

村落景観の社会性

——沖繩本島北部村落の祭祀施設の場合——

大城直樹

- I. はじめに
- II. 調査地の概況
- III. 祭祀施設
 - (1) 御嶽・神アサギ・ノロ殿地
 - (2) 金剛山と土帝君
 - (3) 御嶽村社化運動の周辺とその後
- IV. おわりに——形式的整理をかねて——

I. はじめに

本稿は「場所」としての祭祀施設とそれに対する社会集団の関係のあり方とその変遷に着目して、村落景観が社会的にどのようにして構築されているのか、言い換えると、村落景観の構築に社会的契機がどのように連関しているのか、その一端を明らかにしようとするものである¹⁾。しかし何らかの祭祀や儀礼を参照し、その空間の分節化や境界的・領域的表象や象徴的意味を探ることは行わない。耕地や家屋、屋敷配置などではなくなぜ祭祀施設を対象とするのかについては、(1)これらが耕地や住宅とは異なり、現在においてもあまり改変されることなく比較的良く保存されてきたこと、(2)物理的・身体的に生活を支えるもの(食物・住居など)ではないが、多くの民俗学の研究からわかるように、生活世界としての村落にあって、当該社会集団の生活様式の観念的側面を表徴するものであり、それらに対する集合表象が強くあらわれ、また維持されている場合の多いこと、などによる。

また、祭祀施設それ自体は取り上げられてきたけれども、これらを併せて集落景観の変遷史を明らかにしようとした研究は少なく、物理的な変遷とともに集合表象及びその制度化の変遷

までたどろうとした研究はほとんどないといってよい。しかしながら近年になって、場所や景観を社会的構築物として認識する研究が増え始め、いままでのナイーヴな景観の実体的把握にメスが入られることになってきた²⁾。

本稿で対象とする沖繩の村落についても、祭祀施設と言えば御嶽や神アサギ・殿ばかりが取り上げられてきたし、また集落空間全体について言い及んでいる場合はあっても、概ね象徴論的に図式化されてしまい、地物、即ち景観構築物の時間的な変化や各々の特性に関しては等閑に付されてきたといえる³⁾。ここでは予察的・前提的なものではあるが、沖繩本島北部の一村落(国頭村字奥間)の祭祀施設を研究対象として、場合によっては周辺村落の事例をも併せて、それらの時代的・政治的関係の変遷に着目しながら、社会的構築物としての景観がはらむ社会性、特に社会変動と社会集団の祭祀施設との関係の様態の変化について考察を試みてみたい。ここで言うところの社会性とは、広義の社会、つまり歴史的・政治的諸局面をも併せて含意する。景観を「意味」の網の目からなる社会的構築物と措定する以上、その時間的推移と、たとえ村落レベルを対象とする場合であっても、その政治的階梯と階梯間の連関(地方レベル—国レベル)に無関心であるわけにはいかないだろう。時代の風潮や政策と密接に連動する祭祀施設について言及する際には、このことは特に注意を払わねばならない問題であるはずである。

「おわりに」では、それらがどういう具合に変化して行ったのか、その変化の様態を形式的にみるため、便宜的に記号論ないしは修辭学的な語を用いる⁴⁾。記号論的なアプローチはすで

に千田稔が統辞論的な枠組みのなかで行っているが、ここではそこで行われたような景観構成物の属地的読み換えは行わない⁵⁾。むしろ景観構成物の統辞形態よりも、それとそれに関わる社会集団との意味関係に注目してみたい。

景観構成物とそれに対する「意味」の関係を記号関係として措定するならば、「意味」を伝える参照物は「文」である。「文」は統辞論的には語の一組の連なり、つまり連辞関係からなっている。連辞関係が編成される際に問題となるのは、連辞関係の編成により範列関係から選択された特定のものばかりに目を向けて、それを閉じた円環のなかで「世界観」を措定する一つの契機と考えてしまうことである。本稿ではその意味論的構成をいったん括弧の中に収め、連辞関係と範列関係の組み合わせをいくつか採り上げることによって、これらの統辞論的構造の孕む修辞学的構造の一側面を引き出してみたいと考える。したがってここでは、求心的に収斂される世界観的円環の抽出など行われぬ。その意味論的構成を括弧に入れてみようとする試みであるがゆえに、意味論よりも語用論の研究であること、そしてこれら記号論的語彙が、あくまでも変化を形式的に明らかにする手段としてのみ用いられることを記しておく。ここで行われるのは、むしろそれらの寓意的な解釈といえるだろう。

ところで、いくつかの共時的断面を並べていく作業のなかにメタレベルでのレトリックとイデオロギーを見て取ることができるとしたら、それは研究者自身が、そのなかであって自明としている世界と、そこで物象化されているはずの「世界観」を露呈させるにちがいない。今回はそれについて触れることはしないが、その行為自体にも分析されるべき意味論的・統辞論的構造は存在しているわけである。Curryがウィトゲンシュタインを引きつつ言うように、このことは研究者の生活様式‘form of life’と深く結び付いているはずである⁶⁾。

II. 調査地の概況

地質が第四紀石灰岩・第三紀層群から古生層帯へと変わり、併せて地形も段丘から丘陵・山地へと顕著に変化する石川地峡以北は国頭郡で、山原と俗称される。脊陵山地とその両側に発達する高位段丘が卓越する中、わずかに開けた沖積地上に集落は概ね立地している。一方、地峡以南は中頭郡・島尻郡で、集落は概ね段丘上に立地している。この対照的な両地域は、民俗文化に関してもいくらかの違いを示す。佐喜真興英の『シマの話』(大正14年)と島袋源七の『山原の土俗』(昭和4年)との間にみられる民俗事象のニュアンスの違いは、両地域の生態学的特性を反映している⁷⁾。そして後に述べることと関連するのだが、両者を隔てるわずか数年という時間差は、村落の社会と文化の間関係の様相が転換し始めていることを如実に示しているのである。

国頭村は国頭郡最北部に位置し、20の字(村落)により構成されている。近世期には国頭間切と称し、寄留系や開拓者の集落が発生する以前の16の村落から成っていた。『琉球国由来記』(1713年)をみると、琉球王府の女神官制度の末端であるノロは、屋嘉比・奥間・辺土名・与那・辺戸・奥・安波の7つの村落に在し、辺戸・奥を除き、それぞれ近隣の比地、伊地・宇良、謝敷・佐手・辺野喜・宇嘉、安田を管轄下においている⁸⁾。奥間ノロの管轄村落は『琉球国由来記』編集の後、現在に至る間に浜・桃原・鏡地の3村落を加えることになる(図1)。浜は以前は屋嘉比ノロの管轄下にあったが、間切の再編にともない奥間ノロのもとに編入される。鏡地は近代に比地と奥間からの入植者によりつくられ、桃原は奥間の分家筋により興された。国頭間切の行政中心である番所は奥間に置かれていた。奥間は近世においては、間切随一の沖積地をもち、耕地面積も間切で一番であった⁹⁾。集落はその沖積地と丘陵の末端部に挟まれて位置し、南を大保謝川と比地川が流れ、そのさらに南の半地原に墓地が広がっている。この墓地

