

## 第六章 始源的範型<sup>1</sup>と祈り

### 第一節 問題提起

儀礼において反復される始源的範型、すなわち神話的範型は、神話的時間を儀礼の場に現在させ、俗なる時間を始源の時へと立ち戻らせる。儀礼において反復される行為は象徴的次元において原初の神（々）の行為そのものである。ある意味においてこの行為は人間的行為と隔絶したものであると理解することができよう。一方、このような諸々の儀礼は、多くの場合、人間が神々に向けて執り行う行為、すなわち祈りでもあり、きわめて人間的な営為としての宗教的行為でもある。本稿で取りあげる神歌にもこの神的なるものと人間との関係が両義的な形であらわれる宗教的あり方をみとめることができる。すなわちその両義性とは、祭祀の場において、神歌が神の顕れ、あるいは象徴的に神話的始源を現出するものであると同時に、雨乞いの儀礼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の行為でもあるということである。神的なるものから人間にむけられる行為（神的なるものの現前）と人間の側から神への働きかけとしての祈りは、共在しながら神歌というひとつの宗教現象としてたち顕れるのである。この神歌における神的なるものの顕現と、人間の能動的な働きかけという二重の側面は、ヒエロファニーの弁証法という聖俗の両義的なものの一一致として捉えることができるだろう<sup>2</sup>。

前章で考察してきたように、神歌は神話的時間を現前させるなかで、「世界」を存在論的に基礎付けるものであると同時に、神歌は人間の「実存全体をかけた行う全面的な応答」としての祈りでもあった。この神歌の儀礼のなかで体験される意味世界を理解することは、前章で述べた神歌の儀礼における救済の構

---

<sup>1</sup> 宗教的伝統におけるこの始源的範型（paradigm）の反復の概念とその重要性を提示したのはいうまでもなくエリアーデであるが、彼において始源的範型とは始源型（archetypes）と同義である。また archetype は従来「祖型」と訳されてきたが C. G. Jung の archetypes と区別するためであろう、近年ではしばしば「始源型」と訳される。本稿もそれに従うものである。Jung の archetypes との違いについてのエリアーデの説明は、See, Eliade, M, "Preface" in *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, Great Britain, Guernsey, 1989, Translated from French by Willard R. Trask, pp. xii-xiii.

<sup>2</sup> また、この能動的側面は、聖なるものの体験から生じる実存的全体的な応答として、人間の宗教的創造をあらゆる局面でもたらず契機となる。

造と伝統の理解へとわれわれを導いてくれるものとする。

本章では、神歌のそのようなパラドキシカルなあり方を、始源的範型（神話）の反復と祈りの関係のなかで明らかにしながら、そこに見られる存在論的次元とその宗教現象を支えている宗教的「伝統」について考察していく。

考察はまず、文学研究において神歌の結論的理解として言及される「予祝」を宗教学的視点から捉えなおしたうえで、神歌の始源型の反復と祈りの側面について論じていく。ここで考察の対象となる神歌はアマウェーダ型の神歌である。

## 第二節 「予祝儀礼」と神歌

神歌の内容は、共同体の生産活動を歌うものから村落の創世神話を語る叙事的歌謡に至るまで多岐にわたっている。これらの神歌はそれぞれの内容にしたがって歌形や詞章に一定のパターンを形成している。すべてのパターンを検討することはできないので、本章では神歌の多くを占める農耕儀礼における神歌のなかからアマウェーダ型といわれる神歌を取りあげる。

伝承されてきた神歌を網羅的にテキストとして収めた『南島歌謡大成沖縄編上』のなかから、アマウェーダ型の同形の詞章として同定できる神歌は、重複を含めて48個確認できる<sup>3</sup>（稿末表 参照）。これらは沖縄本島と周辺離島のほぼ全域で確認できる。テキストの原典は、古くは1713年に王朝によって編纂された『琉球国由来記』から、新しいもので近年の民俗誌の調査にまでわたる。『琉球国由来記』は当時古くから伝承されていたものを収集し記録したものであるため編纂当時以前から村落で謡われていたものであることは間違いない。

これらのアマウェーダの神歌は共同体の農耕儀礼のなかで歌われたもので稲作の過程が順を追って歌われるものである。「天人の教」（あまんちゅのおし

---

<sup>3</sup> 『南島歌謡大成』角川書店、1980年は第 巻から第 巻まであり、の『沖縄篇上』で祭祀などで歌われたり、唱えられたりする唱え言等が収録されている。第 巻は『沖縄篇下』で民謡などの叙情歌を収録している。第 巻は『宮古篇』、第 巻が『八重山篇』、そして第 巻『奄美篇』となっている。本稿では、アマウェーダ型の神歌と雨乞いの神歌を取り上げて考察を行うが、紙幅の関係から『沖縄篇上』とテキストとする。この『沖縄篇上』は沖縄本島地方の『祝詞』『呪謡』とされる宗教的祭祀に唱えられ歌われたものを収録しており、総数で916の「古謡」が収められている。

え)と題される神歌はそのアマウェーダ型の神歌の一つである。

資料1．天人の教(国頭村比地)<sup>4</sup>

原文	対訳
泉ぐちさとて	泉口を悟って
山地なん開きて	山地を開けて
あしうちゃん ういうるち	足四つ 牛 も追い降ろして
くんちゃきて うちよて	黒土をこねて
あぶしかた いして	畦形を作って
あんだかた いして	畔形を据えて
夏水つきて	夏水に漬けて
冬水にうるち	冬水に降ろして
むしよ しちゅう うくいらば	もしも節が遅れたら
みやまうぐいすぬ	深山鶯が
ふきちきる時や	吹きつける 鳴く 時は
ひちあかしあかし	引き開かし開かし
ういくなゆ うちよて	ういくなゆ うちよて
二月がなりば	二月になると
くちゃらびに うゆい	くちゃら南風に植える
おかさぶに むちゅん	おかさぶに萌え付く
四月がなりば	四月になると
くばいろに むちゅい	蒲葵色に萌え付く
五月がなりば あかだきになゆい	五月になるとあかだきになって
六月になりば 夏のしちやくと	六月になると夏の節だから
あぶしに かいふうち	畦に刈り干して
やどにちん満ちて	屋戸に積み満たして
首里天がなし	首里天加那子 国王 に
あぎてのぬくい	上げての残りは

<sup>4</sup> 外間守善・玉城政美編『南島歌謡大成沖繩編上』角川書店、1980年所収。

酒とみき たりて  
ぬらい あしは

酒と神酒を垂れて  
飲んで遊ぼう

この歌の内容は、稲作に欠かせない水の湧泉を見つけて山を開き牛を入れて田畝を作ってとうたわれ、その後種を蒔き、稲を植えて二月から六月の収穫の時まで稲が理想的に成長し理想的な収穫があり、国王に献上することができるとするものである。

一般にこのアマウェーダの神歌は一年の稲作の開始の時に歌われるもので、他の農耕儀礼の神歌の解釈に言及されるように、しばしば「豊穰を予祝」するものであるとされる。

外間守善は、この「予祝」を、「稲作その他の生産過程を、言霊にすぎりながら幻視的に表現することがそのまま生産豊穰につながっていくのだという信仰があるからこそ、そのような信仰や意識を基盤にした古謡が生まれてくる」と解釈している<sup>5</sup>。しかし、なぜ「予祝」されなければならないのか、また、「予祝」されることによって稲の豊穰が確たるものになるということは何を意味するのであろうか。このアマウェーダの神歌が「予祝儀礼」の一種である、と解釈した時点で解釈を止めてしまうならば、「言霊にすぎりながら幻視的に表現」される意味の次元は隠蔽されてしまう。つまり、外間のいう、「予祝」が豊穰をもたらすという「信仰」そのものの内実がいかなるものであるのかが問題となってくるといえよう。

