

八重山における近代化と民俗宗教の変容

櫻井徳太郎

〈論文要旨〉 沖縄における伝統的民俗宗教の基盤、御嶽信仰は大きな転換期に曝されている。その要因には本土の地域神社のおかれる諸条件と通底するところが少なくないけれど、特有な事情が加えられる点も看過するわけにいかない。その問題を解明するために琉球弧の各地区の臨地調査をすすめ、相互の比較をこころみながら地域的な差違を明確に摘出する作業に専念してきた。今回はその一環として、台湾に近い最も辺陲の地であり守旧性の強い八重山群島について検証してみた。まず琉球神道が御嶽信仰で果たす重味を考えると、地域の共同体祭祀を担う神役とその宗教的機能に眼を向けざるをえない。復帰後の一時的混乱をへて島内秩序が回復するにつれ、組織や儀礼は整序された。けれども最近の都市化、観光化に伴い、観光地の繁栄と、対象的に在郷村や離島の過疎化がすすんだ。それが祭祀構造を大きく変えた。その変貌の様相を地域に即して展望した。

〈キーワード〉 琉球神道、御嶽信仰、ツカサ崩れ、フダマリイ、シャーマン化

はじめに―発題の趣旨―

こんにち琉球の伝統的神道は大きな転期に直面している。そうした経験を過去においても幾度か味わされたことは琉球宗教史の示すところである。多くは政権の交替か外圧を契機として起きたことも明らかであろう。遠い以前はともかくとして、廃藩置県後の近代を顧みても「唐の世」から「ヤマト世」へ、ヤマト世から敗戦後の「アメリカ世」へ、そして本土復帰後へと、政治的変動につれてその姿は大きく揺れ動いてきた。けれども琉球びとの宗教

的情操を根底から覆すほどの大揺れ現象を惹き起こしたとは言えない。少なくともコミュニティと共同体の御嶽祭祀とを乖離せしめる危機的状态は圧さえられていた。しかし今回は、まさしく正面からその危機に立たされていると言つても過言でない差し迫つた情況にある。

その要因を地域に即して眺めると第一は、住民の生活構造の変化に伴いその価値観が多様化し、宗教的対象が多元化したことであろう。とかく民俗的伝統信仰に依拠して満足していた宗教観に揺さぶりがかけられた。そうした住民の宗教傾向に即応して多様な異教が入りこみ、活発な布教活動が展開するにいたつたのである。

第二には、在来の自給的経済構造を基盤とする地域共同体の在り方が衝き崩され、市場経済の導入による換金作物の栽培、そして流通経済の進化に伴つて、地場産業の性格が大幅に変動したこと。

そして第三は、工業化と近代化とが重複して拍車をかけ、在郷人口の都市移住を促進し、都市化の傾向が急激に高まることによつて、逆にそれが伝統宗教を支えた地域の過疎化をもたらし、共同体の崩壊とともに、その担い手を失つてしまつたこと。この都市化と過疎化には、広狭二つの要因があつて、広くは琉球圏内における人口移動、たとえば本島の那覇、浦添、宜野湾などの都市への転住があり、狭くは離島内における人口の移動、たとえば先島においては宮古島内の人口が平良市へ一極集中する傾向、あるいは石垣島の周辺集落から中心都市の石垣市およびその近郊へと蝟集する現象のごとくである。つまり都市化の二重構造がみられるけれども、それによつて中心都市はいよいよ膨張し在郷集落の過疎現象がいちだんと進んだ事実は否定できない。それが在地信仰の様相を大きく変更するにいたつた要因となつたことはいふまでもない。

さらにこの傾向を助長した要因に、観光産業の急激な発展を挙げなくてはならない。六〇年代後半以降の高度経

済成長に併行して国民の生活レベルは著しく上昇した。と同時に、農協などの協賛奨励もあって、そのゆとりを内
 外の観光ツアーへ向ける団体旅行が盛んとなった。本土の名勝遊覧や温泉慰安の企画が一巡すると、次に沖縄が対
 象としてクローズアップされた。かくして各地に観光客を対象とするホテル、レストラン、食堂、土産ものの屋、娯
 楽場などの建設ラッシュが起こり、ことに那覇、宮古、石垣などの交通要衝地へと人びとが集まり、一旦島外へと
 転出した人のUターン現象が始まり、観光都市として息を吹き返した。かくして島人のみならず他島からの移住者
 が混在する小国際都市が出現し、大きく地域の性格を変えてしまった。そうして膨らんだ都市の立地条件の変化
 が、当然ながら宗教事情の大変容をもたらす所以となったことは忘れてはならない。

以上は沖縄近代宗教史を考える場合の前提条件として当然配慮されるべきことがらである。けれども甚だ残念
 ながら沖縄の宗教の研究は、いわゆる沖縄学の研究が異常な進歩を遂げて余りにも専門化したかゆえに、多くの諸
 要因や多元的な立地条件を検討し総合的な把握をこころみ、その全体像をつかむという志向や努力を怠ってきたよ
 うに思われてならない。換言すれば、各の専門・学問の枠内に限定された範囲内での調査であり研究であって、それ
 を超えるインテグレートな学的作業を敢行する勇氣に欠けていた。それが近時の沖縄学に硬直化をもたらすにいた
 った一因かと思われる。ことに宗教の分野において顕著である。たとえば琉球神道に踞踏するものは、外来の既成
 宗教を一顧だにしないで民俗宗教に固執する。他方既成の成立宗教や新宗教に志向する宗教学者は、民間信仰を排
 除して仏教、キリスト教、道教とか新伝来の諸宗教のみに目を向ける。地域社会住民が最も関心を寄せる民間信仰
 を度外視し、観光都市化した市民に歓迎される財貨獲得と招福攘災を希求する呪的な新宗教を無視したのでは、沖
 縄社会の宗教的実相を解明できないと思われる。けれども、それらは邪教として埒外に追いやられてしまった。そ

れでは片手落ちと言われても弁解の余地はなからう。

けれども、ひとくちに琉球社会における基督的宗教の総合的把握と言っても、その作業はきわめて困難である。まず文献的資料が欠如している。そのほとんどは底辺層の習俗慣行か口頭伝承によって継承され生きてきた。それを窓口にして深淵の層を窺知するためには、幾重にも累積された被覆を一枚一枚と次々に剝がして行かなくてはならない。そして、それが客観性を保持することの証明のためには、複数の地域について同様の作業を反復実施する必要がある。しかも無数ともいえる離島を有する琉球弧の全域について満遍なく施行することは、一個人の到底為しえるところでない。しかしながらこの点は、近來の沖繩研究の成果が示すように、精粗の差はあるけれどほとんどの地域(島)において克服された。今では未だ着手されない島を探そうとしても苦勞するほどに調査は普及し、多くの報告や論考が公刊されている。そして学界を益している。だが、しかし、それで十分に満足できるか、先述した筆者の希望が達せられたかといえ、はるか及ばざるところに止まっていると言えよう。

筆者は、個別研究中心の沖繩学を止揚する志向のもと機会^①の許される度ごとに琉球神道、とくに民間の巫俗信仰に観点をあてて、その信仰機能のもつ意味を追求してきた。初めは本島とその離島、つづいて奄美諸島、そして先島の宮古群島、八重山列島と歩度をのびし、近來はそれらの調査実績の上に立って全琉球の総合的体系化を企図している。しかしながらその成果は容易には実現しがたく混乱の域をさま迷っていた。ところが最近、明らかに観取される琉球神道の轉換兆候に遭遇し、問題を解明する端緒がほぐれてきて、それがこの点の分析にあることを思い知った。

なかでも先島の八重山諸島は、近代化の波をかぶっているといても、沖繩本島から遠くはなれていて、その程

度は浅く、伝統色が滲み出ている。琉球神道の象徴とも言える御嶽信仰はなお根強く、それを支える村落集団の共同体制も生きている。したがって基層信仰の根を把握する可能性がみとめられる。しかし同時に、その中で最も近代化した石垣島と近くの離島との間では転換の度にも若干の差違がみられるし、島民の信仰度にも幾許かの参差がある。それを遙か離れた波照間島や与那国島と比べると、同日には論じられない落差が出てくる。この落差を通して変容の姿を明らかにし、その意味を問うことは時宜に適したものと考える。

一 祭司制の動揺―ツカサ崩れ―

本土復帰の一年前、一九七一年に石垣島を訪れた筆者は、石垣市四箇における全市中を挙げての熱狂的な豊年祭ブーリイに歓迎され、その巨大なエネルギーに圧倒された。そして厳粛に施行される神聖観に充ち溢れる神事を目のあたりにして、琉球神道の真髓いまだ滅びずと感動し暫しの感激にひたっていた。ところが古老について、その内面に立ちいたり神儀の実相を問うかがうにつれ、近来いちじるしく崩れてきて本来の面影を逸脱するところの少なくないことを知らされた。人びとはその現象を「ツカサ崩れ²⁾」とよんで慨歎しているという。

ツカサとは神司のことで、沖縄本島ではヌル（ノロ、祝女とも書く）と称し、八重山ではチイカサという。地域共同体の中核的信仰対象となる最も神聖な御嶽の祭りを荷担する最高の女性神役である。いわば琉球神道の要となるその祭司制が揺れ動き、崩壊の危機に瀕しているというのであるから、それ以上のショックはない。爾来この問題が念頭から去らず今日にいたるまで重荷となって押し掛かってきた。そこで、まず人びとの嘆く「ツカサ崩れ」とは具体的に何を示すのかを検討してみたい。

琉球の島々では、地区の如何を問わず御嶽祭祀の担い手、司祭者の資格には一定の法則があつて、その任免はすべてその鉄則にしたがつて進められる。けれども太平洋戦争末期の米軍による沖繩攻撃は、集落を破壊し聖地の御嶽を蹂躪し、戦火を避ける住民の疎開によつて伝統的信仰の聖域は心ならずも放置されざるをえない状況におかれた。もちろん敗戦後に修復が企てられ、神役も新しく任命されたけれども、祖先伝来の慣行を遵守できるほどの条件は揃つていない。当然ながら十全の復元など望む方が無理であつた。その影響を最も強く受けたのは、いうまでもなく戦禍の被害の大きかつた沖繩本島であつた。けれども本島では、それを批難する「ヌル崩れ」などという声は挙がらなかつた。それほど打撃は深刻であつた。

それに対し、比較的被害が少なく、ほとんど昔の姿のままに戦後の復興に着手できた先島、ことに八重山で嘆きの火の手の上がったことは注目されてよい。

石垣市の四箇ではオンとよぶ御嶽の神司ツカサをチイカサと称ぶ。この女性神役の継承は世襲制で、パカとよばれる小字の、宗家（トウニムトウ）から選出されるのが通則である（とくにホンマといわれる長女）。その継承原形を施行できない事情が生じたときは、なるべく通則を逸脱しない枠内で取り計られた。たとえばホンマ（長女）が島外へ転出してしまつたり心身障害者であつて司祭の執行に支障を来す場合には、二女さらに三女が選ばれる。もしも女子が誕生しなかつたときには、すでに婚出していても父方の姉か妹（つまり伯叔母）に依頼するなどの便法が講じられた。けれども父系の女性が選任される鉄則を破ることは絶対に許されないのである。³

ところが嚴重な継承制は戦後の社会経済上の変動により動揺し、子女の島外転出、過重な負担を忌避する傾向とともに、後任をえることが次第に困難となつてきた。しかし伝統の重味は強く、その規制が許容する範囲内で例外

規定を設けて糊塗し弥縫しつつ、とにかく体面を保ってきた。それが遂に破綻をきたし、後任が得られないまま、今日では他のパカを司祭する神役の応援を仰ぎ、止むをえず神事だけは代理で済ましているケースが少なくない。これが「ツカサ崩れ」現象の第一とみている。

御嶽祭祀の主役にしてそうであるから、その補佐役をつとめる下級神役については一層の混乱が生じている。たとえば王国時代において最高の神格を誇り蔵元管理のもとに崇敬された「公儀御嶽」の美崎御嶽には、尚王朝の最高神女、聞得大君が直接管轄する八重山最高の神職、大阿母以下永良比金、キライ、シドウ、フンナイ、世ヌ主、山当りの脇役と併せて七役があつて、神祭を担ってきた。ところが一九七〇年に大阿母（地元ではホールザーマイという）の国吉マンダルが死去し、それ以来後継者が現れていない。と同時にバギ（脇）も次々に退任し、七神役制の組織は完全に崩れ去ってしまった。これは石垣市内のみならず、その配下にある離島の神司にとつても大変な衝撃であつた。自分たちの任免権を掌握する最高神司の死と神役制の消滅は、自らの宗教的生命の滅亡を暗示しているからである。

しかしながら離島の小地域共同体ではなお強固な住民の地域的結衆体制が生きている。産業構造もさほど大きくは変化せず近代化都市化の波及も緩やかであつて、依然としていろいろの側面で伝統色が息づいている。石垣市や沖繩本島から異教の伝流はあつても定着するほどの勢いはない。そのため御嶽信仰は根強いのこつている。なかには後継神司の不足に憂念を抱く老神司もなくなはないが、石垣市ほどのことはない。その例を黒島で示してみよう。黒島の共同体祭祀は、八嶽とよばれる八つのワン（御嶽）を中心に展開する。その各ワンの神事を中心となつてつかさどるのはチイカサと称する一名の女性神役である。ほかに御嶽の修理や管理、そして祭費の調達などに任ず

る男性神役テジリ一名がおかれる。近年は石垣市や沖縄本島や本土へ職を求めて転住する者が増え、とみに過疎化してしまった。チイカサ神役が老齢化して子女とともに島を出る、あるいは老体のため隠居しても後任が生まれてこない。止むをえず他の御嶽専任の神役が代理として一時つとめる。この点では石垣島と同様な悩みを持つ。しかしチイカサの欠員は一時的な現象であつて、いずれは他出した一族のなかから後任を選び出す、いな選び出さなくてはならない。そういう責任観念は強烈で、一時の中断はあつても再生復興する例が多くみられる。

P御嶽を守るAチイカサもその一人である。⁽⁴⁾この御嶽は黒島最初の神が降臨した所で、ヤハナムトゥウ（八社の元）とよばれるように八嶽の大元だと伝えられる。大昔にA家で絶世の美人が生まれ、その美女に神がのりうつり、ついに神司になつたので、それが黒島におけるチイカサ制の始源だとの言い伝えがある。A女の母は長らく神役をつとめて老齢化したので隠退したい。それには何をおいても後任が生まれなくてはならない。そこで資格をもつ縁故を探したけれども残念ながら該当者が見当らない。止むなく三女のAさんに白羽の矢を立てた。

ところがA女は戦前に石垣本島へ渡り女学校を卒業し、やがて米軍基地に就職し結婚して那覇で所帯をもつた。帰島の意図も神役継承の気持ちも全くない。退任できないまま無数の神事に奉仕する老母の苦悩には、深い同情を寄せたものの、荏苒と日を送るのみであつた。そうするうちにA女の身边に大きな変動が起こつた。離婚と病氣である。三男二女を引きとつての生活は困窮をきわめた。収入の少しでもよい勤め口をみつくて転々と職を換えながら仕事に励み、夜を日について働いたところ、過労がたたつて病氣に罹つた。その病氣が心労とかさなり、寝ても夢にうなされ心の休むときがない。その夢のなかに頻りと黒島の御嶽の神があらわれ、病氣の原因は嗣ぐべき神役を引きうけないためだと責め立てる。どんなに責められても、責任が重く苛酷な神事に奉仕する母チイカサの日常

を幼児期から眺めているものとしては、拒絶反応が強く到底承服するわけにいかない。それで拒否するとますます病気が重くなる。たまりかねて、この窮境の原因が頑なに神役就任を避けることにあるならばと再考を約束すると、ふしぎにも苦痛は治まる。この症状がユタなどのシャーマンが入巫時に経験するカミダリー現象 (trance) と極めて類似していることに注目したい。

これを契機にユタ、ムヌシ(チ)などの霊媒や行者、祈禱師などの呪術宗教者を訪問してその神意をうかがうことが多くなった。また時折り帰島する機会に、母チイカサに随従して御嶽の祭祀を手伝い神事に参加するうちに、琉球神道に対する在来の偏見は徐々に消え、拒否反応は次第に影を薄めていった。そして、やがて神司の機能の重要性を確認するようになり、就任の覚悟が固められるにいたった。また子どもたちも独立して家を離れたので自由の身となった。かくして那覇の家をたたんで生家へ帰り老衰の母を世話しながら、本格的にチイカサ職を目ざしての修業に励み、ついに一九八六年(昭和六一)二月二〇日の吉日をトとし、新任式のハンピラキヨイをつとめ上げた。そして母チイカサの跡目を嗣いだのである。

いろいろの迂余曲折はあっても神役制が守られるケースは離島に多くみられるので、危機感があっても、いわゆるツカサ崩れの程度は石垣本島ほど深刻ではない。けれども石垣市内ではもはや原則の維持は不可能である。にも拘らず神役を必要とするならば、当然在来の体制を変えなくてはならない。そこまで迫られてしまった現状をそのまま、人呼んで「ツカサ崩れ」と称している。その例を石垣市の四箇で眺めてみよう。⁽⁵⁾

八重山における共同体祭祀の御嶽神儀は、豊年祭のプル祭りにも典型的に表出される。本来この祭りは大きく前と後との二段階に分けられる。

前段のフパナアギ（穂花上げ）では、御嶽の神前にウグシ（神酒）、パナングミ（神米）、フパナムツ（初穂もち）などを供えて、チイカサが当年の豊作を感謝し来年の豊穰を祈願する。そして新穀で醸したウグシ（神酒）を戴くウフミシヤグパーシが行われる。そのとき誦せられる神歌に「御嶽の大神のおかげで、実りの世、満作の世を給われ」「今日の祝いの御神酒を差しあげましょう」とあるように、祭司チイカサへのミシヤグ（神酒）進献儀礼が中心である。しかもこのミシヤグパーシは御嶽の大神の鎮座するパカごとに行われる。

これに対し後段は、幾つかのパカがまとまった村区のムイル（祭場）に集まって大規模に展開するユーニガイ（世願い）祭である。各パカの御嶽でフパナアギ（穂花上げ）を済ませた氏子の集団がシルシバタ（標旗）を先頭に、ハナングミ（田頭）、カザリイグシ（矢頭）の旗頭とつづき、村の御嶽に集合する。そして、世果報を祈る壮観なスナイ（巻踊り）が繰りひろげられる。今ではこの大団円が余りにも有名で豊年祭の代名詞となっているけれども、以前は村うちのチイカサたちが一堂に会して厳かに執行するウフミシヤグパーシイの神事が中心であったことはいうまでもない。そして、この神儀の意趣は、巻踊りの際の歌詞に「弥勒の世を給われ、福の世を給われ」と繰り返されているように、五穀が豊作で氏子が健康で平安な島であつて欲しいとの祈願を御嶽の大神に捧げる以外の何ものでもない。豊かで順調な世果報の到来を期待する一念のもとに住民の総エネルギーが発揚される大祭りである。

この豊年祭が風流芸能をとりいれ大規模化したのは近代の流行で、以前はパカの御嶽を単位に久しく執行されていた。ところが後段のユーニガイ祭のスナイ（巻踊り）が華麗となり、一方人口の増加とともにパカが膨張し村制が布かれてから、ユーニガイのプールはパカの集合体である村を中心とまわって催されるようになった。爾來、

前段のフバナアギ祭を御獄豊年祭ウツクツブシといい、後段のユーニガイ祭を村豊年祭ムラブシと称するようになったといわれる。⁽⁶⁾この祭名の変化が、また伝統的祭儀の様態を大きく変容させる結果をもたらした。だから巨大に膨れ上がりショー化した巻踊りを冷やかに見ている識者や古者は少なくない。彼らにとつては、これもまたチイカサ崩れの一つの現象と断定し嘆いている。

けれども、それ以上に許しがたいのは神儀の変更である。神役を欠く御獄がある。漸く新任者が生まれても前任者はすでに亡く、親しく神儀次第の伝授を受ける機会を失ってしまった。かつて見聞した知見のもとでは勿論十分でなく手順や作法に齟齬を来す。神歌の詞唱や神口の口開きに異同が生ずる。氏子の生活変動や社会変化で農耕中心の生業形態も大きく変わり、御獄に対する住民の宗教ニーズにも転換がみられる。かくして人びとの祭礼観が神事を重視する立場から風流化する祭事を歓迎する傾向へと走る。ことに商業化、観光化が高まった昨今では、農業社会を基盤とする祭儀の趣向は影を潜め、商業社会に迎合する色彩が表面へ現れてきた。商売繁盛、交通安全、息災延命、健康ニガイなどの個人祈願が中心となり、農耕時代の共同祈願は廃止されるか簡略化されるかして著しく後退の兆候が現れている。

とくに注目すべきは神役の選定にあたり外来のユタ・ムヌチ(シ)などの呪術宗教者の託言が決定的役割りを果たしている現状である。欠員の長くつづいた御獄の氏子が、シャーマンのウシメシ(御示)やハンジ(判示)を仰いで後任をきめた例を各地できいた。なかには、氏子外のニガイピトウ(願い人。占い師、行者など民間の呪者)が夢想によって神司に就任するよう告げられたことを訴えて就任したところもある。甚だしいのは、類縁の全くみられない他所ものが豊年祭の神座に列席し、主祭司のチイカサのバギ(脇役)をつとめる実例をみたことがある。こ

れをみた氏は怪訝の念を抱くが、敢えて反対したり拒否したりしない。それが八重山人の度量の広い一面の現れかも知れないが、反対しても神役の空席は埋まらないから、止むをえないとしているのである。

二 共同体祭祀と地域変化

石垣島を中心として、それと近い距離の沿海に点在する竹富・小浜・新城・西表・鳩間・黒島などの、いわゆるパナリ（離島）は、石垣市街区とその近郊の都市化区域が八重山の第一次観光圏を形成しているのに対し、第二次圏に位置づけられると云ってよい。そしてその圏外にあって最も隔絶する波照間島・与那国島は、遠隔地であることと交通の不便もあって、久しくその影響を受けることなく、孤島の未開発な状態を維持したまま推移した。したがって都市化、観光化の波及は遙かに遅れていた。そうした立地条件が島ごとの住民の宗教様相を特徴づける要因となったことは当然予想されるところであるが、この点を少しく展望してみよう。

まず御嶽祭祀の主たる担い手となる神司ツツカの担当する神事の内容と種類とについてである。

遠島の波照間（島）は最近ジェット船の就航と空路が開発され、石垣市との往復交通時間は著しく短縮された。けれども、それまでは行政上同じ竹富町に属していても遠い離島であった。それだけに御嶽の神事には伝統的琉球神道の要素が色濃く伝襲されている。

これを支えたのは申すまでもなく島民であるが、すべて島人はヤマニンジュと称する氏子集団に帰属する。信仰の中心は、ウチ・ヌ・ウワ（内の御嶽）と称する三つの御嶽ウツとその拝所オホとなる六ヶ所のピティ・ヌ・ウワ（畑の御嶽。ウワまたはウガンともいう）であって、それぞれのウワの御嶽の祭儀には六つの地区の何れかに帰属するパナ

ヌファアがあたり、それを指揮し主宰するのが神司のツカサである。たとえば島の西に所在する富嘉(外)地区は、大本のウチ・ヌ・ウワとして真徳利嶽に属するけれど、その拝所となるピティ・ヌ・ウワの阿底御嶽が集落の近くにあつて、この地域の住民がヤマニンジュとして両方の二重氏子となる。そして神事や祭儀に奉仕する脇神役のパナヌファアが、ツカサ(現、砂川サダ氏)のもとに活躍する形をとっている。

この島の神司であり御嶽神事の中心的役割を果たすツカサが年間にどのような任務を負っているか、その種類を次表によって点検してみたい。

表1は、東地区の前集落が氏子となる大底御嶽の神司、山田シゲ氏(調査当時の平成七年十一月、七八歳)が年間に担当する公的神事の種目を列挙したもので、何れの神事に際しても神装束に身を正して不入の聖域、御嶽のマソームに入り神拝をおこなう。神事の内容解説は遺憾ながら別の機会に譲らざるをえないが、そのすべてが集落の平安と繁栄を希求し氏子の健康と豊年を祈願する意趣がこめられている。全島が参加する最大規模の共同体祭祀はプーリンとよばれる豊年祭であるが、それをクライマックスに爾後盆月を挟んで三、四ヶ月の間はほとんどの公的神事は中断される。その時期を除いた、九月から翌年五月まで凡そ八ヶ月間にわたり、実に五〇回余の神事を司祭しなければならぬ。神行事の重要性、規模の大小、奉仕日の長短などにより繁簡の差はあるけれども、月に平均して六、七回は御嶽へ出仕することとなる。しかも豊年祭とか雨ニゲー(雨乞祈願)などの大祭となると三日ないし五日の連日奉仕が要求される。たとえ補佐役パナヌファアの援助があつたとしても過重な負担である。傘寿にちかい老ツカサにとっては到底耐えられない。しきりに退隱の意志を表明するが、後任の生まれなまま、老軀を推して勤める姿に深く感銘するとともに、また同情を禁じえない。

表1 波照間島のツカサによる年間神行事日程表

神事名	施行日		備考(供物)
	干支	暦	
シチまつり	つちのえ・いぬ	9.22	花米、神酒1チン、塩、ニンニク、香モツを御嶽に供える
カナムヌソーヅ(1)	かのえ・いぬ	10.4	花米、村祈禱
ヌブリ(1)	かのと・い	10.5	
ミワクチャー(1)	みずのえ・さる	10.26	御嶽への神道掃除を終えてお拌みをあげる
ハンパナ(神花)	みずのと・とり	10.27	
アラタービー	つちのえ・とら	11.1	初のタービ
シマフチャラー(1)	みづのと・ひつじ	11.6	山羊の毛とニンニクを吊した縄を張る
雨ニゲー(朝ニゲー)(1)	つちのえ・ね	11.11	雨ニゲー(雨願い)初日
〃 (ウシュヌバンユレー)	つちのと・うし	11.12	
〃 (ナータービ)	かのえ・とら	11.13	雨ニゲーのマサン
朝ニゲー	つちのえ・いぬ	11.21	平安祈願(拝所)
〃	つちのと・い	11.22	〃 (〃)
〃	かのえ・ね	11.23	〃 (マサン、拝所)
スウニゲー	かのと・うし	11.24	
〃	みずのえ・とら	11.25	スウニゲーマサン
ナータービー	みずのえ・ね	12.5	終のタービー、現在は外部落のみ
三日クムリ	かのと・とり	12.14	米、神酒、香モツを供えて籠る。 現在は1日のみ
〃 (マサン)	みずのえ・いぬ	12.15	
ニンバンニレ	つちのと・み	12.22	
ブタービー	つちのえ・とら	12.31	豊年祈願
トシヌブリ	みずのえ・うま	1.4	年始、ヌブリ
カナムヌソーヅ(2)	かのえ・いぬ	2.1	美底浜に牛馬を下ろし、島の平安を祈る
ヌブリ(2)	かのと・い	2.2	外部落のみ
アラーブリ	みずのえ・いぬ	2.3	天候祈願始め
五日クムリ	かのえ・とら	2.6	
二月ミワクチャー(2)	みずのえ・さる	2.11	神道の清掃
ハンパナ(神花)	みずのと・とり	2.12	
二月シマフチャラー(2)	みずのと・ひつじ	3.6	疾病の祓い
トマニゲー	つちのと・うし	3.12	天候祈願
ブサシマシィ	かのえ・とら	3.13	前・南部落のムトッヤーで粟の神畑のニゲー

神事名	施行日		備考(供物)
	干支	暦	
雨ニゲー(朝ニゲー)(2)	かのえ・ね	3.23	雨乞い祈願
〃 (〃)	かのと・うし	3.24	〃
〃 (マサン)	みずのえ・とら	3.25	〃 (結願)
トリンバンユレ	つちのと・とり	4. 1	
トビムヌニゲー	かのと・い	4. 3	
ヌブリ(3)	〃	〃	外部落のみ
ナーブリ	みずのえ・ね	4. 4	天候祈願の結願
スクマンマシ	かのと・とり	4.18	
七日クムリ	〃	〃	
カナムヌソージ(3)	〃	〃	
シビランカン	みずのと・とり	4.30	ピティヌ・嶽から神を迎え、白衣に杖をつき廻る
ヌブリ(4)	かのえ・たつ	5. 7	さいごのヌブリ
ブリブチ	みずのえ・うま	5. 9	
シマフチャラー(3)	みずのと・ひつじ	5.10	
五月ミワクチャー(3)	つちのえ・ね	5.15	
ハンパナ(神花)	つちのと・うし	5.16	
プーリン(豊年祭)	かのえ・とら	5.17	
〃 (アサヨイ)	かのと・う	5.18	
〃 (アミジワー)	みずのえ・たつ	5.19	来年の豊作祈願
〃 (ユーニゲー)	みずのと・み	5.20	公民館で巻踊り
トマニゲー	つちのと・い	5.26	天候祈願 (一年さいご)

備考

1. 本表は神司、山田シゲ氏(平成7年11月、78歳)の手控えとして作成したノート『一年間の神行事日程表』(平成元年4月30日作製)をもとに、同氏の諒承をえて、筆者が整理一部補記したものである。
2. 神事名の片仮名標記は同島で通称する名称である。()内の数字は同神事の施行回目。
3. 神行事の施行は旧暦で行われ、祭日は干支によって定められている。平成元(1989)年のそれを明記したもの。
4. 豊年祭(プーリン)からシチ祭までは御嶽の神事は施行されない。
5. 備考欄には神事の内容の一部を註記した。

南海の孤島といわれ、周りを海に囲まれながらも漁師を専業とする家はなく、悉くが農を主業とする。さいきんは麦作、甘藷、稲もつくるが、元来は粟作が中心であった。ほかに大豆、胡麻、ニラ、大蒜など自家用の野菜を栽培する程度に過ぎない。つまり粟の豊凶が生活を支えた時代が長くつづいたのである。そのため、粟栽培の農暦が年中行事の柱となり、共同体祭祀の体制をつくる基盤となった。したがって粟作の過程が御嶽の神行事と相互に関連し合って島民の信仰生活を規制し祭時観を培ってきた。共同体祭祀の執行上、琉球神道の伝統を保持する点において、本島の右にでるものはないほど古風な神行事が伝存されている。おそらく依然として在来の粟・麦・甘藷を中心とする畑作にたより、近代化、観光化の圏外におかれていることが、地域共同体の社会体制を衝き崩すエネルギーとなりえなかつたからであろう。

そこで先述の第一次観光圏にあつて農業を生業の中心とする地域においてどうであつたかについて検討してみよう。石垣市区の近郊で農耕を主とする地帯は数多いが、その一つ旧宮良村をとりあげる。⁽¹⁰⁾

宮良集落の起源をかたる島建ての伝承は隣集落の白保とペアになっている。すなわち大昔にインナーラとアンナーラの兄弟が西と東に住んでいた。徳望が高かつたのでオモト岳の神オモトテラスが御褒美としてそれぞれに三柱の神を賜り、兄は宮良の村、弟は白保の村を建てて治めるようにと命じた。そこで与えられた神の祭祀を施行したのが、現在の御嶽の起こりだという。集落の草創と御嶽の成立を伝える神話である。

宮良区島建ての御嶽は、ユイヤマとよばれる仲嵩（ウイヌオン）・山崎（ハナシキイオン）・外本（ナカヌオン）の三つ（別に明和の大津波のち小浜島からの移住者が建てた小浜御嶽）が集落の上・浜・中に位置して、ほかに幾つかのファーオンつまり子ども御嶽が存在する。そのファーオンの神役はニガイビートかニガイピトウと称

する一名のみであるが、ユーヤマの各御嶽^{オホシ}ではツカサ一名・バギ(脇)一名・ヤマアタル二名の四名で勤めることによつても明らかのように、そこが御嶽信仰の中心であつた。つまり子御嶽^{オホシ}に対しては親御嶽^{オホシ}の性格をもつ。けれども今日では両方とも独自の氏子^{フアーマ}をもっているので親子、主従の観念はうすく軽重の差はほとんどない。おそらく長い時間的経過のうちに津浪による消長や住民の移動があつて、古い祭祀体制に変動が生じたものと考えられる。あるいはユーヤマの三御嶽^{オホシ}の拝所^{ウザン}として新設された聖地が、住民の増加とともに崇敬をあつめて独立し、御嶽^{オホシ}へ昇格したのかも知れない。

もしもそうであるとすると、大元の三御嶽^{オホシ}↓拝所^{ウザン}の設置↓拝所の御嶽昇格↓フア^{フア}オンの独立↓氏子の分属、といった図式が想定される。所属する氏子の地域共同体の数よりも多い御嶽が鼎立する島々における土着信仰成立の過程を辿る糸口が掴めよう。また、波照間島にみるウチ・ヌ・ウワ(御嶽)とピティ・ヌ・ウワ(拝所^{ウザン})との類似性を通じて琉球神道における御嶽祭祀の二重構造性を確認することもできよう。

ここでも、ユーヤマの三御嶽神事を主宰する最高神役ツカサの選任に際して、後継者不足により在来の規定を守りえない窮境に立っている。トウニムトウ(宗家)の長女へと嗣ぐ理念型、すなわち伯叔母から姪への継承原理はとうに崩れ、母から娘へ、あるいは同じ系譜内なら誰でもよい、それも不可能なら氏子のなかからムナシイ、ユタなど巫祝のハンジ(判示)によつて選定し就任を依頼するケースも出てきた。とくにフア^{フア}オンの主祭司ニガイビ⁽¹⁾は、フダマリイの神⁽¹⁾がかり経験をもつ女性を候補者に立てて、他のツカサから神事の教授を受けさせるケースもみられる。この傾向は石垣市の中心に近い平得、真栄里、名蔵など、より進んだ近郊地域ほど高まつてゆく。

けれども地域住民の御嶽・拝所に対する信仰が、それによつて衰退したとは一概に言えない。なぜなら、石垣市

表 2 石垣市宮良のツカサ年間施行神行事表

神事名	施行日 (旧暦)	行 事 内 容
シヨングツニント	1月	
ユーニゲー(1)	きのえ・〃	世願い。年間の豊作祈願
ニンガツヨイ	きのえ・2月	仔牛、仔馬の健やかな生長を祈念
タカビー(1)	きのえ・〃	田植の終了を祝い、豊年を祈願
フチャバムニン	みずのえ・3月	作物を害虫から守り無事生育を祈る。虫払い、虫よけの祈願
ブーヌムニン	かのと・4月	稲穂の物忌。無事の結実を祈る
スクマンカイ	ひのえ・5月	初穂を迎え祝う
マイヌハツ	6月	収穫終了の報告と感謝祭
ユーニゲー(2)	きのえ・〃	世願い。農作物の豊作祈願
プール(豊年祭)	みずのえ・〃	稲米の豊稔を祝福し、来年の豊年を祈願する
シツマンカイ	つちのとい・8月	節祭。豊作物を作り始めるにあたり、村の無為と豊作を祈願
ユーニゲー(3)	きのえ・〃	世願い。年間のニゲーの願立ての行事。豊作を祈願する
クンチュイ	9月・9日	九日祝い。主食である甘藷の収穫祝い
タカビー(2)	みずのえ・10月	火伏せ・海難の祈願。村の平安を祈る
タントウイ(種収)	つちのえ・〃	種まきに当り、病虫害・災害から苗を守るよう祈願
フーギヌヨイ	11月・7日	鍛冶の息災を祈り、農具に感謝する
シマフチャラ	亥の日・12月末	疾病を祓い、村の息災を祈る
トシヌシュビ	〃	願解き。年間の祈願が成就されたことを感謝する

備考

1. 施行日は干支による。たとえば「きのえ」とあるのは、それにあたる十二支のうちから最良の日をえらんで定める。
2. 臨時に雨乞い、流行病いを除くニゲー(祈願)が行われる。
3. 神行事のすべてが農耕中心に展開している。

へ通勤するサラリーマンや観光関係企業、製糖工場労働者がふえ、そのベッドタウンとしての性格が強くなったとしても、基本的には農耕・漁撈の第一次産業を主たる生業としながら地域社会の伝統性を保持するため、土着信仰に対する執着を捨て切れないのである。それはツカサの関与する集落祭祀においても住民の家や個人の除災招福や延命息災の個人祈願においても、御嶽オホの神行事が中軸となつて展開するからである。この点を明らかにするために、ツカサの司祭する神行事を点検してみよう。

宮良集落では共同体祭祀はいうまでもなく、原則的には家・個人

表3 石垣市宮良のツカサ・バギィの関与する個人祈願

祈願名称	儀礼の趣旨
ヤータチニゲー	地鎮祭(新增築の)。家の平安を祈る
タンカーヨイ	誕生祝い。同時に御嶽(オン)への加入願いとなる
マリドゥッシニゲー (カ スヨイ)	マリドゥシ(生年)に行われる健康祈願。ツカサを頼んでオンでニゲーグ トゥをする
ウンキニゲー	マリドゥシ以外の健康祈願
ヌギファ**	ユーニゲー(年3回)のさいにオンへの加入、脱退の儀を行う

- ・個人・家の希望によりツカサを頼み、所属するオンへおもむき、供物を飾り、香をたいて神事を施行する。近來は各家で行われるケースがふえた。
- **年3回実施するオンの神儀ユーニゲーの前に、新加入の手続きがとられる。2、3合の白米・神酒・香をもち、ツカサに同行し、オンへ報告する。死亡により氏子から抜けることになるが、その報告の式もまた、ツカサによりオンで執行する。それをヌギファと称する。

の祈願にいたるまで、御嶽の聖域でツカサ神役により施行される。その神事施行の状況は、上掲の表2、表3の示すとおりである。村びとの生活にとって、御嶽と神役とがいかに重要であるかは一目瞭然だと言えよう。

ところで、集落の氏子がそれらの神行事のなかで最も精力を注ぎこんでいるのは何かを点検してみると、第一は農作物の豊年祈願、ことに稲の豊稔を祈念する神儀である。全村を異常な興奮に巻きこむプーリイ(豊年祭)を初め、播種から田植、順調な成長と結実、初穂迎え、収穫と、各の作業過程に即応して一区切ごとに敬虔な神行事を設定し、全員参加を義務づけるとともに懇ろな祈念をささげ、感謝の祝意を現している。まさしく御嶽における神祭りは、総べて農事、それも稲作に関係していると言つても誤りはない。そのような農に始まり農に終る祭儀の定立は、もちろん共同体を支えてきた基盤が農耕以外の何ものでもないことを物語っている。その体制は今日でも変わっていないのである。

しかしながら、近來、神行事の施行状況には大きな変化がみられてきたという、古老の嘆きが聞えてくる。まず第一はツカサ制の継承がうまくゆかず、中断したりツカサの老体化とともに神事の簡略化(手抜き)

が進み、根気のいる神儀を廃絶する種目が増えている。こみいったオタカベ（崇詞）とかカンフチ（神口）などは親ツカサに従って奉仕するうち自然に会得される。しかし、その期間を待たない急な就任の俄かツカサでは、十分な習熟が期待できない。かくして伝統は急速に失われてしまう。また氏子の側にも責任がある。石垣市の都市化の波が及んで専業農家が減り、ベッドタウン化がすすむとともに新入者がふえてきて、氏子組織に変動が生じた。本来農耕生活に応じて組み立てられた御嶽の神行事が、新しく転任してきた非農業者の宗教観に必ずしも適応しないのは当然である。そのずれが次第に大きくなって、御嶽のもつ宗教的意義が稀薄化する傾向を強めている。

農耕色の強い行事が影を薄めてきたのに対し逆に新しい関心のもとに勢いづいてきた行事もある。氏子の平安と健康を祈願するためのタカビー、ユーニゲーなどの呪禱神事である。前者は年に一回、後者は三回おこなわれる。病難、水（海）難や諸々の災害を除去する祈禱タカビーへの関心が強まり、また豊かな年の世の到来を祈念するユーニゲーへの要望がたかくなった。この二つは何れも稲の豊穰と作物の豊作をもとめる集落の共同体神事であった。けれども、それが身の安全と財貨の獲得に執心する社会風潮の影響をうけ、改めて注目されるにいたったのであろう。

この点をより明確にするために、表2の宮良と先述した表1の波照間島とを比較してみるとよい。宮良では何を措いても神役担当の神行事が大幅に減少している点である。両方いずれの島でも御嶽の神儀がほとんど農耕の無事安全と豊作を祈念する目的で設けられることでは違いはない。けれども宮良のそれは比較にならぬくらい項目が少ない。また行事における氏子の動員においても、神儀執行の服務規定においても、波照間の方が厳格である。その差は波照間が農耕を主業とする社会であるのに対し、宮良のばあいは都市化の波に洗われて、住民の業態や社会構

造に変動が起きているためかと思われる。

その点は神役の職能変化にもみられる。一般に祭司神役の職能には、御嶽の神事に奉仕する公的性質と、個人や家庭の宗教ニーズに呼応する私的性質、との両面がある。とくに後者のばあいには呪術性の有無が評価の基準となる。つまり呪術色の強い宗教者が重用される。ところが波照間島のごとく共同体制の強固な孤島では共同体祭祀が優先し、神役における公私の二分化は少なく重複している。つまり御嶽の神行事のなかへ家の宗教ニーズが導入され、共同体の神行事が個人の苦悩を解決してくれる契機となる。これに対し共同体制が弛緩し職能や階層分化のすすんだ宮良のごとき都市近郊では、共同体祭儀の宗教的影響力は弱くなり、家や個人の宗教的ニーズを十分に充足してくれない。そこで神役の私的な呪術力が注目されてくる。かくして祭司プリストから巫呪シャーマンへと宗教性の転換変容が生ずる。

たとえば宮良のツカサは、靈魂の統御術を心得ていて、波照間のツカサが絶対にやらないタマストウルとかタマスツキなど、魂を落したために怪我や病気に罹った傷病者を癒すための呪術をこころみる。また、客死した死者の靈魂を抜きとって生家の墓へ迎え入れ慰霊し供養する。このヌギファと称する呪法は民間巫女が専掌する領域である（拙著『沖繩のシャマニズム』参照）。あるいは魔物マジカクに憑かれて苦しむ者に対し、憑きものを落とすとか、屋敷内に悪魔が入って荒らすことのないようツツヌカンニゲールを施す。近來はこうしたト占・呪法に対する人びとの要望が多くなって、神役でありながら加持祈禱へのめりこむ傾向が強まったことは大いに注意しなければならない。

三 近代化と神役機能の変容

市場経済の滲透と生業形態の変化、さらに流通機構の整備にともない観光都市石垣市街区の様相は一変した。同時に近接する在郷の農漁村もまた、その影響をもろに受け、在来の自給率の高い一次産業を離れ、利潤度の高い換金作物の栽培に転じたり遠洋漁業へ転進し、あるいは工業労働者や企業体の従業員となって祖業を捨てるものが増えてきた。それら都市化の影響が共同体色をつよい地域社会のしくみに大きく影響し、そのまとまりに亀裂を生じ結果力の弱体化を招くにいたった例は少なくない。したがって地域共同体の結集を基盤に成立し維持された共同体祭祀の中核、御嶽に対する崇敬の念が衰退し、その主たる祭司ツカサの權威が落ちてきて氏子住民の信仰を支え得なくなったのも、前章で眺めたごとく当然の推移であったというべきであろう。

しかし、御嶽祭祀やツカサに支えられ長いあいだ住民の生きる力源となった伝統的な琉球民俗神道の根は、この趨勢に抗するところなく衰頹し、埋没する宿命を負うているのであろうか。この問題を探る鍵こそが八重山における島々の宗教事情に秘められている。

都市化・近代化による地域共同体の動揺や崩壊が、御嶽の祭祀体制を傾けツカサ祭祀権のもつ宗教統制力を弱めた。しかし氏子住民はそのために空白化した宗教的虚脱感を何によってカバーしたのであろうか。資本主義体制下の人間生活には浮沈の差が激しくきわめて不安定であり、景気の動向により栄枯盛衰の動きは烈しい。企業が倒産すれば直ちに解雇され妻子は路頭に迷う。旧体制の共同体では衣食を欠く窮境に陥ることはまずない。かりにあって、メンバーによる救済の措置が定立し相互扶助の原則が生きているから最低の暮しは保障される。また精神的

トウよりもカリスマ性が高く需要も多い。

そこで問題となるのが御嶽の祭司ツカサの動静である。

八重山の島々では、かつて王府の支配のもとに蔵元制が敷かれ、その管轄下におかれた御嶽の司祭者ツカサは、王府の任命した八重山最高の神役、大阿母（ホールザーマイ）より正式の許可を受ける必要があった。前任の老ツカサが神行事の施行に支障を生じ後継者に祭司職を譲ることになると、その候補者は二、三年間見習として神儀に参加する。そして全課程を修得し終ると、大阿母殿内へ参向しテストのあと合格して初めて認可の辞令が出る。かくして新しく就任する新任式が担当する御嶽で開かれる。その就任式は島ごとに多少の違いがあるが、石垣市ではカンピラキヨイ（神開き祝い）といい、黒島ではハンピラキヨイという⁽¹⁴⁾。このように正式の辞令を所持するのが公儀ツカサと称される。一般に八重山で神女とよばれる神役は最高の大阿母・伊良比金^{イラヒキン}以下の公儀ツカサをさす。沖繩本島の神人^{カミンヤ}にあたり、最も重視されてカリスマ性がたかい。これに対し、辞令をもたないツカサ、および補佐役の低位神役は神人^{カミト}とよばれる。ツカサの代理を勤めるバギ（宮良）やツカサについて神拝みに従うニガイピトウ（四箇、宮良）、ティナラビ（宮良）、ティジリイ（黒島などの離島）や祭場の供物を準備し舗設するヤマヌヌス、ユエヌヌス（四箇）、パカヌファ（波照間）、タマシンカ（与那国）などの一般総称である。

公儀ツカサの神女^{カシメア}は、さすがに長い歴史と伝統をもつ御嶽の神役であるから現在でも權威を誇示して共同体の公的祭祀の主役をつとめる。したがって家庭や個人の私的な祈願、たとえば健康願、運氣願、病虫害の除去、悪魔払いなどには一切タッチしない。ところが、下級神役のカンピトウは、暇のときには民間の要望をうけて兆・占・禁・呪の巫祝の実修に深くかかわる。ことに商工に身をおくことの多くなった石垣市街区や近郊では、建築ラ

ツシュがつづき新事業の開設をめくり夥しい屋敷地の移動、頻繁な宅地造成が見られ、それに応じて土祭りの地鎮祭が催される。あるいは恒例の除災行事として一家、会社、工場の安泰と繁栄を願って二月・十二月と年二回にわたり「屋敷願い」を催す。それに動員されるニガイピトウの繁忙には想像を絶するものがある。このため調査の取材をキャンセルされた苦い経験は忘れることができない。

カンピトウたちの「願いこと」は単なる神事に止まらず、得意先の要求によって次第に範囲を拡げ、ついに靈魂の世界のこと死者の他界のことから、やがてムヌチやユタなどが専門とする靈媒的領域へと足を踏みこむにいたった。これはまさに神人のシャーマン化と称してよい現象である。本来の御嶽の祭儀において重視されたのは神の意思を託宣するツカサの神口カゴツであった。弥勒世ミツクセ、福の世フクノセの到来があるかないかの予託こそが彼らに期待する島人の願望であった。けれども時として王朝の政策を批判したり社会不安の萌しとなる神口託宣の出ることを恐れた治政の当局は、ツカサを王朝の体制内にとりこんで統制してしまった。爾来神託は形式化して宗教的意味を失った。それに対し官憲の制禁の埒外にあったのが、目の届かない底辺における下位神役の神人カミヒトであった。つまり今日の神人のシャーマン化する基盤がすでに造られていたのである。それはユタなどが伝来して巫術を広め民間の宗教的ニーズに適應して繁栄をとげるに及び、互いに競合しあい、ひたすらユタ化への道を進むことになったと考えられる。

石垣市の郷村、たとえば名蔵、川平、平得、宮良、大浜、さらに石垣市に隣接する離島の黒島、竹富、鳩間などでは、本島のユタ、宮古のカンカカリヤ、与那国のドゥタムヌチのように、神や精霊の憑依をうけてトランス(trance)にはいり靈媒的呪法を駆使する民間宗教者がいた。それをフダマルとよび、神や精霊に憑依するトランス現象をフダマリイと称した¹⁵⁾。この特色ある伝統的巫祝は、観光化の経済変動や近代化の社会動揺を契機に伝来し

た外来のユタ、カンカカリヤ、ドウタムヌチの洗練された布教力に圧倒され、急速に姿を消してしまった。けれども、それまでは島人たちの民俗信仰を支える重要な役割を担っていた。

フダマルが伝統社会に歓迎された所以は、フダマリイと称する神秘的体験をへていわゆる神がかりとなり、万般の不可知事項を信者（依頼者）に顕示する超越的呪術を会得しているからである。したがってフダマリイとはまさにシャーマンの入巫現象トランスに匹敵する。ユタのカミダリーイ、カンカカリヤのカンブレ、ドウタムヌチ（与那国）のカンダレと同じ宗教的機能をもつ。このフダマリイは神託をうけ神口を発するツカサにおいても、必要とされる神秘的体験である時代があった。いまでも古風なツカサのなかには、御嶽の神儀にさいし、神の靈威を賞め讃えるオタカベを述べたのちに、託宣を仰いで「ハンヌフ、ダマリイ、オウリタボレ」（神様の憑依によつて神託をお降し下さいませ）と唱えるものがある。つまり神口である神の託言を発するためには、その前に、神靈の憑依によるフダマリイ徴候が絶対の条件であつたことを示唆する。だからフダマらないツカサは、神役たりえなかつた。それが本来のツカサの必須資格であるという認識は、古く且つ長くつづいたものと思われる。

ところが王国によるツカサ制の確立とともに形骸化し、とくに公儀ツカサにおいてフダマリイは敬遠された。秩序整然と神儀を執行する祭司にとつて混乱を招きかねないからである。しかし民間では、フダマリイの発現によつて初めて神の靈威が確認されるのであるから、その神秘機能をもたないツカサに対する崇敬の念は次第に冷却し色あせることになった。それに替わつて陽の目をみ歓迎されたのが、民間でフダマ、マ、つて超越靈の声を発しうるシャーマンのフダマルであつた。このフダマルは人びとの巫呪的ニーズに感応しながら勢いをえてきた。けれども淫祀邪教の名のもとに弾圧され地下へ潜伏した。またユタなどの流行により勢いを失ひ消滅した。しかし今日でも古老のな

かにはその活動ぶりを目のあたり実見したと称する方がいる。日の吉凶をみるピュートルや三世相サンシヤウ、易者にちかいムヌチなどよりも遙かにシャーマン化し、タマシイツキ、タマシイトゥリ、龍宮ニガイ、ヌギフア、死後四十九日までの死者の口寄せなど、死霊供養にタッチしたのである。黒島などにみられるように、神託のツカサと死霊の口寄せを専らとするフダマルとが二つに分化し、二重に島の宗教的機能を荷担した時代があったのである。

まとめ―若干の展望―

復帰後の政治、経済、社会の変化によって琉球神道がどのような境遇におかれているかを、八重山群島の民俗宗教、とくに御嶽の共同体祭祀と祭司制の推移を通して点描してきた。その主旨は、都市化、近代化に洗われていよいよ混迷の淵に追いこまれた伝統の土着信仰が、多元な外来の諸宗教の渦巻きに呑みこまれて姿を消してしまうのか、あるいは生き抜いて再生を果たすことができるのか、その命運を占ってみたいからであった。

たしかに最近の観光ブームにのって石垣市などの観光地は人口もふえ建設ラッシュがつづき、相当な繁栄ぶりを示す。ところがそれとは対照的に、離島地区の過疎化による寂れようは無残である。しきりに地場産業の振興策が講じられるけれども、予想通りの成果はあがらない。島をあげてのイベントの豊年祭トヨトシイさえ祭りの担い手が不足するほどに勢いを失っては、御嶽への神拝みにも熱が入らない。いきおい手を抜かざるをえなくなるのは自然の成り行きであろう。これに反して観光の中心となる市街区が大いに盛り立てて勢いづくことが当然に予想される。たしかにその通りで、豊年祭などは年ごとに華麗となり大規模化する。しかし、主目的は観光客あつめであるから、祭りが終わればそれまでで、御嶽に対する信仰心の発露などとは到底いえない。神敵であるべき境内も、樹木は伐られ学

校や保育園の用地となり宅地造成のために提供されてしまう。荒廃への道をひたすら辿るのみである。かくして聖域たる御嶽は市民信仰の中心から外れ、その影も色あせてしまう。したがって神役に対する処遇が冷ややかになつて行くのを止める術はない。だから生活保障の外に追いやられた祭司が、御嶽の司祭を怠つて、生きるために別の方途を講じようとする傾向を防ぎ止めることもできない。これが人びとの口にする「ツカサ崩れ」であつて、琉球神道にとつてはまさに累卵の危機に見舞われていると称しても過言でない。

しかし、だからといつて住民の宗教的志向が冷却したとか稀薄になつたという証拠はどこにもない。それどころか近代化が進めば進むほど社会的諸矛盾が露呈し、もろもろの不安が増幅し心身をさいなむ。そこから脱出するため救済を求める人びとに目をつけて、新旧各種の宗教団体が頻りに外から布教者をおくつてくる。布教者は争つて新しい信者を得ようとして奔走する。あるいは拝み屋、祈禱師、行者などよばれる民間の呪術宗教者が潜行して信者を得ようとする。そうした雑多な宗教者の草刈り場と化しているのが八重山の現況といえる。

こうした混沌のなかにあつて伝統的な御嶽の信仰に直接かかわつた祭司はどうしたら生存できるだろうか。その動静を探ろうとしたのが、本論考の一つの目標であつた。そのためには、矛先を旧来の呪縛から離脱できないでいる公儀の神司に向けるよりも、どちらかというと比較的自由でフレキシブルに振る舞える末端神役に注目して追跡する必要がある。そのことに努めた結果、末端で活躍する下級神役が、ユタ、カンカカリヤなどに顕著な憑霊能力を会得し実修しようとする傾向が強まったことに気がついた。つまりブリーストのシャーマン化である。それによつて民間の需要は著しく高まつた。このため寧日なく信者が蝟集し繁忙をきわめる例は少なくない。

ところが他方、かつては御嶽の祭祀制から外され、もっぱら民間の卜占や死者儀礼、口寄せに従事していた巫祝

者のムヌチ、ニガイピトウ、フダマルなどが、神司職の領域へ進出し、個人の私的祈願はもちろん公的な御嶽の祭儀においても、その一端を肩代わりする例が見られるようになった。いわゆるツカサ崩れによって神役に空位が生ずると、ユタやムヌチなどの巫呪が御嶽の神の託宣に拠ったなどと称し、平然と祭祀の座を占めて神行事をつとめるのである。氏子たちは当初は怪訝な念を抱きつつも、やむをえずに容認する。そのうちに正規の座を占めてもはばかるところがない。この傾向は御嶽祭司の崩壊化が進めば進むほどふえてくる。まさしくシャーマンのプリースト化と言える現象である。

このようにシャーマン化したプリースト、プリースト化したシャーマンの数がふえてくると、プリーストとシャーマンとの境界がぼやけてきて、その枠組みが曖昧となり混交はいつそう深まってこよう。この動向は、琉球神道の伝統を重くみる側にとっては甚だ好ましくないと嘆かれるかも知れない。しかし民間ではその宗教的ニーズに十分適応するから大いに歓迎される。だから期待されることがあっても拒む理由は存在しなくなる。あるいは、このなかから有能な宗教的素質を有する人材が現れて、新しい宗教が創唱されなとも限らない。このようにして伝統色の強かった御嶽の祭祀様相は、時代の変化に伴って大きく変容する可能性を胚胎しているように思われてならない。

註

(1) 桜井徳太郎『沖繩のシャマニズム―民間巫女の生誕と機能―』弘文堂、一九七三年。

(2) この問題を初めて紹介した拙稿「ツカサ崩れとユタマンチャー―琉球巫俗の一つの問題―」日本民俗学、七三、一九七二年、参照。

- (3) 牧野清『八重山のお嶽―嶽々名・由来・祭祀・歴史―あくまん企画、一九九〇年、四八二頁。
- (4) 一九九五年三月、同十一月の筆者取材。植松明石、笠原政治、篠原徹ら諸氏の諸論考に負うところが大きい。
- (5) 一九七一年八月の取材、および一九九五年三月、同十一月の聞き取り。
- (6) 入嵩西清佐「新川のプール」『石垣市史のひろば』市史編集室、一九九一年、を参照。
- (7) 近来、与那国島の観光化は著しく、宗教情況の姿容も激しいので、波照間島と区別して特論する必要があるだろう。
- (8) 一九九五年十一月の取材。馬淵東一、酒井卯作、C・アウエハント、宮良高弘、住谷一彦、クライナー・ヨーゼフら諸氏の諸論考に負うところが大きい。
- (9) パヌファの宗教的重要性については馬淵東一「波照間島その他の氏子組織」日本民俗学会報、四一、一九六五年、参照。
- (10) 一九七一年七月および一九九五年三月の取材。琉球大学民俗研究クラブ編「石垣市宮良報告」沖繩民俗、二三輯、一九七七年、を参照した。
- (11) 神霊の憑依をうけて呆然自失のトランス状態になる徴候を示す八重山用語。語意は不明。宮良当壯『八重山語彙』東洋文庫刊行、一九三〇年、甲篇二二七頁左欄、参照。
- (12) 個人祈願のためツカサが依頼者とともに御嶽へ参向し神儀を施行するケース(表3)を波照間島の場合と比較しても遙かに少ない。前掲の波照間島の山田ツカサによる「手控え」をみても、宮良の数倍に及ぶ。
- (13) ユタとウガンサーの関係および機能分担については、前掲拙著『沖繩のシャマニズム』参照。
- (14) 公儀ツカサが老衰し神儀の施行に支障をきたすようになると大阿母へ辞職願いを提出する。そして後継者が生まれると、退任の報告神儀を御嶽で行い、氏子を招待して盛大な祝宴を張る。その式を石垣市内ではカンシユビ、離島の黒島でハンスビ、波照間島でシユビニゲーなどと称した。シユビ、スビとは無事神役を果たした首尾祝いの意であろうか。
- (15) 註(11)参照。

神歌における神話的始源

——シバサシにみる世界創造とその始源的存在論——

平良 直

〈論文要旨〉 神歌とは琉球諸島の共同体における、雨乞い、世の安寧、豊稷を祈る祭祀の場で、あるいは王権を支える儀礼において、神女たちによって歌われてきた宗教的歌謡・唱えごとである。折口の文学発生論以後、その影響を受けた文学研究や、民俗学等において、神歌はしばしば「予祝儀礼」、「呪言」、「言霊信仰」といった概念で解釈されてきた。神歌が文学の対象である前に、宗教的なるものである以上、宗教学の側からさらに問われるべき点は、この神歌が発せられることが、なぜ「予祝」することを意味し、「力」として捉えられるのか、また、そのような「力」によってなされる行為のなかにはいかなる宗教学的意味が解釈可能かということである。

本稿では、神歌はそれが歌われることで神話的世界を現前させるものであるとする古橋信孝などと同様の理解から出発し、神歌の神話的祖型の反復、始源的存在論の観点から、「予祝」、「呪術的言語」といった解釈にとどまりがちであった神歌、あるいは神歌と関連する儀礼の理解をさらに展開できないかを、「年中行事」の一つとして広く知られるシバサシを取り上げ検討し、解釈を試みる。

〈キーワード〉 神歌、神話、始源的存在論、シバサシ

一 はじめに

折口信夫が、沖繩の宗教に日本の古代の宗教的世界の現存を直観し、折口自身の問題関心から呪言や祭式歌謡を論拠としながら「国文学の発生」を発表して以来、沖繩の神歌研究は文学的な視圈からの研究が主流となる。⁽¹⁾ いう

までもなく、沖縄の宗教研究には柳田、伊波普猷以来の民俗学的、文献学的、歴史的研究があつたのであり、儀礼研究や、個々の問題関心の傍証のために『おもろさうし』の神歌等がとりあげられることはあつた。しかしながら、民俗学、また他の社会科学的研究においては、諸々の神歌は儀礼や祭祀研究の一要素として言及されるのがほとんどであり、神歌研究そのものは文学研究主導の下に、なされることとなつた。このことは神歌研究の方向性を決定づけることとなり、祭祀・儀礼における神への祈願の言葉や、神の言葉は細かに分類され、綿密に各地の古謡が蒐集されることになる。これらの成果により、「南島」の「呪禱文学」は整理され、全体像がより明らかになつてきたとされる。⁽³⁾ 文学的関心からなされる研究であつてみれば当然のことであるが、これまでの神歌研究の射程は、神歌が宗教現象であるとしながらも、神歌の文学的探究であつた。文学研究が人間を対象とし、人間の生の探究の学問としての性格をもつことからすれば、これらの神歌研究が神歌の宗教的次元を浮かび上がらせてくるものである。しかしながら、文学的なるものとして発せられた問いは、研究者個々の文学的関心の中に収束する。近年の谷川健一による、仲原善忠、外間守善らへの反証的な論考もまた文学発生論であつた。⁽⁴⁾

前記の文学研究、また、それらに依拠した民俗学等における神歌研究において、農耕儀礼において謡われる神歌は、しばしば「予祝儀礼」として解釈され、また「呪言の力」、「呪術的な力」として唱えられ謡われる、古来の「言霊信仰」などの概念で解釈され論じられてきた。いうまでもなく、言葉、言霊に対する古代の人の畏怖、態度を理解することなく古代の文学研究は成り立たない。しかし、神歌が宗教的なるものである以上、さらに問われるべき点は、言語、とりわけ宗教的な、ある種の言語が「力」としてとらえられることは何を意味し、また、その力によつてなされる行為のなかには、どのような意味の地平があるのか、ということである。つまり、宗教学的な問い

が我々に残されているといえよう。

神歌とはいうまでもなく聖なるものと人間とを結ぶ宗教的言語であると同時に謡い唱えられることよって成立する宗教的儀礼行為である。神歌の文学的研究において、宗教的言語表現としての神歌の歌形・類型論的探究とは別に、始源的な神的世界を再演するものと捉えようとする視点がある。すなわち、神話的時間の反復として、神歌を捉えようとする研究である。たとえば、古橋信孝は『古代歌謡論』において「神謡」（神歌）は「神の謡、あるいは神に関わる謡のこと」で呪謡であり、「祭式内の言語表現で後に神語りとでもよぶべきものをいまだ分化していない」⁽⁵⁾、うた、唱えごとともいえるものとし、その神歌は「現在形で、神の世を実現させるもの」⁽⁶⁾であるとす。古橋の指摘するこの神歌による「神の世の実現」は神話と神歌をたて分けながらも、神歌を神話的起源の再現として捉える。また、関根賢治は神歌を、神歌のあるものは「神話そのもの」であり、それは「生きた神話」であり、史書の神話を「歴史化・脱神話化」された「神話」であるとす⁽⁸⁾。本稿では、このような、神歌を始源的世界を再現する儀礼的言語であるとする同じ認識から出発し、古橋や関根などによつて、しばしば「共同幻想」、「幻視」という言葉で把握される神話的世界の現前を、すなわち、聖なるものと関わる中において顕になるリアリティを、存在論的視角から照射する場合、どのような解釈が可能かを試みる。

古橋が「共同幻想」という場合、ある見方をすればその背後に、虚に対する実を前提とするリアリティ、俗に対する宗教的リアリティの二重性を指定しているともとれるが、かならずしも共同体の「間主観的」な聖俗の二重のリアリティという意味では用いてはいない。古橋における「幻想」は、観念や無意識、あるいは聖俗の二領域をも含み込む共同体を成立せしめている「社会的な原理」という意味合いで論じられている⁽⁹⁾。この場合、神歌を宗教的

なるものとして対象化するというよりはむしろ、この社会的な原理がどのように神歌にあらわれるか、従来の文学的研究における「幻想論」の展開の中でいかに「共同性」が析出されうるかが主要な関心となつていえる。そこで、本稿では、このような文学研究の関心からではなく神歌をととした神話的世界の現前を、聖なるものと関与する中において顕になるリアリティ、すなわち、人間の宗教的生の世界内の在り方における「もう一つの次元」として捉え、M・エリアーデの始源的存在論をてがかりに、宗教現象としての神歌と儀礼（本稿においてはシバサシ儀礼を中心の対象とする）との関係を考察する。⁽¹⁰⁾

二 始源を語る神話

ローレンス・サリバンは、神話を存在論的な視点から解釈する立場から、「神話は単純にその語りの様式というものを示すものではなく、すなわち、文字 (literary) によるものなのかあるいは口頭 (oral) によるものなのかは単にしるしにすぎない」とする。また神話とは伝承的知識 (lore) の形態ではなく、想起される「存在」の原像であるとした。⁽¹¹⁾ 神歌もその多くは、いわゆる神話としてすぐ理解できるものではない。しかしながら、聖なるものに関与する宗教現象として観ていくならば、神歌が神話的本来的性質の顕れであることが理解できる。

たとえばよく知られている久高島のイザイホーは、しばしば神女たちの成巫儀礼として理解されてきたが、成巫儀礼であるとともにまたそれは十二年に一度、神が降り、舞踊りながらまさに世を創らんとする神降れの時、すなわち神話的時間を再現するものである。イザイホーは次のような神歌から始まる。⁽¹²⁾

- 一 なまがとうち のーち 今の時を直して
- 二 きゆうがとうち のーち 今日の時を直して
- 三 うりていうりぶさてい 降りて降り榮えて
- 四 ていりないぬ ぬるがうていぢ 舞で成りの祝女の御テイヂ
- 五 ていりないぬ あまみうていぢ 舞で成りのあまみ御テイヂ
- 六 くんちゃん にがんうていぢ クンチャシャ(神女)の根神御テイヂ

十二年の長い沈黙を破る神女の第一声は「今の時を直して」と放たれる。「とうちのーち」すなわち「時を直す」とはまさに世界創造の「かの時」、始源の時を神歌の第一声によって呼び戻す祈りの詞章であると同時に、神女に神降れた神によって謡われる儀礼の時間はすでに神話的時間を現前するものであるといえる。このような、「時を直す」、すなわち神話的時間を喚起するモチーフは、始源の神的なる「力」を意味する「あまみ御テイヂ」が「舞で成り」(生まれ変わる)するという詞章からも理解できる。⁽¹³⁾ 多くの神歌には神が降りるモチーフ、神話的屬性を持つ事物や、聖なる神々が謡い込まれる。神歌が神話的時間を喚起するものであるとすれば、伝承されてきたその神話とはどのようなものであるか触れなければなるまい。

沖繩の世界創造神話は、一般にアマミキヨ・シネリキヨによる国造り神話として知られている。⁽¹⁴⁾ 各地に伝承されてきた神話は若干の異同を含みながらも、始源の世界が太初の混沌とした時間から語られ、神による宇宙の創造が語られる。多くの世界創造神話がそうであるように、⁽¹⁵⁾ 沖繩諸島の個々の共同体の神話もまた、いかにして世界は成

り立ち、人間はどのようにして生まれたかを語る。また同時に、婚姻や災いの起源など、種々の「始まり」が語られ、その諸々の「始まり」は世界が「かの時」(神歌にしばしば謡われる言葉を用いれば、「あまみやはじめり」)において創造されたが故に存在することを語る。⁽¹⁶⁾ アمامキヨ・シネリキヨはこの始源的な時間に立ちあらわれる神である。民間に伝承されてきたこのアマミキヨ・シネリキヨの世界創造神話に次のようなものがある。⁽¹⁷⁾

大昔、天地は今日のやうに隔てゝなく一つになつて居つた。当時人間はあはれにも立つて歩けないので蛙のやうにはつて歩かねばならなかつた。アマンチュー(古琉球開闢の神、オモロ神歌などにはアマミキヨと書いてある)は是を如何にも不便と考へた。彼は或日堅岩の所に行き此を足場にして両手で天をさゝへながらエツイヤとばかりつつ立ちあがつて、天を高く押し上げた。是よりしてぞ天地はるかに隔たり人間は直立して歩けるやうになつた。彼が此の偉業をなした時、立つて居た所はさしもに堅岩であつたけれども丁度彼の足跡を残して凹んだ。今某所某所の大きな足跡は此のアマンチューの足跡である。

この神話は原初、未だ天地が分かれぬ混沌とした時間から語られる。人間はまだまだ人間として存在しない状態であり、アマミキヨの世界創造を語る原初の巨人神話として伝承されているものである。ここでこの神話を取り上げたのは、これが代表的で、包括的なものだからという訳ではない。むしろ、沖繩諸島の他の地域において伝えられる神話は、男女二神、人間、植物、階級、穀物の起源といった種々の要素を伴いながら語られているのであり、⁽¹⁸⁾ このアマンチューの巨人神話よりも他の神話の方がより説明的で、典型を示すものがあるといえるだろう。しかし、この後、神歌の考察を行う際、極めて重要な内容を語る神話としてこれを取り上げたい。この神話において特に注目しなければならないのは、混沌の状況からの宇宙創造は、始源の「力」によつてなされたということであ

る。この聖なるものの超絶的「力」は、「巨人」という形で表現される。あらゆるものの「存在すること」の起源は、この聖なる力に由来することを語る。

このアマミキヨ・シネリキヨによる国造りの神話は、沖縄本島において、古代より広く伝承として伝えられていることが、史料の中に見いだされる。その中のひとつに僧袋中による『琉球神道記』（二六〇八年）がある。同書は文字化された琉球の神話の中で、年代が確定しうる最古の記録である。それには次のようにある。¹⁹⁾

昔比国初。未ダ人アラザル時。天ヨリ男女二人下リシ。男ヲシネリヨト。女ヲアマミキユト云、二人舎ヲ並テ居ス。比時比島。尚小ニシテ。波ニ漂ナリ。爾ニ。タシカト云木ヲ現ジテ。植エテ山ノ體トス。次ニ。シキヨト云草ヲ植。又。阿檀ト云植ノ殖テ。暫ク国ノ体トス。二人。陰陽和合ハ無レドモ。居所並ガ故ニ。往来ノ風ヲ縁シテ。女胎ム。遂ニ三子ヲ生ズ。一リハ所ノ主ノ始ナリ。二ハ祝ノ始。三ハ土民ノ始。

この神話もまた、原初の、すべてに先立つ根源的な「始まり」の時から語られる。アマミキヨ・シネリキヨは男女二神として天より降り立ち、未だ混沌とした宇宙に、「男女」として分化し、あるいは二元的な秩序として語られ、「波にただよう小島」、未だ形を成さない世界を、植物の起源を語りながら形あるもの、すなわち「存在するもの」へと創造する。「山の體」をつくり「国の体」をつくることによって与えられる、世界の「安定」と全体性は、後のあらゆるものの創造や、植物、自然、人間の起源といったもののすべての始まりとなる。このようにして見ると、神話の中に語られる要素の違いはあるにしても、先の巨人による宇宙創造とこの神話とは基本的に同じ構造を有するものとして理解できる。これらの神話的構造は『中山世鑑』（二六五〇年）に記された神話にもみることができ²⁰⁾（注参照）。

この神話は先の二つの神話と、神の行為によって原初の世界創造、「始め」の時がもたらされたことを語るといふ点において、基本的には相似するものといえよう。男女の二神が一神であったり、天帝の存在が語られたりと異同があるが、注目したいのは、『中山世鑑』の国土創成の神話は、他の神話に比してより説明的であるのに加えて、先に述べた世界の混沌から「安定」「存在」といった事柄が、極めて具体的な表現において語られるということである。土石草木を運び島を作り、「安定」と「存在」をもたらした「辺土の安須森」、「今鬼神のカナヒヤブ」、「知念森」、「斎場嶽」、「藪薩ノ浦原」、「玉城アマツツ」、「久高コバウ森」、「首里森」、「真玉森」、「国々ノ嶽々」と神話的な地理の中に具体的に語られる。神話的時間において創建されたこれらの場所は神のつくり出した聖なる場である故にそれは聖なる中心となる。これらの場はすべて御嶽として重要な聖地となっているのである。この中心の現出は、王朝の王権を支える儀礼の場となる。この神話はこの後、五穀の起源を述べる神話へと記述が続いていくが、この起源神話に基づく久高島への行幸等、種々の祭祀の中心の場となるのがこれらの聖なる中心としての各処の御嶽なのである。

民間の口頭伝承と史書とにあらわれる沖繩のコスモゴニカルな神話を見てきた。このような史書の開闢神話は、各地で伝承されてきたものを基にしており、文字化された神話としての違いや、神話の文字化が、王権の権威の正当化の意味を含んでいたことは、記紀神話との比較でしばしば指摘されるところである。^(註)

しかし、創造神話の歴史的起源がどこにあったのかを探求することより、重要なことは、次のことであろう。すなわち、ここではこれらの神話がその神話を生きる人々にとつてどのような意味をもっていたかを理解しようとするのである。また、本稿の関心からすれば、これらの神話が、すべてに先だつ「始まり」を混沌から語り、世界

はその形をなさない、いまだ真の意味で基礎付けられていない状態であり、混沌の中に立ち顕れる神の創造行為によって初めて世界は「存在」せるものとなるということを理解することであろう。

三 祭祀における神歌・神話

1 シバサシの神歌

現在我々は説話や、伝承、史書などによって、古代的状況のなかで伝えられ、語られていた、あるいは現在でも伝えられている神話を知ることができるが、それはどのように語り継がれてきたのであろうか。その伝承のひとつに大きな役割を果たしてきたのは神女やノロたちによって、祭祀歌謡として謡われた、神の託宣、神への宣り言といった神歌であった。ファン・デル・レーウは「神話とは原古の諸々の力についての物語であって、語られることを通じて力を再生産し、それを現実化し、現在化する」ものであり、ゆえにそれは祭祀と密接に関連するとして⁽²³⁾が、沖縄の伝統的な共同体において、その語るといふ宗教的行為はこの神歌によってなされてきたのである。神歌を謡うということは、まさに神的なるものの現前であり、次にみる「シバサシのオモイ(ウムイ)」神歌は、このことの典型的な例となる神歌である。⁽²⁴⁾

	シバサシのオモイ		三	しぬみくが	シヌミクが
一	むかしの	昔の	四	きざしや	きざし(昔)は
二	あまみくが	アマミクが	五	くにたてら	国建てようと

六	しまたてら	島建てようと	二四	くるちちやあん	黒土も
七	みそうれば	なさると	二五	うちほふやあい	打ち放つて
八	しまじりみいば	島尻を見ると	二六	しまくぎん	島釘も
九	うちやがとん	浮き上がっている	二七	ぬちうるち	貫き降ろして
一〇	ぴがのすうが	東の潮が	二八	さしうるち	差し降ろして
一一	にしくいやひ	西に越えて	二九	ぴがのすうや	東の潮は
一二	くんがん見れば	国頭を見ると	三〇	ぴがにとめて	東に留めて
一三	うちやがとうん	浮き上がっている	三一	にしぬすうや	西の潮は
一四	にしぬすーん	西の潮も	三二	にしにとめて	西に留めて
一五	ぴがぬすーん	東の潮も	三三	しまたちん	島建ちも
一六	ごそうだん	ご相談を	三四	くにたちん	国建ちも
一七	かたみそうち	語りなさつて	三五	なやびたん	なりました
一八	まやきぎん	まやきぎん	三六	うふなあかに	大なあかに(背中)も
一九	うちほふやい	打ち放つて	三七	わかさい	分かして
二〇	あふのかた	あふの形も	三八	くぶくぶや	窪々は
二一	かほのかた	顔の形も	三九	うふんだに	うふん種も
二二	わかさい	分かして	四〇	いずのきん	イズの木も
二三	あかちちやあん	赤土も	四一	さそうひむぬ	差し植えるもの

四二	いくのきん	イクの木も	七〇	うひきやるか	生え変わるまで
四三	さそうひむぬ	差し植えるもの	七一	いしぐさに	石御杖を
(中略)					
六七	あやざばね	綾差羽が	七三	ちききろーかー	突ききるまで
六八	しるざばね	白差羽が	七四	ぬききろーかー	貫きるまで
六九	みきやるか	萌え変わるまで	七五	ねがやびて	願いました

この神歌は鳥袋源七の『山原の土俗』(一九二九年)に収められたシバサシと呼ばれる年中行事の中で謡われたものである。⁽²⁵⁾ 右の語句対訳から、つぎのようにその内容が理解できるであろう。

太初(25)の世にアマミキヨとシネリキヨの二神が国を建てようと、鳥尻の方を見ると(安定しないで)浮き上がって島は波に打たれていて、(一方)国頭の方を見ると波に揺られている。(アマミキヨとシネリキヨは)相談をし、まや木と呼ばれる木を植えて、(神聖なる)山々を作り、土を敷き、形を整え、(揺るがないために)鳥釘(26)を打ち、(ゆらゆら浮き上がっていた状態から)島建て国建てがなった。

この国土の創造を謡った神歌は、このあと種々の植物の起源が、アマミクとシヌミクの国造りのゆえに存在せることを謡い、永遠にあるようにと祈る詞章で結ばれており、先にあげた開闢神話の史書の国造りの内容とほぼ一致するものである。コスモロジカルな神話を、完結した「神話」として語る(謡う)神歌は、ほかにシマダテシンゴや『おもろさうし』の創世神話がよく知られているが、これらの数は限られており、「まれな神歌」としてしばし

ば言及される。多くの神歌は、このような完結した神話の語りにはなっていない。では、神歌と、神話・儀礼との関係はどのように捉えられるのであろうか。このことを考察する上で、まず、前出のシバサシの神歌が謡われるシバサシの儀礼についてみてみることにする。

2 祖型の反復としてのシバサシ

シバサシとは旧暦八月十日前後に行われるもので、「沖縄本島及びその周辺離島から奄美にかけて分布する妖怪や悪魔払いの行事⁽²⁷⁾」であるとされるのが一般的な理解であり、現在でも行われているよく知られた「年中行事」である。このシバサシの行事は、『琉球国由来記』（一七二三年）の「王城之公事」すなわち年中行事にもその由来譚が記されており、古くから各地の村落において執り行われていたものであることが分かる⁽²⁸⁾。その日は、「家々の建物・門・畜舎・井戸その他に柴、一般的にはススキに桑小枝を交ぜて刺す」こと⁽²⁹⁾によって悪霊を払うとされる。島袋源七は、この神歌が行われる様子を「神人が全部神アシアゲに集まって祈願をなし、屋内において円陣を作り、オモイを歌って踊りつつ巡る」と記している。この祭祀が行われる旧八月十一日の二日前から「妖怪魔物が出現する」といって少年達は太鼓やブリキ板を打ち鳴らしながら「字内の古木や辻々を騒騒しく歩き回り」、妖怪魔物を追い払い、その後、部落の高台に登り部落内を見渡すことを行う。その時「人霊（だま）が現れたり、怪音や泣き声が聞こえたりすると、その家から時たらずして死人が出るものとして畏怖することが甚だしい」と、シバサシ前の村落の緊張に満ちた状態を記している⁽³⁰⁾。このようなシバサシの祭祀において創造神話が謡われるのはどのようなことを意味しているのであろうか。