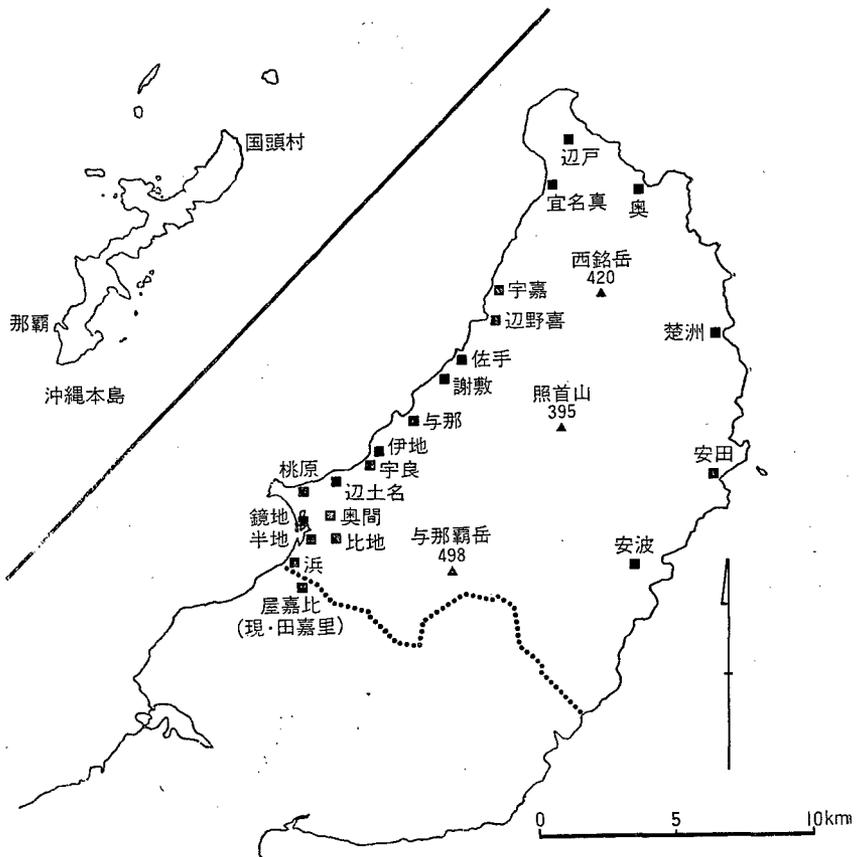


図1 国頭間切・国頭村の集落

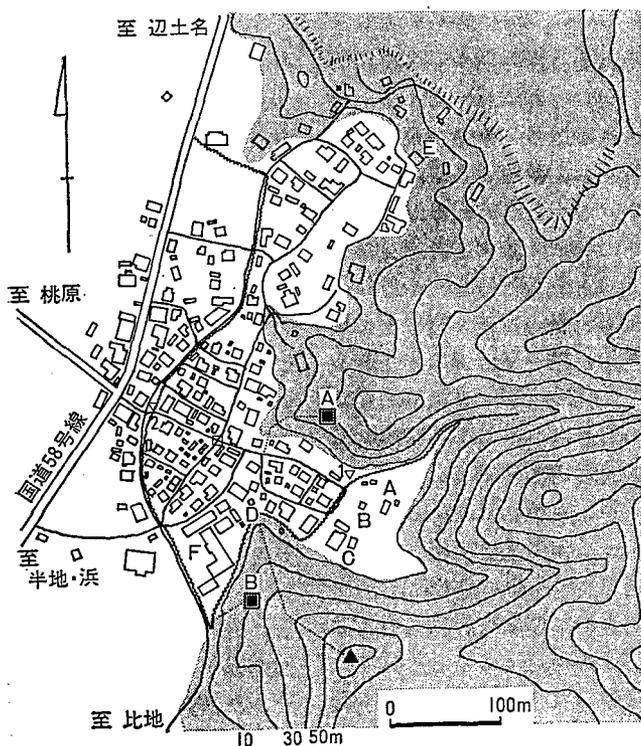
は比地と共有されているが、現在では半地や近隣集落の墓も建てられるようになった。琉球処分後、間切は村となり、大正3（1914）年に辺土名に役場が移される。番所の敷地は、その後も公的行事の行われる場でありつづけ、戦後は小学校となった。番所の所在地であったためか、この集落には他集落にはみられない、行政と繋がる公的性格をもった祭祀施設がいくつか存在している。

Ⅲ. 祭祀施設

神社・寺・小祠・小堂・石碑・板碑などの地物、聖性を賦与された井戸や水場、森・樹木・岩などといった祭祀対象物に関する祭祀施設のどれ一つさえない村落、特に近世以前からの村落は存在しないだろうし、村落景観の構成要

素の中で、こうした祭祀施設が象徴的な中心ないしは軸となっている可能性は高い。村落空間論をめぐる近年の多くの報告を見てもわかるように、理念的な同心円の図式においてこれら宗教施設が不問にされることはまずないし、墓地と同様に、生活空間における非日常性を表徴する可視的な地物として、有徴の記号的存在として扱われてきた¹⁰⁾。沖縄村落に関する研究の中で常に扱われてきた集落の祭祀施設は御嶽である。御嶽は確かに祭祀施設の中心的存在であるといえるが、しかしながら筆者は、それがつねに一定の意味論的空間の中心に位置し続けてきたわけではないと考えている。ここではその幾度かの変化に注目して、祭祀施設とそれに対する表象の連合関係を問題にしてみたい。

図2が示す通り、集落は2つの馬蹄型の丘陵



- | | | |
|---------------------|----------|------|
| A アガリ | ■A 金剛山 | — 水路 |
| B ダキヤマ | ■B 土帝君 | ▨ 丘陵 |
| C ウェーガー | ▲ アマングスク | |
| D ヌンドゥルチ | ▽1 カニマン井 | |
| E ミージ | ▽2 泉川 | |
| F 旧番所・役場
(現・小学校) | □ ハンザマー道 | |

図2 奥間の祭祀施設配置

の尾根に3の字形に抱かれた沖積地に展開している。主たる宗教施設は、そのうちの南部のユニットに分布している。その各々は時代によって祭祀主体や祭祀対象を代えたものもあるし、各々の間の関係も変化してきた。

後述するところではあるが、これらの宗教施設は現在、村落景観の構成要素として存在しているとはいえ、その各々に対する社会集団の関係の様態は、どの時期や時代にも一定であったわけではない。この点に留意しながら、まず、これらの位置・立地状態と時代的な変化につ

て記述する。

(1) 御嶽・神アサギ・ノロ殿地

位置関係 3の字型の南半分の空間に宗教施設が集中しているのは、村落の発達史と関連している。草分けはじめ本家の屋敷は主としてここに分布しており、北半分には分家の屋敷が分布している。南半分のうち、3の字形の尾根の囲いより外側、即ち西側に仲松弥秀のいうゴバン形の集落パターンが形成されているが¹¹⁾、ここには分家ははじめ寄留系の屋敷が立地している。

南半分は「シマハナ」、北半分は「ハサマ」と呼称されている。それぞれ「村の中」、「狭間」（のような地形の場所）という意味である。

村落の草分けとされる屋号アガリ（東）はシマハナの東端に位置する。幹線である国道58号線から現在の村のシンボルともいえる巨大なガジュマルとその直下の井戸「泉川」を過ぎ、儀礼の際には一つの基点となるハンザマー道なる四つ辻を歩いてうねった緩い坂道を行くと小川があり、その手前左手に鍛冶屋伝説にまつわるカニマン井がある。奥間カンジャー（鍛冶屋）で知られるアガリの屋敷は、その小川を渡った正面、山懐に抱かれた村落の一番奥に位置する。ふいごを納めたカンジャーのお宮はそこから少しばかり左手に入った小川の上流に祀られている。ダキヤマ（竹山）、イーショ（柴門）、ウェーガー（親川）など村落の本家筋はこの付近、アガリの前面や側方に位置している。アガリは草分けであるから「根屋（ニヤ）」として御嶽を守り、その長女が「ノロ」と呼ばれる女性神官となっている。

単一村舎それ自体完結的であったマキョの時代から、複数のマキョを統合支配するようになる按司時代になると、権力者の根神が各マキョの根神の上立って「ノロ」と呼称されることになる。奥間のノロは「ヌンドゥルチ（ノロ殿地）」に居住し、そこに敷設された「ノロ火神」を祀り、アマンチヂ（御嶽）に登って祭祀を行う¹²⁾。庭を挟んで火神と相対する位置には「神アサギ」があって、各種の儀礼がそこで行われる。按司の時代から三山統一を経て琉球王府の時代、とくに15世紀前半以降に、各地のノロたちは王府の祭政一致体制、その聞得大君（王女ないしは王妃）を頂点とする女神官制度の下位機関として編成されはじめる。尚真王代（在位：1477—1526年）に、この按司とノロの国家的統制組織化が確立されたときとされる¹³⁾。

奥間の現ノロは昭和7（1932）年15歳の時に、祖母の死去（昭和6年）にともない就任した。そのときの記録として「昭和七年申旧八月 ノロクモイ交代日記」が残されている¹⁴⁾。それを

みると、旧11月18日の先代のノロの死亡と同日に行われた葬式の後、翌年の旧1月24日に交替報告のため首里へ向かっている。まず三殿地で御願解、御立御願を行い、首里城・沖縄神社、玉御殿を巡拝している。御願解・御立御願とは、前任者の解任と新任者の引継ぎを承認してもらうため、王府時代の女神官制度上、直属の上位神官である首里に居する「大あむしられ」のもとに出頭し、認可を受けてくるものである。三殿地とは、3人の大あむしられの屋敷のことを指している。

ところで、御嶽はノロ殿地の東側に隣接している尾根に登ったところにあり、ニシ（北）の御嶽とフェー（南）の御嶽のふたつ、前者をノロと勢頭が、後者を若ノロと根神が拝む。アマンチヂと呼ばれるこの場所は村落の発祥地とされ、グスク時代にはこの御嶽の西方の斜面上に集落が形成されていたと伝えられている¹⁵⁾。アマンチヂ内にはサンゴ石灰岩の石が置かれ、赤丸岬への遙拝が行われているという。『琉球国由来記』には、奥間集落内のこの御嶽は記されていない。奥間の御嶽とされているのは、「ヒョウノ嶽 神名赤丸ノ御イベ」であり¹⁶⁾、字のとおり、それは赤丸岬に在している。つまりアマンチヂはお通し御嶽ということになる。アマンチヂはアマンガスクとも呼ばれるが、アマミク神とその祭祀集団である深く海と結びついた海人族の足跡を追って、西日本の海岸沿い、特に九州以南を踏査し、地名等の語彙解釈と具体的な場所の比定・検分を行っている外間守善は、これらがそれと関係するものと考えている¹⁷⁾。

奥間ノロ管轄下の村落は、比地と奥間を中心としてこのアマミクと関係深い海神祭（ウンジャミ）を共同で行っている。奥間は比地からの「わかれ」（分村）ともいわれる。奥間ノロを中心として、比地の根神はじめ、管轄下の諸村落の神女らが一緒になって行事を遂行しているのである。最初に比地で儀礼を行った後、奥間でも同様の儀礼を行い、最終的には鏡地の浜で儀礼を行って終了する。この間、比地川をつくる沖積地の一番奥に位置する比地から、中間の奥

