

内と外の宗教的職能者 — 沖縄久高島のウムリングワの機能を中心として —

森田真也[※]

はじめに

沖縄の民俗宗教の中核を担う宗教的職能者には、村落の公的祭祀の司祭を担当するノロヤツカサ、村落社会の枠組みを越えてクライアントの要求に従い個人的祭祀を請け負うユタやムヌシリ、カンカカリヤー等と呼ばれる人達がいる。彼女たちは、都市部、農・漁村部、周辺離島を問わずして、ある時は特定の共同体に密着し、ある時は複数の共同体を越え様々な活動をしている。一般にノロは地域と密着した姿で、ユタは地域を越えた姿で活躍している場合が多い。従来の研究では、ノロは司祭者として琉球王府の統治政策や地域社会での祭祀との関わりにおいて（宮城 1979）、ユタは巫者としてシャーマニズム研究との関わりにおいてその憑依現象、成巫過程、世界観が取り上げられることが多かった（桜井徳太郎 1973；佐々木 1980,1983）。

しかしながら、今日においては司祭者（priest）と巫者（shaman）という二項分類そのものの意味が、若い研究者を中心として疑問視されはじめている。公的な司祭者であり村落祭祀に従事しながらクライアントの要求によってユタ的な機能を充足している者の存在、普段はシャーマニスティクな資質を発揮して個人的な祭祀の依頼に従事しつつ村落祭祀に積極的に接近する者の事例が報告されている¹⁾。津波高志の言葉を借りれば「巫者的司祭」（津波 1990[1983]: 126）、桜井徳太郎の言葉を借りれば「司祭者シャーマン」（桜井徳太郎 1973: 9）などと表しうるものである。

さらには、宗教的職能者として門中司祭者を含めたいわゆる下級司祭者や下級神女と呼ばれる人々の問題があげられる。下級司祭者とは、村落祭祀においてノロや根人等の祭祀を先導する最高位の司祭者の下にあって、祭祀を補佐する役割を持つ司祭者のことであり、人数や役職名、受ける神名は地域によってまちまちである。門中司祭者は沖縄本島において、クデイ、オコデ、クディングワ、モンチュウガミ等と呼ばれ、門中という父系出自集団の代表として、主に門中全体の祖先祭祀を担当する²⁾。このような、村落の下級司祭者や門中司祭者にあたる者たちは、村落祭祀や門中祭祀に積極的に参加する反面、就任前にカミダーリという巫病を体験し、霊的資質を持ちユタとして個人的な祭祀を請負ったりする場合もある。しかし、ノロ研究やユタ研究の狭間にあるこれらの人々の研究は決して多いとはいえないのである。

※成城大学民俗学研究所研究員

このような司祭者でありつつシャーマニスティックな資質を持つ者の存在を、よりプリミティブなものと仮想した上で、ノロとユタの機能分化の状況を社会変動の結果であるとするより、現実的にそこに存在しているものとしてとらえていく必要がある。もはや、彼女たちの存在をノロ／ユタ＝司祭者／巫者の二項分類の図式を前提とし「第三の対象領域」(桜井徳太郎1987〔1979〕; 島袋 1992)として封じ込めることでは揺れ動く沖縄の宗教的世界をとらえられないのである。

交通機関の整備、情報の増加、過疎化、経済基盤の再編成という様々な要因の中、沖縄各地の共同体はおのずから急激な変革を強いられている。共同体外のユタの知識の流入、共同体内の司祭者の減少、それらに伴い祭祀や司祭者のあり方や意味づけも少なからず変容している状態にある。そのような状況下で、カテゴライズする以前に村落社会でこのような者達が実際にどのような位置にあり、どのような機能を担っているのか(村落祭祀や個人的な祭祀の場において)、また期待されているのかという側面を、共同対外の職能者との関係を考慮しながら考察していく必要があるのである。

I 調査地と祭祀組織の概要

今回調査地として取り上げるのは、沖縄本島南部知念半島洋上に浮かぶ小離島の久高島である。島の全長は縦約3.2km、横約0.7kmで細長い船型をしており、面積は約1.39km²である。集落は島の南西側の先端の6分1程の空間に限定されている。古くは、麦の発祥地としていくつもの古文獻にも登場し³⁾、琉球国王が麦の初穂儀礼の際に参詣したと伝えられ、対岸の斎場御嶽等と共に歴史的な聖地として現在もなお意識されつづけている。

また、王府とのつながりとともに、地割制度の現行、イザイホーという12年に一度の祭祀が有名であり、数多くの祭祀が行なわれる島、古来の祭祀の様相を色濃く残す島として、大正期の折口信夫の調査(折口 1976〔1921〕)以後多くの研究者が来島している。

生業は女性は畑を耕し、男性は海人として漁業に従事している。以前は、アンティキヤーという追込み漁が盛んであったが、現在はモズクの養殖とカツオ等の大型魚の漁が盛んである。稲作は有史以来全くなく、近年ニンジンの栽培が行なわれているが、農業収益は決して多くはない。

門中という父系出自集団は、最大16軒のイチャリ門中、13軒のウチマ門中、9軒のイチャリグワ門中、8軒のウブニシメ門中、その他ウプラト門中、シム門中、ジョウ門中等があるが一軒のみの門中も22軒と多い。いずれも系譜認識の深度はそれほど深くなく、自らの家がいつ分家しどの門中に属するのかについて本島のユタに判示を求める場合もあり、門中に対する関心は強いが不明確な要素を残している⁴⁾。判示いかんによっては、門中の帰属の変更もあり、必ずしも門中の帰属は固定的なものではないようである。

そのような久高島も現在は過疎化が進み、昭和35年で132世帯641人であったものが、平成3年で111世帯270人となっており、実際の居住はさらに50人程少ないものと思われる。このような人口の減少、高い高齢人口は当然祭祀へと影響している。

それでは次に上記した問題意識を念頭におきながら具体的に久高島の祭祀組織に目を転じてみよう。後述するように、久高島の祭祀組織の中で、宗教的エリート・公的司祭者である神人（カミンチュ・ハミンチュ）と称される者には、クニガミとムトゥガミと呼ばれる者がいる。クニガミには、外間ノ口、外間ノ口掟神、外間根人、外間根神、外間根神掟神、久高ノ口、久高ノ口掟神、久高根人の8つのポストがある。うち、外間根人・久高根人の2人は男性であとは女性である。現在クニガミは、高齢の外間ノ口、近年就任した外間ノ口の実娘である外間ノ口掟神、今年（1993年）就任した外間根人の3人がいる。ちなみに、この外間根人は長い間空席の状態がつづいていたが、以前にムトゥガミであるハニーマンガナシという神人を務めていた男性が就任した。なお、外間ノ口は高齢で身体の状態がすぐれないため、祭祀への参加は少ない。

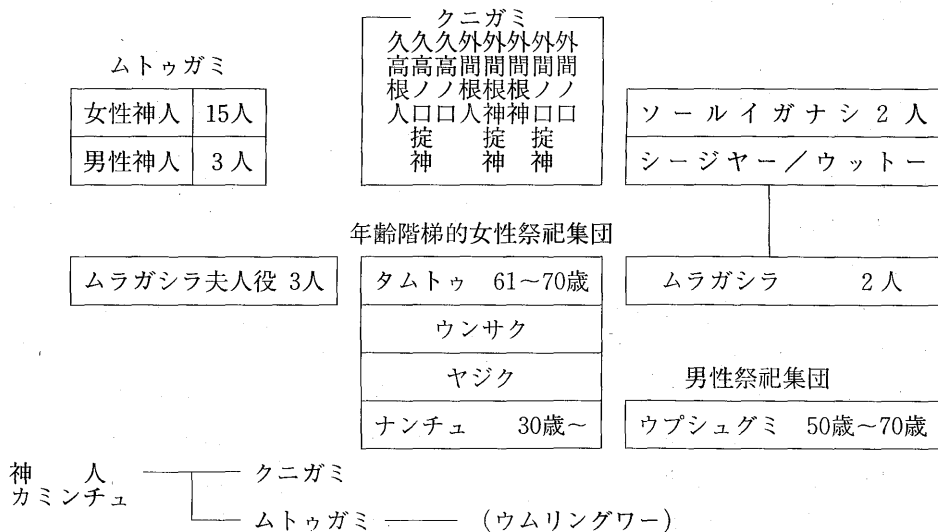
ムトゥガミと呼ばれるある種の神を祀る司祭者は、詳細は不明だが過去における神名を全てあげれば40を越える（赤嶺 1983b:60）。全てのポストが埋まっている状態は仮想しがたく、適任者がいない場合は空席でもかまわないようである。さらに、近年就任した者の神名が過去の報告に見当たらないことから、新たな神が創造され続けている可能性も考えられる。ムトゥガミには、男性の受ける神、女性の受ける神が決まっており、男性の神人も存在するが概して女性が多い。受ける神はクニガミの方が上位と位置付けられ、このムトゥガミをあえて分類すれば上位のクニガミに対して下級司祭者にあたるだろう。現在ムトゥガミは女性15人、男性3人がいる（祭祀不参加・未公認者を含め未就任者を除く）。現在島外居住者、イザイホー未経験者も多く、神人に就任したが祭祀への参加が全くない者もあり、神人の減少と高齢化がいわれている。ただし、未就任で成巫・成司過程にある者、近年生まれている神人の事を考えると、久高島の宗教的世界を中核として支える者の人数こそ減少しているが、必ずしも宗教的世界そのものが衰退しているとはいえない。

