

沖縄の御嶽の信仰と女性の地位

高野洋志

岡山理科大学教養部

(1992年9月30日 受理)

はじめに

近年、全国の多くの離島同様、奄美、沖縄、先島諸島の離島でも過疎化が進行している。これらの離島で、場所によっては琉球王朝成立以前から続く伝統的な御嶽の信仰にとっても、この過疎化は、氏子のみならず、祭祀を司る神役や神役を継承すべき人物が島外に転出し遠方に居住しているという事態を引き起こしている。また一方では、転出していなくても、神役の継承が拒否されるケースもあることが報告されており、こちらのほうが御嶽の信仰にとってはむしろ危険な兆候であるかもしれない。祭祀組織に欠員が生じ、儀礼数の減少や単純化のせいで、放置され、場所さえもあやふやになる御嶽もある。このように伝統的な信仰が衰退する傾向は、都市化の著しい地域ですっと以前から始まっており、過疎化が進行する離島にも及んだ、地域社会全体の変化の一側面と考えられている。

ところで、御嶽の信仰がある地域で、神懸りを基本とする、古い、お告げや厄払いを行い、家や個人の葬祭に関与して民間に広く信奉者をもつユタがやはり女性であり、このユタの活動のほうは必ずしも衰退の傾向を示していない。琉球王朝時代だけでなく明治時代に至っても禁圧されたユタの活動は、御嶽の神役の関与する儀礼が「ハレ」の性格を持つのに対し、「ケ」の領域にあたること、またユタがその“セジ”と呼ばれる霊力を身につけるため、有名な御嶽の巡礼も行うことからして、ノロ・ツカサ制とユタの存在とのあいだには深い関係があることが想像されるが、御嶽の信仰とノロ・ツカサ制の衰退の原因を考える場合、この関係を明らかにする必要がある。本稿では、ユタだけでなく、韓国のムードンや神道とシャーマニズムの関係なども例にあげて比較しつつ、沖縄での女性司祭の霊力信仰及びその社会的地位の変化を調べてみよう。

1. オナリ信仰

姉妹がその兄弟を守護する霊力をもつという信仰が、奄美諸島から八重山諸島まで、広く見いだせることはよく知られている。このオナリ信仰とノロ・ツカサ制との関係について、小野重朗は、奄美諸島と路島の、新しく収穫されたものの食べ始めの行事をとりあげ、「この収穫祭系の祭りは多分、家々の祭りを集約して部落の祭りが作られたものであろう。もっとも古い形としては、家ごとにあるいは同族ごとにそのオナリにエーリから新米、新

粟、新芋が献ぜられ、オナリ神がその場で祝福を与え豊作を祈願するものであったかと思う。それが村落共同体の発達とともに部落の祭り化してきて、与路のように新米、新イモを献ずる部分だけは家ごとにオナリにエーリから献ずる形を残し、豊作祈願と祝福の部分はオナリの代表としての女神人たちが部落単位で行うようになった。さらに部落中心になってくると、加計呂麻の諸部落でのように、家々の祭りはなくなり、それと共にオナリとエーリの関係も不明になって、部落の家々から供出した新米、新イモを女神人団が食べて豊作祈願をするという形に変化したものと思われる」と述べている¹⁾。この説明によればノロ・ツカサに代表される神役はオナリ神から生まれたことになる。沖縄の歴史上、1血族集団を中心に形成された集落を「マキョ」とよぶが、古代の御嶽の信仰とオナリ信仰との関係を、宮城栄昌は次のように描いている。「マキョの守護神の鎮まる御嶽の祭祀の中心的役割を果たすのは、血縁的集団の中核たる宗家＝草分けの家であった。その草分けの家を沖縄では根屋・元屋・大屋・根人屋・根神屋などと称している。根人（ニッチュ）は草分けの家の『エケリ＝兄弟』であった者がマキョの政治的支配者と化した者であり、根神はそのエケリの『オナリ＝姉妹』であった者が宗教的支配者と化した者であるから、根人・根神の出現にはマキョの政治的社会化が働いており、その段階で御嶽の神はマキョ全体の守護神であるとともに、根人の守護神たる地位を得るに至り、また根神はその祭りを通じて根人及び根人の支配するマキョ全体の現人神にして祭祀者たる地位につくに至った²⁾。しかし、オナリ神はあくまでも兄弟姉妹関係が前提なので、ひとたび他家に嫁入りすれば、排他的にその兄弟のみの守護神でありつづけることができないように思われる。信仰と制度が一致するためには、たとえばオナリ神に選ばれた女性は終生嫁に行かないか、婚姻関係を就任時に解消しなければならないというような制約をうけたはずであり、そのような制約が理念としてはともかく実際にうけいれられていたのか疑問である。古代において、邪馬台国の場合のように兄妹または弟姉の「祭政二重主権の形態」がオナリ信仰に先行するのかあるいはその逆なのか明らかではない、と鳥越憲三郎が述べているが³⁾、オナリが排他的にその兄弟の守護神であることと、兄弟の所属する親族集団の守護神であることとの間には大きな溝がある。この溝は信仰の内容にかかわるものであり、社会構造上マキョ時代には存在しなかったと断言するのはむづかしいかもしれない。オナリ神の霊力の特徴は、旅に出たエケリを遠くからオナリが守っているというような信仰に見られる。その霊力は、近くでよりも離れたときにこそ発揮されるといってよいだろう。このような特徴は、そのままでは御嶽の信仰と結びつかないが、ある出来事を媒介にして、オナリ神が御嶽の起源に関係するケースが知られている。八重山諸島小浜島のカフニ・ワン（御嶽）の伝承によれば、現在の場所に移される前には、東海岸に、もとの拝所があったが、その由来は以下のようなものである。「昔、麻の献上があった頃、それを届けていた兄弟（ビキリ）の航海安全を東海岸で姉妹（ブナリ）が祈願していた。この麻を妹が織っていたところ、雨が降ってきて、米の糶をぬらしてしまった。それを見た兄は怒って妹の体を打った。妹は非常に悲し