間を通り、海岸へと至っている¹⁸⁾。

儀礼の行われる空間は神アサギであり、その前面のアサギ庭である。御嶽とノロ殿地の神アサギの位置関係の起源を推測して、宮城栄昌は以下のように記している。

「山岳地帯たる国頭のお嶽は高所にあることが多い。イベの前が急坂上や森林の鬱蒼たるころにあって、数人の神女たちならともかく、多数の村落民が集まって祭祀を行なう広庭を持たない処がかなりある。ことに村落が高所から低地に移動すると、お嶽はいっそう高く遠くなった。そのためにお嶽の『たんか一所』としての役割を果たすのが必要とされ、それがアサギとなったとみなされる。(中略)そしてシヌグ・海神折目の夜には、昼間お嶽まで出掛けた神女とともに村落中の主婦たちがお嶽を遙拝し、その後アサギの前の庭で種々の祭事を行なっている。アサギはやはり神女を中心として村落全体のおなり神が、共同祭祀をするところであり、その前の広場は行事を行なう神庭なのである」¹⁹⁾。

奥間の場合の位置関係もこれに相当する。そしてそこでは二重のお通しが行われていることがわかる。宮城は続けて「その神庭には多く聖木がある。これはお嶽神の依代であるにちがいない」としている²⁰⁾。依代かどうかは判じかねるが、ヌンドゥルチの南、現在の小学校の敷地にはかつて間切番所(後の村役場)がおかれていて、そことヌンドゥルチとの間に現在では東側の尾根沿いに巻いて行く水路が流れ、そのほとりに枝ぶりの良い一本の松があったという。ここは戦前まで原山勝負や綱引き、臼太鼓など公的行事が行われた場所であり、そうした行事の折に撮られたであろう戦前の記念写真には、人々の背後にこの松が写っている²¹⁾。

根神とノロ：制度の動揺とその立場の変化

現代のノロは、一面では、再び按司の時代ないしはマキョの時代と同じレベルに戻ったかのようである。元来単一の村落レベルの神人であった「根神」が、複数村落レベルの「ノロ」、そして国家レベルの「ノロ」へと祭祀関係の地平を上昇させていったのち、つまり村落の加護

を御嶽の神と火神に祈ったレベルから、自らの支配領域の五穀豊穰や繁栄を、さらには王国の安泰と繁栄を祈願する国家祭祀レベルへと拡大していったのちに、向象賢しやうしやうけんの改革やいわゆる琉球処分、さらには戦後と、その都度の形骸化を経つつ、現在をむかえていることがわかる。

仲原善忠は沖縄における信仰形態を、古代信仰たる「固有信仰」と、中世以来の「祖先崇敬」とに二分した。前者は「農業を主産業とする集落の共同祭祀を紐帯としており、その司祭者は女性であった。崇拜の対象は、集落の守護神で、お嶽に天降る神、太陽＝火の神が中心であった」とし、後者については「封建社会のささえとなる儒教、とくに孝道を中心とした道徳で、男性優位の高文化社会の産物である。祭祀の形式は仏教に則るが、中味は祖先祭で、一五世紀の末から、しだいに整備を急がれた封建的の社会秩序の背骨となった」と記し、また、17世紀以降、以前まで寛容であった固有信仰に対して、向象賢(摂政在位：1666—1673年)や蔡温(三司官在位：1728—1752年)らの政策は、これらを迷信と決定、圧力を加えるようになったと記している²²⁾。

固有信仰に対する圧力は、他の首里に住む士族をめぐる一連の社会的再編成とも連動していた。社会構造(「因果的一機能的」)次元における統合形態と、文化(「論理的一意味的」)次元における統合形態間の断絶(社会＝文化の解体ではなく、社会と文化の衝突をまねくような断絶)がここに生ずることとなった²³⁾。景観とは詰まるところ、こうした社会形態と文化表象と当の地物の三者間の相関からなる社会的構築物に他ならない。それぞれが切り結ぶ関係には、緊張と弛緩のどちらの状態もあるだろうし、時間によってそれらが変化することもあるだろう。以下にみるように、御嶽を中心とする村落の祭祀施設も、この三者が交錯する相関の「場所」となっているのである。

公儀ノロは王府の神官として各代ごとに辞令書の発給を受けていたが、向象賢による王府制度の改革路線のもと、17世紀後半には辞令書の

発給は停止された。辞令書の発給停止のコンテキストについて、高良倉吉は「少なくとも、向象賢摂政期の政治によって、辞令書のもつ意義は古琉球の時代に比べて著しく低下したことだけは明かだろう。あらゆる官職について辞令書を媒介にした国王名の個別的叙任原理の働いてきた古琉球の段階に対して、向象賢政治の段階において辞令書は限定的・形式的な位置に低下してしまい、辞令書にかわる別の原理が軸をなすようになったと予想される。おそらくこの新原理は、(中略)系図的な編成原理とでも呼ぶべきものであった。つまり、国王と各官職が辞令書を媒介として個別的、直接的に結束された古琉球とは異なって、系図によって身分制的に編成された集団に対して国王が向かい合う形をとり、この集団を近世的な一元的秩序にまとめあげていくための編成原理なのである」と述べている²⁴⁾。

1611年に薩摩藩から出された「掟十五条」中の「女房衆に知行やるまじきこと」という条を背景にして、直接に土地・財産からではなく、まず行政上の合理化から、ノロは無系化され、地位的にも格段の低下を余儀なくされていった。そしてこの行政側の合理化は、経済上の合理化と連動して、祭祀・儀礼の施行にも及んでくる。その動機は、これまで考えられてきたような、これらの祭祀・儀礼の風紀上の問題からではなく、それらを執り行う際の出費を極力抑えるべく、まず数を減らし、内容を簡素化することにむしろ主眼をおいていた。

しかしながら決定的にノロ制度が動揺し始めるのは、琉球処分以後である。さきの仲原の説明にあった「封建的の社会秩序の背骨」とは、詰まるところ「士族門中制」であるが、これを理念型とするいわゆる「門中化」の動きが、琉球王府時代の末期になって、首里から遠く離れた村落にも押し寄せ始めており、処分以降、特に土農の分離が崩壊していくともなって、農民が土族の生活様式を「ムヌナレー」する現象が活発化していった²⁵⁾。近世初期に首里土族には家譜の整備が義務づけられ、それによって身

分の保証が行われていた。身分的な分化に加え、農民層は町方への移動さえ禁じられることにより、空間的にもセグリゲートされていた。この数世紀間のギャップを埋めようとする門中化の動きは、出自の父系一元化を中心とするものではあるが、単に一家系内での変革に終わらず、様々な局面で村落のそれまでの社会関係に動揺を与えていくものであった。例えば、土地整理時(1903年)にとられたノロクモイ地の処分をめぐる多様きわまる対処事例は、それを顕著に示すものであろう。

琉球処分にともない女性神官制の存立基盤は失われたが、その経済的待遇は明治36年の土地整理まで続けられていた。ノロクモイ地とは、王府からノロに支給される無税の耕地である。奥間の北隣の辺土名では、ノロの継承を拒否する女性とその父親が管理するノロ田とその小作料をめぐる、拒否するなら他の該当者へノロ田も委譲すべきであるとするなど親族間の対立が生じている。この他にも、ノロの父親・兄弟とその親族やほかの継承主張者との間での似たような相続上のトラブルが報告されている²⁶⁾。

奥間ノロによる首里巡拝は昭和7年である。公的な地位および経済的なバックアップがなくなって以降のかつてない変動の時期の真只中で、満身創痍の状態にあった神官制度を維持させてきた機構(祭祀表象の再生産装置)の存続と、それをめぐる実践の形式的な遂行には改めて驚かされる。

ちなみに、奥間の根神は屋号アガリからではなく、そこから分かれたミージからでている。また根神は按司神を拝んでいるともいわれている。按司神はマクの神とされる。このことは根神と村落との強い結び付きを偲ばせるが、宗教制度的階梯の上位にノロが定着して以来、この関係はノロが表象することとなり、根神の地位は後退していく。

以上みてきたとおり、地域的な再編成過程と対応して、一人のノロが祭祀を通して表象する空間の広がりも変化していった。しかしながらノロたり得なかった根神にとっては、実質的に

は自らの祖神を祭祀し続けたものの、政治的、地域的再編成の折に、勝手に上位に立つものが現れて階梯を設置し、その度毎に祭祀の祈禱内容の改訂を強いられてきたに過ぎない。同じ村落レベルでの神人とはいえ、両者の立場の差に留意する必要があるだろう。ノロの権威を保証する王府や神官制度も消失し、門中化にともなって村落内の属地的紐帯が解けはじめた今日、ノロと根神の制度的階梯の差異を再生産する機構は、もはやほころびを隠すことができない。

両者間の対立も報告されている。近世以前であれば「これは単なる意見の相違という問題ではなく、各々の表徴する社会関係の違いでもある。即ちノロの立場はあくまでも階梯的上位者たる王府の立場であり、根神の立場は被支配者のそれである。特定家系による相続、そして火神と御嶽の祭祀という点では一致する両者ではあるが、祭祀する対象ないしは神に祈るその内容、またその地位をめぐる社会関係が、時代によって乖離していったことから生じる齟齬のあらわれを示すものである」と説明できたかもしれないが、今日ではそれは不可能である。具体的な例を見てみよう。与那ノロは与那・謝敷・佐手・辺野喜・宇嘉の5村落を管轄しているが、明治28(1895)年の学校区の制定により、5村落中最南部に位置する与那のみが辺土名の学区に編入されたため、他の4村落との関係に揺らぎが生じてきた。大正年間のある海神祭の日、その魚取り儀礼の際に与那と4村落の間に待遇上の差異が生じたため、4村落が共同祭祀に不参加の意を表明するという事件は、このことを端的に示すものであった²⁷⁾。社会様態と文化表象の間に深まる溝の一面がここにも見いだされる。なお、この海神祭には、現在では宇嘉と佐手の神人のみが参加している。