そしてさらに数多くの村落祭祀に参加しそれを補佐する者たちとして、イザイホーという12年に一度の午年に行なわれる儀礼によって加入する、30～70歳までの年齢階梯的な制度を持つ女性のみの祭祀集団がある。以前これには、島で生まれ島の男性と結婚した全ての女性がナンチュとして加入することとなっていた。女性はイザイホーによってトゥパシラという香炉にタマガエヌウブティシジという神霊を受ける⁵⁾。そしてこれによって始めて婚家の家族（夫・息子）を守護できるようになり、一人前と認められたのである。この女性祭祀集団も1990年のイザイホーが中止となり新たなメンバーを加入することなく、現成員は70歳を迎えるとテヤクといい祭祀への参加はなくなるため、その人数は着実に減少している⁶⁾。以前はムラガシラの夫人が担当していた供物の準備等の祭祀の雑用は、女性祭祀集団の成員から3人が出てあっている。

また、男性には年齢によって就任する、2人のソールイガナシという男性神役と祭りの雑用を受け持つムラガシラがいる。ムラガシラは50歳を過ぎた者から、ソールイガナシはムラガシラを終え還暦を過ぎたものから順に就任する。彼らはほとんどの祭祀に参加することとなるが、特定の系譜や巫病は問題とされずいわゆる神人とは異なる。また、特定の祭祀にのみ参加する50歳から70歳までのウブシュグミという男性祭祀集団も存在する。

以下混同を避けるため、神人とはクニガミとムトゥガミの総称、神役とはクニガミとムトゥガミに男性2人のソールイガナシとムラガシラを加えたものとした。ムトゥガミは公的な村落レベルの祭祀に参加し、その一部はウムリングワーと呼ばれる。今回中心として取り上げたいのはこのウムリングワーと呼ばれる人たちである。ウムリングワーは後述するように門中レベルの祭祀や家レベルの祭祀を司ったり、マブイゴメ等の個人的な祭祀の依頼を受けることもある。この場合、ウムリングワーはムトゥガミの下位概念であり、女性の神人に限られる。ウムリングワーはその継承と家祭祀・門中祭祀の関係を検証することなしに、前記した沖縄本島のオコデ、クデイ、クディングワ等といわれる門中司祭者と対比されることもあった。また、桜井徳太郎のようにウムリングワーの持つ一面的なシャーマニスティクな資質と機能を取り上げ、司祭者と巫者の融合した未分化の型で祭司の祖型に近いものと規定する場合もあった（桜井徳太郎 1985：36-38）。さらには、たんにユタと同等なものとして扱う研究者もいた。たしかに、本島の意味でのユタのいない久高島では、ウムリングワーがそれに代わるような機能を担うこともあるが、後述するように全てのウムリングワーがこのようなクライアントの依頼を受けるわけではない。さらには、ウムリングワーの定義も島の人々によって一律とはいいがたい状況である。

本報告では、ノロ/ユタの関係、司祭者/巫者の関係を対立概念としてではなく、一旦括弧に括った状態として、従来は下級司祭者として位置付けられていた者たちが共同体の中でどのような機能を担っているのかを見ていく。特に現在の久高島において、このウムリングワーと呼ばれる人たちが公的な祭祀に参加しつつ一般の島民からのどのような個人的な祭祀の依頼を受けているのか。そしてそれは本島のユタとどのような関わりを持つのかにスポットをあていくつかの事例をあげて考察していきたい。



(図1) 祭祀組織の全体図

II ウムリングワ-の誕生と継承

現在15人いるムトゥガミのなかでウムリングワ-と目される者は5人いる。前任の外間ノロの娘であり、神人としての経験・信頼度とも高いヒチューザ、ウブニシメ門中から強い信頼を受けるファーガナシヌクワガミ、神人を多くだしているシム門中出身のアジガユヌカミ、高齢の3人に比べ祭祀の実質的な中心として活躍するアマミヤーとシマリバーがそれにあたる。死亡したウミジルとファーガナシという神人もそれであったという。いずれも女性である。特に神人のなかでウムリングワ-という場合、その定義は「オガミのできる人」(個人的な祭祀の依頼に応じてくれる人)、「家のオガミをやってくれる人」(家レベルの祭祀を受け持っている人)、「ムトゥガミと同じ」等と様々であり一様ではない。彼女たちはともに神人と呼ばれ、明らかに一般の女性祭祀集団の成員と異なり、あくまで島の公的な司祭者である。ただ村落祭祀での役割や位置は、ほぼ全てでイニシアティブをとるクニガミたちとは違い、祭祀の性格によって異なる。ノロや根人以下クニガミという8人の神人とは別カテゴリーと意識されているのである。ウムリングワ-は村落祭祀に司祭者として出席するのみならず、各自の実家の門中レベルの祭祀に司祭者として参加する場合もある。また、各家々の家レベルの祭祀を受け持ったり、島民からの個人的な祭祀の依頼を受ける場合もある。しかし、個人的祭祀の依頼を受けるといっても、後述するように沖縄本島でいうところのユタとは異なる存在である。島外からのクライアントの来島はないのである。筆者がウムリングワ-という場合は、ムトゥガミの下位概念であり、しかも家レベルの祭祀を担当している公認の神人である。場合によってはウムリングワ-のことを、ウクリングワ-やティーヌユタという場合もあるが、複雑化を避けるため名称はウムリングワ-に限定して使用する⁷⁾。

彼女たちはムトゥガミと同じくして受けている神によって異なる拝所を持ち、それぞれ神を受けている神香炉をそこに祀る。拝所のいくつかは門中の宗家、つまり本家であるが、そこは嫡子不在で拝所として再整備されていることもある。アジガユヌカミのシム門中の〈フシシム〉家、アマミヤーのイチャリグワ-門中の〈イチャリグワ-〉家、シマリバーのウプラト門中の〈ウプラト〉家がそれにあたる。拝所の管理、村落祭祀にその拝所がかかわるときは、その拝所に神香炉を置く神人が主体的役割を持つこととなる。祭祀上でのその神人の役割はその祭祀の性格、受けている神の性格や神格によって異なることとなるのである⁸⁾。

ウムリングワ-になるには「シジダカウマレ」、「サーダカウマレ」であること、つまり生まれながらに霊的資質の高いことが要求される。それには、子供ながらに祭祀に強い関心を抱いたり、神謡を覚えたり、様々な予知をしたり、身体が弱かったりということがいわれる。そして、いずれも体験する年齢・症状・期間は異なるが、カミダーリやターリーという巫病を体験しているのである。カミダーリには、精神的な不安定、原因不明の病気や倦怠感、怪我、家族の不幸、事業の失敗等が語られる。また、神の言葉を聞いたり、夢のなかに神の姿をみるという体験も語られる。これは、一般的にユタの成巫過程においてみられる傾向であるが、久高島の神人の場合いずれの形であれこのカミダーリを体験している。それは、ノロや根人というクニガミ、ムトゥガミ、

ウムリングワー全てに共通しており、神からの神を受けるべき「シラセ」(揭示)であるといわれる。近年神人に就任した者はカミダーリ期間中に本島のユタのもとを訪れ指示をあおいでいる。近年特にユタの判示が神人の就任に影響することがあり、島外居住でイザイホー未経験、神人就任後も村落祭祀へ出席の少ないムトゥガミたちのことを「ムヌシリヤーからでた神人」(ユタの所からでた神人)と否定的に評する場合もある。

ユタの判示後、先輩神人との相談、家族との相談が行われ、神人になることが決定すると、島の全神人立合のもとウヤピルギという就任の儀礼がその神人の神香炉のある拝所で行われる。これには全ての島民が出席するわけではなくごく近い親類のみの立合だというのが、祝いの贈答があったりと島全体の関心事である。以前はチヂフギという一種の神降ろしの儀礼がウヤピルギと別に行われたというが、強い霊力が必要だといい、現在ムンプジーという島外在住のムトゥガミのみが就任する際行ったというが、全ての神人就任の際にこれを行っていたのかは疑問である。ウヤピルギを以て神人就任の儀礼とすることは、クニガミ、ムトゥガミ、ウムリングワーに共通している。つまり、神人各自には居住の場所の差、イザイホー体験の有無に差があり、また宗教的世界観に相違があったりするが、巫病から神人への就任プロセスについては共通しており差異はないのである。

ウムリングワーの場合、就任後特に霊力が問題とされ、「ミクチガヒラク」こと、つまり神の憑依現象を体験し神の言葉を喋ったこと(喋ること)が重視される。頻繁に行われる村落祭祀に積極的に参加すること、家レベルの祭祀を担当すること、時において個人的祭祀の充足、神の憑依や具体的な判示を含む強い霊力を顕示することが島民から要求されるのである。個人的祭祀の依頼を受けることはクニガミと異なる点である。家レベルの祭祀を担当することは他のムトゥガミとは異なる。

つづいてウムリングワーの継承について簡単にふれておこう⁹⁾。神人の輩出原理についての島民の説明は、「神人はサーダカでなければならない」(霊力が強くなければならない)、「神人はシジカタからカメルのが上等」(父系の祖先から継承するのが良い)という二つに代表される。また、父系の強調として「シジカタの門中からでる」(父系の門中からでる)のだともいう。理想は父系の女性からの継承、つまり父親の姉妹(伯母から姪)、祖父の姉妹からの継承であるといわれる。しかし、「神人になることは神の帳簿にのることで、誰がなるかはわからない」という言葉にあらわされるように、神人が全て父系原理によって継承されるかということに関しては疑問が残る。アマミヤーのように自分の父の姉妹からの継承という理想的な継承もあるがウムリングワーを含むムトゥガミの継承をみると、継承そのものが不明確であるばかりか生成という側面も考慮せざるをえないのである。さらには、特定の家の系譜をたどる場合、他系からの入り婿、養女を迎えたという事実があり父系原理は必ずしも貫徹していないのである。所属門中も不明確な系譜を背景に本島のユタの判示によって再編される場合もある。また、神人自身の世界観といった問題があり、その継承が事実なのか成巫・成司課程で創られた物語なのか判断できないこともある。しかし、神人自身はその神を受けたことの正当性を主張する場合父系からの継承を強調するのであ