み、どこかへ消え去った。すると様々な不幸が生じた。やがて、………彼女の霊が、東海岸の旅祈願の場所にあらわれた」。そこでその場所に海神を祀って、「最初は兄が司祭していたが、それではいけないというので、妹の長女が祭司（ツカー）となった」⁹⁾。この伝承によれば、オナリ神が御嶽の起源に関係するきっかけとなる出来事は、守護神であるはずの妹の兄による虐待である。彼女の霊力は、この出来事を境に、兄を排他的に守護することをやめて逆にたたりをもたらずに、海神として祀られることで、安全を祈願する人々を広く守護するようになったと解釈できる。虐げられたものの霊がたたる神となり、慰撫されてはじめて不特定の信者を加護するようになる例は、沖繩に限らず神道でもみられる。カフニ・ワンでは虐げられたものがたまたまオナリであったにすぎない。しかしさきほどの溝はこのような不幸な出来事がないかぎり越えられないほど深いものであるといえる。

ノロ・ツカサ制より以前からあったように思えるオナリ信仰はいったいどこにその根源をもつのであろう。確実なのはこの信仰が奄美から八重山までの島々に広く分布する兄妹始祖神話に強いリアリティーを与えていると同時に、オナリの霊力が空間的に離れた兄弟を守護する点で、現実の近親相姦のタブーも支持していることである。本来全く矛盾するはずの兄妹始祖神話と現実の制度である近親相姦の禁止がオナリ信仰により和解させられている。矛盾のこの解決方法は、はやくから統一国家のもとで、神話＝歴史の一貫した記述が行われ普及させられた日本本土の場合とことなり、自立性が高く、島々の村落共同体固有の起源神話を失わなかったこの地域の文化にふさわしいものかもしれない。制度としてオナリがその兄弟の守護神であると同時にマキョの守護神たりえたかどうかはわからないが、少なくとも祭司として選ばれた女性が、オナリがエケリを守護するようにマキョを守護するというモデルを、オナリ信仰が提供したことは確かであろう。

柳田国男は「宮城・岩手の2県にいくつかあるボナリ石を、文章には巫女石とも書いている……あるいは石がうなったからボナリという名が生じたとも説明するが、党の町近くにあるのは石でなく、巫女の母と娘が淵に沈められて人柱になったという口碑を存し、文字も母也大明神などと書いている。すなわち琉球とは最も遠い東北の田舎でも、オナリはなお祭祀に参加する女性だったのである」と述べている⁹⁾。日本本土においても古くは姉妹の霊力の信仰が存在し、現在に至るまで女性一般の霊力を信仰する文化のあることを、柳田国男は強調した。沖繩と違うのは、誕生した政治権力が、積極的に、大陸から軍事・行政機構の組織方法や仏教をはじめとする宗教思想や道徳観を採り入れたことである。その結果、制度化された公的宗教活動の祭司は男性中心となり、女性の霊力が発揮される領域は民間の宗教活動に限られることとなった。

