭和21(1946)年に大島郡相撲協会主催で、戦後第1回目の「協会相撲」が行われた。それは大正6(1917)年に始まり、昭和6(1931)年に中止されたままだった「協会相撲」を再興するものであった[1958年10月20日『南海日々新聞』](注6)。

昭和21年10月6日付『南日本新聞特報』には、第1回協会相撲の記事が出ている。名瀬の御殿浜を会場にして団体戦と個人戦が行われ、「優勝は古仁屋と鳥入氏」「協会相撲盛況裡に終了」との見出しで、当時の雰囲気をよく伝えている。「チーム戦では第一位が古仁屋、二位宇検、三位名瀬」と報じている。ただ残念なことに、団体戦に何チーム、どこどこが参加したかは知ることができない。

その翌年、昭和22(1947)年9月13日付の『奄美タイムス』は、名瀬市における協会の大会は奄美復興博覧会協賛相撲にし、第2回協会相撲は10月10日から3日間、古仁屋町にて開催することに決定、と報じている。実際に、それに参加したチームは12ヶ市町村である。北から順に挙げると、龍郷・名瀬・三方・住用・宇検・古仁屋・西方・鎮西・実久・東天城・天城・和泊である[同年10月12日『奄美タイムス』]。それによって、徳之島からは東天城(注7)と天城、沖永良部からは和泊の参加した事実が確認できる。

協会相撲はアマチュアの大会であったにもかかわらず、見物客から入場料を徴収した。そのため、大会そのものは盛況であったが、一般住民からの評判は必ずしも芳しいものではなかったようである。結局、昭和30(1955)年9月に「ウドン浜特設土俵」で「第

三回大島郡相撲協会主催市町村対抗相撲大会」[同年9月12日『南海日々新聞』]を最後に、協会相撲の大会は行われなくなった。それへの参加チームは、龍郷・笠利・名瀬A・名瀬B・住用・大和・宇検・鎮西・東天城・天城・和泊の11チームである。第2回と同じく、徳之島からは東天城と天城、沖永良部からは和泊が参加している。ちなみに、和泊は名瀬Aと優勝を争い、「遠征の和泊、惜敗す」と讃えられている。

協会相撲に代わって、その翌年からは、奄美大島連合青年団が下部組織強化のために各地方で開催した「若人の祭典」の一つの行事として全郡相撲大会が開かれるようになった(以下、祭典相撲と呼ぶ)。その第1回目は沖永良部で開催された。1956年10月9日付の『奄美新報』によれば、団体の参加は笠利・龍郷・瀬戸内・名瀬A・名瀬B・住用・天城・伊仙・亀津・知名・和泊A・和泊Bの12チームである。徳之島からは天城・伊仙・亀津、沖永良部からは知名と和泊がそれぞれ参加している。地元開催ということもあってか、その時点で和泊が二チームも出していることは注目に値する。

若人の祭典は、その後、徳之島・瀬戸内・名瀬・笠利の順で毎年開催された。しかし、昭和35(1960)年、5年目の笠利での祭典が最後になった。その年の10月18日付の『南海日々新聞』によれば、「祭典のねらいであった下部組織が確立されたので、今後は体育行事を切り離し産業振興の力を育成すること、団員の資質向上に重点をおくことにし、体育行事は県民体育大会に移すことが決定された」のである。

与論のチームが全郡の相撲大会に始めて参加したのは、笠利での最後の祭典相撲であった。南三島のうち、徳之島と沖永良部は、町村によって多少の違いはあっても、戦後じきから参加したのに対して、与論は戦後10数年経ってから参加したのである。

広域相撲への参加の時期は、大まかに捉えれば、大和相撲への移行の時期と見なしうる。何故なら、町村の代表を送り出すためには、各地でそれなりの取り組みが必要だったからである。

## (2) 移行への取り組み

移行への取り組みの具体的な状況として沖永良部の事例を挙げよう。『知名町誌』によれば、米軍政下の戦後じきから次のように相撲が行われた。「町では最初有川薫允が協会長として相撲を始め、昭和二十二年には吉松軍八が代わり、和泊町の協会長前久茂と手を携え、相撲の発展に努力した。消防ポンプの古ホースも禪に使った。合宿もした。町内各学校を巡り相撲会を開いた。両町対抗相撲は時徳の四並蔵神社の境内で行った。そのうち、徳之島から選手を呼び、徳之島と永良部の対抗相撲を和泊の高千穂神社境内で行った。・ ・ ・また徳之島への遠征・瀬戸内町への遠征で相当の成績を納め、後に大島本島全体からも永良部に来島し親善相撲を取っている。永良部の相撲は強いと噂されるようになった」[知名町誌編纂委員会 1982:453]。

文中の相撲が大和相撲であることは文脈から明白である。沖永良部では戦後じきから知名町と和泊町にそれぞれ相撲協会があり、双方の協会長が協力して、大和相撲の導入と普及に努めたのである。それ以前の沖永良部の相撲はイラブジマ(伊良部相撲)と呼ばれ、「普通の帯を二重に締め、腰を下ろしたまま互いに帯を握って取り組み、一方がトウと言えば、一方もトウと言って、合意の上で立ち上がり技を振るう」相撲だった[知名町誌編纂委員会 1982:1024]。そこに大和相撲を受け入れ、普及するために、合宿、町内各学校巡り、両町対抗等の取り組みがなされたばかりでなく、徳之島との対抗試合ま

で行っていたのである。

和泊町の協会長に関する資料は入手しえていないが、知名町の二人の協会長は大和相撲の導入と普及に打って付けの人物だったようである。有川薫允は、戦前の鹿児島師範学校を卒業後、教職についていた。吉松軍八は戦前は軍医で、戦後は知名町で開業し、米軍政下では群島議会議員も務めた。有川は師範学校で大和相撲を学んだ。吉松が軍隊で大和相撲を学んだか否かについて確実には分かっていない。しかし、軍医も軍人であり、一般の軍人同様に鍛錬として少なくともある程度の体験はしたと思われる。そうでなければ、大和相撲の普及に務めることはできなかったであろう。

徳之島伊仙町面縄の事例を見よう。今日の面縄では集落のほぼ中央部に生活館（公民館）があり、その庭に常設の土俵が設けられている。旧暦8月15日には生活館の前の道路で綱引きが行われ、翌16日には集落の相撲大会と八月踊りが行われる。

その土俵が造られたのは戦後のことで、造ったのは「軍隊帰り」の若者達であった。それ以前は、生活館やその庭は個人所有の水田であった。戦後じきまで、稲を刈り取った後の乾いた田んぼに綱引で使った綱で「円を作るだけ」で、土は盛らずに、シマジマ（シマの相撲）と称される組み相撲を行っていた。土俵を造った後はヤマトウジマ（大和相撲）に変わった。

徳之島では、島に始めて大和相撲を取り入れたとされる人物についての話も伝わっている。明治23年伊仙町生まれの叶実統は、「県立大島農業高校（現在の大島高校）を卒業後、白南（中華民国）に現役兵として入隊、二年後に陸軍上等兵として除隊しました。その後、小学校の農業専科教員の免許状を受け、面縄や伊仙小学校などで教師を務めていました。初めて本土の角力を取り入れ、児童や村の青年達に教えたのも彼であったと言われています」[「郷土の先人に学ぶ」刊行委員会 1980:122]。

叶は大正8年頃、「当時、全島一の角力とりと言われていた」[「郷土の先人に学ぶ」刊行委員会 1980:123]。戦前は県会議員、戦後の米軍政下では群島議会議員も務めた。2年間の軍隊生活を経て教職に就いており、やはり軍隊で相撲を経験した可能性が高い。

徳之島と沖永良部で戦後いち早く大和相撲が受容された背景に、師範学校や中学のような教育機関および陸軍や海軍といった軍隊における大和相撲の影響があったことは間違いないであろう。しかも、その普及者は政治的な指導者でもあった。

戦後じきの奄美は米軍政府に対する不満と本土復帰への願望に満ちていた。そのような社会的雰囲気や時代思潮の中で、吉松軍八や叶実統のような政治的指導者達が懸命になって大和相撲を普及した。それは復員した島民達にも受け入れやすいものであった。つまり、徳之島と沖永良部島における大和相撲は、戦前から戦後、米軍支配から本土復帰という時代の激変期に、政治的指導者と住民が一体となって呼び込んだものだったのである。その過程で、シマジマやイラブジマは姿を消していったのである。

戦前の教育機関や軍隊における大和相撲の影響という点では、与論島も徳之島や沖永良部島と同じ条件下にあった。しかし、与論島の広域相撲への参加は両島に比べると、明らかに遅かった。その理由は、二つほどあったようである。一つは、吉松軍八や叶実統のような積極的な普及者・指導者がいなかったことである。もう一つは、戦後の一時期、「相撲は体に悪い。健康を害する」との風評があって、祭りや運動会などの公的な行事では行

われなくなったことである。昭和35年の祭典相撲へは、それらを克服して3名の若者が参加したのである。

なお、戦後の大島郡相撲協会は昭和21（1946）年に当時の名瀬市助役、里原慶寿が中心となって組織した。各町村ではその呼びかけに応じて、それぞれの相撲協会を発足させたようである。当時の与論村でも協会が設立され、協会長も選出されていた[与論町誌編集委員会 1988：993]。

## 第4節 戦後北奄美の大和相撲

### （1）三本勝負と一本勝負

相撲を文化として捉え、その変化を追求する際に、見落としていけない重要な点は、競技の場や勝敗の決め方などに関するルールの変更であろう。北奄美における大和相撲の受容過程を探るに際し、一つの手掛かりとして、戦後の協会相撲および祭典相撲における勝敗の決め方を点検したい。

昭和22年、古仁屋で開催された第1回協会相撲に関する記事[同年10月12日付『奄美タイムス』]は、勝敗の結果だけでなく、勝敗の決め方についても伝えている。市町村対抗の団体戦の結果を報じつつ、「得点は三番勝負の一点制で中を入れても得点なしとする」と説明しているのである。

その説明にはさらに説明が必要であろう。団体戦は1チーム5人で、各人が一人の相手と三番勝負を行う。「得点は三番勝負の一点制」というのは、三番のうち二番勝てば、1点の得点になるという意味である。つまり、三番のうち二番、相手を倒した者が勝者になり、1点を得て、その得点の合計でチームの勝敗を決めるのである。また、「中を入れても得点なし」というのは、三番のうち、一番だけ勝っても得点にはならないという意味である。

個人戦に関しても三番勝負のルールは同じである。その記事は前日の個人戦の結果も伝えている。上下二段に分け、上段に勝者名、下段に敗者名を記し、「下段氏名に○印を入れたものは中を入れたもの」とわざわざ断っている。

その記事によって、協会相撲の勝敗の決め方は三番勝負で二番勝った者を勝者とするルールであったことが分かる。と同時に、敗者でも、二番連続負けたのか、一番は勝ったのかに相当なこだわりを示していることも分かる。何故、そうこだわるのであろうか。

相撲の好きな大和村の80歳の話者にその点を尋ねてみた。「中を入れたというのは、負けたことは負けたが、簡単に負けたのではなく、ほぼ対等の勝負をして負けた」という意味合いが込められているという。「中を入れるというのは、五分五分ほどの価値があった」ともいう。

つまり、負けることは負けたが、一方的に負けたのか、互角の戦いをして負けたのかを判断する基準が「中を入れた」か否かなのである。単なる勝ち負けではなく、「中」の枠組みも備えていたのが三番勝負だったのである。それは相撲を取る者にとっても、見て楽しむ者にとっても、重要な意味を持っていたのである。ちなみに、同じ話者によれば、中



を入れさせず、二番連続相手を倒すことをニバンウチ（二番打ち）と言った。それは圧倒的な差で相手を負かしたことを意味した。

さて、三番勝負で勝敗を決するルールは徳之島で行われた第二回目の祭典相撲まで続いた。しかし、第3回目の瀬戸内で開催された祭典相撲からは、それが変更された。1958年10月20日の『「南海日々新聞」』によれば、その発端は次のとおりである。

第3回若人の祭典を瀬戸内町の古仁屋で開くに際して、主催者の奄美連合青年団では相撲関係者を「本部に招き座談会を開いて協会相撲の起こり、こんどの古仁屋場所展望などを試みた」。「出席者は奄美大島相撲協会会長里原慶寿、同副会長元田正、名瀬署勤務で現協会横綱房親則の各氏。それに協会相撲最初の大関水間坊太郎（七九）同じく当時の横綱山下辰次郎（六六）同じく大関谷村昌信（六五）土岐直家さんら」であった。その座談会で、「三本勝負の制度をとっているのは奄美だけでなるべく早く一本勝負に改めるべきだ。三本もとつては体力の消もうが激しくいい相撲はとれないし、高砂親方などからつよくいわれている。としよりの反対もありすぐにはムリだろうが、若人の祭典では個人戦だけでも一本勝負にした方がよかろう」との提言がなされたのである。

それを受けて、実際に三本勝負から一本勝負に改められた。その点は、大正15年生で実際にそれに参加した話者から確認がとれた。また、当時の前田信一奄美連合青年団々長は、1958年11月2日付『南海日々新聞』の日曜論壇で、「市町村対抗青年相撲大会を通じて大島だけに残っていた昔ながらの三本勝負を一本試合に切り換え、一大改革を行った」と述べている。

それ以後、奄美における広域相撲は一本勝負に変わった。当然、各地の反応は複雑で、集落相撲まで一斉に変わったわけではなく、地域ごとに多少の早い遅いはあった。先ほどの大和村の話者によれば、そこでの反応は次のようなものであった。

「相撲の一本勝負などというのは、考えたこともない。三本勝負は明治以前から、昔からやっており、一本勝負は内地式である。一本勝負だと、一回しか勝負しないので、負けたら大変なことになる。合点ならん、気に入らんとか不満を口にした。それは実力ではなく、ウン（運）とフー（つき）次第である。パクラシー（番狂わせ）もあり、相撲にならん」。

そのような不満を漏らし、抵抗しつつも、今日では集落相撲までほぼ全地域で一本勝負に変わっている。一本勝負をずーと続けているのは、瀬戸内町の節子その他の若干の集落だけになっている。節子の場合、「集落の規模が小さく、人口が少ないので、一本勝負だとアーという間に終わってしまい、見るものがなくなる」からである。ただし、他の集落から応援のため、挑戦する力士が来ると、そのときは土地の者も一本勝負で対応している、とのことである。

## （2）土俵までの歩み

昭和33（1958）年に瀬戸内町で開催された祭典相撲で三本勝負が廃され一本勝負になった。実は、祭典相撲における重要なルールの変更はそれだけではなかった。それに先立って、競技の場に関する変更もなされていたのである。

昭和21年から昭和30年までの協会相撲における「土俵」は今日のように土だけで固めて造られたものではなかった。俵の円の内側にはかなりの量の砂が入れられていた。その厚さは踝が沈み込むほどであった。つまり、外枠は土で、内側は砂だったのであり、今

日の土俵からはおよそ想像もつかないものであった。

土地の人々はそれも「ドヒョウ」と称している。「協会相撲の頃のドヒョウは」云々という具合である。とはいえ、奄美における相撲の変容過程を把握するためには、三本勝負から一本勝負への変化と同様、その変化にも注目する必要がある。本書ではそのドヒョウを今日の土俵と区別して、「土砂俵」と呼ぶことにしたい。

土砂俵はその上で取られる相撲の技、すなわち身体技法とも深く関係していた。実際に協会相撲に参加した話者達によれば、「昔式の相撲ば投げ技であり」、「ドヒョウに砂が入っていないと、怖くて取れなかった」とのことである。つまり、「土砂俵」は投げ技中心の伝統的な相撲に合致した競技の場だったのである。

ところが、祭典相撲では昭和31年の第一回目から「土砂俵」ではなく、土俵に変わった。俵の内側に砂を少し撒くことは撒いたが、「土が濡れると、足が滑るので、滑り止め程度に撒いた」のである。その頃になると、「土砂俵」は正式な土俵ではないとの考え方が強くなっていったようである。それと同時に、徹底して押し相撲をとる者も現れたとされている。

「昔式の相撲」を取る者からすれば、「掴まえて投げるのが相撲であって、押したり引いたりするのは相撲ではない」との反発もあったようである。今日でも投げ技中心の相撲を懐かしむ、かつての力士達が親睦団体を結成し、一年に一度名瀬で懇親会を開いている例もある。その力士達、およびその力士達を応援する者達にとって、最も美しく、すばらしい技は「高倉投げ」であった（写真1参照）。

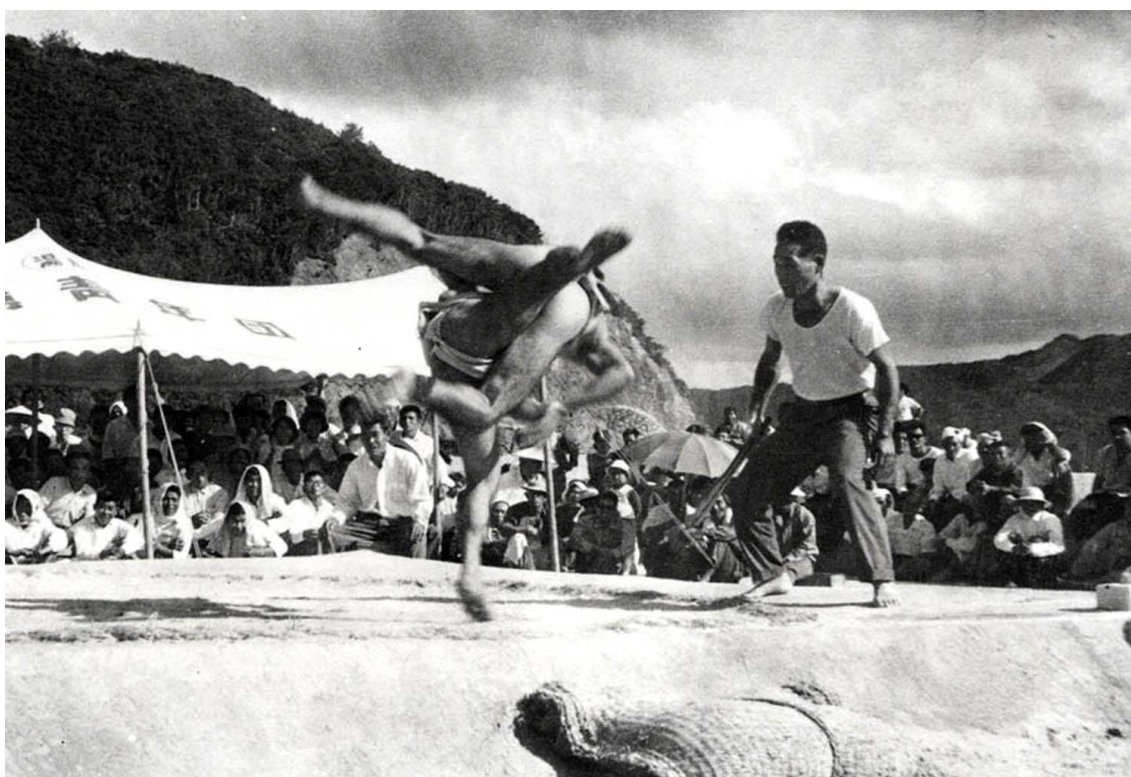


写真1 高倉投げ

協会相撲も祭典相撲も大会が開かれるたびに、「特設土俵」が準備された。既述のよう

に、第3回協会相撲は名瀬の「ウドン浜特設土俵」で行われた。また、第5回若人の祭典では「赤木名中には若人たちが力と技をきそう特設土俵が完成して準備はOK」[1960年10月11日付『南海日々新聞』]などと報じられている。土砂俵であろうが、土俵であろうが、それらの「特設土俵」は今日各地に見られるような矢倉付きではなかった。あくまでもその都度の「特設」なのであった。矢倉付きの常設の土俵は、祭典相撲のさらに後に登場したのである。

さて、広域相撲において土砂俵から土俵へ変化したのに対して、集落相撲ではどうだったのだろうか。戦後のそれを辿ってみよう。

既に報告があるとおおり、戦後じき、昭和20年代頃の宇検村における状況は、次のようであった。「通常はただの地面であり、相撲を取る際に砂を入れた吠を並べたり、綱で円を描いたりして土俵とし、中に砂を撒く程度のものであったという」[八木橋・栄 1999: 48]。つまり、それは地面にじかに印としての「俵」を描き、その内側に砂を撒いただけだったのである。

それは協会相撲の土砂俵とも異なるものであった。土砂俵の場合、外枠は土で固められていた。それもしないで、じかに地面に砂を撒いていたのである。土地の人々の話を聞くと、それもまたドヒョウの категорияに入っている。土俵と土砂俵の区別同様、それと土砂俵との区別も必要であろう。本書ではそれを「砂俵」と称したい。

その後、早いところでは昭和20年代の末頃から、遅いところでは30年代の始め頃から土砂俵が造られるようになった。当然のことながら、広域相撲の影響を受けたと思われる。宇検村の場合は、20年代末頃から土砂俵に変わっていた。

それを示す貴重な写真が残されている。写真2は宇検村湯湾において和27年の豊年祭に撮影されたものである(注8)。それを見ると、俵の外側は土で固められているが、内側はそうはなっていない。そこにはおが屑が入れられている。「本来は浜から砂を運んできて入れるべきであるが、戦後の湯湾では林業が盛んで、おが屑が沢山あったので、代わりに入れた」とのことである。つまり、外枠は土で固め、内側には砂を入れる「土砂俵」である。

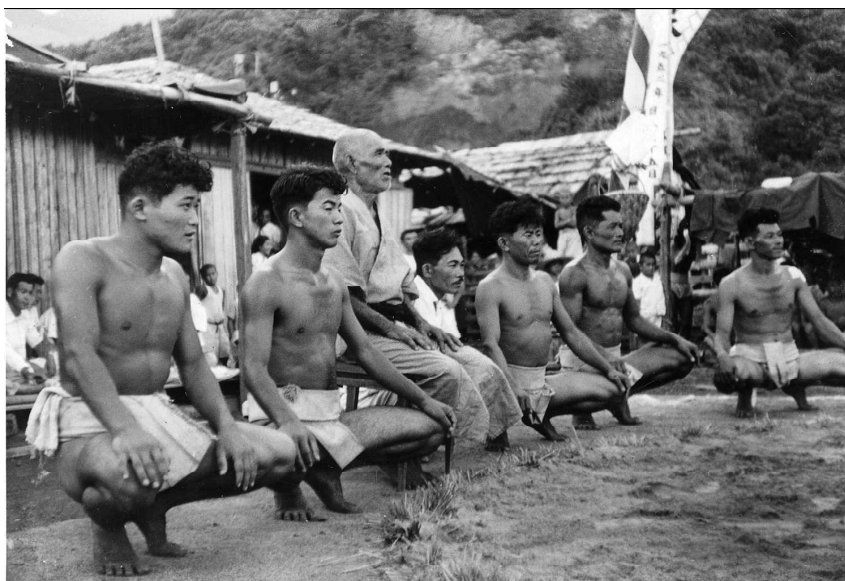


写真2 俵の内側におが屑を入れた「土俵」

同じような話は大島の各地で聞ける。大和村津名久の事例でさらに詳しくそれを示したい。話者は、昭和3年生まれ男性である。

津名久では昭和20年代まで豊年祭の前日にテイルと呼ばれる籠で婦人達が浜から公民館前の広場に砂を運んだ。戦前だと、木に藁の先端を架け、男三名で太い縄を編んで砂上に円状に置き、ドヒョウを造った。しかし、戦時中すなわち昭和18、19年頃からは稲藁を直径10cmは越える太さになるように縄で縛り、砂に半分埋めてドヒョウを作った。その「俵」は土を掘って埋めているわけではないので、十分に固定されておらず、足をかけると動いた。そのため、なるべく「剣が峰」を踏まないようにということだった。

「砂のドヒョウ」なので、足もめり込んだ。名瀬などを始めとして、昭和の初め頃はみんな「砂のドヒョウ」だった。普段の練習も砂浜でやっていたので、特に違和感はなく、数センチほど足が砂に沈み込んだ方がかえって安心して取れたくらいであるという。砂浜で遊びで相撲を取るときには、砂に手でじかに土俵の印、仕切り線の印をつけた。もちろん大和相撲であり、沖縄のように最初から掴み合う相撲はやったことがない。

津名久においても昭和30年代初め頃には砂俵から土砂俵に変わっていた。湯湾と同じ理由で俵の内側にはやはりおが屑が入っていた。「そうでないと、怖くて相撲が取れない」とのことだった。つまり、硬い土の上での勝負は危険視されていたのである。昭和33年に「本格的にやろう」ということで、土砂俵から土俵に変わった。

現在、津名久には公民館前の広場に矢倉付きの立派な土俵がある(写真3)。普段はブルーシートが被せられている。それが造られたのは昭和40年のことである。180万円かかった。それ以前の土砂俵や土俵は現在のものほど高さも高くなく、「やかた」もなかった。





写真3 津名久の公民館と土俵

奄美における土俵以前の「砂」に対するこだわりは相当に強いものであった。津名久のような海辺の集落ならば、砂を運ぶのにそう苦労しないにしても、海から相当離れた集落でもやはり砂俵を造っていたのである。喜界町の城久では赤連との間の浜山まで行き、オーダーと呼ばれる運搬用具に砂を詰めて馬で運んでいた。今の常設の土俵が出来たのはわずか10年ほど前で、それ以前はずっとそうしていた。

そのような例もあるので、地域によって多少の違いはあるであろうが、大まかな捉え方をすれば、昭和20年代末頃から30年代初め頃にかけて、集落相撲では砂俵から土砂俵に変わり、30年代末頃から40年代初めにかけて土俵に変わったのである。

ただ、集落相撲の場合、全ての地域においてすっかり土俵に変わってしまったわけではない。一例を挙げると、喜界町河嶺のように地面に土俵のように砂を高く積み上げた砂俵もあるのである。その点は広域相撲の変化とは必ずしも軌を一にしない各地の民俗として今後とも追求されねばならないであろう。

