

## 第一章 沖縄の宗教研究の志向性と課題

### 第一節 問題提起：沖縄宗教研究の課題

#### 一、民族（俗）誌の危機

西洋において、1980年代前後から、ポスト構造主義や、ポスト・コロニアル、カルチュラル・スタディーズなどが学問分野の流行の様を呈するようになるなかで、西洋近代の知そのものがひとつの言説として相対化される状況が作りだされることになった。たとえば、M・フーコーの言説概念を援用し、西洋が非西洋をどのように他者として言説化し、その言説がいかに支配や権力と結びつくのかを描きだしたE・サイードの *Orientalism*<sup>1</sup>などはその一例である。このような知的運動によってもたらされた西洋世界の知の動揺は、他者を記述しつづけてきた人類学の分野でも起こることとなる。これにもっとも大きなインパクトを与えたもののひとつはJ・クリフォード、G・マーカス、T・アサドなどによる *Writing Culture*<sup>2</sup> であろう。彼らは、他者を記述する側の立脚する権威を解体し、民族（俗）誌家の身につけた客観性の道具立てそのものを無効にしていく。文化、民族（俗）誌、他者を記述することに含まれる政治性や、支配や被支配の構造を暴き出す、いわば告発ともいえるような厳しい批判は現在でも人類学や文化記述の担い手たちに影響を与えつづけているといえる。

それでは、日本においてこのような民族（俗）誌を担ってきた民俗学においてはどうかだったのか。西洋の宗教研究理論を少なからずとり入れてきた日本の民俗学研究者も上記の批判にまったく無関係ではないだろう。知るかぎりでは、民族（俗）誌に関わる日本の研究者たちの間においては、批判そのものは強く意識されつつも、それほど盛んに議論されてきたとはいえない。しかしながら、近年、エスノグラフィーを書く民俗学者たちからではなく、民俗学の外部の分

---

<sup>1</sup> Edward W. Said, *Orientalism*, Random House, New York, 1978. 邦訳、今沢紀子訳『オリエンタリズム』上・下、平凡社、1993年。

<sup>2</sup> James Clifford and George E. Marcus, ed., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986. 邦訳、春日直樹、足羽与志子 他訳、『文化を書く』、紀伊国屋書店、1996年。

野から、日本をケースとした検討がなされるようになってきている。西洋において、このような批判が文芸批評や文学解釈の手法に影響されながら生じてきたように、日本でもいわば越境ともいえるようなかたちで、文学や文芸の分野から日本の近代的知の言説の吟味がなされるようになってきている。たとえば村井紀<sup>3</sup>や川村湊<sup>4</sup>などは柳田国男の民俗学を、これまでの一国民俗学としての閉鎖性や、国学の変形としての民俗学といった批判を飛び越して、近代植民地主義を隠蔽しながら展開された言説であるとする<sup>5</sup>。

村井や川村の告発的な、あえていえばセンセーショナルな批判は、そのものが民俗学における民族（俗）誌や他者（文化）理解の方法論的な展開に有効なものとなるものではない。しかしながら民族（俗）誌にたずさわるものが新たな方法論を展開するためにはこの種の批判に無自覚ではられない状況のなかにあるといえる。

「文化」や「民俗」を記述することは、他者がある概念や言語のなかに還元し規定するものである。他者を記述することに付随する政治性や権力の意識化は、「文化」や「民俗」がその記述そのものによって構築され、概念化される言説であることを浮き彫りにした。クリフォードやマーカスらの提示した「文化」概念や西洋の知の苦境（「表象の危機」）は他者を記述し表象することの危うさとしての警告であったが<sup>6</sup>、文化人類学に限って言えば、人類学を人類学たらしめていたディシプリンの本来的特性から生じるものであったともいえる。つまり、西洋や非西洋という概念が種々の言説のなかで創りだされていったように、「文化」という概念自体も西洋の啓蒙主義的知的潮流のなかで非西洋（他者）

---

<sup>3</sup> 村井紀『増補・改訂 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、1995年。

<sup>4</sup> 川村湊『「大東亜民俗学」の虚実』講談社、1996年。

<sup>5</sup> もっともこのようなクリティークに民俗学が内部においてまったく無自覚であったというわけではない。たとえば近年、ニュー・フォークロア 双書として岩竹美加子訳『民俗学の政治性』未来社、1996年、などがアメリカの民俗学の議論を紹介する論文集として刊行されたりしている。民俗学が政治性を有することは自覚されながらも、そのような批判への議論と関わる前に、民俗学自身が抱える失われつつある「民俗」の記述のあり方をどのように方向づけていくのかに懸念であったというべきであろうか。しかしながら、このような状況のなか、民俗学の新たな学問的展開を模索する若手研究者たちからの発言が見られるようになってきている。例えば、島村恭則などは、民俗学の政治性を自己内省的に捉え（「民俗学研究者の自己内省」『比較日本文化研究』3、待兼比較日本文化研究会、1996年、所収）、一国主義の日本民俗学から「多文化主義民俗学」へ移行すべきであることを主張している（同氏の「日本民俗学会第51回研究発表要旨」参照）。今後、このような方法論的な模索がどのように展開されていくか注目されるところである。

<sup>6</sup> 文化記述の苦境に関しては James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, 1988.

と西洋（自己）とを差異化していく過程のなかで確立され成型されてきたものなのである。

このような民俗や文化に関する記述をひとつの言説による構成物であるとする視点からすれば、「民俗的事象」は実態としてあるのではなく「民俗的事象」として創り出されるものということになる。バーバラ・カーシェンブラットギンブレットはこの点に関して、たとえば何が芸術で何がそうでないかを決めるのは作品そのものではなく、美術界がその作品や作家を受け入れるかどうかによるのと同様に、「民俗学者は、発見するのではなく構成する」のであり、「民俗学者も人類学者も、文化を『発明』する」ものであるとする<sup>7</sup>。

また、民俗学の営為を言説として捉える視点からは研究者自身の置かれた歴史的状况もが浮きぼりにされる。岩竹美加子はこの「状況」に関して次のように述べる<sup>8</sup>。

多くの国で民俗学的思考は、一八世紀の終わりから二〇世紀の初めにかけて興るのであるが、それは偶然のことではない。ほとんどの場合、民俗学は近代化や外国の支配、外来文化に対する反発として出発しており、文化は民族的、国家的単位で表現されるという思想に基づいて、民俗の中に近代や外来文化によって失われつつあると知覚される、民族や国家の文化の原形や基層を「発見」し、また、独自の民族性や国民性を作り出そうとしたのである。

近代的な歴史的「状況」のなかで成立する民俗学や人類学は、近代と密接な関係を保ちながら存続しつづけてきたのである。つまり、近代という特殊な「状況」のなかで成立する学問である民俗学や人類学はこの「状況」のなかで、一方で近代に抗いながら、他方で近代という「状況」の成型をになう役割を負ってきたのである。このような観点からすれば、これらの学問に身をおく研究者のあらゆる記述は、この「状況」から逃れることはできない。このような民族（俗）誌の政治性や表象の危機が示唆する問題はいったい何なのか。他者を記述する民族（俗）誌の今後の方法論的な展開は、述べてきたような「状況」の

---

<sup>7</sup> Barbara Kirshenblatt-gimblett, "Mistaken Dichotomies" in *Journal of American Folklore*, American Folklore Society, 1988. Vol.101, pp.140-155.

<sup>8</sup> 岩竹、前掲書、11頁。岩竹によれば、このような伝統や文化の基層の発見は「国民」の啓蒙化の一端

示唆する根本的な問題を差し置いては先に進むことはできないものとなっている。

本稿の目的は、人類学や民族（俗）誌の分野でなされている民族（俗）誌を書くことに関わる困難でこみいった議論に立ち入り、人類学などにおいて議論されてきている「表象の危機」から抜け出す方法論的な変遷をここで詳細に検討することではない。しかし、本稿で対象とする沖縄の宗教研究の志向性を検討することにおいて、少なくとも上記の民族（俗）誌に対する批判から生じる表象の危機の示唆する問題の所在を明らかにしておくことは宗教学的観点からも必要となってくる。なぜならば、本稿において、宗教学的なパースペクティブから沖縄の宗教史全体を宗教学の問題として解釈しなおすために、これまでの沖縄の宗教研究における個々の内容の吟味の前に、それらの諸研究のおこなわれた背景、あるいは沖縄の「民俗（宗教）」が記述された「根本的な諸前提」（*fundamental assumptions*）<sup>9</sup>を検討する必要があるからである。この諸々の解釈を成立させていた諸前提の批判的検討がなければ、われわれの対象の理解はこれまでの民族（俗）誌が積み重ねてきた言説の系譜に連なるだけの作業となってしまうであろう。また、われわれはこのような「状況」を方法論的に意識化しながら対象と向かいあわなければならないともいえる。

では、上述してきた表象の危機が提示している問題とは何なのであろうか。近代的歴史「状況」やそのような「状況」に投げ出されたものとしての学問的知のあり方の布置は認識論的な問題として、あるいは、現象学が問題とした先入見の問題としてみることも可能である。同時に、とりわけ指摘しなければならない、意識化されなければならないこと（すなわち表象の危機によってもたらされた重要な問題）とは、他者の理解がいかにしてなされるかという「解釈学的な問題である」ということである。他者をいかに「客観的」に「実証的」に記述してもそれは「他者」を解釈することに他ならない。表象の危機という難題は、他者の理解はいかにしてなされるのか、あるいは了解された意味は自己と他者にとってどのような意味を有するのかといった解釈学的な過程を経ながら

---

を担うものであり、近代への反発である一方、近代的社会の形成に大きく役立ってきたとする。

<sup>9</sup> Anna Grimshaw and Keith Hart, *Anthropology and Crisis of the Intellectuals*, Prickly Pear Press, Cambridge, 1993, p.32.

