



共立研究

東京基督教大学
共立基督教研究所
〒270-1347
千葉県印西市内野3丁目301-5-3
TEL. 0476 (46) 1137
FAX. 0476 (46) 1292

Vol.VI No.3 2001年3月30日

フィリピンの社会構造とキリスト教 ：国民統合における植民地的遺制と教会

宮脇 聰史

東京大学大学院博士課程

総合文化研究科・国際社会科学

宮脇聰史氏は1998年から二年間フィリピンのアテネ・デ・マニラ大学附属フィリピン文化研究所客員研究員として二年間の研究に従事し、その後フィリピンの歴史と近代化についての宗教社会学的アプローチを試みている。以下の論稿は2000年12月6日に共立基督教研究所の研究会で発題した内容の大筋である。“フィリピンはアジア唯一のキリスト教国である”という言い回しの中に複雑に表現された旧植民地の現実の問題と苦悩が分析されている。

1 はじめに

フィリピンの宗教、特に多数派のカトリック教会を社会学的に取り扱う場合、避けて通ることの出来ない問題は、それが、「国民的宗教」として形成された歴史を持つことである。

このことと関連してたとえば二つの理論的な問題を挙げることが出来る。ひとつは、マックス・ウェーバーが示した、権力と癒着した制度的宗教から生じる世俗化過程の問題である。フィリピンでは、300年以上に及ぶスペインの政教一致型統治のもとで確立されたカトリック教会が今もって多数派宗教であり、国民の多くが、この植民地的な成果である「フィリピンはアジア唯一のキリスト教国である」という誇りを共有している。権力的に「国民的宗教」を形成することが宗教の源泉たるカリスマを空虚化させ、社会の世俗化の中での自己保全のための表面的な改革がかえって自己同一性の危機を促進する、という、西洋近代の「国教」の歴史から採られたウェ

バー的理念型が、フィリピンというアジアの旧植民地に関して説明力をもつかが問われる。

この点との関連で、もう一つは、植民地的ナショナリズムとキリスト教的世界観の緊張関係という問題が挙げられる。ベネディクト・アンダーソンのナショナリズム論に基づけば、近代ナショナリズムは、一方で、情報・交通手段の発達に伴う、「計測可能な」「平板で規則的な」時間・空間的想像、という唯物論的な時空感覚を土台としつつ、それに近代資本主義的な国民経済形成の中での首都を中心とする

目 次

* フィリピンの社会構造とキリスト教
：国民統合における植民地的遺制と教会

宮脇 聰史

* 沖縄の民俗と信仰心

櫻井 圭郎

社会移動の波が生み出した「この時間・空間を共有する」という「国民的」な宿命観（すなわち人生の超越論的な意味）信仰を生み、これを根拠に構成員の均質性を要求する擬似宗教的存在である。「フィリピン人」という自意識は、植民地大の通商・交通網の近代植民地的形成の中で、西洋の啓蒙思想・教会批判に触発されつつ、カトリック的な支配への抵抗の中で生じており、唯物論的擬似宗教の性格を持つ。他方で、この世俗的ナショナリズムは、民族統合のための世俗的シンボルが「反宗主国」のほかにないため、結局カトリック的支配の産物たる「アジア唯一のキリスト教国」という点を用いるより他なかった。そして、カトリック教会の指導者は国民的な権威の保持のために、世俗的ナショナリズムの一部を取り込んでしまった。もし、上述のウェーバーの理念型がフィリピンに有意であれば、教会は自己同一性危機の末に衰退することになる。果たして、そのような兆候が見られているのかが問題となる。



街中に伝統的な建築のカトリックの大聖堂がある。キアポ教会（写真）は「黒いナザレ人」像への民間信心とそれを目当てにした広場のマーケットで知られる。①

2 旧植民地国としてのフィリピンの特徴

フィリピンを含む島嶼部東南アジアの社会は、明確な単系による階層的組織原理をもたない「双系親族的な社会」とされ、伸縮可能・開放的なゆるいネットワーク関係を基礎とする、強力な政治的支配の働きにくい社会であるとされてきた。十六世紀にスペインに植民地化されて成立したフィリピン、その植民地化は、東南アジア一般における、「恣意的な植民地経営」と「地場の社会形成パターン」が部分的にねじりで接合しつつ「並存する」という特徴を共有する。特に、十六世紀以降同じ宗主国スペインを頂き、政教一致の支配という体験を共有したラテンアメリカが資源開発に伴って徹底的に社会改変され

たのに対して、フィリピンでは地場の社会が大幅に残存した点に特徴がある。また、十九世紀末、スペインの政教一体の支配への不満から生じたフィリピン革命にアメリカが介入し、その後アメリカによる三十年余りの支配を受けた。帝国主義的な支配を受け、独立後も植民地遺制に苦しむ点は、広く他のアジア諸国と共通の経験であり、十九世紀以降がりなりにも独立して現在に至るラテンアメリカの多くの国とはやや様相を異にする。

以上のような経緯の中で、フィリピンは、宗主国が途中で代わり、その結果として植民地的な影響が重層化した、という植民地支配に関しては稀なケースである。そして、ここから、試論的にフィリピン社会を三層構造に分類して分析することが可能となる。

