

キンマモンの神とその成立をめぐって：
『琉球神道記』ほか諸説の検討

真喜志, 瑶子 / MAKISHI, Yoko

(出版者 / Publisher)

法政大学沖縄文化研究所

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

沖縄文化研究 / 沖縄文化研究

(巻 / Volume)

27

(開始ページ / Start Page)

77

(終了ページ / End Page)

128

(発行年 / Year)

2001-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002591>

キンマモンの神とその成立をめぐる

—『琉球神道記』ほか諸説の検討—

真喜志 瑤子

キンマモンは沖縄の代表的な神としてその名をひろく知られている。僧袋中が『琉球神道記』（一六〇五年頃成立、以下「神道記」と略記）でとりあげたことから、新井白石の琉球研究を通じて江戸期の小説や読物にまで登場して、とくに有名になった（注1）。

柳田国男・伊波普猷両氏がこの神にふかい関心をよせたのは、これが典型的なニライからの来訪神としての性格をもつと理解されたためであった。伊波氏の見解は一般にみとめられて、現在に至っている。氏の論文から半世紀以上たつて、見落とされていた史料も目にふれるようになった。そのなかには、ヤマトの民間仏教の神を組み入れたような、八重山の神の事例など、注目すべきものもみられる。本稿は、沖縄各地域の史料を中心に、キンマモンはどのような神であったのか、あらためて

検討しようというところみである。その成立をめぐる問題を考察したい。

一 研究略史と伊波普猷「君真物の来訪」

『神道記』は、キンマモンについてもっとも重要な記述をした文献史料の一つといつてよいと思われる。巻五「キンマモン事」は、袋中の視点で、この神だけでなく、琉球の創世から当時の宗教の状況全般までを略述したものである。以後、沖縄でも貴重な文献として尊重され、歴史書や『琉球国由来記』（一七一三年成立、以下『由来記』と略記）などにも引用され、大きな影響を与えた。

このなかで注目されるのは、キンマモンが、海底の宮から訪れる守護神であるときれ（後段では、ニライ・オボツの陰陽の神であるとしているが）、さらに、弁才天とキンマモン二神の關係に言及していることである。

『神道記』四・五巻は、現在からみれば、当時の宗教的な状況を記述した文献史料としての意味が大きい。しかしそれは、袋中からみた当時の一つの記録であり解釈であるから、今それを受け取る側としては、まず正確に読み、そしてそれが、正しく当時の状況を反映した記録か否かをほかの史料に照らして考察する作業が必要である。

袋中は、同書を著した動機を、官人馬幸明のつよい勧めによるもので、手元に一冊の書もなかった（版本序文など）、と述べている。しかし実際には、『神道集』の抜書などを携行して『神道記』に多

くを取り入れた（横山重「神道集略抄」解題、『琉球神道記』所収）。その内容からみても、旅先で気軽に書き残した記録、というようなものではないと思われる（注²）。

伊波普猷氏は、ひろく沖縄の文献にあらわれたこの神について考察して、「君真物の来訪」（昭和十一年、『伊波普猷全集』第五巻）にまとめられた。これがこの神に関する唯一の本格的な論文であり、その見解は今も通説となつている（注³）。氏によれば、キンマモンは、ニライカナイから周期的に来訪する神であり、古くは女神であり、ひろく沖縄の人々に崇拜され、その信仰が人々の生活の基調となるような、上古からつづく素朴な土着信仰の古層の神である。この神は、北方からきて一旦辺戸の岬か今帰仁半島に上陸し、首都を訪れる。神降りするときには差笠や冷傘（アフリ）を用いる。そのためアフリを冠する嶽名や神名の分布は北・北西部に多く、南漸につれて減少する。キミテズリはキンマモンの異名である、とされた。この説は、論拠は示されていないがおそらく、『神道記』に、アマミキヨ・シネリキヨが三子（所々の主の始・祝の始・土民の始）を生み、国が成就し、人間が成長したのちに、海底を宮とするキンマモンが守護神として現じた、とあるのを受けての見解であったかと思われる。このほかに、「阿遲摩佐の島」（柳田国男『海南小記』大正十年、『柳田国男全集』第三巻）の大きな影響があったと思われる。この論文は、伊波氏の論文より十数年前に書かれた。柳田氏の関心は、キンマモンの神そのものより、どちらかといえば、その神降りの道具としての笠や傘の材料として、聖なる植物としての蒲葵の葉を用いたであろう古い時代の想定にあった（注⁴）。

史料として『神道記』を正しく読み取ることは、実際の問題として、そうたやすくはない。なぜなら、現在われわれが思い描く、袋中以前の沖繩の宗教的な状況は、一般的には、これも主に伊波普猷氏により想定された、仮説としての状況であって、それらが氏以後、諸史料、とくにオモロトのかかわりのなかで十分に考察し検証されてきたとは言いがたいからである。従来の説は、たとえば『神道記』などにも記される外来神としての弁才天や、そのキンマモンとの関係についても殆ど関心を示していない。さらに、神事歌謡である『おもしろさうし』を、この通説となった仮説によって解釈しようとして、現実にはすでに多くの壁にぶつかっている(注5)。

袋中がなにをどのように記録したか、それを理解する段階ですでに違いを生じているために、キンマモンのイメージも異なって受け取られている。その理解の違いは主に、筆者のみるところでは、琉球の十六世紀頃の弁才天信仰の存在をみとめるか否かに関連している(注6)。さきに考察したように、袋中は十六世紀頃に成立していた沖繩の弁才天信仰を熟知しており、その罪人の詮議の場について記録している、と筆者はかんがえる(注7)。本稿の終わりに、十六世紀頃の弁才天信仰の史料に関する考察を補足したい。

『神道記』のキンマモン事は、本稿の基本的な史料であるので、ここで本文をみておこう。繰り返しになるが、便宜上、筆者の解釈も記しておく。

袋中は、さきに引いた、アマミキヨの三子誕生のあと、「守護ノ神現ジ給フ、キンマモント称ジ上ル。此神海底ヲ宮トス。毎月出テ託アリ。所所ノ拜林ニ遊給フ。持物ハ御葦ナリ。唄ハ御唄ナリ」と記し、又後段では、「キンマモンニ陰陽ノ二神アリ。天ヨリ下給フ。ギリイカナイノキンマモント称ス。海ヨリ上給フヲ、オボツカグラノキンマモント称ス。都テ弁才天ナリ。」と述べる。「都(スベ)テ弁才天ナリ」とは、唐突な表現のように思われるが、これを筆者はつぎのように解釈している。琉球弁才天は、本土の民間仏教による、荒神と習合した宇賀弁才天であり、同書の他の箇所にも記録されているように、人を裁く神として機能したことを推測されること、弁嶽は弁才天をまつた御嶽であり、この信仰の受容は、文献の上では十六世紀初頭まで遡れること、弁嶽に関する『由来記』の記述と代々の冊封使の記録もこの信仰とその重要性を示している、と。

