

女性の靈威と柳田國男の女性論と

高見寛孝

一 はじめに

女性が有する高い靈能力、すなわち女性の靈威に対して初めて学問的考察を加えたのは、日本民俗学の創始者柳田國男であった。柳田はその著『妹の力』（筑摩書房刊『定本柳田國男集』第九卷所収）において、「女には目に見えぬ精靈の力が有つ」（十三ページ）ため、その靈力を恐れる余りに男から忌み遠ざけられ、「元來親しみ馴れて相愛すべきものが、うわべは少なくとも疎遠なる形式を保つて、この新時代の活々とした世の中に入って来た」（十三ページ）と述べる。この部分で確認しておかなければならない点は、柳田はわが国の男女関係全体を問題にしているのであって、兄弟姉妹関係に限定して論じてはいない。よつて『妹の力』は「イモノチカラ」と訓むべきであろう。¹⁾

では、何故に女性は高い靈能力を有すると信じられていたのかといえ、その感動し易い習性が、事件ある毎に群衆の中に於て、いち早く異常心理の作用を示し、不思議を語り得た」（十四ページ）ためと、女性の生得的能力にその源泉を求めている。ここに「不思議を語り得た」とあるのは、神などの靈的存在の憑依を受けて託宣することである。これは女性の巫女性を示しているわけであるが、ここから柳田は「祭祀祈禱の宗教上の行為は、もと肝要なる部分が悉く婦人の管轄であ

った。巫は此民族に在つては原則として女性であつた」(十四ページ)との結論に達する。

以上、女性の靈威に対する柳田の見解を『妹の力』の中から略記した。こうした柳田の研究に対して、様々な意見が寄せられている。まず民俗学者では、柳田の高弟でもあつた桜井徳太郎が女性の靈威をシャーマニズム論の中で「古代社会において、神への奉仕者が女性でなければならなかつた理由は、女性の生理的・心理的特性に根ざすところから来たものがあつたからであろう。すなわち女性のなかには鋭敏な特殊感覚が働き、発作的な異常心理的状态に転入する可能性に富むものが多かつた。そうした傾向がしばしば神懸りを容易にし、神の託宣を口走る役割を荷うことに適したのである」と論じ、柳田説をそのまま踏襲して見せた。また、桜井の弟子のひとりでもあつた宮田登は、「女による生殖能力は、男よりはるかに勝るが故に、男を超える能力の権威が保障されているが、男性の方からみると、そのことによって女性との間の差別意識を明示する」という感覚が芽生えたのであつた」と、女性の生得的能力がその靈威の源泉であり、そのことがかえつて男性側からの差別をもたらしただとする。宮田論もまた、柳田の女性論をほぼそのまま継承したものと見えよう。

こうした女性論に対して、歴史学者から多くの反論が挙がつていることは周知の通りである。まず岡田精司は、司祭者としての巫女には本来神靈を依り憑ける靈能力が備わっていたのだが、中央の巫女たちはその能力を欠落させていったとする。しかし、古代における祭祀は男女が共同で担当していたのであつて、女性だけの役割ではなかつたと言う。その上で、現在のように本土の神祭りが男性中心なのに対し、沖縄地域の神祭りが女性中心となつている理由を問うことが必要だとする。⁽⁴⁾

岡田の研究を受けた義江明子は、「玉依ヒメが神をよりつかせる力を持つヒメ女性ならば、玉依ヒコも同様の力を持つヒコ男性であろう」と、古代祭祀世界における男女の役割に能力的差異のなかつたことを指摘した上で、女性の靈威を男性が強調するのは、社会的・政治的世界から祭祀的世界へ、そして近代に到つては家事的世界へ女性を閉じ込めるための文化的仕掛(虚構)に過ぎないとする。⁽⁶⁾

確かに、義江明子の指摘する通り、⁽⁷⁾古代史資料には神靈の憑依を受ける男性も少なからず登場している。例えば、『日本

『三大実録』貞観七年条で「我浅間明神。欲得此国齋祭」と、神懸りして第一人称で語った伴直眞貞は男性であろう。しかしながら、民俗的伝承世界の中では女性の方が圧倒的に霊能力を保持し続けているのも事実である。男性がいち早く霊能力を捨て去ったのに対し、どうして女性はそれをいつまでも手放そうとしないのか。女性の方が保守的であり、因襲的だということなのか。

一方、溝口睦子によれば、男性中心主義の仏教が日本社会の中に浸透するに従い、一段階低いと見なされるようになった巫呪宗教から男性が離れて女性だけが留まったのであって、「中・近世における女性の霊能者は、柳田がいうような女性のもつ特殊な資質によつてではなく、このような社会的、歴史的要因によつて生まれた」⁽⁸⁾のだと言う。確かに、霊能者の出現にとつて社会的・歴史的要因は必要条件ではあるけれども、それがすべてではない。なぜなら、誰もが自由に霊能者になれるわけではないからだ。霊能者となるためには特殊な資質を必要とする。沖縄ではそのような人物をサーダカウマリと表現している。すなわち、サーダカウマリの者でなければノロやユタなどの神人にはなれないのであり、サーダカウマリは圧倒的に女性の方が多いのである。

柳田が『妹の力』で問題にしているのは、サーダカウマリのような特殊な資質をより多く持っている女性が果たした文化的研究であり、その上での現代社会（昭和十五年当時）における女性の役割についてであった。柳田を批判する歴史学者たちは、女性の霊威を示す民俗にはあまり関心を示していないように思われる。そのため柳田の巫女論・女性論が十分に評価されていないではなからうか。そこで筆者は、歴史学と民俗学との相互理解が深まることを念じ、女性の霊威を伝える資料を提示しながら、『妹の力』についての見解を述べることにした。

