

修 士 論 文

琉球の御嶽にみる「至高性」の研究
～現代社会への示唆～

東京大学大学院 新領域創成科学研究科

国際協力学専攻

学籍番号 47-076867

氏名 大泉泰

本論文は、修士（国際協力学）取得要件の一部として、2010年1月21日に提出され、同年2月1日および2日の最終試験に合格したものであることを、証明する。

2010年2月2日

東京大学大学院 新領域創成科学研究科

環境学研究系 国際協力学専攻

主査_____

琉球の御嶽にみる「至高性」の研究 ～現代社会への示唆～
目次

はじめに

第1章 仮説の提示—至高性について—	6
第1節 バタイユの問題意識	6
第2節 生命の活動形態	7
第3節 至高でない領域—道具の使用—	8
第4節 至高性	9
第1項 至高なもの	
第2項 性と死の至高性	
第3項 宗教の至高性	
第5節 仮説の提示	14
第2章 琉球の御嶽にみる「至高性」の研究	16
第1節 琉球の歴史および『おもろさうし』について	17
第1項 琉球の歴史	
第2項 『おもろさうし』概略	
第2節 御嶽と死	20
第1項 「あの世」と「この世」の境界	
第2項 死者の風葬	
第3項 万物の根の国 ニライカナイ	
第4項 「至高性」の視点からの検討	
第5項 まとめ	
第3節 御嶽と宗教	26
第1項 御嶽とニライカナイ	
第2項 ニライカナイの神、太陽神	
第3項 豊穰祈願としての太陽神=至高者	
第4項 「至高性」の視点からの検討	
第5項 まとめ	
第4節 まとめ 御嶽にみる「至高性」	39
第3章 本研究の結論と課題	42
追記： 現代社会への示唆	45

おわりに

参考文献・注



沖縄最北端、辺戸岬の御嶽

(2009年筆者撮影)

はじめに

私が生まれた時
世界は忙しい中を微笑んだ
私は直ちに幸せを知った
別に人に愛されたからでもない
私は只世界の中に生きるすばらしさに気づいたので

やがて死が私を古い秩序にくり入れる
それが帰ることなのだ…

(谷川俊太郎「帰郷」より)

沖縄には御嶽(うたき)という聖域があちらこちらにある。それは神代が鎮まる聖地であり、祖先崇拜の場でもある。もともと沖縄では琉球王国時代以前の昔から各地域共同体に御嶽があり、その多くは村の中の木々に囲まれた森や見晴らしのよい山頂、洞窟、崖の上などにある。たいていの場合、そこには小さな祠や香炉や石が置いてあるだけで他にはこれといったものは何も無い。また、今日ではそのほかにも国際通りのような賑やかな町を歩いていて、ふと歩道の脇から少し外れた所に小さな祠があったり、バスを待つターミナルの中にも御嶽があったりする。こうした昔から人々の暮らしの中に自然に、あたりまえのようにある御嶽の存在から、私は不思議な感覚を抱く。それは小さな祠や香炉や石によって御嶽として創られたその空間がなぜ聖域となりうるのか。つまり特に目立った神々しさを感じさせるような物体がないところに人々はどのような感覚でもって意味を見出し、大切な場所として扱うのか、ということである。

本研究において私は、このような御嶽において、何もないところがなぜ聖域となりうるのかという問いについて、特に琉球の時代に生きた人たちの感覚を焦点に深く掘り下げていくことを試みたい。御嶽のことについての研究はこれまで沖縄内外の多くの研究者によって調べられてきたが、それは御嶽と神との宗教学的な関係についてや、御嶽と琉球の人々の死の感覚についての民俗学的論考、御嶽の空間についての建築学的視点からの論考など様々である。このような中で私は御嶽の場を大切にしたい琉球の人々の感覚を把握するための新たな一つの仮説、あるいは視点として、ジョルジュ・バタイユの「至高性」の概念を提示してみたい。なぜならバタイユの「至高性」の概念とこれ等の既存の御嶽研究の成果、あるいはそのほかの御嶽の前にたたずんだ人々の様子を知る手がかりに多く共鳴する部分があるように思えるからだ。

この仮説の検証の方法としては、主に「至高性」の視点から既存の御嶽研究を捉えなおすことと沖縄最古の神歌集である『おもろさうし』の歌を読むことを試みている。『おもろ

さうし』とは琉球王国時代に「オモロ」と呼ばれる歌を集めて編纂された歌集であり、沖縄の万葉集ともしばしば形容されるものだが、『おもろさうし』の内容の大部分は神や祭りのことを謳った神歌であり、御嶽信仰のことも数多く謳われている。したがって歌に表れている人々の御嶽や神についての感覚を分析していくことで琉球王国時代、御嶽を聖地としていた人たちがどのような感覚で御嶽を捉えていたのかについて明らかになると考えられる。

本論文の構成としては、まず第1章においてバタイユの「至高性」がどのようなものであるのか、そしてそれが御嶽の問題を考える上での仮説としてどのように適切な形で設定しうるのかについて検討することとしたい。ここでは、バタイユが死と宗教に見出していた至高性を御嶽について分析する際の視点として提示する。

そして第2章においては、こうした仮説が御嶽の前の感覚を説明する上でどの程度確からしいものかを検証することとしたい。その際の方法としては、上に述べたように、既存の御嶽についての研究と『おもろさうし』などを主な材料とするのだが、ここでは特にこれ等の材料を、第1章で設定した死と御嶽についての関係、および御嶽信仰を支える宗教性についてのそれぞれの視点から考察していき、その中で人々がどのような感覚で御嶽に接して意味を見出していたのかについて明らかにする。

その後第3章においては本研究のまとめとして、研究の結論と課題について述べることにしたい。

ところで本研究での主題となる、御嶽の不思議な感覚、何も無いところが聖域となる感覚は、決して本土から来た、あるいは現代社会に生きる私たちにとっても全く理解しがたいような異質性ではないようにも思う。むしろなんとなく、御嶽が何もなくても神聖な聖域であることが自分でも納得できるような、親しみを持つことができるような、そういった自分の文化にも通じる同質性の感覚である。このように沖縄の文化が持つ雰囲気や親しみをもつことが出来るというのは、これまでの多くの本土出身の研究者や作家によっても指摘されていて、たとえば、柳田國男や折口信夫は古代の習慣や祭式などを色濃く残す沖縄の文化の中に日本の原郷をみていた。彼らは沖縄をみる時、本土との異質性に問題意識があったのではなく、むしろ同質性の部分をみていたのである。それゆえ、彼らが沖縄や琉球のことについて語る時、それは同時に自分自身のことを語ることにほかならなかったのだろう。これから私が行う本研究も琉球の御嶽信仰に焦点が当てられてはいるが、その動機としてはこの事例を通して私たち自身のことや社会に対する示唆を抽出することにある。そのため最後に追記として、こうした御嶽の研究が我々の生きる現代社会に対してどのような示唆を持ちうるのかについて、私の考えを述べることにしたい。



さいじょう
斎場御嶽の祭壇

(2009年筆者撮影)

琉球王国において最も重要な御嶽とされていた

第1章 仮説の提示—「至高性」について—

本章の目的は、御嶽のような何もないところに人々はどのような感覚でもって意味を見出し、聖域としてきたのかという問いに対する仮説の提示を行うことであり、それは同時に次章において御嶽について考察していく上での理論的な視点を示すことでもある。ここではこうした仮説および視点として、ジョルジュ・バタイユの「至高性」の概念を提示したい。

たいへん大雑把に言えば至高性とはバタイユが、「決して有用性というものによって正当化されることのないようなかたちで諸可能性を享受することは至高なのである。有用性を超えた彼岸こそ至高性の領域である。¹」というように、「～のために」や、「～だから」といったかたちで理由付けされない、行為や存在や関係性それ自体がもつ価値や意味を享受することといえる。そして、それは後にみるように至高な領域の生を生きる人間を、我をも忘れるような世界の森羅万象との連続した感覚に導くものでもある。しかし至高性という概念は、バタイユが性や死や浪費、宗教や芸術などにもそれを見出しているように幅広い領域を含む難解なものであるため、御嶽について考察するための視点として適切なかたちで理解する必要がある。そのためここではバタイユの至高性の概念を細かな部分を省略した形ではあるが可能な限り整理しつつ、御嶽を考察するための仮説・視点として設定したい。

第1節 バタイユの問題意識

そもそもバタイユはどのような動機の下で至高性という概念を追求したのだろうか。バタイユはその生涯を通じて多くの著作を残したが、彼が晩年行った仕事は『普遍経済論の試み』という3部作であった。『至高性』はその3部作の第3巻に位置づけられる（第1巻は『呪われた部分』、第2巻は『エロティシズム』）。この3部作の中でバタイユが試みたのは、太陽光線をその起源として地球上に降り注ぐエネルギーがどのように地球の中で生命活動をはじめとする様々な事象となって流動し、消費されているのかを考察し、その中で人間の活動—性や死、生産と消費、宗教、芸術など—を捉えようとしたのだった。一般的な経済学が人間の活動を様々な財貨やサービスの生産・流通・消費の動きとして捉えるものであるのに対して、バタイユの経済学はこれ等の活動をもっと大きな、地球のあらゆる存在をも含みこんだ規模の視点から捉えるものであったといえる。その意味でバタイユの経済学は「普遍経済論」なのである。バタイユは『呪われた部分』の中で次のように書いている。

生産活動の全体は、それが周りから蒙る、或いはそれが周囲に及ぼす諸変化の中で考察されるべきではないのか？ 言い換えれば、人間の生産と支出の方式を、より広大な全体の内部で研究する必要はないのか？・・・地球上のエネル

ギー活動と結びついた普遍的問題を、我々は提出すべきではなからうか？

(バタイユ『呪われた部分』²⁾)

そしてバタイユはこうした普遍経済論の理論を構築していく中で次のような一つのテーゼを得る。それは地球上のエネルギーは常に太陽から供給され過剰に溢れており、そのために生命活動の本質はそれを消耗しつくすことにある、というものである。このテーゼは植物や動物が生まれ、成長し、繁殖し、そして死ぬといったことから、バタイユが考察した人間の幅広い活動—原始社会のポトラッチや、供犠、戦争、宗教、芸術、労働など—にも及ぶものである。

「至高性」もこうしたエネルギーの消費としての人間活動の一形態に他ならないのであるが、続いて至高性について説明する前に生命による活動の形態と人間による至高でない領域の活動について述べておきたい。

第2節 生命の活動形態

上に述べたようにバタイユの理論によれば、生命が生きるうえでの根本的な問題は太陽を起源とするエネルギーをどのように消費しつくすか、ということなのであるが、人間以外の生命によるエネルギーの消費の仕方は、基本的には普遍的な一つの共通する形態をもつものである。

生命によるこのエネルギー消費の普遍的な原理としてバタイユは次のように説明する。生命が成長するのは、エネルギーが過剰であるからその過剰な部分を消費しようとして成長に当てる。ある生命の成長がそれ以上不可能になった時に、今度は繁殖することによって生命はエネルギーを消費する、そして最後に生命は死を通じてエネルギーを消費する。この中でバタイユは「死こそがありとあらゆる奢侈の中でまさしく最も高くつくものだ³⁾」と述べている。これは死が他の生命の食（成長）や誕生（繁殖）と深く関わっているからであり、つまり個体は自らが成長も繁殖も出来ずエネルギーをこれ以上消費できなくなったときに、死を通じて他の個体のエネルギー消費に寄与しているからだ。たとえば繁殖期の鮭が傷つきながら自らの命を賭して川を上り、産卵を終えた後で力尽きて死んでいく様子は、こうした個体の死が新たな生命の誕生へ深く関わっていることを如実に物語っている。この鮭の例のように地球上の生命活動はその生と性と死の途絶えることのない連鎖の中で太陽から供給されるエネルギーを消費し、蕩尽しつづける過程として理解される。

ところでこうした生命個体間の関係は生命全般を含む普遍の原理であり、当然人間もその中に含まれているはずなのだが（実際人間もこの普遍原理の中にいるものであるが）、バタイユは人間においてはこうした生命にとって普遍的なものであるはずの性や死がタブーとして禁忌されていることに注目し、とりわけそうした禁忌が人類が道具を使用し始めた時期と同時期（20万年前から4万年前）に発生していることを指摘する。つまりこの時期の数十万年の間に、人間は徐々に性と死の禁忌と共に道具の使用を促進することによっ

て他の生命とは本質的に違った存在となったのである。ここで先取りして言えば、バタイユはタブーである性や死へと近づいていくことは至高な領域であり、道具の使用は至高でない領域に位置づけている。では、道具の使用が至高でないというのはどういうことなのだろうか。

第3節 至高でない領域 一 道具の使用一

人間が道具を使い始めたことの重要な意味をバタイユは次のような側面から捉えている。

それは、あらゆる道具が共通に持つ性格というのが、「それ自体が目的ではない」ということだ。人間が道具を使うとき、それが持つ意味はそれらを利用し、積み重ねることによって将来享受するだろう結果に向かっている。たとえばトンカチは釘を打つための道具であるが人間にとってトンカチが意味を持つためには釘を打つという将来の目的がなければならない。釘がないところでトンカチは意味を持たないのである。人間が道具を作り始めたことにバタイユがみるのは、こうしたトンカチのようにあらゆる存在や行為の意味が将来の結果に収束していく可能性を秘めているということであった。つまり道具が、本質的にそれ自体が目的とはならない、将来の何らかの結果があつて初めて意味を持つという特徴を持つ以上、道具が発達すればするほど多くの存在や行為が、それ自体が持つ意味を捨象されて将来の結果に向かう二次的な存在として扱われる可能性を持っているのである。

たとえばイヴァン・イリイチが、彼もまた高度に効率化されすぎた道具や技術が人間と自然との関係のバランスを崩したり、人間が本来持っているはずの能力を貧素なものにしてしまったりするというような議論の中で、産業化が進んだ社会において「私は学びたい」という言いかたが「私は教育を受けたい」と言い換えられると指摘しているのは⁴、こうしたバタイユが人間の道具との関係にみる性質をよく表している例でもあるように思う。「学ぶこと」が将来につくことが出来る仕事や、産業の発展に貢献するなどといった、何らかの将来の目的に向かう手段、あるいは道具として近代的な「教育」となった社会においては、「学ぶこと」それ自体がもつ楽しさや歓びは捨象され、その意味は将来の目的に向かって収斂されていく。同様に働くことが、それ自体の意味を持つ「仕事」から、その目的はひたすらに将来の生産物にある「労働」や「作業」へと、近代化の合理的要請の中で変化していけば、働くことのもつ生の充足ややりがいは喪われてしまう。また自然との関係においては、私たちが自然を「資源」としてみようとするとき、その視線は自然とのかかわりそれ自体から生まれてくる歓びや感動を捨象して、その先にある生産物に向けられている。このように道具の誕生が人間に他の生命との本質的な違いをもたらしたのは、他の生命やものごとをそれ自体としてみるのではなく、将来のためのものとしてみるようになったことにある。

