

沖縄の女性神役

村落における就任と承認



澤井真代

SAWAI Mayo

沖縄の民俗社会における宗教の領域では、女性が様々な立場から役割を果たすことが広く知られている。まず、女性は生家において姉妹の立場から「オナリ神」として、兄弟の旅の安全などを守護するはたらきを有するという考え方がある。「オナリ」とは奄美・沖縄・宮古・八重山の琉球語圏で兄弟から姉妹をいう呼称であり、「ウナリ」「ウナイ」「ブナリ」「ブナイ」など、具体的な語形は地域により様々で、姉妹から兄弟をいう呼称の「エケリ」と対応する(中本 1981: 110 ~ 11)。また、嫁いだ女性は主婦の立場から台所の「火の神」を管理し、火の神への祈願を通じて家族の健康を守るものとされる。このように一般の女性たちが姉妹として、主婦として担う宗教的役割のほかに、一部の女性が就任する女性神役のはたらきがある。それには親族祭祀を執り行なう「クディングワ」の一員としての神役や、村落の公的祭祀を執り行なう「ノロ」「根神」「ツカサ」などの神役がある。これらのうち本稿では、村落の公的祭祀を執り行なうことにより共同体の人びとと神霊を媒介する役割を果たしている女性神役に着目する。とくに一女性が共同体のなかで女性神役になってゆく経緯に焦点をあて、その立場に固有の知識と技術を女性が習得し実践する過程と、神役としての人生を歩む女性に向けられる周囲の人びとのまなざしという二つの側面から考察を行なう。

問題の所在

1. 沖縄の女性神役の「連続性」

上述の通り一女性が女性神役となるには、神役として身につけるべき知識と技術を習得して儀礼実践を積む必要があるほか、特定の血筋を引くといった諸条件に合致していることも求められる。その意味で、全ての女性が女性神役になる可能性を等しくもっているわけではない。しかし、女性神役は一般の女性から完全に隔絶された存在でもない。一般の女性を含めて、女性が様々な立場から宗教的役割を果たしている沖縄社会においては、女性神役と一般女性との間に次のような連続性があることが指摘されている。

沖縄の女性神役はいわば日常性のなかで女性宗教者として活動することを許された女性たちである。その宗教生活はさまざまなタブーに縛られることなく、一般女性と連続性をもつ。そして重要なのは沖縄の一般女性もまた家庭内においては女性祭祀者なのであり、この意味で女性神役たちと同一線上にあることだ。この2つの点で女性神役と一般女性との間には本質的に断絶されているのではない(川橋 1998: 233)。

世界の宗教史に目を向けると、宗教的に高い価値を与えられる女性性とは、生身の女性とはかけ離れ理想化された女神像のようなものであることが多いという(川橋 1998: 223)。女性性は肉欲やケガレと結びつくという考え方から、女性宗教者の身体機能が制御される例が世界には多い(前掲書: 225)。しかし沖縄の女性神役は、女性の身体をもって結婚、出産し、母として子を育てながら、並行して、聖なるものと交流する宗教者としての生活を送る(前掲書: 225)。そのような女性神役のあり方を可能にするものとは、沖縄での女性の生殖機能にまつわるケガレ観の微弱さであり、その微弱さは、世俗の領域での男性の優越と聖・宗教の領域での女性の優越が明確な社会に由来するとされ、男女の役割分担が明らかであることから、沖縄社会では女性のケガレを強調する必要性が薄いということである(川橋 1998: 226 ~ 7、波平 1983: 117 ~ 18)。

以上のように、宗教の領域で女性が優勢となる社会を背景として、沖縄の女性神役は女性の身体性を否定せずに日常生活を送りながら、神霊と人びとの間に立つ媒介者としてはたらいっている。このことにおいて沖縄の女性神役は沖縄社会の一般女性との連続性を有しており、その連続性を含めて、世界の女性宗教者のなかで稀有な存在となっている。

2. 父系における女性の宗教的はたらき

先に、沖縄の女性は兄弟に対する「オナリ神」として宗教的役割を帯びることにふれたが、女性神役の位置づけは、オナリ神信仰を基盤として説明されることが一般的である。それは、村落の草分けの宗家の「オナリ」が、宗家のみでなく共同体全体の公的祭祀を主導する女性神役となり、村落の政治を主導する同じ宗家の「エケリ」と対になるというものである(宮城 1979: 61 ~ 2)。

もちろん、沖縄各地の事例からは、各村落の宗家にあたる家の女性のみが女性神役に就任するとは限らないことは明らかである。しかし、オナリ神信仰におけるオナリと、村落の女性神役とは、いずれも父系の親族体系のなかで発揮される女性の宗教的はたらきという共通点をもっている。

オナリとエケリの兄弟姉妹関係は一世代の関係であるが、1954年に沖縄でオナ

り神の現地調査を行なった馬淵東一は¹、オナリ神にあたる姉妹がいない場合の代行者に着目してオナリ神の「延長」を探り、第一の代行者となる「オバ神」は母方ではなく父方の姉妹があたること、また、さらに代行者をもとめる場合も、「父系を辿っての、しかも直系の線を中心とする兄弟・姉妹関係が問題」となることを指摘しており（馬淵 1974: 142～3）、ここにオナリ神の問題を一世代の関係にとどまらない、父系の親族関係のなかで捉える必要を示唆している。

馬淵は続く 1960 年の調査をふまえた論文で女性神役の継承を取り上げており、まず「人びとが幾らか漠然と考えている理想的なものは、兄弟が祭祀集団のマネージャーとなり、姉妹がその女神主であることにある」（前掲書：176）と述べて、「祭祀集団のマネージャー」と「女神主（女性神役：引用者注）」がエケリ・オナリの関係にあることが沖縄で「理想的範型」（笠原 2009: 8）とされることを示している。そのうえで、女性神役の継承の第一として、先のオナリ神の「代行者」と同様のオーバーメイ関係に対応する、宗家の「父の姉妹から兄弟の娘へ」（馬淵 1974: 176）の継承を規範としつつ、実際には父系の親族の一定範囲内での継承が行なわれ、その時に必ずしも母系が排除されるわけではないこと、第二として宗家の姑から嫁への継承、第三に母から娘への継承を挙げている（前掲書：176～7）。

馬淵が示した女性神役の継承についての、父系のオーバーメイ継承を「理想的」として、実際には母系継承も含めて多様なヴァリエーションがあるという捉え方は、その後の研究でも確認されている（植松 1971 など）。女性神役の多様な継承方法があることが確かであると同時に、父系の親族体系における娘・姉妹・姪としての女性が神役を継承し、就任することの沖縄社会における重要性も、先行研究で繰り返し確認されてきたことである。沖縄社会の宗教の領域で役割を果たす女性神役について考える時、オナリ神としての女性と同様に、彼女たちが父系の親族体系における女性としての立場に立っていることをおさえる必要がある。