シバサシは、伊波によれば「世界報」(ユガフー)すなわち豊年のことであり、「穀果報」を意味する⁽³¹⁾。「稲・粟その他の作物の作毛が害虫を蒙らない為のまじない」のために桑の小枝とススキをたばねたものを「軒端の四隅に指し」、「農村ではこれを農具に結び付ける」ことが行われる⁽³²⁾。このススキ(柴)は、家屋はいうまでもなく、「家畜小屋、門をはじめ屋敷の周りから屋内の竈、穀物入れ、甕や水甕などにも差」したとされる⁽³³⁾。『琉球国由来記』の卷十二以降の琉球全域の村落の「各処祭祀」における年中行事は、そのほとんどが「稲穂祭」「麦穂祭」であり、また祭祀を司るノロなどの神女によって豊稔の祈願が執り行われることがいかに重要であったかを知ることができる。シバサシもまた、この五穀豊稔祭祀の一つであったといえる。

いうまでもなくこのような五穀の豊稔を祈願する「年中行事」は一年の周期的な折り目に行われることは周知のことである。シバサシは農耕の儀礼と深く結びつき、共同体の農事暦を基盤にしていた。それゆえシバサシが執り行われる時が一年の周期的リズム、いわば宇宙論的なリズムのなかでどのような時間にあたるのかを理解することが重要である。仲松弥秀によれば、このシバサシの日、旧暦八月十一日は「太陰曆採用以前の南島における年変わり日、すなわち元日であった」とされる⁽³⁴⁾。『琉球国由来記』巻一の「王城之公事」における祭事を通して稲作の過程を見てみると、「九月十月中、當立冬元節、以稲種子入于田⁽³⁵⁾」とあるように、九月から十月に種をつけ、五月から六月にかけて収穫をする。稲作の一年の周期の中で、田を起こし種をおろす中間にあたるのがこのシバサシの時期にあたる⁽³⁶⁾といえる。宮城栄昌はこの時期に関して「沖繩では村あしびまたは村芝居を八月十五日に行うところが多いが、これは豊年祝いであり、来年への予祝祭」であり、シバサシから望月にかけて行われる祝祭は、「一連の正月行事」であった⁽³⁷⁾としている。

さて、史書による創造神話の理解において見てきたようにシバサシの神歌において謡われる内容は、同じように「昔のアマミクが／シヌミクが／きざし昔は」と根源的な「始まり」から謡われる。そしてその始源は混沌とし、島も形をもたず「存在するもの」ではなかった。その混沌はアマミク・シネリクの「力」によって形を与えられ、「島立ちも／国立ちも」成立する。アマミクは「まやきぎん」（木）を植え、山をつくり、世界を形あるものにすると同時に「島釘」を打ち、世界の安定を成し遂げる。「かのはじめの時」があるゆえに世界が存在することを神歌は歌う。このようにして創造された世界は第三八の詞章以降、種々の木々が生えるところとなり、神歌は祈りへと続く。『中山世鑑』などが人間の起源を語り、王や巫女百姓の起源を語るのに対して、シバサシの神歌は国土の創造を謡った後、祈りの言葉となっている。

シバサシの儀礼を全体として見るならば、この儀礼は、いわば神話の世界創造の範型を模倣し反復する神歌に謡われる内容と同じように世界を再創造する営みであることがわかる。まず、シバサシの行事は一年の宇宙論的なサイクルと照応した農事暦の中で最も万物の生氣のない、妖怪や妖火の現れる無秩序な状態から新たに力に満ちた世界が始まろうとする境界的な時間、混沌とした時間に行われる。このシバ（雑木で多くの場合ススキ）をさし、境界を創り出すことは、内と外を識別し、非等質な空間を創り出すことを意味し、世界を宇宙化することを意味する。そしてその儀礼は、神話におけるアマミク・シネリクが木を植え、島釘を打ち、世界に形を与えた行為の神話的祖型の反復と見ることができる。つまり、シバサシの儀礼は全体として、原初に起こった神の世界創造の行為を反復することによって、原初の時間に立ち戻り、世界を新たに更新するという始源的な存在論に立脚したものであると解釈することができる。⁽³⁸⁾

シバサシは、悪霊払いであると同時に「世果報」「穀果報」を祈る祭りであることを述べた。この豊穰への祈りは八月十一日のシバサシから始まり、十五日の満月へと向かう天体のコスモロジカルな照応の中においてなされる。月の「死と再生」の象徴と新月における「全体」性の回復といった象徴と呼応しながら、この祈り（神歌の後半部分）と祝祭（新月における豊年の祭り）はとり行なわれるのである。いうまでもなく、この「全体」性の回復は、存在論的な観点からすれば、神話的時間への回帰を表す。

農耕社会の宗教経験にとって時間や季節がいかに重要であるかということについて、エリアーデは、農耕にたずさわる者の行為は、天体や季節の循環の中に組み込まれ、それに「支配されている」とする。そして、宇宙のリズムは、農耕儀礼の一貫性を明らかにし、その効果を増してくれるとする。³⁹このシバサシにおける神歌を謡うことによる神話的時間への回帰もまた、このような共同体の生の再創造であったとすることができよう。

神歌が歌われること、すなわち世界創造が語られることは、この全体の儀礼においてどのようなことを意味するのであろうか。それは神話において宇宙の混沌状況の中に、アマミキヨ・シネリキヨが立ち現れるように、神女が神歌を謡うということによって、やはり神話的祖型を反復することを意味する。神歌を謡うことは、まさに混沌とした時間と空間の中に神が立ち現れることを意味し、謡われることによって宇宙を創造するのである。

このような神歌のいわば神話的構造・神歌の儀礼としてのあり方は、この宇宙創造が語られるシバサシの神歌にのみ見られるのではなく、他の儀礼における神歌にもまた普遍的に見られる構造として捉えることができよう。

あらゆる創造に先立つ宇宙創造神話の祖型に関して、エリアーデは、宇宙創造神話は、「あらゆる人間行動の範型として、またその根柢づけとしての機能をもつが、そのうえに、神話と儀礼体系全体の祖型を構成する」とし

た。⁽⁴⁰⁾ また「更新、再始、回復といった観念は、それが発現する場はいかに様々であれ、すべては『誕生』の概念に還元され、『誕生』の概念は『宇宙創造』の概念に還元される」とした。⁽⁴¹⁾ 原初の宇宙創造神話と他の起源神話との連続、また神話的祖型の回復としての種々の儀礼との関連を、空間的、時間的に伝統的社会的宗教体系の中に位置付けた場合、共同体における諸々の宗教現象の宇宙論的象徴の体系と諸象徴の連鎖が想起されるが、このことを本稿の関心に即すならば、神歌が唱えられ、謡われる祭祀・儀礼における神話的祖型の回復は、琉球諸島の伝統的共同体において、諸々の「創造」に関わる営みの中で欠く事のできないものとしてあつたと解釈することができよう。また、存在論的観点からすれば、神歌によつて喚起される神話的世界の象徴的時空において、神(々)の創造行為を反復することは、事物を、意味の地平において、本質的に「存在せるもの」へと創造する行為であるといえよう。月本昭男は、コスモゴニカルな神話における起源論は人間が諒解する「世界」の「本質・本性」の表明であり、「本質論」であるとしたが、⁽⁴²⁾ その意味において神歌における神話的時間の現前という宗教的地平では、単に世界は世界としてあるのではなく、始源的な祖型がこの世の事物に先立つことによつて始めて「世界」として諒解されるものであるといえよう。⁽⁴³⁾ 神歌において、祖型がどのようにに連関し、儀礼とどのようにに連関し、またそこで祖型の反復が新たな宇宙創造を意味することになるといふことはいかにしてなされるのかをシバサシの神歌と儀礼は示しているといえる。

四 おわりに

先に述べたように、すべての神歌が、前節において見てきたようなコスモゴニックな完結した神話を謡っている

というわけではない。むしろ、多くの神歌は、農耕、建築といった人間的な生業などに関わる事柄を中心にして謡うことが多いのである。このことは神話的な祖型との断絶を意味するのであるか。結論すれば、これらの人間的な生業を謡う神歌も、神話的時間の連続として捉えることができる。多くの神歌は、「むかしはじまりけさしはじまり」と神話的起源を喚起する詞章が短く謡われ、それから労働の過程などが叙事的に語られたりするのである。⁽⁴⁴⁾

例えば、種取祭（タントリ）と呼ばれる霜降りと立冬の間に行われた種子蒔の農耕儀礼の時に謡われた神歌を見ると、一年を通じた稲作の耕作過程が月を追って語られていくのであるが、冒頭の詞章において、「しるみきよが始め／あまみきよが宣て」⁽⁴⁵⁾「しるみきよ」「あまみきよ」とは、アマミキヨ・シネリキヨ神を意味する）と、始源の時を語ることから始められる。

では、完結したひとまとまりの神歌の中に、神話的事柄が謡われない「生産叙事」のみの神歌はどのように理解できるのであるか。「生産叙事」を謡う神歌もまた、やはり神話的な範型を繰り返す宗教的行為であったと考えられる。なぜなら、年間を通じた農耕儀礼は、これまで見てきたように宇宙論的なリズムと照応しながら「始まり」「完結」する、一つの連続する全体として捉えられるからである。

エリアーデは、儀礼におけるヒエロフアニー的時間は連環を有し、連続するものであるとした。儀礼によって、俗なる時間の中に聖なる時間が挿入されることは、ただそれだけを意味するのではなく、その聖なる時間は前後の儀礼の時間と連続するものであるとした。⁽⁴⁶⁾この連続するもの（Continuum）としての聖なる時間を神歌の儀礼に即してみるならば、次のようにいえるのではないだろうか。神歌は神話的な祖型を反復し、神話的時間への回帰の

中で世界を新たに更新させ、儀礼的な象徴によって、世界を神的な世界と連続するものであることを開示しつつ、さらに人間的な事象を神話的なりアリテイーの中に取り込んでいく宗教的行為であった。このことは叙事的な形態を取る神歌にはきわめて顕著に見られる特徴であり、沖繩の宗教的伝統において、人間をとりまく「世界」がどのように宗教的リアリテイーの中に取り込まれ神話化されていったかを示しているといえよう。

小野重朗は、稲作叙事歌などを例に、より古形をとどめる神歌に遡及することによって、「生産叙事」の神歌が種々の生業の起源神話であることを明らかにした。そして、種子下しの祭祀において神話が謡われることの意味は何かという問いを提起するとともに、正しい稲作の労働過程とそれによって導かれる理想的な稲の生育と豊作を「幻視」し予祝するものとして神歌が謡われるとする従来の解釈だけでは不十分であることを指摘した。⁽⁴⁷⁾我々の関心と基本的に一致する問いであり、小野の指摘は重要である。「予祝」が豊穰を確たるものにするということとはどのようなことを意味し、なぜ「予祝」されなければならないのかという根源的な意味を問うことを要請するものとなっているからである。

神歌が儀礼において、神話的始源を再現するものであるとする観点からすれば、神話的な内容を欠いた「生産叙事」の神歌を、儀礼における神話的時間の連続からみただけでは充分ではないであろう。神歌が神話的祖型の反復であることからすれば、「生産叙事歌」における人間の生業は、単に人間の事柄としてあるのではなく、むしろ「人間行動の範型」として、その神話的起源を意味することとなり、このことはすなわち、謡われる生産行為の内容は神(々)の創造行為そのものであることを意味することとなる。このような神話・神歌・儀礼相互の関連から、農耕や、家の建築、機織りといった具体的な人間による創造に関する行為を、始源的存在論的な地平においてみる

ならば、人間の創造行為は原初の神(々)の行為を反復する限りに、意味深く、正当なものとして成就されるということになる。

いうまでもなく神歌は祭祀の場において、神話的起源を現出するものであると同時に、雨乞いの神歌などに明らかのように、人間の実存的状況における神への祈りでもある。この神的なるものの現われと人間の祈りが共存するなかに、我々は、神歌における、人間と聖なるものの緊張関係とその緊張の中から紡ぎ出される救済論を見出すことができる。その救済論の中に我々は、沖繩の伝統的共同体において神歌が伝承され繰り返し唱えられ、語られてこなければならなかった理由を知ることができるのである。

注

(1) 周知のように折口信夫の「国文学の発生」と題する論考は第一稿から四稿まであり、『折口信夫全集』第一巻「古代研究(国文学篇)」中央公論社、一九七五年、に所収。また「日本文学の発生」と題する論考が数編ある。これらは『全集』第七巻に所収。折口は、「呪言と叙事詩と」(第一稿、一九二四年)において律文の発生を呪言に出発するとし、第四稿(一九二七年)において次のように述べる。

「私は、日本文学の発生点を、神授(と信ぜられた)の呪言に据えて居る。而も其古い形は、今日溯れる限りでは、かう言つてよい様である。(中略)さうした神憑りの精神状態から来る詞章が、度々繰り返された結果、決まった形を採るようになった。邑落の生活が年代の重なるに従つて、幾種類かの詞章は、村の神人から神人へ伝承せられる様になつて行く」(『全集』第一巻、一二五頁)。

第三稿において沖繩の民俗における「まれびと」を例に挙げることから、折口のいう「神人から神人への伝承」は、沖繩の神歌の神人から神人への伝承と同質のものとして見ていたことは、「沖繩に存する我が古代信仰の残孽」などに明らかである。この折口の沖繩の宗教に日本の古代を投影する文学発生論は後の神歌研究に大きく影響を与える。

(2) 折口の文学発生論を継承した研究は、たとえば外間守善による研究をあげることができる。外間によれば、沖繩地方の文学は

呪禱、叙事を基調に「呪禱文学」から「叙事文学」、「抒情文学」、そして「劇文学」へと展開するものとしてとらえ、この発展的な図式の中に奄美、沖縄諸島の各地でさまざまな呼称で確認される唱え言や歌謡を配置する。「呪禱文学」とは、クチ、カミクチ(奄美)、ミセセル、オタカベ(沖縄)、カンフチ、ニゴーフチ(宮古)、フチ、ニガイ(八重山)などとよばれる神からの託宣や祈りの言葉をさし、この「呪禱文学」は次に「叙事文学」に展開していくとする。この叙事的性格を特徴とする叙事的な「文学形態」は奄美のナガレ歌や沖縄のクエーナ、ウモイ、オモロ、ティルルなどがそれに相当し、この「叙事文学」はその後に続く琉歌、島歌、クイチヤ、などの「抒情文学」の発生の母体となるとする。外間守善『南島文学論』角川書店、一九九四年、一六七頁。

(3) 例えば、外間守善、玉城政美編『南島歌謡大成』一〜五巻、角川書店、一九七八—一九八〇年など。

(4) 谷川健一『南島文学発生論』思潮社、一九九一年。

(5) 古橋信孝『古代歌謡論』冬樹社、一九八二年、八八頁。

(6) 古橋、前掲書、九五—九七頁。

(7) 古橋、前掲書、一五五頁。古橋は「神話は語られるものとして祭の中にあるかのようにいわれてきた。しかし、祭の場の言語表現は神話であった。神話は祭の外側にあり、外部の人々に理解しうる、つまり説明的な表現としてあったのである」とする。

(8) 関根賢治「神歌と島歌」(谷川健一編『海と列島文化』第六巻 琉球弧の世界)小学館、一九九二年)。

(9) 古橋信孝「神話・物語の文芸史」ペリカン社、一九九二年、五一—四頁。

(10) いうまでもなく、エリアーデの形態学的神話解釈において提示された「普遍性」や、「全体的・創造的解釈学」、あるいは解釈の諸前提などについては、多くの研究者によって、批判あるいは修正が加えられてきたが、現代の宗教学におけるエリアーデの諸理論の重要性と意義が失われるものではないと考える。神話解釈に限って言えば現在ではエリアーデを含む先行する神話研究の種々のグラッドセオリーに替る方法論が模索されている状況であるといえるが、このようななか、フランシスカ・パントリーなどは、エリアーデの神話と歴史の二分法のごとく明瞭に普遍と特殊として分けることはできないとする従来の批判を継承しながらも、中国における神話と歴史の関係、自己のアイデンティティ形成に歴史的事項が神話的祖型として機能することを、エリアーデの存在論を有効なものとして展開させている (Francisca Cho Bantly, "Archetypes of Selves: A Study of the Chinese Mytho-Historical Consciousness", in *Myth and Method*, ed. by L. Patton and W. Doniger, Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1996, pp. 177-207)。筆者もまた「神歌の宗教的次元を解釈し、展開させていくうえで神話解釈における「祖型」、始源的「存在論」などは有効なものであるとする立場をとる。

- (11) Lawrence E. Sullivan, *Icanchi's Dream: An Orientation to Meaning in South American Religions*, Macmillan Publishing Company, New York, 1988, p. 22.
- (12) 『南島歌謡大成』沖繩編(上)「ティルル」の部、二四。
- (13) 沖繩古語大辞典編集委員会編『沖繩古語大辞典』角川書店、一九九五年の各語句参照。
- (14) ここで取り上げる神話は、沖繩研究者にとっては周知のものであるが、後に神歌の神話的徴の表出を理解しやすいものとするため取り上げる。また、これらの神話は言うまでもなく沖繩本島周辺に一般的な神話であり、八重山、宮古地方の神話は紙幅の都合上割愛せざるを得なかった。
- (15) たゞ²⁴ Charles H. Long, *Alpha: The Myth of Creation*, New York, Braziller, 1968; *Cosmogony and Ethical Order*, ed. by Robin W. Lovin, Frank E. Reynolds, Chicago, The University of Chicago Press, 1985 ²⁵。
- (16) M. Eliade, *Myth and Reality*, Translated from the French by Williard R. Trask, Harper, New York, 1963, p. 21.
- (17) 佐喜真興英「南島説話」(『女人政治考・霊の島々』佐喜真興英全集)新泉社、一九八二年、一七五頁、引用中括弧内著者。
- (18) 小島環禮「琉球開闢神話の分布と比較」(講座 日本の神話)編集部編『日本神話と琉球』有精堂、一九七七年)にその類型、比較が詳しく行われている。
- (19) 袋中著、横山重編『琉球神道記』大岡山書店、一九三六年、一〇八頁。
- (20) 『中山世鑑』は、琉球王朝の正史として国土の開闢を記す、最も古く、また詳述されたものとされる。東恩納寛惇によれば、「中山世鑑は、琉球最初の正史であるが、その編述は、一種の政策から出たものであって、史料として嫌うものである」とする(東恩納寛惇「琉球史料叢書」東京美術、一九七二年、解説一八頁)。いうまでもなく王朝による王統の系譜を語るものであるとすれば、神話に王権が系譜づけられてくるのは当然のことと思われる。同書の中の創造神話は、上記の『琉球神道記』の神話や、また「おもろさうし」などを資料として記されたものであるとされ(東恩納、前掲書、一〇頁)。より体系的になっており、沖繩本島の神話を網羅したものとしてしばしば取り上げられる。(左記引用は横山、前掲書、一三一―一五頁。)
- 曩昔、天城ニ、阿摩美久ト云神、御坐シケリ。天帝是ヲ召レ、宣ケルハ、此下ニ、神ノ可住靈処有リ。去レドモ、未ダ島ト不成事コソ、クヤシケレ。爾降リテ、島ヲ可作トゾ、下知シ給ケル。阿摩美久畏リ、降りテ見ルニ、霊地トハ見ヘケレドモ、東海ノ浪ハ、西海に打越シ、西海ノ浪ハ、東海ニ打越シテ、未ダ嶋トゾ不成ケリ。去程ニ、阿摩美久、天ヘ上リ、土石草木ヲ給ハレバ、嶋ヲ作りテ奉ラントゾ、奏シケル。天帝審感有テ、土石草木ヲ給リテケレバ、阿摩美久、土石草木ヲ持下リ、嶋ノ数ヲ作りテケリ。先ズ一番ニ、国頭ニ辺土ノ安須森、次ニ今鬼神ノカナヒヤブ、次ニ知念森、斎場嶽、藪薩ノ浦

原、次ニ玉城アマツツ、次ニ久高コバウ森、次ニ首里森、真玉森、次ニ嶋々国々ノ嶽々森ヲバ、作りテケリ。数万歳ヲ経ヌレドモ、人モ無レバ、神ノ威モ、如何デカ可頭ナレバ、阿摩美久、又、天へ上リ、人種子ヲゾ、乞給ケル。天帝、宣ケルハ、爾ガ知タル如ク、天中ニ神多シト云ヘドモ、可下神無シ。サレバトテ、黙止スベキニ非ズトテ、天帝ノ御子、男女ヲゾ下給。二人、陰陽和合ハ無レドモ、居処、並ガ故ニ、往来ノ風ヲ縁シテ、女神胎給、遂ニ三男二女ヲゾ、生給。長男ハ国ノ主ノ始也。是ヲ天孫氏ト号ス。二男ハ諸侯ノ始。三男ハ百姓ノ始。一女ハ君々ノ始。二女ハ祝々ノ始也。其ヨリシテゾ、夫婦婚合ノ儀ハ、アラハレケリ。

(21) 山下欣一「『おもろさうし』をめぐって」(前掲『日本神話と琉球』) 六六頁。

(22) また、これらの史書に記述された開闢神話は豊穰の源郷であるニライ・カナイの神話世界とどのような関係に位置づけられるかがこれまで沖繩の世界観・神觀念研究において盛んに議論されてきた(たとえば、『法政大学第七回国際シンポジウム 沖繩文化の古層を考える』法政大学出版局、一九八六年など)。外間によれば、ニライ・カナイの世界やその始源的世界から現れてくる神々の方が最も古層の神話的世界観を表すものであり、アマミキヨ・シネリキヨの神話群は穀物文化をもたらした海辺(アマベ)の定着を物語る神話ではないかとする(前掲書)。このような柳田や伊波以来の文脈に位置づけられるような神話が形成されたその起源を探究する議論をここで取り上げて深く立ち入る必要はないであろう。

(23) ファン・デル・レーウ(田丸徳善・大竹みよ子訳)『宗教現象学入門』東京大学出版会、一九八五年、二二九頁。

(24) 引用は『南島歌謡大成』沖繩編(上)、四〇二頁。

(25) 島袋源七『山原の土俗』郷土研究社、一九二九年。復刻版『日本民俗誌大系 第一巻 沖繩』角川書店、一九七四年、三二〇

―三二二頁。

(26) 島袋、同。

(27) 崎原恒新『沖繩の年中行事』沖繩出版、一九九〇年、一四七―一四九頁。

(28) 山横重編『琉球史料叢書』第一巻、東京美術、一九七二年、三二―三三頁。『琉球国由来記』の「榮ヲ指由来」におよそ次のような由来譚が記されている。「昔、兼城按司の娘が十六の時、秋の八月に亡くなった。これを金峰という場所に葬った。三日後安平田というものが牛を引いてその墓の前を通ったが、突然の雨でそこで雨宿りをする。その時墓の中から手が出て安平田の髪をつかんだ。驚いた彼はどうしたことかと問うたところ、墓の中より「死んだと思われて葬られたので家のものに知らせてくれ」という。彼がその家に行くとき、魂巫(ユタ)を呼び葬式をする所であった。安平田の話聞いた家人はユタを連れて墓に行く」と果たしてそのとおり娘は生きていた。その後、ユタが外間崎という所へいき、桑とススキを取り、妖気を祓い清めた。安平田

はその娘と結婚した。このことは王城にも伝えられ、王城においても、また人家においても桑とススキを指すようになった」とするものである。この由来に関して多和田真純は、「これを子細に調べて見ると、むしろ豊産を予祝する年中行事の一つであり、後世に出来上がったものではないかとする。『沖縄県史』第三二巻、沖縄県、一九七四年、八五三頁。

(29) 仲松弥秀「南島の『国見』行事」(『沖縄文化研究』7、法政大学沖縄文化研究所、一九八〇年) 五頁。

(30) 島袋源七、前掲書、同頁。

(31) 伊波普猷『をなり神の島』平凡社、一九七六年、二九六頁。

(32) 伊波、同。

(33) 宮城栄昌「ノロと祭祀ープール・結願祭・節祭・榮差ー」(『沖縄国際大学文学部紀要社会科学科篇』第二巻、第一号、一九七四年) 九頁。

(34) 仲松、前掲書、四頁。

(35) 伊波普猷、東恩納寛惇、横山重編『琉球国由来記』風土記社、一九八八年、三四頁。

(36) このシバサシの時期が沖縄地方の農事暦において年替りの時期であることは多くの研究者の認めるところである。例えば、鈴木正崇は琉球諸島の農耕儀礼を時間認識の経過に置きつぎのようになる。「琉球諸島の各地では、旧五・六月から旧九・十月にかけての時期に『年の変わり目』があり、年間で最大の神祭祀を営んで、再び新たな生産に従事するという考えが共通して存在している」とする。鈴木正崇「八重山諸島における時間認識の諸相」(植松明石編『神々の祭祀』凱風社、一九九一年) 四四五頁。

(37) 宮城、前掲書、三七頁。ほかに宮城真治「古代沖縄の正月」(大藤時彦・小川徹編『沖縄文化論叢』第二巻、平凡社、一九七一年) にもこのことは詳しく論じられている。

(38) M. Eliade, *The Myth of The Eternal Return*, chap. 1.

(39) M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Translated from the French by Rosemary Sheed, Meridian books, Cleveland and New York, 1955 chap. IX, pp. 331-332.

(40) M. Eliade, *Patterns*, chap. XI, p. 148.

(41) Ibid.

(42) 月本昭男編『創世神話の研究』リトン、一九九六年、一頁。

(43) M. Eliade, *Myth and Reality*, p. 92.

- (44) 関根はこのような、神話の短く省略された神歌に関して、「創世神話のおもると同じく、昔、聖なる始源の時を歌い賛美することによって、または、すべては聖なる昔に起源があったとすることによって、詞章の全体を聖化し、祈願を成就せしめようとする」とする（関根、前掲書、四一九―四二〇頁）。
- (45) 『南島歌謡大成』沖繩編（上）、三〇七頁、参照。
- (46) M. Eliade, *Patterns*, p. 148.
- (47) 小野重朗『南日本の民俗文化Ⅷ増補 南島の古歌謡』第一書房、一九九五年、一七六一―一八六頁。

沖繩における祖先祭祀の成立

赤嶺 政信

〈論文要旨〉 沖繩の祖先祭祀についての研究は、主として民俗学・人類学の立場からの多くの成果をあげてきた。これら従来の研究を概括してみると、祖先祭祀の民俗を歴史過程の中に位置づけて議論する視点が弱かったように思える。本稿では、沖繩の民俗文化を理解するにあたっては、それを規定するものとして国家制度が存在した、という点にまず留意する。そして、王府レベルにおける祖先祭祀の状況について目配りしつつ、民間における特に家レベルの祖先祭祀に焦点を当て、王府の宗教政策との関連において、それが成立していく状況をめぐる問題について主に検討する。具体的には、盆行事、位牌祭祀、墓の成立、十六日祭などをとりあげ、家レベルにおける祖先祭祀の成立という問題は、古琉球から近世琉球への転換という歴史的背景を考慮に入れて理解する必要があることを主張する。

〈キーワード〉 祖先祭祀、王府、盆、位牌、十六日祭

はじめに

高良倉吉は、沖繩の民俗学・人類学研究においては、地方祭祀を強く規定する発信装置としての王府制度の存在についての配慮が足りなかったのではないかと指摘している⁽¹⁾。小川徹も「短いといえ歴史時代を経過してきたわが沖繩の場合、歴史的過程を無視して民俗を論ずることは危険が少なくない」と、同趣旨の発言をしている。本稿では、沖繩の、特に家レベルにおける祖先祭祀について、王府制度との関係に目配りしつつ、それを歴史的過程

の中に位置づけて検討することを課題とする。

一 盆に来る霊

旧暦七月に行われる盆行事は、今日の沖縄の祖先祭祀の根幹をなすもののひとつである。子孫をあたたく見守ってくれる祖先を各家に招き、ご馳走でもてなし、そしてまたあの世に送るというのが、今日の盆行事についての通念である。盆ははたして古来よりそのようなものとしてあったのか、というのがここでの問題である。まず、いくつかの事例を挙げる。

(1) 一八四六年から一八四八年にかけて琉球に滞在したル・テウルデュというフランス人宣教師が、滞在中に観察した盆についての記録がある。その資料によると、祖先を送る際、家族は祖先を送るために仏壇から出口のほうに歩きますが、祖先の誰かが居心地がよすぎて家に留まるのではないかと恐れて、各人が棒を手に持ちその祖先を追いつくべく部屋のあちこちを叩き始めた。それを見たル・テウルデュは、琉球人に対して、あなたがたがあればほど誇っていた祖先に対する愛情はどこにいったのかとからかうと、琉球人は笑いながら、我々はそうするように教えられてきたただ、と答えたという。⁽³⁾

(2) 久高島では、一九六〇年頃まで各家庭での祖霊送りを済ませた後に、ノロをはじめとした神役たちが中心となりほとんどすべての成人女性が参加して、以下のハリガユーハーという儀礼を行っていた。「全員アマミダーク(暖竹)を両手に持つ。両ノロは刀を持つ。まずボンキヤ(集落北はずれにあつてグウソー)〔後生Ⅱあの世の引用者〕の入口とされる場所」とユーキヤモー(集落西側のユラウマヌ浜近く)の二か所で、両ノロを中心に円

陣を作り、刀やアマミダークを打ち振りながら「フェー フェー フェー ハリガユーハー ハリガユーハー
ンミヨウ ハーハーハー」とくりかえし唱える。ユーキヤーマーでこれが終ると、神女たちは外間ノ口側と久高ノ
口側に分かれ(略)ユランマヌ浜(略)「で」合流し、手に持ったアマミダークで相互に触れながら、久高側、外間側
の神女たちが入り乱れて『マキランマキラン』と大声を出し、ガエー(氣勢を上げる)をしたという。このマキ
ランの意味は『悪霊には負けないぞ』という決意の掛け声であるという⁽⁴⁾。なお、アマミダークという植物は、島
で葬儀のある際、死霊(悪霊?)の屋敷への侵入を阻止するために屋敷の入口に横たえ屋敷を閉じる呪具としても
用いられている。

(3) 知念村、玉城村、佐敷町などで盆の翌日に行われるヌーバレーという行事がある。以下は、『知念村の年中
行事』のヌーバレーの説明である。「盆行事が終った旧七月十七日に各村で、村アシビ(村芝居)が行われた。ヌ
ーバレーの由来は、盆が明けて、寄り付くべき家のない子孫のいない精霊を、もてなし、そしてヌーフカの海の彼
方へ追い払うという、施餓鬼の風習からきていると考えられる。「屋らぎもりくすくの碑」「に」「まうはらて み
よはらて」という言葉が出てくる。「みよ」は濡^{ニヨ}で、「おもろ」に出てくる「久高のみよ」は「久高ヌー」のこと
で、『もうはらい』の対をなすものが『ヌーバレー』だと解される。(略)ヌーバレーの村アシビは棒スーマチとウ
スデークがあり、午後からアシビナーのバンク(舞台)で、長者の大王^{ウラシマ}から始まって、いろいろな踊り、チヨ
ギンがあり、組踊りで終る⁽⁵⁾。すなわち、ヌーバレーのヌーとは濡^{ニヨ}のことで、ヌーバレー行事の目的はいわゆる無
縁仏を濡^{ニヨ}に払うことにあるという。具志頭村では、盆後の同様の行事をモーバレーと称している。

(4) 南風原町喜屋武では、盆後に念仏歌を歌いながら各家を巡る行事のことをクヤーという。広場では、棒術

も行われた。クラーヤーとは、乞食のことをムヌクラーヤーという用例からしても、〈乞う者〉の意味に解せる。

(5) 波照間島では、盆のウクリピン（送る日）の翌日の七月十六日に以下のイタシキバラと呼ばれる行事が行われる。「老人たちは、(略)宴を催しながらニンブチャー（念仏踊り）を踊る。ニンブチャーによって集落に残っている悪霊を追い出すのだという。宴と踊りは一時間ほどつづき、六時頃からは老人たち（男女）十数人が一団をなして、ドラ、タイコを打ちならし、悪霊を払う歌を歌いながら南部落中をまわる。とくに、北部落との境界では老人たちが一列にそろって一斉に片足を挙げて、悪霊を北部落の方に追いやる所作をする。そしてまた部落をまわって会館にもどる。これがムラザール（村浚い）である。家に戻って夕食を食べたあと、ふたたび老人たちが会館の広場に集まり、ドラをたたき笛を吹きながら獅子舞を舞う。(略)獅子舞は三〇分足らずで終了し、八時半頃にはイタシキバラのすべての行事が終わる」⁽⁶⁾。かつてはこの日にウシトウ衆とよばれる年寄りたちがミブチャ（念仏）を歌いながら各家をまわったといい、マザムヌと呼ばれる霊がまだ帰らないでさまよっているため畑仕事には出られず、そのマザムヌを追い払うための行事がイタシキバラであるともいう⁽⁷⁾。

さて、盆後に行われるこれらの行事には、祓いの要素が含まれている点で共通性が見出せるが、問題は祓いの対象となるモノである。

比嘉康雄は、久高島のハリガユーハーで祓いの対象になるのは各家に招かれた死霊以外のモノで、集落に侵入した招かれざる悪霊であると述べている⁽⁸⁾。波照間の事例を検討した上野和男も、「イタシキバラの行事は各家庭で祀られる正当な先祖以外の先祖、すなわち盆をすぎても集落にとどまっている悪霊、すなわち無縁の先祖を集落から追い払うのが中心的な意味と考えられる」⁽⁹⁾と述べ、マザムヌを正当な祖先とは区別される死霊と捉えている。知念

村のヌーバレーの報告者が施餓鬼の一種としているのも、同様の立場と言える。フランス人宣教師が観た十八世紀中葉の盆のウークイは、今日の我々の感覚とは遠く隔たっているが、それも悪霊・無縁の死霊が対象になっていると解すれば納得がいく。しかし、はたしてそれで納得していいのだろうか。

まず久高島の事例について。筆者も島の人から比嘉と同様の説明を聞いたことがあるが、一方では次のことにも注意を向けねばならない。久高島では、盆のウンケーとウークイの儀礼および死者の年忌儀礼などは日が暮れる前に済ます習わしであり、その点についてある古老は、「グシヨーンチュ（後生の人）死霊」はウトウルサムン（恐い存在）だから夜のウトウイムチ（接待）はしない」と語っている。ウトウルサムンであれば、最初から招待などしなけばいいのに、と思ってしまうが、そのような齟齬が生じている事実は無視できない。その点を踏まえると、盆に訪れる霊に本来的に悪霊と正当な祖霊との区別が明確であったかどうかの判断は容易でないように思われる。事例(1)で、宣教師の質問に当事者たちが窮しているのも、そのあたりの事情を反映していると考えられることもできよう。石垣博孝は石垣島宮良村のイタシキバラについて、「宮良では以前から、精霊送りの翌日は、三日間も祖霊と一緒に過ごしたことであり、気をしっかり持たないとシヨマキ（精負け）してグシヨウ（後生、冥界）へ引かれていく、と伝えられていた。そこで、村人たちはドラや太鼓をたたき、声をかけ合って集まった。シヨウマキしないためにも仮睡や午睡、単独での外出行為（海や山へ行くことなど）は禁じられていた」と報告しているが、この事例のイタシキバラは、いわゆる無縁のモノのみを対象にしたものではないことを示唆しているように思える。

次に、たとえ上記の諸儀礼の対象が祖霊とは別の悪霊や無縁の死霊に限られたとしても、これほど大がかりな祓いの儀礼が盆後に行われていた事実注目せざるをえない。久高ではノロが関与しているし、ヌーバレーやイタシ

キバラも、村あげての行事である。この点でも、施餓鬼が付け足しでしかないとする今日の我々の感覚と遠く隔たっている点に注目すべきである。上野和男は波照間の事例に関して、正当な祖先に対する祭祀は家単位で行われ、無縁の死霊に対する祭祀は村落レベルで行われていることに着目しているが、その指摘は重要であろう。家単位においては施餓鬼が行われないう点は一一般化できそうにはないが、正当な祖先の祭祀を担っている家というものが、今日のような超世代的に存続するひとつの制度として沖縄においてどの時代に成立するのか、という問題と絡んでくるはずである。

事例(4)は、盆後に行われるエイサーの一種と言えるが、それがクヤーと呼ばれている点が注目される。八重山のアンガマは、エイサー同様に祖霊を歓待する芸能というのが通念かと思われるが、そのアンガマについて柳田国男は「仮装してみの、かき、面をつけてグループで家々をたずねる。タイコとシャミセン、歌をうたいおどりして仏壇の前でおいのりする。変な声でキンキンとよび、酒またはお茶を強要することで、『物喰い』の意味」と述べている、という⁽¹¹⁾。はたして、『物喰い』をしたのは、家に招かれた祖霊以外のモノたちだけだったのか。

筆者は上の諸事例から、盆の本義がかつては施餓鬼的あるいは集落に侵入した死霊の駆逐にあつた可能性にこだわつてみたい⁽¹²⁾。

二 王府と盆

1 盆の普及

〈池間民族〉と自称する宮古の池間島や伊良部島の佐良浜部落、平良市の西原部落には盆行事がない(あるいは

近年までなかったことが知られている。平敷令治は、一九六七年に氏が久高島を訪ねた際に、島の古者からもと島には盆祭がなかったという話を聞いている。⁽¹³⁾ 沖繩における盆行事がけっして固有の文化ではなく、あらたに受容されたものであることは、盆に迎えられる祖霊を指すのに、沖繩固有ではないソーロー（精霊）系の用語が多用されることから予想されるが、文献史料によってそれが確認できる事例もある。

たとえば、『球陽』巻十六尚穆王三十年（二七八一）の条に、「五月十七日、名嘉村親雲上の善行を褒奨す」として、以下の記事が載っている。

与名城郡伊計村は、原来、忌辰・節祭並に挙行せず。上届丑年、平安座村前名嘉村親雲上、南風掟に任ずるの時、両総地頭、其れをして伊計村下知役たらしむ。名嘉村、屢々其の村に往きて以て教示を加ふ。又時に男女を喚集し、囑して曰く、子孫たる者、父祖の忌辰併びに節祭の礼を知らずんば、是れ人間の本心を滅し、誠に然るべからざるなりと。（略）百姓漸次感発し、是の歳七月、始めて盆祭を行ひ、（略）。名嘉村、己の資を折費し掛物神主七十一軸を設造して、各人に分与す。此れより正・七月併びに忌辰・佳節に逢ふ毎に、即ち祭祀を行ふ（略）。⁽¹⁴⁾

すなわち伊計では、十八世紀の後半になってはじめて盆が行われたのであり、それは王府の意向を受けた地方役人の指導によるものであったことがわかる。なお、「神主」とは位牌のことで、この人物が位牌の普及にも係わったこともわかる。

さらに、『八重山島諸記帳』の中に、乾隆三三年（二七六八）の出来事として「当島近代迄百姓等父母之位牌を豎跡弔ひ並正七月二八月之祭礼不相知処宮良肝煎を以大地中並離々迄下知いたし位牌豎右祭礼させ孝行之道を勲功に

教導候故末々迄無懈怠相勤来候也⁽¹⁵⁾とある。ここでいう「正七月二八月之祭祀」とは、文脈からして、祖先祭祀に係わる正月十六日、七月の盆、二月と八月の彼岸のことだと予想されるので、八重山諸島においても、盆行事が役人の指導によって広まっていく状況があったことがわかる。さらにこの史料は、先の『球陽』の史料と同様に、祖先祭祀の対象となる位牌や盆以外の祖先祭祀行事も、役人の指導でもって普及していく事実が確認できる点で重要な意味をもつ。同じ史料の中に「島中舊式」の項があつていわゆる年中行事が記されているが、そこには正月十六日や盆や彼岸などが挙がっていないことも指摘しておきたい⁽¹⁶⁾。

2 王都の盆

一四七八年に琉球に到着した朝鮮漂流民は王都の七月十五日の様子を次のように記録している。

七月十五日、諸寺刹幢蓋を造る。或いは彩段を用い或いは彩繪を用う。其の上に人形及び鳥獸の形を作り、王宮に送る。居民、男子の少壯の者を選び、或いは黄金の仮面を着け笛を吹き鼓を打ちて王宮に詣る⁽¹⁷⁾。笛は我が国の小管の如し。鼓の様も亦た我が国と同じ。其の夜、大いに雑戲を設く。国王臨觀⁽¹⁸⁾す。故に男女往きて觀る者、街を填め巷に溢る。財物を駄載し宮に詣る者も亦た多し。

この記事よりして、十五世紀末にすでに王都首里では盆行事が行われていたことが判明する。さらに、一五六二年来琉した冊封使郭汝霖の『使琉球録』には、「俗以中元節為重自十三日起至二十六日但晝夜男女喧雜往来不禁⁽¹⁸⁾」とある。「晝夜男女喧雜往来不禁」とあるのは、朝鮮漂流民がみた盆の状況に連なるものである。

ところで、『琉球国由来記』（一七二三年、以下では『由来記』）卷一の「王城之公事」に、七月に天王寺と天界寺で催

される先王・先妃の年忌についての記事があるが、その中に「(略)此四ケ日、首里・那覇之躍リアリ。但下番ノ家来赤頭、月春大鼓仕也。(此義往古ヨリ有之哉)満散之時、有施餓鬼(略)」⁽¹⁹⁾とある。ここでいう「首里・那覇之躍リ」や「月春大鼓」は、いかなる種類の芸能であったのか。

池宮正治⁽²⁰⁾の指摘によれば、『魏姓家譜』の魏士哲高嶺親方の記事から、王家の寵愛を受けた魏士哲が、康熙三九年(一七〇〇)の七月十五日には王世子尚純より、同じく十九日には尚益より「看劇」をたまわり、翌年も七月十五日には尚純より、また同じく二〇日には尚益より「看劇」をたまわっていることがわかる。玉城朝薫によって組踊が初演されるのは尚敬七年(一七一九)であるから魏士哲が見たこの劇は、組踊そのものではないことになる。踊奉行という役職は、本来国王や王妃の年忌のための「踊り」を行うための統括役として臨時に任命されたのが始まりとされており、この年忌は『由来記』からも知れるように、七月に催すのが慣例であったという。したがって、魏士哲が招待されて観た劇は年忌の芸能であったであろうというのが、池宮の見解である。

この年忌の芸能の性格を考えるうえで、陳侃の『使琉球録』の中に「七月二十二日、また宴をもうけた。拂塵と名付けられた⁽²¹⁾」とあるのは看過できない。陳侃が琉球に滞在した年は一五三四年である。細かな説明がないのは残念であるが、拂塵を「塵を払う」という意味で解釈できるとすれば、そこで演じられた芸能が祓い趣旨とした芸能であったことに因む名付けではなかったか。「塵」にこだわると、八重山のイタシキバラでは、井戸浚いなどの清掃が行われることが想起される。陳侃が観た七月の芸能が年忌の芸能であったと仮定したうえで池宮の説に従えば、『由来記』記載の年忌の際の「首里・那覇之躍リ」や「月春大鼓」は、陳侃のいう「拂塵」と同種の芸能ということになり、結局は祓い系統の芸能であった可能性が高くなる。そしてそれが、朝鮮漂流民が記す

る「国王が臨観する雑戯」や冊封使郭汝霖に観た「晝夜男女喧雜」に連なるのではないかと予想されるのである。このことは、次の知名定寛の指摘にも見合うものである。

知名(22)は、大橋俊雄の『踊り念佛』や五来重の『踊り念仏』を参照しつつ、『由来記』の記す先王の年忌の様子も含めてその当時の盆のありようが日本中世の念仏踊りと多くの共通点があることを指摘している。すなわち、『看聞御記』の盂蘭盆会についての次のふたつの記事をまず挙げる。

「夜山村念佛拍物有風流。畠山六郎ユイノ濱合戦人磔ノ躰ヲ作」

「石井念佛拍物今夜有風流。茶屋を立。其屋ニ人形喝食。金打あやつりて金を打舞。其外異形風流等有之」

そして、大橋俊雄の「当初は（中略）畠山六郎重保のすがたを藁で人の形をかたどり作つたというように、人形ひとがたを作つてまつり念佛の伴奏によつて踊り、その亡霊をなぐさめるといった行事であつたらしい」という説明を引いたうえで、「其屋ニ人形」と朝鮮漂流民の記録の「其の上に人形及び鳥獸の形を作り」との類似、また「茶屋を立」が『由来記』記載の先王・先妃の年忌儀礼にも登場する事実なども指摘している。

以上、知名の指摘に従えば、年忌や盆におけるそれらの「芸能」は風流としての念仏踊りそのものであつたことになり、そしてそれが今日の盆のエイサーの原形になっているというのが知名の見解である。

古い時代の盆の芸能が念仏踊りの系統だという事実は重要である。知名の引く大橋の「亡霊をなぐさめる行事」という説明にもある通り、芸能としての念仏踊りのもとになったとされる踊り念仏は「死霊・怨霊（御霊）の鎮魂を目的とする呪術と結合して(23)いた」という指摘があるからである。大森恵子も「全国各地に伝承されている民俗芸能は、現在では「念仏」とななら関係のない芸能のように考えられているが、本来はあらゆる災害の根源になると

信じられた御霊（荒霊^{あらたま}）を鎮めるために、詠唱念仏に合わせて踊られた踊り念仏が原形とおもわれる。また、踊り念仏を民間に流布させていったのは、全国各地を遊行した聖たちであった⁽²⁴⁾と述べている。おそらく、そのような遊行者が当時の琉球にもやって来たのであろう。

『由来記』には、琉球の念仏は、一六〇三年から一六〇六年まで琉球に滞在した袋中上人によつて始められたと記載されているが、池宮正治⁽²⁵⁾は、袋中の浄土念仏と今日のエイサー芸能に系譜的に繋がるニンブチャー芸能とは、別個のものであると主張している。すなわち、すでに十六世紀までにニンブチャー芸能を担う「念仏聖」のような遊行者が沖繩にやってきていたと想定できるという（その時点で、念仏踊り系のニンブチャー芸能と万才系のチョンダラー（京太郎）芸能が混在したかたちになっていた、とされる）。

王府レベルの盆や先王の年忌において、念仏踊り系の芸能が盛んに行われていたという事実は、王府が盆を受容した際には、今日のような祖先崇拜としての性格よりも、むしろ亡霊の鎮魂や施餓鬼的なものに主眼が置かれていた可能性が想定できるのではないかというのが筆者の発想である。その仮説は次のことから補強される。

『由来記』の「王城之公事」の盆行事は、「御施餓鬼之事」として記述されている。それによれば、十三日に円覚寺、天王寺、天界寺において生霊迎えが行われ、円覚寺では翌十四日に、天王寺では古くは十四・十五日の両日であったが康熙七年以後には十五日に、天界寺では十四日に施餓鬼が行われている⁽²⁶⁾。十四日あるいは十五日は、今日の盆でいえばウークイ（送り）にあたるかと思われるが、だとするとウークイの行事あるいは盆行事全体を示すのに、何故ことさらに施餓鬼という用語を用いているのが問題である。さらに、同じく『由来記』の伊江島の盆行事の記事はそれ以上に無視できない。

伊江島では「七月十二日、島ノ前高森ニ、施餓鬼仕ル。様子ハ、島中ノ者、昔煩ケ間敷有之、萬歴四十二年甲寅、頭々老人相談ヲ以、煩敷病苦ヲ為除トテ、仕初メテ、今相伝。島中入目ニテ、照大寺住持相頼、毎年施餓鬼仕申也」という。すなわち伊江島では、萬歴四十二年（一六一四）になつて盆行事が始まるのであるが、注目したいのは盆行事を行う契機となつたのが、「煩敷病苦ヲ為除トテ」とある点で、疫病などが流行するという状況があつて、それがおそらく死霊のせいだと判断され、よつて施餓鬼行事を行うようになったというように理解できる。伊江島の盆は親しい祖先の霊を迎えて祀るものではなかつたのであり、盆そのものが文字通り施餓鬼の行事として最初に受容されているのである。施餓鬼とは、本来「正当な祖霊」に対して「無縁の死霊」（無縁仏）に対する儀礼であるが、この伊江島の盆の事例では、「正当な祖霊」に対して「無縁の死霊」の区別があつたとは考えにくい。

池宮正治は、組踊が七月に上演されるのが一般的であつたことに関して、組踊にいわゆる仇討ちものが多い事実⁽²⁸⁾に關連づけ、本来それが亡霊の慰撫と鎮魂とに關わりがあつたことではなかつたかと、その可能性に言及している。

3 盆の変容

先に見たように、民間の盆行事は王府の指導によつて普及していったものと予想される。その場合の盆は、筆者が仮定する施餓鬼的あるいは亡霊の鎮魂を主体とする盆ではもちろんなく、儒教に色どられた祖先祭祀としての盆である。だとすると、王府の盆についての觀念に変化が生じたことになるが、その点について検討してみたい。

「球陽」尚敬王十七（二七二九）年の条に、王の年忌に関する次のような記事がみえる。

旧冊を按ずるに、先王祭期の年、七月盆中（十三日より十五日に至る、俗に盆中と叫ぶ）法堂に於て、盛りて祭品を具へて奉祀し、之れを立御茶屋と謂う。是の時、歌絃を善くする者を召集するの外、家来赤頭・供役、替代するの時、春太鼓（戯名）を為して、以て興を神主に供する有り。又奇巧の燈を点じ、通夜昼の如し。是の年に至り、議題して、香案蠟燭を除くの外、百燈は二更に至れば、則ち之れを滅す。歌絃及び春太鼓の戯は、是れ先王を褻瀆す、礼に非ざるなり。乃ち裁去す。⁽²⁹⁾

すなわち、歌絃や春太鼓が、この年になって先王を褻瀆する礼に非ざるものとして取りやめとなり、「百燈」も簡素化されたという記事である。「礼に非ざる」という「礼」とはおそらく儒教的な意味での「礼」であろう。この記事より十六年前の『由来記』の年忌の記載には、「首里・那覇之躍リアリ」とあったが、それもこの年に禁止になったのであろう。なお、『由来記』における盆の記述には朝鮮漂流民や冊封使がかつて観た盆の状況への言及はないので、年忌儀礼に先だつてそれは廃止となったと理解しておきたい。そして先述の通り、年忌における「首里・那覇之躍り」や「月春大鼓」が、朝鮮漂流民や冊封使郭汝霖が見た盆の時の行列や「雜戯」・「喧雜」に連なるものであると仮定しておきたい。

さてそこで問題は、王府レベルにおいてこれまで盛んに行われてきた年忌や盆の儀礼形態が、いかなる背景があつて一七二九年になると「先王を褻瀆す、礼に非ざるなり」と認識されるようになったかということである。知名は「近世琉球社会再構築のための一環として肅正の対象になり」としているが、たしかにこれは羽地朝秀以来の政治改革の路線上で理解されるべきであろう。豊見山和行も羽地朝秀以降の王廟祭祀の展開を検討し、「王府は、十七世紀の後半から円覚寺、天王寺、天界寺、崇元寺、龍福寺に安置されていた先王神主を秩序化し、王府の年中儀

礼のなかに組み入れることによって、先王祭祀の儀礼体系を築きあげていく⁽³¹⁾状況について指摘しており、この改変の背景を理解するにあたっての歴史的脈絡として留意する必要がある。また池宮正治はこの改変について、「盆は(略)あの世の祖霊がこの世に戻る日である。これを門前で迎え入れ、この世の馳走を盛り、歌舞音曲で慰めるものであった。(略)そういう長い伝統をこの時期に王府は廃止し、ストイックで質素な儀礼に改め(略)言わば古琉球の儀礼を封建的な合理精神で改変しているのである⁽³²⁾」と述べている。筆者はさらに一步踏み込んで、この改変は、旧来の施餓鬼的・亡霊鎮魂的な盆から今日のような祖先崇拜的な盆へと、盆の性格が変容していく過程で生じた象徴的な出来事であった可能性に注目したい。

三 位牌祭祀

平敷令治⁽³³⁾によれば、沖繩における位牌の受容には、十五世紀以降に日本本土からやってきた臨済僧の影響があったという。十六世紀から十七世紀にかけては、王家をはじめ有力な士族家も菩提寺を有し、そこに位牌を安置し祖先祭祀が行われていた。つまり、位牌はまず王府官人層の間で受容されるのである。そして、先述の通りに、『球陽』や『八重山島諸記帳』などの史料により、地方役人の指導によって民間へも位牌が普及していく状況が確認できる。

ところで問題は、位牌が普及する以前には家レベルにおいては祖先祭祀は行われていなかったのかということである。酒井卯作は、旧家の神棚にクバの団扇二本を安置してある事例に着目し、位牌以前にクバの団扇を祖先の依代的なものとして祭祀の対象にしていた可能性に言及しているが、結論を保留している⁽³⁴⁾。

注意すべきは、近年の民俗調査においても、位牌はなくても仏壇に香炉を置いてそれに対して祖先祭祀を行っている事例は確認できるという事実である。「与世山親方宮古島規模帳」(二七六八年)には、「百姓等之儀年忌折目之祭祀等者取行申由候得共惣而位牌之備無之孝行大形ニ相見得不宜候間(略)」⁽³⁵⁾とある。すなわち、この文面に限って判断すると、当時の宮古では、位牌は備わっていなくても、年忌や折目の祭祀(文脈からして家での祖先祭祀であろう)は行われていたことがわかる。

また久高島では、位牌はおろか位牌や香炉を安置する棚(仏壇)さえも近代に入ってからでもなかったことが確認できるが、祖先祭祀専用の香炉はあって、通常は箱などに入れて生活の障碍にならぬ場所に片づけておいた。そして、盆や年忌などの祖先祭祀を行う機会には二番座の入口あたりに出して線香を立てる用となし、香炉の前に供物を供えて外に向かつて拝んだという。

この久高の事例は、先の宮古島についての史料同様に、位牌が備わってなくても家庭における祖先祭祀が行われていたことを示すものだが、それが一般化できるかどうかについては別問題かと思われる。繰り返して述べたように、位牌の普及に示されるように近世を通じて王府は民間の祖先祭祀を奨励しており、家における祖先祭祀そのものに王府の関与があつた可能性が考慮されねばならない。また、祖先の祭祀儀礼の際に縁側に供物を並べて外に向かつて拝んだという久高の事例は、家の中に迎え入れないかたちで祖霊に対処するという風に理解できるとすれば、古い時代の祖霊に対する観念を窺う資料として興味深いものがある。⁽³⁶⁾

四 十六日祭

旧暦一月十六日（ジュールクニチ）は、「後生の正月」と称して墓前祭を行う行事が広く分布しており、益と並んで沖繩の祖先祭祀の根幹をなす習俗のひとつである。十六日祭の問題を考えるにあたっては、十六日祭が原則として墓前祭であることからして、そもそも沖繩における墓の成立について検討しなければならない。

「白川氏家譜」の中に、宮古島の水納島に関する次のような記事がある。「略）右村之儀往古ヨリ墓所無之、虚説ニ惑墓仕立候儀相嫌、人葬之ハ狭ク正地モ無構方々へ埋節々祭礼ヲモ然々不仕（略）」³⁷。すなわち、水納島では死者を方々に埋葬し、その葬地に対する祭祀が全く行われていなかったことが判明する。家譜の記事内容は、模合墓を造って方々の人骨をそこに収めさせ「節々祭祀」も丁寧に行うよう指導することによって「風俗」を改良したと、および人骨を模合墓にまとめた結果耕地の拡張が可能となったこと、これらの功績によって指導にあたった人物が王府より褒美をもらったという内容で、これは、一七六六年の出来事である。その当時、「墓」が祭祀対象にならなかったというこの水納島の事例がおそらく特例でないのは、次の渡名喜島の事例によって示唆される。

上江洲均³⁸は渡名喜島に存する次の古文書を紹介している。「略）且彼島之儀、往古より墓所無之、葬送之時ハ洞ニ葬来候処、南風原初て墓作立候付、所中江も致関心、漸く墓相仕立（略）」。上江洲によれば、これは南風原親雲上という人物の「功劳」に対して位階を要請する文書で一七五六年の記録だという。南風原親雲上が墓（亀甲墓）を作るまでは、「洞」が葬所であったことがわかる。村から遠地の不便この上ない所の険しい山の下や中腹あたりに岩間を囲ったばかりの墓が現在でも多数存在するというから、史料中の「洞」は、それにあたりと判断される。

南風原親雲上およびそれ以前の時代に、その「洞」での祖先祭祀が行われたかどうかは史料からは確認できないが、史料で「往古より墓所無之」と認識されているところからすると、先の水納島と同様に祭祀対象になつていなかった可能性の方が高いように思われる。「洞」が「不便この上ない所」にあつた点も留意すべきであろう。それに関連して、久高島の事例を挙げておく。

久高島でも、渡名喜島同様、地上に石造りの墓ができるまでは、崖下に石囲いをした場所に遺骨を安置するのが主流であつた。その一帯をグシヨ（後生）と呼ぶが、そこは葬式や洗骨の時以外に立ち入ることが忌まれる空間で、十六日祭や清明祭、七夕などの機会にも沖繩本島のように墓前で祭祀が営まれることはなかつた。

『球陽』尚貞王二八年（二六九六）には「（略）王、仁慈を発して屍民に恩沢し、竟に首里・泊・久米村・那覇・諸郡邑等の処をして人の屍骨の山野に投棄し日に晒し雨に湿る者を將て皆之れを地中に收埋せしむ（略）」³⁹とあるが、「屍骨の山野に投棄し」云々からして、当時沖繩本島地域でも、渡名喜島などと同じ状況であつたものと想像される。なお、この人骨の収集は雨乞いに係わる処置である。

士族階層における祭祀対象としての墓の成立については、渡口真清の研究が参考になる。渡口は、家譜の中の古い世代の人物についての「墓地不伝」や「葬不伝」などの記載に注目し、たとえば久米村系の士族の場合だと、葬地が明瞭になるのは薩摩侵入（一六〇九年）以後であることを確認したうえで、「先祖をどこに葬つたかわからない」ということは、その所での年々の祭もなく、それを受けつぐべき子孫一同の集会もなかつたということではない⁴⁰との見解を述べている。

さて、先にも引用した通り、『八重山島諸記帳』には「正七月二八月之祭礼不相知」と見え、ここでいう正月の

祭礼とは、文脈からして今日の十六日祭であろうから、八重山ではその当時になって役人の指導によって十六日祭が始まったことがわかる。「翁長親方八重山島規模帳」（一八五七年）に「毎年正月十六日墓参之時先祖の墓_{江者}菓子_{江者}物相備致焼香候様跡々被仰渡置候処_{（略）}」_{（傍点引用者）}とあり、この記事も、十六日の墓前祭がある時代王府の指導によって行われるようになったことの可能性を示唆している。「八重山島諸記帳」には、「先祖之祭禮」として「正七月之祭同十五日之墓参二八月之紙焼三十二年忌迄数々の弔仕候禮格御法之通にて候也_{（42）}」とあることからして、十六日祭を含めた「先祖之祭禮」に対して王府の定める規定の類（御法）があつたことが窺われる。

以上、わずかな資料に依りながらも、十六日の墓前祭が、王府の指導によって民間に普及していく過程を想定することができるが、酒井卯作も、十六日の墓祭りの由来伝説のほとんどが首里を舞台にしている点などに着目し、今日の十六日祭の原型は中国から土族社会に導入され、後にそれが民間に普及したと考えている_{（43）}。十六日の墓前祭が王府の指導などによって普及したと仮定した場合、それではそれ以前には、正月十六日の行事はまったくなかったであろうか。その問題について、小野重朗の論考を参照しつつ考えてみたい_{（44）}。

小野によれば、正月行事の構造を理解するためには、一次正月と二次正月に分けて捉える必要があるという。すなわち、最も古い正月（一次正月）は大晦日から正月四、五日に及ぶものであつたが、正月行事が盛んになると、招かれる神々の中で荒ぶるものや祟りや死穢の属性を有するものは、期日を延ばして六、七日に祀られるようになるという。対馬では六日をタラ正月といつて、この日に刺のあるタラの莖を門口に立てて鬼を防ぐ、といった事例が揚げられる。さらに生活が複雑になり畑作に対する水田稲作などが加わってくると、十日以降の二次正月が成立し、そして一次正月と同様に二次正月でも、十五日までに予祝的な行事をし、十六日に厄神として恐れられる神々

を迎えて接待することになったと想定される。つまり小野によれば、本来十六日に祀られる祖霊に対する観念は、「現在の人々が祖霊に対してもつ、慕わしく、懐かしい思いとは大きく違って、死の忌みや崇りの恐れに満ち」たものだったということになる。そのことは、次の議論によつて補強されている。

南九州では、正・五・九月の十六日に山の神を祀る習俗が分布し、奄美ではカネサル（庚申）の日に山の神を祀る伝承がある。小野は、正・五・九月の十六日には「地獄の釜の蓋が開く日」として祖先を祀る習俗が南九州から本州にかけて広く伝承されていることを指摘し、一方奄美のカネサル地帯にも、カネサルの日に墓参りや洗骨などを伴う事例が存在することに着目する。小野は、特にカネサルにおける山の神伝承をもとに、山の神の古形は、人々の生活を守護する性格のものではなく、人々に災厄を加える畏怖されるものと考えているが、その山の神と祖先の祭の期日が重合していることについて、「大正月でも小正月でも季節の正祭であり、正祭には祭れない諸々の忌や恐ろしさのある神を正月の後の十六日に祭つたために、恐ろしい山の神と死の忌をまとつた祖霊とがこの十六日に共に祀られることになったのであろう」と述べている。⁽⁴⁶⁾

小野のこの仮説に依拠すると、王府による墓前祭の普及以前にも正月十六日の祖霊祭祀は行われていたことになる。ただし祖霊祭祀とは言つても、村に侵入してくる邪悪な死霊に対処するための祭祀であつたという点が重要である。

この点を実証的に検証することは困難だが、小野も注目している宮古の狩俣の事例などは参考になる。狩俣では、十六日には墓には直接行かずに、墓の見える小高い所や近くの畑で祖霊を迎えて供養するという。墓まで行かないのは、「一般に墓はきたない所とか恐い所と考えられている」⁽⁴⁷⁾ためだという。墓を恐れて十六日祭を狩俣同様

にしている村は、宮古では狩俣以外にも見出せる。また狩俣では、ツカサ達が十六日から十九日まで御嶽で夜籠りし、十九日にはツカサ達十八名余がクロツグを鉢巻や帯にして公民館にやって来て区長等に迎えらるる儀礼があったというが、十六日祭の性格と何らかの関わりをもつのか。さらに、一月の酉か丑の日に、ヤフバライ（厄払い）という行事があつて、村の入口に左縄を張つて豚の頭を下げたり、各戸でも豚肉をさしたススキを門に立て、塩水で家の内外を祓い浄める行事があつたことも気になるところである。鎌田久子が、宮古では、十六日祭の前夜の十五日の夜にはモチヤーという恐ろしいものが訪れてくると昔の子どもたちは信じていた、と記している点はこの脈絡で看過できない⁽⁴⁹⁾。さらに、十六日祭は昨年一年間の死者（ミースという）に限るとか、ミースの場合には一般とは区別される特別な祭祀を行うなどの伝承も考慮する必要があるかもしれない。

この視点からの十六日祭をめぐる各地の伝承の詳細な比較検討は、今後の課題ということになる。

結び

高良倉吉は、「尚象賢の摂政期（二六六六～一六七三）から蔡温の三司官期（二七二八～一七五二）に至る時期、すなわち十七世紀後半から十八世紀初中期の時期に首里王府の近世的政治行政路線が確立されるが、その基本的枠組は、尚象賢段階に準備され蔡温段階に至つて完成する」というのが今日の近世琉球史研究者の間で共通に確認されている「転換のシエーマ」である⁽⁵⁰⁾。それは「巫術的非合理的な世界から理性的合理的な世界への転換」とか「辞令書による政治的秩序の変遷から系図による政治秩序への転換」などと表現される。本稿で筆者が想定した「祖先祭祀の成立」をめぐる諸局面の状況や動向は、高良が指摘する近世への転換という枠組の中で理解される必

要があるということになる。

ここでは紙幅の都合もあって、高良が「沖縄・琉球におけるイエ概念に相当するチネー（家内）さえも、『下から』の形成概念としてあったものではなく、近世琉球期において租税負担の末端単位として『上から』政策的に醸成された概念であった」と指摘している点に関してのみコメントしておきたい。「家」の確立は、租税負担単位という側面のみでなく、糸数兼治が指摘するように儒教倫理の側面からも要求されたものであろうが、超世代的に存続する「家」の確立を求めるとすれば、それが本論でみてきたように、「家」の祖先との繋がりを確認・強調する手だてとなる位牌や墓の整備、およびそれに対する祭祀の奨励という政策と連動するであろうことは容易に察しがつく。近世のある時代以降、『球陽』の中に親に孝行を尽くした人物についての記事が増加するという事実はこの脈絡で理解すべきであろう。「家譜」の「序」の内容に、祖先を偲び、一族和睦を目的とし、その為に家譜の有用性を説くものが多いという事実も同様である。

注

- (1) 高良倉吉「琉球史研究からみた沖縄・琉球民俗研究」(『民族学研究』六一―三号、一九九六年)。
- (2) 小川徹「王国末期農村における家祭祀体系の形成―我部祖河文書の紹介と民俗史的考察(二)」(法政大学沖縄文化研究所編『沖縄文化研究』四、法政大学沖縄文化研究所、一九七七年)五七頁。
- (3) Patrick Bellevalre "Heavenly affinities and discrepancies: Fr Leturdu's early ethnographic account of Okinawa (1846-1848)" in: *Religion in Japan: Arrows to heaven and earth*, ed. by P. F. KORNICKI and I. J. MCMULLEN (Cambridge University Press, 1996), p. 171.
- (4) 比嘉康雄『神々の原郷 下』第一書房、一九九三年、三三六頁。

- (5) 知念村教育委員会編『知念村の年中行事』（知念村教育委員会、一九八五年）一九一—二〇頁。
- (6) 上野和男「波照間島の祖先祭祀と農耕儀礼—ムシャーマ行事を中心とする盆行事の考察—」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第六六集、一九九六年）一九二—一九三頁。
- (7) 住谷一彦・クライナー・ヨーゼフ「南西諸島の神観念」未來社、一九七七年、二七四頁。
- (8) 前掲注(4)、三三六頁。
- (9) 前掲注(6)、一九三頁。
- (10) 石垣博孝「宮良村のイタチキイバラ」（『八重山博物館紀要』創刊号、一九八一年）九頁。
- (11) 前掲注(7)、一三二頁。出典は『海南小記』となっているが、筆者は『海南小記』でその引用箇所を確認することはできなかった。
- (12) 柳田国男は大正七年の『幽霊思想の変遷』において、「今日の盆は新しい人情を基礎にして迎へ祭るが主になって居る。我々は度々、少年少女が祖父祖母の墓に詣つて『さあおぶされ』と言って背を向けたりなどする優しい光景を目撃したものであるが（略）以前は捨てて置けば邑落到に死者の影が充満して、疫病を流行らせ害虫を繁殖さす所以であるから、危険な期節を選んで一斉にこれを駆逐するのが此月の主たる仕事であつた事と思つて居る」（『幽霊思想の変遷』『定本柳田国男集』十五、筑摩書房、一九六九年、五六八頁）と述べている。また鈴木満男も、台湾の中元節を参照しつつ「私の想定によれば、『原始・盆行事』は、ひもじい霊の大群をして食い飽かせる儀礼だ」と述べている（『マレピトの構造』三一書房、一九七四年、二二三頁）。
- (13) 平敷令治「沖縄の祖先祭祀」第一書房、一九九五年、五〇八頁。
- (14) 球陽研究会編『球陽』角川書店、一九七四年、三九二頁。
- (15) 野田裕康編『南島 第一輯』台北・南島発行所、一九四〇年、三五頁。
- (16) 前掲書、三一頁。
- (17) 和田久徳・吹抜悠子・真喜志瑤子・高瀬恭子「李朝実録の琉球国史料（訳注）（六）」（『南島史学』四四、一九九四年）八五頁。
- (18) 球陽研究会編『冊封使録集卷九・郭汝霖使琉球録』一九六九年、六一頁。
- (19) 横山重編『琉球史料叢書』第一巻、東京美術、一九七二年、三一頁。
- (20) 池宮正治「冠給芸能の変遷」（『新琉球史・近世編（上）』琉球新報社、一九八九年）。
- (21) 原田禹雄訳注『陳侃 使琉球録』榕樹社、一九九五年、四八頁。

- (22) 知名定寛『沖繩宗教史の研究』榕樹社、一九九四年、二五三―二八四頁。
- (23) 大塚民俗学会編『日本民俗事典』弘文堂、一九七二年、一一一頁。
- (24) 大森恵子「風流大念仏―雨ごいと風流太鼓踊り―」(鈴木昭英編『仏教民俗学大系5 仏教芸能と美術』名著出版、一九九三年) 一一七頁。
- (25) 池宮正治『沖繩の遊行芸―チョングラーとニンプチャー―』ひるぎ社、一九九〇年。
- (26) 前掲注(19)、三〇―三二頁。
- (27) 横山重編『琉球史料叢書』第二卷、東京美術、一九七二年、五一―二頁。
- (28) 一九九六年八月十一日に佐敷町シュガーホールにおいて行われた「エイサーフォーラム」における氏の「講演」。
- (29) 前掲注(14)、二八九頁。
- (30) 前掲注(22)、二七一頁。
- (31) 豊見山和行「琉球の王権儀礼」(赤坂憲雄編『叢書 史層を掘る 第三卷 王権の基層へ』新曜社、一九九二年) 二二三頁。
- (32) 前掲注(20)、三二二頁。
- (33) 前掲注(13)、一八六―二〇〇頁。
- (34) 酒井卯作『琉球列島における死霊祭祀の構造』第一書房、一九八七年、五三〇―五三三頁。
- (35) 沖繩県沖繩史料編集所編『沖繩県史料 前近代1 王府仕置』沖繩県教育委員会、一九八一年、一〇八頁。
- (36) 久高島の死霊観念については、拙稿「久高島の宗教生活における祖霊(死霊)観念」(仲松弥秀先生傘寿記念論文集刊行委員会編『神・村・人 琉球弧論争』第一書房、一九九一年)で検討したので参照願いたい。
- (37) 平良市史編さん委員会編『平良市史 第三卷 資料編1』平良市役所、一九八一年、一九〇頁。
- (38) 上江洲均「渡名喜島の三十三年忌祭」(『沖繩民俗研究』四、一九八三年)。
- (39) 前掲注(14)、二二二頁。
- (40) 渡口真清「系図と門中」(馬淵東一・小川徹編『沖繩文化論争3 民俗編II』平凡社、一九七一年) 四六六頁。この論文を含めて「墓」の成立に係わる資・史料の存在については、酒井卯作の著書「前掲注(34)」によって教えられるところが大きかった。酒井は、それらの史料なども参照しつつ、琉球列島の墓制の古形は「散骨」や「洞窟墓」で、その背景として「死霊観念の強さのために、死者はなるべく境界の外へ放棄しようとするか、洞窟の中に押しこめようとする意図」(四九九頁)があったと主張している。

- (41) 石垣市総務部市史編集室編『石垣市史叢書7 翁長親方八重山島規模帳』石垣市役所、八〇―八二頁。
- (42) 前掲注(15)、三二頁。
- (43) 前掲注(34)、五八一―五八五頁。
- (44) 小野重朗「正月と盆」(『小野重朗著作集』二、第一書房、一九九二年)、『神々の原郷』法政大学出版局、一九七七年。
- (45) 前掲書、小野「一九七七年」、一〇二頁。
- (46) 前掲書、一〇三頁。
- (47) 琉球大学民俗研究クラブ編『沖繩民俗』十二、一九六六年、八二頁。
- (48) 前掲書、七九頁。
- (49) 鎌田久子「アネのカー年長けた女性の靈力―」(『藝能』三一―七、芸能発行所) 一三頁。
- (50) 高良倉吉『琉球王国の構造』吉川弘文館、一九八七年、二五三―二五四頁。
- (51) 前掲注(1)、四六四頁。
- (52) 糸数兼治「蔡温の思想とその時代」(『新琉球史―近世編(下)―』琉球新報社、一九九〇年)。
- (53) 田名真之「琉球家譜の成立とその意義」(『沖繩史料編集所紀要』四、沖繩県史料編集所、一九七九年) 一〇頁。

沖繩社会における祖先崇拜と自己アイデンティティの構築

安達 義弘

△論文要旨▽ 沖繩地域において現在もなお活況を呈している祖先崇拜を自己アイデンティティの構築という観点から分析し、祖先崇拜の実践は沖繩的自己アイデンティティ構築の営みそのものであるということを明らかにした。そのために、ハイデガーを援用しつつ、現象学的視点から、自己アイデンティティの構築とはどのような人間の営みであるのかを検討し、それは、たんに自分を名詞的に名付けることではなくて、自分の自分としての物語を生きることでありと規定した。二つの事例分析を通して、ユタ的職能者や系図作成専門家が依頼者の祖先を発見し、それに基づいた祖先祭祀を指導することによって、沖繩的な「自分の自分としての生き方」を提供し、同時に、依頼者を時間（歴史）と空間（場所）において沖繩の文化的中心へとつなぎとめる役割を果たしていることを明らかにした。沖繩は、現在もなお、沖繩そのものの中に人々の自己アイデンティティをつなぎとめる文化的核を持っているといえる。

△キーワード▽ 祖先崇拜、アイデンティティ、ハイデガー、物語、系図

一 序

一般に既成宗教の衰退が指摘される現代の日本社会において、沖繩の祖先崇拜は「現代社会においてもなお」相変わらず活発に行われている。その活性状況は、沖繩本島を中心として進行しつつある「門中化現象」や「聖地巡拝」の隆盛に見て取ることができる。

門中化現象とは、門中の制度物がそれを持たない社会層へと浸透しつつある現象をさしている。門中とは、周知のように、始祖を共有した父系血縁親族集団であり、そのおもな機能は祖先祭祀である。一九六〇年代以降、沖縄地域の門中に関する研究が進むにつれて、次の諸点が明らかになってきた。第一に、門中化現象が沖縄本島の文化的周辺地域でより活発に進行していること、第二に、門中は、系図や由来記、父系原理に基づく相続規則、位牌や門中墓などの祭祀対象、そしてそれらを対象とした祖先祭祀などの一連の制度物を伴っていること、第三に、歴史的には、門中は、十七世紀半ば以降、琉球王府下における身分制度の確立期に士族社会にまず形成され、やがてその土族的門中がそれ以外の一般社会へと流れ出したものであること、第四に、父系原理に基づく祖先の組み替えが行われる場合、必ず首里・那覇の旧士族の家系や歴史的英雄などへと遡及する方向へと組み替えが行われること、第五に、父系原理に基づく位牌や財産の相続規則がしだいに先鋭化しつつあること、そして第六に、門中化現象にユタ的職能者や系図作成家が関わっていることなどの諸点が明らかになってきた。ユタ的職能者とは、主に女性のシャマン的職能者であり、系図作成家とは、人々の依頼に応じて系図を作成する主に男性の専門家である。

聖地巡拝とは、沖縄の神話と結びついた史跡や歴史的英雄の故地を巡拝する慣行である。そのうち、沖縄本島地域でとくに盛んに行われている聖地巡拝が「東廻り」と「今帰仁上り」である。東廻りは、沖縄人の祖先が最初に住み着いたとされる、知念・玉城地域の諸史跡を巡拝する行事である。これは、琉球王府の行事として行われているものが一般社会でも模して行われるようになったものである。今帰仁上りは今帰仁城内外の拝所を巡拝する行事である。東廻りも今帰仁上りもいまや沖縄全島の行事として定着した観があるが、沖縄における聖地巡拝の特徴の一つは、たんに沖縄の神話的史跡や歴史的英雄の故地を懐古的に巡拝するというだけでなく、自己の祖先に対する

祖先崇拜として行われているという点である。

門中化現象や聖地巡拝は、本土との同化の進行との対比において際だつたので、現代社会に特徴的な現象と考えられがちである。しかし実際には、門中化現象も聖地巡拝も近世期にまでその起源をさかのぼることができる長期にわたる継続的社会動向である。したがって、門中化現象や聖地巡拝は、「現代社会において」ではなく、「現代社会においてもなお」活況を呈し続けている社会現象と考えるべきなのである。

このような沖繩地域における祖先崇拜の今日もなお持続しつづける活性状況の背景には何があるのだろうか。あるいは、祖先崇拜が当事者に何を提供しているのだろうか。本稿では、沖繩地域における祖先崇拜を自己アイデンティティの構築という観点から分析し、それが、たんに外部からの文化的圧力に対する自文化運動 *naïvistic movement* というだけでなく、沖繩の歴史的過程の中で形成された沖繩的（沖繩の時間と空間に強く結びついた）自己アイデンティティ構築の営みそのものであるという点を明らかにする。そのために、まず、沖繩的祖先崇拜の歴史的背景とその特徴を明らかにし、次に、ハイデガーを援用しつつ、本稿で自己アイデンティティの構築という場合、それはどのような人間的営みを指しているのかを明らかにし、次に、それを踏まえて事例分析を行い、最後に、考察を加えて全体をまとめたい。

二 沖繩的祖先崇拜の歴史的背景とその特徴

沖繩社会では、本土地域とは異なる独自の祖先崇拜が行われている。本土的祖先崇拜が仏教と結びつく傾向が強いのに対して、沖繩のそれは、清明祭を行い、豚肉や魚などの肉類をも供物とし、紙銭を燃やすなど、中国的特徴

を示しつつ、一方では、祖先との直接交信によってその意向を伺うなど、沖縄土着のユタ的信仰とも結びついている。沖縄地域におけるそのような独自の文化混交的な祖先崇拜は、沖縄社会固有の歴史的過程の中にその成立理由を求めることができる。

琉球王府では、十七世紀半ば以降、薩摩の琉球侵攻（二六〇九年）によって荒廃した国家体制の立て直しが図られ、その手始めとして、一六五〇年に羽地朝秀（向象賢）によって『中山世鑑』が著される。これが琉球王府最初の正史であり、そこには琉球開闢神話と歴代国王系譜が記されている。開闢神話は、阿摩美久が天帝から遣わされて海中に沖縄島を創り、やがてその地に琉球民の始祖である天孫氏が誕生するという内容である。この神話は袋中著の『琉球神道記』（二六〇五年）にも収録されているので、当時の沖縄の民間伝承と思われるが、それが、正史に採用されることによって、たんに民間伝承であったものが国家神話として琉球王府の管理下に入り、これ以降の琉球正史はすべて基本的にこの開闢神話を踏襲する。歴代国王系譜について、『中山世鑑』は、琉球史上第一代国王を源為朝の子舜天王とし、これも後統の正史に踏襲されるが、これは薩摩島津氏の侵攻を受け、本土政権の強い影響下にあった当時の沖縄の政治状況を反映しているものと思われる。というのも、舜天王統を除く歴代琉球国王については天孫氏の末裔あるいは沖縄在来出自であることがそのつど強調されているからである。

