

## 「風景」と世界像——奥武(青)の風景の再解釈

平良 直

### 1、はじめに——世界像と中心

伝統的都市や祭壇、寺院、曼荼羅など、聖なる中心が世界像 (*imago mundi*) を構成するということはよく知られている。しばしば、これらの中心には、コスモスとの照応、天・地・地下の二層の世界構造、神(々)の世界創造等、世界のイメージ、構造、生成などが宗教的に表現される。あるいは、これらの中心は風水、暦学、天文学、神学、教学などの高度に洗練された教理や原理等によって説明される。かたや右のような大規模な宗教的建造や教理体系をもたず、石、岩、樹木などを聖なる場とし、その場を聖なる中心とする宗教現象がある。このような石、岩、木などが構成する原初的な中心(しばしば祭壇)そのものは先の宗教的構築物ほどその宗教的伝統が有する世界のイメージやコスモスについては説明的ではない。これらの中心にふくまれる世界像を理解するためには、その中心を構成するもの自体の象徴と、その中心における儀礼の意味の解説がなされなければならないということになるだろう。しかし、中心の構成物と儀礼がシンプルであるほど中心や儀礼の象徴の理解は困難になるといってもよい。同時に、そのような原初的な祭壇や聖なる自然物によって構成される中心と、その象徴に含まれる世界像との関係を理解することもまた困難となる。

筆者はこれまで沖縄諸島の宗教的伝統に関心を寄せてきたが、従来なされてきた沖縄の世界観研究とは別に、沖縄の宗教伝統における聖

なる中心と世界像との関係を理解する上で、右記のような困難さを感じてきた。沖縄の宗教的伝統を支えてきた中心は御嶽である。その中心は血族小集落が一所へ定住する古層の時代から、琉球王朝にいたるまで一貫してコスモスとしての共同体や都市を支える空間の中心軸であった。そして現在でも、御嶽は村落の宗教儀礼の中心として機能している。その御嶽は岩や木といった自然物で構成されており、ほとんど原古の形をとどめたままである。聖なる中心が世界像を象徴するとすれば、聖なる中心である御嶽もまた世界像を何らかのあり方で暗示していると考えられる。しかし、御嶽を構成する聖なる岩や木は、寺院や曼荼羅のようにはその世界像について説明的ではない。そこには岩や木といった原初的な光景があるのみである。いうまでもなく、聖なる石や岩、樹木の象徴の普遍的構造、すなわち、その存在の恒久性、死と再生の宇宙論的リズムとの照応や世界樹としての表象などをこれまでの宗教学の蓄積と照らし合わせることで御嶽の象徴のなかに読み込むことは可能である。しかしながら、それだけでは沖縄の宗教的伝統において御嶽が暗示し続けてきた特殊で具体的な世界のイメージの理解としてはやはり不十分であると考える<sup>①</sup>。

では、我々はいかにしたら、この御嶽の原初的なあり方のなから、あるいはその中心の象徴のなかに、世界のイメージを読みとることができるのであろうか。おそらく、沖縄の世界観研究でなされてきた従来の手法では、御嶽の象徴のなかに世界像を読み解くことはできないだろう。というのも従来の世界観研究は、他界観や神観念、二元論、水平的な世界観、あるいは垂直的世界観との複合といった体系を把握することには貢献したが、御嶽そのものが象徴する世界像を問題にするものではなかったからである。そこで本稿では、まず、御嶽が原初的な祭壇の形を保ったまま、岩や石や木が世界の中心を構成しているということ、そのこと自体に着目し、そして、岩や木で構成される中心が世界のイメージを表象するものであるということとそのまま受けとめることからこの問題に取り組むことにしたい。ここで、御嶽と世界像との関係を読み解くために有効な視点を与えてくれるのが本稿表題の「風景」である。

岩や木などの自然物で構成される原初的な祭壇としての御嶽を、そのまま世界の像を表象する特殊な「風景」として捉え、そこから御嶽と世界像の関係を考察しようとするのが本稿の目的である。とはいえ御嶽を特殊な風景として捉えるだけでは、明らかになることは限られている。そこで本稿では御嶽の風景と密接な関係にあると考えられるもう一つの特徴的な風景を取りあげるなかで御嶽の風景と世界像との関係を考察していくことにしたい。そのもう一つの特徴的な風景とはこれまでしばしば「青の世界」として理解されてきた奥武(青)の風景である。

この奥武の風景を通して御嶽の中心の象徴に秘められた世界のイメージを浮かびあがらせるのが本稿の主題である。

考察はまず、表題の引用符付の風景についての前提に触れた後で、御嶽の風景に深く関連する奥武の風景の先行的理解である「青の世界」の解釈について検討しながら、世界像との関係の考察へと論を進めていきたい。

## 2、「風景」への宗教学的アプローチ

風景という言葉が宗教学研究の主題のタイトルに据えられることは少ない。いうまでもなく、宗教学において風景が問題にされることがなかったということではない。むしろ、それは宗教学の重要なテーマのひとつでありつづけてきた。たとえば、山や川、大地等の自然風土と宗教との関わりや、聖なる場所や空間の論考は常に風景を問題にするものであったし、あるいは都市の宗教学的意味の究明などもまた人間の居住空間の構造の解明とともに、いかに都市の風景を理解するかが問題になっていたともいえるのである。

では風景ということはそのものが宗教学の中心テーマとなることが少ないのはなぜか。おそらくこの風景ということばは、日本においてはしばしば地理学のなかでもちいられる「景觀」という語に置き換えられながら論じられるように、地理学の領域で対象とされるものという了解があったからであると思われる。landscape: Landschaft: paysage: 景觀、すなわち風景は近代地理学のいわば専売事項として研究されてきたわけである。地理学といえは、計量的・自然科学的学問としてしばしばイメージされがちであるが、それはかなり以前のものである。一九七〇年代に自然科学的手法への反動としてあらわれる現象学的、解釈学的地理学は現代の文化地理学の復興や人文主義的地理学の隆盛とつながっている。このような地理学が、人間が世界をいかに了解し、創りだしていくかを闡明する学問であることからすれば、宗地理学という従来の学問的カテゴリーに限定されない形で宗教現象に言及するのは必至であり、事実、人文地理学の「景觀論」には宗教への言及であふれている。この地理学における宗教現象へのコミットは、いわば地理学的宗教理解といえるが、宗教学の側からこれまでの人文主義的地理学の蓄積に対して宗教学の蓄積をもって貢献することは、世界の了解のあり方と、その宗教的な創造をより深く理解することにおいて重要であると考ええる。