なお、オナリ神や女性神役としての役割は女性が結婚しても変わることはなく、女性は結婚後も生家の娘・姉妹としての立場から宗教的役割を果たすことから、沖縄の女性は基本的に終生、生家とのつながりを継続させる。先に述べたように、女性には結婚後、婚家の台所の火の神の司祭者としての役割が加わり、女性は生家と婚家で二重の役割を果たすことから、沖縄の女性は「二重帰属」の立場

1. 馬淵による1954年の調査は、それまでの伊波普猷、柳田国男の歴史文献や歌謡資料に基づくオナリ神研究に対して、「フィールド資料の収集に基づくオナリ神研究の嚆矢」（笠原2009: 7）と位置付けられる。なお、伊波普猷、柳田国男のオナリ神研究及び「妹の力」論を検討のうえ、沖縄のオナリ神・女性神役論を検討することを、筆者の今後の課題としたい。

にあって婚家と生家の二つの家を結び付けているとされ、この点で、結婚によって帰属が切り替わる日本本土の女性と大きく異なると指摘されている(田中 1982: 248～9)。

3. 女性神役の「力能」

ここまでは女性神役と沖縄の一般女性の連続性、また女性神役と「オナリ神」としての女性たちとの共通基盤について述べたが、家庭のオナリと村落の女性神役には、異なる点ももちろんあり、このことに関しても馬淵東一の指摘が参考になる。まず、オナリ神としての女性は姉妹の身分に生来のものとして、兄弟を祝福または呪詛する「力能」をもち、その力能を行使するために必要とされる知識や、執行する儀礼の内容は、一般女性が広く有する知識以上のものではない(馬淵 1974: 175)。一方、村落の公的祭祀を執り行なう女性神役は、その立場に固有の知識を習得し、秘儀的なものも含む儀礼実践の習熟に向けて訓練を行なう必要があり、仕事内容はオナリに求められるものよりも「遥かにずっと詳細にわたる」(前掲書: 175)。また女性神役は村落祭祀を運営していくうえで「男性の相談役たち」や「下位の女神職たち」から構成される組織の一員として行動することも、家庭のオナリとは異なる(前掲書: 175)。ほかに女性神役には、祭祀集団から集められた米や粟などの祭費から儀礼に消費した後の残余が付与されるという形での「経済的特権」がしばしば伴う点でも、家庭のオナリと異なっている(前掲書: 175～6)。

馬淵は以上の指摘のなかで、オナリとしての女性の宗教的な「力能」は、姉妹という身分に生来のものと述べていた。一方で、オナリよりも複雑多岐にわたる仕事に従事すると指摘される村落の女性神役の宗教的な「力能」については、詳しい言及はなされていない。笠原政治によると、馬淵のオナリ神研究では、オナリ神や女性神役の「力能」、すなわち霊威や灵力ではなく、「女性神職者とその地位継承を貫く一つの構成原理としての兄弟姉妹関係」に力点が置かれていた(笠原 2009: 9)。その背景には、馬淵自身の戦前の台湾研究以来の親族・社会組織論への問題意識があったこととともに、オナリ神信仰をフィールドワークで取得することのできる資料から客観的に捉えることの困難があったのではないかと、笠原は考察する(笠原 2009: 13・14～16)。馬淵が着手した女性神役の社会組織・親族体系の面からの考察は、1970～80年代に隆盛をみた沖縄の社会人類学的研究に引き継がれた。そこでは、父系の親族組織「門中」を主とする社会集団を対象とする「出自・相続・継承・帰属」に関する研究のなかで、女性神役についても継承の「タテのつながり」の解明に重点が置かれ(渡邊 1996: 212)、眼前の女性神役に焦点を置いて、その「力能」すなわち宗教的な性質や

能力及びその根拠を解明することはあまり進められてこなかったといえる。

一方で地位継承の研究を主とする女性神役研究の大勢にあって、「力能」を検討する研究の流れも指摘することができ、たとえば植松明石は女性神役がそなえるものとされる霊力について、「公的な祭祀においては、単なるヲナリの霊力では不十分なのである」と述べ、公的祭祀にあたる女性神役は地位継承の際に「必ず何らかの神霊にあずかる」ことを指摘し、沖縄各地の女性神役の就任儀礼に注意を向け、とくに琉球国時代に女性祭司組織の頂点にあった王族の「聞得大君^{えおおきみ}」の就任儀礼を具体的に参照して考察を行なっている(植松 1971: 283～4)。そこで植松は女性神役の就任儀礼を、女性神役と神との「神婚儀礼」として理解している(前掲書: 284)。すなわち、女性神役は就任儀礼で神と婚姻関係を結ぶことを通じて力能を得るという考え方である。このような女性神役と神との婚姻関係がうかがわれるような就任儀礼の事例は、沖縄本島北部地域から報告されており、見逃すことはできない(島袋 1971: 312～16)。女性神役と神との「神婚」に着目する場合、女性神役の現実の生活のうえでの結婚が否定的に捉えられ、「ノロを妻にもつ男は、神罰にあって早世するという伝説」や、神のみに身を捧げる存在としての女性神役が歌われると理解される神歌があわせて挙げられることが多い(島袋 1971: 316～18)。

また、沖縄本島中部の恩納村の女性神役「ノロ」については、ノロは独身であるべきだという考え方があること、ノロの夫は早死にするといわれること、そのためノロは他部落の男性を夫とし、それが正式な婚姻としてみとめられない場合も多かったことが報告されている(植松 1971: 248)。本稿では先に、沖縄の女性神役について、女性の身体性を制御することなく、結婚、出産しながら平行して宗教的役割を果たしてきたという特色にふれたが、そこには、とくに沖縄本島地域では、「ノロが子を産むのは構わないが、村内の男がノロの夫になることを忌避するという大変矛盾した興味深い心理状況」(高梨 2009: 314)がつきまわっていることに留意する必要がある。

しかし一方で、沖縄本島から宮古・八重山地域へと視点を移し、より広範な立場にある女性神役へと視野を広げると、女性神役の婚姻に関する禁忌のあり方も異なり、とくに筆者の八重山地域での調査を通じた知見からは、禁忌は薄くなるといえる。禁忌のあり方の違いには時代による変化も含まれていることが予想され、今後あらためて資料を検討する必要があるが、女性神役の継承方法に先に見たような多様なヴァリエーションがあることと同様、女性神役の結婚のあり方も、地域、女性神役の地位、理念と実際といった様々な面から多様性に富んでいることが現時点でうかがわれる。

さらに、先行研究で女性神役と神との「神婚」が言及されるとき、神はおそ

らく男性性の神が想定されていると考えられるが、女性神役が祈る対象としての神もまた、地域・時代によってきわめて多様であることが、これまでの拝所・聖域としての「御嶽」の研究や、各地の民俗誌を通じて明らかにされている（牧野1990、野口1972など）。就任儀礼も一通りではなく、地域によって多様であり、「神婚」がうかがわれるものばかりとは限らない。以上より、女性神役の力能について、神との「神婚」の観点から捉える見方を一般化することは多様な実情に即すものにならないと考えられる。

