

セヂ概念再考

「力」と「人格」概念の観点からの覚書

藤崎康彦

はじめに

本稿は沖繩のセヂの概念について、基本的な問題点を概観する試みである。なぜここでセヂの概念を改めて問うのかを、沖繩のシャーマニズムに関する研究史的な脈絡から説明しておきたい。

沖繩のシャーマニズム研究で取り上げられるユタについては、従来「サーダカウマリ」がキーワードの一つであった。サーダカウマリの「サー」とは慣用的に「精」という字を当てることがあるが、意味としては古くから沖繩にある「セヂ」と同じ意味内容であると了解されてきた。そしてセヂは南太平洋一帯の諸民族に見られる「マナ」とこれまたほぼ同じ内容であると指摘されている。(注1)

私はこれまでサーやセヂはユタの人格概念(人のカテゴ

リーに関する概念)に関わりを持ち、その脈絡で見ること
でユタが「ハンジ」(託宣)の時に示す言語表現や身体表
現が了解できると考えてきた。(cf. 藤崎一九八七、一九九
二a、一九九二b、一九九六他) しかしこれは仮説であ
り、他の現象と照合しての検定を続けていかなければなら
ない。とするならば、セヂがマナと類似するという指摘は
手掛かりの一つとして当然検討せざるを得ない。マナとそ
れらの概念を持つ地域での類似の呪術¹¹宗教的職能者の人
格概念がどの様なものであるか、確かめなくてはならな
い。更にまた比較研究が要請されてくるが、しかし比較研
究は私の管見に入る限りほとんど見あたらない。

それ以前にむしろ問題がある。比較研究は人類学の研究
手法の基本ではあるが、比較の基軸として設定すべき沖繩
のセヂの概念自体、その理解あるいは概念整理が必ずしも
明瞭ではないことである。私は比較の対象としてマオリ族

などの資料の整理を試みているのであるが、いきなりそこに進んでも混乱する可能性がある。従つて研究上の一つの操作手順としてセヂ概念の整理をしておかなければならない。

本来これはいずれかの研究者によつて基本的なこととして既に解決されていてしかるべきことと考へたい。しかし、未だにセヂ概念を真つ向から論じたものは一九四七年（昭和二十二年）に書かれた仲原善忠の論文「セヂ（靈力）の信仰について」のみのようである。このように、論として依拠できるまとまったものは現在でも少ない。

更に、考察のための資料自体が十分ではない。仲原論文が依拠したオモロなどの古文獻以外は現在の民俗にそれを求めるしかない。たとえば現在のユタやそれに関する人々の言説等である。この現在の民俗についてはユタなど沖繩シャーマニズム研究や、沖繩の文化精神医学（精神衛生学）的研究の中に細かに探ることになるが、私の研究関心もここから出発している（cf. 藤崎一九九二b、一九九六）、今回はこれは取り立てては論じない。従つてまず仲原論文の分析から始めるしか方法はないであろう。

以下、仲原論文の分析を中心にして、そこからいくつかの論点を拾い出し、議論すると共に、関連の資料との対応付けなどを覚書的に整理したい。なおここではオモロの個々の歌を引用した上で、諸家による理解や解釈にまで踏

み込んで論じるようなことはできない。伊波普猷、仲原善忠、外間守善らのオモロ研究の大家はそれぞれに説をなして多くの論文、書物を残している。しかし彼らの校本（テキスト）の異同まで論じなければならぬようでは、オモロ研究ならともかく、私のような課題では先に進めることが難しくなる。ここではただ情報のある確認程度であることを了解願いたい。

一、セヂは「靈力」か

仲原論文ではセヂを次のように「靈力」として定義している。「セヂを謡つた八十首のオモロによると、セヂは一種の靈力で、有形な物（地物・庶物）に憑くとそのものに靈能を生ぜしめ、人間に憑くと一種の超人になると考へていたことがわかる。」（仲原一九七八・二八九）またこれを詳しく説明して、人格的な意味内容を示唆する用語を用いて理解するのは間違ひであると述べている。「従来オモロに散見するセヂなる語を神靈・威靈・精靈・靈感・稜威などと訳し、その概念も極めて曖昧に取り扱われていたが、その本質は人間世界の外に実在する非人格的―それ自身は無意志―の靈力と規定すべきもので、神靈・精靈等民族学上一定の學術語となつたものを混用することは明らかに不適當である。」（同書・二九四）

まず議論したいのはこの「セズすなわち靈力」という見方である。私は仲原の説に半分は賛成し、半分は疑問を抱く。セズを「人格的な」力と考えるべきではないことには賛成である。しかしセズを「靈力」という何らかの「實在」するあるいは実体的な「力」として想定することは誤解させるものであると考える。

先の引用に示されているごとく、セズは「有形な物」と「人間」に「憑く」と仲原はいう。セズは「つく」ものかについては次に論じることとして、つくとされる「人のカテゴリー」(注2)を見てみよう。仲原の指摘ではオモロに謡われているのは聞得大君(仲原論文の表記では「聞え大君」)を頂点とするノロ、首里城主である琉球国王の他に「地方の豪族、後には男女の貴族、領主等の通名となつたアヂ(按司)」(同書・二九三)もセズと関連づけられている。特に注目したいのは「男性では多分王子と思わせるセズコ(セズ持つ幼児)」が用例としてオモロに一つ見えているという指摘である。(同書・二九三)

これらをまとめていえば、一般人(オモロには「まひと(真人)」「まひとた(真人達)」「まひとべ(真人部)」「まちよ(真人)」などとして現れる)とはセズは関連づけられていない。一般人とは異なる特別なカテゴリーの存在にそれは本質的に関連づけられているのであらうとひとまず理解しておく。

次に「有形なもの」を見ると仲原は「杜、田、劍、港、家、門、城、舟(船)、軍勢」などを挙げている。セズのつくものは「靈劍(セズまつるぎ)・神泊(セズあら神泊)・靈門(セズまさる門口)・靈杜(セズ高杜)・靈泉(セズまさるおもい)、靈田(セズちおや田原)等であるが、セズのつくことによつて劍は不思議な力を發揮し、港は波風をなごめて出船入船の不安をのぞき、門は招福攘禍の働きをなし、セズ高の杜は『幾久しく敵を寄すまじく』ここに築けば難攻不落のセズ玉城となる」(同書・二八九)と仲原はいう。

今引用したところはこの論文の中でも有名なところで、我々が現在抱く「不思議な力」としてのセズ概念に多大な影響を与えたところであろう。(cf. 真栄田他編一九七二、中山一九六九、渡邊一九九三)しかし、これこそが誤解の源であると私は考える。一例を挙げて検討してみよう。