より深い意味の理解へむかうなかでしか乗り越えることはできないであろう。表象の危機に警鐘をならし方法論的な展開を模索している人類学者たちからもこの点に関して解釈学の重要性が意識されてきている<sup>10</sup>。

先行研究の検討と沖縄の宗教を宗教学的に解釈する方法論的視座を提示することを目的とする本章において、民族（俗）誌の危機から始める意図は、これまでの沖縄の宗教研究（他者理解）における解釈学的な視点を意識化することにある。この解釈学的問題の意識化によって、本稿においておこなわれる宗教現象の解釈の視点がこれまでの沖縄の宗教研究とどのように異なり、どのような意義をもつものであるのかがより明瞭なものとなるであろう。

つぎに、上述してきた視点から沖縄の宗教（民俗）研究の志向性を検討したうえで最終節において本稿の方法論的な視座を提示していきたい。

## 二、特殊領域としての沖縄の宗教（民俗）研究

沖縄の宗教研究は、おもに民俗学の研究者たちによって担われてきた。その研究の蓄積は初期の古典的な著作から現在の各地の民俗調査のモノグラフまで、すべてに精通するには文献学的領域に踏み込まざるを得ないほどの膨大なものとなっている。たとえば、近年出版された『琉球列島宗教関係総合目録』<sup>11</sup>において、編集者の渡名喜明が述べるように、沖縄の宗教は、儒教儀礼、仏教、道教的要素、新宗教からキリスト教まで「多様な宗教を受容して、重層的な構造を形成」し、「今日では、個別研究にとどまらずそれぞれの領域を越えた各宗教・習俗間の有機的な関係を把握することが、大きな課題として浮上してきている。この研究課題を解明するためには、琉球列島全域におよぶ宗教関係資料の把握が必要であることは、いうまでもない」という学問の状況がある<sup>12</sup>。こ

---

<sup>10</sup> J.Clifford, *ibid.*, pp.34-41.

<sup>11</sup> 渡名喜明、『琉球列島宗教関係総合目録』榕樹社、1994年、3頁。これまで沖縄研究に関する文献目録は「沖縄関係民族学文献目録」九学会連合沖縄調査委員会編『沖縄関係文献・資料目録抄』、1972年、などこれまで度々目録化されてきたが、本目録のように宗教関係資料を網羅的に収めたものはなかった。このような目録が作成された背景には、沖縄の社会の急激な変化において民俗（宗教）資料が失われつつある現状がある。このような資料の存続の危機は、そのまま民俗（宗教）研究の対象の喪失という危機的状況をも意味している。

<sup>12</sup> 渡名喜、前掲書、3頁。

の資料目録にあげられた資料の数は史資料、論文、著書だけでもかなりの数になるが、公共機関、地域の研究会によって収集された民俗資料などがこれに加わるのである。

琉球列島地域の儀礼や祭祀などの宗教現象を理解しようとする場合、研究者がこの領域に不案内であれば、まず上記のような文献目録に当たるであろう。このとき特定地域の祭祀の具体的な状況とその内容が理解できることで事足りるものなら問題はそれほど難しくはない。しかしながら、対象とする祭祀の歴史的な展開、地域的共時的な関連祭祀との比較、他の社会諸科学、歴史研究、文学研究のさまざまな関連する分析の成果などにも目を配らねばならないとすれば、状況はそれほど易しいものではなくてくる。理解の深化を図ろうとすれば、対象と関連領域に精通していなければならなくなってくる。いわば対象の専門領域化が要求されるようになるのである。

どのような研究であれ、研究者の対象への理解の深化に伴う専門領域化は必然であり、これは特別なことではない。しかしながら、沖縄を対象とする宗教研究は、単なる研究の深化に伴う専門化とは異なる一種独特の在り方で沖縄を特殊な領域として扱うことが要請される状況にあった。たとえば、民俗学が概説される場合、沖縄の項が通例として特別に設けられるように、民俗学の研究において、沖縄の民俗(宗教)は常に特殊な領域として認識されてきている<sup>13</sup>。民俗学における膨大な研究蓄積はある意味でこの沖縄の特殊領域化に起因するともいえる。このような沖縄研究を特殊な領域とすることは何に由来するのであろうか。

近年民俗学の入門的テキストとして編まれた『日本民俗学概論』においても民俗学的概念と併置して「沖縄の民俗」が章立てられている。その冒頭では次のように記される。

沖縄は日本列島の最南端に位置する1県にすぎないが、民俗研究の上では日本本土に対置しうる重みをもつ地域として位置づけられるだけの、民俗の質的豊かさを内包する。歴史過程、自然・地理的環境、ひいては文化過

---

<sup>13</sup> たとえば、昭和26年発行の民俗学研究所編『民俗学辞典』東京堂出版、などは項目別の語彙辞典の類であるがその項目を分類した「項目分類表」には住居や服飾、農耕、年中行事、婚姻、などととも「沖縄」という項目が分類されている。

程において日本本土とは性質を異にする側面をもち、地域としての個性が強く保持されているからである<sup>14</sup>。

「日本本土に対置しうる重み」、「日本本土とは性質を異にする側面」は、日本本土と沖縄との対比から生じる差異に他ならない。日本民俗学は初期において、この差異を日本民俗学にとってひとつの特殊領域として発見するのである。この発見以来、民俗学はこれまで「沖縄の民俗」に特別な位置を与え、現在ではそのことはあたかも自明のこととされながら上記引用のごとく語られるのである。それではこの差異は一国民俗学としての日本民俗学にとって、日本民俗と矛盾する差異、あるいは単なる異種としてうけとめられたのか。いうまでもなくそうではない。日本民俗学はこの差異を問うことによって、日本固有のものとの探求への重要なてがかりとして沖縄の民俗を特殊領域化していったのである<sup>15</sup>。

沖縄の民俗（宗教）を特殊な領域とすることは日本民俗学の創始とともに柳田国男によってなされるといってよい。柳田は、日本民族の源流を沖縄に求め、日本古代の原像を沖縄に投影した。このことに関連する柳田の主著のひとつである『海上の道』のまえがきは次のような文で始まる<sup>16</sup>。

私は三十年ほど前に、日本人はいかにして渡って来たかという題目について所感を発表したことがあるが、それからこの方、船と航海の問題が常に念頭から離れなかった。その中のひとつでぜひともここで述べておきたいのは、日本と沖縄とを連ねる交通路のことである。今では沖縄へ行くのにはおおむね西海岸の航路をとっているが、古くは東海岸を主としていたのではないかということを説いてみたいのである。

この柳田の文章は、最晩年に書かれたものである。同書は柳田独自の文体と、圧倒させられるような広範な知識の集積によって主題がぼやけさせられている感があるが、本書を通底するテーマは、上記引用の「はしがき」に明確に示さ

---

<sup>14</sup> 大本憲夫による「沖縄の民俗」の章、福田アジオ・宮田登編『日本民俗学概論』吉川弘文館、1983年、244頁。

<sup>15</sup> この差異は「日本列島の最南端に位置する1県」であるということを前提とすることによって生じる差異である。つまり、近代日本が成立する過程でうみだされた差異でもあるのであり、一国民俗学という枠組みのなかで生じるものなのである。

<sup>16</sup> 柳田国男全集、『海上の道』、筑間書房、1994年、9頁。

れている。それは「日本人はいかにして渡ってきたか」という日本の民俗の原点への探求である。この柳田の終生変わらなかった沖縄へのひとつの認識のあり方は、日本と沖縄の航路、すなわち「海上の道」のことが「数十年間念頭から離れなかった」とのべていることから理解できる。

柳田にはじまる日本民俗学にとって沖縄は日本民俗原古の姿を映し出すものとして対象化されるのである。沖縄研究が本格的に開始された時点でのこの沖縄研究の特殊領域化は後の研究に大きな影響を及ぼすこととなる。

それでは、柳田や、柳田と同様に沖縄の民俗に日本の古代の現存をみた折口信夫からはじまる沖縄の民俗（宗教）研究はその後どのように展開するのか。そして沖縄を特殊な領域とする言説はどのように継承され変化していくのか。これらのことを沖縄の民俗研究史の流れのなかでみていくことにしたい。

宮良高弘によれば琉球諸島の民俗研究は四つの期に分けられるとされる<sup>17</sup>。まず第一期は、明治期以前の沖縄研究である。明治期以前において琉球文化に関心を示した知識人層、また『中山世鑑』を著し日琉同祖を説いた羽地朝秀などを「南島」の民俗研究の視角に入れた時代である。

明治期以前を第一期とした宮良の意図は沖縄の人々が自身のおかれている立場を自己認識した歴史的な背景を考慮に入れたものであると同時に、その歴史的な背景がその後の沖縄研究の歴史と深く関係するところにある。

第二期は明治期である。この第二期は「民情視察記ないしは、風俗、習慣、伝説等の記録集」などの非学問的なものと、研究視角の定まった諸研究、すなわち田島利三郎や加藤三吾等の研究であり、この時期を宮良は「沖縄研究史上、〈沖縄学〉のいわば黎明」と位置づけている。

そして第三期が柳田、折口、伊波等の諸研究、調査の時代であり、この期の特徴は「沖縄諸島が、日本の社会・文化の原初的形態をたずねるうえに、有力な資料を蔵するものとして注目され、その視角から沖縄の社会や文化が研究」された。いわば、「沖縄側と本土側の協調関係が生まれた」時期である。この時期はまた、沖縄の民俗研究が本格的に開始された時期であり、折口や柳田によって、民俗調査とともに沖縄の宗教研究がはじめられた時期である。

---

<sup>17</sup> 宮良高弘、「沖縄の民俗研究史」、『日本民俗学のエッセンス』、ペリかん社、1979年、337 - 370頁。



宮良の区分による沖縄民俗研究史の第四期は戦後以降の研究がそれにあたる。戦後以後の研究は外国人研究者によって占領政策のためになされた研究から始まった。日本人もまた研究を再開することになるが、その調査研究は「戦前のそれを踏襲する方向によって開始され」、現在においてもその方向は変わっていない。しかしながら、それまでの民俗学的手法による調査と並行して「民俗文化要素の社会的な機能連関を把握しようとする試み」もなされるとともに、社会人類学による共同体の「象徴主義の立場からの構造論的把握や、大陸文化の沖縄への受容の問題」などを扱うようになってきた<sup>18</sup>。

