

研究プロジェクト

「危機の共同体－東シナ海周辺の女神信仰と女性の祭祀活動」

研究プロジェクト「危機の共同体－東シナ海周辺の女神信仰と女性の祭祀活動」（研究代表者、野村伸一）においては、本年度の主要な活動として地域研究センターにおける数回の研究例会と国際シンポジウムを行った。以下では、はじめにこの研究プロジェクトの概要を説明し、次に、
．国際シンポジウムの報告、
．研究例会の報告の順で記す。

研究プロジェクト概要

本研究は東シナ海周辺の地域を研究対象とする。この地域の共同体は今日「画一化」あるいは「都市化」という生活空間の変化に伴い、かつてみられなかったほどに大きな危機に瀕している。その精神的再生はムラ起こしの行事により実現できるような簡単なものではなく、どこに模索の焦点を当てたらよいか不分明なのが現状である。このような状況において、再生の方向を基層文化の掘り起こしに求めるとき、女神信仰とそれを支えてきた女たちの祭祀活動が注目される。

ここでは東シナ海周辺の地域を

I. 韓国全羅南道沿岸部 II. 韓国濟州島 III. 沖縄県宮古諸島 IV. 台湾および福建省

の四地域に分け、その精神世界の基盤に潜む祭祀活動と日常の行動を捉えようとする。この四地域は当該国内の文化的位置が共通する。すなわち「南」にあり、ともすれば政治経済中心の論理から疎外されていく。

しかし、文化状況全般に逼塞感が漂うなか、「南」の文化は見直されなければならない。「南」とは何であったか。そのために、わたしたちは、まずはじめに、その共通の価値観、宗教観を取り出し、そこに通有するものが何かを明らかにするが、同時に、当該地域では共同体慣行の急速な変容のため諸種の葛藤が生じている。葛藤をついに克服することができずに祭祀そのものが中断し、共同体の結束も失せるばあいもあり、また今日的な適応を試みつつ何とか祭祀を維持しているところもある。あるいは台湾のように、かつてないほどに祭祀活動が活発化している地域もある。

各地域の現況はさまざまであるが、上記の四地域に共通するのは女性の根源的な力である。それがどのように共同体の祭祀活動に反映されてきたか、そして過去に共同体が危機

に瀕したとき、女たちのつながりがいかにして共同体を救ってきたか、また、そのことは今後の共同体のありかたに示唆する点があるのではないか、こうしたことをわたしたちは論究しようとする。

研究参加者（2000年度）

本塾 野村伸一（文学部教授） 鈴木正崇（文学部教授） 吉原和男（文学部教授）
宮坂敬造（文学部教授） 皆川隆一（日吉高等学校教諭） 伊藤好英（日吉高等学校教諭）

塾外

国内 高梨一美（東横学園女子短期大学助教授） 神田より子（敬和学園大学教授）
奥浜幸子（宮古島在住、女性史研究者） 上原孝三（琉球大学講師） 高榮珍（同志社大学専任講師）

国外 高光敏（韓国済州大学校博物館研究員） 韓林花（済州島在住、作家）
葉明生（福建省芸術研究所副研究員）

なお以上の諸氏のほかにも、石井達朗（本塾理工学部教授）、田仲一成（東京大学名誉教授）の両氏には、随時、研究例会に参加してもらい、貴重な意見をいただいている。

2000年10月29日に、本塾三田校舎大学院棟で国際シンポジウムを開催した。これは一般に向けて公開したものである。当日は数十名の同学の士を集め、また自由な質疑応答の場を用意してかなり活況を呈した。以下はその日の発表内容の梗概である。

1、発表者とその表題

野村伸一（慶応義塾大学教授） 「東シナ海周辺の女神信仰という視点」

葉明生（福建省芸術研究所研究員） 「福建の女神と人形劇 — 陳靖姑の信仰と傀儡戯『奶娘伝』」

韓林花（済州島在住、作家、民俗研究家） 「済州島の海女とその信仰世界 — チャ

ムス（潜嫂）を中心に」

高光敏（済州大学校付属博物館、学芸員） 「積極的漁法の展開 ― 済州島と韓国本土との対比的観点」

上原孝三（琉球大学講師） 「宮古島の女神 ― 祭祀歌謡から」

奥濱幸子（宮古島在住、女性史研究者） 「宮古島の水の信仰と女性 ― 井戸を中心として」

総合討論、司会、野村伸一、鈴木正崇（慶応義塾大学教授）
討論参加者

宋兆麟（中国歴史博物館研究員、中央民族大学・雲南民族学院教授）

石井達朗（慶応義塾大学教授カッコ）

宮坂敬造（慶応義塾大学教授）

高梨一美（東横学園女子短期大学助教授 カッコ）

神田より子（敬和学園大学教授）

付記 以上のうち、葉明生氏は、同日、ビザの取得の関係で来日が間に合わなかった。しかし、1週間遅れで来日することができ、地域研究センターの研究室において、特別講演をした。その内容は当初予定した通りのものであった。そしてそののち、葉明生氏は「福建女神陳靖姑信仰と閩山夫人教」という題で要旨をまとめてくれた。それは以下に掲載した。なお、上記のうち、野村伸一の論文および葉明生、韓林花、上原孝三の諸氏の論文は、前もって送付されたままの形で『日吉紀要 言語・文化・コミュニケーション』 27(2001年)に掲載した。併せて参照されたい。

2、発表の内容

野村伸一 「東シナ海周辺の女神信仰という視点」

今日、東アジアにおいて、民俗の世界は急激な近代化とともに衰退していくかにみえる。けれども、本当に衰退していくばかりなのか。その世界は何か可能性を秘めているのかどうか、また、そこから、画一化していく一方の、今日の社会に対して、何か新しい視点が開けるのかどうか。こうした問題意識に立って考えるとき、わたしには、女性の祭祀と女神信仰というものがかなり可能性を秘めているのではないかという予測がある。

そもそも、こうした視点は、民俗の世界を考える者のあいだでこれまであまり取り上げられてこなかった。そのこと自体をまず問題としなければならない。そこでわたしは、福建省や台湾、日本の琉球諸島および韓国南部と済州島などの研究者とともに、意見を交換し、また、それぞれの地域で積み上げられた研究の成果や資料を互いに学び、新しい方向性を模索していきたいと考えている。

0. 東シナ海周辺の女神信仰とは何か

東シナ海周辺の民俗文化を最も特徴づけるものは、巫俗信仰と、そこから生み出された芸術的な表現である。このふたつは、いわゆる年中行事や冠婚葬祭あるいは病気などをはじめとした、さまざまな災いの克服の際に、必ずといってよいほどみられるものである。それは、社会の統治者や儒教的な合理主義の知識人の目からみると、いわゆる迷信に相当するものであり、歴史上、くり返し取り締まりの対象となってきた。しかし、それはなくなることはおろか、今日、復活の兆しさもある。それを支えてきたものは何か。それこそが民俗文化の根底に潜む女神信仰であり、そしてそこから派生した、女性たちのさまざまな祭祀行為なのである。

1 .はじめの女神とその系譜

東アジアでは原初の偉大なる女神が広く信じられていたことが近年わかってきた。例えば、中国雲南の人びとは人類のはじめの母となった太陽女神を崇拝する。また、トン族の創世神話に現れる太陽女神サテンパは、最も根源的な「始祖母神」であり、それは天地、神々、人間の始祖を生んだ。それこそは、「徹底して、生み育ててくれる創世の神」なのである。また福建には太姥山の女神がいる。この女神は、福建にまだ人が住んでいなかったとき、はじめてその土地を開き人びとを住ませた。そこで人びとはこの女神を「八閩人祖」とよんだ。同じように、日本の琉球では、例えば宮古島狩俣にテダナフラ真主という女神がいる。これははじめの女神であり、その娘は山のフシライである。そして、山のフシライにちなんで、ウヤガンという名の、秩序を更新する総合的な儀礼が展開されることになる。

朝鮮の南部でも、やはりはじめの女神はかつては複数知られていた。そのうち済州島に

は、ソルムデハルマンという巨大な身の丈の女神がいて、これは、済州島のオルムという名の小さな山を作った。また、全羅北道辺山半島の格浦にまつられる水聖堂ハルマンも同類の女神である。この女神は、西海の守護神として、船人たちに古くから篤く信仰されてきた。近年の発掘調査によると、それは、5世紀ころから、まつりごとの対象となっていたようである。しかも、そこから出土した土器は日本の北九州の有名な宗像三女神の祭祀遺跡から出土するものと同じものだということが知られた。こうした朝鮮南部から北九州のあたりにかけての、はじめの女神の伝統の上に、日本古代の神功皇后の伝承が生まれたのであろう。

同じことは、福建省においてもいえる。福建省の各地域には多数の女神がいて、篤く信仰されている。なかでも、宋の時代以降、人びとに広く信仰されたのが臨水夫人陳靖姑と媽祖である。これらは明、清の時代になると、まさに、かなわぬことのない万能のスーパースターである。陳靖姑は、36もの女神を部下とし、各地を巡り、ヘビやトラの妖怪を抑え、子供を授け、難産の女性を救い、また地域共同体の雨乞いにも力を尽くした。それは、『閩都別記』という名の大衆小説にも描かれ、また傀儡戯の主人公ともなった。一方、媽祖は、1123年、宋の送った、高麗王朝への国家使節の遭難を防いだことから中央に名が知られ、以降、天妃として各地でまつられた。

こうした女神の登場は古代の太姥山の信仰に由来するものであると、徐曉望氏は述べている。

2 女性の力再考

臨水夫人や媽祖を信奉した福建の女性たちの現実の力はどのようなものであったのだろうか。これは、大きくいうと、宋の時代以降、新興の朱子学により表面的には抑えられ、社会的地位は低いものとなったが、現実生活においては、農業、商業、あるいは家のなかの家計の管理などにおいて実質的な中心者は女性たちであった。この女性たちの家庭における働きは、結婚の際に、多額の財産を持っていくこと、そして離婚などのばあいには、その財産を持ち帰ったことなどにもみられる。一方で女性たちは、儒教の倫理により、夫とイエに貞節を誓わなければならなかった。夫が死んだばあい、公衆の面前で首をくぐるというような、極端な習俗（搭台死節）も現実にあったようである。

以上述べた、福建の女性たちの社会的な地位と倫理的な重圧は、そっくりそのまま、近世の朝鮮の女性たちにも当てはめることができる。高麗時代に導入された朱子学は、李氏朝鮮の時代になると、国家理念となった。そして、男女の別が説かれ、烈女、節婦の倫理規範が強要された。女性たちは、文字通り社会の表面で活躍することが許されなくなった。しかし、その半面、イエのなかにおいては、子女の教育、家計の管理に力を尽くし、また寡婦になると、目覚ましい経営能力を発揮したことが知られている。女性たちは一般

に結婚の際に少なからぬ持参金（婚需）を持って男の家に入ったが、これなども、由来するところは福建の女性たちと同じことであろう。すなわちそれは、もともとは女性の財産の一部であったとおもわれる。

3 生育の祈り

現実の生活においてたくましい生活力を発揮した女性たちは、独特の生命観を持っていた。新しい生命は花を通して授かるという観念である。これはどこからきたものであろうか。あるいは、穀物の栽培とかかわるのであろうか。それとも、その以前に、すでに自然界の動植物と人間との深い結び付きが信じられていて、そこに由来したものなのであろうか。いずれにしても、女性たちは、子供を願うとき、花を媒介にしてさまざまな儀礼をした。

今日、台湾や福建では臨水夫人の廟において、道士や法師が依頼者の女性に対して花を授けてやる儀礼がみられる。また、濟州島では生命の花の咲く西天花畑が信じられていて、そこから花を取ってくるのがすなわち子供を授かることになる。これは、神房たちのおこなう現実の儀礼のなかでみられる。

日本では愛知県の奥三河で花祭がおこなわれる。ここでいう花は、かつては穀物の花ともされたが、近年の研究によれば新しい生命を象徴するものである。この花祭のなかで花育てという儀礼があるが、それは、すなわち、生命力の維持、更新につながるものなのである。

4 女性たちのあそび

かつて女性たちは、共同体の秩序の維持と更新のためにさまざまな儀礼をおこなっていた。このことは、今日では琉球諸島において確認するほかはなく、福建や朝鮮においては、一般に女性が中心となって祭祀をおこなうことが非常に少ない。ただ、こうしたなかで、朝鮮には女性たちだけの独特のあそびが伝承されていて、その本来の意味を考えると、これは、かつて女性が中心となって祭祀をおこなっていた名残ではないかとおもわれる。

福建では、女性たちが集団をなしてあそぶということがほとんどみられない。とはいえ、年中行事として、正月の上元の前後には走百病という行事がおこなわれていた。これは女性たちが集団をなして橋を渡るもので、こうすると一年中の病を取り除くことができるという。この上元の前後には、女性たちは子供が授かるようにと祈るために、寺や廟にいった。特に臨水夫人の廟では花をもらって帰り、願いどおりに子供が産まれたら、花を持ってお礼参りをした。かつて宋の時代、上元の数日間、都臨安は祝祭の雰囲気にもまれて、その際、若い男と女は橋の下で野合したという記録もある。すなわち、中国南部において

