

### 第三章 御嶽の中心の象徴と聖の顕現

#### 第一節 問題提起

御嶽は聖なる空間である。この事実にはどのような反証も効力はないだろう。御嶽という場所の厳かさは誰もが認めてきたし、御嶽の聖域としての神聖性についてはどの研究者も言及してきたのである。しかし、聖なる空間としての御嶽が聖なる空間であることの意味が問われたことはこれまでなかったのではないか。この聖なるものの顕現する空間としての御嶽の意味を問うことが本章のモチーフである。

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」いるとされ、「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ってよいほど、それは沖縄文化の核心をかたちづくっている」とされる<sup>1</sup>。それゆえ沖縄の宗教研究は、何らかの形で御嶽の問題にふれざるをえないものとなってきた。このことは、御嶽研究に関する論考の多さの要因となりながら、御嶽の学問的探究が沖縄の宗教研究において極めて重要な問題であったことを意味するものとなっている。

では、これまでの御嶽の探究は宗教現象としての御嶽の本質的構造の把握にどれほどの成果を提示できたのであろうか。残念ながらこれまでの御嶽研究のほとんどは、対象を細分化した 祭祀の過程や変遷、女性祭祀者の序列や親族組織など 領域内での御嶽の断片的記述に終わっているケースが多い。これまでの御嶽研究がこのような断片的なものになってしまうのは何故なのか。われわれのパースペクティブを明確にするためにもこのことを確認しておくことは必要である。

本章では先行研究のこれらの批判的検討を簡潔に示したうえで、御嶽という

---

<sup>1</sup> 大本憲夫「沖縄の御嶽信仰」『神々の祭祀』第2巻、1991年、38頁。

聖なる中心の構造と聖の構造の解釈へと向けられねばならない。そして、御嶽を聖なる中心たらしめてきたその聖なるものの構造、すなわちヒエロファニーの発現と体験、御嶽の宗教的意味世界を具体的な史料テキストをとおして理解していきたい。その解釈は、先に述べたように、形態学的アプローチから、対象の普遍的構造の理解を試みるものであり、御嶽の中心の象徴と普遍的構造の理解はこの形態学的視角からおこなわれることになる。

## 第二節 諸研究の盲点

御嶽は様々な祭祀の舞台となる共同体の聖なる中心であると同時に、沖縄の「宗教文化研究」に従事する研究者たちにとって中心であった。このような多くの御嶽に関する先行研究のなかから、御嶽を全体的に把握しようとした研究として鳥越憲三郎<sup>2</sup>、仲松弥秀<sup>3</sup>、「世界観研究」<sup>4</sup>の三つをとりあげ、宗教学的

---

<sup>2</sup> 柳田以来、御嶽を研究の中心的な対象として扱った論考は長い間なされていなかった。年中行事や御嶽を取り巻く祭祀の調査、文献資料の全体的な解釈の中で、断片的な形で論及されるのみであった沖縄の村落共同体の御嶽を重要な対象としながら、村落と御嶽との関係を考察したのが鳥越憲三郎の『琉球宗教史の研究』(1965)であった。

<sup>3</sup> 仲松は、人文地理学的な立場から琉球諸島の多くの村落を精力的に調査を行い、琉球村落の形成・発達・移動の歴史を明らかにしてきた。仲松の業績の一覧を見れば明らかであるが、彼の沖縄研究は、まず村落の地理学的研究として始まり、「<御嶽>の本体」(1961)以降、村落と宗教の地理学的研究へと移行する。仲松の調査報告および調査による御嶽への解釈はこれまでの沖縄の宗教研究において、御嶽に言及する際頻りに引用され、彼の著作は諸論文の参考文献に常にその名を連ねてきた。その諸論はしばしば「極めてユニークであり学会の評価も高い」とされ(宮良高弘、前掲論文、366頁)またあるいは比嘉によって「村落の形成の中核とみる御嶽などの聖域の性格について、村落調査に際し我々が見失いがちな鳥瞰的な視野からのアプローチは、琉球の村落組織研究に多くの示唆を与える」(比嘉政雄『沖縄民俗学の方法 - 民間の祭りと村落構造』新泉社、1982年を参照)と評価されてきたのである。御嶽の考察を進めようとするものにとって、彼の業績は無視できないものとなっている。

<sup>4</sup> 「世界観研究」は戦後の人類学の沖縄研究への参入によって活発となる。その研究のあり方は、人類学独自の視角から研究が発するが、第一章で述べたように、それまでの民俗学主導の沖縄研究に対する反省、あるいは批判から起こった側面がある。つまりそれまでの沖縄の民俗・宗教研究は、「両地域の民俗比較に強い関心を持ち、その間の親縁性を見い出そうとつとめてきた」ものであったが、その方法は帰納的整理・分析と演繹的方法の交錯する考察の展開であり、「文化・社会要素は断片化され、かつ日・琉同祖論とのかかわりをもちながら琉球民俗文化研究は強く歴史的連関へのアプローチを続ける」ものであった(大古欽一「解説」『現代のエスプリ』72、至文堂、1973年、113頁)。この研究の段階にあっては、単位社会の差異への顧慮は不十分で、常に考察の志向は「理念型の探究」にむかっていた。それに対し、社会人類学的研究は単一地域の微視的な対象と方法をもって実証主義的研究がなされるようになる。この研究は「“聖なる世界”の次元をも内容とするムラ=シマ社会を単位とし、かつ文化の社会要素間の断片化に対する統一的相互連関・補完関係に着目し、つまり社会構造研究へと進展」していくといわれる(大古、同、114頁)。この段階においては構造・機能主義的実証研究として見ることができる。そしてこの段階から、より深い社会構造の理解のために象徴主義的構造論へと移行していった。このような社会人類学による沖縄の宗教研究は人類学一般の学問的展開と密接にリンクしているといえる。つまり社会・宗教現象に潜在する「意味の探究」へとその関心が移ってくるのである。「従来の人間(文化)と自然の対立的概念配置から、人々が価値あるものと観念し意味づける宇宙観・世界観において、人間

視点から批判的に検討した場合次のようなことがいえる。

まず、鳥越の御嶽研究は、御嶽の中心性の重要性を示唆するものとして貴重な研究であるが、御嶽の中心の構造の把握から、その構造の宗教的意味の理解へと向かうためには次の三つの点が問題となる。第一に、鳥越は、御嶽を政治的支配の機能としての側面を強調しすぎることによって、政治学的機能的還元主義に陥ってしまっている<sup>5</sup>。第二に、なぜ御嶽がそれらの政治的支配機能を支

