

ISSN 0385-0285

沖縄県立博物館紀要

第 18 号

1992

BULLETIN OF
THE OKINAWA PREFECTURAL
MUSEUM

No. 18

1992

沖縄県立博物館
OKINAWA PREFECTURAL MUSEUM

沖縄県立博物館紀要

第 18 号

沖 縄 県 立 博 物 館

目 次 CONTENTS

萩 尾 俊 章：沖縄における神酒と泡盛の諸相.....	1
HAGIO, Toshiaki : Some Aspects of <i>Miki</i> and <i>Awamori</i> in Okinawa Islands	
千木良 芳 範：伊良部島の真正クモ類について.....	19
CHIGIRA, Yoshinori : Spiders in Irabujima Island, Miyako Islands, Ryukyus	
與那嶺 一 子：沖縄県立博物館所蔵紅型型紙の分類とその考察（二）.....	25
YONAMINE, Ichiko : Classification of the <i>Bingata</i> Owned by the Okinawa Prefectural Museum (II)	
大 城 學：沖縄の草装神と仮面神.....	35
OSHIRO, Manabu : The Disguised Gods and the <i>Kamen-shin</i> , Masked Man as God, of Okinawa	
〈資料紹介 Material Note 〉	
津波古 聰：壺屋と古典焼.....	55
TSUHAKO, Satoshi : Ceramics of Tsuboya, Naha City, Okinawa Prefecture	

沖縄における神酒と泡盛の諸相

萩尾俊章

(沖縄県立博物館)

Some Aspects of *Miki* and *Awamori* in Okinawa Islands

Toshiaki HAGIO

(Okinawa Prefectural Museum)

はじめに

伝統的な神酒は、沖縄本島ではウンサク、ウンシャク、ミキ、宮古ではンク、ンキイ、八重山ではミシャク、ミシ、ミスなどとよばれた。麹を使用して神酒を造る製法が普及するようになるのはかなり時代を下ってからであり、もともとは女性が歯で噛んでから発酵させてつくったものである。

河村只雄の『南方文化の探求』には、調査当時昭和10年代の波照間島で、祭事に際して口噛み酒をつくっている話が紹介されている。何人かの乙女（ミヤラビ）が選ばれて、沐浴潔斎して粟や米を噛んでは吐き出す方法でつくったという。^{（註1）}

このような発酵酒である「神酒」に対して、蒸留酒である泡盛は琉球王国が大交易時代を迎えるとともに招来された酒であった。

本稿は、上記の2種類の酒に関して、『朝鮮王朝（李朝）実錄』や歴代の「冊封使録」にあらわれた15世紀から19世紀初頭の酒に関する対外的な記録、ならびに琉球側の史料である『琉球国由来記』にみえる諸種の酒を吟味することにより、その諸相を若干でも明らかにしようとすることが目的である。

1 『朝鮮王朝（李朝）実錄』にみる酒

すでに別稿で記したように、琉球の酒に関する古い記述は中国や朝鮮などの対外的な史

料から知り得るのみである。ただ、考古学の発掘調査が進んでいる現在、グスクにおける出土資料にも興味深い事例が報告されている。金武正紀は、『歴代宝案』等の文献資料において陶磁器はシャム国や安南国との交易品に入っていないものの、今帰仁城跡からはタイ・ベトナム陶磁がかなり出土していることから、壺そのものを将来したというよりも、香花酒を入れる容器として持ち込まれた可能性を推定し、その例として今帰仁城跡出土の大型褐釉四耳壺の類を考えた。^(注2)一方、浦添城跡では「香酒」と銘記された灰色の還元焰焼成の蓋と思われる部分も出土している。(図1参照)

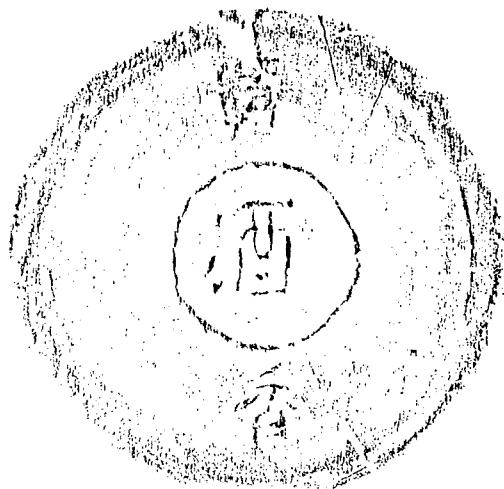


図-1 浦添城跡出土の蓋（拓本）。「香酒」の銘がある。〔早稲田大学考古研究室蔵〕

南蛮酒を入れる容器としての陶器が数多く琉球に招来された可能性があり、今後の発掘調査に期待がもたれる。

さて、『朝鮮王朝実録（李朝実録）』は度々紹介されているように酒に関しても興味深い記述が随所にみえる。15世紀における琉球の風俗・習慣を理解するうえでこのうえない資料である。そこで、そこにみえる琉球王国と朝鮮との交流、及び朝鮮漂流民の記録について時代を追って整理したのが次表である。^(注4)

表-1 『朝鮮王朝実録』の酒に関する記事

年	記事
1461年	<p>2月、肖得誠等8人弥阿槐島（宮古島）に漂着（那覇港の）江辺に城を築き、中に酒庫を置く。房内に大瓷を配列し、酒醪盈溢す。1・2・3年の酒庫に分かちてその額を書す。</p> <p>（酒の製法は）米を淨洗して飯を作り、麹を和して之を釀す。</p> <p>但々、1日の酒は、即ち15才の処女を以て、口を漱ぎて飯を咬ましめて之を釀す。その味甚だ甘し。</p> <p>（天竺酒の製法は）桃榔樹の漿を焼きて酒を成す。その味香烈なり。2杯飲めば終日而て酔ふと。</p>
1461年	12月、琉球国中山王の正使普須古・副使 朝鮮国王への礼物として天竺酒一瓶。火に薰りて開き視るに、即ち酒に非ず、砂糖なり。

1462年	琉球国王への返礼として焼酒30瓶
1456年	船軍梁成等漂流、久米島漂着（王城の正殿は）上層は珍宝を藏し下層に酒食を置く。王は中層に居る。
1467年	7月、琉球国王、僧同照・東渾派遣 天竺酒献上
1467年	8月、琉球国王へ焼酒30瓶を贈る。
1477年	濟州島金非衣等3人漂着（与那国島）酒は濁有りて清なし。米を水に漬け、女をして噛ましめて粥となし、之を木桶に釀す。麹蘖を用いす。 (中略) 其の酒甚だ淡し。釀後3～4日にして便ち熟す。久しきくなれば則酸す。麴を用いす。 (沖縄本島) 我等道傍に出て拝謁するに2鑓瓶で酒を盛り、髹木器で我等に酌す。その味わが國と同じ。酒に清濁あり。盛るに鑓瓶をもってし、酌むに銀盃を以てす。味は我が國の如し。又南蛮國の酒あり。色は黄、味は焼酒の如くしてはなはだ猛烈である。数鍾飲めばたちまち大醉する。

琉球と朝鮮の交流は14世紀の終わりごろから記録にでてくるが、『実録』にみれば15世紀半ばには南方の天竺酒がもたらされていることがわかる。この天竺酒がどのような酒なのかが問題になるが、これらはいずれも『歴代宝案』に登場する「南蛮酒」「香花酒」「香花紅酒」「香花白酒」などとでてくる一連の酒類に相当するもので、中には「内有椰子」の記載があることからも（巻39-16、1481年）、椰子などの果実を蒸溜してつくった酒であろう。当時の琉球は盛んに東南アジア諸国と交易をしており、シャムやマラッカ、さらにはインドなどの国から招来され朝鮮へ贈られた酒である。

この天竺酒は開封されてみると、中身が砂糖であったことはよく知られている。このことについて、嘉手納宗徳が「当時酒と砂糖は同一の容器を使っていたこと、砂糖は後の黒糖とは似ても似つかぬ酒壺にいれられるような性質のものであった」と指摘している点は注目される。^{（注5）} この話からもわかる通り、酒や砂糖などは類似の壺に入れられさかんに交易されていた事実がある。

さて、これに対し朝鮮国王からも焼酎が贈られている。琉球への焼酎贈答はこの記事が初見であるが、九州の対馬にはもう少しあく焼酎が渡来している。1404年対馬の宗貞茂への回賜品に焼酎があり、その後も焼酎の品目がみえる。琉球が蒸留酒の存在について早くから南方や中国との交易で知ったことは疑いようのない事実であるが、15世紀には朝鮮からも焼酎が招来されていたことは留意すべきであろう。

天竺酒の製法は当時の琉球すでに知られていた。くろつぐなど椰子科の実の汁を原料として蒸溜した酒であった。その味はとても強烈で、強い酒であったことがわかる。このようなことからすれば、蒸溜の技術もあわせて伝来していたと考えて間違いないであろう。

一方、酒（ミキ）の製法は米を洗浄して飯をつくり、麹を加えてこれを醸したという。ということはこの時期には麹を用いた酒造りが沖縄本島の首里・那覇地区で行なわれていたといえる。記録にみえる「1日の酒」というのがどのような酒かは詳らかではないが、長期保存のきかない淡い酒であり、これは15才の処女が口をそそいで飯を噛んで醸した口嗜み酒であった。この口嗜み酒がどのような機会に製造されたのかは不明である。この点についてはあとでふれたい。

1477年の与那国島では酒は濁有りて清なしという記述から判断できるように、あるのは濁酒のみであった。米を水に漬け、女に噛まして粥にし、これを木の桶に醸し、麹を用いない酒だった。また、その製法も水に漬けた米を噛むという手順であり、沖縄本島でみられた炊いた米（＝飯）を噛むという方法と若干異なる。彼らの記録で麹酒が登場するのには伊良部島・宮古島であり、八重山地方では散見されない。このようなことからすると、麹を用いた酒造りは沖縄本島（首里・那覇）や宮古地方で一部普及していたと考えられる。

同時に、金非衣らが沖縄本島で清濁の酒を記述しているが、「清酒」は澄んだ酒、「濁酒」は濁り酒の発酵酒である。「清酒」は朝鮮の酒と似ていると評した。その一方で、南蛮酒が伝来していた。それは猛烈に強い酒で、味は朝鮮の焼酎に似ていたという。おそらくは朝鮮へも献上された天竺酒の類なのである。朝鮮（韓国）の焼酎は粟を原料とした蒸留酒が伝統であり（現在ではタピオカを原料とした蒸留酒）、泡盛と非常に似通った酒とされている。^(注6) このような南蛮酒の伝来が泡盛を生み出す契機になったことはいうまでもない。

平敷令治は15世紀中葉の沖縄では南蛮酒がでまわり、蒸溜器の原料となる錫ももたらされ、蒸溜技術をもった中国人や南蛮国人が那覇に滞在し、さらには上記の1462年に記されているように那覇港には大きな酒カメが数多く並べてあるのに、1480年代にはシャムからわずかの酒しか輸入していない事実があり、おそらくこの時期に沖縄で蒸留酒（泡盛）^(注7) の製造が始まったと考えた。次に取り上げる16世紀初頭から中期にかけての「冊封使録」において、接待用に供された「南番酒」がシャムよりきたものといい、見聞した醸造法が中国と同じであるという記述がでてくる点などは、南蛮酒が沖縄でしだいに定着化し、独自に醸造されていく過程が示されているように思われる。

2 「冊封使録」にみる酒

冊封使は帰国後にその記録である「冊封使録」を残している。彼らが観察したのは主に首里・那覇の生活・風俗であり、観察事項の制約はあるが、その記録が重要な史料であることに違いはない。^(注8)「冊封使録」は16世紀から19世紀初頭までの近世琉球の変遷を傍証できる史料でもあり貴重である。その中に記述された酒に関する事項を抜粋したのが表一^(注9)2である。

表-2 「冊封使録」と酒

記号	年	冊封使	酒に関する記述
A	1534	陳侃	酒を造るには、則ち水を以て米を漬けて越宿し、婦人をして口嚼せしめ、手槎して汁を取り、之を為る。名づけて米奇と曰ふ。甘蔗もて釀する所に非ず。亦美姫米を含みて製する所に非ず。其の南番酒は則ち暹羅より出づ。釀、中国の露酒の如し。
B	1562	郭汝霖	酒を造るには、則ち水を以て米を漬けて越宿し、婦人をして口嚼せしめ、手槎して汁を取り、之を為る。名づけて米奇と曰ふ。甘蔗の釀する所に非ず。亦美姫の米を含みて製する所に非ず。其の南番酒は、則ち暹羅より出づ。釀として中国の露の如し。
C	1579	蕭崇業	百姓、酒を造るには、則ち水を以て米を漬けて越宿し、婦人をして口嚼せしめ、手槎して汁を取り、之を為る。名づけて米奇と曰ふ。甘蔗の釀する所に非ざるなり。
D	1606	夏子陽	百姓、酒を釀するは甘蔗に非ず。惟々米を以て春きて末と為し、水中に置き、仍ほ麹を用ふ。越宿すれば、状、米汁の如し。之を食すれば、頗る甜し。名づけて米奇と曰ふ。新穀の登る時、家家此を釀して相餽る。然れども、初釀の時は、必ず婦人米を将って先づ嚼み、數口にして後、之に繼ぐに春米の末を以てす。傳に謂ふ、始めて女神製する所より、故に取ること類ね此の如しと。焼酒の釀は、中国と同じ。ただ氣烈にして則ち倍するのみ。
E	1683	汪楫	米肌は婦人米を嚼みて釀を為す。京師の窩兒白酒と相似たり南方、呼びて酒娘と為す者是れなり。米肌は旧録には米奇に作る。

E	1683	汪 楠	舉國皆火酒を飲む。閩人、呼びて氣酒と為す。烈なること甚だし。隋書に云ふ、米麴を釀して酒を為ると。味甚だ薄き者は、未だ嘗むるを得ず。間々土喝喇酒あり。醇濃にして多飲すべからず。亦購ひ易からず。王、天使を宴するのとき、必ず此を以ふ。客に勧むるのとき、必ず盞を擧げて相向ひ、先づ自ら斟酌し、觴を揚げて後、客に敬む。
F	1719	徐葆光	(宮古島) 紅酒を出す。太平酒と名く。 (八重山島) 紅酒を出す。密林酒と名く。
G	1756	周 煌	紅酒、太平山に出づる者にして太平酒と名づく。醇酒は土喝喇に出づ。米肌、米汁を嚼して成る。乳酪の如くして甘淡なり。日を閱せば則ち酸、国王の朔望、天使に餽るに此れ有り或は曰く、此を以て土中に埋め、年を経て取りて焼酒を作る味醇にして比無しと。中国人、其の女子口中嚼成に從ふを聞き、多くは敢へて飲まず。琉人は競ひ取り、以て絶佳と為す
H	1800	李鼎元	食單に始めて米肌を見る。状は酪の如く、味少し酸なり。徐録に謂う、米を釀し、婦人の口嚼を経て成る。名づけて米肌酒と曰う。球人甚だ之を重んず、と。細さに作法を詢ふに、實に麹蘖用ひず、而も味亦酒に類せず。殆ど酪の類なり。食單に又、福、壽の酒有りて、名頗る吉祥なり。細さに之を考ふるに、仍ほ是焼酒にして、黃糖を著すれば則ち福と名づけ白糖を著すれば則ち壽と名づく。中朝も亦此の法有り。特に未だ錫へざるに佳名を以てするのみ。琉球の土産は惟、焼酒一種有り、能く米を以て之を釀す。

歴代の冊封使録の中で、初めて酒について記述したのは陳侃である。『使琉球錄』がそれである。当時の酒には二種類あって、一つは米奇（神酒）、もう一つは南蛮酒であった。ミキの製法は原料の米を水に漬けておいてから、婦人がそれを噛んで発酵させたものであった。それは甘蔗を原料として造るものでなく、また美しい女性が口で噛んで醸すものでもなかった。一方、南蛮酒は暹羅（シャム）からきたものであるという。その釀造法は中国の酒（露酒）と同じという。露酒は中国で香の強い酒である。

甘蔗を用いて造らないとか、美人が口で噛んで造るものではないといった点は、陳侃が明代の15世紀に費信が著した『星槎勝覧』（1436年）に琉球国の記事があり、それに対する反証として記録したものである。中国の文献における誤謬を正すことに熱心なあまり、当時の実状をよく記述していないという汪楫の批判もうけるが、彼が行った文献記録の吟

味は貴重な実績といえよう。

このような記述は以下の冊封使録、史料Bの郭汝霖、史料Cの蕭崇業、史料Dの夏子陽についてもほとんど同じ様な記述であり、大きな変化はみれない。島尻勝太郎が指摘しているように、明代の冊封使録は形式・内容ともに陳侃の『使琉球錄』を踏襲しているといえよう。^(注10)

しかし、そのような中にあって留意されるのは夏子陽の記録である。ミキの製法が米について粉にして、水に漬ける。そして麹を用いて発酵させる点である。新しく穀物が収穫された時には、こうしてできた神酒を各家で造り、贈りあっている。では口噛み酒がないのかというと、そうではない。「初釀の時は、必ず婦人米を将って先づ嚼み、數口にして後、之に繼ぐに春米の末を以てす。」という記述からわかるように、新しく米を収穫して、最初に神酒を釀すときには必ず婦人が口で噛んで発酵させている点である。すなわちこの場合には麹を用いていない。