も、特に正月には、女性たちは集団をなしてあそび、また神にさまざまな願いごとをしたのである。

朝鮮においては、上元の晩は、踏橋といって、女性たちが橋を渡った。これは厄よけということであるが、『芝峰類説』によると、かつて朝鮮朝のはじめごろまでは、男と女が列をなして歩き、夜になってもとどまらず、官吏はこれを禁じてとらえたという記録もある。これは明らかに女性たちのあそびの機会であった。

また、上元の夜には、朝鮮の南部ではカンガンスウォッレというあそびがみられた。これは8月15日の晩のものが名高いが、実は上元の晩にも広くおこなわれた。村の女性たちは広場に集まり、満月の下で何時間も歌いかつ踊った。その由来には、16世紀に豊臣秀吉の侵略軍が朝鮮南部を攻めたとき、李舜臣将軍が兵士を女装させて踊らせ、相手を油断させておいて撃退したという話がある。しかし、朝鮮南部の農村で広くみられた、このあそびが16世紀の終わりごろにはじまったとは、どうてい考えられない。この種の伝承は沖縄のウスデークについてもある。ウスデークというあそびは、やはり女性たちが小さな太鼓をたたいて踊りつつ巡るものであるが、これまた、中国の諸葛孔明の発案になるものだという伝承がある。こうした伝承はいずれも後に付会したものであろう。

女性たちのあそびの本来の意味は、満月の下で一年の実りを良くすることの祈り、あるいは8月のばあいには、実りを感謝すること、そしてまた、女性たちの踊りそのものが命あるものを生成する力を持ち、それが外からくる災いを追いやるといった信念に由来するのであろう。

5 死者霊の弔い方

死者の霊魂はどのように弔ったのであろうか。これはもちろん、歴史的にさまざまな変遷を遂げているが、おそらく最も根源的な観念は女性たちの霊魂観に由来するものである。それは何かというと、死んだ者の霊魂は水を隔てたあの世にいくというものである。この時、霊魂を媒介するのはもとは女性であったとおもわれる。それを劇的に表現するのが朝鮮のパリ公主である。パリ公主は国王のむすめとして生まれたが、期待されない女の子だったというだけのことで捨てられた。そして、さまざまな苦難ののちに、危篤の父親を薬水によって救済する。このことでパリ公主は霊魂の媒介者となる。霊魂の媒介者の中には一般に男性となるが、これは、おそらく中国における男性の司祭者の活躍と関係があるであろう。

女性たちが霊魂をあの世に送るとき、もうひとつ、忘れてならないものはこの世とあの世をつなぐ橋の存在である。これは主に巫俗のなかでみられるものであるが、木綿の白い布で表現される。霊魂はこの橋を渡ってはじめてあの世に入ることができるのである。あるいはまた船が用いられる。これも巫俗のなかでは龍船として表現されている。

霊魂が渡らなければならない橋は福建省や台湾の死者霊儀礼においてもみられる。奈何橋という。この橋を渡ってこそ、霊魂は極楽にいけると信じられている。それで、道士や法師のおこなう喪礼においては、短い腰掛けのようなもので、この橋を表現し遺族とともにこれを渡る。

これらは、東シナ海周辺の死者霊の弔い方のなかでも、最も古層に属するものであろう。

6 海からくる女神

東シナ海周辺の地域においては、共同体に異変が生じたとき、この世のソトから神のごときものがやってきて、秩序を立て直すことがみられた。今日でも各地でみられる異装の来訪者は、おおむね男性のごとき様相を呈しているが、それはおそらく各地の芸能者が男であるということに由来するであろう。ところが、こうした来訪者のなかには女神もいたのである。原初の女神たちは巨人であり、また各地を放浪したようである。福建省の古代の女神、太姥山の女神はあちこちにその足跡を残している。すなわち、太姥山の伝説は一方所ではなかった。また臨水夫人陳靖姑も各地を歩いて、その廟は福建省だけではなく、江西省や浙江省にも広がっている。また媽祖については、広東の天妃廟の伝承が知られている。毎年、3月23日になると、媽祖は南の方に海を渡っていく。すると必ず北風が吹く。海を渡る者たちは皆これを見守る。この日は広東の海辺の地ではどこも風に見舞われる。

これとよく似た伝承は朝鮮にもある。すなわち、済州島のヨンドゥンハルマンという女神の伝承で、この神は旧暦2月になると済州島にやってきて、15日には帰っていく。ヨンドゥンハルマンは、済州島だけではなく、朝鮮の南部一帯では激しい風浪を引き起こす神として知られている。

7 祖霊再考

女性たちの考える祖霊は必ずしも血縁の祖先だけではなかった。これは非常に特徴的な見方である。すなわち、動植物をはじめとして、イエや共同体の生活にとって重要な働きをなすとみなされたものが広く祖霊として受け入れられていた。

福建では古来、蛇が祖先とされていた。蛇と福建の人びとの密接なつながりは近代に至るまでも維持されていた。エバーハルトの『古代中国の地方文化』によると、蛇は一般に富の象徴、また銭の精霊とされていた。同じく済州島においても蛇の神の崇拜は著しく、その最も知られた例は兎山堂の堂神である。この神は全羅南道の錦城山にいた、古来、名高い神であるが、おそらく蛇体ということで官僚により追い払われ、各地を転々とした果てに済州島にまでやってきた。それは蛇体の神であった。また朝鮮の南部では、主婦たち

(とりわけ宗家の主婦)が家のなかにツボを安置し、そこに神霊をまつことが一般的であった。ツボにまつる神はソング、チェワンなどさまざまな名前があるが、これらは要するに祖霊なのである。ここには位牌などはない。これは、男性が族譜という書のなかでまつる血縁の祖先とは全く相容れないものである。

8、まとめ

東シナ海周辺の地域において、女性たちは長いこと、ヘビやカエル、あるいは草や花と根源的なつながりを持って生きていた。そして、そのことと密接な関連を持つのが、それらの根源にある生命観であった。そこでは生命の花園が想定された。その花園には成長する花もあれば、成長の損なわれた花もある。しかし、女性たちはその花をさながら子供でもあるかのようにみて、できれば養分を与えて育てようとした。そうしたことを芸術的に巧みに表現する儀礼が今日なお台湾ではみられる(梗花儺)。またこうした生命観に基づいて動物の靈魂だけでなく、幼くして死んだり若くして思いを残して死んだ人間の各種の靈をいとおしむ伝統が生まれた。特に、社会の制約の下で不条理な死を遂げた、若い女性の靈魂に対しては、格別の配慮をし、これを篤くまつらなければならなかった。

こうした靈魂観を統括するものがはじめての女神であったといえるだろう。のちにはそれは道教の影響で玉皇に取って代わられたが、この玉皇という神は、家父長の類比により導入されたにすぎない存在で、現実の巫俗の儀礼の場では個性的な働きをみせない。このことは巫俗の現場に臨んだ者なら、だれもが知っていることである。

最後に、ここまで述べてきたことをもう一度まとめておく。第一に、東シナ海周辺の地域では、それぞれのシマやクニに偉大なるはじめての女神がいた。それは必ずしも大地母神としての属性だけではなく、宇宙や山を創り支配する神であつただろう。そこでは、動植物とのあいだで生命の連鎖があり、それがさまざまな形で表現された。入れ墨はその一例である。ところがやがて、巫女を媒介とすることによって、女神や精霊とのあいだで具体的であつた人びとの表現が徐々に象徴化されていく。

第二に、この象徴化をさらに推し進めたのが男性の祝、あるいは後漢の時から顕著になる、道教の担い手たちであつた。

第三に、この男性の担い手が民俗世界を高度に抽象化することは、例えば、濟州島の神房世界などにもみられる。ここには、文字の体系こそはないが、かなり緻密に組織建てられた儀礼の体系がある。これは明らかに道教の影響である。ところがここで面白いことは、この神房の世界に女性たちが参与することにより、複雑な儀礼の体系が絶えず原初の神ごとの世界に取り戻されていくことである。それは、儀礼の周辺にあるはずの神房たちのあそびが本来の神ごととして受けとめられていく傾向があるということである。

第四に、この視点で福建省の莆田地区の北斗戯という傀儡戯をみると、やはり同じよう

なことがいえるのである。廟のソトのあそびにすぎないものが、同時に、廟のなかの神ごととなっていく傾向が今日、頻繁にみられるのである。

第五に、女性たちの潜在的な要求による神ごとの取り返しということは何を示唆するであろうか。それは今日のような、ものすごい勢いで画一化する世界のもとにおいても、民俗世界は生き残る可能性があるということである。そのことの善し悪しの議論は、ここではさて置こう。ただ歴史を振り返るとき、次のようなことがいえるであろう。かつて千年前、宋の時代に、一方では、官僚を中心として、朱子学という新しいイデオロギーが形成されていった。その秩序志向は非常に強力なもので、中国のみならず、朝鮮社会をも完全に覆ってしまった。ところが、その強固なイデオロギーのもとでは、さまざまな落ちこぼれの現象がみられた。特に、最も社会的に弱い立場に立たされた女性たちの救済は、民俗世界のなかでのみありえた。その時、農村では、いくらか専門化した者たちによる儼のあそびがあり、また農民たちによる音楽のあそびがあった。そこでは、時代の支配イデオロギーを批判諷刺する芸能者の一団もみられた。かれらを、靈魂の救いという観点から必要とし、また、その現実生活を陰で支えてきたのが巫俗であり、その担い手は女性たちであった。

今日、韓国をはじめ、中国の都市部においても近代化の速度はあまりにも早く、ともすると民俗世界などはなくなりかねない勢いである。しかし、一方で、台湾や福建省の民俗世界の復活をみると、そこに支配イデオロギー、価値観を相対化する知恵のようなものが感じられる。その基軸にあるものは、東シナ海周辺にかつて広く存在した女神信仰ではなかろうか。

互いに資料を持ち寄り、研究の成果を積み重ねることで新しい展望が開けるのではないかと考える次第である。

葉明生、道上和弘訳 「福建女神陳靖姑信仰と閩山夫人教」

陳靖姑は、大奶夫人、臨水夫人、奶娘、順天聖母、太后元君などとも呼ばれる中国道教の女神の一人であり、福建省、台湾の周辺地区の浙南、贛の東南部、粵の東北部、および東南アジアの華人社会の中で最も大きな影響力をもった民間信仰の生育女神である。陳靖姑の信仰は唐代の中葉より閩中地方において形成され、宋代に朝廷から称号を与えられて世に知られるようになり、その伝播は各地の民間信仰の形成に影響しただけではなく、巫道の形成に直接の輻射と改造をもたらし、福建およびその周辺地区に新しい教派である閩山夫人教を生み出した。さらにその信仰と教派の千百年來にわたる民衆の社会生活との密接な関係は、各地

の民俗にも深い影響を与えている。長年にわたって、その信仰、宗教、民俗文化の内容と形態は、中国や日本、および各国の学者たちの関心を集め、多くの研究成果が現れている。日本慶應義塾大学の招聘により、筆者は東京を訪問し、陳靖姑信仰文化に関する学術報告をする機会に恵まれた。その報告の中から抜粋してここに発表し、諸氏のご指導を仰ぎたい。

一、陳靖姑信仰の誕生

道教その他の神仙と同様、陳靖姑は長期にわたる民間での信仰の段階を経て形成された女神であり、特定の社会背景や、歴史的、地理的な条件のもとで生み出され、さらに民間の祭祀から官府の祠祀（ほこら）に祀られたという過程もたどっている。当然、陳靖姑は女神として、女性信仰特有の要素も持っている。これからいくつかの方面より陳靖姑信仰の誕生とその発展の状況について見ていきたい。

（一）陳靖姑信仰の社会背景

考古学的な資料は、福建は古くは「七閩」の地方と呼ばれ、旧石器時代にはすでに先住民が広く住み着いていたことを証明している。とは言え、漢代の資料には、福建は閩越国に属し、太古の文明地域に位置してもいた。おそらく武力教化に服従しなかったために、漢の武帝はこの地の制圧に骨を折ったものと思われる（東越狭多阻、数反復、詔軍吏皆將皆其民徙江淮間、東越地遂虚。）^{*1}。これが漢代の民風の一側面であるが、もう一つの側面はこの地方の人々が「鬼」を重んじる（越人俗鬼、而其祠皆見鬼）^{*2}ということであり、当時も巫覡が盛んであったことが見て取れる。

『漢書・地理志』にはまた江南は「多女少男」であり、「江南卑湿、丈夫多天（江南の気候は卑湿で、壮健な男子の多くが若死にしていた）」^{*3}とある。古代の農業社会において、男子の不足は労働力の問題であるのみならず、人口の増加と拡大に影響する脅威であり、生育の問題は社会で最も大きな関心事となったのである。

同時に、かつての閩越の地では、女性は生育と家事においてのみ主要な役割を果たしていたのではなく、「丈夫多天」という男子の不足した社会条件のもとで、

*1 司馬遷『史記・東越列傳』

*2 司馬遷『史記・封禪書』

*3 『漢書・地理志』、徐曉望『論母親崇拜與臨水夫人信仰的性質』より引用、福建民間文藝家協會編『陳靖姑文化研究論文集』、1993年8月内部版、68頁。

彼女たちは男性と同様に農耕の重労働に携わっていった。史書には「女率作同於男（女性はそろって男と同じ仕事をした）」^{*4}とあり、女性の負担する労働は男性よりも多いことさえあった。昔の人はこの「女作多於男」^{*5}の社会現象に気付いていたのである。

