

第五章 神歌における神話的始源

第一節 問題提起

聖なる空間と同様に、時間もまた宗教的人間にとって等質なものではない。聖なる空間におけるヒエロファニーの体験は、そのまま聖なる時間の体験である。そのような聖なる時間はまた、俗なる時間との非連続、すなわち時間の断絶によってもたらされる。その断絶は、いうまでもなく、空間と同様に、聖なるものが自ら現れることによってもたらされる。

しかし、聖なる中心は、聖なるものの側から開示されるものであり、人間ができることは、そのような中心を範型として他の空間に写しをつくることである。それに対し、聖なる時間は、その中心の聖性に参与しながら、人間の側からその聖なる時間へと自らを導き入れる。そのことを可能にするのは、すなわち儀礼である。

聖なる領域と俗なる領域との間の存在論的結びつきを確立しようとして、儀礼の専門者は宇宙的秩序の始まりを儀礼によってドラマタイズするのである¹。聖なる中心である御嶽におけるこのような始源的「始め」の時間へとたちかえる儀礼の主要部をなしていたのが神歌であった。

その神歌は、沖縄の宗教研究において文学的研究の対象として扱われるのが中心であった。

折口信夫が、沖縄の宗教に日本古代の宗教的世界の現存を直観し、折口自身の問題関心から呪言や祭式歌謡を論拠としながら「国文学の発生」を発表して以来²、沖縄の神歌研究は文学的な視圏からの研究が主流となる³。いうまでも

¹ 聖なる空間も時間も、どちらも、人間の側からなされうるのは範型の反復であるが、儀礼は絶えず人間の側から働きかけられねばならない能動的側面がある。いうまでもなく儀礼の空間はすなわち聖なる空間であり、その意味で聖なるものが自ら顕現する場でもあるが、それはやはり、人間の側からの聖なるものへの働きかけから生じるものでもあるという側面をもつ。

² 周知のように折口信夫の「国文学の発生」と題する論考は、第一稿から四稿まであり、『折口信夫全集』第1巻「古代研究(国文学篇)」中央公論社、1975年、に所収。また「日本文学の発生」と題する論考が数編ある。これらは『全集』7巻に所収。折口は、「呪言と叙事詩と」(第一稿、1924年)において律文の発生を呪言に出発するとし、第四稿(1927年)において次のように述べる。

「私は、日本文学の発生点を、神授(と信ぜられた)の呪言に据えて居る。而も其古い形は、今日溯れる限りでは、かう言ってよい様である。(中略)さうした神憑りの精神状態から来る詞章が、度々繰り返された結果、決まった形を採るようになった。邑落の生活が年代の重なるに従って、幾種類かの詞章は、

なく、沖縄の宗教研究には柳田、伊波普猷以来の民俗学的、文献学的、歴史的研究があり、儀礼研究や、個々の問題関心の傍証のために『おもろさうし』の神歌等がとりあげられることはあった。しかしながら、民俗学、また他の社会科学的研究においては、諸々の神歌は儀礼や祭祀研究の一要素として言及されるのがほとんどであり、神歌研究そのものは文学研究主導の下に、なされることとなった。このことは神歌研究の方向性を決定づけることとなり、祭祀・儀礼における神への祈願の言葉や、神の言葉は細かに分類され、綿密に各地の古謡が蒐集されことになる。これらの成果により、「南島」の「呪禱文学」は整理され、全体像がより明らかになってきたとされる⁴。文学的関心からなされる研究であってみれば当然のことであるが、これまでの神歌研究の射程は、神歌を宗教現象であるとしながらも、神歌の文学的探究であった。文学研究が人間を対象とし、人間の生の探究の学問としての性格をもつことからすれば、これらの神歌研究が神歌の宗教的次元を浮かび上がらせてくるものであることは確かである。しかしながら、文学的なるものとして発せられた問いは、研究者個々の文学的な関心の中に収束する。近年の谷川健一による、仲原善忠、外間守善らへの反証的な論考もまた文学発生論であった⁵。

前記の文学研究、また、それらに依拠した民俗学等における神歌研究において、農耕儀礼において謡われる神歌は、しばしば「予祝儀礼」として解釈され、また「呪言の力」、「呪術的な力」として唱えられ謡われる、古来の「言霊信仰」などの概念で解釈され論じられてきた。いうまでもなく、言葉、言霊に対する

村の神人から神人へ伝承せられるようになって行く』『全集』第1巻,125頁。第三稿において沖縄の民俗における「まれびと」を例に挙げることから、折口のいう「神人から神人への伝承」は、沖縄の神歌の神人(カミンチユ)から神人への伝承と同質のものとして見ていたことは、「沖縄に存する我が古代信仰の残霊」などに明らかである。この折口の沖縄の宗教に日本の古代を投影する文学発生論は後の神歌研究に大きく影響を与える。

³ 折口の文学発生論を継承した研究は、たとえば外間守善による研究をあげることができる。外間によれば、沖縄地方の文学は呪禱、叙事を基調に「呪禱文学」から「叙事文学」、「抒情文学」、そして「劇文学」へと展開するものとしてとらえ、この発展的な図式の中に奄美、沖縄諸島の各地でさまざまな呼称で確認される唱え言や歌謡を配置する。「呪禱文学」とは、クチ、カミクチ(奄美)、ミセセル、オタカベ(沖縄)、カンフチ、ニゴーフチ(宮古)、フチ、ニガイ(八重山)などとよばれる神からの託宣や祈りの言葉をさし、この「呪禱文学」は次に「叙事文学」に展開していくとする。この叙事的性格を特徴とする叙事的な「文学形態」は奄美のナガレ歌や沖縄のキューナ、ウモイ、オモロ、ティルルなどがそれに相当し、この「叙事文学」はその後に続く琉歌、島歌、クイチャー、など「抒情文学」の発生の母体となるとする。外間守善『南島文学論』角川書店、1994年、167頁。

