

論文

沖縄県与那国島の宗教的職能者「オガミのひと」の役割 —洗骨改葬2事例の比較から—

唐木 健仁

要旨

沖縄県の南西諸島に位置する与那国島は、少数ではあるが、洗骨改葬が実施されている島である。本稿は、現在でも火葬場がなく、洗骨改葬を伴う複葬か否かの選択が当事者によって決定される与那国島で実施された2事例の洗骨改葬と、それに連続した各年忌法要に対するフィールドワークで得た知見を軸とし、ローカルな宗教的職能者である「オガミのひと」の役割を明らかにすることを目的としている。そして、死者儀礼において、重要な役割を担うローカルな宗教的職能者を検討することには、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」のような宗教的職能者に対する従来の研究視座を再検討するという意義がある。

「オガミのひと」と呼ばれる宗教的職能者は、家祭祀的な死者儀礼に登場すること、琉球王府の宗教制度や出自関係にとらわれないことから、研究史上の「ユタ」と性格を同じくする。しかし、慣習に対する豊富な知識を有していれば、霊的能力を兼ね備えていなくても、「オガミのひと」として洗骨儀礼を進行することができるという点において「ユタ」とは区別された存在であることが明らかになった。

また、現在では、宗教的職能者に内在する階層性のみならず、他宗教の要素をブリコラージュ的に加味した結果、一連の死者儀礼に関与する宗教的職能者の性格は変化している。しかしながら、このように多様化している宗教的職能者に対する分析手法として、従来の研究者は「ノロ・ツカサ」と「ユタ」という二項対立的構図を多用した傾向にあり、その結果、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者は、「ユタ」に一括され、研究史上、等閑視されてきたと考えられる。そして、このような弁別的構図が踏襲されてきた一因として、「原日本」や「日本の古層」を沖縄に投影するオリエンタリズムの視座が、無意識的ながら研究者に内在していることも指摘できる。

キーワード

与那国島、洗骨改葬、オガミのひと、宗教的職能者、オリエンタリズム

1. はじめに

沖縄の在地信仰において、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」は代表的な宗教的職能者であり、そ

これらの宗教的職能者を主題とした研究は多い。「ノロ」と「ツカサ」は、それぞれ沖縄本島地域や宮古・八重山諸島地域において、村落の宗家を出自とする、あるいは、神の靈威を備えていることから琉球王府の管理制度に組み込まれた、いわば「公的」な宗教的職能者である。一方、「ユタ」は、託宣・卜占・祈願など、いわば「私的」な儀礼にかかわり、一般社会に密着した宗教的職能者である（渡邊ほか編 2008）。

本稿で取り上げる与那国島の「オガミのひと¹」は、家祭祀的²な死者儀礼に登場する点で「ユタ」と共通しているが、その役割と存在意義は異なっており、地域住民のみならず、「オガミのひと」自身も、「ツカサでもユタでもない」と語っていた。

そこで、「ユタ」と類似しているが、自他共に「ユタではない」と語られ、洗骨改葬³と年忌法要の場面で重要な役割を担った「オガミのひと」に注目し、洗骨改葬や各年忌法要における「オガミのひと」の役割を軸として、その存在意義を明らかにすることを、本稿における第1の目的とする。

さらに、従来の沖縄研究において、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者を一括して「ユタ」として扱い、等閑視してきた傾向にあった。しかし近年、そのような位置づけに、ローカルな宗教的職能者が絡めとられた背景には、「原日本」や「日本の古層」を沖縄に投影し、研究対象そのものの理解を退けるようなオリエンタリズム的な研究視座が内在しているという議論も展開されている。

このような議論展開を踏まえ、研究者側が内包するオリエンタリズムの視座について再考したうえで、沖縄における宗教観の変化、一連の死者儀礼に関与する宗教的職能者の性格の変化という視点から「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者が看過されてきた要因を検討することを、本稿における第2の目的とする。

2. 先行研究の検討

2-1. 宗教的職能者の定義と研究上の問題点

本稿では、「オガミのひと」を含めて「ノロ」「ツカサ」「ユタ」などに対して宗教的職能者という表現を用いているが、この宗教的職能者という表現が示す範疇は広範囲に及ぶ。仏教における僧侶、神道における神官、キリスト教における神父など系統的な学問体系を背景にその地位を得た人以外に、主として東北地方で見られる「イタコ」や「口寄せ⁴」な

¹ 筆者の調査において「オガミのひと」とは、本人のみならず、地域住民からも「ツカサ」や「ユタ」とは区別された存在であった。場面によっては「オガミのおばさん」などと呼ばれるが、本稿では便宜的に「オガミのひと」「オガミのおばさん」と呼ばれる宗教的職能者を「オガミのひと」と表記する。

² 「オガミのひと」が登場した洗骨改葬や年忌法要においてであり、近隣住民が多数参加していることから、「オガミのひと」に対しては、「私的」ではなく「家祭祀的」という表現を用いる。

³ 「洗骨」と「改葬」は本来、別々の行為であるが、沖縄の場合、「洗骨」と「改葬」は一連の流れで実施することが多いため、本稿のなかでは総称して「洗骨改葬」とする。

⁴ 「巫女や霊媒などが、死霊や生霊、神霊を招き寄せ、自身にあるいはよりましに憑かせてその意を語ること、あるいは口寄せの業をなす者」とある（新谷・関沢編 2005:158）。

どのように修行や憑依によって霊的能力を獲得した人も、宗教的職能者の範疇であるといえる(池上 1999:21-30)⁵。

沖縄の宗教的職能者である「ノロ」や「ユタ」などは、多くの研究者が研究対象とし、その研究は、それらの出自、成立過程、役割などの面で成果を得ている。沖縄民俗辞典によると、「ノロ」は神人(カミンチュ)の呼称の一つであり、沖縄本島を中心に村落祭祀を担当する神役の最高位で、琉球王府の制度の管理下で公的地位が与えられた。そして、神の霊威を生まれながらに持つ、または村落の草分け宗家と出自関係があるとされる(渡邊ほか編 2008:143)。また、「ツカサ」は「ノロ」に対応する存在で、宮古・八重山諸島村落における御嶽祭祀の最高司祭である。

一方、「ユタ」は、沖縄本島および広く南西諸島においてトランス状態で託宣・ト占・祈願・治病などを行う民間巫女⁶で、ユタの呼称は主に奄美諸島・沖縄本島で用いられ、宮古島ではカンカカリヤー、八重山ではムヌシリ、ムヌチー、ニガイビトなどと呼ばれている(渡邊ほか編 2008:537)。

このように、宗教的職能者は、様々な呼称と実務の重層化を受けて変化している状態にあるが、本稿では宗教的職能者⁷を彼らの保有する機能的側面や出自に関係なく、死者儀礼を含む宗教儀礼において指導的立場にある人物と定義する。

沖縄の地域社会における民間巫者の呼称や実務の混淆による機能的類型に関する先行研究で、民間巫者の重層性に関連する問題点も指摘されている。田村敏和は南西諸島における民間巫者の調査において、「“ユタ”以外のさまざまな民間巫者を指す言葉を知ったことも1つの収穫であった。民間巫者である人物が、人々からどのように呼ばれているかは、人々の民間巫者に対する微妙な見方を示すことになり、民間巫者の職能を理解するための1つの糸口として、興味を惹くものがあつた」と述べ(田村 1983:47)、地域住民の認識によって呼称が変化することを指摘している。

また、北見俊夫は「ユタ」に対する概念規定について、「名は体を表わすというが、南島各地の民間巫者に対する呼称は、その実態とともに各島ごとに、きわめて変差に富み、複雑な様相を呈している。呼称だけを問題にしても、実態であるユタの能力・機能の裏付けをもった把握でなければ、概念規定をしてもそれは非生産的なことはいうまでもない」と述べ(北見 1983:169)、各地域における実態把握の必要性を指摘している。

同様に、池上良正も「男性のユタも少なくないが、大半は女性である。本島の北部と中南部、周辺離島では用語や実践内容に差があり、しかも宮古地方、八重山地方、それに薩摩藩の侵入以前には琉球王朝の域内にあつた鹿児島県の奄美地方まで視野に入れれば、そのヴァリエーションはさらに大きくなる。呼称についてもムヌス、ウグアンサー、カンカ

⁵ 池上良正は東北地方の「イタコ」や「口寄せ」行為を行う人々と同様に沖縄の「ノロ」「ユタ」などを「民間巫者」として位置づけて論じている(池上 1999:21-30)。このことを踏まえて本稿でも「イタコ」や「口寄せ」を宗教的職能者として扱う。

⁶ 女性とは限らないため、「民間巫者」とすることが適切だと考えるが、渡邊らの表現を用いて、ここでは「民間巫女」とした。

⁷ 職能者であるため、なんらかの経済活動を伴うが必ずしも本業である必要はないと筆者は考える。

キャリア、ニゲーピトゥなど、地域によってさまざまで、村落祭祀や一族祭祀を担当するカミンチュ系（ノロ、ニーガン、クディ系）祭祀者との機能的混淆の度合いなどを中心に、性格上の変異も指摘されてきた」と述べ（池上 1990:335）、ユタの呼称と実務には地域毎の多様性があると指摘している。

上述のように、宗教的職能者には地域毎の多様性が存在する状況であることは、先行研究によって指摘されている。しかしながら、宗教的職能者の性格の変化を等閑視した結果、神人（カミンチュ）系祭祀者と民間巫者という対比構造に基づいた議論展開から脱却することはなかったと考えられる。

2-2. 宗教的職能者の性格の変化

葬制や家族形態の変化に代表される近年の社会変容は、宗教的職能者の役割に影響を与えており、このことは宗教的職能者における性格の変化と無縁ではない。塩月亮子は火葬の普及や葬儀社の進出など、葬法の「本土化」を背景として、沖縄社会において仏教が浸透している事象を踏まえ、「最近には葬儀における仏教の受容が盛んになり、それまで死の世界を扱ってきた民間巫者であるユタと僧侶の深刻なコンフリクトが生じている」と述べ（塩月 2008:62）、僧侶とユタの間で、職域としての対立が存在していることを指摘している。しかし一方で、「ユタまがいの僧侶」や「念誦を唱えるユタ⁸」などが出現していることも指摘しており（塩月 2008:61）、このことは、宗教的職能者間において、相互に否定しつつも有益な要素を取り込んでいる状況といえる。

また、新里喜宣は「拝み」や「祈祷」の主体性の変化を踏まえて、沖縄県の「都市化」にともなう「核家族化」「個人化」におけるシャーマニズムについて述べている。新里は、一般的な死霊観について『先祖観』や『死霊観』というものは、同一文化に属する人々の間においても異なる場合があり、また、一個人の内面においてさえ、それは固定的なものではない」と前置きしたうえで（新里 2009:119）、「沖縄の先祖観の特徴とは、先祖・他界は子孫・現世に対して大きな影響力を持ち、系譜に沿って何十代も遡った『遠い』先祖を意識する面にあると言われてきた。しかし、本稿の議論においてそのような考え方はほとんど見られず、先祖が子孫に対して影響力を持つという観念は見出しがたく、先祖の霊とは子孫から見て『近い』存在ばかりが意識されるようになっていた」と述べている（新里 2009:132）。さらに、新里は、「核家族化」「個人化」の影響から、「ユタ」の宗教観が「家族や個人にこそ霊的な力が宿り、家族の成員や個人が心を込めて祈れば、自ずと死者の霊や先祖に気持ちが届く」というように変化したとし（新里 2009:133）、「拝み」や「祈祷」の主体性を家族に持たせ、「ユタ」が自らの霊的能力を放棄している傾向がみえるとも指摘している⁹。

⁸ 越智郁乃の墓の移動に関する調査の記述において、「ユタ」である家人が「自宅門前で拝み、台所の火の神の前で線香三本と酒を供えて拝みを行なった後、仏壇の前で法華経を唱え、最後に家の敷地の一角にある『家のカミ』への拝みを行なう」とある（越智 2016:196）。このことも在地信仰と仏教との融合であり、相互に否定しつつも要素を取り込んでいる状態と考えられる。

⁹ 町泰樹が与論島の洗骨事例のなかで、家主が儀礼進行を担っていることを報告している。町は「洗骨に関して言えば、シンカンもボンサンも目立った関与はしていない。洗骨の場

このように、外来宗教と在地信仰の宗教的職能者が、お互いに相手の宗教的要素をブリコラージュ的に加味して、自らの宗教儀礼に他宗教から取り込んだ宗教的要素を反映させる行為や、「拝み」や「祈祷」の主体性を家族へ移行する傾向は、池上が指摘した宗教的職能者における性格の変化といえる。