第一に、地域コミュニティの社会文化には土着的で緩やかな双系親族性的社会関係が強く残存している。第二に、それをより広く覆う地方政治社会は近世植民地的なボス支配の色彩が濃く、父権的エリート家族・親族の支配が強い。第三に、ナショナルな政治・社会システムはアメリカ型民主主義である。東アジア進出の拠点確保を目指してフィリピンを侵略したアメリカは、当時の革命の徹底を恐れた地方ボス的な政治家と癒着しつつ「未熟なフィリピン社会の民主的教育」を統治の正当性の源泉として用い、地場の改革運動を「盜賊」と呼んで徹底的に弾圧した。このため、この「民主主義」は内発的、庶民的な改革運動の弾圧の上に立ち、現実と遊離した直輸入の声高な理想を隠れ蓑に伝統的エリート支配を温存するという、過去に形成された構造を引きずっている。

3 「キリスト教国フィリピン」の歴史的形成と構造

教会に対する管轄権を委託されていたスペイン国家は、王の名のもとに植民化と宣教を並行して進めた。人々は強制移住により教会堂と行政を中央に据えた街に集住させられ、世俗の行政官が少なかつたため末端は専ら修道会が監視支配した。こうした中でのキリスト教化の努力は、儀礼（特に洗礼）への参加と異教の排斥に重点がおかれ、結果としてひとつには信条が十分に理解されず、もうひとつにはカトリック的な聖人崇敬・死者への祈りを場として実質的に異教的な民間信心が継続された。教会の政治との癒着、および修道会の大土地保有のためもあって、教会は制度・権威として理解され、人々は自分たちの信心をこれと必ずしも結びつけずに理解

した。人種的偏見から現地人司祭育成が遅れたことが、そのような傾向に拍車をかけ、一方にカトリック信心による民族意識の涵養、他方に民族主義者の教会への反発が育つていった。これが十九世紀末のフィリピン革命の原動力となった。

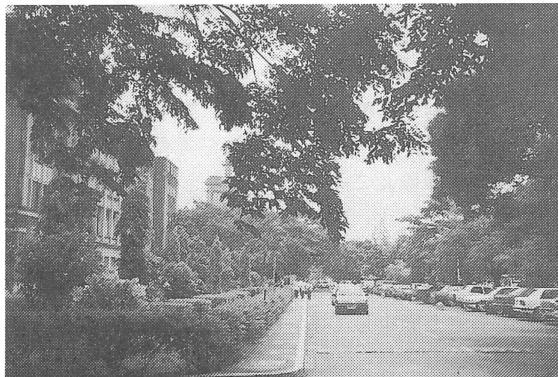
革命を鎮圧してアメリカがスペインに代わって統治を開始したとき、カトリック教会は深刻な混乱に直面した。教会を管轄していた宗主国の撤退、バチカンへの管轄の変更と宣教師の再派遣への手続き上の混乱、大半のスペイン人司祭の退去、現地人司祭の少なさなどから、権威の空白が生じるに至った。この間、民族主義現地人司祭によるフィリピン独立教会が分離、プロテstantt教会も宣教を開始した。同時に宗主国アメリカは、反制度教会的な地方エリート・民族主義者の支援を受け、政教分離の導入、修道会領地の解体、世俗的教育制度の導入を推進した。カトリック教会はアメリカの教会による再建と現地人育成の支援を受けながら、政治からの孤立と逆風の中で徐々に再建を進め、何とか事態を乗り切る守勢に終始した。

フィリピンは1946年に独立する。大戦後の復興の中で全国の司教の協議会を建てあげて制度を整えた教会は、既得権益の保守のための政治干渉を徐々に本格化、同時に現地人司祭、司教の育成を順調に進めた。第二バチカン公会議(1965年終了)後は、近代主義的な教会実践改革の圧力を外から受けるようになる。この公会議の文書に見られる近代民主主義的な志向は、フィリピン社会の文脈の中で、これまでスペイン的ボス政治社会の文化の中にあった教会を、徐々にアメリカ的な「上からの民主主義的改革」志向へとシフトさせる圧力となった。

1972年に始まったマルコス大統領による戒厳令政治に対し、社会運動の最前線に参加した活動家司祭が政府に弾圧され始めたことを契機として彼らの保護に動き、やがて、政党や政治活動が厳しく制限された状況下で数少ない政府外の合法的全国組織としての自覚を深めて、政府への「批判的協力」の立場から「民主化運動」の前線に立つようになった。他方、並行して資本主義化、情報化に伴う社会の世俗化への警告を繰り返すようになった。

カトリック教会が政府への批判を公然化させるのは、1983年のアキーノ元上院議員暗殺とそれに伴う中産階級や資本家の政府批判の高揚が契機であり、ここに「貧しい者の教会」との標語を掲げるようになったはずのカトリック教会指導者層のエリート的性格が暗示されている。この運動は1986年二月の政変に至るが、シン枢機卿(マニラ大司教)のラジオで

