

「伝統の創出」としての門中化

——沖繩のユタ問題ともうひとつの「想像の共同体」——

小田 亮

一 「伝統の創出」と「想像の共同体」

近年よく聞かれる「伝統の創出＝発明」(the invention of tradition)という言い回しは、レトリック用語でいえば、矛盾語法になるのだろう。伝統といえば、昔からのやり方を受け継ぐことであり、発明とは、今までなかった新しいものを創作することであるとすれば、後に伝統になることはあっても、あるものごとを伝統として発明することなどあり得ないはずだから、それは確かに矛盾した結合である。

この言い回しは、周知のように、一九八三年に刊行されたホブズボウムとレンジャーの編になるイ

ギリスの歴史家たちの論集の題名(邦訳の題名は『創られた伝統』「ホブズボウム／レンジャー編 一九九二)に由来する。ホブズボウムらは、人々が昔から続いているように思っている儀礼や慣習が、実際にはナシヨナリズムと結びついて比較的近年に「創出」発明」されたものであることを明らかにしたが、その矛盾した結合が可能なのは、人々は昔からの慣習だと思っているが、実際には、そう思えるような形で新しく創りだされたものだからというわけである。つまり、それは、伝統の捏造(Invention)もしくは「偽造」なのだといふのである。

そして、捏造された伝統といふからには、捏造や偽造ではない「本物の伝統」といふものがあるといふことになる。ホブズボウムは、近代において創出された伝統と、いわゆる「伝統」社会の慣習(カスタム)としての伝統(＝本来の伝統)を区別している。「伝統」社会の慣習もまた、先例への固執と同時に実際の融通性を併せもつゆえに絶えず変化するが、それら本来の伝統の適応力を「伝統の創出」と混同してはならず、その生きた伝統は創出＝捏造されたものではないと言ふ。

つまり、ホブズボウムらによる「伝統の創出」というレトリックが表しているのは、新しいものを古くから続いているように見せかけて捏造した者と、それを知らずに昔からの伝統として受容している者と、そのことを暴き出す者との三者からなる三角関係なのであろう。最初の者は、ネーションなどなかったところにネーションを創り上げた支配層ないしエリートたちであり、二番目の者は、支配層によつて創られたナシヨナリズムを受容する、あるいはそれに酔う民衆たちであり、最後の者が、

それが偽造されたものだとすることを明らかにする歴史家たちという三角関係である。

けれども、捏造された伝統が受け入れられるには、人々が本物の伝統を知らないということが前提となる。そこには、新しく創り出された偽造品が、どうして直ちに伝統として受け入れられるのかという疑問が残る。言い換えれば、慣習としての「本来の伝統」を知らないなどということが起こり得るのだろうかという疑問である。おそらく、この問いは、なぜ近代になって伝統の創出＝捏造などということが起こってくるのか、そして、なぜその現象が近代におけるネーションの形成と結びついているのかという問いと関連している。

ホブズボウムは慣習（カスタム）を「本来の伝統」としていたが、昔からやっているという理由で続けると同時に暮らしの便宜のために変えたりする融通性のある慣習は、たいてい「伝統」と意識されずに継承され、あるいは変更されるものであろう。それが「伝統」として意識されるには、近隣の民俗社会の慣習との違いや、周囲の状況の変化によって、それが他とは異なった自分たちの固有のものとして特徴づけられたときであろう。つまり、ある物事を自分たちの「伝統」と認識するということとは、すでに他との違いを自覚した意識的な行為なのであり、それを意識させる状況が近代になって生まれてきたということが言えよう。

けれども、それだけでは、新しく創り出されたものを自分たちの伝統として受け入れるということの条件にはならない。自分たちの慣習や文化というときの「自分たち」という共同体が、顔を合わせ

たり聞き及んだりする可能性の範囲内のものであれば、誰かが新しいものごとを伝統として捏造し発明しても、それはいままで見たことも聞いたこともない「新しいもの」でしかなく、直ちに「伝統」として受け入れるなどということは起こり得ない。いままで見たことも聞いたこともないものが、自分たちの伝統として受け入れられるには、自分たちという共同体が、目で見たり耳で聞いたりする可能性の範囲を越えていること、にもかかわらず、その範囲が自分たちの共同体として明確な境界によって限定されていることが必要条件となる。そのような共同体こそ、近代に創りだされたネーションであり、ベネディクト・アンダーソン「一九八七」は、それを「想像の共同体」と呼んだのだった。

こうして、見聞きする範囲を越えた共同体がネーションという自分たちの共同体になったとき、はじめ「伝統の創出」ということが可能となる。自分たちの村で実際に行ったり見聞きしたりしていたことが、実はネーションとしての「日本」の伝統とは違ったものだったという認識が生まれる余地ができるのである。逆からいえば、村や地域の伝統を創出したり捏造することは不可能だが、ネーションという「想像の共同体」の伝統であれば、それまで誰も見たことも聞いたことがないものであっても、伝統として通用しうるといふわけである。そのとき、伝統としての正統性をもつのは、それまで各地域で行ってきた慣習ではなくて、明確に限定された全体であるネーションの伝統として新しく創り出されたほうとなる。

もうひとつ、伝統が創出し捏造されうる条件として、それまでの古いやり方がいったん破壊された

り放棄されたという断絶があつた後で、再構築される場合がある。そして、これも近代に起こつた社会変化と意識の変化にともなつてゐる。ホブズボウムがいうように、「十九世紀の社会変化についての自由主義的観念は、伝統に意識的に反対し、急進的改革に与することによつて、以前の社会では当然とされた社会的絆や權威の絆を体系的に禁じてきた」〔ホブズボウム／レンジャー 一九九二・一八〕のであり、その結果、ネーションやエスニシティの伝統文化は、残された断片や記録から、全体的なものとして創り出されなければならなくなつたのである。そして、ヨーロッパ以外では、その「近代化」が、植民地化や急速な社会変化によつてもたらされたので、ヨーロッパ以上に伝統文化の劇的な破壊となつた。

ホブズボウムらによつて出された「伝統の創出」という見方は、社会史だけではなく文化人類学でも当たり前のものとなつてきている。それは、人類学が従来から対象にしてきた旧植民地諸社会では、近年の現象として、ネーション形成と結びついた脱植民地化の過程で、破壊された伝統や土着文化の復興という形の「伝統の創出」が顕著になつてきていることと無関係ではない。けれども、文化人類学では、それは、文化を規定する「伝統」や「民族」といった、あらゆる本質的カテゴリーは創られた虚構であるとする文化の非本質主義ないし構成派の流れと合流している。つまり、ここでは、ホブズボウムらが混同してはならないとしていた、近代の「創られた伝統」と民俗社会の「本来の伝統」との区別が放棄されるという傾向がある。すなわち、「創出＝発明された伝統」と区別された「本来

の伝統」なるカテゴリーが、真正（オーセンティック）な伝統文化という本質主義的なものであるということが批判されている⁽¹⁾。

この文化の非本質主義による伝統の創出論に対する批判においては、「伝統の創出＝発明」という矛盾語法のレトリック性は消えてしまっている。言い換えれば、あらゆる文化はある時点で生成されたものだとし、真正な伝統などもとないのだとする非本質主義の立場からは、伝統が伝統として新しく発明されるということの奇妙さが見えなくなってしまうのである。

そして、最近の文化人類学では、「本来の伝統」や「真正な文化」というカテゴリーが本質主義的だと批判されていると同時に、一方では、伝統の創出というレトリックに潜む政治性も批判されている。つまり、先に述べたある三角形に内在する権力と権利の不均衡である。例えば、太田好信は、「太平洋の各地で、過去における先祖の生活についての神話などを、現地の人々は政治的シンボルとして新たに作りだしている」といった欧米の人類学者による伝統の創出論が、現地の知識人たちによって「われわれは『自らの正しい歴史すら知らない』という傲慢な姿勢を人類学者は表明し、自己の存在を規定する力さえも、われわれから奪おうとしている」と批判されている状況を紹介しながら、そのような異議申し立てが「対象社会にとって外部者である人類学者にその社会の文化について語る権利があるのか」という根本的な挑戦であり、伝統の創出論が、個々の言説がそれぞれにもつ政治性（誰が誰に対してどのような権利によって語るのか）について鈍感になっていることを批判している。「太田