この夏子陽の記録からすれば、当時の琉球において口噛み酒はあくまでも初穂の際の醸造で採用される醸造法で、それは神聖な性格をもつものであった。

周煌の『琉球國志略』(史料G)によれば、この口噛み酒は女子の口噛みによって造られたものがわかると、中国人はあまり飲もうとしなかった。その一方で、琉球人は好んで飲んだ様子がわかる。李鼎元の『使琉球錄』からもミキが重要視されていたことがわかる。ミキの製造には麹を用いず、その味は白く発酵したもので酒に類するようなものでなかつたという。このように、口噛み酒は初釀の儀礼用、貴人の接待用としての性格があったことがうかがえる。

前節でみたように朝鮮漂流民の記録から15世紀後半には沖縄本島の首里・那覇や宮古島地方に麹酒が存在したことが知れるが、史料のD・E・Hなどからすると、ミキは麹による製法は知られていても、一般的にはまだまだ口噛み酒が主流であったと推定できる。

そのような伝統は地域差はあったにせよ、近代までさかんに口噛み酒が造られたことが民俗研究の事例からもうかがえる。宮城文は石垣島では「大正の頃まで家造り、墓造り、田植え、稻刈り、畑仕事などに盛んに飲まれたもので、特に稻刈りの時などは4斗入りのチュウツブガメにミシ（口噛みの神酒）を詰め、田の中に据えておいて仕事の合間に自由に飲めるようにおいてあった」という。^(注11)

また石垣市登野城では、ミスの作り方は以下のようであった。固めに炊いた御飯と生のまま水に漬けた米を準備して、炊いた米と生米を交互に噛み、それをトーニー（木を堀抜いて作った桶）に吐き出す作業を繰り返した。それを噛むのは塩で歯をきれいに磨いた婦人の役割であった。このようにして数日後には発酵した酒は農作業の折に飲物の代用として供されたという。一種の栄養剤みたいなものであたといい、「結い一共同作業」をした

婦人たちは、これも一つの親睦であり、「今日は誰だれの家のミス作りだ」といいながらよく歯を磨いて出かけたという。健康で歯の丈夫な者達の特権であったともいう。^(注12)

蒸留酒の類は別稿で記したように、ムラの祭祀など特定の機会において製造されたものでいつでもあるものではなかった。^(注13) したがって、日常的に飲まれる酒は多くは上述のミキに類する酒であったといえよう。

さて、清代に入る汪楫の『使琉球雜錄』(1683年；史料E)からは、それまでの記録と違って見聞内容にも広がりがみえる。琉球国では皆が火酒（焼酎）を飲んでいて、それは非常に強い酒であったという。とくに興味深いのは土喝喇酒があったという点である。当時、琉球国の支配を離れた土喝喇（七島）から酒がもたらされた点も重要である。近世における奄美地域と琉球との交易を考える上で留意されるべきところでもある。これも味の濃い熟成した酒で、多くは飲まないようにと注意している。ただ、土喝喇酒を入手するのは難しかったようで、國賓の接待用であったという。

さらに、徐葆光の『中山伝信録』(史料F)には宮古島の太平酒と八重山島の密林酒がみえる。いずれも紅酒である。周煌の『琉球国志略』(史料G)にも宮古島の太平酒（紅酒）と土喝喇の醇酒がみえる。当時の琉球王国において、宮古・八重山や土喝喇の酒は王府への献上品として、また交易を示す流通品として酒の種類の多様化を示している。この点は史料H李鼎元の『使琉球錄』に米を原料とした焼酎が2種あり、黄糖をえたものは「福」、白糖をえたものは「壽」と呼んだという記録にも看取される。

3 『琉球国由来記』にみるミキと五水

近世琉球における酒の記録は諸史料により跡付けることができる。そのような中で基本的な史料は首里王府が1713年に編纂した『琉球国由来記』(以下『由来記』と略する)であろう。

『由来記』は神酒（米奇）について次のように紹介している。

「当國神酒、上古自神代始歟。四季之祭祀、神前薦備也。且、婚礼・接待之礼、要用之也。其制。米粉煮、以水漬米、令婦女口嚼所煮米粉、(俗ニクサムコト云)手槎交、制其歟用。或不噉、有以麴造。以米・粟・稷・麥之制。」

記述の点から、①神酒が祭祀の供物として神前に供えられたこと、②婚礼・接待用に必ず用いられたこと、③その製法は、米粉を煮て、これに水に漬けて柔らかくしておいた生米を噉んで加え、発酵させたこと、④米を噉む役目は婦女子であったこと、⑤この口噉み酒とは別に麴を用いて作る方法もあったこと、⑥酒の原料としては米・粟・稗・麦などが用いられたことなどがわかる。記述の諸点は『朝鮮王朝実録』や「冊封使録」で見聞さ

れた記録とほとんど符合する。

一方、『由来記』は焼酎を次のように紹介している。

「当國、其濫觴、洪武之初、中華ニ通ズ。此時伝授シ來テ、制之歟。米・粟・稗・麦ヲ以、制作之。月餘ニシテ成ル。泡盛ト云。此國之名酒也。入壺貯藏之。年数ヲ経テ、愈氣味香。上古無酒時者、中華モ、以水行礼トアレバ、当國モ然ナラン。其故ハ、神前ニ、加水七十斤酒トテ（酒三合、水七合）用之。其後、アマザケ作り出シ、又、焼酎用之者ナラソ。」

記録から、①焼酎が中国との交流によりもたらされた、②原料として米・粟・稗・麦を用いて作る、③泡盛と呼ばれたこと、④泡盛は長年壺に入れ貯蔵することで風味・香気ともによい酒になることがわかる。

ここで問題になるのは焼酎（泡盛）が中国との交流でもたらされたとしている点である。『朝鮮王朝実録』や『冊封使録』をみるとかぎりにおいてはシャムを中心とする南方貿易の中で生成されてきたものになるが、肝心の琉球側の記録では中国となっているのはどういう理由からであろうか。ここではその点を検討する資料に乏しいので今後の課題としたいが、一つには『由来記』編纂者の正史編纂上の企図も考える必要があろう。一方で、14世紀以降琉球は中国と進貢貿易を公的におこなっており、その過程で多くの歴史的・文化的交流が密接であったことは事実である。しかも新井新石の『南島志』（1719年）にあるように、泡盛の製造法には中国の高粱酒の発酵法などとも類似するような記述部分もある。^(注14)したがって、泡盛のおいたちを考える場合には、シャム（タイ）の酒ラオ・ロンなどとともに、中国との関わりも十分に吟味される必要があると思われる。

さて、『由来記』には酒に関する様々な情報が盛り込まれている。酒に関わる語彙を抽出してみても数多く見出せる。神酒、米神酒、芋（蕃薯）神酒、麦神酒、粟神酒、焼酎、泡盛、五水、シロマシ、醴、糟神酒、ホウタレなどなどである。

そこで、『由来記』中の「各処祭祀」に記載された様々な酒の中でも「シロマシ」と「五水」について考えてみたい。シロマシは米や麦を臼でつきそれを水ですめたミキである。五水は焼酎や泡盛が祭祀上の供物とされるときの呼称である。これらの酒は各地域について一様に記載されているのではなく、とくに間切ごとの変差と特徴的な傾向がみられる。二種の酒について分析する前に、『由来記』の「各処祭祀」の酒を概観しておきたい。

卷12及び13は沖縄本島南部地域の間切である。神酒・五水は一様に祭祀の供物として登場しているが、その他は差異が著しい。シロマシは多くの間切にみえるが、喜屋武・大里・玉城の3間切には出てこない。知念間切は安座真村にはあるが、その他の村落では登場しないといったぐあいである。芋（蕃薯）神酒やホウタレにいたっては、ごく限られた

地域である。芋神酒は佐敷・玉城の両間切のみ、ホウタレは玉城のみである。

神酒は米や麦によってつくられ、稻四祭（稻麦穗・大祭）に際して供えられた。ただ、稻二祭・麦二祭にそれぞれ米神酒・麦神酒が対応して供えられたのかというとそうでもない。真和志間切の「識名村」の例のように、麦穂祭でシロマン、五水とともに米・粟の神酒が供えられたり、稻二祭で米・麦の神酒が供えられたりしている。

このような酒に関する供物の変差が、18世紀初期における村落ごとの地域差と捉えることができるのか、あるいは『由来記』編纂過程における資料収集方法のあり方によるものなのか、予断をゆるさない。この「各処祭祀」祭祀自体の記載形式は各間切や地域でかなり異なる。^(注15)それについての検討もなされているが、この点は別稿に譲り再度考えてみるとこととし、ここでは記載形式上の問題点があることに留意しておきたい。

例えれば、卷12・13の南部地域の真和志間切は麦稻三日崇や麦稻四祭、三八月の四度御物参などがあるが、南風原や大里は稻二祭及びその三日崇のみの記載である。卷14の西原から読谷山にいたる中部地域の間切、卷15の恩納から国頭までの北部地域の間切についても同様である。中部地域の間切では麦稻三日崇や麦稻四祭、三八月の四度御物参などの祭祀のみが中心であり、その他の祭祀はみえない。勝連間切にいたっては麦稻四祭だけである。それにひきかえ、北部地域での祭祀の記述量は豊富である。麦稻四祭の他に、野原祭（芋祭）、柴指、ミヤタネ（種子）、竈廻、年浴、畦払、海神折目、芋ナイ折目、アラザウリ・向ザウリなどなどである。中南部地域の祭祀記載と比べて格段に多いことがみてとれる。

北部地域の酒に関する語彙をみると、醴・糟神酒というものが名護間切のみにみえる。これは稻穂祭に限って供えられる供物である。醴は惣地頭もしくは地頭の供物としての傾向が強い点が窺える。

同じ神酒とはいっても、大宜味では「神酒」とのみ表記され、どんな種類の神酒なのか不明である。その他の間切では「神酒」以外に、麦神酒、芋神酒、粟神酒がみられる。

さて、シロマシは中部地域の浦添・越来・美里・勝連・読谷山の各間切にはみられない。西原間切は記載はあるものの棚原村だけである。内容は以下の如である。

棚原里主所火神

棚原村

稻ニ祭之時、シロマシ壺器、五水八合完（同地頭ヨリ）神酒四完

（同村自百姓中）供之。同巫祭祀也。（穂祭之時シロマシ調、酒トテ、五水壺合、地頭ヨリ出申也）

この事例からわかるように、シロマシは稻二祭（稻穂祭、稻大祭）に準備されるもので、しかも地頭が供出する供物であった。また、五水は地頭から、神酒は百姓から出されている点も注意すべきであろう。

では、シロマシは地頭の占有の供物であったかというと必ずしもそうではない。宜野湾間切では地頭の供物にシロマシはでてこない。地頭の供物には花米・神酒とともに五水は一貫して登場するが、シロマシはでてこないのである。宜野湾村、喜友名村、伊佐村、野嵩村では根人の供物、普天間村、安仁屋村、新城村、宇地泊村では百姓の供物となっている。いずれも麦稻四祭に際して「殿」に供えられる。その他の村ではシロマシの記載はない。ただ、シロマシが根人の供物として登場している4例は興味深い。南部の高嶺間切では麦稻四祭でシロマシを供えるのは根人と定まっていた。

中部地域でシロマシが「殿」という祭場に麦稻の祭祀で供えられる供物であることは明確である。その点は次に示したデータからも導きだせる。（表ー3参照）これは『琉球国由来記』中の「各処祭祀」について、<祭場><祭祀><供物><供物供出者><司祭者>などの項目で全データを入力し、それをもとに必要なデータを析出したものである。本例は中城間切の「シロマシ」がどのような祭場に、どんな祭祀で、誰が供出したかが判別できる。（ソフトは「桐」を使用した。）

この表からいえることは、中城間切には「殿」の他に「根所」や「火神」といったムラの祭場があるが、シロマシは稻二祭や麦穂祭に際して「殿」へ供えられる供物であるという点である。シロマシの供出者については特定化される傾向はみられない。

シロマシは卷15の恩納から国頭までの北部地域の間切については、本部・今帰仁・羽地・大宜味・国頭の各間切にはみられない。シロマシが登場する間切についてみると以下のようになる。恩納間切では百姓が稻穂祭で「殿」または「神アシアゲ」に供えられる供物である。金武間切では百姓が稻穂祭で「神アシアゲ」に、名護間切では百姓が麦穂祭または稻穂祭で「神アシアゲ」に供える供物である。久志間切では地頭もしくは百姓が稻穂祭三日崇・稻穂祭・稻二祭のいずれかにおいて「神アシアゲ」に供える供物である。

「神アシアゲ」という祭場は知念間切の安座真村のように例外的なものもあるが、恩納間切以北でみられるものである。一般には中南部地域の「殿」に相当するものといわれている。

したがって、シロマシは稻麦四祭に際して、中南部地域では「殿」へ、北部地域では「神アシアゲ」へ供えられる供物であった可能性がある。ただ、中南部地域でごく僅かではあるが、「里主所火神」や「神里巫火神」へシロマシを供物としている例がみえことから、まだまだ慎重な吟味が必要なところである。祭祀についてはさらに限定すれば、「麦稻四祭」とか「稻ニ祭」と表記されていても、それが「穂祭」と「大祭」に区別されて記

表—3 中城間切における祭場・供物・供出者

載されている場合には「大祭」でシロマシは登場しない。つまり、シロマシは明らかに「麦穂祭」「稻穂祭」など本来的には「初穂儀礼」で必要とされる供物だったことが推定できる。このことは卷16の伊是名島の「稻穂祭」の条で、初穂でつくるものを〈シロマシ〉、古米でつくるものを〈神酒〉として区別している点からも例証できる。

ところで、「五水」は『由来記』には具志頭、佐敷、今帰仁の各間切で一部「焼酎」という記載がみえるが、沖縄本島全域においてみられる。

真壁間切の稻大祭では「五水無之」という記述がでてくる。麦稻穂祭の三日崇には花米とともに五水が必ず登場するが、「麦稻四祭」としてくくった祭祀では五水はみえないか、あるいは上述のような断り書がつく。すなわち麦稻の初穂儀礼では五水が供されるが大祭では省かれることになる。どのような理由なのでかは不明である。

喜屋武間切では、麦稻四祭で惣地頭、地頭、大屋子、大捷、根人が主として五水をそなえるが、とくに「根人」は五水と固定化している事実がある。これも理由は不明である。もちろん百姓も五水を供えるが、それは他の役人の供する五水と競合しない祭祀でのみ登場する。つまり、役人が参与する祭祀では必ず五水は登場し、その際百姓は五水は出さずに神酒を供する。反面、百姓のみの祭祀（麦稻四祭の三日崇）では五水が出される。このように祭祀の脈絡において五水の使い分けがなされている。

卷14の中頭地域では興味深い事実が指摘できる。その一例を北谷間切でみてみよう。

北谷村・玉代勢村の北谷城内之殿における稻二祭での供物を供出者ごとに整理したものである。（表-4 参照）

表-4 北谷城内之殿における祭祀供物

供 物	供 出 者
花米 9 合完・五水 8 合完	惣地頭・按司
花米 9 合完・五水 4 合完・神酒完	玉代勢地頭
花米 9 合完・五水 6 合完	伝道大屋子・津嘉山大屋子・吉味大屋子
シロマシ 1 器・神酒 1 完（麦）	玉代勢村百姓
神酒 3 完（麦）	北谷村百姓

北谷村では大屋子・地頭以上の階層が五水を供物としていることが示される。このような点は平敷令治も「屋良之殿における祭祀においては、供物として五水を差出すのは村人ではなく 地頭であった」と指摘している。^(注16)それに対し、百姓レヴェルではシロマシか神酒である。おなじ神酒とはいっても大屋子の神酒には何の神酒なのかは記載されておらず不詳であるが、注意書きがないところをみると、おそらくは米の神酒であったと思われる。

このような事例は他の間切でも散見される。美里間切では五水を供出するのは地頭以上の階層であり、具志川間切では地頭・按司以上、勝連間切では大屋子・地頭・惣地頭、与那城間切では大屋子・按司・惣地頭とおおよそ定まっていたようである。もちろん勝連間切の濱村の濱巫火神にあるように百姓が五水を供えている例もあるが、これらの地域では五水という供物が一般庶民の供物ではなく、ムラ社会とかかわる一定以上の階層に付随した供物であったことを窺わせている。

五水は焼酎・泡盛のことで神供となるときの呼称であるが、平敷令治は五水が『由来記』編纂のころには神供として普及しつつあったと考えた。「当時、沖縄本島中南部の村では御五水は神供として欠かせないものであった。だが、北部（現在の国頭郡）では、村の祭に御五水を全く用いなかったり、稻二祭や旧8月の柴指のときだけ斎場に御五水を供える村があった。」^(注17)とした。

しかし、『由来記』自体の記載はそうではない。国頭地域ではどこの間切にも五水は登場するし、五水が供物とされるのは、平敷のいうように稻二祭や旧8月の柴指のときだけとは限らない。その他の祭祀でも五水は神供として供出されていた。国頭地域では実際の記載と異なるのである。むしろ記載からすれば、祭祀に登場する頻度が稀なのではなく、国頭地域でも五水は一定の階層と結びつく傾向がある。恩納・金武間切はその例である。ただし、沖縄本島の中南部地域（中部は越来間切以南の地域）では、五水が広く普及していたことは十分に考えられる。すでにみてきたように、一定の階層に五水が登場するのは北谷や美里間切以北のいくつかの地域であり、それより南の地域では一定階層との結びつきによる固定化はみられないからである。

