

沖縄の祭祀とシャーマニズムについての覚書

赤嶺政信

宮古の事例を中心に

Oknawan Rituals and Shamanism : Examples from Miyako

AKAMINE Masanobu

はじめに

① 神役組織とシャーマン

② 下級神女のシャーマン性

③ 考察

【論文要旨】

沖縄の祭祀とシャーマニズムをめぐる問題については、拙稿「ノロとユタ」(『講座日本の民俗学七』雄山閣、一九九七)でも論じたが、本稿は前稿での議論を踏まえ、その後の知見も加味しながら、沖縄の祭祀とシャーマニズムに関して改めて資料の整理と若干の考察を試みたものである。対象となる資料は、宮古の事例が中心となる。宮古の村落の神役組織は、ムヌスー(モノ知り)、カンカカリヤ(神憑りする人)、ユタなどと呼ばれるシャーマン(巫者)的職能者を神役組織の一員として組み込んでいる事例が多い点に大きな特徴があり、それらの巫者の職能者は、特定の村落祭祀において、トランス状態となって一年の豊作や漁業の豊凶、村人の健康などについての神託を伝えるという報告が数多く見られる。これらの巫者の職能者と通常のツカサとの位置関係を見ると、実際の祭祀の場では、巫者の職能者が中心的な役割をはたしているも、村落の神役組織におけるヒエラルキーでは、一般的にはツカサの方が上位に位置している事例が多い。このことは、「おもろさうし」や他の史料を参照すると、琉球王国時代においても、司祭者としての上級神女と憑霊を専門とする下級神女という図式が該当することを前稿で確認しておいた。

村落祭祀の場で巫者の職能者が神託を伝えることが、共同体にどのような影響を及ぼすかが問題であるが、それを検討するためには、神託は、祭祀の場で巫者の職能者が歌謡を謡うことによってなされる場合が多い点に注目する必要がある。神が巫者の職能者に憑依することによって神託が伝えられると説明・解釈されるとしても、定形化した歌謡と結びついた形での神託は、毎回ごとに異なる一回性の神託にはなり得ず、神憑りは形骸化し、神託の内容も形式化せずにはいられないはずである。一回性の神託を得ることが共同体の最重要課題であるならば、巫者の職能者は神役組織のヒエラルキーのなかで最高位の位置を占めてしかるべきであろうが、王国時代の上級神女や村落の最高位の神役たちが神憑りするシャーマンである必要がなかったのは、そのような憑依・神託の形式化⇨形骸化と関連させて捉えることができるのではないか。すなわち、共同体や国家が、形式化された形ではあってもなお神の憑依と神託の必要性を認める限りにおいて、それは下級神女が担うことになったという理解のしかたを提案したい。

はじめに

沖縄の祭祀とシャーマニズムをめぐる問題については、拙稿「ノロとユタ」〔赤嶺 一九九七〕（以下では「前稿」とする）でも論じたが、本稿は前稿での議論を踏まえ、その後の知見も加味しながら、沖縄の祭祀とシャーマニズムに関して改めて資料の整理と若干の考察を試みたものである。対象となる資料は、宮古の事例が中心となる。

① 神役組織とシャーマン

宮古地域は、村落の神役組織のなかにムヌス（モノ知り）、カンカカリヤ（神憑りする人）、ユタなどと呼ばれるシャーマン（巫者）的職能者を組み込んでいた点に大きな特徴があることは前稿でも触れた。ここでは、村落の神役組織に組み込まれたシャーマンの職能者は、祭祀の場ではいかなる役割を担っているのかという問題について、宮古の事例に即して検討してみたい。以下では、出典を記した以外の資料は、筆者の聞き取り調査によるものである。

まず、大浦部落の事例をみてみよう。鎌田久子によると、大浦では神祭りを行う女性をサスウマと呼び、ウブラダシ、マジルウマ、ウマテダ、ナウカニウマ、ヤマトウマ、ミルクウマ、イビノカミ、シマノヌシ、ユウノヌシ、シマガキノウマ、ツカサガミの十一の神役があり、サスウマは、マドウマと呼ばれる四九歳以上の女性（二戸一人）から選ばれるという。そして、ウブラダシ、マジルンマに関して、鎌田はつぎのように述べている。

「ウブラダシ、マジルガミ^{ママ}は、神憑りし、ヤーキザスと呼ばれてい

る。部落の各家々では、家の願いごとをする時、この二人のサスウマをよんで神願いをしてもらう。ここでは神憑りする状態をモノスといい、この二人はモノスになることが出来る。ヤーキザス以外のサスウマでもモノスになることがあるが、それはヤーキザスと區別して、アキザスとよばれている。モノスになること、即ち神憑りする状態を又一名カンカカリヤともいうが、ウブラダシ、マジルガミの二人は、常にカンカカリヤの状態になることが出来るわけである。」〔鎌田 一九六五(a)・一八一〕

ウブラダシとマジルウマ（ガミ）という二人のサスウマは、神憑りする能力を持っているという指摘である。サスウマは四九歳以上の女性であるマドウマから選ばれるとあるが、ウブラダシとマジルンマに関して特に注記がされていないのが気にかかる。他の神役と同様に選ばれるのだろうか。別の論文には、「ウブラダシとマジルンマの二人は、ヤーキザスともよばれて、神憑りし、モノスの役が出来る。モノスは一名カンカカリヤともいい、この二名は神役につくことによって自動的に呪力霊力を持つことになる」という記述もみえるが（鎌田 一九六五(b)・四〇〇）、神役につくことによって自動的に呪力霊力を持つようになることは、腑に落ちない説明である。後述するように、宮古の他の地域では、シャーマンの資質を持つすでにムヌスなどの職能をはたしている人の中から選ばれる神役があるので、大浦の場合もその可能性が想定できると思われるが、上記の引用ではその点が不明である。

