

「赤マタ・黒マタ」 祭祀の構造

中沢, 新一

(出版者 / Publisher)

法政大学沖縄文化研究所

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

沖縄文化研究

(巻 / Volume)

2

(開始ページ / Start Page)

54

(終了ページ / End Page)

68

(発行年 / Year)

1975-10-20

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00013108>

「赤マタ・黒マタ」祭祀の構造

中 沢 新 一

(一)

本稿は、西表島を中心に八重山群島におこなわれている「赤マタ・黒マタ」祭祀の構造論的分析を通じて、構造体としての儀礼が自らを構造化する過程を描きだし、併せて儀礼と神話的口承文芸との相関関係をめぐるいくつかの基本的な問題に新たな検討を加えることを目的としている。すなわち本稿は民俗誌学的な問題とともに、方法の問題に関わるものである。

周知のようにこの祭祀は、民俗学者、人類学者によってつとにその重要性が指摘され、様々な立場からの考察が加えられてきた。柳田国男、折口信夫、岡正雄の諸研究はその中でも最も重要なものであり、また大きな影響力を与えつづけている。また近年は、社会人類学者による象徴論分析の試みが新たな視角からなされているが、未だ前述の諸研究に比較すべき十分な成果を与えてはいない。筆者の分析はこれら諸

研究のいわば死角の部分に照明をあてることによって、逆に祭祀の全体的な構造を背面から照射しようとする意図をもっている。

ところでここ数年來、口承文芸や儀礼等の民間伝承の研究方法には顕著な変化が表われてきて居り、伝統的民俗学研究における歴史と起源に対する確固とした関心に代って、というよりも最良の場合それらを補完するような形で、民間伝承の機能や構造に対する自覚的な関心が一定の位置を占めるようになってきている。このうち民間伝承の機能に関心をいだく者は、民間伝承がそれが存在する社会の人々にどのような意味をもち、どのような役割りを果たし、またいかなる社会的コンテキストで行なわれるかに興味をいだき、民間伝承を当該社会の文化的反映としてとらえようとする。このいわば人類学的・機能的研究方法に対して、構造論的方法は口承文芸のテキストや儀礼を、意味を伝達する統合化された構造体として把握し、その内的な形態や構造を析出しようとするものである。⁽¹⁾筆者はここでは構造論的分析に依拠しながらも、分析をテキストの内部世界に限定せず、むしろ機能的な視角のように、その外へと外延してゆくような立場に立ちたいと思う。このような立場は、本稿の主題が必然的に要求するものである。神話的口承文芸も儀礼も、また「神話的思考」を反映する多様な民俗誌的現実——人類学者が世界観としてモデル化するもの——も、それらが相関的二元対立のシステムに基づいて構築されている限り、お互いの間に相同性をみいだすことができるが、口承文芸や儀礼は、意味の体系としての社会を構成する意味の「破片」を、固有の表現レヴェルに凝固させそれらを構造化する。⁽²⁾儀礼はこれらの意味の破片を祭具や身ぶりなど「言語外」言語に凝集統合し、神話は言語によるイメージの喚起力に依存しながら、対立諸項の星雲をより高

次の統合体に構造化する。それ故両者は同一の諸要素を固有の次元に各々変形し、互いに統一体を形づくっていることが期待されるのである。⁽³⁾ 本稿の分析はこの構造化作用に関わるものであり、したがって口承文芸や儀礼などの分析は常に凝集体の外部に向って開かれている。

もとより本稿は「赤マタ・黒マタ」祭祀の素描的な分析にすぎないが、筆者はここでできるだけ外部からの概念の手をかりずに、一步一步この祭祀の意味の体系を再構成し、祭祀の重層的な綾織りに一つの糸口を与えようと考えるものである。

(11)

「赤マタ・黒マタ」祭祀をめぐる研究史的考察は他の多くの研究に譲ることとし、⁽⁴⁾ ここでは直ちに問題の本質に入っていくことにしよう。この祭祀に関する最近の最も重要な社会学的・宗教学的モノグラフが、宮良高弘によって相続いで発表され、祭祀の基本的な側面に新しい光を投じている。私達はこのモノグラフを先のような視角からここで再検討したいと思う。