2-3. 沖縄研究に内在するオリエンタリズム的弁別法

これまで述べたような先行研究を踏まえると、宗教的職能者は、呼称や実務において重層的であり、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」という呼称のみによって、その性格を線引きすることは、困難な状況になってきている。そのような状況にもかかわらず、「ノロ・ツカサ」と「ユタ」の両者は「公的/私的」、「社会/個人」、「正統性/非正統性」という明確な線引きによる対比的な構図で分析がなされてきた¹⁰。その結果、「ノロ・ツカサ」は「公的なもの」という確立した地位が与えられ、それに対して、「ユタ」は「私的なもの」と位置づけられてきた。このような「ノロ・ツカサ」と「ユタ」という弁別的構図を、従来の研究者が用いた背景には沖縄を取り巻くオリエンタリズム的構図が関係していると考えられる。

E・サイドによって提唱されたオリエンタリズムは、植民地主義的イデオロギーを背景に、「宗主国」対「植民地」という対比構造を白日のものとし、「植民地」を負の表象とする様相を分析したものである。そして、第二次世界大戦後、そのような対比構造が崩壊し、ポストコロニアルとよばれる段階となり、旧宗主国が旧植民地地域の文化を「消滅してゆくもの」として捉えるエントロピックな語りに対する反省は、沖縄研究のみならず、文化人類学全体を貫くパラダイムとなった(大谷 2006; 内堀 2008)。

沖縄と日本の関係におけるオリエンタリズム的な構図について、比嘉政夫は「琉球列島の民俗と対比する対象はまず、日本本土の民俗である。先にも述べたように、これまで、琉球列島の言語、民俗を含め文化研究の視点には、日本文化の原型を探るという考えが強かった。そのような視点だけでは正しく琉球列島の民俗を捉えることは不可能である」と述べている(比嘉 1996:445)。また、村井紀も、近代の民俗学研究者の沖縄に対する視座について「かれらはここに日本の『辺境』『始原』は見ても、『琉球王国』や『近代』のはじまりは見ず、自己同一的な比較に終始する」と、同様の意見を述べている(村井 1995:194)。さらに、村井は、近代の研究者とほぼ同様の研究姿勢を踏襲する現代の研究者に対して、沖縄が背負ってきた歴史的背景を十分考慮することなく、沖縄の位置づけを日本の辺境、あるいは「原日本」と見なしていると考え、『日本』を特権化するためのオリエンタリズムである」と、批判している(村井 1995:194)。

比嘉や村井の指摘を踏まえると、沖縄を研究しようと試みる者は、多かれ少なかれ、「中央と周辺」、「日本と沖縄」、「那覇・首里と宮古・八重山」というオリエンタリズムに裏打ちされた構図を「ノロ」「ツカサ」「ユタ」などの研究にも、無意識的に当てはめてきたと

にシンカンやボンサンを呼ぶことはなく、洗骨は基本的に家主や親族の長老格の指示のもとで行われる」と述べている(町 2012:23)。

¹⁰ 崔仁宅らは「公的性格を帯びた「ノロ」と、私的性格を強調する「ユタ」、社会と個人(あるいは社会と反社会)という対比に準することに終始してきたといっても過言ではない」とし、その研究が弁別的であると述べている(崔ほか 1996:470)。

いえる。そして、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」のような研究対象そのものについての理解よりも、沖縄に「原日本」や「日本の古層」を見出すことに研究の主眼を置き、分析手法として、地域社会に存在する多様な宗教的職能者を一律に「ノロ・ツカサ」と「ユタ」という枠組みに落とし込んだと捉えることができる。

上述のような先行研究の経緯を踏まえると、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者は、研究者によるオリエンタリズム的弁別法に基づいて、「ユタ」として一括して扱われた結果、「ユタ」という呼称に覆い隠されてきたと考えることができる。そこで、本稿は、従来の沖縄研究が地域社会に存在する多様な宗教的職能者を研究者の視点で弁別してきたことに一石を投げようとするものである。

2-4. 「オガミのひと」との比較対象となる宗教的職能者

上述のようなオリエンタリズム的構図を背景として、「ノロ」「ツカサ」以外の宗教的職能者を「ユタ」として一括して扱った結果、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者に主題を当てた論文はあまり多くない。しかしながら、本稿と同じく、与那国島でフィールドワークを実施し、与那国島の葬儀の際に、「死者を送る人々¹¹⁾」として登場する霊的職能者に焦点を当てた論文を古谷野洋子が発表している¹²⁾。

古谷野が示す「死者を送る人々」とは、「死者の魂をあの世に送るための行為を専門に司る職能者」であり、占いやカミとの交流をする能力を保有している人物であるという（古谷野 2013:91）。また、古谷野は各年忌法要や7年目の洗骨も、同じ霊的職能者が行うと述べている。与那国島の人々が、葬儀の際、僧侶ではなく霊的職能者である「死者を送る人々」に依頼する理由について、「与那国の人々はむかしからのしきたり破ったらいけないからこうするわけよ、坊さんは与那国のしきたりがわからないでしょ」という島民の語りを紹介することで明らかにし（古谷野 2013:105）、地元の慣習に精通していることも依頼条件であるという見解を示している。

そして、「死者を送る人々」の職務について「彼女たちは島の豊年祭やマチリをつかさどるカァブ（八重山では一般的にツカサと呼ばれる）ではなく、主にハンジ・焼香・祝い事をする女性たちであり、具体的には子供の成長祈願、生まれ年の祝い、病気の相談、漁師の大漁祈願、行方不明やいなくなった牛馬の行方判断、海で亡くなった人の魂を救うなどの個人の依頼に携わっている」と述べ（古谷野 2013:93）、豊年祭やマチリ¹³⁾（吉川 1984:140）のような祭事を司る「ツカサ」とは区別された存在であることを示した。

しかし、上述のような公的な祭事にかかわる「ツカサ」でもなく、「占いやカミとの交流」する職務内容を勘案すると、「死者を送る人々」と「ユタ」は同じ宗教的職能者であると考えられるが、「死者を送る人々」自身が、「私はユタじゃない、ユタは下のおつか

¹¹⁾ 古谷野はムヌチ（物知り）の事例から検討しているが、「彼女たちは自分のことを、ムヌチ、ニガイト、カミンチュ、“神ごと”をやる人だとういう」と述べていることから（古谷野 2013:95）、本稿では「死者を送る人々」と表記する。

¹²⁾ 古谷野が焦点を当てた「霊的職能者」はすべて女性であるが、女性であることが「霊的職能者」の条件であるかどうかは不明である。

¹³⁾ 旧10月の庚申の日から甲申までの25日間にわたり行われる祭事（吉川 1984:140）。

いさ、私は神の女です」(古谷野 2013:94)と語っていることから、自分たちを「ユタ」と区別しているといえる。

この語りを勘案すると両者は実務的に類似しているが、「死者を送る人々」は、「葬儀に出現する霊的能力を保有した職能者」という、登場場面も資質も限られた存在といえる。

また、与那国島で実施された洗骨改葬に関与する宗教的職能者について、越智郁乃が2006年に実施した調査である「洗骨を伴う墓の移動儀礼」の事例のなかで少し触れている。越智の報告によると「ユタのおばさん」と称される宗教的職能者が、墓に到着してから墓口を開けるまでの差配について、「近隣の墓や墓の土地神に対して海砂が入った香炉を配置するように『ユタのおばさん』の指示が出された。墓域(墓庭)の左、墓口の前にそれぞれ香炉が置かれると、『拝み』が始まった。墓口での『拝み』が終わると、長女が墓口を叩く所作を行なう」と記述している(越智 2016:211)。短い記述であり、墓口を開けた後の差配に関する記述がないが、与那国島の洗骨改葬に関与する「ユタ」の存在を示している。

本稿で扱う「オガミのひと」は、古谷野と越智がそれぞれ報告した「死者を送る人々」や「ユタのおばさん」と同様に、一連の死者儀礼の過程で登場するローカルな宗教的職能者である。そして、性格上の特徴や役割について詳細に論じられている「死者を送る人々」と比較し、「オガミのひと」の相違点に対する検討を踏まえて、ローカルな宗教的職能者の役割と、彼らが看過されてきた要因を探る。

2-5. 葬制の変化と地域社会の対応

「オガミのひと」が登場したのは洗骨改葬と一連の年忌法要の場面であったが、近年、与那国島でも洗骨改葬の事例は減少しており、その背景には葬制の変化が存在している。そこで、沖縄における葬制の変化と地域社会の対応について少し述べる。

文化人類学や民俗学では、葬制を単葬と複葬に大別し、沖縄の葬制は複葬に分類されている。民俗小辞典において複葬は「死の直後の葬儀とは別に、一定期間をおいて遺骨を中心に二回目の葬儀を行う葬制の一種」と定義されている(新谷・関沢編 2005:158)。死の直後に実施される遺体処理が第一次葬であり、第一次葬で「仮埋葬したり安置しておいた遺体の腐敗が進んだ時点で、遺骨を取り出して何らかの処置を施す葬儀」を第二次葬と位置付けることができる(新谷・関沢編 2005:159)。

沖縄や奄美において遺骨を取り出した後に行われる処理の典型的な事例が洗骨を伴う改葬¹⁴であり、沖縄民俗辞典において洗骨は「埋葬あるいは風葬¹⁵のあと数年をおいて、遺骨を取り出し、水あるいは酒で洗い清める習俗で複葬の一種」と定義されている(渡邊ほか編 2008:296)。また、洗骨改葬は環太平洋に広く分布している死者儀礼であるが、沖縄における洗骨改葬について、渡邊らは「沖縄諸島の骨蔵器を用いる洗骨習俗は中国福建の影響を受けている」として中国との関係性を示唆している(渡邊ほか編 2008:296-297)。

このような沖縄における洗骨改葬の持つ象徴的な意味について、赤嶺政信は「これは単

¹⁴ 新谷らの定義を援用し「いったん埋葬した遺体を後日掘り起こして、改めてその遺骨を葬する葬法」を本稿における改葬の定義とする(新谷・関沢編 2005:158)。

¹⁵ 沖縄の事例にみる、シルヒラシでの骨化させる埋葬方法は、墓室内風葬といえる。

に骨を洗い浄めるというだけでなく、靈魂の浄化をも含意しているように思われる」と述べ（赤嶺 1989:427-428）、同様に、比嘉も糸満での事例を用いて、二次葬における洗骨改葬と靈魂の浄化の関係性を指摘している（比嘉 1999:242）。これらのことから、沖縄の洗骨改葬は「死霊の浄化による祖霊化」という解釈が研究者間に存在しているといえる。

そして戦後、上述のような沖縄の祖霊観と密接な関わりをもつ葬制は、ダイナミックに変化した。沖縄県各地で公設火葬場が建設され、火葬場における火葬¹⁶が広く普及したのであるが、火葬の導入は、葬制の複葬から単葬への単線的変化を示す訳ではなく、変化の過程において、沖縄の人々の「燃やす行為」に対する嫌悪感や急速な葬制の変化に対する戸惑いが存在した。

火葬導入に対する住民の意識について、尾崎彩子は沖縄県国頭郡大宜味村字喜如嘉における火葬導入の経緯を含めて報告している。喜如嘉地区における火葬導入の社会的背景について尾崎は、終戦直後、マラリアの流行により死者が急増し、一次葬から二次葬までの期間が1年程度しか取れなかったことから、骨と肉の分離が不十分な遺体に対する洗骨を余儀なくされていた状況を示した。このような状況を背景にし、「嫌な思い」「気持ち悪い」「汚い」「見苦しい」といった意識が当事者において強くなり、本格的な火葬場設置運動が始まったが、火葬場で「人を焼く」という行為に対しては、「焼かれるのが怖い」「獣を焼くよう」という反対意見があり難航したという（尾崎 1996:72-75）。

火葬場設置推進派住民の地道な説得の結果、1951年12月に火葬場は設置され、同火葬場では翌年1952年1月に85歳の女性が火葬されている。火葬によって短時間で白骨化する様子を確認し、喜如嘉地区の住民は火葬を受容したという。このような受容の背景について尾崎は、先述したような、白骨化が十分でない骨に対して洗骨を実施しなければならないという洗骨そのものに対する嫌悪感の解消のみならず、火葬を選択することで、白骨化が短時間で完了するという積極的要因もあると捉え、「洗骨と火葬の両者は『水』を用いて『洗う』か、『火』を用いて『焼く』のかという違いがあるものの、『きれいな骨』の実現という共通理論が存在すると考えられる」と述べている。