二 古典の中の「妹の力」

ここでは、古代史資料から「妹の力」を示す事例として、神靈との交流を描いた場面を拾い出して提示する。神靈との交流は、憑靈および夢がチャンネルとなって行われているので、誰がどのような状況において憑靈あるいは夢で神靈と交流しているのかを注意しながら見てゆく。テキストには、岩波書店刊日本古典文学大系本の『古事記』『風土記』『日本書紀』を用いるが、宇治谷孟著『全現代語訳 日本書紀上・下』（講談社学術文庫本 一九八八年）も参照しながら論を進める。

(一) 憑靈による神靈交流

「崇神紀六年」に、「天照大神を以ては、豊鍬入姫命に託けまつりて、倭の笠縫邑に祭る」、「日本大国魂神を以ては、淳名城入姫命に託けて祭らしむ」とある。宇治谷孟は、この「託け」を「託し」と「預けて」とそれぞれ訳しているが、神靈を憑依させてその言葉を伝えることを託宣と言うことからすれば、「託け」は神靈との直接接触を示すと考えられる。豊鍬入姫命も淳名城入姫命も女性である。

「崇神紀七年」に、「神明倭迹迹日百襲姫命に憑りて曰はく、『天皇、何ぞ国の治らざることを憂ふる。若し能く我を敬ひ祭らば、必ず当に自平ぎなむ』とのたまふ」とある。これは明らかに、女性による直接的な神靈交流を示している。

「垂仁紀二五年」に、「天照大神を豊稻入姫命より離ちまつりて、倭姫命に託けたまふ」とある。後に続く「一に云はく」にある「倭姫命を以て御杖として」の「御杖」を、大系本頭注および宇治谷孟はともに「憑代」の意味としていることからしても、本文の「託け」は憑靈の意味と解することができよう。そうすると、この場面も女性による神靈交流の事例となる。ところが「一に云はく」の中には「倭大神、穗積臣の遠祖大水口宿禰に著りたまひて」との記述が見られる。大水口宿禰は、おそらく男性であろうから、男性による憑靈もあつたことがわかる。

「仲哀紀八年」に、「神有して、皇后に託りて誨へまつりて曰はく」および「神、亦皇后に託りて曰はく」とあり、いずれ

も神が第一人称で語っている。神功皇后に神が憑依して託宣する場面である。「神功皇后摂政前紀」にも、「神表筒男・中筒男・底筒男、三の神、皇后に誨へて曰はく、『我が荒魂をば、穴門の山田邑に祭はしめよ』とのたまふ」とあり、第一人称で語っていることから推察して、神功皇后の身体に直接憑依したのである。この他同段には、三ヶ所で憑依人物が明示されていない託宣の場面が描かれているが、神が依り憑いたのはいずれも神功皇后であったと考えてよからう。ところが「一に云はく」には、「是に神有して、沙摩縣主の祖内避高国避高松屋種に託りて」とあり、神功皇后以外の名前が挙がっている。ここで神の憑依を受けた内避高国避高松屋種の性別はどちらであろうか。大系本頭注にはいくつかの説が付されているが、ひとりの女性とするのが自然のように思われる。

この他、「履中紀五年」には「伊奘諾神、祝に託りて曰はく」、「允恭紀十四年」には「嶋の神、崇りて曰はく」、「顯宗紀三年」には「月神、人に著りて曰はく」、「日神、人に著りて」とあるが、これらの祝や人などの性別は不明。

「天武紀元年」には、「高市郡大領高市縣主許梅、儼忽に口閉びて、言ふこと能はず。三日の後に、方に神に着りて言はく」と「村屋神、祝に着りて曰はく」の二ヶ所で憑依による神霊交流が描かれている。二人の人物の内、祝は性別不明として、もうひとりの高市縣主許梅なる人物は、はたして男性であろうか女性であろうか。「許梅」は女性らしい名前のようにも思えるのだが、今の段階では不明としておくのが無難であろう。

以上、『日本書紀』の中に描かれている憑依による神霊交流の場面を見てきた。神霊の憑依を受ける人物は、豊鍬入姫命・淳名城入姫命・倭迹迹日百襲姫命・倭姫命・大水口宿禰・神功皇后・内避高国避高松屋種・祝（二人）・人（二人）・高市縣主許梅の十二名を数えることができた。その性別の内訳を見ると、男性一人なのに対して、女性は六人、不明五人となり、女性の持つ霊能力の高さを示している。

(二) 夢による神霊交流

古代日本文化において、夢が神霊との交流を行うチャンネルであったことは、西郷信綱がこれを明らかにしている⁹⁾。夢で

神の託宣を聞くことは、その人物が高い靈能力を有していると見なすことができる。よってここでは、夢の内容が神の託宣を示している事例に限定して提示する。

「垂仁記」には、「天皇患ひ賜ひて、御寝しませる時、御夢に覺して曰りたまひけらく、『我が宮を天皇の御舎の如修理めたまはば、御子必ず眞事登波牟。』とのりたまひき」とある。ここで神（出雲大神）のお告げを受けたのは男性である天皇であつた。

「仲哀記」には、「伊奢沙和氣大神の命、夜の夢に見えて云りたまひしく、『吾が名を御子の御名に易へまく欲し。』とのりたまひき」とある。ここで神のお告げを受けているのは建内宿禰命であるから、やはり男性であつた。

「尾張国風土記逸文吾縵郷」には、「皇后の夢に、神ありて告りたまひしく、『吾は多具の国の神、名を阿麻乃彌加能比女と曰ふ。吾、未だ祝を得ず。若し吾が為に祝人を宛てば、皇子能言ひ、亦是、み壽考からむ』とのりたまひき」とある。大系本頭注では、この皇后を開化天皇の孫狹穗姫としている。

「神武天皇即位前紀」には、「時に武甕雷神、登ち高倉に謂りて曰はく、『予が劍、今当に汝が庫の裏に置かむ。取りて天孫に献れ』とのたまふ。高倉、『唯唯』と曰すとみて寤めぬ」とある。ここで神のお告げを受けている人物は高倉（下）で、性別は男性と考えられる。