---

と自然が一体となった統一的体系に組み込まれていることが見い出され、同時に「呪的靈的次元」における価値を背景に原理的優劣の問題が人間生活に密接していることがみとめられるようになった」(大古、同、114頁)と人類学による沖縄の世界観研究の成果は総括されている。しかしながら、その意味の探究、解釈は十分に成功しているといえるだろうか。渡辺欣雄は沖縄の世界観研究をふりかえって次のように記す。「この十年余のあいだに神観念、世界観、靈魂観、祖先観、人生儀礼、葬墓制、年時儀礼、祭司・祭祀組織、シャーマニズム、外来宗教、比較宗教、宗教芸能、神話・説話研究などひろく民俗宗教と世界観にかかわる研究は、四百論文を越えるという未曾有の研究量を示すまでになったのである。しかしこの研究量が今後の社会人類学的・文化人類学的な高度の宗教理論を生みうる素地になっているかという、一部の研究を除けばかなり悲観的な状況下にある」(渡辺欽雄『沖縄の社会組織と世界観』新泉社、277頁)。

<sup>5</sup> 鳥越の研究を御嶽に関する先行研究として見る場合、重要であるのは、前掲書の第一編「神と村落」である。これは御嶽に関する解釈の中心部分であり、ここにおける論の展開から全体の琉球宗教史の理解がなされている。「琉球宗教の基本であり、我国神社の原初的形態を伝承する『御嶽』の信仰を中心として、部落構成上における宗教的制約について述べたもの」(鳥越、『琉球宗教史の研究』、667頁)とするこの第一編の鳥越の御嶽についての見解はおよそ次のように要約・批判できる。

鳥越は、琉球の社会を理解するには、琉球社会の基本的単位である「村」(「村」は行政単位としてではなく、血縁的、地縁的な共同体を単位とした共同体を示すものである。この「村」の集合体が現在で言う行政単位の村である。この行政単位における村は、歴史的には「間切」(マジリ)に相当するものである)を理解することが重要であるとする。この「村」は共同体の人々にとって「シマ」として認識され、血統を意味する「マキ」とともに、琉球の古代における小地域の共同体の単位であるとした。この小共同体の発生要因として従来二つの条件、すなわち経済的条件と自然的条件とを村落発生の要因として挙げられていたのを、これらは外的要因であって、内的要因として「宗教的条件」を加えなければならないとした。何故なら琉球の村落には必ず御嶽と呼ばれる聖なる森があり、琉球の各村落は先ずこの御嶽に発祥し、これを中心として構成されていたからである。琉球の社会においては、この御嶽の信仰に基礎づけられて村落の種々の社会活動が演ぜられてきたとする。経済的・自然的条件は人々の生活を限定し、制約するものではあるが、「古代社会並に未開社会を理解するための基礎的観念は、一切の社会的活動が宗教観念によって基底づけられている」ものであり、「宗教観念は基底的・根源的にその社会を支配している」とした(鳥越、前掲書、54頁)。村落の発生はこの「宗教観念」に基礎づけられ御嶽を中心として起こるとした。この御嶽には村人の保護者であり、支配者である神が住し、村落の存立はこの御嶽の神と、それと血縁関係をもつと考えられる村落民との相互的關係の下に成立する。「村人の保護者であり支配者であると共に、またその村落の存立を保障している御嶽の神は、村落の構成の上には欠くべからざる要素である」とし、「従って彼等が村落を創設せんとするに当たっては何よりも先に御嶽を創立する場所を選定し、その御嶽の神に村落創設の旨を告げ、守護を祈願してから後に、初めてその御嶽の麓に住むべき屋敷の柱を打ち建て」村落を構成させていったとした(同上、53頁)。最初に村落の形成があってその村落を守護する神を勧請すべく御嶽を設立したのではないとし、村落を設けるに当たって重要であったのは御嶽を設定する適した場所があるかどうかということであり、初めから御嶽を求められないような土地は住所として選ばれないものであるとした。そして鳥越は選定された場所、すなわち「御嶽を中心として部落の位置が最終的に決定された」とした(同上、55頁)。

鳥越は御嶽に関する以上のような認識から出発して、村落における村落の創設者たる宗家の根所(ニードゥクル)の権威と御嶽との間に密接な関係があることを明らかにしていくとともに、その根所の権威は村落の構成にも影響してくることを、事例を通して展開した。御嶽が村落創設の基点であり、御嶽の神の支配とそれに従属する人の関係の構図が、権威構造のパターンとして、根所と村落成員との権威関係に移り、歴史的展開にともなって按司と各村落、やがては国家の中央集権にまで発展していく

えるほど重要であったかの理由として、「宗教観念は基底・根源的にその社会を支配」していたからとするが、その「宗教観念」への理解が得られないかぎり、御嶽の存立の重要性や意味は立ちあがってこない<sup>6</sup>。第三の問題点は、御嶽の場の「選定」に関する問題である。村落の創設は御嶽の場所を「選定」して始まるとするが、聖なる中心は、人間が任意に選ぶことはできない。聖地の生成のプロセスを理解しないかぎり、聖地の中心性の意味は理解されないままとなる<sup>7</sup>。総括すれば、鳥越の御嶽研究は政治的「中心」の機能論的還元とみなすことができる。

次に、仲松の御嶽研究における「オソイ・クサテ思想」<sup>8</sup>などの提示は、他の

---

とした。

御嶽に関する鳥越の論は全体として、宗教現象としての御嶽の存立が機能論的に捉られていることが指摘できる。御嶽から派生する権威は政治的な機能としてのみ説明される結果になってしまっている。つまり、村落の成立を外在的要因に加え内在的、すなわち宗教的要因によって理解する必要があるとした視点は、村落に生きる人々と御嶽との関係性にある宗教的意味世界の理解を可能にする契機を孕むものであった、しかしながら「支配所としての御嶽」として、御嶽が政治的権威機能にのみ説明づけられてしまっている。鳥越はデュルケム学派の社会還元を批判したが、自らも機能論的還元をすることにより、御嶽という宗教現象を政治的な支配装置としてしまうことによって宗教現象の社会文化的還元陥ってしまっているのである。

<sup>6</sup> 宗教現象から村落を観ていくことの重要性を強調するにもかかわらず自らの社会学的あるいは機能主義的還元により、何故村落にとって御嶽がかくも重要であるかを問うものとはなっていないことである。何故聖地としての御嶽が村落において必要であるかという問がなければ、村落において人々が御嶽との関わりをなかでいかに宗教的意味世界を生きていたかは理解されないままとなる。鳥越の論からこの部分への言及を省いて拾い出すならば、古代社会においては「宗教観念によって生活のすべてが制約されていた」のであり、「宗教観念は基底・根源的にその社会を支配して」(前掲書 55 頁)いたから御嶽が村落創設に必要であったとするとところである。これらは宗教学の認識としては当然であろう。しかし、宗教現象の理解を試みるならば、鳥越のいう「宗教観念」とはどのようなものであったのかを理解しようとする解釈学的努力がなされなければならないといえる。この人々の「宗教観念」(この「観念」なる語は誤解を招くものである。何故なら宗教現象には人々の思考や認識の観念体系と象徴的意味あるいは体験されるものとしての宗教的生のあり方があるからである。)のあり方が理解されることなくして人々の宗教的世界における聖地御嶽の意味の地平は見えてこないであろう。