すなわち、「火葬による処理」と「洗骨による処理」の両者が、「骨と肉の分離の手段」という目的では共通しており、結果として、火葬を施すことにより、魂の浄化・祖霊化の条件である「きれいな骨」が短時間で実現するという認識を人々が持っており、このことが住民の火葬受容につながったと分析している¹⁷。

また、遺体処理の手段として火葬を選択し、骨と肉の分離が物理的に完了しているにもかかわらず、火葬骨に対し、儀礼的な二次葬として洗骨を実施する事例を加藤正春が紹介している。加藤は、火葬が定着してきた段階で創出された、火葬骨に対して「洗骨する」行為、さらに二次葬儀において、洗骨を焼骨に「置換する」行為、洗骨後に「焼骨する」

¹⁶ 新谷らの定義は「遺体処理方法の1つで火によって遺体を焼く葬法」とあるが（新谷・関沢編 2005:124）、本稿では公設火葬場にて実施することを加えて火葬の定義とする。

¹⁷ 火葬場設置が住民に受け入れられた社会的背景が、尾崎の分析通りであれば、一次葬から二次葬までの間に、遺体の白骨化に十分な期間を確保でき、肉と骨の分離が完了した「きれい」な状態で二次葬を迎えることが出来ていれば、火葬場設置運動はさらに難航していたと考えられる。

行為を報告し、沖縄・奄美の人々が火葬を受容する過程で生じた様々な試みを検証した。

加藤によると、沖縄・奄美への火葬の導入について「当事者やそれを取りまく人々の間に、第一次葬儀への火葬導入という、基本的な社会的合意が形成された」と述べている。さらに加藤は、この「社会的合意」について、「第一次葬儀への火葬の導入は、みずからつちかい、今現在そのなかに生きている文化伝統としての複葬体系の破壊」を示すものと捉えた(加藤 2001:7)。このことから、加藤は、沖縄や奄美では矛盾と葛藤の中で火葬が受容されているとし、このような火葬の導入過程で人々は「複葬体系の維持と異なる葬送体系の受容という、相互に排他的な二条件を同時に満たそうとする試みを模索した」と述べ(加藤 2001:7)、葬制の折衷型が出現した背景を分析した。

このような沖縄地域で起こっている葬制変化と地域社会の対応に関する先行研究を踏まえると、現在においても洗骨改葬を伴う葬制を選択することが可能である。与那国島において、当事者による葬制の選択は、加藤の分析によって示された「矛盾と葛藤」のなかで決定されている。

そして、与那国島に限らず、沖縄県の急速な葬制変化に対する「社会的合意」が存在し、地域社会がそれに対応している状況である。そのような状況下では、葬制の変化に対応する過程において発生した「矛盾と葛藤」に適切な対応をするために、地域の慣習や儀礼に関する知識を有する人物や宗教的職能者の存在が、以前にも増して重要となってくる。

2-6. 調査地概要

事例検討の前に、本稿の調査地である与那国島について概要を述べておく。与那国島は八重山諸島に属し、石垣島から 127 km、台湾島からは 111 km に位置する「国境の島」であり、気象条件によっては与那国島から台湾の山脈を見ることが出来る。現在、与那国島には役所等が集中する祖納集落、漁師町の久部良集落、そして過疎化が進む比川集落の 3 集落があり、集落から少し離れた海側に各集落の墓地群が存在している。

与那国島では、毎年、島の人口の約 9 パーセントにあたる 150 人前後の住民が転出し、転出よりやや少ない 130 人前後の転入者がある(与那国町 online:人口動態)。Uターン帰島者もいるが、島外出身者の割合が多く、地元出身者と島外出身者との婚姻も珍しくない。また、与那国町が発表した「将来の人口推移予測」では、2015 年頃から生産年齢人口が減少し、60 歳以上の人口が増加する傾向にある(与那国町 online:第四次総合計画)。

このことは慣習に即した儀礼を実施するにあたり、経済面のみならず、儀礼執行者の高齢化による身体面で問題が発生する可能性を示唆している。また、2016 年 3 月に、陸上自衛隊の与那国駐屯地が久部良集落近くの牧場を利用して開設されたことを受けて、同年 2 月以降、人口は増加しているが、それでも全人口は 1700 人程度である。

島内には高度医療を提供する医療機関がないため、島民が重篤な疾病を患った場合に石垣島や沖縄本島などの医療機関で入院加療するケースが増えている。終末期を島外の医療機関で迎えて死亡した場合、死亡地にて火葬して帰島するか、遺体処理することなく与那国島まで輸送するか、という選択が可能となるが、多くの場合は前者を選択する。現在、与那国島で死亡する事例が減少しているため、葬制としては島外の火葬場における火葬が

主流である¹⁸。洗骨改葬の全体数は減少しているが、住民の中には、火葬ではなく従来の葬制を希望する人もおり、与那国島は、現在でも、洗骨改葬が実施されている数少ない島の1つである。

3. 儀礼経験が豊富な「オガミのひと」の事例

3-1. Y家の家族構成

Y家は与那国島において多くの事業を展開しているため、親族の多くが島内に在住しており大規模なセンコツ¹⁹となった。また、「オガミのひと」を担当したS氏²⁰は、洗骨対象者のY・Mさんと親戚関係にあり、洗骨対象者自身が生前から、S氏に自分の「オガミ」を直接依頼していた経緯もある。

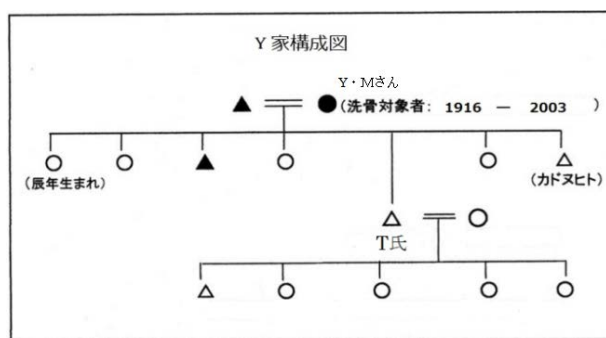


図1 Y家構成図

Y家のセンコツは2009年8月に祖納集落の浦野墓地で実施された。Y・Mさんは、1916年12月に生まれ、2003年2月に与那国島の自宅にて死亡している²¹。

センコツでの中心的な親族は、Y・Mさんから見て次男であるT氏、三男、長女、次女、三女、四女であった(図1)。長男は台湾で幼死しており、T氏が家を継いでいる。T氏は与那国島出身の女性と結婚し、一男四女の子どもがいる。子ども全員が与那国島を離れて生活していたが、最近になって、長男が本土の女性と結婚し家族を連れて帰島している。

センコツの実施に際しては、「暦を読むひと²²」が風水的な暦と干支により「カドヌヒト(縁起のいい人)」と判断したY・Mさんの三男が墓口を開ける役目を担い、Y・Mさんの四人の娘たちは、骨を洗う中心的存在であったが、長女だけは、Y・Mさんと同じ干支の

¹⁸ 人口動態調査の統計によると、与那国島における2007年～2012年までの年間平均死者数は14.8人である(与那国町 online:人口動態)。そして、与那国島診療所の元・医師に対する島民が死亡する「場所」について聞き取り調査を実施したところ、年間死亡者の2/3程度の島民は与那国島以外の土地で死亡していることがわかった。

¹⁹ 与那国島での洗骨の呼称について米城恵は「洗骨を、与那国では『ふちぎらい』と呼び慣わしてきました」と記している(米城 2011:600)。しかし、本調査中「ふちぎらい」という表現を聞くことはなく、調査対象者は洗骨作業から改葬までの行為を一括してセンコツと表現していたため、以下、本稿の与那国島の事例についてはセンコツと表記し、先行研究や事例の分析においては洗骨改葬を適宜用いる。

²⁰ 当時、90歳を越えていた。

²¹ 洗骨対象者は日本統治下の台湾の家庭に奉公に行き、台湾で結婚した。

²² サンジンソウ(三世相)と同じ役割と考えられる。沖縄民俗辞典によると、サンジンソウについて『高嶋易断曆書』や伝統的な曆書で、依頼者の運勢・移転・旅立ちなどの吉凶判断、さらには婚姻・葬式・造墓・家屋新築などの日取り判断を行なう」とある(渡邊ほか編 2008:232)。

辰年であったため、「年回りが悪い」として、作業を見守るだけであった²³。

3-2. 洗骨作業

3-2-1. 棺を運び出す

Y家の墓は墓庭を有する亀甲墓形態の家族墓である。作業は朝5時前、Y・Mさんの三女による墓での焼香から始まり、焼香後、「カドヌヒト」が墓口をハンマーで3回叩き、その後、墓口を開ける作業に入った。工事用の削岩機を用いて、数人の男性遺族で墓と墓口の蓋として使用している「泡石²⁴」を接着してあるモルタルを除去した²⁵。

墓口が開き、T氏が頭から墓内に入り、木製の棺の上においてあった副葬品を取り出し、その後、墓内で棺の蓋を外し、T氏と男性遺族によって棺は墓庭に運び出された。墓口が開き、T氏が墓に入った頃からY・Mさんの娘たちが交互に墓の中を覗き込み、棺が半分ほど出された時点で棺に駆け寄り「おかあちゃん、会いたかったよ」「長い間待たせたね」と泣きながら棺に声をかけて「再会」を喜んでいた。

3-2-2. 骨を洗う

墓庭にトタン板を敷き、男性親族がその上に棺を置き、以降の作業の中心は女性親族となる。Y・Mさんの娘たちが、棺の蓋に、棺内の衣類などの副葬品を移動させた。衣類を着用した状態で白骨化しているため、副葬品のなかに骨が混ざっていないかを確認しながら素手で作業を進めた。この作業中、納棺の際に遺体に着せた着物について「おかあちゃんはこの着物好きだったね」とY・Mさんの娘たちが語っていた²⁶。

棺内の骨と副葬品の分類が終了した後、大きめのプラスチック製の盥に骨を移動させた。この作業は娘たちを含む女性親族が担当し、骨を盥に移す際は、手に取った骨から移動させているため、無造作に骨が盥に納められているが、一番上には頭骸骨が置かれた。女性親族が骨を移動している間に、男性遺族は副葬品と棺を墓域の外で焼却した。ドラム缶を半分に切ったものの上にトタン板を置き作業台とし、その上に使い古した日常使いのバスタオルなどを敷いてから水洗いが始まった。骨の入った盥の中に水を注ぎ、長女を除く3人の娘たちを中心に女性遺族が洗骨を実施した。

清拭用の盥は二つ用意され、1つは水洗い用の大きめの盥で、もう1つは「花酒」とよばれる60度の泡盛での二度洗い用であった。運び出された骨は最初に水洗いされ、順次、花酒の入った盥に移された。花酒の入った盥では頭蓋骨から始まり、大腿骨や上腕骨の順で

²³ この「年回りが悪い」とどのようなことが懸念されるのかと質問したところ、「よくわからないが、あの世に引っ張られると言われている」とのことであった。

²⁴ 琉球石灰岩の一種。

²⁵ 除去作業開始から約30分後の5時30分に墓を開くことができた。昔なら漆喰を使っていたため、もっと簡単に墓を開けることができたのだが、漆喰を入手することが困難になり、モルタルを使用するようになったため大掛かりな作業となった。

²⁶ 骨や副葬品に接する場面で「おかあちゃんはこの着物が好きだったね」などと遺族間で洗骨対象者に関する記憶を再確認の様子も見られた。このようなことから、遺族にとってセンコツは経済的にも人的にも相当な負担であるが、センコツ作業を通じて洗骨対象者との「再会が可能となる場」であるといえる。

娘たちの手によって洗われた。花酒で洗う段階で、Y・Mさんの孫娘たちは「積極的に参列するように」と彼女らの母親に言われ、作業の輪に加わった。その後、水洗いが概ね片付くと、作業を見守っていた遠縁に当たる他の女性遺族 5~6 人も花酒での洗いに参列するようになった。棺を墓庭に移動してから約 30 分後に、花酒での骨洗いは終了し、盥の中に小さな骨が残っていないかどうか注意深く観察しながら、水を墓域の外に捨てた。

3-2-3. 骨の清拭

娘たちが、トタン板の上を水拭きし、乾いた別のタオルを敷いて、骨を形状で分類して並べた。「遺体を燃やさないで欲しい」という Y・Mさんの遺言があったため、タオルで拭いて乾燥を試みたが、思うように乾かず、線香着火用の小型ガスバーナーを用いて三女が骨を炙り、その後、タオルで拭くという手段をとったが、小型ガスバーナーの火力では作業効率が上がらなかった。そこで、T氏は、Y・Mさんの「燃やさないで」という遺言を十分理解しながらも、弔事は「下げ潮」で実施するという慣習を優先する判断をし、やむを得ず、副葬品を燃やすために用意した大型ガスバーナーを用いて乾燥を試みた。