同じく「神武天皇即位前紀」に、「天皇患みたまふ。是夜、自ら祈ひて寝ませり。夢に天神有して訓へまつりて曰はく」とある。事前に神に祈り、夢でお告げを受けたのは神武天皇自身であつた。

「崇神紀七年」には、「天皇乃ち沐浴齋戒して、殿の内を潔淨りて、祈みて曰さく、『朕、神を禮ふこと尚未だ盡ならずや。何ぞ享けたまはぬことの甚しき。冀はくは亦夢の裏に教へて、神恩を畢したまへ』とまうす。是の夜の夢に、一の貴人有り。殿戸に對ひ立ちて、自ら大物主神と稱りて曰はく」とある。この直前には倭迹迹日百襲姫命に憑依した神のお告げに従つて行動したのだが、思うような結果が得られなかつた。そこで天皇自ら夢で神のお告げを得ようとしたのである。ここから

我々は、男性である天皇には神霊を直接自身に憑依させる霊能力のないこと、および神霊憑依と夢が等価値であると信じられていたことを知ることができた。後段には、同じ神のお告げを夢で受けた人物名として倭迹速速神浅茅原目妙姫・大水口宿禰・伊勢麻績君の三名の名前が記されている。前のひとりには女性で、後のふたりは男性であろう。大水口宿禰は「垂仁紀二五年」において倭大神から憑依を受けた人物である。「崇神天皇紀九年」でも、崇神天皇自身が夢で神のお告げを受ける場面が描かれている。

「欽明天皇即位前紀」には、「天皇幼くましましし時に、夢に人有りて云さく、『天皇、秦大津文といふ者を寵愛みたまはば、壮大に及びて、必ず天下を有らさむ』とまうす」とある。ここでは神ではなくて人がお告げをしているわけであるが、天皇はそのお告げに従って行動していることから、神のお告げと同じ内容であると見なすことができよう。

以上、夢による神霊交流の場面を描いた箇所を拾い出して提示した。夢の中で神霊と交流した人物は、垂仁天皇・建内宿禰命・皇后（狭穗姫）・高倉下・神武天皇・崇神天皇・倭迹速速神浅茅原目妙姫・大水口宿禰・伊勢麻績君・欽明天皇の十人であった。この中で男性は八人（内四人は天皇）で、女性が二人である。ここから我々は、夢が男性に適した神霊交流の手段であったことを知ることができる。それは、憑霊の方がより高い霊能力を必要とするからに他ならない。つまり、男性よりも女性の方が高い霊能力を有していたのである。

三 民俗の中の「妹の力」

ここでは調査資料を中心に、女性の霊威を示す民俗を提示する。

(一) 祭祀者としての女性

琉球王府に仕えた喜舎場朝賢が大正元年にまとめた『東汀随筆』¹⁰には、沖縄の祖霊祭祀に関して次のような記述が見える。

なお、句読点は適宜補った。

我国古来ノ習俗トシテ、人家相繼シテ七世ニ及ヘハ必ス神ヲ生シテ尊信ス。其神ハ只二位ヲ設ク。蓋シ祖考以上始祖ニ至ルノ亡靈ヲ以テ神ト為ルナリ。而シテ親族ノ女子二名ヲ以テ神コデト稱シ之ヲ任セシム。一名ハオメケ―オコデト為シ一名ハオメナヒオコデト為シ（方言男兄弟ヲオメケ―ト言ヒ姉妹ヲオメナヒト言フ）……中略……其コデノ任命ハ専ラ祖宗神靈ノ命スル所ニ因ル。豫メ祖宗ノ神靈アリ。其コデト為スヘキ者及ヒ巫婦ノ身ニ附着シテ言語ヲ為シ、或ハコデト為ルヘキ者疾病ヲ為シ其女コデト為ルコトヲ御請スレバ即チ癒ユ。是ヲ以テコデト為ルコトヲ得ル。

ここで注目されるのが、先祖の靈を神として祭祀する役目をコデと稱し、一族の女性から選ばれること。そしてそのコデとなるべき女性には、神が憑依して病気にさせ、これを知らせるといふこと。神の憑依によつて病気にさせられることをカミダーリイと言ひ、通常はシャーマンの宗教者であるユタに多く見られる宗教現象である。カミダーリイは、その者の靈能力が高いことを示す現象で、それが普通の女性にも現れるといふことは、女性の靈能力が高いと信じられているからである。祭祀者としての女性の靈能力を示す別の事例を、桜井徳太郎が沖縄県来間島で採集している。

家の信仰的対象として重要なのは、むしろウカマガン（竈神）であろう。これはもつぱら炊飯の場に祀られ主婦の管理に委ねられているが、火伏せの神であると同時に家の盛衰に重大な関係をもつとされる。家計や家事に関する内部的な家政は、戸主よりも主婦の判断によつて運ばれることが多い。その判断がつきかねるときは、主婦はこのウカマガンの前に願ひて一心に祈るのである。すると、夢幻のうちにウカマガンが姿を現わし神託や神のウシメシ（指示）を与えるといふ。

次に、本土の事例をひとつ提示しよう。伊豆諸島では、村の祭祀を司る女性をミコと呼ぶが、ミコになる条件としてミコケとかカミケという状態になることが重要とされる。これは沖縄のカミダーリイに相当する宗教現象として捉えることができよう。

ミコの場合は、正式なミコと認められるための、いくつかの条件を必要とする。この「いくつかの」というのは、たとえば、年齢からいえば月経のおわる年齢、すでにミコケ・カミケのある婦人などで、これは血統や家系には拘束されない。だいたい資格をもつ年齢になるころ、ふつうはミコのもつ、ある異常な心意を示すようになる。ある婦人はしきりに夢の中で自分の神様があらわれて、告げごとをされたり、正常であったころの凡俗な自分では感じられなかったいろいろな神秘的な現象を理解しはじめる。つまり、寝ていても、畑で仕事をしても、いろいろで煙りにくすぶついても、漠然とした神の啓示が頭をかすめるといふ機会が多くなってくる。⁽¹²⁾