沖繩の御嶽の祭祀組織は、村落共同体を構成する主要な血族集団から、オナリ神をひとつの理想として選ばれた女性を中心に形成された。村の起源と歴史の象徴であり、神の降り立つ、ないしは、神の訪れる場所である御嶽と、その御嶽に縁が深い血族集団との間に介在し、豊穡と繁栄を祈願する祭司である女性神役は、従って、姉妹が兄弟に対する場合

と同じような愛着を出自集団に対して持ち、その繁栄のために献身することを要求された。その奉仕とカリスマ性は、琉球王朝の神女組織のもとでは俸給によって物的に支えられてきたのだが、現在では無償の奉仕を要求されている。社会変化で人々の流出が激しくなり、島の経済の自立性が失われるにつれ、御嶽の祭司達に求められてきたこの起源と出自への向心性はなによりも彼女達にとって桎梏となりつつある。

2. シャーマニズム

ノロ・ツカサに代表される村々の祭司達とユタ・カンカカリャ・ニゲービーなどと呼ばれるシャーマン達の活動は相互に補完的であり、「沖縄の民間信仰を支える車の両輪である」⁶⁾とされる。また、「祭司」と「シャーマン」の違いについては、次の3点をめぐって比較されているように思える：①職能者として認められるまでの過程、②職務を執行する際の神や霊的存在に対する関係、③職能者が必要とされる領域。

すでに多少ふれている3番目の比較を先にしよう。桜井徳太郎によれば、沖縄の司祭は「主としてウタキ（御嶽）、グシク（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はたしている。これにたいして後者（シャーマン）は、共同体内の個々の家や家族に関するウンチ（運勢）とか、吉凶の判断、禍厄の除祓、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。また前者のカミンチュ（女性神役）は、もっぱら聖地に鎮守する祭神の司祭を担当し、死穢とか婦人の血の忌み、出産不浄を忌避する潔斎の観念が強い。……ところが後者のユタなどは、前者と全く反対に死者儀礼や死霊供養に密着している」⁷⁾。両者の役割が期待されている領域は、「理想型」としては、はっきりと対立する傾向にあるが、御嶽やその祭祀を執り行う場所の変更、祭祀の日取り決定や、神役の継承者の選定にユタが関与するのはむしろ一般的である。これは、神意による決定というかたちをとりたときにユタが呼ばれるからである。

韓国南部地方では、ノロとユタとの関係に似た役割の違いが、世襲巫（タンゴル）と占匠（チョムバチ）のあいだにみられる。かつてタンゴルは村ごとに存在し、「村の祭りやほとんどの儀礼にかかわっており、個人、あるいはある村全体を占うときは個人レベルのシャーマンである占匠に占ってうかがいをたてた」⁸⁾。しかしタンゴルの関与してきた村祭りは、劇的社会変化による人口移動、土着信仰に対する禁圧政策、キリスト教の伝播などにより次第に行われなくなった⁹⁾。それとともに、最も低い階層に属するカーストのひとつであるタンゴルの数も減ってしまった。現在では、江原道、慶尚道の海岸地域のみタンゴルが存在するという¹⁰⁾。

上にあげた①の点について比較してみよう。沖縄のノロやツカサに代表される祭司達の継承は、嫁から嫁へ、母から娘へ、叔母から姪へ、あるいは宮古諸島で見られるように、年齢など一定の資格を満たす村落の女性全員の中から神籤で選ぶといった方法がとられ