(表1) ムトウガミの婚家と実家の門中

神名	婚家	門中	実家	門中	備考	ユタ兼任
ヒチューザ	アガリチマリヤー	チマリヤー	外間ノ口殿内	外間ノ口殿内系	◎	
ファーガナシヌクワガミ	シルサーヤー	島外	フシニシメグワ	ウブニシメ	◎	
アジガユヌカミ	イリメーシム	シム	メーンシム	シム	◎	
アマミヤー	ムトッフクジ	フクジ	イチャリグワ	イチャリグワ	◎*	
シマリバー	ウッチ	ウブンシミ	メーグウイク	ウプラト	◎	
大里根神	外間ノ口殿内	外間ノ口殿内系	メーグウイク	ウプラト		
イティティグルー	フシグイク	ミンダカリ	メーンシム	シム		
ウミトック	島外 与那国	島外	八重山	シム	*	○
ムンブジー	島外 佐敷	島外	アガリニシメ	シム	*	○
ウブンシミウヤガミ	島外 与那原	島外	メーニシメグワ	ウブンシミ	*	?
ナナティグルー	島外 那覇	島外		シム	*	?
ヒチューザのスリクナビ	島外 馬天	島外	ヤマグシク	外間ノ口殿内系	*☆	○
アマミミツ	アガリイチャリグワ	イチャリグワ	ジョウウチマ	ウチマ	*☆	
神名不明	島外	島外	ムルンザト	ムルンザト	*☆	○
ムンパー	カマディヤー	上里	ユナンミグワ	ナミザト	◇	
リューゲー神?	島外 与那国	島外	八重山	シム系?	*▼	(○)
ファーガナシ	チキン	イチャリグワ		ウブニシメ	不在	
ウミジル			アガリニシメ	シム	不在	
アガリウブヌシ	久高ノ口殿内	ミンダカリ	ジョーウチマ	ウチマ	不在	

神名	実家	門外	備考
アカッチュミー	フシミーヤグワ	ジョウ	M
ハニーマンガナシ	メーンシム	シム	M
ニーブトイ(前)	ハイゴローヤー	ジョウ	◇ M
ニーブトイ(後継)	ニーブジョウ	ジョウ	*▼M
ハニーヌハンジャンシー	三男イリーイチャリ	イチャリ	不在M

◎…ウムリングワール *…島外居住 ◇…祭祀不参加
 ▼…成巫中 ☆…近年就任 M…男性神人
 不在…死亡のため不在

る。また、父系の継承によらない継承をいう場合、神人は自らの神を「シジナシの神」といういかたをする¹⁰⁾。つまり、だれが継承するかかわからない神だというのである。実際の継承、非継承にかかわらず「シジカタ」という父系のラインを強調する点は共通している。このようなことは、父系による神人の継承といった言説が実際の状況を示すというより、理念型であることを示していることになろう。さらにいえば、神人は父系の門中によって継承されるという理念が、神人を正統な神人として認知する上で神人自身やそれを取り巻く一般の島民に強く意識されていることを意味している。

このような父系の重視の傾向は、明治以降沖縄本島各地で進んだとされる「門中化現象」と重なりうるものである。ここで再度確認しておきたいのは、門中の系譜構成が実は極めて曖昧で、流動性を内在している点である（赤嶺1983 a）。門中共有のものとしては他の沖縄社会では門中墓があるが、久高においては以前は3つのムラバカを使用しており、現在も全ての門中が共有の墓を使用しているわけではない。また、系譜図等も存在しないため、物質的ものを媒介した過去の門中組織の再構成は極めて困難な状況である。門中とウムリングワ－の関係はその輩出原理、機能の両面から詳細な検討が必要だが、現時点ではその系譜と継承が曖昧である点、ウムリングワ－を含んだムトウガミの受けた神が必ずしも門中の祖先神ではない点、門中の全ての宗家が過去においてウムリングワ－やムトウガミを輩出しているがムトウガミやウムリングワ－を出している家の全てが門中の宗家でないという点（赤嶺1983 a：345）はポイントとして指摘しておきたい。

Ⅲ ウムリングワ－の機能(1)

1. 村落祭祀での役割

ウムリングワ－はクニガミとは異なり、村落祭祀のみならず、門中祭祀、家祭祀、個人的祭祀に重層的かつ複合的に関わり、宗教的な機能を発揮している。以下祭祀を便宜的に、村落、門中、家、個人の4つのレベルに分類し考察していく。便宜的としたのは、村落祭祀の中に門中祭祀的要素や家祭祀的要素が複合的に混入しており、分析にあたり場合によってはこれらをそこから恣意的に分断しなければならないからである。今回中心に取り上げたいのは個人的な祭祀の依頼にウムリングワ－がどのような形で応えているかといった点である。そのため、個人的祭祀以外の機能については概略的な説明にとどめておく。

それではまず村落祭祀での役割であるが、ウムリングワ－の役割は全ての祭祀において均一ではない。クニガミが常に中心的役割を持つとは異なり、指導的役割を担うもの、副次的役割のものが存在する。それは、神人の経験年数や霊力の差によるものでもない。村落祭祀のなかでウムリングワ－が指導的役割を担うものは、まず一年間の村落の祈願と年末の祈願を解く儀礼であるウブヌシガナシヌウガンタテとウブクイがある。この祭祀は神人と女性祭祀集団の成員が島内の拝所や聖地を巡拝していくものである¹¹⁾。この際ムトウガミ、ウムリングワ－の関係する拝

所が祈願の対象にあたる場合、彼女たちがその拝所の祈願のイニシアティブをとることとなる。

次に旧8月15日のジュウグヤー（十五夜）がある。この時には、予め軒の家の男性の数だけ米とウコー（線香）と金が集められ、当日は男性一人につき3個の餅が作られる。祭祀は月が昇る夕刻に外間拝殿という島の中心的祭場で始められ、ウムリングワーとクニガミによって豊作の祈願、各家の健康の祈願が行われる。そして、祈願後餅が祭祀集団の成員である各家の主婦に配られる。

さらに、旧4月と9月の中頃行われるハンジャンシーという来訪神儀礼がある。この時、ムトゥガミの下位概念であるアスピガミに属するものは色とりどりの衣装を着て来訪神として登場し鳥創り神話の再現を演じ、その後シバを振りながら島を祓って廻る。この祭祀ではウムリングワーはウムリングワーとしてではなくアスピガミとしての機能を演じるのであり、ウムリングワーであってもアスピガミでないシマリバーやアジガユヌカミはクニガミと同じように祭祀の補佐役にまわることとなる。

ウムリングワーがまったく副次的な役割しか持たない祭祀もある。それは、マッティというミキの共食儀礼である。このマッティは年間に7回あり、麦や粟の初穂・収穫儀礼を含み、外間拝殿、同じく中心的祭場であるウドンミヤーで行われる。この場合祭祀に参加するのは、クニガミと女性祭祀集団のなかでも60歳以上のタムトゥ、そしてミキを運ぶウンサクの階層の者であり、いかにウムリングワーやムトゥガミであろうと年齢順に円形に座る際その年齢の場所に座ることとなる。つまり、マッティにおいてはクニガミ以外は神人といえども年齢階梯的な祭祀集団に組み入れられるのである。

2. 門中祭祀での役割

次に門中祭祀での役割であるが、久高島では門中レベルの祭祀は決して多くはない。また、全ての門中がこれを行うわけでもない。久高では門中での墓共有が少ないだけでなく、本島では盛んな清明祭の墓参りが行われていないのである。また、前記したように全ての門中からムトゥガミなりウムリングワーがでて門中の祖先祭祀を行っているわけでもなく、その関係は可視的ではない。基本的にはウムリングワーは実家の門中の祭祀に関わることとなるが、場合によってはウットーカタ（夫方）、つまり婚家の門中祭祀に関わる場合もある。さらには、全く親族関係のない門中の祭祀を代行という意味において受ける場合もある。

具体的な祭祀としては、旧正月の門中の宗家での祈願、年始と年末に門中単位で島内を巡拝するウガンタテとウブクイ、清明祭時期の本島への先祖拝み等がそれにあたる。しかし、このような門中の祭祀に全ての門中の成員が参加するのではない。門中の成員が全て集合するのは、門中ドゥリーという門中の決めごとをする臨時的集まりのみである。たいていの場合2、3名の代表とウムリングワーがこれを行っているのであり、必ずしもウムリングワーの随行が必要とはされていないのである。現在本島へ先祖拝みに行っている門中は、系譜関係のないウプニシメ門中とイチャリ門中が合同で、フクジ門中、イチャリグワ門中、以前系譜関係があるとされていたジョ

ウ門中とウプラト門中が合同で行っている¹²⁾。ウチマ門中はユタの判示に従い以前は本島へ行っていたが近年中止している。ウプニシメ門中の先祖拝みも50年程前ユタの判示から始まったといい、先祖拝みが過去から連続して行われているものかは疑わしい。

ただこの場合、必ずしも門中司祭者＝ウムリングワーではないに関わらず、島民の間にはウムリングワーやムトゥガミは門中の代表という意識が存在する点は注目しておきたい。神人を輩出してない門中では、神人を門中の祖先祭祀のシンボルの一つとしてとらえ、その出現を願う声もある。これは、ウムリングワーなりムトゥガミが実際の門中の祖先祭祀を行うか、その輩出原理が門中制と整合した存在なのかということとは別の次元の問題である。