例えば靈劍である。仲原の説明だけ聞くと、物質としての普通の劍にセズがつくとたちまち切れ味鋭い劍に変わるかのように思うであろう。時代劇に出てくる妖劍のようなイメージすら抱きかねない。しかしオモロではそういうものとしては出ていないようなのである。オモロでこの「セズまつるぎ」の用例を私は一つしか未だ見つけてはいない(第十卷の三)がその歌(オモロ)をみると国王の美しさ凛々しさを歌い、その存在の冠絶していることを讚える意

味内容である。そこに歌われている「セヂまつるぎ」とは王の佩く剣を意味しているだけである。王の威光がその身に帯びているものまで高めているのであって、「剣の美称。貴人の持つ剣。」(外間他一九七二・一八五。なおこの校本では「せぢ真剣」と表記され「まつるぎ」とルビが振ってある)に過ぎない。私はたまたま見つけたのであるが、このような用例の探索の時に用いる必須のツールとしての『おもろささし辞典・総索引』にも(「せぢまつるぎ」として見出し語は出ている)この第十卷の三の歌しか出典としては指示されていない。(仲原他一九六七・一七二)多分他にはないのであろう。とするならば、「セヂのつくこと」によって剣は不思議な力を發揮し」というのは何に基づいての説明なのか、少なくともオモロには根拠はないというべきであらう。

もう一つ「セヂあら神泊」を見よう。第十三卷の一〇八の歌の第一節にこの言葉は出てくる。それは具体的には久高島の港を指し、「せぢ新神の守護し給う泊。『せぢあら』はセヂの豊かなという意味で『かみ』に対する美称辞的用法」(仲原他一九六七・一七二)と意味内容が説明されている。「かみ」はここでは具体的には聞得大君のことであると判断できる。この歌全体は久高島に聞得大君や親ノ口ら高級神女がわたる時の様子を歌ったものと私は想像するが、聞得大君が守護している久高島の港よ波風を鎮めて神

女達を守って下さい、というほどの祈願あるいは祝福の意味あいのようなのである。久高島は琉球文化にとって特別な場所だが、その特別であることによるのか、あるいは聞得大君に関連づけられているところであることによるのか、いずれにせよそれは特別な場所であるからこそ不思議に波風も和やかになるのであろう。聞得大君を讃えている意味あいの方が大きいであろうと思うが、理解する上では久高島であれ聞得大君であれまずその特別さが先に意識されるべきであると私は考える。ただの港が何らかのあり方でセヂをつけられることで「港は波風をなごめて出船入船の不安をのぞ」くようになるわけではない。

他にしてもほとんど同じである。「セヂまさる門口(せぢまさりかちやうくち)」は第十四卷の六九の歌に出ていて、これは島尻郡具志頭村破名城を讃えている歌である。多くの神女が守護している立派な城で、良く周囲を治めており、治下の村落から沢山の財宝が集まってくる、豊かな優れた城だという賛美である。沢山の財宝(作物の豊穰性を意味しているものと思う)による豊かさを讃える修辭法として「セヂまさる門口」が使われている。(既にして)立派な城の特別さか、特別な存在としての神女に関係づけられていることを指し示し讃えるために「セヂ」が用いられているのである。普通の門にセヂが後からついて「招福攘禍の働きをな」すようになったものではない。

きりがないので最後に「セ持ちおや田原（せもちおやたはる）」を見よう。この表現は第十一巻の三二と第二十一巻の八一にそれぞれ出てくるが、二つは全く同一の歌である。久米島具志川城を歌ったもので、そこにある田が立派で豊かな実りがあることを讃え、その城の主を祝福しているものである。これまで例示した歌と構想は全く同工異曲で、何か（ここでは田）が優れていること、その優れていることをセヂに関連づけて説明し、そのセヂは城主という特別な存在と関連していることを表している。城主の持つ田であるから立派だ、沢山の実りがあるといっているだけである。

このように見ると、セヂの意味するものは形式上二つになることがわかる。ひとつはそれ自身が特別であると感じられるものを意味づけることであり、もう一つは特別の人と関係づけられていることを示すものである。もつとも、いずれにせよ他に冠絶している現象・存在と関係しているもので、実質的には同じであるといえるかもしれない。なおこの論点は次の第二節で詳述する。

まず、前者の「それ自身が特別であると感じられるものを意味づけること」は例えば仲原の次のような文に良く示されている。「セヂはまた必ずしも人の媒介によらず、それ自体の働きによって特定の人または物場所に留まることがある、と考えられた証拠が後世の記録に散見する。霊

石・霊所などはかくして成立する。斯かる場所、多くは幽邃閑寂な杜嶽あるいは奇岩怪石のほとりであるが、……」（仲原一九七八・二九六）これを見ればわかるように、不思議な形をした石などがまず存在するのである。そしてなぜそんな形になったのかをセヂの働きに帰属させたのである。確かにそこに佇むと不思議な感じのする場所がある。なぜそんな感じを生じさせるかをセヂの働きによるものとして理解するのである。他の普通のものとは異なるある現象がまず先に存在するのである。セヂはそれを理解可能にする認識的な仕掛けあるいは概念である。（これも第二節で詳述する。）そして「至妙なオモロはセヂの付いた結果と考えられ」（同書・二八九）たということこそ私のこの理解を裏付けてくれる。オモロにはできた後からセヂをつけるわけには行かないであろう。その誕生と共に優劣は決まってしまう。歌われたその場で優れた歌と皆が讃え、その優秀性をセヂによって説明しているのである。

これに対し後者の「特別の人と関係づけられていることを示すもの」こそはセヂの本質を考える手掛かりであると私は考える。オモロの世界の思考においては、特別な人のカテゴリーがまず前提になっている。王やノロやは、普通の人とは異なるものとされていて、それらの人びとは様々な美質を持つ輝かしい存在として賛美されるべきものと思われているようである。それらが特別であることをセヂで

理解ないし説明しているのである。まさにカリスマをセヂで理解しているといつて良い。セヂある存在として王などを讃えるとき、そのカリスマ性を承認して賛美者が畏服していることを表現しているだけである。決して普通人とセヂとは関連づけられていないことがこれを示している。

その限りにおいて、それらの存在に関連づけられているものやその持ち物などは、そのカリスマからいわば放射したものを受けたり、その何かに感染したりするのである。(従つて、先の「至妙なオモロ」は、特別な人のために歌ったものであるからこそ「至妙」でなければならぬのかもしれない。)それが今まで見てきたさまざまな現象なのだ。例えば「軍勢」は王に帰属するものであるからこそ無敵なのである。そういう意味では一種の感染呪術的思考が現れている。

仲原の説明の欠けていたところは、セヂはこのように特別な「人のカテゴリー」を指し示すものであるという認識である。それが本質的なことであると彼は明示していない。私は聖別された貴人をそれと表示する記号的機能がセヂの本質であると想定する。(この論点については以下の二節で詳論する。)したがつて、セヂが出てくるところは総て特別な人に関わるものであることを前提にして以下の個別の特徴を考えてゆきたい。