<sup>7</sup> 鳥越の御嶽解釈に批判されるべき重要な点は、御嶽の場所についてのこの「選定」ということである。村落の創設は御嶽の場所を「選定」してから始まるとする。すなわち「村落をその地に設けるに当たって、御嶽を設定するに適した場所があるかどうかということ」であるとする(同上、55 頁)。しかし、聖地の普遍的な側面から御嶽をみた場合に、どのように御嶽が聖なる場として確立されるのであるうか。まず大事なことは、このことは次節でふれることになるが、聖地は人間が任意に選定することはできないということである。聖地が聖地でありうるためにはその場所が聖地である理由を有していなければいけない。鳥越の論は、この「選定」がいかになされるかの論究が欠如している故に、聖地としての御嶽を通して、人々が聖なるものといかに関わりながら村落空間に生きていたかの解釈が不十分なものとなっているといえる。鳥越が示した村落の空間構成の一定の法則もこの点からもう一度解釈し直される必要がある。

<sup>8</sup> 仲松はその広範囲の調査から得られた結論として、各村落における御嶽は歴史的には葬所であったとした。古代琉球の人々は、人は死ぬと神となるとの思想があったとし、それらの信仰から御嶽を聖地とする信仰が起こったとした。また、琉球村落の各地にみられるグスク、テラと称される場所も調査すると人骨が認められることから、それらは元々葬所であったとした。基本的に御嶽、グスク、テラは同じ性格のものであって葬所が聖地化したものであるとしたのである。

仲松のこのような御嶽の諸解釈において中核をなすのは、「オソイ・クサテ」思想に関する御嶽と村落

「客観的主義的・実証主義的」研究を相対化するものとして有効なものではありえたが、この「オソイ・クサテ」という形での「宗教的観念」の把握は民俗語彙への強い傾倒によって、象徴論的なより深い意味の解明への道を閉ざすものとなっている<sup>9</sup>。

最後の「世界観研究」における社会の二元論的、三元論的、または複合的な把握は、天と地、他界と現世などの交差点として御嶽を中心とする体系を示しうることに成功したといえるが<sup>10</sup>、これらの研究は社会構造の記述に重点をお

---

との関係性の理解である。仲松は次のように述べる。「御嶽なるものは、その村落の草分家を中心とした古代の祖先たちが静かに眠っている葬所であり、祖霊のいます所である。村の祖霊は、自己の子供達の幸福とその発展を常に念頭において、これを愛護していること、常の親となんら変わらない。このことを『おそい』という言葉で現した」(仲松弥秀「古層の村」谷川健一編『わが沖縄』木耳社、1971年、33頁)。「おそい」とは『琉球国由来記』『おもろさうし』等で御嶽名や神名について見られるものであるが、仲松は伊波が「おそい」を「浦添考」で「襲う、支配」と解したのに対し、「圧服的機能の持ち主」としての神の在り方を示すものではなく「自己の子である村落民を愛し、これを守り育てるといった信仰語」とした(仲松、『神と村』、146頁)。そして、この「おそい」が神の村落に対する在り方を示すものに対して、村落の神にたいする在り方は「くさて」として示されるとした。「くさて」とは「腰当」であり、幼児が親に抱かれるごとく「神の子である村落民は、自己の親である神に抱かれ、これに依り添う」ものであるとし、この「おそい」と「くさて」は「表裏一体をなしている信仰」であり、神と村落の在り方を表したものであるとしたのである。そして、この「おそい」と「くさて」の原理にそって村落の空間も構成されていくとした。仲松の関心は既述の通り、地理学的な関心が御嶽研究においてあるのであり、宗教研究プロパーではなかった。このことを明瞭に示すのは次のような記述であろう。「御嶽はほとんどきわだった樹林茂る森となっている。クバ樹、マーニ(クロツグ)や広葉樹の森である。おそらく古代の自然環境を意図的に残したのかもしれない」(仲松、『沖縄の御嶽と島の山岳信仰』『山岳宗教史研究叢書13、英彦山と九州の修験道』名著出版、1977年、522頁)として聖地における樹木の象徴する意味などについては語られることはない。

<sup>9</sup> 仲松のこの村落の地理的状況から抽出された「おそい・くさて」は、鳥越が単に「宗教的観念」として解釈を出発させたのに対し、その「観念」がいかなるものであったかを提示したものとして解することができる。また、鳥越の対象を突き放した視点に対する村落の内側からの視点による、宗教的世界の解釈ともいえる。しかしながら、仲松のそれは、その記述の仕方から従来の研究者によって村落の宗教思想というより仲松自身の思想として受け取られがちであった。それゆえ彼の研究は「ユニーク」だったのである。しかし、仲松の研究成果を資料として用いてもその宗教的世界への解釈は暗に客観性に欠けるものとしてこの解釈について言及されることはあってもさらに解釈を深化させていくということにはいたらなかったのである。この仲松のユニークさは結果として沖縄の宗教研究の在り方全体の特徴を浮かび上がらせるものとなっている。つまり、仲松の研究が広範囲の調査、実態重視の研究であるにもかかわらず極めて主観主義的な記述の仕方、あるいは自己の価値意識が混入した心情論的な解釈が、その反対の研究、すなわちいわゆる「客観主義的」傾向を示す戦後以降の沖縄の宗教研究を相対化するものとなっていた。

このようなことから仲松の研究、御嶽と村落との解釈は多くの共感を呼び、受け入れられもしたのである。仲松の研究は種々批判されながらもその研究の特異な立場、独自の解釈によって注目されて来たのであり、研究成果の資料としてその成果は貴重であるといえよう。しかし、仲松の「宗教的観念」についての解釈は極めて心情的、牧歌的なものであり、村落の人々の聖なるものとかかわる実存的な状況の中の緊張関係、意味世界への解釈が不十分であり、方法論的にも批判されるべき点があるのは確かである。

<sup>10</sup> 聖地御嶽が村落の地理的構成、社会組織と密接に関連していることは鳥越や仲松らの研究でも明らかにされてきたが、このようなことをさらに社会人類学においては上で述べてきた文脈から綿密に記述、細分化され分析されてくる。聖地・社などの「観察・聴取」から民俗的モデル、あるいはダイアグラムを設定し「それに理論的解釈を加えて、研究者の理論的=認識論的モデルを構築する」のである(渡辺、前掲書、278頁)。その研究の成果は馬淵、村武、伊藤、比嘉あるいは神観念などに関してはクライナー、

くため、しばしば社会文化要素へ還元する傾向があった。この聖地御嶽にかかわる村落の空間世界における分極性の原理、あるいは二元論のモデルは、社会の文化要素としてまたあるいは世界観の原理として説明されてきたが、エリアーデの分極性についての指摘、すなわちデュルケム以来の社会体系の二極構造に言及した点は、宗教的な世界の意味の解釈を軸とすれば沖縄の世界観研究に対しても有効な指摘となるだろう。エリアーデは「もし、先在するカオスに秩序をうちたてる『起源』を見いだそうとするならば、むしろ空間内のオリエンテーションという原初的な経験のなかに求められるべきである」とした<sup>11</sup>。また、構造主義の宗教の分極の原理に言及して「アルカイックで伝統的な社会の宗教生活と宗教思想のなかでの分極性 (polarities) というものの機能を理解するために必要であるのは解釈学的な努力であって非神秘化 (demystification) ではない」としたのである<sup>12</sup>。ここでさらにわれわれに求められるのはこのような社会科学的なアプローチによる宗教現象の非聖化を解体していく解釈学的状況把握であるといえる<sup>13</sup>。

