

第四章 中心の生成とその展開

第一節 問題提起

可能な限り神々の聖なる世界（天上の世界）の近くにオンファロス（*omphalos*：中心点）が立てられるべきであるとする宗教的感情は、伝統的な世界においてはほとんど普遍的にみられるものである。例えば、メソポタミアのジグラット、インド、東南アジアのテンプルマウンテン、メキシコ、マヤ、アンデスのピラミッドなどはそのことの一部の例である。人間は、リアルで意味の充溢する中心のできるだけ近くに居を構えたいとするものであることは、宗教学の一連の都市研究などにおいても明らかにされてきたことである。

御嶽の中心の象徴も、上記の聖なる中心や世界の人類の宗教史に見出される様々な中心と比定することが可能であろう。たとえばポール・ホイトリーは、中国の古代都市研究をとおして、人間の居住と聖なる世界との関係について次のように述べている。

テリトリーが居住しうるものである前に、そこは聖化、すなわち宇宙化（*cosmicize*）されていなければならなかった。その聖別は「リアリティ」を顕わすことであり、それゆえ居住が可能なものとなった。天上の始源型の模倣としての空間の確立は、俗なる空間の連続のなかに聖なる空間としての境界決定と空間の方位標定を要請した。このことは固定点との関係に生じるものである。すなわち、村落、都市、あるいは特定集団のテリトリーなどであり、そこから住むことが可能な空間は生じ、そこからあらゆる方向への空間の拡散が生じた¹。

この固定点の発生を、われわれは前章において、ヒエロファニーと聖なる空間としての御嶽との関係を通してそれに関わる人間の宗教体験から考察してきた。本章では、そのような聖なるものの体験から導かれる中心の生成と空間の分節化が、どのように展開し、方向付けられていくのを考察したい。

¹ Paul Whitely, *The Pivot of the Four Quarters: A preliminary Enquiry into the Origins and*

第二節 村落の中心軸としての御嶽

一 マキ村落と御嶽

琉球諸島の伝統的な共同体は、マキヨ時代の集落をその原型とするとされている。もちろん、マキヨ時代以前の型態があるであろうし、考古学の調査による多くの資料はそれを物語っているが、御嶽のもつ宗教学的意味をとりあげる場合には、農耕を中心とする定住共同体の原型となるマキヨ時代の集落から考察を始めるのが適切であろう。

マキヨとはマキとも呼ばれ、小集落の呼称であった。これは沖縄地方ではマチウ、マチ、マーチ、マキ、マクなどと呼ばれ、現在でもそれらの呼称が存している地域もある。また八重山諸島などではハカがこれに対応する呼称であるとされる²。このマキに関しては伊波普猷によればマキウ、マチウ、マチョウは、いずれもマキユの転訛であって「それには『血族部落』の義があり」、「語源は、多分真子で、古くは氏族、もしくは血族の義に用いられたらしく、つとに祖先を同じくする血族団体の住居する義に転じて、現在に至っている」³とされる。このマキが血族集団を意味する証拠として、伊波は日本においてこのマキが血統を意味する語として使用されている地方のあることを記している。また仲松弥秀も「東北日本、日本海沿岸にはマキ、マケ名を有する村々があちこちに残っている」とし、マキが血族集団を意味するものであろうことを認めた。鳥越憲三郎はこのマキと同様、「シマ」を「村落共同体の小地域の名称」としてあげ、これらが村落の最小単位の共同体である旨を述べた⁴。いずれにしても、この「マキ」なる小共同体は、独立した共同体であったと理解でき、この共同体はひとつの完結したコスモスを構成していたといえよう。

このマキと呼ばれる共同体の創設は御嶽を中心に成された。鳥越は「村落は

Character of the Ancient Chinese City, Aldine, Chicago, 1971, p.429.

²仲松弥秀「沖縄の村落 - 『マキ』と『村』 - 」(九学会連合沖縄調査委員会『沖縄 - 自然・自然・文化 - 』弘文堂、1976年、所収) 51頁。

³『琉球資料叢書』第二巻、解説。

⁴鳥越憲三郎『琉球宗教史の研究』角川書店、1965年、52頁。

まずこの御嶽に発祥し、これを中心として構成」⁵されたとした。そして「この御嶽の信仰に基礎づけられて村落の一切の社会活動が演ぜられて来た」⁶のであり、村落の存立は御嶽の神と血縁関係をもつと考えられる村落民との相互的関係のもとに成立しているとした。そして村落を創設しようとした場合、まず御嶽の場所を「選定」し、それから屋敷を建て、またその前方に畑を設けていったとする。一方で様々な地理的経済的制約を受けるとはいえ、部落の位置はこの御嶽を中心として最終的に決定されたとする⁷。鳥越は、このことを「聖林崇拜」にその起源を帰結させ、古代的心性には宗教的事項が優先したことを強調した。また仲松弥秀によれば、御嶽は「一般的にその村に接した背後に位置し」、地形上からは山手側となる。そして、「その村の旧家地帯の背後、なお限定すればこの村を創建したと目される所謂村共同体の宗家(根家=ニーヤ)の背後に、しかもその屋敷に接した場所に位置している」⁸とされる。御嶽があらゆるものに優先するという鳥越の説に対しては種々異論が提出されたが⁹、各村落に必ず一つの御嶽があることからすれば、御嶽が共同体に不可欠のものであったことは事実であり、御嶽を宗教現象として解釈していこうとするならば、何故かくも御嶽は共同体にとって必要であり、重要であったかを問わねばならない。聖林崇拜として御嶽の重要性を強調しても、その宗教的な次元が解釈されねばならないだろう。また、御嶽の起源を種々限定しても、その多様性に応えきれないものではないであろう。たとえば、御嶽は祖先の墓がそのまま拝所となったもの、あるいは、祖先が居住していた屋敷跡、何かいわれのある場所が御嶽となったもの等、その形成の過程は多様である¹⁰。墓があるためには先住するものがなければならず、起源論的御嶽の朔及は困難である。

