

## 南島の伝承における御嶽（ウタキ）

### —『球陽外卷遺老説伝』における御嶽の解釈を中心に—

平良 直\*

#### 1. はじめに

上記テーマのもと、具体的に考察を始める前に、本小論において筆者の拠って立つ視点を示しておきたい。

本小稿は、沖縄の伝統的な共同体に見られる聖地御嶽を宗教学的視点から解釈を試みるものである。

この場合の「宗教学」とは、宗教現象の「統合的理解」を一貫して追求してきたヨワキム・バッハ、ミルチャ・エリアーデ、ジョセフ・キタガワ等によって確立された現代の宗教学（Religionswissenschaft あるいは History of Religion）を意味する<sup>(1)</sup>。ルドルフ・オットー、ヴァン・デ・レーウ以来、現代の宗教学が様々な宗教現象を理解していこうとする際一貫して堅持してきた学的態度は、宗教はそれ自体「独自のもの」であり、種々の宗教現象を成り立たせる宗教体験は基本的に他の要素、すなわち生理学、心理学、言語学あるいは社会学的な諸要素に還元されるべきものではなく、宗教現象そのものとして、あるいは宗教体験そのものの意味の地平から理解、解釈されるべきものであるというものであった<sup>(2)</sup>。確かにいかなる宗教現象もそれ自身が純粋な状態で現れてくるものは存在しないのであり、宗教現象は、歴史的な諸状況、歴史の展開の過程の裡に、あるいは個々の文化的状況の中に現れる。言うまでもなくあらゆる宗教現象は宗教が人間にかかわるものであるゆえ、人間のおかれた諸状況、すなわち政治的、経済的な社会状況、地理的、生態的状況、あるいは心理学的な対象となり得るような状況と密接な関係を保ちながら現れてくる。しかしなが

※筑波大学大学院哲学・思想研究科

らこれらのことが、何かしら宗教的なもの以外のもの、あるいは宗教体験が、心理学や社会科学の学問の枠組みに還元可能だということが正当化され得るものではないとするのが上記の宗教学者たちの基本的な立場である。このことに関連してエリアーデの言葉を用いれば、尺度が現象を作り出すという近代科学の基本的な原理を我々は忘れてはならないと言えよう<sup>(3)</sup>。このような宗教現象の不可還元性（Irreducibility）が重要であり、宗教研究に不可欠の視点であるとされるのは次の理由による。すなわち、宗教は常に聖なるもののかかわりの中にあるのであり、その聖の要素、人間の聖との関わり方への理解なくしては宗教現象の理解は不可能になってしまうというものである。

聖地御嶽をひとつの宗教現象として観ていこうとする本論考は、まずこの宗教研究の基本的な立場に立脚しながら考察を行っていききたい。

御嶽とは何なのか、沖縄の宗教研究においてこの間は常に重要な問題であった<sup>(4)</sup>。御嶽が重要であるのは研究者にとって重要であるというより以上に、そこに生きる人々にとって重要であり、不可欠であったということ忘れてはならない。御嶽が原初的形態を留めながら村落に現在まで常在してきたのは何故か、人々が村落を形成するとき何故かくも御嶽が必要であったのか、この間は重要である。御嶽が沖縄の歴史の中で常に人々の生活の中にあり続けてきたことは我々に種々のことを明示し、また暗示する。すなわち人間が世界の中に在るということはいかにしてか、という存在論的な次元がそこに見いだせるのであ

り、人間の宗教的なるもの (homo religiosus) としてのあり方の一例を我々は聖なる中心としての御嶽をとおして見るができるのである。これらことは、御嶽と関わりながらある人々の実存的な地平から宗教現象としての御嶽の意味を問うことがなされるときに浮かび上がってくるものであると言えよう。ジョセフ・キタガワによれば「宗教」の中心的な関心は救済論そのものであり、宗教の供するものは生活や世の中についての単なる知識といったものではなく、存在が如何にあるべきかというこの理解による人間の実践的な変遷の道であるとする<sup>(5)</sup>。沖縄における聖地御嶽もまた、それが宗教現象であることからすれば、沖縄の人々の救済論的な希求と不可分のものとして歴史の中であり続けてきたものであるといわねばならない。

この論考はこれまでの御嶽研究の成果についての、歴史的な推移、起源論的な考察の諸成果にここで新たな見解を加えるという類いのものではなく、あるいは種々報告された御嶽の形態や、民俗誌についてさらに他の事項を資料として加えるといったものではない。むしろこれまでの資料を元に、先に述べた宗教学的立場、これまでなされて来なかった視点から御嶽を解釈していこうとするものである。ここで次にこの視点から御嶽をどのように解釈して行くのか、その方法を示しておきたい。

宗教現象は宗教的なるもの自体として解釈されるべきだとして、宗教現象の不可還元性を最も強く主張したのはエリアーデであった。既に述べたように宗教現象はそれぞれ特殊な状況の中にたち現れる。現代の宗教学はこのような宗教現象の歴史・文化的な多様性・差異性の中から宗教現象の「普遍的構造」と「歴史的特殊性」を究明すべく方法論を展開してきたのである。宗教現象の普遍的な構造というものは多様な形で顕われる具体的な宗教現象を離れてはない。宗教学の歴史からいえば、

宗教現象の普遍的側面の探究は類型・比較によって、あるいは現象学的な視点をもって取り組まれてきたが、あまりに多様な宗教現象が普遍的構造の把握・理解というものを容易でないものに行っていると言えよう<sup>(6)</sup>。具体的なある象徴が何を意味し、そしてその象徴の普遍的構造はいかなるものであるかを問う場合、歴史・文化的特殊性がその理解を困難なものにするが、このような困難さを実践的な解釈によって乗り越えたのがエリアーデであった。エリアーデは宗教を「聖なるものの体験全体」を意味するものであるとし、宗教現象を聖なるものの顕われ、すなわちヒエロファニー (hierophanie) から見ていく。宗教現象をヒエロファニーから理解していくことによって儀礼や宗教的象徴のもつ一貫した普遍的体系を提示し、その宗教的意味の解釈を可能にした<sup>(7)</sup>。宗教現象の歴史・文化的特殊性に関わる解釈の困難さ、また同時に宗教の定義に関わる問題を、宗教現象を聖なるものの顕われ全体として観ていくことによってひとまず回避し、ヒエロファニーの一貫した構造から宗教現象の歴史の意味を把握し、宗教現象を統合的に理解しようとしたのである。

テーマである御嶽の問題に即すならば、宗教現象としての御嶽を見ていく場合、このエリアーデの宗教現象を理解していこうとする際の出発点は重要である。なぜならば、まずこれまでの御嶽に関する研究は御嶽が形態的にもほぼ同様な原初的な形で観察されるにもかかわらず、常にその歴史性・地域的差異が御嶽とは何なのかという問へ回答の困難さにつながっていたからである<sup>(8)</sup>。また、とりわけ指摘されなければならないことは、御嶽のもつ宗教性というものが社会的・文化的機能に還元されたり、歴史的発生論、個々の諸学の枠の中に限定され位置づけられ解釈されてきたということである。冒頭で述べた宗教学の立場からするならば、宗教現象としての御嶽の存立が、まず宗教現象として理解されな

ければならないという視点が欠けていたといえる。

本考察は、上記のエリアーデの宗教現象の理解における方法論上の有効性に着目し、御嶽の解釈への援用を試みるものである。そのことによって、御嶽の地域の変差と歴史の変遷に関わる御嶽理解への諸困難を回避しようとするものである。またこの視点から具体的に御嶽を解釈して行く過程において、宗教学において、とりわけエリアーデによって、これまで培われてきた聖なるものと人間との関わり方、あるいは人間が世界の内に存在する在り方がどのようなのかという宗教現象学的あるいは形態学的に得られた諸解釈を援用して行くことにする。例えば、御嶽における木、石の象徴するものは何であるのか、聖地と空間構造の方位標定（オリエンテーション）等、種々の宗教的象徴の普遍性から考察を試みる。そのことによって我々は他のあらゆる宗教現象に通底するような御嶽のもつ聖の構造を知ることができよう。本論考の目指すべきものを簡潔に記せば、次のようになる。沖縄の伝統的宗教的世界を生きてきた人々の生のあり方がどうであったのか、客観的観察のみからは得られない宗教的生のリアリティー、あるいはエリアーデの言う「もう一つの次元」の理解を聖地御嶽の解釈を通して試みるものであり、そのことを通して、聖なる中心としてあった御嶽の象徴の意味の次元を浮かび上がらせることである。本論考は上記の視点と目論見から、テーマとした『遺老説伝』中の御嶽の解釈を行うものである。

## 2. テキストとしての『遺老説伝』

さて、御嶽を宗教現象として解釈していこうとするならば、その作業は、まず歴史的にどうであったかを問うことからなされ、そして形態の比較へと考察をすすめていくのが通常であろう。しかしながら、御嶽を解釈しようとした場合、御嶽をめぐる無数の他の歴史的

な諸関連事項をどのように扱うか、また比較に関して言えば、諸地域の御嶽の多様性をどのようにしてまとめ類型化して行くか、方法論を練り上げるだけでも簡単ではない<sup>(9)</sup>。この困難さから各研究者は、地域的に研究を限定し対象の枠を与え考察してきたのである。

この小論では御嶽を宗教現象として、御嶽のヒエロファニーの在り方から考察を始めようとした。その理由は上記の方法上の困難さを避けるためであったが、それでは具体的にどうしていくのか。それは、いきなり歴史から考察を進めていくのではなく、まず、人々の宗教的意味世界において御嶽がどのように捉えられていたのか、また御嶽のヒエロファニーの在り方がどのようなであったかを伝承のなかの御嶽を考察することから始めようと思う。ここで伝承を取り上げ考察するのは、それがヒエロファニーを成り立たせているものである宗教体験の表明であるからである<sup>(10)</sup>。聖なるものは自然現象として外在的にあるものではなく常に人間の体験とかかわっているものである。宗教的な体験なしでは聖なるものは存在し得ない<sup>(11)</sup>。我々がその体験に触れることができるのは、それが語られるときにおいてである。我々がその体験の内容を理解しようとする場合、その語りの中にある意味の解釈への努力が必要になる。御嶽を歴史的に遡及しその展開の過程の再構成にどんな成功しても、あるいは類型の分類がクリアーに成されたとしても、この体験への省察がなければ、御嶽の聖性とその象徴の意味は十分理解されることはないであろう。