注目されるのは、弁才天信仰と託女・尸婦(女君)との関係が、弁才天に関する史料と筆者が推定するものに、一貫して記されていることである。沖繩の弁才天信仰は、汪楫(一六八三年来琉)などの冊封使の記録によれば、明使が、神名をあげてその靈力を疑ったためにその力が失われたと一般に信じられるような、特に名を秘した神であったという。それ以前に記録された、同内容をもつ冊封使の記録に神名を明示しないのもそのためであろうとかんがえる。陳侃(一五三四年来琉)のよく知られた「俗、神を畏る、神は皆、婦人を以て尸と為す：国人凡そ不善を為すを謀らんと欲せば、神、即夜王に告ぐるを以て、王、之を就擒す…」と記録した神も、弁才天と推定している。

それとともに注目されるのは、外来神としての弁才天が土着神のなかに組み入れられた神話が沖繩側の諸書にみえていることである。君南風神話は、一五〇〇年の、王府の八重山征伐という歴史的事件を背景としているが、弁嶽に在る神（弁才天―筆者注）と、久米島に在る君南風と八重山宇本嶽の神は弁嶽の神の妹神（これをキンマモンとよぶ）であったため、中山軍の八重山征伐は困難ではなかった、とする弁才天の威力を物語る神話でもある。『由来記』は、この三姉妹の神について、「大和ヨリ悪鬼納ガナシヘ御渡」の外來神であったと伝えている（巻二二）。『神道記』は、このような弁才天がキンマモンを包摂するという解釈を示したのであり、これは十六世紀の琉球にすでに根づいていた中世の弁才天信仰についての記述であり、さらに、二神の性格を踏まえた記述であらうとかがえている（後述）。このような外來神と土着神との融合を説く神話があり、一方で、それを弁嶽、即ち「御嶽」という沖繩従來の信仰の形式にのっとり、神名をもつ神として十六世紀にすでにみとめられていたとかがえられる。

本稿ではまず、キンマモンを、伊波氏の想定された、上古からの土着信仰としての、ニライカナイからの周期的な來訪神といえるか否か、言えないとすれば、どのような性格の神なのかについて沖繩側の文献のなかで考察したい。はじめに諸文献にあらわれた沖繩各地のキンマモンについて述べ、祭事の場や性格についてその一面をあきらかにしたい。

二 八重山、久米島、宮古、伊平屋、今帰仁・国頭のキンマモン

まず、八重山、久米島、宮古島、伊平屋島、今帰仁・国頭、の順にみてゆく。叙述の便宜上、前稿と重複する部分がある。

八重山宇本嶽（オモト嶽―『由来記』）のキンマモン神話は、さきあげた君南風神話とかわる（注8）。八重山征伐は、『中山世譜』（蔡温本、一七二五年序、以下『世譜』と略記）『球陽』の多くの記述、『百浦添欄干之銘』碑文（一五〇九年）、『国王頌德碑』（一五三二年）や、久米島や宮古などに残る征伐に関する歌謡、オモロなどからみて、すでに言われているように、史実であると考えられる。久米島の君南風職や、八重山・宮古島の大アムの起源についての伝承も、これと深く結びついている。

『球陽』は征伐の時の神々の戦いについて次のようにいう（巻三、尚真王）。太古の世、久米島に三姉妹の神がいた。長女は弁嶽、次女は久米島東嶽から八重山の宇本嶽に移った。三女は久米島西嶽にいて君南風職にあった。征伐の際の首里の神（弁嶽神＝弁才天―筆者注）の託宣は、八重山・久米島の神はもともと姉妹なのだから、もし君南風が従軍し八重山の神を説得すれば、必ずや服従するだろうというものだった。君南風は、奇策をもって戦った。この時出現したのが、宇本嶽君真物で、反抗することなく、神託通りに、ただちに服従した。この弁才天の姉妹神で宇本嶽に住む神を『球陽』は、

君真物と呼んでいることに注目したい。〔女官御双紙〕一七〇六年頃成立、に同話収録。

名蔵村の三御嶽由来（『由来記』二二巻）、はさらに詳しく、島民ハツガネと宇本嶽に垂跡したヲモト大アルジ（諸神大アルジ）との不和について語っている。ヲモト大アルジとは『球陽』で宇本嶽君真物とよばれた神と同一であろう。

名蔵に、ハツガネ・タマサラの兄弟と、ヲモトオナリという妹がいた。ハツガネは邪心強力で驕慢であった。ヲモト大アルジという神がヲモトオナリに神降して、上記と同様の弁才天三姉妹の神の由来を語り、さらに続けて、八重山に移った神（つまり弁才天の妹神）がヲモト嶽に垂跡して、諸神大アルジとして仰がれ、人々を教導する島の守護神となると託宣したという。

ヲモトオナリが、ヲモト大アルジの託宣により、ハツガネの信仰を変えようとするはなしは、その際、ハツガネが新しい神にどのように反抗したか、その様子を具体的にかたっていて、ほかの史料にはみられない興味ふかい物語になっている。簡単に紹介すると、（ヲモト大アルジ）が誠の神なら、「神の奇妙」を我にみせよと迫るハツガネの前に、七尺位の大猪、十丈位の高波や十丈程の鯖があらわれるけれどもハツガネは次々に打ち勝ち、食い殺す。「御神ヲ現ニ拝ミ申サン」「現ニ拝レザルモノヲ御神ノ由申スハ偽也」と言い張るハツガネを、妹は宇本嶽の頂にある神の御座に連れだす。神は出現したけれども、糠を空から山のように降らせたので神の姿は忽ちみえなくなった。ハツガネは、神の威力に肝をつぶして帰り、そのはてに虱に喰われて半死となり、妹を殺し自らも果てた。妹の亡

骸は宇本嶽お取揚になり、弟タマサラが名蔵に拝礼所をたて、諸人に崇敬させた、というものである（注9）。『女官御双紙』と「八重山嶽々由来記」「由来記」にキンマモンの名はないが、弁嶽ノ神の妹神が宇本嶽に垂跡して島の守護神となったことをかたっている。ハツガネの「現ニ拝レザルモノヲ御神ノ由申スハ偽也」という主張は、地域に根をもたないこの神への島民の不信と、この神の出現の仕方や有り様が島の従来のそれとは異なっていたことを示しているように思われる。

島の守護神、諸神大アルジとよばれるこの神は、世間を教導する神であり、島中でもっとも有力な神であった。その由来をかたる話として次のようなものがある（『由来記』同巻、宮良村多原御嶽）。それによれば、昔人々は、各々勝手に家をつくり争いが絶えなかった。西カワラ東カワラの兄弟は、宮良・白保に定住するようになって、積（塚カ）を巡らせるなどの工夫をし、島民を、作物を喰い荒らす猪などの害から守って祝福された。そこで、サガイガネなど六神の神託があつていうには、西カワラ東カワラは心よきものであるから、村を起こし大瀬積をめぐらせた。さらに、向後の守護のためにヲモト大アルジが御使（神）を遣わす、というものだった。島民はその神を宮良村の六嶽に勧請して今に至る、と記している。西カワラ・東カワラの新しい村起こし、大瀬の由来、新しい守護神としての諸神大アルジの出現、これらのなかに、その性格が良くあらわれている。八重山のこのキンマモンとよばれた神を、伊波普猷氏はとりあげていないが、氏の想定した素材なニライカナイ信仰の神とは反対の性格をもつ神であることがわかる。