御嶽の起源に関するこれらの論は聖地の普遍的な特徴と符合するものである。すなわち、聖地はそこが任意に聖地として選ばれるのではなく、聖地は聖地たる理由を有してこそ聖地となる。例えば、聖なるものが顕れた場所、あるいは

⁵鳥越、同上、52頁。前章脚注参照。

⁶鳥越、同上、53頁。

⁷鳥越、同上、55頁。

⁸仲松弥秀「沖縄の御嶽と島の山岳信仰」『英彦山と九州の修験道』山岳宗教史研究書13、名著出版、1977年、520頁。

⁹仲原善忠「集落」『仲原善忠全集』琉球タイムス、1978年、388頁、など。

¹⁰宮良高弘編『八重山の社会と文化』木耳社、158頁。

かつてそこで宗教的出来事があったか、または聖なる人物の遺物がとどめられた場所であるということ（この場合、英雄の墓なども含まれる）等である¹¹。このことは、世界の他の聖地に普遍的であり、先章では御嶽の説伝史料をもとに詳しく論じてきた。

さて、ここで重要であるのは村落において御嶽の存立が何を意味し、また宗教的意味世界において御嶽の象徴するものは何なのかを解釈することであろう。

御嶽は任意にそこが御嶽として選ばれるのではない。聖地は他の俗なる空間と質的に異なるものとして宗教的に体験される故に聖地たりうるのであり、決して任意に「選定」されるのではない。あえて「選定」という語を使うとすれば、それは俗なる世界に属さないものが自ら顕現することによってその場が他の空間と区別され、聖自らが顕れることによって「選定」されるのである。鳥越のいう宗教的なるものがすべてに優先した古代の心性にとって、すなわち宗教的人間にとって、「空間とは等質的ではない」のであり¹²、ヒエロファニーによって聖化された空間は「力」に満ち、意義深い空間であり、他の聖ならざる空間とは異なるのである。

前章で論じたように、空間が等質的でないということの宗教経験は、世界の基礎づけに匹敵しうる根本的な宗教体験である。それは理論的思索から導かれるものではなく、「世界」にかんするあらゆる省察に先だつ体験である¹³。一所に住み、共同体を構成し、そこに生きてきた宗教的なる人々は、その意味で御嶽をまず創設してから村落を創っていくと現代人の我々は考えがちであるが、世界の中に住むために御嶽を創設するというよりは、住むことと御嶽があることとは不可分のものであり、どちらが先であるかというような問題は近代的な思考から生じるものであるといえる。アルカイックな心性にとって、宇宙、世界、人間存在は聖なるものと関わることによって存在論的な次元で「存在するもの」となるのである。

先にも触れたが、『琉球国由来記』おける、「マリアゲマキウノ嶽」「ヨリアゲ

¹¹ Cf., Joel,P.,Brereton, " Sacred space", *Encyclopedia of Religions* , Macmillan, New York , 1986.

¹²Eliade.M, *The Sacred.*, p.20 .

¹³Ibid., p.21 .

マチウノ御イベ」「マチョウガマノ御イベ」というように¹⁴、御嶽の名前と神名と集落を表すマキという語が同時に使われるのはこのことを示していると思われる。ここではマキすなわち共同体の名そのものが、御嶽を指す言葉になっている。

二 村落の空間構成

御嶽は聖なる世界との交流が可能になる場である。それ故に世界の中心であり、聖なる世界に通じる中心軸であった。その中心は聖なるものが顕れる場であるゆえ、「力」の源であり、あらゆる方向づけの基点となる。例えば、宮城真治は、古い村落は「(前略)先ず御岳として適当なる所を選び、其れに応じて部落の位置を決定したものであろう。然し其の選定は古くは神自ら祀られるべき地を宜り給いしものではあるまいか」として、次のような神歌を記している。

あの森の 森の側

島立ちも 宜しやげさ

この岳の 岳の側

国立ちも 宜しやげさ

五刃鍬 打掛けて

七刃鍬 打掛けて

五つ岨 切り放ち

七つ岨 切り放ち

五つ鳴物 持ち寄せて

七つ鳴物 結び下げ(以下略)¹⁵

「島立ち」とは「島立て」の意で、「国立ち」と対句になっており、これらは「村建て」すなわち、村落の創設を意味する。「森」、「岳」は御嶽を意味する。神歌の大意は、「御嶽のあの森の麓は村建てをするのにすばらしい所だ。あの場

¹⁴伊波普猷「解説」『琉球国由来記』東京美術館、15頁。

所に鍬を打ち込み、岨で開墾し、村建てが済んだらお祝いのために各自が楽器を持ち寄って…」というものである。宮城は「先ず腰当の森を選んで吏れに基づいて家々の位置を定めた俵が残って居るかに思われる」¹⁵とする。この神歌は、村落が御嶽を中心として創設されていくというモチーフを表現している。このことは様々な神話の上でも見ることができる。そこでは、まず神々によって御嶽が創られ、それから世界が出来上がると考えられている。『球陽』の神話では次のように国土創生が語られる¹⁷。

「時ニ一男一女アリ。子ヲ大荒ノ際ニ生ム。男名ハ志仁礼久、女ハ阿摩弥姑。土石ヲ運ビ、草木ヲ植工、海浪ヲ防グニ用ユ。而シテ嶽森始マル嶽森既ニ成リ、人物繁顕ス。…」

この神話からもやはり、「嶽森」、すなわち御嶽を国土世界の発祥の基点としていることが理解できる。村落において御嶽が不可欠であるのは、世界の成り立ちは始源的な神々の時代にその範型をもつのであり、その宇宙創造を反復することを意味するのである。換言すれば、村落に御嶽を有することは、神々の所業を模倣することを意味している。エリアーデにならっていえば、宗教的人間にとってどこか一所に定住しようとする実存的な決定は、常に宗教的な決断によるものであり、その決断に基づき、宇宙的な祭式により混沌を宇宙化し世界を神々の世界に似せて創ることによって、共同体の世界が聖化されるのである。つまり、世界を神々の世界に似せて創るということに見られる宗教的ノスタルジアは、太初宇宙が阿摩弥姑・志仁礼久などの神々によって造られたときのような、清浄で神聖な世界に生きたいという人間の根本的宗教性を表していると同時に、根源的な「存在」への希求として捉えることができる。