外間は神歌における「予祝」との関わりを先の引用と同じ言葉を使いながら次のように述べている。これはアマウェーダ型の神歌を同じ「生産叙事」の神歌としてまとめて記述されているところにあり、また、「南島」の神歌全体の基本的性格への理解を述べた部分であるゆえそのまま引用してみたい。

アマウェーダと呼ばれるクエーナをみると、稲作のための整地から種蒔き、稲の成育、刈り入れまでの過程を、順序よく、丁寧な謡いこんでいる。このような、生産のための生活経験を歌に謡いこめて伝承し、神祭りの場で予祝的に謡うというパターンは、奄美のナガレ歌、宮古のアーグ、八重

<sup>5</sup> 外間守善『南島文学論』角川書店、1995年、188頁。

山のアヨーにも共通してみることができる。

ナガレ歌では、「芭蕉ナガレ」「煙草ナガレ」にみられるように、芭蕉布や煙草の生産過程を克明に謡いこむことによって、予祝すると同時に、作業手順を正確に伝承していったことがうかがえる。このように、稲作その他の生産過程を、言霊にすがりながら、幻視的に表現することが、そのまま豊穡につながっていくのだという信仰があり、そのような信仰や意識を基盤にしてクエーナ的古謡が生まれてきたようである。こういうクエーナ的古謡の形態と発想は、奄美、沖縄、宮古、八重山を通ずる南島古謡の基本的性格をなすものであるといえる<sup>6</sup>。(傍線引用者)

外間が述べるように、「予祝」し、「言霊」による「幻視」が豊穡をもたらすという「信仰」が、「南島古謡」、すなわち、神歌の「基本的性格をなすもの」であるならば、我々は神歌の理解のためにこの「予祝」することの意味を理解する必要がある。この「予祝」という言葉は、日本の民俗学における農耕儀礼の記述においてしばしば結論的な理解として付されるものである。この民俗学等でしばしば用いられる「予祝」の概念について基本的な理解を確認しておきたい<sup>7</sup>。

「予祝」は文字通り「あらかじめ祝うこと」を意味し、その儀礼を意味する「予祝行事」は「その年の豊作を祈って、小正月などに秋の豊作の様子を模擬実演する呪術行事」であるとされ、しばしば「鍬入れ・庭田植え・繭玉」などがその例としてあげられる<sup>8</sup>。また、『民俗学概論』(一九八三年)における「予祝儀礼」の分類によると(1)稲作の栽培過程の模擬行為、(2)小正月の訪問者と害虫駆除などの模擬行為、(3)稲や畑作物の結実化した姿を象徴化したものを祀る、(4)年占的要素としての各種占いや競技の四つに類型化できるとしている<sup>9</sup>。

<sup>6</sup> 外間、前掲書、14～15頁。

<sup>7</sup> 「南島歌謡」を長年にわたって、つづさに研究してきた外間によって「基本的性格をなす」とされるこの「予祝」の意味を考察することは、重要な意味をもっている。つまり、本章では、アマウエーダ型の神歌を対象としているが、この「予祝」の本質の意味から理解されることは神歌全体の「基本的性格」、換言すれば、神歌の本質の意味を理解することになるのである。

<sup>8</sup> 『大日本国語辞典』小学館、1991年、「予祝」「予祝行事」の項参照。

<sup>9</sup> 福田アジオ・宮田登編『日本民俗学概論』吉川弘文館、1983年、83頁。

これらの儀礼は、いずれもこれから行われることを前もって現じることに「予祝儀礼」としての共通性がある。この場合、「模擬」されることは本来あるべき事柄であり、直線的な時間的経緯から見れば、この「模擬」は、これから起こることを模倣し現在化させることを意味することになる。つまり模倣する対象はこれからはなされるべき出来事であり、それゆえ「豊作の祈願」としてこれらの「予祝」が理解されるといえる。しかしながらこの「模擬」の対象はこのようにこれから起こることのみを対象にするのであろうか。

『日本民俗学事典』における「予祝儀礼」の項目では、「予祝」は一般に「一年間の農作業や農業生活の行為をまねて行う模装儀礼」であるとしたうえで事例を紹介し次のように説明している<sup>10</sup>。

こうした行事は一般に正月2日・4日、松の内から小正月の間、あるいは11日などに行われる。このように暦日でいうと正月に集中して見られるが、農業に伴って農民の願望を象徴した模装儀礼であるため、実際は農業の開始時期と不可分に行われたものであろうが、農神が祖霊や歳神と融合した形として正月という時期に迎えられ、神力を仰いで予祝するという複雑な信仰形態を伴っている。日本にみられる神観念の複雑性に由来しているといえよう。(傍点引用者)

このことから理解できることは「予祝」はその特質として神的なるものの力にあずかるなかで執り行われるものであるということである。たとえば「模擬」の儀礼として知られる御田植祭りなどは本来神事であり、聖なる斎場で行われるものである。また、しばしば神事芸能<sup>11</sup>として理解される神楽殿等でのお田植の所作は神の業の「模倣」を象徴するものである<sup>12</sup>。このような儀礼の場

<sup>10</sup> 『日本民俗学事典』弘文堂、1986年、「予祝儀礼」の項。「予祝儀礼」に関する説明は同事典が最も詳しく、近年刊行された佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄編集『日本民俗宗教辞典』東京堂出版、1998年もほぼ同内容の記述となっている。

<sup>11</sup> 神事芸能は神前に行われることで奉納として執り行われるもので祝詞等と同様に献上することで神を慰撫する「祈り」の形態であるといえよう。しかしまた一方でその祭儀の場では神的なるものが象徴的に現前しているとみることができよう。

<sup>12</sup> 御田植神事の事例を取り上げたいが紙幅の限りがあり、割愛する。たとえば奈良県飛鳥坐神社おんだ祭の事例報告である宇野正人・茂木栄「諸社祭礼」、園田稔編『神道』弘文堂、1988年所収、121から136頁参照。または、野本寛一『稲作民俗文化論』有斐閣、1993年には各地の御田植祭などが数多く報告さ

で象徴的に神的なるものが現前する御田植の所作は象徴的次元においてはもはや「模擬」ではなく、あえて「模擬」の対象を見出すとすれば、これから行われる事柄を「模擬」するというより、むしろ神々の所作を「模倣」するものであるといわざるをえない。我々が見落としてはならないことは、「予祝儀礼」が祈りであることはいうまでもなく、予祝を根本において宗教現象として予祝たらしめるものとして、神々の行為を「模倣」する要素が含まれるということである。

このような観点からすれば、「予祝」は、願望を投影するものとして理解されることが多いが、願望の投影としての側面のみから理解すると宗教現象として「予祝」の極めて重要な要素を見落としてしまうといえる。「予祝」の祈りの側面のみを強調することの陥穽は、宗教現象全般に通じる祈りという領域の広範さゆえ「予祝儀礼」の有する特異な宗教的側面が通俗的意味での、「願望の投影」として祈り一般の出来事に還元されてしまうことである<sup>13</sup>。

