

# 民間巫者の思想・言説から見る 現代沖縄の先祖観の諸相

## —先祖イメージの変容と都市シャーマニズム研究への布石—

新里 喜宣

### 1. はじめに

本稿は、トートナー問題についての再考と、ユタ<sup>①</sup>に対する聞き取り調査から得られた資料を踏まえ、現代の沖縄において「先祖」とは如何なる存在として捉えられているか示すことを主な目的とする。また、この課題設定は、「都市シャーマニズム研究」にもつながるものと考えられるため、その点についても論じてみたいと思う。

#### 1-1. 日本本土における先祖観の変容——概論

筆者の関心は、沖縄の宗教と社会について、本土復帰後、それが如何なる変容を呈しているか考察することにある。そのためには、日本本土における先祖観や死霊観の現代的諸相を、近代以降の変遷に留意しながら参考にする必要がある。以下、概観してみたい。

日本において、「イエ」と「先祖」は不可分の関係にあった[竹田1957]。そして、柳田國男の言説を持ち出すまでもなく、死者は一定の弔い上げを経ることで先祖に昇華するものとされた。特に戦前の日本においては、先祖というのはイエと系譜的連続性を持つものであり、その永続性を象徴するものであった。そして、子孫の社会的地位を根拠付け、家族・親族を「守護」する存在として認識されてきた傾向があるといえよう<sup>②</sup>[柳田1946]。

とはいえ、イエと先祖が不可分の関係にあり、先祖とはイエを守護する「権威ある」存在として認識されるようになったのは、主として近代以降、特に明治末から大正初期にかけて明治政府が打ち出した「家族国家観」が、法律や教育などに顕著に反映されるようになった時期である。近代以前にも「先祖」というカテゴリーはもちろんあったわけだが、それらは「死者の霊」などと明確に区別されていたわけではなく、イエ制度的な先祖観と比べると、「先祖」と「死者の霊」という区別はやや曖昧なものであったといえるように思う。森岡清美によれば、当時の政府が「家族国家観」という強固な連帯を伴うイエ制度、がっしりとした先祖観というものを打ち出したのは、既にイエというものが崩壊しつつあったことと無関係ではないという[森岡1984: 107-180]。即ち、一方ではイエ制度と「守護神」としての先祖イメージが醸成されつつある中で、他方ではイエの崩壊に伴う新たな先祖観が芽生えつつあったのである。

後者の代表例として真っ先に挙げられるのは「霊友会」である。霊友会は夫方妻方双系の先祖

供養を特徴とする。つまり、「イエの先祖」という範疇には本来ならば含まれない妻方の先祖も、そのカテゴリーに入ってくるのである。霊友会は、先祖がしっかりと成仏していないために、先祖は子孫を病魔や死霊などから守護する力を持っていないという災因論を特徴とする教団である。そのため、夫方妻方双系の先祖に総戒名を授け、先祖に家族の成員を守ってくれるだけの力を持たせようとする。夫方妻方双系に遡ることや、先祖をしっかりと成仏させるために子孫は先祖のことを供養しなければならないという論理からも明らかなように、この先祖観は、明治政府が打ち出した「家族国家観」、あるいは「守護神としての先祖」とは著しく異なるものである。ごく単純化して述べてきたが、戦前の日本における先祖についてのこの二つの方向性は押さえておきたい<sup>3)</sup>。

戦前から既に「イエの解体」は始まっていたという指摘は非常に示唆的だ。特に戦後から1970・80年代までに、高度経済成長やそれに伴う労働人口の都市への集中により、イエを代々守り伝えていかなければならないという観念は更に薄れ、イエではなく「夫婦」「家族」を中心としたあり方こそ理想とされるようになってくる。いわゆる「核家族」が社会において多数を占めるようになってくるのである。霊友会を調査した孝本貢は、戦後の日本本土における先祖とは、「守護神としては観念されにくく、家族が「危機的状況に陥ったとき、その苦悩の説明原理として表出しやすくなる傾向があり、その背景には、家産・家業観念の衰退、それに伴う家族の不安定性が関係していると述べている[孝本1988:103]。戦前の霊友会は、夫方妻方双系の先祖を可能な限り遡って供養しようとしたのに対し、戦後以降は両親、祖父母くらいに限って弔う傾向があり、これもまた一面において「核家族化」が進行し、戦前と比べると、「先祖」という概念が「家族」というものに更に引き付けられたものとなってきたことを示している[森岡1984:168-170]。「守護神」あるいは「権威ある」存在としての力強い先祖イメージではなく、子孫に「すがりつく」、どこか頼りない先祖観が広まってきたのである。また、伝統的な仏教的葬送儀礼に変化が見られ始めたのもこの時期である。井上治代が指摘するところの「脱継承」「双方化」が葬儀において一定の地位を占め始め、同時に、R・スミスがいう「私的情愛の領域」(メモリアリズム＝追憶主義)が先祖供養において重要さを高めてきたのもこの時期の特徴として挙げられるだろう<sup>4)</sup>[井上2003;スミス1981;同1983]。戦前から既に見られた、家族を中心とした先祖観が社会的に広まり、「先祖」に含められる対象の範囲が変容してきたのである。

しかし、戦後以降の家族のあり方を概観すると、主としてそれらは未だイエ制度的な基盤を共有しており、夫は外で働き、妻は主婦として子供を育て夫を補佐するという役割分担がある程度はつきり認識されていたことも事実であろう。先祖供養についても、核家族化と連動した動きが見られるものの、イエを継ぐべき男子がいればその子に継がせ、女子は「排除」される傾向があり、「イエの先祖」という先祖観は依然として受け入れられていた側面がある。しかし、1970年代・80年代以降の日本社会を概観すると、そういった規範性が更に大きく崩壊する変化が指摘できる。主としてそれは「個人化」という社会学的概念で説明されることが多い。例えば落合恵美子は、現代社会における個人化を当然の帰結と考え、「理念としての個人主義が望ましいからそれを実現しようなどというきれいごとではなくて、システムが否応なく個人を単位とする社会へ変わりつつある」と指摘する[落合1994:242]。それは、戦後日本の法制度などにおいては、単身者や共働き家庭は税制度や社会保険の面で不利な条件が与えられていたのに対し、現代におい

ては、必ず結婚して家族を作らなければならないという意識が社会の前提ではなくなったことに由来する。つまり、どのように生き、どのような生活を送るかは個人次第であるという考え方が広まったといえよう。また、それは男性が会社で働き、女性は主婦として家庭を守るという社会的規範が大きく崩壊したことも意味する。

この社会変動は、先祖観あるいは死霊観にも多大な影響を与えているように見える。近年、葬儀の現場において顕著に見られるようになった手元供養、自然葬、散骨などの新たな葬送儀礼が広く受容される背景には、死者たちを非常に近い存在として認識する一方、それらが人間を守護するという観念は薄れていく傾向が読み取れる[井上2004]。そこでイメージされている死者は、見守ってくれてはいるが、人間の苦難を救済する役割として認識されているかどうかは疑わしい。「守護神」あるいは「権威ある」存在としては捉えられていないように思われるのだ。それに関連して、イエ的、つまり系譜的連続性にもとづく先祖観というものあまり見られず、死者が「個人」というものに引き付けられ、「先祖」もまた生前親しかった死者たちとして認識されている節が窺える。その他にも、例えば「精神世界」「スピリチュアリティ」（新霊性運動）のような現代社会において顕著に見られる宗教動向を概観すると、先祖や他の霊的な存在は、それらを祀る意義こそ完全に失われているわけではないが、人間の吉凶禍福を司る特殊な力を保有しているとはあまり考えられず、個人の霊性に主な関心が向けられ、その個人主義的な側面が指摘されている[島菌1996]。以上のことに関連して、一つの傾向として指摘しておけば、この社会変動・宗教変動は、70年代・80年代以前の変化と全く異なるものというわけではなく、「私的情愛の重視」がますます広まり、「先祖」という語に含められる意味合いが大きく変化している現象なのである<sup>(5)</sup>。

近代以降の日本本土における先祖観と死霊観の変容について駆け足で見てきたが、ここで一つ述べておかななくてはならないのは、以上で紹介した論者のほとんどが指摘しているように、その変化はあくまでも大きな傾向としての話であって、「先祖」あるいは「死者の霊」の特性を一義的に捉えるのは著しく困難であるということである。先祖や死者の霊が持つ特性は、見る人の立場、方法によって異なるものであり、一義的に「守護神」「苦難の説明原理」と決め付けられるものではないのだ。また、死者、あるいは死者にまつわる悪霊などの何らかの意思が現実世界に影響を及ぼすという考え方は、なくなっているとは決していえないだろう。

しかし、時代的な変遷を踏まえて「先祖」という語の意味するところを探してみると、そこには明らかな変化が見出せることも、また事実ではないか。「先祖」とは系譜的連続性にもとづくものであると認識されていた時代に比べると、現代における「先祖」とは、以前ならば「死者の霊」というカテゴリーに入れられていた対象がそこには多く含められているように思う。この問題について何らかの答えを出すことは本稿の範囲を超えているが、近代化による社会変動としての「核家族化」「個人化」と呼ばれるものの影響により、「先祖」と「死者の霊」の区別が曖昧になってきている面があることはおさえておきたい<sup>(6)</sup>。

## 1-2. 問題提起, 課題設定, 方法, 意義

以上の議論を踏まえて沖縄の宗教と社会についてのこれまでの研究を概観すると、主としてそ

れらは1972年の本土復帰以前に行われ、その後の調査はほとんど行なわれていない点が指摘できる。元来、沖縄における先祖祭祀の形態については、仏教がほとんど浸透していないことが注目され、葬儀へのユタの関与がしばしば指摘されてきた。この点について桜井徳太郎は、「たとい仏僧の引導があっても、その前後に必ず民間巫女のユタを招いて死者供養の巫儀を執行する場合が少なくない」と述べている[桜井1973: 3]。多くの論者が注目してきたように、沖縄におけるユタの影響力は無視できないものがあり、それは葬儀の形態にも反映されていたのである。また、様々な儀礼の執行の際にも、ユタが関与するケースは非常に多かったことが報告されている。例えば、家族や親族一同が揃って行われる儀礼において、ユタは重要な役割を担うことが挙げられている<sup>(7)</sup>。その背景には、沖縄において、ユタという特殊な霊的能力を持った人が先祖や死者の霊に祈願を捧げないと、その祈りが「届かない」という観念が顕著に見られたということが関係していると指摘されている[池上1999: 422-467]。