## 第5節 近代・近世の大和相撲

明治期から戦前までの広域相撲における「土俵」は如何なるものであろうか。それを知ることのできる貴重な写真が奄美博物館に所蔵されている。「大正九年十一月一日大島角力協会発会取組力士」と記され、総勢50人余の力士が写っている(写真4参照)。それによって、戦前の「協会角力」は大正9(1920)年から始まったことがわかると同時に、

当時の「土俵」についても知ることが出来るのである(注9)。

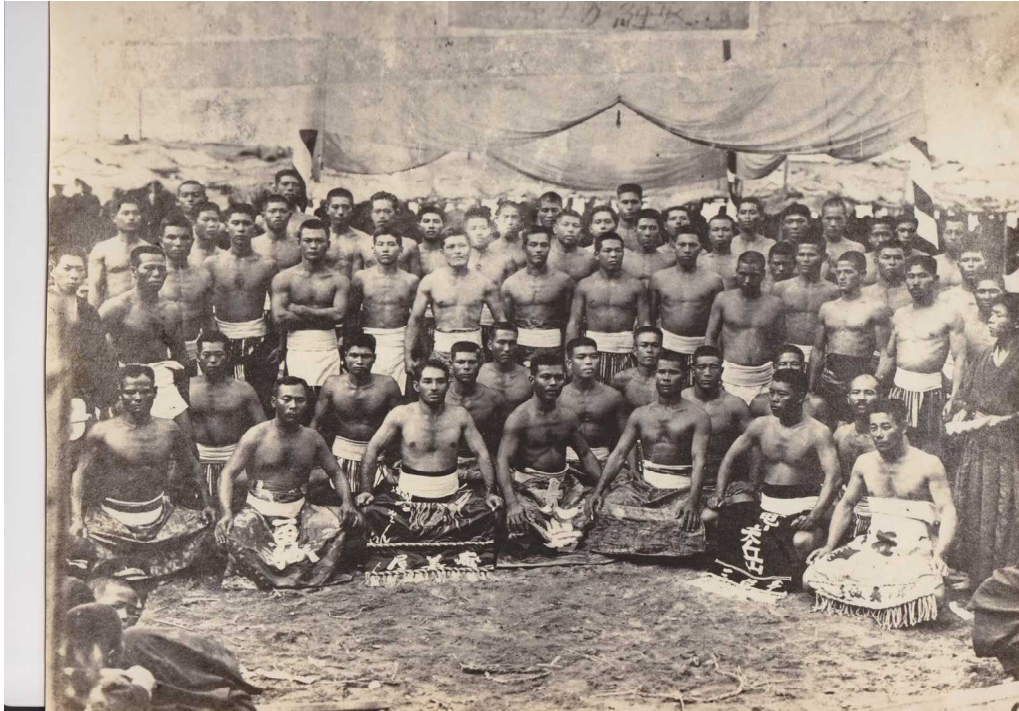


写真4 大正9年大島角力協会発会取組力士

その写真は全ての取り組みが終わった後での記念写真だったようである。俵の内側は激戦の後を物語り、真ん中の部分がへこみ、綱で造られた仕切り線も外れている。それを見る限り、俵の外は土で固め、内には砂を入れた「土砂俵」である。その「協会角力」は昭和6年まで続くので、大正から昭和初期にかけての大島規模の広域相撲はほぼそのとおり、土俵ではなく土砂俵で行われた、と理解すべきであろう。

当時、勝敗の決め方が三本勝負だったことも確認できる。大正3(1914)年、紬の仲買人達によって仕組まれた大熊と戸口、「両部落」の対抗相撲に関する報告がある。それによれば、「両方六人の力士で各々二番相撲であった」[亀井 1973: 45]。その「二番勝負」は、本論にいう三本勝負である。なお、出場した力士のうち、最年長者は明治13年生で、当時数えの35歳、最年少者は明治27年生で21歳である[亀井 1973: 46]。

今のところ、明治期の写真や図および記録が見つからないのは残念であるが、大正9年の角力協会の写真、および大正3年の大熊と戸口の相撲(特にその力士達の年齢)を踏まえると、大枠は想定可能である。明治期の広域相撲も土砂俵における三本勝負だった、と見る以外にはないであろう。

さて、近世の北奄美における相撲は如何なるものだったのであろうか。それに関しては、幸いにして二つの資料が利用できる。一つは前章でも示した『南島雑話』の「嶋人相撲」の図である(図1)(注10)。もう一つは『琉球写真景』の第10景に描かれた相撲の絵である(図2)。普通、文書資料に「相撲」の字句があっても、如何なる相撲かはよく分からないが、それら二つは図像資料であり、近世の大島における相撲の具体像が分かる。



図1 『南島雑話』の「嶋人相撲」

名越左源太の『南島雑話』については、宮本常一・原口虎雄・比嘉春潮編『日本庶民生活史料集成 第一巻 探検・紀行・地誌（南島篇）』[1968]に収載され、解説もなされているので、ここでは説明を省きたい。それに描かれた「嶋人相撲」の図は、左源太が大島に流されていた期間が1851年から5年間なので、だいたい1800年代中頃のものと理解したい。なお、左源太の大島での滞在地が小宿であることも念頭に置いておきたい。

『琉球寫真景』については若干の説明が要るであろう。それは沖縄県名護市の文化財に指定され、名護市立名護博物館に所蔵されている、縦42cm、長さ14mに及ぶ絵巻である。その中に、幅1m20cmの絵が11景収められている。作者は江戸時代後期の四条派の画家、岡本豊彦（1773～1845）に間違いのないであろう、と専門家の間で意見が一致している。



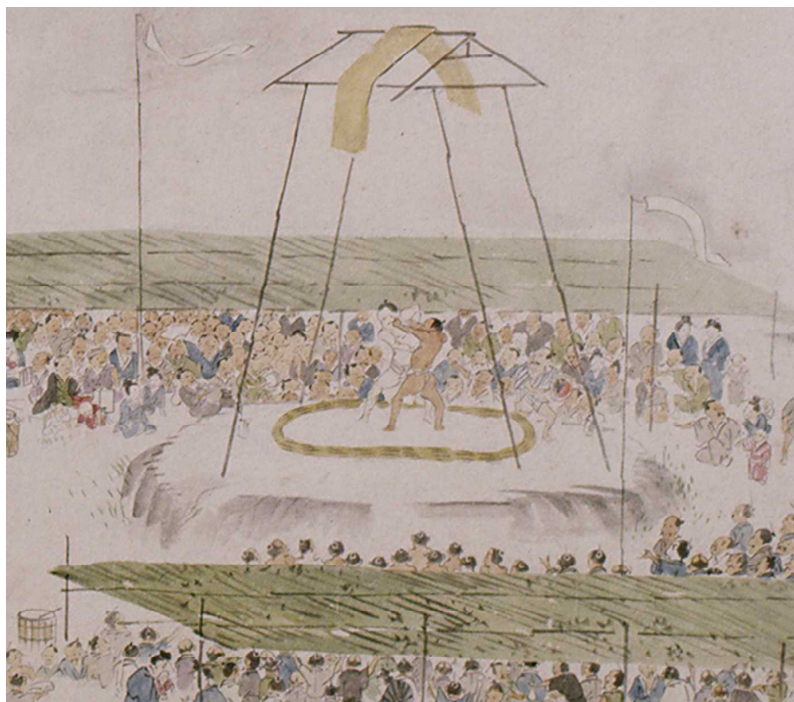


図2 『琉球寫真景』第10景の相撲

その第1景に、1801年から1871年までの70年間、現在の奄美市名瀬矢之脇町に所在した伊津部仮屋（代官その他の詰め役人の居所兼役所）が描かれている。その期間に、さらに岡本の没年を重ねると、1801年から1845年の間に『琉球寫真景』は描かれたことになる。つまり、第10景に描かれた相撲の絵は、大雑把に1800年代前半のものと理解できる。場所としては、名瀬のウドンバマ（御殿浜）と見られる。

近世のそれら二つの図を比べると、共通点は大和相撲を行っていることである。それは明治期の研究や今日の伝承とも一致する。つまり、二つの図によって、近世末期の奄美大島において、間違いなく大和相撲の行われていたことが確認されるのである。

ただし、共通点はそれだけで、その他は大いに異なる。重要な二点だけを挙げよう。まず、相撲の場に注目すると、『琉球寫真景』では土を盛った「土俵」になっているが、「嶋人相撲」では土を盛らず、俵だけが円く並べられている。次に、『琉球寫真景』では薩摩の役人、島の役人、役人の奥方とおぼしき婦人、控えの力士、一般の見物人等々が多数にぎにぎしく描かれているのに対して、「嶋人相撲」では僅かな人数しか描かれていない。それらの点から、当時でも『琉球寫真景』の相撲のように明らかに広域相撲と判断される相撲は、土を盛った「土俵」で行われ、「嶋人相撲」のように集落相撲かあるいは個人相撲と思われる相撲は、土を盛らない「土俵」で行われていたことが分かる。

二つの絵だけを比較すると、そうしか言えないが、既に述べたように広域相撲における土砂俵から土俵、集落相撲における砂俵から土俵への変化を考慮すると、単純にそのように理解してはならぬであろう。『琉球寫真景』は土砂俵、『南島雑話』は砂俵をそれぞれ描いていると考える以外にはないであろう。

さて、『琉球寫真景』に描かれた相撲は、如何なる広域相撲だったのであろうか。それを窺う格好の資料が『大和村の近現代 大和村誌資料集1』に収載された菊池義頭「浦内

沿革誌」[菊池 2003(1951)]である。

それによれば、現在の奄美市名瀬矢之脇町に大島七間切を統括する役所として伊津部仮屋があった頃、地方の役所からそこへの人口戸数の報告は7年毎になされた。つまり、7年の間は毎年の戸籍変動を地方役所で把握し、7年分一纏めにして名瀬の間切役所の原簿に登載した。地方役所員は与人以下総出で担当間切役所に出張し、事務を執らなければならなかった。15日ぐらいかかって一斉に終了すると、代官以下鹿児島武士の臨席の下に、事務終了祝の名によって、大祝宴が催され、余興として七間切相撲大会も催された。その見物に一般民も地方から名瀬へ集まり、盛況を極めた。それは旧藩時代において取りわけ賑やかな行事であった[菊池 2003(1951):81-82]。

「浦内沿革誌」は旧藩時代における人口調査に関する伝承を戦後に記述したものである。当時は『琉球寫真景』の所在すら知られていなかったもので、著者はその相撲の絵を念頭に置いていたわけではない。『大和村誌』の資料編が刊行された時点で、『琉球寫真景』第10景の相撲が「浦内沿革誌」の七間切相撲大会の記述とぴったり合うことが分かったのである。代官以下の薩摩からの役人達および与人以下の島役人達が主導した七年に一度の広域相撲、それが『琉球寫真景』の相撲だったのである。

「浦内沿革誌」を知る前、そして大正年間の土砂俵を知る前、私は『琉球寫真景』の相撲の絵を見て、我が目を疑った。いくら何でも、当時の奄美にそんな立派な土俵があるはずはないと思ったのである。しかし、薩摩からの役人や島の役人達が楽しみにした七年に一度の七間切相撲大会であれば、<ウドゥン浜特設土砂俵>を設けた可能性は充分にありうる。

土俵が全国的に用いられるようになったのは、天正年中(1573~92)より慶長(1596~1615)の頃とされている[山田 1996:161-162]。第10景は時代的には土俵でも矛盾はないと思われる。しかし、広域相撲でも大正年間の土砂俵から戦後昭和30年代になって土俵に変わったこと、および絵そのものが「土俵」の上を白く描いていることも考慮すれば、やはり土俵ではなく、土砂俵だったと思われるのである。

龍郷町秋名では、与人が力士を抱えていて、ときどき他の間切と勝負したとの話が伝わっている。『琉球寫真景』の絵やその伝承などから、近世の広域相撲には役人層が深く関与し、積極的な役割を果たしていたことが分かる(注11)。

改めて考えると、『琉球寫真景』の相撲と『南島雑話』の「嶋人相撲」の違いは、戦前の広域相撲における土砂俵、および戦後の集落相撲における砂俵を想起させる。勝敗の決め方は、両方とも同じ三本勝負だったであろう。

## 第6節 大和相撲の受容過程

前章でも述べたとおり、明治28(1895)年に執筆された稿本で、1964年に名瀬市史編纂委員会から発刊された吉満義志信『徳之島事情』は、奄美の相撲を二つに分けて捉えた嚆矢である。それを現代仮名遣いに直して示すと、次のとおりである。奄美の「相撲」に二種あって、一つは大和相撲といい、もう一つは島相撲という。その大和相撲とは、



内地一般に行われるところのもので、島相撲とは、双方の腰部に帯をまとい、互いにこれを掴んで背部を地にし天を見なければ勝負が決まらない・・・」[吉満 1964(1895):25]。

このように、奄美の研究者は明治の頃から地元の相撲を二つに分けて捉えている。そして、「大和相撲」に関しては、「内地一般に行われる」ものであるとし、特に説明は加えていない。ところが、「島相撲」については、「内地一般」には行われていないものなので、どのような組み相撲なのかをわざわざ説明している。

実際のところは、奄美におけるその「大和相撲」は、吉満義志信から昇曙夢にいたるまでの地元研究者達が思っていたほど「内地一般」に行われていたものではなかった。広域相撲では、昭和31年に土砂俵から土俵に変わった。そして、昭和33年以降、土俵での三本勝負から一本勝負に変わった。また、それと前後して、集落相撲では砂俵から土砂俵を経て土俵に変わり、三本勝負も一本勝負に変わったのである。それらの変化は、広域相撲も集落相撲もともに奄美的な特殊性を帯びた大和相撲の様相をくっきりと浮かび上がらせているのである。

にもかかわらず、「内地一般に行われる」ものと言い切った地元研究者達にも問題はあったのであるが、それはそれとして、ここで大切なことは、それらの特殊な要素を我々がどう捉え、理解するのかという点である。それに関しては、戦後大和相撲に変わった南奄美の事例が参考になる。

徳之島の亀津で昭和25年生まれに相撲好きの男性に聞いた話はきわめて興味深い。その話者自身は物心ついた頃から土俵で大和相撲を取っていた。その父親は昭和元年生で、成人後は大和相撲が主流になってはいたが、シマジマ（島相撲）と称される沖縄と同じ相撲も経験していた。シマジマのときは直接砂浜で取ったが、大和相撲のときは砂浜の砂を盛り上げて「土俵」（実際には「砂俵」）を造り、そこで取ったという。どちらも三本勝負であった。

その父親が20代になった頃がちょうど戦後の広域相撲が行われた時期と重なる。父親の頃は、シマジマも経験しているが、大和相撲が主流になっていたというのも頷ける話である。亀津におけるその世代は、砂上で取るシマジマと砂俵で取る大和相撲が平行し、次第に後者へ移行していった時期を生きていたのである。

その世代の体験は北奄美における相撲の変化を考える上でも、きわめて貴重である。なぜなら、研究者が観念世界で作上げた図式ではなく、亀津で起きた確実な事実として、砂上・三本勝負のシマジマから砂俵・三本勝負の大和相撲、そして土砂俵・三本勝負と土俵・一本勝負の大和相撲への変化が読み取れるからである。

実は、沖縄相撲は今日でも砂の上で三本勝負を行う。競技時間との関係で、沖縄県角力協会では判定勝ちのルールも導入してはいるが、基本的には砂上の三本勝負であることに変わりはないのである。つまり、亀津でかつて行われた砂上・三本勝負のシマジマは、今日の沖縄相撲とまったく同じ組み相撲だったのである。

その徳之島で大和相撲が変わるとき、砂を盛って砂俵を造った。つまり、沖縄相撲と同じ組み相撲を行っていた人々が大和的立ち会い相撲を受容する際に、「砂上」での「三本勝負」を「砂俵」での「三本勝負」に変えるというやり方で対応したのである。

時期は異なるが、北奄美の集落相撲でも同じ受容の仕方をしたために、一般の大和相撲

から見ると特殊な「砂俵」での「三本勝負」になったと理解できる。つまり、それは伝統的組み相撲の世界に大和的立ち会い相撲を受容する際に出現した奄美的な文化的産物だったのである。とはいえ、文化の受容の仕方としてはきわめて一般的で、決して特殊ではなかった。従前の文化的枠組みで対応し、受容しただけなのである。その後、受容した側の伝統的枠組みが特殊とされ、次第に変更され、消されていったのである。

大和相撲の受け入れ方として、砂上の三本勝負を砂俵での三本勝負に変えると、土俵の一本勝負では到底考えられないことが起きるのは当たり前の話である。砂俵だと、足は「砂」にめり込むし、「俵」は十分に固定されていないので足をかけると動いたのである。そのような過程を経て、結局今日見るような土俵での一本勝負になったのである。

徳之島の事例に沿って解釈すると、そのように理解できるのであるが、北奄美の集落相撲において組み相撲から立ち会い相撲に変わったという伝承も聞くことが出来た。たった1例ではあるが、次のように伝えられている。きわめて貴重なので、話者の氏名も明らかにしたい。

話者は昭和3年生で、自身も相撲の強かった中山高栄元大和村教育長である。話者によれば、同じ大和村の出身で、相撲の強い先輩がいた。年齢的には30歳ほど年上であった。その先輩から聞いた話である。

「その先輩は、明治元年生の（話者の）祖父と同じ世代の先輩から『昔は、今のよう仕切って立つ相撲ではなくて、最初から腰に捲かれた帯を掴んで勝負する相撲だったと年寄りから聞いたことがある』と教えられた」。つまり、話者は先輩の先輩がさらに年寄りから聞いた話を伝え聞いたのである（注12）。

明治元年（1868年）頃に生まれた人が年寄りから聞いた「昔」をどう理解すればいいのであろうか。それが重要なポイントになるが、実際の聞き取り調査における「昔」は、話者自身の若い頃か、あるいは一世代前という程度の意味で使われることが多い。ここでもそう理解すると、だいたい1800年代前半の頃になるであろう。時期的には『南島雑話』の「嶋人相撲」よりも少し前である。

『琉球寫真景』に見るように、その頃には役人達の楽しみとして、7年に一度、七間切相撲大会が開かれていた。戦前までの協会相撲の様相を踏まえた上で理解する限りでは、その七間切相撲大会は土砂俵の上での立ち会い相撲で、三本勝負だったと考えられる。つまり、外形は土で固めて地面よりも一段と高くしているが、中には砂を入れ、三本勝負を行うという、従前の文化的枠組みによる対応であった、と考えられるのである。

もともと、その広域相撲にしても集落相撲から発展していったと理解するのが筋であろう。しかし、それが一度上層文化になってしまうと、基層文化としての集落相撲にも逆に影響を与えるようになったであろう。上述したように、集落相撲においても自らの文化的枠組みによる選択的受容がなされた。それを如実に物語るのが砂俵や土砂俵で行われた三本勝負だったのである。

改めて、近世末期の土砂俵と砂俵について捉え直すと、両者には重要な意味の違いがあった。土砂俵は外来と支配の象徴であり、砂俵は在来と被支配の象徴なのであった。そして、双方を貫く「砂」と「三本勝負」は奄美の大和相撲の象徴だったのである。さらに言えば、近代以降、戦後じきまでの土砂俵は集落を越えて権威づけられた広域相撲の象徴なのであった。

ちなみに、これまで触れなかった個人相撲についても一人の話者の証言を付け加えておきたい。話者は大正14年生で大和村国直の晨原光男氏である。戦前の個人相撲の状況に関する極めて貴重な体験談なので、三本勝負であることを前提に、話者が語ってくれたとおり記しておきたい。

「(子供たちは)遊びながら砂浜で(相撲の)練習をした。青年達もやっていた。それは土俵を作らず、服も普段着だった。場所や服装も(豊年祭の)本番とは異なるが、最も違う点は両手をついて仕切ってから立つのではなく、最初から相手のバンドや帯を掴んで勝負したことである。寄り切りや押し出しなどの技はなく、最初から組み合って、相手を投げる技を競った。沖縄の人たちが二〇人ほど、国直に魚を取りに来て住んでいた。彼等から沖縄の相撲について聞いたことがある。ここの練習のときの相撲と同じであると思った」。

このように、個人相撲においては近世まで遡らなくとも、戦前まで沖縄と同じ組み相撲が行われていたのである。国直に限らず、他の地域・集落でもその可能性はあるであろうが、私が知り得たのは残念ながら今のところその一例に止まっている。

## 第7節 おわりに

南三島の戦後における大和相撲の受容について見た上で、近世末期以降の北奄美における相撲の変遷を広域相撲と集落相撲に分けて辿ってみた。そこから浮かび上がるのは、北奄美の集落相撲においてさえも1800年代初頭頃までは沖縄と同じ組み相撲が行われていたが、その中頃までには広域相撲の影響を受けて、奄美的な大和相撲に変わった様子である。その後、次第に今日のような一般的な大和相撲に変わってきたのである。地域ごとに多少の時期のずれはあるであろうが、その過程は大まかに表1のように整理できる。

表1 集落相撲の変遷

時 期	相撲の種類	競技場	勝負
1800年代初頭以前	組み相撲	砂上	三本勝負
1800年代初頭頃から昭和30年頃まで	立ち会い相撲	砂俵	三本勝負
昭和30年前後から	立ち会い相撲	土砂俵 (砂俵並存)	三本勝負
早くて昭和34年頃から	立ち会い相撲	土俵 (砂俵・土砂俵並存)	一本勝負

南奄美の場合は、組み相撲から立ち会い相撲へ変わる時期が戦後になるが、その他はほぼ同じであると見なして良いであろう。その南奄美も含めて、集落相撲における大和相撲の受容過程が示しているのは、当初は沖縄相撲と同じ組み相撲の枠組みで大和的立ち会い相撲を受容し、受容した側もされた側とともに変化し、後に受容した側の伝統的枠組みが変更され、消されていった様相である。

広域相撲に関しては、これまで触れなかった若干の点を補った上で整理する必要がある。近世末期の七間切相撲の後、明治の末期から大正の始め頃まで間切相撲と称して大島内の町村間で相撲大会が開かれた。それは幾つかの町村間だけの大会だったので、大島全町村の大会にすべく、「大島角力協会」が3年間の準備期間を経て、大正9年に発会したのであった(注13)。

戦前の協会相撲では、土砂俵が用いられていた。また、大正3年の大熊と戸口の相撲では三本勝負が行われていた。それらの点を考慮すると、明治・大正の間切相撲および近世末期の七間切相撲も土俵ではなく、土砂俵での三本勝負だったと捉える以外にない。

祭典相撲以降、大島郡体育協会の傘下団体として、大島郡相撲連盟が結成され、かつそれが鹿児島県の県民体育大会に参加するようになったのは、昭和46(1971)年からである。その昭和40年代が各地で本格的な常設の土俵ができる時期でもある。また、各地で一本勝負が定着するのもその時期である。つまり、今日のような土俵での一本勝負へと総仕上げをしたのは、県レベルの体育大会への参加だったのである。

それらの点に留意しながら、奄美における広域相撲をまとめると、表2のようになる。表中の地域に関しては全郡と記されているが、与論の参加は昭和35年の祭典相撲以降である。

表2 広域相撲の変遷

名称	時代	地域	競技の場	勝負の決め方
七間切相撲	近世末期 (1800年代)	大島七間切	土砂俵	三本勝負
間切相撲	明治40 - 大正5年	大島内町村	土砂俵	三本勝負
協会相撲(戦前)	大正9 - 昭和6年	大島全島	土砂俵	三本勝負
協会相撲(戦後)	昭和23 - 30	大島郡	土砂俵	三本勝負
祭典相撲	昭和31 - 35	大島郡	土俵	三本勝負から一本勝負へ
郡体相撲	昭和46以降	大島郡	土俵	一本勝負

ところで、いかなるかたちの組み相撲であっても、それから立ち会い相撲に変わることは、一般的には想像も出来ないほど、困難で不可能なことだと思われる。たとえば、韓国にはシルムと称する砂上での相撲がある。腰と太股(普通は右足)に帯を巻き、最初から片手は腰の帯、もう一方は太股の帯をそれぞれ掴んでから始める組み相撲である。その<韓国的組み相撲>から<日本的立ち会い相撲>に変わることは、まったく想像だにできないのである。スポーツはそれぞれの民族・社会集団のアイデンティティーやプライドにもかかわる重要な文化の一部面なのである。奄美における<伝統的組み相撲>から<大和的立ち会い相撲>への変化は、恐らく、世界的に見ても希有な例だと思われる。

なぜ、それが可能だったのであろうか。その手掛かりは奄美における広域相撲と集落相撲の関係に求められるであろう。南三島の組み相撲から立ち会い相撲への変化は、戦後の広域相撲への参加を通してなされた。また、戦後いち早く土砂俵の「特設土俵」をこしらえたのは協会相撲であり、集落相撲では昭和30年前後に砂俵から土俵へ変わった。さ

らに、土砂俵を土俵に変え、三本勝負を一本勝負に変えたのは昭和30年と33年の祭典相撲であり、集落相撲はその後次第に土俵上の一本勝負に変わっていった。そのように、戦後奄美の集落相撲における大きな変化は、常に広域相撲の影響下で起きていた。

翻って、近世末期まで遡り、集落相撲において組み相撲から立ち会い相撲に変わった時期を想起しよう。その頃の広域相撲は、7年に一度開かれる七間切相撲大会であった。それは薩摩からの役人と島の役人が主導した、奄美的特殊性を帯びた立ち会い相撲であった。大島七間切の与人達が抱えていた、それぞれの土地の力士達が参加する大会であり、集落相撲がその影響を受けないはずはなかったであろう。今日の奄美において、広域相撲も集落相撲も大和相撲一色になったのは、遡れば、その時期の広域相撲に源を発している、と見るのが最も妥当であろう。