---

れている。

<sup>13</sup>また、「予祝」とともに、しばしばセットになってもちいられるのが「呪術」という言葉である。「予祝儀礼」は人類学における「模擬的儀礼 (imitative ritual)」「先行儀礼 (pro prospective ritual)」（竹沢尚一郎「日常性の権力 マルク・オジェに即してー」『社会史研究5』日本エディタースクール、1984年、195～229頁、先行儀礼に関しては213～219頁）などに相当するものとみてよいであろう。また、これはしばしば西洋の人類学の歴史において「呪術」の領域の問題として研究されてきた。「模擬」という言葉で思い出されるのがフレイザーの「共感呪術」である。「呪術」に関する研究はE.B.タイラー、フレイザー、デュルケム、マリノフスキーなどの人類学者たち提起した主題の一つであった。それは現在においても対象把握の定式を規定してしまっている。西洋の人類学者達の「呪術」概念に関する系譜をここで個々に詳細に検討する余裕はない。しかし、常に西洋の学問を受け入れてきた日本の学問状況を考慮するならば、そしてその状況のなかで「呪術」という概念も日本の「民俗宗教」の解釈の概念として使用されてきたことからすれば、この「呪術」という言葉の背景を一瞥しておくことは重要である。

人類学における「呪術」の研究はフレイザーに始まるとみてよい。彼は「宗教」と「呪術」をたてわけた。彼にとって「呪術」とは、「未開人」の自然を操作する誤った認識（非合理的）による「科学」と類似するものであると主張した。この「呪術」と「宗教」をめぐる問題は、進化論を背景としたものであった。その後、「宗教」と「呪術」は分けられないとする批判など種々の議論を呼び起こした。現在ではこの「呪術」は限定的な意味で用いられているといつてよいだろう（「呪術」の概念の変遷に関してはJohn Middleton, "Magic", in *The Encyclopedia of Religion*, vol.9, pp.81-89.）

しかし、この二分法は何に由来するものであろうか。スタンレー・タンバイヤーは西洋的思想の中で「呪術」「科学」「宗教」という概念がそれぞれの領域をもつものとしてどのように歴史的に形成されたかを分析する中で、一六・七世紀の西欧の歴史的展開はこの三つの概念の境界の区分に決定的に重要であったと指摘した（Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and The Scope of Rationality*, Rochester, New York, 1984, p.11.）。彼によれば、カトリック教会の儀礼を非難し、神の全能性を主張した「プロテスタントの神学者達が、第一義的に仲介をその特質とする宗教的行為と、野心的にも聖なるものを操ろうとする威圧的な儀礼としての呪術的行為との区別を案出したいと思ったのは、必然的で論理的なことであった」。ここでは祈りと呪文は決定的に異なり、祈りは真の宗教であり、呪文は誤った宗教を意味するものであったとした（Ibid., p.19.）。この論理は一八世紀の啓蒙主義を経てフレイザーの「呪術」と「宗教」の二分法に進化論を背景に結実するとした。そして、この思想史的背景を指摘した上でタンバイヤーは「宗教と神秘的な呪術、祈りと呪文、至高の神を操ることができる聖なる存在等の区別が、西欧のある特定の時代の産物であり、しかも、ユダヤ・キリスト教的な概念や関心から生まれたあ

### 第三節 神歌における始源型の反復

#### 一、神話としての神歌

「予祝」の儀礼であるとされるこのアマウェーダ型の神歌のなかには、神的なるものの行為を「模倣」する要素がどのように含まれているのであろうか。外間が言及する、「予祝」にともなう「言霊にすがりながら、幻視的に表現」することの意味については後に考察することにして、例としてとりあげた資料1の「天人の教」よりもより古い形であると思われる神歌をみていくことでこの神的なるものの行為の「模倣」(反復)について考察していきたいと思う。

次にとりあげる「種子取の時のアマーオエーダー(真和志間切識名村)」は、伊波普猷の『おなり神の島1』「南島の稲作行事について」と題する論文に収められた神歌である。伊波の説明によれば、「種子取」(「タントリ」あるいは「タントウイ」と称する)とは、霜降と立冬との間に行われた種蒔きを意味し、「アマーオエーダー」とは「アマオヤダの転訛したもの、天つ御田即ち神田の義」であるとする<sup>14</sup>。つまり、このアマウェーダ型の神歌は種子蒔きから始まる稲作の過程の初めに神田において行われる儀礼で謡われたものである。

また伊波が、このアマウェーダ型の神歌は「沖縄本島ではどの部落においても謡われるもの」と記しているように<sup>15</sup>、稲作が全島的に行われていた頃には各共同体に共通した儀礼であったことが理解できる<sup>16</sup>。

このアマウェーダ型の神歌の年代的な伝承の期間について、伊波によれば、「三百年前琉球から引離されて、薩摩の直轄になった、奄美大島四島中の徳之

---

る種の偏見だとしたら、まさにこのカテゴリーを普遍的な分析のカテゴリーとして有効に用い、他の文化や社会の構造を解明することなどできるのあろうか」と問いを提示した(Ibid., p.20-21.)。また彼は、他の文脈で、「呪術」を人間の生と関わり人間にとって欠くことのできない様態としてみることができる理論が要請されるとした(Ibid., p.83.)。「呪術」をこのように捉え直すならば、アマウェーダ等の神歌は、「予祝儀礼」「呪術」といった言葉で神歌の儀礼の意味の探究が終わってはならず、人間精神の普遍性、世界内における存在論的な宗教的生のあり方を示す例として捉えられ探究されるべきであることがわかる。このような観点からすれば、「呪術」「呪術的信仰」「呪的心性」などという言葉に神歌を還元することは許されることではない。タンバイヤーの言葉を借りれば、われわれは、これらを「人間の不可欠な様態」として捉え直さなければならないのである。

<sup>14</sup> 『伊波普猷全集第五巻』平凡社、1974年、253頁。

<sup>15</sup> 伊波、前掲書、同頁。

<sup>16</sup> 現在では甘藷栽培にとって変わられた後畑作が主になっている。



島と鬼界島とにもあるからには、この民謡の古さも大方推定することが出来よう」<sup>17</sup>としていることから各共同体において稲作が始まる頃より伝承されてきたものであると考えて差し支えないであろう。

資料2．種子取の時のアマーオエーダー（真和志間切識名村）

	原文	対訳
一	しるみきよが始め	シルミキヨが始め
二	あまみきよが宣て	アマミキヨが宣立て
三	こしたう原下りて	後当原に下りて
四	泉口悟て	泉口を悟って
五	あぶしかたやにて	畦形を造って
六	うねぎりもしちよぢ	畝切り<畝のすべてもしちよぢ
七	まぬぎりも充やり	柵切り<柵のすべて>も充たして
八	泉口にかねおろち	泉口にかね降ろして
九	角高かねおろち	角高<牛>をかね降ろして
一〇	こんちやこは溶浮けて	黒土をこねて
一一	真綿原まゝたう	真綿原ままたうたう
一二	九月も為たんだう	九月もなったよ
一三	夏水つけて	夏水漬けて
一四	冬水〔ん〕さとて	冬水も悟って
一五	深山鶯囀ら時をとて	深山鶯が鳴く時に
一六	九年母花さらさらと	九年母の花さらさらと
一七	真綿原廻やり	真綿原を回って
一八	人々も揃はち	人々も揃わせて
一九	原々に配ぎわたち	原々に配り渡して
二〇	百日日なたんだう	百日十日になったよ
二一	きるきるに差植ゑて	きるきるに差し植えて
二二	二月もなたんだう	二月もなったよ

