

## 第二章 沖縄の宗教的伝統における歴史的・文化的特殊

### 第一節 問題提起

宗教学の基本的認識を基にしながら前章で論じてきたように、ある特定の宗教現象の全体的・統合的理解を可能にするためには、普遍的・構造的側面を把握するだけでなく、その宗教現象を成立させている文化的、歴史的特殊性を考慮に入れなければならない。

本稿では、沖縄の宗教的伝統の中心的構造（普遍的・構造的側面）を描き出し把握していくことを主要な目的としているが、上記の宗教学的課題からすれば、やはりその普遍性の把握の前に、沖縄の宗教的伝統の歴史的・文化的特殊性を考察しておかなければならないであろう。

特定の地域、文化、歴史的段階で生起する歴史上のあらゆる宗教現象はすべて特殊なるものである。しかし同時に、その特殊な宗教現象はそれぞれが他の特殊な宗教現象に通底する普遍的側面を有しているのである。「特殊」の彼方に特殊を越えたより高次の普遍が存在するのではなく、普遍は常に特殊な事象を通して現われるということになる<sup>1</sup>。このことからすれば、われわれが本稿において理解しようとする沖縄の宗教的伝統の中心的構造、御嶽と神歌の宗教的構造も、その歴史的・文化的特殊性が常に意識されながら考察されなければならないということになる。

本章では、この沖縄の宗教的伝統の特殊性を、その伝統を成立させてきた根本的な要素から把握していきたい。その根本的要素とは、沖縄の宗教的伝統が展開する舞台となってきた自然的・地理的風土である。

### 第二節 世界を構成する原初的風景

どのような伝統社会の宗教的伝統も、その社会の歴史的・文化的な特殊性の影響を受けている。そして、その歴史的・文化的特殊性は、多くの場合、その地の

---

<sup>1</sup> 棚次正和、『宗教の根源 - 祈りの人間論序説』、世界思想社、1998年、50頁。あるいは Eliade, M., *The*

自然的条件と密接なつながりを持っているということが出来る。いわば、歴史的文化的特殊性は、その伝統が展開する空間・場所という舞台に深く条件づけられているということが出来るだろう。

現象学的地理学的視点から人間の空間の経験を問題にしたイー・フォー・トゥアンは、人間にとってのこの空間と場所の意味を問うことを次のように述べている。

空間と場所は、人間が生きている世界の基本的な構成要素であり、われわれは、空間と場所をまったく当然のものと考えている。しかしながら、空間と場所について考え始めると、この二つのものは思いもかけない意味を帯びるようになり、それまで問われることのなかった疑問を投げかけてくるのである<sup>2</sup>。

そして、トゥアンは、空間とはなにか、場所とはなにかを問うことは、「人間が世界をどのように経験し、理解するか」を問うことであるとしている<sup>3</sup>。このことからすれば、沖縄の宗教的伝統の歴史的・文化的特殊性は、その自然的・地理的に条件づけられた空間と場所の経験によって形成されてきたということができる。

また、同じく現象学的地理学的見地から、人間にとっての「場所」の持つ根源的意味を明らかにしたエドワード・レルフは、「場所が世界における人間存在の基本的側面ならば、またそれが個人や人間集団の安全性やアイデンティティの源泉ならば、意義ある場所を経験し創造し守っていくための手段を見失わないようにすることが重要である」とした<sup>4</sup>。また、レルフは「人間的であるということは、自らの場所を持ち、また知ることである」(傍点著者)としている<sup>5</sup>。

これを視点をかえて、歴史学的な観点から捉えなおせば、沖縄の宗教的伝統において、太古より今までこの「自らの場所」、すなわち、「世界」は、神話的始源から連続するものとしてあり続け、「場所」が意味に満ちた「場所」として

---

*Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969, pp.35-36.

<sup>2</sup> イー・フォー・トゥアン、『空間の経験』山本浩訳、筑摩書房、1999年、11 - 12 頁。

<sup>3</sup> イー・フォー・トゥアン、同、15 頁。

<sup>4</sup> エドワード・レルフ、『場所の現象学』、高野岳彦他訳、筑摩書房、1999年、37 頁。

<sup>5</sup> エドワード・レルフ、同、26 頁。レルフによれば、このような人間の生活する意味に満ちた「場所」は、現代において、「場所」の持つ意味が弱化され、場所の「場所性」が剥奪され「没場所性 (placelessness)」が優勢となってきたと警告する。