女性神役が身につける「力能」すなわち靈威について、1980年代に沖縄本島北部の女性神役の就任儀礼と就任前後の神霊との関わり方への調査を行なった高梨一美は、女性神役は就任儀礼で不可視の靈魂「セヂ」を身体に受けて「神の人」として新たに誕生すること、セヂの観念は女性神役によって人格化された神として想定されている場合もあれば、非人格的で明瞭でない場合もあることを報告している（高梨2009: 209～14）。靈魂の名称は地域によって「セヂ」であるとは限らないが、筆者が調査を行なう八重山地域でも、女性神役によって想定される神の姿形は、女性神役ごとに異なることを把握している（澤井2012: 134～5）。

以上の先行研究をふまえ本稿では、まず、女性神役と神との関係が表出される時空として考察されてきた就任儀礼に注目したいと考える。そのうえで、女性神役と神との関係は、「神婚」にとどまらず多様であり、女性神役が想定する神のあり方も多様であることを視野に入れ、次節以降、筆者が調査を行なう八重山地域の女性神役「ツカサ」²を対象に、一女性がどのように就任儀礼を経て、経験を積み、女性神役としての宗教的な力を得ていくのか、検討していきたい。

調査報告

1. 調査地の概要

筆者は沖縄県の南西端に位置する八重山諸島の石垣島川平^{やえやま いしがきしまかびら}で2000年以来調査を継続している。川平での調査は3日から50日程度の短期滞在を繰り返すかたちで行っており、本稿の報告は主に2006年から2014年の調査で得た資料

2. 宮古・八重山地域の女性神役「ツカサ」は、村落の「御嶽」（後述）に密着した女性神役である。一方、先にふれた沖縄本島地域の「ノロ」は、複数の村落を束ねる立場にある女性神役である。宮古・八重山地域にはそれぞれに「大阿母」が一人ずつ置かれ、ツカサたちを束ねていた。沖縄本島地域の村落ごとの女性神役である「根神」はノロに束ねられるが、琉球国時代はノロの上位に「三平等の大あむしられ」という3人の女性神役が置かれ、さらに最上位に国王の近親の女性が就く聞得大君が立っていた。琉球国時代は、このように王府中枢から島々、村々に至る女性神役が組織立てられ、村落祭祀のみならず国家祭祀にあたった（澤井2018: 131～7）。

に基づく³。

八重山諸島は沖縄県の南西端に位置し、台湾との国境に接する与那国島、有人島として日本最南端の波照間島を含む。八重山の島々のなかで、石垣島の南部地域が交通、行政、商業上の要衝となっており、ここに市役所、高等学校、離島棧橋、商業施設、金融機関、住宅地が集中している。空港も島南部の中心街に隣接する地域に敷設されていたが、2013年に島の東部に移転された。面積と機能が拡大された新空港の開港に伴い、島外との人・物の輸送量が増え、観光客や移住者の増加が顕著となり、新型ウイルス感染拡大直前の2019年には、石垣島(石垣市)の人口4万9千人に対して過去最高の入域観光客数(年間)147万1千人が記録された。2009年の入域観光客数72万8千人から、約2倍に増えたことになる⁴。

観光客や移住者の急増に伴い、ホテルやアパートの建設件数も増え、筆者の調査期間中にも石垣島の景観は様変わりしている。現在は2020年来のコロナ禍前とは状況が異なるものの、官民をあげて観光地化が推進されてきた生活環境の動態のなかで、村落祭祀を執り行なう女性神役が継承され、今日も役割を果たしていることは着目され、記述する必要があると考えている。

もっとも、石垣島の女性神役の継承者は、沖縄の他地域の女性神役と同様、全体として減少傾向にある。本稿で着目する石垣島川平集落は、行政上は石垣市の北西部で大嵩・仲筋・吉原とともに大字の川平を構成する4つの小字の一つであり、石垣島のなかでも「神信仰の深いシマ(村落)」といわれ、年間26回の古式に則る村落祭祀が継承される地域として知られるが、そうした川平であっても、川平の4箇所の「御嶽」に一人ずつ就いていた4人の女性神役「ツカサ」の一人が2017年から欠けている。御嶽とは、鬱蒼とした木々に覆われた拝所・聖域・祭祀場であり、沖縄の各地域によってウタキ、オタケ、ウガン、ワー等、様々な呼称される。八重山・宮古の先島地域では一つの村落に複数の御嶽が設けられていることが多いが、沖縄地域では、御嶽は通例、一つの村落に一か所となっている。

川平において現在は欠員となっている浜崎御嶽のツカサを含め、本稿の報告の基となる調査を実施した2007年から2014年の期間に在任した川平のツカサの生年と就任の年は次の通りである。「群星御嶽」のツカサは1950年代生、1996年就任、「山川御嶽」のツカサは1950年生、1987年就任、「宮島御嶽」の

3. 本稿に提示する事例の多くは拙著(澤井2012)ですすでに紹介していることをおことわりしておく。本稿は、2006年から2014年の調査資料を、筆者の現在の観点から考察するものである。

4. 石垣市ホームページより。(最終閲覧日:2022年3月31日) nyuuikimatome43-2.pdf (city.ishigaki.okinawa.jp)

ツカサは1940年生、1969年就任(2014年退任、後継者1987年生、2014年就任)、「浜崎御嶽」のツカサは1937年生、2002年就任(2017年退任、後継者不在)の4名のツカサの在任中に、筆者は本稿で提示する資料を得ている。なお、1937年生の浜崎御嶽のツカサの前任者は1925年生、1949年就任、2002年退任であり、筆者はこちらの1925年生のツカサにも聞き取り調査を行なっている。

以上の群星、山川、宮鳥、浜崎の4つの御嶽のそれぞれに、川平の住民は基本的に父系をたどる帰属方式で「イビニンジュ」として帰属し、祭祀組織を構成している。村落祭祀における祈願の中核的役割を担うツカサは祭祀組織の頂点に位置し、4名のツカサは、それぞれの御嶽のイビニンジュから選出される任期1年の男性神役「スーダイ(総代)」4名及び「ムラブサ(村補佐)」4名とともに、「神事部」を構成する。神事部は、公民館の下部組織の一つとなっている。

4人のツカサが一人ずつ就く4つの御嶽のほかに、基本的にはツカサが就かない「^{スケジツ}底地御嶽」がある。石垣島北西部の川平半島のなかで、人びとの居住地は川平湾に近い東側に集中しているが、底地御嶽は人びとの居住地から離れた半島の西側の底地海岸に立地する。ツカサたちがこの底地御嶽へ出向くのは、特定の祭祀の時のみである。その特定の祭祀とは、沖縄の海上他界観「ニライカナイ」から理解される「ニランタフヤン(ニライの大親)」という神に関するもので、ツカサたちはニランタフヤンと何らかの交流を行なう祭祀や、ニランタフヤンを海上他界に送り返す祭祀を行なう時に、底地御嶽を祈願の場とする。