⁴ 例えば、外間守善、玉城政美編『南島歌謡大成』1～5巻、角川書店、1978-1980年など。

⁵ 谷川健一『南島文学発生論』思潮社、1991年。

古代の人の畏怖、態度を理解することなく古代の文学研究は成り立たない。しかし、神歌が宗教的なものである以上、さらに問われるべき点は、言語、とりわけ宗教的な、ある種の言語が「力」としてとらえられることが何を意味し、また、その力によってなされる行為のなかにはどのような意味の地平があるのか、ということである。つまり、宗教学的な問いが我々に残されているといえよう。

神歌とはいうまでもなく聖なるものと人間とを結ぶ宗教的言語であると同時に、謡い唱えられることによって成立する宗教的儀礼行為である。神歌の文学的研究において、宗教的言語表現としての神歌の歌形・類型論的探究とは別に、始源的な神的世界を再演するものと捉えようとする視点がある。すなわち、神話的時間の反復として、神歌を捉えようとする研究である。たとえば、古橋信孝は『古代歌謡論』において「神謡」(神歌)は「神の謡、あるいは神に関わる謡のこと」で呪謡であり、「祭式内の言語表現で後に神語りとしてもよぶべきものをいまだ分化していない」、うた、唱えごとともいえるものとし⁶、その神歌は「現在形で、神の世を実現させるもの」であるとする⁷。古橋の指摘するこの神歌による「神の世の実現」は神話と神歌をたて分けながらも⁸、神歌を神話的始源の再現として捉える。また、関根賢治は神歌を、神歌のあるものは「神話そのもの」であり、それは「生きた神話」であり、史書の神話を「歴史化・脱神話化」された「神話」であるとする⁹。本稿では、このような、神歌が、始源的世界を再現する儀礼的言語であるとする同じ認識から出発し、古橋や関根などによって、しばしば「共同幻想」、「幻視」という言葉で把握される神話的世界の現前を、すなわち、聖なるものと関わる中において顕になるリアリティを、存在論的視角から照射する場合、どのような解釈が可能かを試みる。

神歌の世界を神話的世界の現前とする点では、古橋などと基本的に同じであるが、われわれの神歌の意味世界への接近は、ここでも宗教学的視座を基本と

⁶ 古橋信孝『古代歌謡論』冬樹社、1982年、88頁。

⁷ 古橋、前掲書、95 - 97頁。

⁸ 古橋、前掲書、155頁。古橋は「神話は語られるものとして祭の中にあるかのようにいわれてきた。しかし、祭の場の言語表現は神謡であった。神話は祭の外側にあり、外部の人々に理解しうる、つまり説明的な表現としてあったのである」とする。

⁹ 関根賢治「神歌と島歌」、谷川健一編『海と列島文化 第六巻 琉球弧の世界』小学館、1992年。

している。したがって、歌謡論的解釈とは異なっている。宗教現象を成立させているのが、宗教体験であるという宗教学の基本的視座からすれば、「共同幻想」や「幻視」という文学研究の術語は、宗教的人間にとってのリアリティの真正性を捉える言葉としては不適切であると筆者は考えている¹⁰。

本章では、前章まで考察してきた御嶽の体験と中心の象徴構造の理解から、聖なる時間、すなわち神話的時間の体験の理解へと考察をすすめていく。ここでは神歌を神話として捉えることから始め、具体的儀礼（シバサシの神歌）の解釈のなかから、聖なる中心の体験に支えられてきた始源的存在論を把握することが試みられる¹¹。

第二節 始源を語る神話

ローレンス・サリバンは、神話を存在論的な視点から解釈する立場から、「神話は単純にその語りの様式というものを示すものではなく、すなわち、文字（literary）によるものなのかあるいは口頭（oral）によるものなのかは単に兆しにすぎない」とした。また神話とは伝承的知識（lore）の形態ではなく、想起される「存在」の本質（quality）であるとした¹²。神歌もその多くは、いわゆる神話としてすぐ理解できるものではない。しかしながら、聖なるものに関する宗教現象として観ていくなれば、神歌が神話の本来的特質を顕わしてい

¹⁰ 古橋が「共同幻想」という場合、ある見方をすればその背後に、虚に対する実を前提とするリアリティの二重性を指しているともとれるが、厳密な意味で共同体の「間主観的」な現実という意味では用いてはいない。古橋における「幻想」は、観念や無意識、あるいは聖俗の二領域をも含み込む共同体を成立せしめている「社会的な原理」という意味合いで論じられている（古橋信孝『神話・物語の文芸史』ペリカン社、1992年、5頁 - 14頁）。

¹¹ いうまでもなく、エリアーデの形態学的神話解釈において提示された「普遍性」や、「全体的・創造的解釈学」、あるいは解釈の諸前提などについては、多くの研究者によって、批判あるいは修正が加えられてきたが、現代の宗教学におけるエリアーデの諸理論の重要性と意義が失われるものではないと考える。神話解釈に限っていえば現在ではエリアーデを含む先行する神話研究の種々のグランドセオリーに替る方法論が模索されている状況であるといえるが、このようななか、フランシスカ・バントリーなどは、エリアーデの神話と歴史の二分法のごとく明瞭に普遍と特殊として分けることはできないとする従来の批判を継承しながらも、中国における神話と歴史の関係、自己のアイデンティティ形成に歴史的事項が神話的祖型として機能することを、エリアーデの存在論を有効なものとして展開させている（Francisca Cho Bantly, "Archetypes of Selves: A Study of the Chinese Mytho - Historical Consciousness", in *Myth and Method*, ed. by L. Patton and W. Doniger, University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1996, pp.177-207）。筆者もまた、神歌の宗教的次元を解釈し、展開させていくうえでの神話解釈における「始源型」、始源的「存在論」などは有効なものであるとする立場をとる。

¹² Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum, ; An Orientation to Meaning in South American Religions*,