存在しつづけてきたというべきであろう。このような視点からすれば、聖なる伝統は、この意味世界の「場所性」の、荒木美智雄の指摘する、長い「歴史的持続」によって支えられているといっても過言ではない。山や、岩、石、樹木、水、などの自然物は、聖なる始源から連続するものとして、場所を聖なる場所たらしめてきたのである。このような自然は、人間と対立するものとしての西洋的な思考における自然とは大きく異なっている。人間存在もまた、神的なるもの、聖性を帯びた存在なのである。

また、岩や石、樹木など、御嶽を構成する自然物は、人間が生活する「場所」を根源において支えている「世界」としての「場所」の原風景ともいえるべきものとしてあったといえることができるだろう。後に考察することになる御嶽における神歌をはじめとした様々な儀礼は、その場（原風景）が長い歴史を通して暗示しつづけてきた「存在」を想起するものであったといえることができる。いうまでもなく、そこにおいて顕わになる世界の「存在」の意味の次元の開示は、同時に、人間存在の存在論的意味をも暗示するのである。

本稿は沖縄の宗教的伝統を支えてきた中心的構造の把握を、その普遍的構造を捉えるなかでおこなっていくことになるわけであるが、御嶽の中心の象徴と儀礼に見られる始源的な存在論は、同時に、沖縄の宗教的伝統の歴史的・文化的特殊の問題のなかに照射することができる。というのは、「世界」の、いわば原風景としての御嶽は意味に満ちた「場所」であったが、それはまた、沖縄の自然風土という固有のあり方と分かちがたく結びついているからである。この自然的条件こそ沖縄の宗教的伝統全体に一貫した歴史的・文化的特殊性を条件づけてきたものであるといえることができる。

亜熱帯の気候条件とともに、沖縄の自然的・地理的条件のもっとも大きな特徴の一つは四方を海に囲まれた島嶼を構成していることである<sup>6</sup>。

洋々と広がる海に浮かぶ大小の島々からなる沖縄諸島の自然的、地理的風土は、人間が生きられる「世界」の認識を大きく限定すると同時に、その宗教的伝統の形成に大きく影響してきたと考えられる。広大な海に対し、人間が地を踏むことができ生活できる空間は限られていた。大地は、限定された空間で

---

<sup>6</sup> このことは、沖縄の宗教的伝統を特徴づける自然的・地理的条件であると同時に、歴史的・文化的特殊性

はあったが、人間の居住可能な安定した世界であった。それに対し、広大なる海は、ある意味において混沌とした世界を象徴するものであったと捉えることができるだろう。そのことは、後に考察することになる神歌の神話において、たゆたう海に神の力によって島立て国立てが為され、島が安定した世界へと創造されることから理解することができる。そこでは、海は「始源」の海であり、神話的な海でありつづけている。しかしながら、その混沌の海はまた同時に豊穡の源でもあった。考古的遺構から見出される貝塚などからもわかるように、先史より海は豊穡の源泉だったのである。この海は、同時に異界からの侵入や文化侵食、たとえば大陸からの文明の直接的な影響から沖縄の宗教的伝統の意味世界を護るフィルターになってきたともいえる。

このような自然風土の体験は、沖縄の宗教的伝統を特徴づける根本的宗教体験となっていると考えられる。なぜなら、人間の空間の体験と同様に、自然風土の体験もまた、人間の原初的な体験であると考えられるからである。

荒木美智雄は、日本の宗教史全体を理解するうえで、自然・風土が人間に与える影響を次のように述べている。

アナル派の歴史学が捉えているように、自然・風土は人々の生活にとって「ロング・デュレー（長期にわたる持続）」であり、王朝や幕府や戦や歴史的個人の支配など、従来歴史的できごととして捉えられてきたいかなる出来事よりも、はるかに長期にわたって影響を与えてきた大きな「出来事」である。こうした事実を踏まえ、われわれは日本の宗教史の自然・風土の問題を正当に評価しなおさなければならない<sup>7</sup>。

この長期にわたる「出来事」としての自然風土の持続は、沖縄の宗教的伝統を理解するうえで重要となってくるだろう。というのは、その伝統は、このような「長期にわたる持続」の体験の中で獲得されてきたものだからである。たとえば、琉球王朝による国家の完成は、諸々の制度を作り上げ、より多面的な宗教儀礼を発達させる歴史的出来事であった。そのようなエリートによって創り出された伝統は当然、村落の宗教的あり方にも影響を与えてきたであろう。