写真 1 厨子甕と墓内部 (筆者撮影)
(名前表記部分は筆者により画像処理済)

この行為に対して、四女は「母親の遺言を尊重していない」と納得いかない表情を浮かべたが、ガスバーナーの利用が「使用目的が焼骨ではないため遺言の範疇である」と年長者の遺族が判断し、以後、表立った異論は出現しなかった²⁷。

大型ガスバーナーを用いたことで作業は大幅にスピードアップした。T氏が大型ガスバーナーで骨に付着した大方の水分を除去し、Y・Mさんの娘たちと女性親族が、手に取った順に骨をタオルで拭いて仕上げた。

水洗いからこの骨拭きまでを娘を含む 10 人程の女性親族が実施し、男性親族は墓域外で副葬品を焼却する仕事に従事していた。

3-2-4. ジーシゲーム (厨子甕) に納めて墓内に安置

骨拭きが終了し、ジーシゲーム²⁸に骨を納める作業に移った。T氏が大腿骨から納め始め、最後に頭蓋骨を収めた。ジーシゲームを墓室に収める前の作業として、男性親族が、棺がおいてあった墓内の「シルヒラシ²⁹」に海岸から拾ってきた新しい砂を撒き「場」を

²⁷ この日の与那国島の干潮は 8 時 45 分であった。

²⁸ 沖縄民俗辞典では「沖縄で、洗骨した遺骨を納める蔵骨器」とある (渡邊ほか編 2008:279)。Y家のジーシゲームは那覇で購入し、火葬していない骨を納めるため大型のものであった (写真 1)。

²⁹ 白骨化するまでの遺体を安置するスペース。

整えたのち、棺を運び出す際に移動させた「丸い石³⁰」を墓内に戻した。参列者は、この石は「台湾で亡くなった長男の代わりではないか」と話した。墓内には茶碗などの日用品や未開封の泡盛が納められており、その墓内の泡盛は、T氏の手によって取り出され、代わりに新しい泡盛が墓内に入れられた。

一方、ジーシゲームには、自宅に保管していたY・Mさんの愛用品が娘たちによって新たに納められ、その後、ジーシゲームは新しい砂によって「場」が整えられたシルヒラシの中央にT氏の手によって安置された(写真1)。ジーシゲームが墓内に安置された後に、三男を中心とした男性親族が墓口を開くときに出たモルタルの破片を隙間に埋めて密閉し、作業で汚れた墓前を、手の空いている女性親族が清掃し、香炉等を整えたころに、「オガミのひと」のS氏が到着した。

3-3. センコツのオガミ

3-3-1. センコツの焼香

男性親族が簡易テントで日よけを作り、女性親族の手によって儀礼の準備が進められた。

墓口前の清掃が終了し、石製の香炉が墓口の前に据えられ、儀礼用に三基のクバ香炉³¹とS氏のためのゴザが用意された。

儀礼用のクバ香炉が据えられた後は、S氏から親族に指示を出す形式でS氏の「オガミ」が始まった。T氏が「神様用の白紙」を、墓口を背にして左側の墓門内側にて燃やし始めた。親族の説明によると「白紙は神様の通帳」といい、これから燃やす「ウチカビ(神銭)³²」に書かれている金額を記録する紙として、神様のもとに送る意味があるという。神様の「白紙」に続いて祖霊用のウチカビ2束がS氏の前に用意された。S氏はウチカビを前にして約60秒間、島言葉で唱えながらオガミをした後、娘たちに対して、石製香炉前の酒を「神様に届くように」という目的で燃やすように指示した。そのあと、墓口前に白い丸団子、カマボコ、豆腐、肉、砂糖菓子、団子、煮物が供えられた。

S氏の前に用意されたウチカビには「洗骨の焼香」と「マリデヌ神³³」と宛名書きされており、S氏はこの二束のウチカビを確認しながら折り目を変え、「神様用の白紙」でウチカビを挟んで燃やすようにT氏に指示した。このとき、供物の酒も一緒に燃やした。次に、同じくS氏の指示で、供物の団子と煮物を次女が1口ずつ燃やし、1口ずつ燃やした団子と煮物の残りは再び白い丸餅などと共に墓口に供えられた。

3-3-2. 参列者の焼香

7時40分、S氏が持参した香典(現金)とウチカビのセットを供えたことを契機として、クバ香炉を墓口前に戻し、参列者による焼香が順次始まった。Y・Mさんの四女が小型ガ

³⁰ このような行為について森田は「タマシクミ(魂籠め)」とよばれ、「海や旅先で遭難して、遺体が見当たらずときは、霊魂になぞらえ、海辺から小石の一塊を拾い、木箱へ入れては墓室へ納める」と述べている(森田1999:646)。

³¹ クバの葉と海岸の砂を用いて作られた香炉

³² 死者があのお世で使うお金で、燃やすことによって死者に送ることが出来る。

³³ 自分が生まれることに関与した神とされる。

スバーナーで線香に火をつけて、親族や知人など 50 人程度の参列者に渡していた。参列者が多くなり、線香を立てるスペースがなくなったので、その場でクバ香炉を作成して対応した。7 時 48 分に、参列者の焼香が終わり、参列者や Y 家が用意したウチカビと供物の酒を燃やし、その後、先ほどと同様に、団子と煮物を一口ずつ燃やし、香典を下げ、S 氏が短いオガミをしてから、供物を片付けた。

3-3-3. 祖霊への供物

8 時 00 分、クバ香炉の線香を整えてから墓に納められている Y・Mさんの夫と Y・Mさん、Y・Mさんの夫の両親、兄弟、子どもなど 12 人へのオガミとなる。12 人分の膳を S 氏の指示で娘と孫娘が用意した。

クバ香炉を移動させて、ゴザを追加し、墓口前に、小皿に分けて供えてあった白い丸餅、肉、砂糖菓子を下げて、12 人分の膳を墓口の前に並べた。12 人のうち、Y・Mさんの夫と Y・Mさんを除く、10 人は 33 回忌を終えているので、本来、膳を用意する必要は無いが墓を開けたので用意したという。膳の内容は米飯、マグロの刺身、煮物（カマボコ、冬瓜、牛肉、豆腐など）で、供物の内容物は 12 膳ともすべて同じであった。そして、8 時 17 分、S 氏による短いオガミのあと、膳は片付けられた³⁴。

3-4. 墓域での法要

3-4-1. ティガラの神へのオガミ

8 時 20 分、墓域での 7 回忌法要の準備が始まった。手の空いている女性親族が、膳のために敷いたゴザを撤去し、クバ香炉を 3 基設置した。

墓口前の石製香炉に「ティガラヌ神³⁵」への線香を立て、S 氏が約 60 秒のオガミをしたあと、「墓の願い」と書かれた白紙を手の空いた親族が燃やし、その後、墓の祝いである「ミシキ（三式）」とよばれる供物を S 氏の指示で親



写真2 ミシキ（三式）とよばれる供物（筆者撮影）

族の女性が配置した。「ミシキ」には五つの膳が用意され、墓口に近いところから順に「一の膳」、「二の膳」、「三の膳」、「四の膳」、「五の膳」と並んだ（写真2）。

一の膳は、榊のように差したクロトンが 2 対で奥の列、次列に洗い米、生米、3 列目に泡盛、にごり泡盛、泡盛、4 列目に生米、塩、生米の小皿、五列目に紅白の蓋をした徳利とグラスが並ぶ。二の膳は、白い丸餅、三種の吸い物（肉、カマボコ、豆腐）であり、三の膳

³⁴ 後述する T 家の事例では、このような膳は参加者に振舞われた。

³⁵ 土地の神様と位置づけられている。

は、カマボコ、豆腐、昆布、砂糖菓子などが並ぶ。四の膳は、一升の生米と1キロの食塩、五の膳は生の牛肉の塊であった。

「ミシキ」の備えが終了し、線香を立てたことを合図にS氏はオガミを始めた。オガミの言葉の中に、与那国島にある御嶽、海岸や山の名称、十二支、食べ物などの名前が盛り込まれている。墓口前での「ミシキ」のオガミ終了後、女性親族は膳に乗せられた供物を下げた。

3-4-2. その後の「オガミ」

8時56分、墓口前と同様に、墓の「屋根」の上にも「ミシキ」を供えた。墓上での準備が完了するとS氏はオガミを開始し、このオガミは9時10分から約8分の時間を要した。

オガミの途中で、S氏は「墓の上百万」、「天お宮二百万」と記載されたウチカビや酒を燃やすように親族に指示していた。墓上でのオガミ終了後、左右の墓門で焼香の準備をし、墓門に向かって供物を供えた。墓門での供物は、左右一對の「フタシキ（二式）」とよばれ、供物の内容はミシキから牛肉を外したものであった。



写真3 キノダイノオガミ（筆者撮影）

墓門でのオガミが終了すると、次は、「ニヌファノオガミ³⁶」の準備に移った。墓庭内のニヌファの方角に用意された供物は精進料理となるためミシキから牛肉と肉の吸い物が外された。ここでのオガミも約4分と短いものであったが、オガミ終了後、「ニヌファコウデニヌ神」と書かれた白紙を燃やし、このオガミをもって墓域内でのオガミは終了した。

最後に、墓域の外で海に向かって、「キノダイ（木の代）ノオガミ」が実施された³⁷（写真3）。「キノダイ」とは建築材料や食料などのことを指している。与那国島では、これらの品々は島外から海上経由で取り寄せとなるため、海の見える場所で、資材等が無事に手に入ったことに感謝して、「布一反」「麻の反物」「米一斗樽」「なべのバリ³⁸」などの建築資材を象徴するものを供えた。

10時8分、墓域における初日の法要が終了した。洗骨作業から「キノダイノオガミ」が終了するまで、約5時間を要した。このような長時間に及ぶ理由について、Y・Mさんの四女は「与那国は『神の国』だから簡単にはできない（簡素化ができない）」と述べた。

³⁶ 沖縄民俗辞典によると、ニヌファとは北の方角を指すが、磁石で計ることで決まる自然方位とは異なり、実際地域社会が生活の中で構築した民俗的方位で、自然方位の北から東方へ30度から40度ずれている（渡邊ほか編 2008:461）。

³⁷ 「キノダイ（木の代）ノオガミ」は日光を遮ってはいけないといわれているが、当日は非常に日差しが強かったため、高齢であるS氏の体調に気を使った洗骨対象者の三女がS氏の後ろに控えることで自分の影をS氏の背中に作った。

³⁸ 研磨が未完成な鍋などの加工面に付着している金属の出っ張りのこと。本事例ではそれらを模した金属製ネジを供えていた。そして、「なべのバリ」は1組12個のセットで2組であり、「12」という数字は干支を表していると洗骨対象者の三女は話していた。

初日の墓域における儀礼が終了した後は、自宅でY・Mさんの死霊を迎える「シカイ（お迎え）」の迎え火を玄関で焚いた。その後、夕方から「ドゥナガマチ（夜中祭）³⁹」という儀礼が始まり、同時に、夕方からは、翌日の準備をするために、供物や参列者への配膳や香典返しの準備を親族の女性によって喪家の台所で行われた。翌日、S氏がY家に到着したあと、Y家の仏壇前で引き続き7回忌法要を実施し、「トゥビドゥヤ⁴⁰」を用いた吸い物を参列者が食したあと、玄関で送り火を焚き、墓域に移動し、餅、刺身、煮物、カマボコなどの供え、最後の焼香を実施し、午後3時前に法要が終了した。

4. 霊的能力を持つ「オガミのひと」の事例

4-1. T家の家族構成

本章のT家は、前章のY家に比較すると参列者数は少なく、小規模のセンコツとなった。主となる洗骨対象者は1992年に死亡しているT・Sさんであった。また、T家の事例は、T・Sさんのセンコツと年忌法要だけでなく、T・Sさんより以前に死亡した死霊の年忌法要も同時に実施した。