ここでテキストとして取り上げる『遺老説伝<sup>(12)</sup>』は、琉球王朝によって編纂された琉球の正史である『球陽』の外巻として編まれたものであり、その内容は題目の示すとおり琉球の各地において村々の古老たちによって語り継がれてきた民話や伝説を集めたものである。『球陽』（1743～45年ごろ成立）は首里王府の『中山世鑑』『中山世譜』などとともに史

書としての性格をもつものであるが、後者が王家に関する記事を中心に記載しているのに対し、前者は「琉球全域にわたる種々の事象を網羅して編集<sup>(13)</sup>」されている。この『球陽』の編集のために各地から集められた話を編年体として編めなかった分が『遺老説伝』としてまとめられたと考えられている。『球陽』が当時の現状にからませて説明がなされているのに対して、『遺老説伝』は「由来中心の叙述」で、王家からの「歴史とはほとんど関係のない説話・伝説の類いが相当数収録<sup>(14)</sup>」されているものであり、その意味では現在では得難い伝統的共同体の宗教的世界をうかがい知る格好の史料であるといえよう。

御嶽に関する論考においてテキストをこの『遺老説伝』に求めた理由もここにある。いくつかテキストの選択の理由をあげるならば、まず第一に本書が王朝により編まれたものであるにも拘わらず、比較的、共同体における伝承が純粹なものとして記述されている<sup>(15)</sup>。第二に同時代の伝承を採録したものであることと、御嶽に関する記述が豊富であること。そして第三に、様々な様態で現れる宗教現象としての御嶽を「語り」というひとつの体系の中で観ることができるという理由によるものである。我々はその伝承によって伝えられる意味を理解することによって何故それが語り伝えられねばならなかったのかを、そしてそのことの宗教的意味は何であるかを知ることができる。このことを通して、共同体において生きられてきた生が、とりわけ宗教的世界の生がどのようなものを理解することが可能になるであろう。またその理解によって、伝承の中で何故御嶽に関する多くの伝承が伝えられるのかが明らかになる。

『遺老説伝』の説話の解釈の多くは説話研究において他の資料・説話の解釈とともになされてきた。その他日本神話との比較研究という形で論及されてきたが、これまでなされてきた研究は説話・神話の類型的解釈を中心

とするものであり、この論考の主題である御嶽を中心に解釈することが目的ではなかった。言うまでもなく説伝中の説話の多くに御嶽が記述されていることから、解釈においては御嶽も言及され、また御嶽を中心に解釈されたものもあるが、歴史的な伝播に解釈が傾斜したり、従来の御嶽研究の定説を踏襲する結論となっていたことが指摘されよう。ここではできるだけ先行研究も参考としつつ、従来の説話研究の形式を意識せずに、御嶽を解釈の中心軸としながら語りの中のモチーフや形式に関する解釈を行っていきたい。この解釈は、述べてきたように宗教現象としての御嶽の存立を、ヒエロファニー、聖なるものが立ち現れることによって聖なる場となる、という視点から行うようにしたい。

御嶽の多様な歴史的・地域的差異性が抱えるある種の困難さを、ヒエロファニーの視点から見て行くことによって克服しようとするのではあるが、語りの中に現れない側面、語りの外で認めることができる御嶽の諸様相は、閑視してよいものでないことは言うまでもない。可能な限り他の資料にも留意しなければならない。

### 3. 『遺老説伝』における御嶽に関する説話の類型と特徴

『遺老説伝』は琉球諸島全域にわたる説話が141項142話にわたり収録されている。142話のうち直接、あるいは話の展開の中で何らかの形で間接的に、特定の御嶽について語られる話が44話ある。このうち第39話と78話の「瓦瀬御嶽の由来」に関する話は同種のものであるので正確には43話が御嶽のことに触れているといえる。これら43話は御嶽のことを記述しているもののみである。したがって43話の外にも宗教的な事柄が語られている話、たとえば神の現れ、霊現に関する話がいくつかあるが、ここでは対象としない。次にこれら43話に見られる諸特徴、御嶽がどのように語ら

れるかを見ていくことにしよう。

43話のなかには内容が似たものもいくつかあるが、個々の内容は多様性に富んでいる。例えば鉄器の伝来を語るもの、羽衣天女譚、蛇掣入り、神人婚、兄妹始祖、英雄伝説、竜宮（ニライカナイ）伝説、島立ての創成など<sup>(16)</sup>であり、これらの話と相まって御嶽が語られるもの、あるいは単に御嶽の由来が語られるもの等様々である。それぞれのタイプのモチーフはひとつひとつ神話・説話研究の大きなテーマである。独自の類型に属するこれら個々の話を関連づけることは困難だが、それぞれの話の中で御嶽がどのようなモチーフで語られているかを、またその意味を究明していくことは無理な試みではない<sup>(17)</sup>。43話のうち26話が直接に個々の御嶽の由来を語っており、これらの話が伝えられてきた共同体において、何故この御嶽が存在するのか、何故そこで折々節々のときに祭祀がなされ、祈りの場となっているのかを述べている。例えばガワラウタキの由来を述べた第39話は次のように語られている。

「往古の世に宮古山塩川邑に張間玉茶良というものがいた。神名真の地において、畑を耕していたところ、突然二つの大きな塊石が張真の地に飛来するのを見る。玉茶良はこれを深く奇異なことだとし、村人に告げ相談をし、その石の四方に竹の木を植え、これを他の人が穢すことがないようにした。後に霊神がこの石のうえに出現するようになった。もってこの神を護国庇民の神と為した。これより後村の人は毎年必ず五穀の初めを奉り拝礼を行うようになった。」（第39話）

内容の解釈は後に行うものとして、もうひとつ御嶽の由来についての例を挙げることにしよう。第105話の「安平田嶽の由来」は次のように語る。

「南風原間切津嘉山村の安平子は勇にして

巨富な人であり、家人も多く、備わらないものはない人であった。一家を津嘉山と喜屋武の際に構えて住んでいた。ある日、安平田の家で大宴を催した。その時、具志頭間切の人が安平田の家の前を通ったところ、自分も酒が飲みたくなって、水をくださいと言ってここに入って行った。そしたら、酒を与えず本当に水をくれたのである。彼はそのことに恨みを持ち、時の王に讒言をし、そのため安平田子は官軍に討ち殺されてしまう。しばらくしないうちにクバの木、マーニの木などが安平田の家に叢生した。亡夫の妻子は驚き別の地に遷る。遂にその家をもって御嶽と為し、之を名付けて安平田嶽という。」（第105話）

内容の分類に基づく視点からは様々に分類できるであろう。例えば第105話でいえば「備はざるもの無」き人の「非業の死」またこの他の御嶽の由来を述べた第103話の竜宮譚の形式、第34話の羽衣伝説というようにである。しかし、御嶽を中心に内容を見ていった場合、これらの御嶽の由来は御嶽が御嶽として存在する理由を示しており、語りの中で構成されている世界は、御嶽を中心とする説話として成り立っていると見ることができる。

南島の民間説話研究では、「本質的な存在形式としての由来譚的傾向、起源を語ろうとする傾向、真実の話への傾斜<sup>(18)</sup>」などの特徴が指摘されているが、『遺老説伝』の43話についても同様のことがいえる。これら43話の説話の一つ一つの特徴は、何よりもまず説話が「真実として」語られているということである。従来の南島の説話研究に即せば、説話それ自体は「形式」上の「真実の話」であるわけのだが、聖なるものを体験する主体からすれば、「真実の話」そのものである。また、その真実の話が真実の話として語られるような宗教的世界に生きる人々、即ち共同体の中において伝承をなしてきた人々にとっても「真実の話」である。

また、これら説話の全体にわたって

ことは、神の示現、俗なるものとは異なる聖性を帯びた人物、聖なる石、聖なる木など、つまり聖なるもののあらわれを通して御嶽が語られるということである。また、個々の説話の共通の構造ともいえるこのような側面に加えて、この聖なるものそのもの、あるいはしるしは、共同体の日常の空間の只中に、具体的な事物の中に顕われる。それは木であったり、石であったり、動物であったり、あるいは人間が神となるという形式であったりする。

以上、いくつかあげてきた説話で御嶽が語られるとき、どのように語られるのかを整理すると、①まず御嶽が語られる場合は、由来・起源が直接語られるときであれ、そうではなくある伝承の中のひとつの要素として語られるときであれ、説話全体がまず真実として語られる。②次に御嶽が説話の中で語られる場合、ほとんどは聖なるものの顕われ、または神の示現とともに語られる。③そしてそのような聖なるものは具体的な形で顕われる。木、石、動物あるいは人間等の形である。これらの特徴は、先に述べたように、従来の説話の類型あるいは昔話の分類に沿ったものではなく、御嶽の存立をまずは宗教現象として捉え、宗教的なものを宗教的ならしめている聖という観点から見ていく立場から取捨されることの語りの構造である。この視点からの分析を、従来の説話分析と相いれないものではなく補完しあうものとして提示したい。

#### 4. ヒエロファニーと御嶽

説話の中において語られる場合、御嶽は何よりもまずヒエロファニーの場として語られる。ヒエロファニー、すなわち聖性の顕現とは、俗なる空間における、日常の秩序とは全く異なった次元の出現である。たとえば第39話での、二つの石の塊が飛んでくるという出来事はまさにこの世のことではない。これは神の業であり、ひとつの啓示として認識される。