ることが理解できるのである。

たとえばよく知られている久高島のイザイホーは、しばしば神女たちの成巫儀礼として理解されてきたが、成巫儀礼であるとともにまたそれは十二年に一度、神が降り、舞踊りながらまさに世を創らんとする神降れの時、すなわち神話的時間を再現するものである。イザイホーは次のような神歌から始まる¹³。

一 なまがとうち の一ち	今の時を直して
二 きゅーがとうち の一ち	今日の時を直して
三 うりていうりぶさてい	降りて降り栄えて
四 ていりないぬ ぬるがうていぢ	孵で成りの祝女の御ティヂ
五 ていりないぬ あまみうていぢ	孵で成りのあまみ御ティヂ
六 くんちゃしゃん にかんうていぢ	クンチャシャ(神女)の根神御ティヂ

十二年の長い沈黙を破る神女の第一声は「今の時を直して」と放たれる。「とうちの一ち」すなわち「時を直す」とはまさに世界創造の「かの時」、始源の時を神歌の第一声によって呼び戻す祈りの詞章であると同時に、神女に神降りした神によって謡われる儀礼の時間はすでに神話的時間を現前するものであるといえる。このような、「時を直す」、すなわち神話的時間を喚起するモチーフは、始源の神的なる「力」を意味する「あまみ御ティヂ」が「孵で成り」(生まれ変わる)するという詞章からも理解できる¹⁴。多くの神歌には神が降りるモチーフ、神話的属性を持つ事物や、聖なる神々が謡い込まれる。神歌が神話的時間を喚起するものであるとすれば、伝承されてきたその神話とはどのようなものであるか触れなければなるまい。

沖縄の世界創造神話は、一般にアマミキヨ・シネリキヨによる国造り神話と

Macmillan Publishing Company, New York, 1988, p.22.

¹³ 『南島歌謡大成』沖縄編上、「ティルル」の部、24。

¹⁴ 『沖縄古語大辞典』沖縄古語大辞典編集委員会編、角川書店、1995年の各語句参照。この場合の「喚起する」という言葉は、いうまでもなく、人間の側から神への働きかけという視点からとらえたものである。儀礼の時間はすでに日常を離れた別の時間である以上、また、「喚起する」ものがすでに人間ではなく神的なるものとなっている境位からすれば、その言葉はすでに神的なるものの言葉そのものになっている。

して知られている¹⁵。各地に伝承されてきた神話は若干の異同を含みながらも、始源的世界が太初の混沌とした時間から語られ、神による宇宙の創造が語られる。多くの世界創造神話がそうであるように¹⁶、沖縄諸島の個々の共同体の神話もまた、いかにして世界は成り立ち、人間はどのようにして生まれたかを語る。また同時に、婚姻や災いの起源など、種々の「始まり」が語られ、その諸々の「始まり」は世界が「かの時」(神歌にしばしば謡われる言葉を用いれば、「あまみやはじまり」)において創造されたが故に存在することを語る¹⁷。アマミキヨ・シネリキヨはこの始源的な時間に立ちあらわれる神である。民間に伝承されてきたこのアマミキヨ・シネリキヨの世界創造神話に次のようなものがある。

大昔、天地は今日のやうに隔てゝなく一つになって居た。当時人間はあはれにも立って歩けないので蛙のやうにはって歩かねばならなかつた。アマンチュー(古琉球開闢の神、オモロ神歌などにはアマミキヨと書いてある)は是を如何にも不便と考へ。彼は或日堅岩の所に行き此を足場にして両手で天をさゝへながらエイヤとばかりつツ立ちあがつて、天を高く押し上げた。是よりしてぞ天地はるかに隔たり人間は直立して歩けるよになつた。彼が此の偉業をなした時、立つて居た所はさしにも堅岩であつたけれども丁度彼の足跡を残して凹んだ。今 某所某所の大きな足跡は此のアマンチューの足跡である¹⁸。

この神話は原初、未だ天地が分かれぬ混沌とした時間から語られる。人間はいまだ人間として存在しない状態であり、アマミキヨの世界創造を語る原初の巨人神話として伝承されているものである。ここでこの神話を取り上げたのは、これが代表的で、包括的なものだからという訳ではない。むしろ、沖縄諸島の他の地域において伝えられる神話は、男女二神、人間、植物、階級、穀物

¹⁵ ここで取り上げる神話は、沖縄研究者にとっては周知のものであるが、後に神歌の神話的徴の表出を理解しやすいものとするため取り上げる。また、これらの神話は言うまでもなく沖縄本島周辺に一般的な神話であり、八重山、宮古地方の神話は紙幅の都合上割愛せざるを得なかつた。

¹⁶ たとえば Charles H. Long, *Alpha: The Myth of Creation*, New York, Braziller, 1968. *Cosmogony and Ethical Order*, ed. by Robin W. Lovin, Frank E. Reynolds, Chicago, The University of Chicago Press, 1985. など。

¹⁷ Eliade, M., *Myth and Reality*, Translated from the French by Williard R. Trask, Harper, New York, 1963. p.21.

¹⁸ 佐喜真興英『女人政治考・霊の島々<佐喜真興英全集>』新泉社、1982年、所収の「南島説話」、175頁、引用中括弧内著者。

の起源といった種々の要素を伴いながら語られているのであり¹⁹、このアマムキョの巨人神話よりも他の神話の方がより説明的で、典型を示すものがあるといえるだろう。しかし、この後、神歌の考察を行う際、極めて重要な内容を語る神話としてこれを取り上げたい。この神話において特に注目しなければならないのは、混沌の状況からの宇宙創造は、始源の「力」によってなされたということである。この聖なるものの超絶的「力」は、「巨人」という形で表現される。あらゆるものの「存在すること」の起源は、この聖なる力に由来することが語られるのである。

このアマミキョ・シネリキョによる国造りの神話は、沖縄本島において、古代より広く伝承として伝えられていたことが、史料の中に見いだされる。その中のひとつに僧袋中による『琉球神道記』(一六〇八年)がある。同書は文字化された琉球の神話の中で、年代が確定しうる最古の記録である。それには次のようにある²⁰。