ニランタフヤンは農作物の神とされ、旧暦の2月から9～10月頃まで川平にとどまり、住民の農作業の過程を守護すると考えられている。このような神をまつる川平は石垣島、八重山のなかでも周囲に豊かな水田の広がる集落として知られ、本土に住んでいても全国ニュースに注意していると、毎年1月の初旬には「日本一早い田植え」として川平の農家の田植え作業が報じられているのを目にすることがある。川平の人びとの生業としては、水稲作のほかに、サトウキビ、パッションフルーツ等の栽培や肉用牛の飼育も盛んであり、これらの農業のほかに、酒造、食品加工業、観光業、黒真珠養殖などが営まれるほか、石垣島南部の市街地方面へ公務員や教員、会社員として通勤する人も多い。人口は2021年3月末現在で397戸652人(2009年6月末は319戸631人)である。

2. ツカサの選出と就任儀礼

川平の御嶽の由来伝承で御嶽の創建に関わったと伝えられる家は「カムトゥヤー(神元家)」と呼ばれ、ツカサはカムトゥヤーの代々の長女が就任することが望ましいとされている。また、カムトゥヤーの長男は御嶽の管理責任者としての「カンマンガー」という役に就くものとされ、ここに先行研究で「理想的範



「川平の御嶽・井泉・拝所」(比嘉康雄1992『来訪するマユの神』〔神々の古層⑥〕ニライ社、p.105)をもとに、一部修正。澤井(2012)より

型」とされていたオナリ・エケリの関係を見て取ることができる。しかし、ツカサに就任し得る女性が常にカムトゥヤーに存在するとは限らない。その場合は、カムトゥヤーに父系でつながる血筋の女性から選出されることが多い。もっとも、沖縄の女性神役の継承方法について、父系を中心に、多様な継承方法があることが先行研究で報告されていたように、川平でも多様な継承方法が確認されている。たとえば、父方のオバからメイに継承された後に、オバの娘にあたる女性に継承される場合や(保坂 1999: 208 ~ 9)、御嶽の由来伝承にさかのぼって、創建に関わった士族男性の付き人として航海に出た平民男性の血筋を引く女性を選ばれる場合などがある。

八重山とともに南琉球・先島地域を構成する宮古諸島の女性神役には、神

との交感能力の高さが資質として相当程度重視されるのに対し（佐々木 1988: 148）、八重山諸島の女性神役には、概してそうした能力は必須とされず、とくに川平では、ツカサに就任するまで村落祭祀や神事に関わったことはなかったという女性も多い。次に、神事と深く関わることなく生活してきた一女性がどのように村落の公的祭祀を代表する「ツカサ」となっていくのか、就任の手続きを見ていきたい。

①選出

川平のツカサは、終身制ではないが任期制でもなく、一度就任すると、祈願を担うことが身体的に困難になるほどの高齢に至るまで務め続けることが基本である。そのため川平では、ツカサの交代は頻繁には行なわれない。

先に挙げた川平の4人のツカサのうち、カムトウヤーの長女としてツカサに選ばれ、直ちに就任儀礼に入ったのは宮島御嶽のツカサのみである。その他の3人は、他の候補者たちと共に、ツカサを選出する抽選を経て選ばれた。ツカサ選出の抽選は、御嶽の最奥の「ウブ」と呼ばれる、普段はツカサのみが入ることのできる祈願のための空間で行なわれる。

琉球列島の各地には、神役を選出するための様々な抽選が行なわれてきたことが明らかにされており（大越 1988・1997 など）、たとえば宮古地域では女性神役の候補者本人ではなく、村落の代表者が代理で抽選を行なうが（佐々木 1980: 177）、川平の神役選出の抽選は、候補者本人が自らの手で籤を引くところに特徴がある。

川平の女性神役の候補者たちは、抽選の当日、御嶽の最奥のウブに円状に座り、盆に載せた抽選の紙片を捧げ持って候補者たちの前を順に巡る現役のツカサから、自分で籤を選び取る。籤には、候補者の人数分の紙片に一枚だけ「神」と書かれた当たり籤が入れている。候補者は、何重にも折り畳まれた籤を順に引いていき、「神」の字が書かれた当たり籤を2回引いた女性が新しいツカサに決まる。

御嶽での抽選を経験した群星、山川、浜崎御嶽の3人のツカサはそれぞれに、ツカサへの就任を決する紙片を自ら手に取ってしまった瞬間のことを、神との関わりにおいて捉えている。群星御嶽と山川御嶽のツカサは、「何重にも折り畳まれている紙の上から、「神」の字がうかびあがって見えた」「引く前から、当たり籤はどれか分かってしまった」「それを引きたくなかったが、何かののられたかのように、それをとってしまった」ということを語っている。また浜崎御嶽のツカサは、抽選時、当たり籤の無い「空クジ」の回があったが、現役のツカサたちは当たり籤が見えると言ったという不思議な出来事とともに、自らが選出された抽選の経験を語る。

従来の研究では、沖縄で女性神役を選出する抽選は、後継者不足によって血筋による選出が行ない得なくなった場合の新たな代替方法とされてきたが（桜井 1987: 246）、実際に抽選に参加して自ら当たり籤を引いた川平のツカサたちは、抽選の結果を神の意思や神からの働きかけという文脈で捉えていることが注目される。

また抽選の結果は、村落の公的な手続きの結果として、ツカサの周囲の人びとにも重んじられる。たとえ抽選の場に年齢や血筋の面でツカサに適格で、本人や周囲も次期ツカサと目するような候補者がいた場合でも、抽選の結果が優先され、誰であっても、当たり籤を引いた候補者がツカサに決まる。ひとたび抽選の結果が出ると、その後は何らかの争いなどが起こることなく、抽選で選ばれた女性がツカサとしての人生を歩み始める。

②就任儀礼と神口

ツカサになることが決まった女性は、就任儀礼の「ヤマダキ（嶽抱き）」に臨む。ヤマダキは前任者の退任後、数日以内に行なわれる。

ヤマダキに臨む新任のツカサは、着物の上に白い「カンイショー（神衣装）」をはおり、髪を高く結って「カンヨーチュウ（神簪）」を差すというツカサとしての装いで、自らが就くことになる御嶽のカムトゥヤーの「一番座」に3日間籠る。一番座とは、住人が日常的に使う二番座や台所、裏座に対して、客間として家の外部に向けて整えられた空間であるとともに、神棚と床の間が設けられており、その家の神まつりの場でもある。とくにカムトゥヤーの一番座には、当該カムトゥヤーが管理する御嶽に通じる香炉が置かれており、毎月旧の1日・15日にはツカサが祈願のために訪問する。カムトゥヤーの一番座がヤマダキの場となる時には、御嶽への香炉が置かれる床の間の前の畳1～2枚分の範囲が屏風で囲われ、しめ縄が張られ、筵が敷かれて、そこに新しいツカサが3日間入る。この間、カムトゥヤーの住人は一番座には入らず、前任のツカサ及び他の現役のツカサたちのみが、一番座に籠る新任のツカサのもとに通う。