る。ユタのほうは、出自や年齢などの外的条件には無関係であり、個人的資質と能力を身につけるための修行が職に就く条件となる。個人的資質とは、幼児の頃から性格や体質が特異であり、幻覚経験をもつとか、難病奇病に長い間苦しむと言った体験をもつこと¹¹⁾、また、人生経験上、「家庭的に恵まれない者が多く、貧困・家庭不和・離婚・転落などの苦汁を幾たびも嘗め、かつ繰り返している」¹²⁾ことである。つまり、健康や家庭環境に恵まれず、虐げられる立場にあったことが、ユタとなる道をたどる前提となる。しかし、決定的なのは、「カムダーリィ」と呼ばれる、いわゆる「巫病」体験である。これは、難病を患っているときに起こる、「幻覚性を伴った無意識行動」¹³⁾の発作である。韓国のムーダンの場合も、職能者として認められるようになるまでの過程は極めてよく似ている。すなわち、「個人、社会的状況がもたらす精神的トラブルと身体、生理的異常が生み出す健康上のトラブルが複合連鎖した」不幸および幻覚・幻聴・特異な夢の連続を体験していることである¹⁴⁾。この特異な体験を巫病と自覚するか他から認められることにより巫業に入っていく。ムーダンとなるきっかけを与えるこの巫病について、衣田千百子によれば、「儒教的な父系外婚社会における周辺的存在としての女性（特に新婦）の間に起こる様々な軋轢が生み出す、個人の欲求不満や苦悩（人間苦）を解消解決させるための自己表現としての機能をはたしている」¹⁵⁾。

「カムダーリィ」を体験する女性はそれを繰り返すうちに、ユタとなる決断をする訳だが、この決断はやはりユタの「ハンジ」（お告げ）による場合がほとんどである。ひとたびこの道を選ぶと、「ナライユタ」として、各地の御嶽などの聖地参りをし、複数のユタに手ほどきを受けて技術を修得する。やがて、そのことを知って周囲の人々がハンジを求めてやってくるのである¹⁶⁾。

韓国のムーダンの場合は、ほかのムーダンに入巫儀礼を行ってもらい、さらに助手として務めた後、「クッ」とよばれる巫儀を司祭することではじめて一人前のムーダンとしてみとめてもらえる。

②の点について、ノロなどの祭司たちは一般にエクスタシー状態にもポセッション状態にも入ることなく、御嶽に降りてくる神、海から訪れる神あるいは、「ノロ殿内」とよばれるノロの拝所がある地域では、天へのメッセンジャーと考えられる火神（ヒヌカン）に祈願する。祈願に際して歌舞は伴わないが、必ず供物を置いて線香をたく。また御嶽や拝所で司祭団が一夜を過ごす（ユーグムイ）儀式が各地にみられる。一方ユタの場合は、関係する儀礼の種類により仕事をする場所は大きくことなるが、普通、吉凶判断や個人の除災などは、「ユタヌヤー」と呼ばれる専用の開業場所をもっている。ここでは、室内に祭壇がもうけられ、生まれ年に応じて決まる守護神が祀られている。ハンジの依頼者の前で祭壇にお供えをし香をたいてから呪文を唱えトランスにはいる。葬礼に関与する場合は、墓所で悪霊を追い払う土地の守護神を呼び出す祈禱を行う。その他依頼によっては有名な御嶽や拝所でも祈禱を行う¹⁷⁾。「神託・オラクル（oracle）の有無が、シャーマンか否かをきめ

る鍵」¹⁸⁾であるとすれば、葬礼に関与する場合や聖地で祈禱する場合は神託をくださす必要はないのであるから、どちらかと言えば祭司の役割をはたしていることになる。ノロと違うのは、儀礼の領域と依頼者が主として個人であるという点にある。

韓国のムーゲンも神託（コンス）をくださすのは、ユタヌヤーに相当する「神堂」においてである。巫女は独特の衣装をつけ、杖鼓や「ゼクン」と呼ばれる楽器を手にして、激しく跳舞し、トランスに入って神託を語る¹⁹⁾。

ノロとユタの比較は、祭司とシャーマンの違いにいきつく。佐々木宏幹は両者の特性を下の表のように理念化する²⁰⁾。またもともと「祭司—シャーマン—王」という存在が文明化の過程で、まず「祭司—王」とシャーマンとに分かれ、さらに祭司と王とが役割として分離していったと考える。

	祭 司	シャーマン
一 般 的	瞑 想	ト ラ ン ス
	神への一方的接近	神人の相互的交流
	世 襲	獲 得
社 会 的	学 習	召 命
	上 層	下 層
	集 団	個 人
宗 教 的	保 守	革 新
	究 極	現 実
	彼 岸	此 岸
	優 位	劣 位