一九九六」。

このように、太田らに代表されるポストコロニアル人類学者たちは、欧米や日本などの「外部」（つまりその社会を植民地化してきた中核諸地域の）の学者たちによる「真正な伝統」や「真正なオリエント」といった本質主義的な概念規定を、「オリエンタリズム」〔サイド 一九九三〕として批判する一方で、現地の人々が真正な伝統と語るものを、外部の学者たちが伝統の創出_{II}捏造と規定することに対して批判しているのである。

後者の批判は、真正な伝統の存在を肯定することによる批判ではない。その批判は、旧植民地の文化に対してそこを植民地化した諸国の人類学者や歴史家が「それは本物の伝統文化ではない」という言説のもつ政治性に気づかずにいることに向けられている。そして、前者のオリエンタリズム批判も、その本質主義的な言説のもつ政治性の批判であった。

そのような言説の政治性批判は、「現地の人々」と「外部者である人類学者」という政治経済的な区分を固定化しようとするものである。確かに、客観的な記述をしているつもり的人类学者の言説を可能にしているのは政治経済的な区分であり、なぜ頼まれもしないのにわざわざ現地まで赴いて、現地の文化が創り出された虚構だと述べる権利が人類学者にあるのかと問いたすことは、人類学者に自分たちの立場や言説が政治性とは無縁のものではないと自覚させるのには役に立つかもしれない。

しかし、ポストコロニアル人類学者たちが主張する政治性は、他者を固定的なカテゴリーに押し込

めることによつて自己の一貫したアイデンティティを確保するという、サイドがオリエンタリズムと呼んで批判したはずの「アイデンティティの政治学」になつてしまつてゐることも確かだ。オリエンタリストが「オリエント」を固定化することによつて自分たちのアイデンティティを「オリエント」とは正反対のものとして獲得するのに対して、ポストコロニアル人類学者たちは自分たちのアイデンティティを現地の人々の擁護者として獲得しているという違いがあるように見えても、現在では、反植民地主義の立場に自分たちを置くことは、オリエンタリストたちが植民地主義の立場に自らを置いたのと同じくらいに容易で安全なことであり、オリエンタリストたちも、現在のポストコロニアル人類学者たちとほとんど同じくらいに「良心的」であつた。

そして、「抑圧されている現地の人々」を固定化するということの危険性は、「現地人」のあいだの政治的立場の違いを無視せざるをえなくなるといつた危険性だけではなく、もつと根本的に、語る主体やアイデンティティといつたものを首尾一貫した固定的なカテゴリーものとしたのみ捉えてしまふというより重大な危険性へとつながつてゐるように思われる。すべての伝統なるものが創出されてゐるといふ視点に立ちながら、旧植民地の諸地域の「伝統の創出」だけをアイデンティティの正当な回復として評価するという観点から脱落してゐるのは、伝統を創出するやり方や、共同体を想像する際のやり方、そして人々が自己を肯定的に捉え直すやり方には、アイデンティティの政治学に基づくものとは異なつたやり方があるのではないかという視点である。

本論考では、そのような視点から、伝統の創出の例として、近年に創られつつある沖縄の民俗社会の「門中（ムンチュー）」を取り上げ、「門中化」という現象とユタ問題との関連、および門中化に現れてくる「幻想の琉球王国」が、ネーションとは違ったもうひとつの「想像の共同体」であることを明らかにしてみたい。

二 「門中化」という現象とユタ問題

沖縄の門中は、「婚姻規制はないが、養子をとる場合は同じ父系血縁者に限るといふ養取規制がともなう父系出自集団」として、一応捉えられる。沖縄の門中についての研究史の初期に、渡辺万寿太郎「一九四七」は、沖縄本島南部の糸満の門中を、「慕を共同にし、血液を同じくする」と考えられており、総本家を中心にした、系譜の本末によるいくつもの本家分家関係によって形成される同族団組織であるとし、その成員権は「男系の男子」のみに限られており、男子がいない家は同じ男系の男子を養子にするという特徴を指摘していた。

そして、現在では、門中は沖縄独自の伝統文化とされ、いわゆる「門中墓」は観光ガイドブックに紹介される観光資源ともなっている。けれども、門中は、もともと一六八九年に琉球王朝が身分制を確立させるために系図座を設置し、王朝貴族である士族に系図を提出させたことに端を発しているも

ので、平民の間にはなかったものが、明治以降、身分制が廃止されたことにより、平民階層や地方に広がっていったとされている。つまり、現在首里の旧士族以外にも見られる門中は、首里の士族門中を、平民や地方が模倣して創っていったもので、そのような首里（琉球王朝）の模倣・再創造としての門中の創出―「首里化」としての「門中化」―の過程は、周辺の離島や本島北部では現在もなお進行中であって、沖縄の伝統とされる門中は、けっして古くから沖縄の民俗文化にあったものではないのである。

門中化とは、もともと家（ヤ）を超えた父系出自集団がなかったところに、家の連合体としての門中という組織を創出し、その内部の家の系譜関係を厳格な父系血縁関係として再構成することであると見えよう。そこには、世代深度が比較的浅い、〈顔〉と〈顔〉の付き合いのある総本家（ムトゥ）を中心とした家と家の系譜関係を、厳格な父系血縁として再構成する動きと、その父系血縁のつながりを、固有性が記憶されているつながりを遥かに超えた外部の、もう存在しない琉球王朝に根源（ムトゥ）を「発見」して、そのいわば「想像されたムトゥ」と自分の家の系譜とを結びつける動きという二つの再構成Ⅱ創出が見られる。前者は、いわゆるシジタダシと呼ばれるものであり、後者は、「王侯貴族の子孫化」とでも呼びうるだろう。

「門中化」という用語は、東京都立大学南西諸島研究委員会による調査報告『沖縄の社会と宗教』（一九六五年）の編者あとがきの中で、村武精一が、沖縄本島の中部から北部にかけて見られる、〈草

分けり総元家筋を核とする門中の新形成を指す用語として使っている。注目すべきことに、村武は、その「門中化」を、先島の諸地域で見られる新しい聖地の設定や、新聖地の女司祭者の地位争いとその信者集団の発生とともに、〈伝統への回帰〉として捉え、「それは、琉球的〈祖型〉への希求、ないしは一種の nativism のあわれれとしてとらえることも可能であろう」〔東京都立大学南西諸島研究委員会編 一九六五・三三八〕と述べている。村武のいう「伝統への回帰」は、最近の用語で言い換えれば、「伝統の創出」となる。門中化という現象への着目が、当初から、明治期の琉球処分、そして沖縄戦からアメリカの植民地統治を経て、日本復帰にいたる社会変動の中の「伝統の創出」(そのような用語はまだなかったが)という視点と切り離されてはいなかったことは記憶されてよい。

「門中化」の社会人類学的研究は、その後、山路勝彦による渡名喜島「一九六七」と粟国島「一九六八」における研究、および松園万亀雄による座間味島「一九七〇」における研究によって本格化した。それらの研究によって、本島西方の離島においては、近い過去における他系からの養子や婿養子による家の継承が慣習として見られること、そして同時に、父系血縁を貫徹させようという動きが見られることが明らかになった。つまり、それらの離島においては、他系からの養取がすでに禁止されていることに見られるように、父系血縁を重視する観念が浸透しており、過去に他系養子や婿養子を介在させた従来の門中と、それをユタの診断に基づいて、自分たちの家の帰属を過去の他系養子や婿養子の出身の門中のほうに変更した事例(すなわちシジタダシの事例)とが併存しながらも、全体とし

ては他系父系血縁絶対の觀念によつて、他系養取の禁止の規範を過去に溯つて適用するシジタダシと、その門中を首里の王朝の士族門中に系譜的に結びつける（これもユタの診断によることが多い）という動きからなる門中化が進行している状況があった。そして、同じような状況が、門中化の進行速度の違いこそあれ、本島北部や周辺離島の各地からも報告されるようになったのである。

これらの周辺地域の民俗社会における「門中化」には、すでに述べたような、シジタダシと「王侯貴族の子孫化」という、世代深度（現在の世代からの距離）が全く異なる範囲での系譜の二つの再構成が見られるが、重要なことは、その両方とも、占い師としてのユタが重要な役割を演じているという点である。