4 現行祭祀における供物としての酒

『由来記』にてくる酒を前節で検討したが、ここでは現在とり行なわれている祭祀においてどのような形で酒の供物が登場しているのかを検討しておきたい。

沖縄本島中部離島の宮城島（宮城部落）における年中行事についてみてみたい。宮城部落の2・3月のウマチーではトゥンチナー（殿内庭）に麦の穂3本を、5・6月のウマチーでは稻の穂3本を供えて、それぞれの豊作を祝った。2・3月は麦の予祝・収穫儀礼、5・6月は稻の予祝・収穫儀礼にあたるものである。調査当時の1969年から遡って50～60年以前には、ニブヤーで2・3月のウマチーでは麦の神酒を、5・6月のウマチーでは米の神酒をつくったという。1969年当時ではすでに神酒を供物とする祭祀は行なわれていないことになるが、明治時代中頃までは神酒が供物とされていた。^(注18)ニブヤーとは根保門中の宗家で、代々ムラの神職であるニブトワイ（杓取り）の役職を継承している家であ

^(注19)

る。つまり、特定の家で神酒が造られていたことが知られる。

この宮城島の祭祀は『由来記』にどのように記載されているのだろうか。その点を比較してみると、『由来記』には次のようにある。

「麦稻四祭之時、神酒1完（粟。地頭）神酒武完（芋。同村百姓中）供之。宮城巫ニテ祭祀也。」

すでに前節で触れたように、麦・稻の祭祀で必ずしもそれに対応する神酒が供えられるとはいえない。本例もその不整合な祭祀に該当する。ここで問題なのは、近代においてそれぞれに対応して麦・米の神酒が供物とされているのに、『由来記』（1713年）当時においては粟や芋の神酒が供物とされていた点である。

宮城栄昌は浦添間切小湾村の木下殿における祭祀の例を引きながら、「麦穂祭の神酒は粟で、大祭のときは麦でつくった。これは稻穂祭のときは粟、稻大祭のときは米であることに對応する。穂祭のときは実が成熟していない段階なので粟を用いた」とした。^(注20)

しかし、宮城流の解釈に従っても、『由来記』当時における宮城部落の事例は無理がある。麦・稻穂祭、麦・稻大祭の双方の祭祀においても芋や粟を用いているからである。そのような祭祀と供物の不整合は『由来記』の例をあげればきりがない。それがなぜ近代あるいは現代においては整合化しているのか。作物の生産暦は、現代における温度管理が示すように栽培技術の飛躍的な進展がない限り、そう簡単に変化するものではない。

ここでは、むしろ別の視点が必要なのではないだろうか。安里進は、考古学の発掘成果や文献資料をもとに、15～16世紀の農耕を麦畑作、粟作、水稻再生作、水稻二期作に分類し、それら栽培作物の複合が行なわれ、各地の地形・土壤と絡み合って農耕の地域色を生みだした点を指摘した。^(注21) しかも水稻二期作（「11月播種、6月収穫」「6月播種、10月収穫」）が普及していたのは沖縄本島中南部を中心とした地域のみであった。17世紀以降の近世琉球におけるそのような農業の生産基盤は、サツマイモの急速な普及拡大とともによう水稻一期作（「10月播種、6月収穫」）への転換はあるものの、地域の地形・土壤などの栽培条件に規定された農耕形態は大きくは変化していない。一方で、首里王府による稻作の勧農政策や稻作儀礼の再編成がおこなわれた形跡が指摘されてもいる。^(注22) とすれば、このような王府が主導する稻作を中心とする作物や儀礼の奨励と当時の各地域での栽培作物とのズレが、上記のような祭祀と供物の不整合を生んだと考えられないであろうか。すなわち、各地域の地勢に制約をうけた伝統的な農業が成立しているところへ、首里王府が地方のノロを媒介としながら、公的な祭祀（「麦稻四祭」）を奨励したためにおこった現象ではないかと。反面サツマイモ栽培の急速な普及も看過できない。『由来記』の今帰仁や読谷山間切において、麦稻四祭で粟神酒とともに盛んに芋神酒が登場する点などは注意すべきであろう。

さて、『由来記』の巻20の宮古島では2月の麦初祭、4月の米粟初祭、9月の世の為崇申、5・6月の甲午日節祝で神酒が作られることがみえる。

現在、宮古市西原で行なわれるムラのカンニガイ（神願い）の祭祀では、神酒がムラで作られ供物とされる。^(注24)

旧暦3月のムズヌウパツ（麦のうばつ）では麦の神酒が作られる。これは麦が3月に収穫されるため祝いであり、来年も豊作になるように祈願する。麦の神酒はウーンマ（ムラの神役）の家で作る。壺の7つ（大小）分作る。昼からとりかかり神酒を作った夜は、夜通し神願いを行ない、翌日は嶽々を拝んで廻る。

麦神酒には黄色の麦麹を用いた。麹にはカウズといい、麦を炊いてから、家の片隅でムッス（藁で編んだむしろ）疊んで干す。なま干しにして少し柔らかくする。季節により異なるが、1週間から2週間位でコウジができた。麹を水に入れて、黄色い水ができたら、炊いた麦に混ぜる。混ぜる割合が決まっていた。カウズは少しづつとておきカメに入れておいた。これらの神酒造りは昭和10年代までは水に漬けた生米を口で噛んで作っていた。戦後は口噛み酒は作らなくなった。

旧暦6月のアースウパツ（粟のうばつ）でも神酒を作る。この時もウーンマ（ツカサ・ウツツカサ）の家で作った。粟の祭りなので粟の神酒を作ったが、今は粟を作っていないので米で代用している。戦後に粟から米に代えた。米を機械で粉にし、これに水と白砂糖を少し加えて発酵させる。一晩ねかせて、夜はカンニガイをした。この粟神酒も本来は口嗜みでつくられたという。

同じく旧暦6月のアービュイはムラ全体の祭りで、みんなから粟を出してもらって、ムラ全体で神酒を造ってウタキを拝む。

旧11月にはンムヌウパツ（芋のうばつ）がある。この時には芋の神酒をつくった。これをソーツゥと呼んだ。芋を各自で持参して炊いて、機械でこねてから麦のコウジを混ぜる。昔は皮をむいて鍋で炊き、杵で撞いて、団子状にした。コウジの水を混ぜて壺に入れる。これらの作業はウーンマの家でおこなった。芋神酒はウタキに供えられる。

以上のように、宮古の西原では麦・粟・芋の神酒造りには麦の麹が用いられてきたことがわかる。とくに戦後においては麹を用いた神酒造りが一般化したが、本来は口嗜みによる神酒であった。しかも、麦・粟・芋の初醸で口嗜みの神酒がつくられ、その神酒は特定の神役の家で作られる傾向があったことがうかがえる。後者の点は宮城島の宮城部落と同じである。これらのこととは諸史料の照合と現行祭祀における事例収集の中で明らかになると思われる。

<要約>

不十分ながら、史料にみえる諸種の酒と現行祭祀における酒について考察してきたが、これまでに述べてきた点を要約して結びにかえたい。

- 1 『朝鮮王朝実録』から、15世紀半ばには蒸溜酒が伝来し、その後蒸溜の技術が知られたと。婦女子が口噛みで醸す酒とともに、麹を用いる酒造りが15世紀後半には沖縄本島の首里・那覇地域、宮古島や伊良部島の一部で行なわれていた。
- 2 「冊封使録」の史料からすれば、初穂で最初に神酒を醸すときには必ず婦人の口噛みで発酵させた酒をつくっており、麹を用いる酒と区別していた。また、しだいに時代を下るにつれ酒の種類がしだいに多様化していく点が示された。
- 3 『琉球国由来記』において、「シロマシ」は初穂儀礼に際して「殿」や「神アシヤギ」に供えられる供物で、しかもその供出者は地域的によっては地頭や根人など部分的に特定化される傾向がみられた。
- 4 同じく『琉球国由来記』において、「五水」は惣地頭・地頭・大屋主など一定の階層に収斂化する傾向がみられた。とくにその傾向は沖縄本島中北部地域（中部は美里間切以上）において看取された。それに対し、本島南部地域では「五水」という神供は一定の階層と結びつかず、一般に普及していたことが指摘できる。
- 5 『琉球国由来記』記載の祭祀（麦稻祭）と祭祀上の供物（神酒）の種類に不整合がみられた。それは生産暦のズレにもとづく可能性があるが、一方で首里王府が公的祭祀を主導する過程で顕在化した面が推測される。
- 6 現行祭祀において祭祀上の神酒をつくる神役の家筋が固定化されている傾向にある。また、宮古の西原部落のように、口噛み酒は伝統的には祭祀上の初醸で麦・粟・芋を原料としてつくられ、麹による祭祀上の神酒づくりが一般化するのは近代以降という例もみられた。

<脚注>

(1) 河村只雄『南方文化の探求』 p 152~153 文教出版 1973年

- (2) 金武正紀「沖縄出土のタイ・ベトナム陶磁」『貿易陶磁研究』第11号 1991年
- (3) 当真嗣一氏の御教示による。拓本は1960年8月の早稲田大学考古研究室採拓資料。
- (4) 「李朝実録抄」『日本庶民生活資料集成』(第27巻)をもとに作表した。
- (5) 嘉手納宗徳『琉球史の再考察』p64 あき書房 1987年
- (6) 津波高志氏の御教示による。
- (7) 平敷令治「泡盛文化史抄」『青い海』No.45 1975年
- (8) 島尻勝太郎『近世沖縄の社会と宗教』p31~42 三一書房 1990年
- (9) 『那覇市史一冊封使録関係資料一』資料篇第1巻3(那覇市役所 1977年)をもとにした。
- (10) 島尻勝太郎, 上掲書 p31~33
- (11) 宮城文『八重山生活誌』1972年
- (12) 石垣市史編集室(編)「米の利用ー神酒」
- (13) 萩尾俊章「宮古、八重山諸島における〈酒〉の歴史的変遷」『沖縄県立博物館紀要』No.17 1991年
- (14) 坂口謹一郎「君知るや名酒泡盛」『世界』 1970年
- (15) 津波高志『沖縄社会民俗学ノート』第一書房 1990年、ならびに小川徹『近世沖縄の民俗史』弘文堂 1987年など。
- (16) 平敷令治「沖縄の神酒」『沖縄国際大学文学科紀要 社会学科篇』第1巻1号 p41 1973年
- (17) 同上 p41
- (18) 「宮城島宮城部落調査報告」『沖縄民俗』第17号 1969年
- (19) 宮城島では現在も神酒が供えられないのか気に掛かるところである。沖縄本島の多くの村落において今でも何らかの形で神酒を造って神供としている点からすれば、神行事の主要な供物である神酒が早くから欠落していたといえる。
- (20) 宮城栄昌『沖縄のノロの研究』p319 吉川弘文館 1979年
- (21) 安里進『考古学からみた琉球史 上』p112~120 ひるぎ社 1990年
- (22) 佐々木高明「南島の伝統的稻作農耕技術」『南島の稻作文化』p46~57 法政大学出版局 1984年
- (23) 同上 p52~53
- (24) 前泊美歌子氏(大正10年生)からの聞き取りによる。記して感謝申し上げます。

伊良部島の真正クモ類について

千木 良芳 範

(沖縄県立博物館)

Spiders in Irabujima Island, Miyako Islands, Ryukyus

Yoshinori CHIGIRA

(Okinawa Prefectural Museum)

〔はじめに〕

宮古諸島のクモ類については、STRAND (1910) が宮古島から *Latouchia japonica* を記載したことに始まる。種類相に関する調査としては下謝名 (1971) の宮古島における調査報告が最初で、その後大利・桶山 (1976)、SHIMOJANA (1976) や下謝名 (1980) などの報告が知られている。このうち SHIMOJANA (1976) 以外はすべて宮古島での調査結果であり、宮古諸島の他の島々におけるクモ類相についてはほとんど知られていない。伊良部島のクモ類相については SHIMOJANA (1976) にわずかに見られるが、全島を網羅したような踏査ではない。SHIMOJANA (1976) は伊良部島を含む 6 つの島嶼において調査を実施し、それぞれの島のクモ類相について報告している。しかしながら島間のクモ類相を十分に比較するにはいたっておらず、宮古諸島のクモ類相の調査については多くの課題が残されたままである。

筆者は1990年6月16日～17日と11月18日～20日の二回にわたって、宮古諸島伊良部島のクモ類について調査する機会をえた。短い日程のため十分な調査とはいがたいが、若干の知見を得ることができたのでここに報告する。

〔調査地概要〕

伊良部島は宮古島の西側に位置し、北緯24度48分から24度52分、東経125度8分から125度14分を結んだ範囲にある（図1）。宮古島からはおよそ5km、石垣島からは約133km、沖縄島からは約300km離れたところにあり、宮古島と並んで宮古諸島の主要な島である。島の面積はおよそ30.5km²で、隣接する下地島とともに伊良部町を構成している。

島の形状は北西から南東にかけて伸びた橢円形を成し、隣の下地島とは数十mしか離れていないため、一見すると二つの島には見えない。島の地形は平坦で、最高標高地点は島の東側にある牧山の88.8mである。島は東から西にかけて低くなってしまい、佐良浜周辺の海岸は切り立った崖であるが、反対側の佐和田や国仲には砂浜海岸が広がっている。島の全域が新生代第四紀の琉球石灰岩で被われており、その下部に島尻層の地層がある。下地島との境が断層で落ち込んでおり、島をつくる地層も北東から南東に傾斜している。

島内はほとんど耕作地として利用され、自然林は御嶽林や崖地林として残っているだけである。島の代表的な植生は国仲御嶽で見ることができ（図2）、タブノキやセンダン、オオバギ、モクタチバナ、ハマイヌビワなどからなる林である。

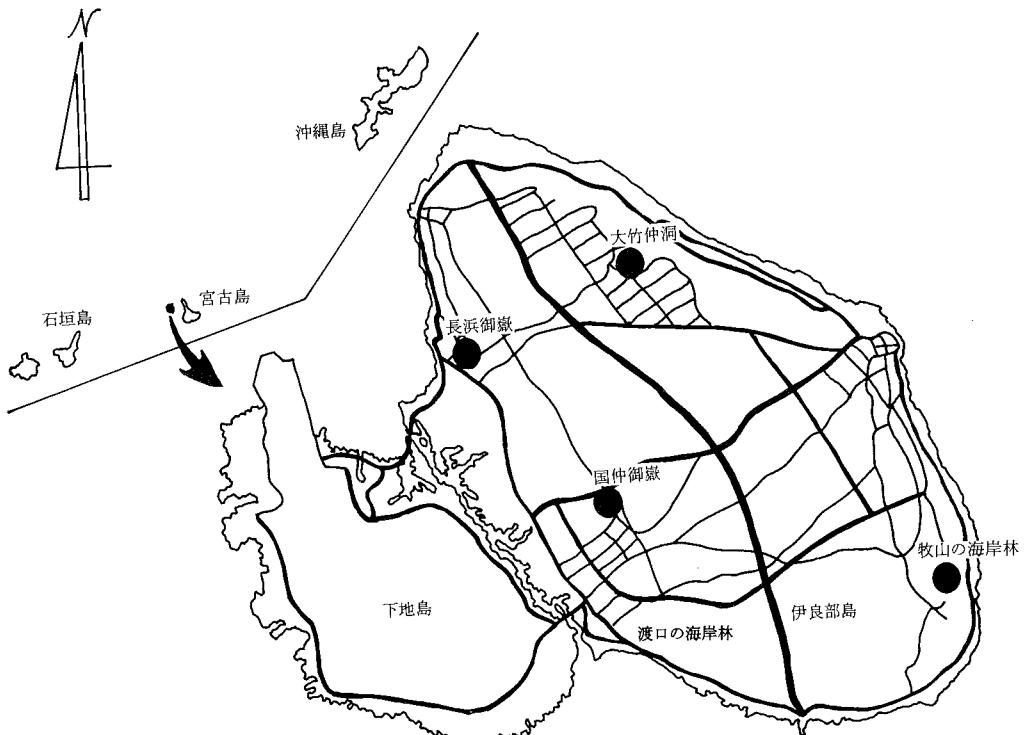


図1. 伊良部島の位置及び島内における主な調査地点

〔調査方法〕

原付バイクで島内を一周しながら、林の残っている場所を適当に選んで調査ポイントとした。調査ポイントとして選んだのは国仲御嶽、長浜御嶽、牧山の海岸林、渡口の海岸林、大竹仲洞周辺の林などで、島内での位置を図1に示す。それぞれのポイントで1~2時間、林内をランダムに歩き回り、見つけたクモの種名、性別、成長段階等を記録した。



図2. 国仲御嶽の外観

〔結果と考察〕

今回の調査で伊良部島から5科13属19種のクモ類を記録した。これらを表1に示す。ここに示したもの以外にも種名を確定することができなかったものが数種あるが、検討が済み次第後に報告したい。林内や路傍を中心としたセンサスであったので、見つかった種の多くは造網性のものであった。今後は徘徊性の種についての調査が必要である。これらの点についても、次の機会に補足していきたい。

伊良部島のクモ類については、SHIMOJANA (1976) の報告があるのみで、それによると伊良部島のクモ類として6科12属16種を記録している。今回確認されたオウギグモ、アカイソウロウグモ、コゲチャオニグモ、オニグモ、ホシスジオニグモ、ゲホウグモ、チュウガタシロカネグモおよびコアシダカグモの8種はこれには含まれていない。これらをまとめると、伊良部島のクモ類相は7科20属26種からなる。

宮古島の真正クモ類として下謝名 (1971) は16科31属43種を、大利・樋山 (1976) は25科65属96種をそれぞれ記録している。また SHIMOJANA (1976) は宮古諸島の6つの島で調査を実施し、宮古島からは14科31属44種、宮古諸島産の真正クモ類としては15科38属55種を記録している。これらをまとめると宮古島のクモ類相は26科74属113種からなり、宮古諸島のクモ類相は26科78属125種からなることになる。今回確認されたオウギグモとコゲチャオニグモは、これらのリストには含まれていない。すなわちこの2種は宮古諸島の新記録種である。これによって宮古諸島の真正クモ類相は26科79属127種ということになる。

今回伊良部島で記録された種のうち15種が宮古島との共通種である。また伊良部島で確認された種は、すべてバルーニングによって分布を広げる種である。宮古島と伊良部島との距離はわずか5kmにすぎず、両島の間の海峡はクモの分布を妨げる障害とは考えられない。これらのことから考えると、伊良部島のクモ類相は宮古島に起源していると推察される。その一方で、宮古島では見つかっているトタテグモ類が伊良部島では見つかっていない。宮古島も伊良部島も、琉球石灰岩からなる低島である。両島の地史はかなり類似していると考えられるが、地中性の四肺類の分布の違いは、伊良部島と宮古島の地史に若干の違いがあることを示唆している。

〔引用文献〕

- 大利昌久・樋山御理男, 1976. 先島諸島の真正クモ類相とその生息域. ATYPUS, 66: 15-23.
- 下謝名松栄, 1971. 奄美大島・久米島及び宮古島の真正蜘蛛類. ATYPUS, 57: 19-31.
- 下謝名松栄, 1980. 先島（宮古諸島・八重山諸島）の洞窟動物. 沖縄県洞穴実態調査報告Ⅲ, 沖縄県天然記念物調査シリーズ大19集: 103-143.
- SHIMOJANA, M., 1976. The Spider Fauna of the Miyako Islands. Ecol. Stud. Nat. Cons. Ryukyu Isl., II : 95-100.
- STRAND, E., 1910. Eine neue japanische Ctenizine. Deutsch. Ent. zeitschr., p. 441.