の呼びかけに応じた大衆デモが契機であり、流血の危険の中、司祭や修道女が前面に立ち、街頭でミサを展開、マリアや幼子イエスの像が行進に加わる中の「カトリック的な」色彩の強い政変となつた。このため制度的教会、特に司教の主流はこの「革命」の「成果」を高く評価し、背後に神とマリアの守りがあったとし、教会の非暴力的政治参加の正当性の根拠とした。この後、選挙や大統領の正当性が問題となるたびに、「革命」の精神の復興を呼びかけて教会が「預言者的責務」をもって積極的に政治的発言とデモなどの動員をかけることに結びついていった。この方向は十九世紀末のフィリピン革命で挫折した、民衆レベル(「マレー的」レベル)からの下からの民主的改革の線とは異なる。これはスペイン的植民地遺制の歴史的遺産に土台を置き、アメリカ的な上からのエリート民主主義の線での「改革」の呼びかけによって既得の正統性を保持・促進しようとする努力、構造的にはスペインとアメリカの温情主義的な文明強制の延長上での努力であり、インテリによる政教分離からの批判や庶民的な活動家司祭からの内部批判を繰り返し受けつつ継承されている。



マニラ市内にあるアジア最古の大学、教皇庁立サント・トマス大学。雑然とした庶民の町のただ中にあるスペイン風の整然としたキャンパスにあふれる自動車は、その歴史と社会的位置を表している。②

4 「国民的な教会」カトリック教会の「司牧」の構造

フィリピン・カトリック教会のヒエラルキーの最上位において、約100名の司教が約80の司教区を管轄しており、全国的な司教の協議会(Catholic Bishops' Conference of the Philippines, CBCP)は、首都マニラに本部を持つ。CBCPはナショナルな司牧を目指し、下部に個別の問題に関する委員会組織を持つが、信徒の司牧(牧会)に関するものよりも政治社会への参

与、信徒の動員を目的とする委員会が多く、その目指す方向性が明確に示されている。

司牧書簡をはじめとするCBCPの政治参与の論理は、次のようなサイクルを生む。まず、司教たちは、人口の85%をカトリックと認め、フィリピンを「アジアで唯一のキリスト教国」と持ち上げる反面教会への参加度も教理理解も実践も低い実態を嘆き、教会指導者が「未熟な」国民を道徳的に善導する権威がある、と主張する。このための方策として主にカテキズム教育の推進というミクロのアプローチと、司教主導の政治社会的な運動への国民の動員というマクロのアプローチをとる。前者のカテキズム化推進を強調する傾向は1970年代末から始まっているが実態としては制度・機構の整備の進展は遅れている。CBCPのカテキズム・カトリック教育委員会による1995年の調査によると、一礼拝施設に対し平均信徒数2,956人、司祭一人に対し平均信徒数8,570人、カテキズムの教師さえ信徒約900に一人に過ぎない。同委員会は1977年に実態調査を行ったあとカテキズム指導要綱の出版は1983年までかかり、家族用カテキズムの出版は1987年、国民的カテキズムの出版は1997年までかかっており、その間指導要綱も家族用カテキズムも絶版になっている。しかし、この構造への反省を欠いたままカテキズム教育の不足した信徒の未熟に対する嘆きが繰り返し表明され、「未熟なキリスト教国フィリピン、それを善導する司教」という理解が再確認されるサイクルを生む。他方、マクロのアプローチ、すなわち司教主導の国民の政治社会的動員は、そのような状況の中で一種のカテキズムであるとして正当化される。すなわち、国民を信徒と事実上同定して多数派指導者としての権威を



マニラ首都圏の新興住宅街にあるカトリックの聖堂。そうした地域でもコミュニティの中心に教会と広場が置かれているが、建物はスペイン的でない新しいスタイル。日曜日は広場は自動車で埋め尽くされ、見た目に清潔な服装の人々が集う。

③

主張するという歪みから始まり、その結果信徒教育全体が拡散、停滞を余儀なくされる中で、その事態を構造的に改めないまま、司教が国民の政治的動員に努めることの正当化に用いている。そして、1986年の政変における教会の役割を根拠に、改革的王権と預言者のいわば「旧約混合型モデル」に基づく道徳的政治参与の神学によってこれを補強する。これが、貧しい庶民の期待する社会経済的改革よりも、現行のアメリカ的エリート民主主義の選挙制度を中心とした政治過程をめぐる問題に重点をおいている点は、教会によって繰り返される「貧しい者の教会」という主張にもかかわらず、社会エリート的性格を端的に示している。

5 「空洞」を巡るダイナミズム

以上のようなサイクルは、経済の資本主義化の中での消費主義・世俗化の波の中で、司牧（牧会）上の空洞をさらに拡大する機能を果たしていると思われる。伝統的にこうした植民地主義的な空洞を満たしてきた民間信心がご利益・祝祭・信心の結合した形で復興してきていることは、こうした仮説を暗に支持する現象である。またいわゆる「ボーンアゲイン」も近年目立つ。福音派・カリスマ派の大規模クルセードの人気が高く、メンバーの急増が報告され、非公式の諸統計からその実勢は人口の7%程度と推測される。カトリックでも「エル・シャダイ」などカリスマ派グループが興隆、新聞報道に基づけば人口の10%程度を占め、教会内での影響力を高めている。（土着宗教イグレシア・ニ・クリストも近年急増しているが、やや異色の流れである。）