シジタダシ（筋正し）の根拠となる家相続^{II}位牌祭祀の禁忌（タチイマジクイ、イナクガンズ、キョーデーカサバイ、チャツチウシクミの禁忌）について、最も早く言及したもののひとつである「シマの話」の中で、佐喜真興英は、「ユタの思想の根本は祖先の系統を正し、祖先に足らざるところあればこれをおえ物を捧げる事によつて補い、これによつて子孫の繁栄を計るということにあった。ユタは古琉球の生きた祖先崇拜の維持者であつた」〔佐喜真 一九七四・二七八〕と述べ、「ユタが正當なりとなす祖先系統の要点は次の二点に歸した。（イ）系統は男系による血族によつて相続されねばならぬこと。血族にあらざるものの相続はこれを許さなかつた。他系によつて相続された場合にはユタは血族に従つて位牌を別々とし、筋を正さなければならぬと主張した。これを *Sui wakashi* と云う。他系と混

淆した祖先を「achi majiku」他系混淆といつて著しく忌み、かくのごとき祖先を奉ずる子孫には不幸が来るといわれた。(口)養子は血族内の養子であつても、昭穆において合わせなければならぬこと、「大宝令戸令」参照)。同一血族内であつても兄弟相續ぐことは許されなかつた。これを Chode kasahai と称した。「同右」と書いている。この記述で注目すべき点は、これらの禁忌が、「ユタの思想」として紹介されていること、およびユタが「古琉球の生きた祖先崇拜の維持者」とされていることである。つまり、地域の人々にとつて、ユタが導入した禁忌とそれに基づくシジタダシは新しいものであつたのだが、同時にそれらは「古琉球の伝統」に属するものとして受け取られたということが分かる。つまり、それらの祖先崇拜の規範が実際には古琉球にはなかつたものであることを考えれば、ユタが「古琉球の伝統」の地方への普及者であつたというだけではなく、「古琉球の伝統」の発明者だつたといふわけである。

けれども、その後の本格化した「門中化」についての社会人類学的研究は、親族研究という枠組に強く規制され、門中化以前の出自のあり方と門中化以後の出自のあり方の差異、すなわち、同じ門中の成員に限定するという養取規制や婿養子などの女系の介在の排除といった父系血縁イデオロギーの貫徹とそのような変化以前の柔軟性のある出自形式の差異についての記述(例えば双系から父系への変化)といったことに研究の重点が置かれていて、首里化といった「中央の模倣」や背景としての社会変容、あるいは門中化におけるシジタダシという行為の重要性などは指摘されてはいても、それらを

トータルで社会変動の中での「伝統の創出」として見るといふ視点はなかった。いいかえれば、その変化や現象は親族組織の変化の背景としてか、親族という領域の現象として説明されていたのであった。

そして、門中研究が親族という領域の研究になっていたことの欠陥は、門中化という現象における災因論の職能者たるユタの役割が、報告には現れていたにもかかわらず、研究の中心からは追放されていたことに端的に現れているように思われる。しかし、「伝統の発明」創出」としての門中化という問題が設定されるならば、ユタとユタを利用する人々の実践は、その中心に置かれるだろう。そして、「伝統の発明者」としてのユタと、その発明された伝統の受容者ないし消費者たる人々の間の関係において見えてくるさまざまな問題―例えば、伝統の消費者たる人々がその受容にあたっていかにその伝統を流用していったのかといった問題―は、門中化の理解に新しい視点をもたらすはずである。ところで、興味深いことに、「伝統の発明者」としてのユタという見方が、研究史とは別のところから、ある意味では突然に研究者の前に浮上してきた。それは、ちょうど国際婦人年の中間年にあたる一九八〇年に、地元紙の『琉球新報』紙上での「トートトローメー問題」の記事をきっかけに起こった、史上五ないし六度目かの「ユタ問題」。「高良 一九八九、大橋 一九八三を参照」の中で浮かび上がってきたのである。トートトローメー、すなわち位牌の継承が父系の男子のみに限られているということが問題となったわけだが、その「トートトローメー問題」の論議の中で、一般のユタ非難に寄り添う形で、

歴史学者や民俗学者が、位牌祭祀の禁忌は比較的近年にユタによって導入されたものであり、しかも、そのような禁忌は琉球王朝時代にもなかったものだ、ユタの言っていることには歴史的な根拠などなく、そのような悪習である禁忌をただ単に地方に普及させただけではなく、そのような悪習を創出した元凶として非難しはじめたのである。つまり、ユタが「伝統の発明者」捏造者」とされ、批判されはじめるといふ事態が起こったわけである。

そして、そのようなユタ弾劾のために社会人類学者の門中化についての研究が使われていた。といっても、ユタを非難する学者たちや人々が「伝統の発明」創出」という視点に立っているわけではなかった。伝統でもない悪習を捏造したといつて非難しているのであり、それがなぜ伝統として受け入れられたのか、あるいは受容の過程で何が起こったのかといったことは全く考えられていなかった。もちろん、「トートローメーは女でも継げる」という運動を進める立場からは、位牌祭祀は男の父系血縁者に限られるといった、それまで伝統と思われていた慣習がユタによって捏造されたものだということも認識し広めるだけで充分であろう。しかし、そのような立場にたつ人たちが、例えば、自由法曹団婦人部沖繩調査報告の中の、「ユタは右のような「継承者が男の父系血縁者に限られる」というおきてを守らないとタタリがあるとお告げをして迷信を各地にはびこらせている」「国際婦人年行動計画を実践する沖繩県婦人団体連絡協議会編 一九八一・一四八」といった程度の認識しかないとしたら、その根拠として持ち出されている社会人類学的研究をしている者として、やはり、「伝統の発

明ニ創出」という視点から門中化とユタの関係を再考しておく必要がある。

三 災因論の変化と王府による「ユタ弾圧」⁽⁵⁾

一九八〇年代に起こった「トートローメー問題」の論議の際に、ユタに対する非難の声が上がったが、沖繩の歴史の中では、古くからユタやトキ、サンジンソーといった民間の災因論の職能者（ムンシリ「物知り」と総称される）に対する支配文化（公式文化ないしエリート文化）からの批判や弾圧が何回も起きていた。

前節で、門中化の社会人類学的研究が領域を主に親族としていたために、人類学的研究においては、門中化とユタの実践との関連は背景に追いやられていたと述べたが、その後のトートローメー問題の中で社会的にはユタと門中化との結びつきがクロースアップされたことに示されているように、実際には、門中化はまさにユタの実践と切り離せないものだった。それは、以前の論文「小田 一九八七」で述べたように、門中化という現象が災因論という領域で生じていることだからである。シジタダシは、個々の災いに対処するためのシステムとしての災因論においてのみ発動するのであって、近い過去に自分たちの家の継承に婿養子や他系養子によるものがあることを知っていても、災いや何か問題が起これなければ、そもそもユタに相談に行くことがないし、門中の帰属を変えたり位牌を移動した

りすることもない。ユタは、「伝統」の普及者でも新しい出自原理の伝導者でもなく、あくまでも災
因論の職能者なのである。

したがって、ユタが近代になって「伝統の発明者」の役割を果たすようになったことも、まず第一
に、近代の社会変動の中の災因論システムの変化という側面から考察しなければならぬだろう。そ
して、そのような災因論システムの変化を、長い間にわたる支配文化による民間の災因論職能者に対
する弾圧の歴史のなかに位置付けるとともに、それを人々のアイデンティティのあり方の変化と関連
させて考察する必要がある。というのも、災因論というシステムは、災いによって不確定となったア
イデンティティを社会的秩序の中に再び位置付けて安定させるための文化システムであり、そのシス
テムの変化は、それによって再確立される社会的アイデンティティのあり方の変化の現れに他ならな
いからである〔小田 一九九五を参照〕。

そこで、まず、この節では、災因論の変化とユタ弾圧の歴史を概観し、次節で、その変化がアイデ
ンティティの変化とどう関連し合っているのか、そして、「伝統の創出」によるそのアイデンティテ
ィのあり方の変化が、どのような「想像の共同体」を作り出しているのかを考察してみよう。

災因論システムの変化は、そこで同定される災因の種類の変化に現れている。つまり、ユタが診断
する中心的な災因が、生霊（イチジャマ）や死霊（シニマフイ）から、グアンスグウト（祖先祭祀・位牌
祭祀）の禁忌の違反へと変化している。いいかえれば、災いに対処するユタの行為が、イチジャマや