また、先祖祭祀の形態から見出せる緊密な社会的連帯もこれまでの研究において注目されてきたことである。沖縄社会・文化についての研究においては、「門中」に代表される親族集団に関する活発な議論がなされてきた。門中とは父系血縁原理を主な規範として構成される親族集団のことを指し、その成員同士の密な交流が研究者の関心を引いたのである。また、地域共同体的な連帯にも関心が向けられ、沖縄文化の特徴として親族組織と併せて報告されてきた。沖縄の伝統的な葬儀形態においては、家族のみならず親族や地域の人々の積極的な関与があり、これら社会的連帯の機能や構造について多くの研究が積み重ねられてきたのである<sup>(8)</sup>。

筆者は、以上の研究の意義を否定する意図はないが、このような葬儀形態やその背後にある価値観が、現代の沖縄においても広く受容されているのかどうかについては疑問を持っている。日本本土においては先述したような変化が見られるのに対し、沖縄においてはどうなのかという視点が欠けていると思えるのだ。本土復帰以後の沖縄社会と宗教は以前とはだいぶ違うものになりつつあるという認識は一般的なものとしてあるように思われるが、実際に如何なる変容を呈しているのかについて探った研究はごくわずかであり、まだまだ論点が熟する段階には至っていない。沖縄社会と宗教の「変容」の問題を取り扱った研究として、主に[池上1991; 佐藤1999; 塩月1999; 島村1995]が挙げられる。いずれの研究も興味深い見解を提示しているが、日本本土に見られる先祖観あるいは死霊観の変容や、その背景としての社会変動が、沖縄においてはどのように見出せるのかについて正面から取り扱ってはならず、この点は課題として残っている。

以上の議論を踏まえ、本稿においては、沖縄における先祖観の変容について考えてみたい。本研究は、「伝統的」と括られ静態的に語られることの多かった沖縄の宗教と社会について、日本本土との比較の観点からの再考を促すことになり、そこに第一の意義があるといえよう<sup>(9)</sup>。

では、如何にして現代沖縄の先祖観を捉えるか。筆者はここで、ユタの思想の変遷を取り上げたい。以上の議論からも明らかなように、沖縄においてユタと民衆は切っても切れない関係にあった。そして、それは現在においてもあまり変わらないように見える。しかし、以下で述べるように、ユタの思想の内実を探ってみると、先祖についての考え方は大きく変わってきている。佐々木宏幹は、ユタは霊的な能力に長けていると考えられているものの、その宗教観は一般的な民衆が抱くものと大きな隔たりはないと指摘している<sup>(10)</sup>。ユタの思想について研究することは、沖縄の宗教観を把握することにつながるという考え方だ。本稿ではこの視点を採用し、ユタが抱く

思想についての考察から沖縄の先祖観を探ってみたいと思う。しかし、先祖祭祀の儀礼におけるユタの役割は重要なものであったとはいえ、そのみをもって沖縄の先祖観の全てが語れるとは到底いえない。この点は、トートナー問題についての再考や先行研究を頼りとすることで補っていききたい。

また、本稿の議論は、「民間巫者」「シャーマン」を中心とした宗教体系、即ち「シャーマニズム」の新たな展開についての研究に寄与できるものと考えられる。シャーマニズム研究はこれまで、いわゆる「民族社会」「未開社会」に主な関心を向けており、「都市におけるシャーマン」の宗教観やその巫儀の特徴はどのようなものかという視点は見逃されてきた。近年、それは反省点として挙げられており、「都市シャーマニズム研究」の必要性が指摘されるようになってきた<sup>(1)</sup>。この問題提起を受け、例えば佐藤憲昭は、東京都や新潟市など、いわゆる「大都市」「中都市」と呼ばれるところを調査し、都市のシャーマンが抱く宗教観、あるいはその巫儀の体系の特徴を把握することに努め、興味深い論考を発表してきた[佐藤1988；同1992；同1997]。

以上の研究はたいへん意義深いものである。だが、そこにおいては見逃されてきた側面もあるように思う。それは、これまで「都市」とは考えられてこなかった地域において「都市化」が進行する中で、シャーマン・シャーマニズムはどういった変容を遂げているのかという視点である。沖縄のシャーマニズムは、これまでまことに多くの論者が注目してきた研究領域である。この点を踏まえると、その担い手であるユタの宗教観、巫儀の体系の変化を考察することも、「都市シャーマニズム研究」においては重要だといえるのではないだろうか。

わずかな事例ではあるが、本稿において紹介するユタの宗教観、巫儀の形態は以前とはだいぶ違うものとなっている。これは恐らく、「都市化」という問題と無関係ではないだろう。本稿において主に依拠するのは「核家族化」「個人化」という社会学的概念であるが、それらは「都市化」というものと密接に関連しているといえよう。本研究は、沖縄社会がかかる変化を経験する中で、「シャーマニズム」がどのような変化を呈しているか可能な限り示し、都市における「シャーマン」の形態を理解する一つの礎になることを目指す。「シャーマニズム」の社会的インパクトが現代において如何ほどのものなのか、それを過大評価するわけにはいかないが、少なくとも沖縄においてはまだまだ活況を呈しているように見える。その意味において、「都市シャーマニズム研究」は「現代社会と宗教」という大きなテーマに何らかの貢献を果たせる分野といえるのではないか。本研究は、そこに第二の意義があるといえるだろう。

とはいえ、本稿の議論には一定の限界があることも認めておかななくてはならない。「先祖観」や「死霊観」というものは、同一文化に属する人々の間においても異なる場合があり、また、一個人の内面においてさえ、それは固定的なものではない。加えて、本稿で扱うユタの事例の数はわずかであり、大きな議論の俎上に載せるには足りないという印象を与えるかもしれない。この点は今後の課題として残る。しかし、一定の限界は認めつつ、足りない部分は先行研究を助けとして補うことで大きな傾向を把握することはできると考える。論旨としては、現代の沖縄において、「先祖」とは「私的情愛の重視」を色濃く反映する存在として捉えられ、本来ならば「死者の霊」というカテゴリーに入れられていたものも指すようになってきていることをまず指摘する。続いて、この変化は、先祖というものが「家族」や「個人」に引き付けられたものとなってきたためではないかと示す。最後に、先祖観あるいは死霊観におけるかかる変化は、シャーマニズム

の巫儀の形態にも影響を与えていると述べることになる。

## 2. 沖縄の先祖観・死霊観

先行研究において沖縄の先祖観とはどのようなものとして捉えられてきたか、死霊観やカミ観念と併せて概観することから始めたい。だが、その前に、本稿において主に取り扱うのは近代以降の沖縄の先祖観であることを断っておく。既に[小田1987; 同1996]によって示されているように、近代以前の沖縄において、先祖祭祀というものがどの程度社会的に重視されてきたのかは不明瞭である。即ち、特に近代以降「門中」に代表されるがっしりとした親族組織が編成される中で、曖昧であった「先祖」と「死者の霊」との間における区別がある程度しっかりと意識されるようになり、先祖が「権威ある」存在として認識されるようになったという見解である。この指摘はたいへん重要であり、見逃してはならない点であると思われる。本稿においてはこの視点を採用し、特に断りなく「沖縄の先祖観」と記す場合は、主に近代以降のことを述べていることをご承知願いたい。

しかし、近代以降がっしりとした先祖イメージが形成されたとはいえ、それでも沖縄においては、「先祖」と「死者の霊」の区別について曖昧な面が依然として残されていることは指摘しておかなければならない。それは、沖縄において、死後49日を過ぎると「死者の霊」は「先祖」になるという観念はあるようだが、「死者の霊」と「先祖」の「特性」についての差別化は不徹底であるように見えることに由来する。塩月亮子が「死者はみな、浄化と穢れ(災因)との間を行ったり来たりする」と指摘するように、例え先祖が他界で安定した状態にあるとしても、それは死後間もない死者の霊のような特性も備えているということになるのだ[塩月2001: 222]。以上の複雑な諸相は、本稿で何らかの結論が出せる問題ではないため、適宜それぞれの語に詳しい説明を付け加え、可能な限り解きほぐしながら論ずることで補っていきたい。

桜井徳太郎は、沖縄の先祖観あるいは死霊観として、「死後もなお引きつづき現世での生活と同じ様式が展開するものと観念される」傾向があるとする[桜井1973: 43]。そして、本土のように、弔い上げを経て死霊から先祖あるいはカミへ昇華するという観念も確かに存在するようだ[柳田1946]。他方、死霊はいつ先祖、カミと化すのか、あるいは果たして死者の霊や先祖の全てがカミになるのかどうかについてはあまりはつきりしておらず、議論が分かれるところであると指摘されている[赤嶺1996]。

死者の霊が他界で安定した状態と化すのかどうかについて、人々の意識のレベルにおいて不明瞭であることは、沖縄の先祖観や死霊観を考える上で極めて重要と思われる。村武精一は、沖縄における先祖と子孫の関係を一言で表すとすれば「相互依存」にあるとする[村武1975: 292]。先祖は子孫に祭祀してもらわないと死後の世界で安定した生活を送ることはできず、子孫としても先祖があな世で安寧に過ごしてもらわないと、現世で生活する上での支障をきたすと考える傾向があったのだ。概して、沖縄において死者の霊や先祖が生者に多大な影響を与えるという観念は根強い。この点について、W・P・リーブラは「カミは全知全能ではないが、人間のもっていない点を具有していて、そのために人生のできごとを見守ったり、左右したり、変えたりすることができる。カミは本来善でも悪でもなく、情緒的には中立を保っているといえる」とする[リ