このような御嶽によって聖化された空間は御嶽を中心として秩序を保つ。その秩序は御嶽を基点としてそこから広がっていくのであり、空間の方向づけもこの御嶽を中心として成り立つのである。社会的な視点からすると、村落は「根所」(ニードゥクル)と呼ばれる家を中心にして広がっていく。この根所は、宗家、元所、大元、大屋などとも呼ばれ、その意は村落 = シマの、元の家、最初

¹⁵ 宮城真治「山原の御嶽」『沖縄文化論叢書』第二巻、民俗編、平凡社、1971年、353頁。

¹⁶ 宮城、同上、353頁。

¹⁷ 『球陽』、三一書房、1971年、11頁。

の家ということであり、「先有開拓者の家に対して付与された名称」である。その意味で各共同体には必ず一戸の根所がある¹⁸。古代マキ部落が血族団体であったことからすれば、この根所は共同体の始祖の家であり、そこからシマ、すなわち村落は広がってきたことになる。この根所としての家は、御嶽のすぐ前方に位置し、御嶽を抱く形態をとっている。そして、その根所につづく分家は根所の前へ、すなわち、御嶽を中心として外へと広がっていくのである。仲松によれば、分家は決して本家の後方に屋敷をかまえてならないのが原則であるとする¹⁹。このことをひとつの典型として図にするならば図 のようになるであろう²⁰。



図

村落創設にあたってその地に最初の居を構えた場所は御嶽に最も近く、すなわち世界の中心に最も近い場所であった。そこから下方へ、あるいは外へと共同体の居住空間は広がっていく。この御嶽を中心とした空間の方向づけは単に空間世界の拡張のみを意味するのではない。御嶽に近ければ近いほど家格が高いとされ、鳥越によれば「屋敷の位置は家格によって決定されているもので、御嶽から遠ざかるほどその家の家格が低い」²¹としているように、社会的な権威構造と平行な関係となっている。

ここで社会的という言葉を用いたが、村落の御嶽との関係を一側面的に見た場合を指すのであり、空間のオリエンテーションと社会的構造が一致するのは

¹⁸鳥越、前掲書、72頁。

¹⁹ 仲松弥秀「琉球弧の信仰」『海と列島文化（第六巻、琉球弧の世界）』小学館、1992年、324頁。

²⁰仲松、同上。

伝統的共同体の中にある宗教的な生の次元からすれば、社会構造と宗教とは不可分の関係にあり、社会構造そのものは宗教的意味世界の表出であり、反映であると理解すべきであろう。というのは先に見てきたように共同体を築いてきた宗教的な人々にとって、世界に住むということは神々の所業に倣って、生きられる意味ある世界を創建すること、すなわち「コスモス化」をなすことであり、社会はこのような宗教的世界像の投影されたものであったからである。たとえば、仲松は、「村の神をあずかる宗家の上位、あるいはその右側に家を建てるべきではない」との古老の言葉を報告し、また旧真壁村で根所などの旧家と丘、すなわち御嶽との間に多くの宅地となりうる余地が充分にあるにもかかわらず畑となっているのみであることに對し、何故宅地にしないのかとの質問に「神や大宗家の上位に子孫が居住するということは不幸を招く」という古老の言を報告している²²。

これらの報告から、我々は共同体における社会的秩序がいかに共同体の宗教的な空間構成と不可分であるかを理解することができる。そしてここで注目すべきことは、御嶽と根所の上に他のものが割り込むことができないということである。御嶽の上方に住居を構えることができないのは、空間の方向づけが御嶽を中心としてなされることからすれば充分理解できるであろう。図に示したように伝統的な共同体にあっては、御嶽を中心として前方に未広がる形で村落の空間世界は構成されているのである。御嶽を中心とした空間が同心円であるならば、どの地点にあってもその世界内の外に出てしまわない限りその位置は、中心との距離が問題となるのみであるが、図で示した中心から広がる空間構成の場合には、その形態は扇型であり、その中心の上に位置することは神の上に位置することになり世界内の秩序を乱してしまうということになる。そしてこのことは別の意味も含む。つまり御嶽の上に位置することは同心円の空間構成でいえば、秩序をもった世界内から外に出てしまうことになるのである。換言すれば、コスモス化された世界から混沌たる世界に身を投げ出すことを意味するのである。

しかし、根所の上方に居を構えることがあってはならないのは何故であろう。

²¹鳥越、前掲書、75頁。

このことは次のように解釈することができるのではないだろうか。御嶽が神々による宇宙の創造を象徴するものであることはこれまでの考察からも明らかである。そして御嶽の近くに住居を打ち建てるという共同体の始祖の行為は、まさに、神々の所業の反復であったと思われる。根所は御嶽と同じように中心となり、その上位に位置することは許されない。住居をある空間に打ち建てる時、あるいは建てた時に、そこが住み得る空間となるために浄化儀礼を行うことは多く見られることであり、それらはすべて世界の創造を意味するのである。島袋源七は『山原の土俗』の中において家屋を新たに建てたときに、神人（カミンチュ）がその家に来て屋根の葺き終えぬ時に、屋根に登ってオモイ（神歌）を歌いつつ廻る例や、家の外を七廻りし、屋内を七廻りしながらオモイを歌う例を、その神歌とともに報告している²³。それらの神歌を見れば明らかであるが、住居は宇宙論的な祭式によって浄化されるのである。この意味において根所の居住する共同体の中核としての家は世界像としての聖所御嶽の写しであるといえる。根所は御嶽と同じく共同体の社会構成の中心軸として、そこから方向づけがなされるのであり、それゆえ、その中心の上方に居を構えることは為されてはならないのだといえよう。エリアーデはこの中心の多重性について次のように述べている。

