

謝名城探訪ノート



I

謝名城（ジャナグシク）はいかにも山原らしい村である。1983年の5月、初めて訪れたこの地で、息を切らせて御嶽にむかう急斜面を登りながらそう思った。山に囲まれた手のひらほどの平地に重たげな屋根をいただいて、ひっそりと家並が続いている。家々の生垣に囲まれた庭には福木やパイヤが植えられていて、猫がこちらを伺っている。これまでぼくの旅したどの村とも違うたたずまいでありながら、奇妙になつかしい風景だった。



現在は百戸に満たぬこの小さな村も、明治36年の合併以前には、城（グスク）、根謝銘（ネジャメ）、一名代（テンナス）のさらに小さな集落に分たれていて、それぞれ明確な境界を定めていたらしい。地図を見ればすぐにわかるが、城は上城杜（ウイグシクムイ）と呼ばれる聖域につらなる高台にあり、根謝銘は、それよりやや下の四方を山に囲まれた、大川（ウフガワ）ぞいの小さな盆地にある。一名代は、さらに大川を下った平地に広がる

一名代ターブク、喜如嘉(キジョカ)ターブクと呼ばれる良質の水田に面した山際にある。そして村建て(シマダテ)の歴史は、山方の城から、根謝銘、一名代の順に古く、山から平地へという民俗学の定説にそった居住地の展開も、かなり明確にたどることができる。

謝名城には様々の聖地があるが、信仰の中心である御嶽は腰当(クサテ)としての上城杜にあり(地図①)ここで行われる海神祭などの祭は祝女によって主宰される。

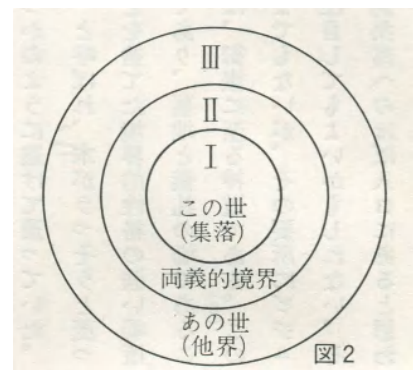
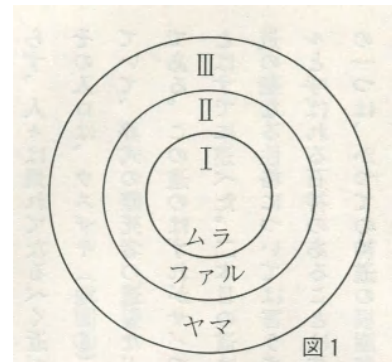
しかし村にはもう一つ、ウガミ杜という大切な腰当があり(地図②)この聖域は根神の管轄になっている。つまり謝名城の居住空間は、たとえば仲松弥秀のいうように、二つの神の杜(ムイ)によって「抱かれ、膝に坐って腰を当て、何等の不安も感ぜずに安心してきって抛りかかっている」かに見える。

村の各家は<ハックイ>と呼ばれる垣根に囲まれていて、その内側に<アツタイ>という普段づかいの菜園があるが、生活を支える主作物をつくる田や煩は、主として大川の流域にある。田は一名代を中心として海に開けた平地に広がっているが、もちろん充分ではなく、かつての食生活は、山間の上流域にどこまでも続く<ファル>と呼ばれる山畑にたよっていた。そしてさらにそのファルの奥のヤマガマドウ(地図③)のあたりからは、炭焼きや建築用材の伐り出しなど山仕事の場であるヤマが広がる。このヤマは、現金収入の少なかった謝名城の暮らしにとって、数少ない換金可能な生産物をもたらした。

大川ぞいの林道を車で走ってみても、今はもうわずかに砂糖きびやみかんの畑が残されているだけで耕地はすっかり放棄されてしまい、かつてのファルのおもかげはない。ほんの20年ほど前までは、川ぞいのわずかな平地はもちろん、川に面した急な斜面にはいっばいの段々畑が築かれて、わずかな水を分ち合いながらイモやアワや陸稲を育てていたのである。人々が、この決して豊かとは言えない畑をどれほど大切にしていたかは、この謝名城のみならず大宜味村一帯に、<ヤマ>と<ファル>との間に営々と築かれ、不断の努力によって管理、維持されてきた猪垣の存在によってもわかる。

高さおよそ1メートルほどの土塁をファルとヤマとの境界に、切れ目なくまるで万里の長城のように築き、その上にびっしりと山原竹を植えてゆく。ところどころに大きな穴をほって猪の罫をしかけ、山に続く林道には人の通行用に木戸を設けた。人々はそれほどまでに里の畑におりてくる猪の害をおそれていたのである。

今日、この延々と続く垣もすっかり忘れ去られてしまったが、なおぼくたちの興味をひくのは、なんといってもそれが、ヤマとファルとの明確な境界を示しているところにある。すでに日本民俗学が繰り返し示しているように謝名城も