結局、琉球弧における今日的な相撲の分布状況を生み出した根本的な要因は、薩摩侵攻によってなされた奄美と沖縄の間の歴史的・政治的線引きだったのである。人々が意識する、しないに拘わらず、直接支配と間接支配という支配構造の違いおよび廃藩置県・琉球処分以降の県域の違いは、今日における奄美と沖縄の間の文化的線引きになっているのである。

## 注

- (1) 本章は拙稿[津波 2010a・2010b]に加筆・修正を施したものである。
- (2) それについては別稿を準備中なので、ここでは取り上げない。
- (3) 南北の大東島における両相撲の共存に関しては、宇佐見も「資料ならびに、大東出身の元選手によって確認できた」[宇佐見 2002:211]としている。
- (4) 宇佐見は「昇曙夢の『奄美諸島年中行事』」によれば・・・[昇曙夢 1971:228]としている。しかし、「主要参考文献」にはそれが記載されていないので、私自身が確認した典拠によることとしたい。
- (5) 本稿では、請島・与路島以北の五島を北奄美と称したい。当然、徳之島以南の三島は南奄美となるが、文脈によって南三島とも用いる。
- (6) その記事では、大島郡相撲協会の主催する「協会相撲」は大正6年に始まったとしているが、奄美博物館には「大正九年十一月一日大島角力協会発会取組力士」と記された総勢50人余の集合写真が所蔵されている。したがって、「協会相撲」は大正6年から3カ年間ほどの準備期間を経て、大正9年から始まったと見るべきであろう。ちなみに、「大島相撲協会」で最初に横綱の称号を得てその名を轟かせた山下辰次郎は・・・大正八年(一九一九)、・・・協会の相撲に出場し大関の最高位で優勝した。・・・辰次郎は大正九年には大島相撲協会の初代横綱の位に就いている」[八木橋・栄 1999:39]とする記述もそこらの事情を物語っていると思われる。
- (7) 東天城村は昭和33(1958)年に亀津町と合併し、徳之島町となった。
- (8) 写真1と写真2は宇検村々議会元田信有議員(当時)にご提供いただいたものである。
- (9) その写真は奄美市名瀬吉田町の朝清雄氏(故人)から1992年に奄美博物館に寄贈された。私は同博物館関係者からその所在を知らされた。2010年5月10日の『南海日日新聞』にも、改めてその所在と意義が報じられた。



- (10) 前章の注でも記したとおり、本論で用いる図は奄美博物館に所蔵されている。
- (11) 今日、各集落における豊年祭相撲は旧8月15日か9月9日に行われている。本来は9月9日であったが、「八月一五日にとるようになったのは旧藩時代に代官仮屋の役人（トノガナシ）達の求めに応じて仮屋所在地を中心とした村から始まり、次第に近隣に広まったものという」[恵原 2009（1973）：345]。それによれば、薩摩の役人は集落相撲の日取りにまで影響を与えていたことになる。
- (12) 宇佐見が喜界島の「沖縄角力」に関して用いた糸数昌禎の証言も同様の話ではなかったかと推察される[宇佐見 2002：213]。
- (13) 奄美市笠利では、毎年10月16日に日清・日露両戦争で亡くなった英霊の慰霊祭に招魂祭相撲を行っている。笠利内の校区対抗である。それは2010年で103年目になる。明治の間切相撲はその1年前から始まり、大正初期には終わった、と伝えられている。

### 第3部 女性神役の継承

## 第5章 大和村名音の神役継承関連文書

### 第1節 はじめに

2002年から2009年まで、『大和村誌』民俗編の執筆と編集に関わる機会を得た。作業はほぼ順調に進行し、歴史2冊と民俗1冊、計3冊の資料編を挟んで、『大和村誌』本編も2010年には大過なく刊行された。その一方で、琉球大学法文学部人間科学科の正規の授業科目である社会人類学実習の指導教員として、1998年から学生達と一緒に大和村で調査研究を行ってきた。それらの現地調査で村落祭祀の儀礼施行者である神役の継承に関連する近現代の文書を4点収集した。2点ずつ、それぞれ字大金久と字名音においてである（両字の位置については第2章の図1参照のこと）。

これまで盛んに女性神役の継承に関して報告が行われてきた瀬戸内町では、残念ながら今までその種の文書は見つかっていない。大和村の文書とはいえ、早くから研究が展開されている加計呂麻島の神役継承を理解するためにも参考になると思われるので、それらを紹介したい。ただし、4点のうち、字名音の分についてのみ本章では取り上げたい。

いきなり文書だけ掲げても、内容を理解するのは難しいであろう。そこで、まず聞き取り調査で得られた資料に基づいて名音の聖地と神役を素描し、どの神役に関する文書なのかを明らかにしたい。その上で、文書を提示し、その内容に関する解説を加えたい。そして最後に、加計呂麻島における従来の研究成果の一部にも触れながら、名音の文書の有する意義について述べることにしたい。

### 第2節 聖地と神役

「名音」は行政上はナオンと称され、方言ではノンと呼ばれている。平成20年8月末現在の人口は、男121人、女122人、計243で、世帯数は116世帯である。

集落東北側の小高い丘にテラと称される小屋が建っている（図1参照）。人々によれば、氏神様を祀っているという。テラの背後に聳えるユネシヤマ（世直し山）はカミヤマ（神山）で、昔から木を切ってはいけないとされている。

ヒキと称される二つの一族の元祖家がテラの裾野にある。蔵下の川畑家元祖、仲道の福山家元祖である。福山家は元祖と本家が別で、本家は元祖の家と公民館の間辺りにある。それらがシマ（村落）の始まりの家とされている。

現在、生活館のある場所に昭和20（1945）年頃までトネヤと称される建物があった。生活館前の道路に接する広場はアシャゲおよびミャーと呼ばれていた。ただの広場で、建物などはなかった[津波 2010c : 687-688]。

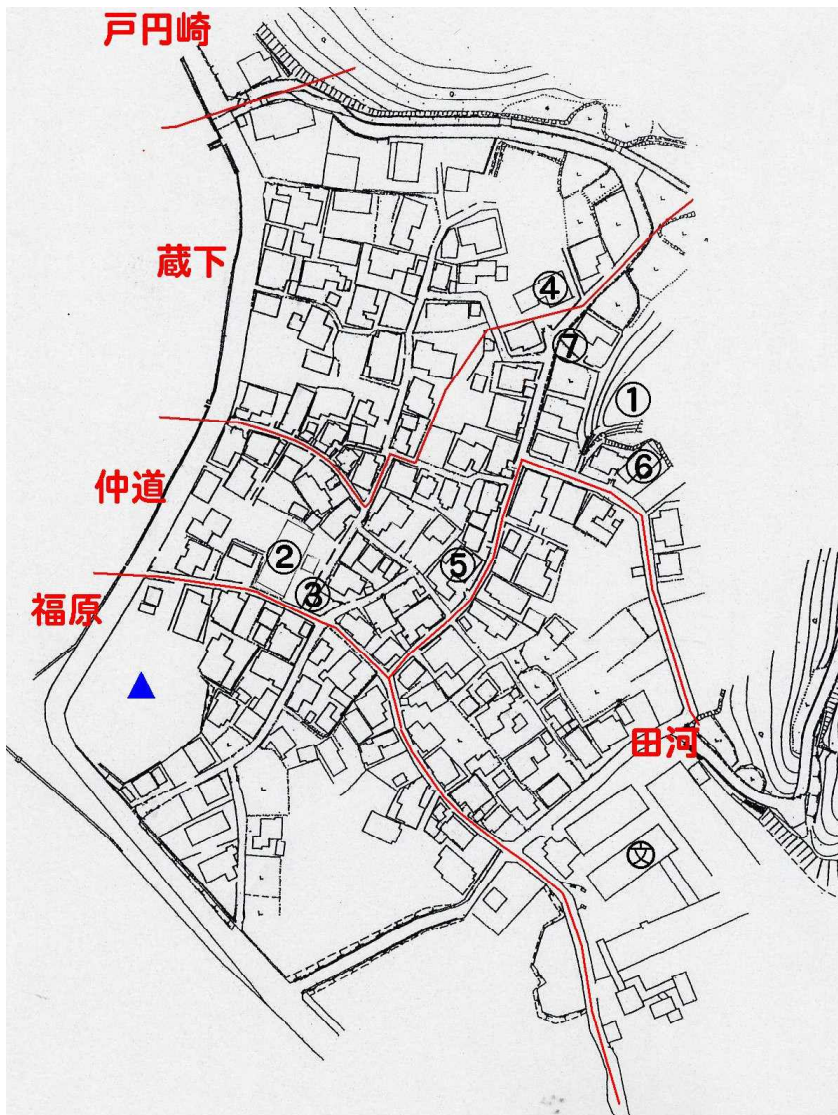


図1 名音の聖地

- ①テラ ②トネヤ跡（現生活館・土俵） ③アシャゲ、ミャー跡  
 ④川畑家元祖 ⑤福山家本家 ⑥福山家元祖 ⑦水汲み場跡

名音の神役は現在では二人しかいない。ただ、昭和50年代前半頃までは女性神役が7人か8人ほど、男性神役も4人いた。当時の女性神役には、最も上位のオヤノロ（親ノロ）、親ノロの左側（神に向かって）に座り、親ノロの直ぐ下に位置づけられるウワーワキ（上脇）、上脇の反対側に座るサーワキ（下脇）、さらにそれらより下位の神役などがいた。男性神役は全員グジンヌシュ（宮司の主）と呼ばれていた。

昭和55（1980）年、親ノロが82歳で亡くなった。その前から男性神役は公共事業による建築業に従事し、祭祀儀礼への参加も滞りがちであった。その後は主導者が不在なうえに、神役自身が外来宗教へ入信したり、他所に引っ越したり、後継者が出なかったりで、次第に数が減っていった。

とはいえ、主要な神役の継承に関してはかなり鮮明に記憶されている。例えば、親ノロの場合だと、最後は萩原モモチヨ、その先代が岡田キクマツ、さらにその先代が川畑カンツという具合である。3名はお互いに近い血縁関係はなく、いずれも夫が實（さね）ビキと呼ばれ、親ノロを継承する集団に属している。つまり、實ビキに嫁いだために親ノロを継ぐことになったのである(注1)。

そのように、名音では特定の神役は屋号や姓が前についた特定のヒキで継承すべきものとされている。親ノロ以外だと、上脇は國（くに）ビキ、下脇は福山ビキで継承された。グジンヌシュの一人は川畑ビキで継がれていた。

そのヒキを標準語では「一族」と説明する。父から息子という具合に父系的に繋がる「一族」とするのである。しかし、厳密な意味での父系血縁集団ではない。何故なら、女性は婚姻前は父のヒキの成員で、婚姻後は夫のヒキへ所属を変更するからである。

神役に関しては娘ではなく、嫁に継がせるという。したがって、ある女性が村落祭祀の神役になるということは、婚姻によって夫側のヒキの成員になり、そのヒキによって継承される神役になることなのである。つまり、女性を軸にしてみると、特定の神役を継承する集団としてのヒキは、決して父系血縁集団ではなく、父系家縁集団とでも称すべき集団なのである(注2)。

その点を念頭に置いて、名音の文書を紹介したい。最初に取り上げる「川畑家文書」は川畑ビキで継承されるグジンヌシュと思われる神役に関するものである。その次の「上脇文書」は、國ビキで継承される女性神役、上脇に関するものである。後者の中に「國家」という表現があるが、「こっか」ではなく、「くにけ」であることをあらかじめ断っておきたい。なお、文書の写真に対応させて原文どおり起こしたものを掲げるが、私なりの理解で若干の字句を補いつつ意識したものも括弧の中に示したい。

文書の在所についても一言触れておきたい。2点ともテラに保管されていたものである。1989年8月上旬に行われた社会人類学実習の際に、当時の名音老人会川畑直光会長の案内で見せていただき、写真撮影も行った。が、上脇の文書に関しては写りの悪い個所もあり、2011年1月に再度デジカメで撮影し直した。その際には、89年にはあった川畑家文書は見つからなかった。現区長でもその所在は分からないとのことである。

### 第3節 名音の文書

#### (1) 川畑家文書

<川畑家文書表紙>

明■■九年申九月九日親類中

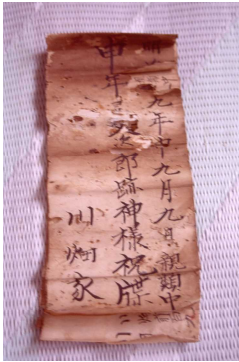
(明治二九年九月九日親類中)

申年■文次郎跡神様祝牒

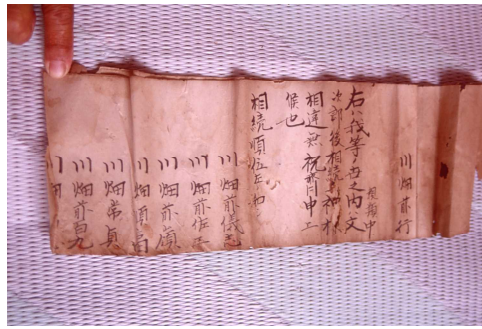
(申年の文治郎後の神様祝い帳)

川畑家





川畑家文書表紙



川畑家文書 1



川畑家文書 2

<川畑家文書 1 >

川畑前行

親類中

右ハ我等ノ世之内ハ文

(右は我らの生存中は文)

次郎後相続□神様

(次郎の後継者の新神様に)

相違無、祝齊申上

(相違なく、祝い齋申し上げ)

候也

(ます)

相続順位左ノ如シ

(次回以降の継承順位は左のとおり)

川畑前儀志

川畑前佐三

川畑前嶺

川畑眞富

川畑常貞

川畑前百九

川畑□□

<川畑家文書 2 >

川畑米和良

川畑前祖志

(2) 上脇文書

<上脇文書表紙 >

昭和十四年旧七月廿二日認□

(昭和一四年旧七月二二日認承)

國家一族祖先傳來の事上口神様代立縁帳

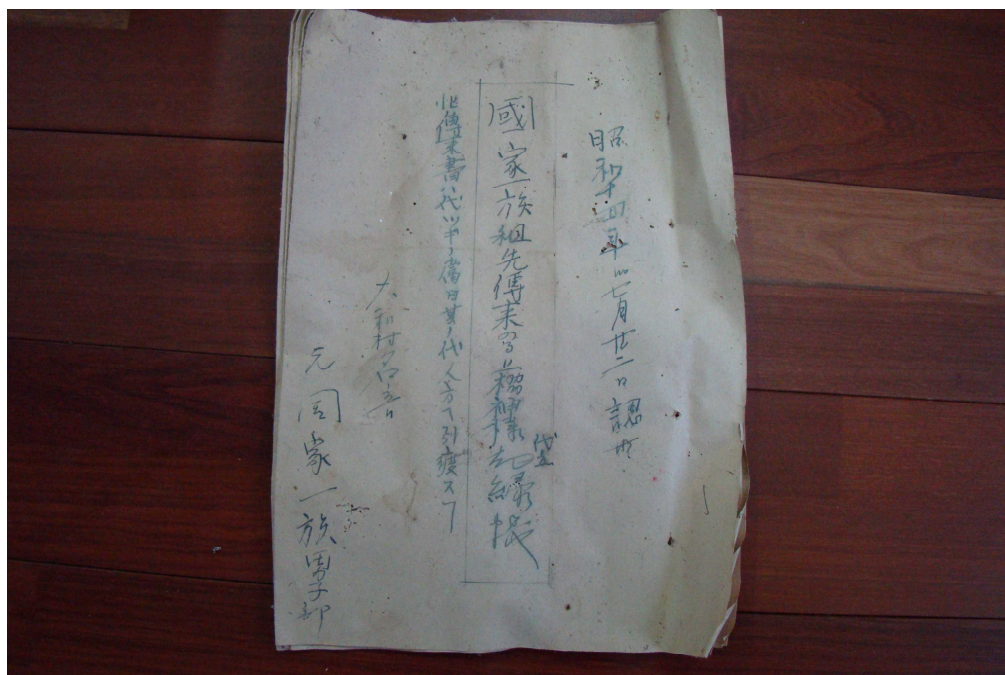
(國家一族祖先傳來の事 上脇神様替わり立ての縁帳)

此ノ傳來書ハ代ツギノ當日其ノ代人方ヘ引渡スコト

(この傳來の書は替わり継ぎの當日その替わり人方へ引き渡すこと)

大和村名音

元國家一族男子部



上脇文書表紙

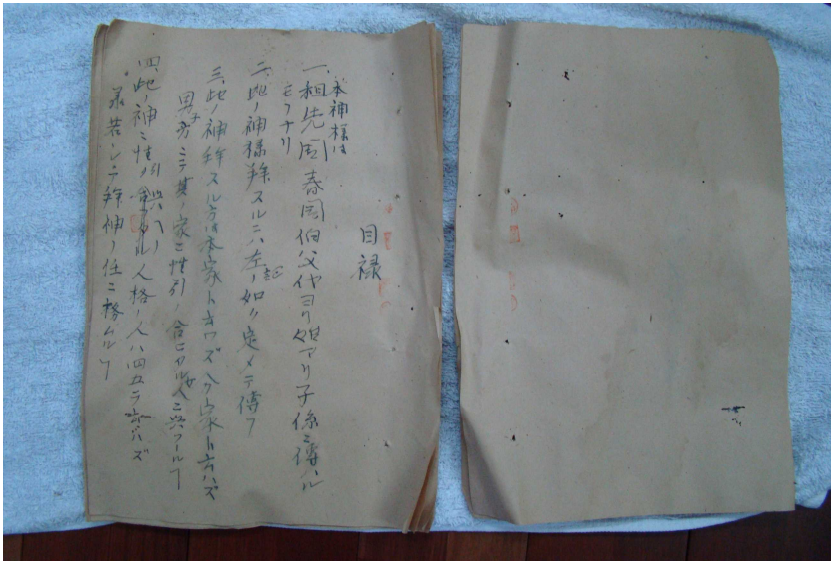
<上脇文書 1 >

目録

上脇文書 1

- 一. 本神様は祖先國春國伯父代ヨリ始マリ子孫ニ傳ハル  
(本神様は祖先國春國伯父の代より始まり子孫に伝わる)  
モノナリ  
(ものである))
- 二. 此ノ神様拝スルニハ左ノ如ク定メテ傳フ  
(この神様を継承するには左のように定めて伝える)
- 三. 此ノ神拝スル方ハ本家ト云ワズ分家ト云ハズ  
(この神様を継承する方は本家と言わず分家と言わず)  
男子方ニテ其ノ家ニ性引ノ合ヒタル女人ニ與フルコト  
(男子方にてその家に相性の合う女人とすること)
- 四. 此ノ神ニ性引與ヘノ人格ノ人ハ四五ヲ云ワズ  
(この神に相性が合うと決められた人は四の五のを言わず)

承若シテ拜神ノ任ニ務ムルコト  
 (承諾して拜神の任に務めること)



上脇文書 1

<上脇文書 2>

右第一二、三四ヲ尊重シ永代子孫ニ傳フル者ナリ

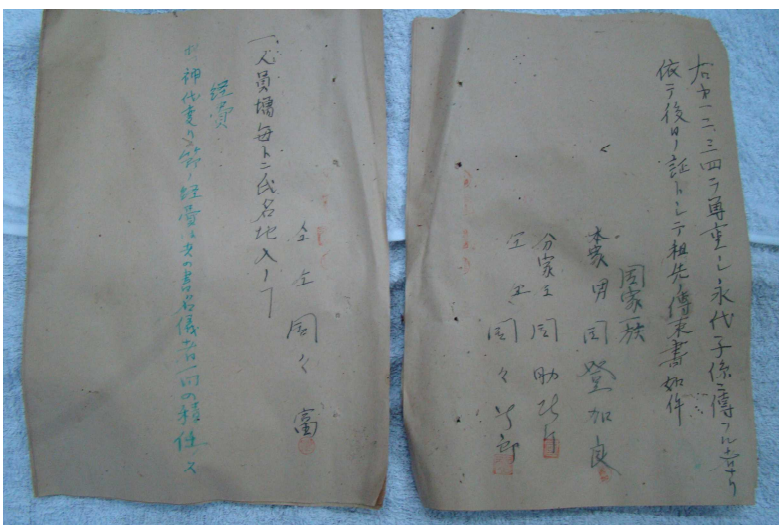
(右の第一、第二、第三、第四を尊重して子々孫々まで  
 永代伝えるものである)

依テ後日ノ証トシテ租先ノ傳來書如件

(よって、後日の証として祖先伝来の書は件のとおりである)

國家一族

本家	男	國登加良
分家	全	國助次郎
全	全	國々次郎



上脇文書 2

<上脇文書3>

全 全 國々富

一. 人員増毎トニ氏名記入ノコト

(人員が増えるごとに氏名を記入すること)

経費

此○神代変リノ節ノ経費ハ其ノ書名義者一同ノ積任ス

(この神代替わりの際の経費はこの書の名義人一同の責任とする)

<上脇文書4>

神様の名前

一親のろノ名 テテノアッシユギ キクマツ

一上擧の名 カネノジャツムキ フジチヨ

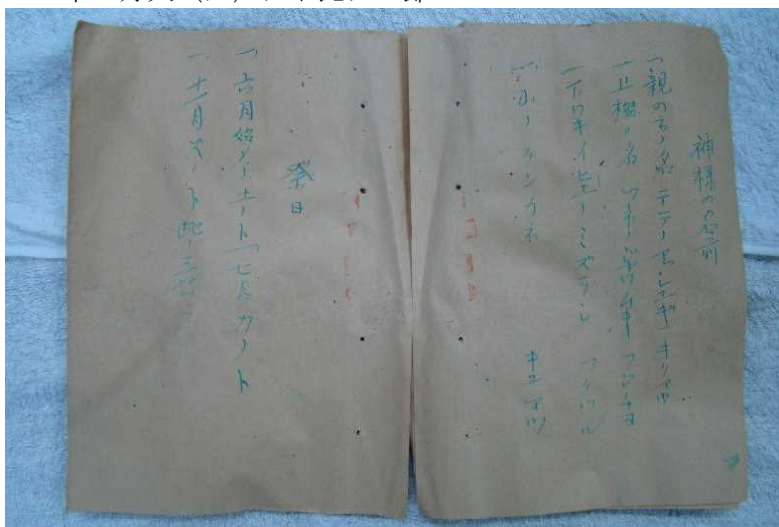
一下ワキ イヒエノミズラシ フクツル

一山ノ クンカネ キユマツ

祭日

一. 六月始メノ土ノト 一. 七月カノト

一 十一月火(カ)ノト此ノ三節



上脇文書3

#### 第4節 文書の解説

「川畑家文書」は「明■■九年」と虫食いで欠落した文字があるので、それだけでは正確な年代は分からない。ただ、申年という限定があるので、明治29(1896)年だと

判断される。そうすると、明治4（1871）年の廃藩置県で奄美諸島が鹿児島県に組み込まれてから25年後の文書ということになる。

文書では、明治29年申年9月9日、文治郎の後を継ぐ神役として川畑前行を川畑家の親類中で承認し、祝い齋申し上げるとし、次回以降の継承順に署名・押印している。既に述べたとおり、聞き取り調査では、名音の男性神役は四人ともグジンヌシュと称され、一人は川畑ビキから出ていたことがハッキリしている。それに照らして、土地の人々の行った文化の翻訳を再度元に戻すと、「川畑家」の「親類中」は川畑ビキであり、その集団が継承する男性神役はグジンヌシュということになる。

何故、廃藩置県から25年後の時期にそのような文書をしたための必要があったのだろうか。その理由は残念ながら記されていない。しかし、「川畑家」の「親類中」で、男性神役を継承し維持していこうとする強い意志は読み取れる。

「上脇文書」の最後の部分「経費」「神様の名前」と「祭日」はインクの色も違うし、内容的にも備忘録的な付け足しのようなものである。そこを除くと、「上脇文書」は昭和14年旧7月22日、國家一族祖先伝来の上脇神様をどのように後継者に引き継がせるかということの名音の元國家一族男子部でまとめ、署名捺印したものである。

その注目すべき主な点を列挙すると、次のようになる。まず第一に、上脇は女性神役であるにもかかわらず、「元國家一族男子部」の署名捺印になっていることである。本家と分家3軒、計4件が昭和14年の時点で名音に居住する國ビキであり、上脇はその集団の男性達の総意として継承されたのである。

第二に、上脇の継承は本家か分家かに関係なく可能であるとする事である。徹底してヒキ集団で継承することが明記されているのである。ちなみに、それは名音だけでなく、大和村の大棚から今里までの諸村落に一般的な傾向でもある。

第三に、「男子方ニテ其ノ家ニ性引ノ合ヒタル女人ニ與フルコト」としていることである。文書の中で最も理解しにくい点であるが、土地の人々の説明によれば、本家・分家に関わりなく、その継承者は國ビキの男性の家に嫁いだ女性で、しかも前神役との相性も合うことであるとされる。

第四に、神役として相性の合うと見なされた者は、何のかのと文句を言わず、それを引き受けねばならないとする事である。それと関連して、この「上脇文書」も新神役の就任の際に当人に引き渡される。その際に必要な経費も文書の名義人すなわち國ビキの男性達の負担となるのである。

第五に、文書に記された一から四までの事項を尊重し、子々孫々まで永代伝えるとする事である。その点にも、上脇を代々継承し、存続させなければならないとする、國ビキの集団としての意志が表明されている。