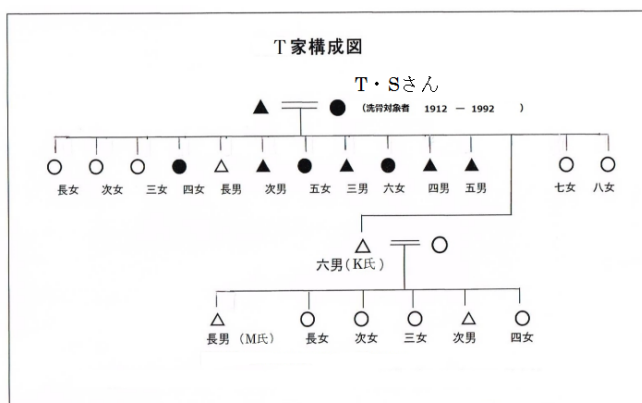


図2 T家の構成図

T家の「オガミのひと」は洗骨対象者のT・Sさんから見て孫にあたる40歳代前半のM氏であり儀礼経験は少ないが、数年前から「死霊の声を聞く」という霊的な能力を保有していた。

T・Sさんは1992年1月1日に与那国島で死亡している。T・Sさんの夫は1966年1月13日に那覇で死亡し、すでに火葬処理されていたため、T家にとっては1965年に死亡した三男以来のセンコツとなる。T・Sさんと夫の間には六男八女の子供がいたが、長男は事情があつて疎遠となっており（図2）、次男、三男、四男、五男、四女、五女、六女はすでに死亡している（表1）。分家した四男と他家に嫁いだ五女を除く、5人分の骨は両親が入っている墓とは別の墓に子供たちだけが納

表1 T家における子供の死亡年と死亡順

	死亡年	死亡順	享年	その他
次男	1945年	2	7歳	
三男	1965年	4	23歳	
四男	2001年	7	52歳	分家後に死亡
五男	1951年	5	2歳	
四女	1936年	1	6ヶ月	
五女	1990年	6	50歳	婚姻後に死亡
六女	1946年	3	2歳	

³⁹ T氏の妻はこの儀礼について、親族だけで実施され、「7回忌の前夜祭」のような位置づけであると述べた。

⁴⁰ 死霊があゝの世に帰るときに乗っていくとされる鳥で、西の方角に向けて供える。

骨されていた。

T・Sさんの六男で喪主のK氏、七女、八女と、それぞれの配偶者と子供が今回のセンコツに参列した。K氏には二男四女の子供がおり、与那国島には長男M氏、次女、次男、四女が在住し、三女は石垣島に、長女は那覇に在住している。M氏が墓口をあける「カドヌヒト」と「オガミのひと」の2役を担い、M氏と同様に霊的能力を有するM氏の妹(K氏の長女)がM氏のサポートを実施したが、イニシアチブを持って儀礼を進行し死霊の声を参列者に伝えていたのはM氏だけであった。このことから、あくまで「オガミのひと」はM氏1人であり、霊的能力を保持していても長女はその立場にはないといえる。また、M氏の父であるK氏は喪主の立場にあったが、儀礼進行をM氏に任せていた。

4-2. T・Sさんのセンコツ

T家にはT・Sさんの四女、次男、三男、六女、五男が、それぞれセンコツ後に納骨された古い墓と、那覇で死亡し火葬されたT・Sさんの夫の骨と、与那国島で死亡したT・Sさんの遺体が納められている新しい墓の2つがあった。

2013年4月25日、8時15分からT・Sさんの子供たちが入っている古い墓の前で短いオガミをM氏が行い、墓前に酒と生米と洗い米の入ったビンシー(瓶子)⁴¹を置き、約2分のオガミをした後、生米、洗い米をそれぞれ一掴みし、右隅と正面に供え、その上に酒を少し注ぎ、その後、ハンマーで墓口を3回叩いてから墓口を開けた。そして、古い墓の墓口を開けたままの状態、T・Sさんの夫(火葬済)とT・Sさんの遺体が入っている新しい墓に移動し、T・Sさんのセンコツが始まった。

8時30分、T・Sさんが安置されている墓の前でオガミを始めた。先ほどと同様に、M氏が、ビンシーを用いたオガミを行った後、ハンマーで3回叩き、墓口を開ける作業に入った。約30分後の午前9時に墓口が開き、喪主の六男K氏が藁に火をつけ、魔除けの目的で墓室内を燻した。

墓の中のものに最初に手を触れるのは、「カドヌヒト」と「オガミのひと」を兼任するM氏であった。M氏によって墓庭に運び出された木製の棺は、納棺から21年経過しているため、朽ち果て原形をとどめず遺体があらわになっていた。T・Sさんの遺体は仰臥位で膝を曲げた状態で納棺され、棺の上には位牌、花瓶、香炉、コップ、湯呑み等が置かれていた。また、棺の上の副葬品以外に、日常使いの茶碗や箸なども墓から出されたとき、21年前の記憶を思い出すように「こんなに小さい棺だったんだねえ」という語り参列者間で交わされた。

約40分かけて衣類、ゴザなどと骨を分類し、骨は盥に移し、それ以外のは墓域の外で焼却された。第3章のY家の事例とは異なり、洗骨作業は女性のみではなく、男性も加わった。

水洗いに先駆けて、喉骨(第2頸椎)を他の骨に混ざらないように移動させ、その後、手に取った骨から洗い始めたが、喉骨以外の骨を特別扱いすることはなかった。洗骨作業の場には学童期の子供も同席し、M氏が「お父さんのオバア(祖母)だよ」と言いながら

⁴¹ 携帯用の御願道具箱のこと。

子供に見せていた。2度の水洗い後、未使用のタオルを用いて骨の水分を拭き取り、その骨を盥に移した。拭き取った骨の入った盥に花酒を注ぎ、清拭したあと、トタン板の上に順次移し、すべての骨を清拭し終えてから、喉骨だけあとから判別できるように、ほかの骨からすこし離して大型ガスバーナーで焼骨した。

T家が大型ガスバーナーでの焼骨を採用した時期は不明だが、喪主K氏は戦後から実施していたと話し、先に死亡したT・Sさんの子供たちの骨もセンコツの過程において焼骨したという。

15分以上かけて火葬と同等程度まで焼骨し、熱が冷めてから箸で骨壺⁴²へ納骨した。火葬場の所作に見られる「骨上げ」に相当する拾骨は、最初の3骨片だけ、骨を拾う人、受け取る人、納骨する人の3人で実施し、大腿骨、脛骨など足の骨を3回箸渡し、3つの骨片を拾骨した。その後は、遺族が各々で頭蓋骨と喉骨以外の骨を拾骨し、その次に頭蓋骨を拾骨し、細かい骨を流し入れた。一番上に喉骨をのせて蓋をし、センコツは午前10時過ぎに終了した。

4-3. 遺骨の合祀と法要

T・Sさんのセンコツが終了した後、5人の子供が納骨されている古い墓に移動し、遺骨を新しい墓へ移す儀式が実施された。

改めて、先ほどと同様に、ビンシーを用いたオガミを行い、その後、M氏が墓に入り、5人の骨壺を取り出した。納骨当時、十分な骨壺を用意できない時代であったようで、蓋と骨壺が附合しない状態で保管されているものや、壺が破損していたりして、5人の骨のうち、T・Sさんの次男、四女、六女の3人分の骨が水に浸かっていた。そのため、その3人分の骨に対し、それぞれ個別にガスバーナーを用いて再度、焼骨した。そして、これらの骨を骨壺に移す際も、T・Sさんと同様の手順で実施した。



写真4 合祀後の墓室内（筆者撮影）

その際、破損していた骨壺は廃棄し、急遽、骨を入れるためのプラスチック容器（漬け物用の容器）を3個購入し、その容器に名前と命日をそれぞれ記入して納骨した⁴³。この、急遽、プラスチック容器を骨壺として代用することに対して、参列者から「漬け物容器でいいのかな」という意見もあったが、その後、M氏は「濡れていて嫌だった。乾燥してくれてありがとう」と死霊からのメッセージを受け取ったことを参列者に伝えていた。それぞれ、プラスチック容器に納められた子供たちの骨を、両親が収められている新しい墓へ移動する際は、黒い傘で太陽の光から隠すようにして、兄弟⁴⁴と喪主K氏の妻が抱えて運

⁴² Y家ではジーシゲームと呼んでいたがT家は骨壺と呼んでいた。

⁴³ 3人分の焼骨、拾骨も骨が混ざらないように配慮していた。

⁴⁴ 喪主K氏を含む洗骨対象者の子供。

んだ。

合祀後の骨壺の配置は、女性が左側で男性が右側であった。上段左にT・Sさん、右にT・Sさんの夫が安置され、子供世代は下段に安置された。そして、下段左奥が1936年に死亡した四女、手前が1946年に死亡した六女、右側奥が1945年に死亡した次男、真中が1951年に死亡した五男、手前が1965年に死亡した三男の順番で納骨された(写真4)。

12時頃に墓口を閉じる作業を終了し、墓前の香炉の砂を取り換えてから墓での法要へと移行した。合祀終了後、刺身、白米、汁物、漬物の膳を納骨されている人数分を供えて短いオガミをし、オガミのあと、膳の食材は破棄することなく遺族が食した。このとき、供物として出された膳の食材を墓で食べる行為について「みんなが食べてくれてうれしい」と死霊からのメッセージをM氏は受け取ったという。

墓で供えられた膳を食したあと、参列者が持参した菓子など供え、参列者が焼香してセンコツは13時30分頃に終了し、その後、自宅に移動して年忌法要が行われた。今回の年忌法要では、T・Sさんの7回忌と13回忌、T・Sさんの夫の25回忌と33回忌、T・Sさんの三男の25回忌と33回忌、T・Sさんの五男の33回忌がそれぞれ実施された⁴⁵。



写真5 33回忌の膳(筆者撮影)

霊魂を迎える「ンカイ(お迎え)」の迎え火を玄関で焚き、仏壇前に「ミディヌク⁴⁶」や「トゥビドゥヤ」といった法要の象徴物が用意された。まず、T・Sさんの7回忌の供物が供えられたあと、参列者の焼香となった。

T・Sさんの7回忌の焼香が終了すると、同じくT・Sさんの13回忌用の供物が新しく供えられ、先程と同様に、参列者が焼香した。13回忌の供物が下げられたあと、1992年に死亡したT・Sさんの夫と、1965年に死亡

した三男の25回忌の供物が用意された。13回忌までと異なり、25回忌からはお祝いとなるので、膳の御飯が紅白となった。

供物を供え終わると、7回忌と13回忌の時と同様に参列者が焼香を行う。最後にT・Sさんの夫、三男、1951年に死亡した五男の33回忌用の膳が用意された。33回忌は、最終年忌であるため、さらにお祝いの度合いが強くなり、御飯が赤飯となった(写真5)。そして、33回忌法要に対する参列者の焼香が終了すると、最終年忌に対するお祝いの「ウタシ

⁴⁵ 遺族の意思としては7回忌に合わせて洗骨改葬をしたいと考えていたが、様々な事情で20年以上もの間、洗骨改葬が実施できなかった。一番新しい死者であるT・Sさんのセンコツが終了しないと先に死亡した人の13回忌、25回忌、33回忌の法要を実施することが出来ないという理由は明確にはならなかった。しかし、島民によって「それとこれは別物だから理解できない」という語りと「うちも年忌法要が滞っている」という語りも混在しており、この事象の位置づけは今後の課題となる。

⁴⁶ 施餓鬼に対しての供物。

ヤ（唄者）」が念仏歌を奏でて、初日の年忌法要が終了した。

翌日、10時頃から参列者が集まり、10時30分頃から前日と同様に7回忌から33回忌までそれぞれに膳を用意し、その都度、焼香し、最後にウタシャの演奏が行われた。この日、前日には用意されていなかった、あの世の税の番人とされる「ブス」への膳が供えられていた。このことについて、前日の夜に死霊から「ブスの膳がないから用意なさい」と叱られたとM氏は話した。年忌法要の終盤に、「トゥビドゥヤ」を用いた吸い物を参列者が食したあと、玄関で送り火を焚き、墓域に移動し、餅、刺身、煮物、かまぼこなどの供えをし、最後の焼香を実施し、午後4時前に終了した。

5. 与那国島のセンコツ事例にみる遺族意識と対応

5-1. センコツのプロセスにおける2事例の比較

第3章と第4章で紹介したY家とT家の2事例のセンコツのプロセスを比較するために、まず共通点についてまとめる。暦に従い「カドヌヒト」を定める、墓を開ける時に墓口を3回叩く、洗骨に水と泡盛を用いる、乾燥させる、納骨する、という作業や、その後の年忌法要の供物の種類は概ね共通している。また、センコツにおける役割分担について、Y家とT家の2事例とも、墓口を開ける担当者として「カドヌヒト」を選出している。