<sup>17</sup> 伊波、前掲書、254頁。

二三	よらり草かきやよれ	寄らり草を掻きなさい
二四	三月もなたんだう	三月もなつたよ
二五	ぬるり南風も和々と	ぬるり南風も和々と
二六	四月もなたんだう	四月もなつたよ
二七	本々に居ちやんだう	本々に居たよ
二八	五月もなたんだう	五月もなつたよ
二九	南の風の押せば	南の風が押すと
三〇	北の畦枕しち	北の畦を枕にして
三一	北風の押せば	北風が押すと
三二	南の畦枕しち	南の畦を枕にして
三三	六月もなたんだう	六月もなつたよ
三四	人々そろはち	人々も揃わせて
三五	利鎌取揃はち	利鎌を取り揃わせて
三六	朝露に刈りなえち	朝露に刈りなえて
三七	足四つそろはち	足四つ<牛>を揃わ せて
三八	角高そろはち	角高を揃わせて
三九	すぢすぢに持上せて	筋々に持ち上せて
四〇	あむされいよ算取れ	あむされい<妻女>よ算を取れ
四一	干乾も為ちや〔ん〕だう	干乾もしたよ
四二	六つ股に積込で	六つ俣<倉>に積み込んで
四三	八つ股に積込で	八つ俣<倉>に積み込んで
四四	真積迄為ちやんだう	真積みまでしたよ

資料1の「天人の教」の神歌より古形をとどめる同種の神歌に遡及することによって我々はこのアマウエーダが稲作の起源神話であることを知ることができ。このことを伊波の前論文の説明に添いながらみてみることにしよう。

資料1の「天人の教」の神歌と資料2の「種子取の時のアマーオエーダー」とを比較してみよう。1の神歌が、「泉ぐちさとて、すなわち湧き水のある所、水口を探し当てて、それから田の畦形をつくって田を作り、牛を入れて耕し、

そこに水を引き入れ立派な田にしたところで九月になると夏水につけてあった稲種を冬水に降ろして種子蒔きを行い、月をおって稲作の過程を謡っていくものとなっている。

資料2の神歌をみると四行目の「泉口悟て」以後の詞章の内容とほぼ同様のものとしてみなすことができるだろう。資料1と資料2の神歌の違いは、資料2において一から三行目までの「しるみきよが始め/あまみきよが宣て/こしたう原下りて」が加わっている部分があることである。この三行の詞章は何を意味するものなのであろうか。

伊波の説明によれば、「しるみきよが始め」とは「シネリキヨが事始めての意」であるとする<sup>18</sup>。「シネリキヨ」とは沖縄本島に伝承されている創世神話の国造りの神であるアマミキヨ・シネリキヨ神のシネリキヨを意味する。つまり「しるみきよが始め」とは創世神話における神が、この世に降り立ち世界が始まったことを意味するものとなっているのである。この一行に創世神話が凝縮されていることを理解するために、史料にテキスト化されたアマミキヨ・シネリキヨ神話を『中山世鑑』から見てみることにしよう。

#### 『中山世鑑』における開闢神話と稲作起源神話<sup>19</sup>

曩昔、天城二、阿摩美久ト云神、御坐シケリ。天帝是ヲ召レ、宣ケルハ、此下二、神ノ可住靈処有リ。去レドモ、未ダ島ト不成事コソ、クヤシケレ。爾降リテ、島ヲ可作トゾ、下知シ給ケル。阿摩美久畏リ、降りテ見ルニ、靈地ト八見ヘケレドモ、東海ノ浪ハ、西海に打越シ、西海ノ浪ハ、東海ニ打越シテ、未ダ嶋トゾ不成ケリ。去程ニ、阿摩美久、天へ上リ、土石草木ヲ給ハレバ、嶋ヲ作りテ奉ラントゾ、奏シケル。天帝睿感有テ、土石草木ヲ給リテケレバ、阿摩美久、土石草木ヲ持下リ、嶋ノ数ヲバ作りテケリ。先ズ一番ニ、国頭ニ辺土ノ安須森、次ニ今鬼神ノカナヒヤブ、次ニ知念森、斎場嶽、藪薩ノ浦原、次ニ玉城アマツツ、次ニ久高コパウ森、次ニ首里森、真玉森、次ニ嶋々国々ノ嶽々森ヲバ、作りテケリ。数万歳ヲ経ヌレドモ、人モ無レバ、神ノ威モ、如何デカ可顕ナレバ、阿摩美久、又、天へ上リ、人種子ヲゾ、乞給ケル。天帝、宣ケルハ、爾ガ知タル如ク、天中ニ神多シト云ヘドモ、可下神無シ。サレバトテ、黙止

<sup>18</sup> 伊波、同。

スベキニ非ズトテ、天帝ノ御子、男女ヲゾ下給。二人、陰陽和合ハ無レドモ、居処、並ガ故ニ、往来ノ風ヲ縁シテ、女神胎給、遂ニ三男二女ヲゾ、生給。長男八国ノ主ノ始也。是ヲ天孫氏ト号ス。二男ハ諸侯ノ始。三男ハ百姓ノ始。一女ハ君々ノ始。二女ハ祝々ノ始也。其ヨリシテゾ、夫婦婚合ノ儀ハ、アラハレケリ。(中略)

阿摩美久、天ヘノボリ、五穀ノ種子ヲ乞イ下リ、麦粟菽黍ノ、数種ヲバ、初メテ久高島ニゾ蒔キ給。稻ヲバ、知念大川ノ後、又玉城ヲケミゾニゾ藝給。

の部分は「阿摩美久ト云神」が国土創生を「天帝」とされるより上位の神から「下知」される形で語られている。ここでは「阿摩美久」(アマミキヨ)とだけあるが、他の史書においてはアマミキヨ・シネリキヨと対をなすかたちで記述される。したがって資料2の神歌「しるみきよが始め」の「事始め」はこの部分の宇宙創世論的な神話を一行の中に歌い込んでいるものとして理解できるわけである。

の部分は、このしねりきよ(アマミキヨ・シネリキヨ)の神が五穀種子を天より乞い、稲を「知念大川ノ後、又玉城ヲケミゾ」という場所に蒔いたとする稲作の起源神話となっていることがわかる。

この と は一連の起源神話であることからすれば「しるみきよが始め」における「事始め」は稲作の起源神話を語ることをも意味することにもなるのである。

伊波はこの「しるみきよが始め」の一行について、このアマウェーダ型の神歌の理解に極めて重要なことを次のように補足する。「古琉球人が、天上でもやはり田植をしていると、考へていたことはアマーオエーダー(天つ御田)という語があるのを見てもしれるが、シネリキヨはアマミヤ・シネリヤでやったことを、この『きら』(下界)でやり始めようとした、といふので、この田植歌は、『しるみきよが始め』といふ句で始まっているのであろう」と伊波はこの神歌がこの詞章より始まる理由を述べている<sup>20</sup>。

我々は、儀礼はどのようなものであれ、聖化された空間のみならず、聖なる

---

<sup>19</sup> 横山重編『琉球史料叢書第五巻』東京美術、1972年、13 - 15頁。

時間、すなわち、その儀礼が神、祖先、英雄などによってはじめて演じられた時間を現前させるとするエリアーデの言を想起させられる<sup>21</sup>。

さて、このようにしてみると二行目の「あまみきよが宣て」の「あまみきよ」はいうまでもなくアマミキヨ神を意味することになる。では、「宣て」とはどういう意味であろうか。伊波によると、「あまみや」すなわち、天界であったことを「きら」(下界)で事始めしたアマミキヨが「荒搔きから刈り入れまでの理想的過程を予祝的に下へ宣る、という意」であるとしている<sup>22</sup>。