沖縄の場合、祭司とシャーマンの分離をもたらしたのは、第二尚氏の王朝成立以降、神女組織が整えられたことによる。この組織の最高位、「聞得大君」に任命されたのは、尚真王の妹の月清であったが、独身で通したようである。初期の中央神女名にはシャーマンを思わせるものもある。「せのきみ（宣の君）」は久米島で王の船を守る役であったが、王に神託を捧げたことが知られている。「ふみあがり（踏土）」は舞踏での躍動からきているといわれている。またそのほかにも「うわもり」の舞、「きみとよみ」や「せだか君」の鼓打ちが記録されている²¹⁾。このように歌舞により「神遊び」をしたり、神託を捧げるのは、シャーマニズムに分類される行為である。「ところが中古、王府が宗教統制をする必要上、ヌール制をかためたために神巫の二系列が区別され、一方の神女を官制下にかかえ入れて権威化し、他の巫女を民間へと放出して軽視した」と桜井徳太郎は指摘している²²⁾。なぜこのような「軽視」が行われたのだろうか？ シャーマンは神託の依頼者の不安や期待を知り、依頼者の心理的世界に同致するための方法として、神々、精霊や死霊などの表象の助けを借り、エクスタシーやポセッションという神経症の発作に似た明らかに異常な精神状態におちいる。シャーマンは自分の体に対するコントロールを一見失ったように見えるが、実際

にはそのとき想像する他者の世界に感情移入する。歌舞が伴えばさらに劇的にこの移入のプロセスを依頼者に印象づける。箆竹やガラス玉などの道具や、占星術などの知的操作による移入よりはるかに衝撃的である。

文明の発達は国家体制が整う過程であり、その体制を支えることになるのは、厳格な規律に従う軍隊、官僚・知識階層そして良俗を育てる倫理的内容を含む教義体系をもつ宗教などであるが、こうした体制の秩序が整えば整うほど、シャーマンの用いる感情移入の方法は、公的性格の強い場所、つまり以前に比べて「正常」の範囲が著しく制限された場所にそぐわなくなる。知識階層は、非日常的で劇的な方法を用い、超越的存在の名をかりて発言するシャーマンを敬遠し、より日常的で知的な方法を求めるようになるのである。

日本本土の神祇制度では祭司に男性を置く形になっていったが、琉球王朝で神女組織が作られ維持されたのは、オナリ信仰に民族的アイデンティティを求めたからであろう。公一男、私一女の図式は、大陸の宗教やイデオロギーを支配の後ろだてに積極的に取り入れた日本本土や朝鮮半島とことなり成立しなかった。「私」の領域においやられたのはシャーマンのみであり、ノロ・ツカサを軸とする神女たちは王の守護神として、王家と王朝の歴史に関係の深い御嶽の祭祀を行い、あるいは村落単位での生産と税の供出が滞りなく行われるよう祈禱する職務をあたえられた。本来はノロの神託だった「ミセセル（御宣る）」がキンマモノというニライ・カナイの神の、三年に一度開かれる祭りの祝詞となった唄には、つぎのような句がある²³⁾。

.....