(2) 金剛山と土帝君

先述したように奥間集落は、琉球王府の治世下、長らく国頭間切の番所のおかれていたムラであり、琉球処分後、大正3年に村役場が北隣の辺土名に移るまで国頭村(間切)の行政中

心であった。このため他集落よりも多くの宗教施設が集落内に分布しており、それらのうちには、機能上、また祭祀主体上、他とは異なったものも含まれている。御嶽や、特定の家系のみが祭祀する宗教施設は他集落にも存在するが、集落レベルを越えた大きな祭祀集団を持つものは国頭では奥間にしか存在しない。金剛山や土帝君は村社(行政村)であり²⁸⁾、カンジャー(鍛冶屋)関係施設の祭祀主体は村落内にとどまらず、広く村内中に存在するが、これはカンジャー伝説との絡みもあって特定家系の範域には収まりきれない。そのプロセス自体は格好の主題であるが今回は取り上げない。

金剛山は元来「経塚」であり、国頭間切唯一の仏堂である。祠ないしは堂の中には「金剛山」(高さ97cm)と記されたものと「南無阿弥陀仏」(62.5cm)と記されたものの2つの石碑が納められており、石碑の回りには小石が数多く積まれている。それは1706年に東峰なる僧侶が建てたものであるが、建立の事情の詳細は「金剛山」と記された石碑に以下の通り記されている。ちなみに東峰とは、名護の真言宗天寿山万松院の元仁の雅号である。

「康熙四十五年丙戌八月十四日国頭奥間村江参り向氏国頭親方朝祺公請我がるまをさせ給也其志誠以難申述候我無徳=而別=無可謝恩為結縁経墓相企候=付老若男女相喜浜に至り過分=石を拾聚候依之がるまの余=奉書写金剛経也願ハ此功德を以て朝祺公及間切中老若男女等=至迄無病息災延命=而弥児孫繁栄 東峰 拜書」。またこの碑文の上段には「願以此功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」そして「同年十月五日建立焉」とある²⁹⁾。

『国頭郡志』では、ここを俗に「経塚」といい、日秀上人の建立と伝えられているとしているが、碑には日秀上人の事績を示すものは何もない³⁰⁾。しかし『国頭村史』(1967年)には、大正年間に折口信夫によって、「南無阿弥陀仏」碑の基底にある経塚から日秀上人名の筆跡のある石が発見されたと記している³¹⁾。ここでは単純に、「南無阿弥陀仏」の碑を日秀上人が、「金剛

山」の碑を東峰が建てたものと了解しておきたい。そうすると、この2つの石碑の間には200年ほどの隔たりがあることになる。日秀上人は1503年上野もしくは加賀出身の高野聖とされ、16世紀はじめ尚真王時代に来琉し、20年ほど後に薩摩に渡ったとされている。『琉球国由来記』(1713年)にも『琉球国旧記』(1731年)にも日秀上人と経塚の記事は記されている。

経塚は修験僧ないしは遊行宗教者による土地の悪霊・妖怪の封じ込めあるいは除魔の目的で経石、金剛般若経などの経を土中に納めたものである³²⁾。かつては子供が生まれると経塚に小石を1個供えるならわしがあったが、千人に達せば備えなくとも良いと言われており、千人を越した現在では小石を供えていないという。近世前半に建立されたこの仏教施設は、伝承によると300年程前から間切の祭祀の場となっていたらしい。毎年旧10月5日には村社祭が行われるが、参加者は村長以下、村の役員と各字の区長、有志である。そこで祈禱されるのは村の繁栄と無病息災であるという。

金剛山をマク(村落)の神と考える人も奥間の中にいる。奥間のマク名はカニマンであるから、カニマンマクの神が金剛山で拝まれていることになる。出征時には、まずカニマンのマクを拜んでから、金剛山、ヌンドゥルチを拜み、海軍の場合にはさらに赤丸岬も拜んだとも、出征以外でも船が出るときには金剛山から狼煙をあげたとも聞く。

金剛山と対する南の尾根上に土帝君(トーチーク)の祠がある。祠の中には台湾製の土帝君像が安置されており、旧2月2日の土帝君の誕生日が祭日となっている。現在の像は二代目で、先代は第二次大戦中に失われた。周知の通り農業神としての土帝君信仰は中国から持ち込まれてきたものとされるが、奥間のものの由来は不明である。祠内に残された大正6(1917)年付けの板には、『球陽』中の紫金大夫大嶺親方基橋(鄭弘良)が中国から帰る際に土帝君像を帶來して大嶺村に奉ったという記事(尚貞王三十年・元禄11年)を紹介しているが、奥間に

いつ勧請されたのかは不明としている³³⁾。

土帝君像は沖縄県下の50カ所近くで祀られている。窪の調査によると、土帝君像を招来したのはほとんどすべて按司、地頭、地頭代、親雲上などの役人で、「その立場上から、農業神として持ち帰った土帝君を、一家または門中のみのものとして私することなく、おそらく、広くその支配地域全体の豊作を祈願する崇拜対象として祭祀を行ない、もしくは行なわせたにちがいない」と推測している³⁴⁾。この本来は舶来の土地神・農耕神である土帝君も、近世の時点で間切の祭祀対象となっていた。

奥間では土帝君は農業神とされるが、沖縄県内の他の集落ではそれを基本としつつも、多様な祭祀内容を有している。例えば、雨ごいの神、害虫駆除の神、土地の神、産土神といったもののほかに、健康保持の神、字の人々の守り神、部落の守り神、子孫の繁栄、福祿の神、豊作の神、変わったところでは大漁の神、金儲けの神、子授けの神、瓦職人の神というものまである³⁵⁾。我々はこの神表象のうちいくつかを、金剛山の祭祀のなかで見いだすことができる。一つの宗教施設に表象されるものは実は他の宗教施設と分担関係にあり、双方を独立させてプロパーな能書を与えては多くのことを見落としてしまいかねない。

なお、金剛山と土帝君に毎月朔望に御茶湯を供えてきたのはウェーガー(親川)である。ところが最近その役目を役場に「返した」ため、管理の一切は村役所が行うようになり、結局は字が代行している。旧2月2日の祭日には金剛山と同様、村の役員、各字の区長などが集まり、豚を1頭つぶす。窪の報告によると奥間ノロが祭詞を唱えるとされるが、奥間での聞き取りでは、ノロは関係ないと語るものもあった。直接ノロから聞いたわけではないので判じかねるが、郷友会の記念誌に載っている土帝君祭の写真(昭和26年)には、儀式・祭事に行われている光景のなか、4列に整列し、三味線を手にした男衆の前の2列で手拍子をとっている、神女とおぼしき10名の正装した女性が写っている³⁶⁾。

素朴な疑問ではあるが、「おそい—くさて」観念による御嶽を中心とした祭祀施設³⁷⁾のほか、なぜこのような外来のカミが勧請されてきたのか不思議である。ここで、勧請主体が役人(=士族)であることを、いま一度想起しておきたい。向象賢の政策にともなう系譜の整備と身分固定化、儒礼的規範の一元化により、士族層と農民層の間には社会形態のみならず、文化表象のうえでの相違も甚だ顕著であったものと思われる。けれども士族にとって「おそい—くさて」観念とは異なるこれらの祭祀対象物への表象が儒礼的規範からくるものなのかどうかは判然としない。しかしながら、村落レベルではなく間切という地域レベルの祭祀対象物としてそれらが機能してきたことは事実である。次節で述べるが、御嶽間にはノロ火神的な制度的ヒエラルヒーがみられない。また向路線にあっては女神官制度すら疎んじられていることを考えるならば、御嶽では果たし得ない機能的な広域的地域統合の表徴として、こうした祭祀施設が必要であったと考えることができよう。

(3) 御嶽村社化運動の周辺とその後

つぎに、第二次世界大戦末期に画策された「御嶽村社化」の動きを軸に、琉球王府解体後における諸祭祀施設の相関をみてみたい。ここでは、その運動の中心人物であった鳥越憲三郎の「沖繩の天皇制」という論文(もしくは手記)を手がかりに、そのコンテクストをさぐってみることにする³⁸⁾。

琉球処分とともに、聞得大君が「尚家一家の私祭神祀に奉仕する私的巫女」となり、その神官制度上の権威を失ったとき、「聞得大君に直属し、全島を三分して各地の地方女神官を管轄監督していた三名の大アムシラレという高級女神官も、地方女神官が聞得大君の指令命令から解かれることによって、その存在価値を失った。したがって、その職制も廃止された」³⁹⁾。とはいえ、実質的にはさきにもみたように、新たに就任したノロが、わざわざ首里に住む大アムシラレのもとに旧来通り報告しにきたことを我々は