3. 家祭祀での役割

家レベルの祭祀を受け持つことはウムリングワーの最も重要な機能である。家々の祭祀では、トッパシラ、火ヌ神、床ヌ神の3つの香炉がその対象となる。祭祀は各家へウムリングワーが訪れ、火ヌ神、トッパシラ、床ヌ神の香炉に順にウコー（線香）を立て供物をし、一家の主婦の立合のもとウムリングワーの唱言が行われるというものである。家の祭祀は個人的な祭祀とは異なり、原則的に同一のウムリングワーに年間通じて依頼をする。その関係は宮古島のヤーザスと対比されるものであるが、ヤーザスが往々にしてカンカカリヤー（ユタ的職能者）であり、その関係が地域を越えた個人関係に基づくものという点では異なる。家の祭祀を受けることはその家の「ティーを抱く」という。ティーを抱くには神人としての経験・霊力が高くなければならないといい、新米の神人がこれを受けることはない。ウムリングワーは神人に就任してすぐウムリングワーとなると考えるよりは、ムトゥガミとして活躍する過程で家祭祀を受ける数が増え、また個人的な祭祀の依頼にも応じていくそのプロセスにおいてウムリングワーとなっていくといえる。そのような意味から考えるとウムリングワーの枠組みが不明瞭な存在であってもいいわけである。

具体的には毎月旧の18日のプシーグワーン、年中祭祀のなかでは年末のトシヌユル(年の夜)、ウタティグワーン（一年の祈願）、ヤシキヌウガン（屋敷の祈願）などにウムリングワーを家に招いている¹³⁾。また、海難死者をだした家では旧3月3日のサンガツツナの祭祀の際リューグーマッティ、旧4月と9月のハンジャナシーの祭祀の際にはトゥムティラーという死者供養が仏壇ではなく、先にあげた3つの香炉に対して行われる。

現在、ヒチューザは23軒、ファーガナシヌクワガミは21軒、アジガユーヌカミは17軒、アマミヤーは14軒、シマリバーは4軒の家祭祀を担当している¹⁴⁾。その家と神人の関係は必ずしも同一門中がその門中から出た一人のウムリングワーに祭祀を担当してもらっているのではない。「家の祭祀は同じ門中のウムリングワーに頼む」のだというが、そのような言説はあくまで理念的段階にとどまっている¹⁵⁾。家祭祀という面に関しては、門中という父系重視の傾向性はあるが、個人的関係によってその契約が結ばれている場合もあり、厳密な意味でどちらが基本原理かは断定できない。ここでは基本原理を抽出するより、イデオロギーと現状の不一致に注目しておきた

い。なお、家とウムリングワ－の関係が祖先関係カテゴリーに限定していないということは、家祭祀を受け持つ数とそのウムリングワ－の信頼度、同島での宗教的世界の位置をはかる尺度となるという側面も持っている。

IV ウムリングワ－の機能(2)

1. 個人的祭祀におけるウムリングワ－

ここではウムリングワ－の宗教的機能のうち、沖縄本島ではユタ（ムヌシリ）が担うような巫呪的機能、つまり個人的依頼による祭祀について具体的事例をあげて考えてみたい¹⁶⁾。ウムリングワ－と島内のクライアントの関係をみることは、ウムリングワ－の持つ特性を浮き立たせるものとなるだろう。しかし、ここで注意したいのは、全てのウムリングワ－がこのような機能を担っているわけではないことである。ちなみに、クニガミは個人の儀礼に携わってはならないとされている。過去に根神が洗米を使ってニービチ（結婚式）等の日取りを決定していた以外は、ウムリングワ－のような機能は持たないことになっている¹⁷⁾。ともに、同じ成巫・成司プロセスともいふべき、巫病から一連の就任儀礼を行うクニガミとウムリングワ－の明確な違いとなる。現在主に依頼に応じているのは、島内の神人で霊的資質、信頼度ともにナンバーワンと目されているヒチューザ、ファーガナシヌクワガミの2名である。アジガユヌカミ、シマリバーも若干の依頼には応じているが、その霊的資質の評価は必ずしも高いとはいえない。故人となっている、ファーガナシとウミジルもまたウムリングワ－であり、家の祭祀や個人的な祭祀の依頼を受けていたという。同じウムリングワ－でもアマミヤーは、島外居住にかかわらず祭祀のたびに帰島してこれに参加し、家の祭祀に携わっているため評判は良いが、「自分は、ノロさんなんかと同じクニの神であるから、ああゆうことはしない」といっており、島内でも島外でも個人的な祭祀の依頼は受けないという¹⁸⁾。

それでは、その具体的依頼内容をみていこう。先ず最も一般的なものとしては、マブイゴメというものがある。マブイとは生まれながらに持つ魂のことで、生きた人間のイチマブイと死者のヒーマブイがあるとされる。マブイゴメは、びっくりしたとき、事故にあったとき等に落としたマブイを拾う儀礼である。マブイを落とすと、脱力感、倦怠感におそわれそのままにしておくと、ヒーマブイ等に引かれ死にいたることもあるという。この場合ウムリングワ－は何が原因か、どこでマブイを落としたかを明かし、実際その場所でマブイを拾う所作をする。ここでは儀礼の遂行だけでなく、原因・場所のより具体的な判示をだすことが期待される。なお、海で死んだりしてヒーマブイとなった死者の霊魂は、リュウグウに深く沈み時には子孫にとって災いの原因となる。このように子孫に影響する現象をシラス(シラセ)といい、ヒーマブイに対する鎮魂の儀礼が必要となる。また、不特定のヒーマブイも恐れられる存在であり、ハンジャンナシーという来訪神儀礼の際や盆に、神や先祖といっしょに来島するためこれを祓うことが村落祭祀のなかで行われる。個別の事例としては、事例①や事例②、事例⑦がこれにあたる。事例①と事例②は、判示

までにともに第三者が介入しているが、全てにおいて第三者の介入があるわけではなく、家の祭祀をやらせてもらっているときに、ウムリングワ側から「あんたどっかでびっくりしたね」といわれ、マブイゴメをやったという事例もある。また、青年層にも幼少の頃熟をだしマブイゴメをやらせてもらったという者も多い。ちなみに事例①のAは家レベルの祭祀はファーガナシヌクワガミにやらせてもらっている。

事例①

昨年A（女性）はリーフの徒歩漁の時、潮が満ちてくるのに気が付かずとり残され息をきって必死の思いで陸に戻った。この時Aは「溺れて死ぬかと思った」という。数日後、Aの友達が、Aと同じ格好をした人を浜でみた。三回ふりかえったが、三回目にその姿は消えたという。Aの友達は、「あんたのマブイ見たよ、拾わないと大変なことになるよ」とAに忠告した。Aがヒチューザのところへいくと、「マブイを落としているよ、早く拾わないと墓場に引かれる」、「あんたの（亡くなった）オーバーが、マブイに早く戻ろうよといっているよ」といわれた。Aはその後、着物の裾でマブイをひろう、マブイゴメをヒチューザにやらせてもらった。

事例②

B（男性）の祖母はシジダカ生まれであったが、神人にはならなかった。病気の判断等を頼まれてやることもあった。ある夜その人が、Bの弟がここに来てるといいだした。そのとき弟は太平洋の洋上であったためBは不審に思った。翌日ヒチューザのところへいくと、「マブヤーが抜けてきているのだ」といわれた。その時、弟は船の機関室の事故でオイルを浴びていたのだという。

また、身体の調子が悪いとき、悪寒や頭痛を感じたとき、ウムリングワにススキで身体を祓い拜んでもらうという。これをマンネーという。現在、ウムリングワ自身はこのような依頼のときは「病院にいけ」というが、クライアント側からはあいかわらず依頼はあり、病院・診療所のない時代は多い依頼であったという。事例③の腹が痛くなった、事例④の前身が赤く腫れた際、ウムリングワのところへいったというのがそれにあたる。事例③の場合気を付けたいのはファーガナシの判示以後、新たに本島のユタに判示を求め儀礼を行っている点である。また、大漁がつづいたのに、突然不漁になったとき、誰の「眼の欲」が障ったのかを、明らかにすることもあったという。これを解決するのもマンネーという。

事例③

C（女性）は家を建てる以前（30年程前）、他の人の住んでいた屋敷を借りて住むことにした。新たにこの屋敷に入るときは特に儀礼のようなこともせず、自分でヤシキグゥーン¹⁹⁾にお茶を供えただけであった。しばらくしてお腹が痛くなったので、(故)ファーガナシにみてもらったら、

以前ここに住んでいて亡くなったオバーの霊が自分の子孫以外の者がきてびっくりしたんだという。ファーガナシに拝みをしてもらったが、以後もいくつか気になることが続いた。本島のムヌシリに行くとき「(前に住んでいた人の霊が) 出ていけしてるよ」といわれた。ムヌシリを頼んでウチカビ(紙銭)を燃やして拝みをしてもらった。以後、自分で毎月1・15日にお茶を供えていたが、身内に不幸があったため、この屋敷を出ることにしたという。Cは、「イナヤシキ(空き屋敷)に入るときは仏壇を拝んで、お茶を供えなさい、そうしないとトートーメ(位牌)が家の子孫と違うものがきたと思い「出ていけ、するから」という。

事例④

以前、教員住宅を建設する際、島外から来た作業員の一人が原因不明の湿疹におそわれ、全身が赤くはれ熱がでた。ヒチューザに見てもらくと、シージンガナシがかかったのだという。島の場所によっては、過去の死者の骨が埋まっている場所があり、むやみにそこに立ち入ったりすると、そのシージンガナシがかかり、皮膚に異常が起きるのだという。作業員はヒチューザにシバでたたいてもらいすぐに健康を回復した。