民俗学を主導とする沖縄の宗教研究の特徴をみていくさいに重要であるのは第三期以降であろう。柳田、折口から本格的に始まった沖縄の民俗（宗教）研究は、日本の固有信仰の探究というエトスを抱えながら進められていく。この研究態度の志向性は第四期の沖縄民俗（宗教）研究に受け継がれていくことになる。大藤時彦は「日本民俗学における沖縄研究史」において沖縄民俗研究の課題を述べながら、沖縄の民俗研究の方向性についてつぎのように記している<sup>19</sup>。

沖縄の民俗を解明することによって沖縄を含めた日本民俗の研究に寄与せんとするのである。日本本土の民俗資料は今日において十分に整理しつくされているとはいえないが、一応は大観し得るまでの成果が出ている。しかるに沖縄のそれについてはまだ今後の研究に待つべきものが多い。したがって日琉民俗の比較研究には沖縄の資料を整理する必要が第一要件となっている

大藤の言は、柳田の日本の固有のものへの探究のエトスをそのまま直接に語っているものではないが、柳田によって方向づけられた民俗学の学問的志向性が表れているといえる。宮良のいう戦後の沖縄研究が、柳田以来の研究態度の踏襲であることがここにあるといえる。

柳田以降の民俗学は、沖縄民俗（宗教）研究において地道に研究成果を蓄積していく。柳田、伊波等の残した種々の課題を負いつつも、後学は研究の傾向として起源論的な傾向をうすめ、個々の課題を調査によって深めていくと同時

---

<sup>18</sup> 宮良、前掲論文、369頁。

に、「沖縄研究は信仰生活の探究に主力が注がれて」いくのである。

戦後、宮良の時代区分の第四期において、沖縄の民俗（宗教）研究は社会人類学などの沖縄研究への参入によって刺激を受け、門中組織、親族体系の研究などが盛んにおこなわれるようになってくる。民俗研究の動向は人類学などの影響をうけるなかで各共同体の民俗の緻密な調査研究が望まれるようになってくるのである。この変化は沖縄の民俗研究が、それまで一括して本土との比較研究との関連で「沖縄の民俗」として捉られがちであったことが、各村落の地域ごとに変差に富んでいることの認識によって反省を余儀なくされたことも大きく影響している。

このような研究動向のなかで、沖縄の宗教研究は、各地域調査の研究においてモノグラフ的な報告としてなされる傾向が強くなってくる<sup>20</sup>。従来民俗学の担ってきた課題を探究するにはいっそう細かく調査する必要があると後学の研究者達によって反省がなされるようになるのである。そして実証主義的な民族学的研究によってより詳細な調査に拍車がかかることになる。現在においてもこの傾向が続いているとみてよいであろう。比嘉政夫はつぎのように述べている。「現在沖縄の民俗研究の中で趨勢としてあるものは、一村あるいは一島嶼の民族をできるだけ網羅的に記述しようとするいわゆるエスノグラフィカル（民族＜民俗＞誌的）なものや、祭祀儀礼や社会組織など特定の慣習・制度の記述分析をめざすモノグラフ的なものを書くことのようなものである」と<sup>21</sup>。比嘉によれば、この民俗誌への関心の高まりは、「失われいく民俗文化を記録することを急ぐべきだという社会的機運があること」、「沖縄文化のなかのさらに細かな地域的な変差の意味を認識しようとする視点が確立してきたこと」が背景としてあげられるとされる<sup>22</sup>。戦後の民俗研究の特徴としての、いわば地域の特殊性の記述への研究の偏りの要因としてもうひとつ付け加えるならば、従来民俗学における研究が各研究者の「主観的解釈」において歴史的なものを扱うという傾向に対して、調査可能なものを対象にすることによって「客観的記述」

---

<sup>19</sup> 大藤時彦、「日本民俗学における沖縄研究史」、『沖縄の社会と宗教』、平凡社、1965年、42頁。

<sup>20</sup> 比嘉政夫、「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。

<sup>21</sup> 比嘉、前掲論文、262-264頁。

<sup>22</sup> 比嘉、同。

を可能ならしめようとしたことがあげられるだろう<sup>23</sup>。

柳田や折口の民俗学を引き継いだ民俗学は、沖縄を特殊領域として対象化し、そこに日本の原古を探ろうとする視点から脱却できたのであろうか。柳田・折口後の民俗誌は従来の「日本文化」の起源論的探求を反省し、「客観性」、「実証性」といった人類学や民族学の手法を装備することによって、沖縄を特殊領域とする枠を解消し、先学が抱えていた問題を克服したかのようであった。しかし、柳田・折口に初発する特殊領域としての沖縄の対象化は、起源論的な視点は影を薄めながらも、沖縄「民俗」を規定していく種々の言説のなかに継承されていくことになる。それではそのような特殊領域化の言説はどのように継承され、展開されていったのであろうか。

## 第二節「沖縄学」と「南島」

### 一、「沖縄学」という特殊領域

沖縄を特殊領域とすることは、必ずしも日本本土側からだけの要請や対象の限定化によるものではなかった。沖縄の研究者も本土研究者と同質のあるいは異質の学問的エートスを抱えながら沖縄の民俗の理解を求め、琉球諸島を「特殊領域化」してきたといえる。この特殊領域化は、沖縄研究の総体を「沖縄学」<sup>24</sup>と総称するひとつの潮流のなかでなされてきた。

「沖縄学」という呼称は伊波普猷の逝去後、彼の業績をたたえ、その成果を継承していくなかで定着してきた。この「沖縄学」という言葉を積極的に用いてきたひとりである谷川健一は、沖縄学の展開すべき途についてつぎのように述べている。

---

<sup>23</sup> このような民俗研究の前期（第三期）から後期（第四期）への流れは、当初の目論見であったマクロな視野における課題に答えるための研究作業の流れであったはずであるが、諸研究はよりミクロな調査研究により整ってきた研究成果をどのように統合して行くべきかという方法論的な課題に直面しているといつてよいであろう。

<sup>24</sup> 「沖縄学」という語の成立に関しては小島瓊禮「琉球学の視角と方法」、『琉球学の視角』柏書房、1983年所収に詳しい。小島によれば、従来のいわゆる「沖縄学」は伊波以来、本来的に「ただの地域研究ではなく、琉球の言語の研究に基礎を置き、その言語を用いる社会の歴史・文化を解明する学問」であるとする。

沖縄学が成立する条件は、沖縄が日本のなかで最も日本的な原型を含有していると同時に、特殊な歴史風土であるからだ。しかしそれだけでは充分でない。すなわち沖縄では、歴史と民俗、言語と文学とを明瞭に区別することはむずかしく、政治と宗教の組織、信仰と村落とは、かつて不可分に結合し、情念と論理とは密接に抱き合っているという現象がある。一口にいえば、沖縄ではすべてが未分化であり、沖縄の歴史社会は多面体の結晶のようにさまざまな角度に光を反射している。沖縄は全体として把握することのできる社会であり、また全体として把握する以外に不可能なところである<sup>25</sup>。

ここで谷川のいう、政治と宗教の不可分性の認識、沖縄研究の全体的理解の必要性は宗教学的な立場からも充分理解できるものである。しかしながらその全体の理解は「日本の原型」の理解へと収斂していく論理を有していることに注目したい。いうまでもなく谷川のこの「全体としての把握」が原日本の理解ばかりに向けられていた訳ではなく、視点が常に本土を基点としてあった訳ではない。むしろ谷川の沖縄への並々ならぬ傾注から、全体的理解は「沖縄解放の武器」となり得ること<sup>26</sup>、柳田の三段階の民俗学、すなわち「旅人の学」「寄寓者の学」「同郷人の学」をあげ、沖縄学は同郷人の学とならなければならないことを述べ、「内側から沖縄をとらえねばならない」とするのである<sup>27</sup>。

しかし、谷川や他の研究者の沖縄への心情的な思いとは別に「原日本としての沖縄」という沖縄の対象化は、柳田・折口以来の、特殊領域として沖縄を規定するあり方を踏襲するものとなっている。

ヨーゼフ・クライナーによれば「沖縄学」は「古代日本の文化を究明しようとしていた日本民俗学・日本文化学の一貫」のなかに取り組みされてきたとされる<sup>28</sup>。しかしながら、谷川の、「沖縄学」が「沖縄解放の武器」となりうるとの主張が示唆するように、この原日本の探求の学としての一端を担わされた「沖縄学」を支えた研究者たち、この場合、主に沖縄の研究者たちのこの学に携わ

---

<sup>25</sup> 谷川健一、『沖縄学の課題』叢書わが沖縄第五巻、木耳社、1972年、3頁。

<sup>26</sup> 谷川、前掲書、5頁。

<sup>27</sup> 谷川、前掲書、9頁。

<sup>28</sup> 住谷一彦・ヨーゼフ・クライナー、『南西諸島の神観念』、未来社、1977年、所収の「沖縄学に思う」を参照。

る精神的土壌は、柳田、折口等に顕著な古代日本の原像を沖縄の民俗のなかにもようとした態度とは全く異質のものであった<sup>29</sup>。金城正篤はつぎのように述べる。

戦前の日本の民俗学者の間では、沖縄は『民俗学の宝庫』とか、『天然の古物博物館』といったふうに見られていた。べつの言葉でいえば、日本古代のさまざまな事象を解明する手がかりを、沖縄においてなお現実に民衆生活のなかで生きている民俗資料のなかに発見したのである。沖縄の民俗資料はすべて古代日本の脚注なのであった。沖縄人は日本民族の遠い分かれであり、沖縄の言語や文化は、長い歳月の間に地方的・独自の発達をとげたかにも見えても、日本のそれと同系・同質であることに変わりはなかった。これが彼らの確信であり、研究の前提であった。伊波を含む日本の民俗学者たちによって命名されたと思われる「沖縄学」は、以上のように、その初発から「日琉同祖論」を共通の認識として、そのうえに成り立っていたのである<sup>30</sup>。