問題は、歴史構造的な背景を持つ社会変革の停滞の問題を道徳的問題に単純化し、国民的悔い改めによって国が再生されると考える傾向にある。これは構造的には、カトリック教会指導者の政治的道徳主義と基本的に同じであり、また地方ボス的政治家が民主主義的言説によって頭ごなしに「国民の成熟」を呼びかける「アメリカ植民地主義的構図」とも通じるものとなる。カリスマ的指導者主催のクルセードや政治的祈祷集会による大規模動員という手法とも相まって、司牧（牧会）的な空洞と政治社会の構造的矛盾の温存に資することとなりかねない。

フィリピンにおける教会の責任は、第一に土着的な社会改革に責任をもって取り掛かることのできる社会勢力、特に庶民の生活の痛みにコミットしつつより広い視野に立って行動できる下層ないし中産階層出身の社会的指導者を育み、励まし、支えること

である。また第二に、道徳主義的な大規模動員に基づく宗教性と一線を画し、古典的な贖罪と聖化の神学を、庶民的な生活の座に響き渡る言葉をもって宣教する努力を地道に積み重ねていくことである。宗教的なルーティンと直輸入の氾濫の中でもこうした地道な働きはすでに始まっており、今後の展開が注目される。



③のある地域は、この写真の右側に見えるコンクリートの壁と鉄条網に囲まれている。その外側はいわゆるスラムが広範に存在する。こうした地域での教会活動も近年になって徐々に進められてきている。④

[文中写真①～④はいずれも著者撮影]

参考文献

- 池端雪穂 『フィリピン革命とカトリシズム』 効草書房、1987年
市川誠 『フィリピンの公教育と宗教：成立と展開過程』 東信堂、1999年
清水展 『文化の中の政治—フィリピン「二月革命」の物語』 弘文社、1991年
同 「植民地支配の歴史を越えて：未来への投企としてのフィリピン・ナショナリズム」（西川、山口、渡辺編 『アジアの多文化社会と国民国家』 人文書院、1999年）
鈴木静夫 『物語 フィリピンの歴史』 中公新書、1997年
ベネディクト・アンダーソン 『増補 想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』、白石さや・白石隆訳、NTT出版、1997年
マックス・ウェーバー 『支配の社会学』（I、II）、世良晃志郎訳、創文社、1960年。
レナト・コンスタンティーノ 『フィリピン・ナショナリズム論（上）』 鶴見良行監訳、井村文化事業社、1977年
デイビッド・ワーフェル 『現代フィリピンの政治と社会』 大野拓司訳、明石書店、1997年

Philippine Nationalism", in Pertieria, Raul, and Eduardo F. Ugarte, eds., *Cultures and Texts: Representations of Philippine Society*, University of the Philippines Press, 1994.

Bulatao, Jaime C. S. J., *Phenomena and Their Interpretation: Landmark Essays 1957-1989*, Ateneo de Manila University Press, 1992.

CBCP (ECCCE), *The Shape of Religious Education in the Philippines Today (Part2)*, 1989.

CBCP, *Pastoral Letters 1945-1995*, 1996.

CBCP (Research Office), *1985 to 1995 Statistical Profile of the Catholic Church in the Philippines*, 1997.

Costa, Horacio de la, and John Schumacher, *Church and State: Philippine Experience, Loyola School of Theology*, 1978.

インターネット・サイト

Catholic Bishops' Conference of the Philippines <<http://www.cbcp.net/>>

CBCP Net <<http://www.cbcpnet.net/>>

Philippine Daily Inquirer <<http://www.inquirer.net/>>

The Philippine Star <<http://www.philstar.com/>>

Manila Bulletin <<http://www.mb.com.ph/>>

ABS-CBN News <<http://www.abs-cbnnews.com/>>

The Manila Times <<http://www.manilatimes.net/>>



沖縄の民俗と信仰心

櫻井団郎

東京基督教大学教授

以下は当研究所の「キリスト教と日本文化」研究会が開催した第10回「日本の宗教」ツアー「沖縄の民俗宗教と聖書の世界」に関連した沖縄レポートである。筆者は同研究会の座長。

「キリスト教と日本文化」研究会は、2000年6月30日、第4回日本伝道会議に引き続いで、第10回「日本の宗教」ツアー「沖縄の民俗宗教と聖書の世界～祖先崇拜とユダヤ教～」を開催した。その目的は「第4回日本伝道会議の開催を機に沖縄の民俗宗教を訪ね、ユダヤ社会といわれる沖縄の現状を見る／ユダヤにかかわる体験を聞き、ユダヤ教と聖書信仰について考える／位牌と火の神、位牌と神倒れ、先祖のたたりと御願、位牌と系図、御嶽信仰など、祖先崇拜と土俗の信仰について見識を新たにし、宣教の実際を考える」にあった。