## 第5節 おわりに

最後に、名音の文書が有する神役継承研究上の意義について簡単に触れておきたい。まず、女性が嫁ぎ先のヒキ集団に所属を変え、そのヒキの神役を継承するようになった社会



的要因に関する一つの捉え方について見ることにしたい。

1980年代の初めに、大和村大棚における女性神役の継承に関して次のような報告がなされている。「現在の神役にかぎってみると、8例中5例までが<ヒキ>に婚入してきた妻が神役を継いでいる。このように、妻からの継承、妻への継承が多い（あるいは“増えている”）ことに対して、数人のインフォーマントは、部落外への移住が増えていること、神役を継ぐのをいやがる者が多いことから、神役のない（り？）手が非常に少なくなっていることを理由にあげている」。そして、「理念的にも同姓集団が強調される神役の継承として、妻から妻へ、という継承のあり方が機能している、あるいは変化してきたといえる」としているのである[藤沼・水山 1983:62]。

大棚においても「婚出した者は嫁入り先の<ヒキ>になる」[藤沼・水山 1983:53]。その点は名音と同じであるが、特定のヒキの嫁から嫁への神役継承は、村落外への人口移動や神役継承の忌避傾向が要因になっているとするのである。

確かに、1955年以降、大和村のどの村落でも人口の流出現象は顕著である。その中でも、大棚や名音は特にその目立つ、アラバ（荒場）と呼ばれる地域である。戦後の人口流出に関する限り、大棚も名音も同じ社会的条件下にある(注3)。

そこで、参考になるのが「大脇文書」である。それによれば、人口流出とは無関係な昭和14年の時点でも特定ヒキの嫁によって神役が継がれたのである。したがって、大棚の報告も数名の土地の人々の感じ方、説明の仕方としては参考になるが、それだけで特定ヒキの嫁継ぎを捉えてはいけないことになるのである。

さて、加計呂麻島の神役継承に関する従来の研究では、「上脇文書」に見られるように戦前から女性が婚姻後は夫側のヒキに所属を変え、その集団の神役を継承することに関して、さほど注意が払われてこなかった。例外的に、下野のように、木慈では「ノロの継承はユタの託宣によるとはいいながらも、自然なヒキの姿を示している」[下野 1981:527]とする記述も見受けられるが、女性の婚姻とヒキとの関係などには言及されないのである（加計呂麻島の諸村落の位置については次章の図1参照のこと）。加計呂麻島では1960年前後から村落祭祀や神役組織に関する研究がなされてきただけに、そして現在ではほぼ神役の後継も途絶え、祭祀儀礼も消滅してしまっているだけに、その点は極めて残念である。

いささか遅きに過ぎた感はあるが、女性神役が特定のヒキ集団の嫁によって継承されるとの見方から従来の加計呂麻島における研究を捉え直すこともまだ可能であると思われる。その一つの例として、私も簡単な報告を行ったことのある於斉の事例を検討してみたい。私の知る限り、於斉の親ノロの継承に関しては四つの報告がある。それらを挙げると、次のとおりである。

- ①「於斉・木慈・俵では、ノロは母から子への直系相続の形をとっているといわれている。しかし、次世代への相続のあり方を追求すると、いずれのノロも一致してわが子への相続を理想型と考えてはいるが、後継者の選択範囲をノロの血筋のもの一母系親族に拡大して考慮している」[伊藤 1958:65]。
- ②「於斉ではノロ役が六代前からいるが、三代前までの後継については分からない。そ

- れ以来いつでも母から長女に継承された」[クライナー 1977(1962):55]
- ③「昭和三二年頃まで、ノロ制度があった。最後のノロの為村シゲチヨ氏(七〇歳)は生存している。祖母→母→本人と、三代続けてノロ役を継承した」[下野 1981:644]
- ④「親ノロはサトビキから出るべきだとされていること、女性は嫁ぎ先のヒキの成員になるとされていること、これら二点を重ねると、サトビキの男性に嫁いだ女性から親ノロは選出されることになる」[津波 2006:79]。

それらを比較すると、①②③と④の見方の違いは明らかである。①②③は前任者と後継者の関係だけに拘り、神役継承集団としてのヒキには何ら触れていないのである。それらのうち、事例に則して具体的に記述しているのは③である。それを手掛かりに、私は2011年の3月に確認のための現地調査を行った。

それで判明したことは、実に興味深い。確かに、為村重千代は母親から親ノロを継いだ。しかし、単に母親と娘の関係でそうしたわけではなかった。もともと母の嫁いだ家が田中家でサトビキの中でも親ノロを代々出している家であった。その嫁として母親は親ノロになったのである。そして、娘の重千代の嫁ぎ先もサトビキであったために、母から娘への継承が可能となったのである。

祖母についてはさすがに話は聞けなかった。ただし、田中家の娘としての重千代から見た祖母であることは下野の報告で分かる。サトビキの男性に嫁いで親ノロになった重千代の祖母とは、重千代の父の父の妻、すなわち父の母ということになる。そうすると、於齊の親ノロはサトビキの嫁から嫁に一貫して継がれたことになるのである(注4)。

伊藤やクライナーは神役継承集団としてのサトビキに関しては一言も触れていない。それに関する調査を欠いたまま、ただ、親ノロの前任者と後継者の関係のみを聞き、下野のいう「祖母→母→本人」を代々母から娘への継承であるとの誤解をしたと思われる。

私が現時点で調査しても、そのような理解が得られることは、「上脇文書」に見るように戦前から女性が婚姻後は夫側のヒキに所属を変え、その集団の神役を継承することが加計呂麻島の少なくとも一部の村落では行われていたことを物語っているのである。

以上、名音の文書が有する神役継承研究上の意義について、「上脇文書」を用いて述べてきた。神役を継承する集団としては男性神役も同じである。それを継承する集団としてのヒキの存在が「川畑家文書」によって明治29年まで遡って確認できることは、今後の研究にも参考になるであろう。

#### 注

- (1) 名音の親ノロの継承に関しては、『男のヒキ』即ち男系を重視しているようで、「妻から妻へと継承されている」とする報告がある[下野 1970b:6]。なお、ヒキの名称は文書との整合性や戦後の改姓などを考慮して旧漢字のままとしたい。
- (2) 大和村今里においては「<ヒキ>とは、厳密な意味での父系血縁集団ではないと思われる。それは婚出した女子を見る限りにおいては<ヒキ>を、「父系の家筋」(ライン)として強調した方が<シマ>の<ヒキ>の理念型により接近するものと考えら

れるのではなかろうか」とする報告が既にある[砥綿 1978:201]。

(3) その点に関しては、津波の報告[津波 2009]を参照のこと。

(4) 「サトビキは父系出自集団のようである」[津波 2006:74]としたのは、明らかに私の判断ミスである。

## 第6章 奄美における女性神役の継承方式

### 第1節 問題の在所

ここでいう神役とは、奄美・沖縄の村落祭祀における儀礼の施行者を指している。その村落ごとの集団は、グジヌシ（宮司主）やニッチュ（根人）、カンマンガー（神守人）などと称される男性神役も含んではいるものの、大方、ノロやニガミ（根神）、ツカサ（司）などと呼ばれる女性神役を中心に組織されている。本章では、奄美における文化変容の一側面として女性神役の継承方式を取り上げてみたい。

奄美諸島においてノロの主導のもとに儀礼が施行される村落祭祀は、1980年代頃には瀬戸内町と大和村および奄美市名瀬北部の若干の村落だけで維持されていた[改訂名瀬市誌編纂委員会編 1983:509](注1)。そして、最近では大和村の数村落だけで辛くも継持されている。沖縄に比べると、より急激な衰退ぶりである。が、それはそれとして、戦後この方、奄美における村落祭祀の研究、とりわけ神役の継承に関する研究が主にそれら三地域の事例を中心に展開してきたことには、それなりの背景があったのである。

瀬戸内町の研究状況について、町健次郎は次のように述べている。「奄美大島南部に位置する瀬戸内町においては、昭和・平成の時代に入っても、辛うじて加計呂麻島を中心として数カ村で祭祀が存続していたこともあって、祭祀組織、神役の継承、神観念を明らかにすることを目的とした報告と論文の蓄積が奄美諸島の中では比較的多くなされてきた」[町 1999:1]。

前章で触れたとおり、私は大和村で2002年から2009年まで『大和村誌』[大和村誌編纂委員会編 2010]の編纂に携わる機会を得た。また、それと前後して、琉球大学法文学部人間科学科の正規の授業科目である社会人類学実習の調査地として1998年から大和村で調査研究を行ってきた。両方の現地調査を通じて、大和村の数村落における神役の継承に関する資料も得ることが出来た。

その一部については前章で明らかにしたとおりである。繰り返しになるが、それをかい摘んで記すと、次のようになる。大和村名音では神役ごとにそれぞれ固有の名称のついたヒキと称される集団で継承される。たとえば、オヤノロ（親ノロ）は實（サネ）ビキ、親ノロのすぐ下位に位置づけられるウワーワキ（上脇）は國（クニ）ビキ、さらにその下位に位置づけられるサーワキ（下脇）は福山（フクヤマ）ビキという具合である。

土地の人々はそのヒキ集団を標準語で「一族」とであると説明する。父親から息子に父系的に繋がる「一族」とするのである。しかし、その説明にも拘わらず、名音における「一族」は父系血縁集団ではない。何故なら、女性は婚姻前は父のヒキの成員で、婚姻後は夫のヒキへ所属を変更するからである。

女性神役も特定のヒキ集団の娘ではなく、婚入してきた嫁に継がせる。したがって、あ

る女性が村落祭祀の神役になるということは、婚姻によって夫側のヒキの成員になり、そのヒキによって継承される神役になることなのである。婚姻によってヒキの所属を変更することのない男性神役の継承と同一視されてはならないのである。

つまり、特定の神役を継承する集団としてのヒキは、男性だけに限定すると、一見父系血縁集団のように見えることは見える。しかし、女性を軸に据えると、決してそうではない。後に詳しく述べるが、大和村では大枠としてほぼ同様の報告が以前からなされている[下野 1970b、砥綿 1978、藤沼・水山 1983など]。

奄美市名瀬（旧名瀬市、以下単に名瀬と記す）において、井桁碧・山崎美恵は神役の継承方式を正面に据えた事例研究を行っている。それによれば、名瀬甲地区でも神役ごとにそれぞれ固有の名の付いたヒキ集団が継承権を有している[井桁・山崎 1980：56]。その点は名音と同じである。

しかし、ヒキ集団への女性の所属の仕方は異なる。井桁・山崎は固有の名の付いたヒキ集団を「Xビキ」と称し、それへの「帰属は、一貫して生まれにより、しかも父方を辿って決定されている」としている[井桁・山崎 1980：55]。それからすれば当然なのであろうが、女性神役はその特定の「Xビキ」内で継承されるのが伝統的イデオロギーである、としているのである。それも二つに分け、父系のオバからメイへの継承を伝統的理想型、Xビキ内の女性から女性への継承を伝統的一般型としている[井桁・山崎 1980：56-57]。また、そのイデオロギーからの逸脱として、昭和54年にはウヤノロ（親ノロ）の嫁継ぎが出現したことにも言及している[井桁・山崎 1980：56-57]。

要するに、特定の神役が特定のヒキ集団によって継承されることは、名音でも甲地区の伝統的イデオロギーでも同じであるが、女性のヒキ集団への所属の仕方および神役の継承の仕方に関しては全く逆になっているのである。一方は婚姻後に夫方へ所属を変更し、夫方の神役を継承するのに対して、もう一方は婚姻による所属の変更はなく、父方の神役を継承するのである。換言すれば、一方は娘を外して嫁を神役継承の適格者とし、もう一方は嫁を外して娘を適格者に行っているのである。

甲地区の事例研究に際して、井桁・山崎は加計呂麻島における伊藤幹治[1958]、クライナー[1977(1962)]、および大和村国直における住谷一彦[1977(1964)]などの先行研究を挙げ、「ほとんどみな継承の型の類型化、ないし形態論的な理解であり、ノロ神役の継承の意味、そのよってきたる所以を十分に究明してはいないように思われる」と批判している[井桁・山崎 1980：52]。

甲地区の事例を踏まえて翌年に行った加計呂麻島北西部の事例分析[井桁・山崎 1981]では、甲地区と異なる名音のような事例は考慮されていない。当時でも、名音に関しては下野[1970b]、同じ大和村の今里に関しては砥綿[1978]などの報告が既に公にされていた。内容的に甲地区との差違は歴然としているにもかかわらず、それらを踏まえないうまま、加計呂麻島北西部における事例分析を行ったのである。

本稿では、井桁・山崎による名瀬甲地区の事例研究に加えて、大和村における諸事例も踏まえ、加計呂麻島における従来の諸研究を可能な限り検討してみたい。そして、それら三地域における女性神役の継承方式を新たに類別的に捉え直し、かつ類別間の数量的関係の時代的变化まで把握した上で、その変化の要因が薩摩直接支配にあったことを明らかにしたい。



## 第2節 大和村の神役継承

大和村で神役の継承を扱った従来の諸報告を紐解くと、1例だけであるが、井桁・山崎の取り上げた甲地区の事例にほぼ近いと思われるものもある。まず、それを確認し、その後他の諸事例を記述したい。なお、大和村の諸村落の位置については第2章の図1を参照していただきたい。

### (1) 国直と名音

住谷一彦は国直の神役に関して次のように報告している。「国直の神事を担っているのは、オヤノロといわれる浜井ボーザ（七七歳）、ノロのウーワキサマという盛山キナ（六〇歳）、ノロのシャーワキである徳山ハル（今はいない）、テルコ神の浅原マサ千代（七五歳）の四人（今は3人）であり、これにトネヤの住人であり、また管理人でもある浜崎カエイトシ夫妻が加わる」[住谷 1977(1963):106]。

また、神役の継承に関してはオヤノロ（親ノロ）について次のように報告している。「国直のノロは浜井ボーザであるが、彼女の前代のノロは叔母のインガミであり、インガミノロは、また叔母のヨネジョから継承している」[住谷 1977(1963):106-107]。それを図示したのが、継承図1である[住谷 1977(1963):106]。国直のオヤノロは3代にわたって、父系のオバからメイへ継承されたことが確認できる。

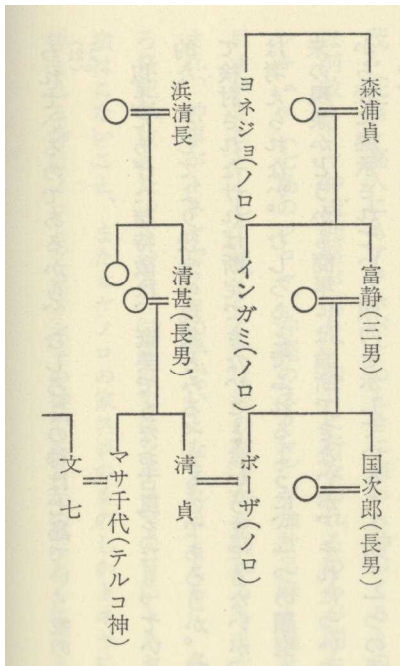
それは井桁・山崎のいう神役継承の伝統的イデオロギーの中でも、伝統的理想型、すなわち特定「Xビキ」内でのオバからメイへの継承[井桁・山崎 1980:56-57]を思わせるものではあるが、住谷はヒキ集団との関係には言及していない。また、オヤノロ以外の神役の継承に関しても全く触れていない。

それら2点に関して現地調査を試みたものの、十分な資料は得られなかった。それでも、一つだけハッキリしていることは、「昔から」女性は結婚すると「夫側のヒキに入る」とする点である。それと住谷の報告を重ねると、女性のヒキ集団への所属は父系家筋的に変更されるが、オヤノロの継承は父系血筋的になされたことになるのである。

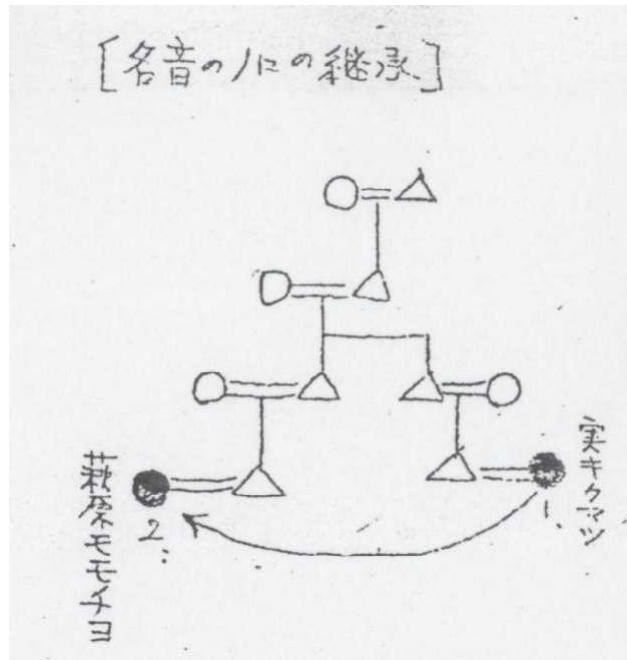
大和村で父系のオバ・メイ継承が報告されているのは、その1例だけである。他は全て最初に述べた名音とほぼ同様の事例である。国直と比較して分かりやすいと思われる名音の事例を下野敏見の報告によって見ると、次のとおりとなる。

下野は「名音の祭祀組織としては、オヤヌロ（オヤノロ）一人（萩原モモチヨ60才）、上ワキ、下ワキ各一人、グジヌシュ（これだけ男）などがある」とした上で、「ノロの継承は、名音では上図のごとく『男のヒキ』即ち男系を重視しているようで、妻から妻へと継承されている」と述べている[下野 1970b:6]。その「上図」が継承図2である。

神役を継承するヒキ集団に関する下野の説明は、それだけでは不十分で誤解を招きかねないにしても、図2と照らし合わせると、私が最初に述べた名音の神役継承方式そのものであることが分かる。それと継承図1を比較すれば、国直との差違は一目瞭然であろう。



継承図1 国直ノロ



継承図2 名音ノロ

## (2) 今里

大和村の神役継承に関する研究で今里は最も報告が多い。その中でも特筆に値するのは、明治大学の学生達によるものである。福島泰宏・山内健治によれば、以下のようなものである。今里の神役集団は「カミニンジョウ(=神の連中)と呼ばれ、親ノロと一六人の子ノロとからなる女性神役によって構成されている」。「子ノロは、ウーワキ・シャーワキと呼ばれる二名の他は、みなテルコ神と呼ばれる[福島・山内 1978:256]。

同じくノロと呼ばれてはいても、親ノロと子ノロは継承方式が異なる。親ノロは「部落単位のものだから」、継承に関して特にヒキは問題にされない[福島・山内 1978:236]のに対して、子ノロは「各ヒキから一人ずつ選出され」[福島・山内 1978:256]、「ヒキ内に婚入してきた妻から妻へ継承させる」[福島・山内 1978:259]。何故なら「AヒキからBヒキに婚出する者は、Bヒキの成員として組み入れられる」[福島・山内 1978:258]からである。そのように述べつつ、実際に調べた9例の継承図を示して[福島・山内 1978:258]。

要するに、親ノロの継承に関してはヒキ集団は問われないが、子ノロは特定のヒキ集団に婚入してきた嫁が夫側に所属を変え、その集団の神役を継承するのである。その点を捉えて、砥綿潤は今里における「<ヒキ>とは、厳密な意味での父系血縁集団ではないと思われる。それは婚出した女子を見る限りにおいては<ヒキ>を、『父系の家筋』(ライン)として強調した方が<シマ>の<ヒキ>の理念型により接近するものと考えられるのではなかろうか」[砥綿 1978:201]と指摘しているのである。

それら学生達の報告のうち、親ノロに関しては、並木宏衛による補足が必要である。それによれば、上記のように「今里のノロは世襲制ではなく、区長が中心となって地区内の人達が相談してノロを決める」ようになってはいるが、「元来中里ヒキから出るのが

原則であったという」[並木 1985:67]。つまり、今里の神役のうちで、一見例外的と思われる親ノロもかつてはヒキ集団で継承されていたのである。その点は渡辺巧によっても確認されている[渡辺 2010:874]。

ちなみに、並木は親ノロ以外に関しても、「ワーワキ・シャワキはワキノロとも呼ばれ」、「ワーワキは今田ビキ、シャワキは中元ビキが代々継承する」[並木 1985:68]。その他の神役はイガミと称され、「イガミはミキガミともいい、各ヒキから出る神役である。今里には次の二十七のヒキがあった。蘇畑・安田・森山・川畑・山田・山下・池田・福永・福田・久永・池畑・中山・林・溜畑・関・中村・石田・丸山・安楽・永田・今田・栄・中里・武田・中元・武下・安原。このそれぞれのヒキからイガミが立てられるのだが、現在今里にいるイガミはこのうち森山・山田・福永・川畑・石田・丸山・安楽・永田・中里の九人である」[並木 1985:68]と詳細に報告している。

さらに、女性神役の継承方式を考える際に、決して看過してはならない重要な点にも言及している。すなわち、「後任のイガミを立てる場合、そのヒキの人達が集まって相談する。そしてヒキの中から適当な女性を選ぶが、もしない時は、嫁に行った他姓の人でも良いという」[並木 1985:69]としているのである。

特定のヒキ集団で継承される女性神役であっても、ヒキ内の女性すなわち婚入してきた女性に適格者がいない場合は、次善の策として他のヒキに嫁出した娘に継がせても良いとする土地の人々の考え方が述べられているのである。つまり、嫁による継承に加えて、娘による継承も条件によっては生起しうることを念頭に置いておかねばならない、とその一文で端的に指摘しているのである。

### (3) 大柵と大金久

大柵における神役の継承に関しては、藤沼瑞枝・水山昭宏による1983年の報告が最も詳しい。まず、それによって継承方式を見たうえで、私の資料によって若干の補いをしたい。

藤沼・水山によれば、大柵の女性神役は親ノロ・ウワワキ・シャワキおよびイガミなど、本来20名からなるが、現在は代理1名を含め、15名くらいがカマツリに参加している[藤沼・水山 1983:56-57]。「一つのヒキから女性神役を一人ずつたてる。また、その<ヒキ>内で代々継承される」[藤沼・水山 1983:58]。婚出した女性は「嫁入り先の<ヒキ>になる」[藤沼・水山 1983:53]。継承について実際に調べた13例に関しては、次のようになる(括弧内は筆者による補い)。

十三例中六例が<ヒキ>に婚入してきた妻からの継承であり、十三例中七例が<ヒキ>に婚入してきた妻への継承である。嫁・義理の関係を含まない継承は十三例中三例に過ぎない。また、現在の神役に限ってみると、八例中五例までが<ヒキ>に婚入してきた妻が神役を継いでいる。このように、妻からの継承、妻への継承が多い(あるいは“増えている”)ことに対して、数人のインフォーマントは、部落外への移住が増えていること、神役を継ぐのをいやがる者が多いことから、神役のない(り?)手が非常に少なくなっていることを理由にあげている。

嫁・義理の関係を含まない三例のうち・・・(一例)は結婚前に神役を継ぎ、同じ

<ヒキ>の男性と結婚している。しかし、・・・(他の二例)は神役を継いで後に、別の<ヒキ>に婚入し、夫の姓を名乗っている。神役の継承において、<ヒキ>は同姓集団をさし、婚入した嫁はその<ヒキ>の一員となることを考えると、・・・(それら二例)は好ましい例とはみなされていない。

また、現在の神役は全員結婚しているし、神役が一生独身であることがのぞましいといった考えも聞かれなかった。神役を継ぐのに四〇才ぐらいが最も好ましいといわれていることを考え合わせると、さきに述べた“神役のなり手がいない”という理由だけでなく、理念的にも同姓集団が強調される神役の継承として、妻から妻へ、という継承のあり方が機能している、あるいは変化してきたといえる[藤沼・水山 1983:62]。

引用文中最後の「あるいは変化してきたといえる」とする部分は、いささか曖昧であるが、恐らく「数名のインフォーマント」への遠慮がちな発言と思われる。既に、前章で触れたように、ヒキ集団内での妻から妻への継承は、必ずしも戦後の人口移動や神役継承の忌避傾向などとは関係ない。また、神役を継いで後に、別の<ヒキ>に婚入し、夫の姓を名乗っている2例の継承に関して、「好ましい例とはみなされていない」とする個所も、今里における並木の指摘を想起すれば、もっと掘り下げてみる必要がある。それら2点を除けば、大棚における女性神役の継承方式を実際の事例数とともに的確に捉えていると思われる(注2)。

私が2001年に調べたところ、大棚の神役は7人になっていた。大ノロ・上脇・下脇およびそれらより下位の女性神役3人と男性神役一人である(注3)。神役達によれば、女性神役のうち一人だけは特定の家で継承されるが、他は単独のヒキ集団か、あるいは二つ以上のヒキからなるルイジョウ(類衆あるいは類中か?)と称される集団で継承されるという(注4)。ルイジョウは神役の継承以外にはほとんど耳にしない用語である。藤沼・水山の<ヒキ>という用語はルイジョウとほぼ同じものと見なしているようである。

女性神役の継承に関しては、原則としては嫁継ぎであるが、「娘までは神様を頂きます」とのことである。「神様を頂きます」というのは神役を継ぐという意である。あくまでも「娘まで」であり、それ以外はないとする微妙なニュアンスである(注5)。神役達のその説明も参考にしながら、藤沼・水山が実際の例として挙げた娘継ぎの3例も掘り下げる必要がある。

3例とも共通しているのは、独身のときに生家の属するヒキ集団の神役を継いだことである。独身であれば、ヒキ集団への所属という点からは矛盾はない。しかし、嫁いだ後は異なる。夫がどのヒキ集団に属するかで、神役継承の原則と整合性があったり、なかったりするのである。

将来どうなるか分からない独身の間に、生家のヒキの神役を継承せざるを得ない状況とは何であろうか。大棚でその理由までは調査できなかったのであるが、今里における並木の指摘はそれを示唆している。もし、ヒキの中に神役を継承する適任者がいないときは、「嫁に行った他姓の人でも良い」とするのは、嫁に行く前の娘よりもっと悪い条件でも可とするのであり、家筋でダメなら、致し方なく次善の策として血筋でも良いとする社会組織上のギリギリの許容範囲を設けているのである。たとえ、「好ましい」継ぎ方であると