二、セヂは「つく」ものか

セヂは「つく」ものとして考えられているのであろうか。人とセヂとの関係は外部的・空間的なイメージで表象されるようなものであるうか。これを先ず古来からある(大和ことばの)「つきもの」という概念を手掛かりに検討し、セヂの概念をもう少し広く別の観点から考えたい。前節を承けて、一般的な脈絡に置き直す作業である。

「つきもの」について、先ず小松 (cf. 小松一九九四) の考えを参考にする。(日常的に五感で捉えることの難しい存在や現象、理解できない働きなどの) 日常生活で、何か既存の語彙で説明できない不思議な状態が「ついている」状態である。知覚されているのはついていることの「結果」だけであり(例えば賭事で勝ち続けること)、その状態を「つき」で説明しているのである。日常思考では結果は何らかの原因を要請するとしたら、その原因となるものを自身が不明なまま形式的に指し示したものが「もの」である。このように「もの」は実体のない概念であるので、これを用いても形式的に了解しているだけで、実際には何も理解されたことにはならない、と小松はいう。

小松の別の表現を用いれば、「つき」という状態は(日常の状態・能力+α)の状態であり、「つき」現象の發現

の原因が α である。我々は、〈意味されたもの〉を欠いたカラツポの概念を α の部分にあてがって、便宜的に「代置」しているだけである。それが古來からの（大和ことばの）「もの」である。従って「もの」は何も意味していない。「もの」とか「つき」とかは日常的思考によつて秩序づけられている意味体系の領域が侵されたときに（その綻びを繕うために）用いられる概念である。

従つて、「ついでている」状態は非日常的な状態であり、これを私なりに敷衍すれば、「つき」はその意味で一時的なのである。賭事の「つき」はいずれ落ちる。そういう意味では何もついでいない状態が平常なのである。

なお、小松はこのような（記号的）機能を果たす類似の（空疎な）概念として「マナ」をあげている。これは、本稿の私の根本的関心に関わるものではあるが、指摘だけを留意しておいて、直接ここでは議論しないことにしたい。

「もの」が関係する意味領域はこれだけではない。「もの」は一時的にも「つく」が、「憑きもの筋」としてある集団にいわば永続的、恒常的に「つく」場合もある。これはその社会に二つないしそれ以上の異なる集団が存在していることを意味すると、小松は言う。ある集団が他方を「憑きもの筋」として名指す場合、「つきもの」は名指される集団の何らかの属性を示すものではなく、二つの集団の関係を表現するものとして理解できる。（以上紹介は小松

一九九四・一九一—一九一四に基づく。）（注3）

以上のような観点を前提に、セヂを改めて考えてみる。オモロの場合、先ずことばの問題として目に付くのは、「もの」と同じようにはセヂは「つく」ものとして表現されていることが著しく少ないように思われることだ。前節で見たように意味的にはセヂはすでにそこに「ある」か、誰かが「もつ」あるいは「もっている」状態こそがオモロには歌われているのであつて、「つく」という動きが表現されていることは少ない。聞得大君が「手摩り」して（手を擦り合わせて祈つて）セヂを「下す」のであるが、確かにこれは意味の上で「付ける」動作といえる。しかし、セヂ及び同義のことばが使われる場面で、この下ろす動作が中心的な主題になつているオモロはさほど多くはないという印象をもっている。

つまり事ある毎に下ろさなければならない一時的なものとは表象されおらず、またつけられる人がこれから非日常的な状態に一時的に入ることを表象しているわけでもなく、むしろある人（のカテゴリ）の本質として永続的に帰属しているようなものとして表現されている。小松の図式を援用すれば、セヂは日常生活の中で時折生ずる α ではないのである。

これは換言すれば、むしろ上述の「憑きもの筋」的な性質がセヂには認められるということである。王族はいわば

「セズもち」という家筋であることになろう。普通の人は全く異なる存在として彼らは「聖別」されているのであり、セズは普通の人々と特別な王族などとの「関係を表示する」概念となっている。以下の第四節で見ると、セズはつくものではなく持つて「生まれる」ものである。「すへつき（精継ぎ）」（「すへ」）セズであって、セズすなわち不可視の靈力を引き継いで持つている貴人」という表現あるいは概念こそがここで述べたことをもつともよく表しているように私には思える。セズは「つく」ものではないのだ。

三 セズは意図的に獲得（あるいは高めたり、増加させたり）できるか

前節に関係して、セズは修行などの意図的な努力によって、獲得できるものかを改めて検討したい。これまでの論述でセズとカリスマとは密接に関連していて、どちらが原因でどちらが結果か、あるいはどちらが本質でどちらが現象か判別しにくいことが了解できるであろう。例えば、「セズを受けた人は超人的な靈力の主体となると自他ともに信じ、セズの招請者たる巫女―君君ノロノローは一般人から尊敬せられた。」（仲原一九七八・二八九）ということと、「王の周辺の巫女たちの主たる任務は、各種のセズを

王に捧げて王の支配力・威厳を増強せしめることで、王の王たる所以は、彼女らの尤もらしい儀式を通じて奉るセズに淵源する」（同書・二九〇）こととは同じことを意味している、セズを持つ人は王になるし、王はセズを持つことになる。しかし、（尚家という）ある家系の人以外王にならないという条件のもとでは、王とセズのこのような（他の場合なら）必要十分条件のといえる関係は、実質的に何も意味しないであろう。

さらにまた、「聞え大君以下の巫女はセズを招致する靈媒者たる職能を有するはずであるが、尚真王が組織化して以後は身分に依ってその地位につくため、その職をつくす性能を失」（同書・二九三）、うようになつてしまった。いわば墮落したのである。

しかし、墮落した中央のノロ達とは異なり、「地方の巫女達は靈媒の適格者たらんとして山籠りをなし、激しい修業を積んだようであるからかくの如き修業を終えれば容易に神憑りの状態に入り得る者が少なくなかつたと思う。」（同書・二九三）と仲原は言っている。これで見ると、「修業」とセズの獲得や「神憑り」などの力とが結びついているかのようなのである。ここでその実体を考えてみたい。

この記述は次のような考え方が基になっているのである。つまり、セズはある場所に留まることがある。靈所（セズ高杜）はこのような場所である。その場所で「セズ

のばせ」または「セヂ降し」の儀礼をやれば効果が大きいと考へて、霊所と考へる山に籠もつて、セヂを受け、靈感を得ることを行つたのである。オモロにもこれは歌われており、第十四卷の六と第十一卷の七五の二つがある、と仲原は指摘する。前者は「巫女の適格者」たらんとして蚊や糠蚊（虻の一種という）に苛まれながら山籠もりしている娘を心配してその親（彼自身も按司である）が歌つたものであるとされている。