(二) マブイグミに見る女性の靈威

マブイとは、沖繩の言葉で靈魂を意味する。日常生活の中で何かの拍子にマブイが身体から遊離してしまうことがある。マブイが落ちた人は元気がなくなり、そのまま放置しておけば死に至ることもある。そのため遊離したマブイを元の身体に戻さなければならぬ。その儀礼がマブイグミである。家族の中では主婦が儀礼執行者となることが多いが、その手に負えない場合はシャーマンの宗教者であるユタに依頼することもある。

ひどくびつくりすると、往々魂が遊離すると信じられていて、それにはマブイ・ウトウシユン（魂を落す）といい、「魂を落す」と心がうつろいになって、血色がたちまち悪くなるといわれている。そうしてこの遊離魂を呼戻すをマブヤー・クミユン（遊離魂を籠める）という。首里那覇の方言にはその名詞形はないが、国頭郡今帰仁村の方言では、これをマブイグミーといっている。遊離魂がまだ家の近所を徘徊している間は、祖母または母などが厠神にたむける位で戻ってくるが、野良を徘徊するようになると、もう巫女を雇うて、それを落した所で招魂をさせなければならぬ。⁽¹³⁾

このようなマブイグミを、本土ではウブイレと呼んでいるが、ここでは次の事例を紹介しておく。

二十四・五才の女の人で、病気をなおしたり生きている人の魂をよびもどしたりする。急死夭折のときに頼むことが多い。……みこは素人であつたらしい。平素は農事、家事に勤しむ一般の女性、七十年程前まで盛んだつた（和歌山県

有田郡金屋町旧五西月村⁽¹⁴⁾。

ここにある「生きている人の魂をよびもどしたりする」儀礼がマブイグミに相当するのかどうか断定はできないけれども、靈魂を操作する高い靈能力を女性が有していたことだけは間違いない。

(三) マブイワカシに見る女性の靈威

マブイワカシあるいはマブイアカシと呼ばれる送葬儀礼は、死者の靈魂を招いて最後の別れを告げ、あの世へと送る儀礼である。この時死者の言葉を聞く口寄が行われることも多い。

葬式から三日目の晩にマブイアカシ（靈別）ということをやる。国頭郡ではこれをマブイワカシといい、軒端に青竹を葉をつけたまま垂れ下げて、この日からほんとにあの世の人になるという亡靈を招き、花米（洗水^マ）と水とを供えてお別れをする。この時口寄のあることもあれば、無い時もある。他家に縁づいていた死者の妹が弔い、あれこれの手伝いをして三日の晩方帰っていくと、途中で死んだ兄に呼びとめられて驚いた。驚いてはいけななお前の兄だ、ちょっと用があるから、引つかえしてくれとのこと、戻って行くと、急に寒くなって、ふるふる震い出すかと思うと、もう亡靈が乗り移っているのこをしゃべった、という話がある⁽¹⁵⁾。

この事例で注目されるのは、通常であればシャーマンの宗教者のユタが口寄を行うところを、死者の妹に死靈が依り憑いたことであろう。女性の靈能力の高さを示しているわけであるが、この事例が偶発的なものでなかったことは、「奄美の島々では葬式後の魂おろしに、そこへ集まった女性たちのうちに、あくびを重ねるなど異常をあらわす者が出ると、それを泉に連れて行って一種の儀礼を経て、死者の靈と交媒させる⁽¹⁶⁾」との報告があることから理解できよう。

(四) 船靈ササギに見る女性の靈威

船靈は船内に祀られる神で、豊漁や航海安全祈願の対象となっている。御神体は男女一対の人形、サイコロ、十二枚の硬貨などであるが、これに加えて女性の髪の毛を納める地域も多く見られる。髪の毛を提供する女性の条件は地域によって異

なる。伊豆諸島においてはその女性のことを船霊ササギと呼び、以後船霊そのものとして認識されたり、船や乗組員と霊的関係で結ばれるのである。

例えば、八丈島と三宅島を調査した桜田勝徳は、「両島では共に、船霊さまの御神体の一部になる毛髪を提供した女は、その行為によってその船と深い関係ができ、その船にその毛髪が神体として納められている限りは、その船霊さまとその船の船人たちの中間にあつて、船霊さまの神意を伝えたり、また船人の祈願を船霊さまに伝えるといった、神人的な役割をもつにふさわしいような存在の仕方をしている」と報告している¹⁷⁾。女性の有する霊能力の高さを伝承する民俗である。

こうした民俗と類似する事例は沖繩からも報告されている。比嘉康雄の調査によれば、航海に出る兄が妹の後頭部の髪の毛三本をもらい受けて船中に祀り、これを「舟ダマ」と呼ぶとのこと¹⁸⁾。

四 「妹の力」としてのオナリ神信仰

オナリとは、兄弟エケリからその姉妹を指す親族名称である。沖繩地域では、オナリがエケリに対して霊的優位な関係にあつて、オナリ神として大切にされてきた。これがオナリ神信仰である。オナリの霊あるいは霊力は、エケリを守護することもできるし、反対に呪詛することもできるとされている。女性の持つ霊力が、兄弟姉妹関係において特殊化したものがオナリ神信仰であろう。

オナリ神信仰の源泉については、馬淵東一¹⁹⁾は親族組織と婚姻体系との関係から解き明かそうとするのを始め、瀬川清子²⁰⁾は夫婦別居の妻訪婚に、そして鍵谷明子は兄弟姉妹のインセスタブーに求めようとしているが、いまだそのメカニズムは解明されていない。

(一) 沖繩のオナリ神信仰

では、どういう場面において姉妹の靈威が兄弟に対して発動するのであるうか。まず、兄弟が遠出をする時に見られる。特に初旅や兵隊として外地に出掛ける時には、姉妹が台所で鍋蓋を兄弟の頭の上から被せるようにする。そうすると無事に帰って来ることができると信じられてきた。また、姉妹の身に付けていた品物をお守りとして持たせるとよいともされている。先の戦争では、姉妹が特別に織り上げ、赤い花で染めた手拭の花染テサジをお守りとして出征する兄弟に渡した。中には姉妹の髪の毛を切り取り、それをお守りとして持たせたとする事例も報告されている。