このヒエロファニーは石、木、動物、聖性をおびた人間に具体的にあらわれるということからも理解できるように、他の多くの宗教現象に見られる普遍的な構造をもっている。その様態は歴史的・文化的な文脈の中に独自の在り方をもって、一つの宗教的様態として出現するのである。それぞれの要素は多くの宗教現象に見られる重要な要素であるが、それらは個々にあらわれるのではなく、独自の宗教現象として、全体としてあらわれる。以下、この点に関し、紙幅の都合上すべてというわけにはいかないが、一つ一つの説話を取り上げながら解釈を行ってみたい。

御嶽は何よりもまずヒエロファニーの場として存在する。このことはまた、逆にも理解されうる。つまり、聖なるものが顕われる場である故に、その場は御嶽になり得るのである。いくつか説話を見てみよう。

「往古の世、宮古山に一神女有り。時々広瀬山に出現し、もって本島民を教ふ。与那覇勢頭豊見、始めて之れを尊信し、以て神獄（広瀬御嶽）と為す」云々。（第69話）

「往古の世、宮古山に一男一女の神有り。仲間獄に現降して曰く、吾は海船を守護するの神なりと」云々。（第70話）

「昔、宮古山に女神有り。名を天之司と曰ふ。其の神、手に妙珠をもち、身に綵衣を穿ち、容貌美麗にして玉の如く花の如し。忽ち隅屋森山に降り、たまたま美理真白殿と遇ひ、結びて夫婦と為り一児を生養す」云々。

（第74話）

この三例以外の説話においても、ほとんど何らかの形でヒエロファニーの場としての御嶽が語られる。ここでは、端的にそのことが理解できるものをあげてみた。更に一例を示そう。

「久米村の地に一神岩有り。至靈至感にして祈りて応ぜざるは莫し。人皆石を運びて築堆し、四面に垣をつくり、以て神獄と為す。

是れに由りて本国の人中華に赴く時、必ずこの獄において福を祈る。故に之を名づけて唐守獄と曰ふ。(中略)未だ何の世にして建つるやを知らず。」(第20話)

この類の御嶽起源譚は、『遺老説伝』に限らず他の南島の説話(例えば『琉球国由来記』)、神歌などの中から列挙していくことも可能であろう。これら諸説話に見られる御嶽が聖なるものの顕現とともに語られるということは、何を意味するのであろうか。この論文では、御嶽の存立をまずは宗教現象そのものとして扱い、エリアーデによる宗教現象の解釈の際の重要な概念であるヒエロファニーという視点から御嶽を照射・解釈していくことを出発点とした。ここでもう一度この視点に立ち返って考察を進めてみたい。エリアーデは次のように述べる。「宗教の歴史は最もプリミティブなものからすぐれて発展したものできわめて多くのヒエロファニーから構成されているといえるであろう。最も基本的なヒエロファニー、例えば何かある日常的な物、石あるいは木に聖なるものが顕われることから高度のヒエロファニー(それはクリスチャンにとってのイエス・キリストの神の具現)に至るまで途切れることのない連続がある。我々はそれら個々のケースにおいて神秘的なありかた(act)に直面する。すなわちそれは我々の『俗なる』世界のある絶対不可欠な部分である諸事物における、何か全く異なる秩序の、我々の世界には属さないあるリアリティの顕われである」<sup>(19)</sup>。

エリアーデは、この聖なるものが俗なる日常の空間世界に示現することに含まれる意味を、人間の存在論的な次元から捉えて次のように示した。この聖なるものの顕われる場所は聖なる空間である故にまさに力に満ち、意義深く、意味に満ちた空間であり、そうでない俗なる空間はその反対のものとなる。故に、宗教的人間にとって、空間は無限に等質的に広がる無定形なものではない。さらにエリアー

デは、空間の非等質性の宗教的体験は原初的体験であり、「世界の基礎づけ」と相応しうるものであり、また、それは理論的思惟の事項ではなく世界についてのあらゆる省察に先立つ根本的な宗教体験であるとする。この空間における「裂け目」がまさに「世界」を構築しうるのである。なぜならばその裂け目があるあらゆる未来の方向づけの中心軸、固定点を啓示するからである。あらゆるヒエロファニーにおいて聖なるものが自ら顕われるとき、空間の等質性における裂け目ばかりでなく、そこには無限に広がる非現実とは逆の一つの絶対的なリアリティの顕われがあるとす。さらに聖なるものの顕われは世界を基礎づけるが、「何もその場を知るすべがなく等質的で無限の広がりの中においてはいかなるオリエンテーションも確立されえない。ヒエロファニーこそが、ある絶対的固定点、すなわち一つの中心をはっきりと顕わすのである」とす<sup>(20)</sup>。これらは本論考の御嶽に関する考察にとって極めて重要な視点を提示するものである。

上記のエリアーデによる所見を本論考の関心に即してみるならば、説話で語られる御嶽における聖なるものの顕われは、まさにこれらのごとく符合する。神が降り立つ場所であるゆえにその場所は「以て神獄」すなわち御嶽となる。また御嶽の空間は「祈りて応ぜざるは莫」きことが可能になる場所であり、故に力に満ちた意義深き空間となる。空間あるいは場所は他の異なる無構造な空間とは異なる絶対的なリアリティが顕われるところである。この場所は共同体に生きる人々にとって人間の存在論的な地平で「世界の中心」となるのであり、世界が生まれ得る空間となるのである。そしてこの中心軸からあらゆるオリエンテーションが可能になるのである。説話が「真実として語られる」としたが、これはヒエロファニーがもたらすこととパラレルである。このことはすなわち御嶽において顕われてくる場所のリアリティが、つまりヒエ

ロファニーというあり方で示される俗なるリアリティとは全く異なるもう一つのリアリティが、真のリアリティであることを説話が語っていることを示しているといえよう。ここで第42話を見てみよう。

「昔南風原間切宮平村に善繩大屋子なる者有り。地を村外に有し、大いに家宅を闢きて栖居す。常に漁を以て業と為す。一日西原郡我謝の海浜に往き、竹を編みて柵を為り、流れを絶ちて魚を捕ふ。時々忽ち一大亀の海中より躍り出づるを見る。頃間一女有りて亦出来す。乃ち大屋子に向かひて曰く、我汝に此の大亀を賜はん。早く負ひて家に回れと。大屋子大いに此れを喜悅し、即ち亀を把り背に負ひて去る。半途に行き至るや、大亀其の首を咬傷し、遂に亀の為に害せられ、氣絶して死す。村人之れを哀れみ、埋葬を致す。後三日、家人皆俗習にしたがひ、墓に往きて之れを視るに、棺中にすでに屍骸無く、唯空棺を余すのみ。家人これを驚疑するの間、空中に声有りて曰く、大屋子死して去るにあらず。儀來河内に往きて遊ぶなりと。家人大いに怪とし、夢の始めて覚むるが如く、酔の方に醒むるに似たり。忽ち薄茅(ススキ)・真根(マーニ)・胡葉(クバ)の大屋の旧宅に生ずる有り。此れに由りて後人、尊信して獄と為す。」

(第42話)

人間の存在論的地平において空間の中心軸は一つとは限らない。ヒエロファニーによってそこは新たな中心点となり得る。エリアーデに即して言えば、この中心点において人間は聖なる者との交渉が可能になる。この第42話の説話はいわゆるニライカナイ伝説、あるいは竜宮譚のひとつの型と見ることができ、御嶽の由来を語る起源譚になっている。旧宅に生じた木々(クバ・真根は琉球において聖樹とされてきた。)は「聖なる中心」の現出であり、ここにおいて聖なるものに接触することが可能になるのである。このことは先に挙

げた第105話安平田御嶽についてもいえる。この中心は、真の実在への移行点であり、異界へのチャンネルである。大屋子は「死して去るのではなく。生きて儀來河内に遊ぶ」のである。ここには不死性の獲得に示された大屋子個人の聖なる属性が語られる。神々に選ばれた大屋子の聖なるものの属性ゆえに旧宅に生じた木は意味あるのである。木は木それ自体として聖なるものであるのではなく、その意味するところのものによって聖なる木となる。棺中に屍骸無く「空棺のみを余すのみ」と語るとき、そこには聖なるものになった大屋子のあるいは神の力の再来のモチーフが隠れているといえる。共同体の中における宗教現象としての御嶽の存立は、この説話が語る諸様相から、救済論的な意義をも含むものである。

また、大屋子の不死性の獲得は旧宅への聖なる木の現出として象徴される。象徴としての木・植物が絶えざる生の再生を暗示することは、他のあらゆる植物のシンボリズムに共通して見られるものであるが<sup>(21)</sup>、御嶽は空間の中に起こる世界の「開け<sup>(22)</sup>」として人間存在の不合理な諸側面、例えば「死」などが「不死」へと転換する場所として存在することが理解できる。この意味で御嶽は人間存在の救済論的な希求の投射されたものとして、共同体の中に常在せねばならないものであるといえる。しかしながら御嶽は、人が任意にそのような場所とするのではない。例えば第23話のようにそれは動物、ここでは神の乗る馬によって中心が招請されたりする。ヒエロファニーによって聖なるもの自らが顕われるものであるということは変わることはない。

第42話とよく似た竜宮譚の形を取った残り二話がある。第101話と第103話である。説話研究等でよく知られているものであるが、上述のことに照らし、御嶽の共同体におけるそのあり方をさらに浮き彫りにするため、そのまま取り上げて見てみたい。