また（Ⅰ）定住地＝集落（ムラ）、（Ⅱ）生産地＝耕地（ファル）、（Ⅲ）採集地＝山林（ヤマ）といった明確にわかたれた三領域からなり、それが図1のような同心円的構造を示しているのである。

この図をさらに一步抽象化して、図2のような<村><境界><他界>の図式に発展させることもむずかしくはないと思う。

もちろん地図を見ればわかる通り、謝名城には山ばかりではなく、ほんの目と鼻の先に海がある。そしてこの海こそ後に述べる謝名城最大の祭、海神祭の中心である。

しかしこの海と生業とのかかわりは案外に低く、わずかに幼い頃糸満に出稼ぎに出されて追い込み漁の技術を身につけた人たちが、近隣の浜の漁師たちと共同で季節ごとの漁を営んでいるにすぎない。

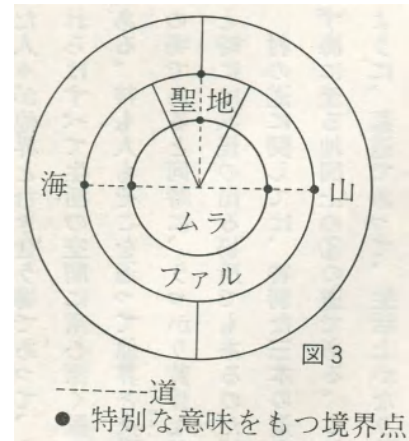
謝名城から海辺に続く道は三本あるが、最短距離で海と村を結ぶ地図上の④の道は、墓道である。この道が海に開ける⑤のあたりは<サバ>と呼ばれて、古い風葬あとの洞窟や各門中の墓が並んでいる。

サバにはかつてサバ番という人が小屋を建て、謝名城の海の仕事のために日和を見ていたというが、この番人とは、生業との関わりばかりではなく墓や海辺で行われた各種の儀礼との関わりを注目した方がよいと思う。村の人々は、アブシバレー（虫送り）や浜下りなどの定期的な行事のほかにも、何かにつけて穢れを払うために浜の砂を踏み、このサバ番の世話になったのである。

海は、謝名城の人々にとって、これも日本民俗学でよく言われるように、①豊穰の根源である世果報（ユガフウ）をもたらすニライの神の来る場であると同時に、②死によって代表される生活の一切の穢れの流れゆく場という両義性を有しているのである。そこでもう一度、図1に海を組み込んで、村の同心円的構造モデルを修正してみよう。その際少し欲ばって海と山に通ずる道と、御嶽をはじめとする聖地を組み込んでみた。（図3）

まず聖地に関して言えば、祝女の管理する御嶽と根神の管理するウガミとは腰当として明らかに村と隣接している。しかしこの柱はそれ自体聖域であるから、みだりに立ち入り生活の資を得てはならない。だがそこは、神の常住する場＝他界そのものではない。神は祭に際してここを訪れはしても、祭が終れば去ってゆく。村の人々もまた、祭以外の機会にここを訪れ、祈る場合にはこの聖地を通して、海や山の神に相對する<オトウシ>の場と考えている。

だから、御嶽は神そのものの本来の生活圏である海や山とは区別されてよいと思う。そしてこのことは、村の辻や井戸や家の神棚までさまざまの形で日常生活のうちに存在する聖域についても言えるはずである。それはたとえばビジュルと呼ばれる石であったり、湧水であったり、火の神であったりするわけだが、これもまた人々が他界とむき合う場であ



って、他界そのものではない。これらはすべて生活の空間に用心深く置かれた他界への入口なのである。神も人もそこを通過して他界と交通する。だからそれは祈りの場であると同時に、うっかり黄昏など境界の時間に通るかかると時には妖怪の出る場所でもあるのだ。

村の道に関しては、特別な三本の道を点線で示しておいた。

まず一本目は、海に至る地図上の④の道である。これは先ほども述べておいたように、墓道であって、生活上かなり重要な道であるにもかかわらず、人々は畏れてなるべく近づかぬように避けて通っていた。その入口は、ウスザキ（地図⑥）と呼ばれ、木がうっそうと茂っていて、葬式の際に死者の遺髪などを捨てた境界的性格の強い場所である。この道のはずれがサバであり、墓地と儀礼の場であることはすでに述べた。

二木目の道は、御嶽に至る神道（ハミミチ）である。この道の聖なる性格については言うまでもないが、その要所にビジュルと呼ばれる石神のあることは注目してもよいかもしれない。その一つは、かつての神道の根謝銘集落へのほぼ入口にあると思われヒサンメーのビジュル（地図⑦）であり、ここも大きな木が茂りうっそうとしていた。もう一つは、御嶽にさしかかる直前の傾斜地にあり、明らかに聖域を示す結界石の役割を果たしている。