久米島のキンマモンの神については、十六世紀の歴史を背景とする伝承や歌謡、近世から明治時代の祭事にかかわる史料もあり、他の地域にくらべて史料が豊富である。そのなかでもよく知られたガサツチャラ按司とキンマモンの話については、伊波氏が考察された。

『由来記』久米島具志川間切、に、イシキナハ按司の三男ガサツチャラにキンマモンの神降りがあった話を載せている。「此人（ガサツチャラ―筆者注）天姿美男、器量モ人ニ勝レタル故、キミマモノ、出現ノ時、男女童ニ不依、彼按司御取持、男女童見迄、渴仰シケルトナリ。父イシキナハ按司猜ミ、多勢召列、トンナハへ押寄…」とある。ここで、ガサツチャラは美男で人徳も高く、島中の人々から敬慕されていたので、キミマモンは、ガサツチャラに神降した。父は自分をさしおいて息子に神降りしたのを妬み、攻めたという。ガサツチャラはその後、母とともに、その里粟国島に逃れようとして自害した人物と伝えられている（巻十九）。

イシキナハ按司一族は、本島からの移住者と伝えられており、十四世紀中葉以降に、中城・具志川・伊敷索・登武那覇を拠点として全島を支配していた人々と伝える（注10）。一族の支配は、『久米仲里旧記』『久米具志川間切旧記』（以下「仲里旧記」「具志川旧記」と略記）によれば、尚真王時代の久米島征伐まで続いたとみられる。オモロのほか、南島歌謡のなかに、この伊敷索按司とその下役をうたったものが多く、その詞章のなかには彼らとヤマトの建築技術が結びついていたことを推測させる

ものが多い。

ガサツチャラは、ガサツ若テダとも呼ばれ、オモロ六〇六・六〇七・六〇八にもうたわれている。

（フシ名省略、以下同様。なお、濁点や宛漢字などは、岩波思想大系本によるところが多い）

一 かさすちやらは だりじゆとよめ／みればみつまわて

又 まもんちやらは

又 名護の浜に

又 名護のひちやに

又 大和ぎやめ だりじよとよめ 一一卷（通巻番号六〇六）

このオモロの大意は、意味不詳の部分があるが、ガサツチャラはげにこそ鳴響め、マモノチャラこそは、（その名声が）名護はむろんのこと遠くヤマトまで鳴響め、というものだと思われる（君真物の来訪「参照」。「だりじよ」は「さればこそ」の意という（混効験集）。ガサツチャラは、尚真王時代に、王府に討伐された仲里按司・具志川按司の異母弟であるから、キンマモンの憑依の時代的背景も概ねあきらかである。

伊波氏は取上げられなかったが、「君まもの出現の事」と題した史料が『具志川旧記』に収録されている（注11）。同書は、康熙四二年（一七〇三）、王府旧記座へ提出の「旧記」に漏れたものを集めて、

乾隆八年（一七四三）に再提出したものの控えという（同書解題）。

この史料によれば、時代は不詳であるが、昔、君まものが出現すると、具志川間切からは飛脚によって、大掟（仲村渠親雲上元祖）へ、仲里間切からは、国頭里主（前比嘉親雲上の先祖）が首里へ登りその旨を奏上した。兩人はその功績により、王から黄八巻を賜り、各々大掟親雲上・国頭里之子親雲上と称するようになったという。後に大掟親雲上は両間切の総地頭となったことなども記している。後段では、これらは、重要な置目なので蔵元改帳に載せて格護し代合の時にも引き継ぎをして、祭祀の時の面々に、「毎年覚させ候様可有之候」と乾隆八年（一七四三）に在番が記している。これによって、キミマモンの出現があると、島の役人から首里に報告されたこと、そのことが報告者の昇進につながったことがわかる。その故事は蔵元改帳にも記載してひきつがれ、島民（祭祀参集者）の記憶すべきこととして、口承されていたことなども知られる。

注目されるのは、ガサツチャラの史料には、イシキナハ按司一族としてヤマトの技術とのつながりを持つ伝承があること、久米島の外からの渡来者であるらしいこと、そのオモロにも、ヤマトや沖繩北部への志向のつよさがうかがわれることである。乾隆八年の「君まもの出現の事」には、国頭里主（里主などの役人は、任職の先々の地名を名乗った）を通じて王府に報告するという伝承があるなど、ここにも北部とのつながりがみえる。さらに、その国頭里主は、久米島の前比嘉親雲上の先祖であると記すなど、久米島と北部（に任職の役人）とのつながりの歴史の古さをかたっていることである。

「久米島の年中行事」（上江洲均、「沖繩久米島」沖繩久米島調査委員会編、弘文堂、昭和五七年、所収）によれば、明治二十年頃の具志川番所から仲村渠掟への伝達文に、六月二日、君まものつかい、二五日、稲大祭、の日程を記載しているという。

『具志川旧記』の記述にはキンマモン出現の季節などの記録はないが、明治期の史料によれば、稲大祭の数日前に出現する神であるらしいことも注目される。伊波氏は、島の稲穂祭にうたわれる「大みさくのオモリ」を紹介している。氏によればこれは、祭りの後に「神酒のなおらいを頂くときのオモリ」であり、内容は、ガサスチャラに、大みさくをたてまつれ、という単純なものである（『君真物の米訪』）。しかしながら、ガサスチャラと稲祭りとのむすびつきの古さをかたる貴重な史料であると思われる。

以上のように、わずかに稲祭とのかわりを推測できるだけで、久米島のキンマモンには、その性格を表現するような記述は全くみられないし、伊波氏の想定のような、ニライカナイからの米訪神という性格も読み取れない。しかし、以下に述べる他の地域のキンマモンの性格に近似する神観念として、『仲里旧記』収録のオタカベなどに頻出するナルヤ大司との関係を考えてもよいのではないかと思われる（注33参照）。

宮古島の文献史料には、キンマモンについての記録は見いだせないが、宮古島から尚真王に献上し

た治金丸が、キンマモンと一体であったという伝承が、『球陽』に記されている。治金丸は、八重山征伐の時に用いられた剣として、アヤゴにうたわれている(注12)。「球陽」は、嘉靖年間(一五二二—一五六六)、尚真王代のこととして、京阿波根実基が王命により、宝剣治金丸を携えて京都に赴き、磨師にかけて持ちかえったが、その宝剣がすりかえられていたことを知り再び京に上り、三年の苦心を重ね無事これを取り戻し復命した。その功により親方位を授けられ、京阿波根親方と唱えたがその才を忌まれて暗殺された。のちに坊外に京阿波根塚がたてられた、というはなしを記している(巻三)。このなかで、王城を出る時、キンマモンは出現したが、すり替えられた偽物の剣を持ち帰った時は出現しなかった。本物を持ちかえった時は再びこの神の出迎えがあった、とのべているのは興味深い。治金丸の献上については、宮古島側にも、伝承史料があり、本島にも尚真王時代の碑文史料が残る(国王頌徳碑、一五二二年)。治金丸は仲宗根豊見親の所持した刀で、東仲宗根の、むた川の里から得たと伝えられている。治金丸と一体のキンマモンは宮古島出自の神という見方もできる。