「昔、西原間切棚原村に、一祝女有り。名を稲福婆と曰ふ。かつて諸祝女と金鼓を鳴らし神歌を唱ひて、本村の上獄(ウエノタキ)に遊ぶ。独り稲福婆のみ忽然として見えぬ。其の子孫、聞きて大いに驚き、東尋西訪すれども、踪影無し。後三年、我謝村に鍛冶屋大主なる者有り。出でて魚を釣るのとき、忽ち死屍海に漂ひて来るのを見る。撈して之れを視るに、頭禿げ髪無く貝縷体に付き、其の気未だ絶せず。即ち粥湯を用ひて以て救ふも、未だすぐには言ふこと能はず。人集まりて之れを見る。其の子孫亦来るも、何人爲るやを知らず。よくよく久しくして自ら言ふ。我は乃ち稲福婆なり。前年たまたま海底に遊び、竜宮(俗に儀来河内とよぶ)に進み、食を賜ふに塩縷の類を以てすと。言おわりて吐くもの色黄なり。これによって人始めて儀来婆と号す。其の子孫竜宮の事を問ふに、婆いさみて話さず。時に王、之れを問はんと欲す。婆奉神門(首里城)に至る。人あつまり争ひて視るに、只々見る、その手を両腋に収むるや、忽然として見えざるを。子孫四方に尋ね、ついに之れを其の上獄に得たり。婆八十余歳にして死す。曰く、婆は嘉永年間に死すと。或は曰く、万暦年間に死すと。」(第101話)

「往古、南風間切与那覇村に、一人有り。たまたま一髪を与那久浜に拾ふ。其の髪常と異なる。拾ふ者驚き怪しみ、即ち之れを還さんと欲するも未だ其の主を見ず。次日、主を尋ね果たして一女に見ゆ。貌美にして俗ならず。即ち之れを受けて曰く、此れは乃ち我が物なり。汝は是れ善人かな即ち吾に随ひて遊ぶべしと。引きて海底に入るに、海開けて路と爲り、俄に竜宮に到る。(他の竜宮譚と同じである故、中略)其の人未だ久しからずして辞するを爲す。乃ち神、紙包を授けて属して曰く、汝之れを携へて去けば、則ち向ふ処路と爲らん。若し故郷に到り、身を托す処無ければ、必ず之を帯びてまた来るべし。切に之れを開くること勿れ。汝其れ之れを謹と拜受

して出づ。果たして向ふ処路有り、頃刻にして与那覇久浜に到る。郷境に訪ね入るに果たして一人の相識る者無し。乃ち郷人に向ひ、一宅を指して曰く、此れ昔吾の居りし所なるか吾が孫は何くに在りやと郷人笑ひて以て癩人と爲し、奈何ともすべき無し。只々村前の丘頭に登るを得、携ふる所の桑杖をもって坐る側にさし、而して穩作根(穩作根は琉球の古語にして即ち坐歇の意である)す。是れによって紙包の中に必ずや良策有らんとし、開きて之れを見るに包み中に只々是れ白髪。飛び起きて体に付くや即ち衰老し、動くこと能わずして死す。之れを此れに葬る。因りて穩作獄と名づく。後世以て神と爲して之れを尊ぶ。今、其の獄に多く桑樹有り。其の杖生じて其の種を伝ふと云ふ。」(第103話)

第101話、第103話も、第43話に共通する解釈が可能であろう。すなわち、御嶽を中心とした空間構造を有している点である。第101話の冒頭で語られる「諸祝女と金鼓を鳴らし、神歌を唱ひて」と、イニシエーションとしてのモチーフがある。そしてそれは御嶽において為される。その祭祀の様子はつぶさには語られてはいないが、我々は御嶽における儀礼・祭祀のこれまでの多くの研究・報告から「金鼓を鳴らし神歌を唱」う様子がほぼどのようなものであったか想定できるだろう。御嶽におけるイニシエーションと、俗界の構造の脱却が為される。儀来婆は俗界の諸構造を脱け出て、いったんその存在が消失してしまう。換言すれば、俗なる構造の外へ出るのである。それはすなわち、御嶽を中心として、俗なる構造が否定されるのである。なぜそのようなことが言えるのか。なぜなら王の招請に答えることを、忽然と姿を消すことによって拒否するからである。王ということに換喩された(王権の構造がもつ宗教的次元もまたあるが)社会の権威構造・俗なる構造の外に身を置く宗教的存在に、御嶽を通したイニシエーションによってその存在そのものが変質を被って

しまっていることを看取することができる<sup>(23)</sup>。この俗なる構造が否定されるということは、真の絶対的リアリティに儀来婆が生きているということである。そして我々が何よりも注目しなければならないのは、この真の絶対的リアリティが獲得され得るのは、この御嶽においてであるということである。また、この話が真実として語られ伝説として語り継がれる共同体のあり方が、共同体にとっての御嶽の存立の意味を露にするのである。

第103話の穩作根御嶽の由来譚は大部分が各地に見られる他の竜宮伝説と同じ語りの内容をもつが、論考の主眼は御嶽がその語りのなかでどのように語られるかである。まず、俗界を抜け出したこの主人公もまた、元の俗世界に戻ってもその存在が変質してしまっていることを確認しなければならない。人の聖化、すなわち聖なる存在に選ばれるという形でそれは起こる。その「選ばれ」は啓示に等しく、それによって彼は聖なる属性を帯びた存在となる。彼がもっていた杖が根を張り、それより樹が生じるということは、聖性のしるしであり<sup>(24)</sup>、それはやはり俗なる空間世界における、通常とは全く異なるリアリティの露頭であるとみることができよう。

次に、「非業の死」を遂げた人物を祭った場としての御嶽を語る説話をいくつか見ていくことにしよう。第43話のうち、ある英雄の死の類型で非業な死に方をしたある人物をある場所に葬り、「遂に尊信して神獄を為し、以て祭祀を為す」という語りの中で御嶽が語られる類型があるからである。先に挙げた第105話はその類型に属する。実際、御嶽研究で知られる仲松などは御嶽の祖先を祭った墓としての性格を挙げている<sup>(25)</sup>。ここで、先の第105話に加え、いくつか類話を挙げ、これらを検討してみたい。

「往古の世、浦添郡城間村羽地祝女なる者あり。那覇より船に坐して郷に帰るとき洋中に行き到りて、にわか逆風に遭ひ船坐礁し、

祝女溺死す。近処の人、深く之を哀れみ、其の死骨を収め之れを古重嶽に葬る。後日に至り、しばしば靈感を現し、祈りて応ぜざるは莫し。遂に尊信して祈禱を為す。」(第67話)

「往昔の世、日本僧喜才なる者あり。かつて法を犯し罪を獲ること有り。遂に馬齒山に流罪せらる。数十年を経、病に染みて死す。村人之れを渡嘉敷伊保崎に葬る。遂に之れを尊信し、以て神嶽(上マタ御嶽)と為す。毎年六月稲大祭の日必ず神酒・香品等の者を供へ、以て祭祀を致す。」(第131話)

第105話にあわせた三話に共通することは、死を被ったものの死が通常の死ではないということである。このような「非業の死」を遂げた者がなぜ御嶽に祭られ祈りの対象とならなければならないのであろうか。このことを考察する前に、まずこれらの説話に語られる葬られる者は、生前においてまず通常の人とは異なる人であったことに留意しなければならない。これらの人は、あるいは「備はらざるは無き」人であり、神事を司る祝女であり、僧であった。その意味で力に満ちた存在であった。これが通常とは異なる死によって断たれるということは、力、—ここでは「力」に満ちた魂といっても良いかもしれない—が共同体の人々にとっては、その力ゆえ畏怖の対象となったと考えられる。その力は御嶽に封じられる。力はそれ自体は両義的側面を持つ。力の強さゆえに俗なる者にとっては驚異であり破壊的な側面を持ち、救済の力に満ちているゆえに創造的な側面を持つのである<sup>(26)</sup>。御嶽が石のシンボリズムを其の大きな特徴とすることは、ここでの説話のみならず幾例かの報告なり史料を一瞥すれば了解できることであるが、例えば同じく非業の死を遂げる第140話の悪兄「発金」は死して後「其の屍骨、遂に化して石と為り、現に名蔵の地(名蔵御嶽)に在」るのである。このように例えば石に為るということは、何を意味するのか。石のシンボリズムが持つ象徴性の一つとして「存在

の恒久性」がある。力は石に封じ込められるとともに、「石の中に固定化された」魂は、ただ肯定的な方向にしか作用を及ぼさざるを得ないように<sup>(27)</sup>「豊饒化」の方向へ導かれるのである。このような創造力に満ちた空間はやはり聖なる空間たり得るのである。

このほかに英雄の死を述べた第36話が挙げられる。大鯨との格闘のとき、大鯨の腹中に入り打ち負かして村を救った英雄を祭った比屋地御嶽の例であるが、この場合も御嶽は怪物の腹中に入るというイニシエーションによって不死を得たがゆえに祀られ、力の常在を象徴する場となるのである<sup>(28)</sup>。

このように、ヒエロファニー、すなわち聖なるものが日常の空間の只中に現出することによって、そこはあらゆるレベルにおける「中心」になり、その「中心」から救済を可能にする「力」が導かれるのである。例えば上記の第67話の非業の死を逃げた羽地ノロの「死骨を集め之れを古重嶽に葬る。後日に至り、しばしば靈感を現し、祈りて応ぜざるは莫し」と語られる説話においても、聖地であるが故に「力」の奔出する場となるのである。説話に語られる「靈感を現し」とある宗教体験がどのようなものであったかは短い説話からは知る術もないが、言い得ることは、そこが聖地故にヒエロファニーがあり、中心であるが故に「力」が体験され得るのだということであろう。ひとつひとつの説話は、御嶽の、このような中心性を語るものとして理解することができるだろう。そしてその内容は、先に述べたように英雄伝説、竜宮譚、あるいは島立ての創成、兄妹始祖の説話の型をとって語られるのである。これらの型はいずれも御嶽と関連して語られることによって御嶽の象徴するものを豊かにしている。その中に漲水御嶽の由来とともに語られる「蛇婿入り」の説話がある。御嶽の象徴理解に示唆に富む内容であるゆえ、ここでその第68話を取り上げ解釈を試みたい。そのまま引用すると長くなる