ーブラ1974：26]。つまり、先祖やカミというのは、人間がしっかりと祭祀を行っている限りにおいては頼もしい存在であるのに対し、他界と現世の関係上何らかの問題が発生すると、途端に人間に対して恐ろしい力を発揮してくるものと見なされていたのだ。

リーブラは、先祖のような超越的な存在が子孫に何らかの影響をもたらすという観念が沖縄において広く見られることを指摘したが、実際はかなり複雑な諸相を孕んでいることを付け加えておきたい。池上良正は、ユタに対する調査から得られた資料を踏まえ、先祖と子孫の関係の歪み、あるいは「宇宙＝生命的」世界像の何らかのもつれによって先祖が苦しみ、その苦しみが「知らせ」として子孫に伝わる観念は確かに存在することを指摘している。冒頭で概観したように、例えば日本本土においては、「先祖が祟る」というよりは、子孫を病魔や死霊などから守るための力を先祖が持っていないために、先祖は子孫にすぎるといふ先祖観が見られ、先祖が悪影響をもたらすという考え方はあまり見られないように思える。この点を踏まえると、沖縄においては、先祖が苦しんでいるという観念は同様であるが、子孫に何らかの悪い影響を与えるのもまた先祖であるという考え方も可能であるように思われ、それが沖縄の先祖観の一つの特徴ではないかと感じられる。

しかし、事情は複雑であり、その「知らせ」は先祖が意図的に子孫に伝えているのか、換言すれば、先祖に悪意があるのかどうかについては、難しい問題である。何故なら、「宇宙＝生命的」世界像のもつれ自体が災因として子孫に影響を与えており、先祖はそれを伝えようとしているという考え方も可能になるためだ。例えばユタの宗教観においては、子孫は先祖の「苦しみ」を感じ取り、先祖に代わってその苦しみの原因となっているものに対処すべきという考え方もあり、先祖自体に超越的な力があるのではなく、先祖を取り巻く何らかの力が子孫の生活に影響を与えているという見解も可能にする。以上の側面は、かなり複雑であり、本稿において何らかの結論が出せる問題ではない。そのため、ここでは、先祖あるいは他界の様相が強烈なインパクトを持って子孫に迫ってくるという考え方が見出せる、と指摘するに留めておきたい<sup>(12)</sup>。本稿においては、便宜上、「先祖の祟り」「先祖の知らせ」「先祖が持つ超越的な力」といった言い方をすることもあるが、以上の複雑な諸相に注意を払っていることを述べておく。

視点を変えて、先祖と子孫を結ぶ「系譜」についての意識が沖縄においてはかなり濃厚であったことも指摘しておこう。「父系血縁原理」「男系原理」と呼ばれるが、父方の血縁に連なる代々の先祖は、子孫と深い関連性をもっているという考え方である。先行研究で紹介されたユタの事例を概観してみると、その災因論に登場してくる先祖とは、依頼者から見て数世代、ときに数十世代遡る先祖が多く含まれている。安達義弘は、沖縄に住む人々には自己より遡る系譜を琉球王朝にまで繋げていこうとする志向性があるとし、このような系譜意識が広く見られることを示している[安達2001]。沖縄において、先祖との系譜的連続性が如何に重んじられてきたか、よくわかるだろう。

続いて、本節の議論についてより深く理解するために、ある一人のユタを紹介し、その先祖観を探ってみたい。彼の言説には以上の議論に関わる要素が多々見出せる。詳しく見ていきたい。なお、筆者は、現代の沖縄における先祖観は以前と比べて変化していると考えているが、それは大きな傾向としての話であって、本節で紹介するような先祖イメージが沖縄においてもはや存在しないと断ずるわけではなく、これは強調しておきたい。本節で紹介するユタと、第四節で紹介

するユタの思想の間には大きな開きがある。ダイナミックに変化しつつあるが、変わっていない部分も残されているのが沖縄の現状であり、ユタの思想における差異はそれを物語っているのではないだろうか。

## 2-1. 事例① Tさん（男性、浦添市在住、72歳）

Tさんは、ユタが成巫する際に一般的に経験するとされるイニシエーション、通称「カミダーリイ<sup>(13)</sup>」を経験した後、その宗教者としての使命に目覚め、日々忙しく「ハンジ<sup>(14)</sup>」に勤んでいる宗教者である。彼は自宅兼仕事場で依頼者と接し、依頼者の悩み、不幸、苦難の原因を明らかにし、その対処法を示すことを主な職能とする。その宗教観は、これまで報告されてきた民間巫者のそれと大きな違いはないといえよう。以下の記述は、聞き取り調査で得られた資料と彼の著作が中心となっている<sup>(15)</sup>。

Tさん自身が語るには、彼の職能のほとんどは「シジタダシ」にあるという。「シジ」は「筋」、「タダシ」は「正す」を意味し、シジタダシとは位牌の継承の間違いを修正することを指す。沖縄には厳格な父系血縁原理が根付いており、それを守らないと先祖や他界から何らかの影響が及ぼされるという考え方は根強い。しかし、今日深刻な事態に陥っている少子化や過疎化などを踏まえると、女子を排除し、長男が位牌を継ぐことはかなり難しいと思われる。筆者がその旨をTさんに伝えたところ、彼は以下のように答えた。

霊界と現世を同じに考えてはいけない。現世でちゃんと長男が位牌を継がないと、様々な不幸が生じる。私の所に来る人の90%は位牌継承を間違えている。間違えているから、先祖が苦しんで子孫にその苦しみが返ってくる。特に、子供の非行、身体障害者が生まれるなどは、全部位牌継承を間違えていることにその原因がある。位牌継承を間違えていたら、子孫は絶対に繁栄しない。逆に、位牌継承をしっかりとした手順で行なえば、子供も増える、暮らしも豊かになるなどの利点がある。その証拠に、沖縄は日本で一番出生率が高い。<sup>(16)</sup>

彼にとって、先祖の影響力が如何に強いものと意識されているかが窺える。Tさんによると、ふつうの人は先祖の意思を感じ取ることができない。そのため、彼は自身が率先して儀礼を行い、あるいは依頼者を連れて様々な御嶽を廻る。そうすることで、依頼者と先祖、あるいは依頼者と先祖を取り巻く「宇宙＝生命的」世界像の歪みを修正することができると考えているのだ。このような巫儀の体系は、ユタが一般的に行うことであるといえよう。

ここでイメージされている先祖は、マイナスの影響をもたらすだけの存在ではないことも確認しておきたい。リーブラが先祖やカミのことを「情緒的には中立」としたのもこの特性によるのだろう。事実、Tさんは先祖の苦しみによる人間の不幸を多く説く一方、決まりさえ守れば人間は幸せにその生を全うすることも力説する。彼の思想においては、先祖は非常に頼もしい存在と考えられていることがわかる。例えば、事業の成功のためには先祖への祈りが不可欠であるとも言ったり、子供の成長や健康のためにも先祖への畏敬の念は大切であるとも語っていた。筆者はTさんとの面談において、彼にとって先祖が如何に力を持った存在として認識されているか、ひし



ひしと感じた。先祖とは絶大な力を持ち、人間に対して大きな影響力を持つ存在と考えられているのだ。

また、先祖と子孫のつながり、つまり「系譜」が彼の思想においてはかなり重要な位置を占めていることも確認しておきたい。「先祖」とは、血筋を基盤とした系譜で子孫とつながり、何代も遡って確認できるものであると意識されているのだ。それは、以下の言葉によく表れている。

婿養子をするとな、先祖から怖いものが来るのですよ。先祖も血縁でつながっていない人が来ると大変だからね。あの世で騒ぐのです。だから婿養子は沖縄ではやりません。沖縄で婿養子をしたらね、終わりですよ。もう、みんな絶える。いけません。<sup>(17)</sup>

先祖と子孫との男系血縁的連続性がかなり強く意識されていることがわかるだろう。では、その先祖とは依頼者からみてどの程度遡って認識されているかということ、依頼者より二代、三代上の世代の可能性もあれば、十代以上前の場合もある。Tさんの著書には、依頼者からみてかなり「遠い」先祖が頻繁に出てくる。依頼者とその先祖との「面識」は皆無である場合も少なくない。沖縄における「先祖」とは、系譜に沿って何代も遡って認識される傾向があり、「私的情愛の重視」的な要素を排除するわけではないが、それと同様に（あるいはそれ以上に）何世代も前の先祖への意識はかなり濃厚であったということが指摘できるだろう。

### 3. トーミー問題・再考

本節では、「トーミー問題」を改めて分析し、沖縄の先祖観が変容する様を示したいと思う。この社会問題については多くの論者がまとめており<sup>(18)</sup>、本稿においてはその概略を述べるに留め、従来の研究では見逃されてきた側面を指摘したいと思う。

「トーミー」は先祖の「位牌」を意味する。「トーミー問題」とは、地元の新聞社である「琉球新報社」が1980年1月14日の朝刊で行った企画「うちなー、女・男」を皮切りに、沖縄の位牌継承の慣行が女性の人権を侵害しているとされ、旧慣是正の運動に発展していった事態を指す<sup>(19)</sup>。沖縄においては男子、特に長男が位牌を継ぐことが理想とされている。また、位牌と財産はセットで継承されるべきと考えられており、女性は辛い思いをすることがかなり多くあったようだ。例えば、男子が生まれず女子しかいない家は、位牌と財産を継ぐものがいないとされ、父方の親戚から養子をもらうことが理想とされる。しかし、養子候補である男子が、その家と親密な関係にあるとは限らない。全く面識がなかったり、むしろ険悪な仲である場合もあった。このような状況においても、女子が継ぐことはどうしてもできないとされ、泣く泣くその男子に譲り渡すケースも多々あったようだ。