表1. 今回の調査で確認された伊良部島産クモ類目録。なお和名、学名、および配列は千国（1989）によった。

ウズグモ科 Uloboridae

1. ウズグモ *Uloborus varians* BOS. et STR., 1906
1990 6/16, 11/19 国仲御嶽、1990 11/18 長浜御嶽、1990 11/19 下牧山
2. オウギグモ *Hyptiotes affinis* BOS. et STR., 1906
1990 6/16 国仲御嶽

ヒメグモ科 Theridiidae

3. オオヒメグモ *Achaearanea tepidariorum* (C.KOCH, 1841)
1990 6/16 国仲御嶽、1990 11/19 下牧山
4. ヒメグモ *Achaearanea japonica* (BOS et STR, 1906)
1990 6/16 国仲御嶽、1990 11/19 下牧山
5. シロカネイソウロウグモ *Argyrodes bonadea* (KARSCH, 1881)
1990 6/16 国仲御嶽、1990 11/19 下牧山
6. アカイソウロウグモ *Argyrodes miniacea* (DOLESCHALL, 1867)
1990 6/16 国仲御嶽、1990 11/19 下牧山
7. チリイソウロウグモ *Argyrodes fissifrons* O.P. - CAMBRIDGE, 1869
1990 6/16 国仲御嶽

コガネグモ科 Araneidae

8. コゲチャオニグモ *Araneus punctigerus* (DOLESCHALL, 1857)
1990 6/16 国仲御嶽
9. オニグモ *Araneus ventricosus* (C. KOCH, 1878)
1990 6/16, 11/19 国仲御嶽
10. ヤマシロオニグモ *Neoscona scylla* (KARSCH, 1879)
1990 11/19 国仲御嶽
11. ホシスジオニグモ *Neoscona theisi* (WALCKENAER, 1841)
1990 6/16 国仲御嶽、1990 11/18 長浜御嶽
12. オオジョロウグモ *Nephila maculata* (FABRICIUS, 1793)
1990 6/16 国仲御嶽、1990 11/19 下牧山
13. ハラビロスズミグモ *Cryptophora unicolor* (DOLESCHALL, 1857)
1990 6/16 国仲御嶽、1990 11/19 下牧山
14. ゲホウグモ *Polystylus illepidus* C.KOCH, 1843
1990 6/16 国仲御嶽

15. シマゴミグモ *Cyclosa insulana* (COSTA, 1834)
1990 6/16, 11/19 国仲御嶽、1990 11/19 下牧山
16. トゲゴミグモ *Cyclosa mulmeinensis* (THORELL, 1887)
1990 6/16 国仲御嶽、1990 11/18 長浜御嶽
- アシナガグモ科 **Tetragnathidae**
17. チュウガタシロカネグモ *Leucauge blanda* (L.KOCH, 1878)
1990 6/16, 11/19 国仲御嶽、1990 11/19 下牧山
- アシダカグモ科 **Heteropodidae**
18. コアシダカグモ *Heteropoda forcipata* (KARSCH, 1881)
1990 6/16 国仲御嶽、1990 11/19 下牧山
19. カマスグモ *Theleeticopis severa* (L.KOCH, 1875)
1990 6/16 国仲御嶽

沖縄県立博物館所蔵紅型型紙の分類とその考察（二）

與那嶺 一子

(沖縄県立博物館)

Categorization of the *Bingata* Owned by the Okinawa Prefectural Museum (II)

Ichiko YONAMINE

(Okinawa Prefectural Museum)

はじめに

紅型という染め物には、未解決の多くの疑問箇所があることは衆知のことであり、その詳細については、すでに報告済みである。^(注1) それらの疑問解決の糸口を見つけるために、当館所蔵の型紙の整理を行った結果の一部は、すでに先の報告書にて掲載し、紅型で扱われている文様そのものが、友禅染とかなりの類似性を見せていることを指摘した。しかし、表現されている文様が、どこまで和様なのか、全く沖縄的な特徴は見られないのか、中国の吉祥文様も直接中国からという説と日本本土経由説があるがどうなのかといった点については触れることができなかった。それで、今回は文様を植物文、動物文、道具文、自然現象文、幾何学文の五つに分類し、型紙の大きさや彫りによる違いでは、どのように異なるのか、型紙で扱われる頻度を調べた結果をもとに、特に植物文に焦点を絞って補足することにした。

型紙の大きさと種類による文様の特徴について

紅型型紙は、まず大きさと白地型・半白地型・染地型といった彫りの違いによって分けられる。^(注2) ここでは、彫りの違いを「種類」という言葉でまとめておく。当館所蔵の型紙を、大きさと種類で整理した結果が表Ⅰである。表Ⅱ、表Ⅲは型紙に扱われる植物文、動物文、道具文、自然現象文、幾何学文といった文様が、型紙の大きさと、彫りによる違い、(種類)でどのように異なるのか、型紙で扱われた数を表示したものである。表Ⅰは一見しても

分かるように、数にかなりばらつきがある。

そのために、表Ⅱ、Ⅲの()内には、大きさや種類別の型紙数で割った%を表示した。

型紙の大きさ別で見ると、植物文、動物文、道具文、自然現象文は型紙が大きくなるにつれて、型紙に扱われる文様の数も多くなることが分かる。例えば、道具文の場合、細模様型ではわずかに6%にすぎないのが、大模様型では29%と、10枚の型紙の内約3枚に道具文が見られるという結果となっている。幾何学文は、中模様型・中手模様型以外では45~51%の割合で見られ、型紙の約半数には必ず幾何学文が使われていることとなる。

型紙の種類別に見ると、幾何学文以外の文様は、白地型と半白地型で扱われる割合が同じで染地型ではその割合が少ないことが分かる。幾何学文は、圧倒的に半白地型で扱われる割合が多い。半白地型の型紙全てに幾何学文が見られることになる。それは、伊勢小紋型に類似の型が、多いことも要因であろう。

表Ⅱ、Ⅲから分かるように、最もよく扱われている文様は、植物文である。()内の%を見ると、全型紙に植物文が使われているという結果である。また一枚の型紙に表現される植物文が、平均1.5種類以上であるということも数字から明かである。また、この割

	細模様型	中模様型	中手模様型	三分二中手模様型	大模様型	計
白地型	100	22	76	13	58	269
半白地型	8	6	0	1	11	26
染地型	129	44	74	5	24	276
計	237	72	150	19	93	571

表Ⅰ) 沖縄県立博物館所蔵の型紙(型の大きさと種類別)

	細模様型	中模様型	中手模様型	三分二中手模様型	大模様型	計
植物文	282(119)	93(129)	274(183)	47(247)	221(238)	917(161)
動物文	54(23)	34(47)	91(61)	12(63)	56(60)	247(43)
道具文	15(6)	15(21)	27(18)	5(26)	27(29)	89(16)
自然文	35(15)	30(42)	81(54)	17(89)	77(83)	240(42)
幾何学文	107(45)	14(19)	32(21)	9(47)	25(51)	187(33)

表Ⅱ) 型紙の大きさ別文様の出現回数 * ()内は型紙の数で割った%

	白地型	半白地型	染地型	計
植物文	549(204)	60(231)	308(112)	917(161)
動物文	140(52)	10(38)	97(35)	247(43)
道具文	51(19)	5(19)	33(12)	89(16)
自然文	135(52)	20(77)	85(31)	240(42)
幾何学文	56(21)	33(127)	99(36)	188(33)

表Ⅲ) 型紙の種類別文様の出現回数 * ()内は型紙の数で割った%

	細模様型	中模様型	中 模 様 型	三分二 中 手 模 様 型	大模様型
梅	69(29)	20(28)	73(49)	9(56)	36(39)
松	34(14)	14(20)	49(33)	2(13)	31(33)
竹	28(12)	9(13)	32(21)	2(13)	25(27)
松竹梅	18(8)	3(4)	23(15)	1(5)	14(15)
桜	28(12)	17(24)	38(25)	3(16)	32(34)
菊	11(5)	8(11)	34(23)	14(74)	45(48)
楓	39(17)	15(21)	24(16)	2(11)	17(19)
牡丹	5(2)	1(1)	11(7)	4(21)	20(22)
桔梗	11(5)	2(3)	7(5)	—	5(5)
唐草	14(6)	2(3)	5(3)	2(13)	—
菖蒲	4(2)	1(1)	5(3)	2(13)	4(5)
橘	13(6)	—	—	—	3(3)
葵	4(2)	—	6(4)	—	5(5)
葦	—	—	3(2)	2(13)	8(7)
草花	10(4)	—	3(2)	—	—
藤	2(0.8)	5(7)	—	—	5(5)
撫子	5(2)	1(1)	4(3)	2(13)	4(4)
花	10(4)	1(1)	—	—	—
鉄線花	6(3)	1(1)	2(1)	—	1(1)
芒	3(1)	—	5(3)	1(5)	1(1)
銀杏	5(2)	—	3(2)	—	—
桐	2(0.8)	—	3(2)	1(5)	—
椿	—	—	1(0.7)	1(5)	—
大函	3(1)	—	2(1)	—	—
麻の葉	—	3(4)	1(0.7)	—	1(1)
水仙	1(0.4)	—	—	1(5)	2(2)
薺	3(1)	—	1(0.7)	—	—
木の実	4(1)	—	—	—	—
柳	2(0.8)	1(1)	—	—	—
蔓	3(1)	—	—	—	—
薔薇	—	—	—	1(5)	1(1)
桃	—	—	—	—	2(2)
朝顔	—	—	—	—	1(1)
三つ葉	—	—	1(0.7)	—	—
芭蕉	—	1(1)	—	—	—
栗	1(0.4)	—	—	—	—
葡萄	1(0.4)	—	—	—	—

表IV) 型紙の大きさ別植物文の出現回数

	白地型	半白地型	染地型	計
梅	112(42)	15(58)	80(29)	207(36)
松	60(22)	10(39)	60(22)	130(23)
竹	42(17)	8(31)	46(17)	96(17)
松竹梅	24(9)	7(27)	28(10)	59(10)
桜	58(22)	7(27)	52(19)	118(21)
菊	73(27)	13(50)	26(9)	112(20)
楓	58(22)	2(8)	37(13)	97(17)
牡丹	29(11)	5(19)	7(3)	41(7)
桔梗	20(7)	2(8)	3(1)	25(4)
唐草	15(6)	3(12)	6(2)	24(4)
菖蒲	10(4)	1(4)	5(2)	16(3)
橘	13(5)	1(4)	2(0.7)	16(3)
葵	11(4)	—	4(1)	15(3)
葦	12(5)	—	1(0.4)	13(2)
草花	7(3)	—	6(2)	13(2)
藤	10(4)	—	2(0.7)	12(2)
撫子	12(5)	—	—	12(2)
花	2(0.7)	1(4)	8(3)	11(2)
鉄線花	6(2)	—	4(1)	10(2)
芒	8(3)	—	1(0.4)	9(2)
銀杏	6(2)	1(4)	1(0.4)	8(1)
桐	5(2)	—	2(0.7)	7(1)
椿	6(2)	—	—	6(1)
大函	4(1)	—	1(0.4)	5(0.9)
麻の葉	3(1)	1(4)	1(0.4)	5(0.9)
水仙	3(1)	—	1(0.4)	4(0.7)
薺	—	1(4)	3(1)	4(0.7)
木の実	3(1)	—	1(0.4)	4(0.7)
柳	2(0.7)	1(4)	—	3(0.5)
蔓	2(0.7)	—	1(0.4)	3(0.5)
薔薇	2(0.7)	—	—	2(0.4)
桃	1(0.4)	—	1(0.4)	2(0.4)
朝顔	1(0.4)	—	—	1(0.2)
三つ葉	1(0.4)	—	—	1(0.2)
芭蕉	1(0.4)	—	—	1(0.2)
栗	—	1(4)	—	1(0.2)
葡萄	—	1(4)	—	1(0.2)

表V) 型紙の種類別植物文の出現回数

合は、型紙が細模様型から大模様型にと大きくなるにつれて多くなっていく。それは、型紙が大きくなるにつれて複数の文様構成が可能になるためだと考えられるが、しかし、細模様型でも、松、竹、梅といった文様を散らす形（写真1）で複数構成されたものも多く見られ、大きさでは簡単に片づけられない面がある。

型紙の大きさと種類による植物文の特徴について

最も多く出現する植物文の中で何が一番多く使われているのか、細かく調べた結果が表IV、Vである。当館所蔵の型紙の中で扱われている植物は、36種類に及んでいる。

題材として扱われる回数の最も多い順に見てみると、梅、松、桜、菊、楓、竹、牡丹、桔梗、唐草、菖蒲・橘となる。その他の文様は、扱われる頻度が571枚中12枚～1枚と少なくなる。

松竹梅の吉祥文様がよく扱われていることは、それぞれの文様の数字からも分かるが、参考に松竹梅の組み合わせがどれくらい見られるかも表示した。松竹梅の中でも梅が最も多く、松がそれに次ぎ、竹が一番少ない。また、梅などは、他の文様との組み合わせでもよく扱われているが、竹の場合は少ない。

型の種類別にみてみると、表VIのような結果となる。また、型紙の大きさによる違いは、表VIIに表示してある。

型の大きさ別に見てみると、型紙の種類同様に松、竹、梅、桜、菊、楓といった文様が多いことには変わりはないが、型紙が大きくなるにつれて菊文様が多くなり、楓文様が少なくなるという傾向が見られる。楓文様は、細模様型では、散らし文として使われている例が多い。菊文様が細模様型で少ないので、花びらが多いために、小さい画面では表現しない。

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
白地型	梅	菊	松	桜	楓	竹	牡丹	桔梗	唐草	橘
半白地型	梅	菊	松	竹	桜	牡丹	唐草	楓・桔梗	—	—
染地型	梅	松	桜	竹	楓	菊	牡丹	唐草、草花	—	花

表VI) 植物文の使用順位 (型紙の種類別／10位まで)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
細模様型	梅	楓	松	桜・竹	唐草	橘	菊・桔梗	—	—	花・草花
中模様型	梅	桜	楓	松・竹	菊	藤	麻の葉	—	—	—
中手模様型	梅	松	桜	菊・竹	楓	牡丹	桔梗	葵	菖蒲・唐草・芒	—
三分二中手模様型	菊	梅	牡丹・桜							
大模様型	菊	梅	桜	松	竹	牡丹	楓	葦	桔梗・藤・葵	

表VII) 植物文の使用順位 (型紙の大きさ別／10位まで)

にくいのではないかということも考えられる。

また、表Ⅵから出現頻度の高い植物文は大きさに関係なく見られるが、出現頻度の低い植物文は、細模様型に多く見られるなど、型紙の大きさに関係があることが分かる。例えば、柳、芒、銀杏、木の実、草花などの文様は細模様型では何例か見られるのに対して大模様型では全く見られない。

では、これらの36種類の文様がどのようなパターンで使われているかは、表Ⅷと図1で示したとおりとなる。

植物文様の表現パターンについて

表Ⅷの文様構成で「散らし文（複）」と表示しているものは、異種類の複数の文様が散らして構成されているもののことである。（写真1）また、「散らし文（単）」とは、菊なら菊だけの文様が単独で散らして構成されているもの（写真2）と考えている。「繋ぎ文（複）」とは、異種類の複数の文様がつながって構成されているもの（写真3）、また、「繋ぎ文（単）」とは、菊なら菊だけの文様が単独でつながって構成されているもの（写真4）と考えている。