川平のヤマダキに関しては管見の限り、女性神役と神との「神婚」が表現されるような儀礼過程や、神婚に関する言説は見当たらない。しかし沖縄本島北部の女性神役の就任儀礼が「神の人」として新たに誕生する」ための過程として述べられていたように（高梨 2009: 212）、川平のヤマダキも一女性が女性神役として「生まれかわる」過程と捉えられることは、「カンスデ」「ステル」という言葉からうかがうことができる。

2002年にヤマダキを経験した浜崎御嶽のツカサは、ヤマダキについて、「三日たつと、ステル」（2006年7月聞き取り）と述べていた。「ステル」は『石垣方言辞典』に記載される「シウディルン」のことであり、意味は「①孵（かえ）る。

生まれる。②脱皮する」(宮城 2003: 414 ~ 15) というように生物が孵化する、脱皮するということであるが、孵化や脱皮を意味する言葉によって、人が神に生まれ変わることも表現されるのである。「カンスデ」は川平の字史に載る言葉であり、「神司(ツカサのこと: 引用者注)に生れ変る」(川平村の歴史編纂委員会編 1976: 158) と説明される。

前任のツカサや他の御嶽のツカサたちは、昼夜を問わず籠りの場に通り、新しいツカサに対してツカサとしての職務を説くが、なかでも村落祭祀でツカサから神へ唱える祈願のことは「カンフツ(神口)」について教授されることが重要である。川平の村落祭祀は、農作業の成り行きに即して年間 26 回にわたり行なわれ、ツカサはそれぞれの祭祀の目的に即したカンフツを唱え、神への祈願を行なう。カンフツは川平方言の古語や神に対する敬語が多く含まれる定型の詞章であり、習得は容易ではないという。ヤマダキの3日間で覚えさせるものではなく、ツカサたちは就任後、村落祭祀での実践と日常生活の傍らでの習得を積み重ね、7~8年かけてカンフツを覚えていく。

就任儀礼を終えた後、日常生活の傍らで続けられるツカサのカンフツの習得は、家族にも聞こえないように行なわれる。自宅での家事や職場での仕事、状況に応じて小さな声でカンフツを唱えて練習し、分からないところが出てくると前任のツカサや他の御嶽のツカサに聞きに行くという。並行して、村落祭祀の場でカンフツを唱える経験を積んでゆく。

祭祀では、ツカサは多くの場合に一人で御嶽の最奥のウブに入り、ウブの外のイビニンジュや参加者たちには背を向け、神の方を向き、小さなささやき声でカンフツを唱える。そのためカンフツは、祭祀の場でもツカサ以外の人に聞き知られることがない。

このようにカンフツは、ツカサの立場に置かれた女性のみ習得され、ツカサ以外の人には聞き知られることなく、神のみに向けて唱えられることばであるが、4人のツカサの間では共有がはかられている。ツカサたちは祭祀の数日前に「カンフツツラシ」と呼ばれる唱え合わせの機会を設け、カンフツに関する知識と実践を数日後の祭祀に沿って具体的に確認し、定型の詞章を共有する。ツカサに限ってもつことのできるカンフツについての知識と技術は、ツカサたちの間で「ばらばらではいけない」と留意され、共有されている。

川平では、こうしたカンフツの習得と実践の積み重ねが、村落の公的祭祀を主導するツカサの職務の中心にある。川平では、御嶽の神に関することはすべてツカサを通して行なうべきとされており、ツカサ以外の人びとが個々に直接、御嶽の神と何らかのコミュニケーションをとることははばかられる。人びとと神を媒介するはたらきはツカサに集中しており、そうしたツカサから神へのカンフツ

は、村落のなかで神に伝わる唯一のことばであるといえる。



石垣島川平の宮島御嶽。イビニンジュたちは石垣の向こうの「ウブ」に向かって座り、ウブで祈願を行なうツカサの後姿を見守る。2006年7月、阿部佳代氏撮影。

3. 神へのことばと神への認識

村落祭祀でツカサから神に向けて唱えられるカンフツは基本的に祈願形式のことばであり、習得に際して筆記は許されず、定型の詞章が前任者から後任者へ口伝で教えられる。カンフツの内容は、先にふれたように年間の農作業の工程に即しており、神への感謝と祈願を唱えていくもので、各回の祭祀の目的や供物の種類、祭祀への参加者等、祭祀の詳細がよみこまれている。このように祭祀の目的や実施内容の詳細を神に向けて唱え上げていくカンフツに習熟することは、ツカサ自身に村落祭祀への知識が身についていくことにつながると考えられる。

こうした定型のカンフツのほかに、ツカサは村落祭祀のなかで非定型の話しかけのことばによって、神に対して祭祀の進行状況をしばしば説明する。たとえば、住民によって奉納芸能が次々と行なわれる「結願祭」という大規模な祭祀では、プログラムが進み演じられる芸能の演目が変わるたびに、ツカサはウブに入り神に向けて演者の名前や演目名を伝える。こうした状況説明のことばは非定型であ

り、一言一句が決まっているわけではないが、伝えるべき内容はおおよそ決まっており、その内容と神に話しかけるタイミングは、前任のツカサから後任のツカサへ教えられるという。

村落祭祀の参加者や成り行きを神に一つ一つ伝えるのは、ツカサによると「神さまはことばで言わないと分からない」からであるという。「神さまはことばで言わないと分からない」という認識は、ツカサの前任者から後任者へ伝えられ、ツカサ同士でも共有されている。神は、いつも祈願のために御嶽に来て目の前に座るツカサであっても、ツカサが名乗らなければ、そこに誰がいて何をしているのか、何も分からないという。ツカサは、そのような「ことばで言わないと分からない」神に対し、ことばで細やかに説明をしていくのである。

このようにツカサは、ことばで一から説明しなければ「分からない」神に向けて、祭祀の状況をことばで説明し、祭祀の目的や供物の種類などの祭祀の詳細がよみこまれる定型のカンフツを唱えて、神に祈願を行ない、神に向き合っている。

例外的に1年に1度、ツカサが祈願形式ではなく問答形式のカンフツを唱える祭祀がある。その祭祀では、先にふれた村はずれの底地御嶽が祭場となり、海上他界の「ニランタフヤン」が関係する。この時、ツカサと神との問答のことばは、ツカサが一人二役のようにして唱えるという。すなわちこの時はツカサ自身が問答の一方の相手方として、神のことばを発することになる。神の一人称の詞章が祭祀で発せられることについては、南島文学研究で「憑依」「神がかり」「文学の発生」という視点から着目されてきたが（澤井 2012: 18～24）、ここでは川平のツカサはあくまでも前任者から教えられた方法にしたがって祭祀を執り行ない、神としてのことばを自らの口から発していること、神そのものとなる時間をもつための枠組みが制度として継承されていることを重視する必要がある。