つまり村の入口と聖域の入口とに、それぞれ儀礼の場をもっているのである。

三本目の道は、山に向う道である。（地図⑧）これは大川にそった生活の道であって、神道、墓道といった聖なる道とは性格がちがうが、二つのことを指摘しておきたいと思う。一つは、村を少し離れて、ファルに少し入ったところにあるミジトイグムイという淵（地図⑨）のことである。そこはかりそめに村を訪れたぼくのような旅人の目には、なに一つ変わったことのない川原だが、かつては大切な儀礼のたびに神にさしあげる水を汲んだ特別な場所なのである。そしてもう一つはヤマガマドウである。ここはすでに述べたように、ヤマとファルの境であり、猪よけの木戸のあったところだが、かつて山働きに出た両親を子供たちが夕方心細くなって迎えにゆくところもここまでであった。そして更に、幼ない子供たちのためにはこんな子守唄もあった。

ヤンミンクァ ヤンミンクァ

よーねー山ぬん あっくなよ

山がまどうね 耳切坊主ぬ 立っちゅんどう

泣くる童（ワラビ）ぬ 耳ぐすぐす ヨイヨイヨイ

つまり「泣かずに早く寝ないと、ヤマガマドウの耳切坊主が出るぞ」という驚かし唄なのだが、ここにも境界に特有の妖怪が現れる。ヤマガマドウで行われる儀礼は特別にはないが、村の人々はここに山と里との明確な境を見ていたに違いない。

村を通り、他所に向って聞かれた道は、この他にも何本かあるが、いずれも橋やクビーと呼ばれる峠ではっきりと境界をシルシづけられている。しかもその境界の多くが、なんらかの形で畏れの対象となっていることは興味深い。しかしそれらについての詳しい記述は後に譲ることにして、ここでは、こうした境界に閉ざされた世界の「世界としての自己

完結性」とその豊かさについてあと少し考えてみたい。つまり謝名城のような閉ざされた辺境の世界について、ぼくたち旅人がしばしばくくりあげてしまいがちな閉鎖性というネガティブなイメージを、少しでも壊しておきたいと思うのである。

こうした作業を行う上で、一つの共同体を図1、2、3で示したような<ウチ><ソト><境界>といった三つの同心円モデルで捉えることは、肯定的な面と否定的な面とをあわせもつ。

まずその肯定的な側面から言えば、こうした構造は多かれ少なかれ普遍的な性格を有しているから、研究者自らが、自らの生活の領域に自由にあてはめて、自らを批判的に検証してゆく上で有効な武器となりうる。たとえばそれが、ぼくのような大学の研究者である場合には、自らの帰属する家庭、研究所、大学といった共同体の生活空間について考えることと、謝名城の生活空間について考えることは無縁ではない。そこに繰り返される構造の差異と反復はきわめて刺激的であり、いつも新しい発見に満ちている。そしてまた更にもう少し問題をしばって言えば、このタイプの空間構造モデルは、東京のような大きな都市にも、インドネシアの少数民族の集落にも共通であるから、同一のパラダイムで、一見まったく質の違ったように見える対象を切ってゆくことができるという強みをもつ。沖縄の小さな村の分析が、思わぬしかたで東京の下町の空間組織の理解を豊かにするというのは、充分考えられることである。

しかしその否定的な側面からいえば、こうした構造の繰り返しは退屈である。もし調査が、構造の存在の予測に始まり、確認に終われば、無意味な自己満足だけが残される。そして多くの調査報告はそうした退屈にみちている。ところが実際に現場を歩いてみれば、この心配はほぼ杞憂に近いことがわかるだろう。閉ざされたマイクロ・コスモスは、コスモスとして無数の回路をもち、豊かな細部にあふれ返っているのである。

たとえば、謝名城の大川の場合を考えてみよう。川口近くになっても、ほんの三メートルほどの川幅しかもたぬこの川は、旅人の目には、ありきたりの小川としか映らない。しかしこの川も喜如嘉の浜から水田の間を遡るわずかの間にあみ川、うんだ川、わたんじ川と三度名前を変え、集落の中に入るとクラントーメーとかミージンメーというように川に面した家の屋号や橋の名によって呼ばれる。さらにこれが集落をぬけて山あいの畑地に入ると淵（グムイ）や堰（ビー）によってサトーヤーグムイ、ウエダーグムイ、ビヤンミー・グムイ、ウェービー、ウフビーなどと呼ばれ、地形や地質、付近の畑の作物などによっても名前をさまざまに変える。つまり一筋のなげない流れにも宇宙が宿っているのである。

川ばかりではなく、山にも道にも石にも井戸にも一つひとつ名前があり、意味がある。これらの過剰な意味は互に呼応し、濃密なコスモスをつくり出し、さらにコフイやオボツの神々の世界へと広がってゆく。こうした輪郭のはっきりとした自己完結的な世界は、その空間的な狭さ、閉鎖性、人間関係の単調さにもかかわらず、そこに住む人々にとって必ずしも不自由なものではなく、まして貧しいものではない。