もちろん、紅型文様の構成はこの4例だけではない。大模様型などに見られるような絵画的な構成もある。ここでは、参考のために散らし文と繋ぎ文を取りあげてみた。

また、表Ⅷの文様パターンでも例として表記していないものは、特に変化のある表現パターンは見られなかったという意味である。



写真1) 散らし文(複)



写真2) 散らし文(単)



写真3) 繋ぎ文(複)



写真4) 繋ぎ文(単)

松	重ね松/松葉/松の実/若松/松樹/散らし松	散らし文(複)	繋ぎ文(複)(単)
竹	笹の葉/雪持ち笹/笹の丸/竹林/竹井桁/散らし笹	散らし文(複)	繋ぎ文(単)
梅	散らし梅/梅+枝/梅+樹/梅の丸	散らし文(複)	
桜	散らし桜/枝桜/枝垂桜/桜の丸/桜+葉/桜+流水	散らし文(複)(単)	繋ぎ文(複)
菊	散らし菊/菊の丸/菊+葉/光琳菊/菊+流水/菊+唐草	散らし文(複)(単)	
楓	散らし楓/枝楓/楓+流水	散らし文(複)(単)	
牡丹	散らし牡丹/牡丹の丸/牡丹+葉/牡丹+鳳凰/牡丹+扇/牡丹+蝶	散らし文(複)	繋ぎ文(単)
桔梗	散らし桔梗/桔梗+葉	散らし文(複)	繋ぎ文(単)
唐草	唐草+その他の花(桜・菊など)	繋ぎ文(複)	
菖蒲	散らし菖蒲/菖蒲の丸/菖蒲+流水	散らし文(複)	
橘	散らし橘/橘の丸/橘+流水	散らし文(複)	
葵	葵+流水	繋ぎ文(複)	
葦			
草花		散らし文(単)	繋ぎ文(単)
藤	散らし藤/下がり藤/藤の丸	散らし文(複)	
撫子	散らし撫子/撫子の丸	散らし文(複)	繋ぎ文(単)
花	花+葉	散らし文(複)	
鉄線花	散らし鉄線花/鉄線花の丸	散らし文(複)	繋ぎ文(単)
芒		散らし文(複)	繋ぎ文(複)(単)
銀杏	散らし銀杏	散らし文(複)	繋ぎ文(複)
桐	雪持ち桐	散らし文(複)	
椿	椿の丸/椿+葉	散らし文(複)	
大函	散らし大函	散らし文(複)	
麻の葉	散らし麻の葉	散らし文(複)	
水仙	水仙の丸		
菖		散らし文(複)	繋ぎ文(複)(単)
木の実		繋ぎ文(複)(単)	
柳	枝垂柳	繋ぎ文(複)	
蔓			
薔薇	薔薇の丸		
桃	散らし桃	散らし文(複)	
朝顔	朝顔+葉		
三つ葉	散らし三つ葉/三つ葉+枝	散らし文(複)	
芭蕉	芭蕉の丸	散らし文(複)	
栗	散らし栗	散らし文(複)	
葡萄	散らし葡萄	散らし文(複)	

表VIII 植物文様の表現パターン *注2

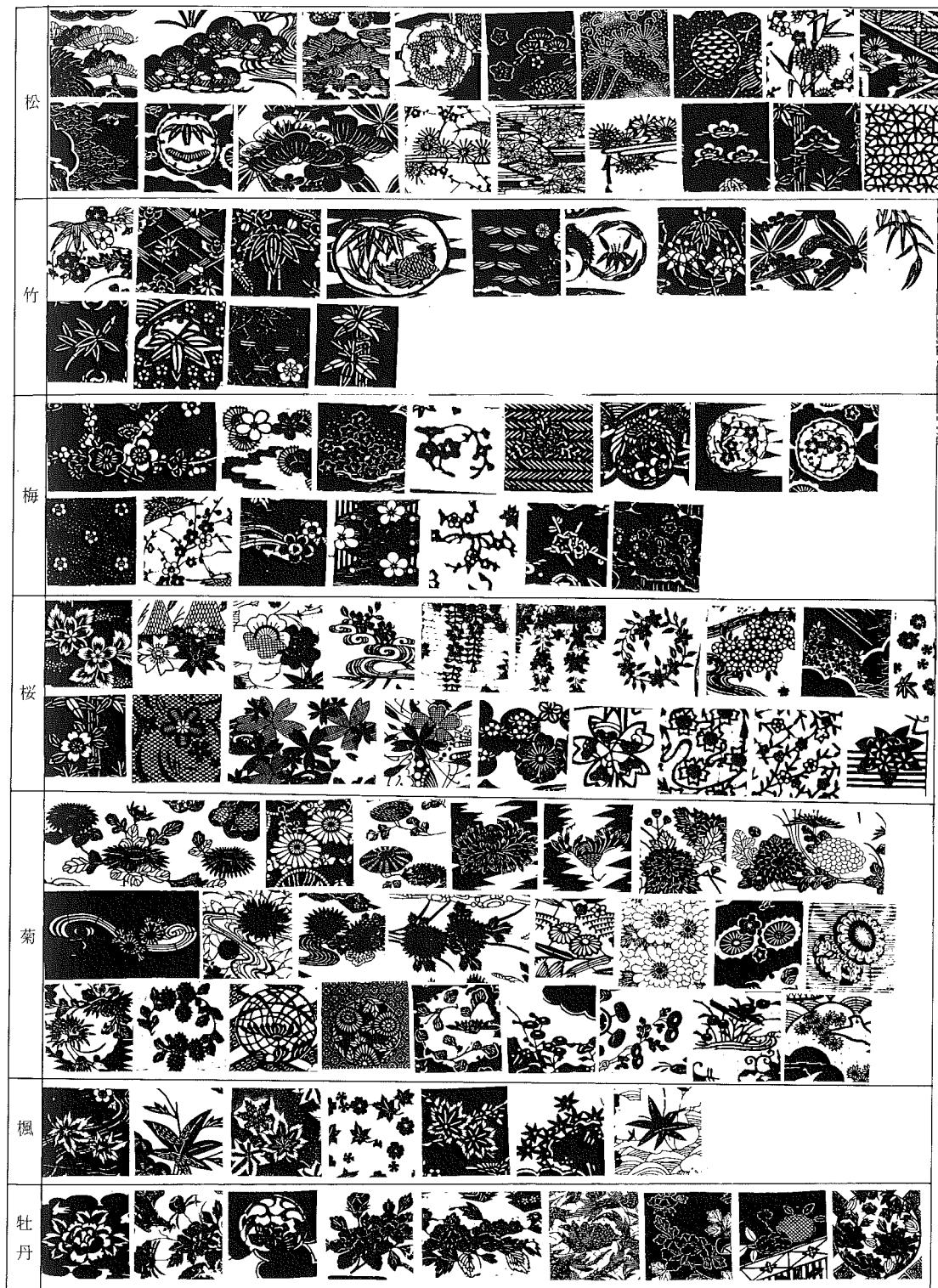


図 1) 型紙における植物文の表現パターン

桔梗				
菖蒲				
銀杏				
唐草				
橘				
葵				
葦				
草花				
藤				
撫子				
花				
鐵線花				
芒				

桐		
椿		
大函		
麻の葉		
水仙		
木の実		
柳		
薔薇		
桃		
朝顔		
三つ葉		
芭蕉		
栗		

図1をみると、表VI、VIIでよく扱われている文様が、パターンも多いことが分かる。桜、菊、楓、菖蒲、橘、葵は流水と組み合せた表現も多く見られる。松、笹、梅、桜、菊、牡丹、菖蒲、橘、藤、撫子、鉄線花、椿、水仙、薔薇などは丸文構成のものがよく使われている。また、梅、桜、楓、銀杏、草花、花などは、散らし文によく見られる。他の文様にも例はあるが、牡丹は鳳凰や蝶との組み合せが多い。

おわりに

整理の都合上、動物文、道具文、自然現象文、幾何学文などに触れる事ができず、別の機会にそれらをさらに補足するとして、植物文だけを見てみると、描かれている文様は、確かに和様であり、やはり、大和様式への憧れが感じられる。しかし、雪持ちの桐があつたり、藤か桐か判断できないものなどあり、それらの文様は、沖縄で独自に変化していくものではなかろうか。歴史的に近隣諸国の文化を取り入れながら沖縄独自の文化を形成していく過程を考えると、紅型の場合も和様の文様を模倣したり、写したりしつつ、沖縄的に消化する途中段階だったのではないかと思われる。

紅型で扱われている文様が、友禅に類似していることはどの研究者も否定していない。そのようなことから、前回の報告では「紅型が友禅に代わる物だったのではないか」と「友禅」という範囲の狭い言葉を使ったが、ここでは友禅という限定はあえて避け、縫緞、絞なども含めた日本の染織物に代わるものだったのではないかと考え直したい。また、あらためて、日本の染織物に現れる文様とも比較してみたい。

当館所蔵品が現存する紅型型紙のすべてではないのでこの結果イコール紅型の文様とは断定できない部分もあるが、結果は今後、友禅染を含めた和様の文様や中国印花布、更紗などと比較する場合の基礎資料としたい。

注1) 「沖縄県立博物館所蔵紅型型紙の分類とその考察」『MUSEUM No. 489』東京国立博物館 1991

注2) 作図にあたっては翁長自修『沖縄の文様—紅型文様の特質』第208回博物館文化講座レジュメを参考にした

沖縄の草装神と仮面神

大城 學

(沖縄県立博物館)

The Disguised gods and the *Kamen-shin*, masked man as god, of Okinawa

Manabu OSHIRO

(Okinawa Prefectural Museum)

はじめに

祭りの中心には、いつも「神」がいる。その神は、形態的に2つに分けられる。すなわち、具体的な姿で出現する場合（実在するもの、目に見えるもの）と、神女たちの祭儀や神歌をとおして神の出現が表現され、具体的な姿を見せない場合がある。前者は、「草装」や「仮面」の仮装神である。後者には、たとえば沖縄諸島のウンガミの神、宮古島のシナフカ神、石垣市川平のニランタ神などがある。これらの神は、祭りの日に海上遙か彼方・ニライカナイ（＝常世国）から来訪するといわれている。私たちは各地の祭りや芸能で、実にさまざまな草装や仮面の神をみている。

人が神に扮するとき、特定の植物で体を覆ったり、頭につけたり、あるいは頭巾をつけたり、笠を被ったりする、いわゆる草装をもって表現することがある。いにしへから、特定の植物には神靈がやどるという信仰があり、その植物を身につければおのずから神靈が人体にのり移る（＝依り憑く）と考えられてきたのである。また、顔に特殊な塗料をつけただけで（＝化粧をすること）、仮装を意味する習俗も古くからあった。

一方、仮面による神の具象化も古くから盛んに行われていた。人びとはいにしへから今日まで、草装や仮面に対して宗教的な意識や感情（＝神観念）をもっていたのである。

本稿では、沖縄県内のいくつかの草装や仮面の「仮装神」の事例をいくつか紹介し、そ

の芸能史的あるいは宗教的意義について考察してみたい。県内の草装神や仮面神が登場する祭りの内容が、ムラの成員以外には厳格に秘密にされているものがあり、秘儀的な祭りとして行われているものがある。そのような祭りと神については、本稿では取りあげないことにした。

I. 草 装 神

祭りに、神女がシルジン（白衣）と称する白麻の打ち掛けを羽織り、頭に白布を巻いたり、あるいは蔓や葛を巻いて作ったガソシナと称する被り物を頭につける。あるいは、白鉢巻に作り花（挿頭の花）をかざす。そして、たとえば大宜味村字塩屋のウンジャミでは神女たちは神アシャギ近くの小川で、清水を各自の額に3回撫でることをする。これは自ら神の資格を身につけて神に変身する（人から神に生まれ変わること）儀礼である。私たちは、このような神女の神格化の行為をよくみている。

ここでは、神女以外の草装神として、①国頭村字安田のシヌグのシヌグ神、②本部町字伊野波のシニグイのムックジャ、③石垣市字川平の節祭のマユンガナシィの3事例を取りあげてみる。

1. 安田のシヌグのシヌグ神

国頭村字安田のシヌグは、旧暦7月初亥の日に行われる。シヌグ（ウフシヌグ）とウンジャミ（シヌグングヮー）を、毎年交互に行う。

神女たちは、当日の午前9時ごろからアサギンシリ、ニードゥクル、ナハメー、アナガー（井泉）、神アサギの拝所で祈願をする。神女たちの拝所での祈願は、午前中で終わる。一方、山登りをする5歳から50歳までの男たちは、藁帯や藁鉢巻を用意する。お昼、男たちは各家でシヌグジューシ（雑炊）を食してから、ヤマヌブイ（山登り）をする。山はメーバ、ササ、ヤマナスと3つあり、門中ごとに分かれて行く。

山で男たちは、前日に用意した木の枝葉、蔓草を身にまとい、頭に巻いた藁鉢巻にはミーハンチャー（和名：ゴンズイ）の枝葉を挿す。そして、手に木の枝葉を持つ。メーバの場合、身支度を済ませた男たちは、全員一列に並ぶ。最初、山に向かって合掌し、次に海に向かって合掌する。大太鼓の合図で円陣をつくり、全員で「エーへーホー」と掛け声をかけながら、左廻りにまわる。1回廻るごとに大太鼓の連打を合図に「スクナーレー」といいながら、各々手に持っている木の枝葉で激しく地面を叩く。この所作を3回繰り返す。以上で山での儀礼は終わり、草装神に変身した男たちは、メーバからの太鼓の合図で、それぞれの山から「エーへーホー」の掛け声をかけながら下山する。下山の際は、大

太鼓を持っている者が先頭になる。

メーバの男たちとヤマナスの男たちは、安田橋で合流する。このとき、婦人たちが手に手にお酒を持って、下山した男神たちを迎える。これを「サカンケー（酒迎え）」といつて、婦人たちが男たちに酒を飲ませる。はじめて山に登る（ハチヌブイ「初登り」という）男児は、酒を指先で額につけてもらう。サカンケーをすまると、メーバとヤマナスの男たちは、アダンスナー（アダントゥンチバタキともいう）に行く。ここでササの男たちと合流する。アダンスナーには婦女子たちがいる。下山した男神たちは、彼女たちを囲み、左廻りにまわりながら「スクナーレー」の掛け声に合わせ、手に持っている木の枝葉で婦女子を叩く。この所作を3回繰り返す。

次に、アサギナー（神アサギの前の庭。広場）へ行く。アナガー（井泉）の前に敷いたむしろの上に、神女たちがすわっている。男神たちは神女を囲んで、「スクナーレー」の掛け声に合わせ、手に持っている木の枝葉で神女を軽く叩く。この所作を3回繰り返す。

そして、集落内を通って浜辺へ行く。道中、広場や木陰に老人たちがいる。草装神は、その人たちを囲んで「スクナーレー」と声を掛けながら、木の枝葉で軽く叩く。また、病弱な人や歩行困難な人の場合は、その人の家の屋敷囲いの石垣を木の枝葉で叩いたり、座敷内を木の枝葉で叩いたりする。

集落内を祓うと、全員海浜に行く。横一列に並んではじめに山に向かって合掌し、次に海に向かって合掌する。大太鼓の合図で全員海に入り、身にまとっていた木の枝葉、蔓草、頭に巻いた藁鉢巻とミーハンチャーの枝葉、そして手に木の枝葉を解いて、海に捨てる。再び、大太鼓の合図で浜に上がり、大太鼓を先頭にしてアサギナーへ行く。

アサギナーに着くと、今度はナハメーに立ててある旗頭を先頭に、三線、大太鼓、男たちと続いてウイスカ（上の川）に行く。男たちは川に入り、水浴びをする。水浴びが終わると上がってきて、川辺で三線に合わせてカチャーシーを踊り、踊りながらアサギナーへ行く。そこで、婦女子も合流して賑やかにカチャーシーを踊る。カチャーシーが終わると、全員いったん帰宅する。

夕方、神女たちがアサギンシリ、ニードゥクル、ナハメー、アナガー（井泉）、神アサギの拝所で祈願をする。男たちはアシャギナーに大きな輪をつくってすわり、思い思いに酒を酌み交わしている。これから芸能が3題演じられる。はじめに「ターンクサトゥエー（田草取り）」を、青年男女10数人で演じる。芭蕉着を着て藁帯をしめ、藁鉢巻、藁タスキ。藁数本を膝頭の上部に巻き付ける。4列縦隊になり（6列のときもある）、上体を前に倒し、三線に合わせて前進しながら田草取りの所作を演じる。三線といっしょに数人の年輩者が出て囃子たてる。また、ヒンメームチ（弁当持ち）がマーグ（籠）を背負って出る。約数分の演技である。そのときの歌詞は次のとおりである。

<歌詞>

1. たんくさ とういばる
 ひんめ くわすんど ヘイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ
 なーひん とういばる
 ひんめ くわすんど ヘイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ

2. あさぎまぬ あくたヨ ホイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ
 たが しねく なちえさヨ ホイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ
 わした みやらびぬヨ ホイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ
 しねく マタ なちえさヨ ホイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ

<逐語訳>

田圃の草を取ったら
 弁当を食べさせるよ ヘイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ
 もっと取ったら
 弁当を食べさせるよ ヘイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ
 アサギ庭の塵芥を ホイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ
 誰がきれいにしたか ホイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ
 私たち女童が ホイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ
 きれいに マタ したよ ホイ
 ヨホイ ヨイササ スリスリ