知っている。「地方女神官たちは、置県後は県知事の任命という形式に変えられ、管轄する村の祭祀にあたることになった。これらノロたちに対しては、かつて王府から役棒が支給されていたので、禄制の改革はしたものの、御嶽信仰とともに改組の方法がつかめないまま存続が認められて来た」⁴⁰⁾とされ、また「かつての国家的制度としての御嶽は、日本政府において正規の神社とは認められず、また女神官も神職の扱いをされないことになった。ただ民間信仰として旧慣を容認したのに過ぎないのである。明治四十三年の諸禄処分法の発令によって、旧慣は効力を失ったが、村々の御嶽や女神官に改変の手をつけることは、あまりにも民心の動揺をもたらすことが大きく、ただそのためにのみ、その後も旧来の通り女神官の任免権を知事がもって存続を認めたのであった」⁴¹⁾という。

一方、神社は王府公認というよりも、むしろ王家御用達のものが8社ほどあったが、いずれも真言宗寺院の境内鎮守社として、熊野権現を祀る神仏混淆の社であった。大正15(1926)年に首里城正殿を本殿とし、源為朝・舜天王・尚泰王を祭神とする県社沖繩神社が建てられたが、参詣者の姿は稀であったらしい。昭和12年に郷社世持神社が建立されるが、国家神道と人々との間には依然として信教的な乖離があったようである。

「昭和十六年に赴任した早川知事は、沖繩の村々からも多くの出征兵士を出さなければならぬときに、村々に戦勝祈願をする神社のないことに気づいたのであろう。県の永年の懸案であった村々の御嶽拝所を、この際に統合して、各村に神社を創立することを計画した。というのは御嶽信仰は排他的で、各字(旧村)の御嶽はその字に住む人たちの対象であって、他字の御嶽に対しては決して拝もうともしない。そのため出征兵士の見送りや戦勝祈願にしても、村びと全員が或る特定の御嶽に参拝して行なうことができなかった。そこで多くは学校に参集して合同礼拝をするのだが、心では各自が別々の御嶽の神を拝み、古老などはそれでは心がおさ

まらず、帰途関係の御嶽へ個々に詣るという始末であった。時局柄これをなんとか解決しなければならなかったのであろう」⁴²⁾。鳥越はこの早川知事のもと、県の囑託として、彼の「宗教改革」を進めて行くことになる。その後の一連の動きは以下に記す通りである。

昭和16年9月：沖縄神祇院設立

昭和17年1月：護国神社竣工

昭和18年3月：神職、宗教者報国会結成
神社建立調査会組織

同年5月：県社斎場神社の祭神を天照大神・国魂神・海神と決定

同年7月：早川知事解任、後任泉知事就任。神祇院、御嶽を神社として公認することを決定

昭和19年3月：御嶽、正規神社に認可され、県、町村に村社格神社を一本社建立することを決定⁴³⁾

昭和19年の5月、鳥越は上京した知事に「宗教改革」を説明するため沖縄を出たが、「戦局の進展でお前の仕事はもう不用になった」⁴⁴⁾とされ辞任。御嶽村社化の試みは、結局頓座することになる。

琉球処分以降、村落に変化を促していく契機となったのは「門中化」だけではない。皇民化というイデオロギーのもとにあった「学校教育」をめぐる一連の社会的な動き、あるいは「国民という想像の共同体」⁴⁵⁾という表象の再生産装置も、決して見のがされてはならないだろう。

さて、奥間の土帝君も金剛山同様「村社」と一般に呼称されるが、事実はこの「村社」は、その上に郷社・県社あるいは官幣社・国幣社が連なるような国家神道ないしは神道教団のヒエラルヒーとは無縁である。事実、早川知事が困惑したのは、御嶽間にヒエラルヒーが存在してなかったことであろう。この点でノロ火神と御嶽との違いが理解できる。ノロ火神は神官制度のヒエラルヒーと対応して存在していたのに対し、御嶽はそれが存在する村落の枠組みの中だけでほぼ完結しているのである。

上で述べたように、御嶽を国家神道の枠組み

のなかで「村社」化する計画があったのは事実であるが、結局それは遂行されず、村落レベルでの国家神道の社は存在し得なかった。また皇民教育は教育機関を通じて徹底して浸透したものの、逆に国家神道は村落の社会集団レベルでは浸透しなかった。しかし、だからといって村落に「神社」が存在しなかったわけではない。上からの押しつけでもなく、村落民全体のコンセンサスによるのでもない、局所的な神社表象は確かに存在した。

これに関して、神祇院御墨付きのものではなく、それから外れたかたちで国家神道のイデオロギーが顕在化した事例を、次の折口信夫の記述から見てみたい。

「袋中大徳以来の慣用によって、琉球神道の名で、話を進めて行こうと思う。それ程、内地人の心に親しく享け入れる事が出来、また事実においても、内地の神道の一つの分派、あるいはむしろ、その巫女教時代の^{おもかげ}の姿を、今に保存しているものと見る方が適当な位である。その位内地の古神道とほとんど一紙の隔てよりない位に近い琉球神道は、組織立った巫女教の姿を、現に保っている。

しかも今は既に、内地の神道を習合しようとしている過渡期、と見るべきであろう。沖縄本島の中には、村内の御岳を、内地の神社のように手入れして、鳥居を建てたのも、二、三ある。よりあげ森の神、まうさてさくくもい御威部に、乃木大将夫婦の写真を合祀したのが一例である。国頭の大宜味村の青年団の発会式に、雀の迷い込んだのを、この会の隆んになる瑞祥だ、と喜びあうたのは、近年のことである。これは内地風の考え方に化せられたので、老人仲間では、今でも鳥の室に入ることを忌んでいる。その穢れに会うと、一家浜下りをして、禊いだものである。」⁴⁶⁾

大正年間の沖縄が、「巫女教の姿を、現に保っている」「琉球神道」の果たして「内地の神道」に〈習合〉しようとする過渡期にあったかどうかはここでは棚上げして置く。問題は御嶽に乃木大将夫婦の写真が合祀されていることと、そ

れを祀った祭祀主体である。この「よりあげ森の神、まうさてさくくもい御威部」とは、『琉球国由来記』をみると国頭間切安田村に在することがわかる⁴⁷⁾。

同様な現象は他にもある。安田から10kmほど北上したところに奥という村落があるが、その御嶽は「乃木神社」と呼ばれている。奥でも折口が耳にしたような逸話が残されており、やはり青年団と年寄り連中との間の志向の相違が顕著である。『国頭村史』のなかで、宮城栄昌は「社会教育の主体であった青年会（後の青年団や向上会）や婦人会（後の女子青年団や婦人会）も高圧的独善的にして皮相な政策の実験台として利用され、同時に日本の国家主義や軍国主義的行動の矢表に立たされるようになった。それが明治末期ころさかんになった沖縄県や国頭郡及び国頭村における社会教育の実体であった⁴⁸⁾と述べている。しかしながらこの言説には、会の運営の社会的過程が捨象されている。いたずらに組織を実体化し、能因を棚上げしては、なぜそれが受容され、維持されかつ力をもつに至ったのか、そのプロセスを明らかにするのを困難化させる。前節でみた与那ノロ管轄村落の分裂は、こうしたあらたな社会的コンテクストの発生と連動した社会的過程の顕著な例であった。

一方、村落内においては、門中化という村落社会の分節過程のなかで、宗家争いという事態が臆面もなく登場する。そこにみられるのは、さきにもみたノロクモイ地の獲得といった経済的なものではなく、たとえば「ノロ」という宗教的地位に対する表象と、家格序列の表象の混濁である。門中化とユタの密接な関係については、多くの文献が示すとおりである。ノロに選ばれなかったからといってユタになり、門中の序列をたてに自らの継承の正統性をつくり出す事例も報告されている⁴⁹⁾。いまや個人の精神的肉体的苦境のなかでのいわゆるカミダリー⁵⁰⁾によってではなく、社会組織内の葛藤・相克によってユタは誕生しているのである。

これらを一連の脱「をなり神」的表象変化と

考えることができるだろう。変動する村落社会のなかにおいて、御嶽が二重の葛藤関係の間で揺らいでいることがわかる。すなわち、地縁的紐帯にもとづく村落内の年齢階梯的分節のうち、青年層が村落レベルを越えて上位の政治的階梯と結びつき、従来とは異なった価値観を持つようになったこと。そしてその価値観を共有しないものに対して抑圧的立場をとるようになったこと。もう一方は、門中化にともなう地縁から血縁への村落の人々のアイデンティティの依り所が変化したことである。いずれにせよ男性（をなり）を保護し助ける存在としての女性（をなり）は期待されてはいない。首里においては既に近世からはじまっていた後者の動きは、近世末期になって村落社会のなかに浸透し始めるようになる。王府が倒れて後、帝国政府のイデオロギーが注入されるようになると前者の動きが活発化したが、敗戦後は鎮静化した。というより、後者はいまだ顕在的であるのに対し、前者は姿を変えて増大するパラディグムといった潜在的なかたちで機能し続けているようである。