ところでこのことは同時に、人間が他の生命や物事との間に持っていた〈連続性〉を断ちきり、これらを離れた位置から〈事物＝客体〉としてみるようになったことを意味している。これは逆に言えば、人間が他の生命や物事の存在する〈連続性〉から抜け出て不連

続な存在になったということだ。というのは、前節で述べた生命の普遍的な活動形態においては、あらゆる生命の存在同士が不可分な形で結びついていた。ある生命の生死は他の生命の生死と密接に関わりあっており、それらの存在はお互いに連続するものであった。このような〈連続性〉を持ったその状態においては、生命は他の生命や物事と一緒に、世界の中に「水の中に水があるように⁵」同じレベルで内在しているのであり、どちらかが優位でどちらかが劣位にあるような状態ではなく、お互いに深く関係しあいながら存在しているのである。しかし人間が他の生命や物事を道具や手段として取り扱う際には、一度こうした自分と〈連続性〉を持つものごとを自らから引き剥がして、離れた位置から〈事物＝客体〉として捉えなければならない。これはものごとを道具として扱うために、その対象に対して何らかの形で働きかけ、役立てようとしなければならず、それ自体を与えられがままに享受しているだけでは道具として使うことができないからである。

このようなことをバタイユは動物を食べるという行為を使って説明している。とても原始的な時代の人間が魚や獣を狩猟してそのまま食べるような状態を考えると、人間は魚や獣を基本的には与えられるがままに、調理などによって形を変えることなくそのままの状態を食べる。こうした状態においては、魚や獣をはっきりと〈事物化＝客体化〉する必要はなく、それらがあるがままに享受していたらよいのであって、このときには魚や獣の死と人間の生が切り離すことのできないような連続した形で存在している。しかし高度に産業化した社会の人間が、家畜となった牛を牧畜、屠殺、解体、調理などと細分化された一連の作業の積み重ねを通して最終的に牛丼などにして食べるとき、人間は牛を一つの食材として〈事物化＝客体化〉している。なぜなら牛を牛丼のように形を変えるためには、人間はまず牛を〈事物＝客体〉として捉えなければならず、自らと本質的には連続する動物という地位から牛を引き剥がさなければならないからだ。このような状態において私たちはもはや牛を食べているのではなく、牛丼を食べているのであり、そのためにもし仮に牛以外の代替え材料を使っても「牛丼」らしいものを作ることができるのであれば、牛がなくてもなんら困ることはないのである。したがってこの場合牛と人間との関係というのはあくまで牛丼という結果を介して初めて意味を持つのであって、原始的な生活において人間が動物をそのまま食べていた時のそれとは大分違ったものになっている。

このように結局のところ、バタイユが人間が道具を持つことの意味としてみているのは、人間があらゆる存在それ自体との連続した関係性を〈事物化＝客体化〉することによって断絶し、その意味を将来の結果に向かって疎外してしまったこと、そしてそれが同時に、自らを世界のものごとから切り離された不連続な個体として成立させたということである。

第4節 至高性

第1項 至高なもの

端的に言えば、バタイユは上に述べたような結果に収束するような形でない、存在や行為や関係性それ自体が持つ意味を享受する領域のことを至高性と呼んでいる。何かの役に

立つものでないけれど大切なもの、それ自体を他の何事にも左右されずに大切に思える領域を人間はもっている。そしてそれは人間が存在や行為や関係性をそれ自体として捉え、それらとの連続した関係性がある領域でもある。

人間においてはただ生きていくのに必要な部分については、上に述べたような道具の使用・発達によって他の生命と比べれば概ね満たすことが出来たのであり、したがってこうした至高な部分というのは、湯浅博雄が「必要なものを満たす欲求とは本質的に異なる人間的な欲望⁶」というように、必要を超えた部分、すなわちエネルギーの奢侈の領域、あるいは与えられた生の可能性を生きつくす領域ということが出来る。実際、私たちはただ衣食住が満たせばいいのではなくて、様々な、何事にも理由付けされない欲求を持っている。こうした人間だけが持つ有用性や必要性の彼方にある生を生きつくすことをバタイユは至高なもの、奇跡的なもの、聖なるもの、エロティシズムなどと呼んでいる。バタイユはその例として次のようなものを挙げている。

労働者が奮発してワイン代を支払い、飲むというのは、その最も本質的なところから考えると、彼が呑み込むワインのうちに、ある種の味わいという要素、ある奇跡的な要素が混入する事になるからだと私には感じられる。そしてそういう要素がまさに至高性の基底をなしているのである。それはまったくささいなことだ。が、少なくとも一杯のワインはある短い瞬間、自分が世界を自由に取り扱っているという奇跡的な感覚をその労働者に与える。

(バタイユ『至高性』⁷)

奇跡的な要素、われわれの心をうっとりさせさせる要素は、たとえばごく単純にある春の朝、貧相な街の通りの光景を不思議に一変させる太陽の燦然たる輝きにはほかならないということもありえよう（それは最も貧しい者、たとえ不可避免的な必要性に押しつぶされて荒んだ心にされてしまっているような者でも、時として深く感じる事だ）。

(バタイユ『至高性』⁸)

ワインが労働者にとって何かの為に飲むものであったとしたら（明日働く元気を得るため、人との付き合いのためなど）、それは道具と同じような有用性によってはじめて正当化される次元のものである。しかし、ここでバタイユが見出しているのは、そのワインそれ自体の味わいや美味さと労働者が一体になるような瞬間のことであり、そこでは労働者はワインを他の何もののためでもなく、ワインそのものとして捉えている。同様に朝の光と空気の中を歩くときに感じる新鮮な気持ちは、まさしくそうした朝の光や空気それ自体と自分との交歓の中から生まれてくる何にも代えがたい気持ちよさや歓びに他ならないだろう。朝の光を浴びて恍惚に浸ったすぐ後には今日一日の仕事が頭に浮かび、頑張ろうと思

うかもしれないけれども、その頑張ろうと思うぎりぎり手前までの言葉にならない幸せな領域はバタイユの言う至高な生であるといえる。

こうした至高な生というのはものごとを将来の目的のための道具或いは手段として捉え、それらと不連続な存在として生きていた自分を解き放ち、他の生命やものごととの連続性の中に自らを誘う瞬間であるといえる。たとえばある人が何かの目的のために受けていた「教育」の中にとつても面白い要素を発見した瞬間、その人は本来の目的を忘れてしばらくの間「学ぶこと」そのものの楽しさや歓びに浸っているだろう。また、ある人が何かを生産するための日々の単調な「労働」をしている中にも何かしらの楽しさや歓びを発見した場合、その人はその結果である生産物いかに関わらず、目の前にある「仕事」に働く歓びを感じているのではないだろうか。自然との関係においては、それを生計の糧としていけば「資源」として扱っている人たちも、あるとき自然の恵みの中で自らが生かされていることをしみじみと感じるとき、彼らは自然それ自体との連続する関係の中にいることに畏敬の念を抱くのだと思う。

このように至高性—「～のために」といった形で正当化されないそれ自体を享受すること—は本質的に他の生命やものごとと自分との連続性を回復させようとするものである。バタイユはこの至高性を様々なものに見出しているが、次に説明するのは、性と死の至高性と、宗教の至高性についてである。なぜなら、これらの至高性の領域が、特に御嶽の前の人々の感覚を探る上で重要な意味を持つと考えられるからだ。

第2項 性と死の至高性

生命にとって普遍的なものであるはずの性や死が根本的に人間にとって禁止のものであるのは、それが本質的に個人^レの存在を脅かすものであるからだ。上にみたようにものごとをそれ自体として享受せずに将来の結果のためのものとしてみるようになった人間は、他の生命やものごととの連続性が絶たれた不連続な個体として存在せざるを得ない。こうした不連続な個体である私たちにとって、性や死というのは、個体としての私たち自身を破壊してしまう可能性を持つものであるから目を背け、禁じられているのである。しかし、一方でこうした性や死は、本質的には上に生命の普遍的な活動形態としてみたように新しい命や他者の生や存在へとつながっていく連続性を持つ領域そのものでもあり、こうした禁忌を侵し、個としての私たちが融解していくような瞬間に私たちは他の生命やものごとと連続する存在として、それ自体を享受することができるのである。

たとえば性的な絶頂であるオルガスムスとは自己が融解していき、愛する相手との、のっぴきならない連続性の中へお互いに融合していくような現象として位置づけられる。エクスタシーを感じるというけれど、エクスタシーとは本来、魂の脱離、人間が神と合一する忘我の状態である。また、死ぬことはそれ自体問答無用に個体としての私を消滅させるものである。しかし、同時にそれは再び私たちの存在を分解して世界のあらゆる存在の循環の中へと誘っていくものであり、すなわちここで死とは私たちが世界との連続性の中へ

と融解させるようなものであるといえる。このように、自己が融解していき、我をも忘れるような瞬間にこの世界に存在する他者との関係性の中へと「私」は回帰していき、至高な生は立ち表れるのである。

バタイユはこのことを次のようにいっている。

生の根底には、連続から不連続への変化と、不連続から連続への変化とがある。私たちは不連続な存在であって、理解しがたい出来事の中で孤独に死んでゆく個体なのだ。だが他方で私たちは、失われた連続性へのノスタルジーをもっている。私たちは偶然的で滅び行く個体なのだが、しかし自分がこの個性に釘付けにされているという状況が耐えられずにいるのである。私たちは、この滅びゆく個性が少しでも存続して欲しいと不安にかられながら欲しているが、どうじにまた、私たちを広く存在へと結びつける本質的な連続性に対し強迫観念を持ってもいる。・・・最も単純な存在の分化と融合を知らない人であっても、自分が、無数の波に消えてゆく一つの波のようにこの世界の中に存在していない事で苦悩するということはありうるのだ。

(バタイユ『エロティシズム』⁹⁾)

こうした性や死などの現象が、個としての私の消滅とひきかえに世界の連続性の中へと自分を誘ってくれる感覚は御嶽の場にも見出すことが出来る。次章においては特にこうしたバタイユが死に見出している至高性の観点からも御嶽を分析する。

第3項 宗教の至高性

最後にバタイユがみる至高性の一形態としての宗教についてふれておこうと思う。なぜなら宗教と上に述べた死という形をとった至高性が、次章において御嶽のことについて考える際に重要なものとなるからだ。

バタイユは、人間が希求する、それ自体を享受して他者との連続性の中へと誘われるような至高な生が初めに具体的な形となって表れたのが宗教であるという。道具の使用が始まるのと同じ頃にみられる性や死の禁忌というのは宗教性の萌芽であり、具体的な形となって現れるのが各地の原始的宗教の形態である。宗教は道具の使用によって世界と断絶した不連続な存在となった人たちが、世界との連続性を感じ取ることができる機会としての機能を持っている。

たとえば、仏教の〈空〉という概念や禅の思想は、こうしたバタイユが宗教に見出す至高性をよく表している。〈空〉とは、般若心教に「色即是空」とあるように、物質的現象として存在する〈色〉の背景にある無数の存在の関係性を表している。色即是空とは、あらゆる存在は互いに関係しあいつつ変化し、諸行無常なものであるから、現象〈色〉としてはあっても、その本質は、絶対的な実体として捉えることはできない、物事の存在の本質

は無数の関係性の連続〈空〉であるという意味である。しかし、同時に般若心教にはそのすぐ後に「空即是色」という一説もあり、これは色即是空を悟ったとき、すなわちあらゆる物質的現象が、確固とした絶対的なものではなく、他者とのかかわりの中で移り行くものであることを知ったときに、逆にそうした他者とのかかわりや存在の連続性の中に自分が位置づけられることを知り、そこから新たな価値が生まれることを表している。また、禅においては、「山は山でない」といったような禅問答を繰り返すことを通じて「もののはれ」ともいえる、ものごとの本質的な部分へと迫っていく。このことは、バタイユの言う、道具を使う人間が避けられないものごとの〈事物化＝客体化〉（それは山を「山」として捉えているような）を破壊して人々を連続性の中に誘うやり方であるといえる。

このように仏教においてはその教えや理論として、世界との連続性を持った至高な領域の中へと人々を誘う力を持っている。しかし一方で、バタイユによれば宗教がこのような教えや理論ではなく「神」という至高な存在を設定することで人々を至高な経験に導く可能性と力を獲得した場合もある。このことについてはバタイユは次のように述べている。

厳密な意味での聖なるものを追求してゆくこと、つまり身近な世界の彼方で体系的に存在の連続性を追及してゆくこと、これは、本質的に宗教的な性格を持った運動になっている。聖なるエロティシズムは、西洋でなじみのある形態では、神の探求、いや正確には神への愛と一体化しているし、東洋では、かならずしも神という表象を持ち出さずに、似たような探求が行われている。とくに仏教は神という観念なしですませている。

（『エロティシズム』バタイユ¹⁰）

実際のところ、仏教が教えや理論で至高性へ辿り着こうとするやり方はむしろ稀な例であり、西洋的な宗教や、多くの原始的宗教においては、「神」という至高な存在や表象を設定することを通して至高性へと辿り着こうとするのである。後でみていくように、御嶽の聖性を支える琉球の宗教においてもこのことは共通する。

そしてこのような「神」を抱く宗教において、宗教性を伴った指導者や王や司祭などが存在する場合の意味というのは、人々が、生産的な仕事に従事せず、道具などを使ったりもせずに生きる至高者を祭り上げることによって、自分たちと世界との間に連続性を保とうとしているのだといえる。「神を仰ぐ」というのは、世界の連続性の中に存在している至高な存在を仰ぐという意味を持っている。つまり、宗教性を伴った指導者や王や司祭などは、不連続な存在である多くの人々にとっては世界との連続性の中にいるシンボリックな存在なのであり、こうした生産的な仕事に直接関わらず、道具の使用によってものごとを〈事物化＝客体化〉しない至高者が、多くの事物をそれ自体として享受し、至高な領域の生を生きていることを仰ぎ見ることで、人々は自らもそうした至高な生の感覚を少しばかりは感じる事が出来るのである。