他にも、自然災害には猛獣毒蛇の人間に対する害もあるが、そのみならず、人類は自らの無知蒙昧によって自分たち自身への害をも生み出していた。晋の干寶の『搜神記』には「李寄斬蛇」の故事がある。

東越閩中有庸嶺、高数十里、其西北隙中有大蛇長七八丈、大十余围、土俗常俱。東冶都尉及属城長吏、多有死者。祭以牛羊、故不得禍。或與人夢、或下諭巫祝、欲得啖童女年十二三者、都尉令長并共患之。至八月朝祭、送蛇穴口、蛇出吞嚙之、已用九女。^{*6}

上述の社会の歴史と地理条件のもとで、人々は超自然的な力で災害を制御することを願った。とりわけ女性がいかに男子を多く産むか、いかに安全に妊娠するか、そして、いかに労働の負担を軽減するかということは、女性社会において切実な追及と憧れとになっていった。

（二）霊異女と女巫陳夫人

歴史文献から考察すると、陳靖姑信仰の発生は多くの偶然性によっていることのようにだが、陳靖姑信仰発生後の社会に与えた影響から考えれば、陳靖姑が生まれたのは非常に大きな社会的な必然性を有している。

文献が不確かなために、唐代の陳靖姑信仰がどのようなものであったかは知ることはできない。現在見ることでできる文献によると、陳靖姑信仰は唐の大暦年間(766-767)における古田（または福州）の「陳氏女」の霊異現象にその萌芽を見ることができる。『楓涇雜錄』という資料には「唐大暦中、閩古田有陳氏女者、生而穎異、能先事言、有無輒驗。嬉戲每剪鳶蝶之類、嚙之以水即飛舞上下、嚙木爲尺許牛馬、呼呵以令其止、一如其令。」とある。また彼女については「未字而歿、

*4 胡朴安『中華全國風俗志』上篇卷四「福建一」引用の『圖經』より。上海書店、1986年6月、2頁。

*5 何喬遠『閩書』卷之三十八「風俗志」、福建人民出版社、1994年6月、第一冊、941頁。

*6 晋・干寶『搜神記』

附童子言事郷人、水旱禍福叩之、言無不驗。遂立廟祀焉。」^{*7}ともある。ここで語られている女性の身の上に起きた霊異的な特徴のある物語は大きな偶然であり、陳靖姑信仰との距離ははるかに遠いのだが、彼女こそ後に「八閩の人に多く祀られた「順懿夫人」なのであり、物語中の「陳氏女」はすでに一種の信仰現象の雛型を示している。

我々が目にするのできる福建で最も初期の宋代志書の一つ『仙溪志』に、有姓無名の陳氏夫人が登場するが、その身は明らかに「生爲女巫、歿而祠之、婦人妊娠者必禱焉。」^{*8}として現れている。ここから宋代にはすでに陳夫人が生育保護の神として知られていたことが分かる。この女神がさらに明らかな姿を現し、社会に影響を及ぼすのは明代に入ってからで、仙溪（現仙游県）と隣接している游洋県（宋太平興国に設立、明政党十三年に廃止）の『游洋志』に比較的多くの描写がある。その志書には以下のようにある。

廣福娘廟 在縣西興里。姓陳氏、福州侯官人、世以巫顯。旧志云：閩人疫癘、凡經其咒治者、悉皆痊活。歿後里人德之。家奉香火。^{*9}

ここの記述にあるように、陳氏女は没後、人々に祀られたが、その生前の常人とは異なる霊異的な一面を持っているだけではなく、「生爲女巫（女巫として生き）」、「世以巫顯（世に巫として顕れた）」とされていることが最も重要である。古代の巫は、一般に何かの技能を持っていたが、彼女は女性の妊娠生育の方面で、疑いなく重要な役割を果たしていた。だからこそ、その没後に「婦人妊娠すれば必ずこれを禱」ったのである。また同時に、古代の巫は医者も兼ねていて、疫病にも「咒治」を行い、人を「悉皆痊活」させることができた。このような実際的な霊験のために、彼女は没後も「里人德之（里の人たちに敬われる）」される必然性があったのであり、「家奉香火」の篤く敬虔な信仰の対象となったのである。陳靖姑の信仰は実際社会を反映したものであり、後の伝説や祠祀はその神話が伝播した結果なのである。

（三）民間の祠祀から朝廷の賜額へ

*7 明万曆『道藏』引用の『搜神記』より。葉德輝編『繪圖三教源流搜神大全』

（他二種）上海古籍出版社、1990年6月、432頁。

*8 宋、黄岩孫『仙溪志』卷三「祠廟」、福建人民出版社復刊本、1989年11月、64頁。

*9 明、周華『游洋志』卷之二「廟志」、蔡金耀校閲復刊、1999年内部版、36頁。

陳靖姑がいつから民間の祠祀に祀られるようになったのか、多くの志書は宋代から始めているが、ただ民国版『古田縣志』のみが臨水廟が唐の貞元八年(792)(図一)に建立されたということに触れ、民間伝説の陳靖姑が二十四歳で死んだという貞元六年(790)とはわずかに二年の差である。この史実が誤りがなければ、『游洋志』でいう陳氏が「歿後里人徳之、家奉香火」されたというのは大いに可能性があることである。(図二)

各地の志書にある「夫人廟」の記載は最も早いもので明弘治十八年の『將樂縣志』である。これには、当地の婦人廟は「登高庵 祀三奶夫人神。宋紹興元年(1131)建」^{*10}とある。陳靖姑が朝廷の賜額封号を得たのは、『仙溪志』にある南宋の端平乙未(1235)である。これが目下見ることのできるものの中で最も早い陳夫人が賜封を受けたという記録である。『仙溪志』によると、陳夫人は「端平乙未贈廟額、嘉熙戊戌封顯應夫人、尋加封仁惠顯淑廣濟夫人。寶佑間封靈惠懿德妃。」とある。^{*11}そして清の乾隆辛未年(1751)版『古田縣志』にある「順懿廟」夫人神が南宋の淳佑年間に賜額を受けたのである。それには次のようにある。

順懿廟、在縣治東三十里、地名「臨水」。神姓陳、世巫、祖玉、父昌、母葛氏。生於唐大曆二年、神異通靈。嫁劉杞、壞身数月、會大旱祈雨響應、術神身已告殞矣、訣云：「吾死後不救世人產難、不神也！」卒年二十有四。自後靈迹顯著。...宋淳佑間、封慈濟夫人、賜額“順懿”。^{*12}

福建浦城の人である徐清叟が、息子の嫁が難産の末に蛇の子を産んでしまったために、神に祈って加護を得たので、彼が福州知府に任じられた時に古田に人を遣って調べさせたところ、難産を救う陳夫人の廟を発見した(此間止有陳夫人廟、常化身救産)^{*13}。そして地方官による幾度にもわたる申請を経て、ついに朝廷よりの賜額封号を得て、陳靖姑の名と彼女の不思議な靈験は自然に八閩の地に広まった(英靈著於八閩、施及於朔南)^{*14}ということがここでは述べられている。

*10 明弘治十八年『將樂縣志』卷之十一「壇遣祠廟」、35頁。

*11 註8に同じ。

*12 清・乾隆十六年辛竟可編『古田縣志』卷之五「壇廟」、古田縣地方志編纂委員會整理版、1987年12月、218~218頁。

*13 清・康熙三十二年、張琦、鄒山、蔡登龍編『建寧府史』卷之四十八「雜誌四」、南平地方志編纂委員會整理版、1994年、1139頁。

*14 註12に同じ。

二、夫人信仰から夫人教へ

陳靖姑信仰が他の女神信仰と異なる最大の点は、宋代の賜額封号を経た後に道教の閩山派へと発展し、当時福建に流行していた「瑜伽教」と結びついて、新しい道教の教派である「閩山夫人教」を形成し、道教に大きな影響を与えたことである。このような一信仰から教派を形成するまでの発展過程の文化現象は研究に値するだろう。

(一) 閩山夫人教の特徴

夫人教は福建道教閩山派の一支派であり、巫・道合流の教派形態であり、福建の龍岩、古田、永泰など地区における閩山教の多くの支教の中でも重要な支派の一つである。夫人教は福建、台湾、浙南、贛の東南部などの地域に広がったが、各地の道壇ではその呼び方も異なり、「奶娘教」(沙県)、「三奶教」(台湾)、「夫人教」(長汀)、「王姥教」(龍岩)、「妹子教」(永定)、「武教」(閩東)、「海清教」(建陽)、「師教」(古田)、「法教」などの名称がある。

夫人教は三清、太上老君、張天師などの道教神を祀るが、その法身は閩山法主の許九郎(許真君)と、臨水宮の陳林李三大夫人である。(図三)

夫人教の外的な特徴は道壇における法服と法器などにある。その主な法服は冠飾と神裙である。道士の頭飾りは冠と巾が結びつく形式である。いわゆる「冠」は、牛の皮を繋ぎ合わせて冠状にする。冠には三種類あり、一つは三夫人の神像および日月の図を刻んだものを「五岳冠」、一つは「虎の頭」を描いたり、獣の頭の形(呑口)をかたどったもの、いま一つは閩西地区の「客家陰陽」と関係のある教派の法冠に用いられる五尊の小仏像が描かれているものなどがある。法冠は「神額」とも呼ばれ、赤い布を頭から垂らす「法巾」と併用される。法巾は肩や背までに垂らし、女神の髪の毛を象徴している。単独で用いられることもあり、俗に「頭紅」と呼ばれる。法服は比較的簡素で、上半身は普段着を着て、下半身にのみ羅裙をまとう。羅裙は麻(ラミー)で編まれていて、赤、青、深紅のものがある(図四)。閩西地区は一枚の短裙をまとうだけで、閩北の師公(男巫)の法服は深紅の神衫を着る(図五)。師公は儀式では裸足であったり、草鞋をはいたりしていたが、今では布靴かゴム製の靴を履くのが一般的になった。

夫人教の法器は朝板、法鈴、法碗(浄盂)、七星剣、天蓬尺、雷令、ポエ杯、法印などが道教と同じだが、南方巫教の法器である龍角(木製、錫製、牛の角、法螺貝など多くのものがあるが、錫製、木製が多い(図六))、鈴刀(または師刀)、法縄(または麻蛇)、馬鞭、師鈴なども用いる。例えばその中の法縄は、道壇では「藍蛇」、または「南蛇」と呼ばれており、木を削って蛇の頭をかたどり、「蛇身」

は麻を縄状に編み、全長七尺二寸である。普通は科儀の時に、とぐろを巻かせて、鎌首をもたげさせて、神案卓の上に置く（図八）。これは「麻蛇」はもと恐ろしい南鳥大蛇で、陳靖姑に調伏された後に「法縄」に変わり、彼女が邪神悪鬼を退治するのを助けたという伝説に由来している。

夫人教の科法はこの教派の重要な特徴である。閩西長汀など「客家陰陽」の道壇の一部分の科儀が喪事功德道場に関係しているのを除いては、福建各地の閩山夫人教道壇の圧倒的多数が祈安、禳災の法事活動を主としており、それは俗に「做紅師」、「好事師」と呼ばれている。その活動範囲は大きく二つに分けられる。一つは社区や村落と関係した集団性のある「祈晴禱雨」、「驅瘟逐疫」、「求熟謝恩」、「驅遣虫耗」などの祠廟や道壇での醮事儀式。いま一つは民家の庭で行われる「驅鬼逐煞」、「禳災祛病」などのための「逐白虎」、「小兒過關」（図九）、「孕婦禳霞」、「老人求壽」、「和神還願（願ほどき）」などの小規模の法事活動である。むろん社区醮事も家庭法事も生きている人間が吉祥を求め、吉利を得るためのものであるから、民衆はこれを「做紅師」と称している。そして師公をその頭に括られた赤い布を主要な目印として「紅頭師」と呼んでいるのである。

夫人教の法師は、かつては幼いころより武術を練習し、その教法の中で武術的な要素の強い硬功夫（硬気功）の法術を表演していた。例えば、刀の梯子を登る（上刀梯）竹の竿に登る（爬幡竹）煮えたぎる油の入った鍋の中の物を探る（撈油鍋）火の中を渡る（過火海）刀の山に潜り込む（钻刀叢）などといった科法がそれである（図一〇）。そして文科の科儀の中にも、技術性の強い科儀項目である翻筋斗（宙返り）や、雑技、舞席筒、打笠、打楊花などの表演がわずかではあるが存在する。そのため、民衆は夫人教を「巫流」、または「武流」とも呼んだのである。

（二）夫人教の巫法の伝統

以上述べたような夫人教の特徴は福建閩山夫人教特有のものではなく、江南の古巫に属する巫道道壇にはみな共通する特徴である。では夫人教の教派特有の特徴はないのだろうか？答えは明確である。夫人教にはその独特な教法に特徴があり、この特徴は女巫の伝統と関係がある。

夫人教の外的な特徴は前述の法巾、神額をかぶり、長裙を着る女巫法服の特徴のほかに、この服装と対応した女巫科法の伝統がある。この伝統は道壇の「王姥行罡」、「王姥招軍」、「奶娘行罡」などの科儀で男性が女装して踊るところに強烈な反映を見ることができる。男性が女装する科儀は明の嘉靖年間に著された『衡州府志』の中にも記述がある。