伊平屋島のキンマモンについても、伊波氏の考察がある。ここでは、マヤの神が、キンマモンの異名としてミセセルにうたわれている。伊平屋島のタケナイ折目(『由来記』巻十六)によれば、十二月に一日のみ行う祭をタケナイ折目という。三年に一度は、キンマモノ用に供物を用意して、アシアゲで祀るといふ。ミセセルのなかでマヤの神は、ニライ往還の神として歌われている。マヤの神とはよ

く知られた八重山の土着神であり、来訪神である(注13)。その神に向かつて、次のように祈る。「供えた神酒を飲み干して、よろこんでお帰りください、ニライに着かれたら、此方では各マキヨの男たちが、感謝を捧げ村長と協力して、マキヨ毎の耕地を巡視して農事に勤めます。そうすれば、稲は豊作となるでしょう。大ころ もりあいきよ達よ。このような収穫物をもって、首里もりのご奉公を恭しくつとめなさい」(『君真物の来訪』収録、伊波氏訳ミセセルの一部)。

伊平屋のマヤの神の来歴については不明である。マヤの神をカナイのキンマモンと見ていることがいえば、これは、伊波氏の想定されたニライカナイの神の事例というべきかもしれない。しかし、伊平屋の雨乞い・田植ヲリメのミセセルや、ノダテゴトに登場の神やその居所からみて、久米島と共通する天界観があったようにも思われる。他界観が変化すれば、神もまたその性格を変えるのではないか。他地域との比較検討が必要だと思われる。

今帰仁・国頭には、これまでのべてきたキンマモンとは少々異なり、特徴的な、傘の道具立てを伴う祭事として史料にみえる。

『由来記』に、今帰仁間切今帰仁村コバウノ嶽と謝名村アフリノハナ、国頭間切辺戸村アフリ嶽、の条に君真物出現の記事が、昔のこととして書かれている。それによれば、今帰仁村コバウノ嶽にキンマモンが出現すると赤冷傘が立ち、一方の謝名村アフリノハナには黄冷傘が立つのだという。冷傘

の色は出現の時により入れ替わるという。又辺戸村アフリ嶽条には、同嶽と上記二嶽、即ち三嶽に冷傘が立つことを記したのち、「神道記曰」として以下、『神道記』と同文の、次の一節を載せる（巻十五）。

新神出給フ。キミテズリト申ス。出ベキ前ニ、国上之深山ニ、アフリト云物、現ゼリ。其山ヲ即、アフリ岳ト云。五色鮮潔ニシテ、種々荘嚴ナリ。三ノ岳ニ三本也。大ニシテ、一山ヲ覆尽ス。八月ノ間也。唯一日ニシテ終ル。村人飛脚シテ、王殿ニ奏ス。其十月ハ、必出給フ也。時ニ託女ノ装束モ、王臣モ同也。鼓ヲ拍、謳ヲウタフ。皆以龍宮様ナリ。王宮ノ庭ヲ会所トス。傘三十余ヲ立ツ。大ハ高コト七八丈。輪ハ徑十尋余。小ハ一丈計。

これによれば、出現は八・九月のある一日に限られる。御嶽には、一山を覆い尽くすほどの三本のアフリという傘がたつ。飛脚がその出現を首里城に報告すると、十月には、王宮の庭にキミテズリが出現するという。『神道記』は国頭のどこにキンマモンが出現するのか、その地名と神名を明記していない。しかし、その山をアフリ岳といい、三ノ岳に三本のアフリが立つと記している。『由来記』の方は、その神が、キンマモンであることをいい、さらに加えて、アフリの立った場所として、上記三嶽をあげている。しかし神については、具体的なことは語らない。

伊波氏は、このアフリはキンマモン出現のときに立つ冷傘を意味し、又神名をアフリ川という辺戸村の大川も、この伝承をもつ土地であり、後まで地名として残ったのであろうと推測された。伊平屋

野甫村のアフリ嶽・鳥島のアフリキヨラ御嶽（『琉球国旧記』附卷之三では各々涼傘嶽・涼傘球良嶽）、久志間切のアフラヤマ嶽なども、アフリに因む地名であり、首里城国中城のアフリヤタテ、久高のアラヤハナも同様であると（注16参照）。鳥尻の具志頭玻名城も、アフリの立つ場所であったことはオモロによつて知られる（後述）。伊波氏のこの指摘を筆者もみとめたい。

国頭のキンマモン祭事の実態はどうだったのであろうか。上記の三ヶ所のこの祭事について、『由来記』の記述は昔のこととして記し、そのほとんどは『神道記』の引用であることから、実体の裏付けを欠く記述ではないかという見方もできるのである。しかし二書の記述を比較すると、『由来記』は『神道記』を継承するのみでなく、上記のように、アフリについてより詳細に述べ、しかもその伝承は、アフリハナ・アフリ嶽という傘に関わる地名と結びついたものである。『神道記』の記述も、前稿に述べたように、袋中が在来の神・神職者・宗教的状況について十分な知識をもって書いたものとかんがえられる（注14）。上記の記述も、最古の重要な、キンマモン・キミテズリに関する史料とみたい。この北部のキンマモン記事で、キミテズリとの連係をかたっているのも注目される。

三 首里城と久高その他のキンマモン

首里城の「国中のもり」（添継御門の国中城―筆者注）も、伊波普猷氏は、キンマモンの来訪地の一つとしてあげている。氏は、来訪神は北部を経て首都を訪れたとされ、このことが「添継御門南碑文」

などに明記されること、オモロにも「くになかのもりに、世のこしやて（腰当）、あおりやたておりやあげて」（二〇二）「くもこだけおりあげて、あおりやはなつみあげて」（二〇〇）とあるのは、国の腰当・鎮守として冷傘立てを築きあげて、の意であり、キンマモン出現の時の痕跡であろう、と記された。国中のもりについては以上の簡単な記述があるのみである。上記碑文によると、来訪するのはニルヤ大主である。これを氏はキンマモンとみたのであり従ってよい見解だと思われる。

氏に続き、この神の痕跡と推定された場や、オモロにみえる祭事の参加者（奉仕者）などからその周辺を探りたい。首里城のキンマモンと、明記した史料は残っていないけれども、手掛かりはいくつか残されている。

国中城は、南風之平等、当蔵村にある首里殿内所轄の御嶽で、国中城ノアマフレダケノ御イベ、という（『由来記』巻五）。添継御門南碑文は、『中山世鑑』（以下『世鑑』と略記）尚清王条、に収録される。それによれば、嘉靖二五年（一五四六）にたてられたものであり、この碑文を改作したオモロが一〇一である（注15）。碑文は、首里城の東南の壁（塀）を二重にする工事について、三番のおやくもいた・家来赤頭（「ヒキ」の人々）・大島諸島・宮古・八重山の役人などが石垣を積んだことを記している。その石垣の一部をアフリヤタケということ、そこに、「み物いちやちや」（みもん板門＝添継御門・継世門）をつくることなどを記している（『仲原善忠全集』二巻、五五三頁、沖縄タイムズ社、一九七七年）。碑文中の「あおりやたけ」は、改作オモロの国中もりの「あおりやたて」を指している。アオリはアフ

リの転訛であろう（注16）。どの部分を「あおりやたて」と呼んだのか定かでないが、おそらくはその壁面であり、壁面をくりぬいた形の門と門扉を「みもんいちやちや」と呼んでいるのであろう。この部分をオモロは次のようにうたっている（注17）。