伊波のこのような「日琉同祖論」に基づく学問的展開は、沖縄民衆を救済しようとする啓蒙家としての立場と不可分のものであった。伊波は「琉球処分」によって日本国家へ沖縄が組み込まれることを、薩摩からの「奴隷解放」として評価した。沖縄研究の学問的な立脚点を日琉同祖という羽地朝秀以来の同化志向におきながら、日本同化の啓蒙運動を展開するのである。またこのような「沖縄学」、あるいは伊波の「学問姿勢と啓蒙家としての役割」は明治政府の沖縄の同化政策と同時代にあり、「内側からそれを補完する役割をになっただけ」とされる<sup>31</sup>。

当時のこの「沖縄学」の日琉同祖の学問的機軸と同化志向性は、伊波や他の「沖縄学」に携わるもののおかれた時代的な状況が生み出した側面があるとさ

---

<sup>29</sup> 柳田が伊波の日本文化の南漸説に対して「故伊波普猷氏の『あまみや考』は努力の著述だが、アマミヤは海人部なるべしという粟田翁の説を受けて、この種族の北からの移住をほぼ承認しておられる。その結果とし、最初はニルヤは北にあり、中世の終わりに近くなって東のほうへ変わったという、意外な結論が導かれたけれども、私などはどうもその証拠を見出すことが出来ない」(柳田国男、『海上の道』、岩波書店、1978年、97頁。)と疑問を呈することにみられるように柳田は沖縄の民俗研究において日本文化の起源を求め固有のものを捜し求めたが、伊波は沖縄の文化の源流は日本本土であるとする逆の立場であった。

<sup>30</sup> 金城正篤・高良倉吉、『「沖縄学」の父伊波普猷』、清水書院、1984年、184-185頁。

<sup>31</sup> 金城、同、186頁。

れる<sup>32</sup>。当時の明治政府の沖縄政策における他県とは違う「差別的」な態度は、外部（日本本土）に対する同祖論の主張と内（沖縄）に対する啓蒙に拍車をかけることとなる。このようななか伊波は「国家統一の下におかれた今日、沖縄人への異民族視・植民地的政治は廃されるべきである」と主張した<sup>33</sup>。明治九年における琉球処分によって琉球は沖縄県となる。このことはまさに沖縄、あるいは琉球が明治の近代国家体制のなかに組み込まれることを意味した。伊波に始まる「沖縄学」は、単に優れた一地方の地域言語、民俗研究者が存在したために成立したというものではなく、時代的な政治的力関係、近代国家の力学を背景にしながら生み出された側面を有していたのである。またこの「沖縄学」の生成の過程は柳田、折口の沖縄に対する特殊領域化あるいは沖縄に古代の日本を想定する学問の在り方にも無関係ではなかった。なぜならそれは背景にある国家や政治的力関係の下に成立したものであったからである。

また、沖縄の宗教研究において伊波以降の「沖縄学」の展開を注意してみることは重要である。小島嬰禮によれば、「琉球学ないしは沖縄学という概念は、伊波普猷の死をいたみ、その学問を回顧する段階で定着して」きたとされる<sup>34</sup>。伊波の逝去は昭和22年である。まさに沖縄が大戦によってすべてが焼き尽くされ、米軍統治下になった時期に「沖縄学」の復興が起こるのである。高良倉吉は、「沖縄学」という「言葉が沖縄の人びとに定着したのは戦後だと考えてさしつかえない（戦前、伊波普猷自身この言葉を何度か使っている）。伊波を中心とした沖縄研究者の学問的成果とその体系を、意識的に『沖縄学』と規定して、そのなかに戦後沖縄の自己認識の手がかりを求めるということには正当な理由があったというべきである」とする<sup>35</sup>。また戦後は「とくに沖縄における在野の研究者の研究は隆盛を極め」ることとなるのである<sup>36</sup>。ここでもまた、「沖縄学」は国家的な力学のなかで新たに展開していくのである。

柳田からはじまる日本本土の民俗学が、一国民俗学のなかの特異な差異項目として沖縄を特殊領域化していきつつ日本民俗の原古の姿を探求したように、

---

<sup>32</sup> 外間守善編、『伊波普猷 人と思想』、平凡社、1976年、162頁。

<sup>33</sup> 同。

<sup>34</sup> 小島、前掲書、4頁。

<sup>35</sup> 高良、前掲書、11頁。

<sup>36</sup> 宮良、前掲書、369頁。

沖縄の側からも、自己認識のてがかりとして自らを対象化し「沖縄学」の確立という形で沖縄を特殊領域化していったのである。その特殊領域化は、常に「日本」という枠組の中で行われたのである。

## 二、言説としての「南島」

「沖縄学」という語とともに沖縄の宗教研究においてしばしば出会う言葉に「南島」がある。「南島」ということばはいうまでもなく琉球列島の島嶼群を意味する。この「南島」という言葉が奄美、沖縄地方の研究として初めて使用されたのは新井白石の『南島志』(1719年)においてであるとされる。その後沖縄研究史上にこの言葉が出てくるのは笹森儀助による『南島探検』(1894年、明治27年)である。この笹森によるいわゆる探検記は先に述べた沖縄研究の時代区分の第二期にあたる民情視察記の類いである。その後この語が再び沖縄の民俗研究、あるいは宗教研究に登場してくるのが、笹森などの第二期以後の第三期からである。それは大正期から昭和の初期にかけての柳田、折口、伊波らによって沖縄の民俗研究がはじめられ日本民俗学が本格的に開始される時期に相当する。

『南島説話』(佐喜間興英、大正11年)、『南島史考』(伊波、昭和6年)、昭和6年には「不活発になっていた南島談話会が復活」<sup>37</sup>するなど、「南島」という言葉はまさに前項で論じた民俗学の隆盛とともに盛んに使用されるようになる。この「南島」ということばは戦後以降、南西諸島の地域を指す言葉から一つの術語的なニュアンスを帯びた言葉となっていることが、頻出する論文や研究成果のタイトルなどからうかがい知ることができる。たとえば「南島古謡」、「南島文学」、「南島の神観念」、「南島の墓」などである。奄美・沖縄諸島の地域的・地理的領域から、また文化的独自性から、これらの「南島」を、「南島」と

<sup>37</sup> 同、346頁。この「南島談話会」に集ったメンバーは次のとおりであった。

「柳田国男、折口信夫、伊波普猷、金田一京介、岡村知秋、大藤時彦、橋本進吉、早川孝太郎、有賀喜左衛門」などに加えて、「金城朝永、比嘉春潮、島袋源七」など。後者の沖縄研究者なかに、伊波から『お

呼称することに何も矛盾などはない。しかしながら、これらの地理的条件、言語、社会、歴史、などの独自性は誰にとっての独自性であるのかが問われなければならない。「南島」は、柳田においてはいうまでもなく、日琉同祖に立脚する伊波や、折口にとっても日本本土を中心とした視点からのものであった。

村井紀はこの「南島」ということばに関してつぎのように述べる。「『南島』という言葉が特定の意味をもつようになったのは、柳田国男・折口信夫からである」として「この島々は『日本人』また日本語・日本の宗教の『源郷』・『原日本』という特別な意味付けの下に、彼らの『民俗学』のいわば“約束の土地”として見いだされている。明治期の南洋ブームのなかでの『南島』とは異質な情熱がそこに注がれたのである」とする<sup>38</sup>。明治期の南洋ブームとは笹森などをさす。また村井は、柳田の『海上の道』に示されたビジョンは「われわれにとり、たいへん都合のよい自画像を与える。なぜなら、このビジョンによるかぎりこの『南島』に対しても征服・支配といった露骨な事態から目をそらすことができるし、事実、柳田はそうしたからである」とする。そして村井は、柳田が琉球処分という近代植民地主義を無視していることをそのことの例としてあげている<sup>39</sup>。

筆者は村井のネガティブな柳田への批判にすべて同調する訳ではない。しかし、「南島」という言葉は、民俗学の沖縄の特殊領域化の表象として、沖縄の宗教研究における特殊領域化の言説の展開を理解するためにはきわめて妥当な指摘だといえる。なぜなら、この言葉が何度も繰り返されるたびに原日本としての沖縄のイメージを膨らませていくことになるからである。

もうひとつ注目しなければならないのは村井の指摘する征服と支配の関係である。先に述べたように民俗学の沖縄研究は、現在でもそうであるが、日本本土と沖縄の双方によってその成果が蓄積されてきた。それは日琉同祖の立場から同化の方向へと志向する傾向があったように単純な支配・被支配の関係では

---

もろさうし』研究を継承することになる仲原善忠があった。

<sup>38</sup> 村井紀、『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、1995年、8頁。

<sup>39</sup> 村井、同。村井によれば、この「南島」は「柳田以後の民俗学の特権的な場所として、さらに柳田の『民俗学』とともに聖化されているが、注目してよいのは一九六〇年代末に至るとしばしば積極的に『思想』として語られ、吉本隆明や島尾敏雄などによって「南島イデオロギー」として継承されていくとする。村井、同、11頁。



なかったのである。むしろ重要であるのは研究者の意識的態度とは関係のない双方がおかれている「状況」の力の関係から生じる構図である。いうまでもなくこのことはこの場合、沖縄が近代国家に組み込まれた段階で動かしがたいものとなる。ここでは本稿の冒頭において問題とした学が成立している根本的な諸前提が問いに付されているのである。このような観点からするならば、幾分民俗学と距離をとってきた人類学研究のあり方でさえ、その沖縄の宗教研究のあり方が再検討されなければならなくなってくるであろう。