この他に伊波普猷は「かうした山籠りは、神女になる者に取つては、欠くべからざる修養法」（伊波一九七五a・二八五）であるとして第二十一卷の九七も指摘している。またさらに久米島『具志川間切旧記』にも「中城按司が城を築きかけた時、その北の方の神嶽に山籠りしていた、堂の大親の下女おとちこばらが、山から下りて来て、そこよりも自分の栖んでゐる高い山の方が適當だといつて、計画を変更させた事が見えて居り、その経緯を歌つたクワイニヤまで採録してある。」（同書・二八五）として、例を挙げている。

ところで上記伊波の引用部分に「下女」とあるが、このように山籠もりする女性について、「この種の女性は、俗に「性高生れ」（けだかい生れ）してゐると謂はれて、能く神憑りなどするが、神女はきまつてかういふ女性の中から選定されるのである。」（同書・二八六）としてゐること

からすると理解に困難な矛盾が生ずるかのようである。『具志川間切旧記』の成立は一七三〇年頃と想定されているので、このころには旧家、大家の出身でないものも「神女」になつたのであると考へて悪いことはないが、仲原の校注をみると、この「中城按司之事」の項の註で「おとちこばら」は「堂のノロで下女云々は誤伝か。」（仲原一九七八・二三七）としてこの部分には疑念を呈している。このようなことを考え合せても、とにかくノロのような人は何らかの理由で山籠もりしていたことは疑いがなくであろう。

しかし、何を目的として、そのようなことをしていたのであろうか。仲原はセヂあるいはその媒介の力を「実質的に」獲得しようとしたのであると考へてゐるようである。先の引用の「かくの如き修業を終えれば容易に神憑りの状態に入り得る者が少なくなかつたと思う」との見方はこれを示す。

これに対して、伊波は「かうした山籠りは、神女になるものに取つては欠くべからざる修養法で」あるとしてゐる。「修養法」に重点を置けば、仲原と同じように、何らかの力の実質的な獲得と考へることもできるが、「神女になるものに取つては」に焦点を合わせれば、神女のイニシエーションと考へてゐるようにならう。さらに「この神女の候補者の、かうして藪蚊や糠子などにせせ

られつつ、神に仕えて苦行したことは」（伊波一九七五 a・二八五—六）『琉球神道記』の記事にも明らかだ、とされていることから後者に重点を置いて私は理解したい。なお、山籠もりの時の女性の状態について、仲原も伊波も共通に引用しているのが、この『琉球神道記』の記述である。（ここでは「託女」とあるので、混効験集の記事からもそれはノロあるいは根神のこととしてよい。）その内容は、「七年に一回海上から来訪神が各地一斉に出現し、それをノロらが祀る。来訪神の滞在は二週間である。七歳から六十歳迄の女性が参加するが、彼女たちは一滴も水を飲まず、一粒も穀類をとらなくとも顔色も悪くならず身体壮健である。山野を走っても怪我をすることはないし、水に入っても濡れることがない。昼夜森で過ごし風雨の時も家に入ることはない。祭の日が過ぎて神が去ると、女性達は死んだように気を失う。赤土を水に混ぜて飲ませると蘇生し、一日二日してから自宅に帰る。」というほどの意味である。これは素直に読めば祭の儀礼の一部としての山籠りと、そこでの（来訪神の）憑依状態を示しているものと理解できる。このように、山籠りは定期的な儀礼の中でも行われるのであるが、ここではとにかく、仲原の説を検討するために「セヂの獲得」としての山籠りに焦点を当てて話を進める。

伊波は、この来訪神を迎えるイデオロギーが国家レベ

ルで儀礼的に表現される事例が聞得大君が就任後行う、斎場御嶽での「御新下（おあらおり）」であるとしている。それは「女君が国家最高の神職に任命されて初めてその采邑知念に下ることの義で、—— 実際は女君が霊地「さやば御嶽」に参詣し、『にらいせぢ』を受けて、霊界（宗教界）に『世がける』（君臨する）ことで、言はば国王の即位式にも比すべきもの」（伊波一九七四 b・三一九—二〇）であり、そのなかでは「御籠り」という山籠りをそのまま踏襲した儀礼が含まれていたであろうと想定している。（同一九七五 a・二八七—八）このようなことから伊波が山籠りはイニシエーションであると考えていることは明らかである。

仲原のいうように山籠もりして異常な心身の状態になり、セヂを獲得したような面が象徴的にはあるのである。しかし、繰り返し指摘しているように、仲原はそれを「誰が行うか」についてはほとんど関心を払わない。誰でもこの苦行に耐えさえすれば、それでセヂを獲得しノロになるのであろうか。それとも初めから特別な人が、この山籠りをするのであろうか。

伊波はここでも仲原とは異なった考え方をしているように思われる。喜舎場朝賢の説に基づき、琉球では家系が古くなると、その根所（本家）には男女二柱の神が生ずるとされ、それを祭るために家系から「コデ（クデイ）」（ある

いは根神)二人を選ぶと述べている。そして、「このコデの任命は専ら祖宗神霊の命するところにより、予じめ祖宗の神霊がコデになるべきもの及び巫わかに神懸かまがりするか、又はコデと為る可き者に病気をさせるとかで、神意を知らしめ、其の女がコデとなることをお請けすれば、病気が立ちどころに癒るといはれてゐる」と(喜舎場の受け売りではあるが)している。(伊波一九七四 a・四六三、一九七五 b・三四七—八)。

コデを生み出すような思想・文化的背景からノロは組織されたので、このコデとノロとは思想的に同質のものであると、仲原の「地方の巫女達」も、先ず何らかの基準で予め選ばれていると考えるべきであろう。そしてそれは一定の家系や憑依しやすさ(というより意識の変容しやすさ)などの特別な資質と無関係ではなさそうなのである。そして、先の伊波の引用の「この種の女性性は、俗に『性高生れ』(けだかい生れ)してゐると謂はれて、能く神憑りなどするが、神女はきまつてかういふ女性の中から選定されるのである。」を合わせ考えて見れば、むしろセヂはなぜその人が山籠りの候補として選ばれるのかの方に関わりを多く持つのであるように私には思われる。

仮に初めから神懸かりしやすしい人が選ばれるのなら、そしてそれがセヂを持つて生まれていることとして理解されるのなら、山籠りは論理的に余分なものにならう。そして

これこそが、実はユタとの関係で興味深い問題を提起するように思われる。

仲原は「山籠りの習俗は、その意味が全く忘れられた今日もつづいていいる所が多い」(仲原一九七八・二九七)としているが、具体的な記述は省いている。形式的には山(あるいは杜)に籠るが、セヂを獲得するという意味が自覚されていないということなのか、趣旨は不明である。具体的例えばどのような神祭の中に続いているのか、多分本島北部のシヌグ祭、久高島のイザイホー、宮古地方のウヤガン祭などではと想像するが、断定はできない。従つてノロや神人の話は一時保留して、山籠りに関して、ユタの方に焦点を移したい。少なくとも現在のユタは、このような山籠りの行動、及びそれを直接セヂに結びつける観念は、私自身の調査では経験していないし、他の報告でも(管見に入る限り)はつきりしないのである。