夢が気になったり、鳥や蝶、蛇が家に入ってきたり、香炉を鼠が荒らしたりしたときも、ヤーナオシといい、火ヌ神、床ヌ神、トッパシラの香炉への祈願が行われ、判示が出される。また、病氣、不慮の事故の原因を明かし、その対処のしかたを示すこともある。この場合は久高のウムリングワーだけではなく本島のユタのところに行く場合もある。事例⑤や事例⑥、また事例②もこれにあたるだろう。

事例⑤

D(女性)が始めてミコになるとき(昭和41年のイザイホーでナンチュとなる時)、イザイホーの時に着る着物を縫っていた。そうすると、青大将(蛇)が家の台所に入ってきて出ていかない。「イザイホーの着物を縫っているときだから、心配になって」、ファーガナシヌクワガミに相談した。そうすると、「家を造るとき、道の土を屋敷に入れたら、道の土は徳仁港の土を持ってきているのでよくない」といわれた。その後、ファーガナシヌクワガミに拝みをしてもらった。

事例⑥

E(男性)の船乗りの従兄弟がフィリピンで事故をしたという電報が入った。ヒチューザの所へ行き拝んでもらうと、「3ヵ所足に怪我しているが、命に別状はない」と判示がでた。事実はそのとおりで、洋上で喧嘩に巻き込まれ足を刺されていたことが後日わかった。

さらに、ウムリングワーは死者に対する儀礼も行う。葬儀は比較的簡単で、島の西の漁港から遺体をあげ、死者の家に運び、その後赤い龕で男性がこれを墓地まで運び、ポーンキヤーという

集落の境まで島民は随行し見送るといものである。これは遺骨で帰島した者も、遺体での場合も同じである。その夜、ウムリングワーによってユンヌキという儀礼が行われる。これは死者を洗った水を飲みにくるとい、グショー（後生）からの犬（魔）を追い出す儀礼で、その家の家長とウムリングワーが床を叩き犬を追い出すといものである。その後夜、家族は小石を投げながらボーンキヤまで行き帰ってくる。

死後しばらくすると、ティンジグァーンという儀礼が行われた。これは死者の霊を呼び出し、ウムリングワーに憑依させて、その言葉を聞くものである。いわゆる死者の口寄せであるが、現在はあまり行っていないようである。インフォーマントによるとヒチューザとファーガナシヌクワガミは出来るというが、神人自身実行に関しては否定的である。

島外死者に対しては、死後一年程たつと、スガーワタイという、本島でいうヌジファー（抜魂）のような儀礼をする。これは、旧10月から正月までの冬期に行う。死者の魂を拾って島へ連れて帰るのだとい、ウムリングワーと一緒に、病院、首里等12カ所、チャーター船の出る安座間の港、漁港、島内を何カ所か廻り、最後には墓というように、死んだ場所から墓までをたどっていく。事例⑦がそれである。この事例には、2人のウムリングワーと本島のユタ（ムヌシリ）が介在している。

事例⑦

F（女性）の夫は八重山と宮古の間の海で亡くなった。死後30年あまりがたつ。今まで、ヒチューザとファーガナシヌクワガミに一回ずつ、スガーワタイをやってもらった。今年、ハツウンチに平安座のムヌシリに行ったら、「魂は拾っているが、まだ全部リュグウーから浮き上がってない」と言われた。もう一回、ファーガナシヌクワガミにスガーワタイをやってもらつつもりだとい。また、Fの息子が八重山で台風にあい、飛行機が引き返した。Fは、息子の着物を持ってファーガナシヌクワガミのところに行った。着物ではだめだといわれ、息子を本島から呼び返して、マブイゴメをしてもらった。これは、夫の魂を全部拾いあげていないこととつながっているとい。

その他、ウムリングワーは結婚式後のミアムトゥ（外間ノ口殿内・久高ノ口殿内・外間根屋）への報告、出産前のハンジョーベという安産祈願、家を建築する以前の祈願と建築後の祈願等の依頼を受けている。また、公的工事の際に安全祈願をやってもらう場合もある²⁰。

以上みると、ウムリングワーの機能がユンヌキを別として、本島ではユタが担うような機能を持つことがわかる。ユンヌキは臨時的の葬送儀礼であるが、普段その家の家祭祀を受け持っているウムリングワーが担当するため、個人的祭祀というよりは、むしろ家祭祀に近いといえる。ウムリングワーは儀礼後、お金はとらず、ご飯、オカズ、カンズメ等でお礼を受ける。ウムリングワーたちはユタとは違いお金はもらってはいけないのだともい。クライアントとしてはこのような個人的祭祀の依頼は、必ずしも家に固定し家祭祀を担当するウムリングワーに頼むとは限らず、同一門中のウムリングワーへの依頼にもこだわっていない。ウムリングワーの絶対数が少ないの

も原因かもしれないが、祭祀の依頼はその都度その人が信頼するウムリングワに頼むこととなっている。そのため、事例⑦のように複数のウムリングワに儀礼を頼むこともある。また、事例①のように家レベルの祭祀を頼んでいるウムリングワと個人的祭祀の依頼をしたウムリングワが異なる場合もある。現在、自ら霊力の強いとされるヒチューザとファーガナシヌクワガミに依頼が集中することになっているようである。ヒチューザは同じ「門中の神人に頼みなさい」というが、クライアントは門中の粋を越えてくるのは言うまでもない。さらに、場合によっては事例③のように、ウムリングワに頼んだ後に、別に本島のユタに儀礼を頼むこともあるのである。つまり、ウムリングワに対する個人的祭祀の依頼は、家レベルの祭祀のように固定的な関係に基づいたものではなく、あくまで個別の流動的な依頼なのである。ウムリングワの個人祭祀における機能は、門中や親族関係に固着したものというよりは、個人関係カテゴリーに根ざしたものである。

ただ、この場合注意したいのは、ヒチューザのいうように門中の神人に依頼を持っていくという考え方が少ないながら存在することである。現実はどうあれ、個人的祭祀の依頼においても、ムトウガミ、ウムリングワは門中制度と合一したものという意識が少なからず存在しているのである。

2. ウムリングワとユタ

それでは次に本島のユタと久高のクライアントとの関わり方についてみていこう。建築前の家の祈願を本島からきたユタが行ったり、香炉の異常や鳥が家に入るといった予兆については、本島に渡りユタの判示を受けることが頻繁に行われている。特にどこのユタとは決まっておらず、各自別々に対岸の佐敷町、那覇市、平安座、安慶名等へ行く。また、判示以後にシジタダシというような、その家の系譜関係を明らかにし、それに従い香炉や位牌を整理する場合は本島からわざわざユタを呼んできて島で儀礼をすることも行われている。ちなみに、久高の場合ユタのことをムヌシリと言い表すことが多く、ユタヌヤー（ユタの家）のこともムヌシリヤー（ムヌシリの家）と言い表す。

なお、本島のユタにとっても、久高島は一種の聖地として認識されている。ユタが島外のクライアントをつれて来島し島の聖地を巡拝する姿も少なくない。また、勝手に簡単な拝所や石碑を建立したりするユタや新宗教も存在している。そこには、歴史的に琉球王府と関係し聖地とされてきた久高島の姿があり、ユタの側、本島の側からみた久高島の存在があるのも念頭に置いておく必要がある。

個人的祭祀の依頼についてはウムリングワが担当しない、ユタ専任の役割がいくつかある。その一つは、事例⑧のようなユーハカラスンもしくはユーハカリグワという、死者の口寄せである。これは死後、数日後に親族が本島のユタの所に行くのであるが、苦痛を伴ったり想いを残して死んだ死者の場合は出にくい、霊が降りにくいといい、数度に渡って行うこともある。死者に関するエピソードの記号がより具体的に出るのを期待し、かなり一般的に行われているようであ

る。これが、ウムリングワーの行ったティンジーグァーンとどう違い、何故ティンジーグァーンが現在あまり行われず、このユーハカラスンが盛んなのかは不明である。

事例⑧

G（女性）の養母が亡くなったとき、葬儀後五日目に実父と姪とで本島のムヌシリヤーに行った。ムヌシリは姪の服の赤い襟をみて、「これは（亡くなった）オーバーが着せているのだからアリガトウしなさいよ」といい、Gの養母が派手な服が好きで赤い着物を死装束にしたことを言いつつあてた。また、ムヌシリは実父が養母に対して、年下なのにユンタク（物言い）していたことを泣いて訴えた。Gの実父は詫びたという。

その他、ハツウンチという一年間の運勢を占ってもらうことが一般に行われている。これは旧正月後にムヌシリヤー（ユタヌヤー）に行く。あくまで個人的な問題であり、年始めが多いが時期は特に決まっていない。事例⑦のように、ハツウンチにおいていくつかの思いがけない判示が出ることもあり、儀礼の遂行につながることもある。

このようなユタとの関係で最も特徴的なのは、ウムリングワーがシジタダシというその家の位牌や香炉の移動、系譜の確定や門中の変更に関与しないということである。これは赤嶺の報告（赤嶺1983 b）、筆者の調査ともに共通している。前記したように自らの系譜を明確にし、門中の帰属を明確にすることは人々の強い関心事であるが、ウムリングワーがユタの判示後それを受けて、儀礼の実行者として機能することはあっても、ユタより先に祖先祭祀についての具体的判示は行わないのである。ウムリングワーであるヒチューザは「神様が違うからできない」のだという。あるインフォーマントは「久高の神人もそこまではできない」といい、位牌についての判示、シジ（父系）の関係を明かすことは、本島のユタへ期待している。

事例⑨

H（女性）の家には仏壇の他に、別棟にHの母方の祖母のグワンスを祀っている。ウムカタ（母方）のため、シジが違い正規の仏壇には置けない。Hは、本島の甥か姪にグワンスを廻すべきかを本島のムヌシリに聞きにいった。そうしたところ、なにもいっていないのに「あんたの家にはカマという人がいるねえ」と当てられた。「オーバーも迷っているが、今のところはあんたのところでいいといっているよ」といわれた。今年は、この祖母の七回忌にあたるが、夫の三十三回忌にもあたる。2回だと3回になるから、祖母の七回忌の拝みは来年にすることにした。来年になることを報告する拝みをファーガナシヌクワガミにしてもらった。拝みは、別棟のグワンスに、サトイモの煮付けと酒、パンを供え約15分程で終わった。