---

そのものでもあるということが出来る。

<sup>7</sup> 荒木美智雄、「日本の民衆宗教 - 日本宗教の統合的理解のために」、エリアーデ原案、『世界宗教史』、筑摩書房、1998年、437頁。

しかしながら、そのような比較的新しい伝統は「長期にわたる持続」として培われてきた伝統そのものをドラスティックに変容させるものとはならず、それを補完するものになっていったのである。より正確に表現するならば、王朝の宗教的な意味世界は、王朝が成立する以前の「長期にわたる持続」のなかで形成されてきた原初的な共同体の宗教的伝統を基盤にして成り立っていたということである。また、たとえば、大陸から導入される風水の技術は、村落の空間構成や家屋の建造に大きく影響するが、御嶽の中心の象徴を補完する技術として受容されてきたのである<sup>8</sup>。あるいは、歴史的に外来の宗教、すなわち念仏や真言僧等がはやくから入ってきているにもかかわらず、そのような新しい宗教的要素が沖縄の宗教的伝統を変容させるものにはならなかったのである<sup>9</sup>。

次にこのような伝統の舞台となってきた自然的・地理的原風景を基にしながら展開された沖縄の宗教的伝統のいくつかの特徴をとりあげてみたい。

### 第三節 歴史的・文化的特殊性

ジョセフ・キタガワは、日本の宗教的伝統の特徴を考察するなかで、「一元的な意味世界」、「象徴の非象徴的理解」、「現在を中心とした過去」などを、その伝統の特殊性として提示した<sup>10</sup>。荒木美智雄はこのような日本的宗教的伝統について次のように述べている。

---

<sup>8</sup> 琉球への道教の伝来は、14世紀末(三十六姓来島)から15世紀初頭であるとされる(新屋敷幸繁、『新講沖縄一千年史』上、雄山閣、1971年、143-148頁)。島尻勝太郎によれば、沖縄に伝来した道教は、「日常の家庭生活、社会生活上、多くの禁忌、呪術的なものを含んでいて、沖縄の固有信仰と結びつきやすい傾向をもっている。その為、長い年月の間に日常生活化して見分けのつかないものが多いのである。竈神、神符、紙銭、土地神信仰、星信仰(文昌帝君)、風水思想等はその一例である」とされ、「道教の神々の中でも、庶民の生活と結びついたものだけが信仰され、又そういう生活倫理だけが、民衆の心に深く根を下していった」とされる(島尻勝太郎、『近世沖縄の社会と宗教』、三一書房、1980年、125頁)。

<sup>9</sup> この点は、日本の場合との著しい違いである。たとえば、稲福みき子は、沖縄の仏教受容の特質に関して次のように述べている。沖縄の仏教受容の特徴は、「歴史的にはいわば護国仏教として展開」し、「仏寺は王家や官人層と深く結びつき、王法守護の祈禱寺、さらには王家の菩提寺として機能した」が、「民衆に密着した、いわゆる庶民仏教としては展開」せず、「寺院のほとんどは那覇、首里に集中的に分布し、地域的な広がりはみられない」としている。したがって「地域民衆を組織化し得ず」、「本土にみられるような檀家制度や宗派意識は、沖縄に於いては欠落していた」としている。また、稲福によれば、仏教的な「習俗」は、「仏教イデオロギーや価値を伴って受容されたわけではなく、在来の祖霊観や死霊観、神観念と結んで受容された」とされる(「沖縄の仏教受容とシャーマンの職能者」、『宗教研究』、第71巻312、1997年、158-159頁)。

<sup>10</sup> See, Joseph M. Kitagawa, "A Past of Things Present: Notes on Major Motifs of Early Japanese

(前略)日本の宗教では、しばしば、シンボルが象徴論的に理解されないで、直接的かつ連続的に、つまり聖なるものそのものとして受けとめられたという事実である。石や樹が「聖なる石」や「聖なる樹」として受けとめられるとき、それらは、聖なるものの「現われ」、もしくは「表象」としてではなく聖なるリアリティそのものとして受けとめられる傾向が強い。それは言い換えれば、聖と俗はその非連続な側面が余り強調されないで、強い連続性において捉えられ、象徴するものが象徴されるものそれ自体となり、それ自体が聖なるものとして受けとめられることがしばしば見られたということである<sup>11</sup>。