一 きこゑあちおそいきや 大きみはのたてて

首里もり けらへて おほつのもつとで あちおそいにみおやせ

又 とよむ王にせが せたかこはのたてて

またまもり けらへて

又 いべのいのり しまわちへ くになかのもりに 世の腰当て あおりやたて おりやあげて

（中略）

又 すへつぎきや みもんいちやちや けらへて（以下略） 三（一〇一）

つぎに、伊波氏が、キンマモン出現の痕跡とされたオモロ一〇〇を取り上げたい。オモロの主要部分はそのようである。

一 なるやとよむ大主 だしまとよむわかぬし

あなじおそいしよ せちまさてちよわれ

又 あからたけとよむ まきみきよら大主

又 くもこたけとよむ 島初め大主

又 あまにこの うらやて けさにこの きらやて

又 てるかはと行き合て 御言合わしよわちへ

又 首里もりうち歩で またまもりうち歩で

又 英祖にやすへあちおそい せたかする王にせ

又 くもこたけおりあけて ありやはな積みあけて(以下略) 三(一〇〇)

碑文やオモロー〇〇によれば、ここは「にるやとよむ大主しよりもりうちあよで」、あるいは「にるやの大主、きみぎみの御のぼりめしよわちへ」(注18)といわれる場所である。この、ニルヤトヨム大主が、國中城の、氏の言われるキンマモンに当たる。

さきにも、このニルヤの意味についてかんがえたい。ニルヤ大主とは、その名からみる通りに、一般にいわれるような、素朴に信仰される古層のニルヤからの来訪神と受け取ってよいだろうか。ここには、結論をさきにいえば、変容したニルヤの観念があるとかんがえるべきではないかと筆者は思う。この変容したニルヤについて少し説明したい。

沖繩の古くからの重要な他界観念であるニルヤカナヤは、文献には、ほかにミルヤカナヤ・ギライカナイ・チライカナイ・チルヤカナヤなどと表記されている。一般には、海のかなたや海底にあつて、

死者の赴く所ともかんがえられていた。その神話のなかには、そこからアマミキヨがこの世に稲や火をもたらすところともされる話もあり、ソントン(舜天のこと、「島述てシンゴ」・名瀬の「祭日のクチ」などに登場)とのむすびつきが語られることもあつた。村芝居「長者の大主」(注19)に登場するニライ大主は、五穀の種を持ち帰る神的存在であるとかんがえられている。そのニライ大主自身のセリフに、「仏であろうか神であろうか(わんや神んあらん仏んあらん)」とあつて、ニライは、仏の居所としても不自然ではない世界として認められていたことがわかる。近年の民俗誌『宮古池間島記』(注20)に記録される、ニライから西の季節風とともに冬の漁をもつてくるという、伊良部島の玉ミガという浜神などの素朴な来訪神から、為朝の子舜天など、歴史上の人物の系譜につらなる者の居所とするなどニライカナイには種々雑多なイメージが幾層にも重ねられていたとみられる。

ニライは単なる他界ではなく複雑な構造をもった観念であると同時に、沖繩島民にとって固定的な存在ではなく、むしろ状況に応じて変貌する流動性をそなえていたといわれている。その性格は、ニライカナイの世界のみでなく、ニライカナイを部分とする沖繩の世界像それ自体の性格であるともいわれている(注21)。いわれるように、久米島の天界(ミセル・オタカベなどにみえる神の世界)は、アマミヤ・オボツカグラ・チルヤカナヤ(ニルヤカナヤ)の集約された世界であるとかんがえれば、たしかにそのオタカベなどを理解しやすい。雨乞いのオタカベを例に挙げれば、「島尻ひやの雨乞いオタカベ」(「仲里旧記」二八頁)では、チロヤ大司に向かつて「雨ふらちへたまふれ」と祈るのであるが、儀

間村ひらまつのおタカベでは、イベのまぬし(イベの神)と天ノミヤノカウジヤシユ、チロヤワカツカサに向つて、セチを合わせて雨を降らせ給え、と祈願しており、三者が協力して雨を降らせる作業をおこなうものとかんがえられていたらしい。「降雨」に協力するメンバーは固定していかない。「いしたうね雨乞い」(同書)では、「かうじやしゆ、ちろや大司、あめのはし掛けよわちへ」と祈願している。テルカハがそのメンバーに加わることもあり、仲里城では「ちるやもり大司…天にてるてろかは…十声合わせめしやうれ(中略)雨おろちへたまふれ」というクイニヤが捧げられることもある。

これらによって、クイニヤやおタカベを捧げる者が思い描くニライカナイは天界にふくまれていたこと、そこでチルヤ大司は、イベの神・テルカハなどと共同作業を行うとかんがえられていたことがうかがわれるのである。つぎにあげる『おもろさうし』収録の久米島のオモロも、このことをよく示している。

一 あまみやみるやにや まきよゑらてす 降られたれ

百末 手摩られ

又 しねりやみるやにや ふたゑらてす(以下略) 二二 (一三九四)

大意は、アマミヤニルヤに在る根屋(祖神となつた)が、マキヨ(村落の古称)を選んで降りてくるというものであり、アマミヤ(注22)とニルヤが天界の部分を作していることは、降りてくる、とうた

われていることでもわかるのである(注23)。

さて、すでに、オモロ四〇について、アマニコ(アマミキヨ―筆者注)とニルヤ大主との習合の可能性が指摘されているが(比嘉実「沖繩の宗教的世界」『歴史手帖』一〇号、一九八五年)、オモロ一〇〇についても結論をさきに述べれば、ニルヤトヨム大主とはアマミキヨを指すと筆者は推測している。アマミキヨとニルヤ・天、そして稲作とのかかわりについて、説話や村芝居、稲作の歌謡などにより、当面つぎのようにまとめおきたい。

ニルヤトヨム大主は、二・三節で「きみきよら大君」「あまにこ」と言い換えられているとみられること。これと同様の表現が伊平屋にもあること。たとえば、伊平屋の田植ヲリメ・年アメノコトなどに、「ニルヤトヨム カナヤトヨムニヂリキヨ・キミキヨラ」とあり、キミキヨラの名とニルヤトヨムの表現がオモロと共通している。これも、ニルヤ大主のことであろう。

アマミキヨあるいはニライ大主と、天・稲との関係を示す次のような史料がある。

①アマミキヨがギリイカナイヨリ、稲種子を持ってきて玉城間切百名村の人に耕作法を教える(『山

来記』卷一三、玉城間切宮名腰村)。

②アマミキヨが上天して五穀種を乞う(『山来記』卷一、玉城公事二月、久高行幸)。

③村芝居A、ニライ大主が、天から種を下ろし、長者の大主(村人の代表)に渡して稲の栽培法を伝

授する(『山原の土俗』注19参照)

村芝居B、天人(アマランチ)が、天から拝領物(穀物や芋種)を村の年寄りに与え、栽培法を教える(竹富島の「天人」、大城氏分類の②型、注19参照)

④アマオエーダ(天親田、識名の神田の田植)(注24)の歌謡。アマミキヨは天上と下界で田植えし、下界での耕作の手順などを予祝的にうたう(伊波普猷、注13論文)