---

アウエハントなどの業績として挙げられるが、その内容は多くが社会の二元論的な二項対立、あるいは三元論、又は複合論的なものとして捉えられる。この沖縄社会の分極性が個々の地域に一つの原理として一貫していることの発見はこれらの研究の成果であったが、分極性、双方性は伝統的な社会の宗教に二元的特徴が見いだせるのはデュルケム、モースの宗教研究以来種々報告されてきたものであり、特に珍しいものではない。ここで検討しなければいけないのは聖地御嶽がどう理解されたかである。このような世界観研究は、天と地、他界と現世、人間と神との接点として御嶽を中心とする体系を示し得るのは確かに成功しているといえる。しかし、諸研究の成果は社会構造の記述に重点を置くのであり、宗教現象としての御嶽を中心とした聖なるものとのかわりのなかで人々がいかなる世界を創造し、その分極性に隠され、あるいはあらわになる宗教的次元における象徴論的意味の解釈の深化は各研究者が「意味の解釈へ向かう」としたがそれほど成功しているとはいえない。

<sup>11</sup> Eliade, M., *The Quest*, p.128.

<sup>12</sup>

<sup>13</sup> たとえば馬淵東一の研究を踏襲し展開させた村武精一の論文「沖縄本島・名城の descent・家・ヤシキと村落空間」において、村武は、de-scent・家・屋敷の全体的把握を試みた場合そこには村落の社会的・空間的分野と深くかかわる内在的論理があるとし、この視角は「琉球の神話・説話や祭儀の世界と根深いところで交錯してゆく」とした。村武は調査地として「沖縄戦によって壊滅にまで追い込まれた村びとが、《鉄の暴風》によって真白な地肌を露呈し緑の陰すらなくなった原野に、再び、琉球民俗文化を再生させた」地である本島南部の名城を選ぶ。そして「村びとの戦後の生活は、荒廃の村落跡に、自分たちのヤシキを探し出し、小屋をつくり（中略）人びとは、村落の拝所・聖域を復活させ、宗家その他の家々のもつべき香炉を確認し、祀っていった。このようにして村落の祭祀の世界は脈うち、バラは整備されていった。村の人びとの《生きがい》となって、戦後の、今なお、村人の精神的支柱となっている」として極めてヒューマニスティックな村武の眼差しにもかかわらず、その研究内容は、空間の方位分析、家屋配置、親族組織が極めて細かく解体され分析される。そして、そこから見いだせる分極性の原理は、宗教的世界像の全体の中に位置付けられず、その実存的状況における象徴の意味、世界内における人間の宗教的あり方への問が深められていくものにはなっていない。結果として、村武が意図していない筈である（研究態度としては明確に意図しながら）社会科学の実証主義、客観主義への傾斜により、対象を突き放し、宗教的世界の意味の次元における諸象徴を社会科学的な関心に還元するものとなっているといわざるをえない。ここで村武を取りあげるのはその研究の内容そのものの批判をするのが直接の

沖縄の宗教研究における世界観研究は種々宗教現象の意味の解釈へとその学問的展開が指向されてきていることは明らかである。このことは人類学そのものの趨勢としてあることからすれば理解できるものである。しかしながら自らそれまでの沖縄宗教研究を「断片的記述」と批判したにもかかわらず、宗教現象を社会文化的諸要素へ還元し説明していくことにより、宗教現象のもう一つの断片的説明へと陥る傾向をその特徴としてもっていたことを指摘することができるのである。

これまでの御嶽研究の批判点を総括するとおよそ次の二点にまとめることができる。第一に、これまでの御嶽に関する論考は、中心の象徴に焦点をあてたものではなかった。多くの二次資料からも明らかのように、御嶽の普遍的特徴は村落の空間構造の中心の象徴を構成していることである。この中心の象徴の意味の解読がなければ、御嶽をとおしてあらわになる聖の構造や、そこにおいて体験される宗教的意味を明らかにすることは困難になってしまう。それゆえ中心の象徴への視点を欠いた研究は、必然的に中心の周辺に点在する事象を説明するだけに終わってしまっていた。第二に、一部の研究において、御嶽の中心性が留意される場合でも、御嶽の中心性が根本的に何によって支えられているのかということへの省察が欠けていた。それゆえ中心を中心たらしめている聖の構造が解明されるのではなく、しばしば中心性を機能論へ還元してきたのである。

以上のようにこれまでの御嶽研究の盲点を了解したうえで、次節では、御嶽の中心の構造とその中心を聖なる中心たらしめていた聖なる空間の構造を考察していくことにしたい。

### 第三節 聖なる空間・中心・聖なるものの体験

ヴァン・デ・レーウは、聖なる空間について宗教現象学的視点から次のように述べた。「自然科学でいう空間は、すべてが等しく、相互に交換可能な等質的空間である。だが実際にはこうした空間は存在せず、どの空間も独自の特性と独自の価値を持っている。ある空間の中で力が啓示されると、その空間はそれによって特別なものとなり、他から分離される。こうしたものを、われわれは聖なる場所と呼ぶ」<sup>14</sup>。

このようなヴァン・デ・レーウの聖なる空間への見解を、独自の視点から提出しなおしたのがエリアーデであった<sup>15</sup>。エリアーデは、聖なる空間の普遍的構造を彼の宗教現象への基本的アプローチであるヒエロファニーの弁証法という宗教的構造・象徴的構造をとおして、上記のヴァン・デ・レーウのいう「力」の啓示を聖なるものの発現として捉え直したのである<sup>16</sup>。この聖なる空間の解釈をとおして、世界軸や世界像といった聖なる空間の象徴構造から導き出されるコスモロジーや、聖なる空間における儀礼のコスモゴニックな意味の解釈から導かれる始源的存在論など極めて重要な宗教学的概念が提示されたのである。この点からすればエリアーデが世界の様々な宗教的伝統の比較類型論的把握から導きだした聖なる空間の普遍的構造はヴァン・デ・レーウのそれに比べて、聖なる空間における宗教的創造の動的側面の理解をより一層広く深くするもの

---

ものである。ここで問題とするのはその拘束性と宗教現象の理解・解釈における学問的諸前提である。

<sup>14</sup> ヴァン・デ・レーウ、田丸徳善・大竹みよ子訳『宗教現象学入門』、東京大学出版会、1985年、214頁。あるいは See, G. van der Leew, *Religion in Essence and Manifestation*, Translated by J.E Turner, Princeton University Press, Princeton, 1986(1938), pp.393-402.