荒木によれば、上記のような自然や聖なるものの理解を支えているのは、「一元的な傾向」を強く持つ意味世界の伝統であるとされる<sup>12</sup>。また、その伝統における宇宙観は、一般に現実世界中心であり、その時間の把握は、「現在」中心であり、現実世界の現象こそがリアリティ - であるという傾向があるとされる<sup>13</sup>。キタガワや荒木のこの指摘は日本の宗教全体に向けられたものであるが、このような特殊性は沖縄の宗教的伝統においてこそより顕著なものであるといえるだろう。前章で論じたように、沖縄の宗教的伝統は日本の古代の原像として、原古の日本として対象化されてきた。このことは沖縄の宗教的伝統を「日本的伝統」という枠組のなかに特殊領域として表象することではあったが、沖縄の宗教的伝統が日本の古代的宗教性と共通する特徴を持っていることは確かである。その意味において、キタガワによって提示され、荒木によって指摘される上記の特殊性は沖縄の宗教的伝統を考察するうえで極めて有効なものであるといえる<sup>14</sup>。ここで、キタガワの論を援用しつつ、沖縄の宗教的伝統の歴史

---

Religions,” *History of Religions* 20, No.1 and 2, 1980, pp.27-42.

<sup>11</sup> 荒木、前掲論文、439頁。

<sup>12</sup> 荒木、同、440頁。

<sup>13</sup> 荒木、同。

<sup>14</sup> いうまでもなく、ここでは日本と沖縄の宗教的伝統の共通性を問題とするのであって、日琉同祖的思考を背景にしているのではない。これまでいわれてきた民族的、言語的同質性を考慮すれば両者を同じ文化的範疇に含めることは容易である。しかし、沖縄の宗教的伝統の歴史的・文化的特殊性はそれ自体独自のものである。高良倉吉の言葉を用いれば、日琉同祖的な両者の文化の同一視は、「自然環境・地理的環境を母なる舞台として長い歴史をつみかさね、ついには古琉球という独自の時代を形成したところのこの島に住む人々の主体的な歴史的営為」を無視するものであるといえる(高良倉吉、『琉球王国の構造』、吉川弘文館、1987年、247頁)。したがって、キタガワの提示した日本宗教の特徴を援用するのは、あくまでこれまでの諸研究による両者の比較から導かれた伝統の共通性を看取する立場からであり、

的・文化的特殊性を以下の諸点において取り上げていきたい。

その諸特徴とは、(1)「一元的意味世界」(2)「象徴の非象徴的理解」(3)「人と神の連続性」(4)「女性の宗教性」(5)「歴史的現在の神話化」である。

いうまでもなく、これらの諸特徴は相互に関連しあっている。たとえば、「一元的意味世界」では聖俗が連続した意味世界であるが、このことは、他の諸特徴全体を包摂するものである。また、「人と神の連続性」は「女性の宗教性」と密接に関連するものであり、同時に「歴史的現在の神話化」は、人間存在と神的なるものとの連続的関係を神話的リアリティのなかで暗示するものである。

### 一元的意味世界

谷川健一は、先に触れたように、沖縄の宗教的伝統は全体として捉えることが必要であることを強調した一人である。谷川によれば、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」、すべては「未分化」なものとしてあり、それらは全体として把握されるべきであるとされる<sup>15</sup>。このような伝統的あり方もまた先に述べた自然風土の「長期にわたる持続」が根底において大きく影響していると考えられる。

たとえば、石や岩、木、山、海などの「自然」は、そのまま聖なるものであり、宗教的リアリティとして受けとめられ、生きられているのである。御嶽の聖なる木や、石は、世界の原像としてリアリティを顕わにするものとなっているのである。また、そのような「自然」は、人間と乖離したものではなく、神話的世界と連続する一元的意味世界のなかに包摂されている。すなわち、人間もまた神的なるものを起源としてそのまま存在する。たとえば、神話のなかで人間の起源が語られるが、その神的なる人間の祖先は、そのまま現在の人間の存在様態として受けとめられている。そのことは兄妹(姉)の関係のなかで女性を男を守護する神であるという「ヨナリ神信仰」や、神歌を歌うカミンチュがそのまま神の現前として体験されることなどは、その端的な例である。この

---

ア・プリオリに沖縄の宗教的伝統を日本文化の一環として捉えるものではない。

ような、聖俗の分離しない一元的に把握される「自然」や「人間」のあり方は、谷川が描くように、政治、労働活動、家族などの社会全体が聖俗の境界の不透明な全体として受けとめられているのである。このような一元的意味世界においては、いわゆる「芸能」や「文学」なども、宗教的祭祀歌謡や神話がモチーフとなっていることが多く、宗教的なものと芸能とに分離してカテゴライズすることが容易でないものとなっている<sup>16</sup>。