ため、その要旨を記すと次のようになる。

太古の世、人類未生の世界も混沌の中にある時、恋角（こいつぬ、男神）恋玉（こいたま、女神）という二人の神が宮古漲水の地に降り、これより後万象が成立し、人間を生み成してこの神々は上天する。数百年後、裕福な人があったが、子がなく、神に祈って一女をもうける。村人が羨ましがる程の美人になり、此れを両親は大事に育てる。この娘十四、五才の頃にはからずも妖蛇に魅せられて懐妊する。娘は嘆き悲しむが、両親が、その（蛇の化身した）青年に糸をつけた針を刺せと教える。その通り娘は夜になり、その青年の来た時に首に針を刺す。翌日、その糸をたどっていくと、漲水の石洞の中に大蛇がいた。その蛇の首には針が刺さっている。両親はそのことに驚きかつひどく悲しむ。その夜、娘の夢に大蛇枕下に現れ、「我れは是れ往古の世、此の島を創建したる恋角の後身なり。天神の再生に変わって此の身と為る。只々護国の神を立てんと欲し、今此の地に来り、汝と交接す。」と述べる。そして、三女を生むであろうから、その子らが三才になったら連れて漲水へ来いと告げる。娘はその通り三人の女子を生む。三年後、三人の子を連れ漲水へいくと、大蛇が御嶽の中から出てきて、そして三人の子を嶽中に連れ去る。そして大蛇は雲を起こし光を放って昇天する。漲水御嶽となす。後略。（第68話）

一般に沖縄諸島の御嶽は日本の神社の古型をとどめるものであることが指摘されてきた。例えば宮城真治は「大和の三輪神社や諏訪神社の如きも古来本殿はなかった。斯くの如く社殿に斎かない神は古くは御嶽の如き形で祀ったであろう<sup>(29)</sup>」とし、また鳥越憲三郎によっても御嶽は「社殿形式の神社が発生する以前、すなわち神籬形式による神の鎮座地」を示すもので、大神神社、武蔵国の旧官幣中社金鑽神社なども本殿がなく、背後の山が神殿となっているとし、御嶽はこれらのように原型を今に今にとどめているものではないか

としている<sup>(30)</sup>。ここで日本の神社の御嶽との比較を展開させようというのではなく、ここでこのことをとりあげるのは、一般に日本の神社の古型であるとされ、御嶽としばしば比較される「大神神社」にもやはり、上記のような蛇婿入り伝説が伝えられているからである。記紀にもまた多くの人蛇婚伝説があり、民間伝承において多くの類似した説話が報告されている<sup>(31)</sup>。稲村賢敷が「記紀の伝説と漲水御嶽由来記の伝説を比較して個別のものとして考えることはできない。狩俣村大城御嶽にも人蛇婚伝説があるが是等は日本各地に広く流布された人蛇婚伝説の一つとして見るべきものである<sup>(32)</sup>」としたように、この上記の説話も、歴史的には何らか伝播の過程があり、漲水御嶽の由来譚として語られるようになったものであろう。しかしながら、このことは御嶽の象徴性が変容してしまっているということの意味しない。むしろ、根本的な御嶽の宗教的象徴を基に残しながら、その象徴を説明するものとして苧環型の説話が取りこまれていったと解することができよう。あるいは蛇をモチーフとした御嶽の象徴的説話をもととあって、苧環型の蛇婿入りと神話の物語りへの純化の過程で合わさっていったとも考えられる。いずれにしてもこの説話を御嶽との関連で解釈しようとする我々にとって重要なことは、まず、この説話が共同体にあって御嶽の由来として世界の創成神話とともに語られているということとあって、説話に含まれる意味はどのようなものであるかということであろう。

まず、土地の漲水御嶽の由来譚は、男女二神によって世界の創成神話から語られる。そして、その神は蛇に化身して再臨する。その神の再臨した場は天界へ通じる聖地として御嶽となる。神の再来のモチーフとして冒頭の創成神話は語られる。あるいは、大蛇は神が再臨するために語られるのであると逆に解釈することも可能であろう。いずれにしても、

神の再臨が可能であったが故にそこは御嶽になるのである。このことはこれまで述べた説話と共通することである故、その「中心」としての象徴については詳しく論ずる必要はないであろう。ここで注目すべきことは恋角と恋玉の男女二神による世界創成の神話的行為が大蛇(恋角神)と人間の女性との間の生命の創造行為としてもう一度くり返されるというモチーフがあることである。このことは何を意味するのであろうか。神々による創造行為の祖型すなわち神話は儀礼によって反復され、原初の時間に帰ることによって世界を新たに創造する。ここでは、女神である恋玉の役割を人間の娘が果たすようになる。原初的な神々の行為が、神が大蛇になって人間の女性に子を宿らせるというように新たな神話化が為されていることが気づかれる。大蛇に化身し再来することによって神々の行為はより具体的に人間世界と関わるようになる。御嶽はその神の再来のしるしとして残るのである。御嶽は一般に女性が祭祀の主導を握り、男性は御嶽に入ることを禁じられている。女性は神に仕える巫女として古来より御嶽の祭祀をとり行ってきたとされるように、上記説話においても娘が夢の中で大蛇(神)の声を聞くということからも、巫女的存在としての女性のあり方が理解できる。女性と御嶽とのつながりにある宗教的意味はテーマが大きい故その考察を別の機会にゆずるとして、次に蛇の象徴するものは何か、何故御嶽と蛇が結びつくのかを検討してみたいと思う。

蛇と女の伝承について関敬吾は、「蛇婿入り譚」はその基礎に水の神としての蛇に対する信仰があったとした。その説話の要素は、(一)未知の男が夜娘の処に通ってくる。(二)親の助言によって、娘はその男の衣に針に糸を通して刺しておく。(三)翌朝親または娘が辿っていくと、糸は淵(洞穴、木の株)の中に入っている。このような共通の要素をなしているとした<sup>(33)</sup>。そして糸の終わっている所として

「最も多いのは淵、池、瀧などの水と直接関係のある場所」であり、「これにつぐのは洞であり、木の根であり稀には祠<sup>(34)</sup>」であるとする。このように蛇は水と結びつくのであるが同時にまた月とともに語られることも多い。月は世界の多くの神話に語られるように、水を支配する潮の干満を支配し、雨をもたらすものとして語られる。月はまた満ちたり欠けたり見えなくなったりする天体で、この月のあり方は生成、誕生、死の普遍的な法則、宇宙のあり方を示すものであり、エリアーデは、「はじめの形への永遠の回帰、このはてしない周期性により、月はすぐれて生のリズムをもった天体となる」とした。そして、「水、雨、植物、豊饒といった循環的生成の法則に支配されている宇宙のあらゆる面を、月が規制しているというのは意外なことではない」とする<sup>(35)</sup>。また蛇は多くの神話の中で月の使者として語られることが多い。蛇は月と同じように絶えざる生を繰り返す存在であり、不死性の象徴である。何故なら蛇は脱皮することにより新たに若返りを現しているからである。エリアーデは次のように述べる。「蛇のシンボリズムは多価的で混乱させるようだが、そのシンボリズムはすべて、ある中心的観念から発している。すなわち、蛇が不死なのは再生するからであり、したがって蛇は月の『力』であって、その意味で蛇は豊饒、知識、(予言)そして不死さをも分配する」とした<sup>(36)</sup>。またエリアーデは人間が神から原初の時受けた不死を蛇が奪ってしまったという神話は無数にあるとする<sup>(37)</sup>。N. ネフスキーは『月と不死』の中で、上記説話と同じ宮古の伝説を「月のアカリヤザガマの話」として伝えている。その要旨は、大昔、宮古に初めて人間が住むようになった時、月と太陽が人間に不死の薬を与えようと節祭(収穫祭)の深夜にアカリヤザガマを使いに行る。彼は変若水(シチミズ)と死水を桶に入れ下界に降りる。月と太陽は「人間には変若水を浴せて長命を持たせよ。

蛇には水を浴せよ。」と言う。かしこい蛇は人間の浴びるはずであった変若水を浴びる。彼は驚き困るが、どうしようもなく、人間に死水を浴せることになる。そのことを天に昇り報告すると立腹を招き、「その罰として今でもアガリザガマは月の中に桶をかついで立っている」とするものである<sup>(38)</sup>。このときから蛇は脱皮して生まれ替れるように不死を得て、人は死ぬ運命を担うものとなったのである。このような説話からも月一蛇一水の象徴の連鎖があることが理解できる。これらに共通する象徴の要素はそれぞれが再生を意味することにあるとあるといえるだろう<sup>(39)</sup>。これらの象徴は説話の中において御嶽に集約されるのである。ここでも御嶽は月一蛇一水等の宇宙的「力」の集約の地点として、世界の創造の力の源泉として、その中心性を象徴するものとして語られていることが解釈として可能であろう。

八重山諸島においてはアカマタ・クロマタ、マヌンガナシなどと呼ばれる神の来臨の儀礼がある。それは仮面仮装した神がニーラスクといわれる地底から来訪するものとされている。この神々は聖地からやってくるが、その姿は体に草や蔓を巻きつけており、吉野裕子によれば、これらの草や蔓は蛇を象徴するものであり、それらを身にまとい出現する神々は「蛇を着る思想」の表現であるとする<sup>(40)</sup>。これらの祭儀は、やはり南島の古来の正月にあたる節祭におこなわれ、旧くなった世界を新しく神々の再来によって更新するという儀礼的意味を有している<sup>(41)</sup>。この八重山の秘儀においてもやはり、先述の漲水御嶽と同じく月の時間軸にそって、すなわち旧暦を基準とし、蛇神的存在が水を儀礼の大きな要素として保ちながら行われる。あるいは漲水御嶽の由来は元々は八重山諸島のアカマタ・クロマタ祭儀のような神話的形態をもっていたのが蛇婿入りのような由來說話の形式に収斂したものであるといえるかもしれない。