その他にも、男の子ができるまで子供を生み続けなければならない嫁の苦勞、長男の家に嫁いだ女性の不運な境遇、財産を見ず知らずの親戚に持っていかれた経験など、位牌継承にからむ様々な問題が新聞紙上や各種のシンポジウムで語られた。また、トーミー問題においてはユタへの批判も多く見られた。前節のTさんの言説からも明らかのように、ユタの思想において父系血縁原理はかなり大きな比重を占めていたといえる。そのため、位牌継承の慣習の裏にはユタが

いるとして批判されることになった。トートーメー問題の社会的インパクトはまことに大きく、当時の編集者は「予想を超える反響があり、社会部の直通電話は、連載をはじめると同時に鳴りっぱなしになった」と語っているほどだ[琉球新報社編1980:1]。

トートーメー問題は沖縄社会の大きな転換点の最中に起こった、ということについては多くの論者が賛同するところである。本土復帰を境とし、沖縄の風土において古くから培われてきた文化的慣習が、新たな価値観の浸透によりその矛盾を露呈することになったわけである。例えば大橋英寿は、トートーメー問題が起こった理由を、「慣習法的価値観」と「新民法的価値観」の「拮抗」に求めている。慣習法的価値観とは、父系血縁原理に代表される親族組織構成上の規範であり、新民法的価値観とは、夫婦家族制を理念とした近代的な価値観を意味する。当時の沖縄においては、父方の血縁に則った位牌継承を理想とする考えがある一方、夫婦を中心とした家族のあり方も定着しつつあり、その拮抗状態にあったためこの問題が起こったという説明である[大橋1998:115-134]。

トートーメー問題において最も盛んに唱えられたことは、親戚が自分の家のことに口を出してくる、位牌は男が継がなければならないというのがそんなのは時代遅れだ、大切なのは位牌継承ではなく家族の幸せ、等々であった。これらは、慣習的な価値観と夫婦家族制的な価値観のせめぎ合いを印象的に示しており、以上のことを踏まえると大橋の上述の指摘は妥当な見解であるといえよう。

### 3-1. 先祖をめぐる論争

他方、トートーメー問題について、先行研究においては未だ十分に説明されていない部分がないわけではない。それは、トートーメー問題の主題の一つは「先祖をめぐる論争」であったことだ。先述したように、この社会問題は主に女性の人権問題として扱われ、先行研究においても社会構造についての議論に終始してしまった印象を覚える。即ち、如何なる構造的基盤のもと女性が辛く悲しい境遇に置かれているのか、という点に議論が集中してしまったのだ。社会構造についての議論に意味がないと批判する意図はないが、本稿の冒頭部分において概観したように、社会の変化は先祖観にも多大な影響を及ぼすことを忘れてはならないだろう。その点が、先行研究においては見逃されてきたと思われる。事実、深く掘り下げてみると、先祖についてのイメージが変容しつつあったことも、トートーメー問題が起こった理由の一つに挙げられそうだ。

トートーメー問題においては女性が位牌を持って良いと高らかに叫ばれた。しかし、その一方で、「男系継承は沖縄の美德」だと主張する論者もいたことを忘れてはならない。例えば、以下のような言説は新聞紙上にたびたび見られた。

たたりというのは一、二代で表れるものではない。赤の他人に継がずというのは、それでもう血筋は切れてしまうということだ。そういうことをするとまた同じことをくり返すことになる。内地の風習を見聞きした人がこういうことをいい出すのではないか。[男性、那覇市在住、1980年2月15日朝刊]

前節でまとめた、沖縄の先祖観というものがよく表れている文章といえよう。先祖とは子孫と系譜でつながるものであると認識され、それは子孫に対して大きな影響力を持ち、しっかりと祭祀されている限りにおいてとても頼もしい存在と考えられていることが窺える。この記事の他にも、決まりに従って先祖を祀れば親を大事にする心が育ち家庭が乱れることはないという主旨の投稿もあり、男系に沿って先祖を祭祀する積極的意義などもたびたび説かれた。

しかし、以上のような投稿はどちらかといえば少数派であったことも事実である。トートーメ一問題においては、現代の日本本土における先祖観にかなり近いイメージで先祖について語られることが多かった。

ご先祖さまのことで生きている人間がしきたりや信仰で悩まされていますが、信仰はしあわせのためにあるのだから、自分の意志でこういうものはなんとかしてもいいのではないですか。女であろうが男であろうが先祖さまは心の中にあるので、自分たちで破ったらどうか。今のは拝み信仰に流れて心の信仰になっていない。うちは継ぐ継がないは自由をしています。[女性, 55歳, 那覇市在住, 1980年1月7日朝刊]

この投書において、先祖が人間に及ぼす超越的な力是否定されている。先祖は人間の吉凶禍福に直接関わるものではなく、生きている人間こそが人生を切り開く力を持っていると考えられている。「先祖さまは心の中にある」という言い方は、「私的情愛の重視」として、生前親しかった死者との交流こそ尊重されているように感じられる。また、それに関連して、「継ぐ継がないは自由」ということは、系譜を重んじない思考であるともいえるだろう。

娘だけの場合、養子をもらってまで他の人に継がせる必要はない。娘がついでもいいではないか。ユタなどは“先祖のたたり”を口にするが、どこの先祖が子孫にたたりを与えるのか。先祖は子孫の健康や幸福を願うのが当たり前だ。[主婦, 60歳, 那覇市在住, 1980年2月15日朝刊]

先祖は子孫の幸福を願ってくれている。しかし、この投稿文を見る限り、先祖が人間の幸せを保障するだけの力を持っているのか、甚だ疑わしい。頼もしい存在というよりは、そっと近くで見守ってくれている優しい死者たちとして考えられているように感じられる。先祖は何も悪いことはしないぶん、子孫が何か失敗したとしても、それは先祖のせいではなく、その子孫の努力が足りなかったということになるのではないか。大切なのは子孫がどう生きるかであって、子孫の主体性こそ尊重されていると思われる。

その他にも、「先祖が子孫にたたるなんて、そんなバカなことがありますか、第一、子孫にたたると思う人はどこにもいませんよ。こんなことは当たり前のことじゃないですか」[女性, 83歳, 1980年2月3日朝刊]、「生きている人間を中心に世の中がまわらないといけないと思う」[主婦, 28歳, 具志川市在住, 1980年2月4日朝刊]、「現代では一番身近な者が継ぐのがいい。祖先は子孫を見守るものであって、きちんとおまつりしないからといってたたりしない。そんな祖先はいない」[男性, 1980年2月20日朝刊]など、先祖について多くの投稿が寄せられた。

祟りはないと叫ぶその気持ちは、現代に生きる我々にとって親しみやすいものであると考えられる。しかし、1980年という時期に、沖縄でこのような言説が見られたことは改めて考え直してみる必要があるのではないか。当たり前のことではあっても、それは沖縄にとっては一大変革であったと思われる。筆者は社会構造上の変化がトートーメー問題の直接の引き金になったことは否定しない。だが、それに伴い新たな先祖観が芽生えつつあったことも無視してはならず、その点はこれまで見逃されてきたといえる。位牌は誰が継いでもよく、祟りなんてないし、生きている人間の努力に幸せはかかっている、と考えていても、他方で、位牌は男が継ぐべき、それをしっかり守らないと先祖が苦しみ「知らせ」が来る、でもそれさえ守っていれば現世は安泰だ、という考えを持つ人もいた。そこに根本的なディレンマがあり、両者の先祖観が食い違い、トートーメー問題という論争に発展したのではないか。つまり、「先祖」として認識される対象やその特性が変容する過程における葛藤を背景として、トートーメー問題は起こったのではないかと考えられるのだ。

もとより、先祖観の変容の基盤には社会構造の変化が大きく関わっていると思われる。そのため、本稿の指摘を全く新しいものだと主張するわけにはいかないが、社会の変化に伴う新たな先祖観の萌芽は示せたと考える。

#### 4. ユタの先祖観における現代の変容

トートーメー問題が起こって30年近くが経過している。現在の沖縄の先祖観は果たして如何なるものであろうか。現代の日本本土における先祖観に限りなく近づいているのが現状であろうと筆者は考えている。つまり、「先祖」というものが「家族」「個人」に引き付けられ、本来ならば「先祖」という概念には含まれないような死者たちを主に指すようになってきているのだ。このことをより具体的に示すために、本節では三人のユタを紹介し、沖縄の先祖観における現代の変容を示すことにしよう。なお、彼らの成巫過程や営業形態についての説明は省かせていただき、巫者が抱く先祖観の具体的諸相を見ていきたいと思う。

##### 4-1. 事例② Nさん（男性、那覇市在住、68歳）

Nさんは、家相診断を専門としたユタである。依頼者は電話で予約を取り、彼の自宅に赴く際には家の見取り図を東西南北がわかるよう書いて訪れるらしい。筆者も、彼の著書に記してある住所をもとに電話番号を調べて連絡した際、家の見取り図を書いてくるよう言われた。FAXで家の見取り図を送ってもらえば事は足りそうであるが、実際はそれでは駄目らしい。依頼者と会ってその人のチヂガミ（守護神）をみない限り、どのような家相が正しいのか、判断に苦しむようだ。本項では彼が説く正しい家相を紹介するが、実際はかなり複雑であり、本人にしかわからないことも多々あるという。それ故、依頼者の要望があれば沖縄のみならず九州や関東などにも遠征すると語った。彼のこの人気ぶりは、そのハンジをもとに救われた依頼者がいることも関わっているのだろうが、彼の息子の存在も大きいように思う。彼の息子はメディア関係の人であるようだ。筆者はまだ確認できていないが、息子に紹介されてテレビで取り上げられたこともあるらしい。また、彼の著書は沖縄のごく一般的なスーパーなどにも置かれており、人気の高さが窺