ウブラダシとマジルンマは、シャーマンの資質に基づき家々の神願いを担当していることは理解できるが、それでは、彼女たちのシャーマンとしての能力は、村落祭祀の実際の場面においていかに発揮されたのであるか。残念ながら、鎌田論文にはそれに関する記述が見られない。旧暦八月一三日に行われるユークイについて「このまつりはサスウマの

うち、ユーノヌス「ユウノヌシに同じか」が中心になり、部落の豊作を占うので、この日だけはユーノヌスがアキザスになる責任がある」〔鎌田 一九六五(a)：一九〇〕という記述も気にかかる。「占う」とは、ユーノヌスがシャーマンの能力を発揮して占うということであろうか。

つぎに、伊良部島長浜部落の事例についてみてみよう。長浜には、現在ツカサンマ、ナカンマ、ウクンマと呼ばれる三名の司祭がいる。ツカサンマが最高位で、ナカンマ、ウクンマの順になる。三名の神役は、五〇から六一歳までの女性の中から選ばれるが、選出は長浜ユークイと呼ばれる御嶽で行われる部落の区長による神籤により、任期は三年である。

現在の神役は三名であるが、かつてはそれに加えてニガインマと呼ばれる女性がいて、ムヌス（ユタとも）の中から、他の神役と同様に長浜ユークイでの神籤によって選出されたという。『伊良部郷土誌』に、長浜、佐和田では「カカリンマ（ネガインマともいう）は、部落内に居住する巫女全員の名前を紙片に書き、同様の方法で一人を決める」とあるのと符合する〔大川 一九七四：九六〕。ニガインマの任期はとくに定まっておらず、最後のニガインマは五年ほどつとめという。なお、大川恵良は、オコツカサ一名、オコンマ二名、ネガインマ一名と報告している。

ニガインマは、ツカサンマらとともに、年間一〇回以上ある部落の祭祀すべてに参加したという。ニガインマは、巫者としての職能をはたしているムヌスから選ばれたわけだが、祭祀の場における役割については「ニガインマは、神と言葉を交わし、神の言葉を伝えていた」とか「ニガインマは、御嶽の中で神が伝えることを、歌にして村人に伝えることもあった」という話が聞けた。ただし、託宣の具体的内容までは把握できていない。

大川恵良は、長浜のユークイ前日の神女の夜ごもりについて以下のよう記している。

「司達や関係者は、前日の午後五時頃からお嶽に集まって夜籠りをする。夜籠りの祭は、司達四人の関係者は白衣を着け、ツカサが最初に線香をとって、今日の願いの目的を報告する。祈りは齋戒沐浴し、手には手草を持ち頭にはカウスを冠り、部落民の健康安全、五穀満作を祈る。その間付き添いの人々は手を合わせて祈る。祈願が終るとユーンテル『富を一杯にして下さい』という歌で踊る。その時白衣の裾を捲りあげ、その中へ富が入るように祈る。夜籠りには司は徹夜をして願いをし、オコンマ二人は線香の責任なので、消えないようにみながら線香を補足する。ネガズンマは神がかりの言葉をとえながら、うたったり踊ったりする。他の司や関係者達はうつらうつらしている。』〔大川 前掲：二一五〕。

ニガインマが神がかりの言葉をとなえながら、うたったり踊ったりするというのは筆者の聞き取りと同じで、ただ残念なことに神憑りの具体的内容については大川も言及していない。

昭和四年生まれの五〇歳のときから三年間ツカサンマをつとめた女性によると、当時は村会議員選挙にあたり、部落出身の候補者のための当選祈願が御嶽で行われたが、当時のニガインマは、神からの啓示によって立候補者の内から何名が当選するかわかる、と語っていたという。また、事情が複雑で判然としないが、立候補者の内の一名は「じゃまら」（他の候補の得票を減らすために立候補する人）であることを、ニガインマから個人的に聞かされたことがあったという。

つぎに、松原と久貝部落についてみてみよう。真下厚によると、松原と久貝は共同で祭祀を行っており、神役組織は、両集落とも、ユーザス・ツカサ各一名、ツカサトウム二名、男性神役ガンザ一名という構成で、ユーザスとツカサは終身制で神籤によって選出されるという〔真下 二〇〇三：一七四〕。真下は神籤の内容には触れていないが、大本憲夫

によると「両神役「ツカサとユーザス」の選出基準に関しては、松原では家筋、家格、年齢などに規制はない。前任者が死亡、病気などで辞任すれば（略）総務が他部落の複数のカンカカリヤーから判示を得、複数の干支者を候補とし、その女性たちをツカサの場合はツカサガン、ユーザスの場合は公民館に集め、総務が神籤を下ろして決定する」という（大本 一九八二・二二六）。ただし、別の論文において大本は、松原のユーザスについて、「通常はカンカカリヤーとよばれ、日常的には村落内外から訪れてくる人々に対し、卜占、判示、呪的儀礼を担当している人たちが、部落祭祀においてユーザスを務める」と述べており（大本 一九八三・九三）、若干の齟齬が認められる。

さて、ユーザスの役割については真下が次のように記している。

「正月ニガイおよび正月十六日のニガイには御嶽に籠り、年頭にあって神の予言を聞こうとする。その際、神がかりして神のことはを発するのがユーザスの役割である。ユーザスが神事のなかで神々の名をよみ上げるとそれらの神霊が次々に憑依してき、まず名告りをして一年の豊作や漁業の豊凶、村人の健康などについてのカンガイ（神声）がユーザスの口から発せられるという。ユーザスはこのとき深いトランス状態にあつてどんなことが発せられたか記憶にないとのことである。」（真下 前掲：一七五）