岡正雄が提出した文化系統論的な理論枠組みに依拠する宮良は、まず祭祀のもつ秘密結社的な性格というものを詳細に記述している。

赤マタ・黒マタ集団への入団資格は、若干の地域を除いては司以外の一切の婦人に対して拒否されており、一定の年限に達した（古見部落では一七、八才）男子のみがその資格を持っている。その上入団者は生

まれながらの成員権をもっていること、部落に居住していること、品行方正であることなどが要求される。この限定された集団員に対してのみ祭祀の内容が伝授され——それもすべての団員が等しく知識を得る訳ではなく、年齢能力に応じてその内容や程度を異にしている——、非団員に対しては仮面仮装の出現場所であるナビンドゥやウムトゥで行なわれる行事や神歌の一切が秘密に附されているのである。⁵⁾

さて機能の面からみると、この秘密結社性によって村落社会が二分化されていることが容易にわかる。すなわち祭祀の本質的な行事に参加することを許され、程度の差こそあれ秘儀の内容を知ることのできるイニシエートされた男性と、儀礼の中心への立ち入りを許されないイニシエートされない (non-initiation) 女性と子供との二つの集団に分割され、相互に分離されるのである。更に「秘密結社」という言葉が暗示するように、現実に行進する祭祀のプロセスにおいて女性と子供の集団は一貫して消極的な役割りしかはたしていないので、この点からすると男性の集団は女性と子供の集団を排除し、互いをネガティブな関係に置くと考えることができらるだろう。

だが二つの集団の関係は決してそのように単純なものではない。子供や女性が秘儀の中核から排除されている理由を、ただ単に彼らが祭祀の神聖さを穢すからであるとか、あるいはまた彼らを畏怖させようという意図によるのだといった考え方に求めてみても——それはそれで誤ってはいないが——結局一面的な理解しか得ることができないであろう。

私達の分析が後に示すように、男性の集団と女性・子供の集団との関係は、はるかに弁証法的な性格をもっている。つまり儀礼は、非儀礼的な生活世界における観念、価値づけ、行動様式等に示されるこの二

集団間の相互補完的な関係を、外面上の相互排他的関係に切りかえて、これを入念な社会的な作り物に転位するのである。

この関係を明らかにするため、私達はひとまず儀礼と密接に結びついた神話を考察することにしよう。この神話的な口承文芸は、儀礼に対してネガフィームのような関係にあり、儀礼の場における女性と子供の沈黙を代弁し儀礼の構造化作用を明示している。かつて八重山の文化センターとしての役割りをはたし、またこの祭祀の発祥地とも言われている西表島東岸の古見部落の「赤マタ・黒マタ」祭祀源伝承は、比較民族学的な重要性をもつばかりか、これを保持し語る社会の構造特質を明示している点でまさに神話としての価値をもっている。

古見部落ではアカ・シロ・クロの三仮装神が祭祀に登場するが、そのうちで親神とされている黒マタについて次のような「伝説」を伝えている。

ある時、男の子が山に狐にでかけたまま行方知れずになってしまった。

部落の者が総動員で探してもついに見つからなかったので、子供は死んだものとして焼香していた。ところが嵐の夜、その子の母親は家の外で自分を呼ぶ声を聞いた。声の主は先年いなくなったわが子である。その声は次のように言い残すと再び去って行った。「私はおかあさんにも会えぬ身となりました。神となってしまうのです。しかしおかあさんがどうしても私の姿を見たかったら、旧暦六月の最初の壬の日に、どこそこにおいて下さい。」とはたして母親が指定の日にその場所にゆくと男の子の姿が現われた。それからは毎年旧暦六月の初の壬の日に限って現われることになったが、その出現場所は毎年

違っていた。よく考えてみると、豊作の年には部落近くに見われ、凶作の年には部落から遠い場所に現われている。これは豊年の神に違いないと信じた部落の人々は、毎年部落近くにお招きするために、その神の面をつくって部落の中にお連れしたら毎年豊作になると思い立ち、面を神にかたどってこしらえた。面をつくったその年から、少年の神の姿は現われなくなったという。⁽⁶⁾