ところで、現代のわれわれにとって「風景」という言葉は目に見える景色や光景、イメージを表現するものであることが自明のことだと

思われている。しかしながら、現代のわれわれが認識する風景という概念は比較的新しい。山野正彦によれば、フンボルトを端緒とする近代地理学における景観(風景)概念はヨーロッパにおける「風景画の発展と平行して生成してきた」ものであり、「ルネサンス以降の合理的・科学的な世界を見る見方として生じたもの」であるとされている<sup>5)</sup>。また、ピエーロ・カンポレージは、イタリアでは「一六世紀には今日的な意味での風景(Paesaggio、パエザツジョ)は存在しなかった。その頃存在したのは『土地の姿』である」としている<sup>6)</sup>。さらにオギュスタン・ベルクもまた、「今日言われる意味での風景の概念は、画家たちの作品を通してルネサンス期に現れたもの」であるとしたうえで、過去および現在のきわめて多くの世界観には現在われわれが使う意味での風景にあたるものがないとしている<sup>7)</sup>。文化地理学者のD・コスグロープにいたっては、景観(風景)とはある歴史的段階で、ある種の階級の出現によって可能となったもの<sup>8)</sup>の見方であり、景観(風景)を能動的に見る人間によって構成されるもの、かつ、内部に生活する人間の見方ではなく、一つのイデオロギーの性格を有するものであるとする<sup>8)</sup>。このようないわゆる「風景」に含まれる特質は、何も西洋で展開された地理学の文脈だけにみとめられるものではないだろう。日本の場合でも、近世において風景画が流行し消費された社会経済史的背景や、明治期の志賀重昂の『日本風景論』で展開された一種のナシヨナリズムの側面に当てはめてみればこのコスグロープの主張はよく理解できる。

「風景」概念の解体ともいえるこのような論を考慮するならば、この「風景」という語を使うに際してはより慎重でなければならないということになる。しかし、宗教学の問題としてこの「風景」を対象化することができないということではない。いうまでもないことであるが、ある時代や特定の伝統社会、本稿の文脈でいえば沖縄諸島の(古い時代の)共同体、が「風景」ということばを持つていなかったにしても何も見ていなかったということではない。たとえば宗教的表象となる聖なる山や場所は特殊な意味に満ちたものとして見られていた。その意味に満ちた光景はしばしば人々の生活と密接な結びつきをもったことばで形容されたり、時として擬人化され、身体化されたりする。またあるいは目に映ずる景色はしばしば文化的言語によって表現される前に宗教的に体験される場合さえもある。風景の身体化という点に關していえば、本稿の主題でもある御嶽の風景は、御嶽を擁する杜が幼児を抱くように村落を包み守る腰当(クサテ)の杜であるとして身体的に表現されたりしてきたのである<sup>9)</sup>。

このような聖なる場所や光景は、「風景」という言葉が流通する以前の土地の人々が見ていた「風景以前の風景」、あるいは「世界の見方」

として捉えなおされるなかで理解される必要があるとおもわれる。また、このような外部の眼差しとは異質な「世界の見方」は、いわば宗教的な世界の了解のあり方としてみることができよう。そしてその世界の了解は、おそらく根本ではある種の宗教的な体験に支えられながら表現されていると考えられる。その意味において、ある特殊な眺望に対する宗教的言語による表象化や、神話的説明はそのような体験の表現として捉えることができ、それらの表現の意味を理解することによって、世界がいかに了解されていたかをわれわれは知ることができるのである。このようなある特殊な聖なる眺望や景色を、内部的な眼差しが作り出す特殊な「風景」として捉えなおし、その象徴的意味を読み解いていくことは重要な宗教学的課題であると考え<sup>1)</sup>える。

### 3、「青の世界」と奥武の「風景」

一般的に、沖縄の風景を思い浮かべるとき、そのイメージを大きく占める色は青である。赤瓦や花々、石灰質の岩や石に眩しく照り返す太陽の光、木々の緑などもまたその風景の色を構成する重要な要素ではあるが、それらの色は青の色に包み込まれている。この青のイメージは、白い浜辺と青い海と空、いわば南国の楽園というイメージと重なり合っていることは明白であり、そのイメージにはしばしばある種のノスタルジーを読みとることができよう。沖縄に対するこのような風景、あるいは色のイメージは、観光産業が繰り出す、青い海や空のポスター、パンフレットによって刷り込まれたものであると考えられる。このような楽園への憧憬が創り出した青色に彩られた沖縄の「風景」はいわば青の世界の風景ということができよう。このイメージは強烈であり、その風景のイメージを払拭することは容易ではない。

このような商業メディアや観光産業などによって作られたこの青の世界とは別に、沖縄にはもう一つの青の世界がある。仲松弥秀、谷川健一らが主張しつづけてきたニライ・カナイや常世の世界と結びつく青の世界である。本稿での考察の対象となる青の世界はいまでもなく後者であるが、この二つの青の世界を並べて見るのは、望郷や憧憬、楽園や遠い過去へのノスタルジーに付随するイメージを喚起する色の働きを知る上では有効である。イメージが像を結ぶとき、その像は何かしらの色を伴い、しばしばイメージの視覚化に極めて重要な役割をはたす。それゆえ、仲松の論をよりどころに谷川が展開した青の世界のイメージは、古代日本人が抱いていた常世や他界の像をわれわれに視覚的にイメージさせる強いインパクトがあった。

しかし、青の世界(常世)の解釈は、沖縄に限らず日本人の他界のイメージの転換を迫り、あるいはその奥行きを広げることに貢献する一方、他方でそのイメージが色に還元されることによって他の重要な意味の世界、考察されるべき対象が捨象されてしまうということがあつたのではないかと考える。たとえば青の世界が導き出された奥武の「風景」はそのひとつである。「青の世界」という色のイメージは他界観や常世に強く結び付けられるわけであるが、奥武は、他界や常世のイメージを喚起させるといふよりは、むしろ沖縄の宗教的伝統のなかで、自らが生きるこの世界のあり方、ひいては人間存在のあり方を表象する特殊な風景としてまず理解されるべきではないかということが筆者が問題にしたい点である。

付け加えれば、そもそもこの奥武という地名から「青」を導きだすのは妥当なのかという疑問が筆者のこのような関心を促す契機となっている。奥武を青とする理解は一つの解釈であり、ある意味検証自体困難であるが、その根拠をみると説得力に欠けるところがある。本稿は仲松、谷川らの「奥武」を青に還元する理解の正否を確認することが目的ではないが、先に触れたような色のイメージの喚起力の強烈さを考慮すると、奥武が青に結びつけられる根拠を検討しておくことは、奥武を風景の問題として捉えなおすためにも必要である考える。ここで奥武の風景の先行理解である青の世界についての概要と問題点を見ておきたい。