昔比国初。未ダ人アラザル時。天ヨリ男女二人下リシ。男ヲシネリョト。女ヲアマミキョト云、二人舎ヲ並テ居ス。比時比島。尚小ニシテ。波ニ漂ナリ。爾ニ。タシカト云木ヲ現ジテ。植エテ山ノ體トス。次ニ。シキョト云草ヲ植。又。阿檀ト云植ノ殖テ。暫ク国ノ体トス。二人。陰陽和合八無レドモ。居所並ガ故ニ。往来ノ風ヲ縁シテ。女胎ム。遂ニ三子ヲ生ズ。一リ八所所ノ主ノ始ナリ。二八祝ノ始。三八土民ノ始。

この神話もまた、原初の、すべてに先立つ根源的な「始まり」の時から語られる。アマミキョ・シネリキョは男女二神として天より降り立ち、未だ混沌とした宇宙に、「男女」として分化し、あるいは二元的な秩序として語られ、「波にただよう小島」、未だ形を成さない世界を、植物の起源を語りながら形あるもの、すなわち「存在するもの」へと創造する。「山の體」をつくり「国の体」をつくることによって与えられる、世界の「安定」と全体性は、後のあらゆるも

¹⁹ 小島瓊禮、「琉球開闢神話の分布と比較」『日本神話と琉球』、『講座日本の神話』編集部、有精堂、にその類型、比較が詳しく行われている。

²⁰ 袋中 著、横山重編『琉球神道記』大岡山書店、1936年、108頁。

の創造や、植物、自然、人間の起源といったもののすべての始まりとなる。このようにして見ると、神話の中に語られる要素の違いはあるにしても、先の巨人による宇宙創造とこの神話とは基本的に同じ構造を有するものとして理解できる。これらの神話的構造は『中山世鑑』(一六五〇年)に記された神話にもみることができる²¹。

この神話は先の二つの神話と、神の行為によって原初の世界創造、「始め」の時がもたらされたことを語るという点において、基本的には相似するものといえよう。男女の二神が一神であったり、天帝の存在が語られたりと異同があるが、注目したいのは、『中山世鑑』の国土創成の神話は、他の神話に比してより説明的であるのに加えて、先に述べた世界の混沌から「安定」「存在」といった事柄が、極めて具体的な表現において語られるということである。土石草木を運び島を作り、「安定」と「存在」をもたらした「辺土の安須森」、「今鬼神のカナヒヤブ」、「知念森」、「斎場嶽」、「藪薩ノ浦原」、「玉城アマツツ」、「久高コバウ森」、「首里森」、「真玉森」、「国々ノ嶽々」と神話的な地理の中に具体的に語られる。神話的時間において創建されたこれらの場所は神の創り出した聖なる場である故にそれは聖なる中心となる。これらの場はすべて御嶽として重要な聖地となっているのである。この中心の現出は、王朝の王権を支える儀礼の場となる。この神話はこの後、五穀の起源を述べる神話へと記述が続いていくが、この起源神話に基づく久高島への行幸等、種々の祭祀の中心の場となるのがこれらの聖なる中心としての各処の御嶽なのである。

民間の口頭伝承と史書とにあらわれる沖縄の宇宙創世論的な神話を見てきた。このような史書の開闢神話は、各地で伝承されてきたものを基にしており、文字化された神話としての違いや²²、神話の文字化が、王権の権威を正当化する意味を含んでいたことは、記紀神話との比較でしばしば指摘されるところであ

²¹ 『中山世鑑』は、琉球王朝の正史として国土の開闢を記す、最も古く、また詳述されたものとされる。東恩納寛惇によれば、「中山世鑑は、琉球最初の正史であるが、その編述は、一種の政策から出たものであって、史料として嫌うものである」とする。(東恩納寛惇、『琉球史料叢書』、東京美術、1972年、解説18頁。)いうまでもなく王朝による王統の系譜を語るものであるとすれば、神話に王権が系譜づけられてくるのは当然のことと思われる。同書の中の創造神話は、上記の『琉球神道記』の神話や、また『おもろさうし』などを資料として記されたものであるとされている(東恩納、前掲書、10頁)。

²² 山下欣一「『おもろさうし』をめぐって」『日本神話と琉球』、『講座日本の神話』編集部、66頁。

る²³。

しかし、創造神話の歴史的起源がどこにあったのかを探求することより、重要なことは、次のことであろう。すなわち、ここではこれらの神話はその神話を生きる人々にとってどのような意味をもっていたかを理解しようとするのである。さらに重要なのは、これらの神話がすべてに先だつ「始まり」を混沌から語り、世界はその形をなさない、いまだ真の意味で基礎付けられていない状態から始まり、混沌の中に立ち顕れる神の創造行為によって初めて世界は「存在」せるものとなるということを理解することである。

第三節 祭祀における神歌・神話

一、シバサシの神歌

現在我々は説話や、伝承、史書などによって、古代的状况のなかで伝えられ、語られていた、あるいは現在でも伝えられている神話を知ることができるが、それはどのように語り継がれてきたのであろうか。その伝承のひとつに大きな役割を果たしてきたのは神女やノロたちによって、祭式歌謡として謡われた、神の託宣、神への宣り言といった神歌であった。

ヴァン・デ・レーウは「神話とは原古の諸々の力についての物語であって、語られることを通じて力を再生産し、それを現実化し、現在化する」ものであり、ゆえにそれは祭祀と密接に関連するとしたが²⁴、沖縄の伝統的な共同体において、その語るという宗教的行為はこの神歌によってなされてきたのである。神歌を謡うということは、まさに神的なるものの現前であり、次にみる「シバ

