

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

The Factors of Change in Village Cult

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大越, 公平 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003779

村落祭祀の変容とその要因

大 越 公 平*

- | | |
|-------------------------|-----------------|
| 1. 問題の所在 | 3. 村落祭祀へのユタの関与 |
| 2. 村落祭祀の一変貌——ノロ祭祀から豊年祭へ | 4. 祭司選定にみられる抽籤制 |
| | 5. おわりに |

1. 問題の所在

奄美・沖縄の民俗宗教は、現在多くの内的・外的条件により、諸様相における独特の変容を展開している。もちろん、従来の研究で指摘され、定説化している奄美・沖縄の民俗宗教の本質、すなわち宗教的權威の正統性への志向や始源志向への論理、それに女性原理の優越という思考が継承される限り、大きな構造的変化は起こりえないと考えられ、実際、各村落ごとの多少の変更はあったにしても、今日でもなお存続されている状態を多くの村落で確認することは決して難しくはない。しかし、現時点で考察すべき点の一つは、その本質が変化していないことを確認しながらも、その周辺で何が起きているのか、現在見られる状況が一時的な変更にとどまり、民俗宗教の一部として定着することのない現象であるのか、あるいは本質にまで及ぶ変化となるのかどうかを絶えず検討していくことがあげられよう。村落の運びもただ単に伝統的民俗宗教の保存ではない、積極的な関わりを示し、民俗論理においても繰り返し再解釈が試みられている。

本稿では、伝統的な村落祭祀を対象として、この問題について考えてみたい。民俗宗教の具体的表現の一つである村落祭祀が、この10数年の間にどのような変容が顕著になってきているかについて、幾つかの事例を基礎としながら検討を加え、今後の動態的研究を推進するうえでの2、3の分析視点を提示したい¹⁾。

* 東洋大学アジア・アフリカ文化研究所、国立民族学博物館研究協力者

1) 本稿において、変容の具体的事象として筆者の調査事例を取り上げて論じるため、最近10数年という期間に限定をした。だが、この主題に関連する諸論文については、それ以前の事象についての指摘も多く参考している。

2. 村落祭祀の一変貌——ノロ祭祀から豊年祭へ

奄美群島でも、とくに大島とその周辺の各島の村落（シマ）では、豊年祭という名の行事を耳にすることが多くなってきている。方言名をあえて意識すると豊年祭になるというのではなく、そのまま「豊年祭」と村落の人びとは言う。豊年祭という名称から印象づけられるものは、それまでの作物の収穫と人びとの健康を神に感謝し、さらにその年の作物の豊穰を祈願し、人びとの幸福を願うという大変分りやすいものであることから、その地域の方言による祭祀の名称よりも盛んに使われるようになってきている。その儀礼の内容は、とくに新しい、異質のものではなく、従来から旧暦8月前後に行われているアラセツ、シバサシ、ミーハチガツ、十五夜、9月9日などと呼ばれている行事をもととして、多少の工夫を凝らしたものである。

これまで、シマにおける神観念や世界観を明らかにするために、常に中心的な研究対象として理解されてきたのは、ノロ（祭司）を中心とする祭祀の諸儀礼であり、今日でも不可欠の対象であることに変わりはない。しかし、現在の奄美社会におけるノロ祭祀は、もはや以前ほどの活性的な様相をどの地域においてももうかがえない状況にある²⁾。過疎化の状態にあり、祭祀の中心的な存在である神役の後継者を選定することが難しくなったことや新興宗教に入信した人びとの離脱によって、村落祭祀としての意義を失いかけている。村落内の一部の人が参加する特定の信仰集団となってしまった。

ところが、新興宗教に入信した人びとは、ノロ祭祀や本土の影響を受けた神社の祭祀に参加することはないが、豊年祭だけはシマの行事であるとして参加する例もみられる。この祭だけは、シマンチュ（村落内の人びと）としての共通意識を高めるために行うものであり、特定の信仰にこだわらないとしている。このようにして豊年祭は、現在、村落祭祀として重要な祭の一つになりつつある。

豊年祭にみられる儀礼の過程は、ノロ祭祀の儀礼の過程とどのような点に差異があるのだろうか。儀礼の諸相について、変容しつつある点を主にして列挙してみよう³⁾。

(a) 祭祀時間 豊年祭も他の儀礼の構成と同様に、俗から聖に至る聖化の儀礼、聖

2) 最近行われた全群島の（大島を除く）調査においても確認できる諸村落は、加計呂麻島と与路島に限られている〔鹿児島県教育委員会 1982: 112-119〕。これに対して、豊年祭のもととなる伝統的な行事、十五夜、アラセツ・シバサシは、大島周辺の島々だけでなく、全群島の諸村落で行われている〔鹿児島県教育委員会 1981: 67, 73, 1982: 102, 108〕。

3) ここでは主に奄美大島管鈍の豊年祭をモデルとし、加計呂麻島芝の豊年祭も参考にした〔大越 1983a: 24-35〕。これまでの豊年祭に関する分析は多いとはいえないが、奄美大島瀬戸内町油井と宇検村芦検の事例分析が行われている〔宇野 1980: 213-243, 福岡 1984: 40-64〕。

に最も近づいた状態（境界）もしくは聖にいる状態での儀礼、それに聖から俗へともどる儀礼の3幕構成、すなわち、精進→神祭→直会をうかがうことが可能であるが、その神祭にあたる部分はごくわずかな時間で、しかもわずかな成員のみによって行われるに過ぎず、祭の大半は直会に費やされている。シマの人びとにとって最も印象深い儀礼の過程は、直会の豊年相撲であり、取組みを観戦しながら、一重一瓶での会食が中心である。もちろん行事の余興に関心が集中するのは、この豊年祭に限ったことではない。しかし、祭の日が旧暦ではなく、新暦で日曜日に変更されたり、祝日である敬老の日と合同の行事にされ、カラオケ大会やゲートボール大会等々の開催も付け加えられるようになり、最近とくに目立った傾向である。儀礼の、いわゆる3幕構成の過程は、聖に近づき、また遠ざかるという表現が不明確になり、祭の最初から終了までが、日常とは異なるというだけの状態で経過していく。こうした祭が毎年繰り返されることにより、人びとが日常生活から解放されて楽しむだけのひとときをもつことに主眼が移行したともいえる⁴⁾。

(b) 祭祀空間 シマにより、神と人との移動方向に儀礼的差異を見出せる例、たとえば、神は南北に、人は東西に移動し、祭場で出会う事例もある。それを二項対立的表現と理解できなくもなく、さらに、土俵の上（聖）と下（俗）、男女の座席の区別にもそのような表現がうかがわれる。だが、厳格な意味付けを伴うものではないようで、シマの人びとは十分に説明しえない。空間の移動よりも、特定の空間である祭場、すなわち相撲場に固定されていく傾向にある。

(c) 祭祀組織 ノロ祭祀のように特定の血筋が祭祀への参加を認める正統性を示すわけではなく、一定の年齢に達すると参加資格が備わる。シマの人びとなら誰でも、そして特別な、半永久的に固定された役職などはない。一人前とみなされる十三ニセーが神の依代を運ぶ補佐をするという役割、また、赤ん坊の土俵入り、親子相撲、兄弟相撲などが行事過程に組み込まれ、村落構成員の成長を祝い、あるいは願うのである。ところが、本人はシマに住まず、本土に住む場合が多くなり、シマにいる関係者が写真をもって参加するところもある。3月の節供にも同様の光景がみられる。過疎化の顕著な影響は、参加者の減少である。

(d) 一重一瓶とサンゴン この料理形式は豊年祭だけではなく、諸行事においてみられる。伊藤は、一重一瓶の宴会について、主客未分のメカニズムをそなえており、

4) 伊藤は、都市に誕生した脱日常的世界の一つの特徴を、仕事にあげられる日常生活から解放されて休息し、再び仕事に復帰するために活力をやしなう世界としている [伊藤 1984: 145]。豊年祭の祭祀時間の変容にも、やはりこのような状況がみられるといえよう。都市においても、過疎の村落においても生じた共通の時間認識ではないだろうか。

一重一瓶は交換財といってよく、招待するものも招待されるものも、たがいに酒食を交換しあって会食し、連帯感をたしかめあうというのが、この宴会の本来の姿とみてよいだろうとした[伊藤 1984: 112-113]。奄美の社会を特徴づけるものと多くの研究者が指摘し、さらに、サンゴン（三献）という主に家のなかで行われる招宴との相互の関連についてどう捉えるべきか論議されてきた。だが、奄美の伝統的な料理形式と宴について理解が深まりつつあるなかで、実際の行事には一重一瓶の形式よりも仕立し弁当を配るところが徐々に増え始めている。