次に、2事例の異なる点について、特徴的な部分を比較する(表2)。Y家のセンコツは、7回忌の年で、暦に照らし合わせて適切と思われる日を選んで実施しているが、T家のセンコツは死後21年でのセンコツとなった。T家の遺族もY家と同様に7回忌のタイミングでセンコツを実施したいと考えていたが、墓口の方角、喪主の干支などを暦と照らし合わせ、センコツには不適切な日取りという「暦を読むひと」の判断や、親類に不幸が生じるなどの理由から先送り

を余儀なくされていた。また、Y家の事例では、禁忌事項として洗骨対象者と同じ干支の長女が骨を洗う作業から外されていた。これらのことは、儀礼における暦の重要性の表出といえる。

表2 Y家とT家のセンコツにおける対比

		Y家	T家
①	センコツの時期	7回忌法要にあわせて	死後21年目
②	カドヌヒト	洗骨対象者の三男	洗骨対象者の孫
③	骨を洗う人	女性親族が実施	性別に関係なく親族が実施
④	特定の部位へのこだわり	特にない	第2頸椎を「喉仏」として扱う
⑤	ガスバーナーの使用目的	骨の乾燥	完全な焼骨
⑥	副葬品の扱い	可燃物はガスバーナーで焼却	
⑦	オガミのひとの特徴	霊的能力はないが経験豊富	経験は浅いが霊的能力を保有

そして、「骨を洗う」という点で両家には相違点が見られた。Y家の事例は、実際に骨を触り、洗う作業をしていたのは洗骨対象者の娘たちを中心とした女性親族であったため、洗骨作業は主として女性の役割という認識がY家にはある。しかし、T家の事例では、洗骨作業を男女関係なく子供や孫といった直系縁者が担っており、洗骨作業が女性の役割と

いう認識はない。

さらに、特定の骨に対する扱いとして、Y家とT家では相違点があった。Y家の洗骨作業において、最初に骨を洗い出したのは3人の娘たちであった。四女が母親の面影を懐かしむように頭蓋骨を入念に洗っていたが、頭骸骨に対して特別な行為が行われたわけではない。しかし、一方で、T家の事例は、喉骨をセンコツ開始時から選別し、ガスバーナーによる焼骨の際にも、燃えすぎて形状が崩れないように配慮していた。そのように扱われた喉骨は、納骨時、頭蓋骨の上に「のど仏」として置いており、このことは仏教的要素を取り入れた事例といえる。

また、Y家とT家の事例からガスバーナーの使用目的と洗骨作業における位置づけをみる事ができる。両家の事例から、ガスバーナーの使用目的は、「洗う」ことによって濡れた状態の骨を効率良く乾燥させる、あるいは、完全に焼骨することで骨量を減少させ、墓内の限られたスペースに効率よく納骨するなどである。そのため、2事例の洗骨作業におけるガスバーナーの位置づけは、第2章2-5で加藤が指摘した、洗骨を焼骨に「置換する」行為とは異なる。つまり、2事例を見る限り、与那国島のセンコツでは、水や泡盛で「洗う」行為が重要であり、ガスバーナーの使用は、骨を洗った後の作業に関する便宜上の手段と考えることができる。

このように、2事例のセンコツのプロセスを踏まえると、与那国島の洗骨改葬を含む一連の死者儀礼において、両家の遺族が共通して維持しようとする要素がみえてくる。

5-2. センコツにおいて維持しようとする要素

センコツのプロセスにおいて、「7回忌に合わせて実施したい⁴⁷⁾」という洗骨改葬の実施時期、「墓口を3回叩いてから開ける」「洗骨に水と泡盛を用いる」「乾燥させてから納骨する」という手順、供物の準備などは維持しようとする要素といえる。そのなかでも、供物の準備と差配は、遺族のみでの実施が困難であり、近隣住民の協力が不可欠となる。

Y家の事例において、Y家の喪主であるT氏の父親は那覇で死亡し、火葬後に与那国島へ帰島している。このことを踏まえ、T氏は、「火葬のほうが簡単」という認識を持っていた。しかし、洗骨対象者である母親の「燃やさないで欲しい」という遺言を尊重して複葬を選択した⁴⁸⁾。そして、今回のセンコツと7回忌法要のために、1年前から牛を飼い、家族で話し合って準備を進め、一連の儀礼に用いる大量の食材を管理していた。そして、食材を調理するのはT氏の妻の役割であり、洗骨対象者の娘たちとT氏の娘たちが、そのサポートをした。洗骨改葬の前日から近隣住民を含む女性達がカマボコ、サーターアンダーギー、牛の腸を具とした中身汁を大量に仕込む一方、T氏の経営する会社の従業員を含む男性達は約1トンもの牛肉の塊を、牛刀を巧みに使って小分けして、直径1メートルほどの大鍋

⁴⁷⁾ T家も7回忌での実施を望んでいたが、与那国島の慣習と照合した結果、死後21年目の洗骨改葬となっている。これも島の慣習へのこだわりといえる。

⁴⁸⁾ 2事例の参列者に、自分の時はどのような葬制を希望するかと聞いたところ、高齢者ほど「昔はみんなセンコツだったから、事情が許せばセンコツして欲しい」という回答が多かった。このことは第2章2-5で示した葬制に変化に対する「矛盾と葛藤」であるといえる(加藤2001:7)。

で煮るという力仕事を担当した。また、T氏の妻は墓でのセンコツを含む一連の儀礼中でも、自宅にて供物の料理を担当し、裏方に徹していた。このことについてT氏の妻は「本当はお墓に行って参列したかったけど、とてもじゃないけど準備が大変で」と話していた。

一方、T家のセンコツは比較的少人数で実施され、墓域での供物の全体量がY家に比較すると少ないため、T家の喪主K氏の妻も洗骨改葬から参列することができた。しかし、洗骨改葬後に実施した7回忌から33回忌までの各種年忌法要では、多くの弔問者が自宅を訪れるため、供物の準備、香典返しなどの対応に女性親族と手伝いの近隣女性住民は追われていた。また、年忌法要の供物はその対象者と年忌ごとに異なるため、混乱を回避する目的で、過去の写真や配置などを確認しながら進行していた⁴⁹。

つまり、Y家の喪主であるT氏の妻が、過不足のなく供物を準備することを重要視して、墓域での儀礼参加を断念していることや、T家の事例において、儀礼参列者や手伝いの近隣住民が記録を参考に過去の事例と照合しながら儀礼を進めていたことから、地域住民の意識には、慣習に従って準備をし、自分たちのみならず、次世代においても慣習を維持し、変化を求めない姿勢がみえてくる。

第2章2-5で示したように、社会変容のなかで、葬制は複葬から単葬に変化し、地域住民は「矛盾と葛藤」のなかで対応してきた。しかしながら、社会変化のなかでダイナミックに変化する葬制と比較して、遺族の裁量で定期的実施する各年忌法要は、社会変容の影響が少ない部分である。第3章3-4-2で示した「与那国は『神の国』だから簡単にはできない（簡素化ができない）」という遺族の発言は、変化を求めず、与那国島の慣習に則した年忌法要を実施するという遺族意識の表出と考えられる。

5-3. 想定外の状況に対応する宗教的職能者

上述のように、年忌法要における一連の準備と差配について、大きな変化を求めないという点でY家とT家は共通している。しかし、場合によっては、儀礼の途中で、臨機応変な対応を求められることもある。Y家の事例では、水と泡盛による骨への清拭後のガスバーナーを使用する場面において、そして、T家の事例では子どもたちが納められていた墓から骨を取り出した場面において、それぞれ想定外の事態に直面した。そこで、そのような想定外の状況における対応の事例から、儀礼に関する知識を有する年長者や宗教的職能者の存在意義について検討する。

Y家におけるガスバーナーの使用目的は焼骨ではなく乾燥であり⁵⁰、その背景には洗骨対象者が遺言として「遺体を燃やさないで欲しい」と語っていたからである。当初は、小

⁴⁹ 洗骨改葬と一連の年忌法要において、遺族は写真やビデオを用いて撮影していた。このことは記念撮影の意味を超えて、次回のための新たな記録でもある。そのため、このような各年忌法要を含む儀礼の場は、様々な所作を次世代に伝える場所といえる。

⁵⁰ 米城恵は与那国島で1997年1月に実施された洗骨改葬のなかで、洗骨したあとガスバーナーを用いて骨に火をあてる行為について記述している。米城は「洗い上げたあと、今度は地酒でもう一度洗い、白紙や白布で丁寧に拭き、さらに火をあてて浄める」と記載されているだけであるが（米城2011:600）、「火をあてる」という表現から乾燥程度の火力であると推測できる。また、「浄める」が洗淨を意味しているか、ケガレを除去することを意味しているかについて米城の記述からは判断できない。

型のガスバーナーで乾燥させる予定であったが、時間的制限を考慮して、喪主T氏の判断で大型ガスバーナーを用いて乾燥させることになった。主として棺桶や副葬品を燃やすために用意した大型ガスバーナーであったため、「骨を燃やす」という印象を持った四女が「遺言を守らない」と異議を唱えた。しかし、喪主T氏は、儀礼に関する知識を有する年長者の遺族から、「使用目的が焼骨ではないため遺言の範疇である」と合意を得て、大型ガスバーナーによる乾燥を実施した。骨には、水洗いのあとに用いたアルコール度数60度の泡盛が付着していたため、やや黒く焦げたように骨表面は変色してしまった。しかし、大型ガスバーナーの使用目的が乾燥であるため、火葬骨と同等まで焼骨することはなく納骨し、その後、新たな異論が出ることもなくセンコツを終了することができた。

Y家では、骨の乾燥目的でガスバーナーを使用する場面で「遺言を守らない」という理由から諍いが起きたが、儀礼の知識を有する年長の参列者と協議の上で解決している。Y家の洗骨作業中に、宗教的職能者の参加はないが、儀礼に関して知識を有する年長者が、「遺言の範疇」という判断をすることで、新たな異論の発生は抑制された。このことから、儀礼に関して知識を有する年長者は、諍いの調停役としての役割を果たしていたといえる。

一方、T家では大型ガスバーナーで「焼骨する」ことに対して特段の対立は生じていない。T家において直近のセンコツは1965年に死亡した三男(喪主K氏の兄)の事例であるが、これ以前のセンコツの際にも焼骨していたと喪主K氏が語っていた。従って、T家ではセンコツの一過程としてガスバーナーによる焼骨が組み込まれており、参列者間でも共通理解が確立されていたと考えられる。T家では、骨を水と泡盛で洗ったあと、大型ガスバーナーで火葬骨と同じ程度まで焼骨した。火葬骨と同等に脆くなった骨を砕くことで、小さな骨壺⁵¹にすべての骨を納めることができた。

Y家と異なり、T家では、「カドヌヒト」と「オガミのひと」が同一人物であるため、洗骨作業の段階から宗教的職能者が参加していた。洗骨作業では、ガスバーナーの場面を含めて諍いは発生しなかった。しかし、子供たちが納骨されていた古い墓を開けた際に、想定外の出来事として、雨水による骨壺への浸水があり、骨が濡れた状態であることが判明した。そのため、急遽、予定を変更して、その濡れた骨を焼骨することとなった。さらに、骨壺も、急遽、用意する必要に迫られたため、プラスチック容器で代用することとなった。

このときのプラスチック容器での対応について、参列者からは、「漬け物容器でいいのか」と不安の声が出ていた。しかし、その後、「オガミのひと」であるM氏が、「濡れていて嫌だった。乾燥してくれてありがとう」という死霊の言葉を遺族に伝えることで、想定外の出来事に「正しく」対応したことを参列者に印象付けた。さらに、参列した遺族は、死霊からの感謝の言葉を受けて、自らの責務を果たしたという安堵感を得ていた。

このように、Y家とT家の事例から、儀礼の知識を有する年長者や宗教的職能者は、儀礼参列者に対する諍いの調停や、想定外の出来事に直面した際に、儀礼執行責任者として他の参列者の不安を取り除くように対応していた。

⁵¹ Y家のジーシゲーム、T家の骨壺と急遽用意したプラスチック容器も分析においては一括して骨壺と表記する。

6. 洗骨改葬の2事例からみる「オガミのひと」の資質と役割

6-1. 「オガミのひと」となった経緯

上述したように、「オガミのひと」や儀礼の知識を有する年長者は儀礼の円滑な進行に関与し、洗骨改葬や年忌法要における主導権を保持している。そのことを踏まえて、「オガミのひと」の成立経緯に注目すると、古谷野の論じた「死者を送る人々」との比較において、「オガミのひと」の資質と役割が、一層、浮き彫りになってくる。