姉妹がいない男性の場合、誰がその代役を務めるのかといえば、先ず以て父方のオバである。八重山諸島ではウバマガン（オバ神）といい、ブナルガン（オナリ神）はその指揮を受けるともされている。そのため与那国島では兄妹婚神話ならぬ甥叔婚神話が伝えられている。

父方のオバは父親のオナリ神であるゆえに、甥に対してオナリ神として機能するのだと考えられている。奄美諸島では、十三歳の年祝いの時、男児には手織りの褌、女兒には腰巻がオバから贈られた。その褌にはオバの靈力が宿るとされ、甥を危難から守ると信じられていたという。

姉妹もオバもない場合にはどうするのかというと、父方の姪あるいは従姉妹がオナリ神となるのである。オジ神という言葉はあり、伯叔父も尊敬はされているが、靈的優越関係にはないのである。父方女性親族に代わって母親や妻がオナリ神の代役を務めることも確認はされているが、とにかくいかなる場合でも靈的守護者は女性なのである。このことは、女性の持つ靈能力が男性のそれに比べて圧倒的に高いことを示している。オナリ神信仰の基盤にあるのはこの觀念である。

旅行や出征といった臨時の場合以外に、オナリの靈力発動は農耕儀礼において見られる。八重山諸島では、農耕儀礼の中でも播種・田植・初穂の各儀礼において豊饒をもたらすものとしてオナリの靈力が期待され、收穫儀礼ではオナリ神に感謝の念が捧げられる。

与那国島では、播種儀礼である種取が行われる日、他家に婚出していたオナリが生家に帰り、「来年はこのシラ（米積）をいくつもつくるように」（豊作になるようにとの意味）と唱えて、供物であるイバツ（イバチ）を切り分けて家族に与える。オナリがいなければイバツを切ることができない。またこの日、普段であれば他家から婚入している嫁が祭ることになっている火の神（竈神）もオナリが祭るのである。

石垣島白保では、テラヌイーと呼ばれる収穫儀礼が行われている。これは、収穫した新米をビギリ（兄弟）がブナリ（姉妹）やブアマ（伯叔母）に届けることを意味する。ビギリが一年間順調にスクリムヌ（耕作）をすることができたのは、ブナリの加護によるものと信じられているからである。

これまで提示してきた事例は、オナリあるいはオバによる兄弟あるいは甥への霊的守護であり祝福であった。ところが一方において、姉妹によつて兄弟が不幸になったり、両者が対立する話も伝わっている。そのひとつが、天人女房譚の銘刈子祠堂縁起⁽²³⁾である。

安謝村銘刈に住んでいた男が農作業の帰り道、近くの泉で手足を洗おうとした時に、ひとりの天女が水浴びをしていることに気付いた。男は天女が脱ぎ置いていた飛衣を奪って隠したため、天女は天空へと帰ることができなくなってしまった。男は天女を騙して家へ連れ帰り、夫婦となつて一女二男が生まれる。その後姉が弟と遊んでいる時、うっかりと飛衣の隠し場所を話してしまったことから、母親はそれを探し出して天へと帰ってしまうのである。それから二人の弟は死んでしまい、姉だけが幸福に暮らす。本来であれば弟の守護者であるべき姉が、ここでは不幸を招く存在として語られている。同じように、姉妹と兄弟とが対立する昔話に、「姉は鬼」あるいは「妹は鬼⁽²⁴⁾」といったものが知られている。

こうした伝説や昔話から、姉妹の霊威が兄弟にとつて常に守護力になるとは限らず、場合によっては障害となつたり呪詛力として発動することもあると考えられていたことが推測できよう。兄弟を守護する霊力だけがオナリ神信仰ではないのである⁽²⁵⁾。

(二) 本土のオナリ神信仰

沖繩地域に伝承されている、姉妹の靈威が兄弟を守護あるいは呪詛するというオナリ神信仰を、本土文化の中にも見つけ出そうとする努力が続けられてきた。その代表者が柳田國男であった。だが、残念なことに現在までのところ決定的な証拠は見つかっていない。オナリという言葉そのものは伝承されてはいるけれども、本土の場合、それが姉妹を意味しない。

本土において伝承されてきたオナリという言葉は、田植に関係する女性を指す名称であった。岡山県備中町では、共同で田植をする際の炊事婦をオナリと呼んだ⁽²⁶⁾。中国山脈に沿う村々では、田植の時に大家の主婦をオナリと呼ぶ⁽²⁷⁾。また、巫女をオナリと呼ぶこともあったようで、これもまたオナリ神信仰との関連が問われている⁽²⁸⁾。青森県脇野沢村では、出漁する夫に対して妻が、自分の髪の毛や爪あるいは愛用している手拭などを持たせることがあった⁽²⁹⁾。沖繩でのオナリ神信仰を思わせるけれども、あくまでも妻であつて姉妹ではない。ただし、女性の靈威を前提にした民俗であつたことは間違いない。

一方、古典の中にはオナリ神信仰を思わせる話をいくつか見つけ出すことができる⁽³⁰⁾。ひとつめは、妹伊邪那美命と兄伊邪那岐命との間で交わされたコトドワタシである。醜い姿を見られた伊邪那美命は、「愛しき我が那勢の命、如此為ば、汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ」と呪詛する。これに対抗して伊邪那岐命も「愛しき我が那邇妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋立てむ」と呪詛返しを行う。ここに見られる伊邪那美命の呪詛は、妹の靈威が兄にとって障害となる場合を示している。