奥武(おう・オー)とは、基本的に、沖縄諸島にいくつか確認される地崎の小さな離れ小島に付された地名である。沖縄本島では、羽地内海の奥武島、玉城村の奥武島、現在の奥武の山公園<sup>⑩</sup>、離島では座間味村の奥武島、久米島仲里村の奥武島などがそれにあたる。このように同じ地名が付された「奥武(おう・オー)」にはどのような意味があるのか。仲松弥秀は、「おう・オー」は史書などに見られる御嶽や神名を表す「アフ」や「アウ」などと同じであるとし、青を意味するものであるとした。その青を意味する奥武や御嶽はしばしば葬所となっていたということを論拠としながら、古代沖縄では「死後の世界を暗黒の世界としてではなく」、「青の世界」を想定していたとして他界色のイメージで捉えたのである。その「死者の往くところ」と同様に「あらゆるものの根源の世界」であるニライ・カナイもまた「青の世界」であるとした。仲松はこの青を、「古事記」の「黄泉国」を「明るさと通ずる『黄』の世界」として捉えられていたのではないかとするとところから着想した。古代文学研究や考古研究の「黄泉」の解釈をめぐる議論を差し置いて、古代日本人の死後の世界を「うすばんやりとした明」として推断し、古代沖縄人もまた「死後暗黒の世界」ではなく「青の世界」に赴くとしたのである<sup>⑪</sup>。ちなみにこの青は現在われ

われが認識する青そのものではなく、赤と黒の中間的な淡黄、緑・碧をふくむ淡い色合いを示すものであるとされる。<sup>15)</sup>

この仲松の論を受けて「青の世界」を古代日本の常世の問題として展開したのが谷川健一である。その数多の著作と広範な民俗調査の蓄積を総してしばしば「谷川民俗学」と称される彼の学問全体において、常世の問題は極めて重要な主題となっている。谷川は、『常世論』のあとがきで、「柳田国男と折口信夫が生涯をついやして追求したのは、日本人の信仰」であり、「なかでも、その原点としての『常世』であった」とし、その常世は「日本人の魂のもつとも奥深い部分と共鳴しあわないではすまない主題である」とする。また「常世の課題は日本人の信仰を明らかにするために最も重要であるという、柳田と折口とおなじ認識の上になつて、ここ十数年全国各地をあるき、自分なりに手さぐりをつづけてきた」としている。<sup>16)</sup>

谷川はその日本人の常世の原像を「南島」に見出し、常世は「常闇」ではなく、同時に黄泉も「夜見・闇」でもなく、古代日本人の他界は「南島」の風葬墓が「うすぼんやりとした黄色い外光が洞窟の内部に差しこみ、死者のまぶたをやさしくこすり、死者をまどろみにみちびく」ような世界であり、「死者の歯噛みする暗黒の世界」ではなかったとする。<sup>17)</sup>「あかるい冥府」として描かれる谷川の常世論の多くは、この青の世界を論拠としながら展開される。そして、その青の世界（常世）の探究は日本各地の青の烏を求めて展開されることになるのである。谷川の著作にはこの青の世界についての記述が頻繁にみられる。<sup>18)</sup>

谷川の青の世界に関する多くの著述を支えるのは仲松の奥武を青とする理解である。では、仲松の奥武を青とする根拠はどこにあるのか。青の世界の初出である仲松の『神と村』を厳密にみると、その根拠は次の一点に集約されることがわかる。その一点とはすなわち、『琉球国由来記』（二七二三年）に記された奥武と同義であるアフ・アホが、漢字書である『琉球国旧記』（一七三三年）において「青」という漢字が当てられているのが多いということである。仲松は『琉球国由来記』の「アフ・アホは表意文字の漢字によって、その意味する語がわかるはずである」とし、アフ・アフ・アホが『琉球国旧記』で当てられる漢字を表にしている。しかし、これは妥当な理解だろうか。<sup>19)</sup>

『琉球国旧記』は仮名交じりの『由来記』を漢文体で纏めなおしたものであるが、同書の固有名詞の漢字のあてかたは概ね表音的である。アフを青にあてる場合も単に漢字による表音的表記であった可能性がある。『旧記』の漢字表記から神名などの語義的意味を遡及できる場合もあるが、伊波普猷による『旧記』の解説からも判るように、当時ではすでに固有名詞の「語源的意識」は衰えていたのであり、『旧記』

の神名の表記などにも本来の意味の揺らぎが認められるのである。<sup>22)</sup>

高良倉吉によれば、琉球諸島の地名表記は十七世紀の終わりごろから十八世紀初頭に次第に整っていったとされる。<sup>23)</sup> いわば、史書が盛んに編纂されたこの時期に漢字による地名表記が定着していったとみてよいであろう。その段階にあって地名に漢字があてられる場合、その多くは表音的であり、そしてその表記は一定ではなかった。事実、仲松が青の世界の根柢にした『琉球国旧記』の青の表記は、同書と同じ編著者である鄭秉哲によって編まれた史書である『球陽』(一七四五年)では次節でみるように、青ではなく、「奥」という字があてられている。

これらの点を考慮すると、仲松らの青の世界の解釈をそのまま受け入れることには躊躇せざるをえない。しかし、仲松にとってなぜ奥武は「青」でなければならなかったのか。筆者の理解では、それは御嶽の本質が葬所であるとされる彼の堅持してきた主張が大きく影響している。祖霊神は腰当杜としての御嶽にあり、共同体の人々を護る。その祖霊の世界はニライ・カナイの原郷と結びつく。このような、「神と村が一体」となり、「支配」というものもなく、服従というものもなかった」とされる共同体の理想的なあり方は近代の闇に飲み込まれつつあるものとして映っていた。彼はこのような時代状況の危機的事態を「神は遠くへ!」という言葉で表現している。<sup>24)</sup> 仲松にとって、祖霊の世界は「闇」であってはならなかったのである。常世の問題を追う谷川にとってもまたそれは「死者の歯噛みする暗黒の世界」であってはならなかった。谷川は仲松の「青の世界」について、「詩的で学問的な―詩と学問が一致したすばらしい着想で、私も御説に刺激され、日本本土で青という名のつく地名をさがしてみた」と述べている。<sup>25)</sup> スティーブン・ダニエルズらのいうように、「風景」とは一つの文化的イメージであり、絵画的な手法であるとすれば、<sup>26)</sup> 仲松、谷川らが描いた青の世界はこのような詩的ノスタルジーが創り出した「風景」だといふことができる。<sup>27)</sup>