ユタはいわゆる「カミダリー」の混乱から回復する過程で、あるいは自己治癒の方法として、御嶽(ウタキ)などのさまざまな聖なる場所をいわば巡礼する。御嶽は山の中にあるものもあり、現象的には山に入ることはおこなうかもしれないが、伊波のいうような三ヶ月もの山籠りはないようである。むしろ、私が聞いたことがあり、他の報告にもよく見られる行動は「タキウクシ(嶽興し)」であり、その根拠となつていいる「カミフタバ(神塞ば)」がかれら

の一種の宇宙観の中では大事なものになつていようだ。祖霊などさまざまな神（出自と個性のはっきりした神ではなく、スピリットのななもの）が知られずに埋もれており（カミフタバ）、それを認知してもらいたくて感受性の強い人（サーダカウマリ）にメッセージを送っているのである。それが（将来の）ユタの経験するさまざまな心身の症状なのであり、即ちカミダリーである。それを自覚して神を発見し、その神と自分との関係を復興する（タキウクシ）ことが大切なのである。（注4）これらユタが発見し復興するような御嶽は伊波のいう（祖霊などの常在神たる）「国つ神」（伊波一九七四b・三四三頁）に関係したものである。ここで見られる思想は、ユタの行為は既にそこにあつて隠されているものを見いだす、あるいは自分が本来何者であるかこれまで自覚されていなかったことを再発見することであると考えられる。即ち、少なくとも現在のユタの場合には修行によつて何かを獲得しようというアイデアイオロギーはあまり見られないのである。と同時にまた、伊波的な意味での「イニシエーション」の考え方も明瞭には認めることができないように思う。

これが現在の沖縄文化のある一面を表している。本土から様々な新興宗教が布教のために沖縄で活動するが、本土の活動とはかなり変質してしまう部分があるといわれている。本土的な、厳しい修行とか精進による自己変革あるいは

は自己錬磨的な要素が根付かないようなのである。沖縄の場合はいわば、霊能力のような力を持った人が初めからいるという考え方で、これを池上は「生まれの文化」（cf. 池上一九九二）として特徴づけている。

結局、沖縄では修行で人格に関わりのある何らかの力を高めるといふ行為は定着しなかつたといえるかもしれない。ノロの消滅とユタの隆盛とがこのような観念や実践の消長に関係しているのかもしれない。しかしまた、セズの考え方に關して、少なくともオモロ時代の後半はその実質的な意味が失われ、生得的（帰属的）な「人のカテゴリー」を指し示す記号的概念になつてしまつたために、論理的に山籠りなど必要なく、形骸化してしまつたのかもしれない。ユタの「巡礼」的行為はむしろ沖縄文化の古層に根ざしていて、山籠りとは全く別のものかもしれない。（注5）

このように、山籠りで「何をするか」について見るのではなく、「誰がするか」についてみると、セズと山籠りの関係はいくらか異なる様子を示すだろう。前者に基づいて考えれば、ノロが修行によつてセズを獲得したり高めたりする象徴的儀礼がかつてはあつたのであろう。しかし、後者に重点を置いて考えてみれば（セズは形式的概念とする立場から）特別の存在を権威付け、記号的にそれを指し示す意味が機能としてやはり大きいと考えざるを得ない。そ

して、その修行をする資格のある人たちが既にあるカテゴリーの人たちに限られるものであったなら、(宗教的な)修行が人を変容させる根元的な力を自己否定するものであろう。そしてそれはいずれ論理的な矛盾に合い、変質してゆかざるを得なかつたであろう。これらは今後とも考え続けなければならぬ問題ではあるが、少なくとも仲原にはセヂを「実体化」する傾向の見られるとき、私のような「形式的」な観点を常に対置することは有益であろうと思ふ。

四 セヂは減少するものか

伊波普猷の論文にセヂは減少あるいは衰退するものであると論じているものがある。「おもしろ覚書」の中の三「家長的母権制の名残(巻十四の十七の解釈)」(伊波一九七五a・二八九ff.)である。この第十四巻の一七の歌を姉妹(オナリ神として兄弟に力を持つと考えられる)が兄弟に対して余りに横暴に振る舞っていることを憤った面白い歌として解釈し紹介している。その解釈の説明の中で、セヂは玉や石についていて、それが媒体となり(それを媒体として)王の生命力を強化することができると論じている。「神歌中には、玉からかうした『世襲う稜威(よそうせぢ)』を得ようとする思想が至る所に現れてゐる。」(同

書・三〇七)問題はこれ自体ではなく、伊波が続けて、低下した王の生命力(これは伊波はセヂと考えている)を更新する事例がオモロの中に見られると指摘していることである。真実であるならば、ここから興味深い様々な問題が生じてくるであろう。

伊波の依拠するオモロは第十一巻の八〇で「巻十一の八〇には、『こいしの(神名)がさしぶ(神の使ひ即ち神女)殿原よ、鳥でん国でんみおやせ——白毛生えて、美らげおゑてからは、鳥が命国が神(命)みおやせ、石が命・金が命・曲玉命・てもち命みおやせ』といふのがある」としている。これを「王は即位の初めに、君手摩(聞得大君のこと、筆者注)の祝福を受けて、領土内のあらゆる威霊(セヂのこと、筆者注)が、既にその身に着いたはずなのに、老境に入つてその生命力が薄らいだので、更にこいしのの神人に祝福させて、鳥が命・国が命を得たのみならず、領土内のあらゆる物の有つ生命を献ぜしめたことを歌つたのである」と説明している。「白毛生えて」で老境に入ったことを表現しているのである。(引用は同書三〇七)

しかし、伊波による校本ではなく、外間他の校本ではその部分を「白木 植えて、清ら木 植えてからは」と表記している。「白木・清ら木」は(対句で)「美しい木。立派な木。」であると注をつけている。(外間他一九七二・二三一)そうであるならば、この歌全体の意味は王を祝福して

讀えるというこれまでと同じ趣意のものになる。

また、「命」は伊波は明らかにセヂと解釈しているが、外間他は必ずしもそうとは断定していない。オモロでは「命」はほとんどが「何々の命」という形で単独では出てこない。単独の命は「をのち」として一カ所のみ出てくる。(cf. 第八卷の六四の歌)「何々の命」の用例について、外間他では「鳥、国、石、金、曲玉、手持ち玉などを一つの生命体と考え、その命を按司や王に捧げるといふ呪的思想。王はそれらの生命力を受けることによつて、支配力、生命力を更新すると考えられた。」(外間他一九七二・二三一)と注をつけている。彼らの記述からはこれとセヂを短絡させてはいない。もつとも「支配力、生命力」と併置しているのは気になるところである。王の「支配力」はセヂの力そのものと考えて良いからだ。