これは門中ではなく個別の家の事例であるが、ここで注目したいのは、判示と儀礼の遂行の分離である。これは、事例⑦も同じである。なんらかの予兆やハプニングの起こったとき、判示は

本島のユタに頼み、その判示の結果に従い儀礼の遂行は久高のウムリングワーに依頼する場合である。ユタからの災因に対する判示は、先祖や死者からの祈願の要求、火ヌ神祭祀に関わるものがであるが、前記したイザイホーの際にタマガエヌウプティシジという神霊を受けるトゥバシラに対しての判示は出ないという²¹⁾。

年中祭祀のなかで何度か、ウムリングワーの火ヌ神・床ヌ神・トゥバシラの祈願はあるが、ウムリングワーの仏壇への祈願は全くないという指摘も重要である(赤嶺1991b:344-348)。あくまで、仏壇・先祖とウムリングワーが関わるのは、本島のユタの判示に基づくクライアントの側からの個別の臨時依頼となるのである。その場合、祈願の方法はグイスという唱言の差があるのみで、ウコー(線香)を立て、供物をする点は先の三つの香炉の祭祀方法と変わらない。ウムリングワーが積極的に、父系のシジタダシや門中の再編、祖先祭祀に関する判示を出さないことは本来の意味でウムリングワーと仏壇への祖先祭祀が別カテゴリーであることを意味している。クライアント側の論理では、祖先祭祀に関する判示への期待は本島のユタに持ち、儀礼の遂行に関してはウムリングワーに依頼しているのが実態である。

このような祖先に関わる判示がだされることは、一軒の家のみ問題ではなく、門中全体の問題でもあり、村落祭祀の改変にもつながることである²²⁾。ウプニシメ門中の拝所として整備されている〈ウプニシメ〉家の祖先の香炉の整理をファーガナシとファーガナシヌクワガミ立合のもとで行ったのは本島のユタである。不明確であった祖先の香炉を時代別に統合し、ファーガナシの神香炉とウプニシメ門中の先祖の香炉を分けたのである。ユタの判示を受ける原因となったのは、ウプニシメ門中の男性に不幸がつづいたことであり、ユタは「神様と先祖を同じ香炉に祀っているからだ」と判示を出した。その後、一部の反対もあったというが新しい拝所が建立され、始祖神であるファーガナシの神香炉は、分祀されていた同じく始祖神でありファーガナシの兄妹の兄で夫のシラタルの神香炉と合祀された。ユタの言葉によって門中の先祖が整理されただけでなく、始祖神話に則した形で新たな拝所が建立され、以後村落祭祀でその新拝所が拜まれるようになったのである。

以前は同系と考えられていたウプラト門中とジョウ門中、イチャリグワー門中とミンダカリ門中が別々の系譜であると判示をだしたのもユタである(赤嶺1983a:342-345)。門中間の関係の再編成にウムリングワーが補完する役割は担っても、積極的に関係を生成する役割は担わない。加言すれば、厳格な父系イデオロギーを背景とした祖先祭祀の諸問題は本島(ユタ)からのインパクトによって生じている(赤嶺1983b:66)ともいえるのである。また、島民が門中の整備や系譜を正すというような祖先祭祀に関する判示を求め、それを受け入れようとすることは、厳密にそれを受容するかしかないかは別として、地域社会そのものが「門中イデオロギー」を希求していることにほかならないだろう。

さらに、久高の神人とユタとの関係で興味深いのは、神人の就任の際のことである。神人としての就任式であるウヤピルギをするまで、カミダーリ中の本人は病院と平行して、しきりにユタ買いを繰り返す。自分の病の納得のいく原因(説明体系)を探るのである。これはクニガミ、ム

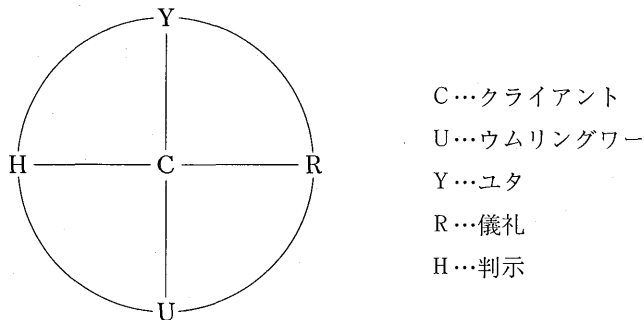
トゥガミ、ウムリングワーの場合も大差はない。近年就任した、ある神人のカミダーリは5年近くつづき、また別の神人の場合も数年の間のユタ通いが続いたのだという。現在、〈ニープジョウ〉家の次男の場合も、本島の若いユタの指導を受け、自宅の一室に拝所を作るまでにいたっているが、神人就任までもうしばらくかかるという²³⁾。また、前回のイザイホーの時も、クニガミの一人である根人を誰にするかで、神人たちが候補をあげ、本島のユタを廻ったのだという。対外的なユタという宗教的権威に共同体内の宗教的世界を更新する際に頼っていく現象は久高にかかわらず行われていることである。特に神人就任の際島内在住の神人が「あなたは神人になるべきだから神人になりなさい」とはいわないという²⁴⁾。なるべき霊的資質の強い者はわかるが、本人にそれを強要しないのだという。カミダーリ中の者がどのような神を受け、その神香炉を祀るかは、島外のユタといっしょに島内を巡拝しながら見付けていく。そしてある程度神人への就任が固まりつつある段階で島内のウムリングワーや先輩神人に相談してそれを特定化していくのである。その際、自分の父系の祖先もしくは同じ門中から神を受け継いだという物語が創られているのである。

このような現象は、神人自身のユタ買いにも現れている。久高の神人が具体的な判示をだすことは、クライアント側に要求されている反面、神人自身からはある面で嫌われている。あまり、具体的に判示を出すと他の神人に「また、あんなことって」といわれるというのである。結果として、ユタの判示と同じになることが多いともいうが、明確な判示はわかってもし出さないのだという。このことは、ウムリングワー自身が本島のユタのクライアントに転化する可能性を示しており、ウムリングワーが自分の判示を確かめるために、ユタを買うこともあるという。アマミヤー自らはウムリングワーでもあるが、ノロと同じクニガミであるから個人的な祭祀の依頼は受けないのだというのもこのようなことと全く無関係ではない。沖縄社会ではユタの判示に期待をかけてる反面、ユタという名称、ユタの行為であるいわゆるユタグットゥに関しては否定的な、またある種侮蔑的ニヤンスをも含んでいる。つまり神人側の論理ではユタの行為は、神人としての、つまり公的な司祭者としての位置を高めるものとは直接的につながらないのである。しかしながら、霊的資質を示さない(示せない)神人はたとえクニガミでもウムリングワーであっても評価は厳しい。クライアントが具体的判示を希望することと、神人としては具体的判示をだしたがることは、そのような背景に裏打ちされている。神人として時において、強い霊的資質を示し指導力を発揮すること、司祭者として厳格に振る舞うことは微妙な関係で成立しているのである。

このように伝統的な宗教的世界を維持してきたといわれる久高島においても島外からの宗教的な知識の流入、そして影響がみられる。特にそれは門中と祖先祭祀に関して顕著である。共同体外にユタを求める傾向は沖縄社会ではかなり見受けられる現象であるが、ユタの判示の選択権はあくまで、当該社会にあるといえるだろう。ユタに従い始祖神話に則した形でシラタルとファエガナシの神香炉を合祀し、その拝所が受容されてる事例は現在の島民の理念にそれが合致したためである。彼女たちは納得のいく判示を求め複数のユタを代えていく、また一旦受け入れたもの

でも、なんらかのエピソードによってそれを組み替えていくのである。これは、昭和中頃一時期ユタの判示によって始められた、門中ごとの島外への先祖拝みが近年衰退していることにも表れている。また、ユタの判示と一部の神人によって急遽久高根人へ就任した男性が不自然な急死をしたという物語にも表れている。

久高の一般の島民は、ウムリングワーとユタを使い分けている。ウムリングワーとユタの機能とで違いのないもの、ユタのみに期待しているものとその依頼内容によって島民は柔軟に反応している。そこには、具体的判示をめぐるウムリングワーとクライアントの微妙な思惑があり、これは必ずしも同一ではない。クライアントはウムリングワーに具体的な判示を求める一方、その内容によっては、本島のユタ・ムヌシリに判示を依頼する。そしてその場合、先祖に関する事柄については、常にユタ・ムヌシリに判示を受けるのである。また、宗教的な権威として、ある出来事に対する正当化の手段としてもユタは利用されているのである。モデルとして①判示-ユタ、儀礼-ウムリングワーの場合、②判示-ユタ、儀礼-ユタの場合、③判示-ウムリングワー、儀礼-ユタの場合、④判示-ウムリングワー、儀礼-ウムリングワーの場合の4タイプが想定出来る。この場合、先祖や系譜、門中に関わるものは①と②の前二者に限られるのである。



(図2) ウムリングワーとクライアントの関係の概念図

むすびにかえて

以上、ウムリングワーの機能を個人的祭祀の依頼を中心にみてきたが彼女たちの役割が重層的でしかも流態的なことがわかるだろう。彼女たちは村落祭祀の場面では司祭者として指導的役割を担う場合、副次的役割しか与えられていない場合がある²⁵⁾。そして、門中との関連においては数少ない門中祭祀と関係し、シンボリックな意味で門中の中核となっていく。さらに家祭祀では特定の家々と一種の契約関係を結び、火又神、トゥパシラ、床又神の祭祀を主婦とともにを行い、祖先関係カテゴリーと個人関係カテゴリーの両者を充足していくのである²⁶⁾。一概に司祭