シニマブイを「外す」というものから、シジタダシを行うというものに変わっているのである。

イチジャマについては、いくつかの民俗誌に記述がある（その主要なものを補説で紹介しておいた）が、そこに共通しているのは、イチジャマとは、人を呪術によって病気にしたり死に至らしめたりする能力のある者やその呪術を指し（本島南部や中部では呪術をイチジャマ、呪術を使う者をイチジャマーと区別するようだが、私の調査した本島北部の大宜味村では同じ語を用いるようだ）、妬みによって人に害を与えるという点である。それは、文化人類学の術語で言えば、広義のウィッチクラフト（妖術）に相当しよう。

現在ではユタの診断（ハンジ）の中でイチジャマが災因として指摘されることはほとんどなくなっているが、大宜味村では、昭和の初期まで噂話でよく聞かれたといい、戦争直後の食料難の時期にもイチジャマに豚がねらわれるので豚をもっている裕福な家は大変だったという話があったという。老人たちの話によれば、イチジャマとなる者は女性がほとんどで、その能力は、母親から娘へ、あるいはオバからメイに伝わるとされていて、昔はそのようなイチジャマの伝わる家からは嫁を貰わなかった。そして、イチジャマに憑かれたと判断されると、ユタに頼んで「外して」もらったという。ユタには誰がイチジャマとして憑いているかすぐ分かるのだとされていた。

近年の災因論の変化以前の災因がイチジャマ（生霊）であったことは、史料によっても確かめられる。その中でも、「生霊」という妖術のやり方まで記述されている史料として興味深いのは、高良倉吉が『琉球評定所僉議』〔崎浜編 一九六七〕の中から拾い出している、一七世紀後半から一八世紀

前半の約五〇年間に評定所に訴えられた六つの「妖術告発」の事例である「高良 一九八九・二三九
―二四二頁」。

高良が〈事例一〉として挙げている「一六七六年十月六日付の僉議」の事例は、八重山石垣村である女が他の女に対して「生霊を仕り、同女を果てさせた」という妖術告発があり、評定所は、イチジャマを用いた女を死刑に処すという表決を出している。また、〈事例二〉の「一六七八年六月十二日付の僉議」の事例は、「トキである与那城とその女房が、安室親雲上の下女に対して生霊を仕った」という訴えにより、糺明したところ、この夫婦は以前にも「少年」の遺恨により、三人を呪咀し殺害したことを告白したので、首里引き回しのうえ成敗するという表決となった。そして、この夫婦の聲も、「姑が生霊をくわだててビジュルの像を煮ている様を目撃していながら、そのことを隠しておいた」ので、所払いになっている。そして〈事例三〉の「一六七九年四月十日付の僉議」も、ある女が生霊をつかまつたと村人たちが訴え出ようとしたが、その女の親類の嘆願によって訴えを止めたところ、その女が自害するという事件が起こり、生霊の行為を知りながら訴えでないというかどでその親類たちが科銭を課され、村人たちも結局は生霊の行為を訴え出なかつたかどにより科銭を課された事例である。

また、〈事例四〉は、八重山島嘉平村の女が、生霊によってある男を殺害し、殺した者の弟も「兄の遺恨により」生霊を用いて殺害したというもので、糺明の結果、その通りであることが判明した上、

この女は以前にも三人の者を生霊を用いて殺害したことがわかり、「村々ひきまわしのうえ死罪に処す」ということになった。「一六八七年十月二日付の僉議」の〈事例五〉も、八重山の前波照間の事例で、大屋子の下女が放火をおこなったばかりか、他の女に頼んで「生霊を仕らせ」ある者を殺害させた科で、村々ひきまわしのうえ死罪となり、生霊を用いたその女も、大屋子の下女に頼まれた殺害だけでなく、別の女を「少年の遺恨にて生霊つかまつり」殺害したことが糺明の結果判明したので、同様に「村々ひきまわしのうえ死罪に処す」となっている。

最後の〈事例六〉の「一七二二年八月二十三日付の僉議」は、美里間切田里村で、上地親雲上の下人が、ある女を生霊を仕つているという科で訴え出たことに始まる事例である。その告発の証拠は、習わぬ経を読み、近所の女たちの病気を除こうと「加持」したというものであった。下人のこの訴えにより、村役人はじめ村人、ナベの親類みな同調し、その女は一七二二年三月に久米島へ流罪となった。しかし、その女の親類たちが自分たちの非を反省して彼女の無実を訴えてきたのである。そして、糺明したところ下人が申し立てたような事実はなく無実と判明し、彼女を無実の罪に陥れた下人をはじめ関係者に対して処罰を加えるという判決がでている。

これらの「妖術告発」の事例における「生霊」がそのやり方からイチジャマであることは確かである。また、当時の史料（『糺明法条』や蔡温の『御教条』など）⁶には、民衆の間で信じられていた災因として、「死霊・生霊」というように、生霊と死霊がセットになって出てくるが、それらの「死霊」

(シニマブイ?)が、単なる死者の祟りや罰ではなく、死者の怨霊を生きている者が他人を害するために用いる一種の邪術であり、それを用いる者がイチジャマを行う者(妖術師)とされているから、イチジャマとセットになって言及されるのではないかと推測される。すなわち、事例二と五で、生霊(イチジャマ)に「少年の遺恨」が用いられている事例が見られ、さらに事例四に、生霊(イチジャマ)を用いて殺した兄の「遺恨」を用いて弟を殺したということが出てくることから、意図的に怨霊(死霊)を作り出し、その力を他の人間を殺すための邪術に用いるというイチジャマのやり方があったのではないかと考えられる。

当時の「生霊」と、現在聞くことのできる典型的なイチジャマには少し違う点があり、現在のイチジャマが無意識的である点で狭義の妖術(ウイッチクラフト)に属するのに対して、ここでの「生霊」が、事例二のように、ピシユルで作った像を用いるなど意図的であり、文化人類学で言う広義のウイッチクラフトの中の邪術(ソーサリー)に属するもののようにみえる。けれども、人形を用いる邪術は、後の補説で紹介する近年の民俗誌的資料にも見られる②の『山原』と③の『山原の土俗』。特に、『山原の土俗』には、相手を死に至らしめるときには人形を鍋で炒るといふやり方が紹介されていることから、「生霊」が現在のイチジャマと連続しているということができよう。

ところで、これらの「妖術告発」を拾い出して紹介している高良倉吉は、これらの事例を、島津侵攻以後の一七世紀から一八世紀にかけての琉球王府による「トキ・ユタ禁圧」の文脈に位置付けて、

一九二八年に発布されたトキ・ユタ禁制の法律である「時よた科定」以前に「トキ・ユタ禁庄」が始まつていたことの証拠としている。高良は、これらの告発の事例を「時よた科定」に先行する「トキ・ユタ処罰の事例」としながら、「これらの事例は、トキ・ユタ禁制が前提とされていなければいずれも起こりえない事態であつたことはいうまでもない」〔高良 一九八九：二四三〕と述べてるのである。そして、その根拠として、事例一・事例二・事例四・事例五において、「生霊をあやつる殺人者に対して」「死刑という」嚴罰をもつてのぞんだこともさることながら、事例三で「ユタ的所業を訴え出なかつたこと」が処罰されていること、および事例六で生霊をつかまつたかどによりいったんは久米島に流されたということを挙げている。

しかし、高良が「ユタ的所業」としている行為は、いずれも「生霊（イチジャマ）」という妖術^{II}邪術であつて、イチジャマによる災いに対処する職能者としてのユタ的行為ではない。つまり、評定所が処罰しているのは、邪術としてのイチジャマであつてユタではないのである。

確かに、事例二と事例六では、トキやユタが生霊をつかまつる邪術師として告発されている。しかし、世界のさまざまな文化におけるウィッチクラフトにおいても、妖術による病気や災いを治す職能者（呪医）自身が妖術師と目されることはよくある。妖術によってひき起こされた病気を治すことのできる能力は、妖術を用いて他人を病気にすることのできる能力と同質のものとされ、それらの特別な能力をもつ治療者は妖術でもあるとされることが多い。けれども、民俗社会のレベルでは、治療を