このようにしてみると資料2の「種子取の時のアマウエーダ(真和志間切識名村)」の冒頭部における詞章にある「しるみきよが始め、あまみきよが宣たて」とは、アマミキヨ・シネリキヨ神の国造りと稲作起源神話であることを意味し、このことはその後の詞章の主語がこの神であり、神歌のなかの稲作の行為は、本来的に神の行為を意味することになる。

資料1の「天人の教」では、この資料2の神歌における冒頭のアマミキヨ・シネリキヨ神の部分が欠落してしまっている。テキストから見る限りではアマミキヨ・シネリキヨの痕跡は歌の題である「天人(アマンチュ)の教」という形で残っているのみであるといえる。伊波はこのような句が欠落することに関して「伝承している間に、語句の脱落したり、古語の新語にすげかへられたりしたこともあった」と述べる<sup>23</sup>。確かに長い伝承の過程においては意味の忘却や語の欠落、語句の意味の変容はある意味では免れないであろう。

しかし、儀礼の象徴的意味はこのような忘却や欠落の中でもその構造をすべて失うということはない。むしろ、「予祝」としてのこのような儀礼は祈りのテキストとして見るならば、アマウエーダの神歌の詞章が、原初の神の行為であることは自明のこととして省略され、定型化の過程で抽象化(象徴化)されていくものであると考えることができる。個人の祈りの場合は、祈り言の定型化は顕著であるが<sup>24</sup>、このような共同体の口頭の伝承においては祈りのテキスト

---

<sup>20</sup> 伊波、前掲書、255頁。

<sup>21</sup> Eliade, M, *ibid.*, p.21.

<sup>22</sup> 伊波、前掲書、256頁。

<sup>23</sup> 同、254頁。

<sup>24</sup> 「祈り」の一般研究を進める棚次正和は、祈り言の「定型」に関して次のように述べる。「祈りの真の規範」は「定型」にあるとし、「聖なる定型の祈り言は、それ自体が我々の概念を転換せしめる原理であり、われわれはただその定型の祈り言を唱える契機となりさえすればよい。絶えざる祈りは、時と人を

の定型化からテキストに限定されない（テキストを超えた）祈り（儀礼）の形式の定型化へと抽象化が起こるものと考えられる。

資料2のアマウェーダの神歌は、冒頭の二行において創生神話を語ることを意味しており、短い詞章の中に神話が省略・定型化したものとしてみることができよう。いわば、この定型化（省略）されたフレーズを神歌の冒頭に歌い放つことによって儀礼の時間を神話の時間へと喚起するのである。ここで、この詞章の稲作の主体者がアマミキヨ・シネリキヨ神であるとする我々の理解をも一つの神歌を提示することで明らかにしておきたい。

資料3. たきねーいぬうむい（座間味村）

原文	対訳
一 あまみちゆが	アマミチュガ
二 しぬみちゆが	シヌミチュガ
三 しちやとつたる	仕立てた
四 ぬらとつたる	宣立てた
五 たきねーい	嶽ねーい
六 むいねーい	森ねーい
七 くぬしま	この島
八 くぬくねー	この国は
九 うちくさ	浮き草
十 ゆいくさる	寄り草で
一一 やゆる	ある
一二 あまみちゆが	アマミチュガ
一三 しるみちゆが	シルミチュガ
一四 あらぎういてい	アダン木植えて
一五 なみをけーすん	波を返す
一六 びるきういーてい	ブルギを植えて
一七 すーけーすん	潮を返す
一八 くるしういーてい	黒石を植えて
一九 まいしういーてい	真石を植えて
二〇 しまとうどうみ	島の留め
二一 くにとうどうみ	国の留め
二二 いづみぐち	泉口を
二三 かめーてい	捜して

---

選ばぬゆえに、一に徹する『祈りの根源形式』（真言・名号・イエスの御名など）というべきものに収斂するだろう。それは確かに特定の形であるが、その形に自らを委ねる時、ある意味で形はこえられる」とする。おそらくこれは、おもに個人の祈りだけに該当するものではなく、共同体の祈りと通底すると考えらる。柵次正和『宗教の根源 祈りの人間論序説』世界思想社、1998年、234頁。

二四 わちぢぐち	湧き出口を
二五 とうめーてい	尋めて
二六 あかんちゃん	赤土も
二七 ふいんざち	掘り出して
二八 黒土ん	黒土も
二九 ないんざち	成り出して
三〇 しましまなたん	島も島となった
三一 くになくになたん	国も国となった
三二 南ぬ主や	南の潮は
三三 北んかいくち	北に越えて
三四 北ぬ主や	北の潮は
三五 南んかいくち	南に越えて
三六 すーかわち	潮を交わして
三七 なみかわち	波を交わして
三八 たたんつぬ	貴み人の
三九 かふーさーが	果報者が
四〇 ぬちゃちゃぐゑーえ	土々の肥やしを
四一 わちんくでい	脇に込めて
四二 すでいんくでい	袖に込めて
四三 あぶしがたつくてい	畦形を作って
四四 あぢらがたつくてい	畔形を作って
四五 たーやたーなたん	田は田になった
四六 はろーはるなたん	畑は畑になった
四七 九月がなりば	九月になると

(後略；この後稲作の行程が月をおって続く)

この資料3の「たきねーいぬうむい」と題された神歌は資料2の神歌のさらに古型を示すと思われるものである。詞章の流れに添いながら、その内容をみてみよう。

詞章は神歌の歌形の基本的特徴である対句によって展開されていく。したがって一行目から四行目の詞章は資料2の神歌の「しるみきよが始め/あまみきよが宣て」の部分に相当するとみることができる。

まずアマミキヨ・シネリキヨ神(あまみちゆ/しぬみちゆ)の国造りの神話が歌い出される。資料2の神歌ではこのあと、水口を探し当て田を作り、稲作の過程が歌われていくものであったのに対し、その後続く詞章でこの資料3の神歌は、アマミキヨ・シネリキヨ神の国造りの神話が省略されることなく丁寧に歌い込まれていく。

この国造りの様子が歌われるのが五行目から三七行目までである。まず、五行目から十一行目までは、世界が未だ形をなさず、混沌とした状況であること

が示される。国島は「うちくさ(浮き草)」のようであり、安定のない世界である。この混沌のなかに現れるのがアマミキヨ・シネリキヨの神である。十二行目から神の世界創造が始まる。木を植え、波潮を返し、石を据えて不安定な成果を安定した世界に変える。そして、この安定した世界によって島は島となり、国も国となる。すなわち、世界は世界となるのである。この神話は、そのなかで「いづみぐち(泉口)」を探しだし、三八行目から資料2の神歌と同様に稲作の起源神話へ移っていく。四七以降はほぼ資料1や資料2の神歌と同内容のものとなっている。このようにしてみると、資料1や資料2の神歌はこの「たきねーいぬうむい」のように宇宙創世論的神話に連続する稲作の起源神話であることをほぼ明瞭に理解することができるのである。

