

救済の構造

橋 本 朋 広

1. 研究目的

心の問題に苦しむ人が「人生の過程を発見的に歩むのを援助」（河合、1992、p.3）しようとする心理療法家にとって、癒しや人生の発見といった現象の究極の様態としての救済とは何かという問いは、極めて重要である。心理療法に携わる一人の専門家として、筆者もまた、その問題について考えている。

『広辞苑 第六版』によれば、救済とは、「宗教による人間の究極的な救い」のことである。心理療法家は、「心理的な接近法」（河合、1992、p.3）によって援助に関わるのであって、何か特定の宗教によってセラピーを行うわけではない。特定の宗教は、体系化された儀礼や教義を持ち、組織化された教団を持つ。しかし、救済の定義でいわれている「宗教」は、そのような教団としての宗教のことではなく、もっと一般的な意味での「宗教的な体験や営み」を指していると思われる。

では、「究極的な救い」とはどういうものか。それは、神や仏など、この世を超越した「絶対的なもの」との関わりによって苦境を脱し、この苦渋に満ちた現世において深い平安や落ち着きを見出すことを指していると思われる。人間を越えた「絶対的なもの」が関わってくことを「究極的」と言い、そういうものの力によって苦境の底から引き上げられることを「救い」と言っているのだと思われる。「宗教」とは、このような「絶対的なもの」との関わりを指しているように思われる。

心理療法に来談する人の多くは、別に救済を求めているわけではない。求めているのは、人生上の実際的な悩みの解決である。だが、常に主題になるとは限らないが、人は、心のどこかに、この苦しみに満ちた現世を生きること何の意味があるのか、どうしたら生きること自体の苦しみに救われるのか、といった思いを持っている。そして、心理療法においても、時にそういう苦しみが語られることがある。心理療法家は、そういう状況において人に救いはあり得るのか、あるとすれば救いとはどういうものなのか、深く考える必要がある。「絶対的なもの」との関わりとしての「宗教」について、深く考える必要がある。

金子（1994、p.60）によれば、「宗教とは、人間の究極的意味もしくは価値である〈聖なるもの〉に関わる関心・経験・生活であり、聖なるものとの出会いに始まり、自己の霊性に目覚め、信仰によって聖なるものを受容しながら世俗の中に宗教文化の世界を形成していく営みである」。

金子の定義の中で、心理療法家として注目したいのは、「聖なるものとの出会いに始まり、自己の霊性に目覚め」という部分である。臨床心理学という立場から救済について考える場合、この「聖なるものとの出会い」がどのように起こるのか、そして、そこで何が起こるのか、ということが問題になる。

「聖なるもの」について、金子（1994）は代表的な解釈を概観している。それによれば、「聖なるもの」とは、俗なるものから分離している非合理的なものである（E. Durkheim）。崇高なるものであ

り、敬虔に基づく壮麗な気分を人間に体験させるものである (O. F. Bollnow)。戦慄すべき神秘であり、魅する神秘でもあるヌミノーズであり、人に被造物感情を抱かせるものである (R. Otto)。この世のものならざる実在であり、俗なる世界のあらゆる諸事物に顕れ、宇宙の神聖性を啓示するものである (M. Eliade)。自己自身によって存在し、万有を貫く全的な活動性であり、絶対的な価値をもつものであり、人に働きかけ、人の精神 (霊) の内にその働きを目覚めさせるものである (M. Scheler)。

このような「聖なるものとの出会い」による救済とは何か。それは、どのように成り立つか。すなわち、救済現象の存在構造とはどのようなものか。それを考えるのが本論の目的である。

2. 研究方法

本論では、救済現象の存在構造を探るため、祭りを取り上げる。なぜそのような方法を取るのか。まず、それを説明したい。

救済現象の存在構造を考えるためには、いくつかの方法が考えられる。臨床心理学のオーソドックスな方法として、個人の救済体験の分析を積み重ね、最終的に救済体験の普遍的な存在構造を探るやり方がある。

次に、聖なる世界を実現する儀礼や芸術活動などを取り上げ、その現象の存在構造を探る方法がある。年中行事や祭りといった儀礼、あるいは、歌・踊り・演劇といった芸能などにおいては、象徴的な人物が、象徴的なものを用い、象徴的な行動をすることによって、人々の目の前に聖なる世界を開示する。その現象を研究対象とするのである。

このようなアプローチを主に用いて心理現象の存在構造を探った人に、C. G. Jung がいる。例えば彼は、ミサにおける転換象徴を取り上げ、救済現象の普遍的な存在構造を考察している (Jung, 1954/1989)。

救済現象を明らかにするためには、前者の方法も後者の方法も等しく重要である。しかし、両者には一長一短がある。

前者は、個人の救済体験を理解する際の重要な知見を与えてくれる。特に、救済に至るまでの紆余曲折、そこから救済に開かれていくための契機などについて、詳細な理解を与えてくれる。

しかし、体験の広がり・深さ・強度などは各人各様で、救済体験の普遍的な構造を把握することには困難が伴う。いくら深くて広い救済体験を取り上げたとしても、そこには体験者の個性、いわば個人的体験であるがゆえの主観的な偏りが入り込んでしまう。逆に、それだからこそ、個人としての人間の救済体験について重要な理解をもたらしてくれるという面もある。とはいえ、現象の普遍的把握という点で弱点がある。