(e) 神観念 祭祀におけるこの重要な観念を忘れ去っている状態が目立ち、人によっては必要ないとも考えるようになった。神＝シママモリとだけ伝承されている。それゆえに、新興宗教に入信した人びとも参加できるようになったともいえる。単に忘れ去ろうとするのではなく、その時の状況において作りかえようとする考えが、こうした祭祀の本質にも及んでいる。

(f) シマと郷友会を結ぶ豊年祭 奄美群島地域は、いわゆる県人会組織の成立しにくい土地柄であり、各シマ単位で一つの組織が形成されている。小規模であることは、それだけ顔見知りの人びとによって成り立っている例が多く、その連帯は強固である。いわゆる郷友会と呼ばれている組織が、関東、京阪神、沖縄に、またシマによっては鹿児島や奄美群島の中心地の名瀬にもある⁵⁾。さらに、その郷友会も、シマ単位のほかに、行政町・村単位の会もある。二つの会が行う行事の差異を考えてみよう。

1984年6月3日、神奈川県川崎市の富士見公園で東京瀬戸内会総会が行われた。参加者は、およそ200人、今回で83回の開催にあたるという。相撲会場に旧行政単位(西方村、実久村、鎮西村、さらに、瀬戸内町に隣接する宇検村)に分かれて座り、会計報告等の総会を簡単に終了し、相撲競技(団体戦と個人戦)が行われ、最後に豊年踊り(八月踊り)を参加者全員で踊り、来年の再会を誓った。シマ単位の会に比べて、かなり簡素化された親睦の会という印象を受ける。その理由は、行政単位の郷友会には、シマにおける豊年祭がもっている祭祀条件が当初から存在しないことであろう。したがって、各シマの平均的共通の要素により、祭を構成しなければならないという制約がある。“ふるさと”という抽象的な共通の感覚がその中心にならざるをえないかぎり、シマ単位の郷友会にみられるほどの活況を期待することのほうが無理であろう。やはり、豊年祭——シママモリ(明確ではないが)——シマンチュが作りあげるシマ観念が、郷友会の成員の連帯とその強化に大きな役割を果しているといえよう。

5) 郷友会についての研究も、シマの変容の一現象として注目されている[安齋・指田・濱名・小島・田島・平田 1983: 58-102]。

だが、郷友会がシマの出身者だけではなく、その子供や孫を次々と成員に加えていく将来において、どのような変容が現れてくるか注目したい点である。

以上、奄美の豊年祭にみる主要な変容の諸相をあげてみた。

さまざまな人びとのもつ、さまざまな考えをすべて包含し、なおかつ祭祀として存続させていくには、豊年祭という名称のもとに行うことが、まさに適切なやり方であるといえるのだろう。作物の実りを願い、主客の区別のない状況のなかで、脱日常に近い非日常の時空間という考えで祭は進んでいくのである。

こうした変容の要因は何であろうか。祭祀を支える社会全体にわたって過疎化現象が進行したこと、すなわち祭祀を中心にして見ると、外部の要因が大きな比重を占めているのは事実である。だが、これまでに見てきたようにただ外部からの影響のみではなく、内部の要因も同様に大きな比重を占めているといえよう。すなわち、民俗論理における非日常性についての絶え間ない再解釈が、豊年祭を村落祭祀の中心に据えたといっても過言ではないであろう。

このように奄美北部の事例を基にして引き出した一つの変容の傾向は、奄美全体あるいは沖縄でもノロ祭祀の衰退した地域では、何らかの共通性をもった現象として確認できるのではないだろうか。だが、現在、比較研究を行えるだけの事例分析は決して多くはないのである⁶⁾。

もちろん、沖縄では、ノロやツカサを祭司とする祭祀制度がかなり明確に伝承されている。こうした諸村落では、ある特定の儀礼が廃れ、かわって異質の儀礼が盛んになるという変容は見られないものの、やはり、その祭祀にもある変容は見られるようである。この例を次節で取り上げてみよう。

3. 村落祭祀へのユタの関与

祭祀組織と祭司に関する研究やシャーマニズムの研究は、かなり古くから注目されていた分野であるが、1970年代以降に最も盛んになったといえ、現在でも詳細な事例研究が多く報告されていて、さらに、奄美・沖縄の地域研究に留まることのない汎世界的な視野で捉え直す試みも並行して行われている [渡邊 1985: 279-280]。

現在、この研究の双方に関わる新たな問題が村落祭祀の変容を生み出している。そ

6) 本稿では、とくに豊年祭に焦点をあてて検討したが、具体的な行事を限定せずに、非日常性の再解釈がみられる行事すべてを取り上げて検討する方向が考えられる。たとえば、3月3日の節供なども考察の対象とすべきであろう。

れは、ノロ・ツカサ（祭司）とユタ（シャーマン）との相互の関係である⁷⁾。具体例をあげてみよう。

ある日突然に、祭司や神役ではない者が自分も神役の一人であると言い出して、祭に参加したとしたなら、どんなことが起こるであろうか。周囲の人はとどのように対処するだろうか。

この一事例として沖縄本島北部本部町辺名地での状況を提示してみたい[高橋・大越 1983: 84-85]。それは男性の神役の例である。80歳を越えた高齢の男性が、体の変調をみてもらうために、数年前町内の伊豆味に住んでいたユタのもとへ行ったところ、それは神の知らせであり、村落のシヌグ祭祀の男性神役を担うように言われ、以後参加するようになった。周囲の神役にとっては寝耳に水のことであり、最初は戸惑ったが、神の知らせであるから止むを得ないと不可解ながらも受け入れ、現在に至っている。このように、シヌグ祭祀の儀礼的本質からみれば、ユタは何ら関与できる余地のない存在であるが、ユタの諸事における判断の信頼性が高まり、村落祭祀の神役を決定する権限にまで介入できるほどに変容してきている。こうした出来事についてノロは全く知り得ないことであつたにしても、それを拒否する権限をもちあわせておらず、陰のユタの力能は時として絶対的なものとされる傾向もうかがわれる。さらに、ノロの後継者選定にはユタの判断が大きな意味をもつ場合もある。また、ノロが自らの指示を正当化するために用いる手段は、決まって夢見の中で白髪の老人に会い、指示を受けたと話す。ノロも自らの行動の決定を、ユタのように夢見に依拠するようになってきているのである。

ユタが村落祭祀に間接的ながら関与し、また、ノロも村落祭祀の指導的立場であることを説明するために、ユタ的な行動をとるのである。ユタの存在価値は高まる一方である。

さらに、ユタが村落祭祀の行われる際に、直接「神役」として参加し、ノロの補佐役を務めている例もある。この一例を奄美・加計呂麻島芝にみてみよう[大越 1981: 1-18, 1983b: 214-215]。ここでは、トネヤ祝いといわれ、以前にあったノロ祭祀の一部が復活した形で進められている。表向きはノロを中心にした祭祀である。だが、

7) ノロとユタの概念については、桜井や佐々木のモデルに依拠し、次のように設定する[桜井 1973: 3, 佐々木(宏) 1984: 19]。

女性祭祀(司祭者、神役)は主としてウタキ(オタケすなわち御嶽)・グシク(グスクすなわち城)などの聖地やウグワンジョ(御願所)とかハイショ(拝所)などの聖地遙拝所の宗教行事を司祭するもので、もっぱら部落・村落の公的祭祀や共同体の祈願行事に主役をなしている。これに対してシャーマンとして活躍するユタなどは、共同体内の個々の家や家族に関する運勢とか、吉凶の判断、禍厄の除災、病気の平癒祈願など、民間の私的な呪術信仰の領域に関与する。

この祭祀の復活を促したのは、ノロではなく、現在も活躍しているユタであり、祭祀には必要不可欠の人物である。一般にいわれているノロー祭司、ユターシャーマンという図式にあわない状況が展開されるようになっていく。以前のノロ祭祀についての伝承がほとんどなされないまま、隣接村落のノロ祭祀の一部と類似した過程で進行するが、トネヤという祭場で、祈願と踊り(憑依の表現)、すなわちユタ的な所作を行うことに終始している。カミニンジョ(信者)の資格は、血縁的なつながりではなく、個人個人が家で祀っているミズガミをはじめ、ユタの指示した神を信仰することが条件になっている。かつてのノロ祭祀で登場した神々は名称のみが語られるだけであり、もはやその背後にある神観念については知り得ない状況にある。また、カミニンジョにとっても知るべき神々とは思われていない。抽象化されたままの神々である。ノロ祭祀に沿う儀礼であるが、“ユタを中心とした信者たちの集団儀礼”としての意味を強めている。