湯浅博雄はこうしたバタイユの視点を使って日本の天皇制の分析をしている。第2章においては琉球の場合においても、湯浅が天皇制について分析しているのと同じように琉球の御嶽信仰が分析できるのではないだろうかと考えている。

第5節 仮説の提示

ここまでバタイユの「至高性」の概念を出来る限り整理してきたが、ここで冒頭に提示した本研究のそもそもの問いである「何もないところが何故聖域となりうるのか」という問題に対する一つの仮説を提示したいと思う。

御嶽を神聖な聖域として大切にしたい琉球の人たちは、そこに特に目を引くようなものがなくても、たとえばその場に流れる些細な風や波の音とにおい、日の光や雲の流れ、虫や鳥の動き、雨の日と晴れの日御嶽の表情の変化など、御嶽の場の様々な森羅万象のうつろいを感じ、それらとの関係の中に自分を位置づけることで、自分が生きることと世界が在ることの意味を見つけ、心の豊かさや、生の充足を見出していたのだと考えられる。それは御嶽信仰を支える宗教性とも密接に結びついており、とりわけ森羅万象のそれ自体を享受し、自らの生死がそれらと繋がり合っているという感覚、永劫の生命やものごとの営みの連鎖の中に自らが位置づけられるという感覚、こうしたバタイユが「至高性」と呼ぶような生の領域を御嶽の前に祈った人々は感じていたのではないだろうか。すなわち御嶽は琉球の人々にとって、死と再生をくり返す生命や存在のダイナミズムを感じる場所に他ならなかったのではないだろうか。

バタイユは至高な生を様々な領域に見出しているが、とりわけ彼が重要なものとして扱っているのが、上にも述べたように死と宗教である。次章においては至高性としての死と宗教をキーワードに御嶽についての分析を進めていくこととしたい。



くぬくしたまき
宜野久瀬嶽

東方の海を望む山の中腹の小さな洞窟にある

(2009年筆者撮影)

第2章 琉球の御嶽にみる「至高性」の研究

沖縄の御嶽でつき動かされた感動はまったく異質だ。何度もいうように、何一つ、もの、形としてこちらを圧してくるものはないのだ。清潔で、無条件である。だから逆にこちらから全霊をもって見えない世界によびかける。神聖感は一ひどく身近に、強烈だ。生きている実感、と同時にメタフィジックな感動である。静かな恍惚感としてそれは肌にしみとおる。神は自分のまわりにみちみちている。静寂の中にほとぼしる清冽な生命の、その流れの中にもともにある。あるいは、いま踏んでいく靴の下に、いるかもしれない。ふと私はそんな空想にとらわれていた。

(岡本太郎『沖縄文化論』¹¹⁾)

岡本太郎が感嘆したように、琉球の聖地である御嶽には特に「なにもない」。しかし、ひらひら森の中に蝶が飛んでいたり、ざわざわと風に木々が揺られる音がその場を吹きぬけたり、木漏れ日の光が祭壇の石畳をちらちらとゆらめかせていたり、そこにいると言葉に表すことの難しい、不思議な雰囲気を感じられるようにも思える。御嶽の前に祈った琉球の人々は、おそらくこうした私たちがおぼろげながらも感じる御嶽の不思議な雰囲気をより敏感に、明確に意識し、感じ取っていたはずであり、それゆえこの場所に様々な意味を見出して神聖な場として崇めたのだらう。

こうした琉球の人たちが御嶽の前で感じていた感覚について、前章においてバタイユの至高性という概念を仮説として提示した。そしてとりわけ死と宗教にみられる至高性の感覚が本稿の問いを説明する上で有効ではないかということを示した。したがってここではこの仮説を検証していくことを通じて御嶽の空間を大切にしたい人々の感覚をより具体的に把握することを試みたい。

仮説検証の方法としては、死が御嶽とどのように結びついていて、さらに琉球の人々にとって死はどのような感覚で捉えられていたのかを考察すること(第2節)、また、御嶽信仰を支える宗教的至高者の存在の意味について考察すること(第3節)が中心となる。そしてこれ等の検証のまとめとしてバタイユの至高性の観点から御嶽の前で人々が享受していた感覚について述べる(第4節)。

ただし、これ等の検証を行う前にどうしてもその背景として近代までの琉球の歴史や考察の材料とする『おもろさうし』について触れておくことは必要であると考えられるので、まずはそこから始めることにしたい(第1節)。

第1節 琉球の歴史および『おもろさうし』について

御嶽信仰についてみていくためには、それが琉球の歴史の中で、どのように位置づけられるのか、そして当時の人々の精神的・宗教的な秩序の中でどう考えられてきたのかを示しておかなければならない。本節においては、この中でもまず、琉球の歴史と、次節以降で仮説検証の材料として使う『おもろさうし』についてその概略を述べておく。

第1項 琉球の歴史

そもそも、琉球の人たちがどこからやってきたのか、という問いに対しては大きく、東南アジアから台湾、八重山、宮古諸島等を経て南からやってきたという説と北から九州・奄美諸島を経由してやってきたという二つの説があり、これらについては未だ確かな証拠は見つかっていない。ただしどちらにしても何千年何万年という時をかけて、人々は海を渡りつつ様々な島を経由して琉球の島々へとやってきたのだろうと考えられている。

沖縄本島において一番古いものでは3万2千年前の人骨が発掘されていることなどから鑑みると、そのころから各地域において狩猟・採集を中心とする原始的な生活が始まっていたと考えられる。その後の歴史の経過として一般的に共通して理解されているのは、琉球において農耕による米や麦の栽培、鉄器や文字の使用などが始まったのがおよそ12世紀頃であるということだ。したがって12世紀以前の沖縄は日本本土とは違い、時代区分としては新石器時代或いは貝塚時代として位置づけられる。

12世紀に農耕が始まってからは徐々に各村々の有力者が台頭し、やがて豪族が現れる。沖縄の歴史ではこうした豪族は按司（アジ）と呼ばれ、『おもろさうし』の中にも頻繁に謳われている。次第に地方の小さな按司同士の対立の中からより強い按司が現れ、やがて14世紀頃になると沖縄本島は北部・中部・南部をそれぞれ基点とする北山、中山、南山の三つの按司（三山）が小国家を形成し、拮抗する時代になる（三山時代）。そしてちょうどこの頃に中国では元が滅びて明が成立し、1372年以降には中山の王である察度（アハ）を初めとして、三山の王たちが次々に明に入貢を始める。しかし、最終的に沖縄本島を統一したのはいずれの王でもなく、もともと佐敷（沖縄本島南部）の按司であった尚巴志によって15世紀初めに沖縄本島が統一され、首里を政治の中心とする琉球王国が初めて誕生した（第一尚氏）。

統一国家の誕生によって琉球と明との関係はますます深まり、ひいては朝鮮や東南アジアなどとの交易にもつながっていった。そして尚巴志の死後数十年後に家臣によるクーデタが起こって今度は尚円王が新たに政權を握り（第二尚氏）、1476年に即位したその子の尚真のときに本格的に中央集権的な統治機構を備えた古代国家が誕生したといわれている。この尚真王は琉球史の中では最も有名な王であり、このころの琉球王国は中国、日本、そして東南アジアの交易の中継地点としてもっとも栄えた、古琉球時代では一番華やかな時代であった。しかしその後は、徐々にポルトガル船や中国商人、そして日本本土による外国との貿易が進むにつれて琉球の交易は衰退し、さらに1609年には薩摩の島津藩の侵入を

受け、それ以後毎年薩摩に対して貢租を納めることを了承させられた。

薩摩の侵入後は中国に対して忠誠を誓う独立国家という体裁は保ちつつも、実状は中国との貿易の利益の大部分を薩摩への貢租によって抑えられるという、王国にとっては厳しい時代が19世紀まで続く。そして1871年に明治政府によって、ひとつの県として琉球は近代日本の国家体制の中に組み込まれる。

このように一通りみてきた近代までの琉球の歴史を振り返ってみても本稿で研究対象としている御嶽信仰が具体的にいつごろから始まったのかは明らかではない。はっきりと御嶽信仰がいつごろから始まったのかを示している先行研究は見当たらず、これはおそらく、御嶽信仰が原始の時代から徐々にその萌芽が芽生え、数百年から一千年、あるいはそれ以上の期間にわたる歴史を経る中で、後にみるような信仰を支える一定の形式を伴った精神的秩序が構築されたと考えられるからだろう。ただし、琉球王国の実状を示す最古の資料である『おもろさうし』の中で御嶽やそれに関連する神事などを謳った歌は大体、各地に按司が拮抗し始めた12、13世紀頃から、統一国家としての琉球王国が成立して間もない15、16世紀頃のことを謳っている。また、第一尚氏以降の琉球王国においては祭政一致の神権政治が行われていたことが分かっている。このようなことから、この頃に当時の人々の間で歌集にしたり、政治を行う上での論理にすることが出来るような体系的な御嶽信仰と、それを支える精神的・宗教的秩序が形成されたものだと考えられ、本稿で研究の対象とする御嶽信仰もこの頃の琉球の様子を主に想定している。

第2項 『おもろさうし』概略

『おもろさうし』は全22巻、1554首の「オモロ」と呼ばれる歌から成る琉球最古の歌集である。各巻はそれぞれ主題が分かれており、琉球王国の神話を謳ったものや王国や地方の神事を謳ったもの、航海の様子を謳ったものなど様々である。各巻は琉球王国の下で1532年、1613年、1623年の3度にわたって編纂がなされたものだが、実際に収録されている歌はこの時代に限ったものではなく、古くは12世紀頃に謳われた歌もその中に含まれると考えられている。オモロ歌は大部分がひらがなで書かれており、稀に漢字の表記もみられる。歌の中には現在の沖縄では使われていない方言や古語が混在している上、表記法なども複雑であるために原本の歌そのものをみただけでその内容を理解することは極めて難しい。そのため伊波普猷を初めとする多くの学者が歌に漢字をあてて書かれている内容の読解を試みてきた。

『おもろさうし』の「オモロ」とはもともと琉球や奄美地方の歌謡のことである「ウムイ」を大和言葉風に言い換えたものだといわれている。さらにウムイの語源をたどれば「思い」に辿り着くとされているが、この「思い」とは現代の私たちが考える内面的な思索という意味よりも、神事の際に神に対して祝詞を唱えるといったような意味を持っていた。12世紀頃まで文字が無かったといわれる沖縄においてウムイは共同体の神事などを口伝えで次の世代に伝えていくために必要なものであり、そのためにウムイには繰り返しや対

語、対句などのリズムカルな技法がちりばめられている。『おもろさうし』のオモロ歌もそれが琉球王国によって歌集として編纂されるまでは、人々の間で口伝えによって語り継がれてきたものであると考えられ、そのためにウムイにみられる技法が色濃く残っていて、各歌の中の節につけられている「又」という文字はこうした繰り返し技法のことを指している。

本研究において御嶽の場を大切にしたい人たちの感覚を知る手がかりとして『おもろさうし』を使う理由はいくつかある。一つ目はそれが琉球最古の歌集であり、琉球王国成立以前の時代を知る手がかりとしても最古の文献であること。二つ目は『おもろさうし』が神歌集であること、すなわち謳われている内容が当時の人々の信仰の内容であり彼らがどのようにして世界を捉えていたのか、その精神世界を知る資料として有効であると考えられること。そして三つ目はそれが詩歌であるということである。詩歌という形式は、言語では伝えきれない領域の感覚までもを詩歌を読む私たちに伝えてくれることができる可能性を持っており、御嶽の前の人たちの感覚を知る上で有効なのではないかと考えられる。

次節より、御嶽や琉球の宗教および民俗についての既存研究と『おもろさうし』の歌について分析を行っていくが、これからはしばしば引用するオモロ歌の、そのテキストは外間守善校注『おもろさうし（上）・（下）』岩波文庫を使用している。

第2節 御嶽と死

ここでは第1章において設定した、バタイユが死に見出していた至高性の視点をもとに御嶽の場を大切にしていた人々の感覚の分析を試みたい。以下ではまず第1項において御嶽の場が元々は死者を弔う葬所であったことを述べる。その後第2項において琉球では死者の弔いがどのようにして行われてきたのかについて言及する。第3項においては、死者の魂が行くと信じられていた楽土であるニライカナイのことについて述べる。そして第4項においてこれ等のことがらがバタイユの至高性の視点からどのように考察されるのか検討したい。

第1項「あの世」と「この世」の境目

外間守善は伊江島のニャーティヤーガマという洞窟にある宮寺ノ御嶽の考察から、その御嶽が元々は墳墓であったことを示している¹²。原始時代、海を渡って島に来た人々が最初に洞窟に住みつき、そこで長年にわたって生活を営んでいく中で洞窟の中に死んだ先祖を弔い、洞窟の外に出た後もそこを先祖が眠る場所として大切にしていこううちに御嶽という聖域になったのである。

同じように仲松弥秀も30年以上にわたって御嶽についての調査研究を行った結果、いくつか例外はあるものの、多くの場合に御嶽が元々はその地域の村々の共同葬所であったことを明らかにした¹³。そのため現在でも御嶽から遺骨が発掘されることは珍しくなく、各地域共同体には必ず御嶽があり、二つの集落が合わさって出来たような村には二つの御嶽があったりする。このように外間や仲松が指摘することから、御嶽とは本質的に人々に対して死をイメージさせる「あの世」と「この世」の境界のような場所だといえる。では、こうした御嶽を聖域とする人たちにとって死のイメージとはどのようなものであるのだろうか。

第2項 死者の風葬

現在の沖縄の墓は亀甲墓という中国由来の墓であり、葬法も火葬することが多くなっている。しかし、本来伝統的に琉球の葬法は風葬であり、故人の遺体を地中に埋めずにそのまま雨風にさらしておくものであった。御嶽が墓であり、葬所であったというのはつまり、かつてそこがこうした風葬を行う場であったということだ。

沖縄では死んだ人は神になり、ニライカナイという東の海の果てにあるとされる「あの世」へ行くという信仰が広く信じられている。ニライカナイについては次項において述べるが、仲松は死者がこうした風葬によってニライカナイへ行き、神になるのに何日くらいかかるのかを津堅島や池間島などの現地調査から考察している¹⁴。津堅島では49日、池間島では90日の後に死者は神になると考えられていると仲松は書いているのだが、共通するのは、死者の肉体が風葬によって分解され、骨だけがその場に残るまで大体49日から90日くらいかかるということである。仲松は死者が風葬によって神になっていくという