## 二、「予祝」と「模倣」の意味

伊藤幹治は「日琉同祖論の再検討」を副題とする、本土と沖縄の農耕儀礼を比較した『稲作儀礼の研究』において、沖縄の稲作の構成が、本土と比較して未分化なものであるとして「儀礼それ自体のなかに内在している予祝性が、沖縄の稲作儀礼の基本的な要素と考えられる」(傍点著者)<sup>25</sup>とした。伊藤が傍点で強調する「予祝性」は、本書で一章を設けて論じられる。伊藤の分析は本土と沖縄の比較の中から沖縄と本土の「双方の稲作儀礼に内在する予祝性が、共通の基本原理に根ざしている」とし、その共通性を強調する。しかし、「予祝」することの意味の分析は「稲の豊饒を促進するための、各栽培過程に行われる儀礼行動」という理解にとどまっている。

「予祝儀礼」は先に確認したように、一般的な理解において、これから起こるべき事柄を願望の投射されたものとしてそれを模擬するものである。しかしながら、「予祝」の象徴する宗教的意味の次元からすれば、「予祝することによって豊作をもたらす」という「信仰」あるいは「呪術行為」といった理解は、宗教現象としての「予祝行為」の表層的意味をとらえるものといわざるをえないといえよう。我々は、アマウェーダ型の神歌を検討することによって、これ

---

<sup>25</sup> 伊藤幹治『稲作儀礼の研究 日琉同祖論の再検討』而立社、1974年、28頁。



らの神歌が、神話を歌うものであり、稲作の起源を歌うものであることをみてきた。周期的な農耕のサイクルの中で反復される儀礼であるアマウェーダ型の神歌は、神話を現じることにおいて、始源型を再現するのである。

この神話の現前という時間において「模倣」されているのは人間の労働行為ではなく、むしろ人間の労働はこの神々の行為の「模倣」として理解することが可能となり、そこでは「模倣」の対象が逆転するのである。人間による稲作の創造行為は神々の行為を反復する限りにおいて正当なものとして成就されることになる。このような宗教的意味の次元に立つとき見えてくるのが神歌の始源的存在論的地平であるが、そこにおいては労働といった人間的行為が神々の聖なる行為の反復であるという意味において、労働行為の聖性の次元が立ち現れてくるのである。この点に関しては前章でシバサシの神歌の解釈から考察したことである。

このような労働行為が聖性を有する次元では日常性が聖性を帯びる。また、このことは神話が現前する儀礼のヒエロファニーを通じて人間存在の存在論的な聖なる次元を顕わにするが、同時に、聖なるものと俗なるものという本来反対の極にあるものがヒエロファニーの弁証法において一致するのである。

アマウェーダ型のような神歌における「予祝儀礼」が存在論的な次元で、実在や人間存在の宗教的リアリティを顕わにしつつもそれを見えにくいものになっているのもまたヒエロファニーの弁証法・パラドキシカルな構造にともなう日常性が聖性の次元を持つところにあるいは由来しているかもしれない。ある意味で、この聖俗の一致は、聖なるものの日常化を意味するものであり、この観点からすれば、儀礼は、慣習といった事柄、日常的な事柄の中に解消されてしまうことになる。研究者の視点によってそれは「民俗的慣習」として理解されるのである。このような「観察点」からは「予祝」の儀礼は、通俗的な意味での願望の投射としての祈りとしてしか認識されないことになるのである。

しかしながら、この願望を投射した行為として認識される「祈り」はやはり儀礼といった宗教現象を支え、人間の救済の問題と関わる宗教的態度である。次に、神歌をこのような「祈り」としての側面から考察していきたい。

## 第四節 祈りとしての神歌

サム・ギルは祈りの一般研究において「祈り」という言語をこれまでさまざまな人間の行為、主に、宗教の実践に付随した言語行為や特に神的なるもの、あるいは霊的な実在とのコミュニケーションである言語行為を示すために幅をもたせて使われてきたとし、祈りの一般研究において次の三つの区別の重要性を示した<sup>26</sup>。それは「テキストとしての祈り」「行為としての祈り」「主題としての祈り」の三つの側面である。

「テキストとしての祈り」とは、神的なる実在へと向けられた人間のコミュニケーションとしての一貫した祈りの言葉を示し、「行為としての祈り」は言語だけでなく行為遂行的要素を含んだ人間の行為で、ここでは儀礼の祈りも含まれる。最後に、「主題としての祈り」は、「祈り」が祈りの方法や、説教や教義などが書かれたり話されたりする際の「主題」になるという側面である。

本稿は、祈りの一般研究をもくろむものではなく、あくまで神歌の理解を目的とするが、この三重の視点は次の二つの点において有効である。一つは神歌を始源的範型の反復と祈りの両方の側面から考察しようとするとき、本章の冒頭で述べたように、始源型を反復する種々の儀礼は祈りであり、祈りはまた一種の儀礼であるということからくる視点を変更しているようであっても実は同じことをいっているという同語反復に陥ることを、視点をもう一つ加えることで防ぐことができる。二つ目には、このことは、これは最後に考察することになるが、祈りの「主題」としての側面から神歌における祈りを考察することによって全く異なった視点から神歌を含めた沖縄の宗教的伝統を支えるいくつかの重要な要素を見出すことにおいて有効であるということである。

### 一、「テキスト」としての祈り

儀礼が広義において、聖なるものに関わろうとするコミュニケーションの様態でもあることからすれば、儀礼は何らかの祈りの要素を含むものである。祈

---

<sup>26</sup> Sam Gill, "Prayer," in *The encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company,

りは「祈願」や「請願」の他に「賛美」や「感謝」なども含むものである。このような祈りの行為を神歌にあてはめて考えるならば、神歌のテキストはそのほとんどが祈りのテキストとしてみなされうるものとなろう。このような神歌群を「祈り」として捉える視野を射程としながら、ここでは「祈り」の端的な表現である共同体の願望が託された神歌をとりあげ考察をしていくことにする。

まず、神歌を「テキスト」の側面からみたばあい、最も端的にそれが祈りの言葉として理解できる例として、雨乞いの儀礼において歌われ、唱えられる神歌をあげることができるだろう。『南島歌謡大成沖縄篇上』の中から、題名やテキストの内容から雨乞いの神歌であると判断できるものは59個（重複を含む：稿末表 参照）である。そのなかから幾つかの神歌を取りあげ考察していきたい。次の資料4と資料5の神歌はそれぞれタイトルに示された地域の共同体において祈られた神歌である。

資料4.豊見城に於ける雨乞の歌

原文	対訳
竜王加那志雨給り 雨たぼり	竜王加那志雨を下さい 雨を下さい
雨欲しやしとてど願やびる	雨欲しさしていてこそ願います
畠のかづかづたのかづかづ	畠の数々 田の数々
雨欲しやしとてる願やびる	雨欲しさしていてこそ願います
竜王加那志雨たぼり	竜王加那志雨を下さい

資料5.大里における雨乞いの歌

原文	対訳
竜王加那志雨たぼり	竜王加那志雨を下さい
雨降って養て穀たぼり	雨降って養って穀を下さい
シンシンマンマン雨たぼり	千々万々雨を下さい
竜王加那志雨たぼり	竜王加那志雨を下さい
雨欲しやぬる願やびる	雨欲しさしてこそ願います

シンシンマンマン雨たぼり	千々万々雨を下さい
雨や天からふんすゆる	雨は天から降ります
穀や地から涌上ゆる	穀は地から涌き上がる
シンシンマンマン雨たぼり	千々万々雨を下さい
白ちやにーや水欲しやい	白種は水欲しい
赤ちやにーや雨欲しやい	赤穂は雨欲しい
シンシンマンマン雨たぼり	千々万々雨を下さい
雨川庫裡や押し上げて	雨川庫裡を押し上げて
水川庫裡やちゝ開けて	水川庫裡を突き開けて
シンシンマンマン雨たぼり	千々万々雨を下さい