また村井による「南島」という語に対するつぎのような重要な指摘がある。「南島」は、「同質的な『日本』を固定するための微妙な差異として、またもつともリスクの少ない、安全な『比較』対象として固定されるのである。『原日本』が生きている『南島』なのである。このようなありかたはE・サイードが『西洋』の差異として作り出された『東洋』というイデオロギーの類型に属する」のである<sup>40</sup>。サイードの言葉をもちいれば、「言説としてのオリエンタリズムを検討しない限り、啓蒙主義時代以降のヨーロッパ文化が、政治的・社会的・軍事的・イデオロギー的・科学的に、また想像力によって、オリエントを管理したり、むしろオリエントを生産することさえした場合の、その巨大に体系づけられたディシプリンというものを理解することは不可能」であるということになる<sup>41</sup>。

「南島」という言葉をこれにあてはめてみるならば、「南島」は日本のなかの差異として、日本の近代国家体制を背景に言説化され、創り出されていったということになるであろう。また、これまで考察してきたことに照らしてみるならば、この言説化とは「原古の日本の現存」、「沖縄学」、「南島」といった沖縄の「民俗」の特殊領域化そのものにほかならない。この特殊領域化(言説)は、民族(俗)誌が書かれるごとに、対象をあらたに領域化し再生産してきたのである。一国民俗学としての民俗学、そして沖縄研究における民族(俗)誌は、常に沖縄を特殊領域化するとともにあらたにそれを特殊領域として創り出していく近代日本の「体系づけられたディシプリン」の一部をなしていたものとしてとらえることができるのである。

---

<sup>40</sup> 村井、前掲書、14頁。

### 第三節 方法論的省察：コスモロジーの再構成と宗教学的パースペクティブ

#### 一、「表象の危機」から解釈学へ

「解釈学 - 六十年代および七十年代初頭の哲学、社会科学、精神科学における論争の鍵を握っていたこの言葉は、明らかに、まだその活力を失ってはいない」<sup>42</sup>。この言葉は一九八六年にヘンドリック・ビールスが解釈学を評したものであるが、この言葉は現在の学問的状况にもあてはまるものである。人文科学や社会科学の言説の再吟味が盛んになるにつれて解釈学の重要性はいっそう大きくなっているといつてよいだろう。先に述べたように表象の危機が示唆する問題もまたこの文脈のなかに位置づけられる。その問題とは、他者をいかに正当に理解するかということであり、あらたに理解を展開していくために必要なことは解釈学的な問題としてこの問題を意識化することであることを指摘した。少々迂遠とも思われる、民俗学、人類学の文化記述の苦境を素描することから本稿をはじめたのもこの解釈学的な問題を意識化するためであり、そして解釈学的なプロセスを意識化するためであった。

では上記の解釈学的なプロセスとはどのようなものであろうか。解釈学と一口でいっても、広義に捉えるならば、現象学が厳密な学として企図されながらも一つの思想運動として展開したように、解釈学もまた一つの運動であり、つねに展開し発展してきている。シュライエルマッヘル、ディルタイ、ハイデッガー、ガダマーと連なる系譜において彼等は一般解釈学を発展させてきたが、それぞれの主張には異同があり、解釈学というものを一括りにすることは困難なものとなっている<sup>43</sup>。しかしながら、理解するとは如何なることであるのか

---

<sup>41</sup> E.Said, op.cit. p.3.

<sup>42</sup> ヘンドリック・ビールス編『解釈学とは何か』、竹田純郎 他訳、山本書店、1987年、6頁。

<sup>43</sup> ここでの解釈学とはいうまでもなく一般解釈学を意味する。なおこの解釈学に関して以下のものを参考にした。"Hermeneutics" in *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, 1987. Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, 1983.(邦訳丸山高司 他訳『科学・解釈学・実践』、岩波書店、1990年。)P・リクール『解釈の革新』久米博 他訳、白水社、1978年。ヘンドリック・ビールス、前掲書、等。

を追究する解釈学がその学問的展開のなかにおいて共有してきたものがある。それは、たとえば、「理解の先行理解」、「解釈学的循環」という解釈行為の基礎をなす側面である。ここでこの解釈学の基本認識を手がかりに、先に考察してきたことをわれわれの対象理解のプロセスに位置づけていくことにしたい。

一般解釈学を創始した F・シュライエルマッヘルによれば、すべての解釈は誤った理解を前提として始められるとする<sup>44</sup>。「理解」に対する解釈学のこの前提は、ディルタイやハイデガー、ガダマーなどにおける解釈学の展開のなかにも受け継がれていくものである。誤った理解を前提として新たな理解が遂行されるとするシュライエルマッヘルの解釈学の前提は、ハイデッガー、ガダマーなどによって問題にされた「理解の先行構造」であり、誤った理解とは「先入見」(Vormeinung)にあたる<sup>45</sup>。また、このすでに理解されていることを前提としてしか理解は行われぬ状況は「解釈学的状況」として認識される。

チャールズ・ロングによれば、この誤った解釈こそ解釈の問題を構成し、この誤った解釈を経てこそ問題の新しい自覚が形作られてくるのであり、それゆえわれわれは対象を理解しようとする際、この先行する誤った解釈の性質を知る必要があるとされる。そしてロングは、「どのような新しい解釈も、誤った解釈と真剣にとりくむ限りにおいて、明白さだけでなく、その深みを有するものとなる」とするのである<sup>46</sup>。

現代の宗教学は、宗教現象の理解の方法論を、この解釈学を基礎にして展開してきている。宗教学において、解釈学を現象学とともに中心的方法論として位置づけたのはヨワキム・ワッハであった。宗教現象の統合的理解を提唱した

---

<sup>44</sup> See Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle and trans. James Duke and Jack Forstman, Scholars Press, 1977, 110 and 153ff.

<sup>45</sup> 丸山高司はハイデッガーとガダマーなどにおいて問題とされた解釈学における一貫した問題のひとつであるこの理解の先行構造に関して次のように述べている。「いかなる解釈も、現在の『解釈学的状況』を基盤としている。ところが、その解釈学的状況は、たいていは『被解釈性』に浸されている。解釈者が自明としている『先入見(Vormeinung)』が、あらゆる解釈の発端にひそんでいる。したがって、主題となる事象を、その固有の姿において研究するためには、主題を隠蔽している『先入見』を際立たせて、それを『破壊』し、あるいは変容しなければならない。そしてそのためには、『事象そのものに』に向かい、あるいは『根本的経験』にもとづいて『問い』を根源的なものにしなければならない。根源的な問いのもとで、主題にふさわしい『先把握』を企投し、解釈学的状況を練り直さねばならない」(丸山高司、『ガダマー 地平の融合』、講談社、1997年、69 - 70頁)。宗教学は解釈学をその方法論の基礎にしているゆえ、宗教現象、宗教経験の理解は同様の解釈学的態度をとる。

<sup>46</sup> Charles H. Long, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Fortress Press, 1986, p.142.

ワッハは宗教学の方法論的基礎として解釈学的基礎の重要性を初期の段階から主張していた<sup>47</sup>。

---

<sup>47</sup> ワッハの「統合的理解」(integral understanding)は generalist の宗教学を目指す系譜に位置づけられるが、解釈学との関連からこの立場を継承する M・エリアーデの全体的解釈学(total hermeneutics)との関係についてふれておく必要があるだろう。ここではワッハの「統合的理解」とエリアーデの「全体的解釈学」との関係はワッハの *Introduction to the History of Religions* におけるキタガワの解説によりながら概観しておきたい。

J・ワッハにとって、宗教学の中心的課題は宗教経験とその表現の理解であった。彼の体系的研究における宗教体験とは、聖なる空間や時間、呪術、宇宙的秩序とともに、自然的儀礼的、社会的秩序や組織などにおいて経験されるもので、それらの宗教体験には「プリミティブ」な宗教から「歴史的」宗教にいたるまで「理論的」、「実践的」、「社会的」な三つの表現の形態のレベルがあるとされる。ワッハはこれらを宗教現象に普遍的なものとして体系的に理解しようとした。ワッハの宗教学においてこの方法論的視座は生涯一貫したものであった。ワッハの宗教学における宗教経験とその表現の体系的研究(理解)は解釈学を基礎にしたものにほかならない。「統合的理解」という概念は、彼の宗教学を基礎付けた解釈学的な課題を背景に形成された。

J・キタガワによれば、ワッハの宗教学は三つの時期に区分できるとする。第一期は、宗教的・歴史的研究の記述的・歴史的課題のための解釈学的な基礎を築き、第二期は宗教研究の体系的研究の側面をより明確にした時期である。そして、晩年(第三期)は、宗教学と規範的諸学(宗教哲学・神学)との相互の影響と協同の重要性を主張した。記述と規範を明確に分離することで宗教学の自律性を強調したワッハであったが、他者(ワッハ自身の言葉を用いれば「真理」)のより深い理解に至るためには、宗教現象に関するもろもろの記述的研究の単なる総合ではなく、記述的な理解と規範的な意味の統合的理解が必要であるとした。キタガワによればワッハにとってこの「統合的理解」の要請は、宗教の理解が、人間の救済の問題と深く関わっていたがゆえに行きつく到達点であったとする(ワッハはこの「統合的理解」を R・オットーをモデルとした)。記述の意味と規範の意味の「統合的理解」は、ワッハの初期の主張と一見矛盾するように思えるが、解釈学に学問的態度の基礎を置く彼の立場からすれば矛盾するものではなかったのである。ワッハの宗教学は、一貫して宗教経験とその表現のより全体的理解に向けられていたのであり、主観的(経験の内的意味) 客観的(経験の外的意味) 部分(個々の宗教、歴史的特殊) 全体(体系的、普遍的、類型的、クラシカル)の往還といった解釈学的なプロセスのなかから要請された到達点であったと考えられる。