²³ また、これらの史書に記述された開闢神話は豊穰の源郷であるニライ・カナイの神話世界とどのような関係に位置づけられるかがこれまで沖縄の世界観・神観念研究において盛んに議論されてきた（たとえば、『法政大学第7回国際シンポジウム 沖縄文化の古層を考える』、法政大学出版局、1986年など）。外間によれば、ニライ・カナイの世界やその始源的世界から現れてくる神々の方が最も古層の神話的世界観を表すものであり、アマミキョ・シネリキョの神話群は穀物文化をもたらした海辺（アマベ）の定着を物語る神話ではないかとする（前掲書）。このような柳田や伊波以来の文脈に位置づけられるような神話が形成されたその起源を探究する議論をここで取り上げて深く立ち入る必要はないであろう。

²⁴ ヴァン・デ・レーウ、田丸徳善・大竹みよ子訳、『宗教現象学入門』、東京大学出版会、1985年、229頁。

サシのオモイ(ウムイ)」神歌は、このことの典型的な例となる神歌である²⁵。

シバサシのオモイ

	原文	対訳
一	むかしの	昔の
二	あまみくが	アマミクが
三	しぬみくが	シヌミクが
四	きざしや	きざし<昔>は
五	くにたてら	国建てようと
六	しまたてら	島建てようと
七	みそうれば	なさると
八	しまじりみいば	島尻を見ると
九	うちゃがとん	浮き上がっている
一〇	びがのすうが	東の潮が
一一	にしくいやひ	西に越えて
一二	くんがん見れば	国頭を見ると
一三	うちゃがとうん	浮き上がっている
一四	にしぬすーん	西の潮も
一五	びがぬすーん	東の潮も
一六	ごそうだん	ご相談を
一七	かたみそうち	語りなさって
一八	まやきぎん	まやきぎん
一九	うちほふやい	打ち放って
二〇	あふのかた	あふの形も
二一	かほのかた	顔の形も
二二	わかさい	分かして
二三	あかちちゃあん	赤土も
二四	くるちちゃあん	黒土も

²⁵ 引用は『南島歌謡大成』沖縄編上、402頁。

二五	うちほふやあい	打ち放って
二六	しまくぎん	島釘も
二七	ぬちうるち	貫き降ろして
二八	さしうるち	差し降ろして
二九	びがのすうや	東の潮は
三〇	びがにとめて	東に留めて
三一	にしぬすうや	西の潮は
三二	にしにとめて	西に留めて
三三	しまたちん	島建ちも
三四	くにたちん	国建ちも
三五	なやびたん	なりました
三六	うふなあかに	大なあかに<背中>も
三七	わかさい	分かして
三八	くぶくぶや	窪々は
三九	うふんだに	うふん種も
四〇	いずのきん	イズの木も
四一	さそうひむぬ	差し植えるもの
四二	いくのきん	イクの木も
四三	さそうひむぬ	差し植えるもの

(中略)

六七	あやざばね	綾差羽が
六八	しるざばね	白差羽が
六九	みきやるか	萌え変わるまで
七〇	うひきやるか	生え変わるまで
七一	いしぐさに	石御杖を
七二	かまぐさに	金御杖を
七三	ちききろーかー	突ききるまで
七四	ぬききろーかー	貫ききるまで
七五	ねがやびて	願いまして

この神歌は島袋源七『山原の民俗』（昭和四年）に収められたシバサシと呼ばれる年中行事の中で謡われたものである²⁶。神歌の右の語句対訳から、つぎのようにその内容が理解できるであろう。

太初の世にアマミキヨとシネリキヨの二神が国を建てようと、島尻の方を見ると（安定しないで）浮き上がって島は波に打たれていて、（一方）国頭の方を見ると波に揺られている。（アマミキヨとシネリキヨは）相談をし、まや木と呼ばれる木を植えて、（神聖なる）山々を作り、土を敷き、形を整え、（揺るがないために）島釘を打ち、（ゆらゆら浮き上がっていた状態から）島建て国建てがなった²⁷。

この国土の創造を謡った神歌は、このあと種々の植物の起源が、アマミクとシヌミクの国造りのゆえに存在せることを謡い、永遠にあるようにと祈る詞章で結ばれており、先にあげた開闢神話の史書の国造りの内容とほぼ一致するものである。コスモロジカルな神話を、完結した「神話」として語る（謡う）神歌は、ほかにシマダテシンゴや『おもろさうし』の創世神話がよく知られているが、これらの数は限られており、「まれな神歌」としてしばしば言及される。多くの神歌は、このような完結した神話の語りにはなっていない。では、神歌と、神話・儀礼との関係はどのように捉えられるのであろうか。このことを考察する上で、まず、前出のシバサシの神歌が謡われるシバサシの儀礼についてみてみることにする。

二、シバサシ：悪霊払い：存在論

シバサシとは旧暦八月十日前後に行われるもので、「沖縄本島及びその周辺離島から奄美にかけて分布する妖怪や悪魔払いの行事」²⁸であるとされるのが一般的な理解であり、現在でも行われているよく知られた「年中行事」である。

²⁶ 島袋源七、『山原の土俗』、郷土研究社、1929年。復刻版『日本民俗誌大系第1巻 沖縄』、角川書店、1974年、321頁。

²⁷ 島袋、同。

このシバサシの行事は、『琉球国由来記』(一七一三年)の「王城之公事」すなわち年中行事にもその由来譚が記されており、古くから各地の村落において執り行われていたものであることが分かる²⁹。その日は、「家々の建物・門・畜舎・井戸その他に柴 - 一般的にはススキに桑小枝を交ぜて刺す」ことによって悪霊を払うとされる³⁰。島袋源七は、この神歌が行われる様子を「神人が全部神アシアゲに集まって祈願をなし、屋内において円陣を作り、オモイを歌って踊りつつ巡る」と記している。この祭祀が行われる旧八月十一日の二日前から「妖怪魔物が出現する」といって少年達は太鼓や人霊(だま)が現れたり、怪音や泣き声が聞こえたりすると、その家から時たたくして死人が出るものとして畏怖することが甚だしい³¹と、シバサシ前の村落の緊張に満ちた状態を記している。このようなシバサシの祭祀において創造神話が謡われるのはどのようなことを意味しているのだろうか。