歳晚、用巫者鳴鑼吹角、男扮女装、始則兩人執手共舞、始則数人率手而舞。^{*15}

「男扮女装」、「兩人執手共舞」という科法は、福建龍岩の民間における閩山教道壇の「王姥行罡」の科儀に今もなお保存されている（図一一）。その中の「行罡詞」にいわく。

焚香拜請、福州三山苦（古）田縣、臨水崇福三夫人、唐宋（大曆）二年傳正法、親身直透法壇前。三元將軍就娘法、五猖兵馬助娘罡、或在天官走戰馬、或在四海救良民。…我娘頭插金釵分兩邊、足踏綉三寸長、身着鑼裙白馬、天兵天將相隨行。^{*16}

「行罡」を歌う二人の「王姥」は「男扮女装」の形で現れ、その表演も女性の静かで柔らかな動作でなされることから、女巫科法の伝統を継承していることが分かる。また、この地区の道壇の「王姥安軍」の科儀は、師公は女物の服を着て頭に法碗をかぶって、香と蠟燭を点け、片手に龍角、もう一方の手に令旗を持って、「仙兵神將」を召集する内容のもので（図一二）、陳靖姑信仰とも密接な関係がある。閩東および各地の夫人教における「奶娘行罡」の科儀には陳夫人が化粧をする、鏡を見る、龍角で舞うなどの多くの表演があり、みな直接に法神陳靖姑の罡法と関係が深い。紙幅の都合で、ここでの紹介は以上とする。

（三）夫人教の形成と発展

福建閩山夫人教の形成は、たいへん複雑な問題であり、上述の陳靖姑信仰と巫法の伝統などの要素のほかに、宋代に起きた仏教瑜伽派に淵源を持つ「瑜伽教」との融合の問題がある。これは福建で陳靖姑信仰が閩山夫人教を形成するに至った過程で極めて重要な問題である。

理屈から言えば、陳靖姑信仰はその伝播から民間での祭祀の流行までに至ったので、このような信仰文化の内包するものや祭祀儀式は容易に宗教に発展すると思われる。しかし、封建社会における女性信仰が宗教教派を形成する可能性は本来とても小さいものであり、しかも陳靖姑の身分は「世巫」であって、世情穏や

*15 明嘉靖『衡州府志』、胡健國『巫儼與巫術』より引用、海口、海南出版社、1993年8月、139頁。

*16 葉明生、劉遠『福建龍岩氏蘇邦村上元幡大醮與龍岩師公戲』、臺北、施合鄭民俗文化基金會『民俗曲藝叢書』、1997年10月、448頁。

かならざる唐代末期の社会ではもちろん、天下が大いに定まった北宋ではなおさら信仰対象として通用するものではなかったはずである。なぜなら北宋の仁宗の時代には、世を震撼させる「江南禁巫の詔勅」が出され、中でも福建は厳重な禁令を布かれ、師巫たちは深刻な打撃に直面していたからである。

『續資治通鑑長編』巻一〇一の記述によると、宋の仁宗天聖元年（1023）十一月丁酉、洪州（唐宋代に設置、現江西省南昌市）の知州夏竦が朝廷に、江南等の地域は「師巫以邪神爲名」、「左道亂俗、妖言惑衆」と上奏したために、宋の仁宗皇帝は、江南東西、荆湖南北、広南東西、両浙、福建などの街道に師巫の禁令を厳しく触れ回らせた。禁令の罪名は「假托ネ幾様、愚弄黎庶、剿絶性命、規取貨材」というだけでなく、「眩惑里閭、設欲扇揺、不難連結」^{*17} というものまであった。ここから為政者がいかにこの地の統治に手を焼いたかが分かるだろう。このような状況のもとで、江南の民間の巫教が難を逃れるのは非常に困難であった。『續資治通鑑長編』はこの禁巫の結果を以下のように記している。

當州師巫一千九百余戸、已勒改業歸農及攻習針灸方脈。首納到神像、符籙、神杖、魂巾、魄帽、鍾角、刀笏、沙羅一万一千余事、已令焚毀訖。^{*18}

陳靖姑信仰発祥の地としての古田県は、かつて禁巫の大措置がとられたことがある。景德年間(1004~1007)に古田県令李堪が在任中に「興學校、排異郷、折淫祠、以禮經變成俗」(乾隆版『古田縣志』)という政策を施したために、古田は北宋の間は巫教が廃れただけでなく、陳靖姑信仰も「淫祠」として禁止の危険にさらされていた。

そして、まさに福建民間の巫教が絶滅の危機に瀕している時に、仏教の瑜伽派から興り、大量に巫法を吸収して形成された「瑜伽教」が福建の民間に流行してきたのである。瑜伽教の流行は、多くの民間巫法を保存することができただけでなく、同時に夫人教の形成と発展のために機会をつくり出したことである。瑜伽教はどのような形態の宗教だったのだろうか？当時の著名な道士白玉蟾が弟子に答える形式で述べた次の一段がある。

相問：“今之瑜伽之爲教者何如？”答曰：“彼之教中、謂釋迦之遺教也。釋迦化

*17 宋・李燾撰『續資治通鑑長編』巻一〇一、北京、中華書局、1985年11月、第八冊、2340頁。

*18 註17に同じ。

爲穢迹金剛、以降螺髻梵王、是故流傳。此教降伏諸魔、制諸外道、不過三十三字金輪穢迹咒也。然其教中有龍樹醫王以佐之焉。外此則有香山、雪山二大聖、豬頭、象華二大聖、雄威、華光二大聖。與夫那叉太子、頂輪聖王及深沙神、揭諦神以相其法、故有諸金剛力士以爲之佐使。所謂將吏、惟有虎伽羅、馬伽羅、牛頭羅、金頭羅四將而已、其他則無也。今之邪師雜諸道法之辭、而又步罡捻訣、高声大叫、胡跳漢舞、搖鈴撼鐸、鞭麻蛇、打桃棒、而於古教甚失其眞、似非釋迦之所爲矣。然、瑜伽亦是佛家伏魔之一法。”^{*19}

上述の白玉蟾の語録からは、瑜伽教に巫教の要素が大量に吸収されていることが分かる。同様に、このような「釋迦之遺教」、「佛家伏魔之一法」の外見を持つ瑜伽教は、巫道にも復活に有利な条件を与えることになり、陳靖姑信仰の発展と閩山夫人教の形成は瑜伽教の力を借りて、避けられない歴史の道を無事通り抜けることができたのである。

宋以降、陳靖姑信仰伝説にたいへん不思議な現象が起きた。陳靖姑出生伝説の「前身」にさらに一つ、すなわち「觀音菩薩」が付け加えられたのである。明代の『三教搜神大全』の「大奶夫人」の項には次のようにある。

時觀音菩薩赴會歸南海、忽見福州惡氣衝天、及剪一指甲、化作金光一道、直透陳長者、葛氏投胎。時生於大歷元年甲寅歲、正月十五日寅時。誕聖瑞氣祥光罩體、異香繞闈、金鼓聲若有群仙護送而進者、因諱進姑。^{*20}

觀音菩薩は瑜伽教において最も重要な神の一つであり、この教派では「香山大士」と呼んでいる。陳靖姑はいったん觀音の化身となることで、淫祠の禁に遭うこともなく、「合法性」をも手に入れたのである。陳靖姑信仰は觀音信仰と結びついて後、さらに盛んになった。特に民間文学と戯曲において多くの作品が生み出されることによって、陳靖姑信仰は次第に多くの信者によって支えられることとなり、それは明代の小説『海游記』、清代の小説『臨水平妖』、『閩都別記』、閩東の傀儡

*19 宋・謝顯道『海瓊白真人語録』卷一。『道藏』三三冊、上海文物出版社据涵芬樓印本影印、1988年3月、114頁下。

*20 明『三教源流搜神大全』卷四。王秋桂、李豐楙編『中國民間信仰資料匯編』第一輯、臺北、學生書局、1989年、415頁。

戯『奶娘傳』、閩西の傀儡戯『夫人傳』などの明清の文学と戯曲のなかに、その影響を認めることができる。

夫人教と瑜伽教の関係はさらに密接なものとなり、多くの道壇の神図に観音、穢迹金剛など瑜伽教の神が祀られているだけではなく、各地夫人教のどの道壇でも、壇を開く「請神科」で「瑜伽部衆、海會衆神」の来臨を請う。さらには多くの道壇で道場を「佛筵」、「做佛事」と呼び、「請神」を「請佛」、「白佛」と呼び、科儀に用いる卓を「佛桌」と呼ぶなど、各所に「佛化」の跡が見える。また多くの科法文本は、多くの瑜伽教の「真言」、「陀羅尼」、「華嚴經」などの仏教的な資料を保存しているが、これらは民間の道壇が昨日今日で伝習したものではなく、宋、元の時代に融合したものなのである。前述の『三教搜神大全』も早くから民間の道壇が瑜伽教法を学んだということを伝えている。その中に陳進（靖）姑は「兄二相會授異人口術瑜伽大教正法、神通三界」ということが記されているが、ここに夫人教が瑜伽教を利用して生存と発展をしたことの根拠の一端があり、また初期の閩山夫人教が瑜伽教の影響を受けて民間に大いに流行した現象をも検証することができるのである。

付記 以上の要約は葉明生氏みずからまとめたものである。

韓林花 「済州島のチャムス（潜嫂）共同体の祭儀－済州島のチャムスの伝承した生業の現場と祭儀を中心として」

プロローグ、「プルトク」

プルトクとはチャムスが潜りの作業をする際に岸辺に置かれた、露天の脱衣場のことである。その本来の意味は火のあるところをいう。海のなかに長時間、潜って仕事をしなければならぬ作業環境の特性上、チャムスの作業場には体全体を温める火が必要である。

厳密な意味のチャムス共同体あるいは「チャムスの世界」は、すなわちプルトクからはじまる。したがってプルトクはチャムス共同体の集合場所であるばかりか、チャムスの世界を象徴するところでもある。ここにおいて実質的なチャムス共同体が形成され、次の世代のチャムスに対する学習がおこなわれ、職業が伝承される。何よりも優先されるプルトクの象徴的な働きは、ここが共同体のなかの位階秩序の厳しく守られる出発点であり、同時に終着点の可視化された場所であるという点である。チャムス個々人の身元が具体的に把握され、また年齢別の、あるいは潜りの技量に伴う作業能力や現況も赤裸々に現れるこ

とになる。こうしたデータをもとに、チャムスらは、共同体のあいだの序列ともいえる、下チャムス、中チャムス、上チャムスの三類に大別される。

万一、チャムス社会にプルトクがなかったとしたら、上に例示した条件は充たされないものであり、チャムスは個人として存在するばかりで、代々受け継がれるようなチャムス共同体は形成されなかったであろう。

今日、濟州島の海辺のチャムス共同体では、露天の脱衣場であるプルトクの代わりに、ほとんどが休憩所と冷水、温水の給水施設を兼ね備えた現代式の「チャムス専用脱衣場」を使う趨勢にある。けれども、チャムス共同体の基本的な枠組みは今なお、大きくは変わっていない。

海のなかで、命を担保として潜りをするチャムスの世界では、いずれのプルトクにしる、最も誇らしくおもわれるのは、同僚のチャムスが作業途中で命を落としたことがないということである。しかし、そうしたプルトクは非常に珍しく、探し当てるのは容易ではない。

海辺の村では、村人の誰かが、海で事故死に会うと、「ケタッキ」クツをする。このクツをする目的は、第一に、水底に沈んだ魂を陸に引き上げ、あの世に安らかに送ることであり、第二は、ひとりの人間の不幸な死によって不浄になった海をきれいに整え、厄を防ぐところにある。死んだ者の靈魂を慰めることで、ムラ共同体は、構成員をおもいがけなく失ってしまった悲しみを自ら慰めることにもなり、同時に海に対する絶対的な恐れを克服する意志を表明することにもなる。

濟州島チャムス共同体の祭儀、ふたつのクツ

「ケタッキ」クツが、海辺の村の共同体の非日常的な悲しみの祭儀であるとするならば、これとは反対に、非常に日常的で祝祭化した祭儀がなおある。

陰暦の2月に、海辺の村(山間部の村の一部においても)においては「ヨンドウンクツ」をおこなう。また陰暦の正月から3月にかけて、やはりチャムスたちだけで祭儀をおこなうが、それは「チャムスクツ」(一部では海女のクツとも)という。

「ヨンドウンクツ」は、春を迎える祝祭、すなわち、春の風の神であるヨンドウンを迎える行事である。陰暦の2月の1日から15日までおこなうヨンドウンクツは、春を迎える祝祭であると同時に、豊作と大漁の祝いでもある。春の風が最初に吹いてくるときとクツのおこなわれる期間が正確に一致する点から推しても、クツの性格を推し量ることができる。

チャムス共同体によっておこなわれるチャムスクツは、ヨンドウンクツとはまつりのやり方はあまり変わらないものの、その性格がいくらか異なる。とはいえ、すべてのチャムス共同体でチャムスクツをおこなうわけではない。チャムス共同体はヨンドウンクツをおこ

なうことでチャムスクツの代わりともしている。このようにチャムスクツはヨンドウンクツとは異なり、チャムス共同体の都合で、おこなわれる日が違うだけではなく、流動的でさえある。