一方、後者の場合、人々の目の前に聖なる世界が具体的に実現するという間主観的な現象を対象とし、その現象がどのように構成されるのかを考えることが中心になる。この場合、聖なる世界を前にした個人の体験は捨象されてしまうが、現象の普遍的な存在構造を探るという意味では大きな利点がある。

例えば、祭りを前にした時、個人は、様々な感情や思考を体験する。しかし、祭りは、それら個人的な感情や思考とは異なる次元で、聖なる世界を開示する。祭りにおいて、ある人が感動を体験し、ある人が嫌悪を体験するとしても、そこで人は、その祭り固有の世界に出会う。むしろ、圧倒

的な世界を前にするからこそ、それに感動したり、それを嫌悪したりするのである。

つまり、祭りが開示する聖なる世界は、単なる主観的現象ではなく、それ固有の独自の存在様式を持つ間主観的現象なのである。祭りは、象徴的な人物が象徴的なものを独自の仕方を用いる象徴的な行為を通して、その場に居合わせる人々の目の前に、固有な存在構造を持つ聖なる世界を開示するのである。

以上からわかるように、祭りが開示する聖なる世界は、万人に救済体験をもたらし得る普遍的な存在構造を持っていると考えられる。それゆえ、救済現象の普遍的な存在構造を探るという目的のためには、個人の救済体験を対象とするより、祭りを対象とするほうが有利であると考えられる。そこで、本論では、祭りを取り上げ、そこでどのような聖なる世界が開示されるか、その世界はどのような存在構造を持っているかを考える。

3. 研究対象

本論で取り上げるのは、ウングミという沖縄の伝統的な祭りである。この祭りは、日本人における救済現象の原型を考える上で非常に重要であると考えられる。なぜなら、この祭りは、あの世から神が来訪し、人々を祝福して再び去っていくという、日本人の「原〈あの世〉観」(梅原、1993)に基づく救済を典型的に示しているからである。

「原〈あの世〉観」とは、アイヌと沖縄に見られる他界観を検討することを通して、弥生時代以前から存在している日本人の原型的な他界観として抽出されたものであり、①この世とあの世は対称的な関係にある、②人は死んだら神になる、③すべての生き物は魂を持ち、その魂はあの世へ行くため、人は大切な生き物の魂をあの世へ送らなければならない、④あの世の魂は再びこの世へ帰ってくる、という特徴を持つ(同書、pp.18-29)。

沖縄の場合、「あの世」は、海の彼方の常世であるニライ・カナイとして想像され、それゆえ沖縄の世界観は水平的な構造を持つ。仲松(1990)は、そのような水平的世界観の由来を、海へ開けた自然地理的環境にもとめた(同書、pp.114-119)。そのような環境では、雨をもたらし雲も、海の幸も、新しい文化も、すべて海の彼方からやってくる。それゆえ、海の彼方に、平和で幸福な世界が想像され、人々の生は、それを歓迎し、そこへ向かう水平的な運動を基軸に形作られ、その思想は「平和的・隣人相互交流型」(同書、p.116)となる。

さらに、仲松(1990)は、このような世界観が、古代出雲国にも見られたことを指摘し、それがゆえに「上下的思想に培われ統制された大和盆地国に屈服せざるをえなかったと考えることもできよう」(同書、p.116)と指摘する。この指摘の史的真實性については、より専門的な歴史学的検証を必要とするが、その指摘を、歴史的なものとしてではなく、観念の論理的形式という観点から見れば、非常に意義ある指摘である。

例えば、古川(1996)は、オホクニヌシを「農耕・富・愛欲・生殖・健康・美・平和・豊饒などの多様な内容を含む生産者的機能」(同書、p.110)と捉え、オホクニヌシの国譲りを、「祭政と軍事を司る天つ神」が「生産活動を司る国つ神」を取りまとめ、両者が互いに補い合う状態が成立することと解釈している(同書、p.191)。オホクニヌシの神話が水平的世界観を持つことをふまえるなら、ここには、日本人の世界観の基層に水平的世界観があることが示されている。

さらに、折口（1920、1923a、1923b、1927）の「まれびと」論は、「原〈あの世〉観」や水平的世界観を基盤にして生じる神の来訪という観念が、日本人の救済の原型であることを示している。彼は、「あの世」から来訪する神＝「まれびと」による祝福と救済といった観念が沖縄の祭りに典型的に表現されていること、そして、その観念が沖縄以外の日本の祭りや芸能にも表現されていることを指摘した。折口の「まれびと」論は、歴史学的な検討が不十分であるという問題点はあるが、「あの世」「神」「救済」に関する日本人の神話的観念の原型を捉えていると考えられる（鈴木、1974）。

以上をふまえると、ウングミには、日本の基層文化が持つ原型的な世界観と、その世界観の上に成立する原型的な救済現象が表現されていると考えられる。その意味でウングミは、救済現象の普遍的な存在構造を考えるための素材として適していると言える。