T家を担当したM氏は、自分が30歳代後半のときに、「カミダーリ（神ダーリ）⁵²」によって霊的能力を獲得したと話していた。M氏はカミダーリから2年間、めまいや吐き気などの体調不良に苦しみ、靈感の強い妹に相談したところ『寝込む』か『オガミをする』か、のどちらかだ」という助言を受け、「オガミのひと」になる決心をして、島内の拝所を巡ったという。そして、その間、体調不良によって仕事を休むことも多く「なまけもの」と言われたこともあり、そのような、周囲から理解を得られない状態の時間を過ごしたあと、霊的能力を有する「オガミのひと」となった。

一方、Y家のオガミを担当したS氏は、霊的能力のないオガミ（拝み）の専門である。魚屋、てんぷら屋、市場従業員、民生委員などを75歳までし、その後、主として「オガミのひと」としての仕事をするようになった。

第2章2-4で示したように、古谷野が「与那国の人々はむかしからのしきたり破ったらいけないからこうするわけよ、坊さんは与那国のしきたりがわからないでしょ」という島民の語りを紹介している（古谷野 2013:105）。この語りにみられるように慣習を重んじる与那国島の人々にとって霊的能力の有無に関係なく、「オガミのひと」としての経験が豊富で与那国島の慣習に精通し、島言葉を話すS氏は儀礼において重要な存在である。

6-2. 「オガミのひと」の役割からみる資質

古谷野は「死者を送る人々」の役割について、「①仲介（墓地の神々やあの世の神などと死者の仲介）、②死者の慰撫と死者への言い聞かせ、③死者の思いを遺族に伝える⁵³、④魔よけの行為、⑤遺族への指図、である」としている（古谷野 2013:104）。このような「死者を送る人々」に対する古谷野の分析を踏まえて、「オガミのひと」の資質について検討する。

まず、Y家の事例は「センコツ」の場面には、S氏が参列していないため、センコツ後の「オガミ」の場面を検討材料とする。Y家では、センコツが終了し、洗骨対象者の骨壺が墓室内に安置されたあとにS氏が参列し、それ以降、S氏が主導権を持って参列者に指示を与えていた。この状況から、S氏の仕事は、死霊や神々への「オガミ」と、オガミの対象へ供物を捧げるタイミングを親族へ指示することであり、これを古谷野の「死者を送る人々」の役割分析に照らせば主として、①仲介と⑤遺族への指図にあたる。S氏による

⁵² 沖縄民俗辞典によると、沖縄で用いられる憑依現象のことで、心身異常（巫病）に陥る状態をさす（渡邊ほか編 2008:537）。

⁵³ 原知章は、与那国島における一連の葬送儀礼のなかで「故人がムチヌ（ユタ）、もしくはカンカイルトゥ（霊媒）に憑依して遺族と会話をかわすということがおこなわれていたが、現在では行なわれていない」と述べている（原 2000:111）。

「仲介」役としての「オガミ」は、島言葉を用いて実施しており、若年世代や島外転出の親族のみならず、元来の島民でも、S氏の語りを完全に理解することは不可能であった。しかし、「オガミ」の対象が、死霊や神々であるため、今回のように、儀礼参列者が「オガミ」の内容を十分に理解できなくても、特に問題なく儀礼は進行した。同様のことを古谷野も「与那国の葬儀は死者・遺族・先祖・神々との間のコミュニケーションからなる。与那国の言葉で語らなければ意味がないのである」と述べている(古谷野 2013:105)。このことから、「仲介」役として、儀礼において島言葉を操ることの重要性を垣間見ることができる。

一方、T家の「オガミのひと」であるM氏はT家の直系男子で、洗骨対象者の孫にあたる。カミダリーによって死霊の声を「聞く」能力を獲得し、センコツから年忌法要まで一貫して儀礼の主導権を保持していた。センコツの最中に「濡れていて嫌だった。乾燥してくれてありがとう」、「みんなが食べてくれてうれしい」とか、年忌法要の際に「ブスの膳がないから用意しなさい」という死霊の言葉を、M氏が参列している親族に伝えるという行為は、儀礼において不適切な所作はないかと心配する親族の不安を除去する効果があった⁵⁴。古谷野による「死者を送る人々」の役割分析に照らせば①の仲介、③死者の思いを遺族に伝える、⑤の遺族への指図にあたる。ただし、⑤の指図に関して言えば、Y家のS氏と比較した場合、T家のM氏は時々、年長者と相談している点から指図の程度は弱いという印象がある。

上述した「死者を送る人々」と「オガミのひと」の比較に加え、第2章2-4で述べたように、「主にハンジ・焼香・祝い事をする女性たちであり、具体的には子供の成長祈願、生まれ年の祝い、病気の相談、漁師の大漁祈願、行方不明やいなくなった牛馬の行方判断、海で亡くなった人の魂を救うなどの個人の依頼に携わっている」という「死者を送る人々」の多様な役割を勘案すると(古谷野 2013:93)、「オガミのひと」の職域は「死者を送る人々」と比較して限定的といえる。

そのため、地域住民から洗骨改葬やそれに連続した年忌法要の場面で「オガミのひと」に求められる資質としては、S氏のような経験とM氏のような霊的能力の両方を兼ね備えているほうが望ましいが、最低限の資質として、いずれか1つでも条件を満たしていれば、「オガミのひと」として儀礼を進行することが可能となる。

また、「オガミのひと」と「ユタ」の役割における違いについて、S氏、M氏、儀礼参列者に尋ねてみたところ、S氏は「与那国にはユタは居ないからわからない」と答え、M氏は『オガミのひと』は死んだ人と交流する人もいれば、拝むだけの人もいるが、『ユタ』はなんでもやる」と答えた。そして、儀礼参列者は『オガミのひと』と『ユタ』は違うけど、どこが違うかといわれても分からないから詳しい人に聞いてほしい」との回答であり⁵⁵、

⁵⁴ 古谷野の事例では、死者と遺族の「会話」が成立しているように読み取れたが、T家の事例では「会話」の仲介ではなく、一方的に死霊のメッセージを「伝える」ように筆者には見えた。

⁵⁵ この回答には、具体的な「詳しい人」の紹介もなく、わずらわしい質問から回避する意図が見られた。さらに、儀礼参加者は、「経験の浅い『オガミのひと』は『ホンモノ』かどうか分からないから、自分が依頼するときは評判を参考にするとともに話しており、儀礼に参加することで宗教的職能者の所作を確認することも可能となる。

「オガミのひと」と「ユタ」の違いについて明確な回答は得られなかった。

しかし、S氏、M氏、儀礼参列者の語りから、「オガミのひと」は、「ユタ」の成巫条件である「カミダーリ」とよばれる憑依経験の有無、神霊や精霊または祖霊との直接接触・交流・交通によって、子どもの成長祈願、大漁祈願、系譜に関するハンジ（判断）などの相談を受けるという役割にとらわれない点や、M氏の『オガミのひと』は死んだ人と交流する人もいれば、拝むだけの人もいる」という語りからも、「オガミのひと」は職域の限られた宗教的職能者といえる。

このことを踏まえると、「オガミのひと」と「ユタ」の違いについて地域住民からは明確な回答を得られなかったが、地域住民の「オガミのひと」に対する認識は「ユタ」と重複する要素が存在するものの、異なる宗教的職能者と位置づけていることがうかがえる。

6-3. 遺族が宗教的職能者に求める役割

前項では、「オガミのひと」は、「経験と知識」と「霊的能力」の両方を兼ね備えているほうが望ましいが、いずれか1つでも、「オガミのひと」としての活動が可能であるということが判明した。そこで、次に、遺族が宗教的職能者に求める役割について検討する。

死霊の安寧や「祖霊化」「神化」を願って実施される洗骨改葬や、それに付随する年忌法要は重要な死者儀礼である。遺族は死霊の安寧や「祖霊化」「神化」を妨げることがないように、慣習から逸脱することなく、首尾よく儀礼が遂行されることを願い、宗教的職能者に「オガミ」を依頼している⁵⁶。

越智の事例報告によると、沖縄本島の八重瀬町東風平に墓を築造し、与那国島から遺骨を移動し、東風平の墓に納骨した際、遺族と宜野湾の「ユタ」⁵⁷の間で、納骨の配置を巡って意見の対立があった。このことについて越智は「元の場所における『やり方』と移動先の『やり方』をめぐる、大小の争いが起きるのが常である」と述べている(越智 2016:219)。しかし、この対立は、納骨後、墓に対して宜野湾の「ユタ」が拝み始め、「死者が喜んでいる」ことを遺族に伝えると、遺族は「死者（父親）がこの墓を喜んでいる」と納得し、納骨の配置を巡る争いは収束したという(越智 2016:219)。

越智の事例は、沖縄本島の事例であるため、地域差を考慮する必要があるが、与那国島の事例においても類似の役割を見出すことができる。前項で示したように、儀礼の途中で、T家の「オガミのひと」であるM氏が「濡れていて嫌だった。乾燥してくれてありがとう」、「みんなが食べてくれてうれしい」など、死霊の言葉を遺族に伝える行為は、越智の事例と類似の事象といえる。

⁵⁶ Y家における洗骨改葬を担う「オガミのひと」は洗骨対象者と親類関係であり、洗骨対象者本人から依頼を受けていた経緯があり、T家の事例では、「オガミのひと」は洗骨対象者の孫にあたる直系男子である。つまり、「核家族化」や「個人化」の影響を受けて、「拝み」や「祈祷」の主体性を家族に持たせているという第2章2-2で示した新里の指摘を踏まえると、今後は離島においても、洗骨対象者と「近い」関係にあることも、宗教的職能者の選択要因となる可能性がある。

⁵⁷ 遺族は与那国島から沖縄本島に移動してから、この「ユタ」に様々な「拝み」を依頼している(越智 2016:218)。

上述した内容を踏まえると、儀礼における地域差や第5章5-3で示したような想定外の状況に対応する宗教的職能者の所作は、死霊の安寧や「祖霊化」「神化」に支障をきたすのではないかという、遺族や儀礼参列者の不安を解消する効果があった⁵⁸。これらの事象を踏まえると、遺族から求められる宗教的職能者の役割は、神や死霊との仲介に加えて、儀礼をコントロールする能力であり、様々な場面で発生する大小の諍いを円満に収束する調整であるといえる⁵⁹。

7. ローカルな宗教的職能者が看過された要因

7-1. 研究者側からみる看過の要因

これまで述べたように、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者は、神々や死霊との仲介、儀礼の円滑な進行、遺族感情への対応という点で重要な存在である。それにもかかわらず、研究史上、ローカルな宗教的職能者が看過されてきた要因を研究者側と地域住民側の双方から検討する。

まず、研究者側の要因であるが、第2章2-3で示した、従来の沖縄研究に対する比嘉や村井の批判を踏まえると、従来の沖縄研究者は、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」のような研究対象そのものについての理解よりも、沖縄に「原日本」や「日本の古層」を見出すことに主眼を置いていたと考えられる。その結果、研究者によるこうした姿勢は、ローカルな宗教的職能者が内包する階層性⁶⁰・多様性の等閑視へと繋がった。

第2章2-1で述べた田村や北見の指摘を踏まえれば、従来の研究者は、地域社会には「オガミのひと」「死者を送る人々」「ユタ」のように職域は重複するものの、「個別のもの」と位置づけられている多様な宗教的職能者が存在することも、それらの宗教的職能者の間には階層性が内包されていることにも気づいており、研究上の課題と認識していたはずである⁶¹。しかし、研究者が宗教的職能者の持つ「公的」であるか否か、あるいは「正統的」な出自であるか否かという限られた指標に基づく類型化にこだわり、「ノロ」「ツカサ」以外の宗教的職能者は「ユタ」として包括的に扱われた結果、個別のローカルな宗教的職能者が等閑視されてきたと考えられる。それはすなわち、崔らの指摘に従えば、研究者は「新たな類型を提出する意図がなければ、固有名詞を列挙する煩雑さを回避して研究の累積を

⁵⁸ T家の事例では、死後20年以上経過して洗骨改葬を実施している。7回忌で実施できなかったことは遺族の中で常に気がかりであったが、M氏がその霊的能力を用いて死霊に「言葉」を伝えながら儀礼進行し、死霊からの感謝の言葉を伝えられて安堵した、とM氏以外の親族は話していた。

⁵⁹ S氏の場合、「伝える」という行為はないが、洗骨対象者から直接、「オガミ」の依頼を受けていること（遺言の遵守）に加え、豊富な「オガミ」の経験と慣習に関する知識を有していることが調整力の根幹といえる。

⁶⁰ たとえば、第2章2-4で、与那国島の「死者を送る人々」が「私はユタじゃない、ユタは下のおつかいさ、私は神の女です」という発言には、自身は階層的に「ユタ」より上位にあるという階層性の表出と考えられる。