この一方で、これと別の局面を示す祭祀施設と、それに対する表象の例がある。奥間の金剛山の鳥居は、昭和5（1930）年にペルー移民者からの寄付によって建てられた。これが鳥越らの「村社化」にともなうものでないことは、ただちに予想できるだろう。金剛山は御嶽ではなく、御嶽であったためしもない。遠く南米の地にありながら、鳥居建設の資金を送金してきたのは、地域的統合の表徴としての金剛山に対してではないだろう。出征のときに、あるいは出征以外でも船が出るときには金剛山で狼煙があげられたことを思いだしてみたい。その土地から離れて行くものにとって、そこは、航海の安全・道行の安全を表象する場所なのである。ではなぜ「鳥居」なのか。それを解釈するには皇民教育の問題などあってここで触れるだけの余裕はない。ここではおなじ「村社」ではあるが、農業神であるところの土帝君には鳥居がないという事実を指摘しておくだけにとどめたい。

IV. おわりに——形式的整理をかねて——

歴史的に変容していく政治的・社会的関係の織物の中で、村落の祭祀施設とそれに対する表象との関係のあり方がどのように変化してきたかをこれまで記してきた。一連の関係の様態は、文中に示してきたように、いくつもの関係の系が入り込んだり離れていたり、またいくつもの階梯が重層したり消失したりと、万事一貫していたわけではない。本稿では、村落内のあちこちにあるそうした祭祀施設間関係の様相を、設置主体、祭祀主体、祭祀内容、および祭祀をめぐる政治的＝社会的構造に着目して明らかにしようと試みてきた。

いままで記してきた幾分錯綜する諸事実を整理するために、便宜的に3つのステージ（統辭論的地平）にわけて形式的に説明したい。「形式」的にとするのは、「意味・内容」とは対照的な視座からこれらについて考えてみたいからである。またそれゆえ、関係のあり方そのものを第一に考慮することから、ここでいうステージが歴史的段階に応じた意義（意味や価値）を含意するものではないことを予め記しておく。

第1のステージ（以下、I）は、をなり神一系けり神一御嶽・神アシャゲないしは火神という、村落の社会構造上枢要な関係表象の三つ組の顕著なステージである。この三つ組は、それぞれ宗教的・規範的相関項、社会的・政治的相関項、そしてそれらの表象される場所かつ空間（地理的相関項）を指す。この構造はさきにもみたように、按司時代以前から17世紀の向象賢の政治改革の時期に至るまでの間、制度的階梯化が行われつつも維持されてきた。この場合、如何に政治上位者が現われようとも、三つ組における三者の連辭関係（サンタグム）は持続しつつ、範列関係（パラディグム）のみ変化していったことがわかるし、また政治的関係の変化に伴う範列関係の変化は、時間的に先行する範列に対して、後のそれが階梯的に上昇していったことがわかる。

ここで奥間の祭祀施設である御嶽・神アサギ

とノロ殿地の関係をみてみると、神アサギと御嶽はお通しの関係にあり、形の類似性というよりは「つながり」を求める「お通し」という連続性そして接続性を問題としているから、これを換喩関係とみることができる。奥間の場合、アマンチヂそのものがすでにお通しであるので、2組の換喩関係がみられるわけである。一方、ノロ殿地にはこれと異なり、隠喩関係を認めることができる。ノロ火神は、国王と日神をつなぐ媒介者としての聞得大君を中心とする、神官体系の表徴である。それは日と火の類似性による隠喩関係によって成立している。御嶽という「場所」は、それがほかの何物かとの類似性が認められるから祭祀が行われているわけではない。御嶽の神はそもそも何も形象してはいない。仮にそれが祖先の葬地であったとしても、そこには換喩関係が認められるだけである。だからノロ殿地と神アサギが同一敷地内に共存しているとはいっても、それらが異なった形式的な祭祀様式をもつことに改めて注目しておきたい。その敷地はノロ制度とそれ以前からある祭祀形態の複層する姿をそのまま提示しているといえる。また、ノロ火神とは異なり、御嶽は村落レベルを越えた地域の表象を伴っていない。

第2のステージ（II）は、向象賢の登場に伴う士族層への儒礼的イデオロギー、あるいは士族門中制浸透のステージである。Iの社会構造上の三つ組に代わるのは、家譜作成・門中制一身分制一墓地および位牌である。この三つ組はIの三つ組とは対立的な緊張関係にあり、王府内でのその経緯は、先章でみてきたとおりである。このステージにおける儒礼制的イデオロギーは身分限定的であるため、基本的には支配層である士族の間において広まっていった。Iのステージと大きく変わるのは、それまでの共時的循環的なものに対する遡及的時間感覚の進展であろう⁵¹⁾。それは門中制に必須の系譜の作成と連動している。それまでの安定していた連辭関係を揺さぶる主たる契機となったのはこれである。Iの三つ組の共時的地平に遡及的な時間感覚という垂直の目盛りを刻んでいこうとする

契機が、Ⅱの三つ組には内蔵されている。これ以降、それまで実定化した機能（関係）そのものであったⅠの三つ組は、もはや対象化され、物象化されることとなる。

このステージで注意したいのが、Ⅰの三つ組とは直接に結び付いていない祭祀施設の存在である。これら（本稿においては金剛山と土帝君）の連辞関係は、Ⅰの連辞関係とはまったく別のものであるが、またⅡの連辞関係と対立するというものでもない。この三つ組（Ⅱ'）は、 π 一問切役人—仏教的・外来神的祭祀施設ということになる。 π としたのは、対象化されるのに伴い、この三つ組の共時的地平が分解し、それぞれ別の地平に再編されていったため、言い換えるとその統辞構造が崩れたために、もはやそれらをその共時的構造の中で措定することができなくなったからである。

先章で述べたように、地理的相関項としてのこれらは、ノロの表象する地域より広域の「間切」という行政区域の統合を表象している。したがってこれらの祭祀施設へのノロの関与は、ノロ火神の場合とは大きく異なるはずである。神官制度からはなれたところにあっては、ノロは単なる祭祀者の代表としてしか位置づけられない。ノロとノロ火神の連辞関係は、そこでは近接性にもとづく換喩ではなく、むしろ換喩関係を別のコンテクストで用いることによって展開し、隠喩関係としてあらわされている⁵²⁾。金剛山の経塚もまた、これと同じようなレトリックが機能していると考えられる。仏教的コンテクストから切り離されたこの石碑は、もはや仏教的統辞関係の中には位置せず、それが直接示すところの意味（この場合、魔除け）は、すでにコノテーションのレベル（無病息災・子孫繁栄）でしか機能していないからである。しかしこういったからといって、当事者たちにとってリアルなものであったことにはかわりはない。

それらの祭祀施設に対して表象される祭祀内容を思いだしてみるならば、その祭祀内容の一連の範列関係が、どのようにして位相を異にする連辞関係のなかに取り込まれるのか、その統

辞構造の移行のプロセスにむしろ関心を払うべきことが明らかになる。景観構成物が長期間そこに存在しているからといって、記号表現（シニフィアン）としてのそれが、必ずしも以前と全く同じ記号内容（シニフィエ）との意味作用関係にあるとは限らない。記号表現と記号内容との関係については、意味作用の社会的コンテクストを十分に顧慮せねばなるまい。記号内容はおそらく無限に記号表現化していくだろう。我々はその一つの事例を上みてきたところである。

第3のステージ（Ⅲ）は、垂直的志向をもつⅡの三つ組の政治的相関項たる身分制の解体以降顕著となった、「門中」という理念の士族以外の民衆への普及・浸透、いわゆる「門中化」のステージといえる。ここではもはやⅠと同じ地平で三つ組を想定することさえ不可能である。Ⅱにみられた身分制が解体したために、垂直的契機が普遍化し卓越するからである。近世は、まだ身分制によって階層が固定されていたために、ⅠとⅡのステージが並存していた時期ということができる。

ここで、士族門中と門中化にともなう門中とが似て非なるものであることに注意しておきたい。墓地造営、位牌設置といった系譜への志向という点では一致するが、ⅡとⅢの社会的・政治的コンテクストは大きく異なっており、その表徴を我々は、ⅡにはなかったⅠの三つ組への対応から伺うことができる。例えば門中化と深く結び付いたノロ就任の過程がそれである。さきに述べたⅠとⅡの対立的な緊張関係は、ここにはない。むしろ家格の権威付けという行為を媒介として、両者是对立から一体化ないしは融合へと向かっているように思える。Ⅰの三つ組はここでは単に対象化されるだけでなく、物神化されていると考えることができよう。社会関係の中で生まれたこの三つ組の価値が「今日の日常意識の中では」物象化され、「物に内在するかに見える」ようになる、つまり「価値という社会的現実が物から生まれるかのように錯覚」⁵³⁾されるようになったというわけである。

Iの三つ組の物神化は、高梨一美の報告した本部半島の一村落に於けるノロの誕生にも伺うことができる⁵⁴⁾。公儀ノロ制度のもとでは根神までしかいなかった村落で、あらたにかつてのノロ管轄地域からの独立といったかたちでノロが誕生した。ノロ制度も間切制度も解体した今日だからこそ実現したといえるが、一村落であれば根神だけであってもよさそうなところでこうした事態が発生するのも、Iの三つ組の物神化によるものと考えられるのである。これらに共通するのはユタの介入である。IとIIの対立的緊張関係を一体化・融合化へと変換する際に媒介となっていたのが、このユタである。ユタの指示によって特定のカミンチュらが村落内に新たな祭祀施設を設置していく事態は、今日ではよく知られている⁵⁵⁾。