『中山世鑑』によって琉球王府は出自的源流および歴代国王系譜を獲得することになる。しかし、いったんはこうして王府の管轄下に置かれた開闢神話および国王系譜は、後述のように、ユタ的職能者や系図作成家を介して一般社会に流出し、その出自的源流としての新たな役割を担うことになる。

系譜の整備は、国王のそれに続いて一般役人層にも適用され、一六七〇年には王府の主な役人たちに対して出自

を示す系図の提出が求められる。この系図がやがて琉球王府の身分制度の重要な制度物として利用されるようになる。すなわち、系図の所持を許されているかどうかが支配者と被支配者を分ける基準とされ、王府認可の系図所持者が士族、それ以外が百姓に振り分けられて、支配者と被支配者が分離固定される。一六八九年には常設機関として系図奉行および系図座が設置される。この時期になると系図をめぐる状況に変化が生じる。それまで日本書式が用いられていたのが、この頃から、中国書式が採用されるようになるのである。⁽³⁾系図における中国式の導入とともに中国的宗族制度も取り入れられる。それが沖繩社会に定着したのが門中制度である。門中制度は身分制度の確立とともに中国的制度を模して士族社会に導入されたものである。注目しておきたい点は、系図も門中も、最初は士族身分のステイタス・シンボルとして沖繩社会に導入されたという点である。

現行の沖繩の祖先崇拜にみられる中国的特徴は、上述のような沖繩への中国的制度導入の歴史的経緯に起因しているものである。したがって、沖繩では中国的祖先祭祀は旧士族文化に価値を置く人々の間でより厳格に保持されている。それは父系的紐帯に基づく門中を基礎とした祖先祭祀であり、本稿ではそのような祖先崇拜を「士族的祖先崇拜」と呼んでおく。先述の系図作家はこの類型に属する人々である。

それに対して、沖繩には土着のユタ的職能者と結びついた祖先崇拜も存在する。ユタ的職能者は、神霊界と直接交信ができるとされるシャマン的職能者であり、その特殊能力のゆえに、死者儀礼や祖先祭祀に関わる場合が多い。ユタ的職能者は神霊との交信によって祖先の後生での状態を確認し、その意向を聞き、祖先に不都合があれば、子孫にそれを伝え、同時にそれへの対処法を示唆する。そのような祖先祭祀を、本稿では、「ユタ的祖先崇拜」と呼んでおく。しかし、実際の現場では、土族的祖先崇拜あるいはユタ的祖先崇拜が純粋に観察される事例は少な

く、多くの場合、両者が複合的に組み合わせられたものである。とりわけ、現在の沖縄社会でも旧土族的文化に対する社会的価値のほうが高いので、ユタ的職能者が土族の祖先祭祀を取り込もうとする傾向が強い。

三 自己アイデンティティの構築

自己アイデンティティの構築という用語は、研究者により多様な意味で用いられるので、事例分析に先だって、筆者の定義を示す必要がある。筆者はそれを、「自分の自分としての生き方の構築」という意味で用いる。しかし、この定義が読者に受け入れられるためには、次の三点が明らかにされなければならないだろう。すなわち、(1)「自己アイデンティティとは自分の生き方である」とはどういうことなのか、(2)「自分として」とはどういう意味か、そして(3)「構築する」とはどのような人間的営みか、という諸点である。

(1) 「自己アイデンティティとは自分の生き方である」とはどういうことなのか。

ハイデガーは、人間の本質は「関わる存在 *Zu-sein*」であるという点にあるという⁽¹⁾。人間は、身の回りの事物から切り離された、たんなる事物的存在として存在しているのではない。人間はつねに周りの事物に関わりながら存在しているというのである。そのような人間の在り方を、人間以外の事物的存在と区別して、「実存 *Existenz*」と呼ぶ。「実存 *Existenz*」ということばには「生存」すなわち「生きつつ存在すること」という意味が含まれている。人間が「生きる」ということは、周りの事物に「関わる」ということであり、関わりながら生きていくという点に人間の本質があるというのである。このような観点にたてば、「自分がいる」ということは、自分がたんに物理的に存在するというのではなく、周りの事物に関わりながら生きて存在しているということである。したが

って、自己アイデンティティとは、たんに自分を何者かとして名づける名付け方ではなく、自分が何者かとして生きる生き方であることができる。

(2) 「自分として」とはどういう意味か。

「関わる存在」である人間が事物に関わる時、まず中性的なものとして立ち現れた対象に対して、人間が何かとして関わるのではない。人間は客体として外部から事物と出会うことなどありえない。人間は、一定の解釈を伴った関係においてしか身の回りの事物と出会うことができないのである。その事物は、つねに、すでに人間にとって「何かとして」立ち現れる。他の人間に対する場合も同様に、人間は相手を、つねに、すでに、「何者かとして」見いだすのである。そして、人間は自分自身をも「何者かとして」見いだす。人間は自分自身に対しても「関わる存在」なのであり、自分に関わることによって人は自分になる。人間にとって「自分」は、つねに解釈された「自分として」存在するのである。したがって、「自分として」というのは、自分にとって「自分」とはつねに「解釈された自己」であるということの意味する。

(3) 「構築する」とはどのような人間的営みか。

「関わる存在」としての自己を結節点とした多様な関係性の総体が、ハイデガーのいう「世界 Welt」であり、人間はそれぞれ各自の世界の中に、「世界内存在 In-der-Welt-sein」として存在している⁽⁵⁾。しかも、人間のこの在り方は、各自に事実として与えられたものである。人間は、どこから来てどこへいくのかについては隠されたまま、世界の内へと投げ込まれているのであり、人間はそのようにすでに与えられた自己の在り方を受け入れざるを得ない。そのような人間の在り方を、ハイデガーは「被投性 Geworfenheit」と呼ぶ。それは、人間の在り方の受動的

な側面である。

しかし、一方、人間は、被投的でありつつ、自分の生を自ら能動的に生きる存在である。被投的制約を受けつつも、人間は、活動主体として積極的に身の回りの事物に関わろうとする。身の回りの事物に関わることによって自分自身に関わり、自分を何者かとして発見し、あるいは創造するのである。そのような人間の主体的能動的な在り方を、ハイデガーは「企投性 *Entwurf*」と呼ぶ。人間は、世界の中に投げ込まれつつ、その制約の中で、何者かへと主体的に自己を企投する。企投性によって、人間は自分に与えられた可能性の中から自分としての自己を選びとるのである。

人間はつねに被投的であり、かつ企投的である。時に応じて被投的であつたり企投的であつたりするのはない。しかも、被投性と企投性は相互に他を規定しあう表裏一体の関係にある。人間の企投性は「被投的な企投性」としてあり、同時に、被投性は「企投的な被投性」としてあるのである。被投性と企投性というこの二側面を相互规定的な関係性として体现する人間的営みが、直感的な了解に基づく解釈である。解釈が自己に向けられるとき、それは「自己解釈」となる。自己解釈とは、「いま・ここに」いる自分を「何者かとして」捉えることである。つまり、それは、現に「いる」自分を、過去からの帰結としてすでに「なった」自分と未来に向かってこれから「なる」自分とを含む連続性として捉えることである。それは、被投的自己と企投的自己を同時に捉えることであるともいえる。この自己解釈が語りとして投げ出されるとき、解釈は「物語」という形式をとる。つまり、人間は、自己解釈を語りとして投げ出すことによって、「自分の自分としての物語」を獲得するのである。物語において、過去を踏まえた未来の自分が創造され、未来の自分から逆に過去の自分が選択され、あるいは創られる。自己解釈に

よって、自分はどこから来たのか、自分とは何者なのか、そして、どこへ行くのかが一つの物語として統合されるのである。こうして獲得される自分の自分としての物語を、本稿では、「自己物語」と呼ぶ。

自己物語は、自己を被投的存在として捉えるか、企投的存在として捉えるかによって二つのタイプに分類できる。自己を被投的存在として捉えるると自己物語は運命論的、因果論的色彩を帯びる。一方、自己を企投的存在として捉えた場合、自己物語は、自己革新的、目的論的な色彩を帯びることになるだろう。本稿では、この二類型をそれぞれ「被投的自己物語」および「企投的自己物語」と呼んでおく。⁽⁶⁾

解釈という人間的営みそのものが企投的構造をもっているため、自己解釈は、それによって獲得した自分の自分としての物語を「生きる」ことを要求する。「生きる」とは、自己解釈によって見いだした「自己物語」に向かって自己を投じることによって、物語を仕上げることである。そのように「生きる」ことによって、人間は物語の中の自分に「なる」のである。そして、自分に「なる」ことによって、人間は自己アイデンティティを獲得する。しかも、解釈は、自己を何者かとして「発見する」ことであると同時に、自己を「創造する」こともある。自己アイデンティティの構築とは、「発見する」という形式をとった、自分の自分としての生き方の新たな「創造」でもある。

本稿では、自己アイデンティティの構築を以上のような一般的な人間的営みと規定し、そのような営みとしての自己アイデンティティの獲得の在り方を沖繩社会における祖先崇拜のなかに見いだそうとするのである。とりわけ、本稿では、祖先崇拜の場面に焦点を当てるので、自己解釈において、「いま・ここに」いる自己がどのような過去の祖先との関係性として物語化され、その物語が生きられるのか、そして、その一連の過程にいかなる沖繩的

特徴が見られるのかという点に注目する。

なお、ハイデガーが設定する「世人 *das Man*」は社会の平均的人間像であり、世人の分析は人間存在の社会的側面の分析と理解することができるが、本稿で「自己」という場合も、祖先崇拜が個人的営みであると同時に個人を巻き込んだ家族や親族全体に関係するものである以上、それは社会的自己でもある。

四 自己アイデンティティ構築の事例

ここでは、沖縄地域において祖先崇拜の実践を通して自己アイデンティティの構築が行われる二つの事例を示す。近世末期における沖縄本島北部羽地地域の事例と一九四〇年代初めの伊是名島における事例である。いずれも現在の事例ではなく、しかも両者は時代的にかげ離れているが、それは、本稿の主題である祖先崇拜の実践を通じて自己アイデンティティを構築するという営みが、時代的盛衰はあるにせよ、近世末期以来の沖縄社会で一貫して行われ続けていることを示すためである。それは、このような動向が、たんに文化的外圧によって沖縄社会に一過性的現象として生じたものではなく、沖縄の歴史的過程の中で形成された内発的、構造的なものであるということの意味する。この二事例に現行事例を加えて比較すればより説得力を持つはずであるが、現行事例は他の研究者によつてもすでに紹介されているし、本稿には紙数制限があるので現行事例は割愛せざるをえない。

事例 1

名護市羽地地域で収集された地方史料『家流記』⁷⁾から、一つの事例を紹介したい。これは、家族の病気を契機

に、ユタ的職能者との接触を通して、新たな自己アイデンティティが獲得されていくある百姓階級家族の事例である。『家流記』は、同治五年（一八六六）に当時の羽地間切川上村在住の我部祖河親雲上が子孫にあてて記した自家の由来記をもとに、その子孫が一八七六年頃に再度書き改めたものである。しかし、それ以降の一八八三年や一九二〇年にも加筆が見うけられる。

『家流記』によると、その始祖古我知大屋子は、百姓身分であり、同村の屋号「後の大屋」という家の三男として生まれ、そこから分家した。「後の大屋」はもとは名護間切宮里村の屋号「大殿内」からの分家である。したがって、我部祖河親雲上の家では、この宮里村の「大殿内」を「大元祖」として、その関連拝所を「後の大屋」とともに五年ごとに参拝していた。

『家流記』の筆者我部祖河親雲上は、始祖古我知大屋子から数えて四代目にあたるが、この家の生まれではなく、養子である。彼の義父、三代目宮里筑登之の実男子は二人とも三ヶ月で夭折した。そこで、同村出身の妻の弟我部祖河親雲上（童名まつ）を養子に迎えたのである。つまり、我部祖河親雲上は義母の実弟という関係になる。彼は、同村親川にやの次男として一八〇六年に生まれ、十八歳で養子となる。二四歳で赤頭位、二九歳で筑登之、四歳で我部祖河夫地頭職を得た。また、晩年には王府に二度の献金を行い、褒美を受けている。彼は一男一女を得るが、女子おたは二歳で夭折する。男子が童名うしといい、このうしの病気を契機に、この家において自己アイデンティティの再構築が行われるのである。『家流記』に基づいて、うしをめぐるその経過を記すと次のようになる。うしは、一八三八年六月十日、我部祖河親雲上の長男として生まれた。我部祖河親雲上が三三歳のときに生まれた最初の、そして唯一の男子である。うしは、六歳までは普通に育ったが、七歳から異常が見られるようになる。

ことを聞き入れなくなり、衣服を着せても引き破り、また、武芸のような真似をして精神異常者のような振る舞いをするようになってしまったのである。家族のものは鬼神のお咎めかも知れないと思い、治療のために手を尽くす。すなわち、「占功者」がいると聞けばどこへでも出かけて教えを乞い、「時よむ宜敷者」がいると聞けばまた出かけていき、首里、那覇から田舎まで方々走り回り、医者にもかかった。しかし、うしの異常は治まらず、その異常はうしが十五歳になるまで続く。うしが十四歳のとき、母親が彼を連れて那覇の寺院に行き、十七日の間仏前に奉仕し、座主から数十回も読経してもらったが、効果はなく、落胆して帰宅したこともあった。ところが、ある時、「占功者」が次のように教えてくれた。すなわち、元祖は護佐丸の系統であるのに、その神拝所を放置して拝み不足になっていたので、祖先からの「知シ（知らせ）」がうしに來ているのだという。そこで、早速、調べてみると、名護宮里村の大本家にあたる大殿内でも近年、護佐丸関連の拝所を拝むようになっていたという。ところが、今帰仁城、山田城、および内間御殿の三ヶ所は護佐丸関連の第一に重要な拝所であるにも関わらず、そこで祭祀を行っていないということが分かった。そこで、教えられたとおりにその三ヶ所で一八五二年十二月から祭祀を始めて、これまでのお詫びを申し上げた。すると、うしの異常が改善されたという。それで、親類一同で喜び合い、子孫に伝えて祭祀を絶やさないために『家流記』に書き留めることになったのである。その後、うしは結婚して四男四女をもうけ、二三歳の若さで古我知夫地頭職に就いた。これ以降、この家系では上記三ヶ所の拝所を含めた護佐丸関連の拝所で定期的に祖先祭祀を行い、子孫にも傳承していくことになる。

以上が、『家流記』から明らかにする、うしの病気をめぐって我部祖河親雲上一家に起こった出来事の概略である。これを、前述の自己アイデンティティ構築の一般図式に照らしながら考察してみたい。

まず、『家流記』の最初の体裁を整えた我部祖河親雲上とはどのような人物であろうか。始祖から四代目の我部祖河親雲上は、間切の上級役人である夫地頭職に就き、また、王府に二度にわたって献金し、褒美を得ている。その功績は、彼の上昇志向性とそれを実現する有能さを示している。彼自身は養子として他家から入ってきているので、現在の沖繩で見られるような厳格な血縁主義は認められないものの、宮里村の「大殿内」を「大元祖」として、五年ごとに参拝しているので、家筋に基づく土族的祖先崇拜をすでに始めていたことがわかる。また、最終的にうしの異常行動が治まり、子孫繁栄を喜んでいる『家流記』の内容から、あるいは子孫へ宛てるというその形式からも、彼が家系の存続と繁栄に強い関心を持っていたことがわかる。また、百姓身分でありながら、『家流記』のような祖先の由来記を作成しようとするのは土族的志向性の表れと見ることができる。つまり、彼は、家系の存続と繁栄を願い、士族へむかって上昇する志向性を持っていたと考えることができる。

我部祖河親雲上は、女子が夭折し唯一の実子となったこの長男うしに後継者として大きな期待をかけていたものと思われる。ところが、このうしに七歳から異常が見られるようになる。それは、我部祖河親雲上にとって、自己アイデンティティの基盤を動揺させる出来事であった。

うしの症状は、精神的疾患のような、何かに憑かれているような異常行動を呈した。その後の対処の仕方から推して、家族のものにも、うしの異常行動が何か宗教的な原因に基づくものであるという直感的了解があったものと思われる。すなわち、家族のものたちはうしの異常行動について、医者にも診てもらおう以外に、各地の「占功者」や「時よむ宜敷者」を廻って占ってもらい、あるいは寺院で祈禱してもらおうのである。「占功者」や「時よむ宜敷者」というのは、全体の文脈や沖繩の現行社会慣行から推して、ユタ的職能者と判断して間違いないだろう。

ユタ的職能者は、近世期以来現在に至るまで、時の政權やマスコミなどから、邪教を流布し、蒙昧な迷信を喧伝する輩として排斥され続けてきたので、社会のオモテ舞台からは身を隠す傾向が強いが、その独自の災因論によって現在もなお沖繩社会に強い影響を与え続けている。ユタ的災因論とは、人々が現世で出会う不幸や災難は、その祖先が、相続関係や祖先祭祀に起因するあの世での不都合や居心地の悪さを子孫に知らせる手段であるとする因果観である。

本事例において注目したいのは、うしの異常行動が表れたとき、家族のものたちがユタ的職能者と接触し、その助言にしたがうことで問題解決を図ろうとしたという点である。うしの異常行動を契機としてこの家族に「自分の自分としての物語」が獲得されていく過程にユタ的職能者が介在したのである。ユタ的職能者の介在によつて、うしの異常行動の原因がこの家系の過去における宗教的過誤に求められることになる。しかし、この事例では、うしの症状は、なかなか快方に向かわない。それはうしの家庭にとつての「自分の自分としての」物語に出会えないことでもある。うしの異常行動は彼が十五歳になるまで続く。しかし、ある時、「占功者」から、自分の家系が護佐丸の子孫であると教示される。それは新たな祖先の発見を意味する。

護佐丸とは、十五世紀半ばの古琉球時代に活躍した沖繩の歴史的英雄で、遠祖は天孫氏であるともされている。彼は、山田城の出身であるが、座喜味城、中城城を建設した名築城家として名を残す一方、組踊「二童敵討」によつて、宿敵阿麻和利の策謀に斃れる不遇の忠臣としての人物像が定着し、沖繩史上最も人気の高い歴史的英雄の一人である。我部祖河親雲上の一家は、その護佐丸の子孫という指摘を受けたのである。護佐丸の子孫である以上、子孫として護佐丸ゆかりの拝所でしかるべき祖先祭祀を行わなければならない。にも関わらず、そのことを忘却し

てしまつて祭祀を行つていないので、祖先がうしに異常行動を起こさせてその過ちを我部祖河親雲上一家に知らせているというわけである。我部祖河親雲上一家は、ユタ的論理に基づいた新たな自己物語を受け取つたのである。それは被投的・運命論的に仕上げられた自己物語である。

我部祖河親雲上の一家に示された「護佐丸の子孫として」の自己物語は、護佐丸の子孫としての生き方をも同時に示している。我部祖河親雲上家では、ユタ的職能者の言に基づいて、しかるべき護佐丸ゆかりの拝所で祖先祭祀を行つた。すると、何年も治らなかつたうしの異常行動が快方に向かつた。快方へ動いたことによつて、我部祖河親雲上一家は、ユタ的職能者から示された自己物語の信憑性を確認し、その「自分の自分としての」生き方を受容したのである。

護佐丸ゆかりの拝所として教示された今帰仁城、山田城、および内間御殿は、現在でも護佐丸の子孫と称する人々にとつて重要な拝所となつているが、同時に、それらの場所は沖繩の歴史と文化を体現しているという意味でも重要な史跡である。そして、我部祖河親雲上一家にとつて、護佐丸の子孫としての自己物語を受け入れることは、そのような歴史文化的意味をもつた場所を「自分の場所」として受け入れることでもある。

その後、うしは結婚し、四男四女に生まれ、二三歳の若さで夫地頭職をも得た。護佐丸の子孫としての新たな生き方を自己アイデンティティとして受容することによつて、我部祖河親雲上は、自分が依つて立つ家系の存続と子孫繁栄を取り戻したのである。彼は、「男子うし静ニ相成候上、孫々も致繁栄、大粧為筋相成候間、先様子孫共無遅滞、入念可拝事」と記して、子孫に、護佐丸の子孫として生きることを要求している。そして実際に、我部祖河親雲上の希望通り、その子孫たちは、それ以降、護佐丸関連の祭祀を受け継ぎ、護佐丸の子孫として生き続けてい

ることが、『家流記』中の一八八三年や一九二〇年の加筆から確認できる。

事例2

これは、『西銘門中之由来記』(以下「由来記」とも)という史料にみえているもので、伊是名島の百姓系統の西銘門中が系図作成専門家に依頼して、琉球開闢神話につながる自分たちの門中系図を獲得し、それに沿った祖先祭祀を行うことによって新たな自己アイデンティティを構築するという事例である。西銘門中関係者八人の連名で記されている序文に、「琉球歴史研究所神村朝義所蔵ノ宝鑑ニ依リ好史料ヲ得テ祖先ノ由来記ヲ組立タル」と記されているが、この神村朝義という人は、人々の依頼に応じて系図を作成する、系図作成専門家である。「琉球歴史研究所」とは、私設の研究所で、沖縄の系図作成専門家がよく用いる類の表看板である。この『由来記』は、第二次世界大戦中の一九四三年一月に作成されたが、その逼迫した時期に作成された理由はまだ確認していない。全体の構成は、「元祖由来記御仕立ニ就テ」という序文に続いて、「琉球国王代記」、「銘苅御殿之系図」、「西銘門中之系図」(本流系図)、および、西銘門中八支流の各系図が図示され、さらに、「西銘門中之拝所」、「伊平屋島霊御殿之由来」と続いている。

まず、「元祖由来記御仕立ニ就テ」には、由来記作成の意義と「琉球国民」としてのあるべき姿が示されている。たとえば、「仁人ノ孝子タル者ハ祖宗ノ因ツテ生レ出デタル所ヲ知ル事ヲ得バ直チニ由来記ヲ御仕立シテ祖先崇拜ノ道ヲ全フス可キモノナリ」と記し、これが「我が琉球国民姓ノ美風」であるという。「天地万物の霊長」である以上、「祖宗の根源」を悟り知り、「一家の歴史」を知ることが大切であるともいう。また、いまわれわれが存在す

るのは、父母から生まれ、父母は祖父母からというように連続しているのだから、自家の祖先だけでなく、「本家ノ祖先」、「一民一族ノ祖先」、さらに「神代ノ祖先」、「沖縄民族ノ根本的大祖先」にまで遡らなければならないという。そして、この『由来記』を作成したことについて、「誠ニ以テ祖先ニ対スル孝道ノ一端ヲ開キタルモノニシテ子孫ノ悦ビ之レニ勝レルモノナシ」と結んでいる。

この序文に続いて、「琉球国王代記」が図示されている(図1、図2のF系統)。伊是名島の門中の由来記に王代記が掲載されているのは、たんなる權威づけのためではなく、尚円王以下の系譜がこの西銘門中の系譜と結びつくことを示すためである。尚円王は、第二尚氏琉球王統の始祖であるが、琉球王府の正史によると、その出身は伊是名島とされているのである。

次に、「銘苅御殿之系図」が図示されている(図2のC系統)。銘苅御殿とは尚円王の叔父を祖とする家系で、一七四四年に系図を許され、譜代に叙せられた。同家に伝わる系図によると、その始祖朝烈は尚円王の叔父にあたり、尚円が即位すると、首里に迎えられ、紫冠位と真和志間切銘苅地頭職を与えられたが、眼病を患い帰島を願い出て許されたという。この銘苅家は、第二尚氏王朝の祖尚円王と同じ祖先の系列に属することが王府自身から認められた伊是名島第一の名門なのである。

次いで、「西銘門中之系図」の系図が記されている。ここには、志仁礼久・阿摩彌姑から天孫氏まで(図2のA系統)、大里天孫氏から銘苅御殿の始祖茗苅里主(銘苅親方朝烈)まで(図2のB系統)、西銘門中の本家筋(図2のE系統)、尚円王の父尚稷王の長男大米須親方の系統(図2のD系統)、および伊礼諸見(図2のG系統)、西銘諸見(図2のH系統)、松仲田(図2のI系統)、その他(図2の↓で示したその他の系統)各支流の系図がそれぞれ

れ別個に図示されている。

図2は、以上の各系統を総合して図示したものである。西銘門中の系統が最終的に志仁礼久・阿摩彌姑という神話の祖先へと収斂するような系図ができれば上がるのである。かつて琉球王府の管轄下にあつた開闢神話がこうして一般の人々の出自の源泉として取り込まれているのである。

各系統系図の記載に続いて、「西銘門中之拝所」が記されているが、それを表にまとめたのが、表1である。注目したい点は、第一に、拝所の所在地が伊平屋島だけに限定されることなく、首里・那覇の方面にまで広がっていること、第二に、護国寺や観音堂などの一般的な拝所も含まれているが、概して、西銘門中をめぐる系譜関係に即した拝所であり、それは、歴代国王や琉球開闢神話と結びついた聖地まで取り込んだ広がりをもっているという点である。

図1 琉球国王代記 (略図)

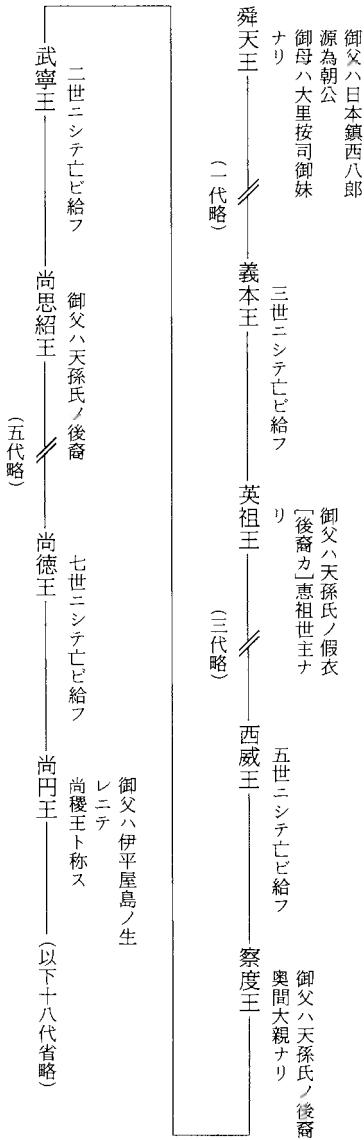


図2 西銘門中総合系図(略図)

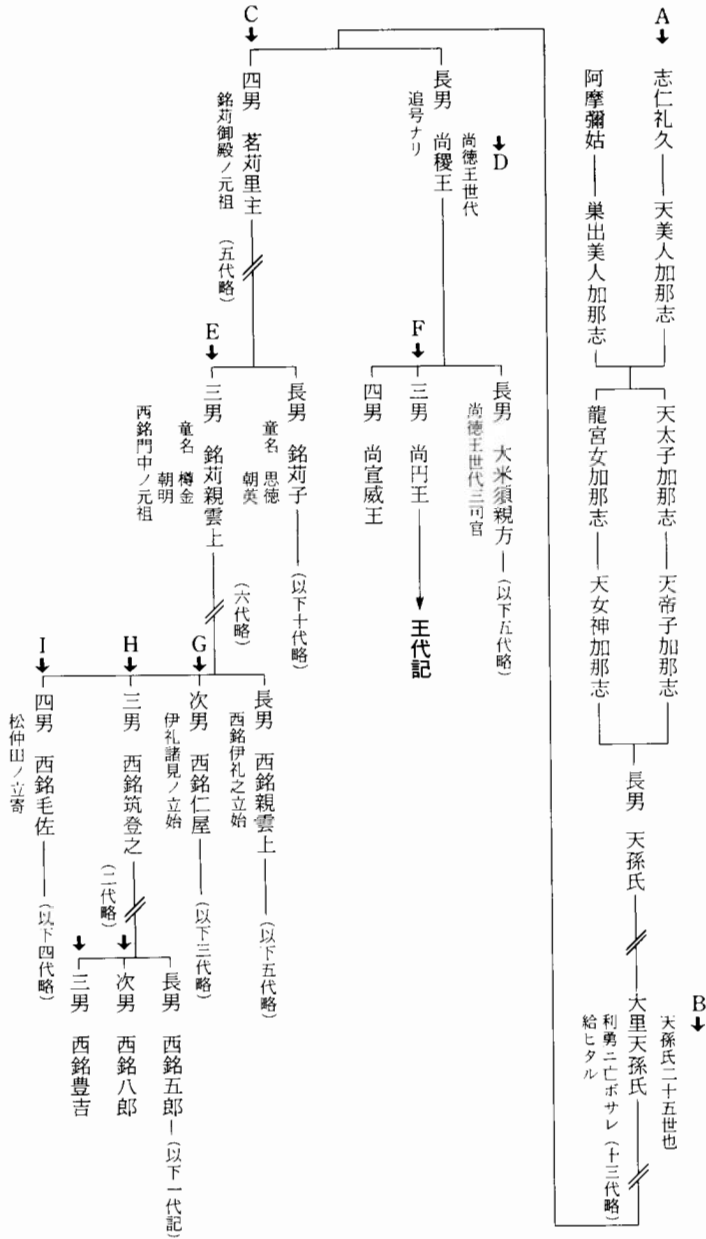


表1 西銘門中之拝所 (略表)

場 所	備 考
〈那覇之部〉 波之上之護国寺 崇元寺	尚円王以下ノ御神位
〈首里之部〉 観音堂 霊御殿 三殿内 園比屋武御嶽 御龍樋 首里城正殿 円覚寺 辨之御嶽 崎山之御嶽	尚円王以下ノ御墳墓ナリ 天孫氏御世ヘノ御通シ所 伊江伊平屋ノ各離島ヘノ御通
〈伊平屋島〉 首見村安佐慶屋 銘苅御殿 伊平屋之霊御殿	尚稷王ノ御父ヨリ上ノ代 西銘門中ノ御元祖 尚稷王ノ御夫婦ノ御墳墓
〈本部具志堅村〉 上間奴留殿内	安佐慶屋ヨリ上ノ御上代

ティティ構築の一般図式に照らして考察したい。

まず注目したいのは、西銘門中の人々がこの由来記作成を神村という系図作成専門家に依頼したという点である。系図作成専門家は、歴史家や漢学者と自称し、また、一般にもそう認識されていて、「先生」、「学者」と呼ばれる場合が多い。実際に彼らの多くは、旧土族の流れを汲み、男性で、漢学の素養があり、沖繩の歴史に通じ、民間に流通している伝承の類を多く収集している。彼らは、豊富な知識によって個人の家系の歴史を明らかにする専門家であり、知識人であり、しかも土族文化の体現者であるとして一般に信じられているのである。西銘門中の人々が、本来土族的制度物である由来記作成を志したこと、そしてしかも、由来記作成に際して首里土族文化の体現者

最後に「伊平屋島霊御殿之由来」が記されている。これは、伊平屋島霊御殿や尚円王の屋敷や井戸に関する現状説明である。霊御殿については、図解入りで、そこに尚円王の父を初めとして、それ以前の祖先の遺骨が安置されていること、尚円王の屋敷や井戸に関しては、そこが拝所となっていることなどを記している。

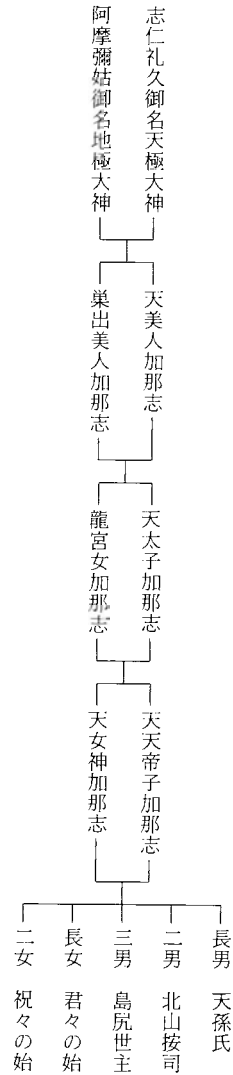
『西銘門中之由来記』は以上のような内容である。次に、これを、前述の自己アイデン

とされている系図作成専門家を要請したという点に注目したい。

要請した背景には、西銘門中の人々に、自分たちの自分たちとしての生き方に関する一定の自己了解が存在していた。それが示されているのが序文である。そこには、「琉球国民」の美点は、「仁人」の「孝子」たる点であり、それは、祖先の出自を知り、由来記を作成し、祖先崇拜を全うすることであると記されている。それは、「琉球国民」だけでなく、「天地万物ノ霊長」たる人間の人間としての生き方でもあるという。そこには、「琉球国民」としての、あるいは「天地万物ノ霊長」たる人間としての自己の本来の在り方を獲得していない自分たちのいまの生き方に対する不確かさ、あるいは居心地の悪さが示されている。しかし、ここに示されている「琉球国民」として、あるいは人間としての本来の生き方の内容は、十七世紀半ば以降、琉球王府の身分制度体制の成立過程で整備されていった土族的な生き方である。つまり、彼らは、「琉球国民」として、あるいは人間としてと言いつつ、土族的制度物を獲得し、土族の系統に帰属することを積極的に求めているのである。そして、それを実現してくれるのが系図作成専門家である。

では、西銘門中の人々は自分たちの自分たちとしての確かな生き方を獲得するために、いかに「宗祖ノ根源」を明らかにしたのか。序文には、「沖繩民族ノ根本的大祖先」にまで遡及しなければならぬと示されているが、実際に、西銘門中が、伊是名島の名門銘苅御殿や琉球国第二尚氏の国王の系統まで巻き込んだ、より大きな琉球王国の規模の系譜の中に位置づけられている(図2)。しかも、志仁礼久・阿摩彌姑という琉球王府の正史に記載の開闢神話に登場してくる神話的祖先にまで遡及されている。まさに、西銘門中の系譜が「沖繩民族ノ根本的大祖先」にまで遡及されているのである。この図2のA系統の神話的系譜は、慶留間知徳著『琉球祖先宝鑑』の中に示され

図 3



ている系譜（図3）と極めて類似したものとなっている。⁽⁹⁾慶留間も「琉球史料研究会」という看板を掲げて、一般の系図作成依頼に応じていた人物である。この本は、一九三三年（昭和八）に初版が出されたが、その内容は、沖縄の歴史上有名な祖先の系譜を列挙したものである。これは、「琉球民俗研究社」の看板を掲げた東江長太郎著の『通俗琉球北山由来記』（一九三五年発行）⁽¹⁰⁾や一般に「長浜系図」と呼ばれている按司系譜を集大成した系図などとともに、系図作成家の間で参照されている資料の一つである。したがって、先に引用した序文に示されている神村所蔵の「宝鑑」とはこの『琉球祖先宝鑑』を指していると思われる。

こうして、西銘門中は自己解釈としての「自分の自分としての物語」を獲得することになる。それは、「琉球国民」として、あるいは「天地万物ノ霊長」として、自分たちが、「沖縄民族ノ根本的大祖先」である志仁礼久・阿摩彌姑を始源とし、しかも琉球第二尚氏王統や伊是名の名門である銘苅御殿と同じ系統に属する末裔であることを自覚し、それに基づいたしかるべき拜所で祖先崇拜を全うしなければならないというものである。それは企投的・自己変革的に仕上げられた自己物語である。

そのような末裔として自分たちがどこで祖先祭祀を行うべきかを示したのが表1「西銘門中之拜所」である。上

述のような系譜を自分のものとして受け入れることによって、西銘門中の人々には、自分たちと関係があるとも思えなかったに違いない那覇や首里の琉球王府ゆかりの寺社や拝所、琉球開闢神話と結びついた聖地、あるいは伊平屋島の銘苅御殿ゆかりの拝所などが、自ら子孫として祖先崇拜を行うべき場所となったのである。つまり、西銘門中は、それらの拝所を「自分たちの場所」として改めて見出したのである。さらに、この『由来記』に、「伊平屋島靈御殿之由来」として、一見関係ないようにみえる靈御殿についての説明が図解入りで記されたり、また、尚円王の旧屋敷や井戸に関する記述がみえるのも、いまやそれらが「自分たちの場所」となったことを端的に表しているといえる。『由来記』の序文を、「誠ニ以テ祖先ニ対スル孝道ノ一端ヲ開キタルモノニシテ子孫ノ悦ビ之レニ勝レルモノナシ」と結んでいるところには、新たな「自分の自分としての生き方」を獲得したことに対するこの門中の満足感が表れている。

五 結

本稿では、沖繩地域において現在もなお活況を呈している祖先崇拜を自己アイデンティティの構築という観点から分析し、祖先崇拜の実践は沖繩的自己アイデンティティ構築の営みそのものであることを明らかにしようとした。そのために、まず、沖繩的祖先崇拜の特徴とその歴史的背景を検討した。そして、沖繩には、「土族的祖先崇拜」と「ユタ的祖先崇拜」の二系列があり、現実場面では、土族的祖先崇拜に価値を置く傾向にはあるものの、その両者が混在していることを明らかにした。次に、ハイデガーを援用しつつ、現象学的視点から、本稿でいう自己アイデンティティの構築とはどのような人間的営みであるのかを検討し、それは、たんに自分を名詞的に名付ける

ことではなくて、自分の自分としての物語を生きることであると規定した。次に、それを踏まえて二つの事例分析を行った。ユタ的職能者が関わる第一事例においては「被投的自己物語」が創られ、系図作成専門家が関わる第二事例においては「企投的自己物語」が創られたことを確認した。

この二つの事例は、ユタ的職能者が霊的能力によって、そして系図作成専門家は知識によって、というようにその手法は異なるにせよ、いずれも依頼者を沖繩の歴史とその歴史が刻印された場所に結びつける役割を果たしている。沖繩においては、祖先を発見し、祖先崇拜を実践することが、自分の自分としての生き方の構築であると同時に、自己を時間（歴史）と空間（場所）において沖繩の文化的中心へとつなぎとめる行為なのである。

本稿では近世末期および一九四三年に作成された由来記を事例として取り上げたが、その分析を通して得た結果は、現代の沖繩社会における祖先崇拜をめぐる動向にも通じるものである。近年の沖繩における「門中化現象」や「聖地巡拝」の盛況は、本土方面からの文化的圧力に対して沖繩の伝統文化の再活性化をめざす一種の自文化運動 *nativistic movement* とみることもできるし、実際、位牌継承規則の先鋭化といった今日の特徴を観察することもできる。しかし、たんにそれだけの現象ではない。それは、より直接的に沖繩的自己アイデンティティの構築そのものに関わる動向なのであり、沖繩の人々の自己存在に関わるものなのである。しかも、それは、沖繩の歴史的過程のなかで形成されてきた沖繩社会の内発的動向であり、近世末期以来、沖繩社会に貫流している動向である。

このような沖繩の文化的中心へ収斂する自己アイデンティティ構築の動向は、沖繩的「われわれ意識」の形成に深く関わっている。すなわち、それは、日本本土でかつて清和源氏や桓武平氏などの歴史的英雄を祖先に戴くことが流行し、それが日本的「われわれ意識」の形成に寄与したのと同じ姿を示している。沖繩は、現在もなお、沖繩

そのものの中に人々の自己アイデンティティをつなぎとめる文化的核を保ち続けているのである。

注

- (1) 『中山世鑑』、伊波普猷・東恩納寛惇・横山重編『琉球史料叢書 第五』井上書房、一九六二年。
- (2) 袋中著、横山重編『琉球神道記』大岡山書店、一九四三年。
- (3) これと平行して、和文で書かれていた『中山世鑑』も漢文に改められ、一七〇一年に『中山世譜』（蔡鐸本）が完成する。
- (4) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953（原佑・渡辺二郎訳『存在と時間』、原佑責任編集『ハイデガー』（世界の名著74）中央公論社、一九九一年。
- (5) Martin Heidegger, 上掲書、一九五三年。
- (6) 被投性と企投性が表裏一体のものである以上、この二類型は相互に排他的関係にあるのではなく、当事者にとっては「被投的自己物語」として成立しているものが、別の視点、たとえば観察者の視点からは「企投的自己物語」として理解できるという場合も多い。その相違は人間観の相違に基づいている。たとえば、ハイデガーは、人間の在り方を「被投的企投性」と規定するが、それは人間を被投的存在という物語として捉えようとするものであり、このような彼の人間理解は、彼の後半生にたくに顕著に表れる運命論的人間観と密接に関係しているといえる。
- (7) この史料は、小川徹によって収集されたもので、彼が収集した同地域の他の史料とともに、小川徹編『羽地落穂集―旧羽地間切地方文書集成―』（沖縄研究資料8）（法政大学沖縄文化研究所、一九八七年）に収められている。「家流記」の全般的分析は、拙著『琉球近世末期における百姓階級の「歴史」獲得』（丸山雍成編『前近代における南西諸島と九州―その関係史的研究―』多賀出版、一九九六年）で行っている。
- (8) この史料については、那覇市文化局歴史資料室に収集保管されている原本の複写版を利用した。
- (9) 慶留間知徳『琉球祖先宝鑑』琉球史料研究会、一九五二年（初版一九三三年）。
- (10) 東江長太郎『通俗琉球北山由来記』、再録、東江長太郎著、金城善・東江哲雄編『古琉球三山由来記集』那覇出版社、一九八九年。

沖繩文化圏における祖先祭祀の地域性について

——沖繩と奄美の比較を通して——

田島 忠 篤

〈論文要旨〉 沖繩文化圏内には様々な地域があり、特に沖繩本島と奄美諸島では地域差が見られる。明治以後、都市への人口移動が活発となり、祖先祭祀も変化してきた。とりわけ、沖繩本島北部では兄弟を中心に一門墓が形成され、父系が強調されるようになったが、さらに都市化が進展し家族墓へと変化していった。一方、奄美では戦前・戦後と沖繩同様の社会歴史状況のなかで祖先祭祀が変化してきた。都市移住者は墓を媒介に母村在住者との紐帯が保たれてきた一方で、火葬の普及など本土の都市文化が移入されてきた。その過程で本土式の墓制と奄美の祖先観や親族関係と融合して複姓墓や二塔墓を産出した。都市化・本土化と同様の社会変化を受けながら沖繩と奄美では異なる文化変容を示してきた。この様な文化変容の差異から沖繩研究を捉え直す必要がある。

〈キーワード〉 沖繩文化圏、奄美、祖先祭祀、墓制、都市化と人口移動

はじめに

沖繩文化圏⁽¹⁾における宗教研究は、主として地元の研究者を中心になされてきたが、復帰後九学会沖繩調査を代表に地元以外の研究者によっても急速に進展されてきた⁽²⁾。これまでの現地調査を中心とした宗教研究では特に沖繩文化圏に固有の民俗宗教に焦点が絞られ、その対象としてユタ、カンガカリヤーに代表されるシャーマン⁽³⁾、ノロ、カミンシヨに代表される村落祭祀⁽⁴⁾、門中、イフエ(位牌)、改葬に代表される祖先祭祀⁽⁵⁾などが研究されてきた。こう

した民俗宗教に対しては、入念な現地調査による民族誌が描かれたり、その固有性をヤマト文化と比較したり、移入宗教との拮抗からあぶり出したりと様々な手法で捉えられてきた。また、新しい分野としては沖繩生まれの新宗教を対象としたり、比較対象をヤマトから東シナ海沿岸やアジア近隣地域に拡大してゆく研究もなされてきた。この様に日本復帰以後幅広い研究者によって沖繩文化圏の宗教研究が蓄積されてきた。

この様な研究を基に沖繩文化圏の宗教研究についての三つの点から見直しがされてきている。一つは知識人類学の立場から、渡辺欣雄はこれまでの分析概念そのものの有効性について疑問を呈している。すなわち一例を挙げれば、非近親者を含めうる沖繩言葉での「ヤー」（家）に対して、核家族論を前提とする分析概念としての「家族」が果たして有効なのか。こうした概念を用いることで見るべきものを見落としている、と指摘している⁽⁸⁾。そして民俗概念による分析との関連を試みている。二つ目は、ヤマトとの比較に頼らない沖繩文化の固有性を探る研究である。この応えの一つとして東シナ海沿岸地域との比較が挙げられよう。三つ目として、宗教も含め沖繩研究が進展する中で、沖繩文化圏内における地域的なバリエーションをどう捉えるかである。渡辺欣雄は琉球王国の政治的、文化的影響を受けた与那国から奄美諸島までに一つの文化体系が見られる、との前提にたつて「沖繩文化地域」を挙げている。これは地理的な境界を引くたぐいの研究対象ではなく、これらの地域に共有される文化を体系的に捉えることを意図している。しかし、一方では、門中を中心とする祖先祭祀を見ても、地域的にも沖繩本島と宮古・八重山地方や奄美諸島では大きく異なっていることが指摘されている⁽⁹⁾。さらに上野和男や大越公平のように奄美文化を担う人々の立場にたつて独自の文化として捉えようとする見方も現れてきている⁽¹⁰⁾。

本稿では、こうした最近の沖繩文化圏を対象とした研究における見直しの一つとして、沖繩文化圏における地域

特性をどう捉えるか、この点的を絞って論じてみたい。具体的には、沖縄文化圏の一部と見なされている奄美・加計呂麻島を事例として最近の祖先祭祀⁽¹⁴⁾の変化に着目しながら論じてみたい。沖縄本島および宮古・八重山地方についてはインテンシブな現地調査をしていないため、文献に頼らざるをえないが、奄美・加計呂麻島に関しては現地調査に基づいている。だが現地調査といっても現在進行中であることをはじめに断っておきたい。

一 沖縄の都市化・人口移動と祖先祭祀の変化について

1 沖縄の都市化と人口移動について

一九六〇年代日本の工業化は、村落の人口減少とは裏腹に大都市圏への人口集中を招いた。七〇年代に入っても離村向都現象は継続するが、その一方で大都市圏から非大都市圏への人口地方環流現象も起きてきた⁽¹⁵⁾。この現象は出身地への帰郷を示す「Uターン現象」とも呼ばれるが、実際には大都市近郊地域への移動、地方都市への移動、出身地近郊の地方都市への移動など様々な形態が含まれている。

沖縄地方でも、明治以後こうした社会移動による人口増加や減少を繰り返している。大正末から昭和初期にかけてには、第一次大戦後の不況により本土⁽¹⁶⁾への出稼ぎや海外移民を生んだ。その後、戦時体制下に組み込まれながら人口減少を続けたが、敗戦による帰郷者により人口が急増した。六〇年から七二年復帰直前まで暫時人口は減少していたが、復帰直後一時的に人口増加したものの、七五年の沖縄海洋博前後に地元企業が倒産したことにより大量の失業者を生み、人口減少に拍車をかけた。しかし、谷富夫が指摘するように⁽¹⁷⁾、各時代における「移動世代」は、出生順位に関わらず当初から出稼ぎ的性格が強く、失業覚悟の上でのUターン（長男が多い）や那覇周辺へのJタ

ーン（非相続者が多い）が見られるという。また、移動先では郷友会と呼ばれる「第二のシマ」（同郷出身者集団）を作り、相互扶助をしながら出郷先での適応を図っており、那覇に見られる過剰都市化⁽¹⁸⁾の一要因になっていることを分析している。

2 沖繩の門中と祖先祭祀について

さて沖繩の都市化と祖先祭祀の関係を見る前に門中について説明しておこう。沖繩を代表する民俗宗教としての祖先祭祀およびそれを司る社会組織に門中が挙げられる。沖繩の門中およびその祖先祭祀については社会人類学によつて様々な角度から研究が蓄積されている。それらの研究を大雑把にまとめると、一つは、歴史的には比較的新しく、一般的に七〜八世代以上たどることは難しい個人の記憶にのこる範囲であること。次に、社会階層的にいと首里を中心とした士族に見られ、庶民には馴染みの薄いこと。三つ目は、地理的には沖繩本島南部（首里地方）に多く、その外にあったとしても社会的に機能していない場合が多いこと。四つ目は、婿養子も見られるなど厳密な意味での排他的父系血縁関係をとっていないこと。五つめは、中国・韓国のような同一祖先による同姓意識は弱く、異姓も含む屋号があること。六つ目は、門中の範囲も同一村落内ないしは近隣村落であり、沖繩社会全体に拡がる組織ではないこと。七つ目は、ヤマトの同族団の「家」に比べ、門中内の「ヤー」は独立性が低いことなどが挙げられる。さらに、祖先祭祀の一部である位牌祭祀について、やはりこうした門中の理念が反映されており、位牌祭祀に対する四つの禁忌となつて実生活に表れている。それは、タチー・マジクイ（他の血筋を混じらせる）、チャツチ・ウンクミ（嫡子を押しつける）、チョーデー・カサバイ（兄弟の位牌を一緒に祀る）、ウナグ・ガンス

(女性が継ぐ)である。しかし、これらの忌避と先に挙げた門中の特徴とは矛盾するところもあり、しばしばユタのハンジ(判断)によって指摘されるところでもある。

沖縄の祖先祭祀を構成するもう一つの重要な要素として墓制⁽¹⁹⁾が挙げられる。沖縄において庶民が自由に墓を作れるようになったのは明治中頃からであり、それまでは村落共同墓に祀られていた。現在では火葬されることも見られるが、昔ながらに土葬の後に洗骨されて瓶に入れられ、改葬される。自由に墓を造れるようになってから、経済的に余裕ができると親兄弟が中心となって一族の墓を造るが、その際、系譜的に識別できる祖先の骨の入った瓶を村落共同墓から取り出して、新たに建立した門中墓に祀っている。この様に特定の個人を始祖として定め、祀ることは不可能であり、村落共同墓の石を拾って始祖として祭祀している。このような墓制にも先に述べた門中の特徴が現れている。また、こうした一連の門中墓造りにもユタが関連している。

これまで述べてきたように門中を中心とした祖先祭祀は明治以後墓造りとともに比較的新しくできたものも多く見られ、厳密に言えば沖縄社会全体に社会組織として定着していたとは言い難い。また、祖先祭祀にあたって系譜的には父系を重視しているが、地域、時間を越えて生まれながらに全員が所属させられる姓を重視する父系出自集団とも異なっていた。こうした祖先祭祀が社会移動によってどう変化してきたか、次に見てゆきたい。

3 沖縄の都市化と祖先祭祀について

孝本頁はこの様な社会移動と沖縄の祖先祭祀の変容について分析を試みている⁽²⁰⁾。具体的には沖縄本島北部に位置し、大宜味大工として知られるこの村の饒波村落から那覇市に移住している世帯を対象としている。この村落でも

先に記した様に明治末より本土への出稼ぎ、海外移民を排出していた。敗戦後も復興工事や基地建設工事による出稼ぎ者を増加させてきた。現在那覇市には大正初期から続いている郷友会組織があり、一五〇〇世帯近くの会員が所属しており、その中には移住後に誕生した二世も含まれている。

この村落で墓が造成できるようになったのは大正期に入ってからであり、土地持ちの富裕層を主として「一門墓」が造られている。この大正から昭和初期にかけて墓は、男系血筋による兄弟、兄弟のイエを継承した人によって造られている。しかし、この兄弟の中には他の門中に婿養子で入った者も含まれており、当時門中意識がなかったか、薄かったことを示している。全ての人が村落共同墓を放棄した訳ではないが、村落全体で祭祀を挙行する祖先観は崩れ、男兄弟そして父系中心の一門に分解していった。さらに戦後から現在に至るまで、那覇市での定住化が進むと、移住先へ墓を移動したり、新設したり、新しく家族単位の墓を創設するケースも増えてきている。

孝本はこの様な状況を踏まえて、明治末期の社会移動によって村落祖先祭祀は崩れ、男系兄弟を中心とする一門墓が出現したが、始祖を共通とする父系血縁による門中墓を形成するまでに至らなかつた。しかし、一方では旧来の士族の門中を模倣した清明祭が営まれたり、ユタによって門中の元屋の祖先を拝むように、あるいは婿養子に入った者の位牌を分けて拝むように指導されたりして、門中化が見られる、と指摘している。都市化と社会移動により門中として組織化されることはないが、祭祀方法などに関してはイデオロギーとしての琉球王朝に一体化しながらも、具体的には近親者中心の祖先祭祀に変容している、と結んでいる。

二 奄美の人口移動と祖先祭祀の変化について

1 奄美の都市化と人口移動

奄美諸島は琉球・沖縄の歴史と同じ道を歩んでいる。しかし奄美では琉球王朝の様な統一した王国は現れず、その緩やかな支配下にいた。一七世紀初頭から薩摩藩の「琉球入り」によって、奄美諸島は直接藩体制に組み込まれ、砂糖黍による収奪がなされた。明治維新以後も鹿児島県下に置かれた。今でも奄美で言われるように「沖縄は三字姓、奄美では一字姓」に、さらに本土風の名前の禁止などこの間に差別化が謀られていた。第二次大戦後、沖縄より一足早く返還されたが、一九五三年一月二五日まで米軍政下に置かれていた。行政権分離期間中では戦災復興もまま成らず本土経済との格差がますます開いた。復帰後一五年たつても大島郡民一人当たりの年間所得は全国平均の四五・八%であり、その差はなかなか縮まらないでいる。⁽²¹⁾

奄美諸島の人口変動の特徴は、若林敬子によると「戦前の過剰人口」と復帰後の「急激な過疎現象」にあると指摘している。奄美諸島内でも地域差が見られ、復帰後特に「名瀬市への人口集積と南部地域の人口減少」が顕著なことを指摘している。もう少し詳細に見ると大正初期から昭和一〇年までは出稼ぎや海外移民などにより微減を続け、さらに戦争によって減少に拍車がかかった。しかし敗戦により増加に転じた。行政権分離期間中は本土への渡航もままならない状態であったが、復帰後、減反政策や黍栽培の消滅による奄美経済の不振、それとは反対に本土の高度経済成長に引きつけられ、人口が大量に流出し、過疎化を早めた。特に一四〜二〇歳代の人口減少が顕著となり、奄美の稼働人口の激減と高齢化を招いた。⁽²²⁾しかし、一九七三年のオイルショック以後は県外への転出超過

が減少しており、若干ではあるが二〇代のUターン現象が報告されている。⁽²³⁾

奄美では地元の中学もしくは高等学校を卒業すると同時に就職または進学のために出生順位に関わらず出郷するのが当たり前となっている。そして出郷先で結婚し、家族を創出して移住している。しかし離村者の中には出郷先で配偶者との離死別、本人あるいは家族の疾病、火災や地震などの災害、倒産や定年による退職などで都市生活に適応を起し、単身もしくは挙家帰村する場合も少なからずある。また、母村の高齢化した親の介護（ウヤワズレ）のために性別や出生順位に関わらず帰村する場合も見られる。帰村後に用事が済むと再度都市へ移動したり、そのまま親の財産（屋敷と墓と僅かな土地）を受け継ぎ村に定住する場合も見られる。⁽²⁴⁾

2 奄美の祖先祭祀

奄美諸島でも葬制⁽²⁵⁾については地域差はあるものの沖縄同様に改葬を実施している。しかし、墓制に関しては沖縄の破風墓や亀甲墓は見られない。少なくとも明治以前は洞穴墓、板石墓、積石墓が見られるが、親族（ヒキやハラ）や村落で共同の墓地として用いられたと伝承されている。現在、各村落に一般的に見られるのは本土の墓石と変わらない。特徴の一つをあげれば、墓石をのせる基盤がコンクリート製の納骨堂になっており、正面の扉から遺骨の出し入れが可能となっていることであろう。それから、現在では奄美でも火葬が普及してきているが、土葬された上に珊瑚の小石が敷設され、正面に何某之墓、裏に死亡年月日と享年が書かれた「チカギ」または「ホトケギ」が立ち、それを覆うように「ヤギヨ」（「モヤ」または「タマヤ」と呼ばれる木製の家が置かれていることであろう。また、墓制や葬制について沖縄同様仏教寺院との関わりが極めて薄いのが一般的である。西阿室村落を見

でも現在では出郷先で死亡し、火葬され、戒名が付けられて故郷の墓に埋葬されるケースが増えてきたが、少なくとも戦前は出征兵士の墓以外には見られない。しかし、都市部の名瀬や古仁屋にも葬儀屋ができて葬法・墓制に関しては一層本土化が進んでいるように見受けられる。

仏教寺院の影響が少ないため、戒名の書かれた位牌は奄美では稀である。普通、「イフェ」(位牌)は三センチ×十センチ大の白木にチカギ・ホトケギ同様に俗名と死亡年月日、享年のみが書かれており、仏壇に安置され、拜まれている。一般的には、年忌供養を行うが三十三回忌が過ぎると、位牌を墓へ持っていったり、焼いたりして個別供養はしない。また、墓には椎の木を切って立て、これを伝わって「天に昇って下さい」と拝む。この年忌供養を通して「コスガナシ」(高祖カナシカミ)になると信じられている。従って、奄美では故人の死者供養は見とれるが、沖繩の位牌忌避に代表されるような祖先祭祀は伝統的に薄かったようである。

3 奄美の都市化・人口移動と祖先祭祀の変容について

(ア) 西阿室村落の事例

本報告の対象となる西阿室村落は、奄美大島本島の南に張り付いたように浮かぶ加計呂麻島の外洋側に位置する。奄美本島北部の平坦な土地と全く異なり、この村落の三方は急峻な山で囲まれ、居住地域の周りにはわずかな可耕地しかない。一九九六年の瀬戸内町の町政要覧『せとうち』によると八一世帯一五三名であり、加計呂麻島内二番目の規模の自然村である。村落内には、一村一校区として創立明治一三年の小学校および二つの隣村を集配地として含む郵便局がある。現住者の安定した現金収入源は本土資本の水産加工所、徳州会診療所、林バス、郵便局

くらいであり、ほとんどの世帯では都会からの仕送りと公的扶助によって生計を立てている。

西阿室村落では、明治三二年から昭和八年まで鯉漁業および鯉節製造業⁽²⁶⁾によって一時は「ビールで足を洗う」時代を迎え、近隣村落からも労働力を集めていたが、災害や経営難によりかえって借金を抱えるほどになってしまった。行政権分離中は老若男女が沖繩へ出稼ぎに行った。しかし、行政権復帰後は農業は衰退し、戦前から出郷者の集住している関西（尼崎市）へ若年単身者に混じって男性世帯主の出稼ぎ者が増えた。出稼ぎ者の中には二、三年のちに村に残してきた家族を呼び寄せる者もあり、結果的には挙家離村を招き、人口数、世帯数、児童数ともに激減している。昭和三五年に人口五四六人、一四七世帯であったのが、オイルショックの昭和四八年には一〇二世帯二六五人に激減した。その後も人口数は減少を続けたが、世帯数は八〇世帯前後に留まり、現在に至っている。この間に流出した人々で出郷先に「郷友会」（昭和三年創立の阪神西阿室郷愛会を中心に昭和三五年創立の東京および沖繩そして昭和五五年頃から名瀬、古仁屋）が設けられており、都市生活への適応を助けたり、個人、家族、親族、村落全体（小学校も含む）と様々なレベルで母村への援助を手がけており、こうした活動は現在でも続けられている⁽²⁷⁾。

出郷者と母村を結びつける重要な役割の一つとして祖先祭祀が挙げられる。西阿室墓地の墓石を調べると、建立年の判別がつく中で最も古いのは一八三四年であり、山川石の墓であった。明治期に造られた墓は一四基であり、ほとんどが故人名が刻まれた「個人墓」で、形態は四角柱であり、材質は珊瑚である。これ以後から復帰前までに造られたのは九基のみであった。復帰後、墓の建立は昭和四二年頃から増え、四五年にピークを迎え、その後五二年まで続いており、人口流出とは反比例して墓石の数は増加している。この時期に造られた墓の特徴は、殆どが

「何某家之墓」あるいは「何某家祖先代々之墓」と刻まれた「家族墓」であり、形態も本土風で材質も御影石が多い。特に、平成元年の調査時点で一一七区画一七四基の墓があり、当時の世帯数、人口数よりも多い。西阿室の人に聞くと「まず墓をしてから、次に家を綺麗にする」そうである。そして殆どが出郷先の墓石屋であつらえられ、直接村落に送られてきたそうである。この様に出郷者を媒介として直接本土風の墓が移入されてきた。

墓地には空の納骨堂が二つ見られたが、出郷者が墓を移住先に移した跡であった。位牌を持って出郷することはできて墓までもって行くことはできない。この様な場合、母村在住の親族に「墓をミテモラウ」（拜んだり、管理して貰う）。墓の管理者は被葬者から見ても「近い」（近親者でありかつ親しい）人に依頼するそうである。従って、被葬者から見た子どもや兄弟姉妹そしてその配偶者の兄弟姉妹、父母として「エンビキ」（姻族）まで含んでいる。その為、結果としては、離村者と管理者の母村在住者との関係は、離村者の婚出を問わず兄弟姉妹は勿論のこと父方・母方双方のオジやオバ、あるいはフタイトまでのつながりを維持することになる。移住によってかえって、伝統的な双系的親族が浮かび上がってきている。⁽²⁸⁾

阪神地方や関東地方の大都市への移住は無意識の内に都市文化を内面化することにもなる。そして、都市移住者と母村在住者の繋がりが深いほど、都市文化が母村に伝達される。さらに、先述したように都市移住者が介護や都市不適応でUターンする場合、帰村者を媒介として都市生活がダイレクトに村落に伝播する。特に、沖縄出身者の出稼ぎと異なつて、奄美出身者の移住は、生産活動だけではなく、消費活動をも都市に移すことになる。従って、消費活動を通して都市文化が生活に溶け込みやすい。先述した奄美の伝統的な祖先祭祀でも例外ではない。特に、沖縄と異なつて、本土式の墓石が用いられているのも、奄美に墓石屋ができる前に既に都市移住者たちを通して本

土式の墓石が運送されて来るからである。また、都市における冠婚葬祭への参加によって本土式の葬儀を出郷者たちは自然に学習する。⁽²⁹⁾

一九八〇年および八五年の西阿室現地調査の際に改葬を見る機会を得た。従来通り焼酎で浄め、女性が傘で太陽(ティダガナシ)に遺骨があたらないように注意深く遺骨が掘り返された。しかし、本来ならば回収されたお骨は海水で浄めて、頭蓋骨を真綿で保護して瓶に安置されるはずであるが、薪と一緒にあるいはガスバーナーで焼かれていた。母村在住の都市生活経験者がイニシャチブをとって改葬が行われており、一時的帰郷者たちも「焼いた白骨の方が綺麗だ」といつていた。しかし、帰郷者の中には改葬方法の変化に驚きを隠せない者も見られた。戦前の出郷者は、火葬されるのが嫌で死ぬときは「シマ(母村)に帰りたい」と言っていた。この様に墓の様式だけではなく、葬法も変化しており、特に西阿室では一九八〇年以降ほとんど火葬に変わった。しかし、後述する近隣の村落では土葬がまだ見られる(表1参照)。また、最近では、母村であっても僧侶を招いて読経して貰い、戒名を付けて貰うところも増えている。こうして都市移住者および都市生活経験者を媒介として西阿室では本土式の葬式(火葬、僧侶の読経、戒名)が静かに確実に浸透している。

墓の形態の変化については、復帰前には個人墓(墓碑に個人名が刻まれている)が多かったものが、都市移住者による本土式の墓石の導入によって家族墓(何某家之墓と刻まれている)に変化してきたことを述べた。しかし、建立者の氏名には被葬者の他出した娘や姉妹の他姓も挙げられているケースが九つ見られた。さらに同一区画内に異なる姓の家族墓(夫側の両親と妻方の両親の墓)があるのも見られた。これらの外に、納骨堂の上に異なる姓の家族墓が置かれている「二塔墓」も見られた。これは、建立者である母と子(長男と他出した長女)で、父(イ

表1 村落別複姓墓数・土葬数および人口・世帯数

	西阿室	瀬相	俵	於斉	花富	伊子茂	阿多地	嘉入	須子茂
複姓墓	0	0	2	0	0	0	1	4	5
土葬	0	0	0	0	11	0	5	0	3
全墓数	161	45	90	64	73	40	29	67	106
世帯数	81	42	39	33	48	9	7	15	54
人口数	153	94	72	66	87	16	12	24	22

家」と母方の両親（口家）を祀ったものである。この様に家族墓は一見父系を中心とした「家」の象徴に見られるが、内実は「名字」や「家」にはあまり拘らず、被葬者を中心に見た親族関係が中心に形成されていることが注目される。

（イ）西阿室近隣村落の墓について

一九九六年一二月に西阿室近隣村落の墓を調査した。その結果は表1に記したとおりである。西阿室村落では二塔墓が見られたが、他の村落では墓石に二つあるいはそれ以上の異なる名字の刻まれた「複姓墓」³⁰⁾が見られた。この墓の分布に関しては、近隣地域でも差が見られる。地域的な差異の理由は不明であるが、俵、阿多地、嘉入、須子茂に見られる。これらの複姓墓について聞き取り調査を試みたが、建立者が出郷していたり、予定が合わなかったりしたためにわずかに一件だけしか、経緯を聴くことができなかった。その経緯を簡略に述べると、

建立者のAさんは阿多地出身で現在古仁屋に在住。Aさんは次男で母方の○姓を名乗った（養子となった）。しかし兄は戦死してしまった。実の姉妹は大阪や名瀬に婚出して両親や兄の墓を見る人がいなくなったので、Aさんが面倒を見ていた。古仁屋に墓を移そうとしたが、「生まれシマ」を捨てるのは良くないとUターンしてきた長男に言われた。養父母・実父母のどちらかのみ拝むということはできないので、一緒

の墓にすれば代々祀られると長男と一緒に考えて、二つの姓を墓に刻印して一九八五年に建立した。

この例から、養子、長子相続という父系的考えも見られるが、Aさんの父方・母方双方の両親および兄を同一の墓に入れて祀っており、排他的な父系とは異なっている。調査時に手書きの家系図を写させて貰い、調査後研究室で調べたところ、△家は隣りの瀬武村落出身であったが、Aさんの実父と配偶者のBさんの祖父母とは父方のイトコ関係であった。さらに、Aさんの父の姉とBさんの祖父の兄が婚姻関係でもあった。奄美の婚姻関係を見ると、民謡に「他シマ縁結ビナヨ」（生まれた村落以外の人と結婚するな）といわれているように村内婚率が高い³¹。

瀬相村落で、墓参中の東京から去年定年退職してUターンしてきたばかりの男性Cさんに質問することができた。Cさんは四つの異なる姓の墓々を拝んでいた。それは本人の両親のY家の墓（Cさん建立）、本人の母方の祖母のT家の墓（Cさん建立）、妻の両親のH家の墓（妻の父建立）、次に妻方の母方の祖父母のS家（不明）と夫婦全てに関わる近親者の墓である。妻方の父方・母方双方の墓は跡取りがないためこの夫婦が全てを拝んでいるそうである。

（ウ）奄美の都市化と祖先祭祀——とくに複姓墓をめぐって

奄美諸島内で第一の人口規模を持ち、政治・経済の中心でもある名瀬に大正一二年に整備された墓地がある。それでも「複姓墓」は見られる。この墓は奄美の周辺である加計呂麻島だけではなく都市部でも散見される。この墓の形成について、西阿室周辺村落の複姓墓調査をした結果を踏まえて考察したい。この地域で建立年が一番古いのは昭和一五年であり、これを含めて戦前に二墓あった。そして復帰後の六〇年代に一墓、七〇年代二墓、八〇年代

二墓、九〇年代二墓が建てられている。戦前は個人墓が主流であったため、あまり普及しなかったようである。しかし、この内の一つの墓には「〇〇本家」「□□分家」が併置され、その下に「之墓」が刻まれており、本土的な同族の影響が見られる。しかし、異なる二つの名字が併置されており、いわゆる父系出自による単姓の同族団とは異なっている。さらに、同一姓であったとしても本土ではそれぞれの「家」が継承にあたって比較的独立性を維持しているため墓を区別しているが、ここでは本家と分家が一つの墓に収められている。この様に祖先観や親族関係について、全く異なった社会集団を基礎としているため、墓という同様の文化的要素が持ち込まれても、刻印された表象形態は異なっており現れている。

複姓墓は、西阿室で見られた二塔墓（納骨堂の上に二つの墓石がある）と同様の考えで造られたと思われる。ここでは、夫方の姓と妻方の姓が別々の墓石に刻まれてはいるが、納骨堂は共有されており、前夫と前夫の両親、本人の両親の遺骨が納められている。建立者の名前には、息子の氏名だけではなく、再婚した妻や婚出した娘が現姓のまま記されている。こうして同一納骨堂内に複数の名字を含みうるという傾向は、同一区画内に異なった名字の墓が複数入れられていることも関連があると考えられる。複姓墓を生み出す背景には、先述した瀬相村落のCさんの様に墓や区画は別でも夫方・妻方そして母方の墓をオガム（拝み、継承する）側の事情が反映されている、と考えられる。

複姓墓の背景には、死後一定期間は個性が被葬者と葬者の間に強く残るが、超世代的に個性ある祖先として祀られない伝統的祖先観が見られる。もともと系譜関係によって限定されにくい個人墓が一般的なところに、戦前の家長制に基づく旧民法の影響あるいは戦後の都市移住者や都市化の影響によって、「家」制度と「家族墓」が導入

された。しかし、家族墓は本土のように同族から枝分かれした核家族を中心とするのではなく、系譜関係に縛られずに祀る側の親族関係がより反映された形となって現れた。その結果、拜む側が祀り易いように同一区画内に父方・母方の墓を設けたり、二塔墓を造つたり、複姓墓を生み出したと考えられる。この傾向は、墓に刻まれた建立者の氏名にも現れている。現在の姓に拘らずに婚出後や再婚後も建立に参加し、そこに異なる姓を記しうる墓であり、被葬者と葬者の関係が親子、夫婦といった血縁や婚姻を中心に形成されている。これまでの加計呂麻島の例を見る限り、家族墓は孝本の言う「系譜的先祖祭祀（32）」から生じたのとは異なり、縁的先祖祭祀（32）に系譜的先祖祭祀が持ち込まれた結果として生じたものである。それ故に、共通の姓に基づく核家族だけではなく、血族や姻族をも含みうる拡がりを持った縁的先祖祭祀を形成したと考えられる。その拡がりを持った形態の一つが複姓墓や二塔墓として出現したと考えられる。

むすび

これまで、沖縄文化圏に含まれる沖縄本島北部の大宜味村と奄美大島南部の加計呂麻島を例にして、特に明治期以後その祖先祭祀がいかに変容してきたか、墓制を中心に見てきた。どちらも明治以後庶民でも一般的に墓を造ることが、可能となったが、その背景には都市への出稼ぎによる経済力の向上があった。都市生活に関して沖縄・奄美とも同村出身者集団である郷友会を設け、出郷者間の相互扶助をはかるとともに母村への援助をし、母村との絆を保ってきた。どちらも母村志向は強く、出郷者たちの中にはUターンやJターンするものも少なくはない。この様に都市と村落との地域間移動や相互交流を通して墓造りもなされてきた。

墓造りを見る限りは、どちらも明治以前、庶民層では「洞穴葬」や「村共同墓」が見られたが、しかし明治以降は徐々に「家族墓」へ向かう傾向を示している。大宜味村に関しては「一門墓」を兄弟で協力して造っている。一方、加計呂麻島では「一門墓」は生まれず、兄弟姉妹（婚出したものも含めて）と親（再婚した者も含めて）で「複姓墓」や「二塔墓」を創設している。大宜味村も加計呂麻島も同一文化体系を共有しているとも考えられるが、これまで論じてきたように祖先観と墓制および親族組織は異なっているため、当然同じように工業化や都市化、本土化に直面しても異なった反応を示している。大宜味村では琉球王朝を手本とする「一門墓」へ向かっているが、奄美ではこの傾向は殆ど見られず、被葬者を中心とした親族による「複姓墓」や「二塔墓」に向かっている。この様に社会変動によってかえってその地域文化の特性が浮かび上がっている。

沖繩文化圏に所属する沖繩の大宜味村と奄美の加計呂麻島における社会変動と墓制の変化を概観してきた。同一文化体系内ではあるが、この二つの地域では社会体系の基礎である親族構造は位牌祭祀に見られるように異なっていた。その為に都市化に対応する墓制は家族墓への移行と大筋では一致していたが、大宜味村では「一門墓」、奄美では「複姓墓」や「二塔墓」が生まれた。このことは、同一文化体系である沖繩文化圏でも社会構造の違いによって異なった文化変動を引き起こすことを示唆している。それと同時に、沖繩文化圏内における異なる文化変容は、社会構造の異なる地域を同一の文化体系として捉える概念そのものの再考をも促している。現在、沖繩文化圏の研究は一つの成熟期を迎えてきており、さらに拡大してアジア近隣諸国との比較へと向かっている。沖繩文化圏についてはマクロな捉え方をする一方で、同一文化圏内における地域的差異にも着目し、その文化圏の同一性をあらためて捉え直す必要もあろう。その時に文化を静態的に捉えるのではなく、社会変動への対応の中でダイナミ

ツクに捉えてゆく必要がある。

注

- (1) この論文では、特に「沖縄文化圏」という場合には、先島(宮古島・八重山諸島から沖縄本島と周辺の島)、奄美諸島(奄美本島、加計呂麻島、請島、与路島、喜界島、徳之島、沖永良部島、与論島)を示す。「沖縄の……」と本文中で用いる場合は先島や奄美諸島を除いて考えている。特に具体的地名を付記しない「奄美の……」という場合は奄美諸島全体を示している。
- (2) その代表的な成果の一つとして、九学会連合編『沖縄―自然・文化・社会』(弘文堂、一九七六年)、九学会連合奄美大島共同調査委員会編『奄美―自然と文化』(日本学術振興会、一九五九年)および九学会連合編『奄美―自然・文化・社会』(弘文堂、一九八二年)などが挙げられる。
- (3) 例えば、沖縄に関しては、桜井徳太郎『沖縄のシャマニズム』(弘文堂、一九七三年)、滝口直子『宮古島シャーマンの世界』(名著出版、一九九一年)がある。奄美に関しては、山下欣一『奄美のシャーマニズム』(弘文堂、一九七七年)がある。また、北見俊夫編『南西諸島における民間巫者(ユタ・カンカカリヤー等)の機能類型と民俗変容の調査研究』(昭和五十七年度文部省科学研究費補助金(総合研究A)研究成果報告書、一九八三年)などがある。沖縄、奄美からアジアまでも視野に入れた研究として、佐々木宏幹『シャーマニズムの世界』(講談社学術文庫、一九九二年)がある。この他南西諸島におけるシャマニズム研究の成果は多く、多数の論文がある。
- (4) 沖縄、宮古・八重山から奄美までカバーされている、住谷一彦・クライナー・ヨーゼフ共著『南西諸島の神観念』(未來社、一九七七年)、奄美に関しては、伊藤幹一『奄美の神祭り―加計呂麻島のノロ神事調査報告』(『國學院日本文化研究所紀要』3、一九五八年)、上野和男・大越公平編集・解説『現代のエスプリ 奄美の神と村』一九四(至誠堂、一九八三年)などがある。
- (5) 著書については、平敷令治『沖縄の祖先祭祀』(第一書房、一九九四年)、また沖縄についても触れられている渡辺欣雄編『還中国海の民俗と文化3 祖先祭祀』(凱風社、一九八九年)がある。研究動向に関しては、渡辺欣雄『沖縄社会研究の回顧と展望』一九六四―八三『民俗知識論課題―沖縄の知識人類学』(凱風社、一九九〇年)、七〇―七一頁に示されている。
- (6) 例えば、中根千枝『沖縄・本土・中国・朝鮮の同族と門中の比較』日本民族学会編『沖縄の民族学的研究』(民族学振興会、一九七三年)や村武精『日・琉祖先祭りから見た系譜関係の適形性』『民族学からみた日本』(岡正雄教授古稀記念論文集、一九七一年)などがある。

- (7) 代表的な研究として、窪徳忠『沖縄の外來宗教』（弘文堂、一九七八年）、安齋伸『南島におけるキリスト教の受容』（第一書房、一九八四年）、池上良正『悪霊と聖霊の舞台―沖縄民衆キリスト教に見る救済世界』（どうぶつ社、一九九一年）などが挙げられる。しかし後者は移入という視点よりは土着の信仰と競合しながら新しいキリスト教活動の展開を論じている。
- (8) 島村恭則『沖縄の新宗教における教祖補佐のライフ・ヒストリーと霊能―「龍泉」の事例』『人類文化』（筑波大学歴史人類学系内人類文化研究会、一九九三年）および『沖縄における民俗宗教と新宗教―龍泉の事例から』『日本民俗学』二〇四（一九九五年）がある。
- (9) 例えば、渡辺欣雄『世界の中の沖縄文化』（沖縄タイムス社、一九九三年）、沖縄国際大学南島文化研究所編『トートーメーと祖先祭祀―東アジアにおける位牌祭祀の比較』（沖縄タイムス社、一九九四年）、『日中文化研究』5 アジアの中の沖縄（勉誠社、一九九四年）、ヨーゼフ・クライナー・清成忠勇・矢田俊文編『東アジアにおける九州・沖縄』（ひるぎ社、一九九五年）、またテーマにはなっていないが、宮家準・鈴木正崇編『東アジアのシャーマニズムと民俗』（勁草書房、一九九四年）において多くの紙面がさかれている。
- (10) 渡辺欣雄『第3章…民俗的親族体系について―知識人類学的琉中比較研究の試み』および『第4章補論…「家族」概念の限界―沖縄調査ノートより』『沖縄民俗知識論の課題』（凱風社、一九九〇年）を参照のこと。
- (11) 『沖縄文化地域』に関しては、渡辺欣雄『沖縄の社会組織と世界観』（新泉社、一九八五年）、三二九頁を参照のこと。
- (12) 例えば、日本民族学会編集『沖縄の民族学的研究―民俗社会と世界像』（民族学振興会、一八七三年）で沖縄、宮古、八重山、奄美地方の親族、祖先祭祀、村落祭祀の差異があらわされている。
- (13) 上野和男『概説―奄美の社会構造』上野和男・大越公平編集・解説『現代のエスプリ 奄美の神と村』一九四（至誠堂、一九八三年）の七―三三頁を参照のこと。
- (14) 例えば、森岡清美『家の変貌と先祖の祭り』（日本基督教団出版局、一九八四年）、一四〇頁で「先祖」と「祖先」を一応区別して用いる研究者もいるが、ここでは特に引用以外は祖先を用いている。
- (15) 岡田真『人口Uターンと日本の社会』（大明堂、一九七六年）で「Uターン」という言葉が、もともと人口学の概念で正確には「人口Uターン」現象を示し、個人が出身地へ戻ることのみを意味する言葉ではないことを指摘している。ここでは、出身地に帰ることを「帰村」または単に「Uターン」と記す。
- (16) 「本土」とは、単に沖縄地方を除く九州、四国、本州、北海道の総称として使用している。
- (17) 沖縄の人口移動と都市化および移動者の生活史の関係については、谷富夫『過剰都市化社会の移動世代―沖縄生活史の研究』