しかし、毎年決められた日にクツをおこなうところもある。例えば、東金寧（済州島北済州郡旧左邑東金寧村）のチャムス会は陰暦3月8日になると、決まって、村のチャムスの守護神であるアルソンセギ^{ハルマン}婆さんをまつた堂において盛大にクツをおこなう。

チャムスクツが、ヨンドウンクツと異なる点は、徹底して、チャムス共同体の祝祭であり、また地域住民のための宴の場であるというところにある。チャムスクツのおこなわれる日は、その村のあらゆる住民がチャムス会の客として招待される。

チャムス共同体は、クツを通して、その地域社会の能力のある構成員であるということを知らしめる。地域社会もまたチャムスたちの儀式に参加することで、同等のパートナーであるという認識を確かめることになり、その上、その社会を引っ張っていくチャムス共同体の力を改めて確認することにもなる。

チャムス共同体内部はチャムスクツをおこなう過程で結束力を確認する。

クツの次第が進められるあいだ、生死苦楽を共にする者たちだけの情緒が濃厚に盛られた雰囲気祭場を覆う。また同じブルトクで、よきにつけあしきにつけ、行動を共にしつつ、先にあの世へと旅立った靈魂をこの世のクツの場に呼び寄せ、ともに飲み食いをし、踊りあそぶ。

チャムスの祭儀では、あの世に住んでいる死者のための衣服と食べ物を提供する場がある。チャムス共同体は、儀礼を通して生きている者と死者が「同じ釜の飯を食べる」という、共生の死生観に共感する。これはチャムスの意識世界においては、生きた者と死者の境界が非常に希薄であることを端的にみせてくれるひとつの例でもある。一方では生存のために働く場を共有していた者が身体の死ということによって、これ以上、生業に従事できない状況に置かれたので、その生存に対しては共同体が、当然、責任を負わなければならないという考えの発露が行為として現れ、それがクツの次第に正式に盛られたものとみることができる。

しかし、こうした集団意識は済州島の人びとの理想郷に対する概念を表現しているとはいえない。ある人びとは「イオド」の語がその理想郷を代弁するとしているが、そうではない。

済州島の人びとにおいては、漁夫であれチャムスであれ、死んでも生きても済州島以外の、どこか他の第三の空間に理想郷を設けている痕跡は特にみられない。

チャムスの世界では、現世が非常に重い空間として考えられている。死んで良いところにいい暮らしをすることを望む前に、まずこの世で、どのようにしてでも、いい暮らしをすることを望む。それでチャムスは日ごろ、終始、一貫して非常にまめまめしく働く。

豊饒の海さえあれば、十分に生活を営んでいくことができるので、そうした海を念願するのはある意味では当然のことである。

チャムス共同体がチャムスクツをおこなう最も大きな理由は、どこかの理想郷にあこがれてではなく、むしろ悪条件の下で潜りをする職業人として、日常の安寧とよりましな操業の環境、また仕事に応じた収益を望むこと、そうした共同体の差し迫った念願を現実的に再現させることにあるとみれば、無理がないであろう。すなわち、共同体の構成員それぞれの現世観を実現しようとする潜在的な思考に基づいて共同体の祈願が祭儀となったもの、それこそがチャムスクツにほかならない。

エピローグ

濟州島の地域社会におけるチャムス共同体の存在の意味は非常に大きい。

伝統的な韓国社会において、「働く女性」として生きていくということは、あからさまに表現するならば、「卑賤な者」として生きるということと同じことであった。しかし、時代的な状況は変わり、チャムスに対する認識は以前のようなではない。

濟州島のチャムスは、自発的に代々受け継ぐ職業共同体である。しかし、現在、濟州島の若い女性は、だれもその一員となろうとはしない。観光業種の従業員になることはあっても、チャムスとして生きることを拒むのが現実である。こうした結果の根底には、チャムス共同体が持っていた役割、経済力、地域社会への奉仕能力、あるいは公共のために寄与したことなどを全く考慮しない保守的な思考方式によって、長い歳月のあいだ、これをおとめてきた韓国社会の意識の偏りがある。

その上、地域社会のほうも、チャムスの存在の意味をただ経済活動のほうからばかり求めようとしてきた。この間、政治的、宗教的な弾圧にもかかわらず、根強く自分たちだけの祝祭であり祭儀であるヨンドゥンクツやチャムスクツをおこなって、頑張ってきた、こころの支えは、純粹に内部の結束力と自負心にあった。堂々と、快くイエの経済と地域経済に責任を負うという「濟州島の女性」としての自負心が共同体をひとつにまとめ、支えさせたのである。ところで、第三共和国の時代（朴正熙時代）、迷信というけっこうな名目のもとで禁止されたものの、政治状況の変化によって、1980年代のはじめごろ、ふたたび許可された、このふたつの共同体祭儀は、主体であるチャムス共同体の意図とはかわりなく、政治的に利用されるところがなくはない。さらに、地方自治制度が施行される昨今、これらのクツの場を利用して遊説の場としようとする政治家も時にはいる。また、クツが企画される段階からして、外部からの政治的な思惑が作用することもある。

かつての、チャムス共同体の最高の議決機関であったチャムス会は漁村契に吸収統合され、自立の権利を完全に失ったかのようにあり、ヨンドゥンクツは、すでに海辺の村の共同体の手を離れ、国家の無形文化財として登録され、行政官庁が管理している。

チャムスに対しても「チャムス匠人」という制度を導入し、地方自治体の管理のもとに置いている。おそらくチャムスクツも、同じ運命の道を歩むことになる日が遠からずやってくることになるだろう。

チャムス共同体が能動的にして自立的であり、また包容的で寛大な集団であることをみせてくれる宴の場 ― 共同体の生を確かなものとし、同時に、この共同体に拠って生活している者たちを快く背負ってゆく力を得ることのできる、神聖な祭典であるチャムスクツは、今後どのくらいの期間、チャムスの手によっておこなわれていくのか、現在としては定かでない。

プルルクが「チャムス専用の脱衣場」として、その様相と名称を変えたように、伝統的な様相も徐々に崩れていっている。

今は、誰かが人為的に介入することよりは、チャムス共同体自らが自分たちだけの高貴な価値をもった祭儀をどのように守っていくのか、見守っていくべきである。

付記 以上の文は、韓林花氏みずからがまとめたものを、野村が翻訳した。

高光敏（済州大学校付属博物館、学芸員） 「積極的漁法の展開 — 済州島と韓国本土との対比的観点」

潮流のあいだの海域で魚介類をとるのは簡単であるが、徐々に深くなっていく海域では容易ではない。そこでは、技術が要求される。その際、ふたつのことが考えられる。ひとつは潜って採ることであり、もうひとつは、船に乗って、ある程度海のなかに入っていく、一定の道具を使って外から採る方法である。ここで前者を積極的な漁法、後者を消極的な漁法とする。

韓国では、こうした積極的漁法は、済州島の女性だけによっておこなれてきた。榊田一二は、日本の千葉県社会課が、1931年に調査して出した統計をもとに、日本と韓国の潜水労働者の分布図を描いた。それによると、1930年ごろの済州島の海女は、組合に加盟しているものだけでも、8862名であり、当時の非組合員数まで加えると15000名に至るといふ（「済州島海女」）。ところが、韓国本土の方には、潜水する労働者は一人もいない。男たちは、船の上でする消極的漁法で魚介類を採ってきた。これは日本の各地で伝承されてきた「磯見漁」と同じ漁法である。

済州島にはアワビとサザエを中心とした外洋性の貝塚だけがある。これからみると、済州島の潜水の歴史は古いものとおもわれる。済州島の潜水に関する具体的な資料には、李健（1629～？）の「済州風土記」がある。それによると、潜りをする女性たち「潜女」は2月から5月まで海に入ってワカメを採る。ワカメを採るときは、女が裸で体をあらわにしたまま浜辺に大勢並び、鎌を持って海に入りワカメを採って出てくる。男と女が互いに混じり合って、恥ずかしがらないので、みる方が驚くほどである。アワビもまたこのような方法で採取すると書いてある。

積極的漁法の技術を持った済州島の海女たちは、1895年から、慶尚南道釜山一帯に進出したという（榊田一二）。そこは水の深いところなので、西海岸と南海岸よりも、一層済州島出身の海女たちの積極的漁法が要求された。その後、済州島の海女の出稼ぎ数は徐々に増加し、1932年には、日本に1600名、韓国本土には3478名に上った（榊田一二）。済州島の海女たちの採る海藻類には、岩ノリ、テングサ、ワカメ、カジメなどがあった。このうち、ワカメやカジメは米や塩、布などに取り換えることのできる、重要な海藻であった。

韓国本土では、魚介類は船に乗って海に出て採るか、または海のなかに歩いて入り、水中メガネ、あるいは、直接、目で探して、一定の漁具を用いて、水の外から採ったりする。特に東海岸は干満の差がほとんどないところなので、その漁法が著しい。そして日本の一部の地方にこの漁法は伝えられた。それが磯見漁（カナミ漁）である。ただ現在、韓国本土の沿岸で消極的漁法の道具をみることは難しい。これは済州島の海女の積極的漁法が韓

国本土の各地に進出し、消極的漁法そのものが次第になくなってしまったからである。

付記 以上の文章は、高光敏氏の論文および当日の発表に基づいて、野村伸一がまとめた。論文では韓国本土の消極的漁法について、実地調査を基に詳しい記述があったが、この要約においては割愛した（文責野村）。

上原孝三 「宮古島の女神—祭祀歌謡から」

今日、宮古諸島の神行事は急速に消滅するか、あるいは、形骸化の傾向にある。その大きな要因には、近代合理主義に基づく経済の発展、前近代の社会生活基盤の崩壊、さらには社会や個人の価値基準の変化、教育環境の変化などがあるとおもわれる。もちろん、問題はそれだけではなく、島そのものと個人のあいだにも問題は内在する。村の神役に選ばれた者と村人たちのあいだの、神行事に関する意識のズレ、あるいは、神役に選出されたにもかかわらず、これを引き受けない現象などが宮古の各地にみられるのである。おそらく、村の神行事は、伝統の遵守と変革とのあいだを振り子のように往還しつつ、最終的には終焉を迎えようとしているかのようである。それはともかく、この報告では、宮古島狩俣の祭祀歌謡にみられる女神について触れてみたい。

宮古島狩俣は、島の北端に位置し、行政的には平良市に属する。平良市の市街地からは、13.5 キロメートルほど離れている。1999 年 3 月現在の人口は 800 人、世帯数 283 戸、宮古では比較的規模の大きい村落のひとつである。主な生業としては、サトウキビ、たばこを中心とする農業ともずくの養殖、サンゴ礁海域での漁業を営む。ここは宮古でも古い村落のひとつである。狩俣の集落はかつては石垣で囲まれていたという。こうした村落形態は、宮古でも珍しく、それは村落の移動があまりなかったことを意味するであろう。

狩俣の空間は、3つの空間で構成されている。北は神々の世界であるニシマ（根島）、南は死者の世界であるパイヌシマ（南の島）、その中間に人間の生活空間であるミヤーク（宮古）がある。ところで、宮古には『御嶽由来記』という宮古で最も古い文献がある。これは首里王府が編纂した『琉球国由来記』の基礎資料として提出されたものである。そこには、25の御嶽の由来や起源が記録されている。それを内容的に整理分類してみると、大きくふたつに分けることができる、ひとつは、神の光臨と神の事件による御嶽の起源を語るもの、もうひとつは、神々もしくは人間の住居、埋葬所、根所、袖を埋めた場所を御嶽の起源とするものである。言い換えると、御嶽の創設は、神に由来するものと人に由来するものがあることが確認される。

御嶽由来記のなかには、狩俣村の御嶽についての記述が数多い。そのひとつに、新城御

嶽の由来がある。それによると、昔、平良村の仮谷側のすみや山から飛び立った白鳥が漲水の港に置いてあった船の艫に舞い降りた。しかしその後、白鳥は再び舞い上がり、狩俣村の新城山の木に止まったかと思うと、忽然として消えてしまった。そして白鳥は神に変化し、女性に乗り移り、「私は船守りの神になりました」という神託があり、それからは狩俣村のなかで崇敬するようになった。この新城御嶽の神は航海安全の神である。

同じく狩俣の大城御嶽の祭神も航海安全の女神「豊見赤星てたなふら真主」としており、その由来はいわゆる三輪山型の説話である。すなわちヘビが若い男に変化し、女神豊見赤星てたなふら真主のもとに通ったとするのである。ただし、御嶽由来記のなかでは、この女神が、航海安全の女神となるという話は語られていない。おそらく、18世紀の初頭に行行政の側から、航海安全の神と仕立てられたのであろう。言い換えると、大城御嶽の由来譚は、女神と蛇の婚姻である。三輪山型の説話を語ることが主眼であったのである。

ところで、『琉球国由来記』巻20のなかの「神遊ノ由来」には、御嶽由来記に見えない記事を載せている。すなわち、前半には三輪山型の説話が述べられるのだが、後半の部分には、「豊見赤星てたなふら真主」の子供であるフセライとフセライの祭礼、それに「ヨナフシ神遊」について語られている。この神あそびは、精進潔斎した女たちが、毎年10月から12月まで、月に5日ずつ、御嶽にこもる秘儀としての祭祀であった。