それは別にして、生命力即ちセヂと断言していかないのは、多分この連体形の「命」の用例に「いつこいのち、くはらいのち」という対語表現もあり (cf. 第一卷の三九の歌)、これは兵士の生命力、あるいは生命そのものを指していると考えられるからであろう。兵士は威勢の良い、厳めしい存在ではあるが、セヂを意味する表現とは「いつこ」などは結びついてはいないようである。

また、「生命力の更新」については、むしろ「躰で水(すでみず)」のことを考え合わせるのが適当であろう。

「すで」「すてる」は卵から雛が孵化することを意味するが、蛇の脱皮にも使う。新生の意味もあるが、再生の意味もある。むしろ蛇の脱皮のように繰り返し再生し永遠の命を意味する感覚が強いように思う。例えば新生児の額に産水(産湯を使わせるために集落の井戸、泉、川などから汲む水)を額につけることをオモロの昔から現在に至るまで行っているが、これを「水撫で」といいその水を「撫で水」あるいは「躰で水」という。「水撫で」は新婚儀礼にも組み込まれているようである。この場合は新生の意味で了解できるが、新年の若水汲みの時にもこれを行い、(王の)神事、祭式に当たり水で清めることも「ウビナデイ」(「水撫で」と同義)ということから、水で体を撫でる行為には生命力の更新の意味があることが分かる。

この「躰で水」は「おもしろさうし」の第七卷に多く見えますことができる。例えば第七卷の四は、短いが典型的なものである。その趣旨は「聞得大君は、天上の御嶽(聖なる場所)にある上等な「躰で水」を、首里におろして、王にそれを「撫で水」してやりたいと思う」というほどのものである。校本では「掻い撫で水」をさせたいというように出てくるが、「掻い撫で水」の「かいなで(かいなて)」もオモロでは重要な言葉のようである。「おもしろさうし辞典・総索引」には沢山の関連の見出し語が出ている。意味としては「守護する、慈しむ」が基本とされているが、多

分この「掻い撫で水」をすることから生ずる意味であろう。

つまり、生命力は儀礼的に更新されるのである。しかし、それ自体は若水汲みにも見られるように、王族に限ったことではなく、一般人にも当てはまることであろう。老境に入ったからではなく、毎年定期的に誰でも更新するのである。ただ、聞得大君が国王に「掻い撫で水」をする特別な状況では、それは生命力の更新と支配力のそれとの区別が付かなくなるとはいえよう。王の支配力はこれ又そのセヂと区別が付かないともいえるので、結果的にはセヂを更新していることになるかもしれない。更新する以上はそれは古びたり、弱ったりしているのであらうともいえる。

しかし私にはこういう間接的な論証をしてもセヂの性質の積極的な理解に結びつくようには思えない。私は、セヂは消えたり減衰したりするものかについては、ここでは（これまでの資料では）積極的に述べることはできないという立場を当面はとることにする。

五 セヂは力であるとしてもそれはどのようなものか

シャーマンは現在の理解では精霊 (spirit) などの人格的な存在をその前提にしている。しかるに仲原の指摘する

ごとくセヂはそれ自身は無意志の非人格的「靈力」であるとする、これ自身はシャーマニズムと適合的なものではないかもしれない。シャーマニズムの思想的前提はアニミズムであるといわれているが、セヂが比定されているマナは宗教思想の脈絡ではプレアニミズムの概念の根本にあるものだから、本来成り立つ基盤が違ふといえよう。

「靈力」の「靈」は「人知を超えた不可思議な働き」を意味する形容詞であるから要するに「力」が問題なのである。その「力」の規定次第であらう。セヂもマナもはつきりしない力や働きとして知覚されるものであるようだから、沖繩では逆に輪郭のはっきりした人格的な神はうまく機能しないのかもしれない。そのような視点から逆照射的にセヂの特徴を捉えることが可能であらう。そのことを通じて、ユタの性質の理解にも手掛かりが得られるかもしれない。

窪 (cf. 窪一九九〇) によると中国から十四、五世紀に媽祖の信仰が沖繩に入ってきて天妃宮が建てられた。その媽祖信仰と共に、媽祖という人格のある神の託宣を受ける方法として扶乩も一緒に沖繩に伝えられたらしい。僧袋中の『琉球神道記』の有名な「キンマモンノコト」の中に天妃宮にもって夜扶乩の筆 (乩筆) を置いて神意を伺った例が記録されている。琉球神道記は十七世紀初頭に書かれたといわれているので、この記事は時間的には整合す

る。一時は、特殊な場所においてであるにせよ、沖繩にも扶乩は行われていたと信じてよいであろう。

しかし、中国から沖繩にもたらされた文化的影響は少ないのに、媽祖などの人格的な神觀念と共に、扶乩という託宣の方法も不思議なことに根付かなかったようだ。現在でも天妃宮自体は那覇市に残っている（再建されている）が、扶乩については窪は次のように言っている。「（十四、五世紀の）上天妃廟に乩筆が備えられ、それを扱う人がいたことは明らかです。これども何か県下の人たちにはなじめなかつたのでしよう、今では行われていません。」（窪一九九〇・二二五）行われていないのは天妃宮においてのみではなくて、県内どこにおいても見られないという意味である。私も全く話を聞いたことがない。

なぜ根付かなかつたのであろうか。やはり神觀念の違いとしか考えられないであろう。現在台湾でもっとも普通のシャーマニックな存在は童乩である。童乩も扶乩も（関帝やら媽祖やらの）具体的な人格神が憑依して、その音声を媒介にしたり文字を媒介にしたりして神のことばを一人称で伝える、（神から見たら）いわば道具に過ぎないと思われている。神が様々なことを教えてくれるという点では一際鮮明なイメージがあるものである。（cf. 劉一九七八、藤崎一九九一）

これに対して、託宣の場面（沖繩ではハンジという）で

のユタは、ユタに憑いている神のことばなのか本人の思いなのか判然としない表現で依頼者に語ってくれる。一人称か三人称かいずれの語りなのかはつきりしないのである。むしろ、私が経験したユタのほとんどが一人称で語っているのだが、その一人称の人格がはつきりしないといった方が適切かもしれない。（cf. 藤崎一九八七）

これはオモロの時代からそのようなものであるように思われる。オモロを読んでいて難しいのはことばが馴染みがないだけではない。歌の情景として、具体的に誰の誰に対するコミュニケーションとして、ある行為がなされているのがイメージとして把握できず、よくわからないのが問題なのである。その辺の事情を象徴的に表すのが「ミセセル（ミセゼル）」ということばだろう。これは神から人への託宣の意と、人から神への祝詞の意と両方の意味を持つことばなのだそうだ。（cf. 外間他一九七二・五三二、他）そういう意味では、神と人の区別がことばの上ではつきりしていないことになろう。