<sup>15</sup> ヴァン・デ・レーウの宗教現象学は、しばしば指摘されるように、現象を「力」に還元することでその把握がスタティックなものとなりがちであった。聖なる空間における、聖なるものもまた「力」の啓示と置きかえられてしまい聖なる空間の動的側面を見えにくいものになっている。

<sup>16</sup> エリアーデの聖なる空間論は、その聖なる時間の様態把握とともに、その後の宗教学における空間論に関する重要な研究を生み出す素地となった。一部の例としてポール・ホイトリヤデビッド・カラスコなどの都市研究などをあげることができる。本節では聖なる空間の普遍的構造を、世界のあらゆる宗教現象をとりあげながら例証するのが理想的であろうが、ここではそれは省略する。というのは、それはエリアーデがすでにおこなっているものであり、われわれの目的はエリアーデのそのような作業を検証することにはないからである。しかし、普遍的構造を御嶽に照射することはそのような検証の意味をもつことになるということはいえる。そこで、問題となってくるのは御嶽の聖なる空間構造の独自性（特殊性とは異なる）であるが、本稿ではまず、序章で論じたように普遍的構造の把握を中心的課題とする。



である。

エリアーデはヴァン・デ・レーウの空間論を受けて次のように述べた<sup>17</sup>。

「宗教的人間<sup>18</sup>にとって空間は均質なものではない。空間の突入突破が経験されており、そのある部分は他の部分と質的にことなる」。そして「聖なる空間は、聖なる空間であるがゆえに力のある空間」であり、それ以外の空間、すなわち「聖ならざる空間は構造と一貫性のない無定形な空間である」<sup>19</sup>。

宗教的人間にとって、この空間の非等質性は、理論的に抽出される観念的思惟ではない。それは、われわれ人間が存在する「世界」についてのあらゆる省察に先立つ原初の宗教体験である<sup>20</sup>。では、この空間を非等質なものとするのは何か。それは、聖なるものの現れである。どのような聖なる空間もヒエロファニー、つまり、聖なるもののこの世界への突入を暗示し、そのことがある空間領域を、それを取りまく環境から引き離し、質的に異なるものにするのである。宗教的人間にとって、この聖なるものの現れによって引き起こされる空間の非等質性は、アモルファスな空間にリアルに存在する空間を開示し、それを体験させるものとなる<sup>21</sup>。その意味で、聖なるものの現れは世界の存在論的な基礎づけを可能にする。

等質的で無限定に拡散する空間においては、準拠する場所は存在しえない。つまり、そのような空間ではオリエンテーションは確立されえない。そのような空間に断絶をもたらすのが聖なるものの発現である。この断絶は、「ひとつの絶対的な固定点、すなわちひとつの中心を啓示する」ものとなる<sup>22</sup>。このような空間の断絶によってもたらされる固定点 中心軸 は、その空間内の人間にとって実存的な意味をもつとともに、世界軸 (*axis mundi*) の発見にほかならない。なぜなら、中心が存在しない所にはどのようなオリエンテーションも存

---

<sup>17</sup> ここでのエリアーデの聖なる空間に関しては、エリアーデ自身の著作の他に以下のものを参照した。荒木美智雄、『宗教の創造』、法蔵館、146～150頁。Joel P.Brereton, "Sacred Space" in *Encyclopedia of Religion*, Vol.12, Macmillan, pp. 526-534. Richard A.Norris, "Center of The World" in *Encyclopedia of Religion*, Vol.13, pp.166-171.

<sup>18</sup> この「宗教的人間」とはD・ケイブの言葉を借りれば、「エリアーデは宗教的人間という言葉で、全人類を指すものとして使っている。シュライエルマッハー、マックス・シェラー、ヨアヒム・ワッハとちがって、神秘家のようなカリスマ的人物だけを指すというわけではない。エリアーデにとっては、人間の条件の質を意味する言葉なのである」。D・ケイブ、前掲書、140頁。

<sup>19</sup> Eliade, *The Sacred and the Profane*, Translated by Willard Trask, Harcourt, New York, 1959, p.20.

<sup>20</sup> Ibid., p.20.

<sup>21</sup> Ibid., p.21.

在することはないし、そのような空間は無限定なもの、混沌でしかない。

世界が居住可能であるためには、まず世界は基礎づけられていなければならない。その基礎づけを可能にするのが聖なるものの現れにともなう中心軸の啓示なのである。

聖なるものの現れによって啓示された中心は、リアルなものの源泉となる。荒木の説明を借りれば、聖なる「空間は『世界の中心』の象徴を通して超越的（しばしば天空の）原型、あるいは神話的地理学など、『世界創造』の神話が与える一般的モデルによって支えられており、聖なる空間はその意味で伝統的社会では根本的にリアルな空間なのである」。そして、そのような実在空間の中心を中心たらしめているのが、ヒエロファニーなのである<sup>23</sup>。

聖なる空間の際立って聖なるものとして存在する中心は、それが中心を啓示するものが何であれ、実在あるいは超越的なものとの交流を可能にする。中心が中心として世界の中に存在することは、そのような交流がいつでも反復可能であることを意味することになる。聖なる空間における様々な儀礼は、この中心において行われるなかで中心が中心として体験されるという意味において、中心の啓示と同様に世界創造を象徴するものとなる。

さて、このような聖なる空間の普遍的側面は、ひとつひとつの特徴を記述していくと段階的に現象するような印象を受けるが、ある段階から次の段階へと移行していくものとして捉えられるべきものではないであろう。エリアーデが述べているように、宗教的人間にとっての原初的な体験として、この聖なる空間は全体として体験されるものであると理解されるべきである。しかし、この聖なる空間の構造は人間のあるひとつの中心的体験に基づいていると見ることができる。その中心的な体験とはヒエロファニーの体験である。つまり、ヒエロファニー、すなわち聖なるものの自らの顕現 それは聖なるものが体験されるということにほかならない があって初めて空間が意味ある空間たりえるのである。中心、オリエンテーション、世界像 (*imago mundi*)、実在、そして人間存在の意味などは、この聖なるものの啓示から明示され、あるいは象徴的に暗示されるのである。

---

<sup>22</sup> Ibid., p.21.