次に、<ヤーハリコー>の演技。山から木を切り出し、造船して、その進水式のさまを演じているのだという。3m程の丸太に、1mの手縄を4本結びつける。その手縄を10数人の青年男子が両方から持って、「ヤーハリコー、ヤーハリコー」を掛け声をかけながら、神アシャゲの屋根にぶつける。この所作を3回繰り返す。桶を持って丸太に水をかける所作をする婦人が2人いる。約10分の演技である。おしまいに、婦人による<ウステーク>が踊られる。円陣舞踊で、入り羽の歌・うちすま節・恩納節・あがまく・まはま節・かしら節・かんぜーく節・海のささ草・はりばこーぬ・散山節・浦々・引き羽の歌・高離り節、以上13曲を鼓に合わせて歌いながら踊る。ウステークがはじまるころは、陽も暮れ、松明のかがりで踊る。これで、シヌグの儀礼は終わる。

さて、山でムラの男たちが、木の枝葉、蔓草等を身につけて草装神に扮するのは、安田以外では、国頭村字安波・奥でもみることができる。この草装神は<シヌグ神>と称されている。草装神・シヌグ神が集落内の悪霊や災厄を海（厳密にはニライ・カナイ）へ追い祓う、というのがシヌグの目的のひとつである。<祓う>という行為は、祓った後に健康幸せ等を招きよせることを意味している。だから、ムラ人にとってみれば、シヌグ神が登場して祓ってもらわないと、心情的に向こう1年間の健康が不安であるということになる。

シヌグでは、害虫祓や虫流しも行われている。『琉球国由来記』(1713年)に、シヌグについて次のように記されている。

①七月、日撰ヲ以、シノゴ折目トテ、御タカベ仕ル。様子ハ、色々作物ノ品品ニ、虫

不付タメノ願ニ、高一石ニ付、雑石ニ合完取合、御花・御五水・仙香ニ仕替シ、城ノ頂ノ御イベ、同所伊江セイノ御イベ、荒ノ浜御イベ・根神火神へ居テ、ノロ・捷神、御タカベ仕リ、万ズノ虫取集、海ニ捨テ、島中男女惣様、一日遊申。昔ヨリ伝来テ仕ル也。

(卷十六、伊江島〔年中祭祀〕)

② シノゴオリメノ事

(七月、島中ニテ日撰仕申。遊一日ノ事)

右、アクマハライトテ、男童十人程、アマミ壱人、衣袴袴着テ、白サジ、シレタレ結ビシテ、手々ニ、棒ツキ、アマミ人、並、其日ノ、年ナフリノ人、弓矢持、先立仕、

オナジヤライハウ、エイヤイハウ

ト唱テ、家々ニ入り、又島ノニシ崎マデ行テ、ネズミヲ取り、年ナフリ持タル、矢ノサキアテ、海ニ入レ捨て、村ニ帰リ、一所ニ寄合、神酒持寄、祝申也。

(卷十六、伊平屋島〔年中祭祀〕)

『琉球国由来記』によると、シヌグは、いろいろな農作物に虫がつかないように祈願し、あらゆる虫を取り集めて海に捨てたり（伊江島の項）、また、男童10人程とアマミ人が手に手に棒を持ち、年ナフリ人（男性神職者か）が弓矢を持って唱え言をいいながら家に入り、島の崎まで行ってネズミを捕り、それを海に流す（伊平屋島の項）とある。このように、シヌグには＜祓う＞儀礼がある。そして、祓う行為はムラの男が扮する草装神・シヌグ神によって行われている。シヌグが行われるころに、ウンジャミも行われる。ウンジャミにも祓う儀礼がある。ウンジャミを「ヰナグウイミー（女の折目）」というのに対して、シヌグは「ヰキーウイミー（男の折目）」と称している。これは、シヌグが男主体の祭りであるからで、その男が草装神・シヌグ神となって主役を演じるのである。

2. 伊野波のシニグイのムックジャ

本部町字伊野波では、旧暦7月20日から26日までの7日間にわたってシニグイが行われる（他の地域ではシヌグという）。6日に草装の来訪神くムックジャ>が登場する。7日間の祭りの日程は次のとおりである。

旧暦7月20日・22日……マーグミ。ユークイ（世乞い）ともいう。ユー（世）は豊穰・富貴・健康・幸せなどを意味することば。この日はく神迎え>の日である。

22日……ヤーハリホー。ウプユミ（大折目）ともいう。豊漁祈願。

23日……ナーグヤサグイ。豊穰祈願。

24日……ハンラレート。悪霊や災厄祓い。

25日……シニグイ。豊穰祈願。婦人がウシデークを踊り、来訪神・ムックジャが登場する。

26日……ワカリ。神女の慰労。

25日の朝、各家から米を1～2合ずつ出し合い、それを区事務所で集める。その米で神酒とお握りをつくる。神酒は午前中につくる。午後から婦人2～3人が、ノロ殿内の前に臨時にかまどを設け、鍋を用意して御飯を炊く。米に粟をませた御飯である。御飯が炊けると、それでお握りをつくる。はじめに、夕方出現するムックジャの分として3個握ってノロ殿内に献饌する。神酒も供えて神女が祈願する。その間、婦人たちちはお握りをたくさんつくる。神女たちの祈願が終わると、はじめに神女が神酒をいただき、次にお握りを食する。続いて婦人たちも神酒をいただき、お握りを食する。しばらくすると、子どもたちがノロ殿内に集まり、お握りをもらって食べる。後で、婦人や子どもたちが各家にお握りを配る。

日没後、神アサギの前庭に、紺地の琉球絣を着た婦人が集まって、ウシデークを踊る。踊り終えると、区事務所の女子職員が、ウシデークを踊った婦人たちに呼びかけて、ムックジャを演じる者を募る。2人の婦人が選ばれる（女ムックジャ）。2人は女子職員からタオルを受け取り、頬被りをして神女といっしょにノロ殿内へ行き、祈願をする。しばらくして、2人は再びウシデークの輪に戻る。すると、鼓を打ち鳴らしながらウシデークを踊っていた婦人たちは、神アサギ前庭から50m程離れた区事務所前広場に移動する。区事務所前広場は、かつて神アサギがあったところで、広場一帯はアサギマー（アサギ庭）と呼ばれていた。そこで女ムックジャも参加して、ウシデークを踊る。

婦人たちがウシデークを踊っている間に、区事務所では男ムックジャに扮する青年男子2人が、芭蕉布の着物を着て藁帯をしめ、タオルで頬被りをし、ゴム草履を履いて身支度をしている。ウシデークが終わると婦人たちは、神アサギ前広場へ行く。男ムックジャも三線、太鼓、ドラの演唱で神アサギ前広場へ行く。男ムックジャは広場を横切って、ノロ殿内に行く。

男ムックジャは、ノロ殿内で神女から神酒とお握りをいただく。そのとき、男ムックジャと神女が問答を交わす。これを＜ユングトゥ（誦み言）＞という。神女と男ムックジャが問答を交わし、お握りを食している間、ウシデークを踊っていた婦人やムラ人は神アサギ前でくつろいでいて、飲物が配られる。女ムックジャは、頬被りを解いている。しばらくして、男ムックジャはノロ殿内から出て、他のムラ人と同じように区事務所の職員から飲物をもらう。これでウシデークとムックジャの儀礼は終わる。なお、ユングトゥの詞章は、次のとおりである。

<唱え>

ムックジャ：ゆしりやびら
 神 女：まーからちゃーが
 ムックジャ：わした とうじみーとう
 しまぬうさかい にがてい
 くんじゃんぬ さちから
 ゆしりやびたん
 ゆんぐとう しみてい
 うたびみそーり
 神 女：くりや
 びるましむぬさみ
 とーとー
 うたてい ちかし
 ムックジャ：むぎ あわ とーぬきび
 ちくらわ
 ふーぬたるか
 んちゃまっくわ かきらち
 うたびみそーれ
 めー ちくらわ
 まんさくゆからち
 あぶしまくら かきらち
 うたびみそーれ
 んむぬ いるかじ
 ちくらわ
 うしぬ ちぬぬぐとう
 ながく まぎく さがい
 うんぶい でいきらち
 うたびみそーれ
 なしむぬくわー うはんじょーや
 いきが いなぐ
 うちまじり まじり
 ちゅみーとうから
 じゅーににん

<逐語訳>

やって来ました
 どこから来たのか
 私たち夫婦は
 島（ムラ）の繁栄を願って
 国頭の先から
 やって来ました
 ユングトゥを唱えさせて
 ください
 これは
 珍しいものであるよ
 では
 歌って聞かせてくれ
 麦、粟、唐の黍を作れば
 穂が垂れる程
 土を枕にする程稔らせて
 ください
 稲を作ると
 満作に稔らせて
 畦を枕にする程稔らせて
 ください
 甘譜の数かず
 作ると
 牛の角のように
 長く太く下がって
 垂れるほど稔らせて
 ください
 子の繁昌は
 男女
 打ち交じり交じり
 一夫婦から
 12人

	していらち	誕生させて
	うたびみそーれ	ください
神	女：あんせー やーや	それではあなたは
	なしむぬくわーや	子どもは
	いくたいが	幾人いるのか
	ムックジャ：うとうーとうぬ みーはがーとう	眼病の弟と
	じゅーさんいん やいびん	13人であるよ
	まじや	先ずは
	ゆんぐとうぬ しるしに	ユングトゥを唱えたしるしに
	うどうてい	踊って
	うみかきやびら	お目にかけましょう
神	女：でいきたー でいきたー	でかしたでかした

現在、演じられているムックジャに関わる儀礼について紹介したが、ムックジャの扮装や演技は、かつて（戦前までは毎年演じていたが、戦後は2度ばかり演じている）演じられていた状況とは異同がある。つまり、現在はだいぶ簡略化して演じているのである。かつての状況を紹介しながら、ムックジャの芸能史的意義について考察してみたい。

かつて、ムックジャを演じるのは2人であった。この2人を選出するのは神女である。選ばれた2人は女性で、うちひとりは男装、もうひとりは女装する。アサギマー（現在の区事務所前広場）に仮小屋をつくり、ムックジャに選ばれた2人は早朝からそこに閉じ込もる。小屋の中で、神女がムックジャに踊りとユングトゥの唱え方を教える。小屋の中での食事は栗飯のお握りでひとり2個。それはいったん御嶽の火の神に献饌してから持ってくる。夕方、アサギマーに紺地の琉球絣を着た婦人たちが集まってウシデークを踊る。そのころ、ムックジャは小屋の中で扮装をしている。ムックジャの扮装は、肩落とした芭蕉布の着物を着て、藁帯を荒々しくしめ、顔は芭蕉布の風呂敷で覆う。右肩先から青ミカンを入れた竹籠を掛け、右手で青竹の杖をつき、左手に青い葉のクバ扇を持つ。ムックジャの仕度が整ったころ、小屋の外でドラを1回打ち鳴らす。そのとき、ウシデークの踊りは止み、一同小屋に向かって合掌する。2度目のドラの合図で小屋の扉が静かに開けられ、3度目のドラの合図でムックジャが杖をつきながら、小屋から出てくる。ウシデークを踊っていた婦人や周りにいるムラ人たちは拍手をしてムックジャを迎える。三線、太鼓、ドラで囃子たてながら、ムックジャを神アサギ前に送り出し、婦人たちがウシデークを踊る。神アサギの前に青葉の仮小屋をつくってあり（扉なし）、その中にムシロを敷いて、シマンペーフとキンシルーという2人の男神人が正座している。ムックジャは男神人の前に来てぬかずき、両者で問答を交わす。これがユングトゥである。ムックジャの唱えが終

わると、男神人は「でいきたー でいきたー」（でかした、でかした）といって、クバ扇でムックジャの肩を叩き、喜びを表現する。ムックジャは神女に抱えられるようにして、婦人のウシデークの輪の中に入る。ムックジャは鼓と歌に合わせて不格好な踊りをする。いつの間にか2人は抱き合って尻を動かし、交接のさまを演じる。交接のさまを演じているとき、周囲から拍手がおこる。しばらくして、ムックジャ2人は暗闇のなかに消えていく。

ムックジャのかつての演技は、以上のようにあった。交接のさまを演じるので風紀上よろしくないということになり、戦後は2度ばかり演じて、その後は簡略化し、現在のような演じ方になっている。現在、女ムックジャを演じる婦人は、娘が嫁がおめでたの家の者である。ムックジャを演じると丈夫な赤ちゃんが授かるという。

さて、神女によって選出されたムックジャは、臨時にしつらえられた小屋に籠もる。芭蕉布の着物を着て、芭蕉布の風呂敷で顔を覆っていることは、人から神に化身したことを探している。現在は、タオル1枚で顔を覆うが、要は、顔を隠して自分が誰であるのかをわからなくすることが大事なのであって、自分を消し去ることで他者に化身し、神格化すると考えたのである。風呂敷やタオルは、もともとは植物で身を覆う慣習が、纖維が発展したことで布に変わった、と考えることができる。つまり、風呂敷やタオル等、布は蔓草や草木の延長で、それで顔を覆えば神靈が憑依するという民俗が継承されていたのである。ムックジャは杖に青竹を用いているが、竹も神靈が依り憑くといわれている。

そして、ムックジャは、国頭の先やって来たという。国頭の先とは、海上遙か彼方、つまり、ニライ・カナイを意味しているのであろう。海上遙か彼方からやって来て、五穀の豊かな稔りと子孫繁昌を約束する。また、ムックジャが演じた交接のさまは、生殖を暗示し、穀物の生産をうながそうとする模倣呪術、あるいは類感呪術である。

3. 川平の節祭のマウンガナシイ

八重山諸島の石垣市川平で、旧暦9月か10月の戊・戌の日から5日間行われるシティ（節祭り）に出現する＜マウンガナシイ＞という来訪神は、仮面はつけない。なお、石垣市字伊原間にはマウンガナシイの仮面が祀られている。

シティとは、節変わり、年変わり、年の折目を祝う祭りのことで、つまり、＜正月＞のことを意味している。農業暦の正月は、収穫祭を終えた後にやってくる。現在のように1月1日が正月となったのは後世のことである。だから、シティに出現するマウンガナシイは、海の遙か彼方からユー（世。家族の幸せや穀物の豊かな実り）と農耕の作法、牛馬の繁昌などをムラ人に授けるために来訪する神であるが、節（正月）に出現するのでく歳神＞である。

川平では、上のムラ（旧久場川村）と、下のムラ（旧内原村）にマウンガナシイが出現

する。ウヤ（親）とファー（子）の2神1組で、両村とも5組で編成される。上のムラは女神、下のムラは男神といわれている。

夕方、マユンガナシィに扮する青年（男子）は、緊張した面もちで、黒着物を着て、御膳に用意された食事をとった後、仏壇に線香を立てて合掌し、ムトゥ（元）の家に行く。そのとき、＜神＞に扮装する衣裳や道具を持っている。日没後、青年たちは集落から離れたくクラヌヤシキ＞という所定の聖なる場所へ行き、そこで、水甕の清水で口をすすぎ、塩を少々食して潔斎する。そして、身支度を整える。マユンガナシィの扮装は、クバ笠を被り、顔を手拭いで覆い、さらにクバの葉でつくった蓑を着て、腰にアンツク（編籠）を下げ、手に棒を持つ、というものである。上のムラは素足で、下のムラは草履を履く。また、上のムラは女神ということで、芭蕉の葉をカカン（下裳）として腰に巻く。

身支度を整えると、寅の方遙か彼方の神の国・ニーラスクに向かって呪文を唱え、＜神＞に変身する。この瞬間から神となった青年たちは、翌朝人間にもどるまで、ムラ人との会話は厳禁されている。マユンガナシィに扮するのは、原則として戌年生まれの青年層から20人が選ばれる。ムラ内の誰かが仮装し、神として出現てくる。ムラ人は、その神役の人が誰であるかということを知っていても、この神々を靈威あふれる神と信じているので、そのものをも真実神の化現とみなしている。このことは、仮面を被って出現する神の場合も同じ事情である。また、沖縄ではクバ（ビンロウ）は、植物のなかでもわけて神靈の依り憑きやすい、いわば神木であり、そのクバに身を包んでいる限り、その者はまさしく神そのものなのである。

午後8時ごろ、マユンガナシィは集落に出向く。集落うちの一軒一軒を訪れて、カンフチィという祝言を唱えて祝福する。カンフチィとは神口、つまり神のことばの意だが、神への祈願のことばの意もある。下のムラのカンフチィの一部を紹介しよう。

<唱え言>

うーとーどう
ういぬしいま
かんぬしいまーら
ふーゆー ぴいすゆーば
きたんまーでいん
んにまーでいん
んていちいきい
ちいんてい おーる
まーゆんがなしいでどう
しいさり とーどうっさり

<逐語訳>

ああ尊し
上の島
神の島から
大世、広世
桁までも
棟までも
満ちおき
積み満ちなさる
マユンガナシィと
申します、ああ尊し

家々で祝福を授けた神々は、寅の刻（午前4時）前には、再びクラヌヤシキに集まる。そこにティカサ（司。神女）や神役の男たちもやって来て、寅の刻になると、ティカサが寅の方位に向かって祈願する。神々は神衣裳を解いて、人間に戻ることをスディー（孵化、脱皮の意）といっている。