ワッハの「統合的理解」に対して M・エリアーデの「全体的解釈学」はどのように捉えられるのだろうか。キタガワは、人間の経験全体への一貫した解釈的枠組であるエリアーデの全体的解釈学とワッハの「統合的理解」は基本的に同じものであると捉えている。確かにエリアーデもワッハと同様に宗教を他の要素に還元できない「独自のもの」とする立場にあり、解釈学を方法論的基礎に宗教学を展開させた。しかしながらエリアーデ宗教学の解釈学的前提はよりラディカルである。ワッハは宗教現象において、宗教経験とその表現が普遍的なるものとしてそれらの理解をめざしたが、エリアーデの解釈学は、人間存在のより普遍的な側面を前提とする。彼は、(古代にあって)「人間存在として生きる」ことは宗教行為そのものであったのであり、食事、性の営み、労働などすべてが宗教的意味を持っていたとする。エリアーデは、人間であることと「宗教的」であることは同義であるとするホモ・レリギオーススとして人間存在を規定し、解釈を展開した。エリアーデ自身の言葉によれば、「全体的解釈学」とは、「先史から現代に至るまでの人間と聖なるもののあらゆる種類の出会いを解読し説明することである」とされる。ここでは人間の世界内存在の様態が解釈の対象となっているのであり、その意味で人間の営みが宗教的であるというのはなにも古代の人間に限られたものではない。エリアーデの全体的解釈学が究極的に企図するものは「哲学的人間学」であった。そして諸学の成果を自立的・統合的に理解することができるのは宗教学であると主張する。この点に関してはキタガワのいうようにワッハとエリアーデは基本的に一致する。しかし、エリアーデにおいて記述・規範といったことは際立って問題とはなっていない。むしろエリアーデにおける哲学的人間学としての全体的解釈学は、人間存在の新しい意味の地平を開示するものであり、その意味で創造的解釈学でもあるとされる。この全体的解釈学、そして宗教学者による創造的解釈学は、新しいヒューマニズムの創造の場となるものであるとエリアーデは主張する。彼が解釈学を基礎に対象の「秘められたメッセージ」を解読することができるのは哲学のレベルにおいてであるというとき、ワッハ宗教学における規範・記述といったことはすでに超えられている。換言すれば、エリアーデの全体的解釈学はワッハの晩年の規範・記述の統合的理解から出発しているとみることができよう。宗教現象学、形態学はエリアーデ宗教学を一貫して支えている方法であるが、彼のその深い宗

ワッハの宗教学への解釈学的基礎は、シュライエルマッヘルの弟子であり、W・ディルタイの師であったA・ベックの解釈学に影響を受けたものである<sup>48</sup>。J・キタガワによればワッハは、解釈学の課題はすでに理解（cognized）されていることを再理解（re-cognize）することであるとするA・ベックの主張を引き継ぐものであったとされる<sup>49</sup>。再理解とは、時代や誤った解釈等の付着物から理解される対象を開放することであり、それまで見えていなかった全体性の裡へ再構成（re-construct, re-produce）することである<sup>50</sup>。

これまでの沖縄の宗教研究における先行研究は、沖縄における宗教現象についての先行理解である。この先行理解を理解の先行構造、解釈学的状況として捉えなおす必要がある。それは、単に解釈学的手続きとしてのみ要請されるというよりは、先にわれわれは沖縄の宗教研究を表象の危機という観点からふりかえってみてきたが、この危機状況において近代的情况が生み出してきた「民俗」や「文化」概念に宗教現象を還元することのみで理解をとどめるのではなく、宗教現象のより深い理解へと向かうために、解釈されてきたことの再解釈が要請されるものなのである。その意味において、本稿における解釈の作業は、これまでの沖縄の宗教現象の理解において構築されてきたコスモロジーを再構成、再理解しようとする試みである。

このように、対象へと向きあうわれわれの置かれた「解釈学的状況」を了解

---

教現象学的・形態学的洞察から導かれたホモ・レリギオースス、ヒエロファニー、クラトファニー、世界の中心、始源型といった多くの豊饒な概念やパターンは宗教現象の一貫した構造や意味を明らかにするのを可能にした。これらの概念やパターンは、現象に秘められた意味の解読を可能にし、宗教的人間の存在論的次元をも開示させるものとなったのである。エリアーデ宗教学はとくに宗教現象学的な意味（普遍）の解釈を中心に展開したが、歴史（特殊）との統合を形態学のなかで行おうとしたのである。本稿における対象へのアプローチはこの宗教学的視座に倣っている。

ワッハの宗教学は宗教現象学、歴史学、社会学、宗教心理学などを統合するものであり、宗教現象学は他の諸科学と並置されている。彼の宗教学は諸科学を統合し、体系的に宗教経験とその表現を主に記述・規範の双方から「統合的理解」をめざしたのたいし、エリアーデの全体的解釈学はワッハの問題関心 究極的リアリティ、救済（実存的地平）を継承しつつ、より包括的な解釈学（創造的解釈学）へと展開させた。エリアーデの解釈学で問題となっていたのは記述・規範（もちろんワッハも普遍と特殊は常に問題にしていたがここでは両者の解釈学の比較という点に絞って論じている）というカテゴリーではなく宗教現象学的理解（普遍）と歴史学的理解（特殊）のあいだの緊張関係であった。彼はこの両者の関係をホモ・レリギオーススの理解への助けとなる緊張関係として捉え、独自の形態学のなかで統合し前述した全体的解釈学を展開した。ワッハ、エリアーデの解釈学はキタガワのいうように根本的には人間経験の全体的（統合的）理解をめざすものであり、共有の視座を有していたといえるだろう。

<sup>48</sup> Joseph M. Kitagawa, "introduction : Verstehen and Erlösung" in Jowachim Wach, *Introduction to the History of Religions*, ed. by Joseph M. Kitagawa and Gregory D. Alles, Macmillan, 1988, pp. xvi-xvii.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

しながら、次に、そのコスモロジーの再構成への解釈学的態度を提示したあとで、対象理解の方法論について述べていきたい。

## 二、「独自のもの」(*sui generis*)としての宗教現象

本稿は、冒頭で述べたように、沖縄の宗教的伝統<sup>51</sup>を根底から支えてきた御嶽のシンボリズムと、その聖なる中心で行われてきた祭祀（神歌の儀礼）<sup>52</sup>における「始源的存在論」を宗教学の視点から統合的に理解しようとするものである。そして、本稿におけるこれらの対象の理解は、自律的学問としての宗教学〔*Religionswissenschaft* あるいは *History of Religion(s)*〕<sup>53</sup>の宗教現象に対する解釈学的態度を前提として取り込まれる。その解釈学的態度とは、宗教現象を他の要素に還元しない立場、すなわち、「独自のもの」(*sui generis*)とするものである。

ルドルフ・オットー、ヴァン・デ・レーウからヨワキム・ワッハ、ミルチャ・エリアーデ、ジョセフ・キタガワらに至るまで、現代の宗教学が様々な宗教現

---

<sup>51</sup>筆者は、本稿のテーマにもちいているこの「伝統」という言葉をいわゆる通俗的な意味と区別してもちいると同時に、エリック・ホブスバウムやテレス・レンジャーなどの提示した、創り出される概念としての「伝統」という意味とも区別して使用している。本稿のテーマとしてもちいる場合の「伝統」は、M・エリアーデがアンリ・ロケとの対談のなかで言及した「伝統」の定義に負っている。エリアーデは次のように述べる。

「客観的に」、つまり宗教学者が手にすることのできるすべての文献や資料を考慮する上で、アルカイックな、また、すべての文化と、更にユダヤ教、キリスト教、イスラム教など、すなわち啓示宗教によって組織された、都市型であろうと農村型であろうとすべての社会は、“伝統的”である。まさにこれらの文化や社会は、自分を伝統 (*traditio*) の保持者であるとみなしている。けだしここでいう伝統とは、世界や宇宙に関する完全な説明であり、人間の存在現状の説明からなる“聖なる歴史”であるのみならず、それはまた人間の行為や活動の至上の範型としてたち顕れる。これらの範型はすべて、超人間的、あるいは神的インスピレーションによるものであるとみなされている。」( *Ordeal by Labyrinth*, Translated by Derek Coltman, The University Chicago Press, 1982, pp.149-150. )

本稿での「伝統」という語は、聖なるものを起源とする範型の継承を意味するものとして使用する。

<sup>52</sup> 基本的には琉球王朝文化圏における各村落共同体の祭祀中心としての御嶽と祭祀での神歌を対象にする。「御嶽」と「神歌」という語については、御嶽は、ウタキ・ワン・オン等を総称するものとし、神歌は、呪言、呪禱、祭祀歌謡を総称するものとしてもちいる。年代的には農耕定住社会の確立したグスク時代（12~15世紀）から近世までを主に対象とするが、近代以前の伝統を継承するものとして近代の資料も対象とする。

<sup>53</sup> この「宗教学」という語は、日本の宗教学会の現状認識としてある宗教研究 (*Religious Studies*)、すなわち、諸学による宗教現象に対する様々なアプローチの総称的呼称としての宗教学という意味とは異なるものとしてもちいている。本稿における「宗教学」は、自律的学問体系としての宗教学という意味でもちいる。この立場はジョセフ・キタガワなどの主張に依拠している。See, Joseph Kitagawa, “Religious Studies and the History of Religions” in *The History of Religions: Understanding Human Experience*, Atlanta and Georgia: Scholars Press, 1987, pp.145-157.