2000年11月30日、ユネスコの世界遺産に登録された「玉陵」「園比屋武御嶽石門」「斎場御嶽」のほか、「三重城」「波之上宮」「首里觀音堂」「沖宮」を訪れ、沖縄の宗教の一端を目のあたりにした。沖宮では、津嘉山宮司から琉球の信仰や日本の神道との関係などについての話を聞くとともに、質疑応答をする研究会の時をもった。

夜は那覇パプテスト教会で、ゴーヤチャンブルー、テビチなど琉球料理の夕食の後、研究会を開催し、筆者が「沖縄の民俗宗教の基礎知識」と題する発題をした後、同教会信徒の大見謝氏が「沖縄の宗教について」と題して、キリスト教への回心前の体験談を語り、同教会牧師で日本伝道会議副会長の国吉守氏が「土俗の信仰と伝道・牧会上の配慮」と題して、沖縄の民俗宗教と伝道との戦いの現実について講演した。

これとは別に、筆者らは、日本伝道会議の期間中、会議の合間を縫う形で、琉球の歴史的建造物を集めた「琉球村」、世界遺産に登録された「首里城」、神々

降臨の地・琉球唯一の聖地「久高島」、「赤犬子宮」^{クダカ}、「白銀堂」^{ホウギンドウ}、「首里森御嶽」^{シウリモリイマツ}、「森の川御嶽」^{モリノカワミマツ}、「浜川御嶽」^{ハマカワミマツ}、「受水走水」^{スイシヨウスイ}、「幸地腹・赤比儀腹門申墓」^{アカヒギハラムチコウガハ}、「沖縄県立博物館」^{クジヤクシタツボクukan}、「読谷村立歴史民俗資料館」などのほか、民間の墓地を訪れ、沖縄の民俗宗教の現実を垣間見た。



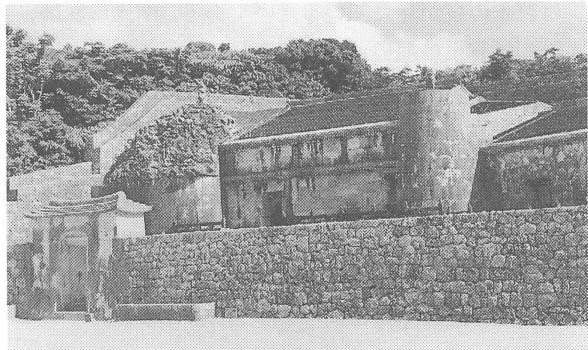
シーサー 空から飛んでくる悪霊を阻む

シーサーと石敢當

民家の屋根の上で睨みをきかす「シーサー」。観光パンフレットには必ずと言ってよいほど撮られているショットだ。沖縄の村々を訪れた人が最初に興味をもつ風景でもある。シーサーとは魔除けの獅子の像のこと、古代オリエントから中国を経由して沖縄に伝わったとされている。昔は貴人の家や墓にのみ付けられていたが、明治以降、民家にも普及したという。

現在では、屋根の上だけではなく、門柱や墓にも、公の施設にも見られる。読谷村役場の門柱にはシーサーが睨んでいるが、門前には巨大なシーサーが座

しているほか、読谷村役場の封筒にはシーサーが描かれていて、村のシンボルになっているようだ。王家の墓「玉陵」の左右両端と中央の塔の上には大きなシーサーが睨みを利かせているが、通路手すりにも小さなシーサーが並んでいる。さらには、遺骨を納める厨子壺^{クジカク}にもシーサーの付いているものがある。なお、首里城には龍がいて、シーサーは見当たらなかった。



王家の墓「玉陵」 塔の上には大きなシーサー

シーサーには特別の基準やルールはないようで、大きさや形状は千差万別である。座像が一番多いが、立っているもの、顔だけのもの、痩せているものの、威厳のあるもの、リアルな表情のもの、ユーモラスな表情のものなどさまざまだ。シーサーは工匠・職人の作品であるから、個性がある。工房で見ると、価格も数万円から数十万円、なかには百万円もあるものもある。それだけ高価なものを屋外に置くことに、盗難等の心配はないのかなどと案じるのは部外者のゆえであろう。



石敢當 カーブを苦手とする魔物を阻む

もう一つ、民家の塀や街角に立てられた「石敢當」^{イシガントウ}も目にとまる。石敢當とは、「石敢當」と刻まれた石碑のことであるが、現在ではコンクリート製のものもある。これは道を走ってくる魔物が家の中に

入ってくるのを阻止するための装置なのである。この魔物は角を曲がるのを不得手とするという。そのため、道の曲がり角に建てられた家だと、魔物が道を曲がり切れず家の中に飛び込んでくる恐れがある。暴走ダンプを思い浮かべれば、納得がいく。車除けのガードレールにたとえると叱られるかもしれないが、直進性の魔物を左右に振り分ける「来る魔除け（くるまよけ）」なのである。

これは古い昔の迷信なのではなく、現在も生きている民俗なのである。しかも、因習に囚われた農村部の古い家ばかりではなく、現代的な住宅団地でも、都市部の街角にも、公共の建物にも見られる。それだけ悪霊の活動が身近に感じられ、恐れられているということなのであろう。