アカマタ・クロマタの二神がこの世に出現してくる場所はナビンドゥと呼ばれる洞窟である。村武精一によれば「この聖なる洞窟のいきつく先は、海の奥底、つまり人々のいうニールまたはニールンと呼ばれる暗黒の異界」であり、「ナビンドゥの入り口は、《この世》と《あの世》との間のいわゆる境界の性格を持つとする<sup>(42)</sup>。神々はこの「聖なる洞穴」から出現し、共同体に豊饒をもたらす。そしてまた男女二神はこの洞で「象徴的な性的結合儀礼ののちに、人々の別れを惜しむ神歌に送られながら洞穴に入り、ニールへかえっていく」のである。この聖所は神々の世界と交流を可能にする場所であるが、ふだんからそこへ近づくことは禁じられている。そこはあまりにも神々の世界と近い故危険であるからである。この洞のむこうにある世界は単に豊饒の源である世界というのみならず「虫送りの行事に見られるように、害虫をも包み込む大きな一つの大きな秩序のない世界<sup>(43)</sup>」でもまたあるのだ。アカマタ・クロマタの祭祀は、この無秩序な状態、すなわち混沌たる状態からの生命の誕生、宇宙創成の象徴的行為を祭儀の中に含み、それを儀礼として反復することによって、始源的時間へと回帰するといった意味が含まれているといえる。このことは、蛇がその生態的特性から、形なきものを想起させ、また水と結びつくことから始源的状态、カオス的なものを象徴することとの関係を示唆する。ここで漲水御嶽の由来譚にこれを比較すれば、恋角、恋玉、二神の世界創造の行為は、アカマタ・クロマタの二神の出現に対応するのは明白であろう。しかし、アカマタ・クロマタのような秘儀の儀礼のような祭祀は漲水御嶽の場合これを見出すことはできない。漲水御嶽の場合は、神々の再臨による行為が具体的に節祭に繰り返されるかわりに御嶽の象徴体系の中に蛇婿入り譚という形で神話化されることによって取り組まれていると解釈することもできよう。宇宙的再生へ

の力の源泉の場である聖なる中心としての御嶽の象徴の体系の中に神話的祖型が再統合化されていると見ることができる。アカマタ・クロマタが蛇的属性を有することは述べたが、アカマタ・クロマタ祭儀はやはり、水による再生を象徴することも報告されている<sup>(44)</sup>。アカマタ・クロマタは祭儀当日の日没前に、「聖なる水を両仮面にかけ再生（スデル）する」とされる<sup>(45)</sup>。石垣の川平のマユンガナシにおいても聖水で口をすすぎ、あるいはそれを浴びることによって再生するとされる<sup>(46)</sup>。これらは漲水御嶽の由来に語られる蛇の象徴の中にすべて含まれることになる。

このように第68話の漲水御嶽の説話はヒエロファニーとしての御嶽を語ると同時に御嶽の象徴がどのようなものであるかを示している。月一蛇一水一女性の連環の中であらわれてくる意味の連鎖は、それぞれがその象徴するところの再生への力を有している点に収斂する。そしてそれは御嶽の象徴的体系の中に組みこまれるのである。御嶽はこのように、その象徴体系の中に単に世界の中心としての機能のみならず、常に死と再生といった救済に関わり、そして世界の創造といった始源的な時間の回帰を可能にする軸として存在するのである。

## 5. 御嶽における木、石の象徴

### a. 木の象徴

「往古の世、大里郡宮城邑に、久場塘獄（クバドウノタキ）有り」（第34話）、「……薄茅（ススキ）・真根（マーニ）・胡葉（クバ）の尽く其の旧宅に生ずる有り。是れに由りて後人、專信し獄と為す」（第42話）、「……其の獄に多くの桑樹有り。其の杖生じて其の種を伝ふと云ふ」（第103話）、「古葉・真根併びに樹木の其の宅に叢生する有り。……遂に其の宅を以て獄と為し」（第105話）等、御嶽にはクバの木やマーニの木などが不可欠なものとして語られているのがある。我々は説話

以外にも『琉球国由来記』などにおいて御嶽の神名(カミナ)を「コバツカサノ御イベ」(コバとつくもの三十数カ所)「マネツカサノ御イベ」(マネとつくもの二十九カ所)と記されているのを見ることができる<sup>(47)</sup>。琉球においてクバやマーニ(クログ)などは古来より聖樹とされてきたが、このことは何を意味するものであろうか。説話の御嶽の解釈をこの点から考察してみたいと思う。また御嶽の一般的な形態の特徴として聖なる木とともに、石あるいは岩石が御嶽の中心を為すものとしてあることが諸報告で確認できるが、この二つの象徴論的な意味は何であるかを問うていきたい。

説話の中のクバのマーニといった木の象徴を考察する際に忘れてはならないことは、木は木それ自体が崇拝されているのではないということであろう。それが崇拝の対象となるのは、その木が聖なるものしるしを示しあらかずからであり、ヒエロファニーである故に他の木と識別されるのである。またクバの木はクバの木それ自体が神聖なる属性を有する故に、例えば第42話の旧宅に突如生じることによってそれが聖性の顕現となる。クバの木は神話において神が身が「土石を運び、草木植エ」、世界を創造した時代の「獄森」に属するものである。このことは例えば次の世界創造の神話からも知ることができる。すなわち「御国ノ御立始め、国頭間切アオヒノ御嶽、今帰仁間切コバウノ御嶽首里森ノ御嶽の、ヤナハノ御嶽、弁ノ御嶽、久高クバウノ御嶽、玉城雨辻比七御嶽、海二千瀬出上、阿摩弥久、志仁礼久、天ヨリ七御嶽へ御下り御覧被遊、東ノ浪ハ西ニ越エ西ノ浪ハ東ニ越エ比形ニ而ハ出毛草木下可成相ハ天に御登、久葉、松、ススキ、アダ弥、浜ハウ木、此ノ五品御下・・・云々<sup>(48)</sup>」とあり、クバの木は宇宙の創成に関与する聖なる木なのである。クバの木は神々が「天降りする梯子」であるとされてきたのである。御嶽における樹木が崇拝されるのは、

それが聖なるものである故、ヒエロファニーである故である。繰り返すことになるが、クバの木等は御嶽においてその樹木それ自体が崇拝されたのではなく、常にそれらの木を通して啓示されるもの、それらが意味するものを有する故に崇拝されたのである。ヒエロファニーは俗なる空間にひとつの中心点を創り出し、聖なる世界、すなわち創造の力に満ちた世界との交流を可能にする中心軸を創り出すと述べた。御嶽における聖なる木もまたこの意味で世界の中心であり得るのである。聖なる中心はそれのみで創造の力の源泉、あらゆる方向づけの原点となるが、聖樹が聖なる中心となると、中心の象徴にさらに全体的で具体的なあり方でその中心の象徴をあらわにすることになる。それは木のもつ「力」によって象徴されるものによってである。エリアーデによれば「樹木が宗教的对象となるのは、樹木の力によって、樹木が表明するもの(それ自体を超越するもの)によって」であり、木は生え、葉を失い、また再生し、木は無限に再生(「死んで」「生き返る」)するからであり、「そこに『力』があることによって、また自然の発展の法則である『再生』により」木は古代の人の理解には「宇宙全体であるものをくり返す」ものとして見なされるからである<sup>(49)</sup>。

御嶽における木の象徴は、世界の中心軸を象徴すると同時に、木の象徴によって宇宙全体を象徴するものとして、すなわち「宇宙像」を象徴するものとして解釈することができる。聖地がその普遍的特徴として、それを聖地とする人々に「世界の軸」を象徴すること、あるいは聖所がそれ自体「世界像」を象徴することから、我々は聖地御嶽における聖なる木がその宗教的次元において世界の範型を象徴していることを理解できる<sup>(50)</sup>。「世界の中心」としての御嶽、そして世界の範型を象徴するものとしての御嶽のあり方を我々はこの聖なる木の意味するものを解釈することによって

知ることができるのである。

## b. 石の象徴

御嶽に関する諸説話の中において木に関する記述に加えて度々「石」について語られていることに気がつく。一般的に御嶽は聖なる木を神体とする他に、山全体を聖域とする場合などがあり、岩や石を御嶽の核とするものが多い。説話の中においても11個の説話において御嶽と石とが結び付けられて語られる。例えば「一神石あり、至靈至感にして、禱りて応ぜざるは莫し。人皆石を運び手築堆し、四圍に垣を為り以て神獄と為す。」(第20話)とあり、先に記した第39話(第78話と共通)においても突如飛来してきた「二塊の大石」をもって「霊神の此の石上に出現する」故「以て神獄」すなわち御嶽と為したのである。またやはり『琉球国由来記』において、御嶽の神名として「イシノ御イベ」「イヅカサノ御イベ」あるいは「イシラゴノ御イベ」のように石に結び付く神名が数十も地域的に限定されずに分布しているのである<sup>(51)</sup>。もちろん神名のみではなく、これまでの諸調査によっても御嶽は一般に石をその中心的な核とする形態をとることが報告されており、御嶽と聖石が不可分であることは異論のないことであろう。それでは御嶽におけるこのような聖なる石がどのような意味をもっているのか。このことに関する解釈を試みることにする。

これまで見てきたことから分かるように、御嶽における石あるいは岩はただちにそれのみで崇拜の対象となっていたのではない。説話に即していえば「神の此の上に出現」する故、他の石とは異なり、聖なる属性を有する故に崇拜されるのである。石におけるヒエロファニー故にそれは聖なるものとなるのである。石が崇拜の対象になる例は日本の各地に類例を挙げることができるであろうし、日本のみに限らず世界の宗教現象を見渡せばおびただしい数の、石を聖なるものとして信仰の対象

としている例を見ることができるであろう。しかし、単にそれらを「聖石崇拜」としてそのような宗教的象徴の意味するところを理解することがなされないとすれば「観察」による単なる説明に終わってしまうであろう。御嶽における石は何を意味し、その石の象徴とはどのようなものであろうか。

御嶽における「石の崇拜」は他の石と同じ石として崇拜されているのではない。それが聖なるものと関与し、聖性の次元を獲得している故に他の石と区別され、その石を通してあらわれる「力」があるからこそ崇拜されるのである。