する職能者が妖術師でもあると考えられていても、占いや治療などを行ったというだけで妖術師として告発されることはない。事例二でも、トキとしての行為が告発されているのではなく、トキがイチジャマをつかまつた、つまり妖術を行ったというかどで告発されているのである。さらに、ふつうの妖術師がすべて治療者であるわけでもない。むしろ、占いや治療をする職能者と害しか与えない妖術師とは、たとえ持っている能力が同質であるとしても、明確に区別されている。

高良自身も、一七二七年の「時よた科定」をはさんで、それ以後の王府（その中心的指導者であった蔡温）は、「トキ・ユタ的所業とそれを支える観念から自己を解放したうえで」、死霊・生霊が迷信にすぎないという立場に基づいて、マジカルな伝統世界としてのトキ・ユタ的世界（すなわち民衆世界）を弾劾しているのに対して、それ以前（先の六事例の起きた一六七〇—一七二〇年代）では、「死霊・生霊を信じ、その超能力を用いた殺人が可能であることをあくまでも前提として殺人者を厳罰に処した」点であざやかな対照を示していると述べている〔前掲書・二四五〕。つまり、「時よた科定」以前では、王府Ⅱ支配文化のもっている価値観は、トキ・ユタの行為とイチジャマとを区別し、イチジャマを処罰の対象としている点で、ユタや民衆とほとんど変わらないのである。

要するに、告発の事例の中にトキやユタ自身が妖術師として告発されている事例があるからといって、イチジャマという妖術を「トキ・ユタ的所業」と同一視することはできないし、この時期にすでに王府によって「トキ・ユタ禁庄」が始められていたと言ふことはできないわけである。

そして、ここで、高良が無意識に採っている立場、すなわち、巫覡（トキ・ユタ）と妖術（イチジャマ）とを同一視する立場は、民衆文化と異なる思想を正統的なものとしようとする為政者やエリートによる支配文化が採る立場であり、その意味では「時よた科定」以後の王府の立場と同じである。例えば、近世ヨーロッパの「魔女迫害」においても、説教師や異端審問官らエリートから、最初に妖術師（魔女・ウィッチ）とされた女性たちは、葉草医や産婆などの呪術的治療者だった。キリスト教思想を正統的なものにしようとするエリート文化からは、他人の病気を癒すことも他人を病気にする妖術も、同じようにキリスト教に反する邪悪な行為に見えたように、島津侵攻後の琉球王国を外來の制度や思想によつて直そうとしていた蔡温らのエリートの目には、イチジャマを用いる妖術師もそれを外して病気を癒すユタもおなじ「トキ・ユタの所業」と映つたのである。しかし、そのような支配文化に寄り添つた視点からは、民衆の「トキ・ユタの世界」を理解することはできないだろう。

四 民衆の創り出すもうひとつの「想像の共同体」

門中化以前において、村落共同体（シマ）の人々のアイデンティティは、各人が継承する家（ヤー）の共同体での永続的な地位ないし位置によつて与えられ、そのヤーの永続的な位置は、他の家々との関係によつて決まっていた。ヤーを継承することは、共同体内の家と家のヨコの関係によつて規定さ

れる共時的なアイデンティティを継承することに他ならなかった。家と家のヨコのつながりの重要性は、共同体内部での婚姻や、父系血縁のつながりとは別に組織される共同体内部の労働の交換制度（イーマール）といったことなどにも現れていた。そして、共同体の他の家との関係によって規定されるヤーによるアイデンティティは、屋敷地の位置と屋号によって表されていた。そして、ある家に養子に入った者にとって、実際の父系血縁関係は、直接自分のアイデンティティとは無関係だったし、自分の生家を継いだ者にとっても、その共同体（シマ）での自分のアイデンティティにとって重要なのは、自分の家の位置＝価値を決めている他の家とのヨコの関係だった。各人のアイデンティティを規定する家の永続性は、各家が過不足なく継承者を確保することによるものだが、その継承は、婚姻や養子・婿養子などの共同体内部の他の家との間の人の移動によって、言い換えれば共に存在する家と家との間の人の交換関係によって保証されていたのである。

ところが、門中化における、家の継承を父系血縁者に厳しく限定する新規則の導入により、家の永続性は父系血縁関係にのみ依存するようになった。ここでは、家（ヤー）の存続を犠牲にしてまで父系血縁者による家継承にこだわっている。本島南部にあるような成員が何千人もいる大規模な門中といった特殊な例以外では、同じ門中の内部に適当な養子候補者を見つけることが困難であり、そのため継承者がなく空き家となっている家も少なくない。沖繩の家（ヤー）は、村落共同体（シマ）の生産関係においてだけでなく、シマ（共同体）を小宇宙とするコスモロジーにおいても、最も基本

的な単位であつた。シマ内部における家の配置も、同じ小宇宙にいて同じ時間を共有しているそれぞれの家と家との關係を表しており、それぞれの家（ヤー）が永續しなければならないということは、時間をタテに見たときの（通時的な）その家だけの願ひというより、同時に同じ場に（共時的に）暮らしている家々からなる小宇宙全体の願ひだつた。ある家が廃絶するということは、自分たちの小宇宙に穴があくことであり、家々の共時的な關係において位置付けられている自分の家のアイデンティティが揺らぐことを意味していた。

しかし、近代になつて、明治から大正期にかけての土地整理（地割制度廃止と土地私有の開始）、人々の海外移民を含めたシマ外への人々の流出などによつて、シマ内部の共時的な家間關係および小宇宙としてのシマ自体の持つ価値が低下するという社會變化が起こつた。例えば、地割制度の廃止によつて、共同体内の他の家とのつながりなしに、生産手段たる耕地や家（ヤー）の位置Ⅱ価値を表す屋敷地が自分たちの家の所有物となつたのである。それらの社會變化によつて、人々の生活の中心であり、ひとつの小宇宙をなしていたシマ（村落共同体）は、中央から離れた田舎の單なる行政的な地域單位のひとつになつてしまつた。そのような小宇宙としてのシマ（村落共同体）の価値の低下に連動するように、共同体内部の別の門中に属する他の家との交換關係はほとんど重要ではなくなつていった。他の家との人の交通は、婚姻關係以外にはなくなり、そしてその婚姻關係も外からの婚入が増えてきたため、その依存の程度は低下していった。つまり、個々人のアイデンティティの繼承にとつて、村

落共同体内部の他の家々との関係は少しも重要ではなくなった。

そして、このような社会変化の中で家の継承規則と系譜の変化は、前節で述べた、イチジャマから、父系血縁の重視による家継承の規範と位牌祭祀の禁忌への侵犯へという災因論の変化と対応している。イチジャマという災因は、妖術一般がそうであるように、村落共同体の中で一緒に暮らしている家と家との間の共時的なヨコの関係の中に原因を求めるという点に特徴がある。イチジャマも、他の諸社会の妖術と同様に、動機は「妬み」とされるが、妬みは日常的に関係を結んでいる他者に対してはたらく感情であり、家と家との間の共時的な関係（ヨコの関係）における利害の不一致によるものである。そのような災因の特徴と、個々のアイデンティティが家と家とのヨコの関係によって規定されていたことは対応している。イチジャマによる災いに対処していたユタは、そこでは、家と家との間の共時的な利害関係におけるずれの調整を行う媒介者でもあった。

それが、門中化以降、村落共同体（シマ）での家間関係の価値は、家と家のヨコのつながりによる共時的な関係から、共同体の境界を原理的に超えていくタテのつながりであるシジ（父系血縁）という通時的な関係へと移行していった。つまり、共同体の中の家間関係の価値が衰退したことにともない、人々は自分の家のアイデンティティの基盤を、自分たちを「幻想の琉球王国」へと結びつけてもくれる、共同体を超えた父系血縁の通時的なつながりに置くようになったのである。