ユーザスが、トランス状態にあつて、一年の豊作や漁業の豊凶、村人の健康などについて神の言葉を発したとされる点を確認しておきたい。

つぎに、伊良部島の佐良浜の事例に目を向けたい。佐良浜のツカサ組織は、ウフンマ、カカランマ、ナカンマの三名によって構成されるが、カカランマはかつてはすでにカンカカリヤーと呼ばれる巫者としての職能をはたしている女性の中から選ばれていた。真下厚がウフンマ、カカラ

ンマ経験者からの貴重な聞き取り調査の結果を公表している中で、真下の報告に依拠して、村落祭祀におけるカカランマの職能についてみてきたい。なお、真下の調査時点では、カンカカリヤーのなかからカカランマを選出することはなくなり、ウフンマやナカンマと同じ方法で選出されているが、真下が話を聞いた話者は、カンカカリヤーをして選ばれる人でシャーマンとしての資質を有している。

まず、カカランマ経験者のつぎの語りに注目したい。

「お祭でオヨシ「歌」をうたっているときに、絵が出てくるよ。もし、神様の時計の針が三時ごろをさしていたら、アトユー（後世）ということになる。こんなふうに出てきた絵で神の知らせを判じる。また、神のことはも聞こえてくるけど、ほかの人たちはその動作によって、神様にウフユー（大世）をどういうかたちでお祝しているか見てるわけ。だから、神様のものを受ける人は、きつい。とってもきつい。十二支の方角があつて、それぞれの神様にオヨシをうたつて一晩中やるから、一週間くらいは疲れるよ。そして、それぞれの神様がお告げを知らせるから、オヨシをうたっている動作やそぶりにあらわれるのをウフンマやナカンマが見る。神様が怒っている場合には、動作が荒くなるさね。それを後でウフンマやナカンマが、あれはどういう意味か、つて聞くさね。三時までに十二曲うたわないといけないから、時間がないので、後で次々聞くさね。」（真下 前掲：二〇二）

祭祀でオヨシと呼ばれる歌謡が歌われ、その過程で神からの託宣が「絵」や「神のことは」のかたちで与えられるようである。トランス状態にあるカカランマの「動作やそぶり」の意味についてウフンマやナカンマが尋ねることに關しては、以下の発言からより具体的に知ることが

できる。

「オヨシが始まったら、船の音がしてきたわけよ。ドッシーン、ドッシーンときてね。うちが降りてきてみたら、岩と岩との間に避難してきているわけ、いっぱいユーを積んで。この船はね、避難ではないよ、ユーを持ってきたよ、って言って。ごめんなさい、ごめんなさい、って、自然にことばが出たよ。ウフンマが、何をやっているか、って言うものだから、今船がユーを持って入ってきている、と。そして、オヨシが始まったら、人がいっぱい来て騒いでいるわけよ。ユーを下ろす音もほかの人たちに聞こえる、って。ドッシーン、ドッシーン、って。地震がしている、地震がしている、っていうけど、これはユーを下ろしているんだ、って。早くこれを聞けば、ユガフウ（世界報）だって。だから、みんな、ヤーキ「家、世帯」を願って、これを聞くためにおとなしくしている。」〔真下 前掲二〇三〕

後半に不明瞭な部分があるが、大筋としては、ウフンマの問いに対して、ユーを満載した神の船が入港し、その船からユーを下ろすというカランマによって幻視された情況が、カカランマによって解説されると理解していいだろう。つぎに掲げるのは、ウフンマ経験者の語りである。

「マビトウダミヤウフダミなどのとき、カカランマがオヨシをうたと神のことばが聞こえたり絵が見えたりする。カリユシタミのよくな村ニガイのときはオヨシはやらないが、神からの知らせはある。カカランマはその内容を自分に報告する。それを聞くとすぐに勤が働いて判断が自然に出てくる。神さまから勤が来ているのだ（以前、

ユタから『あなたは学問の神を持っているような人で、判断力のある人だ』と言われた）。ウフンマとカカランマは和合がいちばん大事だ。中村・本村「佐良浜は、中村（池間添）と本村（前里添）の二つの集落から成り、祭祀は合同で行う」のカカランマがそれぞれ別のものを見ても、自分のところのカカランマを信じている。」〔真下 前掲二一九八〕

カカランマが、ウフンマに聞かれて応えると述べているのに対して、ウフンマは、カカランマが自分に報告すると述べているところに微妙な差が生じているのは興味深い。ウフンマとカカランマの神役としてのヒエラルキーの問題が絡んでいるものと思われ、その点については後述する。「カカランマの報告を聞くと勤が働いて判断が自然に出てくる」というのはわかりづらいが、トランス状態にあるカカランマの発言は明瞭さに欠けるものと推測できるので、不明瞭な部分を補って理解する能力を「勤が働く」と表現しているのである。

最後に、多良間島の事例にも目を向けておきたい。筆者は、多良間島の旧暦九月のマツツの日に行われるユプリの行事について以下のように報告したことがある。

「マツツの日の夕刻には、カムカカリヤンマ（神憑りする女性の意味、ムヌスとも）が係わるユプリという行事があったという。「多良間島往復文書控」に「世振等報告のため渡海」として「右世振之成行並嵐之為御届押舟差登申候間御用筋相済次第早々帰帆被御申付度奉存候也」（略）とあるが、「世振」がすなわちユプリで、元来は作物の出来・不出来のことを意味しているようである。カムカカリヤンマによるユプリも、来る年の豊作・不作に係わるものであった。すなわち、カムカカリヤンマにマツツガム（マツツの神）