村落祭祀におけるユタの関与について筆者の調査事例を二つ述べたが、それでは南西諸島全体を通してみるならば、どのような類似の例が各村落で展開しているのだろうか。諸論文のなかから幾つかの例を取り上げてみよう。

筆者の調査した加計呂麻島芝の近隣村落である木慈や俵をはじめ周辺の諸村落を調査した伊藤は、「また、いまひとつ興味をひくのは、祝女を中心とする女性神役が、『ユタ』と同じような呪術的な機能をもっていることである。俵の祝女は、死者の七日祭りに、死霊供養としての『マブリワシ』をおこなうことがある。木慈では、一部のイガミが、『カタホゴリ』という民間医療や『シュバレ』と呼ぶ悪霊除去のための呪術行為を行っている。そのうち、『マブリワシ』と『シュバレ』は、この地方の『ユタ』がひろくおこなっている呪術である。こうした女性神役と『ユタ』の機能上の一一致が、いつごろ生じたのかあきらかではないが、この点は双方の出自関係を考えるうえで重要な意味をもっている。双方の機能上の一一致が、本来の姿なのか、あるいは、神祭りの衰退にともなって、女性神役が『ユタ』の機能を吸収した結果、生じたものなのか、『ユタ』がみずからを権威づけるために、女性神役の継承の空白状態に介入して、女性神役の地位を獲得した結果なのか、という問題に発展するからである。」[伊藤 1980: 125-126]と述べている。加計呂麻島のノロ祭祀に関する本格的な調査が開始された当初から、すでにこの現象についての指摘があり、その要因についての考察も行われているのであるが、これ以降は十分な検討がなされていない。それは、過疎化現象が急激な様相を呈するようになり、ユタもノロもシマを離れ、最も近い人でも対岸にある奄美大島の町、古仁屋へ移住してしまったことや新興宗教の浸透によ

り、かつてのノロもユタも入信し、伝統的祭祀を行うのに支障を来したからである。筆者の調査した芝は、70世帯ほどで、加計呂麻島では西阿室に次ぐ大きな村落であったからか、新興宗教の浸透も急速ではあったが、それに対抗するように伝統的祭祀を復活させる集団が形成されたのである。こうした例はやはり特異な事例であるようで類例をみないが、他の村落でもユタの関与が少しずつ進んでいることは、後述する柄木田の報告にもみられる。

沖縄本島については、ノロの継承をめぐり生じた宗家争いにユタが介在して、その正統な家筋を決定することが典型的な例として指摘されている [伊藤 1980: 315-316]。筆者の調査した北部の本部町辺名地においても目下係争中であり、ユタの指示に対する信頼は強固である [高橋・大越 1983: 80-82]。

宮古の事例について、鎌田は、「宮古島においては、この両者は明確には区別され難い。本島式のユタも存在すれば、部落祭祀を行う巫女をユタという部落もある。あるいは又、ある部落では部落祭祀を担当する一方、他村の者の依頼に応じて、呪術を行う巫女もいる。」 [鎌田 1965: 179] と述べ、宮古におけるユタと祭司の相互の役割が分化していない状況を指摘している。さらに、大浦部落では、神役であるウプラダシ、マヅルカミの2人は、神がかりをするヤーキザスと呼ばれているという。祭司の一部の神役が、ユタと同様に神懸りをするのが義務づけられているとするならば、ユタとノロの関係について現状のみではなく、かなり以前からの状況を把握することが必要になってくるであろう。あるいは歴史的な時点にまで遡って考察を進めることも重要であろう。

この点について、桜井は琉球王朝と祭祀の関連で、部落共同体が尚王朝に統合されるほど、プリーストとシャーマンの分化が明確になるという仮説を提示している。尚朝政権治下の圏外におかれた地域は、未分化の先代の伝統的形態が持続していると捉え、宮古・八重山で下級神女のなかに巫女的機能が強く生かされていることをその証拠としている。また、桜井は、沖縄民俗宗教の核として、ノロの機能とユタの機能をそれぞれ祝女イヅム、巫女イヅムと呼び、ここで問題にしているノロとユタの相互の関係についての研究を、第3の研究領域として問題の明確化をはかっている⁸⁾ [桜井 1979: 107-147]。

住谷とクライナーは、一元論的世界を持つノロ祭祀の原初形態と二元論的世界観に立つシャーマニズムの観念体系が共存できる余地などありえず、ノロ祭祀の観念体系

8) なお、このテーマについて、桜井は、石垣島で「ツカサ崩れ」といわれている現象と関連づけて検討し、さらに久米島、久高島においても検討している [桜井 1977: 205-6, 1985: 38; 桜井・加藤・小川・田村 1982: 382-388]。

が安定を失った時代、慶長以降、また、とくに明治以降、さらには第2次世界大戦以後における旧秩序の解体と再編が進行した時代に、はじめてユタなどの spirit medium の演じる役割が意味を有してくると捉えている [住谷・クライナー 1983: 259]。

各地の事例報告が増加し、両者の関係をどのように捉えるかは、さらに深く検討すべき基本的な主題として理解されるようになってきている。そこで、南西諸島全体を通しての現状の把握が必要とされるのであるが、こうした観点からの最近の研究が盛り込まれているのは、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)の機能的類型と民俗変容の調査研究』[北見 1983]である。このなかから幾つかの事例を取り上げてみよう。筆者の調査した加計呂麻島芝の隣りのシマである薩川について、柄木田は、トネヤで行われる儀礼における祈願と踊りでは神役の神との直接交流が強調されること、神役の継承においては以前に祭祀組織に参加していた神役との親族関係が強調されるものの、民間巫者の指示が先行し、その後に親族関係が確認されることなどをあげている [柄木田 1983: 44]。薩川は芝と比べて伝統的な祭祀を厳格に守っているという評価がシマの人びとの一致した見方であり、芝では手本としている。しかし、その薩川でもユタの関与が顕著になってきているのである。久高島の例について、赤嶺は、ウムリングェという人びとをユタとして排除するのではなく、祭祀組織の機構の中へ組み込む体系になっていると述べている [赤嶺 1983: 69]。また、本島北部名護市の事例で、津波は、巫者的司祭という用語を使い、かなり定着している様相を説明している [津波 1983: 79-82]。筆者の調査した本部町辺名地と距離的に近いこともあり、やはり共通性がみられる。宮古群島の事例については、前述した鎌田の指摘にもあるように両者が密接な関係にあることはかなり以前からみられたようであるが、現状について、大本は、神役たちは巫者によって祭祀行動上の一つの枠組みが付与されており、両者が連鎖的なつながりをもちつつ、活動領域を微妙に連ねて、人びとの宗教的要求にこたえていると述べている [大本 1983: 91-95]。佐々木も同様に、宮古島では村落の大半において民間巫者の関与がなければ、村落祭祀は完結しえないし、神役と巫者の職能・属性は、かなり重複し、巫者が神役の潜在的な候補者といえることを指摘している [佐々木(伸) 1983: 100-102]。

以上概観してきたように、この現象は南西諸島の各地域でみられるのであるが、近年の傾向であるところもあり、すでにある程度の時間を経過し定着しているところもある⁹⁾。宮古のように積極的にユタが関与しているところでは、さらに今後の関与が

9) 八重山群島のうち、黒島では、神役組織へのユタの関与がみられ [笠原 1973: 13]、与那国では、ツカサ(祭司)がユタ的性格をもっているという [植松 1980: 78]。

どのような新しい現象として出現してくるのか関心をもたれるし、沖縄本島のノロ祭祀を厳格に行っている村落での事例も確認したいところである。したがって、個別の状況を踏まえた比較研究は今後の課題として残されているといえよう¹⁰⁾。また、この現象をどう捉えるかという研究者の論点も、新たな用語が設定され、明確化がはかられているが、まだ分析の一致をみていないのが現状である。

村落の人びとにとって宗教的職能者であることの証明は、その手段において不可解さを感じたとしても、とにかく自らが知り得ないことを明確に指示してくれることである。これがノロ的な存在よりもユタ的な存在に期待をかける傾向を生み出していく。歴史的なアプローチが必要とされる一方で、現在行われつつある、民俗論理のなかでの宗教的職能者の位置付けに関する再解釈について、より詳細に追究していく必要があるのではないだろうか。次節では、やはり同じように、シマの人びとの再解釈が繰り返し行われているもう一つの問題を取り上げてみよう。