例えば、大宜味村のS部落では、最も古い門中と認識されている二つの門中の本家（ムトウヤー）

は隣り同士で、そこが村建ての中心点とされ、それぞれの屋号は「上」と「下」という語が付いおり、その二つの草分けの家からの分家とその周囲に広がっているというように、屋号と空間配置によってそれぞれの家のアイデンティティが表されていた。そして、その二つの草分けの家の始祖が兄弟姉妹の関係にあったという伝承がある。しかし、現在では、その二つのムトウヤーは、それぞれ別々の王侯貴族（すなわち村の「外部」と結びつく系譜的知識を持つており、それに照らし合わせて、それぞれの始祖が兄弟姉妹関係にあったという「ウナイ・ウイキー」伝承を誤ったものと否定している。このことは、家（ヤー）のアイデンティティが空間配置と屋号によって表される村落内部の家間の関係を基盤とするものから、首里王朝という村落の外部との（想像された）父系血縁関係へと移っているという変化を示していると言えよう。

そのような変化のなかで、ユタは、シジタダシによって父系血縁関係を調整することによって、人々のアイデンティティの再定義を行い、かつ王朝に連なる祖先を同定してくれる者として登場してくる。人々の求めるそのつながりを与えてくれる者こそ、自分たちと「古琉球の伝統」との間を媒介してくれる、伝統の発明者たるユタだったのである。

こうして、「伝統の創出」としての門中化が人々に受容されていった。そこには、「伝統の創出」発明に好都合な条件があったと言えよう。すなわち、第一に、ホブズボウムのいう「本来の伝統」たる村落共同体（シマ世界）の家のアイデンティティを支える慣習が機能しなくなっていた。それに代

わるものを人々はもとめていたのである。そして、第二に、「古琉球」あるいは「幻想の琉球王国」という、シマ世界を超えた「想像の共同体」がそこに現出していた。それによって、人々は本来の伝統たる慣習に反するものでも真正な伝統として受け入れることが可能だったのである。

かくして、実際的にはほとんど何の機能もないにもかかわらず、門中は、ますます人々の噂話や自分についての語りの中で重要なトピックとなっている。つまり、共同体の家々のヨコの関係の価値低下と同時に社会組織としての親族原理の価値も低いものであるにもかかわらず、いろいろ非難されても、ユタのハンジに従ってシジタダシは盛んに行われている。また門中の話題も良く語られ、さらに自分の家の父系の系図を調べて書くことは戦後ひとつの流行のようになっており、調査して系図を書くという商売は沖縄において最も繁盛しており、書店にも系譜の作り方のハウツー本が並んでいる。王朝に連なる「想像の」祖先は、ユタの託宣によって同定されることが多いが、人々も、王朝に自分たちの祖先を求め、その空白となっている失われた環をつなぐために系譜調査や系譜作りに余念がなく、渡邊欣雄が指摘するように、「沖縄の人々の祖先は、みな王侯貴族ばかりとなりつづけて」〔渡邊（欣）一九八五・五〇五〕いるのである。

では、個々の門中を究極的にはひとつに束ねているように見える「幻想の琉球王国」は、ネーションのような「想像の共同体」となっていると見えるのだろうか。あるいは、皆が自分たちの祖先を王侯貴族とするような動きは、戦前の日本において、国民が皆「天皇の赤子」とされたようなネーショ

ンの形成の動きと同じものなのであるか。けっしてそうではない。沖縄の民衆がユタとともに創り出したこの「想像の共同体」は、ネーションとしての「想像の共同体」とは、その想像の仕方が異なっている。

B・アンダーソンは、「想像の共同体」としての近代のネーションの特徴を、一度も出会ったこともない人々と自分とを結びつける際の想像の仕方が、明確に境界づけられた全体と個人とをいきなり無媒介に結びつけるような仕方になっていることだと述べる。アンダーソンのいう「想像の共同体」とは、〈顔と顔のつながり〉を超えた、すなわち顔を合わせることにない者までを含んでいる共同体のことであるが、ある程度の規模の共同体は、近代のネーションに限らず、想像されたものである。しかし、近代のネーションの想像のされ方と、近代以前の想像の共同体とはまったく異なっているという点が重要なのである。アンダーソンも言うように、近代以前の王国の想像された共同体は境界が不明瞭であり、そこでの一度も出会ったこともない人々と自分とを結びつける関係は主従関係や親族関係の延長であって、その全体はそれらの関係の連鎖をたどって広がる不明瞭な網の目として想像されており、ネーションのように明確に境界づけられた全体ではない。

この「想像の共同体」の型を二つに分ける観点からすれば、沖縄の近年の門中化にみられる「想像の共同体」は、ネーションのような個を無媒介に境界づけられた全体に結びつけるようなものとは違って、主従関係や親族関係といった人格的な個々の関係の延長として「想像された」もののほうに入

る。戦前の日本の天皇制がネーションのような「想像の共同体」を創りだすために、「天皇の赤子」という隠喩によって国民すべてを種的な全体へと組み込んだのとは異なつて、沖繩の人々がみな琉球王朝の子孫となりつづけているのは、個々の換喩的なつながりを延長するものであり、それは、いわばネーションの中にあつて、ナショナルリティやエスニシティのような種的な全体を創りだす「想像」にはけつしてならないような、もう一つの「想像」の仕方であることがわかる。

それは、ある意味では確かに「伝統の創出」であるが、民衆とユタによるその「創出」は、近代日本の支配者層によつて「創られた伝統」である天皇制とは異なり、むしろ、明らかに近代特有の断絶性をふくむ社会変化によるものでありながら、ホブズボウムのいう近代以前の「本来の伝統」の融通性のある適応力による変化に近いものであつて、創られた伝統の「流用」とでもいえるものなのである。

補説 民俗誌の中のイチジヤマ資料

イチジヤマについての調査報告はそれほど多くはなく、管見の限りでは、ある程度詳しい報告は、佐喜真興英『シマの話』（一九一五年）、宮城真治『山原』の「第三部 山原の人」の中の「病氣」という章（一九二六年執筆）、島袋源七『山原の土俗』（一九二九年）、比嘉春潮『翁長旧事談』（一九三三―三四年）、リーブラ『沖繩の宗教』（一九六六年）といったところである。それぞれ貴重な報告なので、引用によつて紹介しておきたい（執筆年順）。

① 佐喜真興英『シマの話』（本島中部）

生怨系統 (Ichijana) の者との婚姻は忌まれた。イチジャマとは他人に凶事を惹き起こしうる能力ありと信ぜられた者で、その系統は男系によつても女系によつても完全に遺伝するものとされた。この系統の者と通婚するのを「種子を悪くする」(Sani yanjin) と称してこれを避けたのである。新城の島にもイチジャマ系と称せられる比嘉と云う家があったそうだが、数十年前に絶えてしまったそうである。「佐喜真 一九七四・一六四」

人は生怨のため、又は死怨のために病気になることがある。生怨か死怨かはユタが見ればすぐ判ると信ぜられた凶死をとげた者、満足な供養を受けない死者が他人に病気をひき起こし、生怨はその系統に属する者が呪を行うことによつて生ずると考えられた。〔同書…一六六〕

② 宮城真治『山原』（本島北部）

いきりよう (イチ・チャマ Ichijama) 生霊

生きている人の靈魂も人を病にすることがあると信ぜられている。これをイチ・チャマ (Ichijama) といひ、「生霊」の義で、具志頭親方文若「蔡温」の『家内物語』に、

死霊生霊又は何の祟り何のあらべ杯と空事を申立徒に物入ケ間敷有之候儀畢竟家中の大妨に候

とある生霊はすなわちイチ・チャマである。この語は生霊の義より転じて生霊の祟りを意味し、あるいは斯る能力を有する人物を意味することもある。

生霊の性質は遺伝するものといわれ、その系統は人から敬遠せられている。そして彼らは一般に根性が悪くて怨恨の情の強い者であるといわれている。生霊はイチ・チャマ神という土人形を祀つて、腹を痛めようと思ふ時は人形の腹を針で刺し、眼を痛めようと思ふ時は眼を刺すという話もある。また彼らは単に怨むだけで人を病にするものであるともいわれている。あるいは生霊系統でなくとも余りに深く人を悪むときはその怨霊が人を

病にすることがあるともいわれている。

生霊が罹った時は、その生霊に対して「お前は何かであるということを知っているぞ。何々の件で本人を怨んでお前が憑いていることもよく知っているぞ。早く退け、退かねば糞を喰わしてやろう。刀で切つてやろう」などと云つて豚槽の櫓を振り揚げて威したり、刀を抜いて威したりすると落ちて畢う。その時に生霊は病人の口を借りて「私が悪かつた。許して呉れ。もう出て行くから堪忍して呉れ」などということもあるが、その声はさながら生霊の主の声であるといわれている。