①④は全体として、重点のおきかたは多少異なるが、アマミキヨが天から稲種をもたらし下界での耕作にもかかわる、という同じ筋立てであるとみてよいと思われる。そのなかで、③Aは、天から種をおろすのは、ニライ大主であるといっている。これは、ニルヤ大主とアマミキヨは重なる存在であること、この筋立は、ニライカナイを天を一部とする思考によつて成り立っていたことをかたづけていると思われる。

オモロ一〇〇は、ニルヤトヨム大主(アマミキヨ)が天界でテルカハと行き会つて、ともに首里もりに歩み降りてくる、という内容のものと思われる。このニルヤも、久米島史料やおモロ一三九四・村芝居「由来記」にみられた天界に含まれる、あるいはつながっている世界とかがえられる。国中城の御嶽が「アマヲレタケノイベ」というのも、天を志向する御嶽であることを示すものではないか。久米島や慶良間の「降雨」の神として、テルカハはアマミヤ(天)を居所としており、天の一段高い場にいる神である。このオモロにおいても、ニルヤトヨム大主のニルヤと、テルカハの天は対立して

いない。

さて、以上の史料のほかに、全く異質の、キンマモンに関する史料として、『混効験集』(二七一一年)の、キンマモンの祭事に用いる楽器「ひやしのつち」についての次のような解説がある(坤、器財)。

ひやしのつち 小鉞也

むかし神世の時君真物御遊に手拍子と申て拍子を打事也 今神樂に用る小鉞是なり

この説明は、わかりにくい部分もあるが、「ひやしのつち」とは、拍子の槌であり、オモロ歌唱の際、拍子をとるためのもののように、中国系の打楽器銅鉞子(小型のシンバルのようなもの)であったらしい(注25)。「混効験集」の編まれた頃にはすでに用いられていなかったようである。『おもろさうし』は、その奏者についてうたっている。

一 あかのおゑつきや

ひやしのつちうたば とも、とちよわれ

又 ねはのおゑつきや

八(四四〇)

一 きこへさすかさが

ひやしのつちうたば き、かなしけさ

又 とよむさすかさが
 又 しよりもりくすく
 又 またまもりくすく

四(二八二)

この二首から、アカノオエツキとサスカサが、キンマモンの祭事に「ひやしの槌」という楽器を手にして参加した可能性をかんがえてもよいであろう。「ひやしのつち」の用例はこの二例のみである。これは、アカノオエツキが単独で、槌で拍子をとったという意味ではなく、それに従う者たちの参加も意味すると思われる。なぜなら、オモロ歌唱者の役割は「おもろねあがり」とよばれる通り、複数のオモロ唱いの代表者としてその音頭取りをする者であったと推測されるからである。碑文にみられた、三番のヒキの人々がこの人々と重なりと筆者はかんがえている(注5参照)。アカノオエツキは、尚真王時代頃のおもろ歌唱者であり、サスカサも首里もりを中心に活躍する地位の高い神職者である。サスカサは、キンマモンと連係して行われるキミテズリ祭事の行われるカワルメの君誇り(首里城内奉神門南)の造営に携わったこともうたわれる。

一 きこへさすかさが
 もちろんかちへ あすへば 百末 おきやかもいす ちよわれ
 又 とよむさすかさが
 又 いしゑけりあちおそい てだがうさしちよわれ

又 英祖にや末あちおそい いちるうさしちよわれ
 又 かわるめのみうちに きみほこりけらへて

又 首里もりくすく きののかす降れらに(以下略) 四(一九五)

このオモロはオキヤカモイ(尚真王)をうたっているから、上記の二首とおおよそ同時代のものとみてよいと思われる。万暦六年(一五七八)、同三五年(一六〇七)の詞書をもつキミテズリのおもろにも、サスカサがうたわれており、この祭事とふかい関係にあったことが分かる。

島尻郡具志頭坂名城も、伊波氏の指摘にある通り、アフリの立つ場所であり(一三八四・一三八五)、サスカサは、ここで、手摩る人、あや驚をよせる神職者としてうたわれている(一三八二・一三八六)。但し、『由来記』には、坂名城に関して、上記の巻十五、にみたようなキンマモン祭事の痕跡や地名は残されておらず詳しいことはわからない。

サスカサについての詳細は、稿を改めて述べることにしたい。

首里城の国中のもり創建のオモロ一〇〇は、この御嶽を実際に造った人々のことをうたっている点でも注目される。「英祖にやすへあちおそい せたかする王にせ くもこたけおりあげて あおりやはなつみあげて」は、この工事に携わった人をうたっていると思われる(注26)。サスカサの、キミテズリの行われる君誇り造営をうたう一九五にも「英祖にや末あちおそい いちるうさしちよわれ」又

かわるめのみうちに きみほこりけらへて」とあり、「英祖にや末」と呼ばれた人々は、首里城内の、国中もりと君ほこり二カ所の造営にかかわった人々と重なるとかんがえられる。

『おもしろさうし』で「英祖にや末」とよばれているのは、主として、ユタイキヨ(ヨタイキヨ)・マミチケ・アカワリ・ウキクモ、であり、その名称からみて、いわゆるオモロ歌唱者であると筆者はみている。このオモロ歌唱者たちの職掌については以前に考察したが(注27)、簡単にいえば、この人々は尚真王時代頃に首里城において、警備役などの奉仕を役目とし、土木建築に関わり、事があれば兵士ともなり、オモロを唱う人々でもある。いわゆる「引」(ヒキ)制度を構成する、主従関係で結ばれた者たちの代表的な人々と、筆者は想定している。

首里城のキンマモンの神と明記する史料はないけれども、オモロ一〇〇や碑文等のニライ大主をキンマモンの神と推測してよいと思われる。その理由を整理するところのようである。

①伊波氏の指摘通り、アフリを冠した地(添継御國中城)にあらわれるニライの神があること。

②首里に、オモロ歌唱者とヒキの人々の参加するキンマモン遊びがあったとかんがえてよいこと、その場を①と考えてよいであろうこと。

③オモロ一〇〇の内容は、アマミキヨ(あるいはニライ大主)の稲作神話に基づく、天界観を共にする、村芝居・説話やアマオエーダーの歌謡の筋立と共通部分があること。これは久高のキンマモンの説話にも共通しており、オモロには描かれないが、キンマモンの背景といえるのではないかと思われること。

れること。

久高島伊敷泊の神「ギライ大主・カナイ真司」を、伊波氏は、ニライカナイの君真物のことと推定された。変容したニライからのキンマモンという意味で、筆者は、この説に従いたいと思う。この島は、昔行幸の地であった(『由来記』巻二)。それは、阿摩美久が上天して、五穀の種を乞い、麦など数種をはじめこの島に蒔いたことに由来するという。さらにコバウ嶽はアマミキヨの造った御嶽と伝えられており、アマミキヨとのつながりをつよい土地であった。上天するアマミキヨとふかい関係にある、天を志向する御嶽であるといえるだろう。その御嶽の神を「ギライ大主・カナイ真司」とよぶのは、首里城のキンマモンと同様に、ギライ(ニライ)カナイが、天に、その一部として、集約されていたことを示すものではないかと思われる。ニライカナイの内実が、伊波氏の想定とは異なっていることを示す事例であり、さきの首里城のキンマモン(と推定される神)と同様に、このギライ大主もアマミキヨと重なるとみてよいと思われる。