象を理解していこうとする際一貫して堅持してきた解釈学的態度は、宗教はそれ自体「独自のもの」(*sui generis*)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するものである<sup>54</sup>。い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のであり、いかなる宗教現象もそれ自体が純粋な状態で存在することはない。しかしながらこのことが何かしら宗教的なもの、あるいは宗教体験が宗教以外のもの、心理学や社会科学的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<sup>55</sup>。エリアーデの言葉を持ちいれば、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われわれは忘れてはならないといえよう。彼はアンリ・ポアンカレの「尺度が現象を作り出す」という言葉を引用しながら次のように述べた。

われわれが別のところで留意してきたように、アンリ・ポアンカレは皮肉を交えて「顕微鏡だけを用いて象を研究してきた自然学者はその動物についての適切な知識を有していると考え得るであろうか」と問うた。顕微鏡は細胞の構造とメカニズム、すなわちすべての多細胞組織体にまさに同一の構造とメカニズムを明らかにするであろう。象はたしかに多細胞生物ではある。しかし、それはただそれだけの存在なのであるであろうか。顕微鏡的尺度からすれば、答えは躊躇われるであろう。すくなくとも象を動物学的現象として捉える利点を有する人間的視点の尺度からすれば、その返答に関して疑問の余地はない<sup>56</sup>。

このような宗教現象の還元不能性 (*irreducibility*) が重要であり、宗教研究

---

<sup>54</sup> See, Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion : Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Britain : Mouton Publishers, 1978, pp.81-101. または 荒木美智雄『宗教の創造』、法蔵館、1987年、130頁 - 135頁を参照。

<sup>55</sup> See, Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Translated by Rosemary Sheed, Lincoln and London: University of Nebraska Press, p.xvii.

<sup>56</sup> Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago and London: University Chicago Press, 1969, pp.7-8.

に不可欠の視点であるのは次の理由による。すなわち、宗教は常に聖なるものと関与するなかにあるのであり、社会経済的現象や心理学的現象にそれを還元してしまうことは、聖の独自の要素を見失ってしまうことになる<sup>57</sup>。エリアーデは「異なった角度から宗教研究に近づくことの必要性を否定するものではない」として、しかしながら「宗教にしか属さないもの、そして他の手段では説明し得ないものに目を注がねばならない」とした<sup>58</sup>。確かに純粋な宗教現象というものは存在せず、宗教は人間にかかわるものであるゆえ、宗教は社会的、言語的、経済的たらざるを得ない。しかしだからといって、エリアーデの言葉を用いれば、人間とは何であるかという問いにもろもろの諸機能で宗教を説明しようとするのは適切でないのである<sup>59</sup>。

御嶽や神歌をひとつの宗教現象として解釈していこうとする本稿は、まずこ

---

<sup>57</sup> このような宗教学の対象への *sui generis* という前提にはおよそ次のような二つの反論が予想される。第一に、宗教の独自の次元を主張する場合の「宗教」とは如何なる意味なのか。第二に、そのような前提は概念的操作、あるいは「言説」でありむしろ「宗教」という現象を創り出してきたのではないかという疑義である。つまり、先に見てきた「民族(俗)誌の危機」と同様、宗教学の言説もまた、宗教を創り出してきたのではないかという批判である。まず、第一の「宗教」という語に関する問題であるが、エリアーデはそれまでの宗教の定義に関する問題をふまえて、ある意味で不毛ともいえる「宗教」の定義の問題に拘泥することはなかった。エリアーデは、対象として扱われるべきいわゆる「宗教現象」は、信仰や理論、動作といった多様な形態をとる、時として混沌とした全体そのままであり、宗教の定義に神話、儀礼、象徴などを順番に定義付けていくのは「乱暴な単純化」であるとする。エリアーデのアプローチはいわゆる宗教現象に共通の特徴である聖なるものと俗との対立に着目することからはじめられる。すなわち宗教現象を聖の様々な様態、ヒエロファニー(hierophany)として理解していこうとするのである。このような宗教現象へのアプローチは、対象を「宗教」現象のア・プリオリな定義から開放するものである(See, Eliade, M., *Patterns*, pp. xviii-xx.)。この定義に関する問題は第二の *sui generis* の立場が対象を生産する言説となるという批判(最近では Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, [New York and Oxford: Oxford University Press, 1997]等の批判がある。)と関連する。この種の批判には、さしあたりブライアン・レニーも指摘するように(See, "Manufacturing the *Sui Generis* Discourse: a Response to Russell McCutcheon", *Religion*, October 1998, vol. 28, no. 4, pp. 413-414) エリアーデの次の言を呈示することで十分であろう。「明らかに純粋な宗教現象と言うものは存在しない。すなわち、ただひたすら宗教的であるという現象は存在しないのである。宗教は人間的なるものであるゆえ、まさにこの理由によって、社会的、言語学的、経済的であらざるをえない。言語や社会から切り離して人間というものを考えることはできないのである」(*Patterns*, p. xvii)。エリアーデは宗教現象、あるいは聖の構造を「それら自体の指示の次元で」理解しようとしたのであり、「宗教」を言説として manufacturing するものであったとするのは首肯できない。ダグラス・アレンは、*sui generis* という前提、換言すれば、宗教現象の irreducibility は現象「それ自体の地平において理解する」という解釈学的態度であり、現象学的判断中止であるとする(See, Douglas Allen, *ibid.*, p. 115)。付言すれば、様々な批判を経たエリアーデ宗教学の再評価が近年あらためておこなわれてきている。代表的なものとしてデイビット・ケイブ『エリアーデ宗教学の世界 - 新しいヒューマニズムへの希望』、吉永進一、奥山倫明訳、セリカ書房、一九九六年、あるいは Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, (Albany: State University of New York Press, 1996)などがあげられる。どちらも種々のエリアーデ批判への反論を呈示しているが、とくにブライアン・レニーはこれまでの諸批判をカテゴライズして一つ一つ検討しており、筆者も諸批判を俯瞰するのに参考にした。

<sup>58</sup> Eliade, *Patterns*, p. xvii.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. xvii.



の宗教研究の基本的な視点、すなわち、宗教現象は他の要素へ還元されてはならないという対象理解の前提からおこなわれる。後にみることになるこれまでの御嶽や神歌の研究は、まずこの視点からなされたものではなかった。沖縄の宗教研究のその多くは、宗教を「民俗」生活のなかの文化現象として、あるいは社会現象の要素として研究されるのがほとんどであった。各村落の祭祀、諸儀礼、年中行事、祭司、などに関する膨大な報告、また、文学研究を中心とする神歌の収集・分析の多くは、沖縄の宗教研究の成果として見なすことができる。研究者は、沖縄の宗教的世界を理解しようとしてこれらの成果を蓄積してきたのである<sup>60</sup>。これらの諸研究が沖縄の宗教的世界を理解せんとの学問的情熱を傾注した成果であり、結晶であることに変わりなくすべて価値あるものであることはいうまでもない。しかし、各研究者が沖縄の宗教的世界を生きてきた人々に敬意をもってその生のあり方を理解しようと傾けてきた情熱が深ければ深いほど、まさにそれゆえにその成果の内容をシリアスに問うことは重要になってくるのである。ここでは、各研究者の神歌の研究の関心、例えば文学的関心から、個別の宗教的要素を扱っているのが批判されるべきであるとか、一側面的であるとかいうのではない。問われなければならないのは、宗教的な意味の次元への解釈が、対象を宗教的なものとして為されているかということである。たとえば、御嶽や神歌に関わる祭祀研究が、形態の類型の抽出のみに終わってしまいその象徴の意味の解釈が深められていないとすれば、上述してきた視点からの再検討が要請されるであろう。

御嶽が共同体の成立時から現代までなぜ沖縄の宗教的伝統において重要なものとして存続しつづけてきたのか、また、神歌がこれまで共同体において歌い継がれてきたことは何を意味しているのか。このことを問うことは重要である。神歌が、文学研究が示すように、原初的形態を留めながら共同体において歌い継がれてこなければならなかったのはなぜか。ある意味で素朴な問いであるが、その問いへの回答はそう容易ではない。なぜなら、この単純な問いには、人間が世界の中に在るということはいかにしてか、という人間の存在論的な次元がそこに隠されているからである。御嶽や神歌を通して聖なるものとかかわりあ

---

<sup>60</sup> 大藤時彦「日本民俗学における沖縄研究史」、『沖縄の社会と宗教』平凡社、1965年、20頁。

う在り方の正当な理解が達成されたとき立ち現れてくるのは、宗教的人間 (*homo religiosus*) としての人間存在の実存的地平であり、存在論的意味の地平である。

### 三、形態学的アプローチ

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「構造的普遍性」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してしている。このような困難さを実践的な解釈によって乗り越えようとし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 (*hierophany*) からみていくなかで、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>61</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ているのである<sup>62</sup>。

このような、エリアーデによる聖なるものの一貫した構造把握の方法は、形

---

<sup>61</sup> 荒木、前掲書、133頁～134頁。

<sup>62</sup> テーマである神歌の問題に即すならば、宗教現象としての神歌を見ていく場合、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、まずこれまでの神歌に関する研究は、神歌が形態的にもほぼ原初的な形で同定されるにもかかわらず、常にその歴史的・地域的差異、文学的なカテゴリーに還元され、神歌の儀礼に関わる存在論的な意味にまで解釈が深まることはなかった。またとりわけ指摘しなければならないことは、本章の第一節で述べてきた文脈から、神歌のもつ宗教性というものが日本の古代文学研究の関心のなかに還元されたり、個々の諸学の枠の中に限定され位置づけられ解釈されたりしてきたということである。神歌はまず沖縄の歴史的文化的実存的地平においての現象として理解されると同時に、宗教現象そのもの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。

態学 (morphology) によって支えられていた。エリアーデの形態学は、D・アレンによれば、彼の宗教現象学的方法論の統合的部分をなすものであるとされ<sup>63</sup>、また、荒木美智雄は、それは「宗教現象についての膨大な量にのぼる個別資料の記述的分析を基礎にして」、「宗教的象徴として構造的類似性をもつ諸現象を、類似性をもたない諸現象から区別し、同時に個々の特殊な現象の意味を象徴的連関の整合的な普遍的体系の中に再統合することによって意味解釈しようとする」ものであったとする<sup>64</sup>。このような形態学による諸々の宗教現象の比較類型論的な普遍的本質構造の把握は一つの構造論的<sup>65</sup>な現象理解として捉えることができる。では、この普遍的構造、構造的現象把握とはどのような特徴をもつのであろうか。

ここで、現象の普遍的構造把握の特徴を理解するために、エリアーデの形態学の着想のヒントになった、ゲーテの形態学 (Morphologie) と原植物 (Urpflanze) の概念に添ってみてみることにしたい。

ゲーテは原植物と関連する『形態学序説』のなかで形態学について次のように述べた。

生命ある存在を分解してゆけば、たしかに諸要素に到達はできる。だが、この諸要素を集めてみたところで、もとの生命ある存在を再構成したり、生の息吹を与えることはできないのである。このことは、有機体はもちろん、多くの無機物についてもあてはまる。だからこそ学者たちもまた、いつの時代にあっても抑えがたい衝動を感じてきたのである。それは、生命ある形成物そのものをあるがままに認識し、眼にみえ手で触れられるその外なる部分部分を不可分のまとまりとして把握し、この外なる諸部分を内なるものの暗示として受けとめ、こうしてその全体を幾分なりと直観においてわがものとしよう、という衝動である。このような学問的欲求が芸術衝動や模倣運動とひじょうに密接な関係にあることは、事細かに述べるまでもない。したがっ

---

<sup>63</sup> See, D. Allen, *op. cit.*, p. 110. and p.146.