4. 祭司選定にみられる抽籤制

祭祀構造の中心には儀礼を司る神役が位置し、なかでもそのリーダーとなる祭司が要的存在である。その祭司を決定することは、祭祀の存続を左右する大問題である。南西諸島では一般に、この決定の根拠に特定の系譜を認め、世襲によって地位の継承が行われている。幼児のころから継承すべきことを候補者は教え込まれ、そのための準備が行われ、新旧の神役交替は、祭司の執るべき伝統的作法がそのまま受け継がれていく場面であった。もちろん、この交替の適任者には誰が該当するか問題が生じないとは言い切れない。有資格者である兄弟姉妹（兄弟は祭司よりも、その補佐役としての神役となることが多い）のうち誰が受け継ぐべきであるのかは、系譜の原理よりも第三節で扱ったようにユタの判断を仰ぐ場合もある。だが、ここで取り上げてみたい問題は、こうした決定に籤が用いられるという宮古群島の場合である。籤で物事を決める。一見、誠に分りやすい、しかも明解な結果が招来されそうな慣習のように思われる。しかし、実際はどうであろうか。最初に一つの事例を示そう [高橋・大越 1985: 136-138]。

伊良部町国仲の概況

ここで取り上げる事例は、伊良部町国仲での調査によるものである。国仲は、伊良

10) 佐々木宏幹は、このテーマについて考察するために、祭司とシャーマンの関係にみられる諸特徴のモデル化を強調し、地域における両者の差異に加えて、両者の差異と社会組織や世界観（他界観）の現状または変化との関わり、差異の歴史的因由を課題としている [佐々木（宏） 1984: 19]。

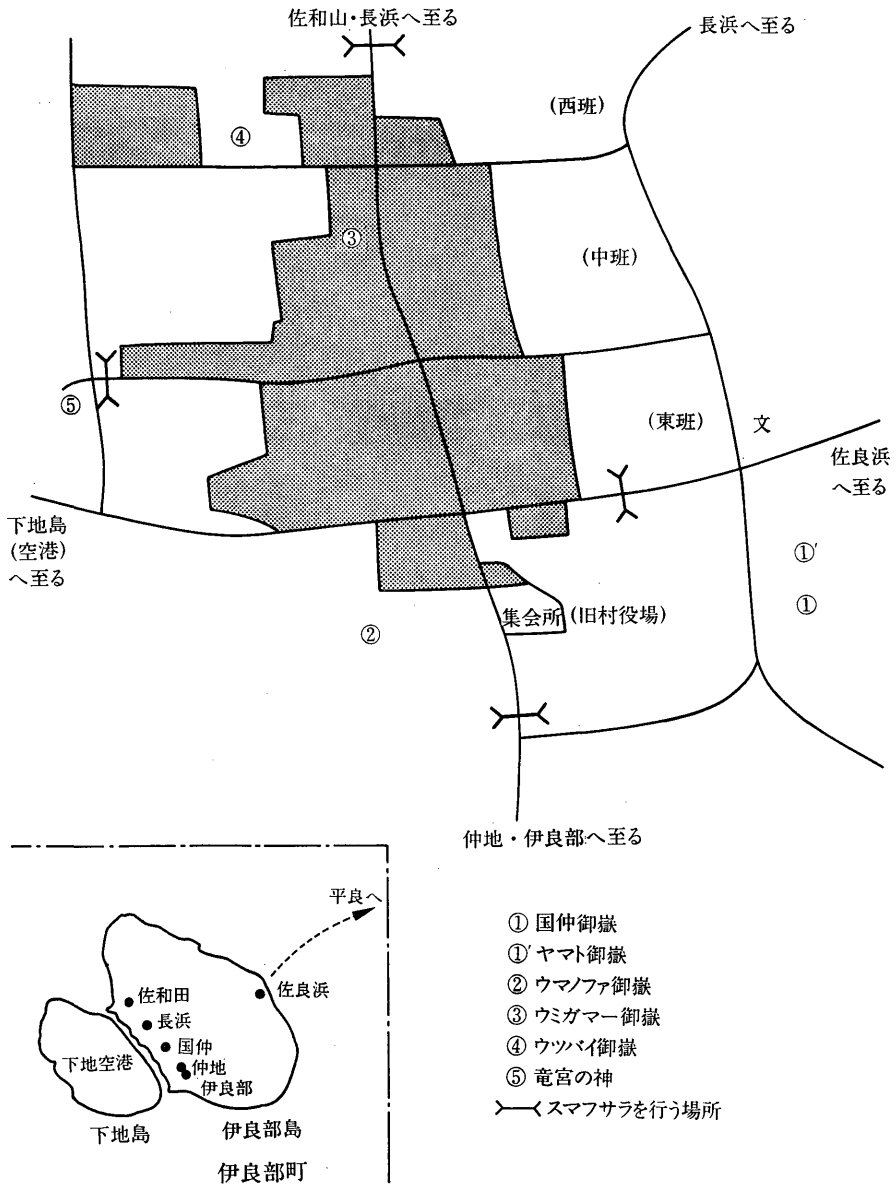


図1 伊良部島国仲

部島の南西部に位置する部落であり、調査時（1984年9月、1985年8月）で、世帯数203、人口852人、男性407人、女性445人、一世帯平均員数4.2人である。行政区分としては、本土からやってきた航空関係者の住宅地「サンバの里」も国仲に含まれるが、旧村落の伝統的祭祀を検討するには、ほとんど付き合いがみられないので、ここでは

除いてある。

サトウキビ・野菜栽培を中心とした農家が大部分であるが、北は佐和田へ、南は伊良部へ通じる道路の両側には、食料品店をはじめ、日常生活に必要な品物はほぼ調達できる各種の店が並んでいる。村落は三つの分区よりなり、それぞれの分区には分区長がいる。現在では、1, 2, 3の番号を付けて呼んでいるが、東, 中, 西班という場合もあり、以前のサト(里)に相当するという。国仲の歴史は明らかではないが、宮古島の野原村や東中宗根村より18世紀中ごろに移住してきたといわれるイチムン(一門, 一族)もいる。村落の役員は、各分区長3人のほかに、区長1人、総務(会計を兼務)1人がいて、任期はすべて4年である。4月の常会で決定されるが、選挙で決定されたことはなく、前任者の推薦で候補者が特定されることが通例である。区長が決まるとその他の役員は区長によって指名される。職務は町からの行政連絡が主である。以前には旧暦7月1日にサシバの狩猟場に関する権利を入札によって決めたこともあり、区長が監督をした。それに、ウタキ(御嶽)を中心とした村落の行事をツカサまたはツカサウマと呼ばれる祭司とともに主催するのも区長である。年間1戸当たり1500円の村落費が割り当てられるが、これは1年間の行事を取り行うための費用となるのである。したがって、名目は村落費であるが、実際には伝統的行事に参加することを拒否している新興宗教の信者やキリスト教信者からは徴収していない。

村落の範囲は、8月オガン(御願)にオガンニンズ(行事の準備をする男性)によって行われるスマフサラで象徴的に表現される。これは、他の村落へ通じる道路のうち、東西南北の四つの方向に走る道路で家並のとぎれるあたりの地点に、立木や電柱を利用して注連縄を張るのである。その中央に肉片のついた牛の骨を吊り下げておく。いわゆる村落の道切りにあたり、宮古地方は牛の骨を使う習慣が一般的である。この骨についた肉が腐ることにより悪臭を放ち、悪なるものが村落に入り込まないと信じられている。来間島のように正月にこれを張るところ、あるいは6月にオガンに張るところなど、地域によって差異はあるものの、動物の骨を使う習慣は、南西諸島のほぼ全域、沖縄のみならず奄美でも傳承されていたという。

国仲での主な行事をあげてみよう。トシノバンタテ(年始)、2月オガン、ムジボウズ(麦の豊作祈願)、アワボウズ(アワの豊作祈願)、6月オガン、7月オガン、8月オガン、ウフユークイ(大きな幸福を招く。大願)、トシノバンプトツ(年末)がある。このほかに、伊良部、国仲、佐和田の有志によるウンノバンタテとウンノバンプトツ(芋の豊作祈願と収穫感謝)がある。すべて、ツカサを中心とした神役が主催する行事であるが、なかでもウフユークイは村落の人びとが多数参加して盛大に行われる。