御嶽の由来については次のように述べている(『由来記』巻十三)。アナゴの子という根人が伊敷泊で、麦・粟・黍・扁豆の種・コバ・アザカシキヨの種の入った壺を拾った。そのコバ・アザカの種を蒔いて数年後、その木の茂った頃にキンマモンが出現し度々託遊したので御嶽とした。「念願ヲ折ケレバ、験アリ。ソレヨリ、御嶽ヲ崇始ト也」とあるから、祈願に応じた靈験のある御嶽として信仰をあ

つめたということであろう。麦・粟・黍などの種の入った壺がながれてくる、という話はニライカナイから穀物の種を得たという神話の変形とみてよいと思われる。このキンマモンは直接ニルヤからやってくるのではなく、種が成長した頃に託遊する、という点でも氏の想定とは異なっている。

『由来記』巻一で、アナゴの子の時代を、「上古、天孫氏世代（何世幾代不得考）」、「天孫氏の世代の者」、としていることは、キンマモンの成立に関係する記述であり注目される。

そのほかの君真物史料について、簡単に述べたい。『遺老説伝』は、次のような話を収録している。一つは、与那城屋部村民は毎年火災の多発を憂いていたが、君真物が出現する際には、「屋部」の村名を「屋慶名」と改称すれば火災は止むであろうと。そして改称し、火災は止んだ、というもの（二二話）。一つは、聞得大君の日本漂流の際、君摩物が出現して大君の日本返在を予言した話（二三話）。『由来記』巻十三、大里間切与那原村、にも収録）である。又、『女官御双紙』上、に君真物祭事の時の装束について、「昔日、君真物出現の時、女按司部は、綾の衣を着したまふを以なりと申伝。依之御子の方よりは、あやと称せらる」（『神道大系』収録）と記している。君真物出現のときは綾の衣を着た女按司部が参加したことを示す史料であり、「あやあんしられ」という職名の起源をかたる記事ともなっている。

四 キンマモンと弁才天の穀神的な性格

『神道記』は、さきに引いたように、「キンマモンニ陰陽ノ二神アリ」。次いで、天から下るキンマモンと海から上給るキンマモンがある、とし、「都テ弁才天ナリ」と結んでいる。オボツカグラとニライカナイを逆に行っているけれども、袋中は、双方の（すべての）キンマモンは弁才天である、と記している。さきに筆者は、これを、沖繩の在来神とヤマトからの外来神との関係について、当時の沖繩の状況に基づいて、袋中の示した解釈であり、弁才天に包含されるキンマモンという図式を示すものであらうとかんがえた（注28）。

次に、沖繩の弁才天史料についての解釈を補足し、最近紹介された史料をみた上で、改めて上記の神道記の記述の意味を問いたい。とくに、この二神、キンマモンと弁才天に通底する性格をみてゆきたい。筆者なりの結論をさきにいえば、二神は「穀物（稲）」の神やその祭りにかわるといふ共通する性格をもつことがいえると思う。さきに、キンマモンの神として首里城に出現するのは、ニライの大主（アマミキヨ）という穀物にかかわる神であり、久米島の神も稲作儀礼と関連のふかいことをみてきた。

見直さねばならないのは、弁才天の史料、とくに『由来記』巻五「弁嶽」と「思出草」の記述である。『由来記』によれば、弁嶽には次の二神が祀られている。一つは弁大嶽「玉ノミウチスデルカワ

ノ御イベツカサ」(弁才天―筆者注)(注29)、もう一つが、問題にする小嶽の「天子」である。小嶽の前には、サイハ(アマミキヨの創建になる御嶽)へ望祀の御拝所がある。「天子」はアマミキヨの意といわれている(「きみやし考」『伊波普猷全集』第六卷)。

「思出草」には、宇賀弁才天が、沖繩にも出現して国を鎮護し、「ひやうふの嶽、へにの嶽てふ二ツの御山に跡をたれ給」う、とある。同書は元禄十三年(一七〇〇年序)の成立ではあるけれども、当時、弁嶽だけでなく「ひやうふの嶽」に跡を垂れたと記録しているのが注目される。ひやうふの嶽とはソノヒヤブ嶽のことといわれている。弁才天とソノヒヤブ嶽とはどのような関係があるのか、又はあるとされていたのが問題となるだろう。ソノヒヤブとは元来どのような御嶽なのであるうか。伊波氏はその語義は不明としながら、伊平屋のミセセルにより、降雨灌溉を司る神としての性格をもつことを指摘し、首里城のソノヒヤブは、伊平屋のそれを勧請したものとかんがえられた。伊平屋のミセセルでは、「田ノ神ノソノヒヤブ」ともよばれており、稲の神とかかわりがふかいこともわかる。弁嶽小嶽とソノヒヤブはともに稲神にかかわる御嶽であったとかんがえてよいと思われる。一方、宇賀弁才天も、穀物とむすびついた神と解釈されている。たとえば、この神には、宇賀神という五穀の神と弁才天との習合神であるという説(喜田貞吉「弁才天女考」『稲神研究』昭和十年)がある。柳田国男氏は宇賀神信仰の起源について、稲魂(ウカノミタマ、稲神信仰)と同一系統のものされた。その根拠は、大殿祭の祝詞の、屋船豊宇気姫命の原註に、「是稲靈也。俗詞宇賀能美多麻…」とみえることである(「倉稲魂考」『定本柳田国男集』第三二卷)。この神が穀物の神と脈絡をもっていたことはたしかであるう。

さきに「思出草」の記述は、宇賀弁才天のいわゆる「偽経」の引用からなっていることを述べた(注7拙稿参照)。宇賀弁才天は、「思出草」の引用にあることく、信教の者のためには、魔王をしりぞけ、その怨敵を平らげるだけでなく、二世の所願を円満する、という報いがあるとのべている。これは、『弁財天利益和談鈔』巻二(一六九九年、以下「和談鈔」と略記)(注30)によれば、現世の念願が思う如くかなうことの意である。現世の念願といえは、まず第一に、命をつなぐ食料に恵まれることが挙げられるだろう。宇賀弁才天は十五童子という眷属を従えており、各々に現世の願望が反映されているように思われる。その童子のひとり稲稷童子について、『和談鈔』は、五穀をつかさどり給ふ神なり…五穀のうち稲をもつて第一とする故に「稲稷童子」と呼び、童子をたのみたてまつれば、洪水大旱の憂いなく、雨露の恵みもゆたかである、と注釈している。眷属をふくめて宇賀弁才天の性格には穀物の神との脈絡を指摘できる。

弁才天を祀った弁嶽の小嶽に天子(アマミキヨ)を祀っているのは、沖繩の弁才天にも穀神的な側面があったことをあらわしているし、ソノヒヤブ御嶽に跡を垂れたと伝えられる理由もまた、この御嶽の祭神が稲神としての性格をもつと考えられていたからであろう。『神道記』の、キンマモンはすべて弁才天なり、という記述は、二神とも、稲や穀物にかかわるといふ共通の性格をもつゆえに、前