資料4、5の雨乞いの歌は祈りのテキストの類型における請願（petition）にあたると考えられる。いずれも雨をつかさどる神である竜王加那子に雨を乞う祈りの内容になっている。資料5における「雨川庫裡や押し上げて/水川庫裡やちち開けて」というのは竜王加那子の管理する天界の雨を出すことを意味することが同系の神歌などから知ることができる。

これらの請願としての神歌は、人間の側から神に救済を求めるものであり神と人間との間は遠く隔たっている。それでは雨乞いの神歌において始源的範型的な反復はみられないのであろうか。少なくとも資料4、5からは請願の祈り言以外の要素は見出すことはできない。しかし、これと全く異なったテキストとしてあるのが資料6のような雨乞いの神歌である。

資料6.右同時〔大雨乞之時〕いしたうね二而おもる（仲里間切儀間村）

原文	対訳
けふか時なふち	今日の時を直して
なまの時なふち	今の時を直して
たろかあれちへ  ふさわいら	誰が降りて相応しかろう
すれかあれちへ  にせるか	誰が降りて似せるか
なよくらとにせる	ナヨクラこそ似せる

こしらわいとふさいろ	コシラワイこそ相応しい
むかしからあるやに	昔からあるように
けさしからするやに	けさし 昔 からするよう
あまみやからあるやに	あまみや 太古 からあるよう
しねりやからするやに	しねりや 太古 からするよう
あまのみつらしが	天の珍ラシが
てこのみつらしか	テコの珍ラシが
雨乞ておれて	雨を乞うて降りて
いぶ乞ておれろ	いぶ 雨 を乞うて降りる
みまふやうちへたまふれ	見守りなさって下さい
やしなやうちへたまふれ	養いなさって下さい

資料6においては資料4、5でみられたような「雨たぼり」といった直裁的な請願の詞章はみられない。その代わり「今日の時を直して今の時を直して」と、多くの神歌にみられる儀礼の時間と空間を神話的な始源へとかえす詞章が歌われる。それは神が神歌の場に始めに降りることによって可能となる。ここで注目されることは「むかしからあるやに/けさしからするやに/あまみやからあるやに/しねりやからするやに」という詞章である。何をむかしからあるように昔からするように行うのか。この昔からのこととは一往は雨乞いの次第を昔からするよう乞い願うのであるとすることができる。しかし、文脈と他の多くの同系の神歌からみるとそれは単なるむかしではなく、先の予祝儀礼と同じように始源における神的なるものの行為を反復していることが理解できる。

## 二、「行為」としての祈り

資料4、5の神歌はテキストからみる限りでは資料6のように神的なるものを現前化させるものとはみられない。しかし、各地の民俗調査などの雨乞い儀礼の報告をみると、神歌のテキストは請願の詞章へと定型化してしまっているが、神歌と連続する儀礼の「祈りの行為」的側面において神の行為を反復し神話的始源的世界を象徴的に現在化させているといえる。基本的に神話的始

源的世界を現在化させるのは稲作の「予祝儀礼」と同じ構造である。

神歌の研究は歌謡論として文学研究の立場から多くの蓄積がなされてきた。文学研究において「言霊信仰」を背景にしながら、先に引用した外間の言にもあるように、神歌は理想的な世界を「幻視」するものであるとする解釈がある。

「予祝儀礼」としての神歌に即せばこの「幻視」はこれから起こることを理想型として「幻視」し、儀礼の場に現前させるという理解である。これまで検討してきたようにこの「幻視」における理想型は、単に願望を投射した「幻視」というだけでなく、そこに「幻視」されているのは神話の始源的な世界が現前しているものである。その意味で、ここで「幻視」されている理想型は神々の行為である。このような神話的世界の現前する儀礼において顕わになっているのは、世界や人間、事物のリアルな存在の意味なのである。

稲作儀礼の予祝が年間の循環的で反復的な儀礼の中で世界を再創造する行為であるのに対し、雨乞いの儀礼はそのようなあるべき調和の変調による危機的状况のなかでの神話的始源への回帰であるといえることができる。このような、神歌における神話的始源の再演は、エリアーデの言葉を用いれば、*absolute reality* あるいは *real authentic reality* への志向であり、雨乞いの祈りがなぜ叶うのかはその祈りを成立させている、存在論、言語化されない「形而上学」のなかに隠されているといえよう<sup>27</sup>。この始源的な存在論の「形而上学」は言語で説明され、語られることはないが、その行為としての祈りの多くは祈りの言葉を通して遂行され、神歌の儀礼の象徴を通して語られつづけてきたのである。

何事かを言うことが「当の行為を実際に行うことに他ならない」として、言語の行為遂行的側面を提示し、言語行為論を展開したのは J.L. オースティンであるが<sup>28</sup>、この言語行為論は人類学の儀礼研究などに応用された<sup>29</sup>。儀礼における発話 (*utterance*) は行為 (*deed*) であり、儀礼そのものであるとして研究されるようになるのである。

では、宗教学的立場からは神歌のこの行為的側面はいかに理解できるだろうか。

---

<sup>27</sup> Eliade, M, *ibid.*, p.3.

<sup>28</sup> J.L. オースティン 『言語と行為』大修館書店、坂本百大訳、1978年、参照。

<sup>29</sup> 例えば、タンバイヤーの論文集である *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological*

棚次正和は、宗教現象学的な立場に立ち、オースティンの言語行為論を援用しながら祈りの行為遂行的側面を解釈するなかで、祈り言の特異性を導きだした。彼はその特異性を「発話内行為の二重性」として見いだした。その二重性とは、「祈りの行為遂行と祈り言の内容成就という二重の出来事の同時実現を意味している」とするものである<sup>30</sup>。棚次によれば、「祈りの内容は祈願・執り成し・感謝・賛美などさまざまだが、仮に祈願や執り成しとしての祈りの典型的定式を『～であれ』という形で捉えると、祈ることは、一方で『～であれ』と祈願する行為を遂行すると同時に、他方で『～である』ことを成就する行為をも遂行している」とした<sup>31</sup>。これはオースティンの発話内行為の問題を祈り言に当てはめた場合の現象学的洞察から提示されたものであると理解される。オースティンの提示した発話の行為遂行性は、「約束」等の行為遂行を意味するもので、行為遂行と同時に「約束」の内容が達成されるものではない。それゆえ棚次は、これを祈り言の「特異性」としたのだと考えられる。

これを神歌の問題に即してみるとどうなるのだろうか。神歌の「予祝儀礼」は始源型の反復であることからすれば、「～であれ」という定式にあてはめてみると、「～であれ」の内容は理想の投射であると同時に根源的な実在の源泉である始源的状況を「あるべきもの」として投射するものであると理解できる。この場合、「～であれ」という定式は、神歌・儀礼の場への聖なる始源の現前として同時に「～である」ということになる。つまり、定式の「～」は、神歌の「予祝儀礼」の場合、始源型の内容がそのまま当てはまることになるのである。

神歌は共同体の祈りであり、棚次の対象とする祈りは個人の祈りをも当然ふくめるものである。棚次がそのような個人の祈りも、聖なるもの「それ自体の次元である」とすることからも共同体の祈りも個人の祈りと同じ構造をもつものであることが理解できる。あるいは個人の祈りのなかにもこの始源型の反復の問題は深く関わっていると理解できる。