この「風景」は、奥武という固有名詞がいかに重要であるかを我々に気づかせてくれる一方、他界、祖霊、水平軸の彼方など、向こう側の世界へと強く結び付けられることによって、奥武の風景から受けとめられていた、こちら側の世界がどのように了解されていたのかを見えにくくすることになってしまったのではないかと考える。先に論じた風景概念の文脈に即していえば、青の世界という詩的イメージが創り出した「風景」以前の奥武の風景、青のイメージをいったん取り除いた風景からもう一度考察してみる必要があるのではないかというこ



とである。

#### 4、世界像と奥武の風景

##### 神の降り立つ特殊な風景としての奥武

奥武の風景はどのようなみられていたのだろうか。これまでなされてきた語源的な解釈をまたずとも、奥武は聖なる場所の風景を示すものであったことは次のような史料からも明らかである。先にあげた『球陽』には「諸神出現シテ国祚ヲ護衛ス」という見出しの下、次のように記されている。

荒神ハ海神ナリ。コノ神ハ三十年ニ一次、アルヒハ五十年ニ一次、世道衰微シ、不仁乱逆ノ徒、心ヲ恣ニシ行イヲ衡ニスルノ時ニ当リ、神即チ出現シテ、刑罰ヲ加フ。コレ懲悪勸善ノ神ナリ。二七日訛遊シ、必ス奥ニ于テ出現ス。故ニ俗ニ奥ノ公事トイフ。<sup>(2)</sup>

ここには、世界の秩序が乱れたときに、荒神という神があらわれ世を立て直す様子が描かれている。ここにある「奥」とはいうまでもなく奥武に他ならず、「必ス奥ニ于テ出現」するとされることからわかるように、奥武は神が出現する聖なる場所であった。

『中山世鑑』<sup>(3)</sup>にもこれと同じような記述があるので、それを参考してみると、この海神は天神と対をなしてアマミキヨ・シネリキヨの世界創造の後に現れる守護の神であることがわかる。ではこの神はどのようなにして「奥」に現れたのか。『球陽』には、「諸神ノ訛遊ハ必ス婦女ニ係ル。故ニ国人亦コレヲ尊シテ、女君神ト曰フ」とあることから、奥武において神を招来する儀礼においてその儀礼を司る巫女に神が降りてきたことがわかる。また、このことは、『中山世鑑』の天神が現れる様子を描いた記述でも知ることができる。それには、天神は「国主世継ノ後、一代ニ一度、出現有テ、国主萬歳ノ寿ヲ、シ給神」であり、「二七日ノ訛遊也。ヲモルハ、其時ノ託宣也。」とある。「オモル」とはオモロを意味するものであるから、神が神女に降り託宣として神歌を宣べることが奥武に神の出現する状態であったことがわかる。ま

た、その儀礼の様子は各地の村落の神歌が歌われる祭儀から類推することができる。

伊波普猷は、この『球陽』や『中山世鑑』に記述された荒神(海神)はいったん「奥」を「足溜り」として、本土に上陸する神<sup>(2)</sup>だとした。また、外間守善は、アフ、オーなどの地名は「多くは海岸に沿って分布しアミングシクを囲ったアマミクの里の所在とよく一致する」とし、創世神であるアマミク神が渡ってきた記憶をとどめる地名であるとする。そして創世神と重なる祖先が、「地先の小島や岬の突端を足がかりにして、ウフジー(大地)をうかがい上陸してきた祖先の記憶を地名が伝えている」としている。外間のいう地先の小島は当然、各地の小島や奥武島が想定されている<sup>(3)</sup>。

『球陽』や『中山世鑑』の「奥」が、ある特定の小島を想定しているかどうかはこれらの記述だけでは明確ではないが、現在確認される実際の奥武とよばれる小島が、これらの史書で描かれているように神が降り立つ特殊な風景であり、他の一般的な景色とは異なる聖なる風景として見られていたことは間違いないだろう。

### 奥武と御嶽

このように、奥武の小島の風景は神の降り立つ聖なる場所として特殊な風景を構成するものであったが、必ずしも奥武の風景は小島の風景だけを意味するものではなかった。共同体の中心を形成していた御嶽もまたある意味ではこの奥武の風景であるといえる。

このことは、御嶽の名称に奥武を意味するアフ、オーを冠するものがあることからわかる。先に触れた仲松や外間など他の研究者によってもしばしばこれらの御嶽は取りあげられてきた。『琉球国由来記』に記載されている奥武を意味するものであろうと解される御嶽がそれである。明確にわかるものをあげてみると、「アフシマノ嶽」(恩納間切・富着村)、「アヤマノ嶽」(名護間切・世富慶村)、「アヤマノ嶽」(名護間切・宇茂佐村)などであるその御嶽である。また、仲松の指摘したとおり、御嶽の名称だけでなく、神名に日を通すとその数はふえる。一部をあげると、「アフノヤマアフノ森御イベ」(玉城間切・ウケノハナ嶽・前川村)、「アフノ御イベ」(具志川間切・城嶽・具志川村)、「アフヤマノ御イベ」(読谷間切・タインノ嶽・座喜味村)、「アフヤマヌイベナヌシ」(恩納間切・ヨリアゲ森・瀬良垣村)などである。このように奥武は、小島でない御嶽の風景とも強く結びつくのである。また、このことは御嶽の聖なる風景を構成していた儀礼の神



的な請願の詞章のみの記録になっているが、他の同様の祭儀のように、そこにはその後で、「ウガマリンドゥー、ウガマリンドゥー」(神の立場から「拝まれるぞ」と宣べる意と思われる)と神が降臨するモチーフがあるのである。

このような具体的な祭儀の様子をみてみると、「球陽」や「中山世鑑」で記述された「必ス奥ニ于テ出現ス」とされた神がどのように現れたかをわれわれは知ることができる。「球陽」や「中山世鑑」は、それらが王朝のものであるゆえ、神々は「三十年二一次、アルヒハ五十年二一次」、「国主世継」後、一代二一度「現れるものであったが、これらの王朝の儀礼を形作る基礎となった村落の儀礼では、農耕に関する予祝や、村落の空間を聖化し安定させるために頻繁にその出現が招請されるものであったのである。またこのような祭儀のあり方が『球陽』の記述の「奥」の祭儀の状況と一致することは、奥武が必ずしも小島の風景のみを意味するものではなく、神が降臨する御嶽も奥武の風景と共通するものであったということを示している。

## 5、神話の風景と奥武

上に引用した神歌の詞章からは「おーうやま」、「あうのやま」(奥武の山)、「おーぬ御嶽」(奥武の御嶽)は、実際に儀礼が行われている場所ではなく、神が村落に降臨するまえに降り立つ場所として理解せざるをえない。中鉢の解説では、この九月の「御嶽登り」の祭儀は、「御嶽に常在する神ではなく、『アウ』から来訪する神を向かえる行事であった」としている。また、この来訪する神は「現実の御嶽に先立つ観念上の場所から来訪する神」であるとしている<sup>⑧</sup>。