そして閉ざされた空間の持つ豊かさは、おそらくどこにでもある普遍的なものかもしれない。たとえば、ぼくたち自身も自らの幼年時代を少し思い起してみれば、それを十分に追体験できるのではないだろうか。たとえば小学校の通学路をはずれたところに誰もが持っていた秘密の基地、ほんの猫の額ほどの空地や路地の遊び場にも一々名前があり縄張りがあった。バス通りの信号を一つ渡った向う側の町が、どれほどの不思議や誘惑を秘めていたことだろう。そしてそのことを証明するかのように、謝名城の子供たちは、今でも水浴びをするのに集落からちょっと山方のサトーヤグンムイ（地図⑩）のあたりに出かける。少し自転車に乗って浜に出れば美しい沖縄の海が広がっているし、近くには日航の開発したオクマ・ビーチがある。しかし彼等があきもせず長い夏

の日の午後をすごすのは、ほんの小さな川の淵である。ぼくたちが旅行者として憧れる青い海は、彼等の関心をひかないのである。わたんじ川の濁り淵が幼ない体と心を満すに十分な水となる。そこではかつて今もピキンキルーという魔物が住み子供たちを狙っている。夕方になれば、小さな赤い顔のブナガヤが姿を見せるかもしれないのである。

しかし人は、いつまでも子供であるわけにはゆかない。この比喩は必ずしも正確ではないが、ぼくたちがすでに幼年時の世界の豊かな視点を失ってしまったように、謝名城に住む人々もそれをなくしてしまいつつある。村の境界を越え、名護や那覇のような都市で働く人が多くなった。東京や大阪の大学で勉強したり、仕事をしたりする人も少なくない。こうして一歩村を出て、平均的な日本人の「大人」の生活になじんでしまうと、見かけの上での生活空間の広がり眼を奪われて、境界や内部空間の豊かさが見えなくなってしまふ。車でいつもせわしなく移動している人たちにとっては、たいがいの川や橋の名前などどうでもよいのである。もちろん自動車で走り抜ける川と、自分の生れ育った村の川とでは意味が違うが、しばらく都市で忙しい生活をしていると昔のことは忘れてしまう。だからたまになつかしくなると、故郷に帰ってみると、かつての遊び場であった小学校の校庭や神社の杜が妙に小さく見えるのは、見る人の身体の成長とそれに伴う視点の移動ばかりではないかもしれない。そこに付加されていたかつての豊かな意味が衰え、消え去りつつあるからではないだろうか。

現在の謝名城は、図式的に言うと、村の閉ざされた空間を守って生きる老人と子供たちと、これに対して、そこを拠点としながらより広い空間を自由に渡り歩く青年・壮年という二重構造がはっきり定着している。そしてそこに謝名城を故郷としながらすでにそこを離れ、主として都市生活を送っている第三のグループが加わる。この三つのグループの人たちがそれぞれ違った視点で村をとらえながらも、一つに合流するのが海神祭をはじめとする祭なのである。

II

海神祭は、旧暦七月盆後の最初の亥の日に行われる謝名城の一番大切な祭の一つである。「海山の神をおむかえして、悪疫を払い、豊年を願い、子孫繁栄を祈る」この祭は、城祝女が主宰し、喜如嘉（キジョカ）、大宜味（オオギミ）、饒波（ヌウハ）、大兼久（オオガネ

ク)、謝名城の五集落の神人を集めて行われる。今日では祭は簡略化され、ほぼ一日で終るが、かつては五日を要した盛大な祭であった。ここでは謝名城の根神であり、すぐれた民俗研究者でもある大城茂子さんと日本民話の会の新城真恵さんの記録に主として依拠しながら祭についての考察をすすめたい。

祭が現在のように簡略化される以前には祭の四日前に祝女殿地の神を通して、ニライの神、山の神、御嶽の神などに祭の報告を行う儀礼である。この時新たに祭に加わる神人があるとアラダムトゥウという儀社が行われる。これは、まず前の神人の神をもどし、次に新しい神人に白衣裳をつけて、神の加護を願うことからなる。しかしこの新しい加入者に本格的に神を下すのは、さらに祭の前日に行われるハンサガという儀礼まで待たなければならない(10)。この祭は城のアサギで施行され、かつては祭のあと祝の酒をくみかわし、「御前風（めでたい祝の唄）を唄って夜どおしアサギ内で祝明かした」といわれている。昭和の初めに刊行された島袋源七の『山原の土俗』によれば、祭の前夜、城の祝女は散人の神人とともに喜如嘉の根神屋を訪れて、ウタカビとハンサガの式を行い、馳走をいただき一夜をすごしたという。

同じ島袋源七によれば、これは謝名城からは少し離れた国頭村の辺土（ヘド）の場合であるが、祝女を初めとする神人は、祭の三日前から氷蔵して身を清め、根呈にこもり（ウングマイ）火の神に祭の報告（ウタカビ）を行う。この間、村の人々は夜間の外出を禁じられ、「もし外出中神人に行逢うたなら神の祟に会い早世する」といわれていた。祭に神を迎えるために神人が身をつつしみ、厳しいタブーを守ることは、今も久高島のイザイホーなどにも見られる。日本の祭の基本の一つである。