このように、就任儀礼のヤマダキからカンフツの習得を開始し、そのカンフツを唱えることを主要な方法として、年間の村落祭祀を通して神に祈り、1年に1度だけ神そのものとなるという経験を、ツカサは長年にわたり積んでいく。年間を通してことばを仲立ちに神と向き合い続け、問答の一方のことばを1年に1度だけ自らの口から発し、限定された時空で神との対峙の関係を溶融させて神そのものとなる機会をもつツカサのあり方は、川平のツカサに代々継承されてきた知識と実践のうえにある。ツカサの立場に固有のものとして継承されてきた知識と技術が代々のツカサの一人ひとりに習得され、祭祀の場で実践されながら、ツカサとしての人生が生きられるとき、一人ひとりのツカサには、村落の祭祀と信仰の核心を担う立場を内側から固める重要な根拠がかたちづくられていくものと考えられる。

4. 神の姿

川平のツカサがことばをかけ続け、向き合い続ける神とは、ツカサにとり、実際にはどのような存在なのだろうか。

興味深い点は、ツカサの職務の中心にあるカンフツの知識と実践に関しては、先に述べたように4人のツカサの間で統一がはかられているのに対し、川平のツカサたちが思い描く神の姿は、統一された明確な姿ではなく、ツカサによって異なることにある。また同じツカサでも、時によって、思い描く神の姿が異なることも少なくない。

まず、本稿の調査時に在任期間が最長だった宮島御嶽のツカサは、「神さまの姿は見えないけれど、いらっしゃることは分かる」と話す。ここからは、自らが祈る対象としての神について具体的な姿形をもつものとして捉えているわけではないこととともに、神のありようを具体的に話すことを憚るような様子が見られた。浜崎御嶽のツカサは、ウブに入ることができるのはツカサをはじめとする女性のみなので、御嶽の神も女性なのではないかと話す。一方、海上他界と川平とを往来するニランタフヤンについては、男性ではないかという。

群星御嶽は、川平の4つの御嶽のなかで最も位の高い御嶽に位置づけられ、群星御嶽のツカサは4人のツカサのなかでも覚えるべき神名、行なうべき祭祀が最も多く、御嶽に入って神に相対する時間もその分多くなっている。その群星御嶽のツカサは、神の姿について次のように語る。

やさしそうな、おく(奥)ーに、ウブの奥を見ると、そう感じるね、神さまは優しいはずねーというあれは、あるね。

女の人かなーと思うよ。とにかくね、やさしい人だろうねーという、このネガイしながら(思う)。

おばあさんでないかな。

ほかの(こと)はもう全然おかまいなしさね、ずーっと(ウブの)奥まで入っ
てしてる(祈っている)もんだから、いつも忘れるね。

きれーいにして、素晴らしい人だろうなーという印象はあるね。

(2008年3月、群星御嶽のツカサのご自宅にて)

フーカンヌマイだからね、大きい神さまじゃないかな。フーカンヌマイだからよ、ウブのなかで大きい神様じゃないかな。香炉のところいらっしゃる。やさしそうな女の人。

(2009年10月、群星御嶽のツカサのご自宅にて)

「フーカンヌマイ」とは「大きい神の前(「前」は敬称)」ということで、御嶽の

主神である。御嶽の主神のフーカンヌマイは、いつも御嶽の奥に居ると考えられているが、群星御嶽のツカサはこのフーカンヌマイを、やさしい、きれいな「おばあさん」、女の人として思い描いている。群星御嶽のツカサが思い描くフーカンヌマイは、女性神役の姿に重なるもののように考えられる。

このような神の姿形については、前任者からは教えられないという。教えてもらっていないので、分からないが、自分はこう思うというかたちで、ツカサは自らの認識する神のありようについて教えてくださる。群星御嶽のツカサによると、ニランタフヤンの神については、2008年3月に聞いた際は男性ではないかとのことだったが、2009年10月には、女性だと思うとのことだった。このように、神の捉え方は一人のツカサのなかでも、ツカサたちの間でも明確に定まっているわけではない。

なお、御嶽での祭祀にあたっては、フーカンヌマイのほかに、ツカサはそれぞれの御嶽に付属すると考えられている10～30か所の小区画の「パカーラ」という土地から神々を呼び寄せ、パカーラの神々に対しても祈願を行なう。ただ、群星御嶽のツカサによると、人の姿をとる神は御嶽のフーカンヌマイと、ニランタフヤンの神のみで、そのほかのパカーラの神や、集落の火の神、「オーセヌカー」の神(村番所跡の井戸の神)などは、人の姿はとらないといわれる。

5. ツカサへのまなざし

先に述べたように沖縄の女性神役は娘、妻、母としての日常性を保ち、家族の一員として家庭を支えながら、神霊と交流し村落祭祀を主導する。それは、日常の社会的役割に加えて、女性神役としての役割も果たす必要があるということであり、ツカサは多忙な生活を送ることとなる。

川平のツカサは年間26回の祭祀を執り行なうだけでも多忙であるが、村落の住民の生年祝いや地鎮祭の祈願も行ない、このほかに地元企業からの祈願の依頼が突然入ることもある。神への祈願を中心とする忙しい生活を送るツカサは、農業などの自営業に従事している場合は、自分の管理する時間内で仕事を切り替えながら日々を送ることになるが、会社などと雇用関係を結ぶ場合は、職場の理解が不可欠になる。就業にあたっては、川平の村落祭祀とツカサの職務への理解が得られるかどうかを雇用主と相談し、祭祀の前後一週間は休暇を取るといった具体的な事項について職場から了承を得たうえで、雇用関係を結ぶことになる。

こうした職場の理解に加えて、ツカサとしての生活には、家族の協力も必要になる。ツカサの家族は、村落の祈願を行なうために昼夜にわたり御嶽に出掛けるツカサを支え、村落祭祀に手を取られるツカサの分も家庭を支え、時には祈願

のための供物の準備も手伝う。

このようにツカサの仕事は負担が大きく、その分、家族の負担も大きくなるため、一女性がツカサに就任する時、本人が動揺すると同時に、家族も抵抗感を抱くことはしばしばある。群星御嶽のツカサの夫もそうであった。彼は、妻のツカサへの就任をしばらくは受け入れられなかったが、親族を招いて行なうツカサの就任祝いには渋々参加することを承諾し、そこで祝宴に出す魚ぐらいは自分で採ろうと思って海に出たところ、波浪警報が発令され、海がみるみるうちに荒れたという。荒れる海で小船が大波に揉まれるなか、どうしようもなく釣り糸を垂れていたが、小魚を釣るためのその細い糸に、普通であればワイヤーで釣るような両手一杯の大きさのカジキがかかったという。荒波のなかをカジキに引っ張られて沖に進みながら、口から自ずと出た言葉は「神さまー」であったという。カジキと無我夢中で格闘しているうちに、いつのまにかカジキが船に揚がり、次にそこからどうやって帰ろうかと茫然としていたところへ、友人の大きな船が通りかかり、助けられたという。彼は、荒れる海で命をとりとめた経験のなかで船に揚がった大きなカジキは、「神からの贈り物としか思えない」と語り、これを機に妻のツカサへの就任を受け入れ、ツカサとして激務の妻を支えるようになった。

このように、当初は妻がツカサとしての人生を歩み始めることを受け入れられなかった夫は、葛藤の過程で自分の身に生じた、自然の猛威のなかで命拾いたうえに大きな魚まで獲得したという印象深い出来事を神との関わりから捉えることを通じて、妻がツカサになることを理解し、妻を支えるようになったと考えられる。