午前6時ごろ、ティカサを先頭に、〈オーパン家ヌ道歌〉を太鼓とドラに合わせて歌いながら、ムトゥの家に行く。ムトゥの庭で一同輪になって〈節ジラバ〉を歌う。歌い終わると座敷へあがり、祝宴となる。

II. 仮面神

仮面にはほとんどの場合、名前があり、造形的にも固定した顔をしている。見る側からすれば、目の前に現れる仮面が何ものであるかを認識できることを意味しているのである。仮面の顔のなかで、たとえば眼はまばたきをせず、そのことが仮面の神秘性や非日常性をあらわしているといってよいだろう。

さて、沖縄の仮面神には、獅子、彌勒、しょんだう、人形加那志、パーントゥ、アンガマ等がある。仮面を用いるが、神として扱う意識がほとんどないものに、鬼狂言の鬼（竹富島）、組踊「花壳の縁」の猿、フェーヌシマ等をあげることができる。ただ、フェーヌシマ系の芸能のなかでは、竹富町字小浜島のダートゥーダーは神格の要素を有しているのではないか、と思われる。

ここでは、神と意識されている仮面を取りあげてみたい。

1. 獅子

獅子は、中国からその信仰とともに伝來したと考えられる。獅子は百獸の王であるとか靈獸として考えられており、そういったことからその威力をあがめ、尊厳なるものと信じて、蹲距せしめたり、舞わせることによってあらゆる悪霊や災厄が祓われる、という信仰があると考えられる。

獅子には、石製や陶製の獅子像のように、呪術信仰のみに使用されるものと、芸能＝獅子舞に使用される木製のものがある。前者は、集落の出入口につけたり、屋根上や門中にかける仮面である。この種の獅子は重量があって、しかも目・鼻・口の穴が貫通していないかったりして、芸能に使用されることはない。

芸能に使用する獅子は、呪術信仰に用いられることがある。祭りのとき、ミチジュネー（お練り）の先頭を獅子舞が行き（道行獅子）、それが終わると芸能を演じる舞台の片隅（上手前や正面前）に獅子頭を置いて〈踊り神〉と称しているムラもある。

獅子舞は、沖縄本島と周辺離島では1頭で舞い、宮古諸島や八重山諸島では2頭（雌雄）で舞う。獅子頭は軽くて丈夫なデイゴを用いることが多い。上顎と下顎は奥の方で連結させて、口が開閉できるようになっている。胴体はショロ繩を編んで、これに芭蕉または麻の纖維をシャリンバイ（方言：テカチ）で褐色に染めて毛にする。脚も胴体と同じ作り方で、股まではけるようになっている。胴体の中には2人の者が入る。獅子舞の一般的な技法には、向こう突き出し、足打ち、大廻り、三角飛び、しらみ搔き、まり遊び等、そして噛む所作がある。噛む所作には、災厄や悪霊を噛み消すという点に重きをおいているからである、と考えられる。

2. 彌 勒

那覇市辻の二十日正月に登場する彌勒や那覇市首里赤田町の彌勒、大里村字古堅のミミンメーの彌勒はよく知られているが、地域的にみると、八重山諸島が彌勒の芸能は圧倒的に多い。八重山では、旧暦6月のプーリィ（収穫祭。豊年祭）、9月・10月のキティガン（結願祭）、シツィ（節祭）、竹富島ではタニドゥル（種子取祭）、波照間島では七月の盆ムシャーマに彌勒が登場する。幼児や婦人を引き連れて踊る。

竹富町鳩間島の彌勒は、豊年祭と結願祭に登場する。彌勒の面を被った者が左手に杖、右手に大きな団扇を持って先頭になり、下手から登場し、後ろに13人の婦人が眷属として続く。婦人の先頭2人は、神酒の入ったカンビン（酒器）を持ち、次の2人が五穀の入った籠を持ち、後の9人は黄色の三角旗を持つ。彌勒を中心にして婦人たちは円陣をつくり、左廻りに廻りながら踊る。彌勒の団扇の使い方は、常に、すくいあげるような所作でなければならない。この所作は、ユー＜世。富貴や豊穣などの意＞をすくいあげる意味だ、という。

ムラ人は、七福神の布袋に似た面を被った彌勒を、五穀豊穣をもたらす農耕の神と仰ぎ、彌勒の来訪によって島の繁栄が成就すると考えたのである。そして、穀物の実りや穀物に恵まれた豊かな生活を＜彌勒世＞＜彌勒世界報＞などといっている。

八重山民謡の「彌勒節」の歌詞の一部をみてみよう。

＜歌 詞＞

1. たいぐくぬ みるく
　　ばがしまに いもち
　　うかけぶせ みしょり
　　しいまぬ あるじ
　　サーンサーングーヤー
 - サーサーサー

＜逐語訳＞

- 大国の彌勒様が
　　我が島にいらっしゃっておりますから
　　統治を立派にしてください
　　島の主様
　　サーンサーングーヤー
 - サーサーサー

2. みるくゆや いもち	彌勒世は招来され
あしいばばん あしいび	遊ぶなら遊びなさい
ぶどうらばん ぶどうり	踊るなら踊りなさい
うゆるしでもぬ	お許しであるよ
サーンサーングーヤー	サーンサーングーヤー
サーサーサー	サーサーサー
3. みるくゆぬ しるし	彌勒世の兆候は
とうかぐしぬ ゆあみ	十日越しの夜雨
かきぶさいみしょり	お掛けください
しいまぬ あるじ	島の主様
サーンサーングーヤー	サーンサーングーヤー
サーサーサー	サーサーサー

竹富島の古謡のひとつで、旧暦8月8日の祭り「世迎え」で歌われる「トゥンチャーマ」(世迎えユンタ)は、次のような歌詞である。

<歌詞>

1. あがとーから くる ふにや
ぱがいぬ とうんちゃーま
ウヤキユーバ タボーラル
2. うはらから くる ふにや
なゆしちゃる くる ふに
ウヤキユーバ タボーラル
3. みるくゆば ぬしおーる
かんぬゆば ぬしおーる
ウヤキユーバ タボーラル
4. たきどうんに とうるすき
なかだていに とうるすき
ウヤキユーバ タボーラル
5. みるくゆば だぎうるし
かんぬゆば だぎうるし
ウヤキユーバ タボーラル
6. ややぬ ややぐとう
きぶるぬ きぶるぐとう
ウヤキユーバ タボーラル

<逐語訳>

- 遙か遠くからからやって来る船は
我が上の神の船
富貴な世を賜る(囃子)
- 大海原からやって来る船は
何を載せてくる船か
富貴な世を賜る(囃子)
- 彌勒世を載せて来られる
神の世を載せて来られる
富貴な世を賜る(囃子)
- 竹富島に取り付け
仲立島(竹富島の異称)に取り付け
富貴な世を賜る(囃子)
- 彌勒世を抱き下ろし
神の世を抱き下ろし
富貴な世を賜る(囃子)
- 家の家ごとに
煙がたちのぼるごと(家ごと)に
富貴な世を賜る(囃子)

7. たーらゆば たぼーられ

俵世（俵の数が沢山収穫できる豊作な世）

を賜れ

ましぬゆば たぼーられ

枠の世（枠の数が沢山収穫できる豊作な世）を賜れ

ウヤキユーバ タボーラル

富貴な世を賜る（囃子）

彌勒の芸態や歌謡からして、弥勒は、常世国・ニライカナイから来訪すると人びとは考えているのである。元来、仏教で説く彌勒菩薩は、特に農耕と関係があるわけではないし、遙か彼方の海からやって来るともいっていない。しかし、現実には沖縄では、彌勒は海の遙か彼方から五穀の実りをたずさえて来訪する神と考えている。つまり、固有の常世神来訪の信仰の上に彌勒出世の信仰が重なったのである。本土では、彌勒踊りの伝承地が湘南や伊豆、房総など海岸地帯に集中しているが、彌勒信仰がわが国では、海辺における常世神信仰を背景にして育ったと考えられる。

また、鳩間島の彌勒の面は、豊年祭の朝、きれいに拭いて色を塗りかえる。島では、化粧するという表現を用いる。芸能を行う前に仮面に化粧をするのは、本土でも事例がある（たとえば、長野県新野の雪祭りの面や静岡県西浦の田楽の面など）。芸能を行う前に化粧することによって、面に新たな靈魂が入ると信じられている。

3. しょんだう

名護市屋部では、この踊りはスンドーと呼ばれ、旧暦8月に行われる「八月踊り」で踊られる。八月踊りのショーニチ（正日）に、芸能出演者全員によるミチジュネーがあるが、そのとき先頭と行列の末尾を行くのがスンドーである。行く先々を祓い清める役をする。道ジュネーの後、舞台公演となるが、スンドーはプログラムの最後に踊られる。

沖縄の古典舞踊で、一曲だけ仮面を使って踊るのがある。「しょんだう」である。美女2人と醜女2人で踊り、醜女が面をつける。内容は、美女2人が踊っているところへ仮面の醜女2人が登場し、醜女は美女につきまとうように踊る。醜女は美女の踊りを真似するが、醜女の踊りはぎこちない。美女は醜女といっしょに遊びたいが、いやな匂いがするので別々に遊びましょう、といって美女は退く。残された醜女は、美しいといってうぬぼれるな、この世は縁が大切だ、とやり返して退場する、というものである。美しさを誇る美女と、醜いゆえに相手にもされない醜女の哀感が交錯し、あふれるユーモアのなかにもペソスの漂う踊りに仕立ててある。

4. 人形加那志

名護市字久志にあるの仮面で、方言で<ミンジョーガナシ>という。久志の松浜家で保

管されている。旧暦7月16日に行われる豊年祭に〈踊り神〉として公開される。

豊年祭で、人形加那志の祈願をしてから、舞台の上手前方に置く。舞台で演じる芸能は、すべて下手から出るので、芸能はすべて踊り神・人形加那志にお見せする、奉納するするという形をとっている。人形加那志は、おしまいから2番目に踊る（おしまいは、舞方）。人形の面を被った者ひとりと、人形を誘導する二歳2人。出羽の「高離節」で、下手奥から登場し、舞台を一巡して中央に立つ。中踊の「仲村渠節」で二歳2人は退き、人形加那志が踊る。入羽も「高離節」が演唱され、二歳2人が再び登場して、人形加那志をいざなって下手奥に退場する。

5. パーツトゥ

パートトゥは、宮古諸島の平良市島尻と上野村野原で行われるパートトゥの行事に登場する。パートトゥとは、異様な形相をしたもの、鬼、妖怪という意味のようだが、ムラ人には〈神〉という意識がある。

島尻では旧暦9月に行事が行われ、青年男子の扮する3体のパートトゥが出現する。キャラーン（シイノキカズラ）で全身を覆い、シマリガーと称する古井泉に沈澱している泥を全身に塗る。面をつけ、後頭部にマーター（ススキの葉を十文字に結んだ呪具）を差し、杖を持つ。そして、シマリガーから出て、集落内を徘徊し、泥を人体や新築した家にぬって悪霊や災厄を祓う。

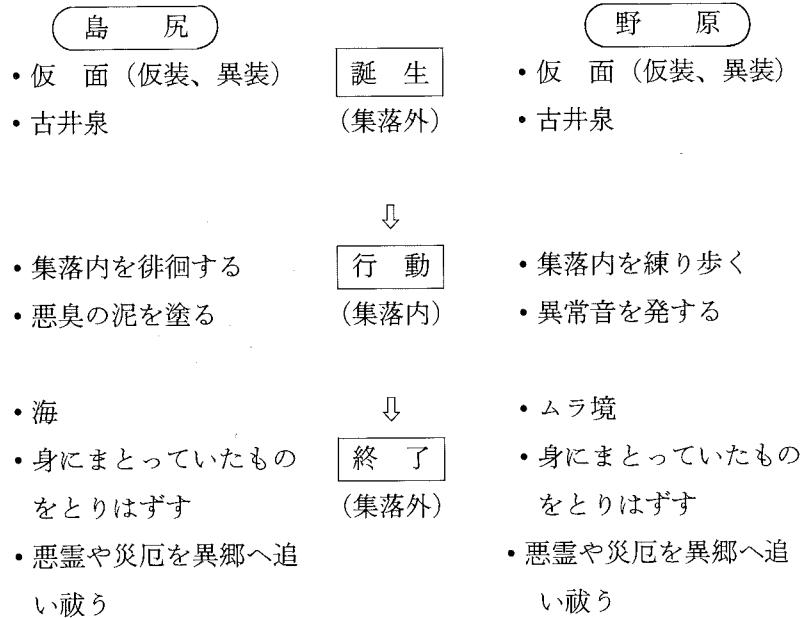
野原のパートトゥは、旧暦12月の丑の日に登場する。パートトゥは小学校高学年の男子が扮し、1体である。それにホラ貝吹き1人、太鼓打ち1人、婦人たちと子どもたちが加わる。パートトゥを先頭に、頭と腰にマーニ（クロツグ）を結わえ、ツザギー（ヤブニッケイ）の枝を持った婦人たちが続き集落内を練り歩いて悪霊や災厄を追い祓うのである。島尻と野原のパートトゥの比較をし、両者の異同をみてみよう。

	島 尻	野 原
行 事 名	サトゥプナハ（パートトゥプナハ）	サティパロウ
時 期	定期。毎年。プナハという行事が年に3回行われるが、3回目のプナハにパートトゥが登場する。行事は2日間。旧暦9月に行うスマッサリの行事の1週間から10日後に行う。	定期。毎年。旧暦12月最後の丑の日で、行事は1日のみ行う。
目 的	パートトゥが登場し、ムラ内の悪霊や災厄を祓って、ムラ人に健康や幸せを授け、ムラに恵みをもたらす。	同 左

	島 尻	野 原
参 加 者	ムラ人。パーントゥを演じるのは青年男子3人。2日間で6人。	ムラ人。パーントゥを演じるのは小学高学年の男子1人。パーントゥと行動をともにするのはホラ貝吹き1人、太鼓打ち1人、および婦人たちと子どもたち。
準備をする場所	ンマリガー（古井泉）とその周辺。	ニーマガー（古井泉）とその周辺。
パーントゥの数	3体。①ウヤパーントゥ（ンマパーントゥともいう）、②ナカパーント1体。ウ、③ッファパーントゥ。	
扮 装	キャーン（シイノキカズラ）を全身にまとい、ンマリガーに沈殿している泥を全身に塗る。仮面を被り、後頭部にマーター（サン。ススキの葉を十文字に結んだ呪具）を差し、泥を塗った杖を持つ。	パーントゥ役は仮面を被るだけで、服装は普段着のまま。パーントゥ以外の子どもたちも普段着。婦人たちには腰にマーニ（クロッグ）をつけ、それをタドゥナズ（センニングサ）で結わえて固定する。両手にツザギー（ヤブニッケイ）の枝を持つ。
行 動	ンマリガーにて誕生→フツムトゥ（拝所）→ウイサトゥ→アガズサトゥ→パイサトゥ→集落内を徘徊（新築した家、新生児の家に立ち寄る）→海に入り、身にまとっていたものを取り、面もはずす。	ニーマガーの側にて誕生→ウプウタキの側（遙拝）→集落内を2コースに分かれ、決められた道順を練り歩く（新築した家に立ち寄る）→ムスルンミー（集落西方のムラ境の場所）でパーントゥの面をとる。婦人は身にまとっていた草木を取り、所定の場所に置く。
行動する時間帯	昼間準備。日没前に行動を開始して日没後に終了する。以前は、日没後に行動を開始し、約3時間程集落内を徘徊する。	昼間準備。日没後に支度をして、行動を開始する。約1時間、集落内を練り歩く。
祓いの具体的な行動	ンマリガーに沈殿している悪臭の泥を、人体や家屋に塗る。	ホラ貝や太鼓の音。ツザギーの枝を打ち振る音。ホーイホーイやウルウルという婦人たちの掛け声と子どもたちのざわめき。
歌謡	なし。	なし。
伝 承	あり。往昔、島尻の北東のクバマと称する海岸に、クバの葉に包まれた不思議な仮面が漂着した。その仮面をムラの厄祓いに用いたところ効果があり、それ以後毎年使用するようになった、という。	あり。ムラ内からマズムン（妖怪）を追い祓うためにパーントゥの面を作って演じるようになった、というもの。他に4、5話あり。

島尻の伝承は、仮面がクバ（ビロウ）の葉に包まれて漂着したということだが、再三述べているように、クバは植物のなかでも神靈の憑依しやすいものであり、さらに、漂着したということは、仮面を神のよりましとする考えがあったからであろう。また、仮面を厄祓いに用いたら効果があったので、それ以後、祓いの行事で使用するようになったといふ。これは、精神的に安定な生活をするために、ムラ人は必要に応じて神を自分たちの側へ招いて定期的に拝みたいという願望があったからである。それゆえに、草装・仮面の神を出現させた。草装・仮面をすることによって人間より優越したもの、すなわち神になったのである。人は生きていくために神の威力が必要だが、神も人間世界へ来訪するには、人の手だてを必要としているのである。

■パントゥの祓いの構造



6. アンガマ

アンガマは、八重山諸島で、旧暦7月のソーロン（精霊。お盆）に、後生からやって来る祖先神といわれている。石垣市宇登野城では、13日迎え日の夜、アンガマの仮面をつけ、クバの扇を持ったウシュマイ（翁）とンミー（嫗）が、タオルで顔を覆い、笠を被ってサングラスをかけて仮装した多数の青年男女を引き連れて家々を訪れる。ウシュマイとンミーは遠い先祖をあらわし、仮装した青年たちは近い先祖をあらわしているといわれる。主人の招きで座敷にあがり、「無藏念佛節」を歌い、翁と嫗を中心にして、後生の問答が観客との間で交わされる。機知に富んだやりとりである。翁も嫗も後生の人なので、問答はすべて裏声でなされる。問答のやりとりの途中で、引き連れてきた青年たちが踊り