がおりてきて、来る年の豊年・凶作についてカムカカリヤンマの口を介してマツツীগムがメッセージを発すると考えられていた。

この儀礼はカムカカリヤンマ個人の家で行われ、マブルの香炉の前に供物が飾られていたというから、ここでもマブルが職能神と重合していることが窺われる。ユプリの儀礼に村落が関与することはなく、供物はカムカカリヤンマ本人によって準備された。大正生まれの話者は、バガマ（屋号、以下同じ）のシマ・古謝シマ・手登根シマ・ウフヤーのシマなど、五、六名のユプリに係わるカムカカリヤンマがいたことを記憶している。ユプリの場には、神の言葉を聞くために子どもたちも含めた大勢の人々が庭にもあふれるほど集まったという。ここでいうカムカカリヤンマは、ツカサとは異なり、御嶽などでの公的祭祀に関わることはなく、あくまでも個人の依頼に応じて対処する職能者であったようだ。現在島には、カムカカリヤンマは一人もいないという。」（赤嶺 二〇〇〇・五七―五八）

多良間島では、来る年のユプリすなわち作物の豊作・不作を占う役目を、村落の神役組織には関わっていないカムカカリヤンマが担っていたことになる。宮古の一般的な情況との違いがあるわけで、多良間の事例をどのように位置づけるべきか注意を向ける必要があるだろう。

②下級神女のシャーマン性

つぎに、前稿において「下級神女のシャーマン性」として論じた課題に話を進めたい。少々長くなるが、前稿の該当部分を以下で引用の形式で示しておく。なお、注記番号と注記は省略してある。

『琉球国由来記』巻十六の伊是名の雨乞いのノダテ事の中の、次の唱詞

に注目したい。

（前略）ニルヤセヂ（ニライのセヂ）／カナヤセヂ（カナイのセヂ）
／マキヨニアガテ（集落に上がり）／クダニアガテ（同上）／サシ
ボニ（神女に）／マツヂニ（神女の頭の頂に）／カカヤイ（憑かり）
／ヲソヤイ（襲い）（後略）

この唱詞から、祭祀の場でサシボと呼ばれる神女にニライ・カナイのセヂが憑依する状況が確認できる。ところで、このノダテ事とはほぼ同種の、伊是名島の「雨長々不降時」のミセセルを引用した谷川は、「ニルヤカナヤの霊威が部落に上ってきてノロに憑かり」と解釈し、サシボをノロと読み換えているが、それが誤りであることは、同じく伊是名島についての『琉球国由来記』記載の次の資料から明らかになる。

毎年、元旦の首里城での「朝の御拜」に参列する島役人を送るに際しての儀礼で、『由来記』では、「ニカヤ田二人、伊是名ノロ・掟神、五人ノサシボ召列、都合十人、田ノカミ御嶽ノ内二人、一夜宿り、次日、直ニ伊瀬名ノ浜へ出ラレ、ミセセルアリ。其時旅人数、ミハイ仕ル也。」とした後で、田ノカミ御嶽のイベの前でのミセセルとして、次の唱詞を記している。

（前略）ニルヤセヂ／カナヤセヂ／マキヨニアガテ／クダニアガテ
／マキヨ ヤゼル／クダヤゼル／大ゴロ／モリヤヘチヨガ／アツ、
エラデ／エガエラデ / サシボニ／モツヂマツジヲソテ／マカタヲ
ソテ／（後略）

この唱詞でも、ニライセヂがサシブやモツヂのマツジ（頭の頂）や肩に憑依する様子が謡われているが、大事なことは、サシブより高位のニカヤ田やノロも祭祀に参加しているが、憑依が期待されているのはここでもサシブとモツヂであって、ニカヤ田やノロではないということである。したがって、谷川のように、サシブをノロと読み換えることは曲解になろう。

高位の神女と憑依をする下級神女という図式がオモロの世界においても該当することは、波照間永吉によってすでに指摘されている。波照間に従ってまず次のオモロを掲げる。

一 聞え君加那志

さしふ 降れ変わて

首里杜 降れわちへ

成さい子思いしよ

君 栄て ちよわれ

又 鳴響む君加那志

むつき 降れ直ちへ

真玉杜 降れわちへ

(略)

(十二一七三三)

波照間によれば、このオモロの歌意は、「世に聞こえた君加那志がサシブに降り変わつて首里杜に降り給い(國王様こそは君に相応してましませ)世に鳴り響いた君加那志がムツキに降り直して真玉杜に降り給いて(略)」となる。さらに、このオモロ以外でも、聞得大君、差笠、君加那志、首里大君など、後の三十三君と呼ばれる高級神女の神格(セチ)がサシブに憑依することが謡われている事例のあることを、波照間は指摘している。

サシブという語は、サシボともいい、「さし」は神が憑く意で、サシボは、神が憑依したものを意味する。モツチはサシボの対句で、『混効験集』でいうムツキに相当し、ムツキは物憑きで、霊力(もの)が憑く人、憑いた人の意である。したがって、ノロや高級神女ではなく、サシブやモツチという名の神女にセチがつく(憑依する)ことには必然性があったと考えるべきである。〔赤嶺 一九九七：一五二—一五三〕

さて、「下級神女のシャーマン性」をめぐる問題についても、宮古の

事例で検討してみよう。

先にとりあげた佐良浜では、「ウフンマが儀礼全体を統括し、シャーマンの性格を有するカカランマに対して絶対的な優位に立つ」(真下前掲・一九四—一九五)という。祭祀のときの移動の道行きで、ウフンマ・カカランマ・ナカンマの順になるのは(真下 前掲・一九七)、神役のヒエラルキーを反映していることになる。さらに、「ウ」フンマ、カカランマ、ナカンマの三人が揃ったとき、カカランマ、ナカンマの二人はフンマの右側(ワラ)を歩いてはいけない。というのは、フンマは立てるべき人だから、ほかの人は下方にしなければならぬからだと言われている。(略)三人揃ったら何でもフンマが最初にやる。例えばお茶を飲むとき、フンマが口をつけないとカカランマ、ナカンマも口をつけれない。(略)カカランマ、ナカンマはフンマに逆らってはならないし、言う通りにならなければならない。」という報告もある(沖縄国際大学文学部社会学科 一九九一：二一—三)。