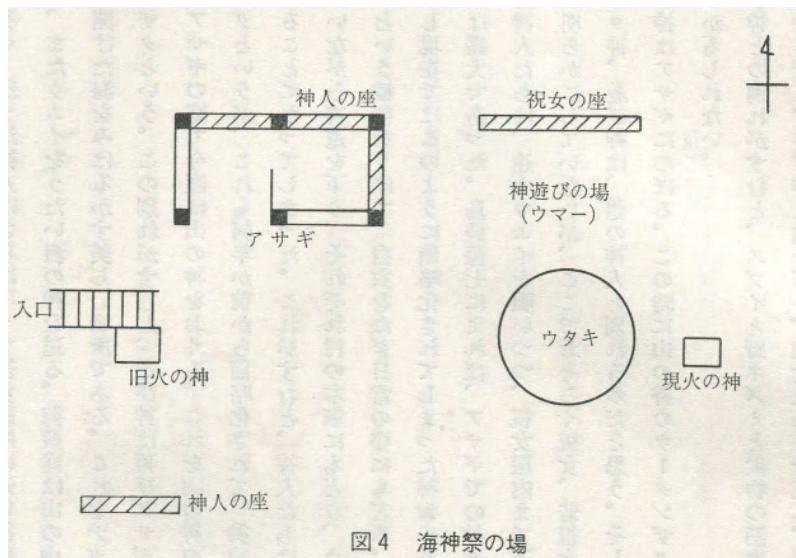
島袋の記録は、現在、採訪によって得られる成果とかなり食い違う点も多いが、ウタカビに関しては、かつて謝名城にあってもやはり厳しいタブーをとめない、アラダムトゥウからハンサガに至る三日間、ことに新しい神人にとって厳しい物忌みの期間ではなかったかと推測される。神人たちはこの間、根屋であるかアサギであるかは知らないが、聖なる家に身を潜め、清らかな体と心で、神を迎える祭の朝をまちのぞんでいたのではあるまいか。

そしてこれもまた今は忘れられてしまったことだが、明治の初期の頃までは、海神祭の朝、神人たちは罵龍にのって大宜味崎の海まで行って祈禱を行いニライの神をおむかえして、城のアサギに上ったという。これを朝ウイミといった。それがその後短縮され、駕籠で喜如嘉まで行くことになり、更に大正の頃には根謝銘と一名代の境のウスザキまでとなり、第二次大戦後にはまったく姿を消した。

神人が海辺まで迎えに立ち、祈っても、もちろん神が目に見えるかたちで訪れることはない。しかしこれもまだ沖縄の各地で見られるように、神人たちの幻視としては可能なことである。かつては、まばゆい夏の陽の光と太鼓の音にあわせた踊りやウムイ（神歌）の中で、神がかりする女たちも少なくはなかったのではあるまいか。神の訪れを信じ、神を戴いて祭の場に至る道行をおこなうのも、日本の祭の大切な型の一つである。

今はもう朝ウイミをしなくなった神人達は、ノロ殿内で祈りを捧げて、カアカア（小鼓）を打ち鳴らしながら御嶽に上ってゆく。城に着くと火の神に加護を願い、アサギ内部の座（タムトゥ）に着く。神人たちは神酒をくみかわし、集った村人たちは、神人たちから盃をうける。そしていよいよ海の神と、それを迎える山の神の神遊びが始まる。

この神遊びは一言でいえば、山の神と海の神の交歓と祝福である。まずアサギの横にしつらえられた祭の庭（ウマー＝御庭）の、御嶽に正対する正面に設けられた座に扮如を迎え、白衣をつけた遊び神が弓矢をもって三度礼拝し、さらに御嶽に向って三度礼拝する。つぎに順にヤブランで作ったハーブイというかぶり



ものをつけ、やはり弓矢をもって「ウンクイー」、「ウンクイー」と唱えながら7回右にまわる。ウンクイーは乞い祈るの意味で、遊び神はこれによって世果報を乞い祈っているのである。

弓遊びが済むと神人は色物に着替え、今度は手をつないで輪になって、ウンクイー、ウンクイーと唱えながら右に7回まわる。仲松弥秀によれば、この時海の神に扮する神人達はかつて青または薄黄の衣をつけ、山の神は白衣をつけていたという。

次に縄遊びに移り、神人はふたたび白衣をつける。二本の魚釣縄が張られ、神人が間に入って、カアカアの拍子にあわせてウイをうたい、東西にむきをかえつつ踊る。その間に見物の中にムキク（海藻）とミカンがなげられる。ムギクは海の神の土産であり、ミカンは山の神の土産である。山からの土産には他にスブイ（冬瓜）と野ネズミがあり、島袋源七によれば、かつてはこのスブイを猪に見立て、槍でつきころがして、猪狩りの所作をしたという。神アサギでの祭は以上であるが、これをまとめてみると、①山の神に対する礼拝 ②山の神による祝福 ③山の神と海の神の交歓と祝福 ④海の神の踊（漁の所作） ⑤方の土産の交換〔(有)猪退治（狩の所作）〕の六つの段階からなるように思われるが、神人の衣裳の色などによって演じ分けられる神の役割に、不明な点が多くまだ十分な確信がもてない。