- (17) 〔溪水社、一九八九年〕を参照のこと。
- (18) 那覇の過剰都市化については、鈴木広の「過剰都市化の社会的メカニズム―那覇都市圏の事例―」『都市化の研究』（恒星社厚生閣、一九八六年）、四一―六頁参照のこと。
- (19) 名嘉真宜勝「沖繩の葬送・墓制」名嘉真宜勝・惠原義盛共著『沖繩・奄美の葬送・墓制』（明玄書房、一九七九年）を参照のこと。また明治期以前については、沖繩県地域協議会編『シンポジウム南島の墓―沖繩の葬制・墓制』（沖繩出版、一九八九年）を参照のこと。
- (20) 現代の沖繩の祖先祭祀は、孝本貢「現代沖繩社会における先祖祭祀の変容」『宗教研究』第五九卷第一輯 二六四号（一九八五年）に基づいて述べる。
- (21) 村山家國「奄美の社会と経済」長澤和俊編『奄美文化誌―南島の歴史と民俗』（西日本新聞社、一九七四年）、六九頁参照のこと。また、戦前の奄美経済全体について、特に奄美特産品である砂糖黍栽培と大島紬を中心にしたもの、皆村武一「奄美近代経済社会論」（見洋書房、一九八八年）がある。近現代については、松原治郎・戸谷修・蓮見音彦編著『奄美農村の構造と変動』（お茶の水書房、一九八一年）がある。
- (22) 奄美の人口動態については、若林敬子「第二章 人口の変化」松原他『前掲書』（一九八一年）を参照のこと。また、千葉徳爾「奄美諸島の集落別人口変動について」『人類科学』三二（九学会連合、一九七八年）、九四頁を参照のこと。さらに、過疎化については、若林の「奄美大島南部過疎地域の解体過程―宇検村田検」松原他『前掲書』（一九八一年）および鈴木広「地理的に見た奄美瀬戸内町地区の過疎」『南日本文化』（鹿児島短期大学日本文化研究所、一九八〇年）を参照のこと。
- (23) 奄美の出稼ぎの実状については『鹿児島県の出稼ぎの実態』（鹿児島県企画部統計課、一九七八年）を、Uターンのについては、鹿児島県民生労働部職業安定課「昭和五〇年度Uターンの動向調査結果」（一九七六年）および依田明・島田一男・詫摩武俊・星野命・棚原健次・金城辰夫・繁多進「奄美青年のいわゆるUターン現象についての一考察」『人類科学』二九（九学会連合、一九七六年）、一四一―一六四頁を参照のこと。
- (24) 拙稿「村落定住者の地域間移動―帰村と離村の要因―奄美大島・西阿室の事例研究」上智大学大学院文学研究科社会学専攻の修士論文、一九八五年を参照のこと。
- (25) 奄美の葬制については、惠原義盛「奄美の葬送・墓制」名嘉真宜勝・惠原義盛共著『沖繩・奄美の葬送・墓制』（明玄書房、一九七九年）を参照のこと。さらに、瀬戸内町内での葬制・墓制の差異については、瀬戸内町誌編集委員会編『瀬戸内町誌』（民俗編）（一九七七年）、一九九―二〇六頁参照のこと。

- (26) 出村卓三「瀬戸内町の鯉漁業史」『南日本文化』第八号（一九七五年）参照のこと。
- (27) 西阿室の郷愛会については、拙稿「村落共同体と郷愛会の機能」南島史学会編『南島―その歴史と文化―4』（第一書房、一九八二年）、小島清志「郷愛会組織と母村の交渉―加計呂麻島西阿室の事例」『南島史学』二一・二二号、四六―七三頁参照のこと。
- (28) 拙稿「出郷者と祖先祭祀―母村の管理をめぐる―奄美・西阿室村落の事例研究」『明星の星女子短期大学紀要』第十一号（一九八九年）を参照のこと。
- (29) 出郷者の価値観の変化に関しては、安齋伸・田島忠篤・岩井洋・野村浩也「離村者の都市における倫理的価値観の変容と再形成について―奄美西阿室村落の事例」『上廣倫理財団 第2回研究助成報告論文集』（一九九〇年）を参照のこと。
- (30) 「複姓墓」と似た言葉に「両姓墓」がある。両姓墓の場合、普通は夫方、妻方（父方、母方）の両姓を示す。この前提には一つの姓による「家族墓」があると考えられる。奄美の場合も、夫方・妻方（父方・母方）の両姓を示すが、その他に建立者の氏名に被葬者の他出した兄弟姉妹、子弟を含むので区別するために「複姓墓」と名付けた。
- (31) 「第四章 人の一生（3）村内婚の伝統」『瀬戸内町誌』（一九七七年）、一五九頁参照のこと。
- (32) 孝本貢「都市家族における先祖祭祀観―系譜的先祖祭祀観から縁的先祖祭祀観へ」宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』（雄山閣出版、一九七八年）、五二―六五頁参照のこと。

付記

この論文を書くにあたり、西阿室村落および郷愛会の皆様には今回も大変お世話になりました。二〇年来訪れて、いつも厭な顔をしなくて暖かくご協力下さいました。特に、仰 徹さんには帰省中のところを現地調査を手伝っていただきました。心から御礼を申し上げます。また、瀬相村落の山畑山治さんご夫妻そして古仁屋の稲井久さんご夫妻には大晦日の準備でご多忙中にも関わらず貴重な時間を割いてお話をしてくださりました。この場をお借りして厚く御礼を申し上げます。

新城島の祭儀生活

植松明石

〈論文要旨〉 天水にたよる低平な珊瑚礁の二つの小島からなる新城島は、他島との交通は少なく、粟を中心とする焼畑雑穀農業と野生植物の採取、島をとりまく海と干瀬での漁撈によって自給自足の完結した小宇宙を形成してきた。一年の生活の中心は冬作粟の生育と豊作を祈願する女性司祭者らの祭儀によって構成される。粟の耕作が開始される旧暦九月頃の節（シチイ）祭儀で、一年は始まり、約九ヶ月後の収穫祭（プール）で農耕期は終る。そして残りの過渡的三ヶ月間は祭儀が連続する最も高揚した儀礼的時間となる。プールはそれまでの時間を区切るのであり、この時男性秘儀集団による仮面草装神が来訪し、異質の神話的世界が出現する。豊穰を求める祭儀によって創り出される一年の時間は自給自足の小宇宙と一体となり反復され続ける。このような祭儀生活の構成原理は、沖縄の他地域の祭儀生活の根底にもあると考える。

〈キーワード〉 自給自足、粟、節、豊年祭、反復する時間

一 自然と生活世界

はじめに

沖縄の民俗宗教についてこれまでさまざまなアプローチが試みられ多くの成果が蓄積されてきた。⁽¹⁾ウタキ（聖杜）をめぐる滞在神・来訪神、女性司祭者制や民間呪術者ユタ、複葬制や親族組織の上になり立つ祖先観、これらをふまえての象徴主義、構造主義的研究等々、それは沖縄文化の独自性と共に、東アジア全域を視野に入れるべき

問題の提示であった。こうした中で沖縄の民俗宗教の理解にかかせない豊かな年間の祭儀については、これまで年中行事の研究として膨大な資料、考察がなされてきた。これらは大別して①儀礼の詳細な記述、②特定儀礼の多面的理解をめざす分析の二つがあると考えられている。両者は互いに相補的關係にあるがこれまで必ずしも二者のバランスは十分ではなく、自然や生業との関連も少なかったのであるが、いくつかの一般化、モデル化に関連する研究がみられている。⁽²⁾

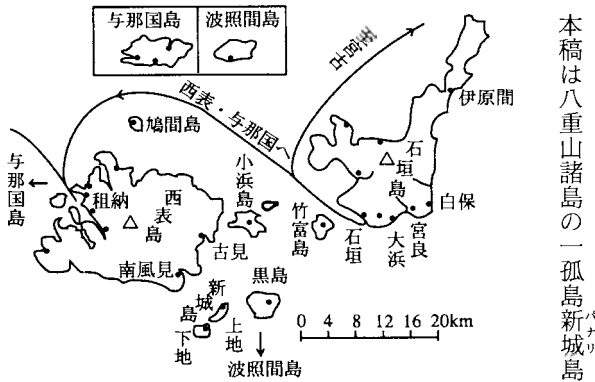


図1 八重山群島

本稿は八重山諸島の一孤島新城島(上地・下地の二島からなる)の年中祭儀を通して人々の祭儀生活の全体像を考察すると共に沖縄の民俗宗教の理解に近づこうとするものである。後述べるが新城島は粟を中心とする畑作の島、人頭税のため西表島に稲を通耕していたが村の祭儀の中に稲の儀礼は殆どないという、畑作農耕儀礼を中心とする生活であった。植松が調査を始めたのは一九六二年夏であるが、当時上地二二戸、一二四名、下地は一戸、一人の居住であった。下地はその年の秋廃村となり、上地は現在数人の島となりムラとしての自立性は失われた。したがって本稿で用いる資料の中心は、下地については旧下地島民からの聞き取り、上地は島民から現在まで続けられた聞き取りと参与観察によるものである。このようなことから、ここで示す新城島の生活はすべて過去となった。特にことわりがなければ上地の資料を示し、暦はすべて旧暦(太陰太陽暦)で示している。

閉じた島

日本の最西端、琉球列島の南西に位置する八重山群島は、大小三一ばかりの島でなりたちその地域差は大きい。自然地理学では、沖縄の島の地形を山地主体の「高島」と低い台地の「低島」に分類しているが、八重山では独自にタンングンシマ（田国島）、ヌングンシマ（野国島）の分類があり、このタンングンシマが高島に、ヌングンシマが低島に相当すると考えられる³⁾。新城島は山も川もない雨にたよる野ばかりの低平な珊瑚島で、地表は僅かに石灰岩土壌でおおわれている典型的な低島^①ヌングンシマということになる。島は上地^{カンジ}・下地^{シムジ}の二つの小島からなり、両島共周囲約四キロメートル、面積約一・六平方キロメートルで古くから両島あわせてパナリと呼ばれていた。二島間はクリ舟で通交していたが、干潮時には干瀬^ヒを歩いて渡ることができた。このように自然状況からすれば極めて近接し行政上も同じ新城村（島）であった上地、下地であるが、それぞれに一つのムラを形成していて、下地が一九六二年に廃村になっても上地のムラがそれによって影響を受けることは少なかった。一年の祭儀生活もそれぞれ独自におこなっていたし（節^{ヒキ}の舟競争は合同でやっていた）、これ程近接しているのに赤マタ・黒マタの来訪神は上地は西表島古見に由来し、下地は小浜島からと伝承されていた。

一九六九年に悲願であった棧橋（一〇メートル）が上地によく出来たが（しかしこの長さでは干潮時舟は接岸できず、一方過疎化は急激に進んでいた）、それまで舟はすべて沖がかりであった。石垣港から西表島行の運搬舟に乗り、上地の沖で汽笛を鳴らし、迎えのクリ舟に乗り移って島の海岸の渚の海中へ下り立つというのが通常であったが、その運搬舟もやがて寄ってくれなくなった。八重山で最も不便な島ということで、戦前の教員がいちばん恐れていたのは新城島への転勤でそれは左遷をも意味していたという程だ。一九三一年にこの島に赴任したT先生

によれば⁽⁴⁾当時は新聞、ラジオはなく、舟便も稀で、五十日間クリ舟一艘出入りしない時があり、世の中がどうなっているかさっぱりわからず、役所の通知が間にあわないことはしばしばだったという。こんなふうで人々の生活は島外とかかわること少なく、自己の島の自然と固く結びついて営まれていた。当然、基本は自給自足である。

自給自足の概況

島の石灰岩土壌は非常に薄く石が多いため鍬や鋤は使えず、籠でかがんで耕作するという苦しい状況であった。すべて天水にたよるので作物の根の成長が不十分で干魃をうけ易い。夏は相当の雨量があるが不安定で干魃もあり、台風も襲来する。そのようなことから耐干性作物を選択し、冬季は比較的曇天湿潤であったことから結果として焼畑による粟その他の雑穀冬作物を巧妙に輪作⁽⁵⁾していた。雑穀の種類は粟、麦、ゴマ、青豆、黍、高黍、赤豆そして甘藷(ン)などである。焼畑は数年で放棄され原野に戻される。焼畑は毎年九月頃おこない、焼いて初年度の畑(アールスパタイ)には粟が良くでき、古い畑(フージー)には麦がというふう⁽⁵⁾に畑の程度で作物が工夫された。粟は初年度の焼畑に播種する印象深い作物で、早播、晩播、粳、糯など多くの品種があり、粒のまま炊いて食べられ、餅にもなり、日常食、晴食として、また酒や味噌の原料となるばかりか近世においては米と共に貢納品でもあった。甘藷は近世以後の新作物であるが、一年中常食として欠かせないもので年間何時でも収穫があるよう工夫されていた。このようにして新城島における主食は甘藷と粟で、米は殆ど食べなかった。粟もご馳走の類だった。焼畑は主としてムラをとりまく共有地の原野を焼くのであるが、原野は生産地として重要であるばかりか海浜地帯と共に人々の生活を支える無くてはならない自然物の採取地である。野菜は家や畑の周囲に少し作ったが殆ど

次々と原野に生えてくるニガナ、ツノナ、チョーメイグサなど野草を利用し、オキナワシャリンバイ、シーカーサーのジュース、バンシユロ、パイヤの果実を食べるのもたのしみであった。またアダン、チガヤ、クバ、蘇鉄、竹などの葉、枝、気根から筵、縄、袋、草履を編み、屋根を葺き、日用小道具（箆、籠、笠、柄杓、鍋蓋……）などあらゆるものが作られた。以前は鍛冶屋もいたという。醤油、塩、食用油は購入したが、味噌は粟や原野で共同管理した蘇鉄の実で、酢は甘藷から作られた。葉草も種々あり、牛、山羊の飼料も原野の草でまかなえた（当時、牛は原野で、山羊、豚は各家で飼われていた）。祭儀用の聖なる植物（マーニ、エビヅル、ヤエヤマハギカズラ……）は豊富にあり、鳥が供物を盗みとることさえ神の啓示であった。一九七〇年代この島で植物民俗の研究をおこなった玉置和夫によれば、島民の植物についての知識は極めて豊富で、当時何らかの形で利用された植物は二〇一種中九七（四八％）であり、かつては極めて高度の利用があっただろうと想像している⁽⁶⁾。

更に島をとりまく礁池（フムル）と干瀬（ピー）は、交通の障害であったが一方豊かな海の恩恵をもたらした。干瀬は激烈な台風をやわらげ、干潮時には女性らが魚、タコ、イカ、貝、海藻などを採る格好の場となり、礁池は天然の水族館ともいわれ、様々の魚群が集まり、通路ともなり、魚垣や鈎、網、カノスなどを用い、或いは男性が潜って海の幸を採取した。しかし殆ど自家用であった。貝殻は容器として利用された。昔は稀にザン（海馬、人魚とも）がとれて貴重な貢納品となっていたこともよく知られている。島の諺に、グイントヤマ ムククドド アサル（海と山は足繁く通えば収穫がある）⁽⁷⁾ というように自然の恵みを足と手でとる毎日であった。

島の鶏は放し飼いで、卵はあちらこちらに生み、夜は高い樹の上で眠り、一番鶏の鳴き声はアケ寅の刻（午前四時頃）を告げる。太陽の上り沈み、日影の移り変り、干瀬を渡ってくる風音、波音、月の満ち欠け、干瀬・満潮、

表1 自給自足の概況 新城島

		ムラ	原野・海浜	礁池	干瀬	海・他島	購入
食	主食		焼畑 (イモ、キビ、タカキビ、アワ、ムギ、マメ) 採集 (蘇鉄、テッポウユリ)			米 (西表島通耕) 儀礼用、換金、 (買納)	
	副食	豚 山羊	焼畑 (マメ、ゴマ) 採集 (アオビユ、ノゲシ、スベリヒユ、ハマダイコン、フツン、チョーメイグサ、ニガナ、ヨモギ、ツノナ…、パイヤ、ホソバワダン…) ヤシガニ、牛	魚	魚 貝 タコ 海藻	貝、魚、海藻はいくらか換金する 魚 (外海)	ソーメン
	用	味噌 酢 砂糖 茶 酒 その他	焼畑 (アワ)、採集 (蘇鉄) 焼畑 (イモ)、ヒラミレモン サトウキビ (黒砂糖) コエビスグサ アワ ジュース (シーカーサー、オキナワシャリンバイ)			米 (西表島)	醬油 塩油 酒 茶
薪・燃料			アダン、チガヤ、蘇鉄、ゴマ殻、枝			松根、ワラ (西表島)	
建築	柱、床 屋根 舟		竹、カヤ、アダン、シノキカズラ、シマグワ			木材、ワラ (西表島)	
道具	蓆、団扇、籠、袋、筥、網、樋、蓋、釜、箸、草履	バナリ焼	アダン、クバ、芭蕉、カヤ、蘇鉄、クワズイモ、アワガラ、竹…		貝殻	ワラ (西表島)	金属製 農具、 漁撈具 瓶 食器
燈						松根 (西表島)	石油
衣	機織		芭蕉、カラムシ				衣類
薬			薬草				薬
飼料			トベラ、ハマセンナ、キダチハマセンナ、ハマアズキ、アカメカシワ、オオハマボウ、イモ、チガヤ			牛、豚換金 (石垣島)	
祭儀関係			マーニ、エビヅル、ヤエヤマハギカズラ、チョーメイグサ、ヤシガニ、アワ	魚		米 (西表島)	線香 マッチ
その他							煙草 学用品 紙

井戸の水位（潮の干満により変化した）、鳥の鳴き声、草木の芽ばえ、開花、結実、激烈な潮風、干魃、台風など人々をとりまく自然の具体的事象のすべての変異が時を示し、季節を告げる生活であった。

新城島での困難の一つは飲み水であった。井戸は家々に掘られていたが塩水で、比較的甘い水の出る部落の井戸が一つあったが、飲み水は家々で雨水を貯めて用いていた。多くの家が茅葺の屋根であったので茶色に染まった水であることも多かった。しかし雨が全く降らない事もあり、一九七一年の大干魃の時は舟で飲料水を運ぶこと三ヶ月に及んだ。こうした苦しみは新城島のみならず、他のヌングシマ（鳩間島、黒島、波照間島、竹富島）でも同様であった（一九七五年、西表島からの海底水道により数百年の水の苦しみから解放された。しかし過疎化は進み、小学校廃校）。

外界とのかかわり

このように新城島は閉じた生活であったが、島から外に出る必要もいくつかなかった。その重要な一つは近世の人頭税を納めるため西表島へ舟で通って稲を作ったことである。西表島は山あり川ありで水は豊富、肥沃な土地がある沖繩第二の大きなタングシマ（高島）であるが、同時に悪性マラリアの有病地であった。新城島は川なく水田なくであるが、そのため蚊のいない健康地である。しかし人頭税を納めるため人々はクリ舟で西表島に出かけ稲を作った。そうして誰もが一度はマラリアにかかったということだ。旧暦の正月頃は在来稲の田植えの最中で、島の男達は一人残らず西表島の田小屋に泊まって農仕事に励んだ。人頭税廃止後（二十世紀）、米は重要な換金作物となり、とれた米の大部分は石垣島で換金し、帰りの舟で、購入した必需品を持ち帰った。或いは借りた金を返したり

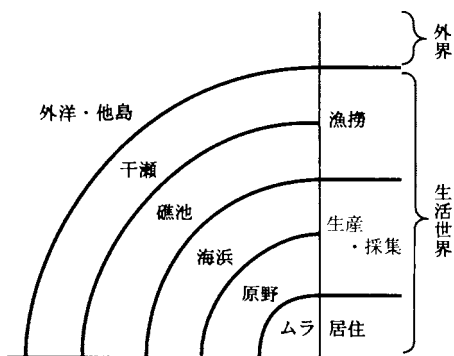


図2 新城島の領域

した。購入品は石油（ランプ用）、食用油、煙草、塩、醬油、ソーメン、学用品、衣類、金属器、農具、漁撈用具などであった。西表島には、稲作の他に家や舟を作る木材を採るための新城島の山があり、そこに寝泊まりして木を切り出していた。このように西表島行は主に貢納のための労働であり、その後は自給自足の生活に貨幣をもたらす重要な役割を担うための領域となった。

このように新城島の生活世界は、島及びそれを取りまく礁池及び干瀬にあり、それらはいくつかの部位に分かれる。人々の住むムラは、土地も下地も島の北西端に一つあり、土地は南（パイ）・北（ニス）、下地は東（アール）・西（イル）に二分され、それぞれに草分宗家（トニモト）がある。ムラから海浜、原野に出る端々は九月頃おこなわれる悪霊退散儀礼（シメフサリ）の時、山羊の血を塗った綱をさげる場所で、ここより内に悪霊が入らな

いようにとする意味があり、ムラが第一の閉じた領域であることを示している。宗教生活に重要な聖杜（ウタキ）は、ヤマ、ウガン、ワンなどとよばれ、土地では、アールヤマ、ナハヤマ（美嶽）、イルウガン三杜が、ムラが原野、海浜に接する境の場所にある。ムラの外側の原野と海浜は焼畑をおこなう生産地であり、牛を飼い、また自然物を採取する非常に重要な場所である。島の外は漁撈をおこなう礁池、干瀬がとりまいている。このように自然に強く依拠する自給自足の生活は、定住地としてのムラ、生産地、採取地としての原野、海浜、そして漁撈する礁池、干瀬が丸ごと一体となって営まれたのであり、島の祭儀生活もこれらの上に成り立っている。

る。干瀬の外側に広がる海、他島、更にその遠方は外界であり、祭儀に出現する来訪神もそこからやってくると考えられている。

二 祭儀の諸相

祭儀の期日

新城島の年間祭儀を見ると、複雑な手続きを経てその都度期日を決めるものと、定日におこなわれるものに大別される。上地の場合、定日の祭儀は旧暦で元日（一月一日）、十六日（二月十六日）、サニチ（三月三日）、盆（七月十三日）、十五日、十五夜（八月十五日）、クニチ（九月九日）、鍛冶屋祭（十一月七日）、火の神祭（十二月二十四日）などで、これらは沖縄全域にみられ、『琉球国由来記』（一七二三年）の中の祭儀とも重なり、さらに本土の年中行事とも共通するものが多い。

一方、その都度行事（キザル）の良い日（神ビュール）を勘案する場合も旧暦を用い、干支、五行、星座、そして農耕暦など様々の考慮がはらわれ、ツカサら神役と村の代表などの協議により決定される。近世には首里王府によつて祭日の特定化や内容の規制、さらには禁止などがあつた。家々では、旧暦や干支が記されている日めくりの太陽暦の暦を使つて農事の開始、漁撈、舟の出入り、造舟・墓・家の着工、祝事、祭儀などにふさわしい干支、五行、潮の干満などの日時を見る。一般に満潮時に祝事、干潮時が葬式を出す時とされ、農業関係には庚辛（金）、壬癸（水）が、また寅、卯の日、寅、卯の刻なども神事に重要な時刻として考慮された。祭儀の始まり、終りにはアケ寅の刻（午前四時頃）が重要で、一番鶏の鳴き声とその時刻にあたり、実際に闇をけたてて鳴く声にあわせて儀礼が

進行したし、或いは夜の儀礼を昼間おこなってその終了を人が鶏の声を擬声で告げることもする。年間の祭儀には前後関係があり、例えば粟の播種儀礼の前に節儀礼がおこなわれるというふうな農耕暦と深くかかわっている。日常生活が太陽暦の暦や時計の時刻に律されるようになった現在もキザルの殆どは旧暦によっている。

このように祭儀の日取り（ピュール）に様々の考慮をするのは、良い日をえらぶこと自体に宗教的意味があったからで、王府の官制の中にも専門家がいた。新城島の祭儀が定日のもの、そうでないものの両者があるのは歴史的経緯によると思われるが、本稿でとりあげるのは、主としてその都度日取りする祭儀であり、この祭儀が焼畑農耕暦に対応し新城島の生活の基底をなすものと考えるからである。

聖杜（ウタキ）と神役⁽⁹⁾

聖杜は、ヤマ、オガン、ワンなどとよばれ、上地は三ヶ所（ナハリ美嶽、アール、イル）、下地は八ヶ所（アール、イル、ナハリフウシティー、ナナゾウなど）でそれぞれ異なる性格や由来がある。上地のナハリ美嶽、下地のナハリフウシティーはそれぞれ赤マタ・黒マタ来訪神にかかわる聖杜であり、上地のアール、下地のナナゾウはザンに關係する海の神の聖杜である。上地のナハヤマのイビ（至聖所）に通ずるアーチ型の中門は白く塗られ、赤い太陽と三日月がえがかれている。人々は、上地では前記三聖杜に、下地ではアール、イルの二聖杜に分かれて所属し、祭祀集団を形成している。聖杜には女性神役ツカサ（一人）とこれを補佐するカンマンガ（男性一人）、バキ、フンバキ（女性、数名）などがあり年間の村の祭儀を執行する。下地はもともとアール、イルの二聖杜にツカサらぐいたが、一九二〇年代に神憑りした女性らによって一時に他の拝所にまで神役が誕生した。神役の継承は世

襲的に出自をたどっておこなうとかんがえられているが、人口が減少しこの方法は困難となり、カミ籤をひくこともある。

年間の祭儀

(1) 一年の始まりの祭儀―節（シチイ）

新城島の一年は、一月からではなく、夏から秋にかけておこなわれる作り始めの節（セツ、シツ、シチイ）の祭儀から始まる。新城島での節の日の取り方は、七、八、九月の三ヶ月中の、盆のあと、種子取（粟の播種儀礼）の前、戌ツブエノイヌの戌ツブエノイヌあるいは亥イの日から始まる三日間とされる。七月は仏事の月とされ神行事がおこなわれないのが一般であるが、新城島では盆の後とはいえ七月に節がおこなわれてもよい月であることは注目される。実際、植松も盆の直後におこなわれた節に参加したことがある。節は豊年祭ブイールと共に、グシチイ、プールヌタミニ、ヌツンナガライピサルル（節、豊年祭のために命を永らえたい）という程、嬉しい楽しい忘れがたい祭儀であった。

概要

一日 戌ツチノエノイヌ 若者が井戸の番をする。旧村役所跡（オーセ）でマキ踊りをする。

二日 己亥ツチノイ バハ水（若水）を浴び、麻糸を手首にむすぶ。家の内外の掃除。シチカザを柱や道具に巻く。マキ踊りをする。

三日 上地と下地の舟競争。ミーピカル（目ひかる）狂言。マキ踊りをする。

井戸の番は戌、亥の二日間する。水は豊穰のシンボルで他村の誰かに盗まれると豊穰が失われるとされる。マキ

踊りは「世」(豊穰)を巻きとる踊りとされ、三日間、繰り返し踊る。この時唄われるジラパは、特定の家で唄われる厳粛な「キユガピー」やかなり猥雑な歌など、多くの種類がある。歌の最後には繰り返し「ユワナオレ」と唄う。ユワナオレとは稔ること、世が直る、変わることを意味する囃子言葉である。踊りは、三日目の舟競争の時の神旗を中心に円をえがき、アンツクノフツイとよばれる先導者にしたがい、人々は互いの肩をつけ、左右の人の腕をかかえこみ、指をからませて組み、握った手を前後についたり引いたりしながら太鼓にあわせ合唱しながら円にそって左へ左へと足を進める。⁽¹⁰⁾

二日目に注目されるのは、一番鶏の鳴く未明におきて特定の井戸からスデ水⁽¹¹⁾バハ水を汲み、この水をこの夜浴びることである。スデルとは、蛇や蟹のように脱皮、脱殻して生まれ変わる意味があり、バハ水(若水)、スデ水は共に生まれ変わる水、若返る水であり、節はこの水を浴びて人々が再び若返る祭儀なのである。⁽¹¹⁾「キユガピージラパ」の歌詩には「今日の日、黄金の日を基にして、待ちに待った、願ってきた今日の日、七、八月がたったので、我が島パナリの節は今日の日、若水、シデイ水がほしい、若返りシデイ返りしたいのだ、我が島人みな願いだ、どのような世を祈るか、来年来夏の豊年を祈るのだ、豊作、弥勒の世を祈るのだ、そのとおり、そのままを祈るのだ、パナリは富み我々の誇りだ、……ユワナウレ、ナウレ」の意が唄われ、節が若返りの日であり、来る年の豊作祈願をする日であることがわかる。

スデ水に関しては古くから論じられているが、このスデ水を浴びる節に関する祭儀は奄美、沖縄地域に広くみられるもの⁽¹³⁾で、その年の更新を意味することから正月小⁽¹²⁾(小さい正月)とも呼ばれている。西表島租納では「年の夜」と称してご馳走を食べるが、新城島でも家の内外を掃除し、夜、ご馳走を食べる。スデ水は聖なるアケ寅の刻

を知らせる一番鶏の鳴き声を合図に汲まれることから、人が若返ると同様に新たな年に切り変わった聖なる第一日という事になるだろう。八重山島諸記帳（十八世紀初期）に「七八月中己亥日節仕候。是八年迎トシテ家内外拂除仕家蔵之辻改芝ヲ結若水ヲ取浴申候也」とある。この夜は新たな年の不幸や死の予兆を見るため物見台に登って原野や墓のインネン火（化物の火）を見に行くこともする。柱や道具類にシチカザ（ヤエヤマハギカズラ）の蔓草を巻きつける。

三日目の舟競争は、神舟（上地女神、下地男神）の競争で、リュウグウの神による世果報（豊穰）の招来とされる。舟には眉、目、波がえがかれ、シチカザを巻きつけ、神旗（上地―赤旗、草の織維で作った髻様のものが飾られる。下地―赤旗、刀が飾られる）を立て、男性乗手（上地―白・黒のねじりはち巻き、女装、下地―白・赤のねじりはち巻、男装）のはち巻の中にはツカサから授けられた聖なる葉が封じこまれてある。競争はツカサら神役、村役、ムラ人全員が見守る中を両舟は先ず上地の海岸で、次に下地の海岸でおこなう。最初男神である下地の舟が上地にやってくることを、婚姻の際、先ず男性が女性の家を訪うことになぞらえて説明する人もいた。大切なのはこの競争の際、舟の中にとまった海水（アカ）で、これは豊穣のシンボルとして大切にあつかう。舟が海岸に向かって漕ぎ戻ってくる時は、海岸で見守るツカサら女性達は喜び踊って迎える。このあと聖杜での祈願や各戸巡遊してマキ踊りをし、飲んだり食べたりしたあと最後に全員が夜明けまで繰り返しまき踊りをし、眠ったりした不心得者は裸にされ海に投げこまれる。ミーピカル狂言（朝日に向かつて目をぎよるぎよるさせる）がある。節の期間中は島から舟を一艘も出させず人々は閉じこめられる。舟が出ると「世」が島から失われるとするからである。

「世」の語は琉球全域に広く使用され、それは「作り世」「大和世」などのように一つの期間としての意味と、

「蒲葵世^{クハクキ}」^{ミルクキ}「彌勒世^{ミルクキ}」^{ユククイ}「世乞い」などのように豊穰、幸福、安寧などの意があり、前者は繰り返さない時間（不可逆的時間）、後者は繰り返す時間（可逆的時間）に関連するとする。⁽¹⁴⁾ 新城の節では繰り返し後者の「世^ト」が求められるている。

三日間にわたる新城島の節は、新しい年の更新、人々の若返りが求められている。更に来る年の豊年が祈願され、もたらされる豊年をまさしく我がものとするため繰り返しユークイの歌を唄いマキ踊りを踊る。「世^ト」のシンボルであるシデイ水、井戸水（産水でもある）、舟のアカ、ツカサから授かる粟の神酒、特別なご馳走、遙かな海のむこうのリユグウから男女神の来訪、神舟、魔除けのシチカザ（節蔓）、手首にまく麻糸などなど、神の印がみちて、老若男女、松明のもと楽しい忘れがたい高揚した時を過ごす。

節がおこなわれるのは、原野を焼いて焼畑が開始される頃である。焼いて最初の畑に播種されるのは粟であるが、節はその粟の播種祭（タントリ）の前にくるようになっていて、粟の播種祭をうながす。節の日取りの原則からすると同じ干支は六十日の周期でまわってくる。このため最も早い節（前ピュールをとる）と、遅い節（後ピュールをとる）の間に六十日の差があることになる。この事から節という年の始まりが地域によって異なり、節から節までの一年が必ずしも三百六十五日とは限らない。一九六五年、新城島の人々の移住地西表島大原の節は、種々の事情があつて前ピュールをとつて七月十六日、上地の節はその六十日後であつた。

(2) 粟の播種儀礼（タントリ、タナドル）

節のあと、八月から十月頃の子、丑のツチノエトにおこなわれる。南下するサシバ（鷹の一種）の群が空を舞う頃である。タントリは実際の焼畑に播種するのではなく、儀礼的に、模擬的に播種するのであり、これがすむと各

家は自分の焼畑に粟を播種してよいことになる。このように粟を播くにはその前に播種儀礼がおこなわれていなければならない。タントリの概要は次のようである。

一日目 各家で粟の播種儀礼をおこなう。粟の大イバツ（餅様握飯）作りと共食。

二日目 聖杜で祈願する。種子取の歌を唄う。

三日目 遊ぶ。

粟の播種儀礼の日は、播き始めだから深い祈りをささげる日だとする（下地では大人達は家の中で謹慎し、子供達は、浜辺に出る道の傍らのガジュマルの太木でブランコをする）。この日の未明、家の主人（男性）は、自分の焼畑に出かけ、その片隅に土を盛りあげ、粟の穂をもんで播く。播いた上に魔除けのサン（ススキ）を立てる。帰途、人にあつてはいけななしと石を鳴らしながら帰る。帰ってそつと寝て、太陽があがると起き出す。

粟のイバチ（粟の餅様握飯、飯初）作り。

糯粟を煮て直径三十センチ位の大きなシラマズンの形（粟の収穫は穂刈りし、それを家の庭に積む。その形）の握り飯を作り（ウフイバチ）、更にこの上に小さな握り（タニノイバチ）をのせ三つ重ねにする。一番座（家の東側表座敷）に台をすえ、これに粟殻を敷き、イバチをのせ、粟穂、鎌、ヘラなどを飾る。この日イバチを共食するが、婚出した女性達（姉妹叔伯母）が帰ってきてこの席につらなる。女性らの儀礼上の役割はないが、下地では三つ重ねのイバチの上二箇所は姉妹に必ず贈ることになっていて姉妹以外に贈ってはならないとする。姉妹神（ブナルガン）は尊いからといわれておりオナリ神信仰が背景にあると考えられる。上地では、播種した男性がイバツを初切りし食べる。別に三角形の小さいイバチをたくさん作り、姉妹らにもたせる。

ツカサらによる聖杜での祈願があるが、上地ではツカサの家、下地ではトニモト（草分宗家）に集まり、種子取りの長い歌を唄う。

このように播種儀礼は、新しい年の新しい焼畑への最初の作物、粟の播種が開始される儀礼である。この儀礼的播種行為は、家々の男性によって秘かに、神の時間に、聖なる者の如くに実施される。石の音は警蹕であろう。こゝでも「世」のシンボルとして大きなシラ状の粟の飯初、粟酒、粟穂、そして豊年の期待をこめて姉妹叔伯母へのイバチの贈与、粟の生育過程を唄っているらしい（一部不明）タネトリの歌などがみられ、台に飾られた粟の農具、鎌やヘラと共に愈々始まる農耕期間、「世」を願って神々と対峙する物忌・精進の開始を示す。

粟播種儀礼の日から物忌・精進が始まるが（ウクスムヌウ）、この生活は翌五月、粟豊年祭の後の止物忌（トメムヌン）まで続き、あらゆる精進につとめて作物の無事生育と豊年を祈る。実際の粟播種は早播粟が十月頃から始まりずっと十二月頃まで続く。バラ播き、無肥料、高キビや小豆も大抵粟とまぜてまく。この間に甘藷の苗植もする。加えて西表島での稲作のため水田の準備や苗代田への粃の播種などがあり非常に忙しい日が続く。粟の除草、高キビ、小豆の間引き、二期以後の古畑への播種、管理、そして正月が終った頃は西表島での田植えは最盛期となり、島の男達は一人もいなくなる。

(3) 物忌・精進（ムヌウ・サウズ）

音の禁止 三月、四月頃は若葉が萌え始める季節で、粟や稲も花ざかりになってくる。非常に大事な時期として人々に禁じられたことの中で特に音についてきびしかった。太鼓、蛇皮線、口笛、歌を唄う、高笑い、大声、下地では地面を強く踏むと大きく響くのでこれも禁止であった。

海止め（インドメ） 一定期間海に行くことを禁止する。特に汚れた若い女性は、海の神を怒らせて風を吹かせ、波をけたてるといわれ、この間絶対海行は禁じられ、干潮でも干瀬に魚貝をとりに行けなくなる。

山止め 海止めのあと山止めがあり、木を切ると神が怒って風が吹くといわれた。

特別の物忌・精進

ウルズンノフカサウズ 粟が愈々実る時期になると聖社にツカサら神役、ムラ人が集まって祈願し、畑仕事を禁止し、全員海辺に行き祈願し、一定時間話をすることも禁じられた。

虫 虫が大量発生すると、虫を集め芭蕉の葉の舟に乗せ、海に流して祈願し、全員が浜辺で謹慎、沈黙、祈願した。

ネズミの精進もあった。

新城島には猪がいなかったので猪害は免れたが、虫、鼠、風などたちまち作物が喰い尽くされ、低平な島全体が潮風によって赤く枯れ果てるというふう自然の災害が常に身近にあった。

(4) 初穂祭（スクマ）

粟がようやく穂を出し始めた頃の儀礼。ムラで年のあう人をえらび、未明に各家の畑の粟穂を抜き、それぞれの家の軒に下げる。この人は人里はなれた処で一日謹慎する。これで各自の畑は、魔物にとられることなく安全ということになる。

山の口あけ ツカサらによる山の口あけの祈願がすむと、愈々粟を刈ってよいことになる。山の口あけは、粟の豊年祭の前にくるよう日取りが考えられている。

(5) 粟豊年祭

粟の実る具合を工合を見て五月のミズの日をえらぶ。アール、プラーム、などと呼ぶ。粟の刈り入れが始まった頃である。

家々では初粟で、粟の握飯（アーノイイ）、ハナ粟（粒）、アワ酒を作り、各家の神前や仏壇、聖柱にはツカサによつて供えられ祈願される。少年達によつて赤マタ・黒マタの子神二神が出現し、各戸を巡遊する。下地ではこの子神をフサマロとも呼ぶ。フサは草の意である。

(6) 物忌終了（トメムヌン）

粟豊年祭の翌日が、一年間の最後の物忌で、このあと秋の播種儀礼まで物忌・精進はない。止物忌の時、下地ではサウズピトが三人えらばれ、各家の畑に魔除けのススキをさし、浜辺で一日中謹慎した。

(7) 豊年祭（プール、ウフプール）⁽¹⁶⁾

六月のこの時期は、最も重要な粟をはじめ他の殆どの畑作物は収穫され、西表島で作っている稲も収穫し、まさしく農耕期、物忌・精進が終つて豊年を祝う祭儀となる。豊年祭は、昨年九月頃に年の始め、農耕の始めとして豊年、若返りを祈願した節と対応する終りの儀礼で、且つ、次の節までの約三ヶ月の何もない期間の始まりでもある。豊年祭は節と共に島最大の祭儀であり、この時、あらゆる「世」^ヤを授ける赤マタ・黒マタとよばれる仮面草装神が出現するのは誠に意味深い。

六月豊年祭の概要

一日目 願解き（ウバンパジ）。神迎え（カンダス）。獅子舞。

二日目 赤マタ・黒マタ誕生。赤マタ・黒マタ秘儀集団への新加入（アライリ）。夕方、ナハヤマ（美嶽）の広場に赤マタ・黒マタ出現。マキ踊り、神々の各戸巡遊。

三日目 アケ寅の刻に赤マタ・黒マタとの別れ。マキ踊り。あとのお祝い（アトヨイ）。

祭の一日目は、今年の願いをはずすことである。願いはそのままにすると災いがあるとされる。次に夕暮ナハヤマに近い浜（マフブネノハマ）で神迎え（カンダス）がある。松明、酒、米（ハナグミ）、乾魚（クバン）、稲穂、線香などを供え、ツカサら神役、村役、ヤマシンカ（秘儀祭祀集団のメンバー）らが一列に並び、西表島古見の方向に向かって祈願し、豊年祭の歌を唄う。浜から「世」をおこすという。夜ナハヤマで雌雄の獅子舞があり、その戯れの様子で、来年の豊作の意を知るといふ。この夜、神役やヤマシンカ全員がナハヤマの聖域ミラヤアに集まって夜通し、太鼓をたたき歌を唄って神々の誕生を待ち望む。ヤマシンカ以外はすべて外出禁止である。下地ではフウシテー（ナビンドウとも呼ばれる）と呼ばれるムラから少し離れた聖柱にヤマシンカは集まる。

二日目は聖柱内のミラヤアでの徹夜の祈願の後、アケ寅の刻に、赤マタ（男神）・黒マタ（女神）親・子四神がニーレイスクという深い土の底からスデルことになっている。この日、新しいヤマシンカ加入の審査がある。十五歳以上の男子、島生まれの品行方正の在住者に申請の資格がある。

夕方、島人全員が集まるナハヤマの広場に赤マタ・黒マタ親・子四神が太鼓の音と共に姿を現す。

親神 全身蔓草（エビヅル）の衣。頭に数本のマーニ（クロツグ）の枝を立てる。両手に棒。仮面は赤マタは赤色（紅がらといわれる）黒マタは黒色（墨）、独特の隈どり、髭、菜種油やポマードを塗る。目は夜光貝で光っているよう見上げた。

子親 全身蔓草（エビヅル）の衣。頭に一本のマーニの枝を立てる。右手に長い筥、左手に棒。面の色は親と同じ。隈どりは異なる。

子神、親神に続いてそれぞれのヤマシンカが行列して従う。赤マタヤマシンカは赤いはち巻き、黒マタヤマシンカは白いはち巻きをしている。先頭に旗持ちが（赤マタ旗には太陽がえががれ、その先に刀、粟穂、稲穂が飾られる。黒マタ旗には三日月がえがかれその先に二股鉾、粟穂、稲穂が飾られる）旗を持つ。広場に勢揃いして後、島の男女全員が神々と入りみだれてマキ踊りを踊る。人々は昂奮し唄い喜び走り踊る。

各戸巡遊。家々の前庭で四神、シンカからは女達と太鼓にあわせ合唱し、足を地に打ちつけ激しく踊る。明け方近く四神との別れの時が近づく。ムラはずれの十字路に島人が集まり別れがたい思いを合唱する。アケ寅の刻を告げる一番鶏の声を合図に別れの時がくる。太鼓がやみ、四神はミラヤアに姿を消す。全員マキ踊り。下地で最後に四神やヤマシンカが集まるところは、ヤナホウと呼ばれるところで、ここに小浜島から赤マタ・黒マタ祭儀を下地に伝えたたとされるツカサの墓がある。

三日の後祝いは各戸を巡遊し唄い、踊り、飲食して楽しむ。

新城島の豊年祭はこのように五月粟のプールと六月ウフプールの二重構造をなしている。六月プールは稲のプールともいわれるが、赤マタ・黒マタの旗に粟や稲の穂が飾られること、供物に元来は粟酒、粟の粒などもあったということから必ずしも稲の豊年祭とは決められない。一九六三年六月プールでは稲の穂はなく粟の穂のみが旗にさしてあった。上地の赤マタ・黒マタは、稲作のさかんな西表島古見から伝わったとされているから、上地の豊年祭が稲の性格をもつことも当然ともいえる。しかし農耕暦からすると、この時期は粟、稲そして殆どの畑作物の収穫

表2 新城島の農耕暦と祭儀のあらまし (旧暦)

		月	9	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8
農 耕 暦	新しい焼畑	原野を焼く		粟高小豆を播く	キビを播く									
	古い畑		麦を播く											
							キビを播く							
			-甘藷 年中苗植、収穫-											
	西表島		田耕作・稲播く → 田植 → 収穫											
年間祭儀	日取り	節 悪霊退散儀礼 粟播種儀礼	物忌始まり ↑					悪物退散儀礼	若菜ノ精進 海ドメ 山ドメ	ネズミ精進 虫精進 穂精進	粟穂祭 山クチアケ	粟豊年祭 物忌終了 ↑	大きい豊年祭	結願
	定日	9クニチ	7鍛冶屋祭			24火神祭	1元旦 16十六日		3サニチ				13-15盆	15十五夜

が終了しており、マキ踊りの歌詩に「粟酒を醸し、米酒を醸し」とか「世を持ってきて下さい、来年の世を持ってきて下さい」とあるように、粟、米など、あらゆる世を期待するかのようである。新城島では稲の農耕暦にしたがう儀礼の殆どは西表島の耕作地でおこない、新城島のツカサらの関与も殆どない。また五月粟の豊年祭で物忌も終了することから、畑作の新城島ではもともと五月粟豊年祭が重要な区切りの時とも云える。

物忌・精進した農耕期間が終了し、次の農耕期の始まりまでの間に、可視の仮面草装神が出現し、人々に来る年の豊年、あらゆる世が与えられるとする祝福・確信の至福の時間が展開する二日目の夕方からの数時間は昂奮と歓喜、神秘にみちている。この仮面草装神が、女性神役らによるのではなく、男性のみの秘儀集団によって演ぜられ、この一日は男性―女性・子供の対峙となる。秘儀集団への加入は

ムラの男性の一人前を意味し、その加入儀礼がこの日におこなわれ、秘儀集団の内部が更新される。

仮面草装神はアケ寅の刻に深い土の底ニーレイスクから生まれ、翌アケ寅の刻に再びニーレイスクに戻るとされる。この赤マタ・黒マタは、別にニイルピトウ（ニイルの人）と云われる。ニイルは沖繩諸地域で云われる海上他界ニライ・カナイと同系の語であろうと考えられるが、これら赤マタ・黒マタに関しては人が演じていることも含め絶対語ってほならない秘密であり、人々はかたく守っている。しかし種々の説明がされており、神々は深い土の底から、西表島古見の方向から、海原から来訪するなど、秘密の聖域ミラヤアは海岸からやや離れたナハヤマの奥深くにあり、宮良賢貞によれば、ミラヤアの中にある海の白砂を三角錐状に盛りあげたところが神の上陸地点であるという。⁽¹⁷⁾

赤マタ・黒マタ四神は祭儀上、赤―黒、男―女、東―西、優―劣、太陽―月、刀―鉾などの二元対置がみられるが、これらは他地域の農耕儀礼にも見られるもので種々論議されてきた。⁽¹⁸⁾

(8) 七月 盆（ソーロン） 十三日―十五日。

仏壇を飾り供物をする。墓参りはない。十五日に獅子舞（雌雄）がある。先祖（ウヤピトウ）を送るのは一番鶏の鳴く前までである。家毎におこなわれる。

(9) 八月 豊年感謝と予祝儀礼 結願（キツガン）

一年の豊作の結びと来年の祈願を女性神役らによっておこなう。

一日目 願ほじぎ。

二日目 来年の豊作を祈願する。踊り、狂言をする。ナハヤマの広場で仮面（大きな布袋の仮面）をつけた弥勒^{ミルケ}

が現れ、村役に「世」¹⁷を授けるとして物種子（粟、稻の穂）をわたすことを演ずる。

三日目 全員が余興し飲食して愉しむ。

(10) 八月十五夜

台に供物を供え祈願する。綱引がある。上地では南北に分かれて引き（ムラが南北に二分されている）、北（雌綱）に勝たせる。下地では西東に分かれて引き（ムラが西東に二分されている）、西が勝つと豊年とされる。家毎におこなわれる。

三 若干のまとめ

以上見てきたように新城島の年中祭儀は、冬作粟の農耕暦が重要な意味をもっており、粟の農耕儀礼によって時が刻まれている。畑作の農耕開始時期が一年の始まりで、節（シチイ）はその儀礼である。家をきよめ、若水を浴び、ご馳走を食べ、来る年の予祝の舟競争など、人も年も更新するこのシチイ正月は宮古八重山で広く見られるものである。毎年焼畑が焼かれ、初年度の焼畑での粟の農耕暦にそって農耕儀礼は展開するので、毎年同じ順序の内で繰り返されることになる。

粟の播種儀礼を経て五月粟の豊年祭までの約九ヶ月は、神々に生育と豊年を祈願する物忌・精進の日々で、それが新城島の農耕期間、日常の時となる。あとの約三ヶ月は、物忌・精進そして農耕生活から解放されて、音は解禁となり、太鼓はたたかれ、大声で歌を唄い、足を踏¹⁹みならして踊る喜びの期間となる。

解放された三ヶ月の中で、祭儀が次々におこなわれ、その最高潮は、粟、稻その他殆どの収穫が終わった時期の大

きい豊年祭（ウフプール）である。この時、あらゆる「世」⁺（豊穣）をもたらしした神が可視の形をとり（赤マタ・黒マタ）、人々の前に出現し神話的時が展開するのである。石垣島川平の事例から湧上は、この解放の期間を「空いているノーカウソトの期間」、住谷、クライナーらは「カオスの時」ととらえている（波照間島²⁰）。境界的時間（期間）とも云える。

この期間に、五月粟の豊年祭、六月の豊年祭のあと八月頃の結願があり、その間をぬって農耕儀礼ではない定日祭儀の七月盆、八月十五夜、九月九日などがあり、その折りにも予祝があり、やがて再び一年の始まり節（シチイ）を迎える。

これらの祭儀では繰り返し「世」⁺（豊穣）が求められる。豊年祭には仮面草装神、赤マタ・黒マタが来訪し獅子が舞い、盆には祖霊が来訪、獅子が舞い、結願には仮面をつけた黄衣の弥勒^{ミル}から豊穣のシンボルとして種子（粟、稲の穂）が授けられる。十五夜には綱引による豊年予祝、やがて迎える節（シチイ）でも神舟（リュウグウ、海）による豊穣予祝があり、「世」⁺を巻きとるマキ踊りが繰り返し踊られ、そして再び物忌・精進の期間が始まる。一年はこのように始めと終りをもち反復し繰り返される。

八重山の祭儀の多くに三日構成をなすことが見られるが、新城島の豊年祭、節、結願なども同様で、その一日目は今迄との訣別（願はずし）、二日目は日常みられる女性による宗教的リーダーシップは排除され、男性による神が出現する境界的狀況、三日目は俗的時への戻りといえよう。豊年祭や節などの祭儀を時間論の上から鈴木²¹は「世バナウル」時とし連続的時間が断ち切られて、それと異なる非連続的な時間認識が生じてくる」とし、その非連続の裂け目を通して神々が訪れるとする。

沖縄と日本本土の文化との関わりを考察するに当って稲作文化は重要な手がかりとされ、また沖縄の年中行事も稲作儀礼を中心に構成されると考えられてきた。しかし沖縄の稲作儀礼は、本土に比較し田植儀礼の未発達や畑作との複合的性格をもつことが指摘されている。⁽²²⁾農作業上からすれば、稲と粟、麦など畑作物との相異は、苗を移植するかどうかのみであることから、移植儀礼をのぞけば稲や粟、麦の農耕儀礼は同じ過程をたどることになる。八重山諸島は沖縄における米の生産地として知られ、タングンシマの西表島や石垣島は稲も作る島であるが、一方又タングンシマ新城島のように、年間祭儀が粟の農耕暦に依拠する比較的単純な構成をとる島もある。

同様に稲は作らず、粟、麦の畑作（現在はサトウキビ）の宮古諸島は低島で、年間祭儀は畑作儀礼を中心とするが、ムラムラの偏差値が著しく概括化がむずかしい。

高島である沖縄本島とその周辺離島では、かつてサトイモ、粟の焼畑がおこなわれ、麦、稲と共に重要な作物であった。⁽²³⁾明治期の畑地面積の総耕地面積に対する割合が、例えば八重山六五%、沖縄本島南部（島尻間切）八三%、宮古九九%（明治三四年、沖縄統計表による）とあるように、沖縄本島の畑地面積比は相対的に高い。しかし、近世には首里王府は稲と麦の作物を重視し、稲、麦の祭儀を公儀とし、王城でもまた地方においても公儀司祭者ノロによって執行させた。王府の開明政策によって祭儀の定日化や再編成があり、暦法が整備され、薩摩支配や中国との冊封関係、その後の廃藩置県など、多様な政治的文化的影響をうけたが、その影響は遠く離れた宮古、八重山に比べ沖縄本島は強かった。現在は栽培作物の変化も大きくそれにもなって祭儀は消滅、改変、創造を経過し複雑な様相を呈している。しかし祭儀のリズムの根底には自然の認識、かつての農耕暦がしるしづけられていると考えられる。

- (1) 例えば伊藤幹治・渡邊欣雄「4 南西諸島(民間信仰)」『日本の民族学 一九六四—一九八三』日本民族学会編、弘文堂、一九八六年。
- (2) コルネリウス・アウエハント「波照間島の神行事について」『沖繩の文化』二三、一九六七年(馬淵東一、小川徹編『沖繩文化論叢3』平凡社、一九七一年)。住谷一彦、クライナー・ヨーゼフ『パティローマ』『思想』六月号、一〇月号、一二月号、一九七五年(『南西諸島の神観念』未来社、一九七七年)。湧上元雄「祭祀・年中行事の位相」『沖繩 自然・文化・社会』九学会連合沖繩調査委員会編、弘文堂、一九七六年。鈴木正崇「八重山群島に於ける時間認識の諸相」『南島史学』第一三号、南島史学会、一九七九年a、同「来訪神祭祀の世界観 赤マタ・白マタ・黒マタ再考」『社会人類学年報5』弘文堂、一九七九年b、など。
- (3) 八重山諸島の田国島は西表島・石垣島・与那国島・小浜島、野国島は竹富島・波照間島・鳩間島・黒島そして新城島である。
- (4) 竹原孫恭「思いの島・新城」『老いて学べば—竹原孫恭遺稿集』神無書房、一九八四年。
- (5) 植松明石「新城島の畑作」『八重山文化』2、一九七四年、植松明石「沖繩、八重山の畑作とその儀礼」『跡見学園女子大学紀要』第一〇号、一九七七年。
- (6) 玉置和夫『沖繩の植物と民俗』玉置和夫遺稿集刊行会、一九七九年。
- (7) 悪性マラリヤによる廃村は石垣島裏石垣、西表島に数多い。西表島では二十世紀になって南風見、崎山、上原、高那などの村々が廃村となった。
- (8) たとえば『おもろさうし』二一七〇「ねうしか、とき、かみきや、とき、とら、うの、とき、かみきや、とき」とある。
- (9) 植松明石「八重山・黒島と新城島における祭祀と親族」『沖繩の社会と宗教』東京都立大学南西諸島研究委員会、平凡社、一九六五年、にややくわしくのべてある。
- (10) 野底宗吉編『新城下地島の節祭ジラバ集』新城下地島を守る会、一九八九年。
- (11) 下地にはスデ水について「昔、人間はスデて若返っていた。ところがセツカという鳥が若水の入った容器をひっくり返し水をこぼしてしまった。そこで人間の若返りは停止した。セツカは謂として小さな貧弱な鳥になってしまった」と語られる。
- (12) ニコライ・ネフスキー『月と不死』一九二八年(『東洋文庫』一八五、平凡社、一九七一年)、折口信夫「若水の話」『古代研究(民俗編1)』一九二九年(『折口信夫全集』第二巻、中央公論社、一九五五年)。
- (13) 南島の正月には節正月、新節正月、年浴正月など様々の展開がある。更に旧暦の正月、新暦の正月があり、新城島では前者を

ドウノシヨウガツ、後者をヤマトノシヨウガツという。小野重朗「正月と盆」『日本民俗文化大系9 暦と祭事―日本人の季節感覚―』小学館、一九八四年。

(14) 比嘉政夫「常世神と他界観」『古代の日本』第二巻、角川書店、一九七一年。鈴木正崇、一九七九年a(注2)。

(15) 姉妹兄弟に対し靈的に優越し、守護するという信仰。沖縄全域にみられ特に八重山の各地でこの大イバチの共食に祭り、初のナイフを入れる姉妹叔伯母の役割は注目された。馬淵東一「オナリ神をめぐる類比と対比」『日本民族と南方文化』金関丈夫古稀記念委員会編、平凡社、一九六八年。植松明石「女性の靈威をめぐる覚書」谷川健一編『叢書わが沖縄 村落共同体』木耳社、一九七一年。

(16) この六月豊年祭に関しては、赤マタ・黒マタの秘儀があるため人々の口は固い。したがって詳細は不明である。住谷一彦「南西諸島の Gehemkuit―新城島のアカマタ・クロマタ覚書―」『石田英一郎教授還暦記念論文集』角川書店、一九六四年。植松明石、一九六五年(注9)。三隅治雄「民俗芸能ととよ信仰―神と人と劇の触れ合い―」『文学』四六、岩波書店、一九七八年。増田和彦「新城島上地の来訪神」『日本民俗学』一六九、日本民俗学会、一九八七年。平敷令治「アカマタ・クロムター八重山・新城の豊年祭」『沖縄の祭祀と信仰』第一書房、一九九〇年。

本稿の豊年祭の記述は一九六三年の見聞をもとにした。現在も巡遊はおこなわれているが見物人は特定の家で見物するようになっている。

(17) 宮良賢貞「新城島上地の穂利と赤マタ・黒マタ」『八重山芸能と民俗』根元書房、一九七九年。

(18) 村武精一「南部琉球における象徴的三元論」一九六四年(『神・共同体・豊穰―沖縄民俗論』未来社、一九七五年)。

(19) 足踏みの意義を増田は地霊を威圧する反問とみている。増田和彦「神々の行動伝承―八重山郡古見・小浜・新城・宮良の豊年祭をめぐる―」『野州国文学』第四十号、一九八七年。

(20) 湧上、一九七六年(注2)、住谷・クライナー、一九七五年(注2)。

(21) 鈴木正崇、一九七九年a(注2)。

(22) 伊藤幹治「稲作儀礼の類型的研究」國學院大学日本文化研究所、一九六三年。

(23) 佐々木高明「南島における畑作農耕技術の伝統」『沖縄 自然・文化・社会』九学会連合沖縄調査委員会編、弘文堂、一九七六年。

沖繩の仏教受容とシャーマンの職能者

——「首里十二カ所巡り」の習俗をめぐって——

稲 福 み き 子

〈論文要旨〉 復帰以降、沖繩では宗教各派の組織的強化、増加がめだつた。それに対し、在来のいわば民間宗教がどう対応し、どう変わったのか、「首里十二カ所巡り」と呼ばれる寺院巡拝の慣行をとりあげ、その実態をシャーマンの職能者および寺院の論理も絡めつつみた。沖繩の仏教受容のありようは、在来の祖霊観や死霊観、神観念と結びついた枠組みの中でなされ、そこにシャーマンの職能者が深く関与している。職能者の側からみると、それは新しい神々を自らの世界に取り込み、職能に組み込んでいく過程である。それに対する寺院側の対応は、従来通り巡拝を許容する〈伝統並存型〉に加え、それを廃した〈純粹教義型〉、職能者を信徒として組織化した〈融合強化型〉と三様に整理できる。それらは、組織宗教と民間宗教ないしはその職能者の論理の並存、対立、融合という両者の習合のありようを示す〈型〉ともいえるのではないだろうか。

〈キーワード〉 シャーマニズム、シンクレティズム、仏教、宗教変化

一 はじめに

従来、沖繩の宗教文化の特質を論ずる際に主としてとりあげられてきたのは、首里王府の制度をひきつぐノロやツカサといった村落や地域集団の祭祀者ないし祭祀組織およびユタあるいはムヌシリといわれるシャーマニックな職能者を要とする、いわば沖繩在来固有の祭祀信仰の側面であった。しかし、戦争による地域社会の変貌、さらに戦後の急激な産業構造や社会構造の変化などに伴い、宗教文化のありようにも多くの変化がみられる。すなわち、

村落や地域集団における祭祀信仰組織が衰退し、その反面で、シャーマニックな職能者の職能が拡大してきたことが指摘されている。⁽¹⁾さらに、とりわけ復帰以降は、仏教系やキリスト教系あるいは新興宗教系の法人組織の増加、あるいは再編強化がめだつ。

そのような組織的な宗教に対して、在来のいわば民間宗教の側はどのように対応したのだろうか、そこにどのような変化がみられるのだろうか。この稿では、とりわけ再編、強化のめだつ仏教系寺院と、依然として民衆の間に支持を得ているユタやムヌシリ等の民間職能者の信仰の習合のありようをとりあげようと思う。那覇市首里在の臨濟宗派の五カ寺を巡拝する「首里十二カ所巡り」と呼ばれる民間の習俗を焦点に、人々がどのように寺院と関わっているのか、そこに民間職能者らはどう関わっているのか、寺院側はそうした習俗や職能者らにどう対応しているのか、その実態を把握することによって、信仰生活の変化の具体相を整理したいというのがその意図である。

二 沖繩における仏教の伝来と受容の特質

1 仏教の伝来と展開

沖繩における仏教の伝来は、十三世紀に禅鑑という補陀落僧が漂着し、英祖王の帰依をえて浦添城の西に極楽寺を建立したことに始まるとされる。⁽²⁾十四世紀には頼重法印が渡来し真言宗寺院の中心となる護国寺を開き、さらに、十五世紀半ばには芥隠によって臨濟禅が伝えられ、広巖、普門、天龍寺をはじめ円覚寺などが建立される。続いて十六世紀には日秀上人が渡来し、沖繩各地を遊行して民衆に布教し、金武の観音寺などを建てる。また、十七世紀には浄土宗の袋中上人が来島し、王室や高官の帰依を得るが、袋中上人は三年で沖繩を去り、その教えはわず

かにニンブチャー（念仏者）集団に引き継がれた。⁽³⁾

このように沖繩の仏教は漂着あるいは渡来僧によってもたらされ、真言宗・臨濟禪が二大宗派として王家、官人層の庇護のもとで興隆した。袋中上人の『琉球神道記』によれば、十七世紀までにはすでに三九の寺院が在ったとされる。しかし一六〇九年に島津の支配下に置かれることよって、仏教も統制をうける。新寺建立が禁止されるとともに、一六三八年にはキリスト教と浄土真宗を禁止、さらに一六六三年には僧侶の布教活動を禁止し、一七一四年には僧侶の薩摩以外への出境が禁じられる。修行の機会と活動の場を奪われた僧侶は次第に愛宗護法の念を失い、教学は衰退していく。⁽⁴⁾ 近世史料には臨濟宗の六九寺を含め、九六の寺院がみられるとされるが、一八七三年（明治六）までには四四寺⁽⁵⁾になる。往時のほぼ半数が姿を消していることになる。

一八七九年（明治十二）の廃藩置県によって、寺院組織の改革が行われる。沖繩の仏寺は、王府から寺祿をうけていた公寺と寺祿のない脇寺の形に分けられる。「沖繩一千年史」によると、廃藩置県の際に、官公私の三寺に区分され、官寺は十七寺、公寺二寺、私寺三〇寺とある。⁽⁶⁾ ところで、置県後も官寺に対しての寺祿は給付される。しかし、一九一〇年（明治四三）には寺祿処分がなされ、官寺には国債が交付されるとともに、県の管轄を離れ、臨濟宗は京都妙心寺、真言宗は東寺の管轄下におかれる。⁽⁷⁾ こうした制度上の改革は、檀家をもたない沖繩の寺に経済的な苦境をまねいた。その結果、多くの私寺が廃寺となった。昭和にはいって、戦前までに確認できる寺は、臨濟宗十七寺、真言宗八寺、真宗三寺、浄土宗一寺、日蓮宗一寺とされる。⁽⁸⁾

第二次大戦により、三寺を除いて全ての寺は焼失するが、一九四八年から復興が進められ、一九五一年には沖繩仏教会が再組織される。⁽⁹⁾ しかし、米民政府の統治下に置かれて、本土との往来にも限界があり、復興・再建は

必ずしも容易ではなかった。復帰以前までに、宗教法人として認可されていた寺院は二二寺、非法人六寺の合計二八寺である。臨濟宗十一寺、真言宗九寺、浄土宗一寺、真宗五寺、日蓮宗一寺一布教所である。⁽¹⁰⁾

一九七二年の復帰以降、仏教各宗派とも沖繩開教に力をいれ、寺院の復興・再建、布教所の開設がつきつきと進められる。一九九四年現在では、寺院関係宗教団体総数は宗教法人を含め七五で、寺院五六、教会三、布教所十五、その他一となる。⁽¹¹⁾ 復帰時からおよそ二・七倍、四七団体増えたことがわかる。また、宗派の上でも新たに浄土宗、日蓮正宗、修験本宗などが加わって多様化し、各宗各派の細分化ないしは再編・強化がめだつ。県統計による仏教系宗教法人は四五で、各宗各派ごとの内訳は次の通りである。臨濟宗妙心寺派十四、東寺真言宗五、高野山真言宗三、真言宗智山派一、浄土真宗本願寺派六、真宗大谷派一、真宗仏光寺派一、浄土宗三、日蓮宗二、日蓮正宗五、立正佼成会一、その他三である。⁽¹²⁾

以上、沖繩の仏教の歴史的推移を大まかにみてきた。王家、官人層と深く結びつき、王府によって支えられた点、薩摩による宗教統制、置県後の寺禄処分による経済的逼迫、戦争による寺院の焼失、戦後の復興、そして復帰後の大きな様変わりが指摘できる。

2 沖繩の仏教受容の特質

沖繩の仏教受容のありようはどのように特徴づけられるだろうか。先に触れたように、一つには歴史的にはいわば護国仏教として展開した点である。⁽¹³⁾ 仏寺は王家や官人層と深く結びつき、王法守護の祈禱寺、さらには王家の菩提寺として機能した面をあげることができるだろう。それに加え、薩摩の宗教統制によって、民衆への布教活動が

禁ぜられ、民衆に密着した、いわゆる庶民仏教としては展開し得なかつた。寺院のほとんどは那覇・首里に集中的に分布し、地域的な広がりは見られない。地域民衆を組織化し得ず、したがって、本土にみられるような檀家制度や宗派意識は、沖繩に於いては欠落していた点が指摘できるだろう。

つぎに、祖先祭祀や死者供養の面で、仏教受容が進められたことがあげられるだろう。沖繩の仏教宗派は、とりわけ王家と密着した臨濟宗が多勢を占めてきた。おもだった臨濟寺には歴代国王、また王妃ら王族の位牌が安置され、王家の菩提寺であつた。王府時代、最も寺禄が高く、琉球三大寺のひとつであつた円覚寺は、第二尚氏歴代国王の菩提寺であり、置県後は、王家の私寺となつている。また、位牌をたてて祖先を祀るという祖先祭祀のあり方は、王府機構の倫理規範として十八世紀ころ導入された儒教や身分制度と結びつき、士族階層へ普及し、さらに庶民へと伝わる。仏式による弔いや年忌焼香のありかたも士族層から、さらに部分的には庶民層に伝わる。が、しかし、そうした仏教的な習俗は、次にあげるように、仏教のイデオロギーや価値を伴つて受容されたわけではなく、在来の祖霊観や死霊観、神観念と結んで受容された。

すなわち、民間社会においては、在来固有の宗教体系の枠組みのなかで仏教的なものを選択的に受容したということがあげられる。¹⁴⁾ とりわけ、それは近年の位牌祭祀やその継承のありかたをめぐる「トートローメー問題」の論議に象徴的にみられるだろう。位牌祭祀におけるタチイマジクイ（他系混交）、チャツチウシクミ（嫡子押し込め）、チョーデーカサバイ（兄弟重合）、イナグガンス（女元祖）といった禁忌やルールは、父系出自の理念と深く結びつき、親族組織のあり方を規定するものである。¹⁵⁾ そうした位牌祭祀の慣行や理念の民間社会への普及・伝播者として、ユタやムヌシリなどの民間宗教の職能者があげられる。

さらに、上述のことと絡んで、民間宗教に於ける寺院の聖地化、ないしは拝所化の側面があげられる。荒神や地藏、観音の祀堂が、村落の守護神として、ウタキ（御嶽）などの聖地と同様に、村落祭祀における祈願や巡拝の対象になっている例も同様である。祖先や王統ゆかりの地、グスク（城址）や御嶽、墳墓、井泉などの聖地や拝所を巡拝する慣行がある。知念村や玉城村の聖地を巡拝するアガリウマリー（東御廻り）、今帰仁城跡内外の聖地を巡拝するナキジンヌブイ（今帰仁上り）をはじめ、首里の臨濟宗寺院を巡拝する十二カ所巡り、浦添巡りなどが知られている。さらに、そうした聖地巡拝の実施にあたって、先の民間職能者が、ハンジ（判示、神意による判断）を通じて、あるいは祈願の専門家として、深く関与しているのである。すなわち、仏教的慣行の受け皿に民間宗教があり、民間職能者はその媒介の役割を果たしたことは確かなように思われる。

以上のように、沖縄における仏教受容のありかたの特徴を、整理できるだろう。そこで次に、そうした宗教慣行の一つである首里十二カ所巡りを取りあげて、寺院と民間宗教の習合のありようをみることにしよう。

三 首里十二カ所巡りの習俗

首里十二カ所巡りとは、十二支の守り本尊に祈願するために、首里の臨濟宗寺院を巡拝する習俗をいう。一般には十二カ所ウマリー（御廻り）という名で知られている。「十二カ」は、十二箇所の寺院ということではなく、十ニ支を意味している。守り本尊は、子（ね）が千手観音、丑（うし）・寅（とら）が虚空蔵菩薩、卯（う）が文珠菩薩、辰（たつ）・巳（み）が普賢菩薩、午（うま）が勢至菩薩、未（ひつじ）・申（さる）が大日如来、酉（とり）が不動明王、戌（いぬ）・亥（い）が阿弥陀如来である。家族のエト（生まれ年）にあわせて、守り本尊のある寺院に詣で、

健康・安寧を祈願する。家族の守り本尊に祈願する首里・那覇の習俗は、平敷によれば、十八世紀初めの史料の中
にすでにできてきている、とされる。⁽¹⁶⁾

守り本尊が安置される寺院は、近代以降に変遷がみられる。真境名によれば、昭和の初めころには円覚寺に卯・辰・未・丑・寅・午、観音堂に午、赤平の寺に申・未、碑文の前の寺に戌・亥、安国寺に酉の守り本尊があつたとされる。⁽¹⁷⁾しかし戦争による寺院の焼失もあろうか、戦後は、平敷によると、子・丑・寅・午が慈眼院（観音堂）、卯・辰・巳が万松院、未・申が盛光寺、酉が安国寺、戌・亥が西来院とされる。⁽¹⁸⁾さらに、一九九〇年に万松院は、十二カ所参拝寺としての機能を廃止する事を決め、それまで祭っていた辰・巳の守り本尊を慈眼院へ、卯の守り本尊を西来院へ遷している。したがって、現在の守り本尊と寺院は次のようになる。

慈眼院：子・丑・寅・午・辰・巳の守り本尊

安国寺：酉

西来院：戌・亥・卯

盛光寺：未・申

以上のように、現時点では上記の四寺である。

ところで、十二支の守り本尊は、首里の寺院だけではなく、那覇・波の上の護国寺にも祭られている。真境名の記述では、護国寺は午の守護神⁽¹⁹⁾だとされているが、現在は十二支全ての本尊が祭られており、へ十二カのカガミ（祈願）は護国寺だけでよい」という人もいる。また、首里慈眼院についても、そこを拝めば十二カの祈願をしたことになる、という見方がある。実際に十二カの巡拝がどのような手順で行われているのか、聞き取り得た限りで

は、必ずしも同様ではない。自分の生まれ年の寺だけでよい、いや十二カはセットだから首里の四寺は巡るべき、首里だけでなく護国寺も一緒に巡る、という具合に分かれる。どのような順序で巡拝するのかについても、決まっていないという意見が多い。

さらに、十二カ所巡りは、それ単独のかたちではなく、ほかの聖地や拝所を巡拝する一連の祈願のなかに、組み込まれて行われることもある。家族成員だけで祈願する場合もあれば、職能者を伴う場合もある。供物については、ビンシーと称される花米と御酒のセット、餅や饅頭などのお菓子、果物、線香、ウチカミ（紙銭）などが一般的であるが、ビンシーと線香だけというのみみられる。また、線香や紙銭の数は、同様ではない。そうした実際の多様性は、巡拝祈願の目的や巡拝をする側の事情、巡拝に関わる職能者の考え方などによるように思われる。

以上のことを考慮にいれ、つぎに、首里四寺のうち、酉の守り本尊を祭っている安国寺をとりあげ、まずどれくらいの人々が巡拝にくるのか、職能者はどのように関与しているのか、を焦点に、その実態をみていくことにしよう。

四 十二カ所巡りの実態

資料を提示する前に、ここで調査の方法を若干述べておきたい。調査は、安国寺住職の許可を得て、その境内で巡拝者を観察し、質問をするというかたちで行った。ここにあげるのは、一九九三年六月二〇日から一九九四年十月十三日にかけての計十二回の調査結果である。調査時間は、日によって多少のズレはあるが、午前九時ころから正午過ぎないし午後一時ころまでである。住職の話によると、巡拝客は、早いものでは午前八時前から来るとい

う。また、当寺で告別式のある場合は、その準備のために本堂を閉め、巡拝を遠慮してもらおうという。調査中、そのような例が三度あった。いずれも午前十一時半以降であるため、特に資料には明記していない。資料にあげた数値は、実際に参拝、祈願を行った者であり、上記のような場合の、来訪しても参拝できなかった者は、除いている。さらに巡拝客は大半が午前中に集中することだが、午後遅くに来ることもあるという。したがって、以下の数値は、そのような限定つきの、調査当日におけるミニマムの数値である。

1 巡拝者の実数

どれくらいの人々が巡拝に来るのだろうか。それには単独で来るのだろうか、それとも連れだつて複数で来るのだろうか。その性別はどうだろうか。また巡拝者の数は、時期によって、あるいは日によってどうだろうか。それらの数値をまずみることにしよう。調査日の性格を知るために、旧暦、六輝、民間行事も併せて記している。

表1にみるように十二日間の巡拝者総数は、一〇二四組、一六三四人である。ただし、九四年一月二三日についてはあまりにも人出が多く、途中で人数の確認をあきらめ、〈組〉の数だけに絞らざるを得なかった。したがって、人数は上記の数値を実際には上回っていたことになる。そこで先の一月二三日の事例を除いた十一日間六四六組、一一九九人について、つぎに性別の内訳をみると、男性一八六人、女性一〇一三人である。巡拝者のほぼ八五％は女性が占めていることが指摘できる。

ところで、〈組〉という表示について、少し説明しておきたい。巡拝者は、単数でくる場合もあれば、複数で連れだつてくる場合もある。また、複数で来る場合にも、供え物は必ずしも一セットというわけではなく、複数セッ

表1 巡拝者の統計

調査年月日	曜日	旧暦	六輝	民間行事	巡拝者		複数率 (%)	巡拝者性別		職能者	性別		職能者率 (%)
					組	人数		男	女		男	女	
① 93. 6. 20	日	5. 1	大安	ウマチー	11	35	3.2	7	28	6	0	6	54.5
② 6. 27	日	5. 8	赤口		56	139	2.5	25	114	35	3	32	62.5
③ 7. 4	日	5.15	先勝		7	15	2.1	7	8	3	0	3	42.8
④ 7. 7	水	5.18	仏滅		39	49	1.3	9	40	9	1	8	23.0
⑤ 94. 1. 23	日	12.12	大安		378	435	—	—	—	—	—	—	—
⑥ 1. 30	日	12.19	赤口		256	389	1.5	43	346	—	—	—	—
⑦ 2. 6	日	12.26	先勝		67	122	1.8	24	98	10	—	10	14.9
⑧ 5. 12	木	4. 2	大安		54	116	2.1	14	102	29	2	27	53.7
⑨ 5. 30	月	4.20	大安		42	87	2.1	14	73	20	4	16	47.6
⑩ 6. 6	月	4.26	赤口		41	93	2.3	15	78	25	4	21	60.9
⑪ 6. 20	月	5.16	先負		22	56	2.5	15	41	17	3	14	77.2
⑫ 10.13	木	9. 9	大安		キクザケ	51	98	1.9	13	85	27	2	25
合計					1024	1634							
94.1.23を除く合計					646	1199		186	1013	181	19	162	平均 46.4

トのこともある。供物、その中でもとりわけビンシーは重要で、巡拝に欠くことはできないといわれ、祈願をする単位ごとに供える。その単位の内容は個人の場合もあれば、家族単位の場合もあり、複数の家族がまとまった場合もあれば、門中や村落ということもある。ビンシーは、いわば祈願者のまとまりを表現するものと考えてよいだろう。その単位を「組」として数えている。組と人数の数値のズレは、複数人数での巡拝による。表には一組当たりの平均人数、いわば「複数率」も併せて記しておいた。事例中、一組の最大の人数は六人であった。

さて、単純に一日当たりの平均でいえば、毎日八五組、一三人ほどの巡拝者が来ていることになる。しかし、表で明らかのように、日によって数値は異なる。一番多いのは、九四年一月二三日で、三七八組、四三五人である。さきに記したように、当日の実際の人数はそれを上回る。一方、最も少ないのは九三年七月四日で、僅か七組、十五人である。このように、数値にはかなりの開きがある。つまり、時期や日という暦時によって、巡拝のありようが違う。

2 巡拝の時期と祈願内容

巡拝は時期がほぼ一定して行われる、いわゆる定期的なものと、祈願の必要が生じた時点で行われる非定期的なもの、時期的には二つに分けて見ることができよう。まず、時期的にはほぼ一定しているのは、旧暦の正月、五月、九・十月、十二月である。話者によって巡拝祈願の名称や説明に違いはあるが、聞き取りで得られたのは、次のようなものである。

旧暦 正月：良い日を選んでのハチウガン（初御願）あるいはミフシウガン（御星御願、健康の祈願）、一月十八日の観音祭りないしは十八夜

五月：五月十八日の観音祭りないしは十八夜、吉日を選んでの健康祈願

九・十月：九月九日、あるいは吉日を選んでの健康祈願、屋敷御願

十二月：吉日を選んでのシワーシウガン（師走御願）、これはシディガフ（感謝）御願、ミフシ（御星）御願とも称される

以上のような定期的なものに加えて、随時行われる祈願があるわけである。調査日の設定に当たっては、このような点も考慮にいられた。十二日間の調査のうち、九三年七月七日は旧暦五月十八日の観音祭りにあたり、九四年一月二三日・一月三〇日・二月六日は旧暦十二月の師走御願、九四年十月十三日は旧暦九月九日のキクザケと呼ばれる行事にあたる。

まず、前表で明らかのように、旧暦十二月の師走御願は巡拝者が圧倒的に多いことである。一月二三日（旧十二月十二日）は三七八組・四三五人、一月三〇日（旧十二月十九日）は二五六組・三八九人、二月六日（旧十二月

表2 1993年6月27日の祈願内容

健康祈願・ミフシ御願	21
病気	5
家の建築・移転・屋敷祈願	5
仕事・開業	2
先祖事・供養下げ・法事	
元祖タダシ・フニシン供養	
死者の下げ御願	12
不明	11
合計	56