評価されていなくても、継承の途絶えない現実的な方策として是認されていると理解すべきであろう。

そうすると、あるヒキ集団の嫁がその神役を継承するとは言っても、娘の扱い方に関しては二とおりあることになる。名音のようにまったく嫁以外は認めず、娘を排除する場合と今里や大棚のように状況によっては娘まで取り込んで対応する場合の二とおりである。

ところで、下野敏見によれば、大金久では「オヤノロは未婚既婚を問わず、部落内より選び、十三～二五歳の女からクジビキで決める」[下野 1970b: 6]ことになっている。そのオヤノロが40年ほど前に亡くなり、後継者は出ていない。3年ほど前までは4人の女性神役がいたが、今日ではウーワキ（上脇）と元山ビキのトネヤガミと称される二人だけになっている。二人とも高齢で、ウーワキ（上脇）は80歳、トネヤガミは87歳である。

ウーワキは奥田・今田・前田姓の家からなるルイジョウで継承される。50歳の頃、夫側のルイジョウの神を継いだ。前任者は父の妹である。ただし、父方のオバ・メイの関係だから継いだわけではなく、同じルイジョウに嫁いだ者同士で、霊的職能者の判示を経て継いだのである。さらに、オバの前任者もやはり同じルイジョウに婚入した嫁であった。

ウーワキによれば、「生まれた家の神を拝むのではなく、夫の側のルイジョウの神を拝む。だから、誰に神を拝ますかは（継承させるかは）ルイジョウの人々がエキをクラして（霊的判示によって）決めることであって、勝手に白い衣装を仕立てて神を拝むことは出来ないわけ」ということになる。

もう一人の神役、トネヤガミは40代に夫の母親から神役を継いだ。ウーワキと同じように、夫のヒキに嫁いできた嫁が神役を継ぐべきで、娘が継いではならないと強く主張する。娘が継いでいる場合もあるが、それは良くないというのである。

平成9年（1997）に82歳で亡くなった山の神と称される神役は、結婚前に生家のヒキの神役を継承し、結婚した後も生涯生家の神役として村落祭祀に参加していた。嫁継ぎを行った神役からすれば、理想的な継承法ではなくても、実際には大棚と同じく、大金久でもその例はあったのである。その神役に関しては、継承に関する文書も残っている。

以上のように、女性神役の継承に関しては、大和村内だけでも決して一まとめに捉えられるわけではなく、幾つかに分けて把握せねばならない。取りあえず、父系血筋のオバからメイへの継承（国直）、父系家筋の嫁による継承（名音）、および父系家筋の嫁に加えて娘までは許容する継承（今里・大棚・大金久）の三とおりに分けておきたい。嫁に加えて娘まで許容する継承は、大金久に文書も残っているので、次章ではそれを紹介し、その後で加計呂麻島における従来の諸研究を検討したい。

### 第3節 大金久の文書

2002年8月14日、大金久の村落祭祀の祭祀場であるトネヤに神役の継承に関する文書が2冊保存されていることを知った。琉球大学の社会人類学実習で大金久を訪れ、扇や鐘など祭祀用具の調査中であった。早速、奄美の歴史に詳しい弓削政己氏に連絡し、一



緒に写真撮影を行った。

そのうちの1冊は、表紙にこそ「昭和参年旧拾貳月六日之起ス」と記されているが、実際には大ノロや上脇・下脇の下位に位置づけられる山の神と称される女性神役の3代にわたる継承の記録である。すなわち、明治40年、昭和3年、昭和33年にそれぞれ行われた神役の引き継ぎについて事細かに認められている。嫁に加えて娘まで許容する継承の例というだけでなく、明治まで遡って、その様相を知ることのできる文書なので、以下に紹介したい。なお、脱字や宛て字、方言なども一応原文どおりとし、若干の意識も交えて現代仮名づかいに直したものを括弧内に示したい。

<表紙>

昭和参年旧拾貳月六日之起ス

(昭和三年旧十二月六日これを起こす)

神祭り名簿並ニ規約證書

(神祭り名簿並びに規約証書)

大和村大字大棚大金久

(大和村大字大棚・大金久)

山ノ神様證類

(山の神様証類)

<1頁>

契約証

今般大島郡大金久村拾番地武坊座外拾名記名

連署ヲ以テ契約スルコト左ノ如シ

(今般大島郡大金久村一〇番地武坊座他一〇名、記名連署をもって左のとおり契約する)

第一條 本組合人ハ祖先傳來ノ山神祀祭

方ニ對シ子孫永代組合中ヨリ或一人ヲ撰定

シテ祀祭人ヲ立ツルノ件ヲ承認ス

(本組合人は祖先伝来の山神を祭祀することについて、子孫永代組合中よりある一人を選定して祭祀人として立てる件を承認する)

第二條 前條ノ規定ニ依リ撰定セラレタル祀

祭人ハ直ニ其祀祭ノ責ヲ負ヒ決シテ本組

合ニ對シ異議ヲ申出スコトヲ得ザルモノトス

(前条の規定により選定された祭祀人は直ちにその祭祀の責を負い、決して本組合に対して異議を申し出ることにはできないものとする)

<2頁>

第三條 前二條ノ規定ニ依リ撰定セラレタルモノニシ

テ若シ本組合中ニ對シ異議ヲ申シ立ツルモノ

ハ金五円以上拾円以下ノ異約金ヲ徴収スル

モノトス第四條山神祀祭人本人へ金拾円譲キリスル

モノトス

(前二条の規定により選定された者で、もし本組合中に対し異議を申し立てる者は金5円以上10円以下の違約金を徴収するものとする。第四条、山神祭祀人本人へ金10円譲りきりするものとする)

右ノ各條確守候也

(右の各条を確かに遵守いたします)

大島郡大金久村拾番戸

武 坊座

全郡全村全居

武 福次郎

< 3 頁 >

大島郡大金久村拾番戸

武 友次郎

全郡全村五拾参番地

加 正八

全郡全村全居

加 亀一

< 4 頁 >

大島郡大柵村四拾壹番戸

池田 思太郎

全郡全村全居

池田 源太郎

全郡全村

池田 石太郎

全郡全村

池田 金松

全郡大金久村

泉 □和志

全郡全村

泉 太良節

明治四拾年旧五月十三日 受祀祭人 池田ナベ

(明治四〇年旧五月十三日 受ける祭祀人 池田ナベ)

< 5 頁 >

契約証

今般大島郡大和村大字大金久 番地

武友次郎外拾貳名記名連署ヲ以テ契約スル

コト左ノ如シ

(今般大島郡大和村大字大金久 番地

武友次郎他十二名、記名連署をもって左のとおり契約する)

第壹條 本組合人ハ祖先傳來ノ山神  
祀祭方ニ對シ子孫永代組合中  
ヨリ或一人ヲ撰定シテ祀祭人ヲ立ツル  
ノ件ヲ承認ス  
(本組合人は祖先傳來の山神を  
祀祭することについて、子孫永代組合中  
よりある一人を選定して祀祭人として立てる  
件を承認する)

第二條 前條ノ規定ニ依リ撰定セラレタル  
祀祭人ハ直ニ其祀祭ノ責ヲ負ヒ  
決シテ本組合ニ對シ異議ヲ申出スコト

< 6 頁 >

ヲ得ザルモノトス  
(前條の規定により選定された  
祀祭人は直ちにその祀祭の責を負い、  
決して本組合に対して異議を申し出ないこと)

第三條 前二條ノ規定ニ依リ撰定セラレタル  
モノニシテ若シ本組合中ニ對シ異議ヲ  
申立ツルモノハ一金五円也ノ異約金ヲ  
徴収スルモノトス  
(前二條の規定により選定された  
者で、もし本組合中に対し異議を  
申し立てる者は金五円の違約金を  
徴収するものとする)

第四條 山神祀祭人本人へ一金拾五円也附與ス  
但シ祀祭人ノ存命中右責任ヲ生返リ  
スル事アル時ハ第三條ニ依ル異約金ヲ直  
ニ徴収ス  
(山神祀祭人本人へ金一五円を与える。  
ただし、祀祭人の存命中に右の責任を怠る  
ことがあるときは第三条による違約金を直ち  
に徴収する)

右ノ各條確守候也

昭和參年旧十二月六日

山神祀祭人 武 ヤスエ

(右の各条を確かに遵守いたします。)

昭和三年十二月六日

山神祭祀人 武 ヤスエ)

< 7 頁 >

大島郡大和村大字大金久

武 友次朗

全郡全村全字六拾九番地

武 福治郎

全郡全村全字全番地

武 富元

全郡全村全字五拾参番地

加 正一

全郡全村全字

加 亀一

全郡全村全字六拾九番地

求 忠一

< 8 頁 >

全郡全村大柵

池田 榮熊

全郡全村大柵

池田 森円

全郡全村全字

池田 源静

全郡全村全字

池田 國秀

全郡全村全字

池田 金松

全郡全村字大金久

元 森和志

< 9 頁 >

昭和三十三年旧正月十九日

記名

山神祭祀人 前田ヤエ

(昭和 33 年旧正月 19 日

記名

山神祭祀人 前田ヤエ)

右山神祭祀人ニ對シ神着初作成附與ノ  
タメ本組合員武山元重外九名ヨリ一金  
百■宛徴収致シ昭和三十三年旧正月十九日  
山神祭祀人前田ヤエ宅ニ集会直ニ神着  
附與セリ 徴収人員左記ノ如シ

(右山神祭祀人に対して神衣装を新たに仕立てて上げるため、本組合員武山元重他九名より金100円ずつ徴収し、昭和33年旧正月19日、山神祭祀人前田ヤエ宅に集合し、直ちに神衣装を付与した。徴集人員は左記のとおり)

大島郡大和村大金久  
山神祀祭人 前田ヤエ  
大和村大金久 武山 実秀  
大和村大金久 武山 元重  
大和村大金久 武山 富元

< 10頁 >

大和村大金久 武山 貞治郎  
大和村大金久 加川 行正  
全村全字 加川 千市  
大和村大金久 加川 輝雄  
大和村大金久 加島 正儀  
全村全字 加島 栄造  
大和村大柵 池田 秀市  
大和村大柵 池田 源静  
大和村津名久 求 忠一

昭和三十三年旧正月十九日トリ吉日記名ス  
(昭和33年旧正月19日酉吉日記名する)

この文書では大金久の山の神と称される神役を「山神祀祭人」、それを継承する集団を「組合中」とし、両者の間で交わした契約証である。「組合中」はヒキカルイジョウの翻訳であろう。どちらの翻訳かについては聞いていないが、いずれにしる基本的な単位はヒキなので、以下の既述ではそれを用いたい。なお、「組合中」は大金久だけでなく、大柵までまたがって居住していることが分かる。

文書の大まかな内容として、祖先伝来の「山神祀祭人」を子々孫々まで「組合中」から選定すること、選定された者は異議申し立てできないこと、異議を申し立てる場合は違約金が徴収されること、「組合中」から金を徴収し「祀祭人」に金または神着(神衣装)を与えることなどが、3代の神役継承に際して記されている。

その継承時期と継承者は、明治40(1907)年旧11月13日に池田ナベ、昭和3(1928)年旧12月6日に武ヤスエ、昭和33(1958)年旧1月19日に前田ヤエとなっている。既に述べた、平成9(1997)年に82歳で亡くなった山の神とは前田ヤエのことである。文書を逆に辿ることになるが、前田ヤエから順に婚姻と神役継承との関係を見ることにしたい。

文書9頁の前田ヤエは結婚前に生家のヒキの神役を継承した。旧姓は武山なので、「契約証」は神役継承の時点ではなく、その後、結婚してから作成されたことになる。文書の最後尾に「昭和三十三年旧正月十九日トリ吉日記名ス」(昭和33年旧正月19日酉吉日



記名する) としているのは、そこらの事情を反映しているものと思われる。昭和33年は成年で、前田ヤエ宅で神衣装を付与したのがその年の正月19日である。「トリ吉日」はその前年の酉年の吉日で、「記名」すなわち神役継承の承認は酉年になされたと解される。なお、同じ頁に名を連ねる武山実秀・武山元重は弟たちである。ヤエのキョウダイは男4人、女3人で、兄は幼い頃に亡くなった。3人姉妹の次女であった。

前田ヤエの前任の神役、武ヤスエはヤエの母親である。武ヤスエの旧姓は里で、文書7頁の武友次郎と結婚し、夫のヒキの神役を継いだのであった。戦後、特に米軍統治下の頃は改姓手続きが簡単で、多くの人々が一字の姓から二字の姓に変えた。戦後の武山は戦前の武からの改姓である。武ヤスエの旧姓である里も戦後は里山になった。

武ヤスエの前任の神役、池田ナベについては現地調査でも何ら情報が得られなかった。そこで、役場に頼んで、除籍簿を調べてもらった。その結果、「池田ナベ」でも、また「ナベ」でも、除籍簿には記載されていないことが分かった。そのような場合は、「池田ナベが池田の嫁ではなく、娘である可能性が高い」というのが戸籍係の意見であった。つまり、その姓が結婚前の旧姓で、しかもシマ(村落)だけで通用するヤーナー(家での名=童名)の可能性が高いというのである。文書4頁には池田姓の男性達の氏名が記載されているので、もしも池田ナベが結婚前に神役を継いだのであれば、その者たちの関係者(姉妹か娘)ということになるであろう。

確認はできないのであるが、池田ナベに関しては可能性の高い方を探るという条件付きで3代にわたる関係を整理すると、娘から嫁へ、そして嫁から娘へ継承されたことになる。つまり、この文書は、原則としては嫁継ぎであっても、「娘まで」は継げるとする大柵の神役の説明を実例として示しているのである。池田ナベを可能性のより低い嫁であると仮定しても、その意味では変わらないのである。

#### 第4節 神役継承の原則

例えば、父の妹から神役を継承した大金久のウーワキのように、前任者と後継者の関係を捉えるだけでは神役の継承方式に関する理解は得られない。それどころか、土地の人々の考え方からまるっきり遊離してしまう危険性もはらんでいる。社会構造に依拠した後継者の限定と霊的職能者の判示によって決定された前任者と後継者の関係は、峻別されねばならない。

霊的判示の結果が如何なる傾向性を有するかということについての研究も別途あり得て良いであろう。それはそれとして、神役の継承方式を捉える際に肝心なことは、何よりも土地の人々の語る継承の原則、すなわち土地の人々の意識するレベルでの社会構造を知ることである。と同時に、それに照らして、一つ一つの事例を理解することである。ここではまず、名瀬甲地区と大和村の諸事例におけるその原則を整理し、幾つかの型に分類したい。そして、それらを用いて、加計呂麻島の諸事例を検討したい。

女性神役の継承方式に関する分類の基準は、ヒキ集団への女性の所属の仕方と神役の継承の仕方ではなければならない。それでいけば、甲地区の伝統的イデオロギーのように、女

性が婚姻後も一貫して生まれにより、父方を辿ってヒキ集団に所属し、神役の継承もヒキ集団の娘の間でなされるもの、および名音や今里のように、女性が婚姻後は夫方のヒキ集団に所属を変え、神役の継承も原則としてそのヒキ集団の嫁から嫁へなされるもの、この二つに大きく分類できる。前者を父系血筋型、後者を父系家筋型と呼ぼう。

父系血筋型も父系家筋型もそれぞれ下位区分が可能である。井桁・山崎の報告に従って、父系血筋型はオバ・メイで継承される理想型とヒキ集団の女性間で継承される一般型に分けられる。理想型は代々継承する家が特定されることになるので、特定型としても良いであろう。父系家筋型は嫁だけを継承の適格者と見なす嫁限定型と嫁に加えて娘までは継承可能であるとする娘許容型に分けられる。

父系血筋型と父系家筋型に大きく分け、それらをさらに下位区分しても、国直の事例はどちらにも当てはまらない。女性のヒキ集団への所属は父系家筋的になされ、オヤノロの継承は父系血筋的になされているので、父系家筋所属と父系血筋継承が組み合わさっていると見るべきであろう。それを家血並存型と分類しておきたい。

名瀬甲地区と大和村の諸事例によって分類すると、以上のようになる。事例の数としては必ずしも充分ではなく、中には明らかに断片的に見えるものもある。しかし、類別間の数量的関係の時代的变化を重視する本論では、敢えて小さな相違点にも止目しておきたい。具体的な事例は取りあえず置いておいて、以上に述べた分類を整理すると、次のようになる。

父系血筋型：女性が婚姻後も父方を辿ってヒキ集団に所属し、神役の継承もその集団内でなされるもの。特定型と一般型がある。

父系家筋型：女性が婚姻後は夫方のヒキ集団に所属を変え、神役の継承もその集団内で行われるもの。嫁限定型と娘許容型がある。

家血並存型：女性のヒキ集団への所属は父系家筋的になされ、神役の継承は父系血筋的になされるもの。

大和村で現地調査を行いながら加計呂麻島での従来の研究を振り返り、私が最も疑問を抱いたのは、神役継承集団としてのヒキに関する扱い方であった。全くそれに触れていない報告もあれば、せつかく言及しながらも明確な規定がなされていないものもある。総じて、曖昧模糊としているのである。結局、大和村における関連資料の収集と分析に際して、それらの先行研究を参考にするよりも、逆に、大和村で得られた資料をもって、それらを再検討する必要性を感じた次第である。

## 第5節 加計呂麻島の神役継承

伊藤やクライナーおよび鹿児島民俗学会などが加計呂麻島で現地調査を行ってから半世紀ほども経っている。また、松原武実の最近の悉皆調査によれば、加計呂麻島の村落祭祀はほぼ全て消滅している[松原 2004]。今日の現地調査で、果たしてどの程度まで先

行研究を再検討するに相応しい資料が収集できるのであろうか。

そう思いつつも、もはや関連事項の調査ができないのであれば、出来ないと報告すること自体にもそれなりの価値はあると自分に言い聞かせ、2011年の春に数日間の現地調査を行った。結果は、案の定というか、於斉・木慈・薩川の3村落においてのみ、辛くも先行研究を再考することの可能な資料が得られた。以下、それら3村落における女性神役の継承に関して先行研究を再検討しながら述べることにしたい。なお、加計呂麻島の各村落の位置については、図1を参照していただきたい。

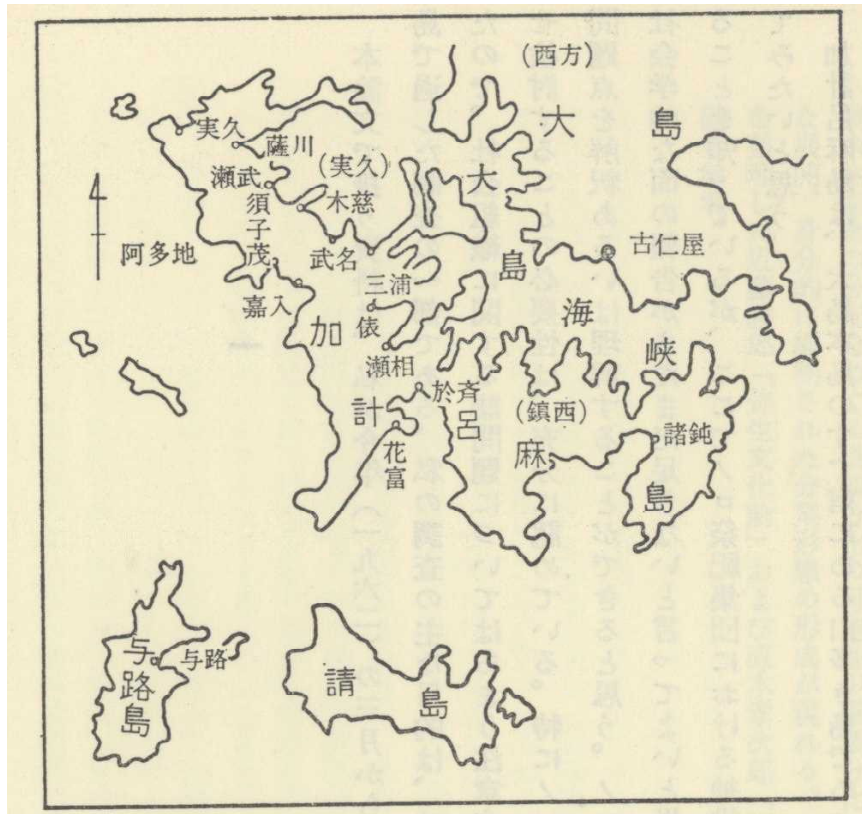


図1 加計呂麻島の村落

### (1) 於斉

於斉における女性神役の継承に関する先行研究の再検討は、既に前章で行ったとおりである。重複する面もあるが、本章の脈絡に位置づけて捉えるために再度取り上げることにしたい。

伊藤によれば、「於斉・木慈・俵では、ノロは母から子への直系相続の形をとっているといわれている。しかし、次世代への相続のあり方を追求すると、いずれのノロも一致してわが子への相続を理想型と考えてはいるが、後継者の選択範囲をノロの血筋のもの—母系親族に拡大して考慮している」[伊藤 1958: 65]。

クライナーも「於斉ではノロ役が六代前からいるが、三代前までの後継については分からない。それ以来いつでも母から長女に継承された」[クライナー 1977(1962): 55]とし、伊藤の報告を裏付けるかたちになっている。また、クライナーは加計呂麻島における母系継承の例として、於斉以外にも木慈と実久を挙げている[クライナー 1

977(1962):59]。

さらに、下野敏見も於斉のノロの継承に関して次のように述べている。「昭和三二年頃まで、ノロ制度があった。最後のノロの為村シゲチヨ氏(七〇歳)は生存している。氏は、祖母→母→本人と、三代続けてノロ役を継承した」[下野 1981:644]。一見、それは伊藤やクライナーの見方に沿っているかの印象を受ける。

私はかつて於斉の「親ノロはサトビキから出るべきだとされていること、女性は嫁ぎ先のヒキの成員になるとされていること、これら二点を重ねると、サトビキの男性に嫁いだ女性から親ノロは選出されることになる」[津波 2006:79]と報告した。

先行研究と私の報告とでは余りにも違いすぎるので、下野の「祖母→母→本人」を手掛かりに、於斉に足を運んだ。そこで得られた結論は、伊藤やクライナーの見方とは全く異なるものであった。

確かに、為村重千代は母親から親ノロを継いだ。しかし、単に母親と娘の関係でそうしたわけではなかった。もともと母の嫁いだ家が田中家で、サトビキの中でも親ノロを代々出している家であった。その嫁として母親は親ノロになったのである。そして、娘の重千代の嫁ぎ先もサトビキであったために、同じサトビキの成員として母から娘への継承が可能となったのである。

祖母についてはさすがに話は聞けなかった。ただし、重千代から見た祖母であることは下野の報告で分かるので、その祖母が母の母か父の母かが問題になる。母の生家はサトビキではないので、サトビキの男性に嫁いで親ノロになった祖母とは、父の母ということになる。そうすると、於斉の親ノロはサトビキの嫁から嫁に一貫して継がれたことになるのである。

伊藤やクライナーの報告にも拘わらず、於斉におけるノロの継承は、決して母系継承ではない。最後のノロと前任のノロは、確かに母と娘の関係にあったが、継承者としての最も重要な資格条件は、まず第一にサトビキの嫁であるか否かなのである。その条件の下に、恐らくは霊的職能者の判示も経て、結果的に最も近い関係者が継ぐことになったと思われる。

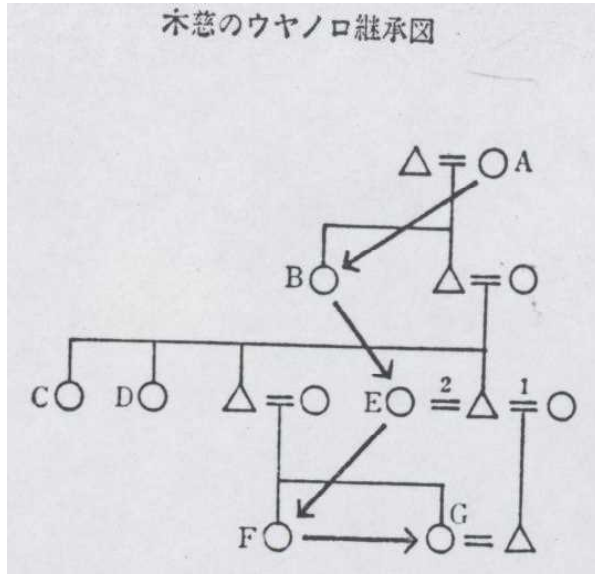
伊藤やクライナーは神役継承集団としてのサトビキに関しては一言も触れていない。最も重要な条件に関する配慮を欠いたまま、近しい関係だけを捉え強調してしまったのである。条件さえ合えば、近しい関係者であろうが、なかろうが、あとは霊的職能者の判示次第ということになるのである。

要するに、於斉におけるノロの継承は、伊藤やクライナーの報告する母系継承ではない。既述の分類でいえば、父系血筋型とは対照的な父系家筋型で、しかもその中の嫁限定型なのである。大和村の事例でいえば、名音と同じである。

## (2) 木慈

クライナーは図で示しながら木慈におけるノロの継承について説明している[クライナー 1977(1962):53]。その図を掲げておきたい(継承図3)。その説明によれば、「部落ノロの系統は、よく母から長女に、また曾孫に継承された。現在ノロが木慈における九代目であるといわれているが、三代以上前は系統が分からない。長女である現在の神役は、台湾へ出稼ぎしたので、次女がその間ノロに選ばれて、姉が帰国した時解除され、現在は祭祀集団と関係していない」[クライナー 1977(1962):53]。