### 象徴の非象徴的理解

沖縄の宗教的伝統における聖俗が明確に分離しない上記のような一元的意味世界では、「世界」はそのままりアリティとして受けとめられ、象徴はしばしば非象徴的に理解される。つまり、聖俗が連続する一元的意味世界においては、象徴が単に象徴するものとして受けとめられるのではなく、聖なるものそのものとして理解される傾向が強いということである。

このことは、たとえば、本稿の考察の対象である御嶽を例にとってみると明らかである。御嶽はその多くが石や岩、木などの自然物によって聖なる空間を構成するが、この聖なる空間は、石や木などの単なるシンボルの象徴論的な理解によって聖なる空間となるものではない。御嶽の石や木は、聖なるものそのものとして受けとめられ体験されるのである。いわば、それらの象徴は、その聖なるリアリティへの「直接的参与」によって非象徴論的に理解されるのである<sup>17</sup>。

しかしながら、象徴の非象徴的理解があるからとはいえ、これらの聖なるものが何ら象徴を含まないということの意味するものではない。御嶽の石や岩、木などの自然物は、それらの象徴するものによってまた聖なるものたりえているのである。この石や木の象徴については次章でまた考察することになる

---

<sup>15</sup> 谷川健一、「沖縄学の展開のために」、『沖縄学の課題』、木耳社、1972年、3頁。

<sup>16</sup> たとえば、芸能と宗教的要素との関係に関しては、大城学「長者の大主考」『沖縄文学全集第20巻』、国書刊行会、1991年、115 - 144頁を参照。また、文学における宗教性は第五章と第六章で詳しく論じる。

<sup>17</sup> See, Kitagawa, *ibid.*, pp.29-30. キタガワは、このような象徴の非象徴的理解を、古代エジプトの王とホルス神との関係、すなわち、古代エジプトにおいて、王はホルス神の役を演じていたのではなく、王はホルス神そのものであったことに類比させて論じている。

う。

## 人と神の連続性

一元的意味世界における象徴の非象徴的理解という側面は、人間存在の意味にも大きく影響してくることになる。聖俗の明確に分離しない沖縄の宗教的伝統の特徴は、人間と神的なるものとの関係にもみとめることができるのである。つまり、沖縄の宗教的伝統において人間と神的なるものは隔絶した関係ではないということであり、ここにも連続した関係がある。

この人間と神的なるものとの連続性が顕著に顕れている例は、共同体や王権の祭祀において神と人間との「仲介」をした神人であるといえるだろう。後の章で考察することになる神歌の歌われる儀礼において、神人は、神と人間を仲介する存在でありながら同時にそのまま神の現前として体験される。

このような神の現前として受けとめられる諸々の儀礼は、神話的始源を現在化させるものである。神(々)による世界創造の神話において神(々)は、人間の直接の始祖であるとされている。この神話の示していることは人間と神的存在との関係は断絶したものではなく連続するものとなっているのである。

バーバラ・スプロウルの指摘するように、われわれは誰であり、なぜここに存在するのか、そして、この世界、すなわちこの時間と空間のなかでわれわれはいかにこの場所を理解すべきなのかといった、人間存在のもっとも根源的な問いを世界創造神話は提起させるものである。また、神話的始源を再現する儀礼は、このような根源的な問いを常に人間に想起させると同時に、その答えを暗示するものであるといえる<sup>18</sup>。諸々の儀礼にみとめられる人間と神との連続性もこの根源的な問いへの回答を暗示するものであるといえるだろう。

## 女性の宗教性

---

<sup>18</sup> See, Barbara. Sproul, *Primal Myths: Creation Myths Around the World*, Harper Collins, 1991(1979), P. 1.