これらをまとめて考えてみると、オモロの時代の、感染呪術的に力が相互に浸透し合っているような状況から、現代のユタの語りまで、状況は本質的に変わっていないといえよう。定着しているのは人の人格と一体になって、区別の付かないあいまいな力である。セヂがこのあいまいな力に関係していることは明らかであろう。しかしセヂは人の

カテゴリーを鮮明に区別するのに用いられてはいるが、セヂとそれが関連する他のものとの区別は鮮明ではないのである。これに対して、扶丑のごとくいつのまにか排除されてしまうものは、人に外在的な人格的な神の力や観念と本質的に結びついたものである。(注6)

六 ユタはオモロに歌われているか

これまでに見たように、オモロは王や聞得大君を始めノロや按司など身分の高い人を賛美する内容が多く、セヂはそういう存在と結びつけて考えられているが故に、オモロにはセヂに関する内容が多く含まれていると言つて良いように思う。ではユタはそのセヂの豊かな特別な「人のカテゴリー」に属しているであろうか。沖繩シヤーマニズムへの関心からセヂの概念を媒介にしてオモロにたどり着いた私としては、ユタはオモロに歌われているか、歌われているならどのように歌われているかは確かめておきたいことである。

たまたま岩波版『おもしろさうし』を繙いていてゆき合った歌に第八巻の六二がある。そこでは「よた」と表記されていて、巫覡の覡(「おとこかんなぎ」の意)の字があられて使われている。それに従つて、「よた」を「おもしろさうし辞典・総索引」で調べると、他に第二巻の二四が指

示されている。「よたさちへ」とあるところが覡の「よた」と見たらしい。ところが、これは岩波版では「枝差ちへ」と表記され「枝」には「よだ」とルビが振つてある。なお伊波もここは「枝さちへ」としている。(伊波一九七五 a・六二〇)従つて第二巻の二四については校本の段階で解釈に差があるようなので、これを除外して考えることにすると、「ユタ」については一カ所しか出現していないことになる。なおこれは伊波によれば「そもそもよたという言葉の沖繩の文献に現れた最古のもの」(同書・一三二)だそうである。と同時に又オモロでは唯一のものである。ここにもなろう。

「おもしろさうし」の第八巻は「おもしろねやがりあかいんこがおもしろ御さうし」という表題がついていて、八三点が収められている。「おもしろねやがり」「あかいんこ」を歌つたオモロという意味だが、「おもしろねやがり」と「あかいんこ」は同一人物で、鳥尻のある地方の按司であるというのが伊波の考えである。(cf. 同書・五八六―六三四)

第八巻の六二に歌われている内容は、「あかいんこはユタであるから(あつて)、ニルヤから来ているのであるよ」というのが趣意である。ニルヤはセヂの源泉(の一つ)と考えられている(cf. 仲原・二九五、外間他一九七二・五〇八)のであるから、ユタは意味の上からセヂと関連づけられていると、論理的には考えるべきであろう。

しかしそもそもまず、オモロに歌われているということ自体の意味を先ず考えておかなければ、早急な結論は出せない。一つにはあかいんこ自身が按司であるという、「人のカテゴリー」と関わる脈絡から歌われている可能性が考えられる。あるいは、王を讃えるオモロを沢山詠んだ人であり、そういう意味で功績のある、讃えるべき人であるというのが理由かもしれない。オモロ詩人であるからこそ又オモロに歌われているのである。

しかしまた「彼は単に詩人や音楽者であるばかりでなく、航海者でもあり又建築者でもあった」（伊波一九七五 a・一三三）というような様々な卓越した能力や業績の持ち主であるので、歌われている可能性も考えられる。そもそもオモロ詩人は予言者でもあるとのことだが（cf. 第八卷の一三）、更に明確に「おもしろねやがり||あかいんこ」の呪術的な力（奇跡的な不思議を行う力）を具体的に示す歌が伊波によつて指摘されている。例えば、伊波によれば現としての「おもしろねやがり」を歌った例に第八卷の二があり、そこでは「とき」（択日師のことで、オモロの時代では時之大屋子のこと。）としての「おもしろねやがり」が占って選んだ、城や御殿の造営の時はまだことに適切であったとして彼を誉め讃えている歌である。当時はトキ・ユタと並称して同様に呪術的な存在と考えられていたのである。また、伊波の指摘によれば第十七卷の四二で、透視力

というか超人的な見透しの力を示したことが歌われている。伝説であるにせよ、そういうエピソードが結びつけられている存在なのである。さらに伊波はこの脈絡では指摘していないが、「おもしろねやがり||あかいんこ」は泉（井戸）を首里城内などで発見していることは注目に値する。（cf. 第八卷の七）オモロとは離れても、一般的には水源の発見は呪術的な行為と関連づけられていることが多いからである。

以上のことを念頭に置いた上で、第八卷のオモロを通観すると、あかいんこが持つ様々な功績や特性が尚王と関係づけられていることが明らかである。鳥尻の一地方の按司であるからオモロに歌われているのではなく、聞得大君と同じように、国王の威光に寄与するからこそ歌われているのであると思われる。しかし、聞得大君のように社会的人格||機能の面で王との関わりでのみ呪術的な力を持っているのではなく、あかいんこはそれ独自の個性的な存在として、その呪術的な力が傑出しているのである。聞得大君の力は国王にのみ働くであろう。しかし、あかいんこの力は一般的なもの、国王にも貢献したと考えられる。

とするなら、この力こそが「ユタ」ということに関係していると考えられよう。ユタは不思議な行為をなす人である。しかし、その呪術的行為と、セチとが関連していると判断できる直接の証拠はない。むしろ、これまでの考察の

脈絡で言うのと、セヂとは一見矛盾する特性が見いだせる。

例えば、第八巻の三には「おもしろねやがり（Ⅱあかいんこ）」を「真人（一般人Ⅱ王などの貴人ではない人）」としている。岩波版の校本の解釈ではさらに「代々の真人」と、特に取り立てて歌っているとする事ができる。（ここでは実は真人は「おまひと」と「もとまひと」の形で出ている。二つともは校本によってあてている文字が異なり、後者についてはひいては意味が異なる。この解釈に立ち入ることは今の私にはできない。他にこれらの形で出ているところは『おもしろさうし辞典・総索引』による限りでは、ない。）とするなら、わざわざ根っからの一般人と強調していることになる。

あるカテゴリーの人たちを一般人と区別するための記号的な仕掛けがセヂの概念であると理解してきたので、それに従えばユタである「おもしろねやがりⅡあかいんこ」をセヂと結びつけることはできなくなる。しかしまた、第八巻の二三に彼の予言が優れていることを「すゑのくちまさしや（精の口正しや）」と歌っている。「すゑ」はセヂと同じ言葉であると考えるなら、彼の行為にセヂが関係していることになる。確かに彼の個々の呪術的行為が何によって可能になるのかと考えれば、説明の可能性としてまたまたセヂが持ち出されてくることも否定できない。但し、この論法はこれまでの美称としてのセヂの理解とは異なり、実体