シバサシは、伊波によれば「世界報」(ユガフー)すなわち豊年のことであり、「穀果報」を意味する。³²「稲・粟その他の作物の作毛が害虫を蒙らない為のまじない」のために桑の小枝とススキをたばねたものを「軒端の四隅に指し」、「農村ではこれを農具に結び付ける」ことが行われる³³。このススキ(柴)は、家屋はいうまでもなく、「家畜小屋、門をはじめ屋敷の周りから屋内の竈、穀物入れ、甕や水甕などにも差」したとされる³⁴。『琉球国由来記』の巻十二以降の琉球全域の村落の「各処祭祀」における年中行事は、そのほとんどが「稲穂祭」

²⁸ 崎原恒新、『沖繩の年中行事』、沖繩出版、1990年、147 - 149頁。

²⁹ 横山重編『琉球史料叢書』第一巻、東京美術、1972年、32 - 33頁。『琉球国由来記』の「柴ヲ指由来」におよそ次のような由来譚が記されている。「昔、兼城按司の娘が十六の時、秋の八月に亡くなった。これを金峰という場所に葬った。三日後安平田というものが牛を引いてその墓の前を通ったが、突然の雨でそこで雨宿りをする。その時墓の中から手が出て安平田の髪をつかんだ。驚いた彼はどうしたことかと問うたところ、墓の中より「死んだと思われて葬られたので家のものに知らせてくれ」という。彼がその家に行くとき、屍巫(ユタ)を呼び葬式をする所であった。安平田の話聞いた家人はユタを連れて墓に行くこと果たしてそのとおり娘は生きていた。その後、ユタが外間崎という所へいき、桑とススキを取り、妖気を払い清めた。安平田はその娘と結婚した。このことは王城にも伝えられ、王城においても、また人家においても桑とススキを指すようになった」とするものである。この由来に関して多和田真純は、「これを子細に調べて見ると、むしろ豊産を予祝する年中行事の一つ」であり、後世に出来上がったものではないかとする。『沖繩県史』第22巻、沖繩県、1974年、853頁。

³⁰ 仲松弥秀、「南島の『国見』行事」、『沖繩文化研究』7、法政大学沖繩文化研究所、1980年、5頁。

³¹ 島袋源七、前掲書、同頁。

³² 伊波普猷、『をなり神の島1』、平凡社、1976年、286頁。

³³ 伊波、同。

³⁴ 宮城栄昌、「ノ口と祭祀 - プール・結願祭・節祭・柴差 -」、『沖繩国際大学文学部紀要社会学科篇』第2巻、第1号、1974年、9頁。

「麦穂祭」であり、また祭祀を司るノ口などの神女によって豊穰の祈願が執り行われることがいかに重要であったかを知ることができる。シバサシもまた、この五穀豊穰祭祀の一つであったといえる。

いうまでもなくこのような五穀の豊穰を祈願する「年中行事」は一年の周期的な折り目に行われることは周知のことである。シバサシは農耕の儀礼と深く結びつき、共同体の農事暦を基盤にしていた。それゆえシバサシが執り行われる時が一年の周期的リズム、いわば宇宙論的なリズムのなかでどのような時間にあたるのかを理解することが重要である。仲松弥秀によれば、このシバサシの日、旧暦八月十一日は「太陰暦採用以前の南島における年変わり日、すなわち元日であった」とされる³⁵。『琉球国由来記』巻一の「王城之公事」における祭事を通して稲作の過程を見てみると、「九月十月中、當立冬元節、以稲種子入于田（稲初拵節之前日、水二浸ス也。」³⁶とあるように、九月から十月に種をつけ、五月から六月にかけて収穫をする。稲作の一年の周期の中で、田を起こし種をおろす中間にあたるのがこのシバサシの時期にあたるといえる³⁷。宮城栄昌はこの時期に関して「沖縄では村あしびまたは村芝居を8月15日に行うところが多いが、これは豊年祝いであり、来年への予祝祭」であり、シバサシから望月にかけて行われる祝祭は、「一連の正月行事」であったとしている³⁸。

さて、史書による創造神話の理解において見てきたようにシバサシの神歌において謡われる内容は、同じように「昔のアマミクがノシヌミクがノきざし昔は」と根源的な「始まり」から謡われる。そしてその始源は混沌とし、島も形をもたず「存在するもの」ではなかった。その混沌はアマミク・シネリクの「力」によって形を与えられ、「島立ちもノ国立ちも」成立する。アマミクは「まやきぎん」（木）を植え、山をつくり、世界を形あるものにすると同時に「島釘」を打ち、世界の安定を成し遂げる。「かのはじめの時」があるゆえに世界が存在す

³⁵ 仲松、前掲書、4頁。

³⁶ 『琉球国由来記』、伊波普猷、東恩納寛惇、横山重編、風土記社、1988年、34頁。

³⁷ このシバサシの時期が沖縄地方の農事暦において年替りの時期であることは多くの研究者の認めるところである。例えば、鈴木正嵩は琉球諸島の農耕儀礼を時間認識の経過に置き次のように述べる。「琉球諸島の各地では、旧五・六月から旧九・十月にかけての時期に『年の変わり目』があり、年間で最大の神祭祀を営んで、再び新たな生産に従事するという考えが共通して存在している」とする。鈴木正嵩「八重山諸島における時間認識の諸相」、植松明石編『神々の祭祀』凱風社、1991年、所収、445頁。

³⁸ 宮城、前掲書、37頁。ほかに宮城真治「古代沖縄の正月」、大藤時彦・小川徹編『沖縄文化論叢』第二巻、平凡社、1971年、所収、にもこのことは詳しく論じられている。

ることを神歌は歌う。このようにして創造された世界は第三八の詞章以降、種々の木々が生えるところとなり、神歌は祈りへと続く。『中山世鑑』などが人間の起源を語り、王や巫女百姓の起源を語るのに対して、シバサシの神歌は国土の創造を謡った後、祈りの言葉となっている。