「コスモスはその領域の範囲がどのようであれ、それは常に完全であることを示す」のであり、国土全体、都市、寺院などの聖域など、これらは皆「世界像」と等しく、そして、「中心が複数あることや、世界のイメージ（像）が段階的に小規模に反復していくことは伝統的社会のひとつの特徴である」²⁴。

根所は御嶽の中心性が投影されたものとして村落構成上の中核となると理解することができる。

根所は共同体の空間構成の中心に位置するとともに、門族の序列にも中心性は表れる。例えば、それは屋号の呼称などに表れている。鳥越はこの例として玉城村中村渠の部落をとりあげて、次のように記す。「島仲門中に属する十二戸の屋号を例示すると以下の如くである。島仲・島仲小・赤嶺・上赤嶺・仲赤嶺・

²² 仲松弥秀『神と村』伝統と現代社、1975年、23頁。

²³ 島袋源七「山原の土俗」『日本民俗誌体系（第一巻、沖縄）』1974年、324-325頁。

²⁴ Eliade, M, *ibid.*, p.43.

東赤嶺・東嶺前・前赤嶺・東前赤嶺・伊森・伊森小・新伊森」²⁵とあり、このうち島仲という屋号の家がこの門属の宗家であるとする。小、前、東、西、新などがつく屋号はその家が分家であることを意味する。

根所の権威が至上のものとして最も明瞭に表れるのは、宗教的な行為が共同体の中でとり行われるときであった。根神は、共同体の祭祀の主導者としてあった。例えば神アサギや神庭などにおいて、祭祀の時に座る座席は御嶽の方向を上席とし、根神（ノ口制度ができてからノ口が加わったと想定される）を上座に旧家の神人（カミンチュ）、主婦、そして未婚女子、一般男子、子供と並ぶ。御嶽の祭祀は根神を主導とすることからも分かるように、女性と結びつく。御嶽の内は男子禁足が厳則であり、祭祀中は御嶽の入り口の所で拝する²⁶。

鳥越の言葉を用いれば「根所は御嶽の神に最も近い血縁者として、御嶽に最も近く屋敷を構えたが、また村落の支配者たる御嶽の神の代弁者として、村落を支配し指導する実権をも掌握した」のであり、「根所は『村の支配所』としての御嶽の具体化・客観化されたもの」であるとした。このことから神の託宣を授ける者と、その神託によって共同体を治める者が必要になり、前者には根所の女子が根神（ニーガミ）として宗教的統括に当たり、後者には根神の兄弟が根人（ニーツチュ）として政治的任にあたったとした²⁷。根神が祭祀を司どり根人が共同体の政治を掌握するという、鳥越のいう「政教の二重主権」がこれである。鳥越は根神と根人の関係はヲナリ神信仰に支えられていたとした。そして、御嶽は共同体の神による「神的支配所」としてあったのに対し、根所は「人的支配所」としてあったとし²⁸、社会的、政治的権威機能を強調した。

確かに社会的側面からすれば、御嶽に最も近く居住し、そこから権威の序列化を反映する形で村落が構成されることは、根所が政治的権威をもち、支配的地位にあることを示すものである。しかし御嶽を中心とした宗教的世界における政治的権威の象徴は一局的なものであり、その全体性からすれば一部分を

²⁵鳥越、同、86頁。

²⁶ ここでなぜ御嶽が女性によって掌握され、女性のみが神人になり得るのか、「ヲナリ神信仰」と御嶽とはどう関係するのかといったことが問題になってくるが、ここでは、女性の豊饒性、大地性、月の象徴あるいは神話的世界における宇宙創造の原理といったものとの関係が考えられる、という程度にとどめておきたい。

²⁷鳥越、前掲書、80頁。

²⁸鳥越、84頁。

示しているに過ぎない。権威はこれまで見てきたように、御嶽すなわち聖なる中心から発する「力」に由来するのである。その「力」は宇宙的な生成への力をあらわし、救済を可能にする力であり、何よりもまず、世界をリアルなものにする力であった。無論、「力」といえば、社会経済的、政治的な力、あるいは軍事的な力というように、さまざまなレベルがあり、諸相がある。これらの「力」はすべて社会的なレベルにおける「力」であるといえる。一方、ここで述べる聖地がもたらす「力」は、社会全体を支える力、換言すれば、世界＝コスモスを支える「力」を意味する。筆者は、これら政治的、経済的な権威や権力を支える「力」は、究極的には宗教的な「力」がもたらす秩序を基底に成立するものとする。御嶽は先に述べたように宇宙的な体系を象徴する世界像であり、根所への定住は神話的な神々の行為を反復するものであった。御嶽 - 根所 - 共同体の繋がりは、コスモスの拡大における、ひとつひとつの段階を示すものであり、各レベルでそのコスモスは常に共同体の中の御嶽を中心にして成立していた。なぜなら、宇宙、すなわち住むことが可能である世界は御嶽を中心になされたからであり、そしてそこから世界は広がっていったからである。その中心は、すでに述べたように、神々と交流が可能になる場であり、故に「力」に満ちており、その中心近くにあるということは、神々に近く生きることを意味する²⁹。権威の序列は中心からのコスモスの拡大の結果生じるものであり、それはひとつの宇宙＝生命的な秩序としてあるのである。このことは共同体の根所以外の構成員がそのような「力」から疎外されていることを意味するものではない。何故なら御嶽を中心とする、住み得る宇宙が織りなす秩序の中にあつてこそ救済は可能になるからである。

このように、御嶽を中心としたマキヨ部落時代に基をおく伝統的な部落は、それ自体が、御嶽 - 根所 - 分家というように御嶽を中心として、その空間世界を拡大させていく小宇宙であった。その小宇宙において世界像としての聖所、御嶽をその範型として、ここでは詳しく論じられなかったが、家屋の構造、家々の配置、道、門中などの序列といった諸々の秩序づけや、空間の方向づけがなされている。そしてこの共同体はプーリ、マユンガナシ、綱引行事、ウンジャ

²⁹Eliade, M., *The Sacred.*, p.40.