首里城正殿
手前が御庭。中央の通路（浮道）が左にそぞりいるのがわかるだろうか。

首里城の御庭

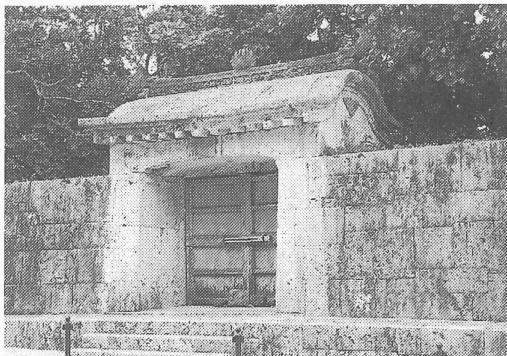
琉球王朝の居城であった首里城の構造も、注意して見ると、興味深い。正殿に至るには、歓会門に入つてから、瑞泉門、漏刻門、広福門、奉神門と五つの門を通過しなければならない。「守礼之邦」の表記で有名な守礼門は、門扉のある門ではなく、石垣も伴っていないので、上記の五つの門とは性格が異なる。守礼門から歓会門に至る通路は比較的真直ぐだが、歓会門から奉神門までの間は、各々、門を通過すると道は折れ曲がり、次の門まで直進はできない。

最後の奉神門をぬけると正殿が目の前に迫ってくる。そこから正殿までの中庭は「御庭」と呼ばれ、王朝の重要な儀式を行なう空間である。徳川幕府では将軍と臣下の謁見や朝廷・外交使節の接受など重要な行事は江戸城内の広間で行なわれたが、琉球王朝では首里城の屋内ではなく、屋外の御庭で、それらの行事が行なわれたのである。正殿正面中央2階に王座があり、格子を通して御庭が眼下に広がる構

造となっている。外交使節の接受や臣下との親謁の際には、1階に下り、正面階段上に王座が置かれるのである。

御庭は総タイル張りで、中央には、奉神門から正殿正面に至る「浮道」が赤色のタイルで敷かれ、その左右は赤白交互に真直ぐな縞模様となっている。中央の浮道は聖なる道とされ、左右が臣下が整列する場所である。当然、王座に近い前のほうが上座である。しかし、不思議なことに、この浮道、正殿と直角ではない。よく見れば、奉神門も正殿とも平行ではなく、奉神門の門口も正殿正面からずれている。素人目にも分かるほどなので、設計ミスや測量ミス・施工ミスの類ではないはずだ。

首里城の不思議の一つとされているらしいが、直進を特徴とする悪霊対策なのではなかろうか。歓会門から奉神門に至るまでの経路がジグザグに曲がって造られているのも、外敵の侵入を阻止するためという目的があるものとは思われるが、それのみではなく、悪霊対策なのではなかろうかという気がする。



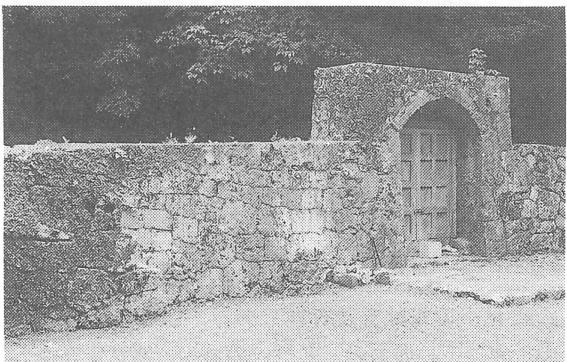
園比屋武御嶽石門

門扉の向う側に何かがあるのでない。そこが拝所なのだ。門扉の前に供え物を置く台が見えるだろうか。

かつて首里城内には10の御嶽があつて「十嶽」と呼ばれていたというが、現在では神が作った聖地とされ、首里城内で最も格式の高い拝所とされていた首里森御嶽が、奉神門前の広場の一角にある。国王が城外に出る際には、この御嶽で祈りを捧げてから出発したという。また、首里城の入口付近、歓会門の手前には、園比屋武御嶽石門がある。この御嶽は、東御廻りの一番拝所とされ、最高女神官「聞得大君」の就任式には必ず参拝されたところでもある。国王が旅行する際にはここで安全祈願がなされたともいう。

御嶽と聖なる感覚

首里城最高の拝所である首里森御嶽、東御廻り一番拝所である園比屋武御嶽石門。さぞかし豪華絢爛たる建物ではないかと想起されはしないだろうか。首里森御嶽は奉神門前の広場にあるが、特別の特徴もなく、ひっそりとしていて、関心のない者にはそれと気が付かないであろう。広場の一角が白塗りの堀で囲まれ、白い門があるだけである。堀越しには雑木の枝が見えているだけである。園比屋武御嶽石門は首里城前の道路脇にあり、とても聖所とは思えない。知らない人は、この門の中に聖所があると思うかもしれないが、石門そのものが拝所で、門の内側は何もない崖だ。