では、神の降りる村落の御嶽と奥武とはまったくことなつた場所であつたのだろうか。あるいは従来いわれるように奥武は来訪する神が足どまりとして降り立つ場所としてだけの風景だつたのだろうか。筆者の理解では、このような捉え方は奥武と御嶽との関係を理解するうえで極めて一側面的な把握の仕方であると考ええる。おそらく、象徴的次元では、神が降り立つ奥武と実際の御嶽は、『球陽』の記述の「奥」への神の降臨と御嶽での祭儀が一致するように、パラレルな関係にあり、村落への神の降臨は奥武へ神の降臨が再現されたものと考えられる。なぜなら、儀礼において神歌が歌われる時間と空間は、そのまま神話的な時間の再現であり、神話的な空間の現前であるからである。

この神歌によって喚起される神話的儀礼の時空において、共同体の空間は神話的地理の中に組み込まれる。したがって、そのなかに現れ

る奥武の神は、アマミキヨ・シネリキヨの世界創造から連なる一連の神話的世界の出来事としてたち現れるのである。このような神話的世界が現前する神歌が歌われる儀礼の空間において、奥武はもはや他界ではない。奥武と共同体の間に距離があるとすれば、それは神話的地理における距離であつて両者の間は隔絶された世界ではない。

説明を補うためにも、奥武が神話のなかでどのように語られるのかを世界創造神話を語る神歌のなかからみてみることにしよう。この神話を取りあげること、本稿の主題でもある木や石で構成される原初的祭壇としての御嶽の風景に、どのように世界のイメージが組み込まれているのかを知ることが得ることにもなるだろう。

ここで取りあげるのは大宜味村喜如嘉において歌われてきた「シバサシのウムイ」という神歌である。シバサシとは旧暦八月十日前後に行われるもので、沖縄本島から奄美諸島にかけて行われているよく知られた年中行事である。この神歌はこのシバサシのときに御嶽で歌われたものであり、ここで歌われる神話は、よく知られた史書などに記述されている創世神話などとほぼ内容を同じくするものである。

原文 対訳

一	むかしの	昔の	二	あまみくが	アマミクが
三	しぬみくが	シヌミクが	四	きざしや	きざしへ昔は
五	くにたてら	国建てようと	六	しまたてら	島建てようと
七	みそうれば	なさると	八	しまじりみいば	島尻を見ると
九	うちやがとん	浮き上がっている	一〇	びがのすうが	東の潮が
一一	にしくいやひ	西に越えて	一二	くんがん見れば	国頭を見ると
一三	うちやがとうん	浮き上がっている	一四	にしぬすーん	西の潮も
一五	びがぬすーん	東の潮も	一六	ごそうだん	ご相談を
一七	かたみそうち	語りなさつて	一八	まやきぎん	まやきぎん

一九	うちほふやい	打ち放つて	二〇	あふのかた	あふの形も
二一	かほのかた	顔の形も	二二	わかさい	分かして
二三	あかちちやあん	赤土も	二四	くるちちやあん	黒土も
二五	うちほふやあい	打ち放つて	二六	しまくぎん	島釘も
二七	ぬちうるち	貫き降ろして	二八	さしうるち	差し降ろして
二九	びがのすうや	東の潮は	三〇	ぴがにとめて	東に留めて
三一	にしぬすうや	西の潮は	三二	にしにとめて	西に留めて
三三	しまたちん	島建ちも	三四	くにたちん	国建ちも
三五	なやびたん	なりました			(後略)

語句対訳から、この神歌の内容を簡潔に記すと次のようになる。「太古の昔にアマミク・シヌミクの神が国建て島建てをしようとして(下界を)ご覧になると島の南側は不安定に(ふわふわ)と浮いている状態で、潮が東から西へと打ち越している。島の北の方も同様である。(神々は)相談のうえまやき木(ぼちようじの木)を打ち放つて、(島の)顔の形をつくり、(二〇行目)「あふ(奥武)」の形(国土の形)を整えなされた。(そこに)赤土、黒土、を打ち放ち(島を安定させる)島釘を貫さして東側の潮は東側にとどめ、西の潮は西側に留めなされたというものである。

神々の世界創造が極めて壮大な描写で語られている。このあと神歌は、種々の植物の起源が、アマミク・シヌミク神の国造りのゆえに存在せることを謡いあげ、この世界が永くあるようにと祈りの詞章で結ばれている。

この神歌で注目したいのは二〇・二二・二三行目の「あふのかた／かほのかた／わかさい」の部分である。この神話が世界全体の創造であることからすれば、この神話のなかでは、「あふのかた」、「すなわち「奥武の形」とは「国土の形」をあらわすものであることがわかる。神歌が一つの事象を対句によって表現していくことからすれば、「かほのかた」、「すなわち「顔の形」もまた「国土の形」をあらわすものと

して理解することができる。二〇・二二・二二行目の詞章を神が世界を創造する文脈で読めば、奥武が国土全体を意味するものとして理解することができる。そして、この神話をそのまま理解すれば、奥武とは、アマミク・シヌミク神が世界を創造したときの神話的風景であったということができるのである。

奥武の世界は、これまで他界やニライ・カナイなどの「向こう側の世界」として理解されてきた。しかし、これまでみてきたように、儀礼における神話的地理や象徴的意味の次元ではその「向こう側の世界」が、その場に現前していることになるのである。

ここで引用したシバサシの神歌は烏袋源七によって一九二九年にテキスト化されたものであるが、興味深いことに、四十一年を経て平良豊勝によって『喜如嘉の民俗』が再テキスト化された時にはこれらの詞章が変化している。平良豊勝の記録では上であげたシバサシのウヌイの二〇・二二・二二にあたる同部分は次のようになっている。

むいぬかた わかさい

森の形も分けて

かうぬかた わかさい

顔の形もわけて

この記録では「あふのかた」の部分が「むいぬかた」（森の形）という詞章に変化している。「むい」とは、森を意味する。『琉球国由来記』に記載される御嶽の名称などからもわかるように、この「森」は、御嶽や、御嶽の山を指す言葉でもある。神歌の伝承の過程における詞章の変化は別の関心をもたらずが、ここではこの変化を、神女（たち）が全体のコンテクストからこの神話を理解し、「あふ」が「むい」と交換可能な、同義的なものとして神歌のこの部分の詞章を入れ替えていると考えれば、奥武は、神々の創りだした世界を意味すると同時に、御嶽をも意味することになる。神歌が謡われることによって神話の風景が現前する儀礼の場において、御嶽の風景はそのまま奥武の風景であったということになる。