ミ、シヌグあるいは他の諸々の祭祀によって聖なるものと御嶽を通して関わる
ことによってその世界を常に更新し、宇宙を新たに創造してきたのである。個々
の共同体は、御嶽を中心とした小宇宙の中に完結するとともに世界軸としての
御嶽を通して、また世界の範型としての御嶽を通して、またその範型の写しで
ある種々の中心的なヒエロファニーによってさらに豊かな意味に満ちた次元へ
と開かれていたのである。

第三節 共同体の御嶽とコスモスの拡大

一 歴史的展開

マキヨ部落の古代部落時代は血縁的共同体であった。それは「ヲナリ神信仰」³⁰を基調とした巫女組織をもっていたと考えられる。血縁的共同体であったマキヨ部落は、歴史的な経過にともなって、他の門中あるいは血縁関係のない氏の移住などにより、単一血族集団から地縁的共同体へと移行していく。それにともなって、血族的な関係のもと成り立っていた共同体の根神を中心とした巫

³⁰ 根所の根神、その分家の神女等の女性巫女と御嶽との関係は重要である。この問題を考えるためには、「ヲナリ神信仰」について少し触れておく必要がある。それは後の琉球王朝の聞得大君を頂点とする、巫女組織の確立を支える根幹をなすものである。

古代琉球語において「ヲナリ」とは姉妹のことを意味する。そして兄弟に対しては「エケリ」という言葉が対応する(伊波普猷『をなり神の島』1、平凡社、1973年、1頁)。一般にヲナリ神信仰とは、姉、妹なりの女性とその兄、弟に対して男性の守護をする神秘的な力をもつ、とする関係である。伊波は「祭政一致時代の琉球では男子は政治に携わり、女子は祭事に携わった」とし、女性の方がその権威という面では上位であったとし、例えば久高島のイザイホーはやはり女性のみによる祭儀であるが、これは恐らく琉球諸島全体で行われていたものであったということにふれ、「彼女らには神秘力があると認められていたのだから、故郷を離れた男子には、ヲナリ神が始終つきまとして自分を守護してくれるという信仰があった」(伊波、同上、4頁)と述べている。このことを示す次のような神歌がある。

国の撫科(なでしな)が
撫が船遣り
和々(なごなご)と
和やけて 走り遣らせ
国の御知人(みちりと)が
御知が船遣り
神は御成り(ヲナリ)神
子ろは美しいえ子
嘉津宇嶽(かつうだけ)取った物
蒲葵嶽取った物

『おもろさうし』(13.189)

(鳥越憲三郎『おもろさうし全訳』第三巻、清文堂、1968年、559 - 560頁)

この歌の意は、「国を治めるものなる故里の撫科(女神官名)の航海だ、静かな状態で穏やかに船を走らせよ、ヲナリ神が守護しているから兄弟ののる船よ、安心して航海せよ」というものである。

女組織は、他の氏族と合流しながらより重層化した族制をもった共同体となっていく。その中で地縁的關係は門族間の婚姻などにより、血縁的關係という要素を強めていく。門族の重層化、複合化によって巫女組織も拡大していったのであるが、このような段階を経てもなお先住門族の巫女は後住門族の巫女よりも権威構造のうえでは優位に立つものであった。なぜならば、この段階においてもやはり祭祀の主導権は根神にあり、その権威構造における中心性は変わってないと思われるからである。前節で述べたコスモスとしての共同体の拡大は、門族組織の複合化等をともなって歴史的に展開していったにもかかわらず、御嶽をその中心とする小宇宙としての構造は、一貫して存続していくのである。

このような諸共同体のあり方は歴史的に新たな段階に進んでいく。その歴史的な共同体の新展開は各地域における按司（あじ）の台頭により始まる。いつごろ琉球諸島に穀類農耕が伝来し、鉄製利器が使用されるようになったかはまだ明確ではないが、穀類農耕文化の始まりはほぼ十世紀前後になって一般に普及したとされている³¹。この十世紀頃の穀類農耕文化の進展は次第に古代的共同体に大きな衝撃を与え、ついには按司やチャラ、ティダ（太陽の意）、世の主などと呼ばれる首長の台頭をもたらす。そして十二世紀頃になると彼らは社会変動の担い手の中核となっていく。そして、これらの首長たちは互いに権力抗争を行い、地域的に統合されていくことになる。十四世紀に入ると諸按司たちの勢力抗争は沖縄本島を三分する大規模なものへと展開した³²。これがよく知られた三山時代である。沖縄本島北部地方には北山、中部地方に中山、南部地方に南山があり、各首長は王と称する按司として地方を統率した。三山は後に尚巴志によって統一（1429）され、統一王朝の出現を見ることになるのである。この歴史的な流れに即して、御嶽について考察を進めていこう。まず按司の台頭してくるグスク時代を見てみたい。

按司と呼ばれる支配者たちは、沖縄本島を中心に各々の地域にグスク（グシク、スク）を築いた。これらグスクを現在、われわれは城塞的遺跡として見ることができるが、小さい規模のものから今帰仁城や首里城のような大規模なものまで様々である。累々と石柱をめぐらした城塞的なものであることを典型的

³¹ 高良倉吉「沖縄史概説 琉球（中世）」『沖縄歴史地図』柏書房、1983年、13頁。

な特徴とし、一般的には按司の居城だとされる。考古学では 16 世紀までをグスク時代とし、狩猟採取経済的な沖縄貝塚時代に続く時代区分とされる³³。すなわち上記の按司時代から三山時代を、あるいは按司時代から琉球王朝の形成の確立期までをグスク時代とする。このグスク時代の歴史的特徴は、城塞的なグスクに代表されるように、政治においては群雄割拠の時代であるとともに、経済においては飛躍的な展開期であるという点にある。すなわち、グスク時代の生産基盤が採取形態から農耕主体となることによって、社会的にも血縁的な集落から地縁的な農耕中心の共同体へと編成が進んでいくことになる。