群星御嶽のツカサの弟も、姉のツカサへの就任を機に、御嶽の神への認識をあらためた一人である。群星御嶽のツカサは、ツカサを選出する抽選に当たってしまった時、動揺して実家に電話をかけたという。その時実家にいた弟は、「当たり籤の「神」の字が、引く前に見えてしまった」と姉が語るのを電話口で聞いた。それまで弟は、村落祭祀や御嶽への信仰を半信半疑に思っていたが、抽選の籤に当たった直後の姉の話の直に聞いて、「神さまは本当にいるのかなー」と思うようになったという。以後、弟は、村落祭祀でツカサを支える「スーダイ(総代)」の役職を積極的に引き受けるようになった。スーダイの役は1年の任期ではあるが、やはり年間の祭祀に関わって生業との両立の難しい役職であり、近年は引き受ける人が減っている。しかし群星御嶽のツカサの弟は、姉の経験を通じて村落の神への認識が変わり、スーダイ役の依頼がくればいつでも引き受けるようになったという。

最後に、群星御嶽のカムトゥヤーの戸主が務める御嶽の管理責任者としての、「カンマンガー」の役にあたる男性が有する、ツカサと神への認識を紹介したい。

群星御嶽のカンマンガーは、群星御嶽のツカサの従兄弟にあたる。

先に述べたように、カンマンガーの家であるカムトゥヤーの一番座には御嶽に通じる香炉が置かれ、ここには旧暦の1日と15日にツカサが訪れて祈願を行なうとともに、その香炉の前の畳では、ヤマダキの時に新しいツカサが3日間籠る。カンマンガーはその畳を、自宅の一角でありながら、畏れから踏むことができないという。このような神域というべき区画を有するカムトゥヤーを生活の場として、御嶽の管理にあたるカンマンガーは、ツカサや御嶽の神に身近に接する立場にあり、いくつかの独特の経験を有している。

群星御嶽のカンマンガーは一時期、御嶽の管理にそれまで以上に精を出すことを思い立ち、御嶽への植林を進めたという。川平の御嶽の樹木は、八重山や沖縄の他地域と同様、勝手に伐ってはならないとされているが、植えるなら良いだろうと思ったという。しかし、御嶽で木を植えているとき、ある場所から先にはどうしても進むことができないという経験が続いた。それで家に帰って休んでいると、紺色の着物を着た老婆が庭でうずくまるのが見えるようになったという。その後まもなく、当時の群星御嶽のツカサ（現在のツカサの前任者）がカンマンガーをたずねてきて、「首の後ろが痛む」と訴えたという。ツカサは、何らかの異変を察知していた。そこでカンマンガーが御嶽に植林したことを話すと、ツカサはすぐに神に謝らなければならないと述べ、二人で御嶽に謝罪に行ったという。

このようにカンマンガーは、御嶽の神を老婆の姿としてみとめるとともに、御嶽の異変を敏感に察知するツカサの感性に、直に接する経験を有している。先に、群星御嶽のツカサが自らの祈る御嶽の神を「おばあさん」として捉えることを述べたが、群星御嶽のカンマンガーも、御嶽の神を着物を着た老婆として幻視しており、両者の思い描く神の姿に共通性があり、興味深い。当時、御嶽を「自分の家の庭のように」毎日手入れしていたカンマンガーは、村落の先輩たちから「神にそんなに近づくものではない」と諭されることがあったというが、先の経験を機に、カンマンガーとしての仕事への認識をあらため、カンマンガーとは自ら神に近寄るものではなく、御嶽に人が集まって仕事をする時などに人びとの世話をすることに本分があると悟り、御嶽との関わり方を変えていったという。

またこのカンマンガーは、現在の群星御嶽のツカサが就任して数年経ったころ、御嶽のなかの小屋「オンヤー（御嶽屋）」の床板を修理する時に、ツカサが「ハブの夢をみたから注意して修理するように」と言ってきた経験を、印象深く覚えている。修理のためにオンヤーの床板をはがしたところ、ほんとうに床下から大きなハブが出てきたという。これについてカンマンガーは驚きをもって次のように語る。「すでもう、K子（現任のツカサ）にのりうつってるわけさ、もう。Nおばさん（前任者）からね。やっぱりK子も、ツカサとして、みるんだなあ。やっ

ぱりほんとのツカサだなあ、なってるなあ、そう思われる。」

カンマンガーは、新しいツカサも、就任後の数年で御嶽の神が「のりうつり」、「ほんとのツカサ」になっていると思ったという。先に述べたように、あくまで村落の公的手続きとしての抽選と就任儀礼を経て選出される川平のツカサには、就任の条件として霊的資質があらかじめ必要とされることはない。川平のツカサは、神への祈願のことばとしての「カンフツ」を主とする、村落祭祀での祈願の実践を積むにしたがって、宗教上の中核的立場を固めていく。カンマンガーの話は、ツカサとしての経験を積み、神への認識を深め、ツカサとしての立場を次第に固めていく、ツカサのあり方の変化が、第三者としてのカンマンガーの視点から指摘されるものとなっている。またここからは、就任後に祈願の実践を重ねたツカサとは、御嶽に関することを敏感に察知するものであるという、周囲の人びとの見方があることがうかがわれる。

結語

本稿では、世界の女性宗教者のなかの沖縄の女性神役の特質を確認したうえで、沖縄の女性神役研究においては、女性神役の「力能」すなわち宗教的な能力及びその根拠について、未だ解明されるべき余地があることを述べた。続いて、女性神役は宗教的な「力能」をどのように身につけるのか、女性神役は神とどのような関係を結び、神をどのように捉えているのかという問題意識をもって、沖縄県の八重山諸島石垣島川平集落の女性神役「ツカサ」に関する調査報告を行なった。具体的には、川平の一女性が一人前の女性神役となっていく就任の過程に着目し、本人が習得する知識と技術、本人が具体的に捉える神のあり方、女性神役としての経験を積んでいく女性に対する周囲の人びとの認識について報告を行なった。沖縄の女性神役の宗教的な「力能」を社会のなかに位置づけて捉える意図を記述のなかにより明確化することは、今後の課題としたい。

川平の女性神役は、就任の条件に霊的資質の豊かさは必須ではなく、公的手続きとしての抽選を経て選ばれ、就任儀礼を経て、ツカサとしての知識と技術を身につけながら生活を送り、祭祀における実践を重ねていく。川平の女性神役の就任儀礼は3日間の「籠り」を伴うものであるが、そこに「神婚」すなわち神との婚姻関係を結ぶ儀礼過程や、神婚に関わる言説は、少なくとも筆者の現地調査と文献調査からは見当たらない。本研究での調査をふまえると、川平の就任儀礼は、ツカサの職務の中心に置かれる神への唱え言「カンフツ」の習得が開始される時点として注目される。ツカサは就任儀礼を終えてからも、日常生活の傍らでカンフツの習得に励み、祭祀での実践を積みながら、村落で神に通じる唯一の「ことば」としてのカンフツを身につけてゆく。