聖なる石は聖なるもの故に「力」に満ち、ここにおいてもまた創造の源泉となるのである。石は石そのものの特性として超人間的なものを象徴する。ヴァン・デ・レーウによれば、山そして堅い石は原初的で世界の恒久的要素として見なされてきたとし<sup>(52)</sup>、またエリアーデは、石の抵抗感、その不動性、大きさ、また奇形な外形などはおよそ人間的でなく、人はそれらの石を目の前にするとき「人間が属している俗世界とは別の世界に属する実在、力に遭遇する」とするのであり、またその堅さ、粗さ、石そのものの恒久性は古代的心性にとってはそれ自体ヒエロファニーであると<sup>(53)</sup>。石の先天的特徴、すなわちその存在の恒久性に聖性が付加されるとき、その先天的特性こそ聖なる次元を有することもまた確かであるが、その石がヒエロファニーとなる時、その聖なる場は絶えざる「力」の源泉となり、聖地の中心性がより安定化されたものとなる。このことは世界の安定を意味するものである。

御嶽が葬所としての性格も有するのはこれまで見てきたところから明らかであるが、この点から石の象徴の意味するところを考察してみたいと思う。先に述べたように説話に語られる非業の死を遂げた者たちは俗人とは異なる「力」に満ちた者たちであり、その魂は御嶽に封じられるとした。その「力」は封じ



られるとともに創造的な力として開かれるのである。まず前者の「力の封じ」について次の説話から考察してみたいと思う。

「往昔、三十六姓の一の裔有り。姓は鄭、名は憲、力大にして勇、官は大夫と称す。一夜天陰り、忽ち門外に大声を聞く。大夫と大呼すること数声。大夫即ち出でんと欲す。其の妻之を止めて曰く、異声は畏るべし。当に必ず故有るべし。請ふ、警めて之れをそなえよと。大夫刀を懐にして出づ。只々見る、大牛、目は月光の如く、大吼一声、大夫に迫向して、飛來抵蝕（つきあたる）するを。大夫、即ち其の両角を手で堅く捕まえ、推し去き推し来たりて遂に推して唐守森（唐守森御嶽）の前に到り、相闘ふこと一夜勝負未だ決せず。大夫遂に平生の力を用ひ尽し、之れを一岩壁に推住（おしつける）す。其の牛再びは動くこと能わず。夜明け之を視るに乃ち年を歴し敗龕（ガン。葬具で棺を載せるもの）なり。因りて名づけて鄭大夫岩と曰ふ。其の岩、今猶ほ唐守森前に在り」。（第106話）

この説話は豪傑の英雄伝ともとることができであろう。また妖怪譚として理解することも可能であろう。しかし、先に述べた石の象徴、御嶽と石の関連からすれば、この話が伝えられてきたもとの意味を我々は解釈しようと努めなければならないだろう。怪牛は突然何の前触れもなくやってくる。それは恐怖を呼び起こす存在であり、人間の生を突如として奪わんとする程の恐ろしさであり、また人間の存在を押し潰し、すべてをのみこむ恐怖として語られている。この怪牛は死の象徴そのものである。何故なら怪牛は龕（棺）の化身であり、死そのものであるからである。その死は突然どこからともなく人間に襲ってくるのである。鄭大夫はその豪傑なる力をもってそれを押し返す。その押し返した場は唐守森、すなわち御嶽のある場所である。死は鄭大夫の力によって岩の中に押し止められるのである。この鄭大夫岩の由来を述べる説話は

先に述べた諸説話のように御嶽の由来を語るものではなく文脈の中で御嶽が語られるのであるが、我々はこの出てくる怪牛（死）が岩に化してしまうモチーフを御嶽と関係ないものとして見てはならないだろう。死は岩の中に止められ、換言すれば危険な「力」は岩の中に常在させられ、封じられるのである。そしてこのような伝説的な舞台は聖なる空間と連関している故に御嶽が語られるのである。御嶽が俗なる次元と全く異なる異界との交流点であることからすればこのことが理解できよう。

御嶽の聖なる石の存在は、このような「力」を封じ込めるとともに、豊饒の源泉となる。石そのものの先天的な特性である存在の恒久性そのものによって、そして聖性を有するが故に絶対的リアリティーをあらわにし続けるのである。第35話の天女譚において「・・・天女已に逝き、遂に之れを久場塘獄大石の中に葬る。その霊骨、今に至るも猶ほ存す。村人導信して神と為す」とする時、天女の力は御嶽の中に常在し、「大石」はその力の恒久性を象徴する。また御嶽の聖なる石は第20話にあるように「至靈至感にして禱りて応ぜざるは莫し」なのであり、それは救済を可能にする力の源なのである。だからといって決して石そのものにそのような力があるというのではなく石を通してあらわになる聖性を有する故にそれは可能になるのである。世界の中心としての御嶽、神々の世界との交流を可能にする世界軸としての御嶽に石の象徴が付与され、その世界は永続することが可能になり、世界の安定が保障されるのである。

### c. 御嶽における石、木が意味するもの

鳥越は御嶽における木と石について次のように記した。御嶽における木と石がどのような様子かその様子が理解しやすい故そのまま引用しよう。

「御嶽の麓の周辺は裾廻と呼ばれる。御嶽

に入ると大きな御嶽では数十歩、小さいものでは数歩の所に露天のまま地上に置かれた小さな石の香炉がある。そこは『イビノ前』 ibi-nu-me と呼ばれる。この『イビノ前』から更に数歩、或いは数十歩進むと『イビ』と呼ばれる所に達する。このイビと呼ばれる場合は一般に頂上近くの大きな巖石の屹立している所、或いは老樹の生い茂った所で、この巖石或いは老樹がイビである。神はこの巖石或いは老樹に降臨し、憑依するものと信じられている<sup>(54)</sup>とし、その神域には蒲葵(クバ)の木が繁茂していることが多いとする。そして「巖石や老樹の根元にも小さな石の角材の香炉が安置されている。このイビが降臨の座として、いわゆる神殿に当たり、イビノ前は拝殿に相当する<sup>(55)</sup>」とした。鳥越のこれらの聖石や聖樹が神殿そのものであるとしたのは卓見である。しかし、御嶽を「あらゆる民族に見られる聖林崇拝に由来するもの<sup>(56)</sup>」とし、樹、石の宗教的象徴性についてはさらに言及し、考察、解釈を進めてないのは残念である。我々は樹木の象徴、聖なる石の宗教的普遍性を「あらゆる民族」の宗教現象を取り上げ御嶽におけるそれと比較検討していくことも可能であろうが、あえてここではそのように世界の個々の事例を記述しながら比較していくことは省略したい。何故なら、まず本小論は説話をヒエロファニーから解釈することを目的とするものであるので、樹や石の象徴のモチーフは個々に様態が様々であり、一個や二個で充分であるか否かの判断は困難であり、またむやみにその個々の他の事例との比較の数を増やすことは本稿の目的からそれるからである。しかし、御嶽の聖なる木、石が宗教的に何を意味しているかを諸々の報告、民族誌の比較から得られた木・石の普遍的象徴の体系から見ていくことは重要である。それは多様な御嶽のあり方を普遍の木・石の象徴の構造から照射することによってその隠れた意味を我々は理解することができるからである。

世界のさまざまな宗教において例えば聖なる木の象徴を理解しようとした場合、その量の膨大さにどう資料を扱い、御嶽の考察、樹の象徴の解釈に役立てようかと困惑するであろう。「その形態の多様性ということとなると系統的に分類しようとするどんな試みも挫折させしまうほどである<sup>(57)</sup>」としたのはエリアーデであった。しかし、エリアーデは「重要であるのは聖の秩序や宗教生活において樹木、植物、植物的象徴の宗教的機能は何であったのか、木のシンボリズムは何を意味し、何を啓示するかを知ること、つまりどの程度まで正当に樹木のシンボリズムの表面上の多様な形態を通して、その緊密な構造を探ることができるか<sup>(58)</sup>」であるとして、種々の事例、膨大な資料をもとにその樹の象徴について次のように分類した。

- (a)石—木—祭壇の型。これらは宗教的生活の最も古い段階において、有効なマイクロコスモスを構成しているものである。(オーストラリア、中国、インドシナとインド、フェニキアとエーゲ海諸島)
- (b)宇宙の像 (image of the cosmos) としての木 (インド、メソポタミアなど)
- (c)宇宙における神の顕現としての木 (メソポタミア、インド、エーゲ海諸島)
- (d)生命、無尽蔵の豊饒、絶対的実在の象徴としての木 (例えばヤクシャYaksha)。不死の源と同一視される木(「生命の木」など)。
- (e)世界の中心で、宇宙を支える木 (アルタイ人、北欧人などにおいて)
- (f)木と人間との神秘的な絆 (人類を産む木、祖霊の容器としての木、加入儀礼に木が存在すること、など)
- (g)植物の再生、春、年の「再生」の象徴としての木 (例えば「五月木」など)

鳥越は御嶽における神の降臨する場が神殿に当たり、香炉が拝殿に当たるとした。種々これまで述べてきたことから、御嶽が聖地

として上記の分類(a)の「石—木—祭壇」の形態をとっていることが理解できよう。木の宗教的象徴の普遍的特性からすれば、上記の各分類に御嶽における聖樹が相当するものとすることができよう。御嶽はその原初的な聖所の形態の中に小宇宙としての象徴を有し、世界の範型を象徴し、宇宙全体を反映するものとしてあったといえる。あらゆる宗教における祭壇や神殿あるいは宮殿や寺院は宗教的次元において、ひとつの小宇宙を象徴するとされるが、そのような聖なる場は原初的な「聖所」の変形であり、それらが世界の中心としての象徴構造を持つのと等しく<sup>(59)</sup>、御嶽もまた、世界の中心としてあり、世界像をなしているとして解釈することができよう。また、聖なるものの顕現によってその場すなわち御嶽は他の俗なる空間と区別され、その聖なる空間は人間の住む空間世界のなかに絶対的なリアリティーとが獲得されうる中心となるのである。御嶽は聖なる場所として空間の等質性に裂け目を構成し、その裂け目はひとつの宇宙領域からもう一つの宇宙領域への移行が可能になる。「開け」として象徴されるのである。その意味で御嶽は共同体の中であって救済への希求が投射されたものだったのである。我々はまずこのような御嶽の聖の構造を理解した上で、ここから御嶽の祭祀、御嶽における儀礼の意味、そして歴史の中における御嶽のあり方を問うことから始めなければならない。なぜならこの伝統的な「世界の体系」に基礎を置いて、神話は語られ、また儀礼及び祭祀はなされるのであり、その象徴性を維持しつつ歴史的に展開していくからである。ジョンサン・スミスが聖なる空間の特徴を理解するために提示した聖地のメタファー、焦点を合わせるレンズ (focussing lens) のように、聖地に関わる種々の宗教現象、宗教的事物などは聖地の特質を通してその宗教的意味を理解することができるのである。述べてきたような御嶽の聖の構造と、本論考は説話に限ったも