## 6、むすびにかえて——世界のイメージとしての小島の風景

ここで、これまでの考察をふまえて、「奥武」という地名が付された小島の風景についてみてみよう。これまでの考察からわかるように、奥武(アフ・アウなど)は聖域を意味し、御嶽の風景を表象するものであった。このことから、奥武という地名が冠された小島の風景のなかには、御嶽の風景のなかにあるものを含みこんでいると考えられる。あるいは、「聖性地形」<sup>(4)</sup>もいえる奥武の小島の風景は、その小島の景そのもののなかに、御嶽の風景を共有しているともいえる。

このことの意味することを、本稿の主題に即してみるならば、木や石で構成される原初的祭壇としての御嶽の中心の象徴のなかに含まれる世界のイメージの一端が、奥武の小島の風景のなかに頭になっていると理解することができるのではないだろうか。それほど遠くない、海をはさんで向こう側に見える小島の風景は、そのまま完全とした世界のあり様を示している。無限に広がる天空と、洋々かつたゆたう海にはさまれて、安定と存在を顕示する島がある。この風景をひとつの図像として捉えると、このシンプルな構図に読み取れるものは極めて興味深い。その奥武の風景の図像を構成する要素は、天と地と海(地下)の世界の構造を端的に顕している。小島という極めて限定された領域は無限と超越を示現する天空との対比を示し、かつ混沌や宇宙水をイメージさせる形を持たない大海のなかに「安定」と「存在」を想起させる。その小島はまたその図像のなかで全体の中心に位置し、世界の中心軸を象徴するものとなっている。このような風景の図像のなかで聖なる中心を構成する奥武が村落の中心である御嶽と一致するのは必然的でもある。

さて、このような奥武の風景の図像が頭にする世界の構造やイメージの解釈は、なにも筆者の観念的な想像にすぎないということにはならないであろう。なぜなら、先に取りあげたシバサシの神歌でうたわれる世界創造神話を通して、世界の存在の起源やリアリティが神女たちに宗教的に体験されていたと考えられるからである。「あふのかた わかさい」と謡われる時、神女は神の立場から行為遂行的にリアルに世界を創造するのであり、人間が住まえる空間・世界である「あふのかた」(国土・御嶽)を、この神歌のなかで「しまくぎん(島釘も)／ぬちうるち(貫き降ろして)／さしうるち(差し降ろして)」とされるように、世界の中心軸としてまさに打ち立てるのである。奥武の小島の風景は、この神話の世界創造の風景を留め、想起させるものであるといえるのではないだろうか。



奥武の小島は海を隔てて向こう側にある。しかし、この向こう側の風景はこちら側の風景でもあることはこれまでの考察からも明らかである。これを従来いわれてきた奥武の理解からみてみると、奥武の風景は神々の聖なる世界を表象する向こう側の世界ということになる。しかしその風景はまたこちら側の世界でもあるということになる。<sup>(4)</sup>この相互が鏡のように写りあう関係のなかに理解できることは、世界がそのまま聖性にみちたものとして了解されている地平があるということである。このように世界が把握されている次元では人間存在自体も聖性を帯びる。このような、世界や人間存在の宗教的地平での了解、あるいは始源的存在論を背景にして、人が神になるという伝統が支えられていると考える。

#### 注

- (1) ここで不十分であるとするのは、普遍的構造と特殊性の双方が意識されているためである。エリアードが示したように、普遍的に、聖なる場所や中心は世界像 (*imago mundi*) を象徴するが、ここで問題にしているのは、そのような中心の普遍的構造が、御嶽という特殊な宗教現象のなかにどのようにあらわれているのかということである。中心や原初的祭壇が世界像を構成する普遍的あり方に関しては、See, Eliade, *M. Patterns in Comparative Religion*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996(1958), pp. 265-271. and pp. 374-379.
- (2) 日本の地理学の分野において *Landschaft* や *landscape* の訳語として種々の議論を経た上で「景観」という語が定着しているが、本稿では地理学的文脈にとられぬために「風景」という語を用いる。
- (3) 例えばこのことの一例となるかと思われるが、*Encyclopedia of Religion*, (Macmillan Publishing Company, New York, 1987) 卷二の *landscape* という語は見出し項目のなかになく、「都市」やオーストラリアのアボリジニーの宗教などの説明のなかに見いだされるのみである。
- (4) ちなみに宗教学と地理学の関係については松井圭介「日本における宗教地理学の展開」(『人文地理』第四五巻第五号、一九九三年、七五—九三頁) がコンパクトにまとめられていて参考になる。松井は、「宗教学の立場から宗教地理学の課題に関してなされている記述はきわめて少ない」状況であり、「多くは社会的、あるいは民俗学的研究になっているのが実情である」(同、八〇頁)としている。
- (5) 山野正彦、『ドイツ景観論の生成—フンホルトを中心に—』、古今書院、一九九八年、二二—二三頁。
- (6) 中山悦子訳、ピエーロ・カンボレージ、『風景の誕生—イタリヤの美しき里』、筑摩書房、一九九七年、六頁。
- (7) オギユスタン・ベルク、『風景と近代の超克—宗柄の原理—』、『思索』第二十三号、東北大学哲学研究会、二〇〇〇年、六三—八五頁。
- (8) Cosgrove, D., *Social formation and symbolic landscape*, London and Sydney: Croom Helm, 1984, p.15.