える<sup>(20)</sup>。以下の説明は、聞き取り調査と、Nさんと彼の息子との共著にもとづく<sup>(21)</sup>。

Nさんにとって、先祖は特別な力を持たない存在であるといえよう。事実、彼は筆者に「先祖が祟るなんてあるはずがない」と語った。彼は家相診断を専門とすると述べたが、家相を診るということは、家に宿るカミにとって住みやすい家の造りとなっているか、彼の霊的な能力を用いて判断することを意味する。彼の思想においては、北西に水物（トイレ、台所、お風呂）をまとめた造りが理想的な家の建て方となっている。女性が膝を抱えた状態で、それがすっぽり家相図と重なっている姿をイメージし、頭が東か南に位置して、お尻の部分が西か北に当たる造りが正しいという。なぜ女性でなければならないのか問うと、家は人間にとっての母体であり、家に宿るカミを母として崇めなければならないためだと語った。彼の思想について考える上で最も重要なのは、家に宿るカミである。Nさんは、家に宿るカミ以外に超越的な力を持つものがあるとは考えていない。以下の言葉は、彼のその考えを端的に物語っているといえよう。

建物の下に人骨が眠っていることを知らずに家を建て、住んでいる人が金縛りにあつたり眠れなかったりしたという話を聞いたことはありませんか。確かにそういう場合も神様方からの「知らせ」が早く来ます。ここで誤解してほしくないのは、その人骨、つまり家の下に眠っている仏様が祟ったりしているわけではないということです。人の霊が生きている人間に祟ることは絶対にありません。[長嶺1998：177-178]

人間は死んで先祖になっても超越的な力を持つことはないという宗教観だ。彼は、家に宿るカミにのみ特殊な力を認め、先祖にはそれはないと考えている。この思想をどう考えたら良いか。元来、沖縄においては、家のみならず実に様々なところに霊性を見出し、そこに宿る死者の霊や先祖、あるいはカミといったものへの崇敬の念を持つことが大事だとされてきた。Nさんにおいても、そういった宗教観はある程度保持されている<sup>(22)</sup>。しかし、注目に値するのは、Nさんの思想は「家」「家族」というものにかかなり引き付けられていることだろう。家の「外」には超越的な力を持つものは存在しないと考えられているのだ。

彼のこの宗教観は、先祖祭祀の方法についての言説にも表れている。Nさんは、出張して家相を診に行くことはあるが、先祖への拝みや家のカミに対する儀礼には同伴しない。彼によれば、家は母体であつて、その母体の子供はそこに住む家族に他ならない。そのため、Nさん自身が祈りを捧げても意味がなく、家族の成員が心を込めてやるべきだとする。しかし、やはり家相こそが大事なのであつて、拝みの形式や位牌の継ぎ方などは各人がベストな選択をすれば良いと考えている。「家」「家族」に高い価値を置くため、先祖と子孫の系譜的なつながりにあまり関心が向けられていないことが窺える。系譜で連なる先祖ではなく、生前親しかった死者たちを先祖と観念することを可能にしている思想といえるだろう。

他方、Nさんの宗教観の興味深い点は、「家」「家族」にかかなり引き付けられつつも、それが第一節で述べた沖縄の先祖観と並存していることである。それは、先述した系譜意識にもよく表れている。Nさんは、先祖祭祀の方法などにはほとんど関心を払わないが、系譜意識は全くないかといえば、そうではない。例えば、カミの「知らせ」が誰に伝わるのか、という点がある。事例①のTさんは、「知らせ」が伝わるのは子孫であり、それは男系血縁でつながっていれば誰にで

も降りかかりうるという。この点についてはNさんも全く同様である。Nさんによれば、家相を間違えるということは、カミの「知らせ」が子孫に代々伝わってしまうから怖いのだという。沖縄の伝統的な用法で「マニカタ<sup>(23)</sup>」という概念があるが、それはしっかりと保持されているのである。家族というものにかなり引き付けられた宗教観が見出せる反面、家族の枠を超えた根強い血縁意識が印象的な事例であるといえよう。

#### 4-2. 事例③ Mさん（男性、浦添市在住、50歳）

筆者がMさんと会い、諸々のことについて話を伺った感想を端的にまとめると、彼をユタと言ってよいのかどうか、とても迷ったということに尽きる。ユタについて学び、研究してきたものならば恐らくそのように思うであろう。Mさんは周囲の人からユタと思われているようだし、彼の思想について深く探ってみると、沖縄の伝統的な宗教観との連続性は見出せる。しかし、従来理解されてきたユタの特性とは断絶した部分の方が多いのではないかと。以下、Mさんへの聞き取り調査をもとに考えてみたい<sup>(24)</sup>。

彼にとって、先祖とは超越的な力をもつ存在ではない。厳密に言えば、人間の人生を左右する超越的な力というのは、人間一人一人に宿る守護神のみが持つのであって、死者の霊や先祖のような超越的なものが保有するものではないと考えられている。彼のハンジを見聞きして気づくことは、死者の霊や先祖についての言及が極めて少ないことである。しかし、それはMさん自身がそれらの存在を否定することにはつながらない。Mさんは、「沖縄の人は形式にこだわりすぎている」と言う。その意味を筆者なりにまとめると以下ようになる。基本的に、ふつうの人は霊を見たりすることはできない。確かにそういったものは存在する。だが、それらが崇ると考えるのは間違いだ。先祖についていえば、先祖が子孫を恨むわけがない。先祖が願うのは子孫の幸せである。だからこそ、我々は先祖に感謝の気持ちを持たなければならないが、大切なのは気持ちであって、位牌の継ぎ方や拝みのやり方のような「形式」ではない、となる。

Mさんのところに来る依頼者は、彼らの周りに起こった出来事を自分なりに解釈して、先祖の祟りではないかと考えている場合が多いという。しかし、Mさんは先祖が子孫に何らかの影響を及ぼすとは考えていないので、彼は敢えて先祖についての話を避け、家族内の不和に関する相談事であれば個人個人の性格の問題に原因を求めたり、事業の失敗であれば取引先への心遣いの欠如であったり、内面の問題から導いていく。では、我々は自己の内面を磨き相手への思いやりさえ持てば良いのかと問えば、そうではないという。彼にとって、自己の内面についての省察は、自分自身に宿る守護神の存在を感じ、その恩恵を感じる上での出発点なのだ。まず大事なのは守護神をしっかりと認識することであり、人間はそれを通して先祖に祈りを捧げるべきである、とする。

彼の宗教観を理解する上で核となるのは、「守護神」である。彼によれば、これは誰にでも宿っているものらしい。心臓に位置するところに居ようだ。人はこれを通して死者の霊や先祖と接し、我々を育ててくれた恩恵に感謝するべきだという。この論理において注目したいことは、伝統的な宗教観において死者の霊や先祖が持っていると言われた霊的な力が、人間の内に宿る守護神に移し変えられていることである。沖縄の文化的脈絡において、「守護神」とは新しい概念で

はない。それはしばしば「チヂガミ」と呼ばれ、ユタのみならずあらゆる人に宿るものとされてきた。ユタの宗教観において、チヂガミとは死者の霊や先祖と交流を図る上で一種の「仲介役」であると認識され、それは先行研究においても実証されてきたことである<sup>(25)</sup>。しかし、ここが重要なのだが、チヂガミとはあくまでも「仲介役」であって、ある種の特別な役割があると認められることはあっても、それに格別の意味が付与されることは無かった、と言えるだろう。即ち、霊的な力の優劣について、チヂガミと死者の霊や先祖との間に微妙な差異はあったとしても、はっきりとした差別化はあまりなかったと考えられる。だが、Mさんはチヂガミと死者の霊や先祖とを完全に区別している。彼は、死者の霊や先祖に対して崇敬の念を抱くべきであるとするが、それらは人間に対して影響力は持っておらず、人間の人生を切り開く力は守護神にこそあるものだと考えている。

以上の議論から、Mさんにとって、先祖とは何らかの超越的な力を持つものではなく、それは子孫を温かく見守ってくれてはいるが、現世で生きる人間の意思もしくは内面に宿る霊的な力こそ大切であると考えられていることがわかるだろう。「個人」に高い価値を置く宗教観である。

では、系譜意識の方はどうか。この点については、先述したNさんと同様に、男系血縁的な観念と、個人主義的な価値観が混在しているようである。筆者は彼に父系血縁についてどう思うかと多く聞いた。以下の言葉は、筆者が「位牌は誰が継いだら良いのでしょうか?」と聞いたあとの彼の応答である。

絶対この答えが正しいってことはない。ケースバイケースですね。男の子がたくさんいて、それでも女の子が継ぐとかはダメ。でも、男の子が一人いるけど、少し障害があるとか、知能が遅れているとか、その場合は女の子が継ぐか、その女の子に子供ができれば継がせる。長男は家を継がないといけないから、次男坊に継がすとか。自分（Mさんのこと一筆者註）はそこで変わっているって言われる。だって理不尽でしょ。誰だって親は大事だよ。<sup>(26)</sup>

父系血縁の根強さを感じさせる一方で、それに囚われない生き方を提示する発言といえる。Mさんにとって、先祖と子孫の系譜的連続性はあまり問題ではないようだ。彼がよく口にするのは、「この少子化の時代に誰が位牌を継ぐべきかルールがあるなんて時代遅れだ」ということであった。できるなら父系血縁は維持した方が良い。しかし、それが適わなくなり、慣習が日常生活の妨げになるのならこだわる必要はない。大切なのは人間の幸せなのであるから、という主旨の発言である。

以上の議論をまとめると、彼の思想における「先祖」とは、生前親しかった死者たちが主にイメージされており、「個人」に重きを置くためか、先祖が持つとされた超越的な力も失われているといえよう。筆者としては、彼の思想における「先祖」とは、力強く頼もしいものであるとはいえないと考える。ユタが従来持っていた価値観をどこか留めながらも、極めて新しい考えを抱いている巫者である。

#### 4-3. 事例④ Rさん（女性、那覇市在住、42歳）

Rさんの思想において、「ユタ的」なものはほとんど見出せない。事例③のMさんにも似たよ

うな傾向はあるが、彼にはまだどこか「ユタ的」な要素は見られた。しかし、Rさんの宗教観における「先祖」というものを踏まえると、彼女はもはや「ユタ」とは言いえないかもしれない。とはいえ、宗教観はかなり新しいものの、彼女自身がユタを名乗っており、「カミダーリィ」は経験済みのようだ。そのため、本稿においては彼女をユタとして紹介することにしたい。以下、Rさんへの聞き取り調査に基づき、彼女にとって先祖とは如何なるものか見てみよう<sup>(27)</sup>。