以上のことからして、佐良浜では、神役のヒエラルキーにおけるウフンマの優位性は明白であるといえよう。

保良の事例に眼を向けてみよう。以下は、二〇〇六年三月に、現在ユーザスをつとめている昭和五年生まれの女性からの聞き取り調査に基づくものである。保良には、ツカサ一名、ユーザス一名に加えて、会計や供物の準備に関わるサンヤク(三役)と呼ばれる係が三名いる。彼女は三〇歳を過ぎてからカカリヤ(巫者)をするようになり、五〇歳代に当時部落に二、三名いたカカリヤの中から公民館で行われた神籤によってユーザスに選ばれたという。二〇年ほどユーザスを勤めていることになる。ちなみに、彼女の母親もユーザスをしていたという。

一方のツカサは、保良で最初のツカサが出た家だとされる(ツカサンマヤ)という家の子孫がツカサの候補者となり神籤によって選ばれ、任期は三年と決まっている。ただし、現ツカサの先々代にあたるツカサが、

ツカサ候補者として一〇名を指名したことによって変化が生じた。指名された一〇名の内、(ツカサンマヤ)の子孫は二、三名だけだという。

カカリヤの中から選ばれたユーザスが、村落祭祀においてどのような役割をはたしているかについては調査が及ばなかったが、神役のヒエラルキーについては、「ツカサは校長で、ユーザスは教頭」という比喻によって、ツカサが上位であることを明言していた。

つぎに、大浦部落の事例をみてみよう。鎌田久子は大浦のツカサのヒエラルキーについて「サスウマは(略)それぞれ仕える神の名をとって、ウブラダシ、マジルウマなどとよばれているが、このうち最高のサスウマがウブラダシである。ウブラ即ち大浦、ダシはサスの訛言、即ち大浦の最高司祭者の意である。マジルウマはマジルは女神の神名で、それを祀る老婆の意である。」と述べる(鎌田 一九六五(a)・一八二)。なお、ウブラダシとマジルは村落創始に関わった兄妹神とされ、かつてはウブラダシの神役がマジルウマも兼ねていたという。

鎌田は、シャーマンの資質をもつウブラダシが最高位の立場にあるというが、神役名称以外には傍証となる事実への言及が見られないのは惜しまれる。先にも引いた、ユークイではユーノヌスが中心になるといふこととの整合性についても疑問が生じるのでなおさらである。

つぎに松原の事例をみてみよう。ユーザスが神憑りして神の言葉を述べるという真下の報告は先に紹介したが、真下によれば「ユーザスが神役組織の中心とされ、ツカサはそれを補佐する役割を担っていると考えられている。ここでは、神事の全体的な執行も神がかりするユーザスが統括している。」という(真下 前掲・一七五)。

松原については、大本憲夫も次のように記している。

「両名「ツカサとユーザス」はすべての部落祭祀の神願いを担当するが、役割の上には違いがある。現在、祭祀を主導しているのは

ユーザスである。ユーザスは諸神に捧げる線香の数や供物をツカサに指示し、それに基づいてツカサが願うのである。また正月二ガスやユークイなど一部の祭祀ではユーザスは祭場で神憑りして神意を託宣したり、神を崇める歌(アーク)を歌う。ツカサには神憑り能力は要求されず、祭場での神願いのほかには供物の準備を担当する。一部の祭祀では部落を代表してツカサが神酒を作る場合がある。祭場での座順も、上位に着くのはユーザスである。」(大本 一九八二:二二五―二二六)

祭祀の場においては、ツカサではなくユーザスが主導的役割をはたしていることは明白である。

つぎに長浜部落の事例をみてみよう。先述の通り、長浜にはかつてムヌスの中から選出されるニガインマがいたが、ユークイという一年で最大の祭祀におけるニガインマの役割について、ある話者はつぎのように語っている。

「むかしは、ニガインマがいないと、ユークイができなかったのに、今は、ニガインマがいなくてもユークイができてるのが不思議である。ニガインマは歌を謡い、権利を握っていた。他のツカサたちはアシスタントで、ニガインマがあれやれ、これやれと命じていた。むかしニガインマが歌っていたアヤグを現在はツカサがするが、ニガインマのまねをしているだけである。」

長浜でも、ユークイにおいて主導的役割をはたしているのは、ツカサではなくニガインマの方だと言えそうである。ただし、「クライ(位)は、ツカサの方が高いが、力はニガインマの方がある」という語りもあり、問題は単純ではない。

この問題に関しては、大本憲夫が以下に掲げる重要な指摘をしている。

「実際の祭祀の場においてはツカサはユーザスの指図に基づいて、供物を調えたりその神供や願い事を捧げるなどの役割に終始する村落も多い。しかし、ツカサ・ユーザスが両立する村落においても、社会的位階や評価は一般にツカサがユーザスを凌ぎ、例えば平良市松原では、村落から両者に支払われる謝礼に差があり（金銭のほか、ツカサには各戸から徴収した米が一石二斗支払われている）、また村落に不漁や凶作が続けば「ユーバギ ツカサ（豊稔をもたらさないツカサ）」と人々から非難を浴びるのはツカサである。」（大本一九八二：五二）

実際の祭祀の場では、シャーマンの資質を有するユーザスなどが中心的な役割をはたしていても、村落の神役組織のヒエラルキーとしては、一般的にはあくまでもツカサの方が上位に位置しているという指摘である。

長浜部落についても、大川恵良が「祭事の責任者は司で、ネガズウマは神願いの役を務める。（略）司達四人の関係者は白衣を着け、ツカサが最初に線香をとって、今日の願いの目的を報告する。」（大川 前掲：一一五）と述べている部分に着目すれば、ネガズウマが主導的役割を担っているようにみえたとしても、祭祀全体を統括する責任はツカサが負っているものと理解できそうである。