信仰について次のように書いている。

神は普通不可視のものである。ところが、死んだ当座の人間は未だ肉がついている。肉が付いている間は、魂は未だ肉にしばられ、完全な神には成り切っていない。肉からはずれた後において、すなわち肉体が完全に腐れ去ったときにおいて、初めて完全な神となるとの思想があったようである。

(『神と村』 仲松弥秀¹⁵)

また同じように、琉球における風葬の様子をイメージすることができるものとして、比嘉康夫は久高島において亡くなった人を葬所まで運ぶ際に歌われる葬送歌を記録している。それは次のようなものである。

年が余りました
ティラバンタにきました
干潟は
波が立つ
波の干潟は
煙が立つ
ニルヤリューチュにきて
ハナヤリューチュにきて
金杯をいただこう
銀杯をいただこう

(『日本人の魂の原郷 沖縄久高島』 比嘉康夫¹⁶)

比嘉によればこの歌においてティラバンタとは太陽が沈んでいく陸地の果てという意味で葬所のことを表しており、初めの2節は寿命が来て葬所にきました、という意味である。次の干潟に波が立ち、煙が立つ、と表現しているのは、死者の肉体が徐々に腐敗し分解されていき、やがて溶けて波となり、煙となって飛んでいく様子を表している。ニルヤリューチュ、ハナヤリューチュというのはそうした死者の魂が行く先のニライカナイのことを表していて、そこで神様から金杯銀杯の盃をいただこう、という歌である。

仲松や比嘉の研究から分かるように、風葬という葬法は死者の肉体が雨風や波などにさらされて徐々に分解していくものである。そうして分解された肉体は風に飛ばされ煙に舞い上がり、波にさらわれて徐々に周りの世界へ溶けていく。このようにして死者の魂は「あの世」であるニライカナイへと誘われてゆく。

第3項 万物の根の国 ニライカナイ

それでは死者の魂が行くニライカナイとはどのような場所なのか。折口信夫は次のように記している。

琉球神道で、浄土としているのは、海のあなたの楽土、儀来河内（ニライカナイ）である。そしてその主宰神の名は、あがるい大神という。・・・昔の書物や伝承などから、楽土は、神と選ばれた人とが住む所とせられたようである。六月の麦の禾が出るころ、蚤の群が麦の穂に乗って儀来河内からやってくると考えられている。これは、琉球地方では蚤の害が甚だしいため、それが出てくるのを恐れるからである。儀来河内は、善いところであると同時に悪い所、すなわち、楽土と地獄と一つ場所であると考え、神鬼共存を信じたのである。

（折口信夫「琉球の宗教」¹⁷）

折口が指摘するように、ニライカナイとは幸福と不幸のどちらもが由来する、万物のもととなるような国である。また、外間守善も『おもろさうし』などの南島の歌謡を研究していく中でニライカナイの語源について調べ、「ニ」「ラ」「イ」という語がそれぞれ「根」「所」「方」という語から来ており、すなわちニライカナイとは万物の根になり、基となる場所、世界が発生する中心といった意味を持つことを指摘している（外間は「カナイ」については伊波普猷にならって意味のない後付語であるとしている）¹⁸。

幸福の楽土としてのニライカナイのイメージは、たとえば柳田國男が「海神宮考」の中で「宝海峡以南の島々においては、我々のいわゆる竜宮を、一般にニルヤ、またはそれと近い語をもって呼んでいた」と記しているように、日本全土に広くある竜宮城の民間説話に求めることができる¹⁹。日本各地に今でも「浦島太郎」等の海底にある竜宮城伝説は残っていて、それは各地によって細かな部分が様々に違っているものであるが、共通するのはそこを訪れることができるのが一部の人々に許された特権であり、そこに非凡の幸福を得ることが出来るということである。つまり、ニライカナイとはここでは幸福に満ち溢れた楽土というイメージである。

一方でニライカナイにはこのような人間にとって幸せなものばかりがある訳ではない。死者が行く国ということから、それは海底の暗い世界のイメージも必然的に持っており、たとえば折口信夫はニライカナイが『古事記』にもある「常世の国（絶対の暗闇の国）」に近いものであることを指摘している²⁰。また上の文章で折口が若干触れている「蚤の群がニライカナイからやってくる」ということにも関連するが、仲松は琉球において人間に災害をもたらす悪病や害虫や鼠などはニライカナイからやってくると考えられていて、それらが発生した際には「もとの国へ帰れ、ニライカナイへ行け」と海に向かって唱えて追い払う儀式があることを述べている²¹。

これ等の例をみても分かるように、ニライカナイとは幸福と不幸の万物の全てが由来す

る場所と考えられている。

ところで上に引用した折口の文章にもあるように、ニライカナイで最も重要な神は「あがるいの大主」とされている。あがるいの大主とは、『おもろさうし』にも頻繁に出てくる神の名で、それは東方の大主、すなわち太陽のことを表しており「てだ」とも呼ばれる。琉球では太陽が昇ってくる東の水平線上の場所を「てだが穴」といい、太陽が海の底から上がってくる穴が遥か東の彼方にあると考えられていた。したがってこのようなことから考えると、東の方角の遥か彼方の楽土であるニライカナイとは、この太陽が出てくる穴の下にあると考えられる。それゆえこうした朝の太陽、あがるいの大主が昇ってくる東方に感じるニライカナイは人々にとって生の源であり再生のイメージも持っている（このことについては次節においてもう少し詳しく述べることにしたい）。

一方でこうした生のイメージの反対として死のイメージは太陽が沈む西の方角にある。各村の地理的な条件によって左右されるが、基本的にはこうした西の方角を向かって太陽が沈む夕暮れ時や宵時には仲松や比嘉が指摘したような悪病や害虫払いの行事や死者供養が行われる。またこのようにして西に弔われた死者や、追い払われた害虫が東の彼方にあるとされるニライカナイへ行くその過程は、そのまま琉球の人々が毎日見ている太陽が沈み、また昇ってくる様子に重ね合わせられている。すなわち、西の海の彼方へ沈んでいく死者の魂は、地底を通過して東の方角にあるニライカナイへ行くと考えられていた。

以上簡単にみてきたように、ニライカナイとは人間にとって善いものも悪いものも含んだ全ての万物の起源であり、どうじに死んだ魂が行く先でもある世界の秩序の源でもあり、したがって全ての生命や存在の生と死の循環の中心地といえる「根の国」と考えられていたことが分かる。

第4項 至高性の視点からの検討

前章でみたようにバタイユは死に至高な領域、不連続な個人が否応なしに融解させられて世界の連続性へと誘われるような領域を見出していた。ここではこうしたバタイユが至高性を見出していた死の視点から上に記述した御嶽と死の関係について検討することとしたい。

上の第2項および第3項でみてきたように、琉球の死のイメージはバタイユが死に見出している至高性のイメージと大きく重なっているように思う。まず、第2項でみたような風葬によって死者の肉体が分解されて、周りの海や風などへと溶けていくイメージは私たちの個体が世界の中へと融解していくことを如実に表している。バタイユが「死は存在の連続性を露に示す²²」というように、「私」をもった不連続な個体であるはずの人間が、風に吹かれ雨水に解かされ、波の彼方へと消えていく風葬の様子はすべて、死者の存在が世界の存在の連鎖の中に還っていくような過程に違いない。また、そうして死者の魂が導かれていく先は、万物の根の国であり、根源地であるニライカナイである。そこでは死んだ人間の魂は、恵みの雨や風、豊穰をもたらす麦や、あるいは人々の邪魔をする虫や鼠など

と同じ場所に同じレベルで存在するのである。そしてその魂はやがて東から昇ってくる太陽のようにこの世界へと何らかの形でふたたび再生してくる。

すなわちバタイユが死に見出しているのと全く同じに、琉球においても死者が神になるというのは、こうした万物との連続性の中に魂が誘われること、あるいは万物の存在へと個が融解して和合していくことを暗示している。それゆえに先祖の風葬を行う御嶽の場というのはおのずからこうした、死のイメージが持つ、個を超越した存在への融合としての至高性をそこに佇む人たちに感じさせる場所なのではないだろうか。実際に、このことを如実に表しているように考えられる御嶽の前での神事を謳った歌が『おもろさうし』にはある。

一西嶽の 桜が 咲く様に
君し 撓て なよら
又東嶽に 群咲きやり 咲く様に
君 撓て なよら
又嶽加那志 綾日傘 差しよわちへ
又杜加那志 車傘 差しよわちへ

(第14巻、989)

(意) 西嶽の桜が咲くように、君し神女は調和し、撓って踊ろう。東嶽に桜が群れ咲きに咲くように、君神女は調和し撓って踊ろう。嶽加那志様、杜加那志様は美しい日傘を差し給いて踊るのだ。

上の歌において、西嶽・東嶽とは御嶽のこと、「君、君し」とは神事を司る神女のことである。「嶽加那志・杜加那志」とは御嶽の神様のことを意味し、すなわちそれは風葬によって神になった先祖神のことと考えられる。「撓う」というのはたとえば「しなやか」だとか「竹がしなる」といったように、周囲と和合する、融け合うといったイメージを持つ言葉である。

実際の祭祀の際には神女が神に成り代わって踊るということであるから、この歌の中で神女が撓っているのは嶽加那志と杜加那志の先祖神である。また、「綾日傘」とは美しい日傘のことであり、花が咲いた桜の木を遠くから眺めて「綾日傘のようだ」と形容したりする。「車傘」とは綾日傘の対語であるからこれも美しい日傘のことであろう。この歌の中では、神女が日傘を差しして踊りながら徐々に御嶽の先祖神と和合し調和していく様子を、桜が御嶽の空間に溶け込んでいる様子と対比させながら描いている。ここで、御嶽と桜と神と神女が「撓い」、調和している。

この歌に表れている様子は、バタイユが死や宗教の中に見出している至高性に他ならないのではないかと思う。湯浅博雄はバタイユの宗教についての理論について解説する中で、次のように述べているので、それに従って分析してみたい。

おそらくバタイユにとって宗教の奥底深くまで切り込んだ視角を手にするためには、彼が逆説的にも〈内的〉と呼んだ、特異な〈外〉の経験をかい潜ることが必要であったのだ。その経験はいわば〈私が死に近づいてゆく〉経験、〈私が私として留まることのありえない〉経験であり、それにもなつて安定した主体の定立性、個人的〈自我〉の統一性という信念が、根底から問い直される経験であったことは確かだと思われる。

(「意識の経験・宗教性・エコノミー」湯浅博雄²³)

湯浅のこの文章にそつて上の歌に謳われている様子を分析しようとするならば、まず、神女は普段は人間であり、「私」を持った、世界とは不連続な個人として生きている。このことは第1章でみてきたように人間であるからには不可避のことである。この不連続な存在としての、すなわち「神女」になる以前の個人としての人間にとって〈外〉の経験とは、自らが普段は感じることのできない、自然や世界との連続性を持った神が誘われる、ニライカナイのような場所の経験であり、それはバタイユにとっては万物が連続する世界の内側を知る〈内的〉経験である。また神女が撓い、和合する嶽加那志・杜加那志というのは死者の霊魂が神格化したものであるから、彼女が御嶽の場で踊るうちに辿り着くのは〈死に近づいていく経験〉であり、人間としての我をも忘れて神と和合する、〈私が私として留まることのありえない〉忘我のエクスタシーを感じる状態である。そしてそれは同時に御嶽の場にある桜の木などの森羅万象と、そこに弔われた死者たちと連続した至高な領域に入っていく経験でもある。

このように考えていくと御嶽の場というのは、本質的に死をイメージさせる場所であると同時に、その死の感覚を通じて世界の森羅万象を享受しそれらとの連続性の中へと人々を誘う場所であると言えるのではないだろうか。

第5項 まとめ

以上のようにここでは、御嶽と死がどのように関わっているのか、御嶽を聖域とする人々にとって死とはどのようなものとして捉えられているのか、そしてそうした死をイメージさせる御嶽において祈り、佇むことが、バタイユの至高性の観点からどのように捉えられるのかについて考察してきた。次節においては、バタイユが宗教に見出していた至高性の視点から御嶽信仰について考察してみることとしたい。

第3節 御嶽と宗教

前節においては、御嶽の場所を死のイメージから捉え、バタイユが死に見出している至高性の観点からそのことを考察してきた。本節においては、今度は御嶽を支える宗教性について、バタイユが宗教に見出している至高性の観点から考察することを試みたい。具体的には、祭政一致の神権政治が行われていた琉球において御嶽信仰の宗教性を支える王や地方の豪族である按司などの至高者が存在する意味について考える。

以下では、まず第1項において、御嶽がニライカナイを想起させる場所であることを示す。そして次に第2項において、そうしたニライカナイの主宰神である太陽神が、琉球の人々の間で生命力を持った再生のイメージを持つと同時に、人々に霊力を与えるものとして捉えられ、さらにはこうした生命力や霊力に溢れた太陽神が多くの場合に王や按司などと同一視されていたことを示す。その後、第3項において琉球における王や按司と太陽との同一視が、今までの研究では主にどのように理解されてきたのかをみる。そして、第4項においてこうした従来の見方とは違った視点として、バタイユが宗教に見出した至高性の観点から、王や按司と太陽が同一視されていたことの意味を探る。

琉球の御嶽信仰を支える宗教的秩序の柱ともいえる王や按司が太陽と同一視されていたことの意味を探る中で、御嶽の空間に対して琉球の人々が感じていた生の感覚もわかるのではないだろうか。

第1項 御嶽とニライカナイ

前節において御嶽とは、多くの場合に、基本的にはそこで亡くなった先祖神を祀っていると述べた。しかし、御嶽で弔われた先祖の靈魂はその後に楽土であるニライカナイへと向かうため、御嶽の場はそうした死者の靈魂を通じて人々にとってニライカナイを意識させる場としての意味を持っている。それは琉球の宗教に「御通し」という遥拝方法があることから想像することができる。

御通しとはある物や場所、あるいは神と同一になる神女などを通じて実際には直接行くことが出来ない、あるいは行くことが困難な聖地を拝むことである。御通しの例としては、たとえば、何らかの理由で村を移った人々が故郷の村の御嶽を参ることができない状況の中で、新たな土地に設けた香炉や拝所を通じて故郷の御嶽を遥拝することがあったり、あるいは浦添や首里に居城を構えた琉球の王たちが沖縄島から東に望む久高島を通じてニライカナイを遥拝したりしていた。このようにして聖地を拝む方法が「御通し」である。