沖縄の宗教的伝統における人と神の連続性は、また、女性の宗教性と不可分の関係にある。儀礼において神となる神人は女性である。沖縄の宗教的伝統における女性の重要性はいくら強調してもしすぎることはないであろう。

これまで、多くの研究者がこの女性の宗教性に言及してきた。また、沖縄の宗教的伝統に日本の古代の原像があるとされる根拠のひとつがこの女性の宗教性だったのである<sup>19</sup>。伊波普猷は、「古来日本民族には、曾て自分等の間に住んだ人を、其死後に、或は極めて稀にまだ生きている人を、一社の神に祭る風習があるが、その遠い別れなる南島人の間にも、現に彼らと共に生活している人をそのまま神として崇める風習が遺っている」とし、その例として「一切の女性が、其兄弟等に『をなり神』として崇められている」ことをあげている<sup>20</sup>。儀礼における神人が女性であるのもこの「ヲナリ神信仰」と深く関係しているといっていだろう。

古代日本女性の宗教的役割と沖縄のこの「ヲナリ神信仰」との比較をした倉塚暉子は、「ヲナリ神信仰」によって「沖縄では未開時代から歴史時代を通じてずっと女が高い宗教的権威を保ちつづけてきた」とし、女性のそのような宗教性は「近代以降、漸次衰えつつはあるけれど、その命脈はまだ絶えていない」としている<sup>21</sup>。そして、倉塚は次のように述べている。「本土のたどった女性の権威下降の歴史は、日本に限らずほぼ人類的な体験であったようである。この観点にたてば、沖縄にヲナリ神信仰が生き続けたのはなぜかという問いは、この女性の『世界史的敗北』を、なぜ沖縄だけが体験せずに近代にまで至ったのかという問いに問いなおすことができる」。この問いの回答は容易ではないが、倉塚のこの問題提起は沖縄の宗教的伝統における特殊性の一つに女性の宗教性があることを強く認識させるものである<sup>22</sup>。

---

<sup>19</sup> たとえば、「ヲナリ神信仰」を日本の妹の霊性と比定した柳田国男の『妹の力』などがあげられる。

<sup>20</sup> 伊波普猷、『伊波普猷全集』第五巻、平凡社、1974年、5頁。

<sup>21</sup> 倉塚暉子「古代研究と沖縄学」、谷川健一編『沖縄学の課題』、木耳社、1978年、251頁所収。

<sup>22</sup> 最近、沖縄の女性祭祀者について報告した人類学者のスーザン・セレドもまた、倉塚と同様のことを述べている。セレドは、「世界中の歴史的、現代的な宗教は、事実、男性によって支配されているにもかかわらず、資料の豊富なごく少数の宗教は、女性によって統括されている」とし、その例としてアフリカの「ザール族の宗教」、「韓国のシャーマニズム」、「ミャンマーのナット族の宗教」などとともに沖縄の土着の宗教をあげている。セレドによれば、これらの女性が中心的役割を演ずる宗教は、実質的に女性たちが主導であり、どのような男性支配の制度的枠組の統制からも自立したものであるとされる。

(Susan Sered, *Women of the Sacred Groves : Divine Priestess of Okinawa*, ;New York and Oxford, Oxford University Press, 1999, p.4.)

この女性の強い宗教性、あるいは宗教的役割における主導性は先に触れた一元的意味世界、人と神の連続性という沖縄の宗教的伝統の特殊性に支えられて成立しているといえるだろう。また、このような女性の宗教性は、象徴論的次元でのみ成立する事柄ではなく、「ヲナリ神信仰」によって、日常的なレベルにおいて、姉妹が兄弟をその「霊力」によって守護するという形であられるのである。

しかしながら、先に触れた象徴の非象徴的理解が、象徴的次元と無関係でないように、女性の宗教性は、沖縄の宗教的伝統の宇宙論的な象徴論的な連鎖の中に深く組み込まれていると考えることができるだろう。海、月、植物、大地、蛇（龍）、水、雨、穀物等の具体的自然は、女性の象徴するものと深く連鎖し照応しながら、豊穡や死と再生などの宇宙論的リズムと結びついていると考えられる<sup>23</sup>。

### 歴史的現在の神話化

一元的意味世界、人間と神の連続性、自然など世界を構成する諸事物を聖なるものとして体験する沖縄の宗教的伝統においては歴史的事象もまた、常に神話的始源から連続する聖なる事象として受けとめられてきたといえる。始源型（archetypes）を模倣し反復することによって事物や行為が真実（リアル）なものとなるという人間を取り巻く世界や人間自身の把握のこのようなあり方は、伝承社会特有のアルカイックな存在論に根ざすものであるといえるだろう<sup>24</sup>。

沖縄の宗教的伝統においても、このような伝承社会に特有な始源の出来事にあらゆるものの範型があり、人間はそれを反復する限りにおいてリアリティが獲得されるという太初的過去を基軸にする側面がある。しかし、一元的意味世界において人間と神が直接的に連続する沖縄の伝承社会においては、現在の時間もまた神話的時間として体験されている側面があるといえるだろう。例えば、神歌の儀礼は、この現在の出来事と神話的始源とが同時に現われる時間である