表3 1994年6月6日の祈願内容

健康祈願・ミフシ御願	16
土地・屋敷の御願	4
病気・事故・災難	2
祖先の年忌供養・水子供養	
元祖・遺骨・墓の移動	14
神御願・ミチアケ	2
不明	3
合計	41

二六日)は六七組・一二二人である。とりわけ一月三日は大安に日曜日が重なって、この年一番の人出だと寺院側は話していた。当日、調査地に着いたのは午前九時すぎであったが、すでに沢山の人々が並んでいた。また、その日は午後から告別式があり、正午前にはお堂を閉めた。しかし、巡拝者は次々と来、寺院側は急きよ、午後三時以降巡拝できませんとの掲示を出していた。

つぎに、非定期的な巡拝、すなわち祈願の必要が生じた時点で行われるものについて見よう。先にあげた五日を除く調査日は、そのような巡拝を意図したものである。とくにめだつのは、九三年六月二〇日と七月四日の数値の低さである。いずれも十一組三五人、七組十五人と僅かである。それぞれ旧暦の朔日、十五日にあたる。先に触れた、巡拝を避けるという日であり、それが数値の上でも明らかに表れているのだろう。その他の日に関しては日により多少の違いはあるが、ほぼ二〇〜五〇人余の範囲である。

では、その巡拝の内容は定期的な巡拝とどのように異なるのだろうか。あるいはどのような目的の祈願だろうか。そこで、巡拝者に、「今日の拝みは何の拝みですか」、「今日はどのような拝みですか」と単純に聞いてみた。その答えを見ることにしよう。九三年六月二七日と九四年六月六日の二日間を例にあげてみると、上の表のようになる。なお、答えて貰えなかった場

合は不明とした。

表に見るように、健康御願ないしはミフシ（御星）御願との答えがほぼ半数を占める。がしかし、祖先の供養、年忌焼香、墓・位牌の移動、グワンスタダシ（元祖正し）といった祖先や死者に関する祈願という答えもかなり多い。さらに家の新築や引越し、屋敷の祈願、仕事の着手というほかに、カミウガン（神御願）やミチアケ（道開け）という具合に、多様な祈願内容を含んでいることがわかる。言い換えると、十二支の巡拝が多様な祈願の中に組み込まれ、重層した意味付けがなされていると考えることもできるだろう。それに関わって指摘できるのは、こうした巡拝は、定期的な巡拝に比べて、職能者を伴っている割合が概して高いということである。つぎに、その点を見よう。

3 職能者の関与

巡拝に職能者はどのように関与しているのだろうか。どれくらいの割合の巡拝者が職能者を伴って来たのか、という点から見ることにしよう。なお、九四年一月二三日と一月三〇日については人出が多く、職能者の確認はできなかった。したがって、両日を除いた一〇日間についてみよう。巡拝者組数に占める職能者同伴組数を「職能者率」として、その割合を見ると一〇日のうちの六日は五割から八割弱というきわめて高い数値を示す。一番数値が高いのは九四年六月二〇日で職能者率七七％、一〇人に八人が職能者を伴っていたことになる。他方、その割合が低いのは、九四年二月六日の十五％、九三年七月七日の二三％である。いずれも師走御願、観音祭りといった定期的な巡拝である。定期的な巡拝は、先にも触れたように、職能者の関与の度合いは概して低いといえよう。言い換

えると、それは家庭の主婦によってなされているということになるだろうか。全体として職能者の関与はきわめて高く、十二支の巡拝が職能者と密接に結びついていることが指摘できるだろう。そこで、次に職能者の側ではこうした巡拝をどのように意味づけ、執り行っているのかをみることにしよう。

五 職能者の論理

ところで、十二カ所巡りの巡拝をめぐる職能者と人々の結びつきは、先にとりあげた祈願の専門家として巡拝に関与するという側面に限られるわけではない。それに先だって、そうした巡拝を執り行うよう、職能者の判断がなされ、それを受け入れる形で、巡拝が行われる、という脈絡も考慮されねばならない。すなわち、職能者は、ハンジと称される神意による判断を通じて、巡拝と関わっているのである。いふなれば、職能者は、祈願の専門家として、あるいは神意を伝える判断者として関わりをもっているといえる。こうした巡拝をめぐる職能者と人々の結びつきのありようを踏まえて、職能者の側における巡拝の意味付けをみることにしよう。事例として、①ハンジ、すなわち神意の判断を主にする職能者、②ハンジとともに祈願の専門家としての職能をもつ者、③祈願のみを行う職能者の三種の職能者をとりあげることにする。

事例① ハンジを主職能とするF氏の場合

F氏は那覇市在住の女性で、七三歳。自宅におけるハンジのみをおこなう。幼いときから身体が弱く、外出しても背負われて帰ることが多かった。十七歳のころからいわゆるカミダリーが始まったという。夢に神があらわれ、

それと一晚中話したり、神がいろいろな所を見せたり、連れて行ったりした。二八歳のときに身こもるが、神が何度もあらわれ、人のためにすべきことがあるので自分のことはさせない、と告げた。そのときからミチビラキ（道開き）、すなわち自分の神を探して祈願をするようになったという。三〇歳のときに神の言葉が自然に口からできるようになり、人のためにハンジをするようになった。ハンジをするときは、胸の中に写真が映るように神がみせてくれるという。ハンジをするいっぽう、自分のミチビラキも続けた。三七歳の時に神が観音を祭るように見せたので、首里の観音堂（慈眼院）から千手観音像を買い、祭っている。

自分の観音の祭りは十三夜である。そうした祭りには十八夜、二十三夜もある。どの祭りをするかは、それぞれのチジブン、すなわち守護神の職分による。自分の場合はクニマールというチジブンで、十三夜である。旧暦の正月、五月、九月の十三日に神の祭りをする。穀物、その上に卵三個、果物、餅、魚、赤飯を供える。十二カの祈願は自分の祈願として、正月のハチウガンと十二月のシデイガフウガンにいく。しかし、足が弱くなったので、四、五年前からは行っていない。

十二カの祈願は、ミフシ（星）祈願、ガンス（元祖、祖先）の祈願の時に行う。離島出身者の場合は、首里の寺だけでなく三重城まで行く。また、ガンソタダシ（元祖正し）では、安里八満宮も大切である。神に関する祈願で、十二カを拝むことはない。祈願の種類によって、供える線香の数は異なる。二四本はニジュウシコウといい、天、地、リュウグ（竜宮）の神へ、十七本は神へのウスレブン（お許し）として、さらに十二本は十二支の神、三本は自分の神へと供える。線香の供え方は、神が教えてくれる。その数はそれぞれチジブンによって異なる。

事例② ハンジ、祈願者双方の職能を果たすU氏の場合

U氏は宜野湾市在住の女性で、昭和二年、卯年生まれの七〇歳である。依頼者の要請によってハンジをすると同時に祈願もする。また、後述する西来院の信徒組織である琉球祖神道本部の会員であり、幹部的位置にある。U氏が神の声を聞いたたり、姿を見たりするようになったのは、小学校二、三年生の頃からである。身体が弱く、台所仕事などをすると、熱が出た。周辺の人々は、神の道を歩くのではないかと考えていたようだという。二二歳で結婚をするが、男子に恵まれなかった。二八歳の時、待望の男子を出産するが、その時、神に、神の道を行かないとその子は取られるといわれた。その子はひと月余りで亡くなった。次にできたのは女の子であった。男子がほしく、本家の祖先に男子が生まれると神の道に入りますからと祈願をすると、男の子を授かった。その後、祖先との約束どおり、三七歳の頃から、祈願をして方々を巡るようになった。

神はいつも夜中の三時頃やって来、神の言葉を書きとらせた。自分の祖先を辿って、グソーパーン（後生番）の神である守護霊を悟ったのは一九七〇年である。その時から人のためにハンジをするようになった。また、羽衣をまとった天女が大勢やって来、それに乗って、天上に連れて行かれたり、世界を方々見せた。天上では七つの門をくぐり、その奥で、全身に光を発する神に会い、神から、あなたは神の子に生まれついている、緑もと（大地のこと）に帰り、迷える民を救えと告げられ、その瞬間光がやって来、その中をすつと降りた。そのとき、自分は全身から吹き出物が出、光熱で苦しんでおり、家族が心配をして見守っていたというが、降りてきた瞬間、母親の「目が開いた、生き返った」という声が聞こえた。これが自分の守護神である天の母神との出会いである。

ハンジをするようになった当初は、台所の火の神を通じて判断を取っていた。そのうちに、神から観音様をお供

するように、そうしなければあなた自身が棚に上がる、つまり後生に行くと言われた。そこで、一九七七年旧暦の五月五日に首里の観音堂で千手観音像を求め、祭るようになった。自分は卯年生まれで、自分のミフシ（えと、星）は、本来、文殊菩薩である。しかし、大勢の人を守ることができるようにという意味で、千手観音を祭っている。「神を仕立てた」誕生日ということで、その日には毎年自宅の祭壇に魚、穀物、餅を供え、祈願をしている。十三夜、十八夜の観音祭り、二十三夜のウチチマチ（お月待ち）という祭りがある。それは、自宅の祭壇でミフシ祈願をする。とくに、十二カの寺へ行くことはしていない。

十二カ所巡りの祈願として、年明けのウガンダテイ（御願立て）、師走のウガンプトウチ（御願解き）、仕事や旅立ち、新築などのミフシウガンがあげられる。また、グソークヨウ（後生供養）という年忌焼香や墓、位牌などの祖先に関する祈願でも十二カを巡拝する。生きた人のためのミフシ御願では、線香、ビンス、ウチカビ（紙銭）、帳簿の意味をもつミデーシンとよばれる白紙、ウチャヌク（餅の美称）を供える。普通、生きた人のための祈願で紙銭をあげることはないが、自分は、ジーチ（土地）の神への税金としてあげている。後生供養の祈願の場合は、上記のものにウサンミ（御三味）と呼ばれる重箱入りの供物を供える。

線香は、ミフシ祈願の場合は、ウスリコウブン（畏れ香分）といって七本、さらに天、地、リュエグ（竜宮、海）のそれぞれの神へ三本ずつの九本、十二支の神への十二本と自分のミフシの三本を供える。後生供養の祈願は、それらに加え、イマデー（今の代）、ナカヌデー（中の代）、ウサチデー（お先代）の先祖のそれぞれへ十七本ずつを供える。七本と十七本の線香は、それぞれ紐でくくり、束ねる。また、海や事故など不運な死にかたをしたもの場合は、先祖へ十七本に替えて、二四本ずつ供える。自殺者の場合は、それをさらに、二七本に替える。ま

た、セカイバン（世界番）という、外国への大きな祈願の場合は、「三六方を通す」という意味で、三六本の線香を供える。線香の数は、その人のチジブン（職能）により、神が教える。チジブンを越えて、多くの数の線香を用いるとコウブンウスリ（香分畏れ）といって、不調になる。

神々に関する祈願では、十二カを巡拝しなくてよい。しかし、仏の助力をかりねばならないときもあり、そうしたときは十二カの祈願を加える。さらに、職能者が、神のミチアケ（道開け）のため、自分の祖先を辿り、神を悟っていく場合は、十二カの祈願は欠かせないものである。さらに、ミフシ御願で十二カに加えて波の上の護国寺を、供養祈願では護国寺に加えて、生地および現在の居住地の聖地や拝所も巡拝する。

事例③ 祈願のみを職能とするS氏の場合

S氏は那覇市在住の男性で、昭和十三年の寅年生まれの五八歳である。幼少から感受性が強く、人に見えないものや聞けないものを、見たり聞いたりするので、周辺の人を驚かせていた。「ウマリ（生まれ）」だという周囲の勧めもあり、二八歳の頃からチジアケの祈願をするようになった。ウマリとは、生得的に靈的な特別な資質があり、職能者になるものという意味の言葉である。S氏によれば、ウマリは皆、苦勞しているという。自分の人生も良さにつけ悪しきにつけ、極端に波があった。財産があり、仕事を手広くやる一方、チジアケのためにお金をつぎ込んだ。しかし、思うようにいかず、祈願を依頼する職能者も次々と替え、チジアケまでには二〇名余りの職能者と関わった。十二、三年前に、夢の中で神からの裁判がくると示された。当時、従業員が八〇名ほどの会社を営んでいたが、その年に倒産した。チジアケをまだしていないため、そうした神からの裁判が下ったと思った。

三五代のおよそ一千年以上も前に遡って「チジハを開ける」のだと言う。五年前に、「チジハ」を開けた。代々の祖先を辿り、聖地を辿り、七宮八社も掛けた。その後、カミウザゲンと称して、観音を祭り、神仕立てをした。ミフシの本尊として虚空蔵菩薩とチジブンとして千手観音を祭っている。毎年正月、五月、九月十八日には十八夜の祭りをする。以前にも観音を祭っていたことはあったが、自分のチジブンとは合わず、結局、役に立たなかった。今回の神仕立て以降はすこぶる順調である。

十二ケの巡拝は、旧暦正月五日から二〇日までに、ニインガンダテイ（祈願立て）をする。寺の神は、正月三日は休みであり五日に戻る。また旧暦一日、十五日も神は休みであり、祈願はできない。二月は、屋敷拝みをする。また早い時期に、健康や旅立ち、仕事などのミフシ御願をする。十二月には二三日までにフトウチウガン（解き御願）をする。こうした祈願では屋敷、仕事場の在る地域の聖地、十二カ、護国寺を巡拝する。

定期的なこうした祈願だけでなく、グソー（後生）、祖先に関するどのような祈願でも十二カは巡拝する。生きている者の健康、縁や相性、口難、事故などの幸不幸はそのミフシによるものだから、十二カの巡拝はいずれの祈願においても欠かせないという。十二カでの供物は線香、紙銭、白紙、ビンシー、餅、果物である。ウサンミと称する重箱入りの供物は寺では供えない。屋敷や墓、聖地での祈願に用いる。線香は、十二支の神への十二本の線香と神への知らせとしての三本の線香を用いる。しかし、祈願の内容によっては、十七本あるいは二四本を束ねて用いることもある。二四本を用いるのは、祖先やお墓に関する祈願である。

以上、三様の職能者を取りあげ、職能者の側から十二カ所巡りの意味づけや巡拝の態様をみてきた。取りあげた

職能者は、その職能に異なりはあるが、いずれも「ウマリ」と称される、いわば神の召命をうけ、職能を得た者である。彼らによれば、その職能の違いは、チジブンの差違であると説明される。ハンジや祈願の際のグイスと称する唱えの言葉、線香や供物は、神が示し、教えてくれるのだという。巡拝の意味づけや態様、神々の捉え方は、三者とも必ずしも一様ではない。それぞれに独自の意味づけがみられる。その意味づけはあくまでも自らのチジブンによるものであり、十二カの巡拝ないしは本尊もそうした職能者の論理の中に組み込まれているのである。三者とも自らの神と出会い、その神の示唆によって新たな「神」である寺院の本尊を祭るという経緯があり、新たな神を取り込むことによって、自らの霊威ないしは職能を豊かにしていこうとする営為が窺えるのである。その意味では在来の信仰の在りように根ざしつつも、新たな外来の信仰ないしは神々を取り入れ、変工し、人々に提示するという職能者の媒介的位置どり、すなわち、神々の世界との媒介者であると同時に外世界との媒介者としての側面をみることができるだろう。

六 寺院の対応と組織化

さて、十二カ所巡りは仏教的な習俗とはいっても、必ずしも寺院側の教義や論理のもとでその主導によってなされているわけではない。むしろ、民間の側の論理や職能者の深い関与がめだつ。職能者の主導のもとに巡拝が行われている側面のあることは否めないだろう。しかし、職能者側の論理は、寺院側の論理と必ずしも合致するものではないだろう。そうした論理を組み込んでなされる習俗を寺院側はどう捉え、どのように対応しているのだろうか。また、そうした対応は、寺院の機能や組織とどう関係しているのだろうか。さらに先の第二章で述べたよう

に、復帰以降、仏教各派は沖繩への布教・開教に力を入れ、布教所の開設や組織の強化がなされている。そうした動きとはどう関わるのだろうか。

ところで、沖繩における仏教系寺院の連合組織として、沖繩県仏教会がある。明治末期の寺祿処分に伴って、当時の県下の寺院が組織した「和潤会」⁽²¹⁾がその前身である。大正期にはいつて沖繩県仏教会と改称され、戦時中は活動を中断するが、戦後、一九五一年に再組織されている。現在は二三寺二布教所が加盟し、戦没者慰霊祭などの宗派を超えた活動をしている。⁽²¹⁾宗派別には、臨済宗九寺、真言宗八寺、浄土真宗三寺一布教所、浄土宗二寺一布教所、日蓮宗一寺である。ここに取りあげた首里の臨済宗寺院も、全てそれへ加盟している。

また、いうまでもなく各寺院は宗派の本山のもとに組織的に組み込まれている。沖繩の臨済宗寺院は、京都妙心寺を本山とする妙心寺派に属し、全国二七教区のうちの一教区を形成している。教区の責任者として宗務所長がおかれている。現在の宗派所属寺は十五寺である。本山本部からは、広報・布教の冊子や資料が随時送られてくるほか、春・秋の年二回、布教師が派遣される。一方、教区の寺院側は、信徒を募って、本山詣りなどの活動を行って⁽²²⁾いる。そうした宗派としての布教や参詣は復帰以降に、本格的に行われるようになったという。

首里の臨済寺院は、こうした宗派寺として、あるいは沖繩県仏教会の加盟寺としての組織的ネットワークの中に位置づけられるわけだが、各寺はあくまでも一つの法人組織であり、その運営やありかたは各寺の住職、さらにはそれを支える信徒に依る。寺院としての組織のあり方や活動は、それぞれの寺院において検討され、決められるのである。つまり、寺院のもつ機能や果たす役割は、寺院ないしは信徒を含めたそれぞれの寺院側の活動や考え方に大きく枠づけられるといえるだろう。しかし他方において、これまで十二カ所巡りの実態に見てきたように、寺

院の論理や活動とは必ずしも合致しない民間の側における寺院の捉え方がある。そうしたズレを踏まえて、双方の関係の中で、役割・機能はみていかねばならないだろう。十二カ所巡りの習俗に対して寺院側はどう対応しているのか、その対応のあり方は、機能・役割についての寺院側からの一つの回答といえるのではないだろうか。

さて、十二カ所巡りの習俗をめぐる寺院側の対応をみると、各寺院とも一様ではない。それぞれの寺院組織のありようと関わって、相違がみられる。最後に、この点に関し、調査地としてすでに取りあげた安国寺に加え、万松院、西来院の計三寺についてみていこう。

まず安国寺は、十二カ所巡りの実態調査地として取りあげたように、この習俗に対して許容的である。寺院の業務に差し支えない限り、巡拝を認めている。葬儀や告別式のある場合などは、あくまでも寺院の業務が一義であり、巡拝は許可されない。安国寺は沖縄でも歴史の古い寺の一つであり、十五世紀ごろの尚泰久王ないしは尚徳王時に建立されたといわれる。もとは王号や貴戚をおくられた人の神主を奉安したとされる天界寺の末寺であったが、明治期に天界寺や臨済宗本寺である円覚寺が尚家の私寺となったため、以降は沖縄における宗派の本寺として位置づけられていた。⁽²³⁾ 寺院の業務の大半は、葬儀、告別式、年忌などの法要であり、寺院の運営もそれにより賄われる。宗派を超えて葬儀、法要の依頼は多く、住職はきわめて多忙である。信徒会はあるが、活動は今のところあまり活発ではないという。地域の信仰や慣習を尊重しつつ、寺院としての役割をはたす、という考えのもとで、十二カ所巡りの巡拝を認めているという。⁽²⁴⁾

こうした対応、すなわち在来の信仰や習俗を折り合いがつく範囲で認め、従来の機能を保持する形は、子・丑・寅・午・辰・巳の守り本尊を祭る慈眼院や亥・戌・卯の本尊を祭る盛光寺でも同様である。寺院側の論理と民間の

論理のズレは認めつつもあえてそこに関与せず、許容するといったいわば〈伝統並存型〉とでもよべるものである。しかし、復帰以降、このような従来の対応に加え、新たな変化がみられる。一つは先にも少し触れたが、十二カ所巡りの巡拝寺としての機能をとりやめるといふ形、もう一つは巡拝に関与する職能者を組織化するという形である。

万松院は、平成二年（一九九〇）に巡拝寺としての機能を返上し、それまで祭っていた卯の守り本尊である文殊菩薩を西来院へ、辰・巳の守り本尊である普賢菩薩を慈眼院へ遷している。同年十月一日付けの地元新聞には次のような知らせが掲載されている。「当寺は、仏教布教の一方法として、首里十二カ所参拝寺（う・たつ・み）を九月三十日をもって廃止いたしました。十月一日以降は、「う」はだるま寺、「たつ・み」は観音寺に祭られますので、そちらでおまいりしてください⁽²⁵⁾」というものである。聞き取りによると、これらの守り本尊はもともと円覚寺で祭られていたが、戦争で円覚寺は焼失したため、当時の住職らの話し合いによって万松院で祭られるようになった、という。そうしたいきさつもあり、本来の形に戻ったともいえようが、広告にみるように、寺院側の布教への姿勢が強く感じられるのである。

万松院の組織的再建、強化は復帰以降、とりわけめだつ。まず復帰の年の一九七二年に寺院を再建する。続いて昭和五七（一九八二）年に信徒会組織を結成する。さらに、翌年の一九九三年に梵鐘が鑄造され、一九八七年には寺院を再改築する。⁽²⁶⁾ 一方で住職や信徒会の活動も活発である。著書や新聞投稿を通じて、仏教の教義や作法が論じられる。そうした組織の強化、仏教の教義に則った布教、というイデオロギー強化の線上に、先の参拝寺廃止があるのではないだろうか。その意味では、寺院の機能・役割をより仏教教義の側に引きつけて展開しているといえ、

その対応はいわば〈純粹教義型〉ともいえるのではないだろうか。

いま一つは、西来院、通称だるま寺にみられる対応である。西来院の再建、組織的強化も復帰以降に本格的にすすめられている。一九七二年に寺院を再建するとともに、信徒組織を再編する。そこで、巡拜に関与し、寺院に関わる職能者を信徒に組織したのである。当時は四〇〇人ほどの会員がいたとされるが、現在は、二〇〇人ほどに落ちついでおり、その七割が民間宗教の職能者だとい²⁷う。年二回の信者総会、一月・五月・九月の観音祭、彼岸、花祭などの活動の他に旧盆後の日曜日に沖繩中央墓地における有縁および無縁仏の供養としての戦没者慰霊祭、その次の日曜日には水子供養祭を行うなどの独自の活動を行っている。水子供養に対して積極的に布教し、その地藏堂も建立している。住職の考えでは、仏教や寺院の活動に強い関心をもっているのは職能者であり、そうした人々を排除するのではなく、組織し、さらに彼らを通じて布教を広げる方向に沖繩の地域独自の寺院のあり方をもとめられるということである。いわば〈融合強化型〉といえる対応である。

以上のように、寺院側の対応は、寺院の論理・組織化の方向と相まって、〈伝統並存型〉、〈純粹教義型〉、〈融合強化型〉と三様に整理できるだろう。

七 おわりに

沖繩では、ここで取りあげた仏教系寺院だけではなく、神道系、新興宗教系、あるいはキリスト教系など宗教各派の復帰以降の再編強化、あるいは増加がきわめてめだつ。そのような組織的な宗教に対し、在来のいわば民間宗教はどのように対応したのか、さらにそこにどのような変化がみられるのかを、首里十二カ所巡りの習俗を取りあ

げ、その実態を職能者および寺院側の論理も絡ませつつみてきた。以下、印象深かった点をあげると、

① 沖繩における仏教の歴史的な展開をみると、寺院と地域社会が深く結びつく、いわば庶民仏教として展開したわけではなかった。

② その受容のありようは、沖繩在来の祖霊観、死霊観、神観念と結びついて、在来の宗教体系の枠組みの中で、選択的になされた。

③ その受容にあたってはユタ、ムヌシリなどの民間職能者が深く関与していた。

④ 首里十二カ所巡りの実態の中にそうした点が確認できた。職能者の側からみればそれはあらたな神々を自らの世界にとりこみ、意味づけ、自らの職能に組み込んでいく、職能の広がりともいえる。

⑤ そのような習俗に対しての寺院側の対応には、従来の〈伝統並存型〉に加え、〈純粹教義型〉、〈融合強化型〉といった形態も、ことに復帰以降、みられること。

以上のように要約できるだろう。組織宗教の論理と民間あるいは民間職能者の論理の対立、並存、融合、それは組織宗教の側からみればいずれも布教の強化であるには違いなく、その異なりは、方向の違いであり、自らの機能・組織化のとらえかたの違いであろう。またそれは民間職能者の側からみれば、あらたな意味や価値の広がりを取り込んでいく過程だともいえるだろう。そのような論理のきしみやゆらぎの中で、現在の沖繩の宗教生活は展開しているといえるのではないだろうか。

- (1) 高梨一美「神に追われる女たち」大隅和雄、西口順子編『シリーズ女性と仏教4 巫と巫神』（平凡社、一九八九年）、二二頁。
- (2) 島尻勝太郎「外来宗教の受容と歴史的展開」九学会連合沖繩調査委員会編『沖繩―自然・文化・社会』（弘文堂、一九七六年）、三一九頁。
- (3) 島尻勝太郎「ネンプチャー」窪徳忠編『沖繩の外来宗教』（弘文堂、一九七八年）、一八三―一八九頁。
- (4) 島尻勝太郎前掲論文（注2）。
- (5) 平敷令治「那覇における神仏の信仰」同『沖繩の祭祀と信仰』（第一書房、一九九〇年）、四〇九―四二五頁。
- (6) 真境名安興「沖繩一千年史」同『真境名安興全集1』（琉球新報社、一九九三年）、一九四頁。
- (7) 鳥越憲三郎『琉球宗教史の研究』角川書店、一九六五年、五五七―五八九頁。
- (8) 名幸芳章『沖繩仏教史』護国寺、一九六八年、平敷令治前掲論文。
- (9) 名幸芳章前掲書、五三―六四頁。
- (10) 藤井正雄「仏教について」前掲九学会連合沖繩調査委員会編『沖繩』、三四―三四四頁。
- (11) 『宗教年鑑』文化庁、一九九三年。
- (12) 『沖繩県宗教法人名簿』県総務部文書学事課、一九九四年。
- (13) 鳥越憲三郎前掲書。
- (14) 藤井正雄「先祖供養」前掲窪徳忠編『沖繩の外来宗教』、一四三―一五〇頁。
- (15) 竹田且「先祖祭祀」とくに位牌祭祀について」前掲九学会連合沖繩調査委員会編『沖繩』、一六五―一八〇頁や渡辺欣雄編『祖先祭祀』凱風社、一九八九年など。
- (16) 平敷令治「十二カ所巡り」『沖繩大百科事典・中』（沖繩タイムス社、一九八三年）、三七五―三七六頁。
- (17) 真境名安興「十二支の守護神と寺参り」前掲『真境名安興全集3』、一三九―一四〇頁。
- (18) 平敷令治前掲「十二カ所巡り」。
- (19) 真境名安興前掲「十二支の守護神と寺参り」。
- (20) 名幸芳章前掲書。
- (21) 沖繩タイムス、一九九四年十月十四日版。

- (22) 西来院、片岡禪教住職の話による。
- (23) 鳥越憲三郎前掲書。
- (24) 安国寺、永岡智裕住職の話による。
- (25) 琉球新報、沖繩タイムス、一九九〇年十月一日版。
- (26) 万松院、松久宗清住職の話による。
- (27) 西来院、片岡禪教住職の話による。

なお、本稿は拙稿「『首里十二カ所巡り』にみられる宗教の重層構造」(平成四・五・六年度文部省科研費(一般研究A)研究成果報告書「復帰二〇年・沖繩の政治・社会変動と文化変容」所収)をもとに、特に第五章に力点をおいて、加筆したものである。

沖繩にみるシャーマンの職能者の僧侶化

長谷部 八朗

〈論文要旨〉 カミダリーイー——このイニシエーショナルな神の試練をくぐり抜けた沖繩シャーマンは、しかし、それで苦から全面解放されて成巫へと直進するわけではない。神に主導権を握られた巫儀、予測しがたい神からの指示の継起、それらに付帯する主体性なき自己をめぐる心的葛藤など、その後も大なり小なり、さまざまな苦と対峙し、解決・解消への方途を探りつつ、人を救済する側に立つ者の自覚と自信を見出していくのだといえる。およそ二〇年この方、沖繩のシャーマンの職能者・ユタの間でみられる金峰山修験本宗の僧侶資格を取得する動きを、こうした職能者の主体性確立をめざす志向の一形態と捉える。しかるに何故、あえて僧侶を志すのか。仏教・修験の力を取り込み祈禱技能を高め、巫儀の主導権を得ようとする側面に加え、さらに彼らが琉球王族やその下に仕えた神女・僧侶の子孫との認識をほぼ共有する点に注目し、それらが彼らの出家志向を促したと仮説する。

〈キーワード〉 金峰山修験本宗、出家、シャーマン、アイデンティティ、琉球王朝

一 はじめに

仏教との関連で、わが国におけるシャーマンの職能者の活動実態を明らかにしようとする場合、およそ二つの道筋からの接近が可能であろう。⁽¹⁾ すなわち一つには、特定の寺院とつながりを持ち、そこに祀られる神仏をみずからの祈禱本尊あるいは守護神と位置づけて崇拜する、いわば寺院・僧侶の外護者としての職能者に着目する方向があげら

れる。これら職能者の中には、講社などの信者集団を組織し、寺院への団参を行うとともに、講員・信者に対する儀礼・行事を執行する祭司者の顔も合わせ持つ例が少なくない。その意味で彼らは、「プリースト的シャーマン」の性格を有するといえる。

それに対して、祈禱僧・加持僧・行僧などと呼ばしば称される、祈禱技能を具えその実践を通して信者の獲得をめざす僧侶の側に目を向ける立場がある。そこには、修業を重ね崇拝対象と感応する力を得た僧侶のほか、先達・行者・祈禱師などと呼ばれるシャーマンの職能者が優婆塞・優婆夷の身から発願し、僧侶に転じるケースも含まれる。「シャーマンのプリースト」ともいうべきケースである。

本稿の目的は、沖繩を対象に右の在家シャーマン↓出家の事例を取り上げ、彼らを僧侶へといざなった動因、背景は何か、また実際に出家したのち彼らは僧侶という立場をどう受け止め、いかなる活動姿勢をとっているかについて考察することにある。具体的には、当地のシャーマンの職能者であるユタ（以下、「職能者」と記す）の間で、金峰山修験本宗の僧籍を取得する動きが近年出てきた。こうした「職能者」の僧侶化現象に焦点を定める。金峰山修験本宗は、役行者を開祖とし、吉野の金峰山寺を総本山とするもとは天台宗所属の宗派であったが、戦後独立し同宗を名乗るに至った。しかるに、以下で言及するインフォーマントの間では、「修験者」意識はむしろ希薄で、あくまで「仏教僧侶」を志すという点で相通するものがあるとの印象が深い。その意味では彼らにとって、同宗の「修験道」としての歴史的特質はさほど自覚的に認識されていないように見受けられる。したがって、彼らの修験道理解や同宗の教理解釈のありように関してはいずれまた別の機会の考察に俟つこととし、ここでは、彼らを僧侶の道へと向かわしめた外的契機をイニシエーションから成巫への過程と絡ませつつ論ずるとする。

本稿では五事例・計六人を紹介するが、当テーマの該当者が沖繩全体でどのくらいいるかは現在のところ掌握しきれいていない。それゆえ以下の論考は、今後のさらなる究明をめざす上での中間報告的なものであることを、はじめにお断りしておきたい。まずは、仏教の沖繩での展開について概観する作業からとりかかろう。

二 沖繩における仏教、金峰山修験本宗の歴史と現状

『琉球国由来記』（一七七三年）や『中山世譜』（二七二五年）などの古文獻は、沖繩における仏教の黎明を一三世紀後半と伝える。爾後、国家鎮護と王族の菩提を弔う祈りを負託された臨濟・真言両宗が、為政者層を中心に受容されていった。やがて近代に入ると浄土真宗大谷・本願寺両派が開教し、さらに戦後は、浄土宗（初伝は一七世紀はじめ）、日蓮宗（行者の来住は明治期とされる）・日蓮正宗・本門仏立講（本門仏立宗より独立）といった日蓮系諸宗、天台系の金峰山修験本宗ほか、新たにあるいは復興を期すべく将来された。

だが、概して仏教は、沖繩の民衆世界に充分根付くことなく今日に及んでいる観を否めない。歴史を振り返るなら、その背後にある要因を色々と指摘できよう。一七世紀初頭の薩摩藩支配による僧侶の布教活動の禁止、降つては昭和の沖繩戦による寺院施設の壊滅的打撃（三カ寺を残して焼失）等々。加えて僧侶自身が強調するのは、容易に風穴を穿ちがたい土着の信仰基盤の厚さである。「現今、なお、他府県にない土俗信仰の根深いこともあって、布教は容易でなく、仏教の宗旨が沖繩県民の内面的信仰として生活の中に生かされて³⁾いない」。

しかるに、こうした土着の信仰の「根深さ」は、仏教の将来・定着をかたくに阻む要害堅固な姿勢というよりも、むしろ仏教的要素すら取り込み、意味の再編を迫る伝統コスモロジーの根深さを指しているよう。クアンヌン

(観音)を対象とする現世利益信仰の拡がりやフトウチ(仏・死者)観念の浸透が例示するように、民俗宗教と結びついた仏教的要素は種々看取されるのである。そのさい、このような仏教への接近を在来側から推し進める上で主要な役割を果たしてきたのが、ここでいうところの「職能者」にほかならない。今日、「十二カ所巡り」をはじめとする寺院参拝の風が彼らの間できわめて盛んなことも、右の事実を裏付けている。⁽⁴⁾

さて、かかる参拝は通常、あくまで民間の「職能者」の立場から寺院を指向する例であるが、本稿の関心は、彼ら「職能者」が仏教へさらに踏み込んで僧侶化する例に向けられている。そこで当の金峰山修験本宗が沖繩にもたらされた経緯と現在の動向をあらまし述べておきたい。

一九九三年一月の段階で県内に二四人の同宗僧侶(教師)⁽³⁾が存在する。男性一六人、女性八人の内訳である。その中心となるのがT・T(明治三〇年生)で、沖繩に同宗を開教した人物である。T・Tは若い頃、糸満で一人の女性法華信者に誘われたのが縁で法華経を信仰するようになり、後年、法華行者が那覇に教会を開いたとき弟子入りをしてそこで下働きをした。鹿児島の日蓮宗寺院にも赴き、教えを受けている。しかし、戦争の混乱、あるいは戦後の日蓮系新宗教の参入などもあって、彼の信仰は次第にとどこおりがちになった。その頃大阪に旅行をしたさい、U・K(昭和四年生)という金峰山修験本宗の僧侶と出会う。U・Kの母親もまた行者で、彼女と話をするうちにこの宗派への興味が湧いてきた。そして沖繩への開教を託される。これを契機に本山に参拝したT・Tは、管長の説教をきいて出家の意を固めた。昭和三七年頃のことである。かくして同宗の沖繩展開は、T・Tを先駆けに昭和四〇年前後から開始された。僧侶らの入壇年次をみても、昭和四〇年代後半が最も早く、半数近くが昭和六〇年以降に集まっている。同宗はこのように、比較的近年、沖繩でその活動が目を引きはじめた宗派といえる。ところ

で、T・Tが僧侶となるきっかけはU・Kおよび母親との邂逅にあったわけだが、U・Kはその後も沖繩での同宗発展に少なからぬ影響を与えてきた。彼に師事する形で僧籍を取得する人もみられるからである。したがって、当地にみる金峰山修験本宗の僧侶形成ルートは、大概地元のT・Tを介するものの、ほかに大阪のU・Kを経由する場合もあることになる。

僧侶の中には、頭を丸め、僧衣を身にまとい、堂宇を構えるいわばオーソドックスなスタイルをとる向きも見受けられるが、多くは、有髪で一般民家に祭壇を設けて活動している。「職能者」出身の僧侶の正確な数は目下掴めていないが、管見の及ぶかぎり、彼らはいずれも民家（自宅）を本拠とし、従来の祭壇に本尊を併祀したり、新たに仏壇をしつらえて僧侶として祀る本尊と「職能者」として祀ってきた守護神を別安置するなどの形をとっている。

三 事例

事例1 H・K（男性、昭和五年生）

H・Kの両親は、ともに霊的能力を具えていた。父は夢で神が知らせる「前予言」がよく当たった。母は結婚前は門中の神役であったという。彼が七歳のとき両親の故郷粟国島へ大阪から引き揚げ、父は国民学校の代用教員となる。

終戦後、H・Kは村役場に勤める。ところが、三七、八歳の頃から偏頭痛に悩まされるようになり、それが四五歳前後まで続いた。病院への入退院を繰り返す。次第に頭痛だけでなく、色々な幻覚におそわれ出した。たとえ

ば、寝ていると、女性の声がして目を覚ます。するとその女性が外に出るようにと手で合図を送る。柄の入った着物をきて、八咫鏡の付いた首飾りをし、長い髪を束ねて前の方へ流している。十代後半とおぼしき女性で、雲に乗ってH・Kに近づき、雲から降りる寸前に彼を金縛り状態にした。しばらくすると「ウキレー（起きなさい）」と言って指で外へ出るよう命じる。言うとおりにしたら、今度はあちこち連れて行かれた。どこも皆海岸の近くであった。こうした幻覚をしばしば体験した。あるとき、例の女性はみずからをニライカナイより訪れた海の神と称し、「お前を守ってやるから世に出て迷っている者を救うように」と告げた。そして、袈裟や数珠、着物、刀などを机上に並べて、すべてH・Kに与えると言ったという。四〇歳代半ばの年の暮れのことである。

H・Kは二週間ほど部屋に籠って泣いた。周囲からは強く咎められた。父が教員をしていたせいもあって、「職能者」になることを到底認めてもらえない状況ではなかった。彼はそう述懐する。だが、非難した人たちが次々と五人死んだため、神の怒りを招いたと恐れをなしたのか、その後あからさまに責められることはなくなった。とはいへ村の生活は息苦しく、結局那覇へ出ようと決心する。那覇に移ってまもなく、朝三時頃に例の女神が頻りに夢枕に立ち、「そんな弱気で苦しんでいる人を救えるか」と叱責する。身の処し方のわからないH・Kは、ついに頭痛薬を飲み下し、自殺をはかる。一週間近く意識不明の状態が続いた。やがて明け方、女神が現れ、「お前は死にたいというが、お前の魂はあの世に行つてまた帰つてきているさ。今はお前という人間は二人いるさ」と語った。「二人いるとはどういうことか」、神に尋ねた。「それは自分で考えなさい」。神はそう答えるのみであった。一ヵ月後、家の前に見知らぬ老女が現れた。島尻方面から来たという。彼女は拝みをする人らしいが、二、三日前からH・Kの姿を見せられ、「お前はまだ神の心が入っていないから、H・Kの所へ行つて入れてもらいなさい」と神

示を受けて訪ねてきたのだとのこと。H・Kは巫儀の仕方知らないまま、ともかく彼女の前に座った。するとガタガタ震え出した。彼女の顔がまるで例の女神のようにみえたそうだ。

それから数年のち、拝んでいる最中に女神が、「お前は（依頼者の）先祖霊に迷わされている。力が足りないから修業をするように。ただし、仏教を学んでもよいが、この地の習わしで導くのがお前の役目だ」と命じた。そんな折、大阪にいる親戚の紹介でU・Kを知り、訪ねてみる。そこで得度を受けるよう勧められ、吉野に行く運びとなった。五〇歳を過ぎてからの出家である。

事例2 T・S（女性、昭和八年生）

兄弟姉妹八人のうち三人が亡くなり、現在、兄弟二人、姉妹三人（T・Sは真ん中。妹も出家）だが、姉妹は皆「職能者」の道歩んできた。T・Sは幼少時からクサブークア（おませな子）といわれ、大人も知らないことを誰かにしゃべらされるかのように話したそうだ。なかでもカミグトウ（神事）に入らしめる原初体験となったのが、小学校三年生の頃に見た夢である。雲の中から姫君のような女性が七、八人現れ、御所車にT・Sを乗せて天界へ連れて行った。そこには沢山の星があり、北斗七星について教えられる。「この星を下さい」といった途端、目が覚めた。しかしT・Sら姉妹は、「職能者」の入巫過程におおむね随伴するカミダリーイ（神憑り・神崇り）の発現をみていない。T・Sはその理由を、母が信心深く、各地の聖地・拝所への参拝を熱心にしていたお蔭だと説明する。しかし、いざカミグトウを行ってみると、霊に憑かれることの辛さを実感させられた。生霊が憑依するときはあまり苦しくないが、死霊の場合は非常な苦痛を受ける。死者の死の瞬間を再現させられるためという。依

頼者の相談事には概して、満たされない最期を迎えた人が絡む内容が多いので、余計に苦を背負わされることになる。また、霊がいつ憑くのか予測がつかないのも、辛い点である。

このような苦しみを伴う霊の憑依を防ぐために、あるいは、グイス（呪文）を唱えるのみでは容易に彼女の身体から離れない憑依霊を随意にはずせるように、もつと力をつけたい。グイス以外に、経文を唱えることがそうした力を高める上で役立つのではないか。T・Sはかねてこう思っていたという。「職能者」で金峰山修験本宗の得度を受けた人がいるのを、以前から聞いていた。T・Tの存在も知っていた。そこで同氏を訪ね、入信を請うた。

かくして修験の道に入り、昭和五六年には、奥駈け修行を体験する。吉野から熊野に至る山岳霊場を踏破する修行だが、そのさい、山の霊気が直接肌に触れる感覚に包まれた。それは、山中の木々や土と自分が一体になる感覚であった。まわりの修行者たちの「六根清浄」の声に支えられ、みずからはグイスを唱えつつ成就したと、T・Sはそのときの感動を語る。翌五七年には教師に補任されている。さらに平成五年には、加持作法の伝授を受けている。

T・Sは現在、祈禱のさい、グイスと経文を状況に応じて併用している。また、墓拝みの依頼には読経を中心に行う。その点を除けば、祈禱の手法に以前とさしたる相違はみられない。経文を覚えて良かったと思うのは、むしろ、彼女自身の心の迷いや不安が読経によって和らぐことだ。県外に住む子供たちからの連絡がしばらく途絶えたりすると、自然とお経をあげたくなるそうである。結局、修験道はT・Sにとって、依頼者に対する祈禱の技能を高めたいとする当初の目的もさることながら、今では、彼女自身の精神修養のために欠かせないものとなっている。こうした受け止め方は、妹のA・K（昭和三年生）にも同様にうかがえる。T・SやA・Kのかかる立場は、裏返せば、カミグトウで仏教・修験道を前面に押し出すことの困難さを示唆しているよう。両者とも、学んだ仏教の

知識を相談内容にもつと反映したいと思うのだが、そうしたら依頼者から敬遠されるのではないかと懸念するのである。

事例3 S・J(男性、昭和二年生)

終戦後、米軍トラックの運転に五年間従事し、のちにバスの運転手、復帰後は運送業と、自動車の運転の仕事が続けてきた。三〇歳で結婚。所帯を持つてからは鉄筋製造工場の資材運搬の職に就く。ところが、ある夜勤の日、資材が落ちてきて右手の人差し指を切断した。それからしばらくして、夢をみた。夢の中でも、一人の自分が、「左手もとるぞ。仕事は自分でやっているのではない。仕事に感謝するように」と告げた。それまで合掌すること嫌いなS・Jであったが、この夢をきっかけに何となく仏教への関心が芽生えてくる。

その後海洋博が開催されていた頃、虎の霊に憑かれた。そして、虎のように吠えたりするようになる。あるとき、各地のウタキ(御嶽)を掃除せよとの神の声を聞く。S・Jは命に従い、休暇はもっぱら県内各地のウタキを巡り、清掃して歩いた。三年間続ける。当時は海洋博の施設づくりで自然が破壊された時期でもあった。沖繩では虎は神の使いと信じられているところから、S・Jは、神が彼に虎を通してこのような使命を送ったのだと理解した。では、その神とは何か。神自身正体を明かさなけれど、それは所属門中の元祖と伝えられる真言宗僧侶に違いない。手を合わせるのも嫌いだった人間の仏心を引き出してくれたのであるから。つまり、夢中の「もう一人の自分」とは、「元祖の真言僧」にはかならない。S・Jはそう確信するに至った。

門中宗家に伝来する文書を昭和一二年に再編した『家譜』は、当の元祖を尚真王に重用された元僧侶であると記

す。そのかぎりでは必ずしも真言僧と断定しがたいが、門中にはそうした伝承が受け継がれてきた模様だ。『家譜』は以下のように載せる。

少時釈教僧で支那に渡る志を懐いて沖繩に來た。嘉靖元年大永二年、足利義晴將軍の時であった。沢祇掟と改名還俗した。後に毛氏の沢祇親方盛里に随つて支那に航した。帰国後、日本に帰りたいと請いしに尚真聖王は留めて、日本人の室思戸を妻にさせた。更に那霸伊呂農辺に御倉西殿を賜わり、後に立派な冠を戴いた。ここに我が祖先が栄える源を創めたのである。御年五十八で亡した。

仮に先祖の使いとしても、虎に憑かれたS・Jは、「動物靈の皮を脱ぎ、〃人間〃として生まれ変わる」ためには、学問を身につけ修行を積まねばと考えた。そこで、話に聞いていたT・Tを訪ね、出家の意志を伝える。かくて得度を受けたのが、昭和五年の二月のことである。しかるのち昭和六年・平成元年と、二度にわたつて奥駈け修行を實踐した。また、四国八十八カ所の巡礼も、昭和六年に二〇日間かけて行っている。

現在の活動は、自宅葬、法事、地鎮祭が中心。ほかに、動物靈や不成仏靈のオハライ(祈禱)・供養などの依頼も少なくない。葬儀依頼は葬業者を通してくる場合がほとんどである。修行によつて行力を深めても、それを実社会でなかなか活かせない。結局は葬儀・法要が主で、教化に関しては目下手詰まり状態と、S・Jは現状を語っている。

事例4 A・K(女性、大正一二年生)

A・Kが最初に神を見たのは、一〇歳頃だという。背が小さく鼻は大きくて垂れさがり、目の下が膨らみ、蚊帳

を着た男神である。二〇歳代半ばより、神の命令であちこち歩かされるようになった。島々を回り、拝み、その地の死者の霊を弔う。また、神から、訪れた土地の過去について知らされ、それを地元の人たちに話すようにと命じられる。言う通りにしないと家で飼っている豚を全部殺すなどと脅されるので、止むなく指示に従って方々を歩き回った。やがて料亭や寿司割烹の店を開いたが、その度に喉が痛くて歌が唄えなくなったり、手足が痛んで三味線も弾けず踊りも舞えなくなったりする。そして夜は寝つけず、食欲がなくて水分を中心に取る生活が三年程続いた。そのうち夢の中で神から三冊の帳簿を授かったのを機に、カミグトウを始める。以後も、天神・竜神・ウシジンテイと名乗る角の生えた色の黒い神・斎場御嶽の守護神と称する神など、さまざまな神が顕現し指示を与える。ブラジルに移住しようとしたら、鉄砲を持った神が現れ、逃げようとしてもどこまでも追って行くと脅す。こうして神に取り巻かれ、神意への屈従を余儀なくされる人生を歩んできた。

修験道との接点は、何も免許を持たずして人助けはできないとT・Tから言われたことにあり、その力添えで得度を受けた。活動は治病儀礼が主で、これは出家以前と変わらない。中でも腫れ物を治す祈禱を得意としている。しかし、修験といっても地元の人たちには判らない。だから僧階への執着もないし、看板も出さないのだそうである。A・Kは、みずから第二尚家の王の子孫と称し、それを記した文書の整理に取りかかったところであるという。人を救う仕事にこれまで携わってきたのも、王族たる先祖が関係した島流しなどの刑執行に対する懺悔の気持ちゆえである。彼女はこのような語っている。

先述のとおり、祈禱主体の活動は今日でも変わらない。ただしその手法には、読経を盛り込み錫杖ほかの祈禱具を取り入れるなど、仏教的要素が加味されている。出家してよかった点は、こうした仏教の知識や儀礼・作法の仕

方を覚えたことだ。そして、出家後も途絶えたわけではない神からの指図・命令について、できればそうせずに済むようになりたいと、彼女はいう。神に振り回される自分が哀れだからというのである。

事例5 I・M（女性、大正一二年生）

I・Mが二歳のとき父が、四歳のとき母がブラジルへ渡る。彼女は祖母のもとに預けられた。一〇歳で東京へ働きに出される。三人の子供のお守りの仕事だった。苦しく寂しく、毎日のように星を仰いで泣いた。二〇歳で帰郷し、三年間見習看護婦をしたが、得た収入は母の借金の返済に消えた。

戦後まもなく、疎開先の熊本から帰る。その頃からカミダリーイが始まった。一日中歩き回ることもあった。道で急に倒れ、意識不明に陥った経験も二、三回ある。軍の病院に三ヶ月入院したときもある。やがてカミダリーイがおさまり、割烹の店を営みながら、カミグトゥウを行うようになる。病院で好転しない病気の相談が最も多い。加えて、『前予言』もよくあるとのこと。たとえば、雲仙・普賢岳の噴火も知らせがあったという。山頂に寺の名残をとどめた柱が四本立っている。二〇〇年前に焼かれたのだ。そこに、阿弥陀如来と普賢・文殊両菩薩が「懺悔」といながら登ってきた。そして曰く。天より火の神を呼んで、雲仙の火の神を鎮めないと噴火が起こる、と。こんな内容の予言が下ったそうだ。これまでに応談した依頼者の数は約三〇〇〇人、うち八重山が九八〇人にのぼるという。

僧侶の道をめざしたのは、こうした蓄積をI・M一代で消滅させたくなかったからだ。実際、二人の息子も出家している。昭和五十一年に法名を授かり、平成七年大律師の資格を得ている。金峰山修験本宗へ関心を抱いたのは、

皇族と関係の深い天台系の宗派ゆえという。I・Mによれば、彼女の出身は玉城村の真壁家で、先祖は真壁大アムシラレだそうである。現在、大阪に新寺建立する予定で、その資金調達の意味もあって、当の大阪で製茶を業務内容とする福祉事業を始めた。したがって沖繩の自宅は事務所という形になっている。将来は、息子も含めて沖繩と大阪の両地を拠点に活動を展開したい模様である。

四 考察

1 苦と向き合う「職能者」

右の諸事例を通してまず目に留まるのは、事例2を除いていずれも、入巫の過程でカミダリーイ現象の発現をみていることであろう。事例1のH・Kは、ニライカナイから来臨した女神に見込まれて意のままに操られ、島内(粟国島)各地の聖地を夢遊病者のごとく徘徊させられた。事例3のS・Jは神(先祖)が使役すると目される虎霊に憑かれ、県内各地のウタキの掃除を命じられて、およそ三年間それを実践している。事例4のA・Kの場合も、二〇歳代半ばより神の指示で島々の聖地巡拝を繰り返して、さらに体が痛んで食物も受け付けない状態が三年程続いている。事例5で取り上げたI・Mは、一日中彷徨したり、道で卒倒するなどの症状に何度か見舞われた時期があった。ただし事例2についても、T・S自身カミダリーイの発現はないとしているわけだが、夢の中で御所車に乗せられて天界飛翔をするという入巫に先立つ一種イニシエーションナルな神人交流体験をしている点は留意すべきだろう。

知られるとおり「職能者」は、入巫の第一歩として通常「神によって与えられた『聖なる病い』⁽⁶⁾」ともすべきカ

ミダリーイを蒙る。すなわち、神や先祖などの影響と観念される幻覚症状を伴う心身異常の体験である。「職能者」はこのカミダリーイなる「苦悩の犠牲」⁽⁷⁾者にほかならない。なぜならそれは、「神の側からの一方的な働きかけであり、神の選択的意思の実行の過程である」⁽⁸⁾からだ。その意味でカミダリーイがセジタカサン・ウマレタカサン、つまり、もって生まれた非凡な霊的資質・力の具有者である証左だとしても、それはあくまで「入巫ののち、ユタグトウを積み重ねるうちに次第に修理固成されてくる。その段階で、過去を顧みたときに自覚されてくる観念」⁽⁹⁾とみなさねばなるまい。

かかるイニシエーショナルな「病い」の発生と終息は、エリアーデ流に形容するなら、「俗な人間がまさにへ分解」⁽¹⁰⁾せんとし、新しき人格が生まれるべきことを示す」ということになる。このような擬死再生の、いわば象徴劇としてシャーマン誕生を描く視点は、シャーマンに対する神秘的でヒロイックな印象を増殖させる。それゆえまた、シャーマンに対する超越的イメージをも際立たせる。しかし、この「病い」の体験が即、シャーマニックなアイデンティティの確立に直結しているわけではない。むしろ、カミダリーイなる「苦悩の犠牲」を強いられた未来の「職能者」は、その後もさまざまな葛藤と向き合いつつ成巫への独り立ちの道を模索しているのではなからうか。たとえば祈禱手法の獲得の問題がある。H・Kが数珠や刀などをカミダリーイの中で神から渡されたように、祈禱の道具や仕方をしばしば神が指示するといわれる。一例に、「職能者」の祈禱を構成する主要な要素であるグイスをあげることができよう。その内容は実際に唱えてみないと判らない。神にしゃべらされているからだ、とH・Kは説明する。つまり、グイスは神の発する言葉であって、「職能者」はそれを代弁しているにすぎないというのである。⁽¹¹⁾

カミダリーイから祈禱実践に至る一連の過程が神との葛藤を余儀なくされるのに加え、「職能者」への道を選ぶことにネガティブに反応しがちな周囲の人びととの葛藤が追いつかぬ討ちをかける。H・Kの場合はさしずめ、「職能者」化を迫る神と反対する人とのジレンマ状態に悩んだ末、みずからの命を絶とうとした深刻な例といえる。

こうしてみると、「職能者」が直面する葛藤を煎じ詰めれば、結局神の威力を前にして自己の「主体性」を見出しえないところに、主要な原因の一つが存するとしなければなるまい。T・Sは述べる。「職能者」は苦しみの中でカミダリーイを経験し、神の指図によってそれぞれのやり方で拝みを始める。ハダカユ（裸世Ⅱ世のはじまり）から歩み出す人は、アナガマ（洞穴）を拝まないといけない。山だけを拝む人。夢で現場へ連れ出される人。だが、どの場合も「その前に自分は一体どうなのだ」という主体がない、と。彼女はまた巫儀のさい、不幸な死を遂げた人の霊にかかられるときはとても苦しいそうだ。さらには、霊にかかられやすいときと否とがあり、自分でもいつそうなるか予測がつかない。だから、苦痛を伴う霊の憑依を避け、かつ容易に解けない憑依を自力で退去させられる力能を身に付けたい。彼女は、かねがねそのように思っていたという。右の言葉に象徴されるごとく、巫業で身を立てる彼女らの歩みは、「職能者」としての主体的自我を回復し確認しようとする欲求に、大なり小なり支えられてきた側面を持つ。S・Jの、自身に取り付いた虎霊の皮を剥ぎ、人間として生まれ変わりたいとの象徴的な表現からも、主体性回復への願いが透視できよう。いわば没個的な「神に強いられた存在」から「神に選ばれた存在」と積極的に自己を受け入れる立場へ転位しようとする願望である。

そのために「職能者」は、巫儀の実践を経験的に積み重ねる中で、手法に検討を加え霊的交流の力能を深めるといったある意味の「修行」を通して儀礼執行の主導権の獲得をめざす。このことを裏付けるのが、大橋英寿氏によ

る「職能者」をめぐる次の指摘であろう。すなわち、経験の浅い「職能者」は「憑依人格（守護霊―引用者）によって主体的自我が支配され、他律的に振りまわされ……。十分に修業を積むとか、経験を積むということは、実は、主体的自我が憑依人格を逆に支配・制御し、必要なときに思うように随意に操作できるようになることである」¹²⁾。

2 出家の動因・背景

このようにみえてくると、祈禱能力を経験的に高めることが「職能者」としての主体性の獲得をもたらし、またそうした主体性の確立が、神や霊に対する葛藤から彼らを解放させる道につながるのがわかる。そこで問題となるのは、右にいうところの「経験」の中味であろう。「職能者」は従来、ほかの「職能者」らの巫儀を見聞し参考にしてみずからのその向上をはかるといわれる。その結果彼らの間には、ほぼ類似した形式がおのずと生み出され、踏襲されることとなる。ところが近年、この伝統的な巫儀の手法に加えて、他宗教とりわけ仏教の要素が取り込まれる傾向が目付きはじめたと聞く。たとえば、T・Sの話では、比較的若い年代の「職能者」の間で般若心経などの経文を唱える例がみられるようになったという。彼女自身も、神に唱えさせられるグイスではなく、自分の意志で経文を唱えることが憑依霊を制御する力を深めるのに役立つのではないかと、常々思っていたそうだ。

本稿で取り上げた諸事例を生む一つの背景に、こういった「職能者」の仏教への接近という今日的趨勢を指摘できよう。そこには、情報化の進展による活字・映像を通した仏教との接触機会の増大といった時流が映し出されているとともに、「十二カ所巡り」をはじめとする「職能者」の寺院参拝の風が近年活況を呈しているなどの当地の特殊事情も与っていると思われる。だが、仏教が祈禱技能に応用され、心の葛藤を癒す処方箋を示してくれるとし

ても、ここでの諸事例にみる「職能者」の僧侶化がそれらの理由だけで生起したとは考えにくい。先のT・Sの言にもあるとおり、「職能者」の立場でもそれらは実践可能なはずだからである。とすれば、彼ら自身必ずしも言明していないけれど、彼らを僧侶の道へと促すより積極的な動因がほかに働いているとみななければなるまい。

このような観点から事例を捉え返したとき、彼ら独特の系譜意識が浮上してこよう。T・Sおよび妹のA・Kを例にとれば、彼女らの先祖は琉球を最初に支配した天孫氏の子孫である英祖王の系統に連なるという。また現在も皇室に関係した夢をよく見るそうである。英祖王の後裔であることは、T・Sが二十代のとき巫儀を通して神示された。したがって系図などの資料による具体的な裏付けがあるわけではない。が、かかる守護神の知らせは、神威絶大なるがゆえに兩人にとって、そうした客観的な資料とはまた別の意味で強い規範性を有しているのである。事例4のA・Kの場合は、第二尚氏の王統と結びつくとのこと。それを記す古伝が残っており、目下整理にとりかかっていると聞く。彼女は、為政者たる先祖が執行した流刑などの行為に対する謝罪の意味でカミグトウを続け、人を救ってきたのだと語る。S・Jの先祖はやはり第二尚氏の尚真王の在位時に渡琉した大和の真言僧であると伝えられ、関連資料が門中宗家に存在する。I・Mの場合は、生家が玉城村の真壁家で、真壁大アムシラレの末裔であるとされる。尚真王の治世下、聞得大君を最高神女とする神女組織が整えられた。大君のもとに任ぜられた首里・真壁・儀保の三人の大アムシラレが、各地のノロの管掌に当たったといわれる。このうちの真壁大アムシラレが先祖だとの伝承が生家に受け継がれてきた。I・Mが二歳のとき父、四歳のとき母がブラジルに移住し、ほとんど両親の記憶がないまま祖母の手で育てられ、一〇歳で東京の見ず知らずの家へ働きに出されるといった辛苦の人生を下支えしてきたものが、神女たる先祖の霊力によって守られているという意識であった。以上の例と比べH・Kのケ

―スはやや趣を異にし、先祖とのつながりよりも守護神の意志で仏教との接点を見出したといえる。その守護神は琉球開闢神話の主人公アマミキヨで、祭壇には、アマミキヨ・シネリキヨ・天帝子・天孫氏の凶像が掛けられている。

いずれにせよ、各例とも先祖や守護神が琉球王国の王族ないしはそれに仕えた神女・僧侶であるとの認識を共有していることに気づかされる。「個人、家族のアイデンティティを先祖とのかかわりで求めていこうとした場合に、琉球王国に基点を求める志向は沖縄社会においては有効に作用しうる」と孝本貢氏は述べているが、本事例は、こうした側面を端的に物語るものといつてよい。そのさい、当時の仏教が国家鎮護の役割を担う形で王朝と密接に結びついた事実を鑑みれば、このような王朝に連なる系譜意識を持つ彼らが、宗教者として自己の主体性を確立するための方途を「仏教の側に立つ」ことに求めた経緯には、それなりの蓋然性があったことが了解されよう。かくて彼らは、自己をアイデンティファイする拠り所を先祖に措定し、その姿をみずから僧侶化する中に投影し、かつ学んだ仏教的知見を祈禱技能や心の修養に活かしつつ、旧来の「職能者」の枠からの脱皮をはかったとみなしうる。

とはいえ、たとい僧侶を志すにせよ、沖縄には臨済・真言両宗をはじめとする仏教諸宗が既にもたらされ、活動している。殊に臨済宗の「十二カ所巡り」を構成する寺院の中には、「職能者」を主たる成員とした二〇〇人程の規模の信者組織もできている。⁽¹³⁾ そうした状況をよそに、「職能者」の出家が金峰山修験本宗に集中しているのは何故か。現段階では推測の域を出ないが、おそらくいくつかの理由が複合的に作用しているものと思われる。その一つに、吉野・金峰山寺は歴代皇族の厚い崇拝、外護を受けた寺院であるとの認識が「職能者」の間に少なからずみられる点があげられる。実際、聖武天皇・宇多法皇ら多くの皇族による尊崇、寄進がなされており、臨済・真言な

ど他宗派として皇族関連の由緒を持つものの、こと「職能者」の間においては右の認識が流布していた模様だ。こうした認識の発信源は必ずしも定かでないが、たとえば初期に出家した一人であるI・Mなどは、皇族とゆかりが深いという理由で吉野山をめざしたと語っている。そこに王権に仕えた大アムシラレの末裔とする彼女の系譜意識が投影されているであろうことは、想像に難くない。他方、同宗を沖繩へ将来したT・Tは、「職能者」の出家志願に対して進んで門戸を開放し、受け皿となってきた。さらには志願者たちが、同宗の奥駈け修行における霊場巡拝と当地のウタキ巡りとは一種通じるものがあるとの見方をほぼ共有していることも注目されよう。

3 出家後の姿勢

以上のような動機・背景のもとで「職能者」の中から出家者が生まれたわけである。では実際に僧侶の資格を得た現在、彼らはいかなる活動姿勢をとっているかだが、それはおおむね二つの方向に分岐している観がある。すなわち僧侶たる自己を積極的に打ち出すか否かの違いだ。次に、この問題を取り上げてみたい。

まずT・Sや妹のA・Kに関しては、出家はしたものの、「職能者」の立場を脱し僧侶になりきることにためらいをみせる。T・Sは出家してみても、シュウケン（修験）を活動の前面に押し出すのは難しいと改めて実感したと語る。かりにそれを通すなら、依頼者は離れていくだろうし、「職能者」社会でもクチナン（口難）の的にされ、なおのこと異端視されかねないからである。当地では、仏教はユスガミ（他神）なのであり、およそ人びとは、土着のコスモロジーの中で病・災因を捉える視点を失っていない。ために、「粟粒も米粒も割って食べる程の人間になりなさい」と、心豊かで物を大切に生きる方を教えてくれた母の影響を多分に受けた彼女は、カミグトウの依

頼者に対しても仏教の教えを説いて教化したい気持ちは強いが、そうした人はいかえって遠のいてしまうとの懸念を払拭できずにいる。こうしたジレンマはあるが、しかし彼女らにとって経文は、もはや欠かせないものとなっている。祈禱ではグイスと経文を併用し、墓拝みのさいは経文を中心に読んでいる。また、彼女ら自身不安や心の迷いを抱いたときは、読経して静めるそうだ。このように彼女らは、仏教をあくまで祈禱のおよび自分の精神修養の手段として位置づけ、僧侶の立場を対人的・対社会的に進んで表明することをむしろ抑えている印象を受ける。

A・K（事例4）の場合も似たような姿勢が認められる。彼女は、出家して仏教を学んだ結果、依頼者への応対・説明の内容が豊富になったのは確かだけれど、あえて僧侶の看板を掲げることにはしないという。同じ消極的な姿勢でも、H・Kは状況が異なる。たとい仏教を学び修行をしても、沖繩の習慣で人を導くのが務めと、守護神から釘をさされたのである。彼は目下、祈禱に仏教で学んだ手法を用いることはないそうだ。強いて使うと「祟りが来る」ためという。儀礼の場に蛇や鼠が現れ、邪魔をするのである。これらは守護神の変化した姿であると彼はみない。つまり、約束を破ったことへの「神が下した罰」だということである。そこで彼は、仏教を「生きている人間の精神的な慰め」として活かす方法を探っている。当面、仏典・教本を通して仏教の知識を学び、それを祈禱のあと依頼者に説明するその仕方に応用したいと述べる。

右はいずれも、僧侶の立場を外へ向けて強調することに慎重な態度を取る例である。その一方で、僧侶たる自己を積極的に主張するのが、S・JやI・Mといえる。S・Jは、本山から派遣された布教師をもって任じている。筆者に対しても、最初に挨拶を交わしたとき、自発的に身分証を提示したのが印象深かった。僧侶への道は真言僧であった先祖の導きであり、自己に課せられた使命だとの信念が言葉の端々にうかがえた。ただ、それゆえにま

た、真言宗との関係も絶ちがたいとする意識の揺らぎが窺知できたのも事実である。彼は那覇の一真言宗寺院の信徒会世話役をつとめているし、四国八十八カ所の巡拝も昭和六一年に二〇日間かけて達成した。この辺に、真言宗をめぐる彼の微妙な心情が見え隠れしているように思う。彼が今最も実行したいのは、これからは心重視の時代とすべく若者を教導することだと話す。現実はいしかし、根強い伝統を持つ「職能者」と既にある程度地歩を築いている既成仏教者のはざままで「行力を積んでもそれを娑婆で活かせない」状況にある。教化への思いをうまく実践できず、葬祭業者を介した葬儀依頼がいや増してきているのが現状だが、それを打開しようとする意欲は強く感じられた。I・Mも僧侶活動を果敢に展開している一人であり、名刺にも「金峰山修験本宗住職」と謳っている。彼女は、自己の霊力すなわちセジの源泉を、大アムシラレなる王権鎮護の祈りを司る中核プリーストであった先祖に求める。かかる素地より、「職能者」から脱皮しようとの意志が発露したわけである。そして、寺院を建立し、二人の息子を後継者に据え、依頼者の信者化をはかっていきたい模様である。そのためには、仏教が未だ広く浸透するに至っていない沖繩にこだわらず、県外も視野にいれようという発想だ。具体的には大阪に進出し、そこに新寺を建てるべく、その資金づくりの意味もあつて福祉事業を始めたと聞いている。

論じてきたとおり、各例の出家後の姿勢には、あらまし二つの傾向がみられた。僧侶の立場を前面に押し出すことに慎重な向きと、僧侶としての活動を積極的に推進しようとする意欲を持つ人たちの対照的な二タイプである。これをどう解するかは、新たな事例を加え、今後の推移を見守りつつ検討していかねばならないが、ここでは、留意すべきと思われる点を一つ指摘しておきたい。それは、彼らの出家志向を促した大きな動因と目される先祖（一部は守護神）の捉え方に特徴的な差異が見出せる点である。つまり、各例とも王統との関連で先祖を認識するところ

ろは共通しているものの、積極派は、王に仕えた神女・僧侶などのブリーストリ先祖という明確な先祖観を有するのに対し、慎重派の場合、王との漠然としたつながりでしか先祖をイメージできていない。ただしH・Kも慎重派だが、そこには守護神アマミキヨの意志が働いている。彼らにとってアイデンティティ確立の主要な拠り所である先祖観が呈するこのようなズレが、あるいは、僧侶としての姿勢の違いにつながっているのかもしれない。

五 おわりに

以上われわれは、およそ二〇年来沖繩でみられるようになった「職能者」の僧侶化をめぐり、若干の事例考察を試みた。入巫から出家、そして現状と彼らの宗教体験を俯瞰する中で、彼らにとって仏教を学び僧侶と化すことを持つ意味を探ってみた。最後に論点を整理し、小論の結びとしたい。

(1) 「職能者」がシャーマン化の過程で蒙るイニシエーションナルな体験にカミダリーイがある。幻覚を伴う心身異常の発現である。未来の「職能者」は、この精神苦・身体苦を不如意に体験させられたのち、シャーマンへと歩み出す。

(2) しかし「職能者」は、カミダリーイの終息後もなお、さまざまな苦・葛藤——神がヘゲモニーを握り、憑依靈に翻弄される巫儀。依頼者を納得させ信任を得ることの困難さ。それらが結果する「職能者」自身の心の迷い等々と向き合い、克服する道を探りつつ、独り立ちしていくのだといえる。

(3) こうした苦・葛藤を克服する営為は結局、一方で神や霊と他方で依頼者などの人と相対する「職能者」自身のアイデンティティを確立する営為にはかならない。

(4) 換言すればそれは、自己の「主体性」を回復する試みである。そのためには、シャーマニスティックな技能を高め巫儀の主導権を神や霊から奪取し、依頼者への説明力を深め、みずからの心的葛藤を静めることが要請されよう。

(5) 「職能者」はかくて、神に選ばれたという自覚と、人を救っているという自信を獲得するに至る。「職能者」の軌跡は、刻苦の末に自己の主体性を見出していく、いうなれば自分探しの足跡なのである。

(6) そのために「職能者」はさまざまな模索をはかると思われるが、近來の傾向として、彼らの仏教志向が目についてきたようにみえる。マスメディアの発達によって仏教関連の情報と接触・摂取する機会が増えたことや彼らの間で寺院参拝が一種慣例化しつつある事実が、背景にあらう。

(7) このような状況下、近年、「職能者」の中に金峰山修験本宗の僧侶資格を取得する例が出てきた。彼らが「職能者」の枠に留まらず出家を志向する裏には、特徴的な系譜意識が伏在する。すなわち、彼らの先祖が琉球王国の王統に直接間接に連なるという意識である。当地の仏教が元來王権鎮護の役割を担ってきたことと、こうした系譜意識が彼らのプリーースト志向を促したものと思われる。宗教者たる自己の主体性を、仏教の知識と僧侶の資格を介して見出そうとする「職能者」の出現である。

(8) だが、僧籍に入った彼らの現実は一樣でない。僧侶としての活動を前向きに推し進めようとする人と、「職能者」と僧侶の境界領域から積極的に離れようとはしない人に二分される。こうした姿勢の違いは何に因るのか、さらに事例を加え、先祖觀のより子細な吟味なども行う中で、その要因を探究したいと考えている。

- (1) 小著『祈祷儀礼の世界』名著出版、一九九二年、四五―六〇頁。
- (2) 藤井正雄「仏教について」(九学会連合沖縄調査委員会編『沖縄―自然・文化・社会』弘文堂、一九七六年)、名幸芳章「沖縄仏教史」護国寺、一九六八年、などを参照。
- (3) 「発刊によせて」(沖縄県仏教会編『れんげ』沖縄県仏教会、一九九〇年)。本書は、沖縄県仏教会が文書伝道の一環として発行している「れんげ」一―三〇号をまとめて冊子化したものである。中堅・若手僧侶が中心となつて、文書作りを行っている。なお、同会はほかに、「般若の会」と称する喫茶説法の会を組織し、那覇市内のデパートを拠点に活動を展開している。
- (4) 「十二カ所巡り」に関しては、稲福みき子「『首里十二カ所巡り』にみられる宗教の重層構造」(『復帰二〇年・沖縄の政治・社会変動と文化変容』報告書、一九九五年)を参照。「職能者」の寺院参拝は「十二カ所巡り」以外にもみられる。それに対する寺院側の対応は必ずしも一定していないが、近年は、ネガティブな姿勢を示す例が増えてきているようだ。その理由を、たとえば日蓮正宗の一寺院は、境内でウチカビ(紙銭)を燃やす「職能者」が多いので防災のためとしている。
- (5) 金峰山修験本宗の僧侶分布については、島村恭則氏より貴重な情報を頂いた。記して感謝申し上げたい。
- (6) 佐々木宏幹『シャーマニズム』中央公論社、一九八〇年、九九頁。
- (7) 桜井徳太郎『沖縄のシャーマニズム』弘文堂、一九七三年、二二七頁。
- (8) 佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四年、二三〇頁。 (9) 桜井徳太郎、前掲書、二二〇頁。
- (10) ミルチャ・エリアーデ(風間敏夫訳)『聖と俗』法政大学出版局、一九六九年、一八六頁。
- (11) 「職能者」の中には定形的な呪文を使用する場合もある。事例4のA・Kを例にとれば、治病儀礼のさい、症状に応じた一定の呪文を唱えることもある。腫れ物などは大概これを用いる。たとえば、タンガサ(炭火を入れたように熱くなる腫れ物)に対しては次の呪文を唱える。「イリノタンガサリ アガリノタンガサリ イチチガクウ ナナチガクウ ワガクチハオニカトウラカ アカチュウトウバサン シルチュウトウバサン ナムホウソウ ナムカンヌン」。
- (12) 大橋英寿「沖縄におけるShaman(ヘクタ)の生態と機能」(『東北大学文学部研究年報』第二八号、東北大学文学部、一九七八年、二二二頁)。
- (13) 孝本頁「現代日本社会における先祖祭祀―沖縄社会・在日コリアン社会との比較」(孝本他『日本における民衆と宗教』雄山閣、一九九四年)二六一頁。
- (14) T・Sは以前、この信者組織の役員をしていたという。

現代沖繩におけるキリスト教聖霊運動の展開

池上良正

〈論文要旨〉 一九九〇年代の沖繩では、キリスト教聖霊運動の活発な展開が見られる。本土に比べて沖繩で聖霊運動が受容されやすい背景としては、超教派的ネットワークの発達という組織面の特性とともに、ユタ・カミンチュなどの在来の宗教者に担われてきた観念や実践との関連が注目される。本稿では、この運動を「民俗・民衆宗教」研究の視角に位置づけ、人々が宗教的意味世界を構築する営為を、実地調査の事例に即して考察する。この種の研究で広く用いられてきた「キリスト教」対「シャーマニズム」という二項モデルを排し、在来の宗教者たちによって維持されてきた宗教的意味世界を支える表象様態に着目する。作業仮説的な枠組みとして「人の霊性」「場所の霊性」「系譜の霊性」を提示し、聖霊運動の当事者たちが切実な「救済」や「癒し」を求めて展開する実践の具体相を、これらの表象様態との関連で紹介しつつ、個々の表象様態の細部における持続と変容を検討する。

〈キーワード〉 沖繩の宗教、キリスト教、聖霊運動、民俗・民衆宗教、救済、癒し

はじめに

現代沖繩における宗教文化の持続と変容は、様々な観点から論ずることが可能であろうが、一九九〇年代以降に活発化してきたキリスト教聖霊運動⁽¹⁾は、この問題を考察する有力な素材になると思われる。本稿では、この運動を「民俗・民衆宗教」研究の視角に位置づけ、時代と地域に対応した意味世界を構築する人々の宗教的営為に着目す

る。

二〇世紀後半におけるキリスト教「聖霊派」⁽²⁾の台頭は、世界的に注目される現象となっているが、非西欧社会におけるその受容・定着に焦点を合わせた従来の研究では、「キリスト教」と、土着の「シャーマニズム」との複合・葛藤という二項モデルが、広く用いられてきた。このモデルには一定の意義が認められると同時に、いくつかの方法論的難点も指摘される。たとえば、宗教現象を心理主義的に解釈する傾向、複合的な民俗事象が一元的に把握される危険性、そして何よりも、「キリスト教」や「シャーマニズム」をあたかも完結した本質的実体と見なすことの弊害、などである。両者が本質的実体として無批判に対置されるとき、「聖霊派はシャーマニズムにすぎないのか」「本来のキリスト教はどこまでシャーマニズム的か」といった論争が生まれる。これらは往々にして、宗教現象の具体相を離れて、教理論争や本体論的概念の擦り合わせに終始する結果となる。

本稿は現代沖繩に考察を限定するが、筆者の問題関心は「民俗・民衆宗教」研究の視角、すなわち一定の経典的・制度的宗教の理念や実践を複合的に内包しつつ、時代や地域に即応した改変・創造を見せる宗教現象の動態把握に向けられている。⁽³⁾そこでは、当事者たちによって「キリスト教」として認知された経典的・制度的な理念や実践が、彼らが身につけている宗教文化の表象様態を介して表明される具体的展開を明らかにすることが、第一の課題となる。関心の焦点は、聖霊運動の担い手である聖職者・信徒・求道者たちが、救済を求めて活動し、宗教的意味世界を構築する具体的過程を描き出すことである。当然、在来の宗教者たちによって担われてきた表象様態との共通性にも注目するが、それらを無前提に「土着的」「伝統的」な特徴と決めつけることはしない。重要なのは「伝統」の一義的固定化ではなく、「民俗・民衆宗教」の視角から、意味構築の実践を支える基盤の持続性を発見

し、その細部を丹念に吟味することである。

なお、本稿で紹介する事例はすべて、一九九四年三月から九六年九月の期間に実施した筆者自身の実地調査（延べ日数約八〇日）から得られたものである。従って、以下の考察において「現在」とは、九六年九月時点をさす。

一 聖霊運動展開の背景

近年の世界的な聖霊運動の高揚を受けて、日本本土のプロテスタント界でも「聖霊派」の影響力が認知されつつある。⁽⁴⁾ 沖縄でも八〇年代までは、聖霊の臨在や働きを強調したり、異言の祈り・預言・病気の癒し・悪霊の追い出しなどを積極的に行なうのは、一部の教派や団体に限られ、その特異性が目立っていた。⁽⁵⁾ しかし、九〇年代に入ると、多くの教会で、許容ないしは積極的受容の姿勢が見られるようになる。沖縄県のプロテスタント教会数は約二〇〇余といわれるが、現在では、少なくともその三割以上で広義の聖霊運動の影響が認められ、信徒数を基準に見れば、その率はさらに高まると推測される。⁽⁶⁾

本土に比べて沖縄で聖霊運動が受容されやすい理由としては、まず牧師・教会間の超教派的ネットワークが確立しているという、組織面の特性に注目する必要がある。この問題は本稿の主題を離れるため、ここでは概略的に結論のみを述べておく。

七二年の本土復帰以降、沖縄のプロテスタント教会では、教派主体のネットワークに並立するかたちで、本島の北部・中部・南部の地縁関係に基づく教役者会が結成され、とくに南部、中部のそれは参加者も多く、沖縄の超教派運動の中心的役割を演じてきた。⁽⁷⁾ そのメンバーは、沖縄バプテスト連盟、沖縄福音連盟、沖縄ペンテコステ同盟