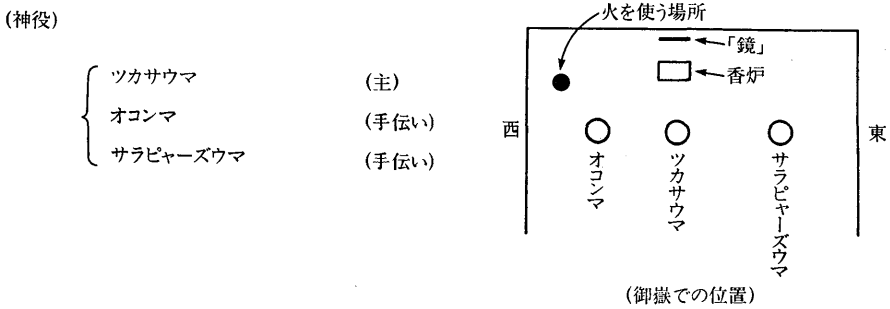


図2 国仲御嶽の神役組織

神役組織は、ツカサウマ1名、オコンマ1名、サラピャーズウマ1名の計3名によって構成される。任期は3年間で、55歳から65歳までの女性を神役候補とし、旧暦7月1日に村落の役職者が集まり、籤により候補者のなかから選出する。選出されることは名誉なことであり、拒否してはならないとされている。また、拒否の可能性のある新興宗教の信者やキリスト教の信者はあらかじめ除外して籤を行う。選出された当時、那覇で暮らしていた人が知らせを受けて、急拠、国仲へもどった例もある。任期中は、とくにツカサウマは、国仲の外へ一歩も出てはいけないとされている。村落祭祀の象徴としての意味づけがこうした分りやすい形で表現されているのである。だが、選出された本人にしてみれば大きな束縛であり、大病をして、宮古島の平良や沖縄本島的那覇の病院へ入院したほうがよい場合でも、村落内の診療所で治療すべきだとされている。しかし、ふだんから国仲より少しはずれた畑へ出かける神役もいて、最近では有名無実になりつつある。年代は不明確であるが、かなり古い時期には男性も神役として選ばれたこともあり、当時は終身制でもあったという¹¹⁾。

神役の交替

本節の主題である抽籤の行事、ツカサダスの状況を記してみよう。

1985年8月16日(旧暦7月1日)、台風の影響で昨夜よりの大雨が降りしきるなかでツカサウマの選定を目的とした行事(ツカサダス)は予定通り行われた。午前8時30分、ツカサウマ、オコンマ、サラピャーズウマの3神役、それに区長、総務、東の分

11) 村落の御嶽のほかに、イツムン(一門)の御嶽とよばれているものがある。ウツバイ御嶽は父系の親族を中心に祭祀が行われ、祭司も父系をたどる男性が継承している。ウマノファ御嶽は、村落の御嶽と同様に、55歳から65歳の女性の参加者より抽籤で3人の神役を決める。参加資格は、やはり以前はイツムン、すなわち父系の親族であることとされていたというが、現在では村落の婦人であれば自由に参加できるという。ウミガマー御嶽は現在何も行われていない。このイツムンは本島へ転出したという。ヤマト御嶽は、明治期に本土へ旅する人が香炉を置いたことから拝所となったといわれている。現在、竜宮の神とともに、村落祭祀が行われる際に、ツカサが立寄るところとされている。

区長の3人、さらに個人的な祈願をこの行事に合わせて依頼するために同行する女性が2人、計8名が国仲御嶽に集合した。

レインコートを着たツカサウマを先頭に御嶽への参道を歩き始めたときである。ツカサウマの次に歩いていたオコンマが、後に続く人たちの傘をさして歩く姿を咎め、傘なしで歩かなければならないと言い出す。なぜ、いけないのかについて明確な説明もないまま、オコンマの剣幕に押されたのか、一同(ツカサウマも含めて)、そういうものかと承知し、ずぶ濡れになりながら御嶽の香炉のある小屋に入った。

これまではとくに意識されなかった参道の歩き方が、またツカサウマが気にも留めなかった事柄が、そのときの1人の神役の考えで新たな参拝の仕方が決められていくコマであった。新たな規制がまた一つ増え、超自然的存在の聖なることの意味づけに添加されていく。事細かな所作が毎年行事を繰り返すたびに付け加えられ、あるいはやり方の変更が行われていく。これは、後に述べる行事の中心である抽籤の方法にもあてはまることであり、儀礼の変容を生じさせる大きな意味をもつものである。

国仲の御嶽は、小屋の先に御嶽のある宮古の一般的な形式ではなく、小屋の奥が、ふだんは戸で閉ざされており、行事のたびに戸を開け、そこに置かれてある「御神体」に祈願をする形式である。「御神体」とされているものは、長方形のかなり大きな鏡であり、1935年(昭和10年)ころに、当時の神役が本土の神社を真似て持ち込んだものであるという。本来、神の存在を象徴するものは何も置かれていなかったという。もちろん、「御神体」にあたる特定の名称は国仲方言にはない。

準備は1年の数多くの御嶽行事と同様に、豆腐、コンブ、魚の干物、米、塩、酒、煙草、菓子、ジュース、ネクター等々が盆またはピューガサ(くわずいも)の葉に載せて供えられ、線香を立てる。ネクターを供えるようになったのは、これが近年まで参加する人びとによって造られていたミキ(神酒)によく似ているからだという。また、ミキよりも飲みやすいという率直な感想もあり、ウフユークイのとき以外は造らなくなってしまったという。もしこの作業を現在でも最初から行うとしたならば、数日前より参加者が集まらなければならなくなり、現在のように当日だけで行事を済ますという省力化の大きな要素となっている。

3人の神役が準備している脇で、区長、総務、分区長はユル(籤。ユルは揺り動かすの意)の用意をしている。総務がノートに候補者の名前を書き込んでいく。新興宗教の信者やキリスト教の信者が除外されるのは前述した通りであるが、55歳から65歳の女性であっても、イチムンの御嶽の神役を経験した人、また以前に国仲御嶽の神役をやった人は除外される。候補者は30名を数えた。これを缺で短冊状に切り、小さく



写真1 国仲御嶽での神籤の様子。区長が行う。

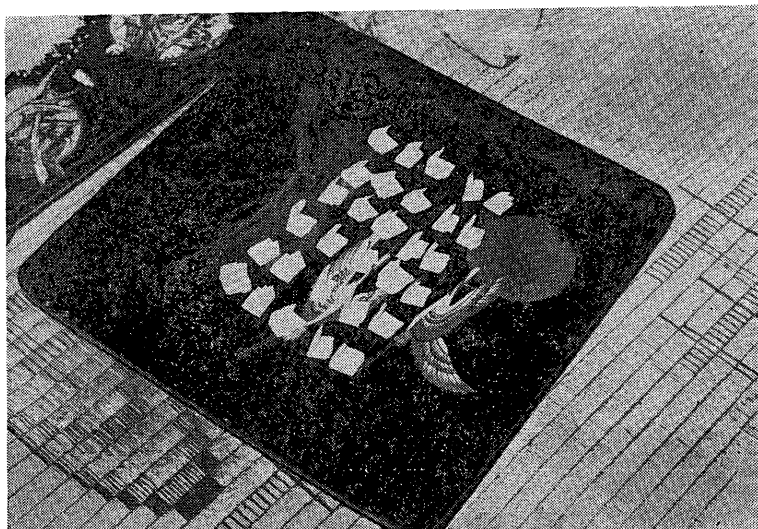


写真2 神 籤

たたんで盆に並べる。区長が「御神体」に一礼したのち、盆を左右に揺り動かす。奇麗に並べられた紙片が一瞬、一つのまとまりになり、そのなかの幾つかが盆からこぼれ落ちる。多いときで4～5枚である。これを拾い上げ記録する。この紙片が幾つか落ちていくことに神の意図を感じ、神のなす技と解釈するのである。これを繰り返すこと60回に及んだ。その都度一礼をして行われ、その間絶えず線香が神役によって立てられる。9回紙片が落ちた候補者がツカサウマになるという決まりがあるという。

これにより、ある候補者が9回に達したときをもって抽籤の終了と区長以下全員が判断した。8回であった候補者がオコンマ、7回であった候補者がサラピャーズウマとなる。分区長が決定した該当者を呼びに行く。ところが、7回の候補者が2人いることが後で分かり、伝達に出た分区長を急抛呼びもどし、再度抽籤をし選定し直した。こうした状況であったにもかかわらず、前任のツカサウマは夢のなかで新任のツカサウマや他の神役が誰に当たるかある程度分っていたと説明する。シャーマンの夢見の判断で結果を正統づけようとした。

神役に支払われる報酬は決して多いものではない。ツカサウマは年5000円、オコンマとサラピャーズウマは2500円であり、これだけでは年間の各行事に準備する供え物の費用等で持ち出しが多く、私生活における諸行動の制約のうえに、経済的負担さをも背負い込むことになる。しかし、個人が御嶽に祈願する際にも依頼者に替わって祈願をすることでその報酬が見込まれ、ユタ的な行動がツカサウマの役割の経済的側面を支えている。結局、神役となった名誉とともに経済的にも特典があるという。けれど、そうではあっても大変面倒な仕事を引き受けることには変わりがないといい、あまり歓迎しない見方もある。