このような御通しという遥拝方法があることの意味というのは、多くの御嶽において、たとえそれが西側の海に面した地域や森の中など、直接にニライカナイがあるとされる東方の海を見渡すことができない場所にあったとしても、御通しによって御嶽を拝むことを通じて、人々の意識を死者の魂が行ったニライカナイにまで導くことにあったのだと考えられる。また、このことに関連するものとしては折口信夫が次のように書いている。

琉球の神道の根本の観念は、遥拝というところにある。至上人のいる楽土を遥拝する思想が、人に移り香炉に移って今も行われている。御嶽拝所はその出発点において、やはり遥拝の思想から出ていることが考えられる。海岸あるいは、島の村々では、その村から離れた海上の小島をば、神の居る処として遥拝する。もっとも有名なのは、島尻における久高島、国頭における今帰仁のおとほし（御通し）であるが、この類は、数え切れないほどある。私はこの形が、おとほしのもっとも古いものであろうと考える。

（「琉球の宗教」折口信夫²⁴）※下線部筆者

もっとも、仲松弥秀の指摘によれば、数は多くないが御嶽の中には先祖神ではなくニライカナイ神そのものを直接に祀っているところもある²⁵。たとえば次に示すオモロ歌に「てだが穴のみづ嶽（ニライカナイの神である太陽が昇ってくる場所を望むみづ嶽）」として謳われている与那原町にある三津武御嶽などはその例であると考えられる。

はつにしやが節
一^{あがろい}東方のみづ嶽
みづ嶽わ 見^{めよ}居り
真強くあれ ころころ
又てだが穴のみづ嶽

（第13巻 897）

（意）東方のみづ嶽、てだが穴のみづ嶽。みづ嶽は見えているよ。男たち、心を強く持ってください。

はつにしやが節
一^{あがろい}東方のみづ嶽
みづ嶽わ 見^{めよ}居り
あれ みるろ のろのろ
肝^{あれ} 強^{ちよ}く 持ちよわれ
又てだが穴のみづ嶽
みづ嶽わ 見^{めよ}居り

（第13巻 897）

（意）東方のみづ嶽、てだが穴のみづ嶽。みづ嶽は見えているよ。神女たち、あれ、見るよ、心を強く持ち給え。

この二つの歌においては、東方の海を見晴らす三津武御嶽が、「てだが穴のみづ嶽」としてニライカナイを想起させる場所として描かれている。

このように琉球の人々にとって御嶽の場とは、とても多くの場合に直接的にしろ、間接的にしろニライカナイを意識し、重ね合わせる場であった。そしてこうしたニライカナイが本来的にもつ再生のイメージによって御嶽は元々葬所であるにもかかわらず生命力を感じさせる力も持っているのである。次項では、このようなニライカナイの神である太陽神のことについて、とりわけそれがもつ生命力と再生のイメージと、さらに太陽神が王や按司と同一視されていたことについて詳しくみていくことにしたい。

第2項 ニライカナイの神、太陽神

前節にもみたようにニライカナイとは、東方の海の彼方にある楽土のことである。そしてそこにいる主宰神は^{あがるい}東方の大主と呼ばれる太陽である。したがって、御嶽から御通しなどによってニライカナイを拝むことというのは、東から昇ってくる太陽神を拝む、あるいは遥拝するということととても深く関わっていた。ではこのニライカナイの主宰神である太陽神のことを琉球の人々はどのように捉えていたのだろうか。

昔から沖縄には「上がる太陽どう拝むどう下り太陽や拝まぬ」という諺があり、これは東に上ってくる朝日は拝んでも、西に沈む夕日は拝まない、という意味である。この諺はしばしば、たとえば伊波普猷等によって、日本や中国、アメリカなどの大国の間に挟まれて生きていかなければならなかった沖縄の人たちの、力を持つ国や権力者に迎合しようという事大主義の精神を表すものとして否定的に引用されてきた²⁶。しかしこの諺は元々、昇ってくる太陽に生命力を感じ、沈む太陽には死の予兆を感じていた琉球の人たちの精神的世界の表れなのではないかとみることも出来る。当然、当時の人たちは沈んだ太陽が地底を潜り抜け、東のニライカナイを経て、てだが穴から出てくるという万物の生と死の循環のダイナミズムを意識し、感じ取っていたことは違いないだろうけれども、そのような人たちでさえ、やはり死は恐ろしいもの、バタイユ的に言えば個を破壊する禁忌であったことは違いない。それゆえにこのような人たちにとって、「上がる太陽どう拝むどう下り太陽や拝まぬ」というのは自然なことであつたに違いないだろう。

このことについて比嘉実²⁷は次のように書いている。

生命力あふれるものを見ることはその生命力を得ることであり、衰亡していくものをながめることは、自らの生を衰亡させることにつながるという意識である。生と死を繰り返す太陽の日常的な運動を基点として、「太陽の穴」から出現した太陽を、すべての存在を活性化する根源的なパワーを持つもの、逆に、しなえていく夕日の光の衰えを、死を象徴するものとして認識するオモロ人の特徴的な思惟方法があつたようだ。

(『古琉球の思想』比嘉実²⁷)

また、このように琉球の人々が朝日を崇め、夕日を嫌っていたことを示すように、『おもろさうし』に収録されている 1554 首あるオモロの中でも太陽が沈む様子や夕日のことを謳った歌はない。逆にそこには下に例を挙げるような、琉球の人たちが東から新たに昇ってくる太陽に生命力を感じていたことがわかる歌が多くある。当時の人々が太陽をどのようにみていたのかを知ることが出来る歌なので、ここでいくつかみてみたい。

きゝみあぐむが節
一^{あがるい}東方の大主
明けまもどろ 見れば
へにの鳥の舞やへ ^{みもん}見物
又てだが穴の大主

(第13巻 825)

(意) 東方の大主、太陽神が上ってくるよ。明け方の美しい様子を見てみると、まるで紅の鳥が舞っているようだ。てだの穴から大主が上ってくるよ。

一^{あがるい}東方の大主
明けまもどろ 立てば
^{とほし}十走り ^{やはし}八走り
押し開けわちへ
^{みもん}見物 清らや
又てだが穴の
明けもどろ 立てば

(第13巻 830)

(意) 東方の、てだが穴が明け方に輝き始めると、沢山の走り戸が開いていくように世が明るくなっていく。その荘厳な美しさがとても見事なことだ。

はつにしやが節
一^{とよぬし}地天鳴響む大主
^{ちう}清らの花の
咲い渡る ^{みもん}見物
又^{とよぬし}天地鳴響む大主

(第13巻 834)

(意) 天地に鳴り轟くように大主があがってくる。東天に美しい花が咲き渡っていき見事である。

うちいではあがるゑとの節

一天に鳴響む大主
明けもどろの花の
咲い渡り
あれよ 見れよ
清らやよ
又地天鳴響む大主
明けもどろの花の

(第13巻 851)

(意) 天地に鳴り轟くように大主が上がってくる時、明けもどろの花が一带に咲き渡る。あれ、見ろよ、なんと美しいことだろうか。

まず、一つ目に挙げた歌では、東から朝日が昇ってくるその瞬間に、太陽の光が海の果てでぐるぐるとゆらめきながら輝いている様子を鳥が舞うように例えている。仲原善忠の解釈によれば、ここで「へにの鳥」とは中国から由来した空想上の瑞鳥である鳳凰のことであり、鳳凰は七色の尾を持つ不死鳥ともいわれている。実際に、比嘉実によれば琉球王国時代の漆器や彫刻や絵画などにはそのデザインとして日輪双鳳雲文という、太陽の周りにたなびく雲の中を2羽の鳳凰が舞っている様子をかたどったものが多くあるが²⁸、この歌が謳っているのは、こうした日輪双鳳雲文のイメージであると考えられる。

次の二つ目の歌は、太陽が昇って世界が徐々に明るくなっていく様子をちょうど走り戸がどんどんと開いていく様子に重ね合わせている。太陽神が世界の走り戸を開き、光を与え、そこから全ての生命や存在の新たな活動が始まっていくことを謳っている。

三つ目と四つ目の歌は、共に太陽が上がってきて、東の空と海が輝き出す様子を花が咲くことに例えている。このように太陽を花が開花することに比喻して表現する背景には、朝方から温かくなるにつれて開花するデイゴやハイビスカスなどの沖縄の多様な花々の存在があったのだろうとも考えられる。また、太陽が昇る様子を「鳴響む」、すなわち「轟く」、「鳴り響く」といった力強い表現で表していることから、太陽・朝日に対して当時の人々が感じていた生命力をうかがい知ることが出来る。

ここに挙げたオモロ歌が示しているように、琉球の人々にとって東の彼方のニライカナイから昇ってくる太陽は生命力に溢れた再生のイメージの象徴であり、太陽がニライカナイから昇ってくるように新たな命や豊穡をもたらす雨風などがやってくると考えていた。また、このような考え方の当然の成り行きとして、人々はニライカナイから昇る生命力に満ち溢れた太陽神からセズと呼ばれる霊力を自らも得ることが出来ると感じていた。そのことはたとえば次の歌の中に表れている。すこし長い歌ではあるが、次頁にそのまま引用したい。

一にるや鳴響む大主
かなや鳴響む若主
にるやせぢ みおやせ
又大島 襲う 按司襲い
大郡 襲う 按司襲い
又寄り満ちへは やぬて
せぢ寄せは やぬて
又大君は いきよて
精高子は 手摩て
又京の内の もちよろ
もちろ内の もちよろ
又誇るてゝ 実に あり
そこるてゝ だに あり
又赤口が 撥ねて
ぜるまゝが 撥ねて
又にるぎやめ 通ちて
にるぎやめ 通ちて
又あまにこの うらやて
けさにこの 聞ゑて
又にるや吉日 取りよわちへ
かなや吉日 取りよわちへ

又首里杜 うち歩で
真玉杜 うち歩で
又金の御内 真庭に
雲子御内 真庭に
又綾小浜 やびちへ
しつこ浜 やびちへ
又三庫裡 させわちへ
三庭あしやげ させわちへ
又肝が内の 生まれて
御肝内の 勝れて
又英祖にや真末按司襲い
てだが末按司襲い
又にるやせぢ有らぎやめ
かなやせぢ有らぎやめ
又首里杜 栄い
真玉杜 栄い
又大主す 守れ
若主す 守れ

(第1巻 40)

(意) ニルヤ・カナヤの名高い神よ。国王様にニルヤの靈力を奉れ。この立派な国を治め給う国王様が、貢物が集まる台所を造って、靈力豊かな神女である大君をお招きし、お祈りをすると、聖域の京の内のきらめいて美しく、実に誇らしく喜ばしくあることよ。火の神が撥ねてニルヤ・カナヤにまでそのことを伝えると、祖先神であるアマニコ・ケサニコ様が心を動かして、ニルヤ・カナヤの吉日をお選びになり、首里杜・真玉杜に歩をお勧めになり、玉城内の輝かしき神庭に、綾小浜に出現し給いて、三庫裡、三庭あしやげでの祈願をさせ給う。そうしたために国王様の御心中はなんと優れたことよ。太陽神の子孫、英祖王の末裔たる国王様は、似るやカナヤの靈力ある限り、首里杜、真玉杜で栄え、ニルヤ・カナヤの主こそ国王様を守護したまえ。

この歌においては「寄り満・せぢ寄せ(台所)」、「京の内・もちろ内(首里城内)」、「首里杜・真玉杜(首里城内の御嶽)」、「金の御内・雲子御内(首里城内の美称)」、「三庫裡 三庭あしやげ(首里城内の聖域)」など、首里城の中の様々な場所が謳われていることから、

首里城内の建造物の落成を祝福した歌だといわれている。王国最高の神女である大君が祈り、城内の火の神である「赤口・ぜるま」を遣わせてニライカナイ神を呼び出すと、アマニコ・ケサニコ神（ニライカナイ神の別称）が首里城にまでやってきて、王国内が輝かしくきらめいて、国王も神から幸せや豊穡をもたらすセヂ（霊力）を授かり、国が栄えるといった歌である。この歌に表れているように、ニライカナイ神（太陽神）を拝むということは、その神が自分の所までやってきて、幸せをもたらすセヂと呼ばれる霊力を与えてくれると考えてられていたことがわかる。

そしてこうした生命力と再生のイメージに溢れた太陽神によって霊力を与えられた国王や地方の豪族である按司は、次第にそれら自身が太陽神と重ね合わせられ、宗教的な指導者として成立する。つまり、国王や按司が太陽神と同一視されるような信仰の形態が成立するのである。

たとえば、『おもろさうし』における次の歌はこのことを如実に表している。

一首里のてだと
天に 照る てだと
まぢゆに ちよわれ
又^{みかな}御愛してだと
天に 照る てだと
又てだ^{いちろうく}一郎子と
天に 照る てだと
又てだ^{はちろうく}八郎子と
天に 照る てだと

（第5巻 212）

（意）首里の敬愛する国王様と、天に照っている太陽神と、心をひとつにしてましませ。てだ一郎子とてだ八郎子と、心をひとつにしてましませ。

この歌においては、首里の王が「てだ（太陽）」と表現されていて、「てだ一郎子」「てだ八郎子」というのも双方共に首里の王のことを表している（外間守善によれば「郎」と名付くひとは按司または国王などの貴人を指す²⁹）。そしてさらに、こうした王が天に輝く太陽と心をひとつにして存在している、と謳っている。

ここまで、第1項からみてきたことを整理すると、琉球の人々にとって御嶽の場とは、御通しなどによって拝むことで生命力や再生の象徴であるニライカナイへと自らの精神を導く場であり、同時にニライカナイから上ってくる太陽神から生命力や豊穡をもたらす霊力を得る場所であったことがわかる。そしてそうした信仰の中から次第に御嶽の信仰を支える宗教的な指導者として、国王や地域の按司がニライカナイ神と同一視されるような精

神的秩序が生まれたのだと考えられる。

以上のことを踏まえて私が次に示そうと思うのは、おそらくこうしたニライカナイからの生命力や霊力を感じるという御嶽信仰の意味が、人々にとってその宗教性を代表するような王や按司など至高者の存在によって、より強く感じられることがあったのだろうということである。つまり至高者が太陽神と重ねられることの意味として、人々が至高者を通じて、ニライカナイの生命力や霊力にいつそう近づくことが出来たのではないかということを示したい。

このために、以下にはまず王や按司などが太陽神と重ね合わせられていたことについて従来一般的に言われてきた、豊穰祈願としての意味合いについて紹介し、その上でそれとは違った視点としてバタイユが宗教に見出していた至高性の観点からその意味を捉えなおしたい。