木慈におけるノロの継承に関しては、下野[1981:571-573]と山下[1969:47-49]によるまったく同じ報告がある。文章や系譜図まで寸分違わず、一緒

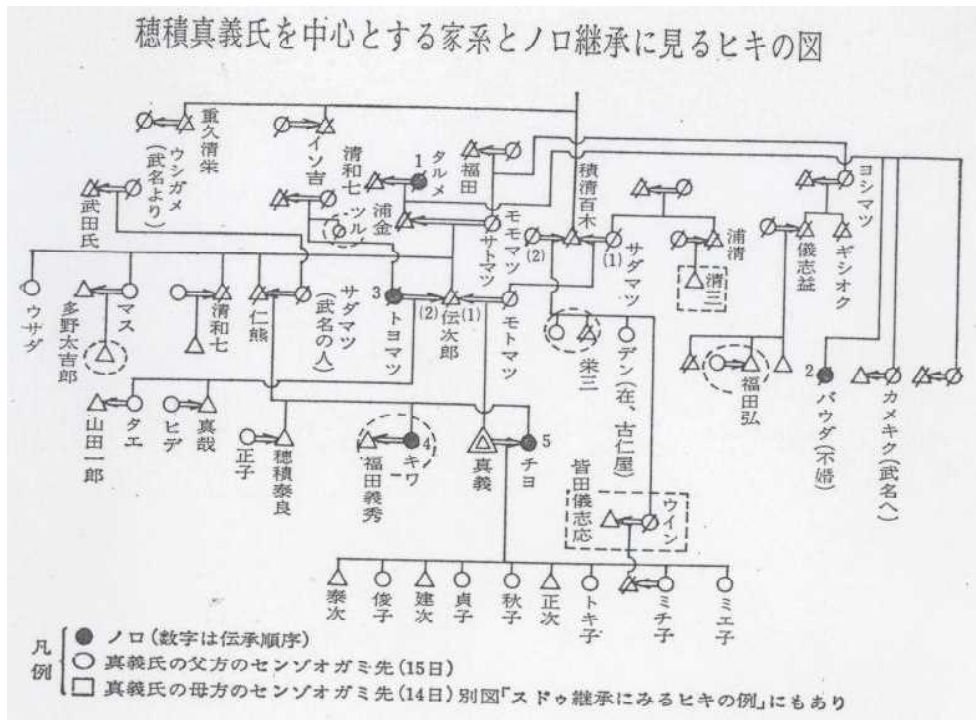


継承図3 木慈ノロの継承

なのである。山下氏に確認したところ、昭和43(1968)年、鹿児島民俗学会で合同の調査を行い、資料も共有したためそうってしまったのであり、どちらから引用しても構わないとのことであった。ここでは入手しやすい下野によることにしたい(注6)。

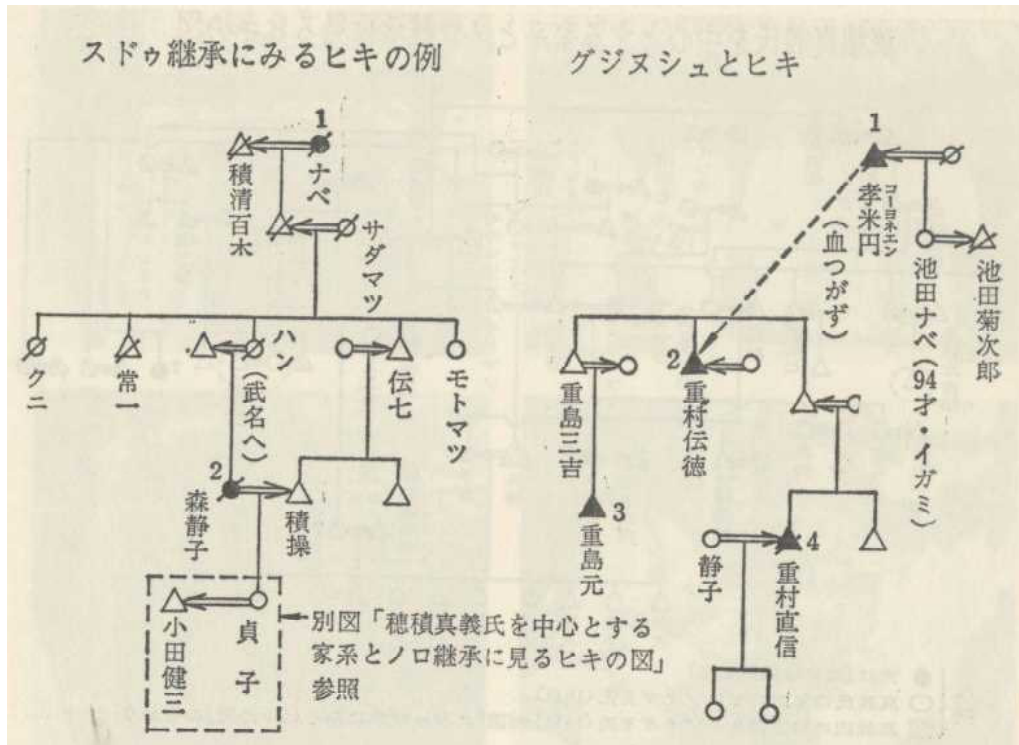
下野は木慈の神役を「①ノロ(女)一人。②スドゥ(女)一人。③グジヌシュ(宮司主、男)一人。④イガミ(坐神、①②③の手伝い役、女)六人」としたうえで、ノロとスドゥおよびグジヌシュの継承について系譜図を用いて説明している。各図には「穂積真義を中心とする家系とノロ継承に見るヒキの図」、

「スドゥ継承にみるヒキの例」、「グジヌシュとヒキ」という具合に、各神役が特定のヒキで受け継がれていることを示唆する短い説明を付けている(図4、図5)。ただし、神役とヒキとの関係については「ノロの継承はユタの託宣によるとはいいながらも、自然なヒキの姿を示している」[下野 1981:572]とか、「グジヌシュの継承についても右図のようにヒキの関係が見られる」[下野 1981:573]と述べているだけである。



継承図4 木慈ノロとヒキ





継承図5 木慈のスドゥとグジヌシュ

クライナーに較べると、下野の系譜図は遙かに詳しいが、ヒキ集団に関する説明は明快さを欠いている。それを補うための現地調査を行った。その結果、グジヌシュを始め、重要な神役は全てセキビキ（積ビキ）から出ていたこと、女性は結婚すると夫側のヒキに変わることを、これら二つの点を確認できた。

下野が話者として「ノロの継承に見るヒキの図」の真ん中に置いた「穂積真義氏（七〇歳）」は「積」からの改姓である。また、最後のノロとその前のノロは、積ビキの娘で姉妹の関係にあるが、妹から姉への継承は、姉が本家の嫁である[下野 1981: 571]という理由によるものであった。

それらを念頭に置いて下野が掲げたその図を改めて点検すると、5代にわたるノロの継承は、積ビキの嫁・娘・嫁・娘・嫁という具合に嫁と娘で交互に行われたことになるのである。なお、井桁・山崎も下野とほぼ同様の「木慈のウヤノロ継承図」を示している[井桁・山崎 1981: 261]が、現地調査によるものなのか、あるいは下野の調査によるものなのかは明らかでない。

木慈におけるノロの継承も、於斉同様、伊藤やクライナーのいう母系継承ではない。既に述べた大金久の文書における山の神と同様に、ヒキ集団の嫁と娘で交互に継承しているのである。それは父系家筋型の娘許容型であり、大金久の文書に較べて世代深度の深い分だけ、それをより鮮明に物語っているのである。

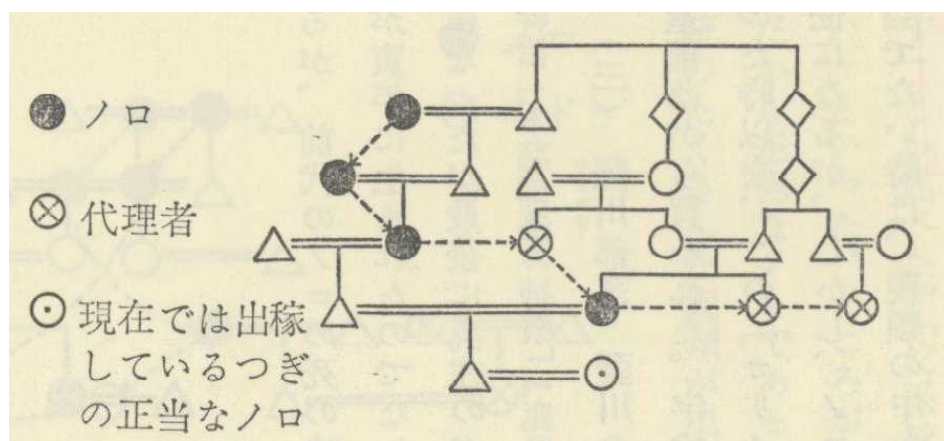
ちなみに、下野の「スドゥ継承にみるヒキの例」によれば、スドゥもやはり積ビキの嫁による継承となっている。父系家筋型である。ただ、継承が何回か行われているわけではないので、それ以上のことは分からない。

### (3) 薩川

クライナーによれば、薩川のノロは「部落の実力者の本家で相続されている。本家に入る嫁がかならず後任になるが、しかし、ノロになる前にはやはり神からの知らせをまつのである。嫁の年齢とか精神的な態度が適当でない時は、親類の中から一人が代理として、病気とかほかの神からの知らせで選ばれて、後に条件が満たされると、代理者は解除される。その場合はイガミとして祭祀集団との関係がつづくか、あるいは何の関係ももたなくなるかは、一定しない」[クライナー 1977(1962):53]。

クライナーはその説明とともにノロの継承図も掲げている(継承図6)。もし、その説明どおりであれば、継承図6の3代目のノロとその夫とは記入個所が逆でなければならない。夫の位置にそのノロを書き入れ、妻の位置に夫を記入すれば、代々嫁継ぎになるからである。

私の調査結果も一部を除けば、その報告内容とほぼ一致する。クライナーのいう「部落の実力者の本家」とは、山元ビキの本家であり、ノロはその嫁が代々継ぐことになっている。ヒキ集団への所属も、嫁になることによって山元ビキの一員に組み込まれるのである。



継承図6 薩川ノロの継承(1)

ただ、「一部を除けば」とせざるを得ないのは、初代から3代目のノロまでについては何ら情報が得られなかったからである。現在の話者達にはほとんど記憶がないとのことである。私が知り得たのは、クライナーのいう「現在では出稼ぎしている次の正当なノロ」とその先代のノロだけである。クライナーが現地調査を行ったのは、昭和37(1962)年[クライナー 1977(1962):47]であり、その時点では「次の正当なノロ」と見なされていた山元ビキ本家の嫁は、昭和51(1976)年には、「近年立ったノロ」[井桁・山崎 1981:243]と報告されている。

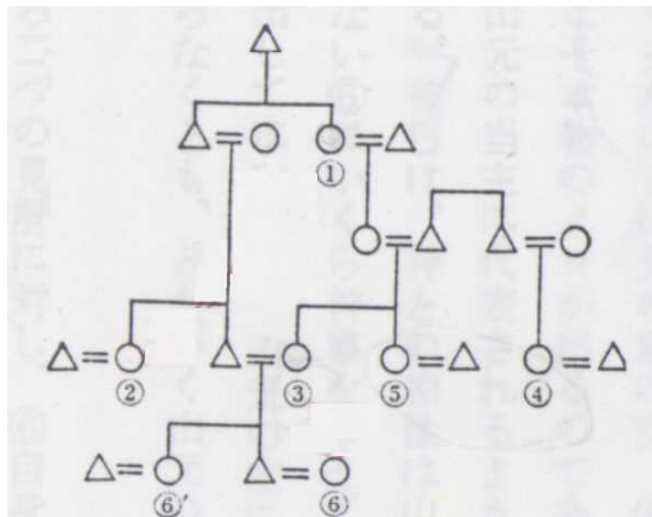
そのノロも平成14(2002)年に亡くなった。亡くなる数年前から村のカミマツリには参加できなくなっていた。その頃、薩川の村落祭祀は実質的に終焉を迎えた。そのノロと先代のノロは、子孫や関係者がハッキリしている。

先代のノロは明治21(1888)年の生まれで、昭和30(1955)年に死亡した。長男が明治44年2月に誕生しているので、大まかな推定としてその前年には結婚してい

たことになる。そのノロの母方平行イトコに当たる88歳の男性が健在である。その方の語るノロ継承の原則は、山元家（本家）の嫁が代々継ぐというものである。最後のノロの子供たちも、その点は親達から強く言い含められており、娘では絶対にダメとの意識を強く持っている。

クライナーの説明と私の調査結果をつき合わせると、薩川におけるノロの継承は、山元ビキ本家の嫁だけに限られている。つまり、父系家筋型の嫁限定型、それも家まで特定されている型に分類できる。しかし、井桁・山崎の報告によれば、そうは即断できないようである。

井桁・山崎が示した薩川のノロの継承は継承図7のとおりである。それによれば、ノロの代理であるとされる④と⑤を除くと、4代のノロの関係が分かる。初代と2代目が娘であり、父系のオバ・メイ継承である。そして、3代目と4代目が嫁継ぎとなっている。その図でいえば、私が知り得たのは3代目と4代目だけであり、クライナーの報告とどちらが正しいのかは判断のしようがない。



継承図7 薩川ノロの継承(2)

とはいえ、井桁・山崎の報告によるとしても、今日、土地の人々の継承に関する原則に耳を傾ける限りでは、単純にオバ・メイ継承から嫁継承に変わったとも理解できない。何故なら、井桁・山崎自身が最後のノロを真正なノロと認める「立場に同調する者が、むしろ薩川の大勢を占めているものと思われる」[井桁・山崎 1981: 247]としていること、また「山元の家」をノロ継承の「伝統的イデオロギー」の一つとする際の女は「時に応じ、ムスメともヨメとも使い分けられていたようである」[井桁・山崎 1981: 244]としているからである。

それらを考慮すると、父系家筋型の娘許容型から嫁限定型に変化している可能性があるかと捉えるべきであろう。名瀬甲地区においては固有名の付いたヒキ集団を「Xビキ」とし、その神役継承集団と神役継承者とを関連づけ、極めて説得力のある捉え方をしたのであるから、構成原理が異なるとはいえ、薩川でも同じようにヒキ集団で捉えるべきであろう(注7)。その集団が山元ビキであり、過去においては父系家筋型の娘許容型だった可能性も

否定できないものの、現在確認しうる限りでは、本家の嫁だけに継承を認める特定型とするのが私の理解である。

以上、私が調べた於斉、木慈、薩川の事例によって、先行研究を検討してみた。先行研究の行われた頃と今日とでは大きく時間的に隔たっており、また事例数も限られている。とはいえ、少なくとも、土地の人々の語る原則に耳を傾けながら個々の事例を捉えることが女性神役の継承方式に関する研究にとって如何に重要であるかについては示せたはずである。

さらに、若干の断片的な資料を補足し、その他の諸村落に対する私の見方も述べておきたい。須子茂で70代の女性二人に尋ねたところ、固有名のついたヒキは結婚すると、夫の側が変わるのが当たり前であるという。沖縄では結婚しても門中は変わらない旨を話したら、不思議そうな顔をして「ふーん、そうしたら籍も入れないの？」と、逆に聞き返されてしまった。彼女たちによれば、ヒキ集団の所属変更は「籍を入れる」のとまったく同じだというのである。

彼女達から見た家筋の論理とは、譬えていえば、そのようなものなのであろう。籍を入れ、姓を変えても、なお生家や兄弟との関係は継続し、宗教的世界との関係も継続する父系血筋の文化とは画然と区別された論理がそこには働いているのである。なお、彼女たちによれば、何も須子茂だけでなく、加計呂麻島全域でそうなのである。

それを踏まえると、不婚伝承を有し、伝統的に父系のオバからメイに継承された須子茂のノロ[クライナー 1977(1963):84]は、一般の女性が父系家筋的にヒキ集団を変更するのに対して、ノロには生家の血筋を変更させない、極めて特殊な家血並存型の継承方式であったと理解できる。

嘉入に関しては下野が次のように報告している。「『血』と似た表現で、その血統の部類を表す言葉に(死者も含めて)、ヒキというのがある。例えば、加島ビキ、稲田ビキ、という具合に。ノロの継承は、血の近縁はあっても、やはりヒキガラを尊重するのである」[下野 1981:598]。下野のいうヒキは既に大和村の名音や大棚、および先ほどの木慈の事例で見たとおりであり、嘉入も父系家筋型と見なしてほぼ間違いのないであろう。

母系継承の例としてクライナーが挙げた実久のノロは、「今まで母から長女に二回、姉から妹に一回継承された[クライナー 1977(1963):54]。確かに、一見母系継承のように見えるが、既述の於斉における最後のノロの例を想起すれば、必ずしもそれだけに限定して解釈すべきではないであろう。ノロの娘が2代続けてノロ継承集団の男性と結婚すれば、父系家筋型継承でもそれは可能だからである。また、加計呂麻島では「現在五十歳以上の人々の間に父方であれ母方であれ平行いとこ婚を探し出すのは少しも困難でなく、どちらか一方が忌避されることはない」[井桁・山崎 1981:249]ので、社会的基盤としては十分に可能性があるのである。

以上のように、確実な事例に断片的な資料も加えて私なりの見方をすれば、今日知りうる限りの加計呂麻島における女性神役の継承方式は、極めて特殊な家血並存型も認められるが、その他はほとんどが父系家筋型と見なしうるものなのである。それは大和村における状況と酷似しているのである。

## 第6節 従来の諸研究

名瀬甲地区・大和村・加計呂麻島、三地域における女性神役の継承方式について見てきた。ここで継承方式と実際の事例との関係を整理したい。ほぼ確実と思われる嘉入も加えると、次のとおりになる。

- ①父系血筋型：名瀬甲地区
- ②家血並存型：国直・須子茂
- ③父系家筋型：今里・名音・大柵・大金久・於斉・木慈・薩川・嘉入

継承方式と事例数との関係を改めて確認すると、父系家筋型が数としては最も多く、一般的な方式であることが見て取れる。逆に、父系血筋型はわずか1例しかなく、その限りにおいては希有で特殊な方式なのである。それに家血並存型を加えても、11例中3例にしかならず、父系家筋型の比ではないことになる。数量的には、そのような結果になるのである。

父系家筋型が一般的であるということは、女性が生家に繋がる血筋ではなく、夫側に組み込まれた家筋で神役を継承することが一般的であることを意味する。と同時に、神役継承者から見れば、ヒキなる神役継承集団は出自集団ではないことが一般的であることをも意味するのである。それを従来の諸研究はどのように捉えてきたのであろうか。代表的な二人の見解を取り上げておきたい。

中根千枝はく関係としてのヒキ>と較べながらく集団としてのヒキ>を次のように説明している。「血縁関係の認識自体においては、個人は全く同様の関係を父方、母方の『ヒキ』にもっているのが、機能集団構成原理としては、どちらか一方（父方が多いが）をとっているのであり、かくして特定の『ヒキ』は *ambilateral descent group* として機能集団を構成しているのである」[中根 1964: 139]。このように、中根によれば、神役の継承に関わるヒキ集団は特定個人が世代ごとに父方か母方かを選択する出自集団（あるいは血縁集団）なのである。

家筋で捉えるべき対象を出自で捉えると、如何なる結果になるかは想像に難くないであろう。クライナーは加計呂麻島における女性神役の具体的な継承例、39例を前任者と後継者の関係に止目して13とおりに整理した。中根は、それらのうち夫の母からの継承と夫の父の姉からの継承を除いては、何らかの血縁関係にあるので「全部ヒキ（筆者の定義による）成員から出ている」としている。そして、一度ヒキから除いた夫の母や夫の父の姉も「実は同一ヒキであるかも知れない（全然過去に血縁関係がないということは立証されていないのである）」[中根 1964: 155]、としている。既に見たとおり、加計呂麻島における神役継承集団としてのヒキは、血縁関係にある者が同じヒキ集団の成員であるとは限らないし、血縁関係にない者でも同じヒキ集団の成員となりうるのである。

村武精一は祖先への関係づけという観点からヒキを次のように説明している。「piki 系の概念は、南西諸島一般に存在するといっても過言ではない。・・・piki 系のイデオロギーは、その内部に始祖または複数の祖先へのく関係づけ>・く位置づけ>を求めて、いく



つかの line のうち、ある特定の line を、顕在的にか潜在的にか、〈選択—決定〉する原理であるといえよう」[村武 1966:205]。

そう説明したうえで、奄美大島屋鈍における女性神役の継承に関しては「(1) noro は父系 family-line に沿って、姑→嫁；(2) 他の一〇人の女司祭者は piki による ambilateral」[村武 1966:209]と報告している。それによれば、ノロ以外の女性神役の継承は「piki による」のに、ノロは「piki に」よらず、「family-line に沿って」なされるのである。

私が調べた限りでは、屋鈍でも女性は嫁ぎ先のヒキ集団に所属する。したがって、ノロを継承する姑も嫁もヒキ集団としては夫側の成員である。ただ、ノロの継承はヒキ集団全体ではなく、その中の特定の家（本家）に限定されているのである（注8）。つまり、薩川などと同じように、父系家筋型の中でも本家の嫁だけに継承者を限定している例として理解出来るのである。

このように、ノロの継承と他の女性神役の継承を「piki による」か、よらないかで区別するのではなく、ともに出自集団ではない家筋集団としてのヒキ集団の中で捉えるべきなのである。ノロのような高位の神役の継承は集団の中の家まで特定され、下位の神役は集団だけが特定されていると理解するわけである。

両者以外にも、固有名の付いたヒキ集団に関しては「父系血縁集団」[クライナー 1977(1962):57]であるとか、「ある本家を中心とする（男系？）血縁集団」[牛島 1967:121]であるとか、構成原理は父系血縁を建前とする[須藤・渡邊 1973:143]とか捉えてきた。中には、調査者が「遡れるかぎりの過去から父方のみでたどられ」、「一見父系血縁集団と非常に近いものになっている」[井桁・山崎 1980:71]実例もある。

しかし、今日確認しうる限りでは、神役継承集団としてのヒキは血筋ではなく、家筋でしか捉えることの出来ないものが多数を占め、一般的なのである。つまり、何らかの血縁集団（出自集団）であるとの前提に立って研究されてきた対象が、実は大多数がそうではなく、家縁集団ないし家筋集団だったのである。その事例は30年以上も前に大和村の調査で明らかになっていたにも拘わらず、今日まで、議論の俎上に載ることがなかったのである。

## 第7節 継承方式の変化

井桁・山崎は薩川を含む加計呂麻島北西部の地域では「ウナリーイヒリの関係のみが特に重視されることはなく、更に、ウナリ神信仰を背景とする諸慣行も見出し難い」[井桁・山崎 1981:258]と指摘している。まさに、それはそのとおりであるが、ここで注意すべきは、それがその地域に限らないという点である。

そもそも、父系家筋型の女性神役の継承はオナリ神信仰と整合性を持たず、しかも、今日知りうる事例ではそれが一般的なのである。典型的に整合性を有する甲地区のような父系血筋型は極めて特殊的なのである。何故、そうなのか。我々はそれを奄美における文化変容の一つの側面として探る必要があるのである。

さて、薩摩侵攻以前の奄美におけるノロの辞令書が7通知られている。それらをノロ名と継承時期および継承者で整理すると、次のとおりになる。なお、それらの出典は、①②③⑤⑦の5通が高良[1987:176-177]、④が向[1985:25](注9)、⑥が石井[2010:108-109](注10)である。

- ①阿伝ノロ (1569年) 妹
- ②名柄ノロ (1583年) 姪
- ③大熊ノロ (1587年) 姪
- ④屋鈍ノロ (1594年) 姪
- ⑤手々ノロ (1600年) 娘
- ⑥戸円ノロ (1601年) 姪
- ⑦古志ノロ (1602年) 妹

ノロはその所在する村落名で呼ばれるので、それによって島ごとに分けると、阿伝ノロは喜界島、名柄ノロ・大熊ノロ・屋鈍ノロ・戸円ノロ・古志ノロは大島、手々ノロは徳之島にそれぞれ所在する。ちなみに、大島の中でも大熊は本章で取り上げた名瀬甲地区、戸円は大和村戸円である。

それらを継承者ごとに分けると、オバからメイが②③④⑥の4通、姉から妹が①⑦の2通、母から娘が⑤の1通となる。ここで、第一に注目すべきは、父系継承か母系継承かではなく、血筋型の継承か、それとも家筋型の継承かという点である。

最近の弓削政己の研究は、それを理解する有力な手掛かりとなる。弓削は近世の喜界島において、ノロのさらに上位に二人の「大あむ」、すなわち「東大あむ」と「湾大あむ」がいたこと、その継承をめぐる地元の有効な家の間で争いがあり、代官の裁定によって決着がつけられたことを明らかにしている(注11)。

東大あむは17世紀の初めに一度「跡継目」争いがあり、18世紀にも再びそれが起きた。その二度目の争いに対する喜界島代官町田孫七の判断が、1728年、6間切の与人中・横目中へ申し渡された「享保十三年申七月十六日文書」である[弓削 2008:57]。争いの当事者は重場家と喜志文家であり、「喜界の東間切の阿伝ノロ職に元のノロの妹エクカタルを叙任(一五六九年)」[高良 1987:176]とノロの辞令書に名を連ねる「ゑくか樽」も引き合いに出され、その生家である勝連家も関係者である。その内容を弓削の解説で示すと、次のとおりである。

重場家東大あむは、ゑくか樽の嫡女であるが、喜界島では大あむ役は、家の「重宝」である。そのため、代々女筋目が相続しては、先々出生がわからず、何家が大あむ筋目と判断できなくなる。その外に「本家相続之方ニて本意候故」と本家意識を強調している。そして重場家、喜志文家とも、本家ではないということで、大あむ職継承は排せられ、かつ「王位様御朱印」と「かわらの宝珠」は、ゑくか樽以後、嫁家に移されていたのか、勝連家へ渡すように申し渡された[弓削 2008:57]。