4. ウングミについて

比嘉（1986、p.146）によれば、ウングミ（あるいはウングジャミ）は、「沖縄本島の北部から中部にかけて分布している民俗行事」であり、毎年旧暦七月に行われる。ウングミは「海神の意」とされ、儀礼の内容は地域によって様々であるが（表1）、比嘉に倣って主な内容をまとめると、以下のようになる。

- ① 祭りの前、村落の女性神役＝神女¹⁾たち（ノロ²⁾や根神³⁾など）が、村の根屋⁴⁾やアサギ⁵⁾などに籠って祈願をする。新しい神女の就任儀式であるアラハンサガが行われることもある。
- ② 祭りの当日、ニライ・カナイの神を迎える儀礼が行われる。
- ③ アサギで神女たちが祈願した後、神女たちと神女の出身血族の人々とが酒杯をかわす儀礼が行われる。
- ④ アサギの前で神女と神々との交遊＝カミアシビ（神遊び）が行われる。キューナやウムイ⁶⁾を歌いながら踊ったり、船を漕ぐ真似や猪を射る真似をしたり、蜜柑や餅を撒いたりする儀礼がなされる。
- ⑤ 神を再びニライ・カナイへ送る儀礼がある。

以上からわかるように、ウングミの基本テーマは、「ニライ・カナイから幸福や豊饒（ユガフー⁷⁾）をもたらす神を迎え、つぎの年の豊かな作物の実りを予祝（中略）する」（比嘉、1986、pp.146-147）ことである。

筆者はこれまで、1998年、1999年、2003年の三度にわたり、ウングミの調査を行った。

1998年には、大宜味村根路銘のウングミで行われたヤーサグイ（表1）に参加した。筆者は、それ以前から、その村の神女の成巫過程について研究をしていた心理療法家の研究グループに参加していたが、その神女の計らいにより、その祭に参加できた（青木、2006；橋本、2006）。

また、1999年には、ある特別な事情のため同村のウングミとは別日になされた神女の御願⁸⁾に参加し、海神を迎える儀式であるウガンバーリー（表1）を行った（青木、2006）。

これらは、神女との親密な個人的関係を前提として生じた特殊な体験であり、そこでの筆者の体験は、祭りを対象化して観察する観察者のそれではなく、一人の参加者のそれであった。それだけ

表1 各地のウンガミとその過程 (*)

	前日以前	当日		二日目	
		神遊び	神送り	神送り	遊び
伊平屋田名 のウン ジャミ	【前日】 ノロと (神女が演じる) 海神が盃を取り 交わす。井戸に 木(オー)を立て、 神衣装でウ ムイを歌う。	海神は井戸に祈願。海神は船形に乗 る。海神による各戸巡り。各戸では 女主人と酒を交わす。		別れのウムイを 歌い、オーを海 に投げる。	村の青年たちが ティルクミ(太 陽神)の祝言 (ティルクグチ) を歌って各戸を まわる。終わる と村の中央で手 踊り。
国頭村 辺 戸のウン ジャミ	【三日前】 神女と 男神が根屋に集 まる。もともとは 籠る。	神衣装を着た神女に男神が祈願。神 女が弓を持ちオモロを歌い、ハブイ をつける。各戸をまわる(人々は神 女を見ないよう平伏)。畑で7回まわ る。		神女たちは男神 の慰労を受け る。神送りの キューナ(様々 な島名を述べる 歌)が歌われる。 浜でハブイを流 す。	村では帰ってく る神女を出迎 え、ウシデーク (女性の踊り)を 踊る(翌日も)。
国頭村 奥 のウンダ ミ	【三日前】 かつて は神女が籠って いた。	神女がヌルドウンチやアサギで祈 願。かつては、魚取り儀礼、猪狩り 儀礼、舟漕ぎ儀礼(沖縄北部から北 の島々を伝って神が帰る歌を歌う)。	神女が泣きながら ハブイを浜に埋め る(男たちは浜で の儀式を見てはい けない)。		神女を含む女た ちが各家をまわ る(道化役の女 性も踊る)。ウシ デークを踊る。
国頭村 与 那のウン ジャミ	【三日前】 開始の 報告。かつては 籠りがあり、ハ ンサガを行うこ ともあった。	神女に村人が酒をふるまう。神女は 神衣装を着て弓矢を手にして周回。 神女が縄をつかんで航海の歌(神の 船が徳之島へ着く歌)を歌う。円陣 を組んで神別れの歌。男が冬瓜に矢 を射る。かつては、青年を網に追い 込む漁撈儀礼、神女が弓を射る猪狩 儀礼。	浜に出て海へ拝 礼。浜に冬瓜を置 く。かつては海へ 流していた。さら に昔は、猪を砂に 埋め、弓で突き、 山に拝礼し、カブ イを海へ流した。		村人は神酒を飲 みウシデーク、 神女はアサギで 踊る。
国頭村 辺 土名のウン ジャミ	【三日前】 籠り。 前日に籠る報告 もあり。ハンサ ガも行われた。	伊地の拝所をまわり、円陣を組んで 舞う。宇良でも同様の儀礼。辺土名 で豊漁儀礼。かつては猪狩儀礼も あった。	「山の神は大切に 送られてうらやま しい、磯の神の私 は波に揉まれる」 という流しの キューナを歌い、 海にハブイや猪を 流す。		各村のアサギ。 村全体でアシ ビ。
国頭村 奥 間・比地 のウン ジャミ	【前日】 アラハン サガ。奥間で三 日前、比地で前 日に行われた報 告もあり。奥間 のヌルドウンチ に神女が集ま り、ノロ火神(* *)を拝んで比地 に出発。比地で は宴会。	神女が神衣装を着て比地アサギに集 まり、門中代表の男性が拝礼。神女 は海の神と山の神に分かれて神遊 び。船づくりと航海のキューナ(美 しい船を作って海へ出て、大和から 曲玉を買ってきて濡らしてしまう ほど航海が困難だったという歌)を 歌い、猪狩儀礼、舟漕ぎ儀礼。儀礼 の最後に「来年のウンジャミはも っと盛大」と歌う予祝の歌を歌う。奥 間に移動し、航海儀礼。	浜で流れの儀式。 鼠の入ったパパイ ヤを流す。		比地では、神女 を慰労する催 し。
大宜味村 謝名城の ウンガミ	【五日前】 城のヌ ルドンチでウタ カビ(祈願)。新 しい神女がいる 場合は紹介の祈 願。 【前日】 城のヌ ルドンチでハンサ ガ。神は頭頂を 憑き守りくださ いという唱え 言。	神女は火神や井戸に祈り、神女たち に神酒がふるまわれた後、神女は神 衣装を着る。かつては浜で神迎への 行事。神衣装を着た神女は弓矢を 持って拝礼。円陣を組んで弓を上下 しまわる。神女が、「ニレイから上 がって遊びを習って遊び足りない」 と歌いながら、船に見立てた縄で遊 ぶ(ナーアシビ)。	「ヌルはうらやま しい、私は帰る」 と海神が歌う海神 の別れのウムイ、 および、山の神を 送るウムイを歌 う。かつては喜如 嘉の浜で神送り儀 礼。猪・鼠・神酒 を供え、海と山を 拝み、ハーブイを 流した。		各村で踊り。