<sup>64</sup> 荒木美智雄、前掲書、144頁。

<sup>65</sup> See, D. Rasmussen, 'Mircea Eliade : Structural Hermeneutics and Philosophy' *Philosophy Today* Vol.12, 1968, p.143. ラスマッセンは、エリアーデは構造論的に基礎付けられた独自の現象学的手続きを有していたと結論付けている。また、エリアーデにおいて、「理解は、特殊な現象の再構成によってなされるのではなく、むしろ、形態学と構造論 (structuralism) の使用を通じて関連する体系のなかにその現象を再統合することによってなされるのである」としている。

て、これまでも芸術や学問や知の歴史において、ひとつの学説をうちたて、完成させようとする試みがいくたびとなく繰り返されてきたといえるのだが、われわれとしてはこのような学説を形態学と名づけたいと思う<sup>66</sup>。(下線引用者)

ゲーテの形態学もまた、現象の構造的把握が中心課題であることが理解できる。まず、細分化され、分析された諸要素の集積そのものは、全体的理解とはみなされない。このことは諸現象の総合がそのまま全体的把握とはならないことを意味する。そして、全体的理解は、諸現象を、現象そのものに即しながら(外なるまとまりとして把握し)、全体の本質構造(内なるものの暗示)を「直観」によって捉えるものであるとしている。ゲーテのこのような形態学の構想のなかからでてきたのが原植物(Urpflanze)である。

D・ケイブは、エリアーデの形態学を念頭におきゲーテの原植物を次のようにまとめている。ゲーテの想定した原植物は、始源型的、範型的な概念であって、歴史に具体的に現れる植物の形態の内的な普遍的構造を意味するものであり、そのもの自体が存在するわけではない。しかしながら、「始源型として原植物は普遍的であり、どんな時間、空間にも現れる。しかもつねにその内には、個別的発現と普遍的発現の弁証法的緊張関係を含んでいる。個体、つまり歴史上に現れた多くのものは、つねに普遍つまり原植物の内に見いだされ、普遍はつねに個体に従う」のである<sup>67</sup>。

このような形態学は、次のような作業過程において達成される。そのプロセスは、第一に、研究対象の形態の認識、第二に、それらの形態の部分的観察、第三に、現象の発現系の内部にあって、諸現象を統一する内的本質の把握、第四に、形態の具体的現れを全体としてみることで形態を把握するというものである<sup>68</sup>。

本稿における御嶽と神歌へのアプローチは、この形態学的な宗教現象の普遍的構造の把握から全体的理解へとむかう方法をもってなされる。すなわち、事象の地域的な偏差や、歴史的変容の記述に中心をおくのではなく、類似する宗

---

<sup>66</sup> 木村直司他訳、『ゲーテ全集14』、潮出版社、1980年、43頁。

<sup>67</sup> D・ケイブ、前掲書、36頁。

<sup>68</sup> D・ケイブ、同。

教現象に一貫した普遍的側面からアプローチされる。形態学的アプローチからなされる本稿は、必然的に御嶽と神歌の普遍的構造把握とその構造の意味の理解が考察の主要部をなすことになるだろう。それゆえ、具体的な現象に即しながら考察されることはいうまでもないが、ある特定地域の調査報告やモノグラフとはならない。

考察は、まず先行研究の批判的検討を踏まえ、宗教現象それ自体の地平から理解する解釈学的前提に立ち、御嶽のヒエロファニーの構造、中心のシンボリズム、空間のオリエンテーションといった御嶽の普遍的構造を把握し、同時に村落の聖なる中心の歴史的展開を考察しながら御嶽を中心とした空間構成が世界像の範型として王朝都市へと展開していくプロセスをみていくことになるであろう。次に、御嶽を中心とする空間のコスモロジーは、中心を聖なる中心たらしめている儀礼によって支えられていたが、本稿では、その中心における儀礼の主要部をなす神歌を存在論的次元から考察することになる。

#### 四、御嶽・神歌の構造的理解と解釈学的プロセス

さて、このように本稿の取り組まれるべき対象理解の方法論が述べられた時点で、エリアーデの形態学に対してしばしばなされてきたひとつの批判が疑義として生じることが予想される。その批判とは、一方で形態学は現象の還元不能性を保持し、諸現象の構造的把握には十分有効ではあるが、他方、歴史的文脈と切断され脱文脈化されるというものである。エリアーデの形態学がしばしば歴史的な根拠が十分でないと批判される所以である<sup>69</sup>。この歴史的特殊性への論難は調査主義の立場からなされることも当然予想される。本稿の対象である御嶽と神歌の解釈に関していえば、それはすべての地域を調査したのかといった批判である。しかし、形態学の基本認識からすれば、諸現象、すなわちそれぞれの特殊なるものの総体的集積自体は全体的理解そのものではありえないのである。それぞれの地域の文化的、歴史的な状況の中における現象はそれぞれが特殊である。全体的把握へ解釈のまなざしを向けない限りモノグラフの集

---

<sup>69</sup> この点に関しては荒木、前掲書、145頁。D・ケイブ、前掲書、37頁参照。または、See, J. Z. Smith,

積は特殊なる現象の限りない蓄積以上のものとはならないであろう。

いうまでもなく形態学的把握によってえられた普遍的構造は純粹に普遍的なるものとして具体的現象に顕われることはありえないが、また特殊なるものが特殊なるものとして事象を構成することもありえない。普遍は特殊を通して顕われ、また特殊なるものは普遍的構造に支えられて具体的現象として顕われる。したがって普遍と特殊の理解、全体と部分の理解は必然的に解釈学的循環のプロセスを必要とするのである<sup>70</sup>。

構造的普遍と歴史的特殊の問題に関してエリアーデは十分自覚的であった。宗教現象の構造の解明と歴史への関心という双方の関係を彼はひとつの緊張関係として捉えていた。この緊張関係は宗教学において将来消失するようなものではなく、「この緊張関係こそ創造の源泉」であり、「その関係のおかげで宗教学は独断論と沈滞を免れるであろう」としている<sup>71</sup>。この自覚は、先史から現代に至るまでの人間と聖なるもののあらゆる種類の出会いを解読、解釈する「全体的解釈学 (Total Hermeneutics)」の提案を促すことになる。そのことは、人類の宗教史全体を記述し、意味と体験の全体を理解しようとした彼の晩年の営みのなかに理解することができる<sup>72</sup>。

さて、いうまでもなく、普遍と特殊の緊張関係にわれわれ自身が十分自覚的であってもその緊張関係が解消されるわけではない。本稿は、形態学的に普遍的構造と意味の解明を考察の中心とするため、歴史的(あるいは特定の地域的)個別の現象との関係が問われることになるであろう。したがって本稿は、全体

---

*Map Is Not Territory*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978, pp. 253-259.

<sup>70</sup> 普遍と特殊の統合的理解は宗教学の中心的課題であるが、このことに関して荒木は次のように述べる。「一方で歴史的宗教現象の事実(この場合特定の象徴とすれば)を支えている全体的構造とその本質的意味が把握されてはじめて、個々の特殊な歴史的現象の理解に着手することができるのであり、他方で歴史的表現がそのそれぞれの具体的準拠枠の中で解読されてはじめて、当面する象徴の相互関連性の地平を把握し、その象徴が普遍的構造的意味をもってくるのが理解されるのである。したがって、歴史的特殊と現象学的普遍のそれぞれの理解は、循環的に相互を必要としているのである。」(荒木、前掲書、144頁)

<sup>71</sup> Eliade, M., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago : The University of Chicago Press, 1969, p.9.

<sup>72</sup> 棚次正和はエリアーデの宗教現象の歴史的特殊と普遍的構造の統合的理解に関して次のように表現している。「宗教現象の歴史的個別研究とその構造的連関を捉える体系的研究との交互媒介の必要性は、盛んに力説されながらも、従来は研究者の間で両領域の暗黙の棲み分けがおこなわれていた。エリアーデはそのタブーを犯して、歴史と構造の間で自己分裂を癒そうとし、学問的地平の中で人間の全体性の回復を図ろうとしたのである」(棚次正和、『宗教の根源 祈りの人間論序説』、世界思想社、1998年、82頁)。

と部分、普遍と特殊の解釈学的循環のひとつのプロセスを構成するものとなる。本稿でえられるであろう御嶽と神歌の普遍的構造の理解は、特殊なるものとしての現象を理解するための独自のパースペクティブを与えるであろう。特殊なるものから得られた理解はまた、全体的省察へとたちもどることによってその意味が問われなければならない。

このような解釈の循環過程における理解の深化のなかで目指されるべき到達点は、御嶽と神歌という具体的（特殊）な宗教現象をとおして暗示される人間存在の宗教的生の了解である。