第3項 豊穰祈願としての太陽神＝至高者

太陽と国王や按司などの至高者が同一視されることの意味として一般的に言われるのは、農耕社会において太陽が全ての恵みの源泉であり、太陽を豊穰祈願として崇拝し、王や地方のリーダーである按司をそのような太陽と重ね合わせることで国や村々の安定と平和を願った、というものである。たとえば外間守善は次のように述べている。

農耕社会では太陽の恵みは必要条件であり、とくに稲作をする農民は太陽神を信仰するのが普通である。そのような農耕社会における生活の知恵を豊かにもっている男の長老は、社会的な信頼と尊敬を集めている存在であり、やがて、自然の恵みを願望するための太陽神信仰と、村人たちの尊敬を集めている長老との重なり合いが生まれてくるようである。

(「太陽崇拝と日子思想の成立」外間守善³⁰)

実際に『おもろさうし』においても外間がいうような、国や村の平和や作物の豊穰をもたらすものとして太陽と村の長老や按司とを重ね合わせるオモロ歌がある。

はなぐすく
一坡名城おわる
みかな
御愛しのでだの
にがよ あまよ
苦世 甘世 なす てだ
又国の根におわる
にがよ
人の浦の苦世
あまよ
我が浦の甘世
にがよ あまよ
苦世 甘世 なす てだ

(第19巻 1330)

(意) 坡名城^{はなぐすく}にいらっしゃる、国の根にいらっしゃる、敬愛するてだ様(按司様)は凶作の世も豊作の世にしてくださる立派なてださまだ。他の村が凶作の世でも我が村は豊作の世にしてくださる立派なてださまだ。

これは坡名城^{はなぐすく}の地方オモロ歌であり、現在で言うところ沖繩の南東部の地方の歌である。この歌において「坡名城^{はなぐすく}におわるてだ」、「国の根におわるてだ」とは共に坡名城^{はなぐすく}地方を治める按司のことを指しており、この歌において太陽と按司が同一視されていることが分かる。またさらにこの歌においては「甘世」への願い、つまり地域の作物の豊穰や地域の平和の願いが太陽神と同一視された按司に対してこめられている。

また、この歌は地方の様子を謳ったオモロであるけれども、一方で琉球王国のオモロにも同様の太陽と豊穰と王との因果関係をみることができる。

一聞得大君^{きこえおおきみ}ぎや
首里杜^{しゅりもり} おれわちへ
おぎやか思いや
君しよ守りよわめ
鳴響^{とよ}む精高子^{せだこ}が
真玉杜^{またまもり} 降れわちへ
さしふ 照る雲に
降れ直ちへからは
さしふ 照るきしやけ
降れ榮^{あさ}てからは
てるはかと 十声^{とこえ} 遣り交ち^{かわ}へ
てるしのと ゑりちよ 遣り交ち^{かわ}へ
てるかはも 誇^{ほこ}て

(第1巻 16)

(意) 名高く霊力豊かな聞得大君が、首里杜、真玉杜に降り給いてお祈りをします。尚真王様は、神女こそ守り給うであろう。照る雲、照るきしやけ神女に神が依り憑いて天降りなさり、世の繁栄を祈ったからには、太陽神と声を遣りあい、心を通わせて、太陽神もお喜びになられて、国は栄え給うことだ。

この歌においては、琉球王国でもっとも重要な地位を占める神女の聞得大君が御嶽にて太陽神に祈り、最後のほうに「照るはか(太陽)と 十声遣り交ちへ」「てるしの(太陽)と ゑりちよ 遣り交ちへ」と謳われているように太陽神と心を通わせと和合していく中で豊穰祈願を謳っている。

上に引用した二つの歌からもわかるように外間の指摘、すなわち豊穰祈願として王や按司と太陽神とを同一視していたという指摘は十分に説得力があり、まとを得たものである。しかし、にもかかわらず私は王や按司が太陽と同一視されていることの意味はこれだけではないように思う。1章で示したバタイユが宗教性に見出していた至高性の視点からみれば、外間が指摘する点以外にも王や按司と太陽が同一視されていることの意味を見出すことが出来るからだ。このことについて項を改めて述べることにしたい。

第4項 至高性の視点からの検討

豊穰祈願だけが生命力に溢れた太陽と王や按司とが重ね合わせられていたことの意味ではない、という指摘は、すでに末次智によってなされている。末次はルーマニアの宗教学者であるミルチャ・エリアーデの、古代人にとって太陽や天空などの圧倒的に自分たちを超越するようなシンボルは人々に宗教的経験を引き起こすものであったという一文を引用し、さらに次のように述べている。

多くの古代国家で太陽と王が同一視された理由は、人間の食物となる生物を生育させるのが太陽だからだ、と一般的には考えられている。しかし、村落共同体の成員は太陽である王に祈れば穀物の実りが豊かになる、と単純に信じていたのだろうか。これは、生産力が向上することにより呪術から抜け出したと信じている近現代人の思いあがりではないのか。我々はエリアーデがいうように、古代人の「天空」に対して持つ「神話＝宗教的価値」を見逃してはならないだろう。本稿にいう〈太陽の王〉はその偏在性を歴史的・政治的に具現した存在なのである。

(「太陽と王～太陽の王権儀礼～」末次智³¹⁾)

末次はこう述べた後で、太陽のように人々を圧倒的に超越した存在と王が同一視される信仰によって、王権が強化され、王の聖性・カリスマ性が保たれたことを指摘している。それゆえ、末次の指摘によれば王や按司が太陽を拝んだり、それらを自らと同一視したりすることは、外間が言うような豊穰祈願の意味だけではなく、人々の統治の根拠となりうるような自らの聖性の源やカリスマ性を提示する意味もあったのである。

末次のこの指摘はこれから私が下に述べることを、至高者の側から捉えたものであるといえる。というのは、王や按司が宗教的指導者および至高者となり、太陽と同一視されるという精神的秩序は、決して王や按司からのいわば上からの強制的な権力によってのみ構築されたのではないと考えられるからだ。王や按司が至高者たりえるためには、それを承認する多くの人々の存在がなければならない。バタイユが至高者の存在に見出している宗教性を鑑みると、こうした至高者はむしろ人々がそれらに聖性・カリスマ性を認めることによって祭り上げた存在なのではないかということもみえてくる。

本稿第1章において私は、バタイユによれば宗教には世界と断絶した、不連続な個とし

て存在している人間が、世界とつながっているという感覚を感じることが出来る機会としての役割があることを述べた。そして、そうした人々を世界への連続性に導くやり方が仏教のような理論と教えによるものと、西洋的な宗教や原始宗教に多くみるように、神という至高な存在を設定するものがあることをみた。端的にいうと、琉球において王や按司が太陽神と同一視されていることの意味は後者の文脈から理解することができる。

つまり、琉球の人々は自分たちの身近に生産的な仕事には関わらず、道具の使用もせず世界をそれ自体として常に享受しているような王や按司などの至高な存在を設定し、さらにはこうした至高者を圧倒的な超越性をもつ世界の全てのもととなるニライカナイの太陽神と同一化して仰ぎみることで世界との連続性した至高な感覚を、ひと時の間ではあるが享受していたのではないだろうか。そしてこの至高な感覚というのが、人々に太陽神の生命力や霊力を感じさせたのではないだろうか。琉球において、王や按司がこのような役割を担っていたということは、次に挙げることからみても確からしいように思われる。

柳田國男は「海神宮考」の中で琉球の神話における稲の起源が日本の神話におけるそれとよく似ていることを指摘している³²、それは簡単に言えば、琉球人の祖先神であるアマミキヨが鷲の使いを遣わせてニライカナイにある稲穂をとってこさせるという神話で、稲穂を取る前に御初祭りおほつまつという祭式を行ってからでなければニライカナイ神が稲穂を授けてくれなかった、というものである。そしてこの御初祭りの起源が日本本土における天皇の新嘗祭とよく似ていることを柳田は指摘している。

琉球王国における稲の御初祭りというのは、琉球の王が隔年に1回、神話の中でアマミキヨが初めて稲の種を撒いたとされる知念大川（現在の沖縄島南東部にある玉城村）に赴き、そこで収穫された稲を食べるというものであり、柳田はこれが日本本土において天皇がその年に初めて収穫された稲を神に捧げつつ自らが食す新嘗祭とよく似ているというのである。つまり、ここで両者に共通するのは、太陽神と同一視されている至高な存在である王が（天皇の祖先も天照大神、すなわち太陽神である）、人々が農耕によって育てた稲を食べる儀式であるということだ。

天皇の新嘗祭については湯浅博雄がすでにバタイユの至高性の観点から分析をしている。湯浅によれば新嘗祭において天皇が、人々が作った米を食べるというのは、人々が天皇を介して至高な領域へと誘われることの象徴的なことであるという。

稲の穀粒は、その本来の、自然的な在りようから否定的な仕方で捕捉され、〈対象〉化されて農業生産の作物となっているのだが、それを神に献上し、〈至高者〉が食べるという儀式が行われるのは、そういう物（稲の穀粒）のうちで〈事物〉化された在りようを破壊することによって、稲の穀粒を、それが位置させられていた〈事物たち〉の〈面〉から引き剥がすためである。稲の穀粒が本来的にはそこに存在してきた内在性と直接性の領界、いわゆる持続を知らぬ即座＝瞬間の領界、〈宇宙〉的な無窮性と無辺際へと戻すためである。なんらの区切りも分節

化も行われていない、存在する一切のもののふかい連続性との内密な交わりへと立ち返らせるためなのだ。

（「天皇制」の理解に新たな光を投げかけるために」湯浅博雄³³）

湯浅がこのように述べていることを私が第1章で至高性を整理したやり方に沿って解説する。まず、稲というのは農耕社会の産物として象徴的なものである。稲作を行うというのは、人々が稲を収穫するためにある一定の期間、様々な道具を使って作業を積み重ね、もともとは自分たちと世界の中に連続するようなものとして存在していた植物である稲を、将来の収穫のためのものとして〈事物化＝客体化〉しなければならない。それは第1章で示した牛を牛井として作り変えるために、牛との連続した関係を断ち切り、牛を〈事物化＝客体化〉した例と全く同じのことである。すなわち、この場合収穫された穀粒というのは、人々にとっては、稲を、それ自体としてではなく、将来の収穫のためのものとして捉えた結果であり、そのことはすなわち世界と不連続な存在である自分たちのことを象徴するものでもある。

こうした稲作によって〈事物化＝客体化〉された稲を至高者が食べるというのは、湯浅が「稲の穀粒を、それが位置させられていた〈事物たち〉の〈面〉から引き剥がすためである」というように〈事物化＝客体化〉されて存在する、収穫された稲を再び破壊する意味を持つ。なぜなら祭式において至高者が稲を食べるという行為は至高者が生きていくために必要なものでもなければ、他に有用性があるわけでもなく、すなわち至高者は全く何かしらの目的を持たずに、そこにある稲を与えられるがままに食べるからだ。言い方をかえれば、至高者はこの穀粒をそれ自体として他の何のためでもないものとして享受するのである。こうして、この新嘗祭のときだけは人々は至高者のこうした儀式を通じて、自らが稲をそれ自体として捉えることができるような、至高な世界との連続した感覚に触れることができるのだと考えられる。

琉球における御初祭りにもこうした湯浅が新嘗祭に見出した意味と同じ意味を見出せるのではないかと考えられる。すなわち古代琉球においても多くの、ほとんど全ての人々にとっては、道具を使って日々の生産的な事柄に従事していたのであり、労働していたのである。彼らは生きるための必要性に動かされて日々稲作などをしていたのであり、そこでは世界のそれ自体を享受し、連続性の感覚を感じるような至高な様式とは離れた形で世界と関わっていた。琉球の王が収穫された稲を食べる御初祭りとは、このような、多くの人々にとって自らが世界と連続した存在であることを意識させる意味を持っていたのではないだろうか。

したがって太陽神と同一化された王や按司が存在することの意味とは、御初祭りの例にもみられるように人々がこうした至高者を仰ぎ見ることで宗教的経験を起こさせ、世界との連続した感覚を呼び込む意味があったと考えられる。そして人々が生命力や霊力を感じるといえるのは、この様な連続性の感覚とも無関係ではないのだろう。すなわち、御嶽信仰

を支える王や按司などの至高者というのは、世界と不連続な人々が、それらを通じて至高な生を享受する、現人神としての役割をもっていたのだろう。

第5項 まとめ

本節においては、まず第1項において御嶽がニライカナイと深く関わっていて、御嶽を拝むことがニライカナイの神である太陽神を崇拝するのと深く関わっていることをみた。その次に第2項においては、こうした人々の信仰の対象である太陽神が生命力と再生のイメージに溢れており、王や按司と同一視されていることをみた。その後第3項においてこうした王や按司と太陽神が同一視されることの意味として一般的に豊穡祈願という意味が考えられていることを紹介し、第4項においてこうした一般的に言われてきた豊穡祈願の意味とは違った視点としてバタイユが宗教に見出す至高性の観点から太陽神と王や按司が同一視されることの意味をみた。

このような本節において行った議論の結果、御嶽の信仰を支える王や按司などの至高者の存在を通じて、人々がよりはっきりと御嶽の場にバタイユの言う至高な生の感覚を感じ取っていたであろうことが分かるのではないだろうか。

第4節 まとめ 御嶽にみる至高性

この章では御嶽のような何もないところが何故聖域となりうるのか、という本研究の問いに対する答えを探るために、第1章で設定したバタイユの至高性の観点から、死と御嶽の関係と御嶽信仰をささえる宗教性についてのそれぞれの視点から考察を試みてきた。

第2節においては、御嶽の場が死を想起させるものであることを指摘した上で、琉球の人々にとって個々の人の死が万物の根の国であるニライカナイへと還っていくと考えられていたこと、それゆえ御嶽の場における死のイメージに関わる感覚は万物の生死の連鎖の中へと自らが誘われ、あらゆる存在と連続する至高な感覚へと近づいていく経験でもあることを示した。

第3節においては、御嶽信仰を支える宗教的な指導者である王や按司が存在する意味、とりわけそれらが太陽神と同一化されている意味について考えてきた。そして御嶽信仰において王や按司などの至高者を抱く理由として、普段は至高性とははなれたあり方で暮らしている人々が、こうした至高者の存在を通して、世界とつながりあう感覚を享受することが出来たのではないかということを示した。