その裁定によって、東大あむは勝連家で継がれることになったが、継承者は当主の妻になった[弓削 2008: 58]。代官の下した本家相続とは、本家の血を引く娘ではなく、本家の嫁を継承者にするものであった。古琉球的な血筋型継承が否定され、薩摩的な家筋型継承が誕生したわけである。

その文書では東大あむの正当な継承家を決定しただけでなく、湾大あむの継承家まで決定した。それは「湾大あむ之儀も向後他家え致縁付、娘出生いたし候向も、李志組家本家ニ候間、代々右家之子ニ相返候筈ニ、近年為相究由候故、湾大あむ之儀ハ、向後李志組家と相究り」とするものであった[弓削 2008: 57]。

この湾大あむの継承家決定に関する件は、古琉球における女性神役の継承方式を考える際に、極めて重要である。それによれば、湾大あむは他家に嫁いで、そこで娘を産んでも、その娘には継がせず、李志組家が本家である限りは、代々李志組家本家の子に返すはずなのに、近年は争っているようなので、今後は李志組家本家で継ぐことに決定する、というのである。

それによって、当時は父系のオバからメイへの継承方式が原則であるが、母から娘への継承もあるにはあったことが判明する。それはノロの辞令書のうち4通がオバからメイへの継承で、1通が母から娘への継承である事実とも符合する。辞令書のオバ・メイ継承は父系血筋の継承で、母・娘の継承はその変則版と理解せねばならないことになるのである。

結局、大あむの継承は本家に限定されることとなったが、単に当時の原則的な継承方式を正当なものとして認めたわけではなかった。弓削は喜界島における大あむの継承方式を検討し、次のようにまとめている。

一八世紀初頭には、薩摩藩統治により嫁家の女節目（女筋目の誤りか・・・筆者）を排し、男系嫡家相続という規定となったのである。それは、琉球と異なり対外的にはともかく、在地支配としては薩摩藩の代官直轄支配であり、藩の家意識の論理が大あむ継承にも貫かれたことを意味する。この継承方式が奄美島嶼全体に貫かれたかは不明であるが、琉球支配下の大あむ職継承が、藩直轄支配となって家意識による宗教統治者の継承が規定されたことは、注視する必要がある、そこに喜界島での継承方式の意義がある[弓削2008: 58]。

弓削は、喜界島の代官によって規定された「この継承方式が奄美島嶼全体に貫かれたかは不明である」としている。確かに、喜界島以外の奄美の島々においてそれが直接影響を与えたか否かを証明する手立ては、今のところない。しかし、今日知りうる民俗レベルの事実とノロの辞令書が語る事実とをつき合わせて考えると、少なくとも代官を始めとする支配者の薩摩文化が影響していることは間違いないであろう。喜界島代官の継承規定はその有力な証左と見なしうるのである。

辞令書には嫁から嫁への継承すなわち典型的な家筋型の継承は皆無である。7通のうち父系と見なされるオバ・メイ継承が4通、その変則版が3通で、いずれも血筋型の継承を示している。その数量的事実が我々に語ってくれていることを見落としてはならない。薩摩侵攻以前は血筋型の継承方式が全てだったのに、今日ではそれが希有な継承方式になっているのである。逆に、それ以前は皆無だった家筋型の継承方式が今日では一般的なので

ある。

極めて限られた資料に依らざるを得ないとしても、古琉球と現在とはかくも逆転しているのである。つまり、薩摩支配の時期を経ることによって、それが全てであった血筋型の継承はまったくの少数派になり、影も形も見えなかった家筋型が一般的な継承方式になったのである。割合でいえば、10割対0割の関係が3割弱対7割強の関係に変わったのである。

## 第8節 おわりに

名瀬甲地区・大和村・加計呂麻島、これら3地域における女性神役の継承方式に関する研究の流れを振り返ると、甲地区と大和村では順調に進行したのに対して、加計呂麻島ではそうはいかず、まったくの混乱に陥った。その原因は、直接的には父系家筋型の継承方式に対する認識不足にあるといえるが、突き詰めると、奄美における文化変容を等閑視していることにあるとも言える。

女性の神役継承集団への所属は、父系血筋型では生まれた家から変更されることはない。それに対して、父系家筋型では夫が同じ集団の成員でない限り、婚姻によって変更される。いずれにしても、神役継承の第一条件は神役継承集団の成員であるか否かなので、婚姻による所属変更には特に注意する必要があったにも拘わらず、それが不問に付されたのである。

その結果、あたかも前任者と後継者の血縁関係に神役継承に関わる何らかの原理があるかのごとく研究がなされたのである。第一条件さえ満たせば、前任者と後継者の血縁関係はあっても良いし、無くても良かったのである。さらに、第二の条件として重要なことは、前任者と後継者の相性が合うかどうかという霊的職能者による判断なのである。近親者ほど相性が合うとの判示が下される可能性は、もちろん否定できない。だからといって、二つの条件を経た結果としての継承事例を取り上げ、前任者と後継者の関係に継承の原理を見出そうとすることは、最初から無理な手順だったのである。

古琉球の辞令書には父系家筋型の継承は皆無であった。18世紀初頭の喜界島代官による継承方式の規定は、薩摩文化の影響で父系血筋型から父系家筋型へ変化したことを示す重要な証左である。代官の規定する本家相続あるいは男系嫡家相続とは、父系の血筋で継承されることを禁じ、父系の家筋で継承することを命じるものであった。つまり、父系という点では同じであるが、血筋による継承を廃し、家筋による継承を規定したのであった。換言すれば、薩摩支配下における女性神役継承方式の変化は、父系を前提にした血筋から家筋への変容なのであった。

今日知りうる継承方式は、その変容過程をも如実に語っていると思われる。父系血筋型は薩摩支配以降も変化せずに存続したもの、家血並存型は一部だけの変化で継続したもの、父系家筋型は薩摩の規定どおり変化して今日に至ったもの、とそれぞれ把握できるのである。薩摩の規定どおり変容する過程で、大和村名音や大金久の神役継承関連文書は、明治年間には父系家筋型の継承方式をヒキ集団男性成員の総意として認めていたことを証明し

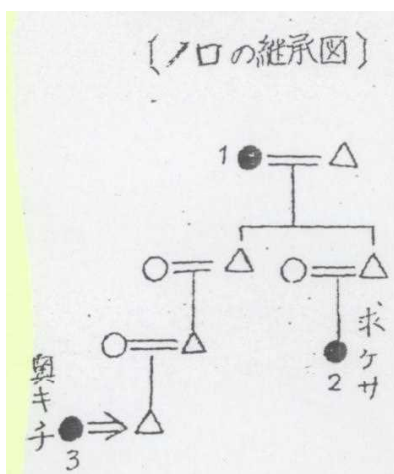
ているのである。

奄美における女性神役継承方式を沖縄本島およびその周辺離島辺りと較べると、相違点が際立つ。父系家筋型が大勢を占める奄美に対して、硬直した父系イデオロギーとも思えるほど、父系血筋型が強調されるのである。オナリ神的宗教世界からすれば、一方はそれとは構造的に整合性のない方が大勢を占め、もう一方はそれと全く逆なのである。

注

(1) 西田[2005:141-143]の報告によれば、『改訂名瀬市誌 第3巻民俗編』[改訂名瀬市誌編纂委員会編 1983]の出版された1980年代初頭は大体そのような理解に立って良いようである。ただ、60年代に刊行された旧版でも同様に述べられているものの[名瀬市誌編纂委員会編 1968:509]、当時は龍郷町や宇検村などでもノロの主導する村落祭祀が行われていた。それに関しては、『薩南諸島の総合的研究』[平山編 1969]を用いて渡邊が作製したノロの分布図[渡邊 1985:371]が参考になる。宇検村では80年代まで村落祭祀が行われていた[高橋 1989]。残念ながら、高橋の報告は神役の継承方式に関しては十分な記述がなされていないこと、および私自身が直接現地調査をすることが出来なかったことなどの理由で、宇検村の事例に関しては本章では扱えない。それに関しては別の機会を待ちたい。

(2) 下野は継承図8を示しつつ「大棚の場合、ノロ継承は図の如く1→2は祖母から孫娘へ、2→3は血縁者に適任なくイトコの子の嫁に継承された。しかしこれも、やはり加計呂麻島などにおけると同様、ヒキによる継承と見ることができる」[下野 1970a:2]としている。



(3) 当時の神役や村落祭祀に関しては山名洋平 [2005]が参考になる。

(4) 酒井卯作はルイジュウを「奄美本島大和村大金久などでは一族のことをいう。これはノロ神などの神人を出す単位となり、神人はルイジュウの中から選ばれる。類衆のことか(薩琉文化 七二)」[酒井 2002:51]としている。

継承図8 大棚ノロの継承

(5) 山名洋平は一人の神役から「その家に生まれた娘と、その家に嫁いできた嫁まではカミサマを受けなければならない」[山名 2005:133]との説明を受けている。肝心な点なので、念のため、同じ話者に確認し、本文のような記述とした。

(6) 木慈以外にも両者の重なりはあるが、一々断らず、下野によることにしたい。

(7) 奄美における親族研究で、関係としてのヒキと集団としてのヒキの区別は再三指摘された問題である。早い頃の例として、牛島巖の指摘を挙げると、次のようになる。

「奄美の人々のいうヒキは二つの次元をめぐって使用されているようである。一つは『系統』といいかえることが出来るもので、・・・血をひく関係、即ち血縁関係に関する次元で使われる場合である。今ひとつは屋号又は姓をつけて——ヒキという場合

で、ある本家を中心とする（男系？）血縁集団に関して使われる場合である」[牛島 1967 : 121]。「血縁関係の認識ということと、現実に機能する血縁集団が存在することは異なる次元であって、その相関関係についての説明に関してはデータが集まってこなければならないであろう。奄美のヒキに関する双系性と父系性の論争も、ヒキが血縁関係に関するのか、血縁集団に関するのかの問題とも関連しているようだ」[牛島 1967 : 124]。その説明に示されている集団としてのヒキは、井桁・山崎の報告した名瀬甲地区のXヒキを想起させる。それとは構成原理の異なるヒキ集団、すなわち父系家縁集団ないし父系家筋集団として捉えられるヒキ集団が女性神役の継承に機能している事実を目を向けるべきなのである。

- (8) ただし、屋鈍の最後のノロは、本家ではなく、分家の嫁が継いでいた。
- (9) 私家版。辞令書は宇検村生涯学習センター「元気の出る館」所蔵。
- (10) 戸田ノロの辞令書は石井嘉生氏によって発見され公にされた。奄美の村落祭祀関係の文書や用具その他は、それを所有していた神役の後継者でなければ見てはいけない—もし見たら目が潰れる、あるいは体にさわるとの言い伝えがあり、よそ者には所在すら掴めないのが普通である。そのような民俗宗教的状況の中での公表であることを我々は理解すべきであろう。
- (11) 竹内譲も「勝原嘉迎家の系図」によって、弓削と一部重なることを述べている。ただ、原文は示されておらず、親族組織に関する解説にも若干の問題があるようである[竹内 1965 : 158-159]。



## 終章 奄沖文化

本論では、文化の中でも民俗の部分に止目し、文書や図像などの資料に繋げて、奄美における文化変容を3部に分けて取り上げてきた。第1部では風葬から土葬へ、第2部では組み相撲から立ち会い相撲へ、第3部では女性神役の父系血筋的継承から父系家筋的継承へ、それぞれ薩摩・鹿児島の影響で変化したことを明らかにした。

第1部から第3部までの配列は、用いられた文書や図像などの時代順、すなわち時代的に新しい方から古い方へという順になっている。第1部は明治初期、第2部は近世末期、第3部は古琉球の時代である。それと同時に、大きく分野ごとにも分かれている。民俗宗教、スポーツ、社会組織である。

文化をトータルに把握するために、理想的にはより幅広く他の分野についても検討すべきであろう。しかし、序章で述べたように、どの時期に、どのように影響を受け、どのような変化の過程を経たのかについて具体的に示すとなると、資料的にはきわめて限られてくるのが現状である。その制約の中で検討した結果として再確認すると、薩摩直接支配以降の奄美における文化変化は、決して全面的に薩摩・鹿児島の文化に吸収されてしまう同化(assimilation)ではなく、明らかに接触によって起きた文化変容(acculturation)なのである。

その文化変容は沖縄側から一体どのように見えるのであろうか。そして、それは琉球弧全体の文化の研究にどのように位置づけられるのであろうか。それら2点について最後にまとめておきたい。

### 第1節 奄美文化

文化の同化ではなく、接触変化であっても、元々の文化からすれば、何らかの変化は起きているわけである。沖縄側の変化の仕方にもよるが、その分だけ互いに異化が生じたことは確かである。本論で示したように、それは奄美全域で同時的・斉一的に進行してきた訳ではない。文化要素ごと、地域ごと、時代ごとに違いがある。ただ、肝心なことは、それらの違いはあっても、奄美全域が沖縄とは異なる文化変化を経てきたことなのである。その結果は沖縄側から一体どのように見えるのであろうか。本土側の見方および奄美の島々の意識も参考にしながら、それを示したい。

相撲や女性神役の継承方式に関しては、特に参考になる発言は見当たらないものの、葬墓制に関しては本土側からの注目すべき指摘がある。赤田光男は与論島の葬墓制を検討した上で、「土葬になっても改葬をすることは、琉球文化に系譜を引くものであり、改葬の根強さを物語る。石塔が発生しても改葬は途絶えることなく存続している。石塔もなく、風葬をして改葬する沖縄諸地方と比較すると、改葬という習俗に関してのみ共通項がある。大和文化と琉球文化の両文化の折衷した奄美文化といえる」[赤田 1993:336]と

述べている。

私はこれまで奄美の文化を大和文化と琉球文化の折衷としてではなく、二つの文化の接触による文化変容として捉えてきた。それで把握すると、ある文化要素が強制的に押しつけられようが、自主的選択的に受け入れようが、受容する主体の意志や意識まで問うことが可能となる。折衷論だと、誰がいかなる理由で折衷するのか、その主体と意識が曖昧になる危険性があると思われる。

例えば、与論島における風葬の禁止と土葬への移行のように、政治権力で強制しても島民はそう簡単には受け入れないし、やむなく受け入れたとしても、第二次葬以降まで風葬が禁じられたわけではないと解釈し、従前どおりの洗骨改葬を継続する。このように、受容主体まで分析の俎上に載せると、奄美は奄美でなかなか強かな面があることも浮かび上がってくる。その強かさは、相撲の三本勝負から一本勝負に変わるときにも顕在化した。そこらが折衷論ではうまく捉えられないのである。

もう1例上げよう。鹿児島県庁では村の人々だけで行う「自葬」を「牛馬を埋ると同一なり」とし、神官や僧侶といった宗教者の関与を命じた。それら宗教者を奄美ではボウサンと一括して称してきた。奄美の人々にとって、僧侶であろうが、神主であろうが、宗教者の関与そのものの必要性が元々なかったのである。致し方なく受け入れるとすれば、僧侶と神主を敢えて区別することなく、ボウサンの一語で括っても、それはそれで良かったのである。その括り方は文化によるのであり、元々必要でないのに押しつけられた宗教者達というニューアンスも含んでいると解すべきであろう。異文化の受容の仕方および受容主体とはそのようなものなのではなからうか。

赤田の折衷論には賛同しかねるが、「奄美文化といえる」とする見方は正鵠を得ている。葬墓制に限らず、女性神役が主導する村落祭祀の一環に位置づけられた大和相撲[津波 2012]や夫側の父系家筋集団の神役を継承する女性神役の存在もやはり「奄美文化といえる」のである。

沖縄側から奄美の文化を見ると、似ていると思えば、違うし、違うと思えば、また似ている。赤田の指摘を例にとると、「改葬」を見ると似ているが、「石塔」を見ると違うのである。逆に、「石塔」を見ると違うが、「改葬」を見ると似ているのである。平たく言えば、それら似ている点も違う点も合わせて奄美文化のなである。それは元々の琉球文化ではないし、今日の沖縄文化でもない。結局は、独特の「奄美文化」以外の何物でもないのである。

数年前、鹿児島の著名な民俗学者に大島で出会ったことがある。その研究者は、私に対して「ここから琉球文化の始まりです。私達の場合は理解するのが難しくなります」と、率直な印象を語ってくれた。言外に「あなた方には理解しやすいでしょう」との含みもあった。つまり、奄美の文化は、大和文化や鹿児島文化ではなく、琉球文化そのものであるというのが、その研究者の捉え方なのである。

確かに、女性神役の存在のように、琉球文化的要素も色濃く認められる。それは元々の基盤としての文化が琉球文化なので、当然のことと見なすべきであろう。もう一方で、それが接触変化を起こして今日に至っているという結果も認めないわけにはいかないのである。琉球文化的要素の継続を考慮しても、沖縄側から見渡すと、奄美の文化は独特の「奄美文化」なのであり、そこに「琉球文化」のみを追い求めるとすれば、現実とかけ離れた

奄美文化像になってしまうのである。

ところで、奄美諸島全域の文化を奄美文化と一括して捉えると、実際に各島々で生活している人々の意識とは必ずし合致しない面も出てくる。何故なら、序章で述べたように、「奄美」という用語では地域的に一括りに出来ない人々の意識があるからである。私が調べた限りでは、徳之島・沖永良部島・与論島の三島で特にそれが顕著である。

それを示してくれる代表的な研究が高橋孝代『境界性的人类学—重層する沖永良部島民のアイデンティティ—』[2006]である。それによれば、沖永良部島では「鹿児島／沖縄」の境界性、「日本／沖縄」の境界性、「奄美／沖縄」の境界性などといった複数の境界性が重層している。換言すれば、沖永良部はヤマト・ウチナーのエスニシティの境界、薩摩・琉球の権力のせめぎあいによる政治の境界、奄美諸島内の文化の象徴的境界なのである[高橋 2006: 316]。本書の脈絡で注目すべきは、「沖永良部島民の中には、『エラブは沖縄文化圏にある』と考える人が多く、沖縄の芸能エイサーも『エラブの芸能』として受け入れるが、その一方で、自らをウチナンチュと差異化する傾向がある」とする点である[高橋 2006: 316]。

高橋の研究は沖永良部という一つの島に限定されているが、徳之島や与論島でも似たような状況はある。徳之島でも「奄美」といえば、「大島」だけを指すのであり、それは徳之島と対等の一つの島なのである。与論島もまたしかりで、大和系の芸能と琉球系の芸能が同時に演じられる八月十五夜踊りを取り上げると、与論島こそ大和と琉球の境界になるのである。

高橋の挙げる境界性は奄美諸島全域に通じるものがあると思われる。しかし、「奄美／沖縄」の境界性は徳之島以南の三島に限られるであろう。少なくとも、現時点で「奄美」という用語でもって一括りにされない（あるいは、されたくない）という意識を有するのがこれら三島なのである。それに対して、「奄美」でもって奄美諸島全域を一括りに出来るという意識を有するのが大島や喜界島なのである。

それらまったく相反する二つの意識が奄美諸島にはある。そのことは認めるとしても、そのレベルに留まっていると、例えば、奄美全域の土葬の受容は説明できないし、また埋葬制の再統合の仕方に関する地域的差違も説明できない。「奄美文化」は各島々の意識の違いを越えたレベル、すなわち沖縄とは異なる文化変化の様相を観察し分析するレベルで見えてくるものなのである。

要するに、奄美の元々の琉球文化は、薩摩・鹿児島の大和文化との長期的な直接接触によって変化してきた。その文化変容を沖縄側から見ると、そこに見えてくるものは「奄美文化」という以外にはない文化なのである。1609年の薩摩による琉球侵攻は、奄美における文化変化の方向性を沖縄とは異なる方に移行させ、今日の琉球弧の文化に大きな異化を刻み込む出発点でもあったのである(注1)。

## 第2節 奄沖文化

先史時代とは裏腹に、現時点で見れば、琉球弧の中でも奄美と沖縄との間に、最も大き

な文化的差異が生じている(注2)。つまり、琉球文化は今や奄美文化と沖縄文化に枝分かれしているのである。その現状認識を欠いたまま、あるいは曖昧にしたまま、大方の研究が進行しているために、奄美文化と沖縄文化との関係の捉え方、および琉球文化の系譜を引くものとして両者を一まとめに捉える、その捉え方も不鮮明になっている。

それらを鮮明にすることは、今後の研究の展開にも関わってくる。かつての琉球文化が薩摩・鹿児島文化と接触変化し今日に至っている奄美文化と、それとは異なる変化を経た沖縄文化は、決して同一視されてはいけないし、またどちらか一方にもう一方が包含されると考えてもいけない。奄美文化は沖縄文化に包含されるのではなく、対等に対置される関係にあるとの位置付けがなされねばならない。

それを明確に意識することから今後の研究は改めて出発すべきであろう。奄美側からすれば、「沖縄」は「兄弟島」なのであり、それに自分達が含まれることはない。沖縄学があれば、奄美学もあって良いのではないか、という感覚なのである(注3)。その点を沖縄側は決して等閑視してはいけないのである。

私自身、かつて「沖縄文化」という括弧付きで、奄美文化まで含めて捉えたことがある[津波 1999(1996)]。括弧付きとはいえ、現時点で考えると、適切ではないと反省せざるを得ない。沖縄文化と奄美文化は、お互いに琉球文化から分枝した対等の関係として明確に意識して捉えるべきだったのである。

その点を基本的に踏まえたうえで、さらに逆のことも考えてみる必要がある。分枝したとはいえ、琉球文化の系譜を引くものとして両文化を一括りに捉えるための用語として何が相応しいのであろうか。換言すれば、通底する基盤を有しつつ、相違点も顕著な両文化を如何なる用語で一括りにすることが可能なのであろうか。

よく用いられる「琉球文化」はどうであろうか。「沖縄文化」とは異なり、「琉球文化」は空間的にはより広い意味合いを持っていると思われる。しかし、琉球王国は現存しないし、集団的自称および他称としての琉球人も存在しない。そして、それらよりは波長の長い琉球文化も奄美文化と沖縄文化に分枝している。したがって、それでもって奄美と沖縄の文化を一括して指示すると、どうしても現状には合わないことになるのである。

ただし、現在における相違や変化の方向性の違いといった側面は一応脇において、歴史を多少遡りつつ、大和文化に対して、基層的な共通の側面が強調される際には、それなりの有効性も認められる。ハヅチと呼ばれる入墨を例にとると、酒井卯作は『海南小記』[柳田 1925]の中の「いれずみの南北」を解説して、次のように述べている。「トカラ列島を境に、琉球文化と大和文化が二つに分かれる。オハグロとハヅチの風習も、樹木も動物も、この一重の水で二つに分かれてしまう」[酒井 2010: 86]。このように、今日ではオハグロもハヅチも消滅してしまったとはいえ、時間的深みの中で文化の比較研究を行う際には、「琉球文化」にも依然として有効性は認められる。

しかし、文化は変化の相の中で現在形で捉えることがより重要である。相撲を例にとると、その今日的な状況はもはや「琉球文化」では捉えられないのである。そもそも、元々の琉球文化に接触変化が起き、それを奄美文化以外の何物でもないとしながら、再度「琉球文化」で指示するのは、それ自体論理矛盾以外の何ものでもないのである。

「琉球文化」は酒井などの用いる脈絡で、奄美と沖縄双方に渡って、歴史的・伝統的・基層的な共通の側面が強調される場合に限定して使用すべきであろう。「琉球文化」と列

んで広く用いられている「南島文化」についても同様のことが言える。と同時に、その「南島」は国際的にはオーストロネシアとも紛らわしい。

結局、今日の奄美文化と沖縄文化を一括して捉える適当な用語は、従来用いられてきた諸用語の中には見当たらないのである。時代が新しくなればなるほど相違点が目立ち、古く遡れば遡るほど共通点が見えてくることを考慮して、「沖縄文化」と「奄美文化」のように区分も可能で、また一つに括することも可能な用語が必要とされるのである。

その際に、例えば、奄美沖縄民間文芸協会の名称はきわめて示唆的である。奄美と沖縄を並列的に対等に結びつけているからである。それを参考にしながら、一つの試みとして、「奄美沖縄」をさらに縮め、「奄沖（あまおき）」とするのはどうであろうか。つまり、奄沖文化である。

「奄沖」とか「奄沖文化」などという具合に、奄美と沖縄とを対等に並べることに疑問を感じる向きもあるかもしれない。沖縄は一つの県であり、奄美は鹿児島県下で大島郡という一つの郡なのである。人口を比較すれば、沖縄は一三〇万人を越え、奄美は十二万人にも満たなくなっている。行政上のレベルの違いや人口規模の違いは火を見るよりも明らかであり、その限りにおいて両者は決して対等ではありえないのではないか、という疑問である。

もちろん、その点は私自身も重々承知しており、その意味において両者が対等であるとは思っていない。敢えて、奄美と沖縄とを対置し、同等に並べるのは、行政上のレベルの違いや人口規模の問題ではなく、文化の研究における時間と空間、すなわち時代と地域の捉え方の問題なのである。スケールは異なるが、柳田のいう「土地ごとの沿革」[柳田 1967(1950):71]を重視し、かつ土地ごとの脈絡も凝視したいのである。

琉球史の代表的時代区分において、「近世琉球」以降は「近代沖縄」「現代沖縄」に地域的に縮小され、「近代奄美」「現代奄美」が抜け落ちる[高良 1987:1-2]。歴史学には歴史学なりの個別科学的な論理があつてのことかもしれないが、文化の研究者からすれば、近代以降の奄美を排除することなく、「近代奄沖」「現代奄沖」もあつて良さそうである。少なくとも、文化を研究する枠組みとしては、そう時代区分しながら、一まとめに考えたいものである(注4)。

文化を捉える枠組みとして、奄沖文化として一括りにしたうえで、相互に比較することによって、より生産的な研究が可能となるであろう(注5)。「沖」にとっての「奄」、「奄」にとっての「沖」を常に意識しながら研究を進めると、本論で明らかにしてきたとおり、これまでとは異なる琉球弧全体の文化像が見えてくるであろう。他の周辺地域との比較は、その上で行って良いはずなのである。