③ 考察

これまで、シャーマンの職能者を村落の神役組織に組み込んでいるいくつかの事例をみてきたが、これらの事例は沖縄の祭祀とシャーマニズ

ムをめぐる問題のなかでどのような位置を占めることになるのだろうか。神役組織のなかにシャーマンが組み込まれている事例を、「ノロ」（司祭）と「ユタ」（シャーマン）がかつて未分化状態であったことの証左として捉える櫻井徳太郎や谷川健一の見解については、前稿において批判的に検討したのでここではくり返さない。以下では、前稿とは別の視点から若干の考察を試みたい。

そもそも、村落祭祀においてシャーマンが憑依して神のメーセージを伝えるということが、共同体にとっていかなる意味を有しているのだろうか。シャーマンを媒介に伝えられるとされる神のメーセージは、共同体にどのような直接的影響を及ぼしたのであるか。長浜における選挙立候補者をめぐるニガインマによる神の託宣は、個人的なものであって共同体と直接的に関わるものではないと判断できる。佐良浜のカカランマが「神様が怒っている場合には、動作が荒くなる」と語っているところに着目すると、ネガティブな託宣が伝えられた場合の可能性も想定できないわけではないが、どうであろうか。そして、もし託宣がネガティブな場合、共同体の対処の仕方はいかなるものであったのだろうか。

ここでは、シャーマンの職能者が祭祀の場で歌謡をうたうという点に注目してみたい。既述のように、長浜、松原、佐良浜などにおいて、祭祀の過程でシャーマンの職能者が神歌をうたうことが確認された。佐良浜と同じ「池間民族」系である西原部落には、フヅカサの下に、かつてはムヌスーの中から選出されていたアークシャ（アークという神歌を謡う者）という神役がいる（上原 一九八三：七四）。池間島にも神憑りを専門にするカカランマという神役がいて、その別称はアークシャである（野口 一九七二：二一四）。アークシャという名称は、祭祀のなかでアークを歌うことがこの神役の主要な職能であったためのネーミングだと推測される。

さて、オヨシについての佐良浜のカカランマ経験者の以下の語りに注

目したい。

「神様に、オヨシ（歌）をうたって、今日は何願いだよといって、願いを上がらすわけ。海の幸も畑の幸も学問の幸も、七つの島からこの佐良浜に寄せてくださいとうたうわけ。初めに本村のカカランマがうたって、次に中村のカカランマがうたう。本村のカカランマと中村のカカランマのうたう順番も違う。本村と中村では、オヨシも違う。オヨシのことばは、昔は帳面もなくて、口で伝えてきたから、少しずつ変わってきたと、あばあちゃんたちが言っていた。オヨシは村の人たちから神様にお願ひする歌さね。（略）お祭りでオヨシをうたっているときに、絵がでてくるよ。（略）オヨシはめいめい決まっただけで、帳面で受け継いでいるから、一行でも間違えてはいけない。だから、頭のなかで、次は何、次は何と思ひ浮かべながら、やっているから、そういうことはない。間違えば、願ひがかなわなくなるからね。でも、うたいながら、神様がどう思っているのかみんな覚えていて。だから、静かにしてくれないと、神様も消えていくからね。」〔真下 前掲：二〇〇—二〇二〕

この語りから、カカランマにとってオヨシを歌うことがいかに重要なことであるかを知り得るが、「オヨシをうたっているときに、絵がでてくる」と述べている点には特に注意を向ける必要があるだろう。カカランマが憑依して神から託宣を受け取ると説明・解釈されるとしても、その託宣はすでに歌のかたちで形式化されているオヨシの内容に大きく関わる、あるいはそれに制約されることを推測せしめるからである。じつさい、先にみたように、祭祀の過程でカカランマがユーを満載した神の船が入港し、その船からユーを下ろす場面を幻視する状況があったが、それはオヨシのなかで「海の幸も畑の幸も学問の幸も、七つの島からこ

の佐良浜に寄せてください」と歌われていることに対応するものであることは明らかであろう。

前稿において、「シャーマンとしての霊的存在との個人的な交流と、ある目的をもつ公的祭祀における予定調和的な憑依とは、憑依、トランスなど同一の用語で括ったとしても、その内容は同質ではない」と述べた（一五四頁）。「公的祭祀における予定調和的な憑依」とは、ある祭祀場面における、聖地・拝所を巡拝していく神女を正視すると眼がつぶれるとされる沖縄島北部の祭祀における神女、伊良部島のカムムリ（神降り）における移動中のカムムリなどの状態を想定したが、神役組織に組み込まれたシャーマンの場合も、歌謡をうたうという職能に着目するかぎりにおいては、多くの場合予定調和的な憑依である可能性が高い。

池宮正治が「歴史の表面にあらわれた託宣とは、神が人間の肉体に憑し、その口をかりて神の意志をあらわすことにあるのは勿論だとしても、ある事件とかかわって唯一回しか起こらないのである。つまり神託のことばは定形ないし類型上の詞章ではなく、場面と敏感に対応した『一回性』の出来事である。ことばのリズム、対句のレトリックもここでは必須の条件ではない」と指摘していることは（池宮 一九七六・七七）、この問題を考えるにあたり大いに参考になる。池宮の指摘に従えば、歌謡という定形化された呪的詞章によって制約を受ける憑依・託宣は、一回性のものではなく必然的に形式化されたものにならざるを得ないということになる。

もちろん、カカランマやネガインマたちは、シャーマンの資質を持つゆえに従来の調和を乱すイレギュラーな憑依が発生し、その結果として村落の祭祀状況に何らかの葛藤を引き起こす契機を宿しているという点で、ノロやカムムリなどとは異なる状況にあるということも忘れてはなるまい。久高島で筆者が遭遇した祭祀の一場面を紹介しよう。久高島も、宮古と同様にウムリングアと呼ばれるシャーマンの職能者を神役