選ばれたツカサウマ、オコンマ、サラピャーズウマの3人が、酒、塩、米を持ってやって来る。これは拒否してはならないとされる。前ツカサウマが、新しい神役の3人が揃ったことを報告し、新任者が後について挨拶をする。一様にありがとうございますと感謝の意を表わす。そのあとはいつもの行事のように1人1人の踊りを披露する。会食をしながら、賑やかな談笑のひとときが始まる。これまでの所用時間は5時間を要した。まだ、雨は止まず、降りしきるなかを帰途に着くことになった。新しいツカサウマは場所を自宅へ移し、御嶽の行事に出席した人びとやサトウキビ刈りを一緒に行っているクミアイ（仲間の意）の人びとを招待し、お披露目の祝いをした。選ばれること、実際は悲喜こもももであるという。

現在は行われていないが、前述したようにサンバを捕獲していたころは、この行事が終了した後に、村落の男性が集まって、区長の監督のもとに狩猟場の権利を得るための入札が行われたという。ツカサダスの行事のない年もやはり旧暦7月1日に行われており、御嶽の前で決定することが要件であった。

以上、これが現在実見できるツカサダスの行事である。この過程を説明しながら、神役のアドリブ的所作によって定着する可能性をもつ儀礼過程の一部があることを指摘したが、この行事の中心である抽籤についても村落の人びとの考えは一致せず、微妙に異なる解釈もあり、そのとき、そのときの神役の考えで執る方法が異なる可能性

がある。抽籤の総回数が9回であり、そのなかで多く紙片の落ちた人がツカサになるとする考えもあり、これによりツカサのみを選び、村落の役職と同様に、あとの神役はツカサが指名するという考えもある。このやり方は祭祀組織として統制がとれるのでよいという解釈まで添えられる。

この行事は、本来非公開的な行事であるらしく、多くの人びとの前では行われず、ツカサ以下の神役は自らがどのようにして選出されたのかは知り得ないことである。また、区長も事細かな手続きについて引き継ぎを行っているわけではなく、結局自分の考えで実行していく。「抽籤で神役を選ぶ。それには9回行う。」ということのみが伝承されていくに過ぎないのである。一見、明確な方法のようでありながらさまざまな解釈をうむ方法で、換言すれば、当事者の工夫が入り込む余地のあるやり方であり、民俗論理の再解釈がここでも行われているといえよう。

諸研究にみる抽籤制

祭祀組織の宗教的職能者を神籤によって決定することについて、他の地区との比較・検討を行ってみよう。次の諸点に留意してみたい。

1. 神籤を行っている地域
2. 神籤の行われる過程——対象となる地位、神籤を行う人、神籤のやり方
3. 神籤について村落の人びとの対応
4. 神籤の取り入れられた時期
5. 南西諸島以外の地域で行われる神籤との比較・検討

こうした問題について、従来の諸研究ではどのような論議が展開されているだろうか。祭司継承を問題にした論文の数は非常に多いが、神籤に関する記述は意外と少ないといえる。それは、佐々木が述べているように[佐々木(伸) 1980: 177]、神籤が神聖なものとされ、調査者がその場に居合わせることを拒否されるという村落もあるため、記述が聞き書きによるだけで、不明確さを含んだものにならざるをえないといった事情がある。こうしたことも考慮して、これまでに報告された若干の事例を取り上げてみよう。

南西諸島のなかで、神籤が行われている地域は、宮古群島に集中している。まず最初に、池間島については、野口が、社会=民俗の指標の一つとして、「年期を決め、くじで司が選ばれるというお獄の構造」をあげている。祭司選定法の変遷について、彼は、「明治12年の廃藩置県（島津入り後一時藩政となった）後、従来司の最近親者から選ばれていたものが以後村中の女性の中から平等の資格で選ばれるようになった。最初未亡人は不適格として扱われたらしいが、途中から年齢的に該当する女性全員が

有資格者となり、現在の如きくじ引き制になった。」[野口 1973: 72] と述べ、祭司継承の条件が血縁から村落内という地縁に変わり、その後くじ引きが導入されたとしている。このやり方は決して古くはなく、明治期において変更されたものであることが分るが、なぜ変更したのか、その理由は充分には分っていないらしく、また、なぜ籤引きなのかも知れないことであるようだ。さらに、籤引きの方法が明治期以降ということで、本土との交流によるものかどうかという問題点も浮かび上がってくる。籤引きのやり方については、「池間島の神願いの一つとして、ユークイ（富を乞う）という行事があるが、そこに出る女の中から司はえらばれる。ユークイに出る女をユークインマと言う。ユークインマは51歳から55歳迄の島の女性であり、ユークイの行事に参加するのであるが、村の願いのうち12月のカーヌカンニガイ（井戸の神願い）をする前に次の司を選出する。司の任期は3年である。えらぶ時は区長が立ち合う。有資格者の女性の名前を1人ずつ紙に書き、盆の上へのせ盆を揺り動かし、7回早く落ちた者から順にフツカサ、カカランマ、ナカツカサ、トモツカサの順に決めて行く。資格の制限はそれほどうるさくない。」[野口 1973: 72] と述べている。有資格者の年齢、選定のための行事、籤の回数等々に国仲の事例との差異はみられるが、形式は同じとみてよいと思われる。さらに野口は、「お嶽信仰の司祭者たるツカサの継承や所属についてもその変差は大きく、極言すれば沖縄全体でみられるさまざまなタイプは、宮古島のいずれの地で見出すことが可能であるかを見うけられる。つまり(1)血筋をたどる、(2)ある特定の家群の中から選ばれる、(3)一定の年齢に達したものは誰でも選ばれる、などのタイプで、この第3の型には池間、来間が相当し、この点でも池間と来間の文化的特性の類似は強い。」と述べている[野口 1973: 115]。後述するように、この型は単に池間と来間だけにみられるものではなく、より広範な諸村落で行われていることが確められているが、とりあえず来間島の例をみてみよう。牛島は、「ツカサ、ユーザスの神役は40歳以上の女の名前を紙に書いて盆にのせてふる神くじで決める。この2人は年をとっても隠居することがなく、特定の家筋も決まっていない。」[牛島 1971: 326] と述べ、神くじを行う以前には、特定の家が祭司の継承を行っていたという。だが、やはりなぜ神くじに変更されたのかは確かめられない状況にあるようだ。

さて、筆者が調査した国仲以外の伊良部島の諸村落ではどのような状況であろうか。

長浜・佐和田では司が神籤で選ばれるウタキもあり、司をおかず、管理者の長男が司祭をするウタキもあるという[野口 1965: 234]。また、国仲については、司は1人いて女性であり、これは選挙でえらばれるとしてある[野口 1965: 233]。選挙は恐

らく神籤を示すのであろう。村落の人びとの伝承に、いわゆる選挙が行われたという話はない。

国仲の隣接村落の一つ、仲地・伊良部については、中山が、「ツカサの選出は神クジによる。伊良部から選出される2人のツカサの場合、伊良部に居住する伊良部・仲地出身の50歳～60歳の女性から家庭の事情などを考慮してツカサに就任可能な人を選びその名前を紙に書き出す。これは区長を中心とする村のおもだった人々（男性）が公民館（ブンミヤ）で行う。それをナハドゥリウタキに持って行って祈願をした後、盆にのせて3度ふり多く落ちたものをより出す。これをさらにふり、落ちた回数が多い者がツカサとなる。該当する年齢の女性はツカサが選出される過程を震えながら見守っている。ツカサという責任の重い地位に就くことが恐ろしいという。」と述べている [中山 1972: 2-3]。国仲では祭祀に関する事柄はこの仲地・伊良部をモデルとしていることが多く、神籤についてもほぼ同じ形式である。祭司と区長、祭と政、聖と俗の対立および相補の関係が端的にうかがえる¹²⁾。

宮古島の諸村落の事例をみていこう。

与那覇では、ツカサを神籤で決めるが、不思議にある特定のピキから出るという [鎌田 1965: 194]。

松原では、ツカサの継承は前任者が老年になりその任に堪えきれなくなったとき、物知りにツカサにふさわしい干支を決めてもらい、その干支にあたる村落の人から候補をあげ、ツカサガムの御嶽でフズウルス (fuzi urusi=籤を降らすの意) という一種の抽籤を行う [比嘉 1976: 399]。大本は、年齢階梯の創生およびこの抽籤を促す要因として、松原の社会的性格、すなわち、親族組織は双系的であり、家格制の薄弱、同齡者結合をもたらす習俗のあることを指摘している [大本 1980: 48]。彼は、抽籤が単に祭司継承の方法に留まらず、その地域の社会構造の本質に関連づけて考察するべきことを示唆しているわけである。