的な灵力としてのセヂに人の理解を逆戻りさせることにもなりかねない。あるいは逆に、「すゑ」は呪術的に優れていることへの形式的な美称辞であり、セヂ自体の実質的な意味内容はもともとオモロ時代から薄かったのだという証拠としても考えられるかもしれない。現時点では私にはどちらかであると判断する力はない。これらを考え合わせる時、やはりこれは曖昧なままに暫く置いておいて、さらに考察を続けるべきであろう。（注7）

おわりに―まとめに代えて―

本稿で繰り返し主張したことはほとんど一つにつきる。セヂの理解において、いわばその実体概念的な理解に対して、関係概念としてのセヂの理解を対置したことである。そこでは広く人類学的な理解を基に個別的な概念を捉え直そうとした小松の作業が、私を感じたことを的確に言語化する際のヒントを与えてくれた。

また本稿は、沖縄文化の「人のカテゴリー」を、少なくともユタなどの文化を考える際には有効な観念として受けとめるべき必要性を改めて提示したともいえるだろう。従来、沖縄の創世神話的な説話には、大きく見て支配者と女司祭と一般庶民の三つのカテゴリーが見られることは良く知られていた。（cf. 『琉球神道記』『キンママモン』の項）

これが仮に尚真王の身分政策のイデオロギー的なものを反映したに過ぎないにせよ、現在のユタ文化の発想とよく適合するのである。それは確認しておきたい。

最後に、いつもながら資料の根本に立ち返ることの重要性を痛感したことを述べておきたい。これまでは、古典におけるセヂ概念については紹介で理解したつもりでいたが、自分で直接オモロなどを点検してみると疑問は次々に生ずる。解決にはほど遠いのであるが、新しい問題意識を得ることができた。

なお、本稿は平成十年跡見学園女子大学特別研究助成費による研究成果の一部である。記して関係各位に感謝したい。

注

注1 例えば、伊波はオモロの解釈で、セヂの意味で「威霊」を
あて、そこにマナとルビを振っている。(伊波一九七四b・
一四七) また、渡邊はセヂとマナとは同じであり、人類学の
一般理論の中では他の多くの民族の中に類似の観念を見いだ
せるとしている。(渡邊一九九三・八三五)

注2 「人のカテゴリー」という概念については、詳しくはカリ
ザス他一九九五を参照。文化により「人」の概念は同じでは
ないことを具体的に論じている。

注3

沖縄における「憑きもの筋」は「イチジャマ」がそれにあ
たるかもしれない。(cf. 佐喜真一九八二・四七一―三) しか
し現在ではイチジャマの観念自体薄いし、イチジャマが民俗
学でいう「憑きもの筋」の性質を持つとの認識は広く共有さ
れているわけではない。本土(大和)と沖縄の差を考えるの
に興味深い手掛かりかもしれない。

注4

現在のユタなどが用いる語彙の解説集ともいえる高橋一九
八八には、タキウクシは出ていないが、これは私が直接那覇
のユタから彼らの宇宙観の説明の中で聞いたものである。ユ
タはかなり個人毎に個性的な宇宙観を持ち、概念も違ってい
るところがあると思われる。

注5

ユタに関してセヂをある行為で高める、あるいはある行為
がセヂを高めることと関係している、という観念に関し、一
つだけ示唆的な話を聞いたことがある。ユタはシマ(自己の
生まれの集落)を離れるとセヂが高くなるといわれていると
の指摘である。(明治大学大胡欽一教授からの直接的教示)。
確かにユタは一度シマを離れて余所で暮らした経験を持つ人
が多いとの観察もある。これはシマの中でのユタの社会構造
上の位置づけを考える際にも参考になる。ユタは本質的に地
域社会に属するものではなく、周縁的な存在であるかもしれない。

注6

中国文化の「力」の概念と対比させると興味深い点が見い
だせるかもしれない。これについては台湾の童乩を例とし

て事例報告的な小論を準備しているところである。なお、中国文化の「力」の概念については佐々木一九九五を参照のこと。

注7 「ゆた」ということはだけに關して形式的にここでは探索しただけである。「時とり」「物知り」も同じ意味であると考えるなら、これら二つが実質的に出てくるオモロも探索・検討しなければならぬが、これは将来の課題としておきたい。

引用・参照文献 (著者名アルファベット順)

カリザス・M、他 一九九五『人というカテゴリー』東京、紀伊国屋書店。

藤崎康彦、一九八七『沖繩のユタと『トランス』』『南島史学』第三十号。

藤崎康彦、一九九一『童乩』植松明石編、1991『神々の祭祀』東京、凱風社 所収。

藤崎康彦、一九九二a『身体と文化トランスを通してみた』『フォーラム』第十号。

藤崎康彦、一九九二b『カミダリーイ』—精神医学関係文献の検討を通じて—『南島史学』第四十号

藤崎康彦、一九九六『沖繩文化とサーダカウマリ』『フォーラム』第十四号

外間守善他、一九七二『おもしろさうし(日本思想体系)8』東京

岩波書店

伊波普猷、一九七四a『伊波普猷全集』第一卷、東京、平凡社

伊波普猷、一九七四b『伊波普猷全集』第五卷、東京、平凡社

伊波普猷、一九七五a『伊波普猷全集』第六卷、東京、平凡社

伊波普猷、一九七五b『伊波普猷全集』第九卷、東京、平凡社

池上良正、一九九二『民俗宗教と救い—津軽・沖繩の民間巫者—』

京都、淡交社

小松和彦、一九九四『憑霊信仰論』東京、講談社

窪 徳忠、一九九〇『目でみる沖繩の民俗とそのルーツ』浦添、

沖繩出版

真栄田義見他編、一九七二『沖繩文化史辞典』東京、東京堂出版

仲原善忠他編、一九六七『おもしろさうし辞典・総索引』東京、角

川書店

仲原善忠、一九七八『仲原善忠全集』第三卷、那覇、沖繩タイム

ス社

中山盛茂編、一九六九『琉球史辞典』那覇、文教図書

劉 枝萬、一九七八『沖繩のシャマニズム』櫻井徳太郎編 一九

七八 『シャーマニズムの世界』東京 春秋社 所収

佐喜真興英、一九八二『女人政治考・霊の島々』佐喜真興英全集

〜 東京、新泉社

佐々木宏幹、一九九五『東南アジア華人社会のシャーマニズム—

「力」(Hla)の観念を中心に—』諏訪春雄他編、一九九五、

高橋恵子、一九九八『沖縄の御願―神グチ・民間信仰語をかがる
―』 那覇、ひるぎ社

渡邊欣雄、一九九三『世界の中の沖縄文化』 那覇、沖縄タイムス
社

横山重編、一九三六『琉球神道記』 東京、大岡山書店

(ふじさき やすひこ・文化人類学)