しかしこのウマーで行われる神遊びに関してもう一つ指摘しておくべきことは、祭の間タムトゥに坐したままで礼拝や祝福芸能をうけとる側の祝女と、それを演じ奉獻する遊び神たちとの役割上の明確な区別である。これも島袋源七によれば、この時タムトゥに坐る

神は、祝女と若祝女と海の掌神としての坐ダムトゥ神四名であって、いずれも祭の前日、喜如嘉の根神屋においてウタカビのためのウングマイ（＝おこもり）をして過した者である。そしてこれを迎える遊び神は、山の神とも呼ばれ、謝名城の根神を中心とした土地の神であった。かつての朝ウイミが、どのような形で行われたかはっきりと知られぬ以上、これも十分な確信がもてないが、祝女を中心とした坐ダムトゥの神人たちが来訪神として共同体を訪れる神を演じ、根神を中心とした遊び神の神人たちが、神を招き入れ歓待する土地の神を演じていたのではないかとも思う（17）。そしてその際、来訪神を演ずる者が、かつて集落の外側から制度として導入された巫女の長である祝女であり、土地の神を演ずる者が村落の草分筋のオナリである根神であることは面白い。というのは、これがちょうどぼくたちにはなじみ深い記紀神話における天津神と国津神の構造にも一致するとも考えられるからである。

さて神アサギでの祭が終ると、神人たちは一応御嶽を下りて、祝女殿地との中間あたりに位置する仲庭でもう一度ウミをうたう。ここで祝女、若祝女、遊び神以外の神人（スリ神）は、山を下りてゆく、残った神人はさらに下って祝女殿地に近い御殿庭に至って、またウミをうたい海の神を送る。御殿庭は山の中腹から青く開けた海をみはるかす美しい場所である。これをナガリウークンザクという。この別れがすむと、遊び神は再びアサギにのぼり、アサギの庭で今度は山の神をおくる。これを山の神のウークンザクというが、これも何年か前から簡略化されて、御殿庭で唄われることになってしまった。これがすむと、神人たちは道うたを唄いながら神道を下り、それぞれ村の本家にもどり、ウサカンケーという歓待をうけて、白衣をぬぎ日常の姿にもどる。

しかし現在ではこのように簡略化されてしまった神おくりも、かつては盛大であった。島袋源七によれば、アサギでの神遊びをおえた神人たちは、途中ウミを唄いつつ、祝女藪内まで下る。

島袋は明らかにしていないが、ここでおそらく祝女、若祝女、坐ダムトゥ神、遊び神は、他の神人と別れるのだと思う。そして再び遊び神はアサギにのぼる。この時に山の神のウークンザクを行ったのかもしれない。

山の神との別れがすむと、スブイと野ネズミと供物の酒樽をお供にかつがせて、遊び神は山を下り、祝女だちと合流し、駕籠にのって海の神のお供をして喜如嘉に行った。喜如嘉では、まず根屋に集ってウミを夙い、踊る。そして浜に下りて、スブイと野ネズミを捧げ、神酒を供して海と山を拝し、神遊びに用いたハーブイ（＝冠）と一緒に捧げものを流す。これをナガレという。ここではおそらく現在御殿庭で唄われている神送りのウミが唄われたのではないかと思う。

これがすむと神人は、再び喜如嘉の根屋にもどり、祈ったあと一夜を明かす。

その翌日は、別れの儀礼である。喜如嘉のアサギに神人は集まり、神酒をささげて祭の終りを告げた後、駕籠で城アサギにもどる。山の神送りは、この時アサギで行われたのか、それともその前日、海の神を送る前に行われたのか、島袋の資料ではわからな

い。

しかし大城茂子さんのおばあさんが根神であった時代には、もう神人は喜如嘉での別れのあと城アサギには上らなかったようである。別れの朝、謝名城へ歩いて帰る神人を一名代、根謝銘、城のそれぞれの入口（＝境）で村人たちが出むかえて、ウサカンケーをして、インガナズネー（野原にあるニガ菜のあえもの）を用意して歓待したという。

島袋の記録では、喜如嘉で行われたというナガリウーケンザクもウングマイ（御龍り）も、朝ウイミを大宜味崎の海で行っていた明治初期にもその通りであったかは、今となっては知るよしもない。おそらくは神を迎えた大宜味の地で神を送ったというのが、本来の姿ではなかったかと思う。それにしても不明なことが、あまりに多く当惑するばかりである。

しかしここで海神祭についても一つ指摘しておきたいことは、海の他界のもつ二重の意味である。謝名城の人々にとって、海は言うまでもなく豊穰の根源であり、世界報のよって来たるべきニライの神の聖なる場である。海神祭は、季節の折目にこの尊い神をお迎えする祭である。しかしこれも周知の通り、海は穢れの流れ去る場でもある。そしてこのことは、祭の終りにスブイと野ネズミとハーブイを海に流すことの意味を明らかにしないだろうか。