保良では、ユウツカサ（正司）、ユウダンス（副司）は女系で継承されるが、サンノヌスは、3人の女性神役と区長が、神願いのことをよく知っている老人の中から適当な人を籤で決めるという。さらにブンドリャーは、他の3人の神役が、霊力のすぐれたズナンダスの中から籤で選び、最終的には平良在住のユタへ伺いをたてることにより決定しているという [野口・宮家 1976: 301-2]。

佐々木は、前述したように、神籤の儀礼については不明な点が多いとしながらも、

12) 伊良部町でも、1879年（明治12年）の廃藩置県を境にして、司の選出がある特定の系譜によるのではなく、村中の女性より平等の資格で選ばれるようになったという。村内のすべての村落で神籤を行っている [伊良部村役場 1978: 1261-1262]。

「まず候補者の名前（候補者の生まれ干支、家の方向の干支等のこともある）を1人ずつ紙に書き、これをまとめて盆のようなものに載せる。この盆を特定の人（部落により神役、部落役員などさまざま）がゆすり、まるめた紙が下に落ちた回数が多い者や、数回連続して落ちた者がその神役をする。この回数は、3・5・7回といった数が使われる。」としている[佐々木(伸) 1980: 177]。宮古群島での抽籤制のほぼ概要をまとめていると考えてよいであろう。筆者の示した国仲の事例も含めて、抽籤制の基本的特徴は宮古の諸村落では同一のものとみてよさそうである。では、こうしたやり方を取り入れた理由はどうか。この点については、先述した野口の記述に、特定の血縁からの選定ではなく、村落の人びとから平等に選定しようとした時期が明治期にあったとある程度で、諸村落すべての現象を説明できる要因については具体的には示されていない。佐々木は、「くじならばその操作は可能であり、人々からみて好ましくない者は排除できる。神くじで、いつも一番良いと思われる人が選ばれるというのは、このあたりを示す事なのかもしれない。さらに、神くじの有利な点は、神の意志と考える事から拒否できないことにもあるといえる。このような事から、神くじは必要ならば、昔からおこなわれていたと考えられる。神くじという方式は、極めて都合のよいものであり、問題の合理的解決方法といえる。このような方式が、対象部落のほとんどで使われている事は、何を意味するのであろうか。あるいは、祭祀という現象の底流にある観念を、そして宮古地域にそれが共通することを、暗示するものではないだろうか。」[佐々木(伸) 1980: 177-178]と述べている。神籤の決定のもつ合理的意味付けを指摘し、このやり方が受け入れやすいものであることを示唆している。また、これが祭祀の本質にある観念を暗示するものとしている。大本の指摘とともに、抽籤制についての客観的分析が研究課題となりつつあることをうかがわせる。このようにして、この分析が今後必要であるとともに、抽籤制の導入について民俗論理のうえでどのような再解釈が行われているのかも明らかにする必要がある。

次に、八重山群島の事例をみていこう。川平の群星御嶽について、桜井は、「古老の記憶においても、抽籤制は近来の新風で、以前は父方のホンマーガ就任するのが原則であり、該当者がいないときは、不本意ながらも、次善の資格者が任命されていた。」[桜井 1977: 216]と述べ、やはりここでも最近の変容として、こうしたやり方が執られた点を指摘し、その時期と理由については、「アメリカ世となって万事が民主主義と化し、何事も選挙によって決める風潮がたかまり、ツカサの任免にも選挙制に近い抽籤制を施行するようになった。他のオンにおいても同様の傾向がみられるという。

また有資格者のツカサ候補者の多くが本島とか内地へ転住してなかなか帰島しない事情も手伝って、ツカサ選出に際しても、在来の伝統的準則をかたくなに守ることがむつかしくなってきた。そのために紛議を避ける点も考慮されて、抽籤制を採用するよう傾いたという。そして、『ツカサ崩れ』はそうした時代趨勢からもたらされた近來の風潮だと、なげく古老も少なくない。[桜井 1977: 216-7]と述べている。抽籤制が近來の風潮と考えられ、選挙と類似のものともみなされていることは、抽籤を神籤ととらえる宮古の村落の場合とは大きな違いがある。さらに、第三節において述べた「ユタの関与」、ここでの「ツカサ崩れ」が抽籤制と関連する変容であることをうかがわせる古老の感想は、注目すべきところであろう。

もう一つの事例は、下地である。植松は、ノロおよび女神役の継承方法の一つとして、系譜に関係なく順番、くじ引きがあげられるとし、「昔はマガラといってヒキを尊んだが、今は守れずウクジ（くじ）を引くことが多くなった」という村落の人の感想を添えている [植松 1965: 283]。

なお鳩間島でも、戦前までは祭司を籤で選んでいたという。だが、これによって不幸が生じたとして、この方式の「過ち」が指摘され、男系血縁者（シジ）のなかから選ぶようになったという。籤を神籤とは考えない宮古とは異なった解釈を示している [高桑 1982: 175]。

これまで報告されてきた抽籤制について概観してみたが、先述した分析視点にしたがって抽籤制の要点をまとめてみよう。

1. 神籤を行っている地域は、宮古群島では大半の村落で、八重山群島では一部の村落にみられる。それ以外の地域では現時点で村落祭祀に大きく関わっている例は少ない¹³⁾。

2. 神籤の対象となる地位は村落祭祀の神役がほとんどであり、村落内の里神等の祭祀ではあまり神籤は取り入れられていない。また実際のやり方については、宮古群島ではほぼ同じであると思われるが、その場に居合わせることを拒否されたり、研究者の関心が積極的でなかったりすることもあって詳しくは示されていない。だが、宮古に限っていえば以前に行われていた名付けの儀礼に用いられる籤と比較することに

13) 沖縄本島国頭村字良では、門中の神役を選出する際に、まず最初にユタの所で門中の代表が抽籤をするという。これで決定しない場合は、辺土名にいるノロの前で抽籤をするという [大胡 1967: 139]。神役の選定にユタが関与し、なおかつ、抽籤がみられる例である。また、東村川田でも神籤を行うことが条件となっているという [渡邊 1985: 197]。このように、沖縄本島の事例は少ないが、これは今後の調査によって、さらに多くの村落で行われていることを確認できるのではないだろうか。

より、さらに明らかにされると思われる¹⁴⁾。

3. 神籤の受入れは宮古群島では積極的であるが、八重山群島では、そうしたやり方を採用しながらも消極的であったり、あるいは拒否するという明確な差異がみられる。

4. 神籤の受入れられた時期は、個々の村落でまちまちであり、地域として導入、あるいは確立された時期を限定するまでには至っていない。歴史的アプローチも必要と思われる。

5. これまでの問題が明らかにされると、次に問題となるのが、南西諸島以外の地域における神籤との比較である。本土の神籤がまず最初に取り上げられるであろう¹⁵⁾。

5. お わ り に

これまで村落祭祀の変容に関する諸現象について、ある特定の神役を中心とした祭祀から特定の神役を必要としない祭祀へと村落祭祀の重点を移行させていく例、村落祭祀にシャーマンが関与するようになった例、さらに村落祭祀の神役選定に抽籤制が導入された例を具体的な事例に基づいて提示し、これらに関連する諸研究を検討してきた。これらが奄美・沖縄の民俗宗教の本質における変化であるのか、あるいは一時的な変更であるのか、即断はできないが、少なくとも今後の村落祭祀における動態を捉えうる現象を示していることは確かであろう。

今日まで継続されてきた村落祭祀を実際に生活の一部として行うシマ（村落）の人も、祭祀についてさまざまな解釈を行い、あるときは全員の一致をみて、またあ

14) 名付けのさいに籤が用いられるのは、宮古群島の村落では一般的であった。伊良部島でも最近まで行われていたという。一例として次のようなやり方で行われた。ナーツキは、ヤーノナー（童名）をつける儀礼で、タテ2センチ、ヨコ3センチくらいに白紙を切り、テダガナス（太陽の神）、オカマガン（台所の神）、ミズノカン（水の神）、トコロザーノカン（屋敷の神）、オタキノカン（お嶽の神）、それに父方母方の先祖の童名を一枚に一つずつ書いて丸める。これをお膳に入れて、振り、落ちた紙切れに書かれた名前を確認する。これを5回ほど繰り返して多く落ちたものをヤーノナー（童名）とする。たとえば、回数多く落ちた紙片がオカマガン（台所の神）の紙片であった場合、女の子にはカマド、男の子にはカマ、お嶽の神の紙片であった場合、女の子も男の子もカニを名付けるという【沖縄県宮古農業改良普及所 1983: 32】。