御嶽は聖なる空間である。この聖なる空間としての御嶽の構造を理解するためには、この聖なるものの体験から理解されなければ、聖なる空間としての御嶽の本質的意味は理解できないだろう。通常なされるように、考古学的史料による前史における発生から歴史の変遷をたどることでは、おそらく、形態の推移は抽出できても聖なる空間としての御嶽の意味はみえてこないと考える。したがって、われわれの考察はまず、この聖なるものが、どのように現れ、そしてどのように体験され、そして聖なる空間とどのように関連していくのかを理解していくことから始められなければならない。次節ではこの体験への省察を史料としての説伝テキストのなかでおこなっていきたい。

#### 第四節 伝承における御嶽と聖の顕現

J・ワッハは、宗教体験が人間の様々な他の体験と区別される基準として次の四つをあげている。すなわち宗教体験は、第一に究極的実在（リアリティ）として体験されるものに対する応答であり、第二に、究極的リアリティに対する実存全体をかけて行う全面的応答であり、第三に、人間がなしうる経験のうちでもっとも強力かつ包括的で、破壊的かつ深遠な体験であり、そして第四に、動機づけと行動のもっとも強力な源泉であるとされる<sup>24</sup>。

ワッハのこのような宗教体験の定義に導かれながら、J・キタガワは、宗教学において広く認められている、宗教についての仮設的規定に関して次のように述べた。「宗教は、第一に、宗教的人間（*homo religiosus*）にとって、宗教体験を前提とする。それを神聖なるもの（Holy）、聖なるもの（Sacred）、力（Power）の体験と呼ぶにしても、その体験はすべての宗教現象の根底にあるものである」<sup>25</sup>。これに従えば、あらゆる宗教現象はそれに関与する人間の宗教体験があって成立するということになる。

この宗教現象を支える宗教体験の第一義的側面<sup>26</sup>は、前節でみてきたように、

---

<sup>23</sup> 荒木、前掲書、149頁。

<sup>24</sup> J・ワッハ、『宗教の比較研究』渡辺学他訳、法蔵館、1999年、72 - 80頁。

<sup>25</sup> J.Kitagawa, *Religious Understanding Human Experience*, pp.27-28.

<sup>26</sup> キタガワによれば、すべての宗教現象の根底にこの宗教体験があるとするのは、きわめて重要な方法論的意義を有することであるとされる（Kitagawa, *ibid.*, p.28.）。すなわち、この宗教体験の第一義的

聖なる空間においても同様である。すなわち、御嶽が聖なる空間であるということは、人間の宗教体験があって初めて成立することになる。

空間における中心の啓示を通して可能になる聖なるものの体験は、真正 (authentic) なリアリティの体験であり、そのような中心を世界の中心として方向付けが可能になるのである。われわれは、聖なる空間としての御嶽の宗教的様態を理解するために、「動機付けと行動のもっとも強力な源泉」である御嶽における聖なるものの体験を理解する必要があると考える。

本節では、聖なる空間としての御嶽がどのように体験されたのかを、その宗教体験の具体的表現のなかから理解していきたい。

では、その体験の表現はどこに求めたらよいのであろうか。いうまでもなく、沖縄の宗教史全体のそのような表現すべてを扱うことはできないであろうし、何よりもすべてを資料として手に入れることはすでに不可能である。したがって、資料も限定されざるをえないが、いくつかの史料のなかには、御嶽の由来譚や御嶽に関する伝承が記述されたものがあり、そのなかのいくつかの記述をそのような体験の表現として捉えなおしていくことは不可能なことではない。

ここではこれらの伝承が記述された史料のなかから、御嶽に関する記述が豊富な『遺老説伝』をとりあげ、それらの説伝のなかで、御嶽がどのように体験されているかを考察していきたい。この場合、御嶽の体験を聖なるものの体験として捉え、その聖の顕現がどのように体験されているのかを考察していく。

## 一 テキストとしての『遺老説伝』

ここでテキストとして取り上げる『遺老説伝』<sup>27</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

---

側面から、前章で論じた聖の要素を他の要素に還元しないという解釈学的態度が導かれるのである。

<sup>27</sup> 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筆者が意識したことを付記したい。

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>28</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部分が『遺老説伝』としてまとめられたと考えられている。『球陽』が当時の現状に話をからませて説明しているのに対して、『遺老説伝』は「由来中心の叙述」であり、王家の「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>29</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状況を写し出す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、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、共同体における古くからの伝承が純粋な形式で記述されている<sup>30</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。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、聖の体験という視点から見てい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<sup>31</sup>。

---

<sup>28</sup> 嘉手納宗徳、前掲書、解説、19頁。

<sup>29</sup> 同上、25頁。

<sup>30</sup> このことは宗教学的に別の関心呼び起こすものである。つまり、伝承の文字化ということに含まれる宗教現象の歴史的展開ということに関する問題である。

<sup>31</sup> 『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を参考としつつも、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い、その解釈を通して御嶽の宗教体験を把握していきたい。

## 二、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話と第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、霊現に関する話があるが、ここでは対象としない。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、その特徴をみておくことにする。

43話のなかには内容が似たものもいくつかあるが、その内容は多様性に富んでいる(稿末表 参照)。例えば鉄器の伝来を語るもの、羽衣天女譚、蛇髻入り、神人婚、兄妹始祖、英雄伝説、竜宮(ニライカナイ)伝説、島立ての創成などであり<sup>32</sup>、これらの話とともに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など様々である。それぞれの類型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である。しかしながら、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、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>33</sup>。

それらの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のである。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

---

<sup>32</sup> 田村敏和「『球陽外巻遺老説伝』所載の説話の考察」沖繩民俗研究創刊号、沖繩民俗研究会、1978年、36-39頁。

<sup>33</sup> 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「沖繩の御嶽と伝承」(ともに『沖繩地方の民間文芸』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。

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くて、水をくださいと言ってそこに入って行った。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もち、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、マー二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、之を名づ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」やそ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」などのようにその類型は多様である。

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みることができる。

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>34</sup>などの特徴が指摘されているが、『遣老説伝』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共通の特徴は、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。従来南島の説話研究に即していえば、説話それ自体は「形式」上の「真実の話」であるわけだが、聖なるものを体験する主体の立場からすれば、「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、即ち共同体の中であっ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いえることは、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、第一に、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、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。第二に、御嶽が説話の中で語られる場合、ほとんどは聖なるもの顕われ、または神の示現とともに語られる。そして第三に、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の顕現の体験を理解しようとする観点から看取されるところの語りの構造である。

---

<sup>34</sup> 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。



### 三、御嶽と聖なるものの顕現

上記で上げた諸点は、宗教現象としての御嶽の存立が、他のあらゆる宗教現象にも見られる普遍的な要素をもつことを示している。すなわち、それは聖なるものと俗なるものとの対立である。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、俗な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。これは神的なるものの業であり、ひとつの啓示として体験される。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現れるのである。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、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いきたい。

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、以て神嶽（広瀬御嶽）と為す。（後略）（第69話）

往古の世、宮古山に一男一女の神有り。仲間嶽に現降して曰く、吾は海を守護するの神なりと。（後略）（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。  
(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<sup>35</sup>。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、以て神嶽と為す。是れに由りて本国の人中華に赴く時、必ずこの嶽において福を祈る。故に之を名づけて唐守嶽と曰ふ。(中略)未だ何の世にして建つるやを知らず。(第20話)

この類型の御嶽起源譚は、『遺老説伝』に限らず他の南島の説話(例えば『琉球国由来記』の説伝)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。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。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、たと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(たとえばそれはキリスト教にとってのイエス・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( a c t )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

---

<sup>35</sup> ここでのヒエロファニーの概念は、エリアーデの使用する語義の領域と同じ意味で用いている。上掲の三つの説伝は、神体示現であるが、聖が体験されるという意味でヒエロファニーとしてみなしている。エリアーデは、儀礼、神話、コスモゴニー、あるいは神を、「それらを信じる人々の心的世界のなかで聖の現れとして」、それぞれをヒエロファニーとして捉えている。See, Eliade, M, *Patterns in Comparative Religion*, Translated by Rosemary Sheed, University of Nebraska Press, Lincoln and London,

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>36</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明らかにしていく。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」を構築しうるるのである。なぜならばその裂け目が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る。これらのことは前節で確認したが、これは聖なる空間としての御嶽の考察にとってきわめて重要である。

説話で語られる御嶽においての聖なるものの顕われは、まさにこれらのことを示しているといえる。神が降り立つ場所であるゆえにその場所は「以て神嶽」すなわち御嶽となるのである。その御嶽の空間は「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。その空間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場所である。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、その中心があるゆえに世界が住まれう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平行である。このことはすなわち御嶽において顕われてくるところのリアリティが、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

---

1996(1958), p.10.