この「伝説」に簡単な分析を加えてみよう。

(1) 子供は村落共同体の内と外、生と死とを媒介する存在である。山という空間的な設定で示される社会の外にだけ行って行き、行方不明となった子供は、社会的死者としてあつかわれる。黒マタ神は一度死者の仲間入りをした後、生者のすむ部落に立ちもどった子供、いかえれば社会の中に位置づけられる子供という属性を失った子供自身のことである。

(2) 子供Ⅱ黒マタ神は母親の許にまっさきに現われる。子供は母親と強固な紐帯をもち、社会化された男性という特質を喪失している。

(3) 子供である黒マタ神は部落に豊作をもたらすが、それはいたって不安定な性格を持っていた。部落の人々は毎年豊作がもたらされるように、仮面を作ってこの黒マタ神を表象した。仮面仮装儀礼の発生とともに、少年の神の姿は現われなくなった。すなわち村落社会は、死霊的、非社会的な存在とコミュニケーションすることで豊穡を得るが、これを社会的な象徴に転位し儀礼が始まった。仮面仮装の登場とともに、より直接的な存在は背後に消えてゆく。

したがって女性や子供などイニシエートされない存在が儀礼の中心的構成から排除されているのが、い

ささか屈折した理由によっていることがここから理解される。ここでは暫定的にこの理由を次のように表現しておこう。子供は秘儀がそれによって意味をもち得るリアリティを、仮面仮装を媒介にせずに実在によって表象しているからこそ、秘儀の外に追放される。イニシエートされた男性達は、シンボリックな仮面仮装を通じて「赤マタ・黒マタ」神の表象するリアリティと関係を結ぶのに対し、子供や女性などのイニシエートされない存在はそれ自身で神と直接的な関係をもっているからである。

「赤マタ・黒マタ」祭祀における儀礼と神話に対するこのような関連づけが、分析者の恣意的な思いつきにすぎないと考えることはできない。ここに示されたような排除と結合のダイナミズムは、社会が双分化されるあらゆる機会に様々な形態で現われてくるように思われるが、ここでは比較分析のために、人類学者によく知られている一例をとり上げて、私達の論の補強に充てたい。

私達がここで比較分析の対象として、地理的にも文化的伝統においても互いに隔絶するニュー・メキシコに住む北米インディアン、プエブロ・ズニ族のシャラコ *Shalako* 祭祀をとり上げるねらいは、一つには「赤マタ・黒マタ」祭祀のもつ秘密結社性というものを、固定した文化系統論の視角から連れ出して、これを象徴機能をめぐる人類的コンテキストの中に導き入れようとするところにある。古見の「クロマタ伝説」はその形成過程がどのようなものであれ、けっして気まぐれな創話などではない。それは社会生活の最も一般的な条件に根ざす思考の産物であり、そうした条件を共有している限り、異なる文化的伝統をもつ社会もそれを各々のエートス・審美観の調性に同調させながら、神話や儀礼を始め、様々な文化の諸側面に投影させている可能性があることを示したためである。

シヤラコ祭祀には大小美醜併せて四種類の来訪神群が登場し、それらはカチーナ Katchina と総称されている。フランスの社会学者ジャン・カズヌーブはカチーナ神達を次のように性格づけている。

「カチーナとは神格化された祖先である超自然的存在のことである。ズニ族は死者が湖底の幸福な都市に、仮面で示される姿をしたカチーナの姿で暮れ続けていると考えている。……カチーナは祭りのときに仮面として具体化され、生者を元気づけにやってくる。実際には部落の男達が毎年指命されて特定のカチーナ神を表象し、様々な儀式において仮面と衣裳を身につけてくる。」

カチーナ神達が死者の住む湖底の幸福な国から定期的に村落を訪れること、カチーナは最も恐ろしい超自然的存在であると同時に、最もズニ族が待ち望んでいる神であることなどは八重山社会の人々が「赤マタ・黒マタ」神に対していただいている観念や態度を想起させるが、それ以上に美しい符合がカチーナ神の起源神話にみいだされる。