シバサシの儀礼を全体として見るならば、この儀礼は、いわば神話の世界創造の範型を模倣し反復する神歌に謡われる内容と同じように、世界を再創造する営みであることがわかる。まず、シバサシの行事は一年の宇宙論的なサイクルと照応した農事暦の中で最も万物の生気のない、妖怪や妖火の現れる無秩序な状態から新たに力に満ちた世界が始まろうとする境界的な時間、混沌とした時間に行われる。このシバ（雑木で多くの場合ススキ）をさし、境界を創りだすことは、内と外を識別し、非等質な空間を創り出すことを意味し、世界を宇宙化することを意味する。そしてその儀礼は、神話におけるアマミク・シネリクが木を植え、島釘を打ち、世界に形を与えた行為の神話的祖型の反復と見ることができる。つまり、シバサシの儀礼は全体として、原初に起こった神の世界創造の行為を反復することによって、原初の時間に立ち戻り、世界を新たに更新するという始源的な存在論に立脚したものであると解釈することができる³⁹。

シバサシは、「悪霊払い」であると同時に「世果報」（「穀果報」）を祈る祭りであることは述べた。この豊穰への祈りは八月十一日のシバサシから始まり、十五日の満月へと向かう天体のコスモロジカルな照応の中においてなされる。月の「死と再生」の象徴と新月における「全体」性の回復といった象徴と呼応しながら、この祈り（神歌の後半部分）と祝祭（新月における豊年の祭り）は執り行われるのである。いうまでもなく、この「全体」性の回復は、存在論的な観点からすれば、神話的時間への回帰を表す。

農耕社会の宗教経験にとって時間や季節がいかに重要であるかということについて、エリアーデは、農耕にたずさわる者の行為は、天体や季節の循環の中に組み込まれ、それに「支配されている」とする。そして、宇宙のリズムは、

³⁹ Eliade, M, *The Myth of the Eternal Return*, see. Chap.

農耕儀礼の一貫性を明らかにし、その効果を増してくれるとする⁴⁰。このシバサシにおける神歌を謡うことによる神話的時間への回帰もまた、このような共同体の生の再創造であったとすることができよう。

神歌が歌われること、すなわち世界創造が語られることは、この全体の儀礼の中においてどのようなことを意味するのであろうか。それは神話において宇宙の混沌状況の中に、アマミキヨ・シネリキヨが立ち現れるように、神女が神歌を謡うということによって、やはり神話的範型を反復することを意味する。神歌を謡うことは、まさに混沌とした時間と空間の中に神が立ち現れることを意味し、謡われることによって宇宙が創造されるのである。

このような神歌のいわば神話的構造・神歌の儀礼としてのあり方は、この宇宙創造が語られるシバサシの神歌にのみ見られるのではなく、他の儀礼における神歌にもまた普遍的に見られる構造として捉えることができよう。

あらゆる創造に先立つ宇宙創造神話の祖型に関して、エリアーデは、宇宙創造神話は、「あらゆる人間行動の範型として、またその根拠づけとしての機能をもつが、そのうえに、神話と儀礼体系全体の祖型を構成する」とした⁴¹。また「更新、再始、回復と言った観念は、それが発現する場はいかに様々であれ、すべては『誕生』の概念に還元され、『誕生』の概念は『宇宙創造』の概念に還元される」とした⁴²。原初の宇宙創造神話と他の起源神話との連続、また神話的祖型の反復としての種々の儀礼との連関を、空間的、時間的に伝統的社会の宗教体系の中に位置付けた場合、共同体における諸々の宗教現象の宇宙論的象徴の体系と諸象徴の連鎖が想起されるが、このことを本稿の関心に即すならば、神歌が唱えられ、謡われる祭祀・儀礼における神話的範型の反復は、琉球諸島の伝統的共同体において、諸々の「創造」に関わる営みの中で欠く事のできないものとしてあったと解釈することができるであろう。また、存在論的観点からすれば、神歌によって喚起される神話的世界の象徴的時空において、神(々)の創造行為を反復することは、事物を、あるいはコスモスを、意味の地平において、本質的に「存在せるもの」へと創造する行為であるといえよう。

⁴⁰ Eliade, M, *Patterns in Comparative Religion*, Translated from the French by Rosemary Sheed, Meridian books, Cleveland and New York, 1955, see.pp.331-332.

⁴¹ Eliade, M, *ibid.*, pp.412.

月本昭男は、コスモゴニカルな神話における起源論は人間が諒解する「世界」の「本質・本性」の表明であり、「本質論」であるとしたが⁴³、その意味において神歌における神話的時間の現前という宗教的地平では、単に世界は世界としてあるのではなく、本質が存在に先立つことによって始めて「世界」として体験され、了解されるものであるといえよう⁴⁴。神歌において、始源的範型がどのように関連し、儀礼とどのように関わり、またそこで始源的範型の反復が新たな宇宙創造を意味することになるということはいかにしてなされるのかをシバサシの神歌と儀礼は示しているといえる。

第四節 儀礼における神話的時間の連続

先に述べたように、すべての神歌が、前節において見てきたようなコスモゴニックな完結した神話を謡っているというわけではない。むしろ、多くの神歌は、農耕、建築といった人間的な生業などに関わる事柄を中心にして謡うことが多いのである。このことは神話的な祖型との断絶を意味するのであろうか。結論すれば、これらの人間的な生業を謡う神歌も、神話的時間の連続として捉えることができると考える。多くの神歌は、「むかしはじまり けさしはじまり」と神話的始源を喚起する詞章が短く謡われ、それから労働の過程などが叙事的に語られたりするるのである⁴⁵。

例えば、種取祭（タントリ）と呼ばれる霜降りと立冬の間に行われた種子蒔の農耕儀礼の時に謡われた神歌を見ると、一年を通じた稲作の耕作過程が月を追って語られていくのであるが、冒頭の詞章において、「しるみきよが始め / あまみきよが宣て」（「しるみきよ」「あまみきよ」とは、アマミキヨ・シネリキヨ神を意味する）と、始源の時を語ることから始められる⁴⁶。

では、完結したひとまとまりの神歌の中に、神話的事柄が謡われない「生産

⁴² Ibid., pp.412.