<sup>36</sup> Eliade, M, *The Sacred and the Profane*, Translated by Philip Mairet, New York, 1962, p. 11.

が語っていることを示しているといえる。ここで第42話を見てみることにしよう。

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ず。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。儀来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)

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。この中心点において人間は聖なるものとの交渉が可能になる。この第42話の説話はいわゆる典型的なニライカナイ伝説、あるいは竜宮譚であり、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。この中心は真の实在への移行点であり、異界への通路である。大屋子は「死して去るのではなく。生きて儀来河内に遊ぶ」のである。

ここには不死性の獲得が示された大屋子の個人の聖なる属性が語られる。神々に選ばれたる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。御嶽は聖なるものとの接触、あるいは

は聖なる世界と俗なる世界を結ぶ中心軸であり移行点であるとした。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。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>37</sup>御嶽は空間の中に起こる世界の「開け」として人間存在の不合理な諸側面、たとえば、「死」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にはできない。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のであり、ヒエロファニーによって自ら顕われるものである。

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みてみよう。

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、本村の上嶽（ウエノタキ）に遊ぶ。独り稲福婆のみ忽然として見えず。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、其の氣未だ絶せず。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、何人為るやを知らず。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

---

<sup>37</sup> See, Eliade, M., *Patterns*, pp. 265-267.

に塩繚の類を以てすと。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、海開けて路と為り、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為す。乃ち神、紙包を授けて属して曰く、汝之れを携へて去けば、則ち向ふ処路と為らん。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。汝其れ之れを謹と拝受して出づ。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為し、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思ひ、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。後世以て神と為して之れを尊ぶ。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）

この第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、これらの説話が御嶽を中心軸とした空間構造を表現しているという

ことである。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達成される。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様態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>38</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在の意味を顕わにしているのである。

第103話の穂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、俗界を抜け出たこの主人公もまた、元の俗世界に戻ってもその存在様態が変容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「選択」は啓示に等しく、故に彼は聖なる属性を帯びた存在である。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、何度も見てきたように聖性のしるしであり<sup>39</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。

<sup>38</sup> Cf., Eliade, M., *Shamanism*, Translated by W. R. Trask, Princeton, pp. 33-35.

<sup>39</sup> Eliade, M., *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。

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話のなかには、非業な死に方をした英雄をある場所に葬り、「遂に尊信して神嶽を為し、以て祭祀を為す」という語りの中で御嶽が語られるタイプがある(表参照)。先に挙げた第105話はそのタイプに属する。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>40</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、深く之れを哀れみ、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、死を被った者の死が、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ている葬られる者は、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。「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

---

<sup>40</sup> 仲村弥秀『神と村』伝統と現代社、1975年。



としては、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、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>41</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や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「癩金」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。このようにたと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」塊は、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「豊饒化」の方向へ導かれるのである<sup>42</sup>。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があるが、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の試練の克服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>43</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」は導かれるのである。例えば上記の67話の非業の死を遂げた羽地ノ口の「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

---

<sup>41</sup> Eliade.M , *Patterns*, pp. 218-219.

<sup>42</sup> Ibid., p. 219.

<sup>43</sup> Eliade.M , *Myths, Dreams and Mysteries*, Translated from the French by Philip Mairet, Harper

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と思う。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。村人が羨ましがめる程の美人になり、此れを両親は大事に育てる。この娘一四、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。天神の再生に変わじて此の身と為る。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>44</sup>とし、また鳥越によっても御嶽は「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、武蔵くち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おり、御嶽

---

and Row, New York, 1960, see, pp.218-228.

はこれらのように日本の神社の原型を今にとどめているものではないかとしている<sup>45</sup>。

ここで日本の神社の御嶽との比較を展開しようというのではない。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>46</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>47</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るかもしれない。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がもともとあって、芋環型の蛇婿入りと神話の物語りとして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であって、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る。

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造神話から語られる。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。

---

<sup>44</sup> 宮城真治「山原の御嶽」『沖縄文化論叢』第一巻、平凡社、1071年、357頁。

<sup>45</sup> 鳥越、前掲書、56 - 58頁。

<sup>46</sup> 関敬吾「蛇婿入譚の分布」『民族学研究』第六巻、第四号、1040年。

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ろう。

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に気づく。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。女性が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ゆえその考察は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ている。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>47</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>49</sup>であるという。このように蛇は水と結びつくと同時にまた月とともに語られることが多い。また、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

---

<sup>47</sup> 稲村賢敷『旧記並史歌集解』至言社、1977年、74頁。

<sup>48</sup> 関敬吾、前掲論文、22頁。

<sup>49</sup> 同上、24頁。

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」とした<sup>50</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くり返す存在であり、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)、そして不死さえも分配する」とした<sup>51</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>52</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こらした。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」という。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>53</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・蛇・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

---

<sup>50</sup> Eliade.M, *patterns*, p. 54.

<sup>51</sup> Ibid. , p. 164 .

<sup>52</sup> Ibid. , p. 164 .

えるだろう<sup>54</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 - 蛇 - 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ル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、それらを身にまとって出現する神々は「蛇を着る思想」の表現であるとされる<sup>55</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>56</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、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考えることもできよう。

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>57</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

---

<sup>53</sup> N・ネフスキー『月と不死』平凡社、1971年、11 - 13頁。

<sup>54</sup> Manabu Waida, "Symbols of the Moon and the Waters of Immortality", *History of Religions*, Chicago University, 1977, 16, pp. 407-412 .