大宜味村 根路銘の ウンガミ	【三日前】根神の 火神やビジュル (御神体とされ る石)を拝む。	芭蕉衣を着て神を迎える祈り(ウン ケー)。白衣装を着て神酒の桶をまわ る。舟型の縄のなかでウンコイと唱 える。かつては乾魚を弓矢で突いた。 ハーリー(爬竜船)が沖に出て海神 を迎えて戻ってくる神迎え儀式(ウ ガンバーリー)。		村の男たちを縄 で囲んで捕らえ る鯨取りの儀式 (ヤーサグイ)。 神女は、神衣装 を脱ぎ、井戸で 手足を洗い、頭 を水でなでる。	最後にエイサー 踊りや豊年踊り (隔年)。
大宜味村 塩屋・田 港・屋古 のウンガ ミ	【三日前】米と酒 を火神に供え る。神の座り替 え(ハミヌケー ー)儀式。 【前日】神迎え (ウンケー)。新 神の就任がある 時はハンサガ。	田港アサギで神衣装を着た神女に神 酒を供え、人々は門中の神女の前で 神酒と餅をいただく。ノロは豊作祈 願。屋古アサギでは、旧家代表がノ ロに米や酒を捧げる。色衣装を着て ハブイをつけた神女が弓を持ってま わり、次に白衣装を着てまわる。ノ ロは、山の神に神女の栄えを祈願。ノ ロたちはカゴで、ハーリー神はハー リーで塩屋へ向かう(船漕ぎ競争)。 塩屋の浜でニレーへ豊作を祈願。そ の後、神女は田港の御獄を拝み、ノ ロのウムイ(村の繁栄や豊作を歌う 歌)にあわせて歌う(そして、衣装 を着替える)。		ヤーサグイ(隔 年)では、神女 は村の拝所で幸 を祈願し、いく つかの家を祝福 し、去っていく。 村人は去ってい く神女を見送 る。かつては神 女が「来年のウ ンガミはもっと 盛大」というウ ムイを歌ったと いう報告もあ る。	塩屋での踊り (隔年)。
羽地村の ウンギャ ミ	【三日前】かつて は各村のノロ火 神で拝む。 【前日】新川の神 所で前夜祭がな された伝承もあ る。	仲尾アサギに神女と村の代表者が集 まり、神女はヌルドンチなどで拝み、 神女たちは白い神衣装に着替えて神 酒をまわし飲む。神女には神酒や餅 が配られる。神女は海の神(色衣装 に着替える)と山の神にわかれて向 き合う。海の神は3回周回する。親 川へ向かい、アサギで白衣装を着替 え、海の神と山の神が拝む。山の神 に区長が供物を供え、山の神は海の 神に餅と神酒を差し上げる。海の神 (色衣装)と山の神が向かい合い、海 の神が3回周回。	神女は海へ向かっ て拝み衣装を解 く。		
名護町の ウンジャ ミ		ノロがヌルドウンチで位牌と火神に 拝む。神衣装に着替えて井戸や大木 の根元でも拝む。アサギで神女は拝 みをし、ウムイを歌う。ノロに米と 酒が供えられ、ノロと根神が酒杯を 交わし、ノロと根神と村人が共食。か つての記録では、「神が名護の森に來 た」というウムイが歌われた。さら に以前には、舟漕ぎ儀礼や漁獵儀礼 があったという記録もある。	かつては、神女た ちはカゴで山を下 り、浜で伝馬船に 乗って鼠を海に流 した後、「神が集 まって去っていっ た」というウムイ を歌った。さらに 以前には、鼠を籠 に入れて埋め、小 舟を上下してウム イを歌いながら船 出を見送る儀式が あったという記録 もある。		