実証することは難しいが、筆者としては、沖縄の現状を踏まえるとMさんやRさんのような巫者が現在かなり増えているのではないかと考えている。特にRさんは、沖縄の伝統的な用法で霊の世界を説明することはせず、先祖の影響力も口にしない。また、系譜意識もかなり薄れている点において際立つ特徴を見せている。Rさん曰く、依頼者が訪れてくる際、彼女が最も重視するのは「如何にその人が自分をしっかり持つことができるか」である。端的にいえば、自分がしっかり生きることが大事で、死者の霊が悪影響を及ぼすことなどないと考えているのだ。しかし、そうは言っても人生に容易には納得できない問題事は付き物である。筆者がそのような尋ねた際の彼女の応答を簡潔にまとめると以下ようになる。確かに人生には色々と理不尽なことが起きる。だけど、それを先祖の祟りのせいにするのはおかしい。私達のおじいちゃん、おばあちゃんは子孫が幸せに生きるのを望んでいる。何かあったら、それを祟りと受け止めるのではなく、ご先祖さまからのメッセージだと考えるべきだ。メッセージとは、私達が本当に悪い道に入るのを防ぐために、気づかせてあげようとしているのだ。そのため、いま身の回りに起きている良くない出来事は、真に悪いことが起きるのを防ぐ役割を担っているのだ、となる。

彼女の宗教観の根幹は、ここにある。超越的なものの存在それ自体は否定しない。しかし、それらはとても温かく私たちを見守ってくれている、という考えだ。先祖が及ぼす影響力を否定するのではなく、それらを肯定的に受け止め、人間の意思こそ尊重されるべきであるとされている。では、彼女たち自身は何のために存在するのか。死者の霊が人間に影響を及ぼさないとすれば、先祖の声を聞き、その意思を感じ取ることが主な職能であったユタの存在意義はどこにあるのだろうか、という疑問が生じる。その答えは、「メッセージを伝える先祖は子孫から見てどういった関係ですか？」という筆者の質問への彼女の応答にあった。

メッセージを伝える先祖というのは、だいたいお客さんの御親族が多いです。お客さんに、ここから先は危ないから行かないようにしなさいと言います。それ以上に行ってしまうともっと不幸になるよ、とも言います。お客さんに、ご親族の方はそういうことを言っているのだよといったら、その方は、何度か身に覚えのあることだったらしく、「やっぱりか」と納得されました。あれ以上何かやっていたら、今の自分はないだろうと思ったようです。大切なのは、本人が気づくことですね。自分たちの役割というのは、気づかせてあげる、ただそれだけのことですね。<sup>(28)</sup>

先祖が如何に温かい存在とされているか、よく分かる発言である。彼女の思想において、人間は自分で苦難を乗り越えていける存在であるとされ、先祖はそれを見守ってくれるものであると考えられている。続いて、以下の言葉を参照されたい。



一般的なユタの中には、変なものが憑いているから祓いますと言う人が多い。だけど、私としては、それは守ってくれている方なので、祓う必要は無いと思います。だって、自分が生まれたことっていうのは、私は輪廻だと思うし。生まれてきたからにはその役目、使命があって生まれてきているわけなので、ご先祖様やご親族は寧ろ私たちを守護してくれているのに、それを邪気祓いするからおかしくなってくる。<sup>(29)</sup>

この言葉は、筆者が「ユタの中には先祖の祟りとかを言う人もいますが、どう考えますか？」とRさんに伺った際の返答である。彼女は内に宿る霊性を積極的には説かない。しかし、生きている人間が先祖や他界の影響に左右されるという観念は見当たらないし、人間の主体性がかなり尊重されていることは注目に値しよう。容易に想像できることであろうが、かかる思想を抱いている故にか、彼女は依頼者に拝みの方法を説くことはしないし、できることをやれば良いのであって、彼女自身が依頼者と一緒に御嶽に向いて拝んだりすることはないという。

また、人間にメッセージを伝える先祖は、親族など、子孫から見るとても「近しい」間柄であることにも注目したい。Rさんの先祖観において、男系血縁はもとより、先祖との系譜的連続性を意識する面はほとんどない。というよりも、死んであまり年月が経っていない霊のみが子孫の周りにいるのであって、その他の霊は生まれ変わって新たな生を受けていると考えられている。彼女は生まれ変わりを積極的に説き、「輪廻はあると思います」と言い、「自分自身もふっと前世に戻るときがありますから。だから本当に自分たちは生まれ変わってきているのだなと感じますね」と語る。「先祖」とは子孫と系譜的連続性を持つものではなく、生前親しかった死者たちのことだと認識されている。そして、生きている人間にかなり引き付けられた存在として認識されているためか、先祖が持つとされた超越的な力も否定されているといえよう。「先祖」というものが、力強く頼もしい存在から、そっと見守ってくれてはいるがどこか頼りないものへ変化する動きが感じられる。単純な比較は控えなければならないが、Mさん以上に個人主義的な印象を覚える事例であることは確かだ。

## 5. 考察

本節では、以上の議論をまとめ、冒頭において提示した課題について改めて考えてみたい。まずは日本本土との比較の観点から現代沖縄の先祖観の諸相について探り、それがユタの巫儀に如何なる影響を及ぼしているか論じたいと思う。

### 5-1. 先祖イメージの変容

トートナー問題やユタの宗教観から見えてきたことは主に、先祖がもつ超越的な力についての意識の変化である。先祖は子孫に対して大きな影響を及ぼすものではなく、子孫の側において見守ってくれているが、人間の生活を左右するだけの力はないという考え方が窺えた。また、「先祖」とは主として生前親しかった死者たちのことを指すようになり、「先祖」として認識される対象が変わってきているようにも思えた。

この変化は、日本本土におけるそれと大きな違いはないといえよう。はじめに概観したように、

「先祖」として認識される対象の変化という視点から見た大きな傾向として、本土においてはイエ的な系譜意識の衰退により先祖観が変容し、先祖が子孫の生活に多大な影響力を持つという考え方はあまり見られなくなってきた。先祖が、力強く頼もしい存在としては見られなくなってきたのだ。また、「先祖」の意味するところが変わり、系譜的連続性にもとづくものではなく、主に生前親しかった死者たちを「先祖」と認識するようになってきた。スミスはそれを「私的情愛の領域」が重要さを増してくる動きと捉え、系譜で連なる先祖観とはだいぶ違うものであると考えたのだ。

以上の議論を踏まえてトートーメー問題の言説やユタの宗教観を探ってみると、先祖に特権的な力は認めず、力強く頼もしい存在としては捉えられていない点がまず注目されよう。また、系譜についても、何世代も遡る先祖ではなく、生前親しかった死者たちとの交流にこそ意味を見出している節があった。即ち、「先祖」が持つとされた特性が変容し、その語の意味するところにも変化が見出されたのだ。

これまで、沖縄の先祖観の特徴とは、先祖・他界は子孫・現世に対して大きな影響力を持ち、系譜に沿って何十代も遡った「遠い」先祖を意識する面にあると言われてきた。しかし、本稿の議論においてそのような考え方はほとんど見られず、先祖が子孫に対して影響力を持つという観念は見出しがたく、先祖の霊とは子孫から見て「近い」存在ばかりが意識されるようになっていた。第四節で取り上げた事例の全てに共通することとして、先祖とは超越的な力を持つものとは考えられていないことが挙げられる。子孫をそっと見守る役割は認められていても、それは悪影響を及ぼす力ではなく、あくまでも人間の側に有利な解釈が与えられている。先祖の「特性」の変化は、「先祖」の意味するところが変わり、「家族」「個人」に引き付けられたものとして認識されていることと無関係ではないだろう。

筆者の以上の指摘は、現代の沖縄社会と宗教についての再考の必要性を喚起するものではなかろうか。復帰以後の沖縄が以前とは違うものになりつつあるということを示していると考えられる。

## 5-2. 「都市シャーマニズム研究」への布石・巫儀の変化

先祖観あるいは死霊観の変容は、ユタの巫儀にも多大な影響をもたらしているといえよう。まずは池上良正の議論を参考にしてみたい<sup>90)</sup>。池上は、民間巫者の巫儀の形態に近年変化が見られるとしている。はじめに指摘するのは、「公開型巫儀」から「医師の診療室型」への変化である。従来、東北のイタコや沖縄のユタが依頼者と接する際、巫儀をオープンスペースで行い、その場に居合わせる他の客（主として女性）も、依頼者の悩み、相談事を一緒に受け止め、先祖など他界の住人の「怨み」「妬み」を共同で感じ取り、そこにはいわゆる「共苦共感」の世界が成り立っていた<sup>91)</sup>。しかし、近年起こった社会変動としての「個人化」により、その世界観にも翳りが見え始めている。つまり、巫儀の執行が「医師の診療室型」に変わり、巫者と依頼者が一対一で接し、相談の内容を他の客が聞くことはできなくなっているのである。民間巫者・シャーマンたちの宗教的世界観を支えてきたがっしりとした地縁・血縁意識がかなり薄れてきているのだ。

そして、もう一つの変化としては、民間巫者が「生まれ変わり」を説くようになったことだ。池上によれば、「日本の宗教史において、輪廻転生という考え方は貴族などの上層部にとどまり、一般民衆には深く浸透しなかった」とされ、たとえ生まれ変わりの考え方はあったとしても、「祖父が孫に」といったようにイエの系譜と結びつくことが多かったという[池上2008: 23]。だが、近年の巫者の動向としては、イエ的な系譜に結びつかない生まれ変わりを説く宗教者が出てきており、それは「個人化」という社会現象と無関係ではないと述べている。