またIIIのステージと平行して、御嶽村社化の試みや御嶽の「乃木神社」化といった事態も存在していた。これらはいずれも明治政府以降の国民国家的イデオロギーの下で生じたものである。しかしながら、このイデオロギーが村落内の祭祀施設にうまく定着し得なかったことは、先章でみた通りである。どちらも「御嶽」をその地理的相関項にすべく目論んだのではあるが、結局は、その時点で村落の社会集団によって維持されていたはずの御嶽をめぐる統辞論的構成から御嶽のみを引き離し、新たな統辞論的構成のなかにそれを組み込むことに失敗したといえるだろう。

以上、御嶽やそのほかの祭祀施設、言い換えると宗教的景観構成物のコンプレクスは、その都度の社会的コンテクストの変化と無縁ではないばかりか、文化的な「意味」を表象するその仕組みを、変容する社会形態と軋轢さえ起こしながら再編してきていることを記してきた。あらたな範列関係の出現にともなう連辞関係の再編は不断に行われているといえよう。景観の孕む「歴史性」と「社会性」を考慮しなければ、いつまでも実体化した理念型としての「景観像」にとらわれ続けることになるだろう。その時代その時代のリアリティー、すなわち統辞論

的・意味論的構成は、絶えず変わり続けているはずである⁵⁶⁾。

本稿では触れることができなかったが、宗教的景観構成物のコンプレクスが示す重要な問題は他にも存在する。例えば赤嶺政信が指摘するように、祖霊神と祭祀施設の関係は、これまでに行われてきた多くの説明にもかかわらず、それらを突き合わせて比較してみた場合、その通時的関係が判然としないことが多い⁵⁷⁾。比較的新しいとされる祖先祭祀慣行と、祖霊を祀るとする御嶽の関係はどうなっているのか。三十三回忌を過ぎるとカミ化するとされる祖霊が、なお仏壇で祀られているではないか。神棚のカミは祖霊の集合体ではなく、高祖など限定されたものでしかなく、スロット式に次から次へと年忌を終えた祖霊がそこに組み込まれているとなると、それらはいったいどこに存在すると表象されるべきであろうか。これら祭祀施設と密接に関連するのが墓地である。墓地は今や、沖縄の集落にあって最大の祭祀施設群といえる。本稿で述べたIIIのステージは、事実上これらと切り離しては考えられない。これについては別に稿を用意して検討してみたい。

(大阪市立大学・院)

〔注〕

- 1) 「場所」の概念はここ数年来見直されてきている。いまや学科間のというよりも、人文—社会科学に共通したひとつの注目すべき焦点としてあるかのようである。参照した主な地理学の業績を記しておく。①Agnew, J. A. and Duncan, J. S. (eds.) (1989): *The Power of Place: Bringing together Geographical and Sociological Imaginations*, Unwin Hyman, 231p. ②Entrikin, J. N. (1991): *The Betweenness of Place: towards a Geography of Modernity*, Macmillan, 196p. ③Folch-Serra, M. (1990): 'Place, Voice, Space: Mikhail Bakhtin's Dialogical Landscape,' *Environment and Planning D: Society and Space*, 8, pp. 255-274. ④Sack, R. D. (1988): 'The Consumer's World: Place as

Context,' A. A. A. G., 78-4, pp. 642-664.

ここでいう「場所」とは、客観的な座標上の位置とか立地点を意味するものでなく、また主観的な意味の貯蔵庫とか個人の生活世界の潜在的な核を指すのでもない。地理学的表象のスペクトルの両端に位置するであろう両者の中間にあって、むしろそのコンテクストとして措定されるものである。

- 2) ①Harvey, D. (1979): 'Monument and Myth,' A. A. A. G., 69-3, pp. 362-381. ②Ley, D. (1987): 'Styles of the Times: Liberal and Neo-Conservative Landscapes in inner Vancouver, 1968-1986,' *Journal of Historical Geography*, 13-1, pp. 40-56. ③Shields, R. (1989): 'Social Spatialization and the Build Environment: The West Edmonton Mall,' *Environment and Planning D: Society and Space*, 7, pp. 147-164 など。
- 3) 沖縄村落の研究書は数多いが、さしあたって次の書物をあげておく。①仲松弥秀 (1990): 『神と村』 梶社, 283頁 (初出は1968年: 琉球大学沖縄文化研究所)。②村武精一 (1975): 『神・共同体・豊穰: 沖縄民俗論』 未来社, 368頁。③渡邊欣雄 (1985): 『沖縄の社会組織と世界観』 新泉社, 531頁。
- 4) 記号論的用語は概ねバルトによっている。罗兰・バルト (1971): 『記号学の原理 (沢村昂一訳, 原著は1964年) (『零度のエクリチュール』 みすず書房), 85~206頁。
- 5) 千田 稔 (1980): 『地理的「場」の始原性を求めて—記号論的アプローチ—』 人文地理, 32-1, 47~62頁。本稿で用いられる用語のほとんどはこの論文で説明されているので、ここで説明を加えることはしない。なお、ダンカンによる景観解釈のアプローチも参照されたい。Duncan, J. S. (1990): *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*, Cambridge Univ. Press, 229p. とくに第2章の 'Landscape as a signifying system,' pp. 11-24.
- 6) 生活様式とは、いうまでもなく社会集団における「生生活活動」の局面だけではなく、集団において共有される表象一般までを含めた慣習の

総体のことである。①Curry, M. (1989): 'Forms of Life and Geographical Method,' *Geographical Review*, 79-3, pp. 280-296.

②Curry, M. (1991): 'Postmodernism, Language, and the Strains of Modernism,' A. A. A. G., 81-2, pp. 210-228.

- 7) ①佐喜真興英 (1925): 『シマの話』 郷土研究社, 139頁。②島袋源七 (1929): 『山原の土俗』 郷土研究社, 243頁。
- 8) ①伊波普猷・東恩納寛淳・横山重編 (1940): 『琉球史料叢書 第二巻 琉球國由来記』 名取書店, 497~507頁。②宮城栄昌 (1979): 『沖縄のノロの研究』 吉川弘文館, 245頁。
- 9) 「琉球国高究帳 (1635?—1648?)」によると、奥間の石高は162石 (うち田150石6斗, 畑11石9斗)。以下、記載村落の石高は、多い順に辺土名155石, 比地92石, 辺戸88石, 奥77石, 宇良 (その後合村する渡比謝と併せて) 56石, 与那・辺野喜併せて35石, 安田16石である。沖縄県沖縄史料編集所編 (1981): 『沖縄県史料前近代1 首里王府仕置』, 152~154頁。
- 10) こうした傾向は特に民俗学において顕著である。例えば以下の論文は『信濃』誌に一年以内に発表されている。①小林経廣 (1984): 『ムラの社会的構成の変容と氏神の祭祀—長野県塩尻市広丘吉田を対象に—』 信濃, 36-9, 78~88頁。②松崎憲三 (1984): 『環濠集落『稗田』の民俗史的研究—平地農村の景観—』 信濃, 36-7, 1~15頁。③宮下健司 (1984): 『村落空間の構造と世界観—長野県東筑摩郡麻績村梶浦を対象として—』 信濃, 36-1, 13~28頁。なお伊藤良吉の次のレビューが参考になる。④伊藤良吉 (1987): 『生活空間論』 日本民俗学, 171, 36~51頁。
- 11) 仲松弥秀 (1977): 『古層の村: 沖縄民俗文化論』 沖縄タイムス社, 85~138頁。
- 12) 火神と王府のつながりについては以下の論文を参照した。①安達義弘 (1988): 『琉球王府の中央集権体制と火神信仰 (窪徳忠先生沖縄調査二十周年記念論文集刊行委員会編『沖縄の宗教と民俗』 第一書房), 61~99頁。②仲原善忠 (1959): 『太陽崇拜と火の神』 (『日本民俗学大系』 第12巻: 奄美・沖縄の民俗, 比較民族学的諸問題』 平凡社, 復刻1976年), 161~174頁。