* 名護市史編さん室(1997)をもとに作成。ウンジャミ、ウンガミ、ウンジャミなど表記のゆれは同書のまま。

** ヒヌカン。家の守護神で竈の三個の石などが御神体(高橋、1998、p.25)。

に、そこで垣間見た聖なる世界は、真に救済体験というに相応しいものであった。

一方、2003年には、大宜味村塩屋・田港・屋古のウンガミ(表1)を、外部の調査者の立場から、いわば部外者として観察した。それゆえ、儀式に参加するようなことはなく、部外者にも見学が許された儀式を外から眺めるだけであったが、それでも、祭りが開示する聖なる世界は、根路銘で体験したものと非常に類似していた(橋本、2005)。

聖なる世界の開示において、最も重要な場面は、神女が神と交遊するカミアシビの場面、および、

神女が神を送る神送りの場面であった。そこでなされる神女の象徴的行為によって、その場に壮麗な雰囲気を実現し、参加者は、その雰囲気に魅了されることによって、聖なる世界へ開かれたのである。

表1を見ていただくとわかるように、ウンガミの当日、村人は神女に供物を捧げ、丁重にもてなし、神のように扱う。したがって、神女と酒を酌み交わし、神女が遊ぶのを見、そして、神女と別れる時、人は神と共食し、神と遊び、そして、神と別れるのである。

また、それと対をなして、神女は、自身を人の世界から切り離し、ハブイ⁹⁾や神衣装を身につけ、みずからの身を見えない何かへと捧げるかの如く、海や山の方へ祈り、その見えない何かの思いを汲み取り、それを代弁するかの如く、厳かに、優雅に、歌い、舞うのである。

これによって、祭りの場には、神と人が共に喜び合う祝福された時空間が実現する。この場合、そこで人々は、海の彼方のニライ・カナイへ祈ったり、未来のユガフを願ったりするではなく、今ここに、まさにニライ・カナイそのものであるかのようなユガフが実現しているのを実感するのである。

そして、神は、再び名残惜し気に帰っていく。人々もまた、名残惜し気に神を見送る。この場合も、人々は、遠くにいる神へ祈るのではなく、今ここで神との別れを惜しむのと同時に、この世との別れを惜しむ神の衰れを感じる。

ウンガミでは、こうして実現する神と人との交流の中で、聖なる世界が実現する。今回は、これらの体験をふまえ、神と人との交流場面において、どのような存在構造を持つ世界が実現しているのかを明らかにしたい。

5. 神遊びの現象学

表1を見るとわかるように、ウンガミのメインは、カミアシビ（神遊び）と神送りの場面である。祭りは、この二つの場面の中心に構成されている。まず、カミアシビの世界について考える。

神女は、ヌルドウンチや根屋、アサギ、村の拝所や井戸など、様々な場所で祈願する。そして、神衣装に着替え、オモロやウムイを歌ったり、弓を持って周回したりする。神女が祈願する時、彼女たちは海や山へ向かって祈るが、ここではない遥か彼方を眺めているようであり、彼岸からの声を聴いているかのようなのである。彼女たちは、みずからの存在を、彼岸へ向かって開き、彼岸へ向かって捧げているかのようなのである。神衣装に着替え、歌ったり舞ったりするにつれ、彼女たちの振る舞いは、次第に彼岸から到来した力に貫かれ、それに操られるかようになっていき、遂にはその妙なる力そのものとなったかの如くに優雅なものとなっていく。

人々は、神女と祈願を共にし、神女を神酒でもてなし、その歌と舞いを仰ぎ見る。その時、人々は、海と山の彼方にある彼岸へ開かれ、遂には、彼岸から到来する力に貫かれ、その力の化身となったかの如き神女を通して、彼岸の到来を実感する。

ここでは、神女は、彼岸へ向かって自分を捧げ、究極的には人としての自分が無になるほど捧げ尽くすことによって、彼岸の力そのものとなり、人々は、そうして彼岸の力そのものとなった神女をもてなすことで、彼岸へと至る。かように、ここには、人としての自分を彼岸へ捧げれば捧げるほど、彼岸が到来する、という運動がある。

こうして村は、その瞬間ニライ・カナイそのものとなる。そこでは、神が村を歩き、各戸をまわり、祝言を唱え、さらに、人々と酒を酌み交わし、船漕ぎ儀礼に見られるように、海の彼方へ旅する苦勞を歌ったり、船漕ぎ競争を楽しんだり、漁撈儀礼や猪狩り儀礼に見られるように、狩猟の喜びに浸ったりするのである。