---

<sup>23</sup> この視点からすれば、本稿で考察の対象となる御嶽と神歌もこの象徴の連鎖と分かち難く結びついているといえるだろう。

<sup>24</sup> See, Eliade, M, *The Myth of the Eternal Return*, Translated from the French by Willard R. Trask,

が、その儀礼の時間はあらゆるものの範型の源を開示しながら、同時に歴史的な現在の事象が神話化される時間でもあるのである。

このような儀礼によって常に刷新される宗教的意味世界においては、共同体、家族、人間関係、そして自らのアイデンティティさえもが神話的世界、世界を支える根源的なものと連続しながら成立・存在するものとして受けとめられているといえるだろう。

例えば、この点に関しては、沖縄の文化的特徴としてしばしばとりあげられる「祖先崇拜」のなかにみることができる。沖縄における「祖先崇拜」は、赤嶺政信などが指摘するように十七世紀後半から十八世紀初中期にかけての大陸からの儒教倫理の導入によって士族階級の身分制度が確立され、父系原理に基づく相続制、位牌や門中墓、祭祀が形成されることになり、それが下層社会へ浸透したものであるとされている<sup>25</sup>。士族社会における門中、家譜・系図の作成などが門族や家系の権威の正当性を示すものとなり、それが庶民層に下降していくなかで、祖先祭祀が形成されてきたことがしばしば指摘される。しかし、そのような歴史的過程は、門族の権威化の庶民への浸透ということのみを意味するものではなかったといえる。つまり、このような民衆的営為を宗教的地平において理解すれば、このことは、自らを、祖先・始祖の系譜、時間的な連続という聖なる歴史のなかに位置づけることを意味するものであると理解することができるのである。たとえば、現在でも沖縄本島などでは、神話において語られる聖地を自分たちの始祖のゆかりの地として巡る聖地巡拝が「祖先崇拜」と結びつきながら盛んに行われている。このような聖地はいうまでもなく神話において根源的な「始まり」とともに語られる聖地である<sup>26</sup>。

---

Great Britain ; Guernsey, 1989, p.34.

<sup>25</sup> 赤嶺政信「沖縄における祖先祭祀の成立」『宗教研究』第71巻312、1997年、55頁 - 70頁参照。赤嶺は、沖縄の「祖先崇拜」は古琉球社会から近世的身分制度の確立・支配という歴史的転換点で形成されたものであるとしている。いわば、この古琉球から近世という画期は、女性を中心とした祭祀主導に対し、宗教的権威を父系原理に基づく家（イエ）・門族の系譜に統括していこうとする歴史的な転換点として捉えることができるわけである。このことは先にあげた沖縄の宗教的伝統における女性の重要性にどのように影響し、近世以後の女性の宗教的権威にどのような影響を及ぼしたのかという問いを生じさせるが、この点に関する考察は他の機会に譲らざるを得ない。少なくとも、このような歴史的過程を経て、たとえば王府の巫女組織が弱体化されてもお女性の宗教的役割の重要性は失われるものとはならなかったということは明確である。

<sup>26</sup> この聖地巡拝は、しばしば、王府による聖地への巡拝とそこでの儀礼を模したものであるとされるが、この模倣の意味することは重要である。この根源的な時間・空間を中心として家や門族、自己を方向づけていく（あるいはそのような中心から方向づけが起こる）のは、後に考察するように、沖縄の宗教的伝

安達義弘は、民衆の聖地巡拝や「門中化」などの「祖先崇拜」は、「たんに外部からの文化的圧力に対する自文化運動 *nativistic movement* というだけでなく、沖縄の歴史的過程の中で形成された沖縄的（沖縄の時間と空間に強く結びついた）自己アイデンティティ構築の営みそのものである」としている<sup>27</sup>。

沖縄の人々が、沖縄の宗教伝統の特徴としてあげられる「祖先崇拜」によって、実存的地平において自らが何者であるかを同定してきたとする安達の指摘は正しいと考えるが、そのような宗教的営みのなかにも、われわれは沖縄の宗教的伝統における神話的時間の現在化と、同時に歴史的現在が神話化される意味世界を理解することができるのである<sup>28</sup>。