そして、その記事には「フセライノ祭礼」をそれ以来、だんだんと島中に広めたとあるが、もしこれが事実であるならば、祭礼を伝播普及させた者がなければならない。しかし、このことは、容易には認められない。実際には宮古の各地に、同じ内容かもしくは、類似の祭祀があったと考えられるのである。

以上の文献にみられるフセライの祭礼は、文脈上、ヨナフシ神遊に包含されるが、それは、現在おこなれている祭祀でいえば「ウヤガン祭祀」のことであるといえる。

狩俣の神まつりは夏まつりと冬まつりに二分される。このうちウヤガン祭祀は、旧暦の10月から12月にかけておこなれるので、冬まつりの観を呈している。

ウヤガンとは、親神つまり祖先神のことであるので、ウヤガン祭祀は祖先神に深く関与する祭祀である。このウヤガン祭祀は狩俣のほかにも、大神島、島尻でも伝承される。ウヤガン祭祀は、ジープバナ、イダシィカン、マトウガヤー、アーブガー、トゥディアギの5回にわたっておこなれる。

5回にわたるウヤガンのまつりで、各回の儀礼に共通する行為はウヤガンと称する神女たちが村から聖なる森イズヌ山へ入り、そこに数日間こもって、所定の儀礼を務めたのち、再び村へ降臨するという行動のパターンがみられることである。これは、村人たちの共通の祖先神であるウヤガンたちの光臨を儀礼的に表現することによって、村の再生を図り、豊饒を予祝することを意味するものである。つまり、ウヤガンを斎く神女が、祭祀のなかでは、祖先神そのもののウヤガンとして現れることに大きな特徴がある。

ところで、現在の構成のウヤガンがいつのころから開始されたかは不明である。18世

紀の文献によれば、各村の御嶽での祭祀を不要なものとして禁止している。ウヤガンのまつりもその例外ではなかった。そしてその禁止の記事によると、18世紀中葉のウヤガンまつりの祭祀構成は

10月、神迎え

11月、新神女の選出、成巫儀礼

12月、神送り

というように推察することができる。つまり、アープガー（ムラの清浄）、トゥディアギ（世乞い、かつての住居の訪問）は後世、新たに付加したのだとおもわれる。

さて、豊見赤星てたなふら真主は、島尻の東方にある小さな森に天降りするのだが、狩俣村の大城山に移動する。その理由については文献資料は何も記していない。しかし、口頭伝承では、移動、移住のいきさつについて語られている。それによると、母なる神が山のフシライという娘神を連れて、天上界から地上界に降臨する。そして、母と娘は、巡行し3つの井戸を発見し移動する。その途中で、山のフシライが死に、さらに母の懐妊、移動がある。母神はその途中で、青年と出会い、男の子を生む。この男の子が八重山の娘と結婚し、ふたりのあいだに三人の子供の神が誕生する。

この神話の主題は時間であるとおもわれる。神々の結婚と系譜語り、また水を求めてのさすらい、定住、娘の死、結婚と出産などが時間の順に語られる。このなかで、御嶽由来記や琉球国由来記で触れられなかった大切な点は、「豊見赤星てたなふら真主」（ンマティダ、母太陽）の移住が実は水を求めての移動だったということである。この女神の事蹟は「袂い声」としてウヤガンまつりの儀礼中に謡われる。

祭祀歌謡「袂い声」の内容は、水を求めて移動すること、そして最終的には狩俣のイスガーを発見することである。イスガーの水量は少ないけれど、水がうまいので住むに適した条件である。そこで、ここに住む決意をする。袂い声では、ヘビとの婚姻については歌われない。つまり狩俣の祭祀歌謡のなかには、蛇すなわち、アサティダは登場してこない。

狩俣のウヤガンのまつりは時を経ても神行事のなかでくり返された。時は未来へ向かうのに、まつりは常にはじまりに立ち返る。ウヤガンまつりの本質は始源への回帰にあるようだ。そして、ウヤガンまつりのなかで、袂い声を歌うことは始源への回帰、つまりは自らの出自の再確認であるとともに、祭祀で再生することでもある。女神ンマヌカンは、始源へ回帰する装置の基軸であるようだ。

付記 以上の文章は、上原孝三氏の論文および当日の発表に基づいて、野村伸一がまとめたもので、文責は野村にある。

奥浜幸子 「宮古島の水の信仰と女性－井戸を中心として」

宮古諸島は北東から南西へ弓状に連なる琉球弧のほぼ中間に位置し、沖縄本島から約290 kmの距離にある。宮古本島、池間島、大神島、伊良部島、下地島、来間島、多良間島、水納島の8島から成り、総面積、225.86 平方km、総人口 55735 人、日年平均気温 23 °C、湿度 80 %（宮古概観、平成 12 年）、降水量 2033 ミリ（宮古島地方气象台、平成 12 年）の高温多湿な、亜熱帯性海洋機構の島々である。

諸島は、隆起珊瑚石灰岩を母岩とする地層のため、地表に降った雨水が石灰岩の空隙を潜り洞穴で自然貯留されるか、あるいは、石灰岩の間隙から海へ放出される。このような天然の湧水は、島人にカー（井泉）と呼ばれ、上水道が完備される以前まで地下水だけに頼る諸島の重要な天然水源となっていた。

諸島に限らず、水源の有無は、人間生活に不可欠で、琉球国絵図史料・第一集（平成 4 年・榕樹社）では、宮古島（平良間切 — 狩俣、島尻、おろか間切 — 百名村、友利村、宮国村）、永良部島や他の島々も、湧水があり、魚介類の生息するイノー（遠浅の珊瑚礁）があり、住居となる森のある海縁から居住空間＝スマ（村落）の発生が見られる。

このようなスマ（村落＝集落）共同体の暮らしは基本的に自給自足で労働・生産・経済、婚姻、あるいは、個人の生から死に至るプロセスまで村単位で完結し得た共同体社会が形成されていたと考えられる。村落社会では、祖神＝子孫といった生命の連続性を根拠に据え、「暮らしと祈り（祭祀）」が対＝神と人が対と成って年間、20 回～ 60 回余のサイクル化された村落祭祀が有る。

各村落の祭祀を大まかに分類すると下記の通りであるが、祖神＝子孫という関係の連続性において存在する共同体の神はその性質上、各村落毎に個別的で独自性がある。したがって、祭祀の日程や内容、最新の回数などは各村落によって異なりが見られる。

な-ば 名映い	—	新年に個々が属する元家の神へ祈願をする（個々の生命に対する祈願）
厄払い	—	村落の秩序を図り村落民の無病息災を祈願する
豊年祭	—	穀物（麦、粟、芋、豆）の豊饒やそれに対する感謝祭
竜宮願	—	豊漁、航海安全祈願
浜願い		
井泉願い	—	湧水の豊饒、過不足ない水量祈願
その他の祈願	—	虫掃除（虫送り）、御嶽籠り、司の願い、鍛冶屋の願い、大風鎮め、生徒願い、真道鎮め（交通安全）、朔日祈願など。

とりわけ、平良市北端に位置する狩俣は人口 768 人、世帯数 283 戸（平成 12 年 9 月現在）の半農半漁の共同体社会の集落である。

狩俣の共同性を象徴するもののひとつに戦後、昭和 22 年、生活必需品が容易に手に入らない村の状況にあって、一世帯当たり千円の出資金、全世帯が組合員と成り設立された共同売店・狩俣購買組合が挙げられる。売店は現在、組合員数 230 人、年間総売上金額およそ 2 億円と、今日のように物質の豊富さや流通の利便性、情報の敏速性といった効率優先の社会にあって、なお、集落主体の経営が成されている。

二つめに、集落後方に標高 20 ～ 30 メートルの丘陵地があり、狩俣村落の起源である神山または山と呼ばれる杜の存在が挙げられる。杜は、神の^{けだか}気崇さや祭祀機能により北側を『北（ニイス）ヌ山』、中央を『フンムイ』、東側を『アーナギ』と区分されている。神山を「生命の根拠」に据え、他の村落に見られない祖神祭（ウヤーン）が有り、年間およそ 60 回以上、神女が関わる日数およそ 100 日間の村落祭祀が展開される。

三つめに集落内や家々の敷地内にイビ間（イビは神の依り代を間は空間を表す）と呼ばれる神座敷（祠）の存在が挙げられる。イビ間は、個人レベルの神や村落レベルの神というように、複雑で細かな区分が成され、祭祀によって個人レベルの神が村落レベルの神に移行する。さらに、イビ間は、祭祀を掌る神女の神役によって異なり、旧暦朔日の日にはそれぞれが管轄するイビの朔日祈願（シイタツウサギ）や清掃がされる。神女はその行為をイビを抱くと表現し、神役が退任し後任者へ引き継ぎが行われない状況が発生したイビ間を他の神役が抱くことを許されない。神役とイビ間の神は両者の関係においてのみ、清掃や祈願を受容し合うことができ、管轄者を失ったイビ間には「手を掛けてはならない」とし、たたりやタブーのバイアスが掛かり祭祀から外れることも少なくない。

このように狩俣の祭祀は内容や数、質感においてナイーブであり、祭場で展開されるさまざまな儀礼や儀式が村落祭祀の中核であるとは言えない。これらは全体の一部分に過ぎず、祭祀が立ち上がるまでのプロセスや人々の暮らしなど、集落の周縁もその範疇に入れなければならない。

また「女として生まれて山入り（神の託宣によりウヤーンを務めること）しなければ女ではない」と云われて育った女性にとって、神は親・祖母・曾祖母というように個の生命体と繋がった明確な存在であり、神女となれば神と融合ないし対となる。つまり神と人、男神と女神、聖と俗というように分離した状態になく、いわゆるジェンダー領域を超え、個の精神領域を獲得するのではないか。したがって、わたしは共同体の神やそれをつかさどる神女に女神という概念を充てる必然性を持たない。

付記 以上の文章は、奥濱幸子氏みずからが、まとめたものである。

総合討論

当日は、およそ 1 時間半にわたって、さまざまな質疑応答がくり広げられた。以下はそのうちのいくつかの事例である。

1.

Q 失われつつある民俗の世界を、政治的社会的に劣位にあった女性が救えるものかどうか、危機の共同体は、今と同じ形式のままで再生するのか。

A 実はこの問題に答えるために、こうした研究会を組織したのであり、はじめに結論を述べてしまうことはできません。ただ、危機の共同体を見直すことのできる存在は、おそらく女性たちであろうという見通しはあります。それは、かつて千年以上にわたって、基層文化を支えてきた実績があるからです。そのことを、今後 2 年ほどのあいだに明らかにしたいと考えています（野村）。

2.

Q 媽祖の信仰は現代の福建省において、どれほど健在なのか。近代化の進展著しい中国社会のなかで。

A 媽祖信仰は台湾はいうまでもなく、福建省においても、確実に復活し広がっています。2 年ほど前のことですが、湄州島の天妃の神像が台湾に持っていかれて、全国を 1 周したことがあります。それは大変な熱気をもって迎えられました。現在湄州島の媽祖廟にいくと、付近に宿泊の施設や土産物屋などが数多く立ち並んでいます。これは必ずしも台湾や東南アジアの華僑のためだけの施設ではありません。実際にわたしたちがいったときにも、地元の母と娘がお供え物を持って参拝にきていました。また、書店にいても、福建人とは媽祖の末裔であるという内容の書物が並んでいます。媽祖の信仰はまさに福建の人たちの信仰だといえます（野村）。

3.

Q 宮古島では、神々の祭祀の世界は終わってゆくのか、あるいは変形して残るのか。

A そうした問題はどこの地域にもあることですが、その答えはわたしたちが言い切れる問題ではなく、宮古の村の人たち自身が今後決めていく問題だと思います（奥浜）。

4.

Q 濟州島の海女と日本の海女の漁法の違いのようなものはあるのですか。

A 濟州島では、現在は、女性だけが海に潜りますが、李氏朝鮮の時代までは男も女と一

緒に海に潜って仕事をしていました。これは風紀を乱すというので禁止されて、のちには、女性だけが海に潜ることになりました。おそらく日本では、アマは女性だけだろうと思います（高光敏）。

5.