組織に組み込んでいることは前稿で触れた。ハンジャナシという来訪神祭祀は、通常の祭祀と異なりノロではなく特定のウムリングアたちがアシビ神（遊神）と呼ばれ主役的な役割を演じる祭祀であるが、ある年にティールと呼ばれる歌謡を先唱するアシビ神が高齢化のために参加できず、神遊びが中止となり祈願だけが行われたことがあった。その祈願の最中にあるウムリングア（アシビ神でもある）が突然トランス状態となり大きな涙声を発する状況になった。後で聞いてみると、神遊びがないことを神が寂しがついて、神からの知らせによって引き起こされたトランスであったという。筆者のいうイレギュラーな憑依とは、この種の状態も含めて想定している。

一方、定形化された歌謡によらずに託宣がなされる状況がもしあるとすれば、それはまた別途に検討される必要がある。先に引いたところの、佐良浜のウフンマ経験者が「カリユシダミのような村ニガイのときはオヨシはやらないが、神からの知らせはある。」と語っていることに従うと、歌謡なしの神託もあり、今後細かな注意を向けて検討していく必要がある。

この問題との関連で、多良間のユプリ儀礼に再度注意を向けていいたくもしいない。先の引用では省略したが、マツツの日には、その前日に穀物の種子を満載した船に乗って多良間島にやってきた神が種蒔きをするといわれている、カムカカリヤンマに憑依するのは種蒔きを終えたこのマツツの神だと考えられている。そして、ユプリの際、カムカカリヤンマの儀礼に歌謡が伴ったとは伝えていないところからすると、このユプリにおける託宣の性格は、形式化された類型的なものではなく、一回性の託宣にかなり近いものであった可能性がある。残念ながら現在の話者たちの子どもどものときの見聞であるゆえに、具体的状況については把握し得ていないが、もしそうであるとすると、それを担っていたのが村落の神役組織とは関係を保っていないシャーマンであった点に注目す

る必要があるだろう。

神が一人称で自身の来歴を叙事する狩俣の神歌について考察した内田順子が、祭祀の場では異なる歌詞が歌われたとしても、その逸脱が連続することに歯止めをかける働きをする「神歌の形」があり、そして、「んきやぬたや　とうたん／にだりまま　ゆたん（昔のまま、根立てのままよんだ）」という句で神歌がよみ（歌い）終えられることによつて、憑依による際限のない展開を防いでいると指摘しているが（内田一九九九）、うえで論じた歌謡と託宣をめぐる問題に相通するものがあるように思われる。

下級神女のシャーマン性の問題についても、若干の検討をしておきたい。先の引用で示したように、オモロの世界や『琉球国由来記』にみえる資料において、憑依を期待されるのは下級神女であることは明らかであった。宮古の場合は、大浦の事例を不明なものとして別にすれば、シャーマンの神役は、祭祀の責任を負うツカサよりは下位に位置付けられているという大本憲夫の指摘に従っていいだろう。前稿で述べたように、同じくシャーマンの神役である久高島のウムリングアもノロの下位に位置するとみてよい。

もしも、一回性の神の託宣を得ることが共同体の最重要課題であるならば、神の託宣を伝えるシャーマンこそは最高位の位置を占めてしかるべきであろう。しかるに、先述したように、定形化した歌謡と結びついた形での託宣は、一回性の託宣にはなり得ず、神憑りは形骸化し、託宣の内容も形式化せずにはいられないはずである。池宮正治が、従来は神の託宣と考えられてきたミセセルについて、一六世紀の三つ碑文に記されたミセセルを分析した結果、神から人への一回性の神託ではなく、人から神への願いを伝えるオタカベやノダテゴトと本質的な相違がないことを指摘し、「神のことは聞き、創造的な詞章を生み出す力は、もはや彼女たちにはない。信仰の体系化は、上層において信仰を形骸化する。

体系化された信仰（宗教）はやがて、政治の体系に組み込まれ、その上生産から離れることによりますます形骸化する。」（池宮 前掲：九〇）と述べていることを、ここでは想起しておきたい。

王国時代の上級神女や村落の最高位の神役たちが神憑りするシャーマンである必要がなかったのは、そのような憑依・託宣の形式化＝形骸化と関連させて捉えることができるのではないか。すなわち、共同体や国家が形式化された形ではあってもなお神の憑依と託宣の必要を認める限りにおいて、それは下級の神女が担うことになった、という理解のしかたである。

宮古では、共同体が共同体の外部に位置するシャーマンに託宣を求める傾向が強いことについて、この脈絡で注意を向けてみたい。たとえば、大本憲夫によると、神役の選出の際に「村落の役員たちが村落外域の複数の巫者を尋ね、自村落の神役となるにふさわしい人の年齢、干支、家屋の方向、家族関係などを判示してもらい、その結果を考慮して候補者の限定がはかられ」たり、「新年の早い時期に、やはり村落の役員や神役みずからが他地区の複数の巫者に出向き、一年間の自村落の運勢や吉凶を卜占してもらうことを部落祭祀の一環に組み込んでいるところがある」〔狩俣の二月マリー、松原のウンツキ祈願など〕という〔大本 一九八三・九五〕。

松井健も来間島について、「ツカサの選定にあたっては、平良のユタが、そのトウイ（エト）をまず指定し、そのエトの人たちのなかから、神籤によってツカサが選ばれる」（松井 一九八九・一九四）、「ツカサとユージャスの選任には、平良市内の漲水御嶽にかかわりのあるユタが、候補者のエトを指定するという。また選任後にも、その適否を占うとされている。」と報告し〔同：二二三〕、さらに宮城栄昌は狩俣に関して、「大司は、毎年ユタの定めるある生年の全女性から抽せん（フズ）で決定している。しかも新しい大司がえらばれると、大城・仲間・しり立・中峰の

四嶽に属する座司は、おのおの遠方のユタのところに行き、大司の交替を認めるべきかどうかをきき、その結果を祖神に告げ、四祖神の神意の一致したところで、存続か交替かを決定している。」と報告している〔宮城 一九六七・九五〕。