実ニナルナ・誠ニナルナ

実にほんとうに

屋部ノ比屋・カデ地ヤ

村長の屋部の比屋の管理する地は

マキヨノ数・クダノ数

部落ごと、村ごとに

巡ラサバ・回ラサバ

巡り回り（注意すれば）

甘種ヤ・白種ヤ

稲は

見守ラバ・養ワバ

よく見守り、養えば

石ガ実ニ・金ガ実ニ

硬い立派な実を結び

実ニ取ラバ・誠ニ取ラバ

実に、それを収穫したら

首里森・真玉森

首里の真玉森の

百浦添・スヘノ御殿

国王の御殿に

掛ケボサヒ・敷ボサヒ

（国政を）とり栄えて

実ニチヤウワル・誠ニチヤウワル

実に、おいでになる

太陽誇ル・按司襲ヒ

太陽と栄えられる国王

天ギヤオソヒ・王ニセ

天下を治める王様（への）

イセ東イモ・真タバイモ

立派な貢租の稲束も

真清ラクニ・真高クニ	まことに清く高く（納めて）
押シ拝ム・大ゴロ	押し拝めよ、男たち
押シ手摩リ・モリヤイキヨ	神拝みせよ、村人たち

訳：小野

形式的であるにせよ、ノロには行政機構を支える使命をあたえられた。そのため、私的領域に追いやられたユタたちにとって、御嶽の神々はよそよそしいものとなり、別の守護神、別の象徴体系を利用し、信仰として再生産しなくてはならなかった。とりわけ、取扱いを誤れば個人や家族に災厄をもたらすとされる神霊や死霊は、ユタの好んでもちいる超越的存在であり、定期的に祭祀を行ってさえいれば、村の生産と生活を守り王国を守る御嶽の神々よりはるかに生活に密着しているといえる。御嶽の信仰と祭祀は、それでも、村民の生活にリズムを与え、連帯感を与えるのに役立った。王朝の神女組織が、明治政府による神祇制度の復活により維持されたため、ノロ・ツカサ制を延命させはしたが、逆に現代社会への適応を遅らせることになった。国家の権威や俸給に支えられていないユタは、その点で柔軟な適応をみせているといえる。

3. 神役の俸給とユタの収入

第二尚氏の王朝下でできあがった神女組織は、中央と地方の二重構造をもっていた²⁴⁾。高位の神女である聞得大君の知行高は、王妃の下に位がさげられた1667年に、王妃の300石に対し100石減の200石であった。中央神女組織中で位の低いものが数石であった。18世紀初頭には俸給として土地を割り当てるのではなく、扶持米が支給されるようになり明治に至った。一方、地方では、伊平屋島と伊是名島のすべての集落の祭祀を統括する、「伊平屋大あむ」が1667年に、田からの支給額12石9合7勺7才、畠からのもの1石1斗8合余を受けており、2名の倅者を使用できた。「ノロクモイ地」と呼ばれたこのような田畠は、1893年には、沖縄本島のノロのものを合計すると、本島の全耕地の1.3%にすぎなかったと計算されている²⁵⁾。こうした土地は普通小作にまわしたようだが、その収穫は、「3分の1を叶掛料として百姓に与え、のこりの3分の2から貢租分を控除したものが、ノロの作得となる収益法を採って明治時代にいたった」²⁶⁾。

1903年に、土地整理法に基づく整理が行われ、このノロクモイ地はほとんどノロとノロ家の私有地になった。字有地となったのはほんのわずかにすぎないといわれている。ひとたび私有地化されると、困窮した際などに売却された例が多く、例えば、1960年に宮城栄昌が担当した本島北部地区の調査を例にとると、調査に応じた12名のノロのうち、ノロ地が残っているとこたえたのは6名にすぎず、それもそのままの広さでうけついでいるらしいのは、わずか1例にすぎない。宮古諸島にはノロ（ツカサ）田はほとんど残っておらず、八重山諸島では儀礼の供物となる花米を作る田が、個人名義で残されているところも多く

ある²⁷⁾。集落が儀礼用の供物費用を住民から徴収している場合、神役のあいだでそれを分配する方法が一般的であるが、大きな年中行事のないところでは、ノロが自ら供物を準備するところもある。かつての、初穂をノロに捧げる行事も簡略化しているところが多く、供出量も減ったのが現状である。

ノロ・ツカサ制度を経済的に支えてきたノロ田の私有地化が認められ、売買が可能になったことは、この制度の公的性格を著しく損なう結果をもたらした。日本本土の場合のように、氏子制と平行して不特定多数の依頼者を受け入れ儀礼を有料化した神官は経済的な自立も可能であるが、沖縄の神役はあまりにも地域社会に密着しており、こうした儀礼の有料化は受け入れなかった。高齢化と過疎化の進行する離島で、このようにわずかな報酬で行わざるを得ない御嶽の祭祀は、神役達の重たい負担になりつつある。

おわりに

沖縄の人々には、起源と出自へのたいへん強い執着がある。ノロの下で祭祀に参加する神役を「根神」と呼び、神々の住んでいる「オボツ・カグラ」、「ニライ・カナイ」などと呼ばれる他界に「根の国」という文字をあてる。オナリ信仰とともに、この起源に対する執着は、御嶽の信仰と祭司組織を支える重要な柱であった。しかし、一面の砂糖黍畑や、補助金の使い道に作られていく道路や防潮堤が島のかたちを変え、離島の村落共同体の原風景はもはやみるかげもない。また、女性神役の後継者がみつからないままに、祭祀の実行を行政組織の末端である区長の手にゆだねる集落が増加しつつある。子供や孫達は、那覇や本土で、医療に不自由せず収入にもめぐまれた生活をしている。以前には、盆祭りに帰郷していたがそれもとまどきでしかなかった、と思っている老女には、御嶽の祭祀に固執する理由もしだいになくなるのが現状であろう。その点ユタにははるかに土地や家への執着が少ない。都会にも、村にも、ユタハンジを必要とする人々がいる。ユタの中には教団を設立して教祖となったケースも報告されている。シャーマニズムは都市化や社会変化にも柔軟に対応して、その客を増やしているのである。むしろ、その社会変化こそ、ユタハンジを必要とする人々を再生産しているといえる。しかし沖縄の女性にとって、女性の霊力信仰とはまた別の基盤に立ってその社会的地位の向上をめざせるようになることが、今一番必要なことかもしれない。