一般にグスクは按司の居城、すなわち城郭としての性格が強調されていたが、仲松により、グスクの「葬所説」が提示され、種々議論を呼んだ。仲松はその広い踏査調査に基づき、グスクは古代祖先の共同墓所であると主張した³⁴。この主張は、多くのグスクといわれる場所から人骨の認められることを根拠としている³⁵。また、崇元政秀は考古学的見地から A 式グスク（明らかに支配者の居城であったグシク）、B 式グシク（原始社会から古代社会への移行期にみられるグスクで防御のための石垣遺跡が見られるが、その起源と滅亡に関しては文献上でも伝承上でもいまだ明らかではない）、また C 式グスク（グスクとされながらも城郭がなく、墓地、拝所であるグスク）の三つに分類できるとした³⁶。また当真嗣一は、「グスク社会は、すでに階級社会の段階に達していた」のであり、初期のグスクは地域領主たちによって個人的に築城されたとして、「按司居城説」を提示した。

このように、種々の形態をとるグスクであるが、高良倉吉は、一見対立するかに見える居城説、聖域説、集落説は 歴史的展開からすれば稲福上御願跡の発掘調査を踏まえつつ、防御のための城壁の中に聖域 = グスク があるような聖域としてのグスク（B 式）から、城塞的グスクが出現する段階、さらにその後 C 式のグスクが出現する段階へと展開する過程であるとすればそれぞれ矛盾する

³² 同上、14 頁。

³³ 『古代の日本』第 3 巻、九州編、角川書店、1991 年、485 頁。

³⁴ 仲松弥秀「グシク考」『沖縄文化』5、1961 年。

³⁵ 仲松弥秀「古層の村」谷川健一編『わが沖縄四』木耳社、1971 年、31 頁。

³⁶ 崇元政秀「『グシク』についての試論」『琉大史学』創刊号、1968 年、参照。

ものではないとした³⁷。ここでは 考古学的な細かい問題に立ち入ることは控え、我々の中心的な関心である按司・御嶽・グスクの関係について見ていくようにしよう。

我々がここで注意しなければならないのはこのB式のグスクの聖域性である。グスクの語は日本語のシキ、朝鮮語の スキにあたとされる。国分直一によると、「南島から本土を含めてシク、スキを語源にもつ地名を取り出してみると、ちょっとした高いまとまった地形の場所が含まれている」³⁸のであり、また琉球の古語においてシケ、シキはもともと聖所の意味をもち、「グ」は石を意味するものであるから、「岩のシク、あるいはスクというのが本来の意味」³⁹ではないかと示唆した。また鳥越はグスクであるかどうかの手掛かりになるものとして、グスクである場合には必ず御嶽が存在することを指摘する⁴⁰。これらの事実をふまえるとき、グスクは何よりもまず、聖地を意味したと思われる。そこは高い山であり、森であり、岩場であった。聖域としてのグスクはやがて大型城塞グスクとなるが、その原型は聖域としてのグスクであったのであり、野原にあるグスクもやはり、墓所・葬所としての聖なる空間を意味していた。例えば、安里進は、多くのグスクを民俗学の成果を援用し、考古学的見地からグスク時代の集落遺跡を検討した結果、「グスク時代の集落は現代の村落と直接の系譜的關係を持つ。このことは、ほとんどのグスク時代の遺跡が、村落の発生地区とされる草分け家や殿、神アサギ、御嶽、グスクなどの村落にある重要拝所としての場所に形成されている」⁴¹ことからもわかるとしている。グスクはまず、聖地であったのである。

現在、初期のグスクは、そのものが屋敷であったのか判然とはしないが、⁴²安里はこのグスク時代前期のものである 上御願遺跡の調査により「多数の勾玉、玉類、石製護符などの出土や祭祀遺構の存在からは、この世帯共同体において祭祀という営みが重要なウェイトを占めていたこともわかる」とし、「この祭祀

³⁷高良倉吉「沖縄原始社会史研究の諸問題」『沖縄歴史研究』第十号、1973年、参照。

³⁸国分直一「グスク(域)の性格」『沖縄文化論叢』第二巻、民俗編、平凡社、1971年、362頁。

³⁹同上、362頁。

⁴⁰鳥越、前掲書、97頁。

⁴¹安里進「琉球の古代村落」『環中国海の民俗と文化、海洋文化論』、1993年、153頁。

⁴²同上、162 - 163頁。

場と祭祀が祖霊神を祀った上御願とその祭祀に発展していったに違いなく、そこから上御願遺跡の集団が御嶽単位の同祖集団であったことが推定できる」⁴³としている。グスクがその初期において住居そのものであったか、それとも祖先墓などの聖所を意味するものであったか断言できないとしても、少なくとも、グスクには聖所があり、聖なる場所の側に人が住んでいたということははっきりしている。グスクは、前期グスク時代のように、その聖地性を基調としながら城塞グスクへと展開していった（稿末図 参照）。

城塞グスクは、地方の按司の勢力を物語るものであった。首里城、今帰仁城などに代表される城塞グスクは、図 を見てわかるようにグスクの中に、厳密に言えば城域の中に御嶽を抱く形態をとる。このグスクに御嶽を含む形は安里のいうようにグスク前期時代からの定形であったといえる。

ここで想起されるのが、前節で述べたマキヨ部落の御嶽を中心として、その最も近いところに根所が居をかまえ、そこから共同体の空間が方向づけられていく構造である。前期グスク時代のグスクは、マキヨ部落と同様に、御嶽を中心として広がるひとつの空間であったのである。聖地御嶽を世界の中心軸として、そこから方向づけがなされ、コスモスが創り出されるという構造は一貫している。