⁶¹ 田村や北見の研究視座も、各呼称を持った民間巫者も「ユタ」に属する、つまり「公的／私的」の「私的」な宗教的職能者として論考を進めているように思われる。

円滑にする意味でも、語り手は研究者間で認知された総称に一括することで保守的な専門領域に安住することができる」(崔ほか 1996:472) からである⁶²。

7-2. 地域住民側からみる看過の要因

次に、ローカルな宗教的職能者が看過されてきた別の要因として、宗教的職能者の呼称の多様性や性格の変化に対応する地域住民側から検討する。与那国島に限らず、宗教的職能者の職域における境界の希薄化による機能的混淆はダイナミックに変化するものである。

第2章 2-1 で示したように、宗教的職能者の機能的混淆を指摘した池上は、沖縄県与那城村屋慶名集落での事例をあげ、「ノロなどの公的祭祀者を支えてきた制度的な枠組みが形式的にも実質的にも崩れ、しかも急速な都市化・産業化のなかで、村落祭祀の権威を維持してきた共同体の力そのものが弱体化している現代社会にあっては、ユタとカミンチュとの境界もますます稀薄になってきている」と述べ(池上 1990:343)、さらに、「村落祭祀者・親族祭祀者・ユタ的宗教者との機能的混淆が激しく、地域住民が用いる用語も錯綜している」とも述べている(池上 1990:385)。

池上の指摘を踏まえると、沖縄における宗教的職能者に対する呼称の多様性、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」の宗教的役割における機能的混淆に加え、近年の社会変容による宗教観の変化も作用し、地域住民にとっても宗教的職能者に対する明確な線引きが困難になってきたといえる。

同様の事象は、古谷野の報告からも読み取ることができる。与那国島の豊年祭やマチリといった村落祭祀を担当するカヅブ(八重山では一般的にツカサと呼ばれる)のような「カミンチュ(神人)」と「死者を送る人々」は区別された存在である。しかし、「死者を送る人々」が自らを「神の女」と位置づけていることを踏まえると「カミンチュ」との境界が希薄であり、混淆状態になっていると考えることができる。

また、与論島の事例ではあるが、宗教的職能者の呼称に対する錯綜の事例について、町泰樹の報告のなかにもある。町は「シンカンとボンサンという呼称は、意味的には前者が神職を、後者が仏教者を指すが、島民は両者を明確に区別しようとはしていない。例えば、葬式にきている神職を話題にする場合にもボンサンという言葉が用いられる場合もあれば、その逆の場合もある」と述べ(町 2012:22)、神職と仏教者の呼称や役割が正確に区別できていないと指摘している。

このような先行研究を勘案すると、本稿の「オガミのひと」、古谷野が示した「死者を送る人々」、そして「ユタ」の3者は、役割が重複する部分がある。そのため、それらの宗教的職能者に対する呼称と役割は混淆状況にあり、現在進行形の事象として変化していると捉えることができる。そして、このようにダイナミックに変化する状況を考慮すれば、第6章 6-2 で示したS氏、M氏、儀礼参列者の語りが表すように、インフォーマントとなった地域住民側にとって、「オガミのひと」と「ユタ」の違いについて、明確な回答をすることは

⁶² このような文化人類学全体におけるパラダイムに対して、與那覇潤は「社会的に産み落とされた認識の枠組みに捕らわれているのは、現代の私たち自身も同じ」と述べ(與那覇 2007:103)、既存の枠組みからの脱却することの難しさに理解を示している。

簡単なことではない。そのため、地域住民側も「ユタ」に代表されるような、一般的によく知られている宗教的職能者の呼称に一括し、研究者に対応してきたと考えられる。

上述のような、沖縄に「原日本」や「日本の古層」を投影し、研究対象そのものの理解を退けるような研究者の視座に加え、研究対象内部の階層性・多様性を恣意的に無視し、代表性のある名のもとに一括して類型化しようとする研究者と地域住民の双方の姿勢が、本稿で取り上げた「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者を看過してきた一因であると考えられることができる。

8. おわりに

本稿では、沖縄県与那国島における洗骨改葬と年忌法要のフィールドワークを基に、それらの死者儀礼において重要な役割を担う「オガミのひと」について論じ、その結果、「オガミのひと」の役割として、儀礼を適切に差配し、遺族の不安を取り除くということを明らかにした。

「オガミのひと」は、「ユタ」とは区別された存在であり、慣習に対する知識、儀礼の経験値、あるいは霊的能力を背景に、儀礼において重要な役割を担う存在と位置づけることができる。そして、そのような重要な役割を担う存在であるにもかかわらず、今まで注目されなかった理由として、近代以降の研究手法の根底に、無意識のうちに踏襲されていた沖縄研究における弁別的構図や、宗教的職能者の役割や呼称の錯綜、さらには宗教的職能者に内在する階層性が関与していると考えられる。

しかしながら、他地域の洗骨改葬において同様の役割を担う宗教的職能者に関する比較という点で本稿は不十分といえる。洗骨改葬の実施事例が減少している今日ではあるが、このような地域毎のグラデーションの問題を踏まえたうえで、研究史上、「ユタ」と一括されてきたローカルな宗教的職能者の存在に留意して、今後も調査を継続し、民族誌データを蓄積することが重要と考える。

参考文献

赤嶺 政信

1989 「沖縄の霊魂観と他界観」、渡邊欣雄(編)『環中国海の民俗と文化第三巻 祖先崇拜』、pp. 421-448、凱風社。

池上 良正

1999 『民間巫者信仰の研究 宗教学の視点から』、未来社。

内堀 基光

2008 「文化相対主義と他者を見る眼」、内堀基光・本多俊和(編)『新版 文化人類学』、pp.84-95、財団法人 放送大学教育振興会。

大谷 裕文

2006 「ポストコロニアル論」、綾部恒雄(編)『文化人類学 20 の理論』、pp.266-283、弘文堂。

尾崎 彩子

- 1996 「洗骨から火葬の移行にみられる死生観—沖縄県国頭郡大宜味村字喜如嘉の事例より—」『日本民俗学』207:58-83。

越智 郁乃

- 2016 「海を越える墓 現代沖縄の『墓の移動』をめぐる語りと情緒」、小熊誠(編)『〈境界〉を越える沖縄—人・文化・民俗—』、pp.181-226、森話社。

加藤 正春

- 2001 「焼骨と火葬—南西諸島における火葬葬法の受容と複葬体系—」『日本民俗学』228:1-34。

北見 俊夫

- 1983 「民間巫者研究の成果と課題—あとがきにかえて—」、北見俊夫(編)『南西諸島における民間巫者(ユタ・カンカカリヤー等)の機能的類型と民俗変容の調査研究』、pp.167-180、昭和57年度文部省科学研究費補助金費(総合A)研究成果報告書。

古谷野 洋子

- 2013 「沖縄における“死者を送る人々”—八重山諸島与那国島の“ムヌチ”の事例から—」『比較民俗学研究』28:91-110。

崔 仁宅・石川 浩之・森 雅文・渋谷 研

- 1996 「奄美・沖縄はどう語り得るか」『民族学研究』61(3):467-481。

塩月 亮子

- 2008 「沖縄における死の現在—火葬の普及・葬儀社の利用・僧侶への依頼—」『日本橋学館大学紀要』7:49-65。

新里 喜宣

- 2009 「民間巫者の思想・言説から見る現代沖縄の先祖観の諸相—先祖イメージの変容と都市シャーマニズム研究への布石—」『東京大学宗教学年報』26:115-194。

新谷 尚紀・関谷 まゆみ (編)

- 2005 『民俗小辞典—死と葬送—』、吉川弘文館。

田村 敏和

- 1983 「〈ウガンウサギヤー〉と神願いの詞章—沖縄本島の民間巫者をめぐって—」北見俊夫(編)『南西諸島における民間巫者(ユタ・カンカカリヤー等)の機能的類型と民俗変容の調査研究』、pp.44-55、昭和57年度文部省科学研究費補助金費(総合A)研究成果報告書。

原 知章

- 2000 『民俗文化の現在—沖縄・与那国島の「民俗」へのまなざし—』、同成社。

比嘉 政夫

- 1996 「琉球列島文化研究の新視角」『民族学研究』61(3):437-447。

- 1999 「門中墓と洗骨儀礼 民俗研究映像「沖縄・糸満の門中行事 —神年頭と門開き—」」『国立歴史民俗博物館研究報告』82:237-244。

町 泰樹

2012 「鹿児島県与論島における洗骨の規範化とその不成立—「火葬場必要論」と民俗知識の在り方をめぐって—」『九州人類学会報』39:19-36。

村井 紀

1995 『南島イデオロギーの発生—柳田国男と植民地主義—』、太田出版。

森田 孫榮

1999 『八重山芸能文化論』、森田孫榮先生論文集刊行事業委員会。

吉川 博也

1984 『与那国 —島の人類生態学』、三省堂。

與那覇 潤

2007 「糸満人」の近代 もしくは「門中」発見前史」、吉成直樹(編)『琉球弧・重なりあう歴史認識』、pp.101-162、森話社。

米城 恵

2011 「死者儀礼」、『町史(本巻)第二巻 民俗編 与那国島 黒潮源流が刻んだ島・どうなん 国境の西を限る世界の、生と死の位相』、pp.552-625、与那国町史編集委員会事務局編集。

渡邊 欣雄・岡野 宣勝・佐藤 壮広・塩月 亮子・宮下 克也(編)

2008 『沖縄民俗辞典』、吉川弘文館。

オンライン文献

厚生労働省

「衛生行政報告 平成8年～平成22年度報告 埋葬及び火葬の死体・死胎数並びに改葬数、都道府県—指定都市—中核市(再掲)別」

<http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/GL02020101.do;jsessionid=VyGJQLtN5D0CgQsMtT6M81sbXgGLGh3vT7JL2dX1MP9vGvRMxQyY!1637721213!-1399689336>

(2012.10.27 参照)

与那国町役場

「人口動態統計」

<http://www.town.yonaguni.okinawa.jp/section/souMu/people.files/jinkouhyou.pdf>

(2012.10.27 参照)

与那国町役場

「第四次総合計画参考資料編」

<http://www.town.yonaguni.okinawa.jp/section/souMu/sogokeikakushiryu.pdf>

(2012.10.27 参照)

The role of “The praying person” in bone cleaning and secondary burial on Yonaguni Island, Okinawa

Kenji Karaki

The methods of corpse disposal can be categorized into the broad categories of simple disposal and compound disposal, and when compound disposal is selected, bone cleaning and secondary burial are required. On Yonaguni Island, there are no crematoriums, but in the event that a person’s place of death was in a city such as Ishigaki or Naha, the corpse is often cremated before being returned to the island. Funeral services at Yonaguni Island predominantly consist of simple disposal by cremation, but as some islanders select compound disposal, Yonaguni Island is one of the few islands that perform bone cleaning and secondary burials today.

Previous essays on funeral services on Yonaguni Island have focused on persons with spiritual powers, referred to as “persons who send off the dead” (*shisha wo okuru hito*). What these essays do not discuss, however, are the “praying (*ogami*) persons” of Yonaguni Island, who serve a religious function at bone cleanings and secondary burials (*senkotsu kaisō*). The purpose of this paper is to examine the practices of praying persons at annual memorial services (*nenki hōyō*), which include bone cleaning and secondary burial, a topic that has not been reported until now.

The methods of corpse disposal can be categorized into the broad categories of simple disposal and compound disposal, and when compound disposal is selected, bone cleaning and secondary burial are required. On Yonaguni Island, there are no crematoriums, but in the event that a person’s place of death was in a city such as Ishigaki or Naha, the corpse is often cremated before being returned to the island. Funeral services at Yonaguni Island predominantly consist of simple disposal by cremation, but as some islanders select compound disposal, Yonaguni Island is one of the few islands that perform bone cleaning and secondary burials today. In prior research, bone cleaning and secondary burial, as well as the annual memorial service, are described as important processes for the souls of the dead to become ancestral spirits or to be deified. However, a re-examination through the study of cases on Yonaguni Island made it clear that such sweeping statements cannot be made.

This paper presents two example cases of bone cleaning and secondary burial, as well as annual memorial services, and explains the processes of the rites. Then, upon verification of the processes, consideration is given to various issues—notably, the burden on the bereaved of preparing for the bone cleaning and secondary burial, the dead person’s relative status as an ancestral spirit depending on the time of death, and the differences between the practices of the two praying persons in bone cleaning and secondary burial on Yonaguni Island.

Keywords

Yonaguni Island, bone cleaning, praying persons, persons with spiritual powers,
Orientalism