のである故、勿論不十分なものであろうが、歴史的宗教現象としての御嶽の展開を双方からその宗教的意味を明らかにできたとすれば、より全体的な御嶽の理解へと近づくであろう<sup>(60)</sup>。そのことが可能になったとき、御嶽は共同体に生きる人々にとってどのような宗教的意味をもっていたか、あるいは宗教学的な意味が明らかになり、御嶽を不可欠なものとする人々の生のあり方が明らかになってくるであろう。なぜなら、御嶽がその象徴としてコスモロジーを含み、人々の救済論と関わっていたからである。もしそれがそうでないとしたら、御嶽が琉球諸島の各地の共同体においてその原初的な時代から存続し続けたことはどのようにして説明、解釈されればよいのであろうか。人々の実存的な地平で要請された御嶽という歴史的な宗教現象は、人間存在の根本的なあり方とはどのようなものかという問いを投げかけるとともに、それに対するひとつの答えを暗示し続けているのである。

#### 注

- (1) ここではこの論考の拠ってたつ宗教学的の学問的展開については種々概説があり、目的から逸れるため詳述は避ける。
- (2) M. Eliade, *The Quest: Hisyory and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1969. p. 4.
- (3) M. Eliade, *ibid.*, p. 7.
- (4) 御嶽そのものを中心的に論じた研究としては、その数は限られているが、大本憲夫によれば「御嶽の信仰と祭祀をめぐる領域の中には、沖縄の人々の神に対する観念が発露され、その信仰の社会的表現である祭祀には、例えば女性祭祀の役割、祭祀集団構成における出自や親族組織、あるいは村落組織など沖縄文化の特性を生み出しているあらゆる文化要素が折り込められて」いるものであり、「御嶽の信仰と祭祀の諸形態についての理解なくし

て沖縄の社会や文化は理解が不可能と  
 いてよいほど、それは沖縄文化の核心  
 をかたちづけている」(「沖縄の御嶽信  
 仰」『神々の祭祀』2, 1991年)としてお  
 り、何らかの形で沖縄の宗教研究は、御  
 嶽の問題に触れざるを得ないのである。  
 そのことが御嶽研究に関する論考の多さ  
 の要因となっている。このことを換言す  
 れば御嶽とは何であるかという問いが沖  
 縄の宗教研究においていかに中心的な問  
 かということの意味しているとも言えよ  
 う。

- (5) Joseph M. Kitagawa, 'Primitive, Classical, and Modern Religions', *The History of Religion: Understanding Human Experience*, Scholars Press, Atlanta, 1987, p. 28.
- (6) 荒木美智雄『宗教の創造』法蔵館, 1987年, 134頁。
- (7) Cf., M. Eliade, *Patterns*, pp. 461-462.
- (8) 比嘉政雄「沖縄民俗学の課題と伊波普猷」『沖縄学の黎明』沖縄文化協会, 1976年。
- (9) 例えば何をもって資料とするか、すべてを網羅的に調査するのか、そしてその場合の記述の視点、基準はどうあるべきかといった困難にぶつかる。また二次資料を扱った場合、その資料はすでに記述者の解釈が加わっており、生の資料ではないといった方法上の困難とぶつかる。
- (10) 本論考は、歴史、形態の比較から帰納的に御嶽の象徴の普遍性を抽出するというものではなく、ヒエロファニーの普遍的構造から御嶽の象徴の体系を解釈していこうとする試みである。
- (11) Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton Publishers, the Hague, 1978, p. 85.
- (12) 嘉手納宗徳編『球陽外巻遺老説伝』(角川書店, 1978年)によった。引用した部分は厳密な引用ではなく、読むうえで注記

が必要になり、煩雑になるような箇所は一部筆者が意識したことを付記したい。

- (13) 嘉手納宗徳, 前掲書, 解説, 19頁。
- (14) 同上, 25頁。
- (15) このことは宗教学的には別の関心呼び起こすものである。すなわち、伝承の文字化ということに含まれる王朝の権威と民間における宗教的権威との関係に関する問題である。
- (16) 田村敏和『「球陽外巻遺老説伝」所載の説話の考察』沖縄民俗研究創刊号, 沖縄民俗研究会, 1978年, 36-39頁。
- (17) 例えば山下欣一「比屋地御嶽(宮古伊良部島)起源説話の問題」, 湧上元雄「沖縄の御嶽と伝承」(ともに『沖縄地方の民間文芸』三弥書店, 1979年, 所収) 山下欣一「八重山諸島の御嶽起源説話について—『八重山島由来記』を中心に—」『日本民族文化とその周辺歴史・民族篇』新日本図書, 1980年。  
 福田晃「南島の天人女房譚—その始原的伝承をめぐって—」『琉球文化と祭祀』ひるぎ社, 1987年, などの研究があげられる。
- (18) 山下欣一「南島の民間説話の二・三の問題」『日本民間伝承の源流』, 小学館, 1989年。
- (19) M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, Translated by Philip Mairet, New York, 1962, p. 11.
- (20) Ibid., pp. 20-21.
- (21) M. Eliade, *Patterns*, see chapter VIII.
- (22) M. Eliade, *The Sacred*.
- (23) Cf., M. Eliade, *Shamanism*, Translated by W. R. Trask, Princeton, pp. 33-35.
- (24) M. Eliade, *The Sacred*, p. 27.  
 エリアーデは『遺老説伝』のこの話と同じような例話において(エルメヘルの伝説)ヒエロファニーとするし(sign)とを区別する。
- (25) 仲村弥秀『神と村』伝統と現代社, 1975年。

- (26) M. Eliade, *Patterns*, pp. 218—219.
- (27) *Ibid.*, p. 219.
- (28) M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, Translated from the French by Philip Mairet, Harper and Brothers, New York, 1960, see chapter IX.
- (29) 宮城真治「山原の御嶽」『沖繩文化論叢』第一巻, 平凡社, 1971年, 357頁。
- (30) 鳥越憲三郎, 『琉球宗教史の研究』, 角川書店, 1965年, 58~60頁。
- (31) 関敬吾「蛇婿入譚の分布」『民族学研究』第六巻, 第四号, 1940年。
- (32) 稲村賢敷『旧記並史歌集解』至言社, 1977年, 74頁。
- (33) 関敬吾, 前掲論文, 22頁。
- (34) 同上, 24頁。
- (35) M. Eliade, *Patterns*, p. 54.
- (36) *Ibid.*, p. 164.
- (37) *Ibid.*, p. 164.
- (38) N. ネフスキー『月と不死』平凡社, 1971年, 11—13頁。
- (39) Manabu Waida 'Symbols of the Moon and the Waters of Immortality', *History of Religions*, Chicago University, 1977, 16, pp. 407—412.
- (40) 吉野裕子『蛇—日本の蛇信仰—』法政大学出版社, 1979年, 153—154頁。
- (41) 吉成直樹「水と再生—八重山諸島におけるアカマタ・クロマタ, マユンガナシ儀礼の再検討—」(『日本民俗学』169号, 1987年)などにこのことは詳しく論じられている。
- (42) 村武精一「南部琉球における象徴的二元論」の追記「アカマタ・クロマタ祭祀再考」『神々の祭祀』第二巻, 風社, 1991年, 272頁。
- (43) 同上, 前掲書, 273—274頁。
- (44) 同上, 「沖繩文化の社会構造的基盤」『沖繩文化の古層を考える』法政大学出版社, 1986年, 191頁。
- (45) 吉成直樹, 前掲論文。
- (46) 村武精一「南部琉球における象徴的二元論」前掲書, 同上, 272頁。
- (47) 比嘉政雄「八重山諸島における御嶽をめぐる儀礼と祭祀組織」『沖繩の門中と祭祀組織』三一書房, 1983年, 196頁。及び, 吉成直樹前掲論文, 20頁。
- (48) 『球陽』, 角川書店, 1974年。
- (49) M. Eliade, *Patterns*, p. 269.
- (50) *Ibid.*, p. 271.
- (51) 横山重 他編『琉球史料叢書』第一巻—第二巻, 東京美術館, 1972年。
- (52) G. Van der Leeuw, *Religion In Essence And Manifestation*, Translated by J. E. Turner, Princeton University Press, Princeton, 1986, p. 55, First Published in Great Britain in 1938.
- (53) M. Eliade, *Patterns*, p. 216.
- (54) 鳥越, 前掲書, 60頁。
- (55) 同上, 61頁。
- (56) 同上, 64頁。
- (57) M. Eliade, *Patterns*, p. 265.
- (58) *Ibid.*, p. 267.
- (59) *Ibid.*, p. 271, p. 375.
- (60) 御嶽の歴史的な展開に関しては, 鳥越憲三郎の研究があり, その他, 仲松弥秀などの研究, その他多くの研究をあげることができよう。本論考関連からの考察は, 拙稿「沖繩の伝統的共同体における御嶽とその展開—村落の中心軸としての御嶽—」『現代民衆宗教における世界観と救済観に関する総合的研究』, 平成6年度科学研究費補助金研究成果報告書, 1995年, を参照していただきたい。