Q 『御嶽由来記』の記述と現在の御嶽のあり方の間には相当の開きがあると思いますが、文献の記述をどれくらい正確に受け取れるのか。どういうことに留意して読むべきなのか、お聞かせ願いたい。

A 歴史的な資料は、史料批判をして用いるべきです。御嶽由来記の写本のひとつに、これは古老を集めて、聞き伝えたことを書いたとあります。口頭伝承を文字化する際には、直面した問題があるはず（上原）。

研究プロジェクト「危機の共同体 ― 東シナ海周辺の女神信仰と女性の祭祀活動（代表者、野村伸一）においては、2000 年度に次のような研究例会を開いた。これは毎回、特定の講師に依頼し、1 時間半前後の講演をしてもらい、そののち、およそ 1 時間にわたって自由討論をする形で進められた。

1 2000 年 3 月 25 日

上原孝三「宮古島ユークイの世界」

宮古諸島には、ユークイという、豊饒祈願の儀礼がある。ユーには、豊饒・豊作・幸の意味がある。クイは乞うという意味である。この豊饒祈願の儀礼は秘祭なので実際に見聞することはなかなか許されない。そのためか、ユークイに関する研究論文や報告などは少なく、今なお不透明な部分が多い。

ユークイはかつて宮古の全域にあったと思われるフシがある。そのことを推察させる資料として、18 世紀の前半に編さんされた『雍正旧記』がある。ただし、そこに記されたユークイが現行のそれと全く同じ内容や形態を持っていると考えるのは早計であろう。今日おこなわれているユークイはどのようなものであるのか、具体的に平良市字西原の事例を取り上げる。

西原では、年間に 45 の行事があるといわれ、それはカンニガイと称されている。西原では 1 月から 8 月までを春、9 月から 12 月までを秋と称して行事をおこなう。すなわち、

西原では春の儀礼が秋にくり返されるという、いわゆる対照的な構造を形作っていることが大きな特徴であると指摘できる。言い換えると、春祭りと秋祭りに2分されるのである。こうした対照の核をなす儀礼が夜籠りである。この儀礼は、他のそれよりも比較的重要な行事であると、西原では考えられている。

西原のユークイは旧暦9月に3日間おこなわれる。この祭りは女性たちだけでおこなわれる。西原の女性（よその村から嫁いできた者も含む）は、数え年47歳になると、女性の祭祀集団であるナナムイに加入する。これに加入したものをナナムインマという。彼女たちは、ユークイの時にはユークインマと称され、全員が白い神の衣装を着、島の9カ所の御嶽を巡拝する。ユークインマは、シマビト（村人）からは、神そのものと意識される。

ユークインマは豊饒の祈願のみならず村のためのさまざまな祈りをする。このまつりでは、ナナムイに新たに加入した女性たちのイニシエーション儀礼も包含されると同時に、引退するインギョウマの儀礼も兼ねておこなわれる。ユークインマたちは、この祭りの間、数多くの祭祀歌謡をうたい、祈り、そしてまた自分たちも心ゆくまであそぶ（文責野村）。

2 5月16日

奥濱幸子「宮古島の暮らしと神々を抱く人びと」

宮古諸島の祭祀は、自然に神人が暮らしの中で循環する信仰的世界である。島の人々は農作物を育てると同時に、豊穰を祈願するが、その日取りや方法、内容などは、共同体によって異なりが見られる。その違いは、島の起源、発生といった村落それぞれの歴史的背景が祭祀の基礎をなしていることにある。

宮古の島々や村落では、親族、血縁の靱帯が強く、したがって島の人たちの祈るという行為には神と人の分け隔てが薄く、祖先と子孫が日常のなかで共に暮らしているといった感覚が濃厚にある。

今回は、宮古諸島のさまざまな祭祀儀礼をビデオ『島・豊饒の時』（30分）を通して広く概観した。このビデオは、奥濱氏が台本を書き、かつて放映され、多くの人々に称賛されたものである。

なお、ビデオを上映したあとで活発な質疑応答がおこなわれた。そこでは狩俣という村の「神深い」性格について、実地に基づいた話かはなされた。また、宮古の子供たちには、カミナーという、戸籍以外の名前があり、さらにヤラビナーという子供時代に用いる名前もあることが語られた。その他、個々の人びとがマウガンという神を持ち、それをイエの

なかでまつることも興味深く語られた（野村）。

3 6月20日

高梨一美「伊良部カムムリ御願を中心に ― 宮古の冬祭考」

宮古諸島伊良部島の、伊良部・仲地では、冬季、旧暦 11 月と 12 月の二度、女性の祭司が五日間御嶽にこもるカムムリ御願を行う。カマス・カマスオリともいう。三名のツカサ（神籤で選ぶ村落の祭祀）とフナクヌウマ達（この右岸にだけ関与する世襲の祭司）が、海岸の乗瀬御嶽にこもって昼も夜も祈願と神遊びをくりかえす。期間中村の女性達は家族の健康・成功・子孫繁栄などを祈願しに御嶽を訪ねるが、男性は一切近づけない。祭祀の起源について、四五名の舟子の難船を助けた頭の唐の神の来訪、乗瀬御嶽の神の航海守護、農具を授けた来訪神など多様な伝承が語られている。それぞれ乗瀬御嶽の位置づけや儀礼のパートに見える来訪神祭祀の特徴に対応しており、複合的な内容を持つ祭祀をめぐってさまざまな言説が提示される社会のありようを考えさせる。また本祭祀は宮古島狩俣などのウヤガンと基礎的要素に共通性が見られ、近世史料の検討を重ねてみると、かつて宮古地域に広く行われた冬季の来訪神祭祀の存在を想定することができよう（高梨）。

4 7月7日

袋井由布子「南インド、後期チョーラ時代女神寺院における舞踊表現についての一考察」

チョーラ時代は、9 世紀から 13 世紀の南インドに存在し、巨大な勢力を築き上げた。この時代には寺院建築が盛んで、今日のタミル・ナドゥを中心にした地域には当時の寺院が林立している。この時代は、また踊るシヴァ神のブロンズ像の意欲的な製作をはじめ、カラナ（踊りで用いられる体の動きの型）の表現、あるいは寺院の荘厳を目的とした浮き彫り彫刻が壁面や柱の側面を埋めるなど、舞踊のビジュアル化が進められた時代でもある。その傾向は後期チョーラ朝にはさらに強くなる。1070 年に即位したクローットゥンガー一世に始まる後期チョーラ時代の諸王は、その王朝が衰退をみせる 13 世紀前半まで寺院の建立や増築を続けた。

今回はインドにおいて長期間生活しつつチョーラ時代の寺院建築を調査した成果に基づき、その数々の舞踊表現をスライドとともに提示し解説してもらった。特にアイラーヴァテーシュヴァラ寺院におけるヴィラータ王のむすめウッタラーの図像は、非常に興味深かった。それは度々くり返し表現されており、袋井氏によれば、「偉大なる母」を表現しているのではないかという。

われわれの研究会は、東シナ海周辺の情勢妻子女性祭祀と女神信仰を中心としているものの、今回のようなインドの基層文化に潜む女神像の提示は示唆するものが多かった。なお、後日、袋井氏から発表内容の要約が送られてきたので、正確を期すために以下に全文を掲げる（野村）。

袋井由布子「南インド、後期チョーラ朝女神寺院における舞踊表現についての一考察」

<要旨>

9世紀～13世紀、南インドに巨大な勢力を築きあげたチョーラ時代は寺院建造に力を注ぎ、壮大な寺院が現在のタミル・ナドゥ州を中心に林立する。ラージャラージャ1世（在位 A.D.985-1016）、つづくラージェンドラ1世（A.D.1016-44）のチョーラ時代最盛期の後、1070年に即位したクローットウンガ1世に始まる後期チョーラ時代の諸王は、その王朝が衰退をみせる13世紀前半まで寺院の建立、増築を続けた。この後期チョーラ時代の寺院がみせる特徴は、本殿が馬あるいは象の彫像により引かれる「車」の様態をとっていること、高塔をもった壮大な楼門（ゴープラム）の建築が始められたこと、舞踊・演劇に関する古典理論書『ナーティヤ・シャーストラ』に分析される「カラナ」をヴィジュアル化した浮彫彫刻を始め、数多くの舞踊彫刻が残っていること、そして女神に捧げられた寺（ティルッカーマコータム）が独立して建立されたことなどが挙げられる。

後期チョーラ時代を代表する寺院はダーラスラムにたつアイラーヴァテーシュヴァラ寺院（12世紀）である。インド南部、タミルナドゥ州中東部のタンジャーヴール地方に位置するクンバコーナムはチョーラ時代の重要な寺院であり、数々の寺院が林立し現在でも多くの信者がここを訪れる。クンバコーナムから南に5キロ離れたダーラスラムにはアイラーヴァテーシュヴァラ寺院がたち、本殿で奉られるシヴァ神の配偶者の女神に捧げられたダイヴァナーヤキ・アンマン祠堂が隣接している。この女神の祠堂の建立年代を記す刻文はみつかってないが、建築様式はアイラーヴァテーシュヴァラ本殿と共通する点が多く、本殿が建てられて間もない頃の建築であることが推察されている。東面するこの祠堂の最東部、つまり寺院境内に入り最も正面にくる最前部には左右に階段をもつ張り出し部が付されており、その正面側面部には3つの舞踊彫刻が配されている。

女神に捧げられる独立した祠堂の建築は、前述のように後期チョーラから始められたもので、その最初期に属するのはチダンバラム、ナタラージャ寺院境内に残るシヴァカーマスンダリー祠堂である。「シヴァカーマスンダリー」とはチダンバラムにおけるパールヴァティーの別名であり、この祠堂も本殿の主尊の配偶者としての女神を祀るものである。シ

ヴァカーマスダリー祠堂は、クローットウンガ2世 (A.D.1130-1150) そしてクローットウンガ3世 (A.D.1178-1218)の在位期に建立、特に熱烈的な女神の信者であったクローットウンガ3世はこの寺の周壁とゴープラムを金で覆ったと伝えられている。東向きに建ったこの祠堂は回廊周壁で囲まれ、その基壇部にはパネルが並んで、そこには約90体余の踊り子像が様々な肢体をみせている。

以上の女神に捧げられた祠堂に現われる舞踊の型を分析していくと、そこにはいずれにも共通する特徴的な舞踊の型がみられる。それはアラパドマ(指の間隔をあけてそれぞれ開く手印)をとった片手を頭部横に上げ、もう一方の腕は体に沿って下方に降ろすという上半身の型である。この型をとった踊り子像が、ダイヴァナーヤキ・アンマン祠堂では踊る両性具有のアルジュナ像と並び、祠堂正面部の基壇に、またシヴァカーマスダリー祠堂では最も多く表現されている。

前述のダーラスラム、ダイヴァナーヤキ寺院はシヴァを祀る本殿アイラーヴァテーシュヴァラに付随した形で建つが、この本殿は後期チョーラ朝のラージャラージャ2世 (A.D.1146-1172)により建立、別名「ラージャラージェシュヴァラム」で知られるチョーラ時代最後の大寺院である。東西 107.5 メートル、南北 69.4 メートル、東向きに建つアイラーヴァテーシュヴァラ寺院は本殿ガルバグリハ、そして前殿アンタラーラ、アルダマンダパ、マハーマンダパ、ムカマンダパが直線上に立つ。最東部に位置するムカマンダパは100本余りの支柱に支えられ、その側面には余すところなく神像、神話上の動物、花模様などが描かれるが、その中で最も多く表現されるモチーフは「舞踊」である。さて、両性具有の踊るアルジュナを表現した舞踊像は後期チョーラ時代に頻繁にみられるものであり、時に寺院の重要な部分に配され、また他の『マハーバーラタ』の登場人物を比較して、高頻度をもってみることもできる図像である。踊るアルジュナ像の特徴的な表現は、腰を大きくひねり、臀部を正面にむけ、下半身は膝を曲げず、前後に脚を伸ばすもので、時にこの図像には口髭と豊かな胸が判別でき、両性具有であることが誇示されている。さて、このアイラーヴァテーシュヴァラ寺院ムカマンダパを支える柱100本の側面には踊るアルジュナを表わした浮彫彫刻を約20例みることができ、その多くの場合は奏者を伴った単独のアルジュナの舞踊を描いているが、その中で数例、他の踊り子と一緒に表現されているものが見い出せる。そして、そのほとんどの例において、アルジュナの横で踊る女性が、女神に捧げられた祠堂で特徴的にみられる舞踊の型 アラパドマを頭部横、もう一方の腕は体に沿って下方に降ろす上半身の型 をみせているのである。この舞踊の型をとった踊り子像とアルジュナの舞踊像が隣接する例は、すでにダイヴァナーヤキ祠堂正面基壇部でみられたものであり、その踊り子は、アルジュナ、特に両性具有の踊り手としてのアルジュナと近い人物であることが推察される。『マハーバーラタ』では、13年間の追放生活を送るパーンドウ王の5王子とその妻ドラウパディーの姿が描かれている。5王子とその妻は追放最後の13年目を、マツヤ国のヴィラータ王の宮殿で過ごすことになるが、

勇者アルジュナはこの期間、去勢された者として、ヴィラータ王の娘ウッタラーに踊りを教える。図像に現われた踊るアルジュナの近くで踊る女性、それはこの王女ウッタラーと仮定できるであろう。

ところで、アイラーヴァテーシュヴァラ寺院の支柱の中には、ここで問題となる舞踊の型をとった踊り子が礼拝される場面が浮彫彫刻上にみられる。舞踊彫刻が無数に残るこの後期チョーラ時代で、神の舞踊を除き、踊り手が礼拝を受ける図は稀であり、その踊り子がここで問題となる上半身の型をとっているということは、この型、また踊り子の意味を考える上で示唆的な例といえる。『マハーバーラタ』において、アルジュナから踊りを習うウッタラーには次のような役割が担わされている。ウッタラーはアルジュナの息子アビマニュと結婚、そして妊娠したが、激化するパンドゥ軍と宿敵カウラヴァ軍の戦いの中、アビマニュは戦場に倒れる。カウラヴァ軍のアシュワッターマンはパンドゥの血を絶やそうと、ウッタラーの子宮に武器を投げつけ、彼女のお腹に宿る子供を殺した。しかし、クリシュナは一度母親の子宮の中で死んだ子どもを蘇らせ、その子は無事誕生、パリクシトゥと名づけられた。この時、ウッタラーはパンドゥ家の継承者を生んだ偉大な母として人々から敬われた。