新たな歴史段階、すなわち農耕や鉄器の使用等による生産技術の革新は、経済体系の大きな転換をもたらし、また広範囲の交易が為されるようになることによって富の集中が起こり、軍事的にも勢力を有する按司の台頭を促すことになる。

鳥越はこのようなグスクの御嶽は、按司が諸村落を統治するために「村落の御嶽とは別個に 特殊な御嶽」⁴⁴として設置したとする。この御嶽は「按司の実権を神的なものたらしめんとする政治的作為の下に創立されたもの」であり、これを「城郭の御嶽」と規定し共同体の御嶽と区別した⁴⁵。彼の論の展開を見てみると、概ね次のようになる。村落共同体につづく歴史的段階である城郭時代に、すなわちグスク時代に入ると共同体において政治的実権を掌握していた

⁴³同上、163 - 164 頁。

⁴⁴鳥越、前掲書、97 頁。

⁴⁵同上、105 頁。

根所の根人に代わって、按司が政治的主導権を握ることになる。そして共同体において宗教的指導権を持っていた根神と政治的権力者であった神人とが政教の二重主権によって村落を支配していたごとく、按司はノ口とともにその二重主権統治を完成させる。そして政治的実権が根人から按司に移ったとき、宗教的実権も根神からノ口に移り、ノ口は先に述べたような共同体の根神を頂点とする巫女組織を、そしてすべての拝所を統率する立場につく。鳥越によるとノ口的主要な役割は「城郭時代に政治的意味を持って新しく発生した城内の御嶽に奉仕することであったが、それとあわせて按司の領土内における各村落の祭祀の指導的地位をも獲得」し、そのため共同体の祭祀指導者であった根神は村落祭祀において、ノ口に対する補助的役割を果たすに過ぎない存在となる⁴⁶。極めて明解な説明であり、根神 - 根人のこの「二重主権」が按司 - ノ口（この場合のノ口という語は、後のノ口制度のノ口とは異なるとする）のそれに移行していくプロセスがよくわかる。宗教的要素を切り捨て、御嶽を社会的支配装置としてとらえるならば、御嶽がいかにその政治的支配システム的手段として重要であったのか理解できる。

とはいえ、いかに御嶽が重要であったか、その機能面は浮かんでくるが、なぜ御嶽がかくも重要であったかは象徴や意味の次元を問わない限り、その回答は見つからないであろう。共同体が按司の諸村落を統率の下においていく過程において、御嶽が重要な役割を果たしたということは一体何を意味するのだろうか。

二 コスモスの拡大

御嶽は任意に人間の手によってその場所が選定されるのではないことはすでに述べた。御嶽となるその場は常に俗的なものとは異なる何かに属している、あるいは参与しているからこそ聖なる場となるのである。たとえば歴史的には前期グスクに属する知念森グスクを歌ったオモロは、次のように、その場がい

⁴⁶同上、103頁。

かに聖なる地であるかを語るなのである⁴⁷。

一、ちゑねんもりくすく、
あまみきよが、
の立て、はちめの、くすく、
又、ちゃくにももりくすく

一、知念森ぐすく、
あまみきよが、
宣て始めのぐすく、
大国森ぐすく。

『おもろさうし』(巻19、31)

一、ちゑねんもりくすく、
かみおれ、
はちめの、くすく、
又、ちゃくにももりくすく、
かみか、
おれはちめのくすく、

一、知念森ぐすく、
神、降り、
始めのぐすく、
又、大国森ぐすく、
神が、
降り始めのぐすく。

『おもろさうし』(巻19、32)

このオモロをうたう神人たちは知念森グスクがいかに神に近い地であるかを歌いあげる。「わが知念森グスクはアマミキヨが祈り始めた聖地であるのだ」と、その場の聖性を語る。アマミキヨは久高島に上陸し、その後玉城百名村の海岸に渡り、子孫が全土に拡がって琉球ができたと伝えられる神治の世界に属する祖先である。神々と祖先が世界を生み、創りだした基点であるゆえに聖地であり、世界の中心なのである。「知念森グスクは神が天から降りた最初の地である」と語るのは、神々による宇宙創生を神歌として歌い上げているのである。このグスクの中にはやはり御嶽があるが、これらの御嶽もマキヨ部落で御嶽が有していた象徴をそのまま有しているといえよう。グスク、御嶽は神々が降り立つ地である故にグスク、御嶽となる。つまりヒエロファニーによって、その空間は聖地となるのである。それでは、城塞、グスク時代に見られるグスクの御嶽はどのような点において共同体の御嶽と異なり、それはどのような意味をもっていたのであろうか。

⁴⁷鳥越『おもろさうし全訳』第4巻、1968年、315 - 317頁。

グスクの御嶽が共同体の御嶽と異なる点を考察する前に、その空間構造の共通点のみをみておきたい。共同体の宗家である根家は、御嶽を背に抱く形でそこから分家が村落の前へと広がっていった。城郭の場合も図（稿末）の示すごとく、御嶽のすぐ側に、正殿、あるいは本丸が位置する。この正殿、本丸は共同体でいえば根所にあたるといえる。図の首里城における建築物は、正殿を基点に東の方へ広がる。すなわち、共同体が御嶽 - 根所 - 分家とその空間を広げていったように御嶽を中心に方向づけがなされているといえる。

村落において、御嶽の上を越えて、すなわち、根所や御嶽を越えて家屋が建てられなかったように首里城においては真王森グスク、首里森グスクのウタキを越えて建造物があるとはならないという空間構成を持っている。また、図における首里城の面積の拡大をこの観点から見れば、御嶽から東の方向にすなわち御嶽を中心として外側に拡大されていることがわかる。また先に上げた安里の指摘のように、初期グスクでは血縁関係のもとに共同体が構成されていたことから、城郭の御嶽を中心とした空間構造はこれまで見て来た共同体のそれと平行な関係にあるといえよう。このことからいえることは、城郭それ自体は御嶽を中心とする完結したコスモスであったということである。城塞グスクは軍事上の理由から石垣を築上したとされるが、空間の持つ象徴論からすれば、城を囲む石垣はコスモスの内側と外側との境としてあるといえる。内側は秩序のある空間であり、外側はその逆となるのである。