所屬の教会を中核に、複数の単立教会の教役者から成る。その結果、本土では「水と油」と言われる福音派とペンテコステ・カリスマ派との積極的な交流と協力関係が築かれてきた。この地縁主体の超教派的連合体は、聖霊運動に対しても柔軟な体制として機能した。韓国のダビデ・チョー・ヨンギをはじめ、本土では異端視されたり、少なくとも周辺のと見られてきた聖霊運動の世界的リーダーたちを、独自の判断によつて受け入れる素地が形成された。ここには、当県の特徴として指摘されてきた、他者との決定的対決を避ける「状況吸収型」文化特性と並んで、本土の集権体制への暗黙の反発、すなわち差別・戦争体験などをバネとした「沖繩人アイデンティティ」への自覚も認められる。ポジティブに評価すれば、中央集権的・西欧志向的なヤマト文化に対する沖繩の国家的周縁性が、逆に非西欧圏を含む世界的動向への文化的開放性を発揮するという逆説が指摘され、これは「教派のキリスト教」を超えた「地域のキリスト教」の創造的可能性を示唆するものといえる。

かかる組織面の特性は、それ自体が「伝統」文化の持続と変容を映し出す鏡として興味深いが、宗教的意味世界の構築といった本稿の課題を考えるうえで、やはりユタ、カミンチュなどの宗教者によつて担われてきた観念や実践との関連が、重要な研究課題となろう。従来、これらの観念や実践の特徴は、「シャーマニズム」の語によつて代表されることが多かった。しかし最初にも述べたように、この論争の多い概念で当地の民俗宗教の特性を包括することは控え、本稿ではむしろ、これまで「伝統的」とされてきた民俗宗教の意味世界を広く支えてきた宗教的表象の様態、すなわち人々が何らかの実存的危機において、日常世界とは異なるヌミナスな秩序に属する力や意味（仮に「靈威的次元の力や意味」とよぶ¹⁰）を表象する仕方に着目してみたい。それらもまた様々な概念化が可能であろうが、本稿の課題との関連においては、「人の靈性」「場所の靈性」「系譜の靈性」という三つの枠組みを作業

仮説的に提示することが有効と思われる。

「人の霊性」とは、霊威的次元の力や意味が、ある特定の人物の特権的資質を媒介として感得される表象様態である。ユタ的宗教者に対する「サーダカウマリ」などの言辞にその典型を見るが、キリスト教聖霊運動では「賜物」「油注がれた人」などの用語で概念化される。「場所の霊性」とは、霊威的次元の力や意味が、特定の地点や方角に濃密な凝集性をもって感得される表象様態である。一般に「シジ高い地」としての拝所・聖地の信仰、民俗的方位観や風水信仰をはじめ、邪気・悪気のような危険な霊威の発生源への信仰などを支える諸表象に例示される。さらに「系譜の霊性」とは、霊威的次元の力や意味が、とりわけ一定の族的系譜を通して伝奏され感得される表象様態である。ユタ的宗教者の説くシジ・チザの信仰、社会人類学者によって「根源志向」⁽¹¹⁾などと呼ばれた価値志向をはじめ、広く先祖祭祀として包括される慣行の基盤には、族的系譜を軸とする特異な表象様態が推測される。⁽¹²⁾ 日本におけるキリスト教布教において、この表象様態への対応が大きな問題となることは、夙に指摘されてきた。

以下では、現代沖繩における聖霊運動という、新たな宗教的意味世界の構築の営みが、これらの基本的表象様態に対して、どのように接続し、また対立・葛藤を見せているかという問題を、具体的事例に即して検討する。

二 「人の霊性」との関係

「カミダリーイ」的試練の体験を媒介とした成巫過程や、「ウマリ（生まれ）」の重視など、ユタ的宗教者の社会的認定に「人の霊性」の表象様態が強く表出されていることは、すでに多くの先行研究によって知られているが、キリスト教聖霊運動の中心的な担い手のなかにも、きわめて類似した性格が見出されることが多い。ここでは代表

的事例として、男女一名ずつの牧師の体験談を取り上げる。

最初は一九三一年那覇市生まれの男性牧師A師である。本人の述懐によれば、一八歳の時にキリスト教にふれ、一九歳で受洗し、以後、洋菓子業などで生計を立てながら日本基督教団の信徒として信仰を続けてきたが、「聖霊様の導きによって」超教派の伝道者になった人物である。八九年に所属教会を離れて独立の伝道所を開いたところ、病人を癒し、悩み事を解決することが評判となり、多くの人が相談に訪れるようになったという。九四年には浦添市に単立教会を開いた。現在、会員数は四〇名程度だが、平日は会員以外にも様々な悩みを抱えた人々の依頼に応じて、彼らの家や病院などを訪問する多忙な日々を送っている。

A師にとって「聖霊様の導き」の中心は、彼自身が「幻」とよぶ体験に基づいている。最初の幻は、一九六一年に結核で八ヶ月の療養生活を送ったときに遡るが、その後、七九年には末期の結腸癌の手術を受けて奇跡的に全快するなど、人生を左右する危機的な場面で、この幻が現れたという。筆者はA師からすでに一〇例以上の大きな幻体験を聞き書きしたが、ここでは一例のみを紹介する。それは、A師が日基教団を離れて伝道者として独立する最初のきっかけとなった幻で、彼はこれを転機として、自らに与えられた特別の使命を深く自覚するに到ったのである。

事例1 A師が伝道者となるきっかけになった「幻」の証言⁽¹⁾

一九八六年二月一九日の午前二時から五時ころ（一睡した後）、私は神様に呼びかけられた。「教会からたくさんさんのクリスチャンが迷い出ている。落ち穂がたくさんある。これは全部私のものだから、あなたは拾って私

の宮に携え入れなさい」という声があった。私が「宮など何処にもありません」と言うと、神は幻を示され、目の前に一面の田圃と、その正面にドーム状の光る宮が現れた。最初は服を泥で汚したくなかったのですが、畦道から落ち穂を拾おうとすると、「田の中に入りなさい」と命じられた。私は泥だらけになりながら、拾った落ち穂を抱えて宮の方へ歩いて行った。入り口で「私は泥だらけで入れません」と言うと、神様は「そのまま入りなさい」と言われた。一步入ると、汚れた体はきれいになり、抱えていた落ち穂はすべて黄金に変わった。

数週間後、今度は鉢山の穴に入るといふ幻を見た。入って行くと下に向かって梯子があり、「そこを降りなさい」という声が聞こえた。降りて行くと深い鉢脈の通路が続いていた。通路は暗かったが、壁の片側にはずつと電気がついていて、もう一方の壁を照らしていた。そこに星のようにキラキラ光る物が無数に見えた。

「これは何ですか」と聞くと、「ダイヤモンドだよ。これは全部私のものだから、全部掘って上にあげなさい」と言われた。そして、イザヤ書四三・四の「み言葉」が示された。

泥まみれで田の落ち穂を拾い、暗い鉢窟の内部へと果敢に潜入する行為が、彼のその後の人生の範型となり、伝道者として生きる力の源泉になってきたことは、改めて指摘するまでもない。現在、A師は病気や悩み事の相談を受けると、祈っては各自に異なる聖書の章句を示すが、こうした方法も神からの直接の霊示によるという。彼によれば、この個別ミニストリーを始めたときには、彼自身どう対応したらよいか不安を感じていた。しかし、神から「ルカ一二・一二を見てごらん。誰が来ても、何を語るか、あなたが思い悩む必要はない。私が語らしめる。あなたの中から聖霊が語らしめる」と示されたという。現在では、どんな悩みを抱えた人が来ても、その人の今の境遇

に最もふさわしい「み言葉」すなわち聖句が神から示されるという。彼は自らを「み言葉のウェートレス」と称し、依頼者に対しては、「今のあなたの病気は、このみ言葉をあなたが食べるならば（信じて受け入れるならば）すぐに治りますよ」などと語りかけるのである。

次に報告するB師は、一九六一年豊見城村に生まれ、現在は単立教会を主管する女性牧師である。彼女が牧師の道を選ぶようになったきっかけは、ユタ信仰では明らかに「カミダリーイ」と呼ばれるような試練の霊体験であった。

事例2 B師による救済体験の証言

少女時代はキリスト教を含め宗教は大嫌いだった。定時制の高校に入学した春、友達から「マイムさん」（コックリさんの一種）というのを教わった。紙に五十音を書いて、十円玉に二人で指を置き、その動きが示した文字をつないで答えを読みとるもので、初めは友達と二人でやっていたが、やがて一人でもできるようになり、家へ帰ると部屋にこもって熱中した。母や家族に見つかってやめようと決心したとき、突然声が聞こえてきた。声は床の間やヒヌカン（火の神）から、やがては頭の中、指の先からも聞こえた。意味もないお喋りから、「天地は滅ぶ」といった予言まであり、床の間やヒヌカンの所へ連れて行かれ、ひれ伏して拝むように命令された。外出すると石敢當からも聞こえた。最初はひとつの威厳ある声で神様だと思っていたが、次第に多数の声になり、内容も「お前は二十歳まで生きられない。だから今のうちに自殺しろ」といった脅迫になった。起きている間は切れ目なく聞こえ、学校を休学して精神病院に入院した時期もあった。

家族に連れられてユタ、サンジンソーへも行った。ユタと一緒に拝所をまわると、そこでまた新しい声が聞こえる。とくに首里観音堂と普天間神宮ではひどかった。自分を苦しめている声と同類の霊だと感じ、ユタへの信頼も失った。その間、数回の自殺未遂をはかり、その度に家族に助けられた。ユタを信じていた母親は仏壇に向かつて「なぜ私の子をこんなに苦しめるのか」と泣いていた。母はユタのハンジ（判断）を信じて先祖の供養が足りないと考えたのだが、多くの声のなかには私自身の幼児期の声などもあり、私には先祖とは思えなかった。

やがて「キリストはあなたを変える」というポスターに惹かれて近所の教会へ行った。貰った聖書を開こうとすると声が強くなった。凄い妨害で、読ませまいとする。それでも教会に通ううちに十字架の意味がわかり、自分を悩ましているのがサタンや悪霊であることを納得するようになった。四カ月の求道を経て受洗。食事もとれて学校にも復学した。しかし、受洗しても声は消えず、むしろそれからが凄い戦いだった。悪霊は「お前は救われたというが、まだ俺たちの声が聞こえるだろう」「お前は救われてなんかいない。天国にも行けない」などと騒ぐ。堪えきれなくて「神様、なぜ私は癒されないのでですか」と訴え、「もう神なんか信じない」と泣いて聖書を破ったこともあった。

そうした戦いのなかで、「み言葉（聖句）に聞く」ことを学ぶようになった。ともかく「み言葉」を読み、暗記し、唱え、「み言葉に立ち、み言葉に満たされ、み言葉に養われる」生活に没頭した。聖句が多く蓄えられるにつれ、徐々に声が気にならなくなっていく。相変わらず聞こえるのだが、声に耳を貸さなくなった。祈りも「今すぐ癒して下さい」ではなく、「あなたの一番良いときに癒して下さい」となった。自分でも不思議

議な変化だった。このころから声は次第に小さくなり、ある日、瞬間的に消えた。

B師はその後、献身し、東京のバプテスト系の神学校を卒業して牧師となる。九〇年には、いわゆる「聖霊のバプテスマ」を体験している。このときには次々に異言や霊歌が出たという。すでに沖繩バプテスト連盟の教役者として、いくつかの教会で牧会していたが、九三年に連盟を離れて単立教会を開いた⁽¹⁴⁾。一方で福音派の神学を重んじながら、なお独自の宣教の道を歩むという選択の原点には、上記の一連の霊体験があつたと考えられる。現在、彼女は礼拝、祈禱会などに、「癒し」「悪霊の追い出し」のミニストリーを積極的に取り入れている。また幻聴・幻覚やカミダリーイの症候に苦しむ人を積極的⁽¹⁵⁾に受け入れ、自らの体験を語り聞かせることによって、「み言葉を蓄える」ことで悪霊たちの働きに打ち勝つことができる、という指導を行なっている。

A師B師という二人の牧師の体験談から、ユタ、ムヌシリなどと総称される民間巫者の「成巫過程」や宗教的実践との共通項を指摘することは容易であろう。たとえば、A師に見る重い病気を契機とした神からの呼びかけ、B師における霊の声に悩まされる「症候」、などが直ちに挙げられる。B師の証言では、床の間・ヒヌカン・石敢當・拜所からの声は、後には悪霊として解釈されるが、当初は何らかの「神様」の声として受容されていた。A師の幻の多くが深夜の二時頃から明け方に集中している点なども、多くのユタ的宗教者の体験に類似している。B師をはじめ、後述の事例に見るように、聖霊運動の主體的担い手には女性牧師が目立つ。ルイスなどによる社会学的な憑依解釈論⁽¹⁵⁾の安易な適用は控えたいが、教会体制において周縁性を帯びがちな女性牧師に積極的役割を演ずる余地が比較的広く認められている点は注目される。当地における女性祭司の伝統との連続性を想定することも可能で

あろう。

A師はほぼ連日、病気や悩み事をもった依頼者の相談に個別に対応しているが、神の言葉を直接取り次ぐという実践方法は、ユタのハンジを想起させる。自らが語るのではなく、聖霊に満たされることによって聖霊¹⁶が語るのだといった自覚も、ユタ的宗教者に多く聞かれる証言と似ている。もちろん「み言葉のウェートレス」を自称するように、A師が取り次ぐのは聖句¹⁷教典に限定されており、このことが「一切の料金を受け取らない」点とともに、A師が自らの実践（聖霊に立つもの）を、ユタのハンジ（悪霊の支配）から峻別する根拠にもなっている。ただし、具体的祈りのなかでは、提示される聖句の前後には「知識の言葉」に近い判断や助言が示されることもあり、信徒や依頼者の側からすれば、聖霊の導きのなかで自らも癌を克服した「A先生」のなかに、新たな生命の賦活によって癒しと解放をもたらす、個人的な「人の霊性」が感得されていることは否定できない。

これに関連して、平信徒や求道者のなかで、これまで深刻な霊体験に悩まされながら、それを公言できなかった人たちが、聖霊運動によって救われたと語る事例が注目される。いわゆる靈感の強さを自覚し、周囲からは「サーダカウマリ」などの呼称で認知されてきた人々である。彼らは受洗し教会生活に入った後も、死者や先祖の気配を感じたり、拝所のそばを通ると声が聞こえたり、未来を予知する夢や幻を見たりするが、従来のキリスト教会では、そうした体験を口にすれば奇人・病人扱いされるため、ひとり思い悩んでいた、というケースが多い。聖霊運動のなかで彼らは霊的苦悩を積極的に表明する機会を得て、私秘的な体験を悪霊体験として、あるいは聖霊の賜物の体験として語る事が可能になる。

とはいえ、「サーダカウマリ」を「聖霊の賜物」へと読み替える過程では、多くの規制と教化も介在する。たと

えば自らも霊感の強さを自覚する三〇代の平信徒の男性をリーダーとする宣教グループでは、こうした教化と積極的に取り組んでいる。ここで救われたという二九歳の女性は、キリストの子として生まれ変わるには、古い自分との「訣別」が不可欠であったと語る。すなわち、自分の霊感が強いことに対する劣等感（私は普通に人のようには生きられない）と優越感（私は普通の人とは異なる特別の能力を与えられている）という二様の「人の思い」と完全に訣別できたとき、霊的な悩みからも解放されたという。「人の霊性」を容認しつつも、その存立根拠が神から離れ、人の管掌下に引き寄せて表明されるときには、強い規制と警戒心が発動されるのである。

三 「場所の霊性」との関係

聖霊運動の浸透に伴って、沖繩のプロテスタント教会では「屋敷の潔め」「家の聖別祈禱」「宮潔め」などと称するミニストリーが目立つようになっていく。一部の牧師によっては以前から行なわれていたが、「カトリック的」であるといった批判も強かった。しかし、特に九〇年代中頃から複数の教会で積極的な取り組みが見られる。教会側の指導もあるが、むしろ信徒の要望によって広まった例が目立つ。当事者たちが提示する理念によれば、礼拝や祈禱会などで体験された癒しや至福感が、家に戻ると消えてしまうと訴える信徒に対して、「屋敷の潔め」をすることで聖霊の充満感が持続し、病気や争いの絶えなかった家族の雰囲気が一変して明るくなる、などとされる。

筆者自身が参加したいいくつかの事例を総合して、その概要を記しておく。まず教会からは牧師が単独で出かけることもあるが、たいていは何名かの信徒が応援に参加する。依頼した家では、できるだけ家族や親族の多くが集まる。まず全員が一室に集合して、聖歌等で賛美したあと、牧師が聖書講読と説教を行なう。朗読箇所は各家の状況

に依じて選ばれるが、詩篇一二七・一一二など、土地や建物の守護に関連した章句が多い。全員での祈りが終わると、牧師は各部屋を回って聖別の祈りをする。多くの場合、悪霊の追い出しの命令（「この家にあつて家族を悩ます悪霊よ、すぐに出て行け」など）が伴う。オリブ油を用いる例では、牧師が柱などに塗って祈る。死者や病人が出たり、家族の気分が悪くなるという訴えのあつた部屋や、牧師自身が祈つた際に「線香の臭い」「悪霊の圧迫」などを感じた場所では、特に念入りな祈りが行なわれる。「霊の見分けの賜物」を認められた信徒が目をつむつたまま先導して、悪霊の潜む場所を暴くこともある。参加者全員が手をつないで円陣をつくり、中央に悪霊の臨在を仰ぐ方法もある。特に深刻な問題を抱えた家族員には、額にオリブ油を十字に塗って個人的に祈る。室内の聖別が終わると、外に出て敷地の潔めをする。オリブ油を門柱に塗つたり、地面にたらして祈る。ここでも悪霊の追い出しが伴う。近年では、敷地の四隅を順に回って祈る方法などが多く見られる。

この屋敷の潔めには、明らかに沖縄の年中行事や習俗との連接が認められる。旧暦八月の柴差の行事で薄や桑の小枝を、またシマクサラシの行事で牛や豚の血に浸した薄やゲツキツの葉を、建物の四隅や門柱などに刺して邪霊や疫病の侵入を防ぐ習俗、ユタ的宗教者によつて主導される屋敷御願（ヤシキウグアン）で、四隅の神（ユチンヌカミ）を祀る習俗、などが想起されよう。教会側の解釈からすれば、これらの行事や習俗はすべて偶像崇拜による呪いとなる。災厄が続く暗い家とは、悪霊が棲みついた家であり、それはすなわち「ユタなどによつて祈りこめられた（呪われた）」家だとされる。地鎮祭をしなかった家だけには悪霊がいなかった、といった証言も聞かれる。符札を貼つた場所、家を建てるときに祈り込んだ大黒柱などは、特に悪霊の棲む場所になるという。従つて「屋敷の潔め」とは、伝統行事の模倣どころか、偶像崇拜の呪いを解いて悪霊に満たされた神の宮を回復するという、

「霊の戦い」における不可欠のミニストリーとして意味づけられる。もともと、教会に聖別を依頼する人々の側には、これをユタの屋敷御願の延長上に捉えていると見られるような場合もある。筆者が参加したある事例では、その家の主婦はかつてユタから示されたハンジへの不安を訴えた。すなわち、当家の敷地には戦死者の骨が埋まっています、それが災因になっているというのである。これを聞いた男性牧師は庭に出ると、オリブ油を数滴たらしめて、「たとえ戦争で多くの人が死んだとしても、神様がお創りになった潔い大地ですから、土地も、そこに生える草木も皆すばらしい。この家が呪われていることは絶対ないと信じます」といった祝福の祈りを行なったのである。

悪霊による家屋敷の占拠という捉え方が強調されるようになった背景には、近年のカリスマ運動によって世界的となった「地域を支配する悪霊」の教説が、一定の影響を与えてきたと考えられる。しかし、ここでも信徒たちの具体的実践のレベルでは、かかる教説が単なる理念や知識としてではなく、在来の表象様態に沿って受容され、再解釈されていく過程が多く見られる。

事例3 あるカリスマ系教会の女性牧師C師の証言

現在の教会堂に移った九一年頃、教会員の言動がおかしくなるなどの怪異現象が続いた。そのうちに教会員の中に、「地域を支配する悪霊」が見えるという人たちが出てきた。「悪霊は裏手の方向から来ている」というので調べてみたら、ウガンジュ（御願所・具体的には古い墓）があった。「悪霊はそこから来ているが、教会の前に大きな手があつて押しとどめている」「これまで自由に徘徊していた悪霊たちが、急にキリストの名が

置かれて縛られるので、怒っている」という。彼らは怒っているが、中に入らずに教会の周囲を取り巻いている。現在、土曜日の早天祈禱会では、翌日の聖日礼拝のために教会の建物内部と、敷地の四隅の潔めを行なう。霊を見る会員たちによれば、賛美のテープを流すと、悪霊たちがサーツと逃げて行くのが見えるという。

三〇代の男性信徒が、特に「霊を見分ける賜物」を与えられている。教会に来る人に憑いてくる悪霊が見えるという。悪霊はひとつずつ色や顔が違っていて、こちら（教会の裏手）のは緑色でカメレオンのような顔、那覇方面のはまた別の顔だという。彼によれば、信仰をもったクリスチャンであれば、人に憑いた悪霊を手でつかんで捨てることができる。「ナザレのイエス様の御名によって出て来い」と言って手でつかむと、悪霊はクルツと丸くなって引き出される。実際に気分が悪かったり痛みのあった人が、その瞬間に癒される。

また、「悪霊の通り道」というのがある。教会のそばの信号機のある交差点がそうだった。礼拝の日、多くの会員がそこまで来ると、急に気分が悪くなったり、交通事故に会いそうになったりした。皆でその場所へ行って、イエス様の血潮によって「悪霊を」縛ったところ、それ以来、何事も無くなった。

C師の教会は、カナダのトロントやアルゼンチンなどで話題になった「笑いの聖会」や「キャッチ・ザ・ファイヤー」⁽¹⁸⁾のミニストリーをいち早く取り入れて集会参加者を倍増させるなど、沖縄でも聖霊運動の先進的教会のひとつである。聖霊の働きを重視し、「人の思いで聖霊様の働きを損なわない」ことを基本方針としているため、会員たちも臆することなく聖霊や悪霊の体験を語る雰囲気が出てくる。事例3に挙げたのは、そうした体験談のごく一部にすぎない。ウガンジュの方角を機敏に察知する能力や、拝所ごとに異なる悪霊の識別などからは、「場所の

「靈性」に対する鋭敏な感性が読みとれ、「悪霊の通り道」といった表現には、ヒンブンや石敢當によって遮断せねばならない悪気との類縁性が認められる。身体の不快感や圧迫感から霊の働きを察知し、それが独自の場所に結びつけられて語られることも、ユタ的宗教者などと共通する性格であり、それはまた、礼拝に先だつて教会の敷地の四隅を潔めるという感性にも繋がっている。

次に挙げるのは、ある離島の教会を牧会する女性牧師D師（一九四七年生）による、癒しの証言である。九五年六月、島内に住む六二歳の女性が農作業中に耕運機の横転事故で内臓破裂の重傷を負い、すぐに本島の病院に運ばれてICUに収容された。本島でクリスチャンになっていた娘からの電話依頼で、離島の教会でも癒しを求める祈りが行なわれた。医者からは「命が助かって四、五カ月は動けない」と言われていたのが、祈りを行なったのと同時刻にICUを出られ、後遺症もなく完全に回復したというものである。

事例4 D師による癒しの証言

まず女性の自宅で癒しの祈りをした。集まった親族や近隣のオバア（老年女性）たちは、「ウサギモノ（供物）はいいのかね」と聞く。私は「もう終わりました。神様が自分をウサギモノにしたから、もう必要ないよ。何もいらぬよと神様はおっしゃっています」と答えた。「みんなで祈りましょう」と呼びかけると、オバアたちは「あなたたちで行きなさい」と言う⁽¹⁹⁾。皆で心を合わせて祈ることが大切だと説得して、聖書を開いて門の方から屋敷の四隅で「潔めの祈り」をした。このとき、オバアたちが「あっちもやった方がいい」などと助言するので、それにも従った。

次に事故現場にも行った方がよいということになり、皆で行った。そこは当家の墓のすぐ横の畑だった。オバアたちは「なぜ先祖が助けてくれなかったのかね」と言うので、私は「神様は先祖とは異なり、時を超えて働く方である」ことを説教した後、全員で祈った。これが午後五時頃だった。夕刻に電話があつて、意外な回復ぶりで五時にICUから出られたという知らせだった。まさに「主の時」であつたのだろう。立ち会つた親戚の人や近所のオバアたちも「時刻の一致に」驚くとともに感激して、次の日曜日には教会に来る人もいた。

在来の宗教的意味世界の中に聖霊運動が切り込んでいく様子が窺われ、「場所の霊性」への配慮が随所に示されている。D師によれば、この事故現場は、八八年に彼女自身が初めて悪霊と対決した因縁の場所でもあり、「この場所が変われば、島全体が変わる」という。いわば「霊の戦い」の要衝として捉えられている。さらに「祈りは時間空間を超える」としながらも、信徒たちの希望を容れて、定期的に島内の伝統的拝所を巡つては「悪霊の断ち切りの祈り」を続けている。この島には複数の「シジ高い」拝所が知られており、本島などからユタが信者を連れて巡拝する慣行が現在でも続いている。D師の行動は「拝み」を「断ち切り」に置き換えるなかで、はからずも在来慣行の陰画を創り出している。

四 「系譜の霊性」との関係

仏壇や位牌を核とした先祖祭祀的慣行への対処は、日本のキリスト教界の大きな課題となってきた。選択肢としては、妥協型、逃避型、敵対型などの理念型が想定されるが、沖縄でも妥協型の極を示すカトリック教団から、激

しい敵対型をとる保守福音派まで、様々な対応が見られる。聖霊運動全体としては、八〇年代以降の「力の伝道」の教説⁽²⁰⁾の影響なども受けて、先祖祭祀は悪霊の世界であり、仏壇や位牌（トートローマー）は悪霊の棲処と見なされる。しかし実際には、信徒の実情を考慮して単純な敵対ではなく、より賢明な対応が模索されている。すべての偶像処分を迫る従来の厳格な福音派の宣教方法には批判的な牧師が多い。「聖霊様の働きに委ねることが大事であり、仏壇を捨てきれない人は捨てきれないままに委ねればよい」などとされる。位牌祭祀をむしろ宣教の機会として利用すべきだ、という意見もある。かかる現実的対応のひとつに、「仏壇の断ち切りの祈り」がある。次に挙げるのは、近年聖霊運動に積極的に関わるようになった長老派教会の男性牧師E師（一九四〇年生）の話である。

事例5 E師による「仏壇の断ち切り」の話

九四年から「仏壇の断ち切りの祈り」を始めた。トートローマーを処分したいが、親戚が拌みに来るのでできない、と訴える信徒の要望に応えるものである。仏壇の前で詩篇やイザヤ書の偶像崇拜を記した箇所を読み、「イエス様の御名によって立ち去れ」と悪霊に命じる。こうした祈りをしたことを、親戚などに話す必要はなく、伝統行事も今まで通り続けられよ、と指導する。たとえ拌まれても仏壇は空の箱になっているから、もう悪い霊が流れることはない。盆行事などで親戚が拌みに来る際には、仏壇の横にテレビ受像器を置いて、キリスト教関係の映画のビデオを流しておくように指導している。拌みに来た親戚の人たちも興味をもって観ていくという。

別の教会では、断ち切りの印として、オリブ油で聖別した石を紙に包んで庭に埋めたり、仏壇の抽出に入れたりするという方法が指導されている。一家で一人だけクリスチャンの若い主婦が密かにこれを行なったところ、姑がどこのユタに行っても、「あなたの家には光輝く神様がいる」とか「あなたの家の先祖事のハンジはできない」と言つて断られるようになった、などの話も聞かれる。「霊の戦い」という外面的対決の背後で、霊的世界そのものが共有されている点に注目したい。

沖縄の宗教文化における「系譜の霊性」は、守護的先祖の尊崇のみならず、ユタ的宗教者が説くチヂウリ、マニカタ、シジタダシなどに見られるような、苦しみ訴えかける先祖との一体化や共苦共感による救済を支える表象でもある。聖霊運動では、当然これらはすべて悪霊の欺きとして否定されるが、信徒の心情を考慮した代替的方法も見られる。たとえば先に見たB師は、仏壇はもとより獅子像や琉球人形さえ悪霊の拠点になりうるとして、偶像崇拜への激しい対決姿勢を示す一方で、「死者の執りなしの祈り」を行なっている。ネヘミヤ記一・六に基づき、家系の罪の赦しを祈るものである。彼女は「三代四代に及ぶと聖書にもある先祖の罪、家系の罪を断ち切つていかなければならない⁽²¹⁾」という。ここで先祖の罪とは具体的には偶像礼拝の罪を指し、ウガンブスク（御願不足）を責めるユタの災因論とは対極を成す。「先祖に祈るのではなく、先祖の罪を赦して下さいとイエス様に祈る」として、その正統性が主張されるが、先祖の罪が子孫に及び、それを断ち切ることが先祖と子孫双方の救済に繋がるという感性は、ユタのシジタダシなどと共通するものである。

とはいえ、様々な神霊・祖霊や他人が発する怨念などの情緒を感得し、これとの和解をはかることによつて災厄を除去するというユタ的宗教者の中心的な救済方法は、〈聖霊・悪霊二元論〉が徹底した聖霊運動の枠組みでは、

絶対に許容されない。聖霊ではない霊の働きはすべて悪霊の仕業であり、一括排除されるべき対象となる。「悪霊の追い出し」は福音書の記述を範型とするが、⁽²²⁾ 具体的展開は多岐にわたる。詳細は措くが、まず悪霊は聖霊の働きによって初めて本性を顕わす、という考え方はほぼ共通している。「サタンも出て行けと言われるまでは知らんぷりしている」などと言われる。だから悪霊に憑かれた人は、祈られることで初めて独特の反応を示す。獣のように吠える、爪を立てる、体が異様にねじれる、口から泡を吹いたり嘔吐する、などである。また「イエス」「十字架」「血潮」「アーメン」などの言葉に異常な反応を示し、聖書の文字が真っ白になって読めなくなるという。完全な追い出しには、「イエス様、助けて下さい」といった当人の主体的応答が必要とされ、追い出しの瞬間に白蛇や竜が出ていくのが見えた、といった証言もよく聞かれる。

一方、「霊の戦い」や「力の伝道」が推進されるなかで、すべてを「悪霊の追い出し」に頼る方法への反省も出されるようになっていく。悪霊は人の内面の罪や傷を拠点に取り憑くのであり、こうした罪や傷を除かない限り、「追い出し」だけでもやっても効果がない、という考え方である。前者の「罪」を強調する場合、その「赦し」が問題となるため、従来の標準的な福音主義的宣教が依然として有効である。だが、後者の「傷」を強調する場合には、個々人の「心の癒し」が求められる。近年は「霊の戦い」のなかに「内面の癒し (inner healing)」という方法を積極的に取り入れる教会が増えている。これは聖霊が心の傷に直接触れて癒す方法とされる。次に挙げるのはその具体例である。

事例6 ある二〇代の女性信徒による「内面の癒し」の証言

私はやきもち焼きであることに悩んでいました。夫が別の女性と話をしただけで、激しい嫉妬心が湧いて憎しみを抑えることができないのです。ある日、洗い物をしながら、自分の過去に何か原因があるのかしらと記憶を遡ってみました。すると四歳のとき、隣家の当時中学生の男の子にむりやり悪戯されたことを突然思い出しました。二〇年間忘れていたのに、思い出すと耐えられない憎しみとなりました。牧師に打ち明けると、「インナーヒーリング」が必要だというので、祈ってもらいました。

最初は牧師に言われて「主を通して〇〇さん（その男性）に許しを送ります」と言おうとしますが、凄く憎しみが湧いてきて、ただ泣くだけでした。ひとしきり泣いて落ち着いた時、牧師は「聖霊様、どうぞ満たして下さい。その場所にあなたがお戻り下さい」と祈り始めました。すると、私は四歳の時に戻り、中庭に立っていることに気づきました。そして、隣家から男の子が出てきた瞬間、私の横に真っ白い衣を着たイエス様が立たれたのです。何とも説明できない愛と平安に満ちた笑顔でした。イエス様はかがんで、四歳の私を優しく抱きしめて下さいました。その時、本当に心が癒されて、「ああ、これが解放の業なんだ」と思いました。それ以来、あの嫌な記憶の場面は、素晴らしい思い出の一ページに変わりました。心と思いが新しくされました。その男性に対する怒りは消え、夫へのこだわりや嫉妬の思いからも完全に解放されました。

このほか筆者が聞き書きしたなかでは、自分が母と叔父が密通してできた子供であることを知った女性の「許せない」という怒りや、売春で生計を維持してきた母への嫌悪感、暴力的で傲慢な父への恨みなど、両親に対する心

の傷が本人の病気や不幸の原因になっており、これが「内面の癒し」によって癒されたという事例が目立つ。いずれも上記の例と同じように、記憶の中の危機的場面にイエスの臨在を感じ取ることによって、癒しが起こったとされている。

事例6の内容自体は、アメリカの聖霊運動のなかで開発された様々な「内面の癒し」のひとつの典型を示すもので、沖繩での独自性は薄い²³⁾。災因を過去に遡らせ、結果的に家族や親族との情緒的葛藤を和解するという共通性にもかかわらず、ユタのシジタダシとの異質性は決定的である。遡る過去はあくまでも当人の個の内面、すなわち抑圧された個人の記憶や意識の底に限定される。苦しむ先祖との和解といった救済方法は、最初から否定されている。他者との葛藤から生じるあらゆる否定的価値は悪霊という対象に一元的に吸収され、共苦共感を受けとめる対象はすべてイエスの愛に一元化されている。近代主義的視点から評価すれば、それは「系譜の霊性」を拒絶したところに成立する自律的で内省的な個人に適合的な救済方法といえよう。しかし、同時にそこに見えてくるのは、諸々の否定的契機を、世界や他者との関係性の歪みの問題としてよりも、あくまで自己自身の内部に負わされた深い「傷」の痛みとして感受する人々である。「悪霊の追い出し」とセットとなった「内面の癒し」は、こうした感性をもった人々に対して、独自の宗教的意味世界を開示する救済技法のひとつとして捉えることができる。

おわりに

九〇年代以降の沖繩社会において顕著な展開の見られるキリスト教聖霊運動の具体相を、在来の信仰習俗を支えてきたと思われる宗教的表象の諸様態に関連づけながら報告した。「人の霊性」「場所の霊性」に関しては、在来の

表象群との連続面が目立つのに対して、「系譜の霊性」に関しては、断絶面が最も鋭く顕れていることが、改めて明らかになった。当地におけるキリスト教聖霊運動とは、ヌミナスな秩序に属する力と意味の受容をめぐる葛藤から生ずるエネルギーを、新たな時代状況のなかで苦悩する人々に対する「救済」の力へと転化せしめる運動、として捉えることができるだろう。

本稿は聖霊運動の当事者の価値観に同調して、この運動のなかに真正なる信仰復興の兆しを見たり、当地の在来信仰を悪霊の領域と断定するものではなかった。しかし逆に、外来の経典的・制度的宗教が当地に開花するには、すべて土着の感性に吸収され、何か実体的に固定化された「伝統文化」なり「シャーマニズム」なりの亜流にならざるをえない、といった命題を主張するものでもない。運動の担い手ひとりひとりによって顕された宗教的言動には、現代沖繩という所与の条件を土台として、それぞれの人生の意味を切り開こうとする、ユニークで切実な「救済」や「癒し」への希求が刻み込まれている。本稿で見ようとしたのは、そうした切実な「救済」「癒し」を希求する人々が、深い厚みをもった当地の宗教文化のカンバスに描き出した、創造的な絵柄の具体相であった。

註

- (1) ここで聖霊運動とは、「聖霊の直接的な働きや霊体験を重視するキリスト教徒の運動」という、ゆるやかな定義で押さえておく。欧米ではヘベンテコステ・カリスマ運動の通称が一般的であるが、非西欧圏における様々な現象を考える場合、単に欧米の運動の伝播としては理解できないことから、さらに広い「聖霊運動」の語を用いることにする。
- (2) 「聖霊派」は、一般にこの運動の外部者によって使用される呼称である。
- (3) 筆者は「民俗・民衆宗教」を、実体的領域を指す概念ではなく、宗教研究における視点の構えとして、すなわち、経典的・制度的宗教の理念や実践形態が一般の人々の生活のなかで展開する具体相に焦点を合わせるための、ひとつのパースペクティヴ

を意味する用語として用いたいと考えている。

(4) 象徴的な出来事としては、一九九六年五月の日本リバイバル同盟の結成を挙げることができる。一方、福音派を中心に、聖霊運動に対する警戒感も強まっている。代表的批判書として、内田和彦「聖書が教える「霊の戦い」」いのちのことは社、一九九四年、高木慶太／テモテ・シスク「今日における奇蹟・いやし・預言」いのちのことは社、一九九五年、などが話題になっている。

(5) 代表的事例としては、イエスの御霊教会（安斉伸「南島におけるキリスト教の受容」第一書房、一九八四年ほか）、沖繩キリスト福音センター（池上良正「悪霊と聖霊の舞台——沖繩の民衆キリスト教に見る救済世界」どうぶつ社、一九九一年ほか）などがある。もちろん過去にも、今日の「霊の戦い」に類似した伝道方法があった。たとえば明治末から大正初期の原口精一師の伝道では、「牛馬豚疫の流行の際には祈禱会も行なわれ……糸満あたりでは『悪魔ここより去れ』との守札が豚小屋に貼られた」という（『宣教の歩み——沖繩バプテスト八十年史』キリスト新聞社、一九七三年、二三頁）。

(6) 聖霊運動の中心的担い手のひとりである沖繩世界宣教会の喜納政弘牧師は、「現在沖繩の超教派の交わりに加盟している牧師たちの中で、第三の波、カリスマ、ペンテコステの群れに属する方々は少なく見積もっても四〇%はいます」と自己評価している（一九九六年一月二四日『リバイバル新聞』のコラム「沖繩に吹く聖霊の風」）。

(7) 南部教役者会は一九七一年発足、現在の参加は四四教会。中部教役者会は一九八三年発足、現在の参加は三三教会。

(8) チョー・ヨンギ師を招いての超教派の宣教会は、これまで沖繩で四回開かれたが、その正式参加教会数は第一回（八五年）が三〇、第二回（八九年）が三三、第三回（九四年）が四九、第四回（九六年）が五七、と漸増している。

(9) 沖繩地域科学研究所編「沖繩の県民像」ひるぎ社、一九八五年、九〇頁。

(10) ここで「霊感的次元」は、一定の認識論的、存在論的根拠に基づいて措定された実体概念ではなく、具体的宗教現象の担い手たちの信仰作用を介して現成する、いわば現象学的視座に定位された次元である。

(11) 村武精一「神・共同体・豊穰——沖繩民俗論」未來社、一九七五年、二九二頁。

(12) もとより、この系譜志向の具体的内実の精査を課題としてきた社会人類学などの観点からは、かかる一般化は無意味だという批判はある。しかし、本稿の問題関心にとっては、逆に広い枠組みを立てることが有効と考える。

(13) 以下、本稿で提示する六事例については、その性格と資料化のコンテキストを明らかにしておく。事例1から事例5までは、いずれも話者の発話の忠実な再録ではない。一回ないし複数回の二者面談（同席者がいたケースもある）において語られた録音テープの内容を、筆者自身が再構成したものである。そのため表現も「である」調に統一した。ただし、事例に掲げた具体的叙述

は、できる限り話者自身の言葉に即して表記するよう努めた。少なくとも、筆者による意図的な言い換えや造語は付加されていない。事例6は、教会での祈禱会の際に数十名の信徒の前に「証し」として語られた内容に基づいている。実際の証言はさらに長いもので、その要点のみを示したが、「証し」の臨場感を残すため、実際の語りに沿った「です・ます」調で表記した。

(14) しかし、現在でも南部教役者会に属し、沖縄バプテスタ連盟の牧師との親交も切れてはいない。
 (15) Lewis, I. M., *Estatic Religion*, (second edition), Routledge, 1989.

(16) 「明日、どういいう人が相談に来るか、前もって幻でも示されることもある」という。これもユタ的宗教者に多く聞かれる言説である。

(17) 〈地域を支配する悪霊〉の教説は、ピーター・ワグナー、ジョージ・オーティス・ジュニア、シンディー・ジェイコブス、ジョン・ドーン、ハロルド・キャバレロスなどによって説かれている。彼らの著作は九〇年代に入って続々と刊行され、日本でも直ちに邦訳されている。

(18) ギ・シエブロー（辻潤訳）『キャッチ・ザ・ファイヤー』生ける水の川、一九九六年、参照。

(19) 拝みはユタなどの専門家に任せて、自分たちは関わりたくないという一般女性住民の意識が表れた言葉といえる。

(20) 「力の伝道」はロサンゼルス・ウィンヤード・クリスチャン・フェロシップのジョン・ウィンバーなどによって提唱された伝道方法で、しるしや不思議を重視し、悪霊との対決を強調する。Wimber, J. & Springer, K., *Power Evangelism*, Harper & Row, 1985.

(21) 出エジプト記二〇・五、三四・七、などが典拠とされる。

(22) 「悪霊の追い出し」については、「悪霊と聖霊の舞台」（前掲）八五―九〇頁で「沖縄キリスト福音センター」の事例を詳述した。現在の聖霊運動に見られる具体例でも、大きな差異はない。

(23) アメリカの聖霊運動におけるinner healingについては、池上良正「現代アメリカのキリスト教神癒論」新屋重彦他編『癒しと和解——現代におけるCAREの諸相』ハーベスト社、一九九五年、「癒しと霊体験——現代アメリカのキリスト教神癒論を題材として」『筑波大学・哲学思想論集』二〇、一九九五年、などで紹介した。

本稿の調査に関しては、次の研究助成費が使用された。平成四一六年度文部省科学研究費（総合研究A）「現代民衆宗教における世界観と救済観に関する総合的研究」（代表者・荒木美智雄）、平成八一九年度文部省科学研究費（基盤研究C2）「日本における『聖霊主義的』キリスト教の宗教学的研究」（代表者・池上良正）。

書評と紹介

山里純一著

『沖繩の魔除けとまじない』

——フーフダ(符札)の研究——

第一書房 一九九七年二月一〇日刊

四六判 二九〇頁 三〇〇〇円

坂出祥伸

呪符は、世界のどの民族にもある。例えば、私の手もとには、フランスのモン・サンミシェル寺院の発行した交通安全の紙製貼符用の護符、迷信否定の立場に立たなくてはならない社会主義体制の中国の首都・北京で最近手に入れた、片面には毛沢東の写真と吉祥如意と下辺に記され、もう一面には周恩来の写真と財源広進と下辺に記された、交通安全のプラスチック製吊り下げ用の護符がある。

このように呪符は、一般民衆の間では精神の安らぎのよりどころとして、いかに高度に科学技術が発達しようとも、また社会体制のいかんを問わず、とうてい消え失せないもののようにある。

にもかかわらず、呪符の学問的研究は出土資料を除いて、なぜかほとんど進んでいない。その理由はいろいろあるが、い

ま思いつくままに挙げてみると、呪符は、第一に、今日の私たちの合理的な考え方とあまりにかけ離れて迷信くさいということ、第二に、現に用いられている呪符を学問的研究の資料として提供を求めるには、さまざまな障害がある、例えば紙に包まれたおふだを開ければ、「罰が当る」とか、「効き目がなくなる」と思う人がいるように。第三に、呪符の中には、あまりに日常習慣化していてそれと気づかないものがある。例えば「謹賀新年」と書く年賀状や注連縄のごとく。第四に、呪符の種類や様式があまりに多様で雑然としていて、そこに何らかの体系性を見いだすににくいこと。これが最も重要な困難性かも知れない。

さて、沖繩の呪符を考察するばあい、シンクレティズムという視点は、どうしても必要になるだろう。すなわち古琉球社会以来の民間信仰にもとづく呪符、中国特に福建省あたりから伝播してきた信仰にもとづく呪符、さらに日本本土から伝来した信仰にもとづく呪符(といっても、本土の呪符もまた中国大陸伝来のものと独自に発生したものとのシンクレティズムなのだ)が、という大きく三つの要素が沖繩では分かちがたく深く複雑にからみあっているようである。

著者・山里氏はもちろん、このシンクレティズムにかなり注意をはらいながら、沖繩の呪符資料を考察している。ただ残念なことには、前述したように中国でも日本でも、呪符の本格的な研究はほとんどない、というのが現状であるため、山里氏も孤立無援のなかで、果敢にも沖繩の呪符という大きな課題に挑戦されたように思われる。まず、この点に敬服したい。

例によって、本書全体の構成を示しておこう。

序 呪符研究小史と本書の構成

第一章 沖繩のフーフダ（符札）

はじめに

一 沖繩の「ムンヌキムン」

二 沖繩のフーフダの実態

三 沖繩の呪符の諸相

四 文献史料に見る沖繩の呪符

五 フーフダの源流と受容の背景

六 フーフダの始期と契機

おわりに

第二章 八重山博物館所蔵のまじない資料

はじめに

一 方災除けのまじない

二 「まじない紙」

おわりに

第三章 佐喜真興英収集のまじない資料

はじめに

一 呪言

二 呪符

三 「日取帳」と「時双紙」

おわりに

第四章 暮しの中のまじない

一 幼児の夜泣きとまじない

二 くしゃみの呪文「クスクェー」

三 地震除けの呪文「キョウツカ」

四 夜の口笛

初出一覧

索引

以上には小見出しを省いてしまったが、おおよその内容は了解していただけるものと思う。

末尾の初出一覧によると、『木簡研究』、琉球大学『日本東洋文化論集』、『沖繩タイムス』、『琉球新報』など、私には目にとどかない場で発表されているので、いずれも初見の論文ばかりである。にもかかわらず、私に書評の依頼があったのは、本書にいくらか引用されているように、これまで道教系の呪符あるいは沖繩の呪符について二、三の文章を書いたことがあるという理由からだろう。

とはいうものの呪符の研究はむずかしい、と嘆かざるをえない。著者は、そのむずかしさを解決するための手がかりとして、綿密で着実なフィールドワークによる資料収集とインタビューの方法をとられた。これは全く正攻法だと思う。

例えば本書第一章二「沖繩のフーフダの実態」では、沖繩のフーフダの実態を家・屋敷のフーフダ、屋敷内の要所のフーフダ、ハブ除けのフーフダ、（まがし）拝所のフーフダ、その他のフーフダの五項目に分類している。私たち（本土から一時的に調査に行く者）にいちばん目につきやすいのは、家・屋敷の四隅に貼られた木製のフーフダであるが、それ以外にも人目につきにくいところに、右のようにフーフダが用いられているとは、著者に初めて教えられたのである。著者はさらに、家・屋敷のフーフ

ダを、①寺社発行のもの（これが最も多い事例）、②個人作製のもの、に分けた後、前者についてはもっと細かく、①形態と調整方法、②種類（この項には、十五寺社の発行するフーフダの呪句・形態・寺社所在地と宗派・寸法・分布が記述され、それぞれの写真も添えられている）。③取り付けの契機と時期、④取り付け方法、⑤取り付け場所、⑥分布、にわたって詳細な調査報告がなされている。(2)の個人作製のフーフダでは、近年公開された久米島の「吉浜家文書」の中の「守符法」をはじめ六例が紹介されているが、それぞれ所有者の経歴、その用法と由来などが、実際のインタビューにもとづいて記述されている。

第一章四「文献史料に見る沖縄の呪符」もまた、興味深い記述に溢れている。沖縄に中国の呪符が伝来した時期について、尚巴志の時代の正統三年（一四三七）に龍虎山天師府から下賜されたとするのは、すでに周知のとおりである。ただし、ここで気になるのは単なる呪符ではなくて「符籙」、つまり道士としての修行上の免状が下賜されたという点である。「符籙」の定義については、さしあたり、野口・坂出・福井・山田共編『道教事典』平河出版社、一九九四年、の当該項目の記述を参照されたい。このことは琉球国王と道教天師道との関係の深さを示すものとして、再考すべき意味があることを示しているようである。そうしてこそ、著者が引用する徐葆光の『中山伝信録』の「国二道士ナシ」以下の記述も、より深く理解できるのではなからうか。

ともあれ、この項に紹介されている与那国島「西銘家文書」、

多良間島発見の「玉黄記」（匣にあらず）、八重山博物館所蔵「新本家文書」などに含まれているさまざまの呪符は、まだ精密周到な検討がなされていないようなので、筆者の食欲をかきたててくれる。

五「フーフダの源流と受容の背景」では、琉球王国時代に行われていた「柴差し」、すなわち魔除けとして家・屋敷に「ゲーン」（ススキの葉先を折り曲げて結んだもの）をさす習俗が、屋敷御願（屋敷の神々に家内安全を祈願する儀礼）の際に「ゲーン」を家の四隅の軒にさすように変わり、さらに本土の呪符木簡の系譜をひくフーフダが「ゲーン」にとって代わった、というフーフダ成立の過程を推測されている。おそらく現在の呪符研究の状況からするならば、著者のような推論を一応承認しなければなるまいが、屋敷御願から呪符木簡への変化についての説明にはかなり無理が感じられてならない。家屋の四方に呪符を貼るという習俗は、日本本土の場合にもちろんのこと、中国大陸、特に福建地方の民間信仰をも考慮に入れた考察しなくてはならないだろう。というのは、私自身のたつた一例の知見にすぎないのだが、一九九三年一月、台南市安平区で、ある家屋の四方の壁画（レンガ壁）に釘打ちされた木製呪符を見たことがある。残念なことに、その呪句は板そのものが雨風にさらされたために判読できないほど黒ずんでいた。しかし、この安平区は福建地方の古い辟邪物（例えばシーサーの源流を思わせる風獅爺や烘奸・陶罐が屋頂にすえられているのがよく見られる）や呪符（例えば獅頭牌、八卦牌など）を今なお残している貴重な土地であることは考慮されてよからう。

なお、些細なことだが一三〇頁の「響」の字についての説明に、金の韓道昭の『五音集韻』のような韻書を引くべきではなく、それよりも古い随筆集、唐の段成式の『酉陽雜俎統集』によるべきである（『道教の大事典』新人物往来社、一九九四年、所収の拙稿「霊符」参照）。

第二章「八重山博物館所蔵のまじない資料」は、近現代に八重山で実際行われていたことを示す二つのまじない資料の解説である。一つは金神禁忌にかかわる「占い板」であるが、その文句が『永代大雑書万曆大成』（略して『大雑書』と称される日用百科事典）の「呪咀秘伝」からの引き写しであることをつきとめ、さらに『篋篋内伝』（鎌倉時代末）に始まる金神禁忌の信仰が現在でも八重山に存在していると述べている。金神禁忌は、本州でも行われていると思われ、最近私も奈良市内の某料理店で、金神のまじないふだが貼られているのを見たことがあり、その書き手は山口の人だとのことだった。なお、『大雑書』は今日もなお東京・神宮館で洋装本のもので発行されていて入手できる。また、金神禁忌については、ベルナル・フランク（斎藤広信訳）の『方忌みと方違え——平安時代の方角禁忌に関する研究——』（岩波書店、一九八九年）の第八章「金神」という精密な研究があるのを参照すべきだった。

第三章「佐喜真興英収集のまじない資料」は、裁判官として勤務の傍ら沖繩の民族学・民俗学的研究を精力的に進めて、三十一歳の若さで亡くなった佐喜真興英（一八九三—一九二五）の未発表の草稿『琉球研究』（琉球大学附属図書館所蔵）に収められた呪言と呪符の紹介と考察である。佐喜真の名は、沖繩

以外ではあまり知られていないが、その著述は一九二五年、琉球史料復刻頒佈会から『佐喜真興英全集』として刊行され、その後一九八二年に新泉社から未発表のものをも収めた佐喜真興英全著作「◎女人政治考◎霊の島々」が刊行されている。「琉球研究」は、この刊行された全集にも未収録の、一九一九年（大正八）四月から翌年一月までの九ヶ月間に収集した資料を、自ら分類項目を立てて整理したものだとのことである。その中の呪言は佐喜真が古老から聞き取りしたものだというが、ハブ除けのまじない、ムカデに刺された時のまじない等のように、いかにも沖繩の風土を反映したものが多く、このようなまじないは、中国でも「抱扑子」内篇や「肘後備急方」に江南地域の山川を登渉する時に用いられるものとして記述されている。呪符については、暑熱の地に特有のものは見当らない。これは本州の近現代に行われている呪符との比較が望ましい。

第四章「暮しの中のまじない」は、著者が地元の新聞『沖繩タイムス』「琉球新聞」に載せたまじない（呪言）に関する随筆的文章であり、時に沖繩に関わるものがあるが、かならずしもそうではない。筆者は、幼児の夜泣きのまじないとかのクスクエー（くしゃみの呪文）、キョウツカ（地震除けの呪文）について論評するだけの知識をまるでもたないが、口笛の俗信について思い出すのは、沢田瑞穂博士の「嘯の源流」（中国の呪法）平河出版社、一九八四年、所収）という名論文である。沢田博士によると、中国の口笛は、霊魂・役鬼・精霊・鳥獣・風雲・雷雨などの異類異物を召集する呪法の一つだったという。さらに、日本の口笛禁忌について、「夜間は鬼魅・妖怪・悪霊

の跳梁する時刻であるから、口笛を吹くことによって、よぶ意志なくしてこれをよび寄せてしまうからだ」と推測されているが、山里氏の沖繩における口笛禁忌の解釈もほぼ同様であるのは、たいへん興味深い。

以上に、本書の内容紹介と私なりのコメントを記したのであるが、窪徳忠博士が著者に沖繩のフーフラ研究の重要性を説かれ、著者の研究を一書にまとめるよう推挽されただけあって、本書から筆者がうけた学問的恩恵と刺激は大きい。特に、その第一章の精緻な調査には、さすが現地学者ならではの感が深い。著者が、「本書は、従来ほとんど問題にされなかつたフーフラを中心に、沖繩の魔除けとまじないの世界を扱った最初の研究書である。これが日本（本土）筆者加筆」の呪符研究はもとより沖繩文化の理解に寄与するものとなれば幸いである」（序章末尾）との自負と期待をもちられるのも、きわめて当然のことである。筆者もまた、沖繩を含む日本の呪符研究が本格的に進展することを切に望む。

ただし、著者も、「特に調査地域が沖繩に限定されているため、中国のとりわけ福建、台湾、そして韓国における習俗との比較が手薄である点は正直に認めなければならない」とみずからの研究上の弱点を告白されている通り、中国大陸南部と台湾の習俗、あるいは韓半島の習俗をも、文献はもとより、実地調査をもあわせた研究を進めた上で、はじめて沖繩（日本本土も）の呪符、呪言の十分な理解が得られるのだと思う。そのお手本こそ窪博士である。博士によって指し示された道を追ってゆかれることを若い著者に強く期待したい。呪符研究は

今でこそマイナーなテーマであるが、これなくしては民衆の精神生活は理解できないのであり、むしろ新しい、将来性のある研究分野なのだということを強調したい。

ただ一つだけ注意してほしいことがある。呪符・呪言を含めて日本・中国の民間習俗を安易に短絡的に道教と結びつけてしまわないよう戒めてほしい。むしろ、道教研究は大いに進めてほしいし、道教を視野に入れないと民間習俗は分らないのだが、道教と仏教は中国では混然一体となつている場合があるし、また民間習俗が先行して、それが後に道教信仰の中にとりこまれることもある、といった事情は十分注意してかからなければならぬ。まして日本の道教受容が、密教的儀礼や習俗の中に混在して行われていたことを考慮するならば、呪符・呪言を道教的なものと評するような安易な臆測をすることは厳に慎みたいものである。

Noriyoshi TAMARU and David REID, eds.,
*Religion in Japanese Culture : Where Living
Traditions Meet a Changing World.*

Kodansha International
1996, 238 pp., ¥2913

ポール・スワンソン
(Paul L. SWANSON)

本書は一九七二年に出版された *Japanese Religion : A Survey by the Agency for Cultural Affairs* (Tokyo: Kodansha International) を改訂し再版したものであり、本書の半分以上は新しい論文に差し換えられている。初めて出版されてもうそろそろ二十五年になるが、その間本書は常に日本の宗教概論、日本の宗教の入門書として広く使用されてきたが、日本の宗教とそれに伴う様々な事情が(とくに最近)急激に変化しつつあることから見て、本書が新しい内容で再版されることは大いに歓迎すべきことである。本書の特徴を明かすために、まず英語における他の日本宗教概論や日本宗教史、日本宗教入門の書物を簡単に紹介し、本書がこの流れの中でどのような位置にいるのかを確認したい。

一 英語の日本宗教概論書

(α) *History of Japanese Religion*, by Anesaki Masaharu,

1930 (reprint Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1963).

姉崎正治の古典的といつて良い「日本宗教史」である。戦前の宗教学を代表するもので、研究の対象にもなり得る書物である。いまでも読んで学べるというが多い。六三年から Tuttle 社によって数回再版されたが、いまは絶版になっている。去年また再版すべきかと問い合わせがあり、姉崎の宗教学と本書の歴史的位置を明かす解説を付記し是非再版すべきだと答えたが、残念ながら現在のところ出版社は在庫もないまま再版の予定は成り立っていないという。

(β) *Religions in Japan : Buddhism, Shinto, Christianity*, by William Bunce. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1955.

本書は一九四八年にマッカーサー將軍の占領軍本部の指示によって作られた日本の宗教についての報告をもとにして再編出版されたものである。戦後の事情を思えば、なかなかよく纏まった、偏見を示さない概説書である。また、占領中の日本の宗教状況を知る上でも貴重な資料といえる。

(γ) *Religion in Japanese History*, by Joseph M. Kitagawa. New York: Columbia University Press, 1966.

全体的な日本宗教史というより、日本の宗教に関する貴重な論文集である。一般読者にとって専門的すぎることはないが、専門者むけの論文集である。

(δ) *Japanese Religion : Unity and Diversity*, by H. Byron Earhart. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1969 (Third Edition, 1982).

教科書用の概説書で、簡潔ながらも的確に日本の宗教の「統一

性」と「多様性」をテーマにし、歴史的な展開をたどりながらそれを紹介している。「The Religious Life of Man」シリーズの一部で、広く使用されてきた。

(ウ) *Japanese Religion: A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Hori Ichiro, Ikado Fujio, Wakimoto Tsuneya, and Yanagawa Keichi, eds. Tokyo: Kodansha International, 1972 (paperback edition, 1981).

今回書評の対象となっている書物のオリジナル版。著名の日本宗教学者が書いた論文を英訳したものの(詳細は下記を参照)。宗教団体の基本的情報(本部の連絡先、信者の数、等)を含め、一般読者にとって分かりやすい内容で、専門家にとっても手取り早い便利な書物であった。

(ヤ) *Religion in the Japanese Experience*, by H. Byron Earhart. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1974.

上記の(ウ)を補う教科書用の資料と論文集。

(ヨ) *Religions of Japan: Many Traditions Within One Sacred Way*, by H. Byron Earhart. San Francisco: Harper & Row, 1984.

上記の(ウ)を一般読者を対象にもっと簡潔に纏めた紹介書。

(ク) *Japanese Religion: A Cultural Perspective*, by Robert S. Ellwood and Richard Pilgrim. New Jersey: Prentice-Hall, 1985.

上記の(ウ)同様な教科書用の日本宗教入門書。Prentice-Hall Series in World Religions シリーズの一部として広く使

用されてきた。タイトルであらわされているように、宗教と文化の関わりを重視して日本の宗教を論じている。

(一) *Religion in Contemporary Japan*, by Ian Reader. London: Macmillan Press, 1991.

日本の現代宗教に関する概説書として読みやすく、優れた書物である。内容の選択から、その情報の扱いなど、非常に面白く読める珍しい入門書である。「現代宗教」がテーマなので、歴史的背景とか日本の諸宗教の紹介は少ないが、現在日本における宗教の役割、様々な様相——巡礼、祭り、葬式、お守り、宗教と衛星放送、等——日本の社会と宗教を知るためにもっとも推薦できるものである。

(ニ) *Japanese Religions: Past & Present*, by Ian Reader et al., eds. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

上記の(一)を補う教科書用の資料集であるが、(一)に比べて内容が劣っている。

(キ) *Religion and Society in Modern Japan: Selected Readings*, by Mark R. Mullins, Shimazono Susumu, and Paul L. Swanson, eds. Berkeley: Asian Humanities Press, 1993.

日本の宗教と社会に関する論文集。私が編集者として関わっているものなので、客観的に評価し難いが、意図としては教科書として使用されながら、一般読者も参考できる論文集のつもりで編集したものである。一般的な紹介や概説文ではなく、特定なテーマ(水子供養、修験道の儀礼、等)を取り上げた論文を通して日本の宗教と社会を明かす論文集である。

以上、過去の英語における日本の宗教に関する主な書物を簡

単に紹介したが、今回の書評の対象になる *Religion in Japanese Culture* はどんな内容であり、以前の日本の宗教の紹介書の流れの中でどのような位置にあるのかを検討してみた。

II Religion in Japanese Culture の内容と評価

本書は第一部 "A Survey" と第二部 "The Religions Situation Today" の二部と多少の付記文からなり、日本の宗教全体の概説と現代の状況を紹介するものである。第一部は著名な日本の宗教学者が書いた、日本の主な宗教伝統を紹介する6章を含む。そのうちの

- 1章 Introduction (松本滋)
- 2章 Shinto (上田賢治)
- 3章 Buddhism (田丸徳善)
- 5章 Folk Religion (宮家準)
- 4章 Christianity (鈴木範久)
- 9章 New Religions (洗建)

には多少追加文を加えている。(ただし、以前使用された "Confucianism" についての一章が欠落している。)二十五年以上前に書かれた論文であるために最近の学問の成果を反映していない(例えば「神道」と「仏教」に関しての黒田俊雄の学説)ことは残念である。しかしそれぞれの論文の内容は優れたものであり、基本的な情報が的確に収集され、読みやすく英訳されている。Ian Reader の本のような活き活きとした

面白さはないが、信頼できる内容の論文ばかりである。

第一部の弱点を補うかのように、第二部は現代の日本の宗教状況について(多少再編された12章 Religious Organizations in Japanese Law を除いて)全部新しい論文を集めている。その内容とは以下の5章である。

- 7章 Religion and State (中野数)
- 8章 Religion and Education (井上順孝)
- 9章 Urbanization, Depopulation, and Religion (石井研士)
- 10章 Aspects of the Rebirth of Religion (島蘭進)
- 11章 Internationalization in Japanese Religion (David Reid)

これらはすべて現代と宗教に関する重要な課題を慎重に扱って、参考になる論文ばかりである。個人的にいえば、私は中野氏の「宗教と国家」についての論文が特に参考になり、この課題に伴う諸問題を鋭く指摘しているように感じた。他の論文——宗教と教育、都市化、宗教の再生、国際化——も、一般読者に限らず専門家も学ぶところが多い論文である。無論ここで取り上げていない課題(例えば生命倫理、環境問題、葬式仏教の行方、等)は山ほど残っているが、限られた紙数の内でどういうテーマを扱うべきなのかということを十分に考慮した構成になっている。

付記として宗教教団の統計と宗教史年表があり、またオウム真理教について的小論文(石井研士)がある。恐らくこれは突然起こったいわゆる「オウム事件」の発生に伴い、後になって

追加された論文のようであるが、その複雑な事件を簡単に紹介し、今後の宗教法人法の改正など、日本における宗教と社会の関わりを簡潔に論じている。オウム事件とその影響はこれから時間をかけて研究し論議しなければならぬ課題であるが、この時点で簡単に紹介することは適切であろう。

オウム真理教についての論文が象徴するように、本書と七二年版とのもつとも大きな違いは課題の新鮮さである。これは本書の強みでありながら、日本の宗教の入門書としての弱点でもあるようにみえる。というのは、課題が今日に適用性が高ければ高いほど、時間が経れば不適切になる可能性が高いからである。七二年版は第一部の一般紹介が主で、長い間多くの人が参考できるような内容であった。今回の再版では、第一部にはもうすでに二十五年前の論文を使用しながら、今日話題性の高い課題が第二部と付記の中心になっている。おそらく十年以内（あるいは五年以内）に本書に代わる参考書が必要となるであろう。しかし今のところでは全体としての英語の日本宗教の参考書として本書より適切なものはないといえよう。七二年版のように、低価格のペーパーバックが早いうちにできることを願いたい。

また、上記にあげた日本の宗教に関する書物は歴史的な展開を通してみた日本の諸宗教の紹介、あるいは現代の日本の宗教と社会を中心に取上げたものどちらかである。本書はこの両面を持つ貴重な参考書であり、一般読者にとって適切な日本の宗教入門書である。しかし、上記のリストを見れば、八〇年代以来日本の諸宗教を全体的に取り上げる新しい概説書が出て

いないことを注目すべきである。今後、過去二十年の研究成果を反映する概説書がでることを期待したい。

最後に注文をつけることが許さるとすれば、本書に「参考文献」のないのが残念である。関係者の話によると、七二年版は文化庁の企画で編集されたもので、文化庁は特定の書物を推薦してはならないとのことで「参考文献」のリストを導入できなかったそうだが、今回の再版はその状況に規制される必要性はなかったはずである。将来教科書に使用出来るようなペーパーバック版が出版される時には、「二、三ページでも『Recommended Further Reading』として『参考文献』のリストを付加することが望ましいと思われる。」

岸 英司編

『宗教の人間学』

世界思想社 一九九四年八月一日刊

四六判 二八〇頁 二二三三円

笹尾典代

本書は、キリスト教、とりわけキリスト教的普遍主義（カトリシズム）の立場から、編著者岸 英司氏が「真の学（*genuine*）」「真の研究（*study*）」であるとするところの「人間学」の構築に寄与することを目的として、編著者をはじめいづれも

「広い意味におけるキリスト教カトリシズム」の立場に立つ執筆者による一三編の論文を集成したものである。

「はしがき」および「序」において岸氏は、日本の大学の学部・学科に人間科学、人間関係等の名称が多数使われ、また講義科目の中には人間学と呼ばれる学際的な人間研究の分野が置かれるようになってきているという近年の傾向に鑑みて、ピエール・シャロンの「人間の本当の学問と本当の研究は人間である」という言葉を引きながら、「人間とは何か」という永遠の問いから始まる「真の学」であるべきその「人間学」の深奥を再認識する必要を説く。そして、哲学的人間学から神学的、心理学的、社会的、生物学的人間学と、今日学際的に多岐に分化したその「人間学」の中でも、「人間の究極的な生き方のことであり、人間を越えるものに対する人間の究極的なかわり」である「宗教」という立場から人間を研究する学としての「宗教の人間学」は、人間学の中でも極めて意義深いものであると述べ、「宗教の人間学」という本書の書名の意味内容を説明している。さらに岸氏は、「カトリシズムが人類普遍の立場に立つ」と述べ、信仰の違いを越えてすべての人間に普遍的に認められる理性の立場への深い信頼を表明しつつ、本書が宗教一般からする人間学ではなく、カトリシズムからの人間研究である所以を説いている。実際、本書の書名「宗教の人間学」は、本書全体の基本的視座を本質的に規定するものであるが、その点については後に論じることとしたい。評者は、キリスト教神学やキリスト教思想についての知識は概説書以上のものは持ち合わせていないので、各執筆者が取り扱った諸問題を逐一

検討、論評するというもより評者の能力を超える企てはあきらめ、各論考の内容を自らが消化しえた範囲で簡潔に紹介し、最後に本書全体の視座について、評者の「宗教学」の立場から若干の論評を加えることとし、余慶に与りたい。

本書は、その「はしがき」「序」に続いて、全体が三部から構成されている。「宗教と人間」と題された第一部では、編著者岸 英司氏による「宗教とは何か」、および稲垣良典氏による「宗教における人間」の二本の論文が、まさにそれら表題によって示される本書全体を貫く「宗教とは何か」「人間とは何か」という二柱の根本問題を提起し、それらの問題に対するキリスト教カトリシズムの基本的視座を提示する。第二部「宗教の人間理解―その展開」では、六編の論者が、旧約聖書における人間像から、新約聖書における人間理解、初代教会につぐ教父たちの時代の人間像、さらに中世思想、とりわけその中世文化の華ともいえる修道院において追求された人間像を経て、ルネッサンスで始まる近代における人間像、そして現代神学における人間理解までをそれぞれ担当するかたちで、キリスト教における人間像、人間理解の歴史的展開が提示される。第三部「現代文化・倫理とのかかわり」では、現代文化・現代人を取りまく諸問題が取り上げられ、人間の心(理)とその救いの問題、キリスト教文学が描く人間、性と結婚の倫理、生命の倫理、死の問題を、五編の論文がそれぞれキリスト教的視点から考察する。

岸 英司氏による巻頭論文では、まず宗教とは、省察的自意識をもった人間の文化現象、意識のめざめであり、その意味で

人類の歴史はすなわち宗教の歴史であるという人間と宗教との根源的な関係が確認される。ついで古今東西の歴史的に主な宗教の定義が紹介された後、人間と神との超越的關係としての宗教というものの本質を、人間による神の探求、つまり人間による神体験ではなく、むしろ「イエスによる神の人間体験」、つまり人間を探し求める神の中に見出すユダヤキリスト教思想における宗教観が提起される。さらに岸氏は、文化と宗教の關係を論じる中で、その問題についてのとりうる立場を、(一)コントの実証主義、デュルケームの社会学的把握、イデアリズムの文化思想的把握、宗教的無神論としてのマルクス主義、ニーチェのニヒリズムから神話的ナチズムに至るまでの近代ヨーロッパの宗教把握にみられるような、宗教を文化としてのみ捉える立場、(二)宗教改革者の原始プロテスタント志向としての、初期のカール・バルトやエミール・ブルンネンなどの弁証法神学の文化否定にみられる、宗教を文化に対立するものとして捉える立場、(三)宗教を文化の究極として捉える立場、の三つに集約しながら、宗教の独自性が見損なわれ、宗教否定の要素が内包されている第一の立場と、宗教の真理の一面性の主張にすぎない第二の立場の総合として、文化と宗教を結びつける第三の立場こそがカトリシズムの立場であることを表明し、種子である宗教は土である文化の中で、その文化を必要としつつ、また文化は宗教によつて完成されるとするカトリシズムにおける宗教・文化理解を肯定する。さらに岸氏は、個人の内面的な宗教体験の世界から宗教を考える場合、宗教の究極にあるものは神秘体験であるという見解から、神秘体験の普遍的な特

質の考察へと移り、ついでテイヤール・ド・シャルダン、賀川豊彦らのキリスト教的宇宙神秘思想の中に、神秘主義と進化論、ないし宗教と科学とを総合する道を探求する。そして宗教は、「人間の意識のめざめによる宇宙進化を押し進める原動力」「宇宙完成の核」であり、「宇宙目的への到達、宇宙の完成は宗教にかかっている」と、その視点は宗教と人間の未来へと向けられる。

稲垣良典氏の論文では、「宗教は人間のためにある」という命題がいいあらわしている、近代以降の宗教観の背後にある人間中心主義という意味での「ヒューマニズム」が、ルネッサンス以前の西欧の本来的精神的伝統における「レリギオ (religio)」とは根本的に相容れないものであるという考察から出発する。そして「真の宗教とは何か」という問いが、今日の宗教学において無意味な問題として放棄されているために、「限りなく雑多なものが宗教と呼ばれ」横行し、「真の宗教」の理解に混乱と誤解が生じていることが指摘されながら、今日の緊急の課題として「真の宗教とは何か」という問題への真剣な取り組みが切実に求められる。そして著者は、その問いを追求するにあたって必要とされる方法としての「人間的経験の根拠への振りかえり」、「自己の内面への立ち帰り」を徹底させたというトマス・アクイナスの立場から、西欧の精神的伝統における「レリギオ」の再考察を試み、「人間を究極の目的たる神へと直接的に秩序づける」ものとしてまさに「道徳の根本に属する」とされたレリギオの宗教観の下に成立する人間像とは、「真理そのものであり、最高善である神に、自らの精神を完全

に「從屬させる」ことによつて「存在しうる」「神のかたどり」としての人間であると結論する。

和田幹男氏の「旧約聖書における人間観―神にへかたどり」(似せて)の意味―では、旧約聖書の観点から、旧約聖書、とりわけその「創世記」における天地・人類創造の記述の中にキリスト教における根元的人間像を探求する。和田氏は、創世記における「我々にかたどり、我々に似せて、人を造らう……」(創一・二六―二八)とある神の天地・人類創造についての一連の記述の意味が、そこでの「かたどり」「似せて」の二つの表現に収斂されるとして、それらの用法と語源的な分析を通じて、旧約聖書に示された人間像の解釈を試みる。和田氏によれば、「似せて」は、人間が、精神的存在として、その外面というよりむしろ内面において、とりわけその知性において、神と共通していることを意味するという。また「かたどり」は、「人間を見れば神の支配がわかる」というありかたで、神が王者であるように、その生き写しである人間もまたこの世界にあって神の慈愛と正義に満ちた支配を、単に代行するのではなく、「臨場観をもつて示すこと」を意味すると論じ、人間がその意味でまさに神に「かたどり」「似せて」ふさわしく行動するとき、人間の本来の姿がある、とする旧約世界における人間像を明らかにする。

「新約聖書に見る人間像」と題されたピーター・ミルワード氏の論文では、中世キリスト教の源泉ともいふべき新約聖書が、あくまでも「人間」を主役とするギリシャ・ローマの古典文学と対比されて、専ら「神」の本性に関する神学的テーマを

中心とするものであるという一般的誤解をただし、新約聖書が一貫して、イエス・キリストが自らの中に示したキリスト教的「人間」像を主題にしたものであることが論じられる。ミルワード氏は、新約聖書が強調するのは「人間」であり、しかもそこに描かれたイエスの人間像の基本は、イエスがその訓話の中で語った人間ではなく、むしろイエスが誕生から復活までのその自らの生涯の中に自身を示した人間性であるという。

新約聖書に続いて、キリスト教における基本的な信条と教理とともにその人間理解の基礎が確立したのは、初代教会につぐ二世紀から七・八世紀にかけての教父たちの時代であり、その教父たちの中でキリスト教的人間像がどのように理解されていたかを考察するのが、ハンス・ユージェン・マルクス氏による論文「教父における人間理解」である。ここでは、人間の創造、墮罪、救済の三つのテーマを通じて、アンテيوخア・小アジア伝承、アレクサンドリア伝承、さらにそこから派生し独自の神学を展開させたアウグスティヌスの思想におけるそれぞれの人間像の特色が明らかにされる。マルクス氏によれば、人間は、その成長の出発点としての原初的な「神の似姿」の本質を充実させ、自らますます霊的になるにつれて神との完全な「類似性」に到達するとした見解は全教父に共通であったものの、その始祖の創造と墮罪の間の原始状態の理解などについては見解が大きく分かれたという。すなわち、アンテيوخア・小アジアの流れにある教父は、原始状態を「終末的完成に向かう成長ないし教育の最初の一段階として相對化した」のに対し、人間の自由意志の選択と責任を強調するアレクサンドリアの教父

たちはそれを理想化し、その結果、始祖の墮罪がアンテイオキア・小アジア伝承においてよりもはるかに重視されることになり、それが情欲にも関連づけられて、アウグスティヌスに連なるアレクサンドリア伝承の特徴となったという。そして始祖の犯した罪ゆえに全ての人間は罪人として生まれてくるとする原罪論を初めて唱えるに至ったアウグスティヌスによる、あらゆる恩恵の起源をキリストの贖いのみにもみるその救済論の特色が論じられる。

続いて、朝倉文市氏による「中世思想における人間理解―修道院を中心に―」は、ミラノ勅令によって迫害と殉教の時代が終わった後にも、人間が「本来超自然的生命を志向し神の似姿である」とする聖書や神父たちの伝統的な人間理解に従い、キリストの完全な模倣を遂げるために、自らの五感を殉教させ、日々の生活における自発的な精神的殉教・苦行をおこなうことで「新しい殉教者」となった中世修道士たちの人間観を探求する。そこでは、主に『聖ベネディクトゥス戒律』を中心資料としながら、兄弟愛に満ちた共同体の一体性、日々の自己放棄と苦行、共同祈禱、「手仕事」の重視、「中庸の精神」、そして神への憧れに生き、「天への帰依」を求めて日々天上の実相を観想する生活、など自らの生き方と生活の規律・秩序の全てを使徒の模倣におき、「愛徳の生活」の完全な実践を目標とした修道士たちにおける人間の理想像が描き出される。

これまでの政治的・経済的・宗教的に完璧に統一された「確実性」の中世世界から、それぞれの領域で分裂が生じ、安定した世界と不安定な世界との対立の緊張状態に入った近代の「不

確実な世界」における人間像を扱うのがヴィセンテ・アリバスの「近代思想における人間理解」である。ヴィセンテ氏は、中世から近代の成立の間の連続性と非連続性に揺れ動くその時代を、「自分の時代のすぐ前の時代を乗り越えるため」に歴史的な回帰（古典への回帰と初期キリスト教への回帰としての宗教改革）によって人間とその活動を再評価し肯定したというルネッサンスの思想を通して考察する。そしてその「人間の刷新」を中心的課題とした時代に生きた近代人の人間像を、「新しいものへの嗜好」「独創性の主張」「発明の能力」「不可思議なことに対する関心」、この世の「幸福」を求め、名譽と名声を通して後生まで生き残ろうとする「榮譽の神話」、權威に囚われない自らの経験と理性による「新しい知識の獲得」といった特性によって描き出す。

第二部最後の「現代神学における人間理解」では、執筆者ゲツレルト・ペーキ氏が、神学者として、現代の神学的状況における現代キリスト教的人間理解の考察を試みる。ペーキ氏は、キリスト教的人間学の根本は、その超越論的人間論であり、自分自身を越え、余すところなく神に向かう超越論的存在である人間の本質は、「ペルソナ」である神の似姿、イメージである故に、自らも「ペルソナ」として、その神への理解なくしては理解され得ない存在であることを強調する。人間は、本質的に自然、隣人、文化、自己反省、そして何よりも神によって自分自身に関連されている「関連的存在」(relational being)であり、キリストを通しての神へのその関連こそが、人間を人間たらしめ、人間を「定義」する核心であって、その

意味で、人間の真の自己実現は、「自力」によらず、必ず「他力」、すなわち神の救いによるという救済観が全キリスト教に一致した見解であるという。そして、現代社会・文化におけるキリスト教会の活動の背後にある、人間をより人間らしくするための活動、つまりそれを通して実現される神による創造と救いの御業を意味する「人間の業」の価値への確信を説いている。

第三部、「人間の宗教性と人間の心理」と題された玉谷直実氏の論文では、ユングによる心の構造理解を通じて、人間における宗教性と心理との関わり、そして人間の心理を通して超越世界へと達する過程が論じられる。さらに玉谷氏は、「アニメ・アニメスの統合過程の中でセルフの例証としてのキリスト」との一致の道が開かれてくる」というユングの示した道が、かなり意識が高次で無意識層への内向が可能で人間の道であり、また「あまりにも西洋化されたキリスト教が真に普遍的宗教になるためには、東洋という土を必要としている」ことがユング自身の方向性にもはっきりと示唆されているとして、その「東洋人に受肉したキリストへの道」を、奥村一郎師のとらえるところの、「自他ともに救われる」愛である「相互愛」に見出すとする。