ズニ族の起源神話は基本的テーマを次々と転形する長尺物であるが、その中ほどで放浪時代のズニ族に関するエピソードが語られている。それによるとカチーナ神はズニ族の先祖達が未だ放浪の生活を送っていた頃、河にのみ込まれて溺れ死んだ子供達の霊であるという。渡河の途中、母親達は子供達がカエルや水蛇に変身してしまったことに驚き、子供達をほうり出した。子供達はこうして水底に消えてゆき死者の国でカチーナ神となった。インディアンの先祖達はやがて村落に定住生活を始めたが、毎年毎年カチーナ神達が訪れてきては帰りに村人とりわけ子供達を死者の国に連れ去ってしまう。悲嘆にくれた村人は今後毎年カチーナ神を表象する仮面をつけて踊りを踊るといふ約束とひきかえに、カチーナ神自身が村の中に

入って来ないように頼んだ。また別の異文によると女達が踊るカチーナの美しさに魅せられ死者の棲家まで行ってしまふのを防ぐため仮面行事が始まったという。⁽⁸⁾ 男性秘密結社が主役となるシヤラコ祭祀にあつても、神話は死んで後生者の世界へ立ちもどった子供達自身を、仮面に媒介されないカチーナ神と同一視する。

八重山の「クロマタ伝説」とズニ族のカチーナ起源神話とを対照させてみよう。

シヤラコ祭祀	アカマタ・クロマタ祭祀
<p>子供が水に溺れて死ぬ。 神として再び村に立ち帰る。 村人とりわけ女や子供を死者の国に連れ去る。 女性や子供を守るため、 神自身が 村の中に入ってこないようにと、 仮面行事が始まる。</p>	<p>子供が山で行方不明となり死者として扱われる。 神として再び村に立ち帰る。 村に豊作をもたらすが不安定である。 豊年を確約するため、 神自身を 村の中に招き入れようとして、 仮面行事が始まる。</p>

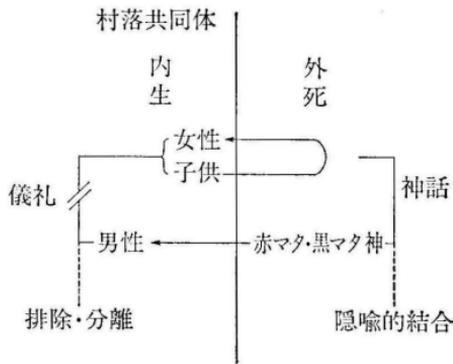
二つの神話が示す一致と不一致、とりわけその不一致の部分は、仮面行事の本質に関わる興味深い問題ををはらんでいるように思われる。八重山社会もズニ社会も各々の来訪神に対して似かよった両義的なイメージをいだいている。すなわち八重山社会は赤マタ・黒マタ神を、村に豊穰と活力をもたらす神であると同時に、不用意にこれに触れば死をもたらす死霊的な神として扱っている。例えば八重山新城島の祭祀に登場する「アカマタ・クロマタ」の印象を住谷一彦は次のように描き出している。

「……この神は歌のリズムに併せて踊りながらもときどき風のごとく、どっと走りだして群集のあいだを駆けぬける。人垣がその度にどっと崩れる。村人の話ではアカマタ・クロマタのもっている鞭にふれると、その人は一年以内に必ず死ぬというので、あのように皆必死で逃げまどうのだという。本当に死んだ実例をあげて説明されると、まさかと思いつつも、つい同じく避けて逃げたくなるような異様な雰囲気が周囲を包み込んでいた。村人たちにとってはアカマタ・クロマタは恐しく、またなつかしい神なのである」⁽⁹⁾。

ズニ族のカチーナもまた、村人にバイタリテイを与えるとともに濃厚な死霊的性格をもつ神である。両神話は、仮面がこの両義的な「自然」の力を制御して村落社会に媒介的に導入する装置であることを、互いに対称的な方向で説明している。八重山のクロマタ伝説は、豊穣に結びつく正のイメージをとり上げ、未だ不明瞭な感覚的存在を仮面という社会的装置に固着・転位することによって、恒常的な制御が実現されたことを伝えているのに対し、ズニ族の起源神話はこれを死霊的な負のイメージに伸長させ、社会が、またとりわけ女性や子供がこの力に無媒介的に同一化してしまうのを防ぐ制御的機能を仮面がはたしていることを、私達に教えている。