この三つの品は、見方によっては、すべて山の産物で、山の神から海の神への送り物ともいえる。(20)しかし同時にスブイの象徴する猪や野ネズミは、日常生活をおびやかす害獣でもある。

ハーブイは、野に自生するヤブランで作った聖なる神の冠であるから、これを海に流すことは、日本各地の盆や七夕の終りに盆棚や笹を水に流すのと同じ意味であろう。祭の間神の所在のシルシとなったヨリシロやカブリモノは、祭が終れば、日常生活の場に残しておくことは危険であるから、他界に向って送り返さねばならない。しかしさらに考えてみると、この祭の後に残された聖遺物は、神の抜けがらであって、なお崇りの力をもつタブーとして、一種のもてあましものである点で、穢れとよく似ている。

このことは、海神祭のカブリモノを、謝名城から遠くないもう一つの山原のむら、安田で行われるシヌグのカブリモノと比べてみるとよくわかる。シヌグは、海神祭と違って、男たちを中心とした山の神の祭であるが、これと海神祭との関りはきわめて興味深い。絹かい検討は、これも別の機会に譲るが、宮城栄昌の『沖縄のノロの研究』によれば、シヌグの場合、山の神に扮した男たちは、シバでつくったカブリモノにミーハンチャー（ゴズイ）などをまきつけて山を下りて来ると、手にした杖で、集った人々を叩き、祝福したあと、海に飛び込んで身につけたもの一切を流してしまう。現在ではもう行われていないが、シヌグの祝福には、ちょうど男鹿のナマハゲのように各戸をめぐり、悪魔を追い出し、作物に害を与えるネズミを矢でついて海に流すことが、祭の中心となっていたらしい。とすれば、宮城栄昌の言うように祭の終りに、カブリモノなど一切を海に流すのは、部落の一切の穢れを海に流し、豊作・豊穰を祈願する意味があったと考えてもよいはずである。

海神祭の終りにスブイと野ネズミと共に、ハーブイを海に流すことは、シヌグの祓い、清めとよく似ている。山原に住む人々にとって、海はここでも世果報をもたらす豊穰の場であると同時に、穢れの流れ去る場としての二重の意味をもってあらわれ続けているようだ。

III

海神祭は、謝名城をはじめ、山原の村々のもっとも大切な祭の一つである。この祭が、この百年ほどの間に著しく姿を変え、その本来の意味と形がどれほど見えにくくなってきたかは、驚くばかりである。ことにこの戦後四十年の変化は、すさまじい。

かつて、ニライとの境界であった浜辺には、いたるところアスファルトの自動車道路が走りぬけ、はるか海上の他界を臨むはずの堂々とした亀甲墓も、鼻先を通る車の騒音と排気ガスの中では、なぜか小さく粗末に見える。車社会の浸透によって、人々の宇宙観は否応なく、組み換えられてゆく。祭も、なんとなく遠慮がちになってしまうのだ。

もちろん、こうした社会の変化による宇宙観の変化は、沖縄にかぎったことではない。渚の喪失は日本全国、至るところに見られる現象である。しかし沖縄の場合、その変化がとりわけ著しいのは、他所とちがってごく最近まで、祭が素朴な形で本来の形をとどめていたからでもある。村ごとにきちんとした神組織をもち、場合によっては秘密結社的な形で、祭の次第や祈りの言葉を伝えてきたことが、打撃をことに大きくしたこともある。たとえば、これも大城茂子さんの話であるが、謝名城の海神祭では、ナガレウーケンザクの時に、喜如嘉の浜にスブイとネズミを流しに行くのは「ヌギ神」という神人の仕事であったという。ところが、このヌギ神は秘密の神で、誰にも知られずこっそりスブイとネズミを流さねばならなかったから、この神が後継者を残さずに死んでしまうと、その行為そのものが祭から消えてしまう。もう後からではとりかえしがつかないのである。

祭の次第にかぎらず、民俗にはこうした危険をはらんだ伝承形態がたくさんある。昔話も祈りの言葉も歌も、太鼓の打ち方も踊りも皆そうである。神人の層が厚く、伝承者にこと欠かぬ場合はよいが、現在のように数えるほどで、しかも老人ばかりとなってしまうと心細いものである。いくら文化財の指定をしたり、文字や録音などに頼っても限りがある。たとえば万人の老人がなくなると、彼のそれまで占めていた場所にポ"カリ穴があいてしまい、それを補うすべがない。

海神祭の場合にも、それがかなりはっきり見えている。謝名城の場合は、大城茂子さんという特別にすぐれた伝承者がいるし、祝女組織もしっかりしているが、それでも祭をかつてのように行うことはできない。神人の数が決定的に足りないのである。昔風の生活のサイクルにしっかり組み込まれた祭に、一年のうち何日も心身ともに拘束を受けることは、今の若い人たちが望まないからである。