以上の議論をもとに、本稿で取り上げた巫者たちについて改めて考えてみよう。まず、事例①で取り上げたTさんはオープンスペースで依頼者と接していたのに対し、事例②、③、④の巫者たちは全て予約制であって、時間内にハンジを済ませ客同士が顔を合わせることをできるだけ防ぐ形態になっていたことを述べておきたい。Tさんは、他の客も含めて大勢の人が座れる細長いテーブルを置き、そこに皆を座らせ、死者の「怨み」「妬み」をリアリティ豊かに説明し、その苦しみを「感じ取る」ことを求める。対照的に、他の巫者は、依頼者とマンツーマンであり、死者の苦しみを「感じ取る」ことは求めず、「家族」「個人」という属性に高い価値を置く言説が見出せた。

また、事例④のRさんにしか当てはまらないものの、「生まれ変わり」を説くユタが現れていることは注目に値しよう。彼女が「個人」に極めて高い関心を向けていることは先述したとおりである。男系血縁にこだわらず、家族、親族とのつながりも現世での一時的なものであって、個人は何度も生まれ変わり「好きなものに転生できる」ことを掲げる彼女の宗教観は、巫儀の変化を端的に示しているといえるのではないか。沖縄の伝統的な宗教観、あるいはユタの思想においてこれまで「生まれ変わり」という考え方は無かったのかどうかは筆者の今後の課題として残っている。それは、ユタの中には、彼／彼女自身のことを、何代か前の高い霊的能力を保有していた人の生まれ変わりだという人もおり、しっかりと調べていかななくてはならないためだ。しかし、「家族」「親族」に囚われず、場合によっては「動物」に生まれ変わることもできると説くRさんのような宗教観は、これまでのユタには無かったものといえるのではないだろうか。今後詳しく詰めていきたい課題である。

筆者としては、池上の指摘の他に、巫儀の変化についてもう一つ挙げられると考えている。それは、巫者が儀礼の執行に関与しなくなる変化だ。巫者の宗教観が、かなりの程度「家族」「個人」に引き付けられたものになりつつあることは本稿で繰り返し述べてきたことである。その論点の一つとしては、家族や個人にこそ霊的な力が宿り、家族の成員や個人が心を込めて祈れば、自ずと死者の霊や先祖に気持ちは届くという宗教観である。これは、ユタ自身が自己の霊的特権を「放棄」しているようにも見える。ユタという特殊な力を持った人が代表して拝みを捧げないと、先祖の「怨み」「妬み」を鎮められないという考え方は根強かった。しかし、本稿で見てきた巫者は、その価値観とは程遠く、自分たちは結局のところその人にとっての先祖と関係はないので祈りを捧げても意味がないとし、依頼者自身やその家族に主体性を持たせる宗教観を持っている。そのため、一緒に御嶽を廻ったり、儀礼の場に出向くことはしない。「家族」や「個人」に主たる関心を注ぎ、従来の「形式」にはあまり価値を認めていない節が窺える。

本稿は事例研究という枠を超えておらず、今回紹介したユタたちをどのような大きな展望のもとと考えていけば良いかについては今後の課題として残っている。しかし、「シャーマン」「民間巫

者」たちの宗教的世界観が依然として一定の需要のもとに成り立っている以上、「都市化」という観点も含んだ本稿の考察は、「都市シャーマニズム研究」という領域に対してわずかながらの貢献は果たせたのではないだろうか。

## 6. おわりに

最後に、これまで論じてきたことについて幾つかの問題点を指摘しておきたいと思う。

筆者は、現代の沖縄社会と宗教について考えるためには、日本本土との比較の観点が必要不可欠であると考えている。そのため、冒頭においては重要と思われる論点を幾つか抽出する作業を行った。しかし、それに比して、本稿で実際に扱ったものはトートナー問題とユタ数人の事例だけであり、雑な議論に陥っているという印象を与えてしまったかもしれない。この指摘は尤もである。このような大きな視点からの議論を展開するにはそれなりの資料、論述が求められようが、本稿においては論じ尽くすことができなかつたことは多々あるといえる。中でも、恐らく最も重要なことは、池上良正がその著書『死者の救済史』[2003]において論じてみせたことを参考に、沖縄における死者と生者との関わりのあり方を、時代ごとの変遷に留意しながら見直す作業であると考えられる。「先祖」というものを考察の射程に収めるためには、「死者の霊」という途方もなく大きな対象についての議論にも踏み込みながら考えていかなければならないといえよう。

また、「都市シャーマニズム研究」についても課題は多い。本稿で取り扱ったユタが、沖縄のシャーマン全体の中でどのように位置づけられるのかということとはもとより、例えば本土のシャーマンが「都市化」、あるいはそれに伴う社会変動により如何なる変容を呈しているのかについても考察が足りていないと思われる。更には、「シャーマニズム」という分野に着目するのなら、先学の論者が注目してきた韓国や台湾、ひいては東アジア全体にも目を向けるべきであろう。地域比較の視点を持ちながら、挑んでいかなければならない課題である。

## 註

- (1) 「ユタ」とは、「沖縄地方で、個人的な依頼に応じて占い・判断・祈祷・死者の口寄せなどを行う民間宗教者の総称」であり、その社会的影響力は無視できないものがある。成巫過程や宗教観については、「ユタの多くはサーダカウマリ(霊力の高い生まれ)の自覚をもち、カミダーリィと呼ばれる一種の巫病とその克服を体験する。幻覚・幻聴・不眠・食欲不振・不定愁訴・無遊歩行などを症候とし、これは世界各地のシャーマニズム的宗教者の成巫過程に一致するものであるが、沖縄では特にこの原因が先祖や特定の神々へのウガンブスク(祭祀の不足)とされ、恨み・妬み・甘えなどの情緒による運命的な関係として受けとめられるのが一般的である。ユタの依頼客に対するハンジ(判断事)でも、こうした災因論が語られる。また、特にミーグソー(新後生)をムチスク(天与の職務)として、死者の口寄せを得意とするユタもいる」とされる[池上1998: 574-575]。
- (2) 柳田のこの考え方に対しては様々な論者が疑義を呈しているが、概してそれらは「イエの守護神としての先祖」「家の創始者としての先祖」以外にも、「家の出自としての先祖」もイエについて考える上では重要だと指摘し、柳田の視点を補うことで、それを批判的に継承しようとするものであつ

た〔有賀1969〕。

- (3) 以上の説明は、主に〔島藪1992：153-182；森岡1984〕を参考にしている。
- (4) 大雑把にまとめるならば、「脱継承」「双方化」とは、イエの系譜にこだわらず、夫方、妻方双方の位牌、墓を所有することになる変化を指す。「私的情愛の領域」が重要性を増してくるといのは、生前親しかった死者たちとの交流に価値を置き、系譜に沿った代々の先祖にはあまり関心が向けられなくなることを指しているといえよう。
- (5) 例えば池上良正は、近代日本における死者供養について考察した論文において、特に現代社会においては「私的情愛の重視」が顕著に見られるとし、それを近代以降の歴史の変遷から示している〔池上2006〕
- (6) この点について井上治代は、時代毎に「先祖」あるいは「死者の霊」という語の意味するところは異なることを示しており、それがこの分野における議論を複雑なものとしてしまっていることを指摘している〔井上2004〕。筆者の以上の議論を裏付けているといえよう。
- (7) ユタを扱った研究のほとんどでこの点は指摘されているが、例えば桜井徳太郎は、ユタが必要とされる局面を「個人や家がユタを必要とするケース」と「地域社会における公共空間の側面」の二つに分け、どちらかといえば前者の方がユタに対するニーズは高いが、公共領域への関与も決して少なくはないと述べている〔桜井1973：200-205〕。
- (8) 当時の沖縄における連帯が如何に緊密なものであったか、この点は様々な論者が指摘していることであるが、例えばW・P・リーブラは「沖縄の社会の基礎単位は家族とか、親族とか、部落であり、個人ではない」と述べ、がっしりした地縁、血縁関係が構築されていたことに注目している〔リーブラ1974：55〕。
- (9) なお、拙稿では、「核家族化」や「個人化」の影響により現代の沖縄において社会組織が如何なる様相を呈しているかについて、それをユタの宗教観との関連から論じている〔新里2008；同2009〕。そのため、本稿においては、門中のような親族組織とユタの宗教観との関係についての議論は最低限に留めさせていただきたい。
- (10) この点については、佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』〔1975〕所与の、第二部第五章「ユタ信仰の宗教-文化的背景」〔pp.240-259〕を参考にしている。
- (11) 佐々木宏幹は、『聖と呪力の人類学』所与の論文「都市シャーマニズムの考現学」〔pp.125-140〕において、「東京のシャーマニズムとか大阪のシャーマンといったテーマは、研究者の夢想だにできなかった」と述べ、「都市にシャーマンやシャーマニズムが存在しないのではなかった。知識不足と偏見により、見えなかつただけである」と指摘し、シャーマニズム研究は今後そういった分野にも目を向けるべきであるとしている〔佐々木1996：129-130〕。
- (12) 先祖と子孫の関係、あるいは他界と現世の関連性については、主に〔池上1999：422-445〕を参考にした。この箇所池上は、ユタの救済観について深く探り、死者の霊や先祖、あるいはカミと人間の関係はどのような観念の上に成り立っているのか考察を図っている。
- (13) ユタは、人生における究極的な苦難を経験した後、宗教者としての自己の使命に目覚め、巫者としての人生を送ることになる場合がほとんどのようだ。この成巫過程は広く世界中のシャーマンに共通して見られる。この点について最も参考になるのは佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』〔1975〕所与の序章第五節「シャーマニック・イニシエーション (Shamanic Initiation) について」