ここにおいて、神と人は同じ時空間を共にするが、人々は、どこまでも神女を丁重に扱い、それによってその場は、楽しく華やかでありながら、同時に厳肅な雰囲気にも包まれる。ここにも、人が尽くせば尽くすほど、神が到来する、という運動がある。

このように、カミアシビでは、此岸即彼岸であるような世界が成り立っている。しかし、それは、単に此岸＝彼岸というのではなく、人間が人間を犠牲にすることによって神が到来するという仕方での結びつき、いわば人間の自己否定による神との結合なのである。

しかも、ウングミにおいては、この人間の自己否定は、神女によって、人間の無化にまで徹底化されている。彼岸にせよ、神にせよ、それは決して目に見えない。しかし、絶えず山や海に祈る神女は、その目に見えない何か、海や山を貫いて流れる働き、いわば、有の世界そのものを形づくる、それ自体は決して顕在化されない働きへ向かって、自分自身を捧げていく。世界の果ての果て、底の底から到来する働きへ向けて、身を投げ入れていく。それはまさに、この世界における有／無の現象それ自体を成立させる「絶対の無」(西田、1946)への動きである。

神女は、どこまでも人としての自分を否定し、自己の根底において自己を越えた「絶対の無」に対する。みずからは決して形になることなく、時空を超えて永遠に働き、逆説的な自己否定によって万有を創造する「絶対の無」に対する。そして、そこからの働きに貫かれ、それに徹することによって、自己の内に「絶対の無」の創造的表現としての世界(ニライ・カナイやユガフー)を映し、その世界の表現的な一要素となって歌い舞い、その世界を現実化するのである。いわば、自己自身をどこまでも否定し、自己の底の底で「絶対の無」に対し、そこから自己自身を形作ることによって、「絶対の無」の自己限定としての世界を創造するのである。そこに、「絶対の無」にして「絶対の有」、永遠にして瞬間であるような「絶対現在の瞬間的限定」としての「歴史的世界」(西田、1946)が開かれる。

そして、人々は、どこまでも有の世界に在りつつ、「絶対の無」へ遠ざかっていく神女に奉仕することによって、「絶対の無」の自己限定としての世界を垣間見る。そして、その世界を自己の内に映し出し、その世界の一要素となって振る舞うことで、その世界に包まれる。

イメージ体験という次元では、神女や人々は、様々な体験をしていると考えられる。祈願する時、神女は、かつて存在したであろう村の始祖や先祖、海や山、村全体、家族や村の人々などを見ているのかもしれない。人々もまた、拝みながら、村の始祖や先祖、海や山、村全体、家族や村の人々を見ているのかもしれない。

しかし、重要なのは、神女が祈り、歌い、舞う時、神女が、どこまでも自己を否定し、「絶対の無」の働きに徹して自分自身を形作るということである。「絶対の無」の自己限定としての世界の表現的な一要素として存在するということである。だからこそ、神女が歌うウムイなどの歌は、祭りの場でしか歌われないのである。歌を歌うのは、あくまで神女なのではなく、どこまでも神なのである。ある神女は言う。「神の歌はその場にならないと歌えない。その刻^{とき}になると自然に神が歌わせてくれる」(比嘉、2000、p.82)。これはウングミについて言われたものではないが、ここには、祭りにおいて神女が歌うということの本質が示されている。

かように、神女は、どこまでも自己を否定し、その先で向こうから到来してくる「絶対の無」に徹して自分自身を形作ろうとする。こうして実現する世界こそが、本来的な「絶対の無」の自己限定としての「歴史的世界」、すなわち、古来、先祖たちによって、常に、絶えず新たに創造され続けてきた神々の世界なのである。人々は、こうしてみずから「絶対の無」の表現的な一要素としての神女を通して、「絶対の無」の自己限定としての「歴史的世界」に開かれるのである。

このように、カミアシビにおいては、人間の自己否定による神との結合、人間の自己否定による「絶対現在の瞬間的限定」としての「歴史的世界」の創造が生じており、人間は、この現世において彼岸の永遠なる輝きに包まれることで救済されるのである。

6. 神送りの現象学

次に、神送りの世界について考える。表1を見るとわかるように、神送り儀礼の様態は様々であるが、何より重要なのは、神が本当に名残惜し気に去っていくということであり、人もまた本当に名残惜し気に神を見送るということである。そして、さらに注目されるのは、神が去った後、この世に取り残された人々が、まるで生の喜びを爆発させるかのように踊るということである。

別離の悲しみと生の歓喜。ここでは、相反する二律背反的な存在様式が、ほぼ同時に、強烈に生きられる。神は去っていき、人々は神々の去った世界に取り残される。にもかかわらず、人々はこの世界に生きることの喜びを爆発させる。つまり、ここには、神々が去った後にこそ、この世界が再生するという、真に神秘的な事態が生じている。