共同体の御嶽と、按司の城塞的グスクの御嶽との違いは何であり、それはどのような意味を持っているかについて考えたい。鳥越のいうごとく城郭の御嶽が按司の血族の御嶽であるのは確かである。しかし、彼らは諸共同体の人々とは直接の血縁関係を持たない。にもかかわらず、按司の御嶽が中心となったのは何故か。それは鳥越のいうように「政治的な作為」のもとのみであったことを意味するのではない。按司の台頭はまず、農耕技術の発達、鉄器による生産体系の変化に一つの契機があった。マキヨ部落時代の共同体はそれぞれの御嶽を中心とした完結した宇宙としてあった。そして経済の生産体系の劇的な変化によって共同体の自己完結的コスモスが地域的単位に拡散吸収されていくのである。このことは共同体の小宇宙が崩れるということの意味するのではなく、地縁的なコスモスへと開かれていくことを意味する。そのことにより拡大され

た体系は一つの中心を必要とする。その中心となるのが按司の御嶽であった。

按司の御嶽は新たに世界を創造する中心となる。それは任意になされるのではなく、古代において人々が一所に定住するときにそうであったように、また共同体において御嶽を中心に世界を創建していったがごとく、神々が太初において世界を創出した時のようになされるのである。社会・経済的な変化が契機となって、新たな中心が必要になったと述べたが、それは宗教現象として存在する御嶽が社会・経済的な次元に還元されうるということを意味するのではなく、社会・経済的な変化は、世界が拡散し曖昧になっていく要因であったことを意味する。空間世界をもう一度秩序だて新たな方向づけを可能にするものとして、御嶽が中心となるのである。その中心は聖性の顕現がある場所であるゆえに中心となるのである。

共同体においてあった御嶽 - 根所 - 共同体の関係は、血縁的始祖への連続としてあり、ひとつのコスモスとしてあった。しかし、按司の台頭によってそれは御嶽 - 居城 - 諸共同体の関係へと移行し、血縁的關係から地縁的国土全体としてのコスモスの拡大へと転換したことに、共同体の御嶽と、城郭における御嶽の特徴の違いがあるだろう。しかし、このような違いはあれ、そのコスモスのあり方、構造は、常に連続性を有している事が分かる。このような構造の連続性は、御嶽を世界軸とし、その中心軸を通して聖なる世界と交流することが可能であるからこそ、世界は「形を与えられ、存在するものとなる」ということを示しているといえよう⁴⁸。

このように按司のグスクの御嶽の成立は、宗教学的に見るならば、先にあげた神歌にみられるように神話の時代に為された神々による世界の創造行為を起源的範型とし、それに倣うことによって世界を新たに創造するものであった。具体的には、共同体においてそうであったように、城郭の御嶽を中心として城下の集落が構成されていくことになるのである。

城塞型城郭の最大のものである首里城に、我々はその典型をみることが出来る。首里城はいうまでもなく、琉球王国の形成の完遂を象徴するものであるが、この段階になると御嶽を中心とした構造はその一貫した聖地と空間の関係を保

⁴⁸Paul Wheatley, *ibid.*, p.225-370.

ったまま、按司の城郭における御嶽 - 居城 - 諸共同体という形態から城郭 - 按司 - 城下町という都市の形態へと移行する。この御嶽を中心とした都市空間への世界の拡大は空間の非聖化を意味しない。聖地御嶽を中心とした構造を城郭の中で再現しながら、城下町に対しては、城郭自体が御嶽と同じ中心を象徴するようになるのである。城のまわりは、国々の諸按司たちが取り囲むようにして家を構える。このことは共同体において、御嶽を中心としてその権威構造の秩序が保たれていたように城を中心とした都市の空間構成の中にも権威の秩序がパラレルに映し出されるのである。

第四節 小括

宗教的人間にとって、聖なる中心の近くに居住することは、意味の充溢する空間に自己の身を置くことを意味している。その中心は、聖なるものの現れる場であるゆえリアリティを顕わし、それによって、空間は聖化され居住は可能になる。御嶽はそのような居住を可能にする世界の中心であった。

沖縄の村落共同体の原型は、農耕定住社会ほぼ確立する 10 世紀前後のマキヨ時代の集落である。このマキヨ集落は、御嶽を中心に構成されていた。このマキヨ集落は、古い村落形態や考古史料から類推すれば、村落のオリエンテーションは御嶽を中心としていることがわかる。そして、そのオリエンテーションは、空間のみならず社会秩序や権威構造などの様々なレベルにおよぶものであった。その意味でマキヨ部落時代に基をおく伝統的な村落は、それ自体が御嶽を中心とした小宇宙であった。

御嶽を中心とするオリエンテーションは、歴史的な展開にともなってコスモスをさらに拡大していった。その展開のなかでも、御嶽を中心とした構造はそのまま維持される。マキヨ集落 按司時代（三山時代） 琉球王朝へと展開していく過程において、御嶽の中心の象徴は、そのまま世界像の範型であり続けたのである。たとえば、御嶽 根所 共同体、御嶽 居城 諸共同体、そして城郭 按司 城下町というコスモスの拡大は、常に御嶽の中心の象徴によって支えられていた。

沖縄の宗教的伝統の中心的構造は、このように、御嶽の中心の象徴によって

支えられていたといえる。この御嶽の中心性は、空間の中心軸のみを意味するのではなく、世界のあらゆる局面での方向づけの中心を象徴していたといえる。

この中心構造こそ、世界を世界たらしめるものであったとすれば、その世界の存在と中心は絶えず儀礼によって確認され、リアリティの源泉へと立ちかえらなければならない。いうまでもなくそれは神話的時間を現在に喚起することを意味する。その神話的時間を現前させる儀礼が神歌であった。