第2節と第3節で検証と考察を試みたかぎりでは、御嶽の場というのは、バタイユが言うような至高な感覚・経験を人々に抱かせる場所であったと考えられるのではないだろうか。つまり、信仰の場である御嶽の空間を通じて、人々は個としての自分の存在が万物の存在の連鎖の中に位置づけられること、ただ自分がそうしてこの世界に存在していることそれ自体の感覚を享受していたのではないかと思う。

琉球の人たちが、時に、このような世界と連続した感覚、世界の森羅万象をそれ自体として感じ取る感覚を得ていたであろうことは、次のような美しい『おもろさうし』の歌などをみても想像することができる。

一ゑけ 上がる三日月や
又ゑけ 神ぎや金真弓
又ゑけ 上がる赤星や
又ゑけ 神ぎや金細矢
又ゑけ 上がる群れ星や
又ゑけ 神が指し櫛
又ゑけ 上がる虹雲は
又ゑけ 神が愛きゝ帯

(第10巻 534)

(意) あれ、上がる三日月は、あれ、神の金真弓である。あれ、上がる赤星は、あれ、神の金細矢である。あれ、上がる群れ星は、あれ、神の差し櫛である。あれ、上がる虹雲は、あれ、神の大切にしている美しい帯である。

この歌は、海を渡る琉球の人々が宵の闇に浮かぶ月や星や、それに照らされてなびく雲の美しさを謳い、それらを神の弓矢や櫛や帯に例えたものといわれている。月や星や雲の存在は、私たちにとって特に実用的な有用性があるわけではないけれども、それ自体の美しさというのは、時に自らがこの世に存在することの不思議な感覚を感じさせてくれる。この歌で謳われていることは、そうしたこの世界がもつ、他の何の為でもない問答無用のそれ自体の美しさと自らの生とのつながりを感じることが出来る至高な感覚に違いないだろう。

御嶽の場というのは人々が、こうした永劫につながる万物の存在のダイナミズムと世界の営みを感じる場に違いなかったのだろう。そしていずれは死すべきものとして今存在している個としての自分がこうした世界との連続性を感じる時、そこにおとずれるのは我をも忘れてこの世界と一体になるような至高な瞬間である。

バタイユがその至高性の感覚を感じられるものとして引用しているランボウの詩がある³⁴。

見つけ出すことが出来たんだ。
何をだい？永遠さ。
それは、太陽と
いっしょになった海なんだ。

今までみてきた琉球の御嶽と、それがつながる海の果ての楽土であるニライカナイや太陽のイメージがこの詩とも重なり合うのは、けっして偶然ではないのではないだろうか。



安須森の御嶽

(2009年筆者撮影)

第3章 本研究の結論と課題

ここでは本研究の全体のまとめとして、結論と課題について述べる。

結論

本研究では沖縄のあちらこちらにある御嶽が、そこに特に目立ったものが何もないにもかかわらずなぜ聖域として扱われるのかという問いを設定し、その仮説としてバタイユの至高性の概念を提示した。そしてバタイユが至高性を見出している様々な領域の中でも特に死と宗教について着目し、それらの視点から琉球の人々と御嶽の関係についての既存研究や『おもろさうし』についての考察を行った。

本研究にて考察を行なった限りにおいては、下の表に示すように、御嶽というのは琉球の人々にとってそこが世界の森羅万象とつながりあい、自らが様々な存在との連鎖の中に位置づけられる感覚を享受する場所であったと考えられる。特に目立ったものがその場がないということは、すなわち特定の対象に縛られずに世界の全てをそれ自体として享受する可能性を持つということなのだろう。御嶽は、ただこうして私が生きていて、様々な存在と交歓しながら存在する事の不思議を感じさせてくれる場所なのだと考えられる。

表 御嶽信仰の位置付け

		既存研究	本研究（至高性の視点）
御嶽信仰	死	風葬を行なう場。 「あの世」であるニライカナイへと死者の魂を弔う場。	死者の霊を通じて人々の感覚が万物の根の国であるニライカナイへとつながっていく場。我をも忘れて神と和合し、万物の連続性の中へ自らが誘われる場。
	宗教性	御嶽を通じて太陽神から生命力や霊力を感じる。 豊穰祈願として太陽神と王や按司を同一視して拝む。	生産的な仕事や道具の使用などを行なわず太陽と同一視された至高な存在を仰ぎみる事で、普段は不連続な存在である人々が世界と連続した至高な瞬間を享受する。

とりあえず本研究においてはこのような結論に辿り着く事ができたが、研究の課題については次に述べるようにいくつかある。

課題

本研究の課題としてはまず、御嶽の前の感覚を把握するために設定した仮説の検証を死と宗教性の二つの側面からしか行うことが出来なかった。宗教性については特に至高者が存在する事の意味からの考察しか行ってない。御嶽の場の感覚がバタイユの至高性に見出せるとはっきりというには、もっと多くの側面からの検証を行なうことが必要だろう。

琉球における死と宗教について、既存の研究と『おもろさうし』の歌から考察を試みた部分についても、琉球の宗教や暮らしや『おもろさうし』に関する既存の先行研究を吟味し尽くしたとは言いがたい。たとえば、本研究においては主にニライカナイと太陽神のことについて考察を行なったが琉球の人々の神観念はこれだけではなく、アマミヤ・シネリヤの神やオボツ・カグラの神など他にもある。またニライカナイと太陽神を考察の中心を持ってきたために『おもろさうし』の歌も全22巻のうちの一部の考察となってしまった。本研究において触れる事が出来なかったこれらの部分も考慮しつつさらに研究を行なっていけば、私が設定した仮説の確からしさがさらに増すかもしれないし、あるいは逆に仮説に反することがらや、それだけでは説明しきれないことが出てくるかもしれない。いずれにせよまだまだ更なる研究を行なう必要がある。

また、そもそもの、「御嶽の何も無いところが何故聖域となるのか」という問題を解き明かすためには、本研究で使ったバタイユの至高性以外にも学問分野を問わずいろいろな仮説が考えられるだろう。この問いについてもっと深く考えていくためには、いくつかの違った仮説を設定して様々な視点から考察を試みる必要があるだろう。そしてなによりも本研究は全て既存の文献からの考察であるため、もっと説得力のある議論を展開するためには、現在でも御嶽の場を大切にしている人たちから実際に御嶽のことについて生の声を聞く調査も行うべきであった。今後はこうしたフィールドでの調査を研究の中に組み込む必要がある。



久高島
斎場御嶽より東方に望む

(2009年筆者撮影)

追記： 現代社会への示唆

本研究においては、御嶽のような何もないところを聖域として大切にしていた人たちがどのような感覚でその場所を捉えていたのかについてみてきた。そこではバタイユが至高なものとして捉える生の領域—自分の生死が万物の存在と関係し、連続している感覚、他の何ものためでもない、それ自体を享受するような生の感覚—をみてきた。「なにもない」ようにみえる御嶽は、実は過去から未来へと永劫に連なる地球上の存在の全てと自分がつながりあう可能性を持った場所でもあったのだ。

こうした、琉球の人たちが御嶽の空間に対して持っていた感覚から、現代社会に生きる私たちはどのような示唆を得ることができるだろう。今までみてきたような、世界との関係性それ自体に意味を見出す至高な感覚を追い求めることの意義はどのようなところにあるのだろう。

私たちが感じられる至高な感覚

琉球の人たちが御嶽の場において享受していただろうと考えられる至高な感覚は、決して現代社会に生きる私たちにとっても無縁のものではないだろう。日々の暮らしや様々な科学的知見と照らし合わせてみても、御嶽の至高な感覚は理解することができると思う。

たとえば私たちが日々の生活の中で生きていることを実感する時というのは多くの場合、何らかの他者と関係しているときではないだろうか。心許せる家族や友だちや好きな人とただ一緒にいてご飯を食べたり、話したりする時の些細な心地よさは、どんな人でも共感することだろう。また、朝の電車から遠くに富士山が見えたり、晴れた日の抜けるような空を見上げたりするときを感じる気持ちよさは、それ自体小さなことのようにだけでも、こうした世界が在ることの不思議を感じる気持ちが私たちの生に彩を与えてくれている。

To see a World in a Grain of Sand
And a Heaven in a Wild Flower,
Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour.

William Blake

一粒の砂に世界を見
一輪の野花に天国を見る
永遠を手のひらに感じて
このひと時に無限をみる

ウィリアム・ブレイク

また、現代の自然科学の知見からも本研究でみてきた琉球の人たちの感覚というのは合致するものだろう。たとえば生物学的に私を作っている素である DNA の起源は、親や先祖をどんどんと辿って行けば生命が誕生した 40 億年前までさかのぼることができる。初めて地球上に発生した原始生命体から幾億もの存在の連なりを経て今、私たちはここにおいて、そしてこの先に生きる子孫達へと連なっていくだろう。また原子レベルまで私たちを分解していけば髪の毛や指先を作っている水素や酸素や炭素、リンなどの元素は、同じように

世界の水や空気や土を構成しているものなのだから、私が生まれる前からこの体を作る元素たちはきっと何らかの形となってこの世界に存在していたのであり、同じように私が死んだ後にもこの世界のどこかで形を変えて存在し続けるだろう。科学の知見から導き出されるこうした不思議な感覚は御嶽の空間に琉球の人たちが見出していた感覚となんら矛盾することはない。

このように私が御嶽についての研究で探ってきた、万物のダイナミズムの中で今、「私」がここにおいて、様々なものごとと交歓していることのも不思議な感覚というのは、実は現代社会においても日々の暮らしの中で私たちがすでに感じている事に他ならない。そしてこうした些細な不思議を不思議と思ひ大切にすることから私たちの現代社会の抱える問題は徐々に変わっていくのではないかと思う。次には私たちの現代社会の特徴であるグローバル化と資本主義という側面についてのみ、このことを述べておきたい。

関係していく世界

現代社会の顕著な特徴として挙げられることのひとつは、高度に進んだグローバル化によって私たちの日々の生活の中に、地球上の遠い場所に生きる人たちや自然との複雑な関係性が内在していることである。とりわけ経済の結びつきはかつてないほどに深いものとなっていて、その結果、幾億もの見知らぬ国の人々や自然との関係なくして私たちは普通の日を暮らすこともままならない。さらに逆に言えばそうして成り立つ私たちの日々の生活は、広大な関係の連鎖を通じてこの世界のどこか遠くに住む人々や自然に対しても敏感な影響を与えている。したがってグローバル化をどう考えるか、ということは現代を生きる私たちにとって避けて通ることはできない問題である。

実際、グローバル化の結果として起きている事象というのは、多くの人たちが毎日のようにその正と負の部分について議論をしている。たとえばマーティン・ウルフとスーザンジョージとの討論の中で繰り返し議論されているように³⁵、ある視点からみればそれは外国との相互依存の信頼関係を促し、経済的な繁栄やモノの豊かさ、生活水準の向上をお互いに享受することができるし、また違った視点からみれば、それは格差の広がりや貧困、環境問題、テロリズムなどの原因となっている。従ってこうしたグローバル化がすすむことの結果として起きている事象だけをいくつか取り上げてみても、当然のことながらその是非を判断することはできないだろう。

さしあたって、現代社会において私たちがもつ他者との関係性についていえることというのは、そうした関係性が前章までにみてきた琉球の人たちが御嶽の空間で感じていたような、関係していることそれ自体に意味を見出す至高なありかたとは大きくかけ離れているということだろう。グローバル化の結果としての正の側面と負の側面について注目し、議論することは大切なことだが、同時に注目しなければならないことはこうした現在進んでいる他者との関係性の拡大化・複雑化が、他者との関係の意味をいわば結果に向かう手段や、目的への途中のプロセスに過ぎないものとして疎外してしまっていることである。

たとえば町にあるコンビニで何気なく買う五百円の弁当の食材は日本以外の七カ国から輸入されており、弁当に入っている食材の移動距離の合計は十六万キロにも及ぶ³⁶。当然この弁当が私の手元に届くまでには、食材となる動植物とそれを生み出す環境はもとより、弁当の生産に携わる何千何万もの多くの人たちとの関係がある。こうした無数の関係性の結果として私たちの目の前に一つの弁当はある。しかし、私たちがコンビニで弁当を買うとき、基本的には私たちにとって大事なものは当然に何よりも弁当なのであり、こうした弁当の生産に関わっている他者たちというのはそれ自体が絶対に大切だということではなく、代替え可能な手段あるいはプロセスに過ぎないものとなっている。

このように手段化してしまった関係性のありようを意識し、注目することはグローバル化に賛成する人、反対する人の双方を巻き込んで新たな視角を提示することが出来るようになるにも思う。

たとえば私たちが、グローバル化の弊害とされる貧困や格差、環境破壊やテロリズム等の問題に注目し、それらが解決された本当に平和な世界を希求する場合、私たちはまずこうした問題の解決のためにも、自らと関係して世界に広がる他者たちのことを、ある結果に向かう何かの手段やプロセスとして捉えることなしに、そうした人々や自然それ自体が同じ世界に存在し、自分と何らかの形で関係していることを大切に思わなければならないだろう。

また、一方で私たちがグローバル化の正の面に着目し、自由貿易などの経済的関係の深化によってモノの豊かさや生活水準の向上を世界の人々が享受できるというときにも、グローバル化が進むことの利点がそうした経済的な繁栄をもたらすことだけにあるのではなく、今までほとんど無関係だった他者たちと深い関係をもち、知り合うことのなかった人たちと出会い、行くことのできなかつた土地に赴き、それまで感じることのなかった地球上の多様な自然や動植物たちと至高な形で交歓することの出来る可能性が、グローバル化によって拓かれている点を忘れてはならないだろう。

琉球の御嶽にみてきた至高な生の感覚、世界の様々な「それ自体」を享受し、それらとの連続性を感じる感覚が現代を生きる私たちに示唆することは、それがグローバル化の結果としての事象から現代社会が今進んでいる方向性について賛成する人、反対する人たちのすべてを巻き込んで、ある一つの同意点を提示することができることである。なぜなら、どのような立場にいる人にとっても、彼らが生きているうえでの最も基本的な喜びを感じるひと時というのは、同じ地球に存在する人々や自然などを何か結果に向かう手段として捉えるのではなく、出来る限り至高なかたちでそうした他者との交歓それ自体を享受しているときに違いないだろうから。この意味においてグローバル化の時代とは、琉球に生きた人々と比較にならないほどに私たちにとって至高な生の喜びを享受できる可能性を持った社会なのかもしれない。