このようにしてみると、人間や人間的事象、そしてそれを取り巻く世界を、リアルなものたらしめる始源的範型が、神歌の予祝儀礼を予祝儀礼たらしめて

---

*Perspective*, Harvard University Press, 1985.などがあげられる。

<sup>30</sup> 棚次、前掲書、288頁。

<sup>31</sup> 棚次、同。

いるものであることをあらためて確認できるのである。

しかし、始源的範型の反復としてのみとらえられるべきではない。始源型の反復を強調しすぎると、神歌の理解をスタティックなものにとどめてしまう危険がある。現象に即して理解すれば、「予祝」儀礼とされる神歌は、原初の「かの時」の神々の行為を現前させるものであると同時に、人間の祈りや願望といった人間的局面が同時に現成する事態、すなわち、聖俗の両義的あらわれ、ヒエロファニーの弁証法的あり方として把握されるべきであると考え。いわば人間的事象やそれを取り巻く世界は、この予祝儀礼の弁証法の中で、意味に満ちた世界へと刷新され、創造されるのである。

### 三、「主題」としての祈り 「宗教的伝統」と始源的範型

サム・ギルによれば宗教的伝統において祈りは単に暗誦される言葉であるだけでなく、また、ある行為として演じられるものとしてだけでなく、頻繁に書かれたり話されたりする主題でもあるとされる。それはたとえば理論や神学、説教、教義や礼拝・祈りの方法などの主題である。

彼は、ある宗教的伝統において書かれたこれらのものにおいて祈りは主題となり、宗教的伝統の原理や性格を映しだし、ある伝統の裡にある一貫した特質を明示するとした<sup>32</sup>。

神歌を祈りとしてみる視点から、このような主題としての祈りの側面をみるにはどのようにすれば良いか。いうまでもなく祈りとしての神歌は共同体において、口頭伝承によって伝えられていくものである。祈りを主題としながら共同体においてさまざまなことが語られることはあっても教義や教典といった文字化されたテキストを、神歌を伝承する人々のなかから見出すことは困難である。しかしながら村落共同体から王朝にまで範囲を拡大するならば全く見出せないわけではない。たとえばそれは、『琉球国由来記』である。本書は1713年に王朝によって書かれたものであるが、当時の民俗誌ともいべき性格をもつ。その内容は、前半が王宮の官職に関すること、後半の全行政区域の「各所祭祀」

---

<sup>32</sup> Sam Gill, *ibid.*, p.491.



とに分けられる。後半の「各所祭祀」の項はまさに祈りを中心主題にしたテキストになっている。そこに記された内容をみると必ず記されているのが祈りを行う「場所」である。『由来記』の記述は、この祈りの場所を中心にしながら、祈りの他の重要な要素の記述が展開されている。場所の次に祭祀の時期、誰が祈り、何を供えるのか、歌われる神歌などが淡々と記されている。

祈りを主題としながら書かれたテキストが「宗教的伝統の原理や性格を反映し、その伝統の裡にある一貫した特質を明示する」ならば、この『由来記』に記された事柄は単に歴史的資料としてのもの以上の重要な意味をもってくる。つまり、神歌が沖縄の宗教伝統のなかにおいて共同体の祈りであり、ここにはその祈りを主題としてその祈りにおける重要な要素が記されていることを意味することになるのである。

この祈りを主題としたテキストから、共同体の祈りを構成する要素をみていくと、祈りの主体者である仲介者、祈りの時、御嶽や火神といった祭祀中心（Ceremonial Center）としての「場」など、祈りを成立させる中核的要素が浮かび上がってくる。

神歌はこれまでの文学研究が示してきたように、伝承の過程での変容や省略、忘却をとめない、また、神的なるものとのコミュニケーションを担う仲介者は、近年では担い手が減少し、また変化してきた。しかしながら、祭祀中心としてのこの祈りの「場」は、中心のシンボリズムを構成しながら、あたかも伝統という一つの旋律を奏でる基調音のように、常に沖縄の宗教的伝統を根底から支え、時にはその基調音は他の要素と和音を構成しながら、常にリアルなものとは何かを人々に想起させるものでありつづけてきたといえよう。

現代的状況のなかで、共同体の祈りは個人の祈りへと大きく変化してきている。しかし、このようななかにおいてもこの祭祀中心のもつ「場」の力は大きく関わっているといえる。この「場」の力はどこに由来するものであろうか。

『由来記』の祈りの中心的「場」とは御嶽にほかならない。すなわち、この「場」の力は、われわれがこれまで考察してきたことから結論すれば、御嶽の中心の象徴する力によって支えられているのである。

創世神話において御嶽は最初に創建された場所であり、常に原初における神々の世界創造の記憶をとどめる場であり、世界の中心として常に始源的範型の源泉としてありつづけてきたといえる。沖縄の宗教的伝統において祈りはまさにその「場」において神々の記憶を現在化するものであったといえることができるのである。

## 第五節 小括

神歌は、儀礼において歌われることによって、始源的世界を再現し、神話的時間へと儀礼の空間をたちかえらせるものであると同時に、人間の世界内における実存的状況から要請される祈りでもある。

たとえば、しばしば神歌の「基本的性格をなすもの」として説明される「予祝」は、この祈りの側面が強く現れたものである。同時に、この「予祝」は、本質的に神的なるものの行為を範型とした神々の行為の反復である。われわれは、まず、この聖俗の両義性をアマウエーダの神歌のなかから考察した。そこで得られた理解は、神歌は本質的には神話そのものであるということである。前章でも論じたように、あらゆる人間行動の範型を象徴する儀礼として神歌は歌われるのである。

神歌の神話としての本質的特性は、詞章の省略や、定型化、詞章の忘却や変化などをともなうが、「予祝」の本来的特質によって維持されるのである。ここに神歌の象徴するものの不変性がある。

また、神歌の祈りを、祈りの一般研究における三方向からのアプローチ、すなわち「テキスト」、「行為」、「主題」の側面から、神話的範型と祈りの関係のうえでみた場合、次のことがいえる。「テキスト」の側面からいえることは、神歌はしばしば祈りの請願の形式へと定型化することがみとめられるが、行為的側面（儀礼）において、象徴的に神話的始源を現前させるものとなっているということである。神歌を行為論的な側面からみたばあいにもやはり、祈りは、人間の実存的地平での救済への希求であると同時に、範型の反復として原初の神々の行為を現前させるものであることが理解できるのである。

神歌の聖なる時間は、この聖俗のパラドキシカルな構造のなかで、人間的事

象や、それを取り巻く世界を、「存在するもの」へと転換する創造の営みへ参与する時間である。

神歌における祈りの問題を、「主題」としての側面から考察してきたわれわれは、再び、空間の問題へとたちかえることになる。すなわち、史料に頻繁に見出されるように、神歌（祈り）には、祈りが行われるべき「場」があった。その「場」は、聖なる空間としての御嶽である。共同体の祈りは、中心において行われなければならなかったのである。われわれの考察してきたことからすれば、そのことは、世界の宗教現象と照らし合わせるまでもなく十分当然のこととして受けとめることができるだろう。なぜなら、世界の中心としての御嶽は、「力」の源泉であり、真正なリアリティはその中心を通して啓示されるものだからである。すなわち、祈りはそのリアリティにふれることによって、あるいはそれを喚起することによって達成されるのである。