続いて、高柳俊一氏の「キリスト教文学における人間」では、中世・近代・現代という歴史の変遷に即して、それぞれの時代を表象するキリスト教文学作品に現れる人間の姿を探求する。高柳氏は、文学において西欧中世を総括するものとしてまずダンテの『神曲』を取り上げ、そこに自己愛の状態から神の

恩寵の導きによって浄化された魂の神への献身的愛を主題とする中世キリスト教的人間観を考察する。さらに、宇宙論中心の中世から、世俗化とともに人間論化の道を歩み出す近代初頭において、人間は自分の固有性を意識し、「自分」とは何かを常に「実存的不安」に伴われながら探求し始め、キリスト者は自分の神の恩寵の選びの確かな証拠を外的世界に求めるようになる状況の中で、信仰者の文学であるキリスト教文学ははじめて意識されるようになったとして、その代表的作品にジョン・パンヤンの『天路歷程』ならびにグニエル・デフォアの『ロビンソン・クルーソー』を取り上げる。また高柳氏は、そうした近代の始まりとともに起きた、「リアリティを宇宙論的枠組みから捉え、その中に人間を置く宇宙論的思考法から、すべてを人間を出発点にして見る思考法へ」の変化の文学への影響が、一九世紀における小説というジャンルの出現であると論じ、完全な自我のアポテオシス（神化）の例として、ワーズワースの『序曲』を分析する。そして「神の死」の時代とされる現代におけるキリスト教文学は、その本性的運命ともいえるべきものに引きずられ、苦悩し、絶望状態にありながらも、その実存の「深い淵の底から」神の恵みを乞い求める人間を、「本性的に恩寵に応えるべき実存」として描き続けるという。

吉山昇氏による「性と結婚の倫理」は、現代世界における性と結婚をめぐる様々な問題を多角的に考察しながら、現代の性と結婚の倫理について、カトリック倫理神学がいかなる取り組みをしているかを考察する。吉山氏は、性と結婚の倫理についての現代のカトリック教会における倫理神学は、第二バチカ

ン公会議を境に、それまでの主に生物学的な現実の意味を求め、傾向が強かった伝統的な倫理神学に対し、人間の自然を、聖書的人間学によって見直し、その人格的存在において捉える「自然法的人格主義的解釈」を強調する方向にあり、またそうした人間学の見直しによって浮上する文化・社会の要因をも考慮しながら、現代人の性や結婚をめぐる様々な問題の解決に貢献すべく新たな倫理的規範を求めていると述べる。

続いて、「人間の生命と倫理」と題された宮川俊行氏の論考では、自然法を重視するキリスト教倫理における基本的な「生命」観とその一般的原理道徳律を明らかにするとともに、神の愛からの各人格への賜物・委託物としての生命の尊厳を承認する中で、カトリック倫理学が、生死問題に関わる具体的問題にどのような具体的規範道徳律を提示しているのかを示す。そこにおいて宮川氏は、キリスト教的生命倫理における真の生命尊重とは、「永久のいのちの信仰に支えられた生命の非絶対性を前提とする」ものであって、生物学的生命は、神の国へ至る人生の歩みのために与えられた手段的なものにすぎないことを指摘する。

最後の今野 亘氏による「死・永遠の生命・復活」では、死とは何か、死によってすべては無に帰すのかという根本的な問いにカトリック信仰がどのように考えるのか、またイエス・キリストの「復活」や「永遠の生命」の信仰とはどのようなものであるかを考察することによって、哲学や宗教は、とりわけ現代において「死」の問題に正しく取り組む責任が問われていることを訴える。

以上、一三人の論考を評者の解説しえた限りで簡単に紹介してきたが、中にはキリスト教信仰を前提とした神学的、また牧会的な色彩をもつ論考も少なくなく、概括して本義を誤る恐れもあって迂遠の嫌いは免れないかと思われる。さて本書が、宗教一般からではなく、信仰の違いを越えてすべての人間に普遍的に認められる理性への信頼に基づくキリスト教的普遍主義（カトリシズム）の立場からの人間学であると編著者岸氏が表明していることは先にも触れたとおりであるが、実際に本書の書名が、「キリスト教の人間学」でも「カトリシズムの人間学」でもなく、「宗教の人間学」と題されていることに、評者は敢えて、「真の人間学」構築の試みへ向けての本書におけるカトリシズムという立場の積極的意義を見いだすことができると考える。今日の宗教学は、本書におけるキリスト教カトリシズムの視座を、少なくとも単に、宗教内部からの、宗教と人間に関する宗教的解釈として、その宗教的言語という点にすぐさま批判的評価を下したり、また、カトリシズムが標榜するその普遍性の如何を問いただすという態度には禁欲的であるべきと評者は考える。本書はむしろ、宗教的言語が批判的に検討されるのと同様に、客観性や価値中立性を標榜する科学的言語もまた再考を余儀なくされ方法的混乱にある今日の宗教学の現状において、あまたの宗教現象・宗教経験を解説することで「人間に関する知識」を深めるべく、人間の宗教的生、宗教的存在様式を探るといふ「宗教学」本来のその人間学的原点到われわれをあらためて立ち返らせ、宗教学の担うその人間学的課題を今一度問い返すという重要な意義をもつものと思われる。その意味

でも、本書の人間学の試みとそのカトリシズムにおける「普遍性」への主張が、今後、さらなる他宗教との対話、そしてとりわけ「宗教学」との対話の中で、いかなる展開を見せてゆくかが興味のもたれるところであり、それが今後の「宗教学」の展開にも重要な指針を与えることになるであろうと思われる。

上田閑照著
『西田幾多郎——人間の生涯ということ』

岩波書店 一九九五年一月二十五日刊
二八〇頁 一〇〇〇円

同著

『経験と自覚——西田哲学の「場所」を求めて』

岩波書店 一九九四年六月二〇日刊
二五六頁 二七一八円

ジェームズ・ハイジック
(James W. HEISIG)

八年あまり前に京都大学の宗教哲学の講座を退職して以来、上田閑照氏は西田幾多郎の思想をより広く知らせるべく、西田の著作を再編集して本にまとめたり、その主要な概念を講演や

論文で説くなど、さまざまな形で全身全霊を傾けて西田哲学と取り組んできている。日本国内においては、西田哲学の再評価は確かに随分遅れており、今や上田氏のような貢献が必要とされる時期がきている。また海外の哲学界においても、言葉の障壁のために大多数の読者が上田氏の著作を読むことができないにも拘わらず、氏のこういった努力は大いに歓迎されている。

過去十五年間にわたって次から次へと発行されてきた西田、田辺元、西谷啓治、武内義範、さらには上田氏自身の著作の翻訳が引き起こしてきた、いわゆる「京都学派」に対する関心の結果、数多くの若い研究者や大学院生が日本哲学の現状を徹底的に調べ、場合によっては文献を原文で読めるよう言語の研修に打ち込むようになってきた。だが、そのように熱心に取り組んでいる研究者が、日本の現代精神史に近づけば近づくほど、西田哲学の影響が極めて軽く見られている、あるいはもはや時代遅れのものとして片づけられている現状に気づいて、どれほどがっかりすることであろうか。しかし、絶望に陥ることなく西田哲学の伝統を研究し続けてきた海外の研究者が、日本国内の西田思想への関心を再生させるのに役立ったことは疑いない。とは言うものの、西田哲学のこのような再生を狙って最近日本の哲学界に現われてきた西田研究の多くはあまりにも一般的であり、その一部は西田哲学を「日本人論」の視野の中に縮めてしまう傾向があつて、必ずしも海外で歓迎されてこなかった。西田哲学が世界哲学の広場で論じられるためには、上田氏のそれのような、文献に通じ、西田哲学に忠実で良心的な献身こそがまさに重要なのである。

日本精神史を専攻する海外の研究者にとつて、上田氏は京都学派の最後の代表者であつて、氏の京大からの引退によつて一つの時代が終つたことになる。上田氏自身が西田と直接に会つたことがなく、しかも「京都学派」という表現を大抵は避けているとはいへ、氏が、西田哲学への意識を向上させるという仕事を自らの責任としてしていることは、上記の時代の幕切れをそれに相応しいものにすると思われる。西洋においては、氏の翻訳されていぬ書物があまり読まれていないにも拘わらず、西田哲学への氏の献身は間接的に影響を及ぼしている。海外では、西谷や田辺の著作の英訳が西田のものよりも一層広く注目され、より多く売れており、その結果、日本において西田は田辺と西谷のために影の薄い存在であるという考えが生じてきた。上田氏は国際学会への参加を通して西田の思想がもっと注目されるように努めるとともに、西田の後継者たちがその師の哲学を真剣に受け継いでいないという誤つた印象を正そうとしてきた。

西田哲学の内容をまとめた著作として一時代前に刊行されたものの多くは、概念の整理や専門家にしか理解できない難しい思想を分かりやすくするための単なる書き換えに留まつているが、これらと比較すると上田氏の研究がそれを越えたものであることは明らかである。確かに前者ほど厳密に理論が提出されていないこともあり、また思想の発展も注を付けた形で明確に整理されていない場合が多いかもしれないが、内容的に言えば上田氏の文章は一層熟成した、本格的に哲学的なものである。西田の天才を揺るがぬ前提としながらも、氏は（西田自身の

言葉を借りて自ら述べるところによれば）「骨（こつ）を掴んで」、西田哲学をその「内側」から語ることができるといふ自信を有している。ここで取り上げる二冊も例外ではない。

上田氏にとつて西田哲学の宗教的要素は、ただ単に多局面をもつ思想体系の一側面、単なる多の中の一に過ぎないものではなく——この点で西谷の影響は無視できないが——その哲学全体を彩り、その首尾を貫くライトモチーフである。慣習的な宗教用語が使われる文脈、または宗教史上の人物が登場する文脈のみならず、西田思想の特徴的な言葉遣いは全体として宗教的探求に属するという立場を氏はとつている。西田哲学の「骨を掴み」、その宗教的意味を探求してきた結果の一つとして、上田氏の『西田幾多郎——人間の生涯ということ』という著作の目的が生まれてきたと思われる。

西田哲学に対して学問的な関心を持つている人にとつて、基本的な参考文献として徹底的な intellectual biography（思想的発展を含む評伝）が必要であることは言うまでもないが、理想的に言えば西田哲学を深く理解している上田氏がその責任を担うことが望ましいと思われる。ところが、上田氏が西田の生涯に対してとる立場はむしろ、「伝記的な事実はそのつど手がかりに」しながらも、伝記作家に対して課される批判的要求からはそのつど免除されるというものである。彼が第一章で述べているように、その背景にある理念は「人間として生きるということ」がどういふことなのかを省察（*contemplation*）することである。具体的に言えば、人の生涯は三相（*three phases*）に纏つた紐（*thread*）のよう（一）個人としての誕生から死までの命の間に生じる行い、

人との交わり、考え、感情、世間での失敗と成功などの「人生」、(二)個々の人生の時間を囲む特定の状況を設定する「近代時代」の、またこれをさらに囲むより広い世界史の「巨時代」のはたらきを表現する「歴史的社会的生」、そして(三)上述の両者を超えるもう一つの現実のリズム、すなわち、風のように人格に吹き込んで風格の質を生涯に与える「境涯」という要素から成り立つ。そこで、生きるということの問題にするには、このそれぞれの次元を同時に、あたかも三重写しの写真のように見なければならぬ、という立場から、西田哲学を考えたいというのが、この書物の理念なのである。

上田氏の上記の言葉そのものは私にとつて耳新しいものであるが、文脈が示唆しているようにその考え方自体は東西を問わず古くからの生の思想に基づいている。まさにそれゆえに著者のアプローチは分かりやすく、著書の展開に対する読者の期待は高められる。ところが実際には、西田の生涯以外の、一般の「生への問い」に対する省察はごく僅かしか提出されない。本の最後の十頁ぐらいいなつてようやく、現代世界の種々の問題が西田からのインスピレーションを受けて指摘されてはいるが、それらはいまいな問題提起にしか過ぎない。つまり「世界の問題を一挙に解決する方法はないでしょう。：最終的には：もしまだ道があるとすれば、個人が自覚して自分で内から変わっていくことだと思えます。」(p.262)と述べられているだけである。それゆえ結局、西田哲学からそれ以上の具体的な貢献がもつと期待できるのではないか、あるいは哲学そのものから上田氏が期待している以上のことを期待できるのでは

はないか、という疑いが残らざるをえないのである。

読者としての最終的な印象を述べれば、この著作全体を一本の糸のように貫く「生への問い」は一般の哲学的問題ではなく、むしろ西田の人格と風格との交わりを把握するための問いに他ならない。本書も伝記の一つのジャンルであるがゆえに西田の全集や書簡を利用して、「西田幾多郎とは誰か」という上田氏が深く捉えられている問いに答えようとしているが、二次資料を主として西田の人の人柄を明らかにする伝記的資料に限り、思想に関する批判を行った文献を取り上げていないため、氏の西田に対する評価に同感しない読者にとつては、時としていわゆる「聖人伝」のような印象を受けることを避けられないかもしれない。この意味でこの著作は上田氏の西田哲学理解の基盤にある前提をはつきりと浮かび上がらせるものである。すなわち、氏は、西田という人間と西田哲学には、磁鉄鉱のように生の意味を意識の中から引っぱり出す力や性質があると考えているのである。畢竟、上田氏の本は何よりも西田の偉大さへの賛辞であり、しかも、私の知る限り、そのようなものとして西田哲学文献の中で最も優れた貢献である。

青年期から京都大学時代までの西田の履歴を四つの章で述べた後、上田氏は第二次世界大戦中の西田の哲学的立場を取り上げる。一般の日本精神史の研究者(日本においても西洋においても)と比べると、西田の著書『日本文化の問題』に関する上田氏の解釈はより寛大であつて、軍事政権を支えた日本(精神)主義者との「意味の争奪戦」における英雄として西田を描いている。私個人としては、氏と一緒に参加した国際会議にお

いてこの問題をさまざまな角度から長時間討論した結果、氏の見解にほとんど賛成する考えに至った。それにも拘わらず、西田哲学には国家主義や全体主義的な要素が一切潜在していないという氏の結論には、どうしても同意できないのである。

戦争責任の問題と関連するが、本書において私が最も不満に感じたのは、西田批判に対する上田氏の態度である。たとえ本書が評伝ではないとしても、批判こそが哲学の必須条件であって、確かな情報に基づいた真剣な批判を軽視している限り、哲学の営みを全うしているとは言い難い。西田の生涯の一つの次元として「歴史的社会的生」を取り上げているにしても、実際には西田の中心的概念への批判や、さらには西田哲学への長年にわたる一般の無関心がもつ意義に対する評価さえもが、この歴史・社会の現状からほとんど省かれてるのである。田辺からの批判でさえも僅か数行で済ませ、西田の主張した天皇制や「新世界秩序」に対して種々の批判を行った多くの歴史家は一人として言及されていない。ここでもまた、著者の西田哲学理解の前提をそのまま受け入れることはできないが西田哲学から何かを学びとりたいと思っている読者は、あたかも西田の生涯が温室の中に保存されており、上田氏がその門番をもって任じているかのような印象を受けるのではなからうか。西田をはじめ京都学派に関する批判文献はさまざま存在するが、日本国内でも国外でもその内容は知られているので、その存在を一切拭い去ろうとする従来のような「忠実一は、どちらかという和西田哲学の伝統の将来へ向けての開けを妨げる壁になるに違いない。そろそろそのような批判の内容と取り組む必要があると思

われるし、それは、誰よりも西田哲学に現代への扉を開けようとしている上田氏にこそ期待されることである。

私は、この本から大いに学び、その刺激によって本の余白は質問やコメントでいっぱいになった。その上、この本を読んだことよって私は、西田の intellectual biography の必要を一層強く感じた。ただし、上田氏自身がそのような本を書くことはないであろうと私は覚悟している。

この本のあとがきにおいて、上田氏は西田哲学そのものについてはあまり触れていないが、自分の西田哲学理解に関する参考文献として二冊の書物を挙げています。すなわち、『西田幾多郎を読む』（岩波書店、一九九一年）と『経験と自覚』がそれである。前者は氏の停年を挟んで行われたセミナーの成果であって、比較的読みやすく、全体としてよくまとまった本である。後者は異なったテーマを取り上げた四つの論文を集めた本である。冒頭の「西田幾多郎の思索」とむすびの「西田哲学を読む難しさ」という二章を除くと、西田哲学に通じていない一般の読者にとつて、この本の大部分は比較的難解であるかもしれない。とはいうものの、純粹経験（両著の第二章）と禪と哲学（両著の第三章）のそれぞれの問題提起を比較すると、かなりの重複があるものの、後者は西田を説くという試みに留まらず、むしろ問題そのものを考察する試みであるため、上田氏自身の思想をよりはっきりと表わしている。

この本の始めと終わりに出てくる西田哲学における西と東との特徴的な出会いについて、著者は、西田の時代の後、世界の状況が変わり、現在ではそこに「南北の問題もからみ合っ

る」(p.19)と主張しながらも、自分自身は東西の關係で手い
つばいらしく(pp.232-3)、どのようにすれば世界觀や精神史
における従来の狭い東西の枠を突破してそれ以外の伝統への
「開け」を実現することができるのか、まだ具体的な考えをも
っていないように思われる。しかし、いづれにせよ、西田哲学
の世界化を南北問題も含めたより広い意味で考えるべきだとい
う著者の結論を避けることはできないであろう。

本書の表題にもなっている「経験と自覚」という題をつけら
れた最も長い論文は、最初雑誌「思想」に連載されたものであ
る。西田自身の述べるところによると、彼の「思想の傾向は
『善の研究』以来既に決まっていた」のであるが、上田氏はそ
れを前提として、西田思想の發展全体の基本となる概念である
「純粹経験」を取り上げている。具体的に言えば、本論文にお
いて氏は、主体と客体を超越する経験における主体の再考を中
心としている。著者の論証方法は依然として、氏の好む西田の
名文句をいくつか抜粋して、そこに含まれる単語の一つ一つを
細かく解釈しながら西田の本来の意味を探り、それと同時に自
分の思想を展開するというやり方である。私見では、この論文
においてとりわけ興味深いのは、氏が同様の仕方でデカルトの
言葉をいくつか解釈して、それらを西田の立場と対照している
ところである。

「禅と哲学」は、『西田を読む』に含まれている同じ表題の論
文とは違った角度から、西田哲学に対する禅の影響を考えてい
る。ここで著者は、『善の研究』における三つの点、すなわち
具体的経験、形而上学的なもの、真の自己の三点において、禅

が西田思想の方向にとって決定的であったと主張している。そ
の第一の点は上田氏自身が長年論じてきたことであり、第三の
点は西谷が主張した西田と禅との接点としてよく知られてい
る。しかし、とりわけここで注目すべきなのは、その第二の形
而上学的要素である。著者はヤスパースの『哲学』の第三巻に
現われる「暗号解読」を引用して、西田にとっての形而上学の
意味、特に経験と言葉との關係を説明している(pp.198-
200)。私見では、ヤスパースと比べると西田の神話・象徴論は
かなり単純である。ヤスパースが随分後に出版した「啓示に面
しての哲学的信仰」におけるもっと成熟した暗号論がはつきり
示しているように、「神話」は超越者が語る言葉(直接的体験)
と理論の思弁的な言葉(反省)との間の中間的な言葉、他者と
主体との対立を設ける *mythos* の表現などではない。ヤスパ
ースにとつて、それは両端を批判しつつ、反省を導き、体験を
守る「靈的存在」なのである。すなわちヤスパースによれば、
直接的な(神祕)体験だけではなく、包括者への自覚めもまた
主客を超越する方法でありうるし、その自覚めを刺激するのが
神話や宗教的教義に潜在する「暗号」なのである。こういった
立場は必ずしも西田の思想と矛盾するものではないが、この点
でも一つの西田哲学の「開け」が必要であると思われる。

上田氏が西田の文章や表現に触れる際には、言葉のニュア
ンや行間を漂う重層的な意味があつて、翻訳できない面がある
ことを認めなければならないかもしれない。しかし同時に、私
にはもう一つの問題が常に頭に浮かんでくる。すなわち、上と
同じ理由から、西田もまた、文学的に価値の高いW・ジェーム

ズの文章や、示唆に富んでいるが文字面のみでは把握しにくい
H・ベルグソンの文章を読んだときに、やはりどれほど深く理
解することができたのかという疑問である。一つだけ例を挙げ
るならば、ジェームズが純粹経験を論じた「意識の流れ」とい
う論文を西田の『善の研究』と徹底的に比較してみれば明らか
になるように、意識と無意識との関係をはじめとするジェーム
ズの概念を西田が十分に把握しきれなかつたとしか考えられな
いところが存在するのである。上田氏自身がその西田哲学に関
する無比の知識をもつて、西田哲学を上記のような問いや批判
に対して「開く」ことができたならば、彼の西田哲学への貢献
は更に大きな影響を及ぼすのではないかと思う。

Keith E. YANDELL,
The Epistemology of Religious Experience.

Cambridge University Press, Cambridge,
1993, viii + 371pp., US\$55.00

藤原 聖子

著者、キース・E・ヤンデル（一九三八年生。ウイスコンシン大学マディソン校哲学科・南アジア研究科教授）は、英米系宗教哲学における宗教体験論の中心的な担い手の一人である。本書はヤンデルの宗教体験研究の集大成という感がある。しか

し、特筆すべきは、本書で取り上げられている論点の多くは、宗教体験論という分野をはるかに越えて、宗教に対するおよそいかなる研究にも関わるほど、根本的であるということである。

例えば、何らかの宗教的事物について、経験的に検証することが不可能な場合は、その存在を否定するのが、近代科学に基づいた現代社会の一般的立場である。この場合、宗教学者は普通、いわゆる「判断停止」を行い、対象を現象として分析しようとする。だがこの判断停止が、消極的ながらも宗教的事物の存在の容認に反転することもしばしば起こることである。そのような状況を顧みて、科学と宗教の対比、また検証可能性について新たな議論を望んでいる研究者は少なくないのではないか。

もう一つ例をとれば、構成主義的な認識論がもたらしたアポリアとして、全ての宗教（宗教体験）には共通する普遍的次元が存在するのか、それとも宗教伝統ごとに別であるのか、という問題がある。これについては、多くの研究者は、「普遍主義も問題だが、極端な相対主義もどこかおかしい」と感じているのではないかと思われる。本書はそういった問題群に対して踏み込んだ分析を試みており、関心に応じて部分的に参照するという読み方にも耐えうるものである。

もちろん、その問題群の一つ一つは、宗教体験をめぐる体系的な論考の過程に組み込まれているのであり、そこにこそ本書の最大の魅力がある。本書の主題は、「宗教体験は宗教的信念の証拠となりうるか」、より限定すれば、「神を見る体験とし

ての)宗教体験は神が存在することの証拠となりうるか」である。ヤンデルの結論は、「なりうる」という明快なものである。なるほど、このような問題設定は、欧米に比べればユダヤ・キリスト教の護教論の必要性に乏しい日本には、馴染みにくいかもしれない。しかし、ひとたび現在の思想・哲学状況をふりかえるならば、本書がいかに果敢な試みであるかがわかり、はたしてヤンデルは論証に本当に成功したのかどうか、好奇心をかき立てられるのではと思われる。すなわち、英米圏ならばR・ローティを筆頭に、昨今の哲学・科学論においては反基礎づけ主義による近代認識論批判が有力であるが、これは、ユダヤ・キリスト教的伝統の中の宗教哲学者にしてみれば、「神の死」の最終宣告を突きつけられたようなものである。したがって、本書の結論が正しいとすると、もたらされるものは宗教体験論の新説どころではない。その意味では本書は非常にボレミカルな書とすることができる。

そもそも神の存在証明や悪の問題といった古典的な課題は、今世紀には宗教哲学内部においてすら、正面からは取り上げにくいものとなった。その流れに抗して、弁神論を再燃させようとしている宗教哲学者には、既に星川啓慈氏や深澤英隆氏によって紹介・論評されているA・ブランティンガ、W・アルストン等がいる。その中でヤンデルの特徴は何かと言えば、かなり強い証拠主義(神が存在するとの証拠がない限り、神の存在を信じるのは非合理であるとする立場)としての基礎づけ主義を取っていることと思われる。つまり、当代の護教論者の中でも、深いまでにかつての自然神学に近いところに——言うまで

もなく、新たな理論武装を備えてではあるが——陣を構えているのである。と言っても、本書には「固陋」の印象はなく、ウィットに富んだ叙述に溢れている。

ヤンデルの論証は、基礎概念を整理した後(第一〜二章)、宗教体験は神が存在することの証拠にはならないとする諸説を次々と論駁するという手順を進む。まず、ヤンデルは「宗教体験」を「ある宗教伝統にとって、教義上も救済論上も中心的な体験」(20)と定義する。宗教体験はさらに現象学的に、唯一神教型(「ヌミノーズ体験」numinous experience)と東洋型(「開悟的体験」enlightenment experience)に大別されるが、神の存在証明が本書の関心であるため、さしあたって前者を対象はもっぱら限定される。

宗教体験の証拠力を否定する説として最初に登場するのは、宗教者の立場から宗教体験の「言表不可能性」を唱えるものである(第三〜五章)。宗教体験が全く言葉では表せないなら、当然それを神の存在の証拠とすることはできない。しかし、ヤンデルはこの説は論理的に一貫性を欠くと見る。「神は言えない」と述べるのが可能なら、神について既に「言えない」という語が適用されているし、また神の存在すらも前提されている。一步譲つて、「神は言えない」という言明は、神には文字通りどのような言葉も適用できないという謂いではなく、「存在する」「属性を持つ」といったごく基礎的な概念ならば神に適用できるが、神には全く独特な属性があり、その属性が言語化できないということなのだとしよう。だが一般に言って、ある属性Qを持つ存在を私たちが全く見たことがなかった

としても、そのことは私たちが属性Qという概念を持たないということには繋がらない。したがって、非常に独特な存在が持つ諸属性についても、それらが概念で表せるということをアプリアリに否定する理由はない。

次にヤンデルが立ち向かうのは、還元論的な自然・社会科学の説明(第六く七章)である。宗教体験に対する自然・社会科学の説明、すなわち一般には因果的説明とみなされてきたものを、ヤンデルは「非認識論的説明 nonepistemic explanation」(「知る」「恐れる」といった心的状態への言及を含まない説明)ととらえ直す。なぜ宗教体験が生じるのかを非認識論的に説明することは、神の存在に対する信念を損ねるか否か(体験が非認識論的に説明可能であれば、その体験に基づき信念を持つことは非合理であり、またその信念内容は偽となるのか否か)がここでの問題である。

ヤンデルの主たる論法は、宗教的信念・宗教体験を世俗的信念・感覚／知覚経験とつき合わせ、後者の場合であれば、非認識論的説明が施されても、それによってその信念内容が否定されることはないのに、前者の宗教の場合に限って信念が脅かされるのは矛盾していると、還元論者の二重基準を炙り出そうというものである。「木が見える」という知覚経験について、なぜその経験が起るかを生理学的に説明しても、その木が存在するという信念を捨てる必要がないなら、宗教体験についても同様であるとヤンデルは述べる。ある信念命題を受け容れるのが合理的か否かを問うには、直接それを評価すれば十分であり、非認識論的説明に訴えるのは迂回である。言いかえると、

信念を捨てるべきときは、信じる本人がそれが誤りであることを検証できる場合以外にはない。

ここで予想される反論は、宗教的主張は科学的主張と違って検証不可能ではないかという通念である。この検証可能性の有無による宗教と科学の区別は、宗教批判に用いられてきただけではない。護教論者の中にも、この区別を取り入れることで、かえって科学との衝突を回避しようとする立場がある。すなわち、宗教的主張の全てを検証も反証もされない、合理的な評価を越えたものとして、それらを所与として受け容れよとするものである。これに対して、ヤンデルはむしろ宗教と科学の共通性に注目し、宗教の中にも経験的に検証可能な部分はある(イエスの生没年はその簡単な例である)、かたや科学の中にも検証を経ずに受容されている部分があることを指摘する。社会科学のグラントセオリーは、宗教の教義と同じくらい、思考・言語・文化等について、検証不可能な前提の上に立論されているのではないかと、言うのである。よって、宗教のみが合理的な評価の対象にならないという通念は誤っているとヤンデルは主張する。

その次に俎上に上るのは、既存の宗教体験論の中で、ヤンデルとは異なる立場のものである。まず、宗教体験の自己確証性論が批判的に検討される(第八章)。自己確証的な体験(経験)とは、ごく簡単に言えば、体験を持った本人にとり、全く疑う余地のない体験である。一般の自己確証的経験の例としてよく引き合いに出されるのは、「私は存在する」「私には意識がある」「歯が痛い」等である。本人が「私には意識がある」

痛い」と主張しているならば、他人がそれを否定することはできない。同様に、宗教体験を持ち、「神は存在する」と主張する人にも、他人がその体験の真正性を疑うことはできないとするのが宗教体験の自己確証性を認める立場である。ヤンデルがこの立場に批判的なのは、体験者本人が体験について疑う可能性がないならば、その体験に基づき信念を受容することが合理的だとは言えなくなるからである。

ヤンデルによれば、自己確証的な体験というものは、宗教に限らず一般的にも現実にはありえない。なぜなら、ある体験が自己確証的であると体験者本人が知るためには、その体験が真正であると認められていることが前提となるためである。体験が自己確証的であるからその体験は真正であると導いては本末転倒である。加えて、自己確証的とされる体験の内、最も単純で明白な場合をとつても、訂正されることはあり得る。仮に厳密に自己確証的な体験が存在するとしても、そのような体験が証明できることはあまりにもあたりまえで情報価値のないようなことがらしかなくヤンデルは論じる。

続いてヤンデルは、宗教体験に関する普遍主義と相対主義という相反する立場をとりあげる（第九章）。普遍主義者は宗教体験を宗教的信念の証拠になるとし、相対主義者はならないとするが、ヤンデルは双方をもとに批判する。普遍主義の中的有力説として、あらゆる宗教体験に共通する部分として、まったく体験内容のない（概念化されていない）「純粹体験 pure experience」が存在するとするものがある。しかしヤンデルは、そのように概念を全く適用できない純粹体験があるとすると、

と、それを真とも偽とも評価できなくなり、よって真なる宗教体験の存在を主張する普遍主義にとつて、その体験は意味を持たないではないかと批判する。さらにヤンデルにとつて、純粹体験論は、「言表不可能性」論と同種の困難を孕んでいる。

普遍主義を否定することによって、ヤンデル自身は、一方では宗教体験の内容は記述可能である、言いかえれば宗教体験には概念化が伴われることを認める。しかし、他方では相対主義、すなわち宗教体験は概念によつて構成されているので、文化の産物である（宗教体験はみな偽である）とする立場、あるいはそこまで還元主義的でなくても、体験には信念が先立つのだから、体験によつて信念を証明することはできないとする立場にも組み合わない。相対主義のように、信念命題が概念によつて完全に予め規定されているとすると、信念を訂正することは起こりえないとなる。しかし、これは宗教的信念ではなく信念一般について考えてみれば、明らかに誤りである。ならば、宗教体験についてのみ、この極端な相対主義が適用されなくてはならない理由はない。そこでヤンデルは、宗教体験が部分的には概念によつて作られているとしても、それゆえに宗教体験が証拠力を失うことはなく、検証／反証可能であることを示唆する。

それでは、どのような場合に宗教体験は証拠力を持つと言えるのか。いよいよヤンデルの自説が展開される番である（第十章（十二章）。宗教体験を宗教的信念の証拠とするヤンデルの立場は、C・D・ブロードによる「宗教体験からの論証 argument from religious experience」(Religion, Philosophy

and Psychical Research, 1953) に遡る。ブロードの理論は多くの批判を浴びてきたが、ヤンデルはそれらを踏まえた上で、「宗教体験からの論証」を練り直すのである。

ブロードの理論の根幹は、「体験者自身がXを体験したと思っており、それについて自分では疑う理由がない場合には、その体験はXが存在することの証拠になる」である。しかし、この原理のみでは明らかに、真の体験と偽の体験は区別できない。ヤンデルは、これに「Xが存在することの証拠を体験から得られるなら、存在しないと言うことの証拠も体験から得られなければならない」という原理を加え、次のような「体験的証拠の原理(どのような場合に体験が証拠力を持つかについての原理) principle of experiential evidence」へと発展させる。

ある人物SがXを体験したと思っているとき、

- (i) Xが実際に存在するしないに関係なく、SはXを体験したと思いがちがある(そのような習癖がある)
- (ii) 体験は真正ではないのだが、S本人はそのことを見いだせない
- (iii) この体験は、必ず誤る(偽となる)ような種類の体験の一つであるが、S本人はそのことを知らない

以上三点がいずれも該当しない場合、体験はSにとってXの存在の証拠となる。ただし、Xが存在することを反証するような種類の体験が論理的に生じうる場合に限る。

Xの存在を反証する体験とは、

「XはAである(XはAという属性を持つ)」という命題に

ついて、「XはAでない(属性Aを欠く)」ことの証拠になるような体験であるか、
「XはAである」が「YはBである」と対立するとき、「YはBである」ことの証拠となる体験である。

この「体験的証拠の原理」が正しいならば、「宗教体験からの論証」は次のようになる。

(1) 「体験的証拠の原理」の条件を全て満たす宗教体験を持つ人がいるならば、その体験は神の存在の証拠となる。

(2) 実際にそのような宗教体験を持つ人はいる。

(3) 宗教体験は神が存在することの証拠となりうる。

この後、ヤンデルはジャイナ教、仏教、ヒンドゥー教の宗教体験をキリスト教と比較することによって自説を補強しようと試みている(第十三章)。ヤンデルは、前述の唯一神教型の宗教体験は、「主体―意識―客体」の知覚 perception の構造をとるとし、東洋型の宗教体験は、「自己」に沈潜する内省 introspection であると特徴づける。一見、内省型の方が、信頼に足り、真正である可能性も高いように見える。だがヤンデルは、知覚型の方が宗教的信念に対する証拠力は強いということ論証していく。

まず、ヤンデルはジャイナ教と仏教を比較し、両宗教が、悟りの体験自体は(心理的・現象的レベルでは)似かよっているのに、「至福」「静寂」等と形容される)、その体験を正反対の

教義（「我」の存在を認めるか認めないか）の証拠としていることを指摘する。ヤンデルによれば、これは、どちら側の宗教体験も教義を証明することも反証することもできていないことを意味する。ジャイナ・仏教の宗教体験は証拠力を欠くのだが、その体験内容がキリスト教のそれと異なるとしても、それはキリスト教にとっては全く脅威ではないとヤンデルは述べらる。

さらに、ヤンデルはヒンドゥー教のアドヴァイタ・ヴェーダーンタ派を取り上げる。アドヴァイタ・ヴェーダーンタ派においては、知覚型の唯一神教的体験が生じたときに、教義上は一元論（ブラフマンのみが実在であるとする）をとるため、二元論を表すその宗教体験は誤りであると説かれている。もしアドヴァイタ・ヴェーダーンタ派が正しければ、キリスト教の宗教体験も神が存在することの証拠にはならないとされたに等しい。したがってヤンデルはこれを論駁し、宗教的信念・教義を証拠づける力は、唯一神教型の宗教体験の方にあると結論づける。

以上の論証が成功か失敗かの判定は、読む者によって分かれるであろう。評者の見るところ、全体的な問題点としては、ヤンデルの論証には、慎重な論理展開の合間で、唐突に（ヤンデルが読者との共有を自明視する）「常識」に訴えるところがある。いわば、「宗教体験からの論証」を構築する過程で、「日常」経験からの論証」を十分に正当化しないまま使っているのである。しかしこの経験論的アプローチは、論証の中で踏きの石にもなりうる。一例を挙げれば、最後の宗教比較の箇所にお

いて、東洋の宗教の（ヤンデル言うところの）一元論は、（主体―意識―客体）の形をとる、我々の日常経験の構造に反するので誤りであるとヤンデルは述べている。すなわちヤンデルは、東洋の宗教が日常の意識や言語活動についてのドクサを批判することに立脚するのを理解しておらず、その教義を日常経験（についての一般常識）に照らして批判している。比較を試みる分析哲学系宗教研究はなお多くはなく、その点では本書は意欲的であるだけに、これは大変遺憾である。

さらに言えば、経験（意識）についてのこのヤンデルの極めて近代的な三項図式は、現在では素朴と見られることは必須である。認識論全体の組み替えまでは本書の射程でないならば、ヤンデルがこの図式を仮に採用し、それを基に一般知覚経験と知覚型の宗教体験の見かけ上の類同性について論じる限りはとりあえず良しとしよう（意識構造について異なる図式を採用することになっても、知覚経験と宗教体験の類同性を基とするヤンデルの理論は有効性を保ちうるからである）。しかし、最後になって東洋の宗教の認識論を否定するとなると、ヤンデルの認識論の枠組みも批判に晒されざるをえない。

また実のところ、その批判なくしては、本書の論証は今日の反基礎づけ主義に対決するにはおぼつかないように思う。ヤンデルが認識の三項図式を温存しているということは、認識における間主観的契機をあまり考慮していないということでもある。確かに、ヤンデルは宗教体験が部分的に概念によって規定されることは認めている。しかし、ヤンデルの論証にとり肝要なのは、宗教体験の検証がいかに可能かという点である。これ

については、日常経験に対する経験者本人の判断と間主観的な判断との関係について議論を深めない限り、なぜ体験者本人による神の存在の確証から、普遍妥当な神の存在証明が導かれるのか、説得力ある説明は生まれまいだろう。

松原孝俊・松村一男編
『比較神話学の展望』

青土社 一九九五年一月二二日刊
四六判 四一四頁 三三〇一円

尾崎 和彦

一九〇四年（明治三七年）の高木敏雄『比較神話学』が本邦神話学の嚆矢をなすものと言われる。彼は東京帝大でドイツ文学を専攻したが、すでに大学在学中から『帝国文学』紙上で姉崎正治と日本神話をめぐって論争し、同紙上にたびたび神話論関係の論文を発表していた。その成果が最初に世に問われたのが上記『比較神話学』であり、一九四三年の『日本神話伝説の研究』は神話・伝説・説話・童謡などに関して著者が生前雑誌・新聞紙上に発表した論文を収録した遺稿集である。前著の冒頭で、高木は「神話学に関する一個の著書をも有せざる」当時の本邦学界の憂うべき現状に鑑み、「神話学の一般概念と此

学に関する一般の智識を與えんことを欲」して、「従来の学説の変化を叙し、最近のそれに及び、諸説の長短優劣を比較評議して、将来の方針を示」さんとしたものであり、特に著者が力を尽くした第一章「總説」編の巧みに整理された方法論的考察の部分のみならず、「天然神話」「人文神話」「英雄神話」「神婚神話」という区分の下に展開された第二章以下の各論編からも、なおわれわれの学ぶべきものは多い。そして、「日本神話伝説の研究」は、視野を「日本神話」に絞ってはいるものの、前著の論点を一段と深めて高木神話学の到達点を示し、本邦神話学界の先達の名に相応しい業績となっている。

高木敏雄の『比較神話学』に次いで、二三年後の一九二七年に西村真次の『神話学概論』が、さらに一五年遅れて一九四二年に中島悦次の『神話と神話学』が現れた。もともと後著の前身『神話』の刊行は前著と同じ一九二七年である。西村も中島も、本邦が昭和という時代に入りながら、専門の神話学者の少なさ、神話学界の発展のなさ、一般大衆の神話に対する関心の稀薄さ、学界人の「気の毒なほど非科学的な神話の取扱い」を嘆きつつ、このような貧困な閉鎖的状況の打破を唯一自著刊行の動機・目的として語っている。

しかし、中島悦次の『神話』が一九四二年に『神話と神話学』として装いを新たにするのに先立ち、一九四〇年・四一年は日本神話学界にとって文字通りエポック・メイキングな年であった。それまでの学界の重い沈滞ぶりを一挙に払拭するかのようにな中島の恩師松村武雄の『神話学原論』二巻が登場したからである。彼はすでに一九二〇年という早い時期に真の意味で

啓蒙的な『民族性と神話』を公刊しているが、一九四〇年に発表した『神話学原論』二巻を筆頭に、ギリシア神話と日本神話を中心とした彼のその後の「巨人的」とも言うべき学的営為は真に驚嘆すべきものであり、『原論』について、「日本語で書かれた今までの概説書中で最高のもの」(大林太良氏)という高い評価が下されるのも当然であろう。現在、高木の先駆的な業績については無論、松村神話学の壮大な体系についてもそれに相応しい配慮・評価がなされているとは思えない。だが、もしこの体系を今日の学問的評価に耐えられないものとして等閑視するならば、あまりにも短絡的な姿勢と言わざるをえない。評者としては、松村神話学の現代神話研究におけるその正当な位置づけと自己有化を行わずして、本邦神話学の水準を云々することはできないと考えている。

そして、松村武雄の『神話学原論』からほぼ二〇年、三〇年の空隙を置いて登場したのが大林太良氏と吉田敦彦氏であり、ヨーロッパ神話学の最新の方法論を踏まえて本邦神話学界をリードする両氏のその後の華々しい活躍については多言を要しないであろう。何れにせよ、高木神話学に始まり、松村神話学において壮大な体系を構築した本邦神話学界が、ここに吉田神話学を迎えて新たな時代を画しつつあるのは明らかである。

さて、ここで取り上げる『比較神話学の展望』(以下『展望』と略称)は、一九九四年一二月に還暦を迎えられた吉田氏に、氏の学問を敬慕する方々が慶賀と感恩の念を表すために編纂・刊行したものであり、その目論見は、編者の「はしがき」の言葉を拝借すれば、ここ二〇年間の「日本の比較神話学の

歩みを検証するとともに、将来の神話研究の見取り図を獲得」することににある。全編は、氏の学問に連なる一四名の方々の寄稿論文を中心に、吉田氏自身の論考及び氏に対する編者一人のインタビューより構成されている。

『宗教研究』編集部より評者に与えられた課題はこの編者の論評ということであるが、北欧精神史研究という極めて限定的な視点からゲルマン神話を取り上げているにすぎない評者に、そのような重責を果たしうる資格・能力はないが、編集部の要請は恐らく、『宗教研究』(三〇六号、一九九五年)誌上で『展望』の編者の一人松村一男氏が拙著『北欧神話・宇宙論の基礎構造』に書評の労を取って下さったことに対して然るべき礼を返すようにとの勧告であろう察して、敢えて引き受けさせて戴いた。以下テーマ別に日本・アジア・ヨーロッパ・考古学の各部門に分けて収録されているそれぞれの論文の要点について言及しつつ、最後に評者なりの簡単な総括的コメントを試みてみたい。

二

巻頭論文は吉田氏自身の「神話の展望の試み―世界の神話と日本の神話」である。氏の論考はデュメジルやエリアーデの所説を念頭に置いて、ホモ・サピエンス・サピエンスとして自然から逸脱した文化的生を営む人間の特性として神話の創造を挙げ、その具体的な一つの証しを、世界の各地に発見された後期旧石器時代の「大地母神」の性格をもった女神像の中に求めるとともに、さらにその系統を引きつつ「多産と淫乱」をもって

特徴づけられる女神が、わが国の「イザナミ」などを典型として、世界中の神話に登場することを指摘する。農耕が始まる新石器時代になると、この大地母的な女神は「作物の母神」として信仰され、さらにそれに関連して死んで蘇る美しい男神像、女神の死体から作物などが発生してくるといふ「ハイヌウエレ型」神話がインドネシアのみならず日本神話にも見られるとする。わが国縄文時代中期の土偶・土器に描かれた女神もこれらの神話の主人公と同じ性質を持っていたと推測され、さらに氏によれば、金属器が使用され、王による国家支配の制度が成立すると同時に、当の王の神と以前の神や魔物との戦いと勝利の神話が誕生し、その過程で生まれた典型的な女神が最高神「アマテラス」である。そして、氏は、同じような最高神のゼウス・オーজন・マルドゥク・ヤハウェに共通する「極端なまでの峻厳さ、無慈悲さ」に比べて、わが国の「大女神」が「他に類例がないと思える」ほどの「徹底した優しさと慈悲深さ」を属性とするところに、日本神話が「人類の神話の中でほかに類例のない、極めてユニークな特色」を有する所以を認識する。

第一部「日本」部門は大林太良氏の「スサノヲは金星か」なる論考をもって開始される。氏は姉崎正治との論争過程でますますラディカルさを増していった高木敏雄の「素尊嵐神論」に注目し、この論に「しかるべき根拠」の存在することを承認しつつ、かつまた「天体神話説」の危険をも十二分に自覚しながらも、「アマテラス（太陽）、ツクヨミ（月）の末弟スサノヲが嵐では釣り合いが取れず、やはり兄弟同様「天界の光体」、し

かも彼の行動のパターンから「宵の明星」「暁の明星」としての「金星」と考えるべきであり、さらにそこから中国古代における金星理解にそって、「軍事的あるいは戦土的機能」の神としての「スサノヲ」を想定する。

丸山顕徳氏は、その論考「黄泉の国神話の性格―沖繩の民間説話との比較から」において、沖繩の説話の冥界像と比べて、記紀の黄泉の国神話には日本古来の生死観に由来する過剰な機械意識が存在すること、水平的な冥界像と垂直的な冥界像といった「伝承された文化の重層性」に基づく「方位の混乱」が見られることを明らかにする。

猪野史子氏の論考「山の女神と野性の植物」は、前半において「山の女神」の変様と諸相を昔話・狂言・マタギ・セドナ神話などを通して追跡し、最初山神は海神と根源を同じくしつつ、共に地上に生きる物の生死を管理したのではないかと、さらに女神たちは住家を海・山・天へと住み分けていったのではないかと推測する。後半は吉田神話学の指摘する「不思議な生産力」の持ち主としての「山姥」や「鬼婆」、「原始的栽培の農耕神」としての「ハイヌウエレ」といった視点を念頭に置きながら、山神が「山芋を好む」という昔話から「野性の領域を代表する儀礼食物」としての山芋のみならず、各種野性植物の神事的意義を追跡している。

記紀神話に登場する三柱の神々「オホナムチ・スクナヒコ・オホモノヌシ」の名を標題とした古川の子氏の論考は、国造りにおける彼らの役割と協力の意味を明らかにしようとして、本来何れも豊饒と酒と病気を司る神でありながら、前二柱が混

沌たる中つ国に新たな秩序を創造する神々であるのに対し、最後の一柱はこの創造された秩序をさらに恒常的な不変の秩序たらしめる神であり、三柱相俟つて国造り事業の完成する三一論的構造の神々として明らかにしようとする。氏によれば、「オホモノヌシ」を祭る「三輪の大神社」が「三ツ鳥居」と呼ばれる理由はその点にあると推察される。

第二部「アジア」部門は伊藤清司氏の「一目の風の神」をもって開始される。伊藤氏は古代中国の農耕社会において「山川の神」が地域の人々の「最も畏事する神」であり、なかんずく「山川の神の祭祀を主宰した者がその神名で呼ばれたとするならば、中国封禺山の神を祀るのが防風氏、つまり防風神」と推論した上で、この防風神の「複雑な実相」を追及しつつ、さらにこの神を三重県多度神社別宮の「天目一箇命」、俗に言う「一目連」の神と比較して、両神が地形を同じゅうする山で祀られる風神、一眼の龍神である点に共通点・類時点を発見している。

次いで萩原真子氏は「へ人と動物の婚姻譚」の背景と変容―ユーラシア東端地域の場合について」の論考において、狩猟文化の特質を最も典型的に物語る神話・伝承として、極東から北東シベリアにかけて存在する人―動物間の婚姻というテーマを取り上げている。しかし、氏によれば、両者間のこの関係は決して一方的ではなく、「破綻」「忌避」という逆方向を取る場合もあるという。そのような「変容」の原因を「新たな社会経済的な状況」の出現による狩猟民社会の「変容の投影」にあるとするのが氏の見解である。

田村克己氏の関心は、論文の標題をそのまま拝借すれば、「ラオス、ルアン・パバインの新年の儀礼と神話―東南アジアの水と山」という主題に向けられる。つまり、東南アジア諸民族の世界観や王権神話の内包する「海（水）と山」の神話を、部分的にはなお「新年儀礼」や宮廷儀式の中にも保有し、かつ著者がたびたび現地調査を行っているラオスについて確認し、日本神話考察のためのヒントを獲得しようとするものである。そして、著者は「水の原理」は王権の「外来性」を、「山の原理」は王権の「土着性」と「天の觀念」への関わりを意味するものとして解釈する。

「失われた高句麗神話の世界―高句麗古墳壁画のイコノロジ―」において著者松原孝俊氏が課題とするのは、朱蒙を主人公とする建国神話以外に、文字資料や口頭資料では証明すべくもない高句麗独自の宇宙論的な神話体系―天地創造神話がかつて存在した可能性を、高句麗古墳壁画の図像解読を通して探ることである。確かに中国の宇宙論的神話伝承の高句麗への流入が想定されるが、同時に「古墳墓室の四隅に描かれた超自然的存在」を手掛かりとすれば、この地にも「巨人型天地分離神話」が、したがってそれに近い内容の天地創造神話が存在したと松原氏は推察する。

翻って「朱蒙神話」を積極的に取り上げるのが森雅子氏の「朱蒙に関する一考察―巫祝者から建国の始祖へ」である。そして、この「神話の解明に新しい局面を開く可能性」を探る目的で、高句麗建国の父朱蒙とモーゼとを比較し、「後者の伝承が前者に伝播し、その神話の構成に多大の影響を与えたことを

論証しようとする」のである。氏によれば、両者間には単なる「範型論・元型論」を超出し、むしろ「系統論」によってのみ説明しうる「特異な類似点」が多数発見されるという。

曾 紅氏は、「(ハコト八日) から見ると古代日本」の論考において、中国雲南南部のハニ族(タイではアカ族)の二月と十月の「神々を送迎する習俗」と日本の「コト八日」との「著しい類似」を指摘する。著者の挙げるこれらの習俗と祭りの数々の興味ある事例をここで紹介できないのは残念だが、著者の見るところ、こういった習俗は「二月を農業の開始、また収穫後の旧十月を仕事納め」とする両者の共通点を物語っている。

第三部「ヨーロッパ」部門には、先ず本編著唯一の外国人寄稿者で『新比較神話学』の著者として著名なC・スコット・リトルトン氏の「ヤマトタケル―日本伝承の中のヘアーサー王的英雄像」が登場する。著者は吉田神話学の方法論的視点を踏まえて、ヤマトタケルとアーサーという東西を代表する二人の英雄の伝承比較を通して、ヤマトタケルの伝説がアーサー王伝説風の要素を持っており、その意味で「五世紀頃にヨーロッパと日本で台頭した文明は間接的であるにせよ、重要なつながりを持っていた」と推測する。

松村一男氏の論考「インドロヨーロッパ比較神話学の生成―マックス・ミュラーとその時代」は、特に自然神話学派の代表者にして比較神話学の創設者マックス・ミュラーの生涯・時代・学説の検討を考察の中心に据え、さらに彼以後の「新しいパラダイム」に基づく神話論の展開を辿りながら、最終的に現

代デュメジル比較神話学の意義と限界を追究したものである。このような作業の背景にある著者の問題意識は「神話研究史はいかにあるべきか」ということであり、これに対する答えとして著者は自らの構想する学説史の立場を明確にこのように語っている。「現在の時点から振り返って、個々の理論の間違いをリスト化することではなく、それぞれの理論がそれぞれの形態で(生れざるを得なかった) 知的環境を産出し、次のパラダイムに変更されてゆく理由も明らかにすること」。

第四部の「考古学」部門は、渡辺誠氏の「人面裝飾付きの釣手土器」と、小野正文氏の「土鈴と土偶と縄文文化」の二論考によって構成されている。

渡辺論文は「人面裝飾付きの釣手土器」を「胎内に彼女の子の神と見なされた燃える火神を宿して、その火に身体を焼かれる母神」の像と解釈する吉田説を「卓見」と見なした上で、この母神像に纏わる「具体的な儀礼を示唆する出土例」と、この像の「出現の背景を示す分布上の関連」を検討したものであり、小野論文は一九九三年飯米場遺跡で発見された「マメの入った土鈴」の発見に基づいて、「鳴る土偶」との関連や「土鈴文様」などの分析を通して、「縄文時代は狩猟と採集の時代ではなく、ある程度の栽培農耕文化を持った精神性豊かな時代だったと思われる」事実を検証しようとしたものである。

『比較神話学の展望』の最後を飾るのは、論文寄稿者でもあった松原・松村両氏が吉田氏に試みた「インタヴュー」の記録・「西と東の比較神話学」である。インタヴューの意図するところは、吉田氏の神話学への関心の原点、氏の現在にいたる

学問的軌跡、氏の受けた知的影響（特にデュメジルやレヴィー・ストロース）、氏の現在における関心の在処乃至比較神話学の展望といった諸点を明らかにすることである。六六頁に及ぶこの記録は非常な知的興奮を喚起する優れたインタヴュー記事であり、吉田神話学の生成と現在を中心としながら、それを取り巻くさまざまな知的交流が吉田氏自身の口を通して語られていて、その内容の豊富さ・密度の濃さは、さすが膨大な業績と果敢な学問的挑戦を誇る氏にして始めて可能になったものと感嘆せざるをえない。また聞き手二人の巧みな問い掛けも高く評価したいと思う。評者としては特に吉田神話学の今後の展開を窺がわせるインタヴュー後半の「神話とは何か」の段落に関心をそそられたが、そこで吉田氏は人間の反自然的な生き方が説明としての神話が必要とし、神話なくしては文化も民族も解体するという巻頭論文の主張を反復しつつ、ご自分の今後の課題がオセツト神話伝説の研究やケルト神話と日本神話の比較研究にあること、神話研究の方法としては個別的な専門領域での掘り下げと広い視野での比較の両方が不可欠であること、そして今に生きる人間に対する神話研究の意義の自覚が神話学成立上の無制約的前提であることを強調している。

三

以上『展望』に収められた論文を一通り概観してきたが、何れの論考も吉田神話学の影響と指導の下に成立した現代日本比較神話学界の最新の成果を示すものであり、高木敏雄から松村武雄の神話体系を通過し、彼らの「学問的不遇」を知る者から

すれば、本邦における「新比較神話学」の浸透力の大きさ・深さに思い至らざるをえない。社会学・文化人類学・考古学といった周辺学問の過去半世紀間における飛躍的進歩に醸成されたとはいえ、これは取りも直さず吉田氏の人と学問の力に因ることは言うまでもない。

しかしながら、評者としては『展望』という書物の構成をめぐって、特に編者に対して要望がないわけではない。

上記のように、どの論考も本邦比較神話学界の最新の成果であることは間違いないにしても、編者二人が「はしがき」で掲げた、ここ二〇年間の日本での比較神話学の歩みと、将来の神話研究の見取り図を描くという目的を達成するためには、敢えて「ないものねだり」との反論を承知で言わせて戴くなら、寄稿者の方々を含むわが国比較神話学界の最近の発展と欧米比較神話学界の最新動向を伝える何らかの論文が不可欠であると評者は考える。寄稿論文はすべて興趣に富む高水準のものであるが、それぞれが個別の対象を取り上げた「一つの比較神話学的試み」であるかぎり、それらを併置したのみでは比較神話学を「展望」したことにはなりえないであろう。この点で評者も、吉田氏ともども、若い二人の編者自身の手になる東西に跨がる「新しい神話学の展望」を期待したい反面、それが『展望』において果たされなかったことをいささか残念に思うし、読者の中にも評者と同じ感想を持たれた方々も少なくないと思われる。しかし、何れにせよ今後わが国の神話研究にとって『展望』が極めて大きいインパクトを与えるものであることは確信してやまない。

「展望」に接して、比較神話学の学としての課題の範囲の問題や、さらに自然神話学派をはじめ過去の神話研究の方法論のほとんどすべてに対する現代比較神話学の拒否的姿勢の問題など、今回改めて疑問に感じた面もあるが、それについてのこれ以上の言及はここでは控えたい。

*

編集部より提示された制限枚数をすでに超過しているので大変恐縮ではあるが、以下若干のスペースをお借りして、前述のように編者の一人松村一男氏が拙著『北欧神話・宇宙論の基礎構造』について加えられた批判点に対してごく簡単にお答えしておきたい。

何よりも先ず大部の分りにくい拙著に目通し戴いたことに深く謝申し上げなければならぬ。さて、著者が使用文献提示の際、ノルダルの『巫女の予言』注解書のアイスランド語原典・デンマーク語訳・独語訳を挙げて、英訳・邦訳を明記していないのは学問的「遺漏」とされる点については、専門家であれば少なくとも北欧語・ドイツ語の何れかは理解されるはずであり、著者の処置で不足はなかったと考えている。スノリの「宇宙樹」像を「リグ・ヴェーダ」の「逆立ちの樹」像と無造作に一致させるという批判には、前者の像を肯定することは両者を「同一視するものではない」という拙著二九二頁の主張を挙げておきたい。子孫たる神々による原存在者ユミルの殺害と死体からの宇宙創造に北欧人の原罪意識を認識しようとする著者の姿勢を「主観に走りすぎ」と見なし、世界各地の神話でも知ら

れている同種の事実を「ミクロコスモス」と「マクロコスモス」の相似の意識に還元する松村氏やB・リンカーンの解釈には、むしろ著者は比較神話学的理解の限界を見る。時間的・経済的制約のため果たせなかったとはいえ、索引その他「ソフト」面での貧弱さはまさに松村氏のお説通りであり、著者自身改善を切望している。イワーノフとトポロフの『宇宙樹・神話・歴史説述』を大いに利用しながら、巻末文献表にも索引にも記載しないのは、本文や注との有機的関連の欠落を意味するという批判に対しては、利用しなかったイワーノフの名は索引には入れていないが、多くを依存しているトポロフの名は間違いなく挿入しており、また文献表はその冒頭(一)で断っておいたように、「著者が入手・確認しえた外国語による資料と文献」のみを記載したので、したがってロシア語原典の手元がない上掲書は文献表には加えていない。この場合、やむをえず邦語訳のみによって作業するのは不都合であろうか、という問いをお返ししておこう。また、論文名は知っていても、著者自身が現物乃至コピーによって確認していない文献については文献表には一切記載しておらず、さらに定評あるビブリオグラフィにも欠落している北欧語の文献に留意して収集に努めた結果、文献表が偏りのある、なお極めて不完全なものに留まっていることは十分に承知している。最後に、ナチズムの匂いのある「インド・ゲルマン民族」という用語を日本に持ち込む理由はないという批判については、十九世紀以降のさまざまな立場での数ある研究文献と「対話」しながら北欧神話の解説作業を遂行したいと念じる者からすれば、それを「インドロヨロッ

「パ語族」に置き換えれば済むという問題ではないことを痛感する、とのみお答えしておこう。著者としては、こういった問題の処し方に、研究史上に登場したさまざまな営為を、ともすれば単なる資料的価値しか有しない過去のものとして切り捨てようとする現代比較神話学の方法論の安易さを垣間見る気がするのだが。

末木文美士著

『仏教——言葉の思想史』

岩波書店 一九九六年七月四日刊

A5判 三一八頁 六三一―一円

菅野博史

本書の著者、末木文美士氏は東京大学において日本仏教の講座を担当しているが、その学問分野は日本仏教にとどまることなく、広くインド、中国の仏教にも及んでいる。この研究分野の広さは、たんに著者が広範な仏教研究を可能にする才能を有するという個人的な資質に関係するだけではなく、著者の日本仏教に対する捉え方、また日本仏教研究の方法論と密接な関係を持っているように思われる。そのことをよく示す文章をやや長文であるが、「あとがき」から引用したい。

「私はもともと哲学的な問題意識から仏教に関心を持つよう

になったが、いざ東京大学の印度哲学（現、インド哲学仏教学）研究室に所属して専門の勉強を始めてみると、どうしてもサンسكريット語で書かれたインドの仏教書には違和感があり、やはり日本の思想に基盤を置いてものを考えていきたいという思いが強くなった。しかし、日本思想を専門とすると、今度は閉鎖的で偏狭になってしまうのではないかとという不安が付きまわった。ちょうどその頃、同研究室に日本仏教史講座が新設され、田村芳朗先生が教授として着任された。先生は日本の仏教を考えるには、インド以来の思想史の流れの中で捉えなければならぬことを力説され、その講義は毎年ある概念についてインドから説きはじめ、一年かけてようやく日本にたどり着くあたりで終ってしまうというユニークなものであった。その先生の講義に触れてはじめて、日本に立脚しつつ、しかも閉鎖的にならず、外に開かれた形で思想を扱うことができることを知り、深い感銘を覚えた」（三〇〇頁）。

このような幅広い問題意識によって、「日本仏教の主要な術語・概念を中国やインドにまで遡ってその原義を尋ねるとともに、思想の変遷を明らかにしよう」と試みたもの」（二九九頁）が本書である。本書は序章「仏教翻訳文化論」、第一章「因果応報」、第二章「一乗」、第三章「一念」、第四章「自然」、第五章「即非」、第六章「即身是仏」、第七章「仏性」、結章「アジアの中の日本仏教」から構成されている。収録されている論文のなかで最も古い論文の初出が一九七八年であり、著者のいうように約二十年間の論文を集めたものである。序章は書き下ろし、第二章、第四章第一節は基づく論文はあるが、書き下ろし

である。その他の章は本書を編むにあたり、既発表の論文に若干の手を加えたものである。本書で扱われる問題は幅広く、個々の学問的成果の妥当性について厳密に論評する資格は評者にはないので、以下、本書の内容を章立ての順に従って紹介してゆきたい。

序章は「仏教翻訳文化論」である。ここには著者のいう「方法としての仏教」の着想が見られ興味深い。「一、伝統の視座」においては、著者は冒頭に川端康成のノーベル文学賞の受賞記念講演「美しい日本の私」を取り上げ、そこに自国の文化を取り上げる際の危険を見、伝統を鑑みつつ、しかも伝統の中に取り込まれないためには、これまでマルキシズムの立場からの日本思想研究や丸山真男などの近代主義的な日本思想研究のような「外在的な方法」があつたが、より内在的な形で批判性を生かす方法として、仏教が生かせるのではないかと提案する。これが「方法としての仏教」と名づけられ、結章においても論じられている。

著者は、仏教の持つ二義性について、「仏教は一方で外来的、すなわち日本の文化という観点からすれば非本来的でありながら、同時に最も日本の文化の中核をなすという二義性を持つものとして我々に与えられている。いわば内なる他者であり、それ故にこそ、閉じられた環から跳び出し、外から自己を批判し、見直す契機となりうるものである。自文化を相対化し、他文化との関わりの中で自文化を捉え直すことを可能にするものである」（五頁）と指摘し、仏教の二重の批判性（仏教は文化的伝統として現代を批判する原理であること、仏教は自らの内

にある外し他者として、自文化を相対化し、批判する原理であること）について指摘している。ただし、著者も断っているように、本書は、個々の術語・概念についての文献実証的な検証を内容としているもので、このような研究を通して徐々に著者に自覚されてきたものが、この仏教の批判性であり、これを具例を通して検証することは著者の今後の課題とされている。

「二、仏典漢訳をめぐる」においては、仏典を記す諸言語、仏典の漢訳をめぐる諸問題（訳経の時代区分とそれぞれの時代の主要な訳者とその業績、実際の漢訳における役割分担など）に関する訳経の方式、経録や大藏経の刊行など、翻訳論、漢訳仏典の文体・語彙の特色について説明している。「三、大乘経典をめぐる」においては、大乘経典の形成の問題について新しい学説を紹介しながら、大乘経典は歴史問題、学術問題としては非仏説であり、教理問題、信仰問題としては仏説であるとす村上專精氏の「単なる言葉の上での辻褃合わせ」を批判し、仏典は仏説であるという権威によって外から守られるのではなく、それ自体の内容がどれだけ我々に呼びかけ、そして我々と切り結ぶことができるのかという内なる真実によって始めてその意味が開示されるのであると主張している。

第一章は「因果応報」である。日本の因果応報の思想の源流として、まずインドにおける因果の理法について取り上げている。とくに人間存在における因果の問題を扱った十二縁起の理論が業と輪廻の思想を基礎付けるものであったことを指摘し、この輪廻を超える涅槃に到達する方法に関して、部派仏教時代には長い間の修行を積み重ねることが要請されたが、大乘仏教

においては、救済者としての仏・菩薩という観念、誰でも仏になれるという思想（仏性の説として展開する）が生まれたことを指摘している。この大乘の思想が業—輪廻説を悲観論から樂觀論へと転換し、とくにもともと業—輪廻説を持たなかった東アジアにおいては、樂觀論としての仏性説が流行したことを指摘している。次に中国においては、「因果」、「過去・現在・未来」という語自体が仏教によつてはじめて成立したことを指摘し、もともと因果応報思想のない中国における仏教の輪廻説の受容の実態をさまざまな事例を通して明らかにしている。とくに理論的な受容としては「神不滅」（靈魂の永遠性）の議論を紹介し、民衆の受容としては『搜神記』『冥報記』などの因果応報の物語を紹介している。最後に日本における受容として『日本靈異記』を取り上げ、『冥報記』との比較を試みている。また、『日本靈異記』以後の因果応報の展開として、勸善懲惡の方向へ向かうだけでなく、現在の状況を過去の宿業によるものと見る発想を展開させたことを指摘している。

第二章は「一乗」である。『法華経』の開三顯一（会三帰一）、つまり声聞乘・緣覺乘・菩薩乘の三乗が一乗（一仏乘）に帰着するという思想を取り上げている。はじめに中国・日本における伝統的解釈の流れ（法相宗の五性各別思想と悉有仏性説の対立、三車家・四車家の論争）を紹介した後、『法華経』の成立問題について、布施浩岳の段階成立説、勝呂信静の同時成立説を紹介し、前者が經典の内容の統一性に配慮を払わず、各類間の断絶を主張するのに対して、後者はその連続性を主張しようとするものと指摘し、著者は段階説を認めつつ、

なおかつ内容の連続性、一貫性を見る可能性を示そうとしている。次に、『法華経』の一乗思想について、著者は苾芻定彦の「一切衆生皆悉ぼさつ」（ぼさつは、三乗の対立を超えた仏乗の立場から言われる）の立場（声聞・緣覺も本来菩薩であるから、改めて転向する必要はないとされる）を踏まえながら、「一切衆生皆悉ぼさつ」が「公理」として、十分に理論的に基礎付けられていないこと、もし基礎付けられないならば如来藏思想にその基礎を求めるようになることを指摘している。これに対して、著者は、「声聞もぼさつ」の根拠に、声聞が過去において釈迦の教化を受けたという、過去世における釈迦仏との人格的關係が存することを明らかにし、これが如来藏思想と峻別される『法華経』の独自の立場であることを指摘している。

この立場から、『法華経』の成立問題を改めて取り上げ、従来の小乗と大乘との対立を統一するという『法華経』の位置付けではなく、三乗各別説（特に声聞に安住する立場）を「一切衆生皆悉ぼさつ」の立場から批判するという『法華経』の位置づけを提案し、このような『法華経』の第一類（序品から授学無学人記品と随喜功德品）は大乗經典として比較的早い時期のもの（般若經典よりも早い）と推定している。そして、第一類が成立した後、『法華経』のグループが自立性を確立して行く中で、自分たちの行動自体を反省し、自覚的に捉える第二類（提婆達多品を除く法師品から如来神力品）が成立すると推定している。最後に、「声聞もぼさつ」という点では寛容であっても、声聞にその自覚を迫る点では非寛容であり、このように寛容、非寛容の二面性を持つているにこそ『法華経』の強い生命

力を見ることができると指摘している。

学界で従来有力であった布施の段階成立説に対して、苅谷説、勝呂説の出現で、『法華経』の成立問題は再び振り出しに戻った感が強い。二千年も前の成立問題に関して、十分な論証を行なうことはきわめて困難であるが、今後は本章に示された著者の見通しにも十分な考慮が払われるべきであろう。評者にも類似の問題を扱った論考「声聞授記は『法華経』の中心思想か」(『法華経の出現』所収、一九九七年、大蔵出版)があることを付記しておく。

第三章は「一念」である。きわめて多義的に用いられる一念の意味の重層性の源泉を初期大乘經典(『無量寿経』・『法華経』・『小品般若経』・『大品般若経』・『華嚴経』十地品)に探り、一念の原語を確定し、その用例を三つの系列に分類している。つまり、第一に時間的意味、第二に心の作用の意味、第三に前二者の間としての *cittakāraṇa* の系列である。著者はそれらの用法をさらに詳しく検討し、一念の原語の意味について、心の作用の意味を含める用法と、単に短い時間を意味するだけの用法とがあることを明らかにした。また、一念の訳語について考察し、一念という語彙が中国にもあったこと、しかし、一念の時間的意味は漢訳仏典における新しい意味かもしれないことなどを指摘している。

もともと日本における法然門下の行空の一念義、およびその周辺の問題を端緒として、一念の原語と意味を考察する本章は、仏教学の文献実証学の正統を行くものであり、著者の若い時期の労作である。学界に対する貢献も大きいと思われる。た

だし、著者も断っているように、中国・日本における展開史がまだ十分に検討されていない点は今後の課題であろう。

第四章は「自然」である。本章は著者の若い時期の労作で、本書の中で最も完成度の高い論考である。第一節では「自然」概念の展開が要領よくまとめられている。親鸞の主張する自然法爾と、智顛の批判する自然法爾(無因有果、自然外道の意味)とを取り上げ、自然という概念の複雑性に注意を喚起している。

第二節では『大阿弥陀経』(『無量寿経』の最古の漢訳)における自然について考察している。『大阿弥陀経』の一四七箇の用例を、A 阿弥陀仏国に関するもの、B 阿弥陀仏国の辺土に関するもの、C 此土に関するもの、D 他方仏国に関するもの、E 諸天に関するもの、の五種に分類し、A から C の用例を詳しく検討している。なお、これらの用例に対応する原語はサンスクリットのテキストには見いだされないとする。A については、(1)自由なる境地、(2)因果性の超越、(3)無為自然、その他、(4)自然の根拠、の四種の意味を区別して、(1)作為せずに思いのままになる自由の境地であり、第六天に喩えらる。(2)天をも含めた世間的な因果法則を超越し、『化生』『化去』といわれる。(3)その境地は『無為自然』など道家的な表現で表わされる。(4)この『自然』の根拠となるのは、阿弥陀仏の本願と、往生する衆生の善行である(一一八頁)と整理している。B を後回しにして、C について見ると、(1)因果応報の必然性、(2)神の裁き、(3)超出の道、の三種の意味を区別して、(1)その基本は因果応報の必然性であるが、(2)そ

れと関連して天神の裁きが言われ、(3)また、その世界からの超出は釈迦と弥陀の助けによる善行によつて可能となるのである」(二四頁)と整理している。後回しにしたBは、AとCの中間的形態であるとされる。結論として、阿弥陀仏国における自然は因果性を超越した自由の境地で、プラスの価値を持ち、此土の自然は因果性に縛られた必然性の世界で、マイナスの価値を持っていることを指摘し、この自然の二元的用法こそ『大阿弥陀経』の特徴であることを明らかにしている。

第三節では漢訳般若経典における自然について考察している。まず小品系般若経典(『道行般若経』・『大明度経』・『摩訶般若鈔経』・『小品般若経』・『大品般若経』第四念)における自然の用例を列挙し、原語との関係から、対応する原語のないもの、対応する原語がある場合と二分している。後者については、svayambhu に関する場合と svabhava に関する場合に二分されると指摘している。さらに、後者については、svabhava と、その否定形の asvabhava のいずれにも自然という訳語が当てられる場合があることを指摘している。この奇妙な事態の理由について、般若経典が、無自性(asvabhava)を自性(svabhava)とする構造(asvabhava = svabhava 構造)を持っていることに求めている。また、漢語としての自然について、中国思想史の中で考察を加え、仏典の訳語としての自然の持っている意味(自由の境地と必然性)に対応する意味を探っている。なお、小品系般若経典の考察を資料的に補強するために、他の漢訳経典における自然について、安世高、支婁迦讖、支謙、竺法護、鳩摩羅什その他を通して考察している。

第五章は「即非」である。空という語を用いず空の論理を表現した『金剛般若経』の思想は、鈴木大拙によつて「AはAでない。ゆえにAである」と定式化され、「即非の論理」と名づけられ有名である。著者は『金剛般若経』梵本の用例をつぶさに検討し、大拙の解釈が経典の本来の意図を正しく把握したものではないと批判している。著者によれば、「即非の論理」は原則的に『金剛般若経』以前に確立していたと考えられる概念や実践に関して、その概念の固定化を防ぎ、新たな立場からの見直しを図る場合に用いられること、「即非の論理」が用いられない場合に、①「空」の第二の解釈(言語表現の超越の方向を示す)の場合、②「自我」(ātman)のように徹底的に否定される概念の場合、③本経の受持を説く箇所のように、特に強く肯定される場合、の三種の場合があることを指摘している。また、大拙の「即非の論理」は彼の禅理解に基づくものであり、その禅理解が、安易に言語的領域から言語超越的領域へと跳び超えてしまっていないかと批判している。

第六章は「即心是仏」である。第一節では、道元の即心是仏論、馬祖系の即心是仏論から説き起こし、その源流を探る中で、『観無量寿経』から『般舟三昧経』の思想について考察している。著者はそこに禅と同時に浄土念仏の源泉があることを見るとともに、その後の展開の中で、禅と念仏が相反する行法として分離してゆくことを指摘している。

第二節では、第一節で問題となった『般舟三昧経』の成立の問題と思想的位付けについて考察している。前者については、とくに行品と四事品以下(三巻本の品名)において成立史

的な段階を見ることが可能であるという説を提起している。後者については、現在他方仏の崇拜と般若の法身的仏身論とは、仏塔による死せる釈迦仏崇拜を乗り超える新たな二つの道であること、意図的に見仏そのものを目的にするという発想は前者に由来すること、しかしそれが次第に後者の中に取り込まれてゆくこと、その過程に行品に説かれるような般舟三昧の形態が成立したと考えられること、それは『道行般若経』の薩陀波倫菩薩品・曇無竭菩薩品より幾分先立つ頃であること、四事品以下はそれより遅れて成立したことを推定している。

第七章は「仏性」である。中国・日本の仏教に最も大きな影響を与えた理論の一つである仏性説がどのように「涅槃経」の中に組み込まれていったかを、序品から受持品までの七品と、四法品・四依品・分別邪正品の三品について考察している。その結論は、「涅槃経」自体は直接に仏性説を生み出したものではなく、『如来藏経』に基づいて仏性説を主張する比丘たちの活動が、「涅槃経」を受持する一派と結び付いたこと、如来に解脱を説く四法品には、如来の常住を主張する法身説が如来の普遍性へと発展し、それが仏性説と結び付く可能性はあること、しかし法身の常住説が外なる仏への信仰であったのに対し、受持する側の内なる主体性に取り込もうとして仏性説を取り入れたこと、一度取り入れられた仏性説は「涅槃経」の中で『涅槃経』自体の説として独自の理論的展開を辿ることなどを推定している。

結章は「アジアの中の日本仏教」である。ポール・ウィリアムズの大乗仏教の概論、松本史朗の「真の仏教」論を取りあ

げ、認識論的な限界（広大な空間的・文化的な距離、遠大な歴史的・時間的距離のために、仏教を正しく理解することが困難であること）を自覚しつつ、なおかつどのように仏教に関わることができるのかという問題意識を提起し、溝口雄三の「方法としての中国」を参照しながら、仏教を我々自身の内なる「異質なものの」として見る「方法としての仏教」を提起する。これは序章においても述べられていた。

本書のテーマと方法、具体的には仏教の重要概念、術語の意味の思想的変遷をインド・中国・日本において辿るという作業は、個々の術語について、それだけで各一冊の本となるような豊富な内容を持つべきはずのものである。このような作業を複数の術語に対して行なうことは個人の力量を超えているのではないかと思われる。著者は自らオリジナルな研究を遂行し、また豊富な参考文献を駆使して、かなりの程度注目すべき成果を挙げているし、これは著者ならではの功績である。しかしながら、著者自身がしばしば断っているように、一々の術語について、取り扱うことのできなかつた時期、地域、文献が少なからず残っているように思われる。さまざまな問題の取り上げ方に体系的、方法的な一貫性を保持することが困難な場合が少なからず見られるのである。しかし、いったいこれは個人で可能なのであろうか。むしろ、問題意識、方法論を共有する多数の研究者の協力によって可能なのではないだろうか。著者にはこのような共同研究のリーダーシップを取ることによって、本書で目標にした仕事をさらに続行し、充実させたものに仕上げていただきたいという評者の希望を述べて擲筆する。

中野正明著

『法然遺文の基礎的研究』

法藏館 一九九四年三月二〇日刊
A5判 五七〇頁 一、〇〇〇円

安達俊英

それが誰であれ、一人の古の思想家、或いは宗教家の思想を
探求しようとする時、私達はその思想家なり宗教家に帰せられ
る著述・遺文のうち、より真憑性が高く、よりオリジナルに近い
テキストに基づいて研究を進める必要がある。もし、後代の
者によってその人に仮託された文献や、或いは後世の人の手が
加わったテキストを無批判に依用するならば、私達はその人の
思想の核心に迫ることはできないであろう。法然の場合として、
その点に関しては例外ではない。

ところが、法然研究においてはその膨大な研究の蓄積にもか
かわらず、書誌学的・文献学的方面の研究はいささか立ち遅れ
ていた。その理由としてはいくつか考えられるが、一つには親
鸞や日蓮に比べ法然には真蹟遺文が極めて少なく、書誌学的研
究が困難であるという事情が挙げられる。しかしながら、真筆
が少ないからこそ、むしろテキストに対する基礎的研究はより
重要性を増すといえよう。確かに、現在に至るまでにも単発的

な諸論考によってかなりの研究の積み重ねはなされてきたが、
いわゆる一冊の書物として世に問われるようなまとまった研究
は、『西方指南抄』の場合を除いて未だ存在しなかった。

このような状況の中にあつてこの度、注目すべき一冊が上梓
された。それが本書である。法然遺文全体を扱った初の書誌学
的・文献学的研究書といえ、まさにその点でまずもって大きな
評価が与えられるべきであろう。著者の中野正明氏は中世浄土
宗史、及び法然遺文に関する研究を続けてこられた方で、今
回、以前に発表された法然遺文関係の諸論考にいくつかの新稿
を加えて本書をまとめられた。論文集であるので確かに論述の
重複や不統一などもみられるが、全体の章立てには一貫性があ
り、かなり統一がとれている。