[pp.20-23], 第二部第四章「カミダーリィ（憑霊）の諸相－ユタ的職能者のイニシエーションについて」[pp.202-239]である。

- (14) ユタが行う儀礼, 託宣, 判断事の総称。「判示」とも表記される。
- (15) 筆者は, 2007年9月10日に, 彼に対して聞き取り調査(午後8時から10時まで, 約2時間)を実施した。聞き取り調査は, Tさんの自宅でもある宗教法人「浄開院寺」で行った。著作とは, [住友1989]のことを指す。なお, この著作は, 住友がTさんのハンジの現場に同行し, それをもとに住友が執筆した形式になっている。しかし, Tさん自身の考えが載せてあることは, 筆者の調査で確認済みである。
- (16) 聞き取りで得られた資料に基づく。表現については若干の修正を行った。
- (17) 同上。
- (18) 最も参考になるのは大橋英寿『沖縄シャーマニズムの社会心理学的研究』[1998]所与の第二章第七節「現在－トートーメー問題とユタ」[pp.115-134]である。
- (19) トートーメー問題の記事の全容については, 琉球新報社が『トートーメー考』[1980]においてまとめている。
- (20) 最終確認日, 2008年9月8日。
- (21) 筆者は, 彼に対して, 2007年3月11日と2007年9月11日に, Nさんの自宅で, それぞれ1時間半程度の聞き取り調査を行なった。時間帯は, 3月11日は午後2時から3時半まで, 9月11日も午後2時から3時半までである。著作とは, [長嶺1998]のことを指す。
- (22) Nさんの著作には, 家のみならず, 墓や土地に宿る様々な死者の霊や先祖, あるいはカミへの儀礼の方法が示されている[長嶺1999: 165-199]。彼は概して土地に宿るカミを重視しており, 人が住む家以外にも, 死者の霊や先祖, あるいはカミといった超越的なものはいると考えていることがわかる。
- (23) 「真似事」と記されたりするが, 他界の先祖のあり方が, 子孫に反映されることを意味する概念である。ユタの災因論においては頻繁に登場する。
- (24) 筆者はMさんに対して, 2007年9月2日に彼の自宅の近くのファーストフード店で2時間程度(午後8時から10時まで), 2007年9月12日に彼の自宅で30分程度(午後2時半から3時まで), 2008年8月23日も彼の自宅で30分程度(午後3時から3時半まで)の聞き取り調査を行った。
- (25) 例えばリーブラは, 「ユタやヌル(ノロのこと－筆者註)はしばしばチヂということばを使うが, それは自分達が仕えており, 自分達を導いてくれる特定のカミや先祖の事を指している」とし, チヂガミを通して霊と交流する考え方があることを示している[リーブラ1974: 33]。
- (26) 2007年9月2日の調査で得られた資料に基づく。表現については若干の訂正を行った。
- (27) 筆者はRさんに対して, 2008年8月25日に彼女の職場で1時間半程度(午後1時13分から2時45分頃まで)の聞き取り調査を行った。
- (28) 聞き取り調査で得られた資料に基づく。表現については若干の修正を行った。
- (29) 同上
- (30) 以下の説明は, [池上2008: 22-26]を参考にしている。
- (31) 「共苦共感」の世界については, 池上良正『民間巫者信仰の研究』[1999]所与の第二部第八章「巫者信仰における救済の諸相(二)」[pp.422-467]が最も参考になると思われる。

## 引用・参考文献一覧

- 赤嶺政信 1996「沖縄の祖先信仰—祖先は神になるか」梅原猛・中西進編『靈魂をめぐる日本の深層』角川書店 pp.71-95
- 安達義弘 2001『沖縄の祖先崇拜と自己アイデンティティ』九州大学出版会
- 有賀喜左衛門 1969「日本における先祖の観念—家の系譜と家の本末の系譜と」中野卓・柿崎京一・米地実編『有賀喜左衛門著作集Ⅶ 社会史の諸問題』未来社 pp.325-356
- 池上良正 1991『悪霊と聖霊の舞台—沖縄の民衆キリスト教に見る救済世界』どうぶつ社
- 1998「ユタ」佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄監修 『日本民俗宗教事典』東京堂出版 pp.574-575
- 1999『民間巫者信仰の研究—宗教学の視点から』未来社
- 2003『死者の救済史—供養と憑依の宗教学』角川書店
- 2006「死者の救済—集団性と個人性の葛藤と融和」中村生雄編『思想の身体—死の巻』春秋社 pp.65-94
- 2008「民衆世界の宗教者たち—シャーマニズムの現在（公開講演会）」『民俗学研究所紀要』第32集 成城大学民俗学研究所 pp.1-26
- 井上治代 2003『墓と家族の変容』岩波書店
- 2004「家族の彼方—「集団から個人へ」価値意識の転換」池上良正・小田淑子・島菌進・末木文美士・関一敏・鶴岡賀雄編『岩波講座宗教 第10巻 宗教のゆくえ』岩波書店 pp.103-132
- 大橋英寿 1998『沖縄シャーマニズムの社会心理学的研究』弘文堂
- 小田亮 1987「沖縄の「門中化」と知識の不均衡配分—沖縄本島北部・塩屋の事例考察」『民族学研究』51巻4号 日本民族学会 pp.344-374
- 1996「「伝統の創出」としての門中化—沖縄のユタ問題ともうひとつの「想像の共同体」」田中宣一編『日本常民文化紀要』第19輯 成城大学大学院文学研究科 pp.113-154
- 落合恵美子 1994『21世紀家族へ（新版）』有斐閣
- 孝本貢 1988「現代における先祖祭祀の変容」石川利夫・藤井正雄・森岡清美編『生者と死者—先祖祭祀』シリーズ家族史Ⅰ 三省堂 pp.83-106
- 桜井徳太郎 1973『沖縄のシャーマニズム—民間巫女の生態と機能』弘文堂
- 佐々木宏幹 1975『シャーマニズムの人類学』弘文堂
- 1996『聖と呪力の人類学』講談社
- 佐藤壮広 1999「沖縄のシャーマニズムと精神世界の交錯—ユタとセラピストの出会いから」『沖縄民俗研究』第19号 沖縄民俗学会 pp.53-74
- 佐藤憲昭 1988「都市シャーマニズムの均質化と多様化」（地域文化の均質化Ⅱ）『人類科学』41集九学会連合 pp.95-111
- 1992「都市のシャーマンの職能者に関する一考察—会津若松市と新潟市の事例から」『宗教学論集』通号17-18 駒沢大学宗教学研究会 pp.61-76

- 1997「都市シャーマニズムの特徴—民俗宗教の持続と変容に関連づけて」(ワークショップ③東アジアにおける民俗宗教の持続と変容)『宗教と社会』別冊「宗教と社会」学会 pp.78-83
- 塩月亮子 1999「沖縄シャーマニズムの現代的変容—民族的アイデンティティの宗教社会学的研究」宮家準編『民俗宗教の地平』春秋社 pp.221-234
- 2001「沖縄における死霊観の歴史的変遷—静態的社会人類学へのクリティーク」新谷尚紀編『国立歴史民俗博物館研究報告』91集 国立歴史民俗博物館 pp.219-235
- 島菌進 1992『現代救済宗教論』青弓社
- 1996『精神世界のゆくえ—現代世界と新霊性運動』東京堂出版
- 島村恭則 1995「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』第204号 日本民俗学会 pp.1-36
- 新里喜宣 2008「沖縄の社会変動とユタの宗教観の変容—トートーメー問題のその後」『国際宗教研究所ニュースレター』第60号 国際宗教研究所 pp.4-10
- 2009「沖縄のユタの宗教観における現代的変容」〔文化／批評〕編集委員会編『文化／批評』創刊号 国際日本学研究会(代表 川村邦光) pp.229-244
- スミス, ロバート・J 1981・1983『現代日本の祖先崇拜—文化人類学からのアプローチ』上・下 前川隆訳 御茶の水書房 (Smith, Robert John. 1974. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford University Press)
- 住友方美 1989『沖縄の御願の知識と実例』月刊沖縄社
- 竹田聴洲 1957『祖先崇拜—民俗と歴史』平楽寺書店
- 長嶺伊佐雄・長嶺哲成1998『カミングウー家族を癒す沖縄の正しい家相』ボーダーインク
- 村武精一 1975『神・共同体・豊穰—沖縄民俗論』未来社
- 森岡清美 1984『家の変貌と先祖の祭』日本基督教団出版局
- 柳田國男 1946『先祖の話』筑摩書房
- 琉球新報社編 1980『トートーメー考—女が継いでなぜ悪い』琉球新報社
- W・P・リーブラ 1974『沖縄の宗教と社会構造』崎原貢, 崎原正子訳 弘文堂 (Lebra, William, P. 1966. *Okinawan Religion: Belief, Ritual and Social Structure*, University of Hawaii Press)



# Views of Ancestors as Reflected in the Thought and Statements of *Yuta* Shamans in Contemporary Okinawa: Changes in the Views Regarding Ancestors and Some Preliminary Thoughts for a Study of Urban Shamanism

Yoshinobu SHINZATO

Based on an analysis of interviews conducted with *yuta* shamans, this paper considers the changing perception of ancestors in Okinawa. In earlier studies of Okinawan society and religion it was held that people regard mainly their genealogically distant patrilineal and male lineage ancestors as their actual ancestors, not their direct parents or grandparents. These studies also showed that ancestors in Okinawa were thought to possess special powers which could deeply influence their descendants, such as granting protection to them.

However, rapid social change has occurred in Okinawa since the island reverted back to Japan in 1972. This paper discusses how views of ancestors have changed in response to these social changes. As the result of my research, the following two conclusions can be drawn: first, most people identify their deceased parents, grandparents, or people they had been close to in life as their ancestors, and not exclusively their patrilineal or male lineage ancestors. Second, in contemporary Okinawa, ancestors are not necessarily thought to have special powers. These changes in the way ancestors are viewed were caused by a process of individualization, something which has occurred in modern societies around the world. I think these conclusions raise the need to reconsider Okinawan society and religion.

This paper also considers the modern forms of shamanic séances found in Okinawa. As shamans have been concerned mainly with ancestor worship, changing views of ancestors necessarily have a major impact on how shamanic séances are performed. In fact, the forms of shamanic séances this paper discusses are quite different from the ones previously practiced and described in the earlier studies.