ふたつめは、倭健命と倭比賣命との物語である。父方叔母に当たる倭比賣命は、倭健命にとってまさにオバ神として描かれている。父景行天皇からその勇猛さゆえに疎まれた倭健命は、まず熊襲征伐を命じられた。その際倭比賣命から与えられた着物の御衣御裳を使うことで、見事に相手を打ち果たす。御衣御裳には、オバ神の靈力が付着していたからであろう。続いて東国平定を命じられた倭健命は、またもや倭比賣命を訪ね、涙ながらに苦境を訴える。今度もまた叔母倭比賣命から剣と火打の入った袋を与えられ、これによって命を救われることとなるのである。

みつつめは、天武天皇の御子で、同母姉弟の大伯皇女と天津皇子にまつわる話である。皇位継承をめぐる持統天皇側から疎まれていた天津皇子は、謀反の罪に問われる危険を冒してまでも、齋宮となっていた姉大伯皇女を伊勢に訪ねるのである。天津皇子に敢えてそうした行動を取らせた理由はどこにあるのであろうか。ここには、姉の靈的守護を求めようとするオナリ神信仰の残影を認めることができるのではなからうか。大伯皇女を伊勢へと下向させた背景に、姉と弟との靈的關係を断ち切ろうとする政治的配慮があつたと久富木原玲^①は見ているが、正鵠を射た見解であらう。

続いて、『風土記』に語られている兄妹の争いを見てみよう。まずは「播磨国風土記揖保郡」の中に、兄石籠比古命と妹石籠比賣命との水争いが伝えられている。兄は北に水を流そうとしたのに対し、妹は南の村に水を引こうとする。兄が「山の嶺を踏んで」とあるように、その臂力を用いたのに対し、妹は「指櫛を以ちて、其の流るる水を塞ぎて」と、呪力を用いて対抗した。結局、妹が勝利を収める結果となつたとある。

次に、「播磨国風土記讃容郡」の中では、妹の玉津日女命が兄と土地の占有を争っている。玉津日女命は「生ける鹿を捕り臥せて、其の腹を割きて、其の血に種播きき。仍りて、一夜の間に、苗生いき」とあるように、やはり呪術を用いた。そのことによって兄を打ち負かしてしまうのである。

そしてもうひとつは、「近江国風土記逸文」に語られた竹生嶋縁起の中で、兄と妹との争いが見られる。多々美比古命とその姉比佐志比女命、およびもうひとり浅井比咩命が登場する。風土記逸文では、浅井比咩命は多々美比古命の姪となつているが、『群書類従巻第二十五』に納められている「竹生嶋縁起」では、霜速彦命の御子神として氣吹雄命・坂田姫命・浅井姫命の名が挙げられている。そこで大系本『風土記』頭注では、本文にある「姪」は「妹」の誤記としている。

この解釈に従えば、兄多々美比古命と妹浅井比咩命がそれぞれの本拠とする山の高さを競う。妹の方が「一夜に高さを増し」たのに対し、それを怒つた兄は「刀剣を抜き、浅井比賣」を殺してしまうのである。ここでも呪力を用いた妹に対して、兄は臂力（武力）で対抗しようとしている。「竹生嶋縁起」の中でも、妹の浅井姫命は「凝水沫而為磬。積風塵而化嶋」

といったように、呪力を使える存在として描かれている。

以上提示した事例により、古代日本において女性の靈威は広く認識されていたことがわかる。そして、その靈威が兄弟に対して発動するオナリ神信仰においては、守護力としてよりも脅威として忌み嫌われた。その結果、本土においてオナリ神信仰は早い段階で影を潜めてしまったのではなからうか。

五 柳田國男の女性論

大正五年から昭和十四年までの間に発表しておいた十二本の論考を、一冊にまとめて『妹の力』と題し、世に問うたのが昭和十五年のことであった。その序文には未来に対する希望が述べられている。

我々の「妹の力」が、改めて痛切に要望せられる時代は来て居るのである。この一卷の書が、證明せんとして居る如く、過去の精神文化のあらゆる面に互つて、日本の女性は実によく働いて居る。或は無意識にであつたかも知れぬが、時あつて指導をさえて居る。これが一朝專業化の傾向を示して来た為に、其特色は家庭の外に追いやられて、次第に軽しめられる者の列に入つてしまい、一度も試みられたことの無い可能性が、今はまだ多くの柔かなる胸の裡に睡つて居るかと思われる。この隠れたる昔を尋ね出し、それを新しい社会の力とする為

ここでも柳田流の難解な言い回しが使われており、文意を理解するのに骨が折れる。全体としては、これからの新しい社会を築き上げるため、女性の力が必要だというのである。では、「妹の力」とは具体的にどのような力なのであろうか。そして、その力を使って作ろうとする社会とは、いったいどのような社会なのであろうか。

柳田が否定的に捉えていた昭和十五年前後の日本社会の状況を確認しておこう。日本は、昭和十一年一月にロンドン軍縮会議を脱退し、米英との溝を深める。翌十二年七月には、日中戦争勃発のきっかけとなる盧溝橋事件が起きている。その一

ヶ月後の八月には第二次上海事件、そして十二月には南京事件と、世相は戦時色に染まってゆく時代であった。翌十三年四月になると国家総動員法が成立し、七月には張鼓峰事件でソ連軍と衝突している。さらに翌年五月にはソ連軍との大規模な軍事衝突ノモンハン事件が起こり、日本軍が大敗を喫する結果となった。

こうした軍事衝突や事件は男性中心の政治体制の中で引き起こされた。ということは、女性の力で作ろうとする新しい社会とは、軍国主義とは異なる社会を念頭に置いていたと考えられる。そこで問題となるのが、柳田が求めた新しい社会に必要な「妹の力」を霊能力としてよいのかどうかである。

日本においては、女性が神に近い存在であったため、神を祭ってその言葉を人々に伝えた⁽³²⁾。それは「その感動し易い習性が、事件ある毎に群衆の中に於て、いち早く異常心理の作用を示し、不思議を語り得た⁽³³⁾」からだと言うのであるが、この後にはこれを否定するかなのような文言が続けられている。