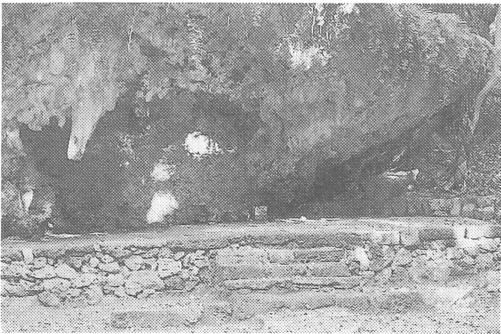


森の川御嶽 向うの森が聖地

森の川御嶽は、日本伝道会議の会場の一つである宜野湾ナザレン教会の前の脇道を50メートルほど入った所にあったが、おそらく会議参加者の誰も気が付かなかつたのではなかろうか。森の川は公園になっているが、その奥に石で築かれた門があり、門の向こうは森があるだけである。森を覗こうと脇に入ると、「ハブに注意」の標識があつて驚かされた。その森が聖なる場所なのである。

世界遺産に登録された斎場御嶽は、御嶽の中でも最高の聖地とされているが、首里城や日光東照宮など他の世界遺産とは、明らかに異質だ。他の御嶽とも異なり、門も拝殿も何もなく、御嶽本来の姿を保っている。斎場御嶽には、大庫理、寄満、三庫理の三つの拝所があり、三庫理からは琉球開闢降臨の地「久高島」が見え、久高島の遥拝所となっている。とはいえ、ここには、拝みの線香などの跡を除けば、荒々しい剥き出しの岩肌の断崖と鬱蒼と繁った密林があるだけだ。

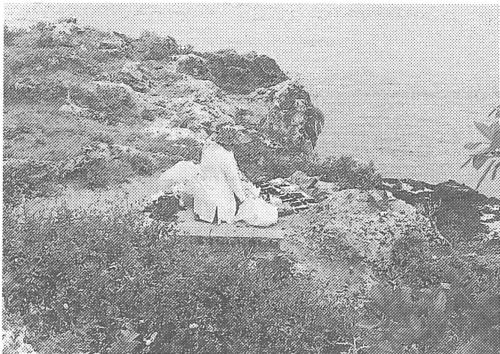
浜川御嶽も海岸沿いの絶壁にあり、崖から出た木の根が絡まる断崖だ。線香や紙銭など、拝みの残骸



斎場御嶽 鬱蒼と茂った密林に囲まれた荒々しい岩肌が聖地

の山と「神聖靈域」と書かれた素人っぽい標識が、庶民信仰の位置を示している。琉球の最高神「アマミキヨ」があの世「ニライカナイ」から持ってきた稻の種子を落とした地とされる受水走水も、東御廻りの拝所の一つだ。ここにあるのは湧き水だけだ。稻の栽培はここから始まり、沖縄全島に拡がり、日本全域に及ぶ。しかし、琉球処分後の明治政府は沖縄での稻の栽培を禁止し、すべてサトウキビ畑に転換させたという。稻作発祥の地を記念する小さな水田が政治史を物語っている。

「御嶽」とは聖なる場所という意味である。神社や寺院を拝み、先祖や偉人の墓を拝み、太陽や山や木を拝む…という大和人とは明らかに違う。琉球人は見える物ではなく、見えない靈に祈るのだ。もちろん、神道も仏教も、見えない靈や仏を拝むのだと言いはするが、現実には見える物を拝んでいる。沖縄の祈りの風景とはまったく違う。第一、聖所の感覚が大和人とは根本的に違う。日の出を拝み、富士山を拝み、勇壮な滝や樹齢何百年という杉の木を拝む…という感覚とは異なるのだ。御嶽にあるのは、美しい海やきれいな岩などではない。ごつごつとした岩肌の断崖や鬱蒼と繁った森だからだ。お化けか妖怪の出そうな所、ヒルやハブに襲われそうな所、そこが神の住む聖地なのだ。



三重城

ユタと共に海岸絶壁の上に座り、線香や紙銭をあげて祈る…

拝所と拝みの姿勢

賽銭をあげ、御祓いを受け、御札を買うという制度化された宗教ではない。何の組織もなく、管理人もいない。そこに入るのに許可も料金もいらない。自由に入って熱心に祈る。個人で、あるいはユタとともに。その祈りのことを「拝み」という。拝みの聖地が「拝所」である。御嶽は重要な拝所だが、御嶽のほかにも拝所はたくさんある。

那覇港の先端にある海岸絶壁も、島外へ出て行った人の安全や帰国を祈る三重城という拝所となっている。現在、第十一管区海上保安本部の管理する国有地だが、立入の制限はない（「できない」と言うべきか）。絶壁の上にユタと共に座り、線香や紙銭をあげて祈る姿が散見された。

琉球音楽の始祖「赤大子」の昇天の地も拝所となっている。現在この地には、お堂が建てられているが、その中に安置された御神体を拝むというよりは、背後の山や岩場が聖地とされているのだ。糸満の漁師が出漁の際に拝みに行く白銀堂は糸満最高の拝所とされている。「白銀の御威部」という漁神をまつるとされているが、御威部とは靈の宿る神聖な場所という意味だから、大和人的な意味での神や御神体を想像するとイメージが異なる。鳥居があって、神社のように見えるが、お堂の中を見ればまったく雰囲気が異なる。背後に回って見るとそこには拝みの跡が見られ、やはり背後の断崖が聖なる場所なのだと思われた。