注

- 1) 「奄美民俗文化の研究」, 小野重朗, 法政大学出版局, 1982, p. 84~85
- 2) 「沖縄のノロの研究」, 宮城栄昌, 吉川弘文館, 1979, p. 61~62
- 3) 「巫女の歴史」, 鳥越憲三郎, (「講座・日本の民俗宗教4 巫俗と俗信」, 弘文堂, 1979, p. 25)
- 4) 「神, 共同体, 豊穰」, 村武精一, 未来社, 1975, p. 58
- 5) 「妹の力」, 柳田国男, 角川文庫, p. 36~37
- 6) 「沖縄のシャーマニズム」, 桜井徳太郎, 弘文堂, 1973, p. 4

- 7) *ibid.*, p. 3
- 8) 「韓国のシャーマニズム」, 崔吉城, 弘文堂, 1984, p. 80
- 9) *ibid.*, p. 109~110
- 10) *ibid.*, p. 100~102
- 11) 「沖縄のシャーマニズム」, p. 221~225
- 12) *ibid.*, p. 216
- 13) *ibid.*, p. 222
- 14) 「ムーダン」, 衣田千百子, (「神々の祭祀」《環中国海の民俗と文化2》, 植松明石編, 所収, p. 358)
- 15) *ibid.*, p. 359
- 16) 「沖縄のシャーマニズム」, p. 226~227
- 17) ユクに関する記述は、「沖縄のシャーマニズム」による。
- 18) 「巫俗の地域性」, 桜井徳太郎, (「巫俗と俗信」《講座日本の民俗宗教4》, 五来重・桜井徳太郎・大島建彦・宮田登編, 所収, p. 44)
- 19) 「ムーダン」, p. 342
- 20) 「憑霊とシャーマン」, 佐々木宏幹, 東京大学出版会, 1983, p. 94
- 21) 「沖縄のノロの研究」, p. 110~127
- 22) 「沖縄のシャーマニズム」, p. 204
- 23) 「南島歌謡」, 小野重朗, NHKブックス, 1977, p. 42
- 24) 中央神女33君のうち「伊平屋大あむ」と「久米島南風君」は、それぞれ伊是名島と久米島を任地としていた。(「沖縄のノロの研究」, p. 127)
- 25) ここまでのノロの知行についての記述は、全面的に「沖縄のノロの研究」, 宮城栄昌による。
- 26) 「沖縄のノロの研究」, p. 439
- 27) *ibid.*, p. 467~469

Culte des Otaki et Situation des Femmes à Okinawa

Hiroshi TAKANO

Faculté des Etudes Générales

Université d'Okayama pour les Sciences Naturelles

1-1, Ridai-chō, 700 Okayamashi, Japan

(Reçu, le 30 Septembre 1992)

La croyance et les rites d'«Otaki» qui sont sanctuaires dans les villages d'Okinawa souffrent de la souspeuplement et du changement radical de la vie socio-économique. Depuis longtemps, les prêtresses d'«Otaki» éprouvent grande difficulté à chercher leur successeur. Car ces rôles des prêtresses n'est actuellement très peu soutenues ni par la récompense ni par des organisations. Est-ce que ce phénomène correspond à la disparition de la croyance de la force spirituelle féminine qui leur a permis jusqu'à maintenant de recevoir les respects de la part des hommes aussi bien dans leur vie familiale que religieuse? Nous savons, d'un autre côté, les activités de shamanes sont très vivaces dans les domaines de la vie privée, notamment les rites de funérailles et les oracles à l'aide des âmes de morts. Nous comparons dans cet article le cas des prêtresses d'«Otaki» avec celui des shamanes qui ont la souche commune, nous semble-t-il, avec les premières.