*

以上の考察から、私達は「赤マタ・黒マタ」祭祀の秘密結社性の本質と、本稿の主題でもある神話・儀礼の相関関係、儀礼の構造化作用等を、新たな視角から把握し直すことができる。



と女性、山と海、優位と劣位、聖と俗、浄と活、畏敬と馴れ合い、などの対立項が、生活空間を象徴空間化している。⁽¹⁰⁾ このような社会生活の場や、人間関係の諸側面に現実化される「神話的思考」を特質づける二元対立のシステムは、同様に神話の構造にもみいだされるものである。しかし神話は、それを語る者と聞く者とを想像力的な次元に移行し、メタファーの自由な運動によって、象徴的次元で諸項がなう意味を膨張させる。子供は生活世界においては、男性・大人に対し相対的に社会の外縁部に位置づけられているが、神話はこの次元で子供がなう意味を想像力的に拡大し、同様に想像力的な「赤マタ・黒マタ」神と、隠喩的に結合させているのである。赤マタ・黒マタ神は、空間的にも——遠い海上他界から訪れる

これまでの分析をまとめ、これを図式化してみよう(上図)。
 神話的口承文芸の分析が示すように、神話は、村落共同体を空間的・社会的に離脱し死者となり、その後再び母親の許に立ち現われ、村落の内と外、生と死とを媒介する子供と、「社会の外」の極限的な表現である他界から社会を訪れる来訪神とを隠喩的に結びつける。ところで神話が女性と子供に付与するこのような機能は、口承文芸という凝集体の外の民俗誌的現実の中に、その照応関係をみいだすことができる。村武精一らの社会人類学者の諸研究が明らかにしてきたように、琉球社会の社会空間の構造化や行動類型、価値づけには二元対立のシステムが析出され、右と左、東・南と西・北、男性

——、時間的にも——時間を遡行して先祖という屬性を与えられる——、社会的にも——本質的に乞食者^{ホカイヒ}である——、これら三重の軸にそって、生活世界にとっては「他者」である。社会にとっては周辺的存在であり相対的な「他者」である子供（と女性）は、こうして死と来訪神とに結びついてゆく。

ところが儀礼の構造化作用は、神話のそれを反転させるような関係にある。儀礼は、赤マタ・黒マタ神と女性・子供を隠喩的に結合するかわりに、儀礼の場から実在としての女性と子供を排除し、彼らが表象するリアリティをすぐれて社会的な人工物である仮面仮装に転位するのである。人間は象徴機能をもつことによって直接的な生物学的環境からある距離をとり、民俗誌的現実を構成する環境構造をより高次の可能的な構造に切り換え構造化していこうとする傾向をもっているが、八重山社会はこの構造化への傾斜を、秘密結社を形づくることにより一層おし進めている訳である。祭祀においてこの構造化作用は、二つの対極的な方向でおこなわれていると考えられる。つまり秘密結社は、生物的・直接的な実在としての子供と女性を排除して、彼らが表象するリアリティに照応する象徴的なペルソナにこれを転位する一方で、男性集団であるアカマタ・クロマタ集団の組織をすぐれて「社会的」な原理にもとづいて構成しているからである。アカマタ・クロマタ集団は、まずヤマニズ集団のような男性・女性・子供の複合的な集団が男性のみによる単一集団に変形されるのに並行して、家族レヴェルの半ば生物学的な父親は、父親の社会性というものを抽出した存在である年長者に変形され、また非儀礼世界の系譜関係にもとづく家相互の不均衡性を消極化して年輩序列を軸とする厳しい階梯性に移しかえることなどによってでき上がっている。この集団の構成原理は、いわば生物的要素に対する社会性の優位、「他者」に対する社会の内側への凝縮、非儀