生霊は山羊とか豚とか鶏とかによく憑くものである。山羊に憑くと首が屈げられ、豚に憑くと食が取れないものともいわれている。生霊は日本に於ける犬神や狐遣いなどと類似のものである。「宮城 一九八九・一九六一—九七」

③ 島袋源七『山原の土俗』（本島北部）…「妖怪談」の項

死霊に乗り移られた人の話

著者は二回も死人に取り憑かれた人を見たが、だいたい女に多いようである。著者がまだ幼いころ、隣の家にいた一人の老婆は「イチジャマ」する人だと言われて、人々から恐れられていた。ある日私とその家の門前を通ると、老婆は悲鳴をあげながら他愛もない事を口走つていたので覗いて見ると、老婆は長女に抱かれてぶるぶる震えながら、色々の囁言を言うていた。即ち死霊が彼に物を言わせていたのである。

「私は何の某であるが、生前『砂糖車』（甘薯圧搾器）で腕を失つて以後は、後生へ来ても働く事が出来ぬので困っている。それに二十五年忌の御焼香も延期する等とはもつての外だ」と、なお語を次いで、「私は今水中に浸つてばかり居る。墓は水でいつもじめじめしてこれではとてもやりきれない。早く墓の水を除いてもらいたい」などと云うのが聞こえた。「島袋 一九七四・三五〇—三五」

同じく『山原の土俗』…「俗信」の項

△尻穴のあかない人形を作つてはいかない、これはイチジヤマが使用するものだという。イチジヤマにかかった時は、その人の家に入糞を包んで投げ入れたらよい。

付記 「イチジヤマ」は人を呪詛して病を起こさせしめる人だといっている、又人を呪い殺すことも出来又ある期日の間腹、頭、齒等を痛めることも出来ると信じられているものである。これは、尻の穴があかない人形に針をあてがい、先ず呪う人間を意のままに殺す事も痛める事も出来る。例えば頭痛を起こさせようとすれば、いつつ針で人形の頭を突く、又死に至らしめようとすれば、この人形を鍋の中へ打ち込んで炒るのである。これはよく信じられたものでイチジヤマする人間を敬遠している。又これは女に多く、時には化けて豚となる時もあるといわれている。〔島袋 一九七四…三七三〕

④比嘉春潮『翁長旧事談』（本島中部・西原村翁長）

「いちじやま」のこと

「いちじやま」のことは「山原の土俗」にあるが、翁長辺のは少し異ふ点もある様だから書いて見る。矢張り人を呪ふことであるが、誰でも遣れるものではなくこの特殊の能力を血統的に持つてゐる者である。大抵女で、母から娘へと、母系によつて此の能力は伝はるもの、やうである。此の能力を持つたもの即ち「いちじやまあ心の」中に、彼奴は憎いと思ふ丈で、相手は病氣になつたり、不意の怪我をしたり、身内に不幸があつたり、財産や畠の作物の上に損をしたりする。「いちじやま」がか、つたのは「物知り」即ち巫女に頼んで見て貰ふ。巫女が神に祈願をして、米粒又は掌の綾で判じて、之ほどの方角に居る幾歳位、何相（生年の干支）の女がか、つてゐると云ふ。そして巫女はそのか、られた、即ち憑かれ者を憑いたいちじやまとして、憑く理由のない事を弁駁し、早く落ちる即ち離れる様に責める。大抵拇指の先を力の限り指で強圧して早く落ちる落ちると責める。だから「い

「ちじやま」をする人の拇指は、いつの間にか平たくなつてゐることである。「いちじやま」をする人は拇指ばかりでなく、目付でもわかる。非常に鋭い目付をしてゐるさうである。血統的の「いちじやま」でなくても、非常に深く人を恨んだりすると「いちじやま」と同様になつて仕舞ふと考へられてゐる。余り他の悪口ばかり言ふ奴は、彼奴は「いちじやま」するかも知れないなど言はれる。「いちじやま」の血統は勿論嫌はれる。結婚などには嚴重に避ける。血統といふても考へて見ると、要するに其個人の性格を云ふのかと思はれる。意地悪で人も呪ひさうなど云ふのが「いちじやま」の觀念を構成してゐるやうに考へられる。「比嘉(春) 一九七一一〇〇—一〇一」

⑤リーブラ『沖繩の宗教』

イチジャマ (Ichijama)

沖繩においてイチジャマ(生靈)という妖術イヌマの实例は私が確認し得た範囲内では比較的少なかつた。(中略)私の知つてゐる二つの例も、妖術使といわれたその二人はいずれもユタであつた。妖術使、イチジャマア (Ichijama)、語尾の母音を長音にすれば、「妖術」から「妖術使」の意になる)はたいい女性であるが、他の者に害をなす事のできる個人的超自然力をもつてゐると信じられてゐる。妖術使の性格的特徴はむら氣、非社交的、嫉妬深い、欲張りなどといったようなことで、これらの特徴は沖繩の理想的人格像とは明確にかけ離れたものである。(中略)妖術は或る特定の家系に固執すると言われる。もし、誰かがイチジャマアの怨みを買うような事でもなれば、イチジャマアというのは非常に嫉妬深いものであるから、怨みを買つた者はたいい病氣になるとか、財産に損害があるとか、火事とか、その他、何らかの不幸に見舞われるという。妖術の被害者はそれに対してユタを頼めばよいのであるが、その対策は案外簡単である。妖術使の法力を無効にするには、その妖術使の身を汚して、超自然から見放されるようにしてしまえばよいのである。妖術を使つてゐる疑いのある

一人の女性がいたが、他の二人の女性がその人をお茶に招待し、そして、お茶の中に人糞を入れて飲まそうと計画した。人糞で汚れたお茶を飲めば、妖術使いがカミから見放されるであろうと二人は考えたのであった。昔は妖術の疑いをかけられた者は村八分にされ、火事などの場合でも誰も助ける者がなかったという。また、相互援助を目的とする協同労働、「結い」からも除外された。イチジャマアではないかとの疑いをかけられるという事自体が社会統制の一要素となっていて、妖術の実例はむしろ少なかったのではないかというのが私の受けた印象である。「リーブラ 一九七四・五一―五二」

イチジャマー (ichijamaa)

イチジャマーと称する妖術師は私にとって最も捕え所のないものであった。というのは私は遂にたった一人のイチジャマーにさえ会う機会に恵まれなかったのである。そこで致し方なくインフォーマントの話、正確に言えば風説に過ぎない話に頼ることにしたわけである。イチジャマ(妖術)は民間伝説や大衆芝居にはありふれたテーマで、病気やその他の不幸の原因の一つと認められている。沖繩の人の信じるところによれば、人を呪うことは誰にでもできるが、しかし、妖術を使う力をもっているのはユタとイチジャマーだけである。(中略)しかし、イチジャマー必ずしもユタとは限らないという事は皆がはつきり認めているところである。イチジャマーはその靈力を非社会的な目的にのみ使うけれども、ユタは社会的に認められた目的のために使うのである。イチジャマーを使うユタは真のチヂをもつていないユタであると見做される。

イチジャマーはその両親のいずれからか受継がれた悪霊に憑りつかれているものと信じられている。男のイチジャマーの場合には父親から息子へ、女のイチジャマーの場合には母親から娘へと継承される。したがって、イチジャマーの系統は見分けがつくので、習慣としてそのような系統をもっている家族とは縁組しがらないものである。大部分のイチジャマーは女で、男は非常に少ない。

(中略) イチジャマーが或る人を嫌ったり、その人の所有物が欲しくなったりすると、妖術でもってその人の体内に異物を投入し、発病させたり、その人の仕事用具を壊したり、或るいはまた、家畜を病気にかからせたりすると言われている。これはイチジャマーのみの知る密法によって行なうものだと言われるが、相手の身体の一部、例えば髪の毛でも持つていればさらに効力があるものらしい。また、イチジャマーは人にとりつき、魂を喪失させることもできると言われる。もしイチジャマーの正体がわかっていたなら、被害者はイチジャマーの方角に向かって呪い返すか或いは豚糞を投げるかすればよいのであるが、たいていの場合は、イチジャマーの正体は相手にわからないし、また、イチジャマーによつてその不幸が起こされているという事もわからないことが多く、ユタへ行つてはじめてそれがわかるというのが普通である。ユタはまた、被害者の身体から異物を除去したり、その人の所有物とか家のまわりにのり移つてゐる霊を退散させるための祓魂の儀式を行なうこともある。