- (9) 仲松弥秀はこの腰当(クサテ)についてつぎのように記している。「腰当とは、幼児が親の膝に坐っている状態と同じく、村落民が祖霊神に抱かれ、その膝に坐つて腰を当て、何らの不安も感ぜずに安心して寄りかかっている状態をさしている」(仲松弥秀、『神と村』、梶社、一九九〇年、一八頁)。この腰当という表現は風景が身体的に捉えられる側面を端的に示す例である。
- (10) たとえばエリアーデの提示した天空の超越性の体験はそのひとつの例であろう。See: Eliade, *M. Patterns in Comparative Religion*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996(1958), pp.38-39.
- (11) ここで、内部的眼ざしが創りだす風景の体験・表現とその了解に関して、これ以上詳しく論じる余裕はないが、筆者は、このような風景以前の風景を理解するためには、解釈学的な手法を基礎にしてなされなければならないと考えている。
- (12) この色のイメージ強烈さは水谷慶一が仲松の青の世界についての次のように記述しているところからも知ることができる。「仲松説の功績は、まず複数の奥武島の存在に着目したことである。そして、その根底に普遍的な「青の世界」を構想することによって、単なる地名の起源にとどまらず、古代沖繩人の他界観をも明らかにしたことである。(中略)死者の世界を赤・白をもって現されるような光明の世界ではなく、かといって黒で現されるような暗黒の世界でもなく、その中間の青の世界とした仲松の文章はまことに想像力のあふれた美しいイメージで満ちている。正直いって、私がこのオー島の問題に引き込まれたのも、もとはと云えば、仲松の論文が喚起した想像への強烈な刺激のゆえであった。しかし、今それを読み返してみようことは、仲松説の「青の世界」があまりに美しすぎることである。言葉をかえて云えば、文学的に過ぎるのである。そのために、いったん「青の世界」に入り込むと、なかなか、そこから抜け出ることが、困難になる。(水谷慶一、「大島の謎」、「沖繩文化」沖繩文化協会創設四十周年記念号、一九八九、七二―七三頁)とまで述べるように、仲松、谷川らの提示した「青の世界」のイメージは極めて強烈であり、影響力が大きかったことを示している。
- (13) 現在の奥武の山公園は埋め立てられて陸続きになっているが、以前は内海に浮かぶ小島であった。埋め立てられる以前の様子は古地図や写真集『望郷・沖繩』(第五巻、本邦書籍、一九八一年)などでも確認できる。なお勝連町平安名、北中城村渡口などにも奥武の地名が認められる。
- (14) 仲松弥秀、『神と村』、梶社、一九九〇年、一四〇―一四七頁。同書は一九六八年に出版されたものの再々改訂版である。一九七五年に伝統と現代社から刊行された版は谷川健一のすすめによるものであった。
- (15) 仲松、前掲書、一四〇頁。現代的色彩意識と、それ以前の色彩認識との違いに関しては、常見純一、「青い生と赤い死―日本文化とくに沖繩における古層的カラー・シムボリズム研究へのアプローチ」(大林太良編『神話・社会・世界観』角川書店、一九七二年、四七―六一頁)が参考になる。谷川健一などによっても同論文はしばしば引用されている。
- (16) 谷川健一、『常世論』、講談社、一九八九年、二六三―二六四頁。
- (17) 谷川、前掲書、一四一―一五頁、二四一―二六二頁参照。谷川が常世や黄泉を闇ではなかったとする主張からは、折口の闇の解釈だけではなく、従来、「黄泉」を「闇」と解してきた古代研究との緊張関係が読み取れる。たとえば、近年出版された西郷信綱の『古代人と死』(平凡社、一九九九年)では「ヨミ」はヤミ(闇)の母音交代形とするのがやはり正しい(二二八頁)と彼が『古事記注釈 第一巻』(平凡社、一九七五年)で主張したことをあらためて述べている。その他、このような、黄泉の解釈をめぐる緊張関係を知るのに、神野志隆光、『古事記の世界観』(吉川弘文館、一九八六年)や、考古研究での土生田純之、『黄泉国の成立』(学生社、一九九八年)などが参考になる。

- (18) 谷川健一、「あかるい冥府 琉球の他界観」『谷川健一著作集』第六卷、三一書房、一九八一年、二二七—二五五頁。参照。
- (19) 谷川の民俗学において重要な位置を占める地名研究のモチーフにもこの青の世界は大きく関係している。谷川健一他、「日本の地名」、講談社、一九八二年、所収「地名は生きていく」、あるいは「青の地名をたずねて」、「民俗・地名そして日本」、同成社、一九八九年、一〇九—一三〇頁。などを参照。
- (20) 近年、「谷川民俗学の世界」という副題のもと、谷川の喜寿の記念論文集として関係する人々によって編まれたそのタイトルは『青』の民俗学というものであった。このタイトルは、谷川の展開した民俗学において、青の世界がいかに中心的で重要な役割を持っていたのかということを示しているといえる。
- (21) 仲松、前掲書、一四二頁。実際に仲松の表と『由来記』と『旧記』とを照らし合わせながら確認してみるとアフを青とする仲松の解釈に疑問をもたざるをえなくなる。なぜなら、表ではアフや青という漢字の数が記されているのみでどれがどれに相当するのか判然としない部分はあるものの、照合すると御嶽と神名を混同していると思われる所があったり、また奥武(アフ)とは異なった固有名詞であるアフリ(涼傘)を神名のアフとして数えていたりするからである。アフリについては横山重編『琉球史料叢書』第三卷、東京美術、一九七二年、伊波解説参照。
- (22) この点は前掲『旧記』巻末の伊波の解説に拠っている。
- (23) 谷川健一編、「沖繩・奄美と日本」、同成社、一九八六年、所収の対談「琉球の地名表記はもとは平仮名」、一〇四—一〇六頁参照。興味深いことに、このときの高良倉吉との対談の相手は谷川健一である。
- (24) 仲松、前掲書、二七〇—二七九頁。
- (25) 谷川健一編、「地名の話」、平凡社、一九七九年、二二七頁。
- (26) 千田稔、内田忠賢訳、ステイヴン・ダニエルズ、デニス・コスグロブ、「図像学と風景」、『風景の図像学』、地人図書、二〇〇二年、一一ページ。
- (27) 筆者はここでノスタルジーという言葉を使わなかったのは、用いてはいない。
- (28) 仲松、谷川らの解釈のほかにも語源的解釈などがある。例えば、水谷慶一、前掲論文のほかに、外間守善、『沖繩の祖神アマミク』、築地書館、一九九〇年。小玉正任、『奥武島考』、『沖繩文化』第十七巻、号、沖繩文化協会、一九八一年、二九—三九頁など。小玉の論文では、「奥武」の語義や意味についての様々な論者の解釈が紹介されていて「奥武」がこれまでどのように論じられてきたのかを知る上で参考になる。
- (29) 『球陽』、三一書房、一九七一年、一二頁。
- (30) 横山重編、『琉球史料叢書第五卷』、東京美術、一九七二年。
- (31) 伊波普猷、『伊波普猷全集第五卷』、平凡社、一九七四年、三二六頁。
- (32) 外間守善、『南島文学論』、角川書店、一九九五年、一二二頁。
- (33) 参照した『琉球国由来記』は、風土記社、一九八八年版。
- (34) 『やんばるの祭りと神歌』、名護市史編さん室、一九九七年、四八二頁。
- (35) 同、四八三頁。
- (36) 同、四七七頁。
- (37) 同、四八三頁。