生業が変わり、共同体のあり方の変った今日、祭をそのまま続けてゆくことは、いずれ不可能になるかもしれない。これは謝名城ばかりではなく、沖縄各地の祭についてもい

えることである。共同体の空間認識のレベルでも、おそらく同じことが言える。かつての村の姿は、しばらくは大きく変わることはないだろう。しかし空間のもつ豊かな意味はすでにかかなりのスピードで失われつつあるように見える。こうした変質の意味を問い、なんらかの答えを出すことは、残念ながら今のぼくにはできない。なにかフィールドを離れて、別の視点から物を言っている自分がこわいのである。今しばらくは、この村にお邪魔して、自分の身の丈に合った小さな発見を積み重ねることを、ひとまず宿題として、この採訪ノートを閉じたいと思う。

注

- 1) 沖縄県国頭郡大宜味村謝名城。謝名城は、したがって行政区分から言えば村ではないが、以下の記述からも明らかなように、いわゆる自然村としての有機的な機能を果している。本稿ではこうした見地から、謝名城を「村」と呼ぶことにする。
- 2) 地図には「大川川」として表記されているが、ここでは謝名城の人々の呼称を尊重して「大川」とする。
- 3) 沖松弥秀『神と村』伝統と現代社 1丸82年 15ページ。
- 4) たとえば、福田アジオ『日本村落の民俗的構造』弘文堂 1982年。図1は、同書の38ページによる。
- 5) 村武精一『祭祀空間の構造』東京大学出版会 1984年 10ページによる。
- 6) これは急な細い山道であり、残念ながら2500の1の地図には記入されない。
- 7) 村武精一 前掲書参照。
- 8) たとえば1985年の場合は、9月9日であった。
- 9) 大城茂子「海神祭と其の背景」田中義廣編『まつりと芸能の研究』まつり同好会20周年記念刊行会 1983年 所収。新城真恵『謝名城の民俗』若夏社 1984年。
- 10) 沖縄本島北部に多く分布する祭祀用の建物。その位置については図4参照。
- 11) 大城茂子 前掲論文 296。ページ。
- 12) 島袋源七『山原の土俗』郷土出版社 1929年 20ページ（引用は、1977年の名著出版復刻版による。）
- 13) 村建てをした祖先をもつ本家のこと。ウフムトゥ（大元）とも呼ばれる。
- 14) 島袋源七 前掲書 4ページ。
- 15) 仲松弥秀『古層の村』仲縄タイムス社 1977年 200ページ。
- 16) 私たちの調査した1985年9月9日の海神祭では、タムトゥに坐した神人は祝女一人であった。しかしおそらく、かつてはここに若祝女と海の掌神である坐ダムトゥ神四名が位置したのではないかと思われる。なお島袋は坐ダムトゥ神をビラムト神と表記している。
- 17) 海の他界から訪れる神を、神人が神授と迎え役とに分かれて歌をかけ合いながらえ

入れる形が、たとえば奄美大島の竜郷村秋名には「平瀬まんかい」として残されている。謝名城の朝ウイミがこの形をとったかどうかは、まったくわからないが、旧八月の豊年踊りの際には、明らかに来訪神が道中をして、土地の神がそれを集落の境で迎える形をとる。このことから、訪れる神と迎える神との二つのタイプの神があることは、明確に意識されていたと思う。しかし海神祭の場合、大きな問題は、接待役と思われる遊び神が、海の神と山の神の二つの芸能を演じ、坐ダムトゥ神をなぐさめることである。

根神であり、遊び神である大城茂子さんはこのことから「海の神」(＝ニライの神)と山の神(＝オボツの神)は一つであるという興味深い結論を導いている。

本稿では、まだとても結論に至ることはできないが、むしろ祭にみられる多様な神観念の現れを矛盾として退けることなく、歴史の中に重層的に埋め込まれたそれぞれの真実として、一つひとつ丁寧に掘りおこしてゆく作業を今後の課題としたい。

18) 島袋の記述では、山の神のウークンザクをいったいいつ行ったのかわからない。現在の順序に従えば、海の神を送ったあとであるから、5日目の朝、ウングマイを終わってからのことになるが、これでは大正時代の現実には合わない。(大正時代には、このあと城にはのぼらず、ウサカンケーとなる。第一、5日目の朝、祭の終了を神に報告してしまうのだから、その後山神を送るのは、いかにも不自然にみえる。

以上の点からここでは、4日目の夕刻という推測をたてた。

19) ナガレは「ナガリー」ともいい、ナガリウークンザクと同じものである。

20) 大城茂子さんは、忠実な伝承者としてこの立場をとっている。

21) 宮城栄昌『沖縄のノロの研究』吉川弘文館 1979年。

[付記] この探訪ノートは、主として1985年9月6日より13日に至る沖縄県大宜味村謝名城探訪にもとづき1985年12月に「現文研・63号」[専修大学現代文化研究会]に掲載された。この探訪は、日本民話の会の新城真恵さんとの共同作業であり、大城茂子さん、前田孝平さんをはじめ謝名城の皆さんから多くのことをお教えいただいた。心からお礼申し上げます。また校正の段階で、再び新城真恵さんの貴重な御助言をいただいた。