(中略)

現代の沖繩の社会でイチジャマーの実態について有意義な評価をしようとすることは困難である。教育のある人々はこれらの話を一笑に附し、直ちに単なる迷信であると片付ける。しかし、高齢層、女性および教育のない人達は今でもイチジャマーをかなり真面目に信じているようである。一九五六年に那覇の或るユタが近隣の人達に対し、イチジャマーを使わないから、その代りだと言つて多額の金を巻き上げたという事が問題になった。この事実はイチジャマーを真剣に恐れている人々の存在する事を証明するものである。(中略) イチジャマーは普通ユタが不幸や病氣の原因だと言つている物の中には数えられていない。また、カミや先祖の霊や幽霊「死霊」などとの間に起くる問題の方が、少なくとも今日では、イチジャマーよりも重要である。それゆえに、私には現在、或るいは近年において、沖繩の人々がイチジャマーに悩まされているというふうには考えられないのである。[同書…二二五—二二七]

- (1) 念のために記しておけば、ホブズボウムは、歴史的事実とは無関係に「昔からの慣習」を根拠として共
有地への権利が村のものと主張されるという例を挙げて、本来の伝統としての「慣習」もまた不変ではなく、
望まれる変化や抵抗のための表明として持ち出されると述べており「ホブズボウム／レンジャー 一九九
二・一一」、かつして「慣習」や「本来の伝統」を本質主義的に捉えているわけではない。
- (2) 「門中化」研究の概観については、村武精一「一九七五」や笠原政治「一九八九」を参照のこと。
- (3) 例えば、笠原政治「一九七七」は、門中化という社会変化の結果生まれる、中間の欠落した系譜につい
てすぐれた視点を提示しながらも、それを「出自系譜」と「個人系譜」という親族の領域のタームで一般
化してしまっているし、また、渡邊欣雄「一九八五」も、沖繩の人々の祖先が王侯貴族ばかりとなりつづ
けているという現象に注意を促しながら、それを「家筋」や「血筋」と並べられる術語である「権威筋」
という語によって表現し、それが親族の領域に止まる問題であるかのように捉えている。
- (4) 以前の論文「小田 一九八七」で、門中化という現象を親族の領域の問題としてではなく、災因論の領
域の問題として捉え、それを社会変化の中に位置付けるといふ視点を提示したが、その後、同じような視
点から門中化と災因論ないユタとの関連で捉えるといふ論文が、上原エリ子「一九八八」や新崎進「一
九八八」によって書かれている。今回の本論文は、そのときの社会変化といふ文脈を、「伝統の創出」とい
う視点から捉え直そうというものである。
- (5) 以下は、既発表論文「小田 一九九五」と内容的に重なる部分があることをお断りしておく。
- (6) 一七三二年に出された『御教条』には、「病人のいる家庭で、死霊あるいは生霊などと称しておそれおの
のくことが間々あるようである。生霊といふものは法術を用いて人を悩ます、などといわれているようだが、
そのようなことがあるはずもない。もし、いわれるように、生霊にそのような力があるとすれば、

戦争の際に敵兵を呪い殺すことぐらいはできそうなものだが、その力がないから、世の大国においてしばしば血なまぐさい兵乱が展開するのである。死霊も念力により人を悩ますといわれているけれども、生霊同様に、これにもそうした思いどおりの力があるわけではない。世間には他人に対して深いうらみをもつ人間が多い。もし死霊に思いどおりに人を悩ます力があるものならば、死霊を頼んでうらみをはらすこともできるはずではないか。そのような力などあろうはずもないから、うらみに思われている敵のほうも安泰しておれるのが事実なのである」〔高良 一九八二・一九一九二〕とある。また、首里王府が一七八六年に作成した訴訟手続の心得である『紉明法条』には、「死霊とは、死人の魂魄が解かれぬまま妖魔のごとく人に係るものをいう。生霊とは、人間が生まれながらに仕るもので、すなわち調伏のことである。この調伏は執行しがたい法術であり、大国においてもこれをなしうる人は数万人に一人いるかないかである。琉球において、巫女の類は一般に生霊を自由にあやつる存在だと思いきんでおり、病気は生霊の悩ますところだと信じられている」と述べられている〔同書〕。

引用文献

新崎 進

一九八八 「位牌継承禁忌とユターシジタダシに関する覚え書」 窪徳忠先生沖繩調査二十年記念論集刊行委員会編『沖繩の宗教と民俗』第一書房

アンダーソン、B

一九八七 『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』（白石隆・白石さや訳）リブレポート

上原エリ子

一九八八 「民間巫者と門中化との関係をめぐる一考察—位牌祭祀上の禁忌の問題を中心に」『窪徳忠先生沖

縄調査二十年記念論集「沖繩の宗教と民俗」第一書房

太田好信

一九九六

「人類学／カルチュラルスタディーズ／ポストコロニアルメモメント、あるいは新たな節合の可能性に向けて」『現代思想』二四卷三号、一二四―一三七頁

大橋英寿

一九八三

「沖繩シャーマニズムの歴史―ユタ禁圧の諸相と背景」『東北大学文学部研究年報』三二号、一〇六―四一頁

小田 亮

一九八七

「沖繩の『門中化』と知識の不均衡配分―沖繩本島北部・塩屋の事例考察」『民族学研究』五一卷四号、三三四―三七四頁

一九九五

「災いの物語の中の琉球王朝―あるいはユタ問題の歴史人類学」深沢徹編『オリエント幻想の中の沖繩』海風社

笠原政治

一九七七

「出自と社会過程―沖繩における『門中』簇生の周辺」『社会人類学年報』三卷、九九―一二六頁

一九八九

「沖繩の祖先祭祀」渡邊欣雄編『祖先祭祀』凱風社
国際婦人年行動計画を實踐する沖繩県婦人団体連絡協議会編

一九八一

「トートローメーは女でも継げる」国際婦人年行動計画を實踐する沖繩県婦人団体連絡協議会
サイド、E

一九九三

『オリエンタリズム 上下』（今沢紀子訳）平凡社

崎浜秀明編

「伝統の創出」としての門中化

- 一九六七 『沖繩旧法制史料集成』 第三卷
佐喜真興英
- 一九七四 「シマの話」 『日本民俗誌大系 第一卷 沖繩』 角川書店
島袋源七
- 一九七四 「山原の土俗」 『日本民俗誌大系 第一卷 沖繩』 角川書店
高倉倉吉
- 一九八九 『琉球王国史の課題』 ひるぎ社
東京都立大学南西諸島研究委員会編
- 一九六五 『沖繩の社会と宗教』 平凡社
比嘉春潮
- 一九七一 「翁長旧事談」 大藤時彦・小川徹編 『沖繩文化論叢?—民俗編』 平凡社
ホブズボウム、E/T・レンジャー編
- 一九九二 『創られた伝統』 (前川啓治・梶原景昭ほか訳) 紀伊國屋書店
松園万亀雄
- 一九七〇 「沖繩座間味島の門中組織」 『日本民俗学』 七二号、一—二八頁
宮城真治
- 一九八九 「山原—その神と村と人」 谷川健一編 『南島の村落』 三一書房
村武精一
- 一九七五 「神・共同体・豊穰—沖繩民俗論」 未来社
琉球新報社編

一九八〇 『トートローメー考―女が継いでなぜ悪い』 琉球新報社
リーブラ、W・P

一九七四 『沖繩の宗教と社会構造』 (崎原貢・崎原正子訳) 弘文堂
山路勝彦

一九六七 「沖繩・渡名喜島の門中についての予備的報告」 『日本民俗学会報』 五四号、二四―三四頁

一九六八 「沖繩小離島村落における△門中▽形成の動態―粟国島における父系親族体系としての△門中▽の若干の考察」 『民族学研究』 三三卷一号、一七一―三二頁

渡邊萬壽太郎

一九四七 「琉球の同族團構成(門中研究)」 柳田國男編 『沖繩文化叢説』 中央公論社

渡邊欣雄

一九八五 『沖繩の社会組織と世界観』 新泉社