「ないこと」にも価値を見出せたなら・・・

冷戦後の世界を動かしている資本主義というシステムは、ケインズをはじめとする多くの経済学者が示唆するように生産し続けなければ成り立たないものである。ケインズは資本主義社会がどうしても非自発的な失業を無くすことが出来ないということを理論的に示した。失業は経済的な問題に留まらず社会全体を不安定にさせてしまうものであるから、失業を出来る限り減らすために私たちは常に何か仕事をつくり、雇用の創出のために生産し、経済的に成長し続けなければならなくなった。ガルブレイスが『豊かな社会』の中で指摘しているように、豊かな社会が持つジレンマとは必要がすべて出揃った中で、どのようにして人々の消費を生み出し、経済的に成長し続けることができるかということである。

この経済を回す消費のもととなるダイナモは、昔はゾンバルトが実証したように戦争による破壊や軍需産業であったり、ケインズが提示した公共政策であったり、さらに第二次大戦後の消費社会においては、ヴェブレンやボードリヤールなどが示した広告や宣伝によるファッションや他人との差異性であった。しかし、豊かな社会に生きる私たちがそろそろ本気で考えなければならないことは、どのようにして消費を刺激して不景気を回避し、成長し続けるかということではなく、どのようにしたら人々が景気に人生の幸せを左右されないような生き方をすることが出来るかということだろう。

吉田恒昭先生に聞いた話だけれども、先生は途上国での開発プロジェクトにおいて次のような経験をした。ある村に農業の生産性を向上させる技術協力を行って、その数年後に先生が再びその村を訪れると人々はとても喜んでいて、先生は新しい技術の導入によって生産量が増えて豊かになったことに村の人たちは喜んだのかと思ったのだが、そうではなかった。村の人たちは、生産性の向上によって今まで一日中土地に縛られていた労働時間をずっと減らすことができ、そうして生まれた時間を村のパゴダ（寺院）にお参りをしたり、家族と共に過ごすことが出来るようになったりしたことに喜んでいたのである。

このエピソードにおいて、村の人たちが見出していた価値の感覚は御嶽の何もない場所に至高な価値を見出していた琉球の人たちの感覚につながっている。それは私たちにとって何がどこまで必要で、何が私たちに必要以上の人間的な、至高な幸せをもたらしてくれるかということを示唆する価値の感覚である。

御嶽の場において感じる事ができる、他者たちと関係していることそれ自体に喜びを見出す至高な価値の感覚というのは、私たちを、資本主義社会がもつ景気を維持し続けて生産し続けなければならないジレンマから解放してくれる。なぜなら、商品のような形あるものに生きる価値や喜びを過剰に依存せず、そこに特に何もなくても私たちがただ世界の人々や自然などの他者たちと関係し、この時を共にしているという感覚に生の至高な喜びを見出すことができれば、私たちが幸せに生きるために必要とされる生産は今よりずっと少なくなるだろうから。また失業の問題については、「ないこと」に価値を見出しても経済学的な意味での失業はまったく減ることはないだろうが、本当に他者との関係性それ自体を大切に出来る社会においては、そもそもそうした経済学的な意味での失業は問題と

はならなくなる。なぜなら第 1 に他者を大切に思うことができる社会においては必ず困っている他者たちのことを助けようとすることができるから。そして第 2 に働くということの意味がパンのためだけにあるのではなく、他者たちとの交歓のなかで自らの個性や多様性を発揮できるような意味へと止揚されて行くだろうから。こうした世界においては、私たちはもはやケインズが『一般理論』の中で暗黙の前提としている経済学的な「仕事」の意味には縛られないのであって、本当の意味での失業、つまり人間らしく、全ての人を持っている自分の個性や才能を社会の中で発揮できないという、働くことそれ自体の喜びから疎外される失業というのはたとえ資本主義というシステムを採用していてもなくすることができる。

イリイチは技術や道具について、それには人々を根本的に自由にする自立共生的^{コンヴィヴィアルな}道具と、逆にそれを奪ってしまうような性質を持つ道具があるという。

自立共生的道具とは、それをを用いる各人に、おのれの想像力の結果として環境をゆたかなものにする最大の機会を与える道具のことである。産業主義的な道具はそれをを用いる人々に対してこういう可能性を拒み、道具の考案者たちに、彼ら以外の人々の目的や期待を決定することを許す。今日の大部分の道具は自立共生的な流儀で用いることはできない。

(イリイチ『コンヴィヴィアリティのための道具』)

ここでイリイチが、道具を自立共生的な流儀で用いることはできないというのは、現代社会に生きる私たちが、自らが生きる価値を私が御嶽の空間にみてきたような、他者たちと交歓することそれ自体になかなか見出せていないからである。バタイユが道具の性質にみるように、すべての存在や行為や関係性の意味を「それ自体」のものから何かの結果へと疎外してしまうからである。

資本主義はシステムであり、存在でも行為でも関係性でもない。したがって私たちはべつに資本主義のそれ自体を大切にする必要はないのであって、むしろそれは道具として何かの結果のために使うべきものである。しかもそれはイリイチが言うような自立共生的道具として使うべきものである。本当に大切なのは、この世界に存在している他者たちや、それらとの交歓を享受することのできる、今を生きている私たち自身なのであり、資本主義のシステムはこうした私たちにとって本当に大切なものを守るための道具として使ったらいだろう。そしてそのために必要なことは、御嶽の空間に見出すことができるような至高な生のあり方であり、私たちが日々の生活の中で感じる事が出来る些細な他者たちとの交歓であり、この世界に私がいて、他者がいることのそれ自体を大切にできる精神だろう。



久高島の空

(2009年筆者撮影)

おわりに・謝辞

この研究テーマを決めたのは2009年の夏の事でした。修士課程の2年強を経て漸く論文のテーマが決まった事になります。それまでにも何度となく修士論文の構想を練っては、吉田恒昭先生に相談しましたが、何時でも私の相談を快諾してくださり、私が試みることを全面的に応援してくださった吉田先生にはとても感謝をしています。またこのようなテーマに辿りつくことができたのも吉田先生のおかげでした。本当にありがとうございました。

3年間の修士課程の中で、「修論構想」は二転三転どころか10はゆうに超えるテーマが自分の中で生まれました。それはたとえば、中東問題について、カンボジアの農村における社会関係資本について、近代化と公害について、沖縄の離島航路の存続についてなど、様々なものでした。しかし、今回研究したテーマがこうした多様な問題を地下でつなげている水脈に他ならないと思います。したがって本研究で考えたことはこれから私が社会の多様な問題と向き合う際の、自分の中での一つの考え方の根本として今後も持ち続けていきたいと思っています。

論文の内容については鬼頭秀一先生と佐藤仁先生に大變的確なアドバイスをいただきました。もともと扱うテーマが広いのでまとめるのにとても苦労しましたが、何とか拙いながらも仕上げることができたのは先生方のアドバイスがあつてのことでした。本当にありがとうございました。

修士課程においては学ぶことがとても楽しくて、沢山の本や授業を通して考えたことを世の中で実際に起きていることと関連させていくことの大切さと楽しさを学びました。世の中は全て一それは机上の知識も世界で起きているものごとくも一何らかの形でつながり合っている、というのは修士課程の学生生活を通して体得した真理のようにも思います。こうした学生生活を支えてくれた家族や先生方、先輩、友だち、その他に出会った多くの人たちにとっても感謝しています。本当にありがとうございました。

最後に、一本研究の主題に則して言うなら一当然ながらこの世界に自分が生きているということそれ自体の不思議にもありがたい気持ちを持っています。ただこうして私が生きていて、このようなことを考えることが出来たことのも不思議と喜びというのは何にも代えがたいもののように思います。それゆえに世界の様々なそれ自体を享受しつつ大切に、それらとの交歓の中で今ある喜怒哀楽の意味を、これからも求めていきたいと思っています。

2010年1月

大泉泰

参考文献

- Georges BATAILLE: LA SOUVERAINETÉ,1976 湯浅博雄、中地義和、酒井健訳『至高性』1990 人文書院
- Georges BATAILLE:L'EROTISME,1957 酒井健訳『エロティシズム』2004 ちくま学芸文庫
- Georges BATAILLE:La PART MAUDITE,1949 生田耕作訳『呪われた部分』1973 二見書房
- Georges BATAILLE:THÉORIE DE LA RELIGION,1957 湯浅博雄訳『宗教の理論』2002 ちくま学芸文庫
- IVAN ILLICH : TOOLS FOR CONVIVIALITY,1973 渡辺京二、渡辺梨佐『コンヴィヴィアリティのための道具』1989 日本エディタースクール出版部
- 湯浅博雄「意識の経験・宗教性・エコノミー」『宗教の理論』2002 ちくま学芸文庫所収
- 湯浅博雄「「天皇制」の理解に新たな光を投げかけるために（〈至高性〉の観点に照らして）」『至高性』1990 人文書院所収
- 大城立裕『般若心経入門』1981 光文社
- 大城立裕、松原泰道『最後の般若心経』1987 徳間書店
- 井筒俊彦『意識と本質』1991 岩波文庫
- 外間守善校注『おもしろさうし（上・下）』2000 岩波文庫
- 外間守善、西郷信綱『日本思想大系 18 おもしろさうし』岩波書店
- 外間守善『沖縄の歴史と文化』1986 中公新書
- 外間守善『南東文学論』1995 角川書店
- 外間守善『古典を読む一二二ー おもしろさうし』1985 岩波書店
- 外間守善『海を渡る神々ー死と再生の原郷信仰ー』1999 角川選書
- 比嘉実『古琉球の思想』 沖縄タイムス社
- 高良倉吉『琉球王国』 岩波新書
- 比嘉春潮、霜多正次、新里恵二『沖縄』1963 岩波新書
- 比嘉康雄『日本人の魂の原郷 沖縄久高島』2000 集英社新書
- 仲松弥秀『神と村』1990 梶社
- 柳田國男『海上の道』1978 岩波文庫
- 末次智『琉球の王権と神話ー『おもしろさうし』の研究ー』1995 第一書房
- 伊波普猷『沖縄歴史物語』1998 平凡社ライブラリー
- 伊波普猷『古琉球』2000 岩波文庫
- 折口信夫『古代研究 Iー祭りの発生』2002 中公クラシックス
- 岡本太郎『沖縄文化論ー忘れられた日本』1996 中公文庫
- 鳥越憲三郎『詩歌の起源ー琉球おもろの研究』1988 角川書店
- 比嘉朝進『沖縄拝所巡り 300』2005 那覇出版社

- Susan George&Martin Wolf, Pour&Contre La Mondialisation Libérale, Bernard Grasset, Février 2002 杉村昌昭訳『〈徹底討論〉グローバルゼーション賛成／反対』2002 作品社
- 千葉保監修『コンビニ弁当 16 万キロの旅—食べものが世界を変えている—』2005 太郎次郎社エディタス
- John Maynard Keynes, THE GENERAL THEORY OF EMPLOYMENT, INTEREST AND MONEY, 1936 間宮陽介訳『雇用, 利子および貨幣の一般理論 (上・下)』2008 岩波文庫
- John Kenneth Galbraith, THE AFFLUENT SOCIETY, New Edition 1998 鈴木哲太郎訳『豊かな社会』2006 岩波文庫
- Werner Sombart, KRIEG UND KAPITALISMUS 1913 金森誠也訳『戦争と資本主義』1996 論創社
- Jean Baudrillard, LA SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION 1970 今村仁司、塚原史訳『消費社会の神話と構造』1995 紀伊国屋書店
- Thorstein B.Veblen, The Theory of the Leisure Class 高哲男訳『有閑階級の理論』1998

注

- 1 バタイユ『至高性』10頁
- 2 バタイユ『呪われた部分』22-23頁
- 3 同 44頁
- 4 イリイチ『コンヴィヴィアリティのための道具』
- 5 バタイユ『宗教の理論』35頁
- 6 湯浅博雄「天皇制」の理解に新たな光を投げかけるために」バタイユ『至高性』所収 382頁
- 7 バタイユ『至高性』11頁
- 8 同 12頁
- 9 バタイユ『エロティシズム』24-25頁
- 10 バタイユ『エロティシズム』25-26頁
- 11 岡本太郎『沖縄文化論』173頁
- 12 外間守善『海を渡る神々—死と再生の原郷信仰—』30-35頁
- 13 仲松弥秀「神の居所」『神と村』所収 85頁
- 14 仲松弥秀「死人観」『神と村』所収 64-68頁
- 15 同 64頁
- 16 比嘉康雄『日本人の魂の原郷沖縄久高島』 40-41頁
- 17 折口信夫「琉球の宗教」『折口信夫 古代研究 I—祭りの発生』所収 50-51頁
- 18 外間守善『南島文学論』348-349頁
- 19 柳田國男「海神宮考」『海上の道』所収 72-73頁
- 20 折口信夫「古代生活の研究」『折口信夫 古代研究 I—祭りの発生』所収 38-41頁等
- 21 仲松弥秀「神の居所」『神と村』所収 108-109頁
- 22 バタイユ『エロティシズム』 36頁
- 23 湯浅博雄「意識の経験・宗教性・エコノミー」バタイユ『宗教の理論』所収 185-186頁
- 24 折口信夫「琉球の宗教」『折口信夫 古代研究 I—祭りの発生』所収 44-45頁
- 25 仲松弥秀「神の居所」『神と村』所収 85頁
- 26 伊波普猷「沖縄人の最大欠点」『沖縄歴史物語』所収 303-305頁
- 27 比嘉実「琉球王国・王権思想の形成過程—若太陽から太陽子思想へ—」『古琉球の思想』所収 63頁
- 28 比嘉実「文様にみる古琉球の思想—日輪双鳳雲文の成立を中心に—」『古琉球の思想』所収 20-51頁
- 29 外間守善「太陽崇拜と日子思想の成立」『古典を読む—二二— おもろさうし』所収 93頁
- 30 同 79頁
- 31 末次智「王と太陽」『琉球の王権と神話』所収 163-165頁
- 32 柳田國男「海神宮考」『海上の道』所収 93-95頁
- 33 湯浅博雄「天皇制」の理解に新たな光を投げかけるために」バタイユ『至高性』所収 397頁
- 34 バタイユ『エロティシズム』43頁
- 35 スーザンジョージ、マーティン・ウルフ『〈徹底討論〉グローバリゼーション賛成／反対』2002 作品社
- 36 千葉保監修『コンビニ弁当 16万キロの旅—食べものが世界を変えている—』2005 太郎次郎社エディタス