川平のカンフツには祭祀の目的や実践に関わる詳細がよみこまれているため、ツカサがカンフツを習得する過程は、ツカサが祭祀への理解を深め、ツカサとしての職務に通じていく過程と重なると考えられる。ツカサは、カンフツを神に向けて唱えて神に向き合い、1年に1度、神としてことばを発する機会をもつ経験を重ねてゆくことを通じて、神への認識を深めていくと考えられる。

このようにツカサとしての職務に習熟してゆくツカサをとりまく周囲の人びとも、ツカサをめぐる生じる様々な出来事を、神との関わりにおいて理解し、村落のなかで最も神に近い存在として、時には神と重なる存在として、ツカサをまなざすと考えられる。こうして人びとがツカサや神を捉える背景の一方には、もともとは神や祭祀とほとんど無関係に生活していた女性をも、神の姿を思い描くに至るツカサに育てていく、村落の制度としての、ツカサの習得すべき知識と技術、とくにカンフツを主とする神へのことばの実践を指摘することができる。また、もう一方の背景には、ツカサに選ばれ、その立場に固有の知識や技術を身につけた女性は、ツカサとして役割を果たしていくものであるという人々の見方があり、さらにその奥には、宗教の領域で女性が様々な立場から役割を果たす沖縄社会のジェンダーと宗教の関係があるのではないかと考えられる。

本稿で報告した石垣島川平の事例は、沖縄文化の地域差を念頭に置いて位置づける必要があり、川平の事例のみをもって沖縄の女性神役の全体を論じることはできない。また、地域差に加えて、神の捉え方という問題に取り組むうえでは、川平のツカサの間の個人差をどのように考えるかという課題にも直面する。現任のツカサ同士で統一がはかられる、女性神役の立場に固有の知識と技術にもとづきながら、ツカサ一人ひとりが思い描く神のあり方は、それぞれにばらばらであるという事実を知る時、神の捉え方、信仰の問題は個人による違い、また時代・時間による違いなど、あらゆるレベルの違いを考慮する必要があると考えさせられる。しかし、個人の信仰が内面に立ち上がる局面には、常に何らかの創造性が生まれるとする「ヴァナキユラー宗教」の概念を参照すると(プリミアノ 2007: 139～40)、眼前の宗教者の歴史・文化・生活の脈絡をふまえて個別の宗教経験を採り当てることの積み重ねが、当該文化の特質を明らかにすることにつながるものとの展望をもつことができる。引き続き、これまでに蓄積されてきた沖縄研究の検討を行ないながら、調査地で眼前の女性神役の宗教的特質を多角的に捉える調査を行なうことを、今後の課題としたい。

【付記】本稿の内容は、2021年10月16日に龍谷大学ジェンダーと宗教研究センター・南山宗教文化研究所共催のシンポジウム「宗教とジェンダーの最前線Ⅳ」において行なった口頭発表「沖縄の女性祭司—村落における就任と承認」に基

づくものです。本シンポジウムへの登壇と、南山宗教文化研究所『研究所報』への執筆をご案内くださり、沖縄の女性神役研究を幅広い視野からご指導くださる川橋範子先生に深く感謝いたします。シンポジウム当日、私の拙い発表の要点を捉えて進行して下さった小林奈央子先生、詳細なコメントをくださった後藤晴子先生をはじめ、示唆に富むご質問とご指摘をくださった会場の皆さま、そして信仰と個人の問題について理論的研究を詳しくご教示くださった島村恭則先生に、深く感謝申し上げます。

参考文献

植松明石

1971「女性の霊威をめぐる覚書」谷川健一編『村落共同体』（叢書わが沖縄第四卷）木耳社、pp. 185～289.

大越公平

1988「祭司と抽籤制」『アジア・アフリカ文化研究所研究年報』23、pp. 33～42.

1997「南西諸島の祭司選定にみる抽籤の習俗—民俗誌の分析から」『短大論叢』97、pp. 1～11.

笠原政治

2009「台湾発のオナリ神研究—馬淵東一の沖縄研究をめぐる—」『民俗文化研究』10、pp. 1～23.

川橋範子

1998「沖縄の女性宗教者—伝統宗教とジェンダー観をめぐる考察—」大胡欽一編『アジア世界：その構造と原義を求めて [上]』八千代出版、pp. 217～239.

川平村の歴史編纂委員会編

1976『川平村の歴史』川平公民館。

桜井徳太郎

1987「巫俗と共同体の神女組織—沖縄シャーマニズム研究の課題」『桜井徳太郎全集7』吉川弘文館、pp. 231～273.

佐々木伸一

1980「宮古島の部落祭祀—その比較・統合に向けての序章」『民族学研究』45-2、pp. 160～185.

1988「カンカカリ達—宮古島その他のシャーマンの宗教者」北見俊夫編『日本民俗学の展開—筑波大学創立十周年記念民俗学論集』雄山閣出版、pp. 147～177.

澤井真代

澤井真代

2012『石垣島川平の宗教儀礼一人・ことば・神』森話社。

2018「沖縄の御嶽」おおい町立郷土史料館編『大島半島のニソの杜の習俗調査報告書 資料編』おおい町教育委員会、pp. 128～149.

島袋源七

1971「沖縄の民俗と信仰」谷川健一編『村落共同体』（叢書わが沖縄第四卷）木耳社、pp. 293～327.

高梨一美

2009「沖縄の「かみんちゅ」たち—女性祭司の世界—」岩田書院。

田中真砂子

1982「沖縄の女」綾部恒雄編『女の文化人類学』弘文堂、pp. 225～250.

中本正智

1981『図説 琉球語辞典』力富書房。

波平恵美子

1983「月経と豊饒」江淵一公・伊藤重人編『儀礼と象徴—文化人類学的考察—』九州大学出版会、pp. 101～130.

野口武徳

1972『沖縄池間島民俗誌』未来社。

プリミアノ、レナード・ノーマン（小田島建己訳）

2007「宗教民俗における方法の探求とヴァナキュラー宗教（Vernacular Religion）」『東北宗教学』3、pp. 129～153.

保坂達雄

1999「神を抱くツカサの生活 沖縄八重山の事例から」宮家準編『民俗宗教の地平』春秋社、pp. 205～219.

牧野清

1990『八重山のお嶽—嶽々名・由来・祭祀・歴史—』あ～まん企画。

馬淵東一

1974「沖縄先島のオナリ神（一）（二）」『馬淵東一著作集 第三卷』社会思想社、pp. 111～145.

1974「姉妹の霊的優越（邦訳）」『馬淵東一著作集 第三卷』社会思想社、pp. 163～191.

宮城栄昌

1979『沖縄のノロの研究』吉川弘文館。

宮城信勇

2003『石垣方言辞典 本文編』沖縄タイムス社。

渡邊欣雄

1996「沖縄の宗教と社会」ヨーゼフ・クライナー編『日本民族学の現在 1980年代から90年代へ』新曜社、pp. 202～223.

さわい・まよ
(立正大学)