民間の墓地

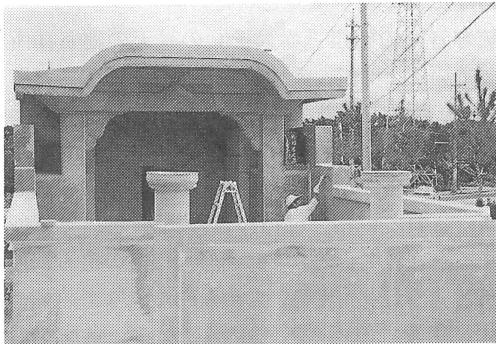
読谷村で。遠くから見ると住宅団地のように見える。家のよう大きな墓だ。

墓地

沖縄は墓地の島でもある。墓といつても、塙に囲まれた屋根のある墓室と前庭をもった立派なものだ。小さいものでも3坪以上、ちょっととしたもの

は家一軒分もある。車を運転していて丘の上の墓地を見たとき、初めは新興の住宅団地と誤解したほどだ。歴代王家の墓「玉陵」は膨大な敷地に造られた石造の巨大な施設だ。民間で最大のものは幸地腹・赤比儀腹門中墓で、1,600坪もある。玉陵は、戦時中、要塞と誤解されて爆撃を受けたという痕も生々しい。民間の墓も、上陸した米兵がトーチカと勘違いして銃撃したと聞く。

沖縄では、春分のころ、一族がそろって、墓前で清明祭という死者の靈と交わる宴会をする。そのため墓前には広い空間が必要なのだ。ご馳走やお酒を持ち込んで、死者と交わるという清明祭はピクニックのようだ。幽靈の出る所という墓地のイメージとは根本的に違う。



建設中の墓

これでごく普通の民間人の墓。写真では奥行きがわからないが驚くほどの大さだ。

ノロとユタ

ノロとは琉球王朝時代の公式の地方神官のことである。^{キコチオオギミ}聞得大君を頂点とする神官組織の中位に属する。下に村落単位のニーガン、門族単位のオコデがいる。ノロは国王に任命され、土地を給付され、特権を享受した。王朝の廢止とともに公的には消滅したが、村によっては今も引き継がれている。

ユタは民間の巫女で、人々の依頼を受けて祈祷や癒しを行ない、お告げや占いも行なう呪術師である。病気や不幸、旅行や受験などことあるたびにユタを訪ね、祈祷や占いをしてもらう習慣が強く残っている。

沖縄では、女性の靈的能力が信じられており、ノロは女性に限られ、ユタも原則的に女性だ。一般的の家庭でも女の姉妹が男の兄弟を守るという「をなり神信仰」がある。また、ユタに依頼できるのも女性だ。一説には、沖縄の女性の8割はユタに頼んでいふと言われ、「女のユタ買い」と言われている。ユ

タ買いは1回5,000円くらいだが、1回ではダメで、あちこち御嶽巡りを勧められ、結果的に数十万円も必要になる例も少なくないという。

(* 100枚以上のカラー写真を用いた報告書『沖縄の民俗と信仰』を2,500円で頒布中(注文は筆者あて)。)

『共立研究』バックナンバー

Vol. V No.1 (1999.11)

特集 神学と人文科学

* 新約聖書とギリシア・ローマ古典(小林高徳)

* 神学と人文科学~C.S.ルイスの弁証学における想像力の役割~(井上政己)

Vol. V No.2 (1999.12)

特集 神学と自然科学

* 「自然の神学」の展開~パンベルクとボーキングホーン~(稻垣久和)

* 科学の時代の宗教(イアン・バーバー)

Vol. V No.3 (2000.3)

* キリスト教信仰と文化~ジョン・H.ヨーダーとH.リチャード・ニーバー~(藤原淳賀)

* オリエントの文脈に照らした「契約を『結ぶ』行為」(菊地実)

Vol. VI No.1 (2000.8)

組織神学特別講座 公開シンポジウム

* 「政教分離」をめぐって(稻垣久和)

* 日本における神とキリスト者と社会(佐布正義)

* 教会とキリスト者の「政治的参与」における神学的視座の確立を求めて(三川栄二)

* 「政治」とキリスト者の責任(櫻井園郎)

Vol. VI No.2 (2000.12)

組織神学特別講座 公開シンポジウム

* 「心理臨床から見た『人格』:現代病としての境界例(杉谷乃百合)

* 大学における神学の役割(ボーキングホーン)

これより以前のバックナンバーは

Vol. V No.1 (1999.11) 掲載のリスト、またはホームページ

<http://www.tci.ac.jp/~library/kyouritubulletin.htm>

をご覧ください。各号100円にて頒布中です。

*「共立研究」は年3回発行、定期購読は年間500円(郵送料含)です。講読ご希望の方は、研究所までご連絡下さい。

共立基督教研究所

「共立研究」

発行人 稲垣久和
編集人 渡邊彰子