- (38) 外間守善・玉城政美編、『南島歌謡大成―沖繩篇上』、角川書店、一九八〇年。
- (39) 筆者はこの神歌について始源的・存在論的観点から考察したことがある。拙稿、「神歌における神話的始源―シバサシにみる世界創造とその始源的・存在論―」、『宗教研究』第七一巻三二二号、日本宗教学会、一九九七年、三二―五四頁。
- (40) たとえば、文字化された琉球の神話の中で、年代が確定しうる最古の記録である僧袋中による『琉球神道記』（二六〇八年）には次のように記されている。「昔比国初。未タ人アラザル時。天ヨリ男女二人下リシ。男ヲシネリヨト。女ヲアミキユト云。二人舍ヲ並テ居ス。比時比島。尚小ニシテ。波ニ漂ナリ。爾ニ。タシカト云木ヲ現ジテ。植エテ山ノ體トス。次ニ。シキヨト云草ヲ植。又。阿檀ト云種ヲ殖テ。暫ク国ノ体トス。一人。陰陽和合ハ無レドモ。居所並方故ニ。往来ノ風ヲ縁シテ。女胎ム。遂ニ三子ヲ生ズ。一リハ所所ノ主ノ始ナリ。二ハ祝ノ始。三ハ土民ノ始。」ここでは、最初の、すべてに先立つ根源的な「始まり」の時から語られる。アマミキヨ・シネリキヨは男女「神」として天より降り立ち、未だ混沌とした宇宙に、「男女」として分化し、あるいは二元的な秩序として語られ、「波にただよう小島」、未だ形を成さない世界を、植物の起源を語りながら形あるものの創造や、植物、自然へと創造する。「山の體」をつくり「国の体」をつくることにより与えられる、世界の「安定」と全体性は、後のあらゆるものの創造や、植物、自然、人間の起源といったものすべての始まりとなる。また、同様の神話を記載する『中山世鑑』の国土創成の神話では、他の神話に比してより説明的であるのに加えて、「安定」「存在」といった事柄が、極めて具体的な表現において語られる。上石草木を運び島を作り、「安定」と「存在」をもたらした「辺土の安須森」、「今鬼神のカナヒヤブ」、「知念森」、「斎場嶽」、「藪薩ノ浦原」、「玉城アマツツ」、「久高コバウ森」、「首里森」、「真玉森」、「国々ノ嶽々」などが神話的な地理の中に具体的に語られる。これらの場合はすべて御嶽として重要な聖地として祭祀の中心となっている。
- (41) 島袋源七、『やんばるの土俗』、郷土研究社、一九二九年。
- (42) 平良豊勝、『喜如嘉の民俗』、一九七〇年。本書は自家版として出版された。引用は前掲『やんばるの祭りと神歌』、四四〇頁より。
- (43) たとえば、内田順子が『宮古島狩俣の神歌その継承と創世』（思文閣出版、二〇〇〇年）で問題にしたような、神歌が継承される「かたち」についての問題など。
- (44) 野本寛一、『神々の風景 信仰環境論の試み』、白水社、一九九〇年、七―八頁、一〇頁参照。
- (45) ここでは詳しく考察する紙幅のゆとりも時間もないが、風景を神話的・始源的世界が顕になつていくものとして体験される儀礼のあり方は、沖縄の宗教的伝統のなかにしばしば見出すことができる中心への遙拝という形態がもっている特質と深くかわるものであると筆者は考えているが、この点に関する考察は稿をあらためたい。この遙拝と風景に関する先駆的研究として、伊従勉による『風景の多次元 流通する風景と流通以前の風景』（古川彰・大西行雄編『環境イメージ論 人間環境の重層的風景』、弘文堂、一九九二年、二四五―二七六頁）がある。伊従は、伊是名島の人々の内部的眼差しが作り出す祭祀空間の風景が、共同体の風景のなかに取り込まれていくかを遙拝の儀礼の考察を通して描き出している。
- (46) 谷川もまた、こちら側の世界と、向こう側の世界（ここでは主に死後の世界）が写りあう関係にあることを幽世・隠世と顕世・現世の関係を背景に、「相似の世界」として捉えていたことはここに明記しておきたい（谷川、前掲論文、「あかるい冥府」、二四七頁）。本稿の考察からも谷川のこの「相似の世界」の解釈は納得できるものである。しかし、御嶽の中心の象徴が暗示するものは必ずしも死後の世界の色のイメージだけではないと考える。また、ここで、仲松の御嶽が葬所であったという主張から奥武や御嶽を他界に還元することについて触れるならば、御嶽が葬所になるのは中心へのノスタルジーがおそらく関係していると考えられる。青の世界という色のメタファーにそのイメージを還元することは、多くの象徴的意味を隠蔽することになると考える。

## The “Landscape” and the *Imago Mundi* : Reinterpretation of the Sacred Landscape of “*Ou*” in Okinawa Islands

Sunao TAIRA

It is well known that a sacred center (e.g., traditional cities, temples, *mandara*), symbolizes the *imago mundi* (the image of the universe). There are often found religious expressions which represent the images, the structures, and the becoming of the universe in the center symbolism, and which are constituted with the sophisticated religious disciplines, principles and dogmas. On the contrary, there is another type of the sacred center which has no artificial architectures or disciplines, and which consists of mountains, stones, trees, and so on. This type of the center is not so explanatory as the former type. The more constituents of the center are simple, the more it is difficult to decipher the symbol of the center. As a result, the image of the world remains recondite.

I have been concerned with the religious traditions of Okinawa islands, and had difficulty in clarifying the relation between the sacred center *utaki* and the *imago mundi* in Okinawan religious traditions. For *utaki* also consists of stones and/or trees, which constitutes a primordial altar. When we admit that a sacred center universally represents the *imago mundi*, we should also take *utaki* as what share intrinsically the image of the world in the center symbolism in itself. Needless to say, we can retrace the universal symbolic structure of stones or trees of *utaki*. It is not sufficient, however, to verify the universality in *utaki* symbolism in order to decipher the specific or particular aspects of the image of the world. How can we capture this image of the universe? The purpose of this paper is to interpret and describe this particularity.

In the first part of this paper we will examine the “landscape” that presents a significant perspective to interpret the image of the world wedded to the center symbolism. Then we will raise a specific landscape of “*ou*” which has been reduced by folklorists to representing of the other world and the color symbolism. We will furthermore critically examine the pre-interpretation of the landscape of *ou*, which Yashū NAKAMATSU and Kenichi TANIGAWA proposed. Finally, through the considerations of the coincidence between *utaki* and *ou*, the meaning of *ou* in the sacred songs and rituals, and the mythic expressions of *ou*, we will understand that *utaki* as the sacred center shares the image of the world with the landscape of *ou* in the center symbolism, and that the landscapes of *utaki* and *ou* have evoked the cosmo vision on mythic geography in rituals reiteratively performed.