外部の巫者によるこの託宣は、その性格からして形式的なものではあり得ず、一回性の託宣の性格を帯びるはずである。そのことは、その託宣が「その年の神役たちの祭祀行動に影響をおよぼすことになる。すなわち、たとえば『豊農不漁』と判示された場合、神役たちは農家にかかわる部落祭祀においてはこの卜占がまっとうするように、また漁業にかかわる祭祀では逆の結果がもたらされるよう、例年にもまして個々の祭祀儀礼に力を注いで神願にあたる」（大本 一九八三・九五）という点からも明らかであろう。宮古の巫者は、ヤーキザスなどと呼ばれて個々の家庭の祭祀に関わっている事例が多く見られるが、その場合は当然一回性の託宣が期待される場面が多々あり得るはずである。にもかかわらず、村落レベルにおいては、一回性の託宣が外部の巫者に求められるのは、村落祭祀における巫者の役割に一回性の託宣を期待していないことと表裏の関係にあるのではなからうか。

松原で、先に引いたように、正月ニガズやユークーなどの祭祀において、「祭場で神憑りして神意を託宣したりする。」「一年の豊作や漁業の豊凶、村人の健康などについてのカンガイ（神声）がユークーの口から発せられる。」とされるユークーが、一月のウン（ツ）キ祈願には、ツカサや部落役員らとともに部落の運勢についての伺いを立てるために部落外の巫者を訪ねていることも〔大本 一九八二・二二九〕、その辺りの事情を物語っているように思われる。

参考文献

- 赤嶺政信 一九九七 「ノロとユタ」『講座日本の民俗学七 神と靈魂の民俗』雄山閣
赤嶺政信 二〇〇〇 「多良間の民俗・二題」『沖縄県多良間島における伝統的システムの実態と変容に関する総合的研究』琉球大学法文学部
池宮正治 一九七六（一九六九）『ミセセルについて―その神託・託宣ということ―』同『琉球文学論』沖縄タイムス社
上原孝三 一九八三 「西原のユークイ素描」『沖縄文化』六〇、沖縄文化協会
内田順子 一九九九 「神歌と憑依―宮古島狩侯の神歌を対象に―」『日本文学』五
大本憲夫 一九八二 「沖縄宮古群島の祭祀体系」『民俗学研究所紀要』六、成城大学民俗学研究所
大本憲夫 一九八三 「祭祀集団と神役・巫者―宮古群島の場合―」『南西諸島における民間巫者（ユタ・カンカカリヤー等）の機能的類型と民俗変容の調査研究』筑波大学歴史・人類学系
大川恵良 一九七四 『伊良部郷土誌』
沖縄国際大学文学部社会学科 一九九一 「みんぞく五―伊良部町佐良浜調査報告書―」
鎌田久子 一九六五（a）「宮古の祭祀組織」東京都立大学南西諸島研究会編『沖縄の社会と宗教』平凡社
鎌田久子 一九六五（b）「日本巫女史の一節」『成城大学文芸学部・短期学部創立十周年記念論文集』成城大学
立十周年記念論文集
野口武徳 一九七二 『沖縄池間島民俗誌』未来社
真下厚 二〇〇三 『声の神話―奄美・沖縄の島じまから―』瑞木書房
松井健 一九八九 『琉球のニュー・エスノグラフィ―』人文書院
宮城栄昌 一九六七 『沖縄女性史』沖縄タイムス社

（琉球大学法文学部、国立歴史民俗博物館共同研究員）

（二〇〇七年九月十四日受理、二〇〇八年二月二十八日審査終了）

Okinawan Rituals and Shamanism : Examples from Miyako

AKAMINE Masanobu

The author's essay entitled "Noro and Yuta" (*Koza Nihon no Minzokugaku* 7, Yuzankaku, 1997) addresses the theme of Okinawan rituals and shamanism. Based on the argument put forward in this previous work, for the study described in this paper the author has re-sorted materials on Okinawan rituals and shamanism and added some extra discussion while drawing on subsequent findings. These materials focus on examples from Miyako.

There are many examples in villages on Miyako where shamans called "munusu" ("monoshiri"), "kankakarya" (kami-gakari suru hito) and yuta are included as members of religious organizations. There are numerous reports outlining cases where at specific village rituals these shamans pass on divine messages, including those concerning an abundant harvest, good fishing catches and the health of the villagers for the year. An examination of the positional relationship between these shamans and ordinary tsukasa reveals that even though shamans fulfill a central role when rituals are held, in many cases the position of tsukasa is generally higher within the hierarchy of the village religious organization. In a previous paper, the author confirmed that the "Omorosaushi" and other historical materials reveal that this also fits with the schema that existed in the period of the Ryukyu Kingdom in which high-ranking priestesses officiated at ceremonies and rituals and low-ranking priestesses specialized in spirit possession.

There is the matter of the effect that the transmission of divine messages by shamans during village rituals had on the community. To investigate this it is necessary to focus on the prevalence of divine messages that took the form of shamans singing songs during a ritual. Even if we interpret shaman spirit possession by kami as the transmission of divine messages, combining divine messages with stylized songs indicates that a different divine message would not be received for each occasion. The effect would be to strip spirit possession of substance and also make the content of the divine messages formulaic. If the highest priority for a community were to obtain an exclusive divine message each time, shamans would have been accorded the highest position within the religious hierarchy. However, if it was not necessary for high-ranking priestesses during the age of the Ryukyu Kingdom or highest-ranking priests in a village to be shamans who performed spirit possession, it follows that this kind of stylization of spirit possession and divine messages contributed to a weakening of their substance. Namely, the author suggests that insofar as a community or the state recognized the need for spirit possession and divine messages, albeit in a stylized form, such activities would have fallen to low-ranking priestesses.