兄の生活計画に、妹が力強い指導の力であったということは、本来女性の体質や生理上の特徴が、殊に神を見、神の声を聞くに適して居たからとも説明し得られるかも知れぬが、古人の是に関する確信は、寧ろ常に体験の上に置かれて居た⁽³⁴⁾。

妹（女性）の力強い指導力に対する確信が、生活上の体験に基づいていたというのは、女性が霊能力を使った神霊交流によつて政治を動かしていたということではなく、実際上の判断力や批判力・洞察力などを以て政治を行っていたことを指している。このことは、次の一文に示されている。

女帝君臨の昔の制度は、畏れ多いからわざと之を説きませぬが、頼朝が早死すれば政子が尼將軍となり、時政が隠居すれば牧の方が陰謀に著手し、或は室町期に入っても大小色々の婦人が、簾の後に居て実は諸国の名族の幸福を左右して居たなども、それが若し婦人の常識から見ても飛んでも無い心得ちがいであったら、あゝ一般的の風潮は作らなかつた筈であります⁽³⁵⁾。

推古・皇極・持統といった歴代の女帝にしる、北条政子や北条時政の後妻牧の方にしる、靈能力によって政治を動かしていたのではない。彼女たちも、男性と同じくらいのもの、いやそれ以上に優れた實際上の政治力を有していたのである。それは彼女たちだけの特殊な能力でもなく、普通の女性にも備わっていると信じていた。『妹の力』の序文にあった「一度も試みられたことの無い可能性が、今はまだ多くの柔かなる胸の裡に睡って居る」というのは、まさにこのことを言っている。

女性には、男性の及ばぬ靈威が宿っていたことを柳田も認めていた。しかし、その靈威自体には否定的でもあった。このことは、「殊に巫言をさながらに信じて居た国では、先づこの人たちの経験を改めて行く必要があつて、それを氣永に企て、居るうちに、近世史の舞台は幾度となく廻転したのである」⁽³⁶⁾との一文に明らかである。

女性民俗学者のパイオニア的存在であつた瀬川清子によれば、「民俗学には女が必要である」とか「民俗学は女の人が研究しなくちゃダメだ」⁽³⁷⁾などと、常日頃柳田は瀬川たちに対して言っていた。これはお世辞でもなければ御為尽でもなかつた。「人の心を最も上手に読むことの出来る者は、男よりも女の中に多く居る」⁽³⁸⁾というのが柳田の本心であつたのである。

男性を凌駕する靈能力を有していたため、政治の世界から敬して遠ざけられてしまった女性。しかし、女性に生得的に備わっていたのは高い靈能力ばかりではない。男性に劣らぬだけの實際的な力を有していた。戦争へと突き進もうとしていた時代だからこそ、そうした女性の実際的な力を用いることで新たな社会を築いていこうとしたのである。このことこそが、『妹の力』に込められた柳田國男の本願ではなかつたのか。柳田の学問の基底には、現代生活の課題に因應するという強い使命感があつたことを思う時、そのように思えてならない。

六 おわりに

柳田國男の女性論が、多くの民俗学者たちからも批難にさらされている。例えば、福田アジオが「柳田は、社会的に進出

する女性ではなく、家を守る女性を希望し、そのために学問をすべきだと説いていたのに過ぎない³⁹」と述べているのはその代表である。確かに、「勇士烈士をして安んじて家を忘れしめ、子孫を自分の如く育て上げるだけの力が、後に残った女性に在ることを信ぜしめて居た⁴⁰」などといった言説に触れる時、福田のような感想を抱くのは無理もない。しかしながら、それでは、新たな社会の建設に向けて女性の力が必要だと説いたり、民俗学に女性の力が必要だと説いたり、人の心を読む力を女性はより多く持つっていると説いたことが理解できなくなってしまう。

また、川橋範子は「柳田が沖繩のオナリ神信仰に着目し、女性が生来的に神秘的な靈力を有するという『妹の力』説を展開し、またその説が様々な批判にさらされるようになったことはあまりにも有名である。靈力を女性に固有の属性とする説は、生殖機能を根拠に女性のジェンダー役割を固定化する本質主義の産物といえるからである⁴¹」と、柳田國男を批難している。

確かに柳田は、女性の靈威を強調している。しかしながら、女性が男性に比べて圧倒的に靈的優位な関係にあると信じられてきたことは否定できない事実である。もちろんそれは、男性による構築主義に基づいた虚構に過ぎないと言われるかも知れないが、少なくとも柳田はこれまでの歴史の中ではたしてきた女性の靈能力を評価しつつも、これからの社会にそれをそのまま役立てようなどとは考えていない。むしろ靈能力以外の、これまで男性社会の中で使うことを封じられていた様々な能力を使って、新たな社会の建設に参画することを望んでいたのであった。

柳田女性論の立場から言えば、これまでの男性中心の社会が誤りであるならば、女性の活躍できる新たな社会を構築すべきなのである。人間は構築された社会の中で生きてきたし、これからもそのように生きていくしかない。だとするならば、大切なことは、これから先どのような社会を構築していくのか、ということであろう。

筆者は、本質主義と構築主義の対立に興味はないけれども、男女の生得的差異を認めた上で「男が果たせない役割を引き受けつつ、相互補完的な共同作用によって文化を形成していける社会の現実を目指⁴²」そうとする倉塚暉子の提言には大きな

魅力を感じている。

少子高齢化・家族の崩壊・自殺大国・父母による子殺しなどの家庭内殺人といった諸問題に加え、東日本大震災によって日本は新たな社会の構築が求められている。民俗学はこうした課題にどのように応えることができるのか。靈能力ばかりに目が奪われがちであった柳田女性論を、もう一度じっくり検討してみる必要があるのではなからうか。