また、宮古島砂川・宮国の事例をもとに、赤ん坊の所属すべき拝所を決める際に神籤が使われ、これによって形成される氏子集団は、stem lineage (stem patrilineage)、つまり根幹不動枝葉動揺式（父系）リニジに近似するとした馬淵の指摘についても関連させて考察する必要がある【馬淵 1971: 357-359】。鈴木・村武は、聖域・社の性格、神占による結果と血縁関係との潜在的な対応などを分析することが、神クジ・託占による集団帰属と女司祭者の継承の検討を深める視点であるとした【鈴木・村武 1965: 335】。

15) たとえば、宮座において神籤が採用された状況などである。

るときはその一部の人びとの解釈によって実行していく。いわゆる民俗論理においても絶え間ない再解釈によって新たな論理が生れていく。

ノロ・ツカサ家の廃絶、ノロ・ツカサの後継者未決定、他地域への移住、他宗教への転向、日常生活の水準が向上したことによる信仰への依存度の低下、さらにこれらを重ね合わせた状況が、村落祭祀の変容をもたらした要因であると一般的には指摘されよう¹⁶⁾。だが、変動の諸相を伝統的慣習の崩壊とだけ捉えるのではなく、変容の中に見えてくる民俗論理の再解釈、すなわち人びとの積極的な関わりに注目すべきことが、今後の研究課題である。

文 献

赤嶺政信

1983 「村落の中の靈的職能者——久高島のウムリングァ——」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）の機能的類型と民俗変容の調査研究』筑波大学 pp. 50-70。

安斎 伸・指田隆一・濱名 篤・小島清志・田島忠篤・平田周一

1983 「出郷者の移動形態と母村の変容」『上智大学社会学論集』6・7: 58-102。

福岡直子

1984 「豊年祭についての一考察——奄美大島宇検村芦検を例として——」『南島史学』23: 40-64。

比嘉政夫

1976 「祭祀集団と村落社会——宮古を中心として——」九学会連合沖縄調査委員会『沖縄自然・文化・社会』弘文堂 pp. 393-406。

伊良部村役場

1978 『伊良部村史』伊良部村役場。

伊藤幹治

1980 『沖縄の宗教人類学』弘文堂。

1984 『宴と日本文化——比較民俗学のアプローチ』中央公論社。

鹿児島県教育委員会

1981 『奄美群島の民俗 1（徳之島・沖永良部島）』鹿児島県教育委員会。

1982 『奄美群島の民俗 2（加計呂麻島・喜界島・与論島）』鹿児島県教育委員会。

鎌田久子

1965 「宮古島の祭祀組織」東京都立大学南西諸島研究委員会（編）『沖縄の社会と宗教』平凡社 pp. 179-202。

柄木田康之

1983 「ノロ祭祀集団に対する民間巫者の関与——奄美加計呂麻島薩川の予備的報告——」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）の機能的類型と民俗変容の調査研究』筑波大学 pp. 35-46。

笠原政治

1973 「神役組織再編成の局面——八重山・黒島の事例分析——」『南島史学』3: 12-26。

北見俊夫（編）

1983 『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

16) 宮城は、宮古における抽籤制の採用の理由として、祭司を世襲で行うことによるツカサ家の生産の阻害という私経済観念の高まりをあげている [宮城 1979: 485-486]。

調査研究』筑波大学。

- 馬淵東一
1971 「波照間島その他の氏子組織」 馬淵東一・小川徹(編)『沖縄文化論叢3 民俗編Ⅱ』平凡社 pp. 345-359。
- 宮城栄昌
1979 『沖縄のノロの研究』吉川弘文館。
- 中山和芳
1972 「沖縄県伊良部島の祭祀組織」『社』5(1): 1-15。
- 野口武徳
1965 「宮古島北部の社会と儀礼」 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 pp. 203-236。
1973 「宮古群島——池間島の事例を中心に——」 日本民族学会(編)『沖縄の民族学的研究 民俗社会と世界像』民族学振興会 pp. 64-116。
- 野口武徳・宮家 準
1976 「保良の基層宗教」九学会連合沖縄調査委員会(編)『沖縄 自然・文化・社会』平凡社 pp. 298-304。
- 沖縄県宮古農業改良普及所
1983 『伊良部島の女乃くらし(農村高齢者生活誌)』沖縄県宮古農業改良普及所。
- 大胡欽一
1967 「国頭村宇良部落の社会組織」『政経論叢』(明治大学) 35(5-6): 114-147。
- 大越公平
1981 「奄美・加計呂麻島芝におけるトネヤ祝いとその祭祀集団」『明治大学大学院紀要』18(3): 1-18。
1983a 「奄美の祭祀とシマ世界——豊年祭を中心に」 上野和男・大越公平(編)『奄美の神と村』(現代のエスプリ No. 194) 至文堂 pp. 24-35。
1983b 「呪的-霊的(宗教的)職能者——ノロとユタ——」 上野和男・大越公平(編)『奄美の神と村』(現代のエスプリ No. 194) 至文堂 pp. 214-215。
- 大本憲夫
1980 「沖縄における年齢階梯制——平良市松原の年齢階梯とその解体——」『民族学研究』45(1): 32-49。
1983 「祭祀集団と神役・巫者——宮古群島の場合——」 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)の機能的類型と民俗変容の調査研究』筑波大学 pp. 87-97。
- 桜井徳太郎
1973 『沖縄のシャマニズム』弘文堂。
1977 「琉球巫俗と共同体の神女組織——沖縄シャマニズム研究の課題(1)——」『民族史学の方法』(木代修一先生喜寿記念論文集3) 雄山閣 pp. 203-238。
1979 「沖縄民俗宗教の核——祝女イズムと巫女イズム」『沖縄文化研究』6: 107-147。
1985 「民間祭司の宗教的機能——祭儀荷担者のシャーマンの性格——」法政大学沖縄文化研究所久高島調査委員会(編)『沖縄久高島調査報告書』法政大学沖縄文化研究所 pp. 23-39。
- 桜井徳太郎・加藤正春・小川順敬・田村敏和
1982 「共同体祭祀の構造と機能——とくに祭地・祭儀と神役の継承——」法政大学百周年記念沖縄久米島調査委員会(編)『沖縄久米島の言語・文化・社会の総合的研究』弘文堂 pp. 357-388。
- 佐々木宏幹
1984 『シャーマニズムの人類学』弘文堂。
- 佐々木伸一
1980 「宮古島の部落祭祀」『民族学研究』45(2): 160-185。
1983 「宮古島の民間巫者と神役——その重層性と分化——」 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)の機能的類型と民俗変容の調査研究』筑波大学 pp. 99-106。

大越 村落祭祀の変容とその要因

- 住谷一彦・クライナー ヨーゼフ
1983 「沖縄の世界観と神観念」『月刊言語』12(4): 250-259。
- 鈴木二郎・村武精一
1965 「琉球社会組織に関する若干の問題——编者あとがき——」東京都立大学南西諸島研究委員会(編)『沖縄の社会と宗教』平凡社 pp. 329-339。
- 高橋統一・大越公平
1983 「沖縄辺名地の社会人類学的調査 I ——シヌグ祭祀と村落構造——」『研究年報(東洋大学アジア・アフリカ文化研究所)』17: 73-85。
1985 「宮古・国仲の祭祀構造——予備調査報告——」『研究年報(東洋大学アジア・アフリカ文化研究所)』19: 136-138。
- 高桑史子
1982 「八重山一島嶼社会における系譜意識の変化——過疎化による社会変容の一側面——」『民族学研究』47(2): 157-189。
- 津波高志
1983 「祭祀組織の変化と民間巫者——沖縄本島北部一村落における巫者的司祭——」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)の機能的類型と民俗変容の調査研究』筑波大学 pp. 71-85。
- 植松明石
1965 「八重山・黒島と新城島における祭祀と親族」東京都立大学南西諸島研究委員会(編)『沖縄の社会と宗教』平凡社 pp. 273-308。
1980 「祭祀組織と儀礼および信仰」渡辺欣雄・植松明石(編)『与那国の文化——沖縄最西端与那国島における伝統文化と外来文化: 周辺諸文化との比較研究——』与那国研究会 pp. 77-82。
- 宇野正人
1980 「奄美における豊年祭の構成と要素——瀬戸内町油井の豊年祭——」『人類科学』33: 213-243。
- 牛島 巖
1971 「琉球宮古諸島の祭祀構造研究の問題点——来間島の祭祀組織を中心に——」馬淵東一・小川徹(編)『沖縄文化論叢 3 民俗編Ⅱ』平凡社 pp. 322-344。
- 渡辺欣雄
1985 『沖縄の社会組織と世界観』新泉社。