⁴³ 月本昭男編『創世神話の研究』リトン、1996年、1頁。

⁴⁴ Eliade, M, *Myth and Reality*, p. 92.

⁴⁵ 関根はこのような、神話の短く省略された神歌に関して、「創世神話のおもると同じく、昔、聖なる始源の時を歌い賛美することによって、または、すべては聖なる昔に起源があったとすることによって、詞章の全体を聖化し、祈願を成就せしめようとする」とする。（関根、前掲書、419 - 420頁。）

⁴⁶ 『南島歌謡大成』沖縄編上、307頁、参照。

叙事」のみの神歌はどのように理解できるのであろうか。「生産叙事」を謡う神歌もまた、やはり神話的な範型を繰り返す宗教的行為であったと考えられる。なぜなら、年間を通した農耕儀礼は、これまで見てきたように宇宙論的なリズムと照応しながら「始まり」、「完結」する、一つの連続する全体として捉えられるからである。

エリアーデは、儀礼におけるヒエロファニー的時間は連環を有し、連続するものであるとした。儀礼によって、俗なる時間の中に聖なる時間が挿入されることは、ただそれだけを意味するのではなく、その聖なる時間は前後の儀礼の時間と連続するものであるとした⁴⁷。この連続するもの (*continuum*) としての聖なる時間を神歌の儀礼に即してみるならば、次のようにいえるのではないだろうか。神歌は神話的な始源型を反復し、神話的時間への回帰の中で世界を新たに更新させ、儀礼的な象徴によって、世界を神的な世界と連続するものであることを開示しつつ、さらに人間的な事象を神話的なリアリティの中に取り込んでいく宗教的行為であった⁴⁸。このことは叙事的な形態を取る神歌にはきわめて顕著に見られる特徴であり、沖縄の宗教的伝統において、人間をとりまく「世界」がどのように宗教的リアリティの中に取り込まれ神話化され聖化されていったかを示しているといえよう。

第五節 小括

小野重朗は、稲作叙事歌などを例に、より古形をとどめる神歌に遡及することによって、「生産叙事」の神歌が種々の生業の起源神話であることを明らかにした。そして、種子下しの祭祀において神話が謡われることの意味は何かという問いを提起するとともに、正しい稲作の労働過程とそれによって導かれる理想的な稲の生育と豊作を「幻視」し予祝するものとして神歌が謡われるとする従来の解釈では不十分であることを指摘した⁴⁹。我々の関心と基本的に一致す

⁴⁷ Eliade, M, *Patterns* see.148.

⁴⁸ つまり「世界」は、神歌のなかで歌われることによって聖化され、リアルなものへと存在様態が移行されるのである。いうまでもなく、このような事態はヒエロファニーの弁証法という聖の構造を伴いながら起る。

⁴⁹ 小野重朗『南日本の民俗文化 増補南島の古歌謡』第一書房、1995年、176 - 186頁。

る問いであり、小野の指摘は重要である⁵⁰。「予祝」が豊穡を確たるものにするということはどのようなことを意味し、なぜ「予祝」されなければならないのかという根源的な意味を問うことが、我々の課題として残されているといえるだろう。

神歌が儀礼において、神話的始源を再現するものであるとする観点からすれば、テキストのうえで神話的な内容を欠いた「生産叙事」の神歌を、儀礼における神話的時間の連続からみるだけでは充分ではないであろう。神歌が神話的祖型の反復であることからすれば、「生産叙事歌」における人間の生業は、単に人間の事柄としてあるのではなく、むしろ「人間行動の範型」として、その神話的起源を意味することとなり、このことはすなわち、謡われる生産行為の内容は神（々）の創造行為そのものであることを意味することとなる。このような神話・神歌・儀礼相互の関連から、農耕や、家の建築、機織りといった具体的な人間による創造に関する行為を、始源的・存在論的な地平においてみるならば、人間の創造行為は原初の神（々）の行為を反復する限りにおいて、意味深く、正当なものとして成就されるということになる。すなわち、神話の時間を神歌によって現前させることによって、人間の行為は真正なるリアリティに連続するものとして、真正な行為となる。そしてまた事物も「存在」を確立することができるのである。

いうまでもなく神歌は祭祀の場において、神話的始源を現出するものであると同時に、雨乞いの神歌などに明らかなように、人間の実存的状況における神への祈りでもある。この神的なるものの現われと人間の祈りが共在するなか、我々は、神歌における、人間と聖なるものの緊張関係とその緊張の中から紡ぎ出される救済論を見出すことができる。その救済論の中に我々は、沖縄の伝統的共同体において神歌が伝承され繰り返し唱えられ、謡われてこなければなら

⁵⁰小野は次のように述べている。「種子下ろしの祭りに稲作始めの神話が歌われるのは何故か。神話について勉強不足な私には的確な答えはだせないのだが、稲を作るということは原初の稲を作り始めた状態に回帰することだからといったエリアーデ的な考え方が正しいかもしれない。稲を作る人々には稲を作り始めた創造神の生産のエネルギーを身につける必要があったとも考えられよう。稲作を始めた神から改めて稲作を教えられる意味もあったかもしれない。いずれにせよ、神話はただ語り伝えられるものではなく、このように農耕の折目などの時にこそ語り歌われるべきものだったことは確かである」。

小野のこの認識は正しい。この神話の現前する聖なる時間にあらわになる存在論的意味の地平を明らかにすることが宗教学の課題であると考ええる。

なかった理由を知ることができるのである。

次章では神歌におけるこのような祈りの側面についての考察をおこなっていきたい。