を披露する。

アンガマの青年たちは、手拭いで顔を包み、それにサングラスをかけクバ笠を被っている。先祖の神がサングラスとは……と思うが、これも顔を隠して自分が誰であるのかわからなくするため、化身するためにやっていることなのである。

登野城の場合、ウシュマイとンミーおよび眷属たちは、かつては全員、竹の皮でにわかに作った（一説に、芭蕉の葉で作ったともいう）面を被っていたともいわれている。長年の伝承の過程で、ウシュマイとンミーにだけ仮面を被らせることになったのかも知れない。祖靈のより人間的な表現である。一方では、草装神から仮面神への移行と捉えることもできる。

■参考文献・資料

三隅治雄著『祭りと神々の世界』 NHK ブックス・カラー版、日本放送協会出版、

1979年。

沖縄タイムス編『おきなわの祭り』沖縄タイムス社刊、1991年。

拙論「シヌグ・ウンジャミ考」『民俗芸能』第60号所収、民俗芸能友の会刊1980年。

拙論「シヌグの芸能ームックジャを中心にして」『民俗芸能研究』第1号所収、民俗芸能学会刊、1985年。

拙論「宮古のパートトゥ」『文化課紀要』第5号所収、沖縄県教育庁文化課刊、1988年。



神衣裳を着て、頭に蔓草を被り、鼓を打って神歌をうたう神女たち。

(ウンジャミ。国頭村字比地)



神女の紙の髪飾りは草装が発展したものである。

(イザイホー。知念村字久高)



頭に木の葉を被り、手に枝葉を持って神歌・フサをうたう神女たち。

(ウヤガン。平良市字狩俣)



蓑・クバ笠・タオルで全身を覆い 6 尺棒を持って各家を訪問する歳神たち。

(マユンガナシィ。石垣市字川平)



仮面の者と草装の者が悪靈・災厄祓いをする。

(パーントゥ。上野村字野原)



舞踊の髪飾りも草装の発展したものである。

(八重山舞踊。石垣市)



仮面を被ったウシュマイ(翁)
とンミー(嫗)。盆に訪れる
祖靈神。眷属の青年たちも仮
装する。

(アンガマ。石垣市字登野城)



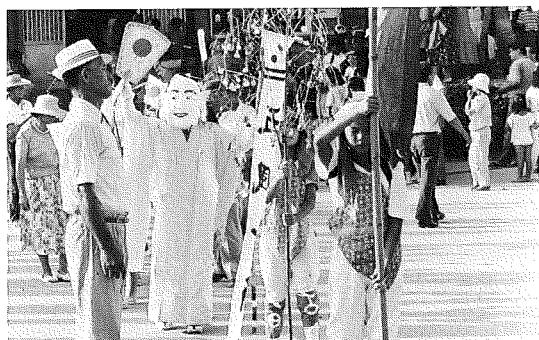
災厄祓いをする獅子舞と草装のムラ人
たち。

(二十日正月。城辺町字比嘉)



災厄祓いをする草装・仮面の神・パン
トゥ。悪臭のドロを塗って祓いをする。

(パントゥ。平良市字島尻)



仮面の来訪・彌勒の芸能。眷属をしたが
えて、祭りの場に登場する。

(ムシャーマ。竹富町字波照間)

〈資料紹介〉

壺屋と古典焼

津波古聰

(沖縄県立博物館)

< Material Note >

Ceramics of Tsuboya, Naha City, Okinawa Prefecture.

Satoshi TSUHAKO

(Okinawa Prefectural Museum)

はじめに

当館において、平成3年9月17日から10月6日までの期間で、企画展『壺屋陶工遺作展』を当館と壺屋協同組合の共催で開催した。この企画展は、壺屋陶工のなかから物故者に焦点をあて、彼らの作品を通じて戦前・前後の壺屋の歩みをもう一度見直して見ようという試みであった。展示室のスペースや調査不足もあって、展示や図録掲載は上焼の陶工13名の作品になった。幸いにも、展示作業中に荒焼の陶工2名の作品が確認追加されたため、実際の展示は15名になった。この企画展のために物故者の調査を5月から8月の間におこなったが、調査の最中に疑問になったのが、古典焼というスタイルの焼物であった。壺屋の陶工にとって古典焼は聞き慣れない言葉のようで、古典焼の名を聞いたことのある陶工は少なかった。(もっとも聞き取り調査に協力してくれた陶工の年代的なものも多分にあったようだ。) ところがこの古典焼に施された模様を見た壺屋の陶工は「エジプト」模様とよんでいた。

古典焼は、象や鳥、人物の図柄がエジプトなど中近東の図柄を髣髴させるものである。このため、この手の模様は「エジプト模様」とよばれている。また、艶消しのような黒釉をほどこし、釉薬ごとエジプト模様を彫り込んだものは「長太郎焼」とよんでいた。

明治後半から大正・昭和初期まで生産され続けた古典焼は、今次大戦を境にしだいにその姿を消していく。琉球王府の崩壊とともに社会的にも混乱な時期に登場した短命の焼物であるが、沖縄の陶器にとって避けては通れない部分でもある。

古典焼と本土商人

廃藩置県後、明治中頃からあらゆる本土商人（いわゆる寄留商人）が沖縄に進出してくる。この本土商人によって安価で丈夫な本土産の陶磁器が多量に持ち込まれた。この本土産の陶磁器は、「スンカンンマカイ」とよばれる磁器の食器類で一般家庭のほとんどがこの安価なスンカンを求めた。スンカンは、瀬戸地方を中心に全国的に製作された多量生産の磁器で、図柄は型紙や銅板による転写によって絵付けされたものである。当時、首里・那覇の裕福な家庭はスンカンを使い、経済的に余裕のない家庭は壺屋の食器を使用したという。当然壺屋の陶器はしだいに市場を失っていった。このような状況下で活路をみいだしたのが、古典焼の製作であった。

古典焼に直接・間接的に関係した商人は、益田耕造、黒田理平菴、田中理一郎、二ノ宮、青木という人達がいた。彼らの店は、明治の終わりころから大正の初めころにかけて那覇にあいついで開店していった。商人のなかには、陶磁器や漆器・織物など工芸品全般にわたり取り扱う商人もいた。また、工芸品の売買の他に、自ら工場を持ち生産する商人もいたという。彼らは壺屋の陶工に図柄（エジプト模様）を指定して壺などを受注し、これを本土市場に出荷していった。しかし、壺屋の陶工にとって古典焼は必ずしも収入のある仕事ではなかった。商人から前借りをしながら製作していったが、陶工達の仕事は夜中まで続いたという。

壺屋の陶器は、廃藩置県後、下絵の顔料であるコバルトの導入以外技術的な変化はなかったが、磁器製食器の移入による苦境は古典焼の製作に追い立てていった。このふたつの出来事は、逆に壺屋にあたらしい図柄と加飾法をもたらしていくことになる。エジプト模様や貼付・盛付・搔落としなどの加飾法は壺屋にとって新鮮なものであった。



益田商店(古典焼を扱った商店のひとつ)

民芸運動と古典焼

昭和13年から15年にかけて日本民芸協会の柳宗悦、河井寛次郎、浜田庄司らがあいついで来県し、沖縄の民芸を調査していく。柳は大正の終わりころから沖縄の民芸調査を計画していたが、なかなかうまくいかず昭和になってようやく実現している。その間、邦人や外国人が美術工芸品を蒐集する情報を聞きながら気をもんでいたという。民芸協会の美術工芸の調査は多岐にわたり行われたが、民芸協会のもっとも大きな調査は昭和15年総勢26名による「琉球観光団」で、遅れて坂本万七や土門拳らの撮影行が加わる。

柳らの調査は、沖縄の工芸のみならず文化全般にわたっておこなわれた。その調査対象の中心の一つに壺屋が捉えられていたが、当時壺屋は古典焼を主に製作していたのである。この現状をみた柳は「・・・とにかく伝統的な沖縄のものではなく、外来趣味が多く、沖縄の焼物史の中で、寧ろ潰れた一章を残すものと伝えていい。古典焼で現在の壺屋を見るのは氣の毒である。・・・」(『琉球の陶器』昭和17年、柳宗悦編集)といい、尚順は「・・・其証拠に會て絵具を付けてやいた古典焼が、一時大いに流行したが間もなく其ボロが顯れて排斥されたのでも分かる。幸い今回河井、浜田氏の来沖は、沖縄の陶業者に好箇の教訓を与えると同時に、迷いだされんとす斯界に指針を示す結果ともなって・・・」(『松山王子尚順遺稿』昭和44年、尚順遺稿刊行会)と民芸協会の活動に期待をよせ、古典焼を批判している。さらに尚順は河井・浜田両氏の試作品が完成するのをまち望んでいたのであった。ところがこの案も逆手にとられ、浜田庄司のイミテーションを製作。しかも商人だけではなく、工業指導所までそのイミテーションを進めたともいう。この方もまたよく売れたともいう。たしかに戦前・戦後をとおして活躍した陶工のなかには、浜田の作品を真似たものが見受けられる。

これに対し新垣栄盛氏は「・・・浜田のイミテーションもいいであろう。しかし、それは浜田氏の作品にこだわってイミテーションされるのではなくただ動機となって、その浜田氏そのものが壺屋にこなされ、ついには・・・」浜田氏の作品が壺屋に溶け込み完全に壺屋のものとなることが望ましいとしている。(『月間民芸』昭和14年、



荒焼、搔落し徳利
(高 18.0)



上焼、線彫花卉魚文徳利
(高 13.3) (個人蔵)

「民芸協会の琉球行はどんな影響をのこしたか」新垣栄盛投書、発行日本民芸館) それが壺屋の陶器に顕著に現れるのは、第二次世界大戦後のことのように思われるが、それでも古典焼で得た技法が随所に見られる。恐らく、これは終戦直後のアメリカ兵相手に製作した陶器が戦前から戦後の壺屋陶器へ古典焼の技法を繋げたとも考えられる。その当時、多くの陶工がアメリカ軍基地内にある PX に陶器を出していた。出荷した製品は、オリエンタル的な嗜好のつよいもので、いわゆる戦前の古典焼に酷似したもののが多かった。

民芸協会の琉球行は、たしかに壺屋陶器におおいなる影響をあたえた。(もっとも、壺屋が民芸協会にあたえた影響も大きいともいわれる。) しかし、拙者にとって現代の壺屋陶器をみるかぎりはたして民芸の影響がどの程度なのか疑問をもつ時もしばしばあった。それよりもむしろ古典焼の技法をうまく活用し、柳や浜田・河井から得た陶器にたいする姿勢を全うしているように感じられる。壺屋の伝統つまり親・兄弟・先輩(壺屋では自分に陶器を教えた人または同じ工房での目上の人には「先輩」と表現する。) 達から受け継いだものは忠実にまもり、さらに自分の工夫を加味して今の時代にマッチした製品の製作に全力を出していると感じられた。

さて古典焼は壺屋(沖縄)だけではなく、本土においても大正から昭和にかけて各地で製作され、エジプト模様と呼ばれていた。本土のエジプト模様と壺屋の古典焼が直接関係する事項は確認していないが古典焼が製作された時期とその模様が酷似しているため両者において何らかの繋がりがあると思われる。そこで本土における古典焼が製作された様子をみることにしたい。

本土における古典焼

明治初年、江戸幕府の解体とともに西洋諸国の文物を積極的に取り入れた明治政府は日本の伝統文化を西洋諸国にアピールするため、陶磁器の図案に日本画様式を用いて盛んに輸出していった。これは明治政府の政策のひとつでもあった。そして美術・工芸品は手工業から機械制工業へと向かっていく。手工業的な生産から機械を導入しての生産はおのずと多量生産の方向へと向かうのである。そのなかにおいて図案も様々な試みが行われていった。そのひとつが明治後半から大正初めに登場したエジプト模様やアール・ヌーボウ様式の図案である。なかには飛鳥風模様や琳派などの日本的な模様もあったが、模様の構成自体西洋的な絵画の様式を多く取り入れている。なかでも大正2年に開催された農商務省図案及び応用作品展覧会(略・農業展、以下同じ)は、愛知県立陶器学校の教諭だった日野厚(1886~1947)が中心となって瀬戸図案研究会がめざましい活躍をした。彼はエジプト模様を中心に幾何学模様を駆使していった。このような異国情緒な模様は農業展以外に

も見られ、書籍の表紙や挿絵、広告界まで広がっていく。そして図案の動向は大正から昭和にかけてさらに発展し、西欧諸国の図案を取り入れて展開していく。

繰り返しになるが、この農業展によって普及したエジプト模様が壺屋に導入された記録はない。しかし、壺屋の古典焼が大正初めあるいは大正7年ごろから出始めたとも言われ、さらに壺屋では現在でも古典焼に施された模様をエジプト模様とよんでいる。このエジプト模様を壺屋に持ち込んだのが、前述したように本土の商人であった。

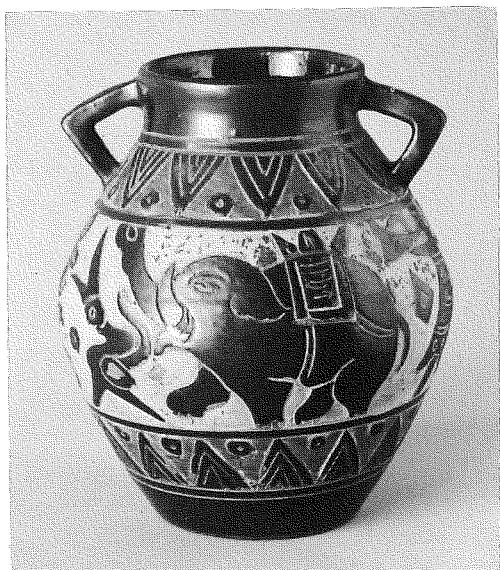
古典焼の模様

壺屋が不況におちいり、思考錯誤のすえ選択・製作した古典焼とはどのようなものであったか。当館の収蔵品とある個人の収蔵品も含めながら古典焼をみていきたい。

古典焼は、エジプト模様を施した焼物であるが、多く見られるのが船と魚である。船はかつて中国へ往復した進貢船を簡略化したもので、魚は真横からみた姿である。そのほかに芭蕉、バナナ、龍、唐獅子牡丹、山水楼閣、椰子などの模様が施されている。これら陶器の共通する部分は加飾にあり、搔落や貼付、盛付などの技法をもちいている。釉薬は、緑釉・黒釉などが多く、その他には模様の部分のみ白土や白化粧土を用いて色釉を付けるが模様以外の部分は釉薬を付けず処理されている。古典焼にとってもっとも悪評をかったのは、釉薬をほどこさない地の部分に鮮やかな朱色を使用したところにあると言える。この朱色の絵具については不明であるが、鉛丹の一種である光明丹を使用した窯場もあり、あるいは光明丹を塗布した可能性が強い。もっともこの場合、100度ないし200度前後の低温で焼成することも可能であるという。

そのほかには地肌に箸のような棒でついた小穴を全面に施しているものが多く見られる。この小穴を全面にほどこす方法を「チッティグワー」と壺屋の陶工は言う。なかでも模様は同じでも艶消しの黒釉を施したものは「長太郎」と呼び区別している。この「長太郎」は艶消しの黒釉を指しており、鹿児島県において製作されている「長太郎焼」にあやかって付けた名称という。

この古典焼のもう一つの特徴は、高台裏に署名として「琉球」の文字が印刻されていることである。「琉球」の署名は印章・サインなど様々

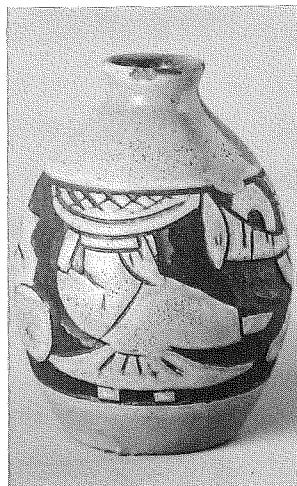


黒釉搔落し耳付壺（高 22.5）

であるが、なかには「大琉球」の印刻も見られる。「琉球」という署名の場合は大正から昭和の初期、「大琉球」は明治時代のものと区別する場合もあるが、その確証はない。



いろいろな署名（ほぼ現付）



線釉搔落し小壺（高 10.8）



黒釉搔落し小壺（高 12.5）
※「長太郎焼」

※ 図版中、特に所蔵者を記名していないものはすべて沖縄県立博物館蔵。

参考文献

- 『琉球の陶器』柳宗悦編纂 昭和書房 1942年
- 『松山王子尚順遺稿』 尚順遺稿刊行会 1969年
- 『図案の変貌 1868-1945』 東京国立近代美術館 1988年
- 『沖縄美術全集1 陶芸』 沖縄タイムス社 1989年
- 『蒐集物語』柳宗悦 中公文庫 1989年
- 『壺屋陶工遺作展』 沖縄県立博物館 1991年

沖縄県立博物館紀要

第18号

1992年 3月30日 発行

編集・発行 沖縄県立博物館

〒903 那覇市首里大中町1-1

TEL (098) 884-2243

886-4353

印 刷 株式会社 南西印刷

TEL (098) 884-4321