全体は二部から成り、まず第一部では法然の三つの遺文集、
即ち醍醐本『法然上人伝記』（以下、『醍醐本』）、『西方指南抄』
（以下、『指南抄』）、『黒谷上人語灯録』（以下、『語灯録』）の
概説、所収遺文の個別的な研究、成立私見などが述べられている。
法然（特にその思想）について研究しようとするならば、
これら三つの遺文集に依拠することなく研究を行うことは不可
能であるが故に、これら三つの遺文集の書誌・構成・成立等に
関し基礎的な情報を多く含むこの第一部は、法然研究を志す者
すべてにとつて大いに有益といえる。

次の第二部は各論篇であつて、上述の遺文集に所収されてい
る遺文の中から、「三昧発得記」「法然聖人御夢想記」「没後遺
誠文」「七箇条制誠」「送山門起請文」「善導寺御消息」の六篇
を取り上げて、各遺文のテキストの伝承の問題や遺文の真意な

どを明らかにしようとしてされている。これらの遺文の中に教義・教学関係の遺文がないのは少し残念ではあるが、これら六篇の遺文について論じようとする際、本書所収の諸論考はいずれも看過できない位置づけを有しているといえよう。

二

本書出版の基本的・総合的意義については前節で大よそ述べたので、以下ではもう少し具体的・個別的意義に言及することしよう。

まず、私共のような思想・教学の研究者にとっては、上述の三つの遺文集の信憑性が最大の関心事である。勿論、遺文の信憑性の問題は各遺文ごとにそれぞれ事情が異なり、最終的には各遺文ごとの精緻な研究を俟たねばならないが、それでも遺文集全体の傾向を把握することは個々の遺文研究の前提としても重要であろう。結論的には氏は『醒醐本』・『指南抄』・惠空本『漢語灯録』・元亨版『和語灯録』の史料の価値を積極的に評価しようとなさっている。特に『語灯録』に関しては、三遺文の中で最も成立が遅く原本も伝存せず、鎮西系の立場からの遺文集であることが指摘されるなどして、これまでは必ずしもその評価は高くなかったが、氏は『語灯録』に『指南抄』と共に通、もしくは『指南抄』よりオリジナルに近いと思われるテキストが存することを指摘され、『語灯録』がかなり信頼できる遺文集であることを証明された。

またこれと並んで、各遺文集それぞれの編纂意図を明らかにしようとして試みられたこともここに記しておかねばなるまい。遺

文集を編纂しようとするからにはそこに何らかの目的・意図があるはずであり、更に蒐集した遺文を配列する場合にも、編者は何らかの考えをもって配列しているはずである。中野氏は特にこの所収順序に注目され、その検討を通して遺文集全体の編纂意図を明確化しようとした。後述するように、その具体的成果に関しては必ずしも成功していると言えない点があるが、それまでの遺文集研究ではあまり留意されてこなかった問題や手法を取り上げられた点は、評価されてよからう。

一方、研究者として当然のこととはいえ特筆されるべきは、先行研究をほぼ網羅的に、しかも適確に把握し紹介なさった上で、自らの研究を展開しておられる点である。研究史をしっかり把握することは研究者にとって基本ではあるが、研究史の最初から最新研究まで、しかも史学・仏教学関係以外の学術誌所収の論文や法然に直接関係のない研究書所載の関連記事まで含めて実に幅広く目を通しておられることは驚きでさえある。それは例えば、三五〇―三五五頁の「七箇条制誡」の研究史概説を見ても肯首されるであろう。

以上、本書に関する全般的な評価について述べたので、以下ではより個別的な問題に言及する。

本書の中で最も力が注がれている章の一つに第II部第四章がある。この章は「七箇条制誡」（以下、「七箇条」）について論ずる一章であるが、なんとこの短い文献に対し一〇〇頁以上が費されているのみならず、その半分が本書のための書き下しであることから、この一章が本書の核の一つであることが窺える。実際、この第四章は内容的にも充実している。

まず注目されるのは、原本とされる二尊院本の筆跡研究である。先学の研究をうけて、「七箇条」署名者の中で他に真蹟と伝えられる署名が残されている者の署名を二尊院本のそれと比較し、二尊院本の中に確かに自筆署名がいくつあることを実証された。この研究により二尊院本の原本性がより確固なものとなった。更に高木教授の指導のもと、著者は共同で本文と署名者の筆跡比較を行い、二尊院本の署名の中に本文の筆者とされる信空の筆跡と同筆の署名が少なからず存在することを明らかにされた。これは即ち信空が何人かの署名の代署をしていたことを意味する。筆跡異同の判定という分野は全く私の専門外であり、よってこれに関し私に評者たる資格はないが、もしこの同筆という指摘が専門家の方々の賛同を得られるならば、「七箇条」研究に確実な進展をもたらすものといえよう。

一方、その署名者の行実に関する研究も、氏の最初期の研究でありながら実に緻密で丹念な研究である。一九〇名の署名者の中から約六〇名もの者の行実を、史書・日記・伝記等の様々な種類の文献から抽出し明らかにしておられる。そしてその成果を基に、「七箇条」の執筆事情についても自らの見解を提示しておられる。中でも、一念義主張者と礼讚念仏者が近い関係にあったという指摘（第四節でも再説）は、私には実にインプレッシヴであった。

この他、この第四章は二尊院本の影印とその翻刻、並びに「七箇条」諸本対照表、三条西公案による天文年間書写「七箇条制誠」という新史料の影印・翻刻などを含んでいる。また、「七箇条」は「起請文」ではなく「制誠」であるとか、比叡山

に送ったのは「七箇条」ではなく「送山門起請文」であるといった、我々に改めて注意を促す指摘もなされ、正に「七箇条」研究の集大成の観がある。

集大成といえば、第一部第三章の『語灯録』の研究も一〇頁に及ぶ大研究で、その三分の二程が新稿である。まず『漢語灯録』については、その奥書や浄嚴院本についての紹介・検討がなされた後、恵空本と義山本の比較検討に紙幅がさかされている。このような研究は既に大正時代に藤原猶雪氏によって手掛けられ、義山本に改竄の跡が多々みうけられることが指摘されていたが、中野氏は『漢語灯録』に含まれ、しかも他にかなり信頼できるパラレル・テキストがある遺文八篇を取り出し、詳細な対照表を作るなどして、義山本における改変の多さと恵空本の信憑性をより綿密に立証しようとした。中野氏がめざされた「実証的」研究の面目躍如といった一節である。

一方、『和語灯録』については諸本研究もさることながら、著者に本書を執筆させる契機をもたらした新史料、安居院西方寺所蔵『和語灯録』残欠本の紹介が注目される。この残欠本の存在自体は古くから知られていたが、今回中野氏によって初めて本格的な調査の手が加えられ、二葉の写真版を添えて全文の翻刻が公表された。残欠本ではあるが、元亨版と相前後する鎌倉時代末の写本と思われること、更に『指南抄』本系とみなしうるテキストとの校異が付されていることなど、『語灯録』及び遺文の伝来の研究にとって重要かつ興味深い史料といえる。

以上、特に二つの章を取り上げてその重要性に言及してきたが、この他にも例えば、新稿である第一部第四章の法然書状所

収文献照合一覧表、また随所にみられる諸本対照表も誠に至便かつ有益である。(但し、諸本対照表はテキストによつては対照表から別出されたり、また「善尊寺御消息」の一章のように全く対象表がない場合もある。やはりすべてのテキストを対照表に含めて提示していただければ、氏の論証せんとするところももう少し理解し易くなつたのではないかと思う。)この他にも、各章各節に紹介すべき新知見などが少なからずみられるが、紙幅の関係で割愛させていただく。

三

本書には以上述べたような多くの評価すべき諸点と同時に、全般的問題、個別的問題の双方に関して疑問とする点も少なからずみられる。これはおそらく本書が書名にある「基礎的研究」のみに留まらず、更に踏み込んだ見解を多く含んでいるからであろう。明瞭でしかも踏み込んだ見解というものは常に議論を呼び起こす。以下ではそれらも含めて、本書を通読して疑問に感じた諸点のうちいくつかを列挙してみよう。

まず第一点は論証方法の問題である。著者自身が序文で述べておられるように、本書はあくまでも「実証的」研究をめざしている。実際、その意図は随所で發揮され、時には石橋を叩いて渡るような慎重さでもつて論証がなされている場合がある。ところがその一方で、単なる推測がそのまま結論とされるなど、論証が不明確であつたり、論証に飛躍がみられる場合も少なくない。

例えば、法然の諸伝記を二系統に大別した上で、これらの二

系統も結局「もとは起点を同じくするものに違いない」と述べておられる(四五頁)が、起点が同じであつたというその理由が判然としない。むしろ、門派の分流のことを考えると複数の伝記がそれぞれ独自に成立したと考える方が自然に思える。また、五〇頁では相当高い可能性をもつて「別伝記」が「知恩講私記」「四巻伝」に先行すると主張されるが、その理由も「知恩講私記」等との親近性を挙げておられるのみで、「別伝記」の方が先行するという必然性の積極的根拠は示されない。

更に、「指南抄」が信空系である点についても同様のことがいえる。「私日記」を信空系として、その史料性格・所収位置等から「私日記」を所収する「指南抄」全体も信空系と推測されるのである(一三四—一三五頁)が、これだけでは「指南抄」全体の系統を決定するには根拠が薄い。そもそも、中井真孝氏によつて「私日記」が信空系とは特定し難いことが指摘されている現在(中井「法然伝と浄土宗史の研究」五二—五三頁)、少なくとも中井氏の指摘を検討した上で自説を展開する必要があつたのではないか。

このような論証方法の問題点と関連して、本書を通読して全般的に感ずるもう一つの疑点は、ある事象やテキストに対し過度の解釈や読み込みがなされる場合があるということである。その一例として挙げられるのが遺文の配列順序に対する解釈。例えば、著者は「公胤夢告」の存在とその所収位置に注目され、「公胤夢告」はその遺文集で最も世に出したかつた遺文の前後に配置され、遺文集全体の信憑性を高める役割も果たしていたと推測される。確かに我々がこれまで考えていた以上に

「公胤夢告」が当時の人々にとって重要な意味合いをもつて、たという点に関する限りでは納得もできた評価もできるが、更に一步踏み込んでその「公胤夢告」が遺文集編纂に特別な役割を果たしていたという主張は、編者に必ず強い意図あるべしという先入観に基づく見解のように思われる。もしこの主張に対し大方の理解を得ようとするならば、例えばこれと同様の事例を法然の場合以外にもいくつか集めるなどして、相当地に綿密な論証を行う必要がある。

同じようなことは、テキストの伝写の問題についても当てはまる。現存する法然遺文のほとんどは、オリジナルテキストからの転写本であるが、転写本は大抵、原本と大なり小なり相異なる。その理由としては、①転写の際の誤写、②a原本の誤字・脱字の訂正、②b原本をより文意が通り易くする為の改変、③転写者の意図的改変などが考えられる。このうち③の類の改変は例えば、義山本『漢語灯録』の改変箇所はいくつか、及び『指南抄』の「法然聖人御說法事」における諸行往生や善導関連記事の削除などにおいて見られるが、意図的改変か否かの判断がつきにくい場合も多い。ところが中野氏は概して、改変の理由・原因をこの③にみようとする傾向が強い。その顕著な例が『指南抄』の「七箇条」の改変箇所における改変理由についてである(三三三—三三五頁)。題目中の「号」の「于」への改変、第三条中の「只各勤自行」の「各勤」への改変、「加之」以下の善導関係記事の削除のいずれにも、何らかの改変意図を感じると述べておられるが、少なくとも私は前二者に強い改変意図を感じることはできない。「号」と「于」の問題

は二尊院原本の字体からすれば『指南抄』本によく見られる字体の相似に基づく誤写と考えるのが自然であり、「各勤」の場合も意味的にはオリジナルと大きな違いはなく、単なる誤写である可能性の方が高い。少なくとも、この改変によって何らかの重大な文意変更を意図したという確証はない。また、「送山門起請文」(以下、「送山門」)についても同様のことがいえるが、これは後述する。

以上述べてきたように、本書はかなり積極的に著者自身の見解を提示しようとする傾向にある。しかしながら、「基礎的研究」という本書のタイトルからすれば、もう少し内容的にストイックである方がかえって本書の価値を高めたと思われる。さもなくば、せめて実証された結論と単なる可能性の域を出ない推定とを明確に区別していただきたかった。またこれとあわせて、文章表現をもう少し明瞭・簡潔にしていただければ読者にもより理解し易くなったのではないか。

さて最後に、個別的問題での疑問点を二、三取り上げる。まず一つは『指南抄』編纂の問題。『指南抄』の編纂に関しては、現存の『指南抄』が親鸞の編集か書写かという問題や、奥書の日付の不整合をどう解釈するかという問題が研究者の間で論じられてきた。中野氏は特に奥書の日付の不整合という厄介な問題に真正面から立ち向かわれ、「上本」「中本」のみ遅れて入手した為、書写完了の日付が相前後したのではないかという推測を立てられた。これは同時に親鸞転写説を支持することを意味する(九三一—〇二頁)。この推測が成立するためには、親鸞が見た原本に上・中・下の分類が記載されていなかったという

前提が必要になり、いささか不自然さもぬぐえないが、従来の説とは異なる新見解であり、新たな可能性の一つとしては承認されうるであろう。ただ、この推測の唯一の証拠たる「上^上」巻頭の「西方指南抄上」の「上」のもの字が本当に氏の言われるように「中」であったか否か、特に原本を直接手に取って見ておられる平松令三氏が「曰」であろうと推定されているだけに、少なくとも写真版を載せるなどして、読者にも納得のゆく論証が望まれる所であった。(なお、本書出版後にでた小山正文論文(『真宗研究』四十輯所収)の「中^中」に関する新事実の指摘も、中野説には少し不利である。)

また、「別伝記」についても著者はこれを高く評価し、当時すでに正統性が認められていた伝記から抄出した「別伝記」を所収することによって同じ『醍醐本』所収の「二期物語」の信憑性を高めようとしたと主張される(五一頁)が、本当に「別伝記」のもとの伝記が一般に正統と認められていたといえるのか、また「一期物語」と別系統の「別伝記」を所収することは、かえって「一期物語」の信憑性を傷つけるのではないかなど疑問点が多い。この中野説に対しては中井氏による反論もあり(中井前掲書、九八―九九頁)、私も中井説の方に論理的整合性があると考ええる。

更に、「送山門」に関しても、より原本に近いと思われる恵空本が親天台的であり、しかもこれが完全な起請文であることから、法然はこの時点においても自らを天台僧であると意識していたと主張される(第II部第五章)が、そもそも天台への弁明書である「送山門」に反天台的要素が含まれるはずがなく、

この文献をもって法然の真意・心情を探ることが不可能であろうことは、既に拙稿において論じた通りである(『仏教文化研究』三七号所収の拙稿、七一―七三、七六頁)。そもそも、中野氏が言われるように『四十八巻伝』所収本や義山本が本当に天台的色彩を排除しようと思図していたのかについても疑問が残る。詳述する余裕はないが、例えば四六三頁の(二)で、義山が「風聞云」を「聞華夷皆言」と改変したのはそこに北嶺まで加えようと思図したからと言われるが、それが「ついに山門に聞」こえたという点では恵空本も義山本も同じであり、中野氏の論法からすれば義山本でも北嶺は含まないことになる。よって、義山は単なる文章表現上の手直しを意図して改変しただけではないかと思われる。

四

この数年、法然遺文に関して、大徳寺本『拾遺漢語灯録』の発見(『浄土宗学研究』一二号所収、梶村・曾田論文)や『和語灯録』の新史料の発掘などが相次いでいる。これは偶然的要素もあるが、法然研究の分野で書誌学的文献学的研究に対する関心が高まりつつある表われでもある。このような情況の中で、これまで斯界をリードしてこられた中野氏の研究が一冊の本として刊行されたことは誠にタイムリーであった。法然遺文の場合、未だに語句索引さえ存在しないのが現状である。本書に導かれ、更にそれをクリティカルに読みこなしてゆくことによって、法然の書誌学文献学的研究が一層進展することを願わずにはいられない。

佐野賢治著

『虚空蔵菩薩信仰の研究』

—— 日本的仏教受容と仏教民俗学 ——

吉川弘文館 一九九六年二月一〇日刊

A 5 判 五七五頁 八八〇〇円

鈴木岩弓

明治三〇年、姉崎正治により「民間信仰」の用語が提唱されて以来、今年は丁度百年目を迎える節目の年である。彼は「中興の民間信仰」(『哲学雑誌』第一三〇号)におき、民間にみられる「多少正統の組織宗教と特立したる信仰習慣」の重要性に注目するが、これを従来までの「迷信」や「フェティシズム」といった用語で呼ぶことに疑問を呈し、「民間信仰」の語を造語することで新たな研究領域の確定をした。彼のいう「民間信仰」は「原始宗教の残存」のみならず「変化・曲解・混淆された組織宗教」を意味しており、既成宗教の影響下にありながら、必ずしもその理念にそぐわない信仰現象にスポットを当てたという点で画期的なことであった。このような視角をもった「民間信仰」研究は、姉崎以後、わが国における宗教学と民俗学の二つの流れを中心に展開してきたことは周知のところである。

『虚空蔵菩薩信仰の研究——日本の仏教受容と仏教民俗学——』の著者である佐野賢治は、現在筑波大学の歴史・人類学系で民

俗学教室を担当しており、わが国の「民間信仰」研究史の中では、民俗学的流れのフロントに位置する民俗学者である。題名からも明らかのように、本書の目的は、虚空蔵信仰を手がかりに仏教の日本化・土着化の特質を明らかにすることにある。庚寅年生まれの佐野が虚空蔵信仰に関心を持った契機は、大学一年の民俗学実習で訪れた茨城県勝田市で、虚空蔵菩薩を守り本尊とする丑寅年生まれの人は鰻が食物禁忌となっていることを知ったことにあるという。以来二十余年、佐野はこの時得られた問題意識を暖め、虚空蔵信仰に関する調査研究の成果を膨大な数の論考として世に問うてきた。それらを集大成したのが本書である。

本書のよって立つ研究枠組みを、佐野は「仏教民俗学」的立場と呼ぶ。序説の「課題と方法」ではそれを「仏教の影響により在来の民俗が再構成・再生産された民俗、つまり仏教的要素を内包する伝承を直視し、その分析・考察を通して接触時の仏教と民俗の関係を等価的にみ、そこに現出している意味を汲み取るにより、仏教と民俗相互の反映・妥協・抱擁といった関係を看取し、再生した民俗を評価することをもって仏教民俗学的立場とした」とする。これは柳田國男以降盛んになされてきた民俗学からの民間信仰研究の中心課題、仏教と民俗の関係を如何に捉えるかという問題に対する佐野の立場の表明と受け取ることができる。今日みられる信仰や儀礼を、仏教と民俗相互の歴史的交流の中から生み出された伝承態と捉え、これを動態的な変化として腑分けすることでその意味を明確にし、変化の位相を捉えようとする彼の立場は、いわば、祖型探究を目

指してきた柳田影響下の旧来までの民俗学との訣別を意味するものといえる。

そこでとられる方法は、普遍的論理である「教理」、歴史的に規定される「宗教者」、共時的・類型的な「民俗」という三つの観点に着目した仏教民俗の分析である。仏教民俗の分析は、従来仏教と民俗という二者の関連に着目することで行われてきた。しかしそれが故に変化の時代的な特定が難しく、ある意味では民俗学的研究の弱点とされてきた。これに対し佐野は、従来までの二者の関連の媒介項として、宗教者という時間軸に定位される第三の要素を入れることでその弱点の克服を図り、歴史的流れを意識した仏教民俗展開の把握を目指したのである。

今回の刊行に際して、佐野の主張内容に大きな変更は見られない。しかし旧稿には大幅な加筆や整序がなされた他、新たな書き下ろしの論考も加えられており、単行本としての構成に充分配慮がなされている。本書は、序説・第一部(六章)・第二部(七章)・結語の四部十五章からなる。以下、内容の紹介から始めよう。

まず序説の「課題と方法」においては、前述した仏教民俗学的立場の表明と併せて、虚空藏信仰を仏教民俗研究の事例としてとり上げることの意義が述べられる。それによると虚空藏信仰は、①仏教伝来当初から現在に至るまで連続として続いている点(継続性)、②現在みられる虚空藏山に対する信仰や、虚空藏堂などでの民間信仰は、皆虚空藏菩薩に対する信仰から派生していることが明確である点(原一性)などから、仏教土着

化の指標として有効であると指摘される。さらにまた、従来総合的・体系的研究のなかつた虚空藏信仰を、仏教民俗学の観点からわが国の宗教史や民俗信仰の上に位置づけようとした点に、本書の意義があると述べられる。

以下本論は、彼の独自の視点である教理・宗教者・民俗の相互関連に留意した形で分析がなされる。第一部の「虚空藏信仰の歴史的展開」では、とりわけ教理を中心に、それと民俗との関連、また教理と民俗との間に介在する宗教者の動向について、仏教学・宗教史・民俗学の視角を統合し、通時的な観点から虚空藏信仰の土着化過程が論じられる。まず第一章「教理体系としての虚空藏信仰」では、虚空藏経典や虚空藏菩薩の像容、修法としての虚空藏求聞持法などを検討し、教理としての虚空藏信仰の性格が、①福德増進②智慧増進③災害除去の三種にまとめられる。

このようないわば *sober* としての虚空藏信仰に対し、続く各章では、特に修験・聖・僧侶などの宗教者の動向に留意した、*sober* としての虚空藏信仰の歴史的展開に関する議論が繰り広げられる。第二章「秦氏と虚空藏信仰―宇佐八幡・虚空藏寺をめぐる―」では宇佐八幡の神宮寺である虚空藏寺を例にとり、渡来氏族の秦氏がわが国の虚空藏信仰の展開、とりわけ虚空藏信仰の山岳宗教的・職人神的展開に強く関与したことが指摘される。

第三章「古代仏教の密教的性格と虚空藏信仰―修験道成立前史―」では、古代仏教における虚空藏信仰には、虚空藏経が雑密的性格をもち、宮廷内の内道場や大寺で治病・災害消除の目

的で誦呪された流れと、求聞持法の記憶増進の効験が僧制などとも関連して「自然智宗」という形で顕れた流れがあったことが論じられる。そしてこの二つの流れが空海を結節点に合流し、以後真言系修験の間に虚空藏信仰が護持される基盤が形成されたこと、その歴史的展開が位置づけられる。

これを受けて第四章「中世修験の動態と虚空藏信仰―岐阜県高賀山信仰を中心として―」では、虚空藏信仰が中世期に真言系修験によって各地に伝播したとする分析枠組みから、岐阜県高賀山一帯の諸社を事例に中世修験と村落社会との交渉の復元を試みる。その結果当地は鎌倉期に虚空藏信仰を護持した宗教者の一大センターであったことが論証され、地方的修験道場の性格を示しながらも、中世修験全体の動向の中に位置づけられることが明らかにされる。

第五章「十三塚と十三仏―密教的浄土観の成立―」は、①死者供養②境界指標③修法壇として築かれた十三の列塚である十三塚を、十三仏信仰の流れと関連づけて検討した論考である。十三塚が御霊信仰を伴うことと、これが十三仏信仰と関連するという点は、従来まで指摘されたことである。しかし柳田國男によりそのことが意図的に排除されて以来、民俗学的研究では定説がないままに頓挫していた。佐野はこれを再考して、実態調査や文献史料を駆使して検討し、浄土思潮の中で密教家・修験者が民衆のもつ山中他界観念を取り入れて十三仏信仰を成立させ、逆修や追善供養のために十三塚を築いたと結論付ける。またそのような信仰の成立から、十三仏を個別の仏・菩薩ではないものの、庶民の葬送・他界観に影響を与えたという意

味から、日本的「仏」の誕生と位置づける興味深い指摘を行っている。十三仏を、いわば民俗から生じた教理と見なすわけである。

第六章「修験の土着化と虚空藏信仰―羽前置賜地方「高い山」行事の周辺―」では、佐野が学生時代以来継続して調査にあたっている山形県の置賜地方の事例を手がかりに、地域社会と修験者の交渉の中から民俗が生成される過程を論じる。そしてこの地方の山岳が、住民の意識の上から端山↓深山↓奥山と構造的に類型化され、それぞれに高い山行事・霊山・成人登拝といった民俗が展開されている背景に、住民と修験者の時間的・空間的な意味での相互交渉があったことを指摘する。

このようにして虚空藏信仰の土着化過程を通時的視点から把握した後、第II部の「虚空藏菩薩と民俗信仰」では、虚空藏信仰にかかわる民俗の成立・展開そしてその意味が各論的に論述される。まず第一章の「寺院信仰としての虚空藏信仰」では、虚空藏菩薩を本尊としたり、虚空藏堂を境内・境外堂としてもつ、全国三百余りの虚空藏関係寺院への郵送調査や、訪問調査の結果を検討し、虚空藏信仰の諸相をマクロな視点から概観する。そして寺堂における虚空藏信仰には、一方で丑寅年の守本尊信仰・十三参り・鰻食物禁忌が全国的にみられる他、他方では個別的に漆工職人の職祖神・作神・安産守護の対象など、多様な信仰が重層されていることを詳述する。さらにまた、そのような虚空藏菩薩に対する民俗的信仰は、真言系祈禱寺院において醸成・展開されてきたことが提示される。

これに続く章では、民俗信仰における虚空藏信仰の諸相を、

第一部で整理した教理面からみた虚空藏信仰の三種の機能、①福徳増進②智恵増進③災害除去に分けて検討される。初めに第二章「鰻と虚空藏信仰―除災信仰（一）―」では、③につき鰻を食べぬとする禁忌に着目して考察する。ここでは特に旧仙台湾領の雲南神を手がかりに、かかる禁忌成立の背後に、鰻を洪水の権化とする民衆の信仰を、虚空藏経のもつ災害消除的性格と結びつけた真言系僧侶・修験の介在を指摘する。また第三章の「星と虚空藏信仰―除災信仰（二）―」でも、日本の星神信仰における虚空藏信仰の位置を、同じく除災信仰の観点からまとめられている。『星の信仰』（渾水社）の編著者であることから明らかのように、佐野にとって星辰信仰は重要な関心領域であり、ここではわが国の星神信仰の全体像にも触れられている。

第四章の「殖産技術伝承と虚空藏信仰―福徳信仰（一）―」では、非稲作民である漆工・鋳山・漁業にかかわる人々の虚空藏信仰を取り上げ、①の福徳増進と関連づける中から、中世期までの虚空藏信仰は修験者をも含む「職人」に担われていたことを明らかにする。また第五章の「虚空藏信仰の作神的展開―福徳信仰（二）―」でも、本来経典にみられない作神的性格が虚空藏信仰に現れてきた経緯を飯豊山信仰などを事例に考察し、それが修験者と里民の接触・交渉の中で大黒天信仰との習合から生み出されたものであることを論証する。

第六章の「十三参りの成立と展開―智恵信仰―」では、②の智恵増進が民俗社会の十三歳の年祝いと結合し、虚空藏寺院の寺行事化していく過程を、京都などの都市と東北などの農村での場合に分けてまとめられる。後者では置賜地方の十三参りに

注目し、成人登拝習俗や山遊び・年祝いといった在来習俗が時代と共に虚空藏信仰に収束され、再生産された仏教民俗として成立したことが、佐野自身の足で稼いだ資料を基に論証される。その分析の背後には、「一習俗は古来より連続として持続してきているのではなく、時代の影響で変化・変質し、廃るものは廃り、持続するものは表面的には旧来のものと変わっていないようにみえても、新たな意味合いのもとさらに伝承されていく」とする、佐野仏教民俗学の基本姿勢ともいえるべき視角が前提されている。

第七章「葬送・他界観念と虚空藏信仰―追善信仰―」では、第一部の第五章でも触れた十三仏信仰を、特に葬送・他界観の民俗と関係づけて論ずる。そして虚空藏信仰の教理には本来含まれていなかった信仰機能である追善信仰が仏教民俗の中に形成されてきた背景に、修験者という宗教者の動向があったことをその信仰史を復元する中から明らかにし、彼等の介在によって日本の葬送・他界観が再構成されたとする。

そして結語の「総括と展望」では、全体の総括を行った後、今後の課題が具体的にまとめられ、最後に、東アジアを対象とした比較民俗学的観点から仏教民俗の分析を行い、その成果を手がかりに日本人の精神構造を追及することで、仏教受容の展開を通じた日本文化論を展開するという、今後の抱負を述べて結びとされる。

さて以上紹介してきたように、本書において佐野は、民俗学的成果のみならず、隣接諸科学の成果などにも詳しく目を配りながら虚空藏信仰の民俗の成立と展開の解明を行っている。そ

ここで取り上げられている資料は、膨大な量であるのみならず、実に多様である。民俗学のみならず仏教学・宗教史などの先行研究や、刊本となった経典・古典文学・地誌・史料集など、虚空蔵信仰に関連する文献を広く渉獵するのはもちろんのこと、佐野自身の手で集められた経典・仏像・お札・石碑といったあらゆる形態の信仰材や口頭伝承そして観察から得られたデータなど、そこには虚空蔵信仰に関連する資料なら何でも取り上げようとする、貪欲なまでの姿勢が貫かれている。佐野自身のフィールドワークから得られた資料が披瀝される箇所では、第一次資料をもつ者の強みが遺憾なく發揮されていることは当然である。そしてそのような資料が、豊富な写真や図表を織り交ぜて議論の俎上に載せられている点は、本書を大変読みやすいものとしている。しかしさらに、本書のそこで触れられる山形県の置賜地方などの事例が、二〇年以上の長きにわたって集められてきた資料であることを知る時、そこに記された記述のもつ厚みに素直に敬服せざるを得ない。

とはいえ本書に全く問題がないわけではない。就中評者の感じた最大の問題点は、本書を貫く佐野独自の分析視角のキーワードとなる「教理」「宗教者」「民俗」といった用語の概念が不明瞭なことである。その原因の一つは、このような視点の出てきた学説史的位置づけが充分にはなされていない点にある。確かに序説において、従来示されてきた諸説の紹介は行っている。しかしこれはあくまで紹介・分類に留まっており、これまで展開されてきた仏教民俗論を個別に、しかも批判的に検討し、その問題点を明確に指摘した上で自己の視点を提示すると

いった手法はとられていない。先学の業績を紹介・分類した後、「以上の論点を踏まえ、ここで私なりの立場を述べておく……」と、前段との絡みがなされないままに自己の立場が述べられるのである。恐らく従来までの仏教と民俗という二項対立の議論においても、先学それぞれの概念には相違があったであろう。この点に関する整理を、佐野自身の言葉で批判検討すること無しには、佐野の使用する教理・宗教者・民俗の意味を、これまでの研究史の成果から際立たせて理解することは困難である。まして「民俗」という同じ用語を使用していれば、なおさらであろう。

またそのように先行研究を鏡にしないまでも、三者の概念規定に関して、もう少しつつこんだ議論を展開してあれば読者の理解がより深まったのではなからうか。例えば「教理」を仏教土着化過程の普遍的論理という時（七頁）、「普遍」とは何を意味しているのだろうか。また佐野は、日本で創説された十三仏を民俗↓教理の流れと把握するが（五四〇頁）、ここでいう教理は今述べた普遍的論理としての教理を指すのであろうか。同様に民俗学のキーワードである「民俗」の語も、そもそも門外漢にとっては概念把握が難しい用語である。佐野は「教理と民俗の間に介在する宗教者は、換言すれば、文字と言葉の世界を交流する者でもあり、民俗の生成の一端を担っており」（五四四頁）と述べるが、ここで民俗の担い手を考えた場合、この語と修験や聖・寺院僧侶を指す「宗教者」の語との位置関係が不鮮明となる。この点は、一方に「仏教民俗が『教理』『宗教者』『民俗』の三者の相互関連から再構成・再生産される」（八頁）

と、三者を同列に、しかもスタティックに把握しようとするかの印象を与える表記があることから、三者の関係を一層わかりにくいものとしている。これらのキーワードそれぞれに関する明確な概念規定と、それらの関係については是非とも詳述して欲しかった点である。

また佐野は従来指摘されてきた民俗学の弱点克服を解消すべく「宗教者」の観点を導入するのであるが、他の二点、すなわち教理と民俗自体の時間軸上の位置づけに関しては、あまり注意が払われていないようである。例えば、清水のモリ供養を山中他界観念との関連で論じているが、そのような民俗を時間的限定、担い手の限定をすることなく引用する点には疑問が残る。というのは、評者が昭和五六年に清水の参詣者に対して実施した聞き取り調査では、いわゆる山中他界観をもった参詣者は、一四六のインフォーマントのうちのわずか二人であり、しかもそれらの人々がそのように観念している理由は、郷土史家の講演を聞いたとするものであったからである（鈴木岩弓「『もり供養』の「考察」『日本文化研究所研究報告』別巻第十九集、東北大学、一九八二年）。同様のことは偽経と教理の関係にもいえることであるが、宗教者のみならず教理や民俗に関しても、ダイナミズムの中で把握する観点が求められるものといえよう。

そのように不満な点はあるものの、本書が、まさに総力を挙げて虚空藏信仰の解明にあたった著作であることは間違いない。虚空藏信仰は秘法の性格をもち、修験を中心に護持されてきた背景などから、地蔵や観音などの研究と比べて研究の遅れ

が指摘されていた。かかる研究史の流れに鑑みても本書は貴重である。本書が、現時点における虚空藏信仰研究の頂点を示す書として位置づけられることは間違いなく、民間信仰研究者のみならず、仏教学や宗教史の研究者にとっても益するところ大であらう。

宮家 準著

『修験道と日本宗教』

春秋社 一九九六年一月一〇日刊
四六判 二二四頁 三〇〇〇円

根 井 浄

日本の宗教、あるいは日本人の宗教といえは、人々はどのような宗教を挙げるのであろうか。著者は、もちろん修験道と答えるに違いない。著者は修験道研究の重鎮であり、一貫して修験道研究を推進、開拓してきた著名な学者である。すでに著者には浩瀚な研究書や、数えきれない多くの論文があり、まさに修験道研究のオーソリテイなのである。

本書は『修験道と日本宗教』であり、『修験道と日本の宗教』でもなく、『修験道と日本人の宗教』でもない。あえて「日本宗教」なる言葉を選んだ形跡があり、それは「特定の施設、組織、思想、儀礼を具えた宗教の送り手をさす場合と、それらを

自己の宗教生活の必要に応じて適宜にとり入れる受け手が無意識にもつ宗教体系と捉える二つの見方が認められる(「序」と規定している。用語の選択、概念規定など、用意周到な「序」とを先達として配し、次のような各章で構成されている。なお第一章から第七章までは、既発表の論文に加筆、修正を試みたもので、序と第八章は、本書のための書き下ろしである。

序

第一章 修験道と山岳信仰

第二章 修験道とシャーマニズム

第三章 修験道と仏教

第四章 修験道と神道

第五章 修験道と道教

第六章 修験道と陰陽道

第七章 修験道と新宗教

第八章 日本宗教史における修験道

第一章は、修験道の発生と展開を論じたもので、複雑、多岐な宗教体系をもつ修験道の最も基礎的な事項と、最も難解な問題が叙述されている。修験道発生の核となる日本古来の山岳信仰は、ひとつには自然崇拜にもとづくもので、一方でまた、山岳は死霊や祖霊が鎮まる他界と意識され、山岳全体を神と崇める神体山山の信仰も認められるという。このような山岳で修行し、その山岳に潜む霊力を体得したのが修験者であった。著者の言葉によれば「験を修めることが修験と呼ばれ、験を修めた宗教者は修験者」(九頁)と呼ばれたのである。また山岳を密教の曼荼羅にみたてて修験の理論・教義・成仏観が説かれ、庶

民の現世利益的希求に依って浸透したのが修験道であると述べる。

これまでの莫大な研究成果の上に立ち、著者の博識を凝縮して修験道全体を説明した本章の展開に異論はないだろう。修験道の発生と歴史的展開、さらに教義・理論を僅かなスペースにまとめあげるのには、所詮、無理な注文なのかもしれない。著者自身の苦心を思うと同情が募る。ただ日本古来の山岳信仰は「神々の鎮まる霊地として山麓から拝する神道となって展開した」(二〇頁)とある「神道」は、少し説明不足で、また教えてもらいたかった一節である。本章は「講座日本の民俗 七 信仰」(有精堂、昭和五四年)に収録された論文の改稿であるが、初めて本稿に接した時には、そう思ったことがある。紹介者(私)には懐かしい論文であり、この幼稚な要求は、やがて第四章「修験道と神道」で満足することになっている。

第二章は、「修験道の儀礼や伝承にみられるシャーマニズム的要素を抽出し、その意味を解説し、さらにその根底にある構造や世界観」(二四頁)を明らかにしようとした試論である。つまり著者のシャーマニズム研究の立場は、従来シャーマニズムとされているものの残滓を発見し、その象徴としての意味を考え、さらに近接地域のシャーマニズム現象と比較することにある。そこで、修験道にみられるシャーマニズムの歴史について、多くの文献史料や儀礼、伝承を丹念に整理し、修験道の憑霊に関する儀礼には、基本的に修験者が第三者に守護神霊(大日如来・不動明王など)や生死霊などを憑依させて託宣する型が多いことを指摘している。著者の修験道に関する知識は莫大

であり、そのためか繰り返しや重複する説明も多い。とはいえ、本章の圧巻は、修験道にみられるシャーマニズムの構造や世界観を図や表に示した点にあるだろう。図表を見ながら、その説明文を追うと、それは複雑、難解である。

第三章は、古代の山林修行者として著名な唐僧・神叡などが、吉野の比蘇寺で自然智宗を実践したこと、最澄や空海も飛鳥・奈良時代から始まる山林修行者の系譜に連なることを説き明かす。そして比叡山や高野山の神社組織などにも触れ、多くの修験者たちが密教の大衆化に寄与したとする。また金峰山や熊野の歴史に言及し、修験霊山の成立を論じている。目新しいことは、**法然、親鸞、一遍、栄西、道元、日蓮**など、鎌倉新仏教の開祖たちの活動と修験道との関連に言及している点であろう。そして修験道の本山派、当山派の成立や組織を説明し、修験道が近世末期まで制度的には仏教に寄生する形で展開し、明治期の修験道界の変革、大正、昭和を経て、現在の修験教団にいたる経緯を平易に述べている。本章は「修験道と仏教」ではあるが、内容的には修験道の歴史といつてよい。基本的な用語の説明、修験道本山派の「本」が熊野を指すこと、当山派の「当」が大峯山を指すことなど、一般の読者にも知識となる記述が随所にみえている。本章でも著者の有識が充分に開陳されており、すらりと読めるが、鎌倉新仏教の展開と修験道との関連は、やや荒っぽい処理と感じるのは否めない。

第四章は、修験道と密接な神道について概論し、伊勢神宮、大神神社、北野天神、祇園社の成立過程を例にとって修験道との差異、脈絡を述べたものである。自然発生的な民俗宗教と規

定する古来の神道と、こんにち、読み習わしている神社神道と、ややもすれば混乱するが、著者は、神道なるものが定住稲作農民を基盤にして成立、展開した宗教であったという見地に立っている。三輪神、伊勢神の複雑な成立や発展の説明は的確で読みやすい。伊勢における両部神道の説明も教えられることが多い。

著者が本章で力を注いでいるのは、北野天神縁起の内容や祇園社に伝わる牛頭天王本縁譚の分析であろう。菅原道真が北野天神としてまつられる宗教社会的背景と経緯を詳記し、怨霊の鎮撫修法を行う修験者が北野天神の創建に係わっていたことを推測している。そして祇園社と修験道について、祇園社の創建とは密接な連絡が見られないが、牛頭天王信仰の伝播には修験者が大きな役割を果たしたという。修験道と神道の、実に多面的な相関を具体的に説いた一章である。

第五章は、外来宗教としての道教と修験道の問題である。先行する道教研究を整理し、修験道の道教的要素を、時代ごとに検討するところから始まる。「修験道の成立と道教」「修験道の成立宗教化と道教」「教派修験下の里修験と道教」を立項し、結論を導く。修験道成立期にあたる役小角の奇行、『本朝神仙伝』や『本朝法華験記』などにみられる道教的説話の分析は常套手段で、道教伝播の在り方として、十八世紀に戸隠山の乗因が提唱した「修験一実霊宗神道」の紹介は興味ふかい。そして修験道の確立期には『抱朴子』に説かれる道士の入山技法が峰入りの作法に垣間見られ、村落に定着した里修験の活動には、彼らの呪法や符に道教の要素があると指摘する。また、修験道

は道教を成立宗教の形で摂取したのではなく、必要に応じて道教の構成要素をばらばらに摂取したのだという。このような摂取形態は、修験道と道教が本質的には共に民俗宗教であったことによる、と所見が述べられる。現行の道教研究の成果を踏まえ、要領を得た結論となっている。

第六章は、仏教のなかでも、特に密教の宿曜道との習合が見られる陰陽道と修験道の関連を述べたものである。修験道は慶長十八年（一六一三）の修験道法度によって本山派、当山派に分派したが、その制度組織化にもなって教義書や儀軌や次第書が多く刊行されたことをまず説明する。いっぽう陰陽道も幕府の宗教統制の一環として、土御門家による陰陽師や同類者（唱聞師・漫歳師など）の統率、組織化が始まり、ここに修験道教団と陰陽道家職との間に、多くの論争・出入りが発生することになった。著者は、この時期に、修験者の陰陽道的活動を正当化するために編纂された多くの「修験道書」に注目し、その中に見られる陰陽道の要素を抽出するのである。一例として「修験常用秘法集」や「修験深秘行法符呪集」に見られる符・札・呪文を紹介して陰陽道のそれとの共通、類似性を指摘している。また修験者と陰陽師の職能として最も紛らわしい「占考」についての論争を詳しく紹介する。

このような近世期の修験道と陰陽道界の交渉もさることながら、本章の特色は、当山派の宥鏡の手になると思われる『山伏便蒙』と、本山派修験の融鏡著『修験檀問愚答集』の内容を細かく分類、検討し、その中から陰陽道的要素を検出する作業をおこなっている点にある。特に『修験檀問愚答集』には、陰陽

道の基本書である『簞篋内伝』から引用があることを事実として指摘している。

第七章は、新宗教として丸山教、天理教、解脱会などを取りあげ、これらの宗教と修験道との関連を追究したものである。修験道は新宗教に対して、まず聖地という觀念を提供しているという。具体的には丸山教は聖地である山岳を中核としており、解脱会では聖地に山岳の宗教的意味が付与されており、天理教では新しい聖地がつくられた、ことである。また丸山教の身拭い、御岳教の御座は、修験道の儀礼がほぼそのまま採用されており、逆に天理教などの救済儀礼には修験の要素はみられないという。そうして日本の新宗教では山岳や教団本部などの聖地巡礼が重視され、また山岳登拝の講を教団組織の雛形としているなど、修験道の影響が強いことを指摘している。本章でとりあげられた丸山教、天理教、解脱会の性格を、それぞれ「修験突破型」、「修験突撃型」、「修験受容型」と命名しているのはおもしろい。

第八章は、第一章から第七章までの総括として、「日本宗教史における修験道」をまとめたものである。従来の日本宗教史の代表的な研究書の整理、および、日本人の宗教生活の現実、変遷の根源となる固有信仰について、柳田国男、折口信夫、堀一郎、五来重など、民俗学者や宗教学者の学説紹介と批判、さらに、日本中世仏教史の中軸をなしている黒田俊雄の頭密体制論にもふれる。しかしながら著者は、日本宗教史の基軸を設定するのではなく、日本の修験道が古来の山岳宗教を母胎としながらも、外来宗教を摂取して展開する動態的な構造を解明する必

要性を主張するのである。「古来の山岳信仰」「古代の山岳修行」「修験道の成立」「修験道の確立」「教派修験の展開」が述べられ、第一章から第七章の整理、補填がおこなわれている。結びとして著者は「修験道は古来の山岳信仰を母胎としながらも、シャーマニズム、仏教、成立神道、道教、陰陽道から、峰

入修行とそれによって得た験力による現世利己的な救済活動という基本構造をよりゆたかにし、さらにそれを宗教的に意味づけるために多くの要素を借用し、包含することによって成立し、展開した」(二一六頁)と述べ、ペンを置いている。

一読して、著者が、またまた大きな仕事を達成された、という感慨を覚える。著者は冒頭でも紹介したように、まれにみる博覧強記の入である。日本人による修験道の研究は、江戸浅草の山伏であった行智が天保年間に開板した『木葉衣』『踏雲録事』『鈴懸衣』に始まると私は考えているが、その長い研究史を整理しても、著者の仕事は、その主軸を構築する。一九四三年(昭和十八)に上梓された和歌森太郎著『修験道史研究』(河出書房)と村上俊雄著『修験道の発達』(歌傍書房)は、依然として異彩をはなつ本格的な修験道研究の出版書・基本書でありつつも、一九七〇年(昭和四五)の宮家準著『修験道儀礼の研究』(春秋社)の出版は、その内容、規模において画期的な出来事であった。同著者による『山伏―その行動と思想』(昭和四八年、評論社)、『修験道―山伏の歴史と思想』(昭和五三年、教育社)、『修験道思想の研究』(昭和六〇年、春秋社)、編著『修験道辞典』(昭和六一一年、東京堂出版)、『大峯修験道の研究』(昭和六三年、佼成出版社)、『熊野修験』(平成四

年、吉川弘文館)などなどの矢継ぎ早の出版には、もう驚きに耐え切れない。はたして著者は、これまで四百字原稿用紙にして何枚書かれたのであろうか。そして、これまでの著書を畳の上から重ねると、どのくらいの高さになるのだらうか。そんなことを私は考えている。

本書は、修験道を縦横に解体したものである。修験道を解体して出てきたものは、日本の山岳宗教、シャーマニズム、仏教、神道、道教、陰陽道、新宗教、その他、宗教と名のつくもの諸々であった。修験道は、日本人の宗教的心性に合った「習合宗教」であったのである。倒置的に言えば、日本の典型的な習合宗教として修験道があったのである。また本書は修験道の発生から近代にいたるまでの流れが全体を通して読み取れるようにもなっている。修験道の歴史書という性格もあるが、著者による修験道の教義書でもあろう。

重箱の隅を楊枝でつつけば、注文無しではない。紹介者は修験道研究のほんの点しか知らない者であるせいなのか、第二章「修験道とシャーマニズム」と第七章「修験道と新宗教」は、正直に言って難解であった。特に第二章は、その他の章と比較して、かなり専門的であり、論証や表現も平易ではない。本書に一般書の性格をもたせるならば、少し噛み砕いた一章にならなかつたであらうか。

また第三章「修験道と仏教」における古代の「自然智宗」については、日本の山岳仏教の成立を考えるのに重要な山岳修行者団であり、著者自身の詳しい見解を教示して欲しかった。そして本章の「仏教」は日本に伝来した仏教が主な考察対象とな

つており、釈迦が創唱したいわゆる「仏教」と修験道の一項も必要と思われた。

第四章「修験道と神道」と第六章「修験道と陰陽道」にできる「唵急如律令」の呪文は、たしかに『修験故事便覧』『修験檀問愚答集』に説明があるが、その他、「唵急如律令」の用例や史料はまだまだ豊富であり、近世の定着里修験の「医療書」「呪法書」にも多く見られることを少しでも触れていただきたかった。また、修験道の開祖といわれる役小角は、第五章「修験道と道教」や第六章「修験道と陰陽道」を構成するのに必要、主要な人物であるが、はたして役小角は道教もしくは陰陽道のどちらかに、どれほどの比重を持った人物であったのか、それとも両道ともに充分に通じた呪術者であったのであろうか。その性格を一律に規定するのはなかなか困難であるが、著者が全体的に多く用いる「○」的」という用語表現にも気になりつつ、少しながら不透明さを感じる。

さらに第六章では「山伏便蒙」と『修験檀問愚答集』の内容の分類、検討を通して陰陽道的要素を検出する作業がおこなわれているが、本文を鵜呑みにして陰陽道の要素を抽出するのは少し荒仕事と見受けられた。史資料を批判的に読むことも大切であらう。

いろいろと本書に対する私の「足掻き」や「愚痴」を書いてしまった。総じて、本書をなすに当たって各分野の先行論文が適宜に応用、引用され、まさに「習合宗教」としての修験道が実態をもって描きあげられている。修験道という所在の大きさに飲み込まれ、厳密さと大雑把な叙述が混在した感もあるが、

山岳信仰からシャーマニズム、仏教、神道、道教、陰陽道、新宗教の各方面から修験道を検討、整理したのは本書が初めてである。著者でしかできない仕事であった。壮大な問題に踏み込んだ著者は、まさに役小角のような、自由自在にどの領域にも飛行できる人であることを改めて確認することになった。そして、本書『修験道と日本宗教』は、序と第八章を書き下ろして序論と結論を準備し、筋を通した一書である。既発表の論文をそのまま構成して一冊の研究書とする出版事情に警鐘を鳴らすものとして、著者の細かいこの配慮は、私は特に嬉しかった。

最後に本書を紹介するにあたり、誤った見解や不適切な表現があろうかと思われる。それは紹介者の未熟さと読みの浅さに起因する。著者にたいして素直に「申し訳ございません」とお許しを願ひ、また知見をひろめさせていただき「ありがとうございます」と御礼申しあげたい。素敵な本は装丁も美しい。白地に富士曼荼羅のカバーは美しい。なお本書は第六回日本山岳修験学会賞に輝いた。

南山宗敎文化研究所編
『カトリックと創価学会』

——信仰・制度・社会的実践——

第三文明社 一九九六年六月三〇日刊
四六六頁 二五六頁 二一三六頁

永井美紀子

一方は二〇世紀もの歴史を持つ世界に名だたるカトリック、そして他方はアジアの中の日本において今世紀半ばから急速に発展した創価学会。前者は世界中に約九億もの信者を擁するが、日本の信者はそのうち四三万人に留まる。対して、後者は国内に八〇三万人の信者世帯を持つ他、世界一一五カ国にわたって約一二六万人の信者を抱えているという。この二つの宗教が対話を行なうとき、はたしてその取り組みはどのような展開を見せるのであろうか。両者とも少し前までは、互いに孤立的な態度をとっていた点で似たもの同志であるだけに、対話の展開はきわめて興味深い。

本書は、この二つの大教団カトリックと創価学会の宗教間対話の模様をまとめたものであり、ここには、一九九五年九月に南山大学で開かれた二日間のシンポジウムでの公式発表論文や、それに対するレスポンス、自由討議などが収録されている。カトリック立である南山大学に属する宗敎文化研究所と、創価学会の敎学・研究機関である東洋哲学研究所とが合同で主

催したこのシンポジウムに参加しているのは、それぞれの宗教の信仰を持つ研究者たちであり、その多くはそれぞれの研究所に所属している。なお、この二つの宗教の間の対話は、この両日のみに行われただけではない。このシンポジウムが開催されるまでの一年間、両研究所は全一〇回の懇話会の場を設け、精力的に対話を重ねてきた。そして、その最後の回の懇話会として、このシンポジウムが開催されたわけである。したがって、本書は単なるシンポジウムの記録というだけに留まるものではなく、シンポジウムを含めた全一〇回の懇話会の成果の集大成という意味を持っている。

現実の社会に諸々の宗教が併存しているという事実を各教団が真摯に見据えるようになった昨今、宗敎協力や宗敎間対話といった事柄はさかんに議論の俎上に上るようになってきた。その意味では、何も本書がことさらに目新しい試みというわけではない。これまでに、宗敎間対話自体の方法や課題が討論されたシンポジウムや研究会などもいくつか開催されているし、また南山宗敎文化研究所に限っても、すでに天台宗や浄土真宗、そして神道なども宗敎間対話を行ってきた。いずれもその模様は刊行されており、それら一連の出版物の延長線上に本書も位置していると言ってよいだろう。ただ、今まで自他ともに認めるほど孤立的路線を貫いてきた創価学会が、宗敎間対話の座に着いたということが、本書での特筆すべき点かもしれない。

このカトリックと創価学会における対話は、まず、宗敎間の対話自体を「それぞれの宗教の持つ伝統の自己理解を再考する

こと」だと規定したうえで、信仰・制度・社会的実践という三点に焦点を絞っている。ただ本書を一読すれば、この三点はけっして狭すぎるものではなかったことに気づく。まえがきにもあるように、この「焦点」によって、対話は、むしろ幅の広い「全貌」を提示しうるものになり、それぞれの宗教にとつての現在の問題点や今後の課題などが感得されることになるのである。

ところで、対話の目的が信仰を持つ当事者によるそれぞれの宗教伝統に対する自己理解の試みに留まるのであれば、それは対話の当事者あるいはその当該の宗教の信者たちにとつての内輪の話でしかない。何のために対話をまとめ、そしてさらにそれを書物として公刊し、第三者へと提示するのか。つまり、本書の意義はいつたい奈辺にあるのだろうか。まず、このような対話を行ったという事実を当事者だけでなく第三者の目に晒すことよつて、議論が社会的な現実の場へと拡がっていく。また、他の宗教の信仰者に対して、今後の宗教間対話がなされる際のひとつの指針を提示することにもなる。さらに、当該の宗教の信者たちが本書の通読によつて対話の疑似体験をし、自分たちの宗教の伝統を再考する契機を得ると同様に、他の信仰を持つ者も、自らを対話の当事者に置き換えることによつて、自己理解を深める機会を得ることができる。そして、特定の宗教の信仰を持たない者は、本書を通して対話する人々を見守ることで、当事者たちの持つ宗教伝統への理解が深まるとともに、自身の信仰に対する認識を新たにすることとなる。その意味で本書のはらむインプリケーションは、計り知れないほ

ど大きいものと言える。

それでは、本書の内容を具体的に見ていくことにしよう。本書は四部から成つており、それらはシンポジウムでの四つのセッションに対応している。各部にはそれぞれテーマが設けられ、そのテーマに関する両研究所からの論文発表と、それらに対するレスポンスやコメント、さらに全体での自由討議という形でまとめられている。そして、これら四部の前にオリエンテーションとして、このシンポジウムを行うにあつたでの挨拶が附加されている。

まずはじめに、J・W・ハイジック氏によるオリエンテーションを取り上げたい。ここでは、カトリック側である南山宗文化研究所が、宗教対話の相手として創価学会の東洋哲学研究所を選んだ理由が説明されている。対話相手を選択する際に、日本のカトリックといえども世界のカトリックを背負っているとして、様々なことを考慮したということが述べられている。あたりは、とかく発想の根本に自国のことしか置かれていない。多いだけに感嘆を禁じえないが、それとともにそこには大きな伝統を常に意識せざるをえない悲哀も感じてしまうのは多少の僻みがあるからであろうか。ハイジック氏は続けて、研究者による対話といえども、自分の属する宗教伝統を離れ、宗教心抜きで自分の宗教的行動や真理などについて他の宗教者と話し合うというのでは、もはや本来の意味での対話ではないと断じたい。うえて、諸宗教間対話そのものが宗教的行動にはならず、対話を通してしか獲得できない宗教的洞察や宗教的感情もあるのだと主張する。そして、宗教間対話の持つ宗教性や、対話によ

って生じる相互的回心の方向づけに関する議論が詳細になされている。氏の主張の裏には長年カトリックの持ってきた対話に對する考え方が看取されるが、それだけでなく氏自身の持つ強い信仰的態度も印象的だ。

次に、各セッション毎の内容について、その概要を押さえておこう。最初の第一セッションは、「信仰と対話」というテーマで展開される。宮田幸一氏（創価学会：以下創と略）の論文では、日蓮から牧口、戸田という創価学会の思想の展開が見事に提示され、宗教的真理は果してひとつなのかどうかという問題提起がなされている。だが、氏の論文の後半における折伏という教義を扱った部分において、布教と対話の差異が明確でない点があるように思われた。例えば、日蓮は布教方法として折伏（相手の立場や考えを容認せず、相手の主張を徹底的に論破して正法に徹しく導くこと）だけでなく、場合によっては摂受（相手の立場や考えを容認して争わず、おだやかに説得して漸次正法に導くこと）も認めていたという。氏は、この二つの方法は異なった文化的共同体における宗教対話を示していると主張している。が、日蓮の思想においては、折伏にせよ摂受到にせよいずれも布教の方法として説かれていたはずである。それとも、創価学会においては布教ではない対話というものはありえないということなのであるか。

石脇慶總氏（カトリック：以下カと略）は、まず信仰と真理とを区別し、カトリック信仰の三つの基本を創造・愛肉・復活に求めている。そして、従来の唯一神思考では真の対話は不可能だとしたうえで、カトリック信仰の三要素が対話を行う際の

障害になるかどうかについて検討を加えている。氏の主張は、対話という自己変革の契機に對して、徹底的に自己の信仰のあり方を見つめようとしたもので、画期的なカトリック信仰解釈になっている。

第一セッションの討議では、カトリックにおける人格神のあり方と仏教における法のあり方や、絶対的な依存とした創造と相互依存である縁起の比較などが議論されている。この討議で図らずも浮き彫りになっているのは、カトリック側が自分たちと仏教との相似点を見つけようとしているのに對して、創価学会側がカトリックと自分たちとの相違点を強調しようとしている、その際立った対照性だ。

第二セッションのテーマは「社会的実践」であり、創価学会側からもカトリック側からもそれぞれの教団の持つ平和思想についての発表となる。栗原淑江氏（創）は、創価学会の平和運動を現代における仏教の平和思想の再生運動であると、とくに創価学会の場合、歴代の会長の持つ体験に裏づけされた平和思想によって運動が推進されてきたとしたりうえで、具体的な平和運動の活動の様子について報告している。氏は、啓発された人間同士の連帯によって平和を実現させていこうという姿勢をもって、創価学会の平和運動を他の社会運動団体による平和運動とは違うものだと主張しているが、評者は逆にその姿勢こそが創価学会の平和運動を学会内に閉じた運動にしているのではないかと疑念を抱いた。紹介された平和活動は多岐にわたる意義深いものであることは十分に理解できるが、それらの運動がほとんど創価学会のネットワークのなかで完結してしまつて

いるのが気になるのである。

対してR・キサラ氏(カ)は、初期のキリスト教時代から現代にいたるまで聖戦や正戦の思想が展開されていく様を、それらの思想をもとに実践された事例を押さえながら紹介している。

そして氏は、現代における正戦思想の理論的な容認と現実的な拒否の態度を取り上げて、正戦をめぐるカトリックの矛盾点を抉り出すとともに、創価学会にも目を向け、華々しい平和活動を行っている名誉会長の言動に見られる矛盾点をも指摘している。

以上の二論文の発表後のレスポンスや自由討議では、平和運動から人権や人間の尊厳にいたるまで、発展した対話が行われた。川橋範子氏からは、平和運動という大きな目的が追求される一方で、社会的弱者である女性信者の教団内での人権などが稀薄化してしまうのではないかと、教団構造上の問題が指摘され、女性問題にまで議論が及んだ。だがセツシヨンの時間的制約を鑑みると、この問題は小さすぎたようである。

さて、「制度と聖職」というテーマで進められた第三セツシヨンでは、まず小林正博氏(創)が、菩薩道の概念や日蓮にみる出家観を通して、仏教における「聖職者」概念の再検討を行った。氏は、日本化した仏教における出家像と上の概念上の聖職者像との隔たりを指摘したうえで、創価学会における宗門問題を取り上げ、宗門から破門された在家仏教教団としての創価学会にあるべき今後の「聖職者」像を模索している。ところで氏は、僧・俗を身分ではなく役割と規定し、その役割は時代によ

って変化するとしているが、だとすれば、日蓮の当時には葬式時などの引導役概念はなかったという氏の強調も、単に時代が違うからだということになりはしまいか。しかし、氏が指摘する日本化した出家像への批判は、そのまま現代日本の僧職全てに猛省を促す契機を含むものであることは確かである。

続くJ・ヴァン プラフト氏(カ)は、聖職者の持つ四つの要素(monk, priest, cleric, religious specialist)を説明し、その要素がそれぞれ別の人に分配されることの重要性を指摘したうえで、教団における聖職者の必要性を説く。そして、宗門問題ゆえに聖職者に対して否定的な創価学会に、聖職者問題の再考を促している。氏の発表は、世界宗教の任を負ってカトリックが経験した問題点を提示し、創価学会あるいはSGI(創価学会インターナショナル)に対して同じ轍を踏むことがないようにと、提言の形式をとるもので、創価学会側に自己反省を迫る姿勢がうかがわれる。

このセツシヨンのレスポンスと討議では、上の二つの発表を受けて、もっぱら創価学会における聖職者問題が取り上げられた。そして、新しい宗教共同体のあり方や秘蹟の存在などの側面からも、この問題へのアプローチがなされている。

最後の第四セツシヨンは、「宗教と社会の未来に向かつて」というテーマである。まず中野毅氏(創)は、第三者的な視点から現代を捉えなおし、その特徴を明示する。そして、現代的な要請に応えられるであろう宗教として大乘仏教を取り上げている。さらに氏は、政教分離の概念を踏まえつつ、宗教の政界への関わり方の問題点や将来への展望についての議論の展開を行

った。

次の家本博一氏(カ)も、現代社会において人類に共通の理念・価値が失われつつあるという厳しい現実や、その中で人々が不安や無力感を抱えている事態を指摘する。そして、そのような危機的な状況を切り開いていく術として、歴史の見直し、民主主義の精神と原理の再検討、国際的な連帯の経験の蓄積を提示し、新たな倫理と思想の創造を強く訴えている。

これに対するレスポンスや自由討議の中では、おりしも宗教法改正論議が盛んな時期でもあり、宗教の政治への関与について活発な意見が交わされた。ここでは、創価学会側が宗教の政治への強い関心を持っているのに対して、カトリック側がこれまで政治と関わりすぎたという反省に基づいて政治への関与を避けようとする姿勢がうかがわれる。

さて、以上のようにきわめて多岐にわたるテーマを取り上げ、様々な問題に取り組んだ本書であるが、全体として読者が抱くイメージは、すでに諸宗教との対話に何年も取り組んできたカトリック側の余裕ではなからうか。問題提起として発表されているカトリック側の各論文には、随所に自らの伝統を省みる箇所が見受けられる。それは、ただ「宗教的伝統に対する自己認識を再考する」という対話の前提を考慮しただけかもしれないし、また、二千年近い歴史を持っているということで、犯してきた過ちも多くあり、それらに対する批判や反省がこれまで幾度も議論されてきたという事情もあるかもしれない。あるいは、すでに幾度か対話を他宗教と行ってきたという一種の慣れから生じているのかもしれない。が、いずれにせよ、カトリ

ックの方がある種のゆとりをもって、自らに対して反省的なまなざしを向けているというのは確かであろう。

これに対して創価学会側の各論文は、多かれ少なかれ自分たちの歴史を全て肯定しているような論調が多い。しかし、これまでの社会との軋轢を多少なりとも省みれば、常に自分たちが正しく、社会にその非があったとは考えにくいはずである。やはり、カトリックの自省的な態度とは対照的に自己主張が激しく、それだけまだ過去を客観的に捉える余裕がないのだろうかという印象を持たざるをえない。だが、少なくとも討議の中では、創価学会側にも、客観的に自らの所属する団体を見つめようという姿勢がないわけではないということがうかがわれる。

排他的で独善的であった以前のカトリックが、今や諸宗教との対話を進め開かれた教団を目指しつつあるように、創価学会もこのような対話を行い始めたことで、徐々に従来とってきた路線を変えようとしているのかもしれない。その意味で本書は、今後の創価学会の行方がどのようになるのか楽しみにさせ、期待を抱かせるものとなっている。

最後に、シンポジウムの記録がそのまま文章化されている本書では、問題提起の論文はさておき、討議の最後ともなると、どうしても議論が唐突に断ち切られてしまっているというところがある。時間の制約上仕方ないことなのだが、読者としてはそこでの議論に未練を残して先に進まざるをえない。参加者たちは、その後個別に議論をして胸のつかえをおろしたかもしれないが、紙面上のセッションだけが言説として提示されている読者にとっては、なんとも後味の悪いものとなっている。た

だ、討議の部分では、実際の討議の様子を彷彿とさせられ、参加者の個性やシンポジウムの面白さがうかがえるところもある。だが、一冊の本全体を見渡して、読み進んでいく意欲が削がれることがあるというのは、一般的にシンポジウムを書物として刊行する際に現出する大きな難点と言えよう。

近年、シンポジウムなどの記録をまとめて本として出版することが多くなってきた。本書もその一つであるが、こうした形式の出版物は整理の仕方がきわめて難しく、ともすれば読者のみならず参加した当事者にとっても禍根を残すことになりかねない。細心の注意を払った編集を願いたいものである。

会報

○『宗教研究』編集委員会

日時 一九九七年四月一九日(土)一五時〜一八時

場所 学士会館本郷分館

出席者 石井研士、市川裕、岩本一夫、薄井篤子、佐藤憲

昭、下田正弘、鈴木岩弓、鈴木正崇、棚次正和、深

澤英隆、藤田正勝、星川啓慈、井門富二夫

議事

一、刊行報告

第七〇巻第三輯(三二〇号)掲載本数は論文五本、書評一

二本。

第七〇巻第四輯(三二一号)第五回学術大会紀要。

一、編集方針

第七一巻第二輯(三二三号)以降の投稿論文に対する査読

者を決定し、書評本および評者候補を選定した。また、総

目録・索引号の作成、来年度の特集号について協議し、総

目録・索引号に関しては理事会に提案することにした。

○理事会

日時 一九九七年四月二六日(土)一三時三〇分〜一五時三

〇分

場所 慶應義塾大学研究室会議室A

出席者 洗建、荒木美智雄、井門富二夫、石田慶和、市川

裕、江島惠教、金井新一、鎌田純一、木村清孝、

佐々木宏幹、蘭田稔、高崎直道、田島照久、田丸徳

善、土屋博、中村廣治郎、西山茂、花岡永子、藤井

正雄、藤本浄彦、平敷令治、堀越知巳、間瀬啓允、

宮家準、宮田登、渡邊寶陽、(慶應義塾大学)鈴木

正崇、(『宗教研究』編集委員会)石井研士

議事

一、第五六回学術大会について

九月一三日(土)〜一五日(月)の三日間、慶應義塾大学で行

われる学術大会の詳細について、開催校である同大学教授

の宮家準常務理事より報告があり、承認された。

日程の概要は以下の通りである。

九月一三日(土) 開会式、公開講演会、学会賞選考委員

会、理事会

九月一四日(日) 研究発表、評議員会、会員総会、懇親会

九月一五日(月) 研究発表、『宗教研究』編集委員会

大会参加・懇親会費の申込締切は六月一〇日(火)。

一、一九九七年度日本宗教学会賞選考委員について

江島惠教、島蘭進、寺園喜基、中村恭子、西山茂、藤田正

勝、宮田元の七名が選任された。

一、新入会員について

別記三五人の入会が承認された。

一、『宗教研究』編集委員会について

従来編集委員であった末木文美士氏に代わって、新たに下

田正弘氏が編集委員となることが承認された。

一、「宗教研究」総目録・索引号について

総目録・索引号の作成について編集委員会より提案がなされ、協議の結果、今後も継続して検討していくことになった。

一、来年度の学術大会について

来年度の第五七回学術大会を龍谷大学で開催することが井門会長より提案され、了承された。

一、日本学術会議について

田丸徳善常務理事より第一七期会員選出についての経過と宗教学研連主催のシンポジウムについて、また石田慶和常務理事より哲学研連主催のシンポジウムについて報告がなされた。シンポジウムの日程は左記の通り。

宗教学研連主催のシンポジウム

日 時 一九九七年六月二三日(月)一三時三〇分〜

場 所 日本学術会議大会議室

テーマ 「危機の宗教」

哲学研連主催のシンポジウム

日 時 一九九七年二月九日(火)一三時三〇分〜

場 所 日本学術会議大会議室

テーマ 「いのち」

両研連主催のシンポジウムを日本宗教学会が後援すること、会議の経費として、各々に二万円の醸金を支払うことが承認された。

○お知らせ

従来、書評欄で紹介する本の値段は税込価格を記載してきましたが、本年四月からの消費税率のアップに伴い、三二二号より税を抜いた本体価格を記すことにしました。

会員訃報

○日本宗教学会名誉会員、富山大学名誉教授、縮熙道先生は、一九九六年九月二三日逝去されました。享年八五歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

- 櫻井徳太郎 駒澤大学名誉教授
平良 直 筑波大学大学院
赤嶺 政信 琉球大学助教授
安達 義弘 久留米大学比較文化研究所研究員
田島 忠篤 明の星女子短期大学助教授
植松 明石 法政大学沖縄文化研究所国内研究員
稲福みき子 沖縄国際大学教授
長谷部八朗 駒澤大学助教授
池上 良正 筑波大学助教授
坂出 祥伸 関西大学教授
ポール・スワンソン 南山大学教授
笹尾 典代 筑波大学研究員
ジェームズ・ハイジック 南山宗教文化研究所所長
藤原 聖子 日本学術振興会特別研究員
尾崎 和彦 明治大学教授
菅野 博史 創価大学教授
安達 俊英 佛教大学専任講師
鈴木 岩弓 東北大学助教授
根井 浄 神戸常盤短期大学助教授
永井美紀子 國學院大学日本文化研究所兼任講師

Some Aspects of a Christian Holy Spirit Movement in Contemporary Okinawa Islands

Yoshimasa IKEGAMI

Since the 1990's, a Christian Holy Spirit movement has permeated many Okinawan Protestant churches. As to why this movement is more easily accepted in Okinawa Prefecture than in Japan proper, we need to consider two important factors, 1) the organizational character of Okinawan Christianity reflected in the various interdenominational networks among evangelical and pentecostal pastors, and 2) the influence of the ideas and the practices which have been supported by conventional religious agents such as *yuta*, *kaminchu*, etc. This paper focuses on the latter factor on the basis of the author's fieldwork data.

Rejecting the worn-out dichotomic model of "foreign Christianity versus indigenous shamanism," this paper proposes hypothetically three modes of presenting spiritual powers and meanings with which people have created their own religious universe, namely "the mode of spiritual persons," "the mode of spiritual places," and "the mode of spiritual genealogies." Selected instances of these three presentative modes are discussed, and both their continuity and changes within the Holy Spirit movement are closely examined.

On Shamanistic Functionaries Entering the Priesthood in Okinawa

Hachirō HASEBE

The Kinpusen-shugen-hon Sect (金峰山修験本宗) was brought to Okinawa in the 1960's. These twenty years or so years since have seen the rise in this sect of many Buddhist monks among the shamans in Okinawa, or *yuta*. I focus in this monograph on the phenomenon of entering the priesthood.

The *yuta* generally suffers an initiation ordeal under the influence of a deity (*kamidāri*). In addition, he or she is still subject to the powers of the deity after initiation. This must necessarily give rise to a lack of subjectivity. Therefore, the *yuta* intends to recapture the initiative from the guardian deity through the enrichment of his experience. They can, then, consequently acquire the self-knowledge and self-confidence of salvation. The phenomenon here of shamans entering the priesthood is one way of establishing identity. The central problem is to explain the inducement which makes them do so. I suppose it is related not only to the improvement in one's skills in religious prayer but also to a genealogical consciousness peculiar to them, chiefly due to their ancestors who were members of the royalty and priests working under Ryukyu dynasty. They can be seen to identify themselves with their ancestors. In this connection, Buddhists in Okinawa primarily play a major role in protecting the dynasty through the power of religious prayer.

Acceptance of Buddhism and Shamanistic Specialists in Okinawa: Concerning Customs of Religious Visiting of the Twelve-temples in Shuri

Mikiko INAFUKU

After the reversion of Okinawa, the number of religious sects has increased and their organizations have grown and developed. This raises the question of how indigenous religion has changed in the course of adapting to this situation. A survey was conducted to gather information on the customs associated with the visiting of the twelve-temples in Shuri. This paper attempts to clarify various aspects of believers' visits to those temples from the perspectives of shamanistic specialists and of functionaries at the temples.

It was found that shamanistic specialists are deeply involved with the way Buddhism is accepted in Okinawa. They have modified many aspects of Buddhism to make it compatible with their traditional concepts of gods and spirits. On the other hand, the temples have demonstrated three different patterns of adaptation. The first type is identified with the traditional pattern which accepts the believers' visits to the temples according to their indigenous customs. The second is a purist type which adheres closely to the principles of the particular sect of Buddhism. The third type is the syncretistic pattern which aims at incorporating shamanistic specialists as sect members.

These three types illustrate the dynamics of coexistence, opposition and syncretism which develop when a universal religion comes into contact with folk religious beliefs mediated by shamanistic specialists.

The Ritual Life of Panari Island (Okinawa)

Akashi UEMATSU

Panari Islands, consisting of two small coral reefs where people depend on rain for all of their water supply, has had little traffic intercourse with the other islands around it. It has formed a completely self-sufficient microcosm supported by the farm-burning method of cultivating millet, the gathering of wild plants, and catching of fish around the reef. For most of the year, life centers around two main events, the cultivation of the winter millet and the rituals conducted by female priests who pray for an abundant harvest.

The year begins with "Shichi" (the Ritual Period), in September by the lunar calendar, and the farming period ends with the harvest nine months later. The remaining three more months of the year form a very exciting period filled with successive rituals. The harvest puts a stop to the working life up to that time. Then, a male secret ritual group of gods, wearing masks and grass costumes, visits the people. A heterogeneous and mythological spectacle ensues. The festival season determined by rituals for a rich harvest now becomes one body with the self-sufficiency of the microcosm itself and is repeated again and again. The constructive theory of these rituals is considered also to exist at the root of life in other areas in Okinawa as well.

Diversity of Ancestral Rituals in the Okinawan Cultural Area: A Comparison between Okinawa and Amami

Tadaatsu TAJIMA

The Ryukyu Islands, from Saki-shima to the Amami group, are sometimes considered to be part of the Okinawan cultural area. However, cultural differences can be observed, especially between the peoples of Okinawa and Amami.

Since the Meiji restoration, urban migration both inside and outside Okinawa has been active. Also, ancestral rituals, which are some of the core constituents of Okinawan culture, have changed. For example, *Ichimon-baka* (clan tombs) were formerly the domain of a brotherhood, and a patrilineal tradition was dominant. Afterwards, however, *Kazoku-baka* (family tombs) gradually took over because of urbanization and the increasing influence of the concept of the nuclear family.

These same factors also effected a change in the ancestral rituals of the Amami Islands. When urban migrants began to interact with native villagers, the urban custom of cremation started to spread. At the same time, *Kazoku-baka* began to take root, just as in Okinawa. In contrast to the inhabitants of Okinawa, however, the Amami people began to adopt *Fukusei-baka* (multiple family tombs) and *Nito-baka* (two tombs in a single basement).

Therefore, even in what is considered to be a culturally homogeneous area, it is possible to observe different cultural patterns emerging due to the influence of urbanization. The existence of these divergent patterns should be a motivation to reconsider the view of the greater Okinawa area as a monolithic cultural entity.

Ancestor Worship and the Construction of Identity in Okinawan Society

Yoshihiro ADACHI

Ancestor worship in Okinawa, lively and widely practiced even today, is analyzed here from the viewpoint of the construction of a self-identity. It is shown that, for Okinawan people, the practice of ancestor worship is a means of acquiring a specifically Okinawan identity. Quoting Heidegger, the phenomenological approach leads us to an inquiry into what kind of humanistic act is involved in the construction of self-identity. It is not simply the act of attaching a name but rather involves situating oneself within a narrative of one's own making. Two examples are offered for analysis. *Yuta*-like religious functionaries and specialists in the tracing of genealogies “discover” clients' ancestors, and, based upon this guidance for the worship of ancestors, a specific Okinawan identity (the living of one's own life story) is constructed. Simultaneously, it is shown that through both time (history) and space (place) the religious functionaries mentioned above perform the role of connecting clients to the core of Okinawan culture. Thus, it can be said that Okinawa, even now, has within it a cultural core that is inseparably bound up with and serves to consolidate self-identity for Okinawan people.

The Development of Ancestor Worship in Okinawa

Masanobu AKAMINE

Many articles on Okinawan ancestor worship by folklorists and cultural anthropologists have been published, but few such articles take into account the existence of the kingdom of Ryukyu and its institutions which have influenced local folk culture in various ways. In this paper, the author contends that we can not reach a real understanding of Okinawan local ancestor worship if we do not pay attention to the phase during which the policies of the kingdom bore influence. Discussion is focused mainly on the rites of ancestor worship at the household level, discussing such topics as the Bon (盆) festival (usually held in July), the popularization of ancestral tablets (位牌), rituals at the grave yard on January 16 (so-called Jūroku-nichi), and changes in the concepts towards the graves of ancestors. Further, the high probability that a new formulation of these rites of ancestor worship at the household level occurred due to the orientation of royal policy based on Chinese Confucianism, which started in the latter half of the 17th century, is hypothesized.

Mythic Primordiality in Kamiuta

Sunao TAIRA

Kamiuta are known as religious songs or sacred verses chanted at religious rituals and ceremonies which pray for rain and the fertility of crops, or which celebrate architecture like new houses found in traditional society in the Ryukyu Islands. In the study of traditional religions of this region, kamiuta has often been studied as a form of literature in the context of the historical development of literary form and has been considered exemplary of the origin of Japanese ancient literature rather than as religious phenomena par excellence. To clarify the religious meanings of kamiuta involved in ritual, we need not only to inquire into the classification or categorization of forms of kamiuta in the realm of literature but to try to interpret kamiuta and its ritual as religious phenomena in and of itself.

In this paper, we will begin by examining kamiuta from the point of view that the singing or chanting of kamiuta in rituals realizes the presence of mythic time. We will then examine the relationship between cosmogonic myth in narrative oral tradition or historical documents and kamiuta. Furthermore, we will inquire into the meaning of kamiuta reiteratively performed in traditional societies on the plane of archaic ontology and in using the conception of mythic archetype derived from M. Eliade's notion of myth. We will see concretely an ontological dimension of the meaning of kamiuta and archetypal repetition in ritual wedded to kamiuta in an example of the *shibasashi* rite.

Modernization and Change of Folk-religious Functions in Yaeyama, Okinawa

Tokutarō SAKURAI

Utaki (御嶽) beliefs at the basis of traditional Okinawan folk-religion have moved into a period of great changes. Although elements of change are due in no small part to the various conditions and points of intersections with regional shrines on the mainland, we must not overlook the impact on Utaki beliefs of a particular state of affairs. In order to clarify this problem, I have conducted field surveys in various areas along the Ryukyu chain of islands that stretches from Kyushu to Taiwan and have concentrated on extracting and clarifying regional differences through mutual comparison.

In one particular case, I examined the faith of the Yaeyama Islands, close to Taiwan and the most rural and conservative of the island chain. When we look at Utaki beliefs in terms of Ryukyu Shinto, we can not help but see how priestesses and their religious functions support the regional communal religious ceremonies.

Following the return of the Ryukyu Islands to Japanese control, there was a period of upheaval followed by a restoration of order to organization and rituals. However, along with recent urbanization and the increase in tourism and its resultant prosperity, the depopulation of the remote rural villages and islands has, in contrast, increased. This depopulation has caused great changes in the structure of religious ceremony. I have directly observed the transfiguration of these aspects of religious life in the local areas.