人々から礼拝されるべきウッタラーの属性、それは「偉大なる母」ということである。インド美術史において舞踊の表現は古い時代から見ることができるが、ウッタラーがとっている舞踊の型、あるいはウッタラーを暗示させる舞踊の型 アラパドマを頭部横に置き、もう一方の手の腕を体に沿って下方に降ろす上半身 が頻繁に表現されるようになるのは、南インドにおいてはこのチョーラ時代になってからである。この肢体は、古代インドより頻繁に繰り返し描かれる「シャーラバンジカー」（「シャーラの樹を折る女」の意）、あるいは仏伝図における「仏誕」場面のマーヤー夫人のそれに近似するものである。シャーラバンジカーとは森林などに住む精霊ヤクシーの姿で、通常、樹とともに表現される。このシャーラバンジカーと樹の繋がり、樹木の枯れても枯れても再生を繰り返す生命力が、すべてを生み出す女神の肉体と結び付き、「豊穰なる永遠の生」を象徴するとされる。現在残るシャーラバンジカーの多くは片手を頭上の樹にからませ、もう一方の腕は体に沿って降ろす、あるいは樹に絡ませながら降ろすというものである。一方、サーラ樹に手を伸ばしたマーヤーがその右脇腹から仏陀を産む場面は、樹に絡み付く女性と「生産」というコンセプトが如実に現れている美術の例である。

一度死んだ子ですら無事に産む母、さらに王朝の継承者を生んだ母、「偉大なる母」という姿を背後にもった王女ウッタラーの舞踊の型が、「永遠の生」というイメージを内包するシャーラバンジカー、また仏陀を生むマーヤーの姿と近似するという点は、この踊りの型の意味、それが表現されている場 女神に捧げられた寺院 との相互関係を考える上で、軽視すべきではないであろう。さらに、「偉大なる母」ウッタラーと両性具有のアルジュナが並んで表現される事例は、現在のインドでも見られるヒジュラの役割、両性具有

である者が結婚式で多産を祈る（この場合も主に男子が生まれるように）という姿に重ねることができるかもしれない。そこでは、ウッターの「母」としての属性が、アルジュナの「両性具有」という聖性により増長される関係が見い出せるのである。

5 11月6日

葉明生「福建女神陳靖姑信仰と閩山夫人教」

当日は、先に掲げた要旨（道上知弘訳）をもとに、3時間あまりにわたって講演と質疑をおこなった。前半の1時間ほどでは、福建省全体の女神信仰について地図を基にその分布と特徴を概説してもらった。後半の1時間半ほどでは、福建省北部の寿寧県下房村に伝わる旧正月の儀礼をカラー写真を交えて解説してもらった。

この正月行事は、下房村の陳氏一族が祖先をまつるものなのであるが、この際、臨水夫人陳靖姑を自分たちの祖先に当たる「姑婆」として迎え、その神としてのさまざまな活躍を傀儡戲を通して演じる。これは『奶娘伝』という物語に従っておこなわれる。すこぶる興味深いもので、およそ明の時代からおこなわれてきたようである。担い手は、梨園教に属する道士である。この梨園教は福建の道教閩山派の一分派とみることができる。彼らは道教の儀礼をおこなうと同時に傀儡戲をも演じる。また、ここで演じられる陳靖姑の事跡は、一人の平凡な女性が神に仕え、法を学び、雨乞いのさなかに死に、そうして、人びとを助ける神となったというものである。おそらく福建省のいたるところに、こうした類いの女性がかつて存在したのであろう。それが最も典型的に表現されたのが臨水夫人なのであろう。この傀儡戲は、福建省のみならず浙江省や江西省にも広がっている（野村）。

6 12月19日

細井尚子・山本宏子「泉州の人形戲」

はじめに、細井氏により、福建省泉州の糸操り人形についての歴史について概説があった。中国では、人形そのものは周の時代から宗教的な意味で用いられた痕跡があるが、糸操りは宋の時代以降に発展した。泉州の糸操り人形は、10世紀ごろに中原地帯から伝来した。当初は娯楽の道具であった。そして、明の萬暦年間に「四美班」の形式が成立し、清の道光年間に「五名家」の形式が成立した。その上演形態はふたつあり、ひとつは俗人の一座がおこなうもの、そしてもうひとつは廟に所属した道士がおこなうものである。泉州の糸操り人形のなかで注目すべきものは戲神の「相公爺」である。これは、いわばギ

ルド神であり、また村落の神ともされている。今回は、ビデオを使用し、まず伝統的な「目蓮救母」の、請神の場を提示し、そのあとで今日における糸操り人形の諸形態を提示した。

次に山本氏が相公爺の請神の場を詳しく分析した。まず、起鼓という名の儀礼がある。起鼓は儀礼の開始を告げる合図である。またこの時、相公爺にささげられる線香や蠟燭、花、酒などの供物を美しい言葉で飾りたてて念じる。

次に、相公爺を呼び招くのだが、この時、舞台を浄めるために「十八符」を画く。そして、相公爺の身の上を簡単に語る。相公は生まれつき顔が美しい、18歳になって歌ったり笑ったりしていた、相公が舞いながら歌うのは立派だ、舞と歌が立派だなどという言葉も唱えられたりする。そしてまた、注目されるのはロリレン、ロリレンという言葉が幾度もくり返されることである。これは、おそらく、戯神を呼び出すための呪文なのであろう。

相公爺を呼び招くときには、相公だけでは力が足りないであろうからといって土地公も招かれる。さらに、相公に対して香、花、灯、蠟燭を読み込んだ歌詞を歌う。ここは、傀儡師によりさまざまな脚色が加えられる箇所である。そうして、最後に相公爺の「名乗り」がある。こののち相公爺を舞台正面の隅にかけて、請神人が礼をしてから、音楽を終える。(野村)。

7 2001年3月29日

神田より子「<妹の力>再考」

日本の民俗世界における女性の存在を決定的に印象づけたものは柳田国男の「妹の力」(1925年)である。そこでは、日本の女性はもとは神をまつることに於いて重要な役割を担ったということが語られ、そのことによって日本の歴史のなかにおける女性の存在が人びとによって改めて認識された。そして、このことは功績であると同時に、一方ではこれによって女性の霊力または神秘的な事柄に通じる能力が過大に取り上げられる傾向が生じた。

ところが、1990年代に入って、主として女性史研究の方から、この柳田と日本民俗学の通念ともいうべき「妹の力^{*21}」なるものへ批判が投げかけられるようになった。その主要な視点は、まつりごとにおける女性の役割を霊能とか神秘性にばかり求めるべきではないということ、そうすることによって、かえって歴史における女性の真の姿をとらえ損ね

*21 これは鎌田久子によると、イモウトのチカラと読むべきだという。柳田自身が、そう読んだとのことである。

ることもあるということであった。

この歴史家側からの批判に応じて、日本民俗学の内部からも批判的な見解が表明された。すなわち、柳田が南島体験を踏まえて想定した古代日本の「主婦の祭祀」なるものは資料によって論証されたものではないと批判する者も出てきた（福田アジオ）。また、女性研究者のあいだにも、女性の霊力ということには見切りをつけ、実際の社会に生活する女性の姿に視点を当てる方法をとる者も現れている。これは、あからさまな柳田国男批判ではないが、見方によっては、女性の霊力の強調があまりにも現実の生活から乖離していたからであろう（倉石あつ子）。

神田より子は、それらの研究資料を踏まえて、次のように言う、部分を抽出して、全体を描いてはならないということ、言い換えると「われわれに残された課題は、各地にある民俗現象や伝承を、特定の枠組みに当てはめて分析するのではなく、地域の民俗史をたねんに作成・分析し、その地域社会において女性の働きが男性との関わりの中でどのように捉えられ、意味付けられてきたのかを分析することにある」（「民俗宗教と妹の力」、『宗教研究』320号、2000年）と。

女性に対する霊的能力の認定というのは、周囲の者たち、言い換えると信じる者たちがその能力を評価することによってなされるのであろう。一方、霊的な能力を発揮する女性が神と結ばれるということ、いわゆる「神の嫁」となることも、神に仕える女性すべてに当てはまるわけではない。天理教の教祖、中山みきには好戦的な要素もあり、自ら新しい秩序の出現を宣言する。こうした女性像は、自身の内部に男性のサニワの役割を包括した者ということができる。そうした存在は、ヘレン・ハーディカによると、アマテラスや神功皇后の神話にも見られる（「新宗教の教祖とジェンダー」、『ジェンダーの日本史』（上）、1994年）。

超自然的な存在との一体化を願うときは、女性ばかりか、男も、異なる性を持つ神聖な存在との一体化をめざすことがあり得る。例えば、山の中で修行する修験者たちは、山中で大きな母なる女神に抱かれるというような神秘体験を思想的な基盤としていると考えられる（宮家準『大峰修験道の研究』、1988年）。

現実の儀礼の場において、個々の事例をみていくと、女性のケガレが強調されることもあるし、紀伊半島の海女の社会のように問題にされなかつたりする例もある。またいわゆる妹の力も周囲からの意味付けやまなざしにより変容する可能性もある。男性と女性の関係も個々の文化的な枠組みにおいては、自明なものとは決していえない。今後、民俗宗教を考える際には、それぞれの地域の文脈に沿った分析がますます必要となってくるであろう（以上、文責野村）。

高梨一美氏のコメント

1 柳田の「妹の力」を批判する際には、大正 14 年『婦人公論』に寄せられた文章の歴史的な背景をもう少し考えるべきではなからうか。言い換えると、当時の民俗学の流れを整理した上で柳田批判をすべきである。

2 柳田が、「妹の力」のなかで女性の「けだかさ」ということを説いた根底には自分自身の利発で厳しい母親のイメージがあったといわれていることを想起しなければならない。

3 福田アジオ氏がいうような、今日的視点からの批判すなわち、本土ではムラの女性すべてが神を祭るということは見られないというようなことは、古代にさかのぼって断定できるものかどうか。

4 柳田が、オナリ神に注目した根底には、沖縄体験以前に既に田のまつりにかかわる女としての女性に注目していたことをも見なければならぬ。それは大正 10 年に沖縄に行く以前のことである。すなわち、女性の祭祀への参与を強調することは必ずしも沖縄体験以後とはいえない

5 柳田は久高島のイザイホーに注目し島の女たちすべてが神ごとに参与するということを重く見たようであるが、これは確かに沖縄全体を見渡しても特殊な形である。つまりこのことを以て、他の地域すべてに当てはめようというのは無理である。

6 ムラの一般の女たちは、むしろ、ノロとかネガミという神役の女性を助けるものとして祭りに参加する。こうした形は本土にはないのであろうか。(これに対してはこのあと神田より子が発言し、東北地方でも、神役の者を助けるムラの女たちの存在があると言っている)。

7 沖縄の祭祀においてもさまざまな禁制があり、これが神秘性を生んでいるようである。沖縄の神ごとでは言うまでもなく男を排除する、その場合、男はけがれているとはいわないが、このことにより女性の神秘性が生まれてくる(ここで野村の発言。村落における神ごとで、さまざまな禁制を作り、男あるいは女を排除するというのは、本来あった形なのであろうか、こうした形態は、意外と新しい形ではなからうか。朝鮮のクッなどにおける儀礼は非常に開放的である、男が見てはいけない女が見てはいけないというようなことを言うのはむしろ、男性の祭官が参与することによって生じている。沖縄の場合は、男が排除されているが、これは原初の形なのであろうか。こうした形態の成立過程を問題にしている学者はいないのであろうか)。

以上のほかにも、当日は、全 4 時間にわたって活発な質疑応答が展開された。中国のまつりごと、あそびにおける女性参与の欠如は必ずしも歴史を一貫したものではないこと、女性の芸能者などはむしろかなり多くいたことが指摘された。また、石井達朗からは、1970 年代以降の欧米のフェミニズムにおける一般的傾向についての教示があった。同時に、このわれわれの、東アジアにおける女性祭祀と女神信仰に関連する研究会が、ただ単に、女

性の優位性を主張するだけのものに終わらないことを望むという旨の発言があった。

日研究会を1年間進めてきたがこの時点での、石井達朗の発言は、非常に時宜にかなったものであった。それに対して、野村は次のように答えた。

「東アジアの民俗世界においては、女性すなわち、神がかりする巫女といった視点からの言及以外には体系的でまとまった研究が積み重ねられてこなかった。その意味では、女神信仰とか女性の社会生活史などを全面に押し出して中国、琉球、朝鮮を比較対照することは重要であり、そのことによりこれまで見えてこなかった、個別的な問題がいくらでも指摘できるとおもう。例えば。明や清の時代に、中国南部の民間ではなぜ臨水夫人陳靖姑のような女神がスーパースターとして成長したのであろうか。そしてそれが、さまざまな儀礼だけでなく、傀儡戯すなわち「物語」などをも生み出していること、このことだけでもかつてわれわれは、知らなかったのである、もちろん、こうした研究会をする根底には、結論としては、基層文化における女神そして女性の優位性を強調することが伴うであろう。だが、くり返せば、結論の主張だけでは決して終わらない斬新さがここにはあると考えている。」

以上は2000年度の研究会の報告である(2001年3月31日 文責野村)。