註

- (1) 倉石あつ子へ『妹の力』野村純一他編『柳田國男事典』勉誠出版 一九九八年 五四〇ページ
- (2) 桜井徳太郎「巫女とシャーマン」『日本民俗学会報』四三 一九六六年 十三〜十四ページ
- (3) 宮田登『女の靈力と家の神』人文書院 一九八三年 二二ページ
- (4) 岡田精司「宮廷巫女の実態」女性史総合研究会編『日本女性史1 原始・古代』東京大学出版会 一九八二年 七一〜七四ページ
- (5) 義江明子『日本古代の祭祀と女性』吉川弘文館 一九九六年 二七ページ
- (6) 義江明子『同右』一五七ページ 義江明子『古代女性史への招待』吉川弘文館 二〇〇四年 二〇二ページ
- (7) 義江明子 前掲『古代女性史への招待』一〇〇ページ
- (8) 溝口睦子「記紀に見える女性像」前近代女性史研究会編『家族と女性の歴史 古代・中世』吉川弘文館 一九八八年 一六二ページ
- (9) 西郷信綱『古代人と夢』平凡社 一九七二年
- (10) 琉球大学付属図書館のホームページからダウンロードした。
- (11) 桜井徳太郎『日本のシャーマニズム 下』吉川弘文館 一九七七年 二七五ページ
- (12) 酒井卯作『東京都青ヶ島』柳田國男指導『離島生活の研究』国書刊行会 一九七五年 一六八ページ
- (13) 伊波普猷『をなり神の島 1』平凡社 一九七三年 一六五ページ
- (14) 國學院大學民俗学研究会編『昭和三三年度 民俗探訪』五七ページ
- (15) 伊波普猷 前掲書 四五ページ
- (16) 大間知篤三「人生儀礼」関敬吾他編『日本民俗資料事典』第一法規出版 一九六九年 三一九〜三二〇ページ
- (17) 桜田勝徳「船霊の信仰」須藤利一編『船』法政大学出版局 一九六八年 三三九ページ
- (18) 比嘉康雄「守護する者される者」仲松弥秀先生傘寿記念論文集刊行委員会編『神・村・人』第一書房 一九九一年 三二六ページ
- (19) 馬淵東一「沖繩先島のオナリ神」(一)・(二)「姉妹の靈的優越」・「オナリ神をめぐる類比と対比」・「マラヨ・ポリネシア諸族における親族儀礼の二つの型」・「プヌン族の親族名称におけるオマハ型への傾斜」以上は『馬淵東一著作集 第三卷』(社会思想社 一九七四年)所収
- (20) 「高砂族の父系繼承制における母方氏族」・「オナリ神研究をめぐる回顧と展望」以上は『馬淵東一著作集 補卷』(社会思想社 一九八八年)所収
- (21) 瀨川清子『沖繩の婚姻』岩崎美術社 一九六九年 一四六ページ
- (22) 瀨川清子『インドネシアのへをなり』神信仰』比嘉政夫教授退官記念論集刊行会編『琉球・アジアの民俗と歴史』榕樹書林 二〇〇二年 三六二ページ

- 琉球大学社会人類学研究会編『白保』 根元書房 一九七七年
- 植松明石「女性の靈威をめぐる覚書」 谷川健一編『叢書わが沖繩第四卷 村落共同体』 木耳社 一九七一年
- 野口武徳『漂海民の人類学』 弘文堂 一九八七年
- 島袋源七「山原の土俗」 池田弥三郎他編『日本民俗誌大系1 沖繩』 角川書店 一九七四年
- 出村卓三「奄美の冠婚葬祭の慣習」 惠原義盛他編『九州・沖繩地方の住い習俗』 明玄書房 一九八四年
- 長田須磨『奄美女性誌』 農山漁村文化協会 一九七八年
- 赤嶺政信「久高島 男と女の民俗誌・序説」 前掲『琉球・アジアの民俗と歴史』
- 『沖繩県史』 第五卷・第二卷 沖繩県 一九七五年・一九七二年
- 伊波普猷『をなり神の島 1・2』 平凡社 一九七三年
- 小島瓊禮「ヲナリ神の説話の系譜」 比嘉政夫編『海洋文化論』 凱風社 一九九三年
- 伊波普猷他編『琉球史料叢書第二 琉球国由来記』 名取書店 一九四〇年
- 馬淵東一 前掲「姉妹の靈的優越」 一六五ページ
- (26) 國學院大學民俗学研究会編『昭和三六年度 民俗探訪』 八ページ
- (27) 鳥越憲三郎「巫女の歴史」 五来重他編『巫俗と俗信 日本の民俗宗教4』 弘文堂 一九七九年 二六〇～二七二ページ
- (28) 大藤時彦『日本民俗学の研究』 学生社 一九七九年 二一六ページ
- (29) 『脇野沢村史』 脇野沢村 一九八三年 五一六ページ
- (30) 倉塚暉子『巫女の文化』 平凡社 一九七九年
- (31) 久富木原玲『源氏物語』とアマテラス 斎藤英喜編『アマテラス神話の変身譜』 森話社 一九九六年 一四四ページ
- (32) 柳田國男「巫女考」 定本九卷 一三〇～一三二ページ
「女性と民間伝承」 定本八卷 三三四ページ
「青年と学問」 定本二五卷 一七〇～一七二ページ
- (33) 柳田國男「妹の力」 定本九卷 十四ページ
- (34) 同右 三一ページ
- (35) 柳田國男 前掲「女性と民間伝承」 四四〇ページ
- (36) 柳田國男「海上の道」 定本一卷 五六～五七ページ
- (37) 瀬川清子「女性と柳田民俗学」『文芸読本柳田國男』 河出書房新社 一九七六年 一一八ページ
- (38) 柳田國男 前掲「女性と民間伝承」 三一八ページ
- (39) 福田アジオ『柳田國男の民俗学』 吉川弘文館 一九九二年 一八二ページ
- (40) 柳田國男「特攻精神をはぐむ者」 定本三一卷 四九七ページ
- (41) 川橋範子「カミンチュを語ること」 前掲『琉球・アジアの民俗と歴史』 二七二～二七二ページ
- (42) 倉塚暉子『古代の女』 平凡社 一九八六年 二〇ページ