礼世界の不均等に対する純粹に社会的な秩序の優位などと性格づけられるものであろう。したがって儀礼は、社会が自らに対して抱いているイメージを二つの方向に劇的に誇張させている訳だ。一方は社会の中心に凝集してゆき、一方は全ての社会の周辺の存在とイメージを、他界からの来訪神という象徴的な形象の中に結晶化させているのである。

したがって男性集団の者が仮面仮装を着装することには実に多面的で豊かな意味がこめられている。今このうち性的な側面に着目するとき、今や純粹に男性集団の所有物となった仮面仮装を男性が着装することによって、男性秘密結社の内部で一種の擬制的な性的カップルができ上がり、家族レヴェルでおこなわれる生物学的なクリエイティビティは、社会的・儀礼的なクリエイティビティにおきかえられることになる。ところでこの秘密結社がつくり上げるヘテロセクシャルな結合は、多くの八重山社会で更に表現の二重化をうけて、より直截な形象へと翻訳されている。すなわち幾人かの社会人類学者が強調したように、仮面仮装神はしばしば色彩や地区割りなどの対立をとまなう一対の男女神や親子神として示されており、この表層的な二元論は、祭祀に本質的な秘密結社性の中に、一層深い次元の相同的構造をみいだすことになるのである。

「仮面は女のタブーであり、月経の血は男のタブーである」とアフリカのドゴン族はいう。月経の血が女性的なもの象徴であるのに対し、仮面はあらゆる意味で男性的なもの象徴であるという訳であろう。だが「赤マタ・黒マタ」の仮面は、私達の分析が示すように、パラドックスを内在させている。「赤マタ・黒マタ」の仮面仮装が男性の所有物であり、またかりに男性的なもの象徴であったとしても、その反面

それは男性が、男性ならざるもの、つまり女や子供の中にみいだされるところの特性を、象徴によって、ただ象徴によってのみ、所有せんがためではなからうか。儀礼のもつこの「男性中心主義」に対して、神話はむしろこれを解消させるような性格をもち、儀礼が男性と女性や子供との間に開いた溝を埋めていくような相補的な位置をしめている。

民俗社会はこの分析が示すように、多様な意識の層を縦横に往来している。本稿は、彼らが想像力的な世界を構築していく、その見取図の一端を示したにすぎない。

註

- (1) この傾向を手ぎわよくまとめたものに、アラン・ダンデイス「民俗学の研究方法」(T・P・コフィン編『アメリカの民俗文化』一九七三、研究社)がある。
- (2) 神話と社会組織の關係については R. G. Willis "The Head and the Loins", *Man*, II (1967) が最も生産的な示唆を示している。
- (3) C. Lévi-Strauss "Religions comparées des peuples sans écriture" dans *Anthropologie structurale deux*, 1974, Paris, Plon.
- (4) 例えば、村武精一「琉球・奄美の社会人類学」(日本民族学会編『日本民族学の回顧と展望』一九六六)、伊藤幹治「神話・儀礼の諸相からみた世界観」(日本民族学会編『沖繩の民族学的研究』一九七三)。
- (5) 宮良高弘「八重山群島におけるいわゆる秘密結社について」(谷川健一編『叢書わが沖繩・第五卷、沖繩学の課題』一九七二、木耳社)。
- (6) 宮良高弘 前掲書。
- (7) ジャン・カズヌーブ『儀礼』一九七三、三一書房。
- (8) P. Radin, *Primitive Religion*, 1957, New York, Dover. J. Cazeneuve, *Les dieux dansent à Cibola*, 1957, Paris, Galli-

mond C. Lévi-Strauss. "Le père Noël supplicie" Les Temps Modernes, No77 (1952).

(9) 住谷一彦、「アカマタ・クロマタ——八重山印象記、南島の秘密結社」、『みすず』一九六四年一月号。

(10) 例えば、村武精一、「琉球民俗文化解説のために」(谷川健一編『叢書わが沖繩・第五卷、沖繩学の課題』一九七二、木耳社)。

(11) 伊藤幹治、前掲書。

(12) 阿部年晴「仮面と死、ドゴン社会における造形活動と文化」(『アフリカの文化と言語』一九七四、大修館)。