者としての役割といっても多面的な表情を持っているのである。

そして、司祭者という側面で語られるのは「ウムリングワーは門中の代表であり、その門中で継承・輩出され祖先祭祀を司るのだ」という言説である。これは一般の島民からすれば自らのアンデンティティの一つである門中の位置を神人を中心に据えることで強化する意味があり、神人からすれば神を受けた神人としての自己表明、正統化をはかる意味となる。しかし、この言説はあくまで民俗概念であり、「久高島の門中は古くから存在する」という解釈、そう願う意識によって支えられているといってもよい²⁷⁾。それは実態として進行する「門中化現象」というよりは、非固定的な門中組織の現状を背景とした「イデオロギーとしての門中」に関する知識の浸透と具象化ととらえられる。ウムリングワーの司祭者としての機能は「イデオロギーとしての門中」という不安定な基盤によって支えられている。これが、ウムリングワーと門中との関係が今一つ可視的でない要因となっている。整合化してないウムリングワーと門中の関係を今後何らかの論理で一層整合化していこうという動きが進んでいくだろうか。また、都市部での「脱門中化現象」（上原1988：581）というような動向、現状のままであろうか。ウムリングワー以外の沖縄本島で門中司祭者といわれる者と門中のあり方は、一層詳細な検討が必要となるはずである。

一方、ウムリングワーは久高内部ではクライアントの依頼に応じ、たしかにユタ的な巫呪的機能を充足している。そして、それは門中や親族関係を基盤としたものではなくあくまで個人的関係によるものである。その関係も家祭祀とは異なり恒常的な関係性に基づいたものではない。個人的なしかも一過性の関係は本島のユタを彷彿させる。また、彼女たちは程度の差こそあれ、過去に巫病を体験し、現在も憑依現象を示し、世界観での葛藤を表す場合もある。しかし、その職能、憑依現象や成巫・成司課程の一部をもって司祭者の祖型を有したものの、巫呪的な司祭者であると括ってしまえないことは先に述べたとおりである。みてきたように、その職能には判示と儀礼の遂行、そして依頼内容で違いがあり島民はウムリングワーとユタを使い分けている。具体的な判示を望むクライアント、明確な判示を出すのをよしとしないウムリングワー、そこにはクライアントの論理とウムリングワーの論理が存在している。神人は司祭者としての強固たる位置を欲し、クライアントは時において強い霊力を見せてくれることを願っているのである。

島内部のクライアントは特に父系系譜の整備や門中、祖先祭祀に関する判示は島外のユタに依頼する。それは、災因とも密接なつながりを持つ。また、神人の成巫・成司課程でもユタの介入は行われる。ユタのはたす役割は久高のウムリングワーでは充足できない部分であるというよりは、共同体内部のみでは生成しえない部分であるといえる。つまり、共同体内部でそれを生成することによって何らかの軋轢や不合理な事態を生む可能性のあるものとしたほうが的確であろう。そのような、事象に関して共同体内に存在する「具象化・正当化以前の論理」を島外のユタという匿名の宗教的権威を媒介することによって具象化・正当化していこうとするのである。関係概念として存在する外部のユタの知識は、ウムリングワーと島内のクライアントの間に入ることで、制度化以前の制度を顕在化する方向へと導いていく。そこでは、神人の世界観に基づいた知識と島民の体験的知識との微妙な差を生む場合があるのはいうまでもない。ユタはそれらを統

合していく作用をもする。もし、ユタと島内のクライアントの間に葛藤が生じても、ユタの持つ周縁性によって共同体自身はユタの知識を排除することによって秩序の維持がはかれるのである。

実際、久高島の人々は島外のユタを利用して、「イデオロギーとしての門中」を実体化している。門中や各家レベルで位牌や香炉の移動をし「門中化」をはかるだけでなく、外部の知識を内的に固定化する方法で、門中と神人の整合化を行い、過去から現在まで村落祭祀と門中制が密接なつながりを持つかのような解釈を形成させるにいたっているのである。経験という知識は事実として定着化されることで解釈的な真実として把握され、より大きな経験として共有されていく。そして取捨選択されそこからふるい落とされた知識は社会の周縁に存在するユタへと返却されていく。その後結果としての門中のあり方、神人のあり方は祭祀の活性化や改変というような形で即村落のあり方に反映していくのである。

可視的部分しか見ない我々は、島民の持つ理念型を実態として過去からの伝承の産物と錯覚したり、閉じられた伝統的な共同体に変革性を持つ外部のユタの知識が流入してきたとってしまう。しかし、そこでなんらかの変容が生じてそれは単にユタの変革性の反映ではなく、共同体とユタの相互補完的作用の結果である。ユタは共同体の外部にあって内集団の宗教的秩序を維持する他者として機能する。ウムリングワーは共同体内部からこれを実現する。個人的祭祀の場において、ウムリングワーは単なるユタの機能の代行者ではない。久高島のウムリングワーはウムリングワーとして共同体内部から自らが門中制と合致することによって宗教的世界を維持・継承していることなのである。判示と判示の実践としての祭祀（儀礼）の遂行はそれを体現する場であり、共同体の論理が具象化される場面なのである。共同体はいったん内部と外部とを分割し、内と外の宗教的職能者を持つことによってその連続性を紡ぎだしていくのである。

今後はそのような意味において、久高島全体からみた島外のユタという関係概念を考えていくことも必要となるであろう²⁸⁾。もはや、久高の宗教的世界を語る上で神人を含む島民と島外のユタとの関係を切り離すことはできない。共同体は決して閉じられた存在ではないのである。共同体はその共同性によって、共同体内の宗教的職能者、共同体外の宗教的職能者をコントロールし、島内の宗教的世界の「創造性」を安定化しながらその「伝統性」を継承しようとしているのである。

〈註〉

註1) 大越(1986)、高梨(1989)、津波(1990 [1983])、渋谷(1991, 1992)、佐々木(1991)を参照。

渋谷はノロとユタを別個に論ずるのではなく、同じ地平へこれを引き降ろし、当該社会の経済的・社会的背景とからめて考察することの必要性を述べている。

2) 門中司祭者に関するものとしては、比嘉政夫のハラ(父系出自集団)とクディングワの関

係を論じた研究（比嘉政夫1965）があげられる。

- 3) 『琉球国中山世鑑』（1650年）、『中山世譜』（1701年）、『琉球国由来記』（1713年）、『琉球国旧記』（1731年）、『球場』と『遺老説伝』（1745年）等があげられる。
- 4) 久高島の門中を扱ったものでは赤嶺政信の研究（赤嶺1983 a）がある。赤嶺は久高島の家が過去において非父系からの養子や婿取りを行っている点、系譜の確定にユタの関与がある点を取り上げ、門中の系譜構成が流動的であることを指摘している。なお、門中の構成や数等で筆者の調査と異なる部分があるが、その場合は筆者の資料を優先した。
- 5) 原則的にウプティシジの継承は、長女は父方の祖母から、次女は母方の祖母から、三女以下は希望を出し選定というが、実際は全体的に選定が多い。久高ではこのトゥパシラという家屋の入口に祀る香炉を最も重視し、火ヌ神、床ヌ神とともに主婦の管轄において祭祀する。トゥパシラは家屋を建築する際に作られる。嫁・姑というように祭祀集団に帰属するものが家に2名いても香炉の数は一つである。
- 6) イザイホー中止の経緯に関しては拙稿（森田1992）と桜井満の報告（桜井満1991）を参照。
- 7) 久高島のウムリングワーを扱った先行研究としては、赤嶺（1983 b）と桜井徳太郎（1985）のものがある。
- 8) 神人は受ける神によってその役割が異なる。例えばイティティグラーという神人はイザイホーのための神人であり、他の村落祭祀では強い影響力を持たない。ニープトゥイはイザイホーの時太鼓を叩き神謡を歌ったり、ミキの共食を伴う祭祀の際はミキを注ぐ役割を持つ。また、ムトゥガミの下位概念であるアスビガミのカテゴリーに入る神人は、ハンジャンナシーという来訪神儀礼に来訪神として登場する。祭祀上の機能以外にも、ハニーマンガナシは鍛冶屋の神、ヒチューザは海・港・航海・雷の神というように神の性格はそれぞれ異なる。
- 9) 久高島の研究報告は多数あるが、神人の継承と成巫・成司課程、及び世界観について論じたものは少ない。これについては詳細な検討が必要であるため改めて別稿で論じたい。
- 10) 「シジナシの神」という民俗概念については、比嘉康雄（1982）と赤嶺（1983 a）とで相違がある。筆者は筆者の調査から、赤嶺と同じく系譜に関係なく生まれる神人という意味で使用する。
- 11) 対象となる拝所と司祭者には若干の変容がある。詳しくは拙稿（森田1993）を参照。
- 12) 先祖の地として大里村が意識されており、大里村の聖地を巡拝する。また、首里や中城村や勝連半島を廻るといった門中もある。
- 13) 現在、プシーグワーンという毎月18日の祈願は各家の主婦によって行われるのみである。年間いくつかの場面で祈願があるがその方法はほとんど大差はない。
- 14) 神人のいる家では神人本人がこれにあたる。
- 15) 同一門中が一人のウムリングワーに家祭祀を依頼している事例は、ウプニシメ門中の8軒が全てファーガナシヌクワガミの担当というのがあげられる。若干の傾向性はみとめられ