10年ほど前のことである。名瀬のある印刷所の社長さんと話す機会があった。50代前半ぐらいの方である。私が沖縄の出身者だと知ると、私に向かって「私たちは自分たちで鹿児島の人間とは思っていないんですよ。私たちは沖縄と同じなんじゃないですか」と、突然質問を浴びせてきた。

私は一瞬答えに窮してしまった。奄美のある程度の年配の方々ならば、自らをヤマトの人間ではないとする意識が潜在していることは百も承知の上であるが、かといって、沖縄まで含めて、その意識を共有する人々を一括りにする用語がないこともまた承知していたからである。「確かに、奄美と沖縄は文化的には非常によく似ていますね」としか答える

ことが出来なかった。今ならば、「そうですね。お互いを鹿児島辺りから区別して『奄沖人』という言葉でも造りましょうか」と言えたはずである。

要するに、私は今日における琉球弧全域の文化を「奄沖文化」という用語で指示したい。それを用いることによって、奄美文化と沖縄文化を一つにまとめもするが、同時に分けることも可能である。また、沖縄とか琉球とかの一地域一時代中心主義的な見方から脱し、南島のような紛らわしい用語も使わないで済む。現状から出発し、過去を振り返り、かつ将来の文化変化の方向性まで見据える研究を目指すとするれば、今のところ、私にはその用語以外に良い考えが浮かばないのである。

当然のことながら、よりの確な用語があれば、それが用いられても良いであろう。肝心なことは、今日の琉球弧の文化の研究にとって、時代にそぐわない曖昧な用語、および明治以降の奄美を排除するような用語などは、そろそろ克服されてしかるべきで、という点なのである。

歴史学における従来の奄美の扱い方に関して、松下志朗は次のように自らの見解を明らかにしている。「奄美は、江戸時代道之島と公称された。薩摩藩々領から琉球に至る道之島という支配者の観念が的確に表現されている」[松下 1983: 13]とした上で、「薩摩藩の琉球侵攻についての研究は、おびただしいものがあるが、それらのなかで奄美はただ通過地点として軽くふれられているにすぎない。研究者の問題関心においても、奄美は『道之島』なのである」[松下 1983: 16]と喝破しているのである。

民俗学においては山下欣一の有名な発言を看過してはいけなからう。山下は東恩納寛淳『南島風土記』で「奄美」が「付説」として「琉球」の末尾につつましくその座を占めているとした上で、「沖縄でもなく、鹿児島でもない奄美は、いつも『付録』でしか処理できないということを示している」[山下 1989: 59]と、「奄美人」として鋭い指摘を行っているのである。

琉球弧の文化の研究において、奄美を「道之島」にせず、また「付録」の位置に置き去りにせず、改めて「兄弟島」にするために、「奄沖文化」という捉え方、およびものの考え方は是非とも必要とされる、と思う次第である。

## 注

- (1) 薩摩侵攻400年を振り返るシンポジウムは、2009年から2010年にかけて奄美や沖縄だけでなく、全国各地で開催された。豊見山和行氏のご教示によれば、その数は45回ほどになるようである。私が知り得た限りでは、そのほとんどが歴史学の分野からのアプローチで、民俗学や文化人類学からの発言はきわめて少ない。今日的な文化研究の側から薩摩侵攻を捉えると、歴史学とは異なる成果が期待されるだけに、より積極的な取り組みがなされてしかるべきであろう。
- (2) 参考までに、琉球史における代表的な時代区分は次のとおりである。数万年前から12世紀頃までを先史時代、12世紀頃から慶長14年(1609)の島津侵入までを古琉球、島津侵入から明治12年(1879)の琉球処分・廃藩置県までを近世琉球、廃藩置県から昭和20年(1945)の沖縄戦までを近代沖縄、沖縄戦終結から現在までを戦後沖縄、と五つの時期に分けている[高良 1987: 2-4]。考古学の研究によれば、先史時代は沖縄諸島と宮古諸島・八重山諸島は文化的に非連続的な



関係にあり、逆に沖縄諸島と奄美諸島は連続的な関係にあった[高宮 1990 : 36]。

- (3) 例えば、『奄美学—その地平と彼方—』における先田の発言がそうである[「奄美学」刊行委員会編 2005 : 67-69]。
- (4) その点に関して、山下欣一は「たとえば一九七〇年代に刊行された『沖縄文化論叢』五巻(平凡社)の第一巻歴史編には、奄美は見事にその姿が消されている。他の四巻には、奄美に関する論文が収録されているというのにである」[山下 1989 : 60]と、つとに指摘している。
- (5) 小川学夫は1974年のシンポジウム「奄美学」で「琉球全体における奄美民謡の位置というものは、これを抜きにしては琉球歌謡の全体像というものは全く見渡せないのではないかと思います」[「奄美学」刊行委員会編 2005 : 586]と述べている。奄美文化と沖縄文化に分枝しているとはいえ、両者を一まとめに捉えないと、どちらか一方すら理解できないとする警鐘として、その発言に耳を傾けるべきであろう。

## 引用文献

赤田 光男

- 1993 「与論島の洞穴墓と改葬習俗」『国立歴史民俗博物館研究報告』第49集  
国立歴史民俗博物館

「奄美学」刊行委員会編

- 2005 『奄美学—その地平と彼方—』 南方新社

綾部恆雄・田中真砂子編

- 1995 『文化人類学と人間』 三五館

井桁碧・山崎美恵

- 1980 「奄美におけるノロ継承のイデオロギー—名瀬市郊外甲地区の事例研究—」  
宗教社会学研究会編『宗教の意味世界』 雄山閣

- 1981 「奄美におけるノロの神聖性とウナリ神信仰」小口偉一教授古希記念会編『宗  
教と社会 小口偉一教授古希記念論文集』 春秋社

石井 嘉生

- 2010 「奄美大島・戸円集落祭祀関係史料」『儀礼文化』第四十一号

伊藤 幹治

- 1958 「奄美の神祭—加計呂麻島ノロ神事調査報告」『國學院大學日本文化研究所  
紀要』第三輯

井之口章二

- 1979(1977)「葬法の種類」土井卓治・佐藤米司編『葬法墓制研究集成 第一卷  
葬法』 名著出版

伊波 普猷

- 1974(1927)「南島古代の葬制について」『伊波普猷全集』第五卷 平凡社

- 1974(1928)『をなり神の島』『伊波普猷全集』第五卷 平凡社

- 1974(1933)「古琉球の武備を考察して『からて』の発達に及ぶ」『伊波普猷全  
集』第五卷 平凡社

岩倉 一郎

- 1943 『喜界島年中行事—喜界島調査資料第五—』 日本常民文化研究所

上江洲 均

- 2005 『沖縄の民具と生活—沖縄民俗誌Ⅰ—』 榕樹書林

宇佐見隆憲

- 2002 『草相撲のスポーツ人類学—東アジアを事例とする動態的民族誌—』 岩田  
書院

- 2004 宇佐見隆憲編著『スポーツ人類学』 明和出版

牛島 巖

- 1969 「第2章 親族」平山輝男編『薩南諸島の総合的研究』 明治書院

恵原 義盛

1974 「奄美の通過儀礼」『琉大史学』5 琉球大学史学会

1979 名嘉真宜勝・恵原義盛編著『沖縄・奄美の葬送・墓制』 明玄書房

2009 (1973) 『復刻奄美生活誌』 南方新社

江淵 一公

2000 『文化人類学—伝統と現代—』 放送大学教育振興会

改訂名瀬市誌編纂委員会編

1983 『改訂名瀬市誌 第3巻民俗編』

鹿児島県大島支庁総務課

2006 『平成17年奄美群島の概況』

加藤 正春

1999 『奄美与論島の社会組織』 第一書房

2001 「奄美沖縄における火葬の導入と普及過程」『ノートルダム清心女子大学生  
活文化研究所年報』第一四輯

亀井 勝信

1973 「大正三年名瀬紬仲買人にけしかけられた大熊・戸口の相撲」『奄美郷土研  
究会報』

川添 裕希

1989 「ノロ祭祀をめぐる時間と空間」高橋統一編『総合研究 奄美伝統文化の変  
容過程』 国書刊行会

観光資源保護財団

1972 『風葬墓地調査報告書』

蒲生正男・祖父江孝男編

1969 『文化人類学』 有斐閣

菊池 義顕

2003 (1951) 「浦内沿革誌」大和村誌編纂委員会編『大和村の近現代 大和村  
誌資料集1』

「郷土の先人に学ぶ」刊行委員会

1980 『郷土の先人に学ぶ (下)』

ギアーツ, C.

1987 (1973) 吉田禎吾・柳川敬一・中牧弘允・板橋作美訳『文化の解釈学』  
岩波現代選書

クライナー・ヨーゼフ

1977 (1962) 「ノロ祭祀集団における神役の継承について—奄美加計呂麻島の  
場合—」住谷一彦/クライナー・ヨーゼフ『南西諸島の神観念』  
未来社

1977 (1963) 「奄美大島の村落構造と祭祀組織—加計呂麻島須子茂部落のノロ  
制度—」住谷一彦/クライナー・ヨーゼフ『南西諸島の神観念』  
未来社

グッドイナフ, W.H.

- 1977(1970) 寺岡襄・古橋政次訳『文化人類学の記述と比較』 弘文堂
- 合田 濤編  
1989 『現代社会人類学』 弘文堂
- 近藤 功行  
2005 『琉球文化圏、与論島における死の認識をめぐる人類学的研究』(平成17年度名古屋大学大学院文学研究科学位(課程博士)申請論文)
- 蔡 文高  
2004 『洗骨改葬の比較民俗学的研究』 岩田書店
- 酒井 卯作  
1987 『琉球列島における死霊祭祀の構造』 第一書房  
2002 『琉球列島民俗語彙』 第一書房  
2010 『柳田国男と琉球—『海南小記』を読む』 森話社
- 坂井 友直  
1992(1917) 『奄美郷土史選集』第一巻 国書刊行会収載(『徳之島小史』)
- 酒井 正子  
2003 「奄美・徳之島の火葬率調査より」『沖縄文化研究』Vol. 9 法政大学
- 栄 喜久元  
1964 『奄美大島与論島の民俗』 自費出版
- 坂口徳太郎  
1977(1921) 『奄美大島史』 大和学芸図書収載(三州堂書店)
- 先田 光演  
1999 『奄美の歴史とシマの民俗』 まろうど社
- The Social Science Research Council  
1936 "MEMORANDUM FOR THE STUDY OF ACCULTURATION", *American Anthropologist*, 38, pp.149-152.
- The Social Science Research Council  
1954 "Acculturation: An Explanatory Formulation", *American Anthropologist*, 56, pp.973-1002.
- 下野 敏見  
1970 a 「奄美大島大和村ノロ制度聞書(1)」『南島民俗』第一七号 南島民俗研究会  
1970 b 「奄美大島大和村ノロ制度聞書(2)」『南島民俗』第一七号 南島民俗研究会  
1981 『南西諸島の民俗』 法政大学出版局  
1986 『ヤマト文化と琉球文化——南の島々の生活行事に映った日本文化の古層地図』 二十一世紀図書館
- 須藤健一・渡邊欣雄  
1973 日本民族学会編『沖縄の民族学的研究—民俗社会と世界像—』
- 住谷 一彦  
1977(1963) 「奄美大島国直の神祭」住谷一彦/クライナー・ヨーゼフ『南西諸島の神観念』 未来社
- 寒川 恒夫

- 1995 寒川恒夫編著『相撲の人類学』 大修館書店
- 祖父江孝男
- 1979 『文化人類学入門』 中公新書
- 高橋 孝代
- 2006 『境界性の人類学—重層する沖永良部島民のアイデンティティ—』 弘文堂
- 2011 「パネリスト報告」知名町教育委員会編『江戸期の奄美諸島—「琉球」から「薩摩」へ—』 南方新社
- 高橋 統一
- 1989 「ノロ祭祀の変遷」高橋統一編『総合研究 奄美伝統文化の変容過程』 国書刊行会
- 高宮 廣衛
- 1990 『先史古代の沖縄』 第一書房
- 高良 倉吉
- 1987 『琉球王国の構造』 吉川弘文館
- 竹内 譲
- 1965 『喜界島の民俗』 黒潮文化会
- 棚瀬 襄爾
- 1971 『文化人類学』 弘文堂
- 知名町教育委員会編
- 2011 『江戸期の奄美諸島—「琉球」から「薩摩」へ—』 南方新社
- 知名町誌編纂委員会編
- 1982 『知名町誌』 知名町役場
- 津波 高志
- 1999(1996)「対ヤマトの文化人類学」『ハングルと唐辛子』 ボーダーインク
- 2006 「加計呂麻島於斉の調査ノートから」『沖縄民俗研究』第二四号 沖縄民俗学会
- 2007 「与論島デジカメ民俗散歩」『沖縄民俗研究』第二五号
- 2009 「奄美大島大和村における人口移動」琉球大学「人の移動と二世紀のグローバル社会」プロジェクト韓国研究班編『平成 20 年度調査研究報告書』
- 2010 a 「相撲の奄沖文化論」『知の津梁』 沖縄タイムス
- 2010 b 「相撲にみる奄美・沖縄文化論」『南海日日新聞』（2010年3月12日、3月19日、4月2日、4月9日、4月16日、4月23日、4月30日、5月7日、5月14日）
- 2010 c 「シマごとの姿」大和村誌編纂委員会編『大和村誌』 大和村
- 2012 「薩摩侵攻と奄美の文化変容」津波高志編『東アジアの間地方交流の過去と現在—九州と沖縄・奄美を中心にして—』 彩流社
- 津波高志・松原優子
- 2010 「葬送儀礼の変容」大和村誌編纂委員会編『大和村誌』 大和村
- 砥綿 潤

- 1978 「親族の構造と機能（1）」『明治大学政経学部社会学関係ゼミナール報告』  
第15集
- 土井 卓治  
1971 「ふうそう 風葬」大塚民俗学会編『日本民俗事典』 弘文堂
- 中根 千枝  
1964 「『ヒキ』の分析—奄美双系社会の血縁組織—」『東洋文化研究所紀要』第  
三三号
- 名瀬市誌編纂委員会編  
1968 『名瀬市誌』
- 並木 宏衛  
1985 「神を祭る人々」古典と民俗の会編『奄美大和村の年中行事 古典と民俗学  
叢書IX』 白帝社
- 西田 テル子  
2005 「ノロ聞き書き抄—奄美・大和村大榎—」『奄美学』刊行委員会編『奄美学  
の水脈—その地平と彼方—』 南方新社
- 昇 曙夢  
1927 『奄美大島と大西郷』 春陽社  
1949 『大奄美史—奄美諸島民俗誌—』 奄美社
- 長谷川 明  
1993 『相撲の誕生』 新潮選書
- Harris, Marvin.  
1975 “Culture, People, Nature:An Introduction to General Anthropology” ,2nd ed.  
New York:Thomas Y.Crowell.
- 平山輝男編  
一九六九 『薩南諸島の総合的研究』 明治書院
- 福岡 直子  
2000 「奄美大島<芦検>の新しい共同墓地—建設に至る経過と墓制の変化」『民  
俗文化研究』No. 1
- 福島泰宏・山内健治  
1978 「神役組織と祭祀の世界」『明治大学政経学部社会学関係ゼミナール報告』  
第15集
- 藤沼瑞枝・水山昭宏  
1983 「神役組織とその継承」青柳清孝・大森元吉編『文化人類学調査実習報告書』  
第四輯 国際基督教大学
- 増尾 国恵  
1963 与論町教育委員会・与論島郷土資料誌刊行委員会『与論島郷土史—資料誌—』  
(ガリ版印刷)
- 町 健次郎  
1999 「奄美大島南部・消えたノロ祭祀具」『民具マンスリー』第32巻9号
- 松下 志朗



- 1983 『近世奄美の支配と社会』 第一書房  
松原 武実
- 2004 『奄美加計呂麻島のノロ祭祀』 岩田書店  
丸山孝一
- 1979 「文化変容」 蒲生正男・山田隆治・村武精一編『文化人類学を学ぶ』 有斐閣  
宮本常一・原口虎雄・比嘉春潮編
- 1968 『日本庶民生活史料集成 第一巻 探検・紀行・地誌 南島篇』  
向 實盛
- 1985 『ふるさと屋鈍の譜』 私家版  
村武 精一
- 1966 「琉球・奄美の社会人類学」『日本民族学の回顧と展望』 日本民族学会  
八木橋伸浩
- 2008 「相撲形態からみた琉球弧の文化変差」『玉川大学リベラルアーツ学部研究  
紀要』 第一号  
八木橋伸浩・栄和香
- 1999 「豊年祭と相撲―鹿児島県大島郡宇検村田検集落の事例から―」『玉川学園  
女子短期大学紀要論叢』 第二十三号
- 柳田 国男
- 1925 『海南小記』 大岡山書店
- 1967(1950) 『海上の道』 筑摩書房
- 1969(1929) 『柳田国男全集』 第一五巻 筑摩書房
- 山下 欣一
- 1969 「ノロとユタ」『加計呂麻の民俗』 鹿児島民俗学会
- 1989 「奄美人のアイデンティティをめぐって」『新沖縄文学』 八一号
- 大和村
- 2004 『大和村村勢要覧』  
大和村誌編纂委員会編
- 2010 『大和村誌』 大和村
- 山田 知子
- 1996 『相撲の民俗史』 東京書籍
- 山名 洋平
- 2005 「大棚の神役組織と年中祭祀」大和村誌編纂委員会編『大和村の民俗 大和  
村誌資料集2』 大和村
- 弓削 政己
- 2008 「奄美島嶼の大あむについて―継承・人数・管轄地域について―」『奄美郷  
土研究会報』 第四〇号
- 吉田禎吾編
- 1975 『文化人類学読本』 東洋経済
- 吉満義志信

1964(1895)名瀬市誌編纂委員会編『奄美史談・徳之島事情』 名瀬市史編纂委員会

与論町誌編集委員会

1988 『与論町誌』 与論町教育委員会

渡辺 巧

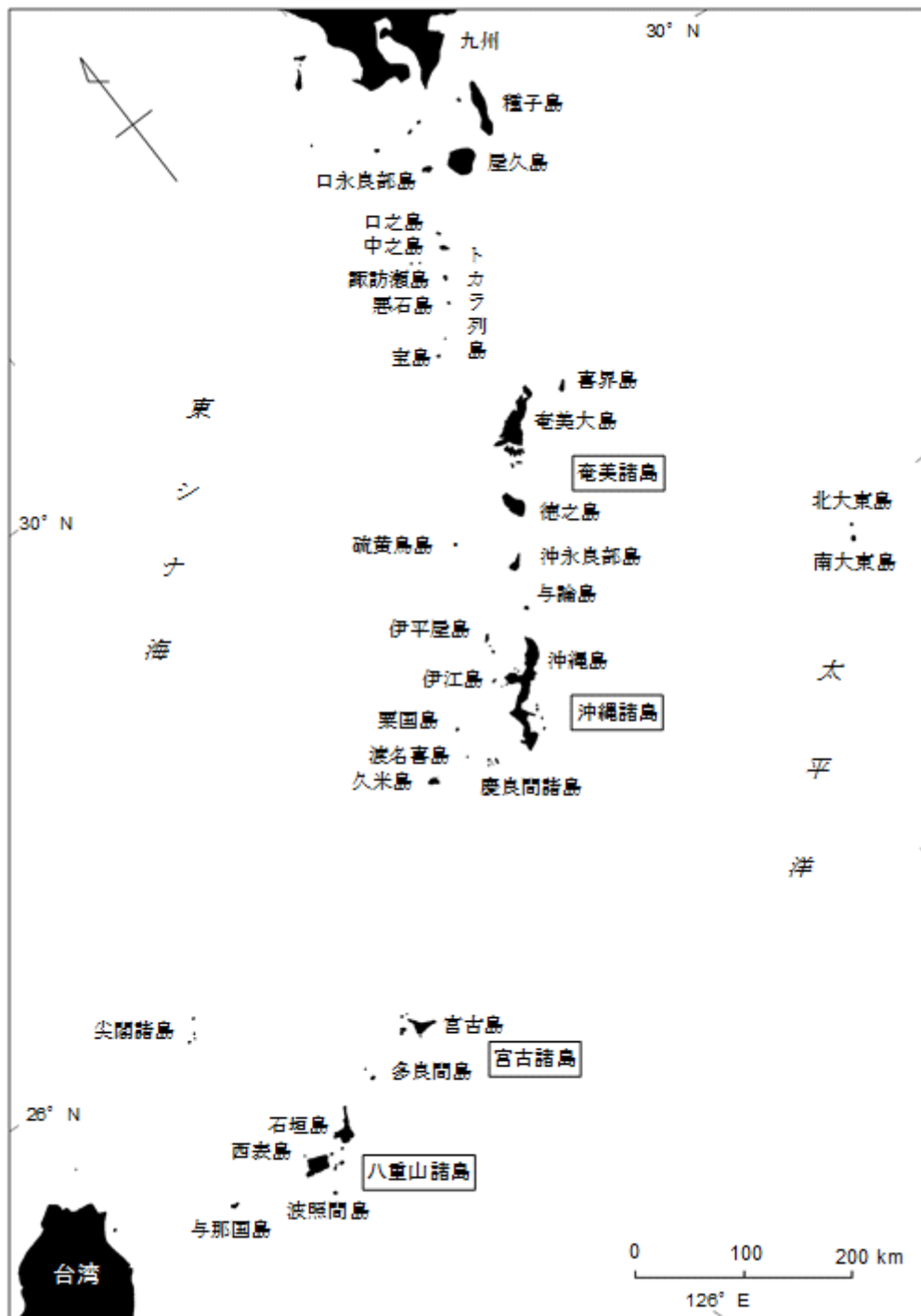
2010 「現在の村落祭祀」大和村誌編纂委員会編『大和村誌』 大和村

渡邊 欣雄

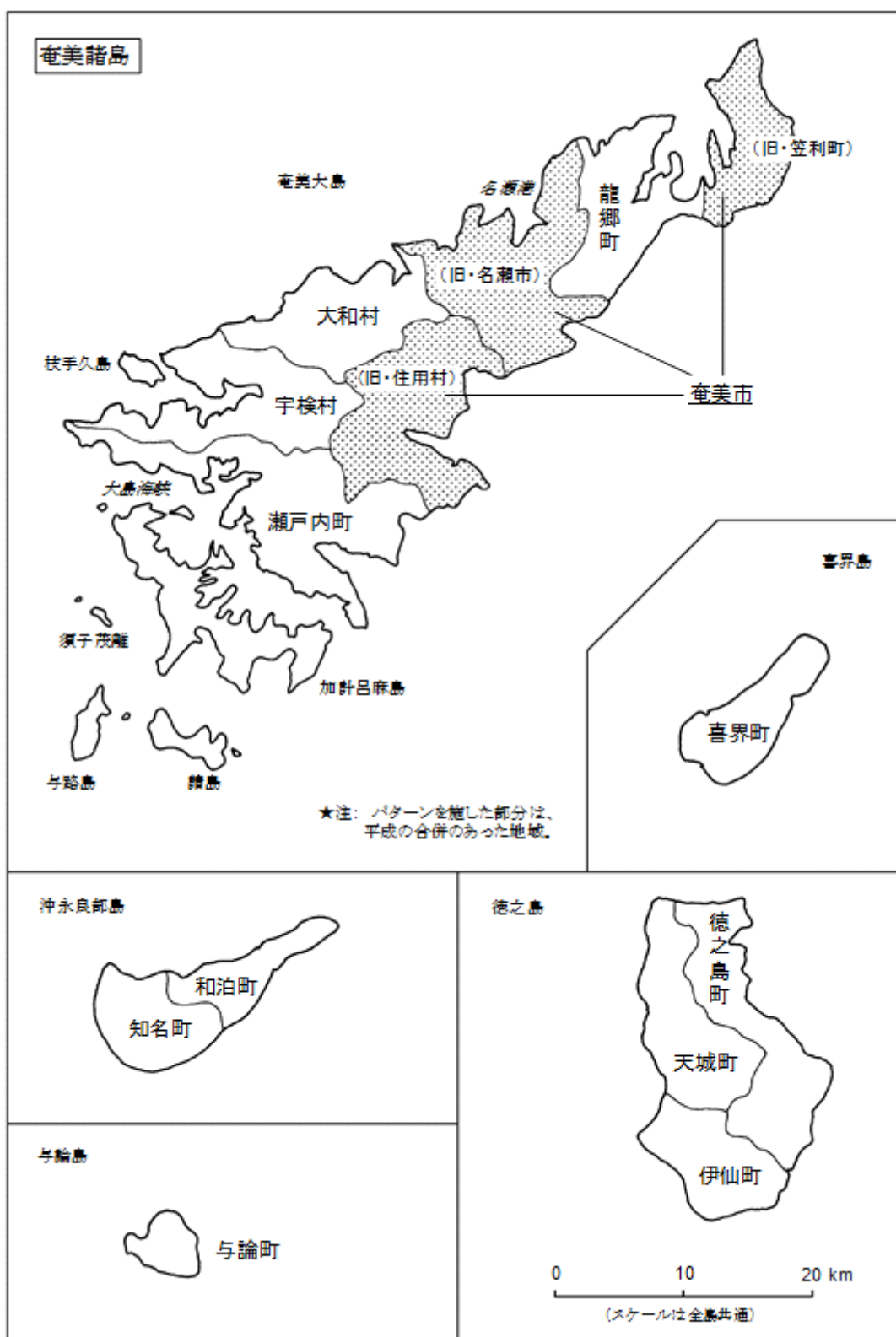
1985 『沖縄の社会組織と世界観』 新泉社

和泊町

1956 『沖永良部島郷土史資料集』 和泊町役場



地図1 琉球弧の島々



地図2 奄美諸島の市町村