安達によれば、祖先祭祀や聖地巡拝、各戸における系図作成などは、「自己を時間（歴史）と空間（場所）において沖縄の文化的中心へとつなぎとめる行為」であるとされる<sup>29</sup>。安達のいうこの「時間（歴史）」と「空間（場所）」は、神話的時間と地理とに深く連関するものであり、そして、安達のいうように「現在もなお、沖縄そのものの中に人々の自己アイデンティティをつなぎとめる文化的核を保ちつづけている」ということからすれば<sup>30</sup>、一見近代的、西洋的時間認識に支配されたかにみえる現代の沖縄社会において、近代的時間認識とはまったく異なったもうひとつの時間が宗教的に生きられているといえるのである。

#### 第四節 小括

沖縄の宗教的伝統の特殊性を、「場所」の問題から敷衍して、その伝統を根底から支えてきた「長期にわたる持続」としての自然風土から捉えてきた。そし

---

統の原初的な様態としてありつづけてきたのであり、王府主導の「祖先崇拜」の歴史的形成によってはじめて始まるものではないのである。さらにいえば、王府の聖地巡拝の伝統は王朝成立以前からの諸共同体の宗教的伝統を背景にして成立するのである。

<sup>27</sup> 安達義弘「沖縄社会における祖先崇拜と自己アイデンティティの構築」『宗教研究』第71巻312、1997年、81頁。

<sup>28</sup> この歴史的現在の神話化ということは、先に述べた聖俗が二元的に明確に分離されない沖縄の宗教的伝統の特徴を背景にしているともいえる。

<sup>29</sup> 安達、前掲論文、102頁。

<sup>30</sup> 安達、同、103頁。安達は「祖先崇拜」にみられるこのような「沖縄の文化的中心へ収斂する自己アイデンティティ構築の動向は沖縄的『われわれ意識』の形成に深くかかわっている」（同102頁）としている。

て、その歴史的・文化的特殊性を「一元的意味世界」、「象徴の非象徴的理解」、「人と神の連続性」、「女性の宗教性」、「歴史的現在の神話化」として見てきた。これらの諸特徴は、互いに関連しあいながら、沖縄の宗教的伝統、宗教史の形成に大きく影響してきたといえる。

このような沖縄の宗教的伝統の特殊性を述べた時点で、大方予想される批判がある。その批判とは、このように沖縄の宗教的伝統を理解することは、的外れではないにしても近代化された現代の沖縄の置かれた歴史状況を隠蔽し、ノスタルジックなイメージを対象に押し付けるものにすぎないとするものである。確かに、近代化された都市空間や経済体系、「失われつつある」伝統祭祀や共同体の諸儀礼、本土と平準化した言語や近代的心性など、伝統の断絶を示す事柄を挙げればいくらでも伝統と分離したものをあげることができるであろう。エドワード・レルフのいう「没場所性」は地方都市の商業化された景観をいっそう蝕むものとなっており、沖縄も例外ではない。また、政治的状况においても近代的国家の力学のなかで沖縄は常に翻弄されつづけてきており、人間の宗教的生活と乖離したものとなっている。しかしながら、そのような近代的状况のなかで、伝統への郷愁を感じつづけているのはその近代的状况を生きる当の人々であるということは重要な事実である。そのことは、伝統的芸能や、かつての琉球王朝文化の復興など共同体の祭りの再興や全県的な取り組みなどがいっそう盛んになってきていることから窺うことができるのである。

また、そのような近代的状况のなかにあっても、長期にわたる持続としての風土に支えられてきた宗教的伝統は、失われてはいない。ユタなどは、共同体祭祀の衰微とは無縁ともいえる形でますます個人の救済に直接関わるものとなっており、その活躍は多くの報告からも理解できることである。また、たとえば、「龍泉(いじゅん)」などの新宗教は、神話の意味世界を再発見し、沖縄の宗教的伝統を再解釈・再統合していこうとする伝統に根ざした新たな宗教運動である。そのような宗教的創造は、沖縄の人々がその「場所」に生きているという「世界」の理解がなければ成立しないのであり、近代的状况にあっても、「長期にわたる持続」としての宗教的伝統を基盤としたものであるというべきであり、ここにアルカイックな宗教的表現の持続があるとみてよいであろう。

沖縄の宗教的伝統の中心的構造を理解するということは、古式への郷愁や宗教学的理解の「言説」のなかに対象を封じ込めるのではなく、むしろ、現代的状況を生きる沖縄の人々の宗教的生のより深い理解へと開いていく重要な鍵となるのである。その意味において本稿で理解していくことになる宗教的伝統の理解は過去の問題ではなく、われわれが生きる現代の問題なのである。