<sup>55</sup> 吉野裕子『蛇 - 日本の蛇信仰 - 』法政大学出版局、1979年、153 - 154頁。

<sup>56</sup> 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、マヌ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。

<sup>57</sup> 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。

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のである。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、害虫をも包み込む一つの大きな秩序のない世界」<sup>58</sup>でもまたあるのである。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的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。このことは漲水御嶽の場合は、神々の再臨による行為が具体的に節祭にく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ができる。宇宙的生の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が報告されている<sup>59</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>60</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>61</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 - 蛇 - 水 - 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

<sup>58</sup> 同上、前掲書、273 - 274 頁。

<sup>59</sup> 同上、「沖縄文化の社会構造的基盤」『沖縄文化の古層を考える』法政大学出版局、1986 年、191 頁。

<sup>60</sup> 吉田直樹、前掲論文。

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。

#### 四、御嶽における木、石の象徴

##### 木の象徴

「往古の世、大里郡宮城邑に、久場塘嶽(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、專信し嶽と為す」(第42話)「……其の嶽に多くの桑樹有り。其の杖生じて其の種を伝ふと云ふ」(第103話)「古葉・真根並びに樹木の其の宅に叢生する有り。……遂に其の宅を以て嶽と為し」(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>62</sup>。琉球においてクバやマーニ(クロツグ)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。

説話の中のクバや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拜されているのではないということであろう。それが崇拜の対象となるのは、その木が聖なるもののしるしを示し顕わすからであり、ヒエロファニーである故に他の木と識別されるからである。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

---

<sup>61</sup> 村武精一「南部琉球における二元論」前掲書、同上、272頁。

<sup>62</sup> 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」『沖縄の門中と祭祀組織』三一書房、1983年、196頁、及び、吉成直樹前掲論文、20頁。



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々が「土石を運び、草木植工」、世界を創造した時代の「獄森」に属するものである<sup>63</sup>。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覽被遊、東ノ浪八西二越工西ノ浪八東二越工比形二而八出毛草木下可成相八天に御登、久葉、松、ススキ、アダ弥、浜ハウ木、此ノ五品 御下・・・云々」<sup>64</sup>とあるように、クバの木は宇宙の創成に關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拜されるのは、それが聖なるものであり、ヒエロファニーであるからである。く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拜されたのではなく、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拜されたのである。

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えるのである。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時、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「樹木が宗教的対象となるのは、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>65</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

<sup>63</sup> 『球陽』、三一書房、1971年、11頁。

<sup>64</sup> 『聞得大君御規式の御次第』、神道大系編纂会編、『神道大系 沖縄』、精興社、1982年、270頁。

<sup>65</sup> Eliade.M, *Patterns*, p. 269.

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が理解できる<sup>66</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。

## 石の象徴

御嶽に関する諸説話の中で、木とともに「石」が聖なるものとして体験されている。一般的に御嶽は聖なる木を神体とする外に、山全体を聖域とする場合などがあるが、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十一話の説話が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嶽と為す。」(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「靈神の此の石上に出現する」ゆえ、「以て神嶽」すなわち御嶽としたのである。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」「イシヅカサノ御イベ」あるいは「イシラゴノ御イベ」のように石に結びつ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>67</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聖なる石はどのような意味をもっているのでしょうか。

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がある故にそれは聖なるものとなる

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 271.

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、石を聖なるものとして信仰の対象としている極めて多くの例を見ることができであろう。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、その石の象徴が何であることを理解することが重要なのである。

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>68</sup>、またエリアーデによれば、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」とされるのであり、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される<sup>69</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になる時、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を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」

---

<sup>67</sup> 横山重 他編『琉球史料叢書』第一巻 - 第二巻、東京美術館、1972年。

<sup>68</sup> 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.

<sup>69</sup> Eliade.M, *Patterns* p. 216.

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、飛来抵蝕  
(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す  
(おしつける)。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解釈ことができるであろう。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。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危険な力であり、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、我々はここに出てくる怪牛(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故に絶対的リアリティ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。その靈骨、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、石が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。

### 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ものである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所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>70</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、

---

<sup>70</sup> 鳥越、前掲書、60頁。

イビノ前は拝殿に相当する」<sup>71</sup>とした。鳥越が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、彼が、御嶽を「あらゆる民族に見られる聖林崇拜に由来するもの」<sup>72</sup>とするのみで、それ以上の考察、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、まず本章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、一個や二個の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章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木・石の普遍的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てしまうほどである」<sup>73</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>74</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、有効なミ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、

---

<sup>71</sup> 同上、61頁。

<sup>72</sup> 同上、64頁。

<sup>73</sup> Eliade.M, *Patterns* p. 265.

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)
- (e) 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)
- (f) 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と考えることができる。御嶽はその原初的な聖所の形態の中に小宇宙、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が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>74</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解釈することができる。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にあつて救済への希求が投射されたものとして理解することができる。

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 267.

<sup>75</sup> Ibid., p. 271, p.375.

われわれは、まずこのような御嶽の聖の構造と体験を理解した上で、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られなければならない。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、儀礼、祭祀は行われるからであり、それらは、その象徴の普遍的構造を維持しつつ、歴史的に展開していくからである。ジョナサン・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として示したように<sup>76</sup>、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。

本章は、御嶽の聖の構造と体験の解釈に限ったものであるゆえ、不十分などころがあるかもしれないが、歴史的現象としての御嶽の展開の双方から、その宗教的意味を明らかにすることができれば、より全体的な御嶽の理解へと接近することができるだろう。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、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することこそ宗教学にとって重要である。なぜなら、御嶽は常に宇宙創世論的意味と関わり、人々の救済論と関わっていたからである。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を暗示しているのであり、このような御嶽の根源的意味を問わない限り、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の意味は明らかにすることはできないだろう。

## 第五節 小括

御嶽における聖なる空間の体験は「世界の基礎付け」を可能にする。すなわち、聖なるものが現れることによって、真にリアルなものが現れ、世界は存在する確かなものとなる。そして、御嶽を通してあらわになる聖なるものの突入は、俗なる空間（アモルファスな混沌とした空間）に中心を生じさせるだけでなく、そのことによって宇宙的地平におけるひとつの存在様態からもうひとつ

---

<sup>76</sup>See, J. Z Smith, *Map Is Not Territory*, pp. 88-146



の存在様態への存在論的交流を可能にする。このような聖なる空間に通底する御嶽の普遍的聖の構造から、次のようなひとつの結論を導き出すことができる。すなわち、御嶽はまず、聖なるものの顕現の場として存在するが、このことは同時に逆にも理解されうる。つまり、聖なるものが現れる場であるゆえに、その場は御嶽になりえるのである。

この御嶽という中心の創出は、世界のあらゆる方向付けの中心となるが、その意味でそれはコスモゴニーと等しい。そのような中心が中心たりうるのは御嶽（石や樹の自然物）が聖性の顕現として体験されることによって成り立つ。御嶽は人間のそのような宗教体験によって支えられているといえる。いいかえれば、そのような中心の創出は、究極的リアリティ、力に満ちたものとして体験されるものに対する人間の実存に関わる全面的応答であり、その体験が世界を形成していく動機づけの源泉となっていくのである。

本章では、この中心における聖なるものの体験、あるいはその聖なるものの体験に基づく中心の顕現を、説伝史料をもとに考察してきた。次章では、この御嶽の宗教体験に基礎付けられて、御嶽の中心の象徴構造はどのように歴史的に展開したのかを考察していきたい。