神送りの場面には、二つの動きがある。一つは、彼岸へ去っていく神々の動き。もう一つは、此岸に残り、そこで刹那を生きる人々の動きである。神女たちは前者を生き、人々は後者を生きる。神女は、ここでも、去りゆく神の思いにどこまでも徹していき、その表現的な一要素となって神の悲哀の世界を創造する。そして、人々も、それを名残惜し気に見送ることで、消え去っていく神の悲哀の世界へ開かれる。

ここにおいて神は、みずからは決して形になることなく、時空を超越して永遠に働く「絶対の無」でありながら、どこまでも、この刹那である此岸、取り残された人々が生きる人間の世界を離れがたく、愛おしく思う。驚くべきことに、「絶対の無」は、絶対でありながら、有限にして刹那であるこの人間の世界を愛し、その幸福を願い、そこに再び来訪することを望むのである。

この世に取り残された人々は、神々の去ったこの世界こそ、神々が別れを惜しみつつ去っていく世界であり、神々が幸福を願う世界であり、神々が再び来訪したいと憧れる世界である、と自覚する。しかも、神が消え去っていく彼岸としてのニライ・カナイは、かつて此岸に居た先祖たちが旅立っていった世界であり、いずれ人々もそこへ旅立つ世界なのである。

すなわち、人は、神送りにおいて、じつは、この世界こそが、神がかつてわれわれと喜びを共にした思い出の地であり、神々がその幸福を願う世界であり、神が再び訪れたいと憧れる世界であり、いずれは再びあの世へ旅立つわれわれも、悲哀に包まれながら、その世界の苦労を思いながら、その世界の幸福を願い、再びそこに訪れたいと思う世界である、と自覚するのである。

この時、人は、彼岸に立つ。別離を悲しむ神を生きる神女を通して、自己の死に出会い、自己の死において、此岸を愛し、此岸を憐れみ、此岸の幸福を願う神の慈悲に出会う。自己の死において、

自己を越えた「絶対の無」の慈悲に出会う。此岸への慈悲によって、みずから形ある世界へ向かって到来しようとする「絶対の無」に出会う。そして、「絶対の無」の場所から「絶対の無」の自己限定としての此岸を見る。こうして、「絶対の無」の慈悲に照らされることで、人は、自己の死が自己肯定に転ずるような、否定即肯定としての絶対的な自己否定を体験するのである。ここでは、人の自己否定は、人によって成し遂げられるのではなく、自己自身を否定することによって万物を創造する「絶対の無」の慈悲によって完成させられるのである。

神送りにおいて、人は、死を超えた寂滅たる「絶対の無」の世界へ開かれ、そこからこの世を、憧れを持って見つめる。去りゆく神が再び来訪したいと思う世界こそ、この現世であることを自覚し、そうして、去りゆく神の目、この世の向こうにある寂滅たる境地、「絶対の無」の場所から、この世を見る。こうして開かれた「絶対無」の場所からこの世が透視される時、人々は、「絶対の無」の慈悲に照らされ、この刹那的な現世を、すでにそこから遠く隔てられた悲しみの中で、無限に愛おしく見るのである。

神遊びでは、人間の自己否定による神との結合、人間の自己否定による「絶対現在の瞬間的限定」としての「歴史的世界」の創造が生じており、人間は、この現世において彼岸の永遠なる輝きに包まれることで救済されていた。しかし、そこでは、人間の自己否定の動きは、まだ完成されていなかった。なぜなら、そこでは、人の否定が即肯定になるような絶対的否定が成立していなかったからである。

だが、いまや神送りにおいて、人は、神の喪失を通して、自己の死を通して「絶対の無」に対する。そして、その時、「絶対の無」そのものが、万物への慈悲によって、自己否定的に世界へ到来し、みずからを表現し、世界を慈悲の光で包む。ここにおいて、人の死は即生となり、自己否定即自己肯定となる。永遠にして瞬間、死にして生、「絶対の無」にして「絶対の有」である「絶対矛盾的自己同一的世界」が開かれる。人は、絶対的な自己否定において、「絶対の無」の自己限定としての世界の表現的一要素として、つまりは「絶対現在の自己限定」として、「逆対応的」（西田、1946）に「絶対の無」の慈悲に触れるのである。

このように、救済とは、単に此岸において彼岸の光に包まれることではない。救済とは、自己の死という絶対否定に対し、彼岸から此岸を見、彼岸における此岸への慈悲に開かれ、その光によって「逆対応的」に絶対に肯定されている此岸的存在としての自己を自覚することなのである。

神送りの後における生の爆発は、そのようにして開かれた地平の上で生じる。そこにおいて人は、寂滅たる無限の地平へ消えていく「絶対の無」の世界にあって、寂滅たる無限の地平そのものが、万物への慈悲によってみずから世界へ到来し、それを包み込むのを見る。そして、人は、自分もまた、その慈悲に包まれた一人として、その表現的な一要素として、この彼岸からの贈与である刹那的な此岸を生きようと意志するのである。この時、人は、この世界に生きることを、無上に愛おしく、また喜ばしく感じるのである。