るが明確なものではない。なお、家祭祀についての詳細は別稿で論じたい。

- 16) 島外居住でありながら、ムンプジーのように強い霊力を持ちユタとして活動するのみならず、久高島の他の神人の就任に関して影響力を持つ者もいるが、本稿では村落祭祀に参加せず島外でユタ業をしているムトゥガミの職能については問わないことにする。
- 17) 死亡した前外間根神は、クミクジ（米籤）の占いを行っていたという。また、大正期の根神もこのようなことを行っていたという（折口1976〔1921〕：167）。現在、大里根神は行っていない。根神が通史的に常に占いのようなことをしていたという確証はない。大里根神の位置はクニガミの根神と同様であるとする解釈とムトゥガミの位置だとする解釈がある。今回はムトゥガミのカテゴリーに置いておきたい。
- 18) 島民の解釈では、アマミヤーはムトゥガミでウムリングワーであるが、クニガミとは意識していない。また、過去の研究においてもアマミヤーはクニガミの範疇に入っていないのである。自己をクニガミとするのは、アマミヤーの世界観に根ざしたアイデンティティの表明である。
- 19) ヤシキグーンとは屋敷地にあり屋敷スジで継承される小祠のことである。これは屋敷地を開墾した人に感謝するという意味を持ち、土地を開墾した人と居住者が同一の系譜の場合は祀られていない。土地を開墾した人と異なる系譜の者がその屋敷に住む場合しばしば災困となりうる。
- 20) 筆者滞在中にも NTT の電柱工事が行われた。堅い岩盤のため工事が遅れている状況下で工事の円滑な遂行と安全を祈願する拝みがファーガナシヌクワガミと作業員によって行われた。
- 21) 家の戸口のことをトゥパシラやトゥハシラと言い表わし、特定の祭祀の時に祈願対象とする事例は沖縄本島にも過去において若干存在するが、久高のような意味合いでトゥパシラに香炉を置き祀る事例は少ない。
- 22) ユタの知識と村落祭祀の改変については拙稿（森田1993）を参照。
- 23) 〈ニープジョウ〉家は代々ニープトゥイという神人をだしてきたという家である。現ニープトゥイは〈ニープジョウ〉家の分家である〈ヘイゴローヤー〉から中継的にでたもので、現在は健康上の都合で村落祭祀には参加していない。〈ニープジョウ〉家の次男がこのニープトゥイに就任することは問題ないと思われる。
- 24) 島外居住のムンプジーという神人が何人かの神人の成巫・成司過程にかかわっているが、島内の神人は副次的な意味での関わりを持つにすぎない。神人になることは祭祀への参加を余儀なくされることであり、また間違った神を受けることは生命にかかわることであるため、神人になることを勧めたり歓迎する意味合いは薄い。
- 25) ただし、村落祭祀での役割はクニガミが減少しているために検証しにくいのが現状である。
- 26) 家祭祀を担当してもらっている家同士に明確な横のつながりはみいだせない。またそれが赤嶺のいうように「一種のムトゥ神祭祀集団の性格」（1983 a：353）を有しているかは再

検討が必要であろう。

- 27) なお、久高島に父系門中という概念が現在のように浸透する以前に、ムトゥガミとウムリングワァーが門中化以前に存在していた緩やかな出自集団のようなものと密接な関わりを持っていた可能性は否定できない。しかし、現時点ではそのような集団の存在は考えにくい(赤嶺1983a:354)。
- 28) 今後、島外のユタからみた久高島、新宗教の側からみた久高島のイメージや実際の活動に関しても検証が必要であろう。なお、島外の新宗教やユタによる拝所や石碑の無断の建立についての島民の反応は否定的な声が多い。島外からみた聖地としての久高島という問いは、神人として就任したが島外でユタ業を営み祭祀不参加のムトゥガミの世界観の問題とも関連していると考えられる。

〈参考文献〉

赤嶺政信

- 1983 a 「沖縄久高島の『門中制』—久高島村落祭祀組織理解のための予備的考察」『民族学研究』47巻4号 pp.336-355
- 1983 b 「村落のなかの霊的職能者—久高島のウムリングワァー」『南西諸島における民間巫者(ユタ・カンカカリヤ等)の機能的類型と民俗変容の調査研究』筑波大学歴史・人類学系 pp.57-70
- 1991 a 「沖縄の祖霊信仰—その若干の問題点」『沖縄文化研究』17 pp.137-170
- 1991 b 「久高島の宗教生活における祖霊(死霊)観念」『神・村・人—琉球孤論叢—』仲松弥秀先生傘寿記念論文集刊行委員会編 第一書房 pp.343-372

上原エリ子

- 1988 「民間巫者と門中化との関係をめぐる—考察—位牌祭祀上の禁忌の問題を中心に」『沖縄の宗教と民俗』窪徳忠先生沖縄調査20年記念論文集刊行委員会編 第一書房 pp.567-585

大越公平

- 1986 「村落祭祀の変容とその要因」『奄美沖縄の宗教的世界』国立民族学博物館研究報告別冊3号 伊藤幹治編 pp.155-179

太田好信

- 1988 「女性神役の経験—八重山・黒島からの事例」『民族学研究』52巻4号 pp.401-408

小田 亮

- 1987 「沖縄の『門中化』と知識の不均衡配分—沖縄本島北部・塩屋の事例考察」『民族学研究』51巻4号 pp.344-374

折口信夫

1976(1921)「沖縄探訪手帖」『折口信夫全集』第16巻 民俗学編2 中公文庫 pp.144-199

笠原政治

1988 「内なる神祭り, 外なる先祖拝み—沖縄渡名喜島にみる祭祀世界の構図」『沖縄文化研究』
14 pp.55-86

1991 「神役制の崩壊した村—伊平屋島・我喜屋の調査から」『南島史学』第37号 pp.1-19

古典と民俗学の会編

1981 『沖縄県久高島の祭り』古典と民俗学叢書V 白帝社

桜井徳太郎

1973 『沖縄のシャーマニズム』 弘文堂

1985 「民間祭司の宗教的機能—祭儀荷担者のシャーマン的性格」『沖縄久高島調査報告書』
法政大學沖縄文化研究所久高島調査委員会編 法政大學沖縄文化研究所 pp.23-39

1987(1979)「沖縄民俗宗教の核—祝女イズムと巫女イズム」『桜井徳太郎著作集』第7巻 東ア
ジアの民俗宗教 吉川弘文館 pp.195-230

桜井 満編

1991 『久高島の祭りと伝承』古典と民俗学叢書15 桜楓社

佐々木宏幹

1980 『シャーマニズム』 中公新書

1983 『憑霊とシャーマン—宗教人類学ノート—』 東京大學出版会

1991 「ユタの変革性に関する若干の覚書」『神々の祭祀—環中国海の民俗と文化—』第2巻
植松明石編 凱風社 pp.369-393

渋谷 研

1991 「沖縄におけるノロとユター憑依と相関関係の問題を中心に」『日本民俗学』第186号
pp.14-38

1992 「対峙する神々—宗教的職能者間の対立と共存をめぐる—考察」『民族学研究』56巻4
号 pp.361-384

島袋理恵

1992 「下級神役の宗教的二面性—国頭村与那の事例」『日本民俗学』第192号 pp.81-89

高梨一美

1989 「神に追われる女たち—沖縄の女性司祭者の就任過程の検討」『巫と女神』女性と仏教
4 平凡社 pp.12-49

筑波大學歴史・人類学系

1983 『南西諸島における民間巫者(ユタ・カンカカリヤー等)の機能的類型と民俗変容の調
査研究』

津波高志

1990(1983)「祭祀組織の変化と民間巫者—沖縄本島北部—村落における巫者的司祭」『沖縄社

会民俗学ノート』 第一書房 pp.125-149

比嘉政夫

1965 「村落の祭祀組織と〈ハラ〉の祭祀組織—沖縄南部における事例から」『日本民俗学会報』
第39号 pp.20-28

比嘉康雄

1982 「久高島の“神”をめぐる」(1)~(19)『沖縄タイムス』[夕刊] 5. 10~6. 29

法政大學沖縄文化研究所久高島調査委員会編

1985 『沖縄久高島調査報告書』 法政大學沖縄文化研究所

宮城栄昌

1979 『沖縄のノロの研究』 吉川弘文館

森田真也

1992 「1990年のイザイホー—久高島イザイホー中止に関する報告」『常民文化』第15号
pp.63-76

1993 「沖縄久高島の巡拝儀礼と穀物起源説話—ウブヌシガナシヌウガンタテとウブクイー—」
『常民文化』第16号 pp.91-107

〈付記〉

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

新刊紹介

中国民間工芸編集部編

『中国民間工芸』第12期

旧知の許平氏から最近号が送られてきた。この雑誌は日本でいえば、民芸を中心にしながら民具、民俗研究を取り込んだ内容である。巻頭言は張道一「民間文化への覚醒」、以下、民芸学探訪、調査報告、民芸綜述、民俗と民芸、芸人芸事、研究参考の項目により17論文が掲載されている。魏采萍・屠思華「蘇南水郷婦女裝飾略考」は写真をうまく利用した報告である。王純信「朝鮮族民芸札記」、張永夫「関東影絵芝居の一考察」、陶思炎「祈年礼俗と神馬地画」、王光普「隴東の仮面芸術」、余樂孝「中国工芸

美術における対称感、張希和「泥人形の靈性」は興味深い。許平「北京の看板」は著者が在日中に天理大学附属参考館で調査した折りの報告。研究参考では関敬吾の民俗学が、「生産と生活民俗の研究」と題して翻訳されている。剪紙、年画、図版、写真が多用されており、理解を助けてくれる。日本の民芸、郷土玩具、民具研究者にとっては必読の雑誌となっていくであろう。(佐野 賢治)

中国・南京芸術学院内『中国民間工芸』編集部
B 5判 128頁 1993年6月刊 4元