- 13) 女神官制度については、前掲8)の②および田名真之(1985):『ノロとユター-歴史的展開と社会的役割一、歴史手帖、13-10、38~43頁を参照した。
- 14) 中山盛茂・富村真演・宮城栄昌(1990):『のろ調査資料<1960~1966調査>』ポードーインク、56~61頁。
- 15) 沖縄の考古学でいうところのグスク時代とは「十二世紀から十五世紀初期の統一王朝(琉球王国)の出現までの300年間-アジの登場と抗争、三山の鼎立を含む琉球王国形成の前史である」。高良倉吉(1989):『琉球王国史の課題』ひるぎ社、60頁。
- 16) 前掲8), ①497~498頁。
- 17) 外間守善・桑原重美(1990):『沖縄の祖神アマミク』築地書館、206頁。
- 18) 宮本演彦(1971):『沖縄国頭の海人祭(小川徹・馬淵東一編『沖縄文化論叢3 民俗編II』平凡社)、233~239頁。初出は『民間伝承』、16-8、1953年。
- 19) 国頭村役所編(1967):『国頭村史』、192頁。
- 20) 前掲19), 192頁。
- 21) 在那覇奥間郷友会結成30周年記念誌編集委員会編(1982):『かにまん』、157~159頁。
- 22) 仲原善忠(1959):『固有信仰のおとろえ(前掲12)、②)、149~160頁。
- 23) Geertz, C. (1973): 'Ritual and Social Change: A Javanese Example,' (*The Interpretation of Cultures*, Basic Book Inc.) pp. 164. (邦訳 C・ギアツ著 吉田禎吾・柳川啓一・中牧弘允・板橋作美訳(1987):『文化の解釈学I』岩波書店、280頁)
- 24) 前掲15), 123頁。
- 25) ムヌナレーとはくもの>を做うという程の意。なお近世史的所産としての「士族門中」と、現在呼称されるところの「門中」(所謂「百姓門中」)とは別のものとして考えられねばならない。小川 徹(1987):『近世沖縄の民俗史』弘文堂、107~155頁参照。
- 26) 前掲8), ②、462~471頁および14)の「ノロの財産」という項目参照。
- 27) 前掲8), ②、18頁。また同地区のモノグラフ、竹村卓二(1965):『国頭村宇嘉を中心とする親族体系と祭祀組織(東京都立大学南西諸島研究委員会編『沖縄の社会と宗教』平凡社、59~89頁も参照されたい。
- 28) 後述するが、この「村社」は、行政村という地域レベルの統合を表徴しはするが、国家神道のイデオロギー下におけるものとは一応弁別される。
- 29) 沖縄県教育庁文化課編(1985):『沖縄県文化財調査報告書第六十九集:金石文-歴史資料調査報告書一』、11頁。
- 30) 国頭郡教育会編(1919):『沖縄県国頭郡志』、445頁。
- 31) 前掲19), 66~67頁。
- 32) ①渡名喜明(1986):『沖縄の経塚・経碑(島尻勝太郎・嘉手納宗徳・渡口真清三先生古稀記念論集刊行委員会編『球陽論叢』ひるぎ社)、619~634頁。②宮家準(1978):『遊行宗教者:山伏の跡を求めて(窪徳 忠編『沖縄の外来宗教』弘文堂)、107~141頁。
- 33) ①前掲19), 65頁。②窪徳忠(1970):『沖縄地方の土帝君信仰(窪徳 忠編『沖縄の社会と習俗』東京大学出版会)、45~79頁、特に62頁。
- 34) 前掲33), ②、64頁。
- 35) 前掲33), ②、67~69頁。
- 36) 前掲21), 159頁。
- 37) 「御嶽の祖霊神は、自己の子孫である村人を保護するだけではなく、進んでその繁栄と幸福・平和を常に念頭においているはずである。このような愛の動作が『おそい』なるものである。そうであるからこそ、村人は全面的に御嶽の祖霊神を信頼してよりかかり、腰当にするのである」。前掲3), ①、23頁。
- 38) 鳥越憲三郎(1972):『沖縄の天皇制(谷川健一編『叢書わが沖縄 第五巻:沖縄学の課題』木耳社)、319~352頁。
- 39) 前掲38), 328頁。
- 40) 前掲38), 329頁。
- 41) 前掲38), 334頁。
- 42) 前掲38), 340~341頁。
- 43) 沖縄・奄美総合歴史年表(1983)(『沖縄大百科事典別巻』沖縄タイムス社)、158~159頁から引用。
- 44) 前掲38), 350頁。
- 45) 「国民国家が『新しい』『歴史的』なものであると広く容認されているにしてもそれが政治的

- 表現を付与する国民それ自体は、常に、はるかなる過去よりおぼろげな姿を現し、そしてもっとも重要なことに、無限の未来へと漂流していく。偶然を宿命に転ずること。これがナショナルイズムの魔術である」。ベネディクト・アンダーソン著 白石 隆・白石さや訳 (1987) : 『想像の共同体：ナショナルイズムの起源と流行』リポポート, 27頁。原著は1983年, Verso 社刊。
- 46) 折口信夫 (1929) : 續沖縄神道記 (前掲7), ②), 5~6頁。
- 47) 前掲8), ①, 500頁。
- 48) 前掲19), 446頁。
- 49) 渋谷 研 (1984) : 沖縄北部一農村におけるユタ発生の構造, 日本民俗学, 156, 47~64頁。
- 50) カミダーリとは神懸りの状態を指す。嘉本 徹 (1989) : ユタ聞き書, 及び許田邦子 (1989) : ユタ聞き書き (谷川健一編『日本民俗文化資料集成 第六巻：巫女の世界』三一書房(485~496頁は, その辺の経緯を記録したもの。
- 51) Tuan, Yi-Fu. (1980) : 'Rootedness versus Sense of Place,' *Landscape*, 24, pp. 3-8.
- 52) この関係は例えば<~のメッカ>という比喩表現と形式的に同じものである。
- 53) 今村仁司 (1988) : 物神性/物象化 (『社会学事典』弘文堂), 762~763頁。ちなみに「物象化とは人間的な諸現象をあたかもモノでもあるかのように理解すること, つまり非人間的な, あるいは, おそらくは超人間的なものとして, 理解することである。いいかえれば, 物象化とは人間の活動の産物をあたかも人間の産物以外の何物かでもあるように理解することである」。
- P. L. バーガー・T. ルックマン著 山口節郎訳 : 『日常世界の構成：アイデンティティと社会の弁証法』新曜社), 151頁。(Berger, P. L. & Luckmann, T. (1966) : *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday)。
- 54) 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 (大隅和雄・西口順子編『シリーズ・女性と仏教 4 : 巫と女神』平凡社), 11~50頁。
- 55) 前掲49) および54) 参照。
- 56) Harvey, D. (1990) : 'Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination,' *A. A. A. G.*, 80-3, pp. 418-434. Clifford, J. (1986) : 'Introduction: Partial Truths' (Clifford, J. and Marcus, G. E. eds. : *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press), pp. 1-26.
- 57) 赤嶺政信 (1991) : 沖縄の祖霊信仰—その若干の問題点—, 法政大学沖縄文化研究所紀要：沖縄文化研究, 17, 137~170頁。

〔付記〕

宮城カナ, 宮城聡, 故竹園直夫の各氏, そして奥間の皆様には, 調査の折に御協力いただき, また本稿作成の上では山野正彦, 石川義孝両先生はじめ大阪市立大学地理学教室の先生方から御教示いただきました。この場を借りて篤く御礼申し上げます。

なお, 本稿は1990年度人文地理学会大会 (於大阪商業大学) での発表を骨子とするものである。

SOCIAL AND HISTORICAL ASPECTS OF LANDSCAPE : FOCUSED UPON RITUAL FACILITIES IN A OKINAWAN RURAL SETTLEMENT

Naoki OSHIRO

Recently, the studies which attempt to understand 'place' in the context surrounding it, rather than as superficial substance, through devoting attention to its relationality, have been increasing. From this point of view, elements of landscape can be considered as 'place' and be interpreted as social constructs. It is likely that historicity included inevitably in it could be exposed.

Landscape of rural settlement in Okinawa, southernmost islands of Japan, has

thus far been interpreted as that constituting hierarchical arrangement focused upon *utaki* (sacred place often containing wood) in spatial terms (for example, Nakamatsu, 1968). The significance represented by *utaki* and its social relations, however, is subject to changes in historical sense. This has been overlooked in the synchronic scheme of symbology in the existing literature. Representation of social group is rather changeable ones than fixed and stable ones.

Keeping the above-mentioned points in mind, I examine in this paper *utaki* and other ritual facilities as social constructs and their changing collective representation in the study area: Okuma, a settlement located in northern part of the Okinawa main island.

Historically, the relationship between *utaki* and people in the village has not been consistent. Until the middle medieval age, *nigans* (priestess) were in charge of ritual activities, but their influence area was limited to quite small. In the late 15th century, *noro* (priestess) system, whose previous influence was only local under the jurisdiction of *ajis* (local lords) but was no doubt more extensive than that of *nigan*, was established nationwide by *Shuri-ōhu* (Government of the Ryukyu Kingdom). As the focus of ritual system shifted from *nigan* to *noro*, the territorial space represented by the associated ritual facilities was being expanded, and the center of specific ritual subject shifted to *hinukan* (sacred place with three stones) in the *noro* system from *utaki*. In the 17th century, however, due to the change of *Shuri-ōhu*'s policy, the *noro* priest system reduced to a shell under the increasing influence of Confucian courtesy, which was regarded as important in the ruling class.

In the Meiji era after the collapse of *Ōhu*, the norm of Confucian courtesy penetrated into every class of rural society. Moreover, institutional reorganization of *utaki* into *Shintō* shrine under the *Shintō* ideology as a *kōmin* (Emperor's subjects) education was attempted. After all, however, such reorganization plan ended in failure. In the meantime, there were several villages, where *noro* was thought as superstitious and, alternatively, *utaki* was actively seen as *Shintō* shrine, resulting indifferent representation of *utaki* between the young and the elderly.

In the period after the Second World War, such difference became even more acute. It is partly because of the fact that the integration unit of the settlement society under consideration changed from territorial group, which connected neighbor villagers together, to blood relationship, especially the patrilineal descent called *monchū* formation. Therefore, while the territorial group centered around *utaki* was disorganized, different form of society has now been established through another ritual facility or grave.

What we today find in landscape of Okinawan rural settlement is such set of discord in social relations therein, mentioned earlier. The findings obtained here suggest that researcher should discriminate cultural representation from social form and take notice of their historicity and social moment in interpreting landscape.