このように、ウングミにおける神遊びと神送りによって、人は、「絶対の無」の自己限定としての世界へ開かれ、その世界の表現的な一要素として「逆対応的」に「絶対の無」の慈悲に触れる。人は、自己の死を忘却するがゆえに、「絶対の無」の自己限定としての自己を容易に忘却する。しかし、それは忘却しているだけであって、実際には、常に自己の死に対しているのだから、人は、常に、すでに、「絶対の無」の表現的一要素として、その自己限定として、「逆対応的」に「絶対の無」の慈悲に触れている。「我々の自己は、絶対現在の自己限定として、逆対応的に何時も絶対的一者に触れ

ているのである」(西田、1946、p.387)。

以上、本論では、ウングミにおける救済が、神と人、彼岸と此岸、「絶対の無」と自己の「逆対応」によって成立していることを明らかにした。その際、本論では、特に断りを入れることなく、「場所的論理」(西田、1946)を導入した。目に見えない聖なる世界の顕現について考えるということは、絶えず自己を包んでいく場所の運動を自覚していくことであるため、必然的にそれが求められたのである。しかし、本論では、その必然性について明確には論じなかった。祭りにおける救済現象について考えるにせよ、個人の救済体験について考えるにせよ、自覚に関わる事柄を考える場合、「対象論理」(西田、1946)では不十分である。今後は、「場所的論理」の必要性を明確にしつつ、他の儀式や芸能における救済現象や個人の救済体験について、「場所的論理」を用いて考察を重ねたい。心理療法という営みそのものを、「場所的論理」によって考察し、その核心的構造を取り出すことも重要であると考えている。

注

- 1) カミンチュ。公的な宗教行事に関わるノロ・根神、それらに使える神女たちの総称。(高橋、1998、p.164)
- 2) 祝女。いくつかの村落をあわせた範囲の祭祀で、中心的な役を果たす神女。琉球王府時代は、大あむしられの管轄下にあり、土地(ノロクモイ地)や舎宅(ヌルトウンチ)があてがわれた女神官だった。(高橋、1998、p.165)
- 3) ニガミ。村落の祭祀の場で中心となって祈願する神女。村の創始者の家から出る。(高橋、1998、p.165)
- 4) ニーヤー。村落の創始者の家で、村の祭祀を中心になって行うところ。(高橋、1998、p.69)
- 5) カミアシャギ。村落の神祭りをを行う建物。(高橋、1998、p.70)
- 6) どちらも村落の繁栄を願う神歌だが、後者のほうが形式・内容的に広がりがあり、それを中央で整理したものがオモロと考えられている。(外間、1998、pp.14-16)
- 7) ユガフとも言う。世界報とも書く。豊作の意。
- 8) ウグワン。祈願。神仏に願をかけること。(高橋、1998、p.196)
- 9) 藁や蔓で編んだ冠。

参考文献

- 青木真理(2006). カミゴトの関与観察. 青木真理編. 風土臨床. コスモス・ライブラリー、7-78.
- 橋本朋広(2006). からだと風土. 青木真理編. 風土臨床. コスモス・ライブラリー、130-157.
- 橋本朋広(2005). 祭りにおける風土の創造. 京都ノートルダム女子大学紀要、35、165-175.
- 比嘉政夫(1986). 沖縄の伝統的な祭祀ウングミとシヌグ. 塩屋ウングミ刊行委員会編. 塩屋・ウングミ. 塩屋ウングミ刊行委員会、145-147.
- 比嘉康雄(2000). 日本人の魂の原郷 沖縄久高島. 集英社新書.
- 外間守善(1998). おもろそうし. 岩波書店.
- 古川のり子(1996) 日本神話伝説の意味を考える. 吉田敦彦・古川のり子著. 日本の神話伝説. 青土社、29-191.
- Jung, C. G. (1954). *Das Wandlungssymbol in der Messe. Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Rascher. 村本詔司訳(1989). ミサにおける転換象徴. 心理学と宗教. 人文書院、183-281.
- 金子晴勇(1994). 聖なるものの現象学. 世界思想社.
- 河合隼雄(1992). 心理療法序説. 岩波書店.
- 名護市史編さん室(1997). やんばるの祭りと神歌. 名護市教育委員会.
- 仲松弥秀(1990). 神と村. 梟社.
- 西田幾多郎(1946). 場所的論理と宗教的世界観. 上田閑照編(1989). 西田幾多郎哲学論集Ⅲ. 岩波文庫、299-397.
- 折口信夫(1920). 妣が国へ・常世へ. 折口信夫著(2002). 古代研究Ⅰ. 中公クラシックス、3-15.

- 折口信夫 (1923a). 琉球の宗教. 折口信夫著 (2002). 古代研究 I. 中公クラシックス、43-81.
- 折口信夫 (1923b). 古代生活の探求. 折口信夫著 (2002). 古代研究 I. 中公クラシックス、16-42.
- 折口信夫 (1927). ほうとする話. 折口信夫著 (2002). 古代研究 I. 中公クラシックス、373-398.
- 鈴木満男 (1974). マレビトの構造. 鈴木満男著. マレビトの構造. 三一書房、9-52.
- 高橋恵子 (1998). 沖縄の御願ことば辞典. ボーダーインク.
- 梅原猛 (1993). 日本人の「あの世」観. 中公文庫.

(放送大学教授)