者は後者に包摂されることを意味し得たし、袋中の意図もそこにあつたと思われる。

ここで、沖縄の弁才天信仰の成立についての補足をしたい。前稿では、弁才天信仰の本拠として弁嶽をあげたが、このほかに考えるべきこととして宮古島の瀬水御嶽があること、『定西法師伝』の「弁才天宮」に関する記述、最近紹介された『慶長年録』の関連史料などについても簡単に述べておきたい。

宮古島の弁才天については、『宮古島御嶽由来記』『瀬水御嶽弁才天女』にその伝承が記録されている（『由来記』宮古島条と殆ど同一）。それによれば、平良内スミヤの富貴の人の申し子と蛇との間に生まれた三子が島の守護神となり、蛇は上天して宮古島の氏神となった。その後数千年を経て、中宗根豊ミヤが主となったときに王府の八重山征伐があつて、王府の軍勢を率いた大将が瀬水弁才天に立ち寄り、戦勝祈願をおこなった。征伐後に豊ミヤは、益々信仰をふかめ、御嶽の囲いを積み直した、と記している。

『御嶽由来記』のこの部分は、一七〇五年に王府へ報告したものの控えであるから、瀬水弁才天の祀られたたしかな時期を記すものではないが、これらの伝承によって、八重山征伐の前にこの弁才天に祈願したことがあつたとかんがえてよいのではないだろうか。注目したいのは、このようにかんがえてよければ、首里の弁嶽創立以前に、宮古島の瀬水御嶽弁才天が信仰されていた可能性がつよいと

いうことである。

十六世紀前半に琉球に渡り、密教寺院護国寺を創建した日秀上人には、弁才天との「対面石」の伝承がある（『由来記』巻十一）。これは護国寺前の腰掛け石（対面石）にまつわる話で、上人が弁才天を参詣しようと祈ったところ、その石に弁才天が垂跡し、上人と対面密契した、という話である。上人が弁才天信仰にふかくかかわっていたことを示している。

これとは別に、十七世紀はじめの『慶長年録』（幕府関係者の記録）に引用された「八嶋の記」の upper 人に関する記録がありその事績として「弁才天の宮を建」て、さらにそこでは「毒蛇を責伏不思議の事共」が有った、と記している。「弁才天宮」の詳細は明らかでないが、弁才天信仰がたしかに十六世紀前半に沖縄に根づいていたことを示す史料であろう（注31）。

『定西法師伝』の「弁才天宮」にかかわる記述もまた、性格を異にする史料ではあるが重要と思われる。『定西法師伝』は、元和年間（一六一五～二三）の聞き書きを二五年後に記録し、寛永十七年（一六四三）～慶安元年に成稿したものといわれる。前田金五郎氏によれば、定西の渡航談をモデルとし、写本として伝存するうちに「琉球うみすずめ」（『定西法師伝』とほぼ同文）としても知られるようになり、琉球使節の江戸上りのたびに注目をあびた文献という。実録を読み物化したもの、と言われている。氏は、那覇の日本町の存在、弁才天社信仰の記述について、その確実性を指摘された（注32）。

「定西法師伝」は次のようにいう。「琉球人は弁才天の島なりとて男子よりも女子を敬ふ…若盗人あれハ穿壁をするにハ弁才天の社に巫女有り……大成蛇をつれ来る人を集めて其蛇に見すれハ心有者に喰付て聊も不違去程に盗人などと□者なく…」と。ここでは、弁才天社で巫女が、大蛇をもちいて盗人の詮議を行うことが記されている。これは前田氏の指摘通り、袋中とほぼ同時期に琉球に渡つた者の記録に基づく記述とみてよいと思われる。宇賀弁才天の神体は蛇であったから、詮議の具として使用されたのであろう。史料としての確実性を「八嶋の記」と同等にみることはできないにしても、見過ごすことはできない史料とかがえられる。

五 まとめにかえて（キンマモンの成立）

農作のはじめに、蓑笠をつけた青年に憑依して家々を祝福して廻る、八重山のマヤの神やマユンガナシ、ニライから冬の漁をもってくる伊良部島の玉ミガの浜神などの神は近年まで信じられていた。伊波氏の想定されたキンマモンの神も、このような海の彼方などから来訪するニライの神であり、その信仰は、古い時代からの島民の日常生活の中から生まれたものであったといわれている。氏の説は一般に通説となつて認められている。

ほぼ沖縄の全域に、奄美地方を除いて、キンマモンにかかわる伝承や記録がみられたが、八重山のキンマモン以外は、とくに神自体の性格や特徴を問題にするほどのゆたかな表現はみられなかった。

しかしながら、文献にあらわれた各地のキンマモンあるいはキンマモンの神は、伊波氏の想定する神とはまったく性格を異にする神であつたであらう、といつてよいと思われる。同一名でよばれているが、一神ではなく、異なる過程をへて成立したものであらうと思われる。

もつともはつきりした性格をもつのは、八重山の神である。外来神である弁才天の妹神であり、在来の島の土着神を祀る者たちから反感を買い、戦いを挑まれて、最後には膝を山ほどまいて姿をはつきりみせずに勝利する神である。神託によつて、島の守護神としてもつとも力のある神としてみとめられていく経緯を記しており、他の地域には見いだせない、神の具体像が伝承されている。外来神がいかにして、いくつかの土着の神のなかで、力を得ていったのかをものがたる。

外来神としての弁才天を沖縄の神々に組み入れるということは、ヤマトへの志向・傾斜と言いかえてもよいだらう。これは、八重山はいうまでもなく、久米島のキンマモンにも指摘できる傾向である。この神の憑依するガサスチャラのオモロにも、それがみえた。聞得大君の日本滞在を予言する神や、京都に研ぎにだした治金丸と一体のキンマモンにもこの傾向をみることもできるだらう。久米島のキンマモンの祭事には、ヤマト志向とともに、北部との関係がみられるのも注意すべきことであらう。

この神は稲や穀物の祭りとかわつたらしい。久米島の神には、稲穂祭との関係が推測されたし（注33）、八重山のキンマモンが膝を大量にもつていたとかたられるのも、稲神と脈絡をもつ弁才天の妹神としての性格のあらわれであつたかもしれない。久高島のキンマモンは、上天して五穀の種を乞

うたニライ大主であったとみてよいであろう。久高に関する話は王府の重要な神話であり、行幸の由来となっていた。

首里城のキンマモンに当たるのは、添継御門国中城にあらわれるニライ大主とみてよいと思われる。オモロ一〇〇はこれをうたっている。ニルヤトヨム大主、島はじめ大主、アマニコ（アマミキヨ）筆者注）、と言い換えながら、首里もりに歩み降りることをうたう。このオモロには、穀物や稲とのかかわりはまったくうたわれていないが、その背景には、村芝居や穀物説話、アマオエーダの歌謡のような、アマミキヨやニライ大主についての神話などがあつたことをかんがえてよいと思われる。たとえばそれは、稲穂祭のオモロとして、アマミキヨのオモロ（一五〇八）が収録されていることから推測できるだろう。

稲と関連する神は、ニライとむすびついて語られる場合が多い。このニライは、その一部として、天に集約された世界であつたと思われ、久米島や伊平屋のオタカベやミセセルの世界とも重なるものである。久米島のオタカベなどにみる神の世界は、オボツ・ニルヤ・アマミヤが、一つの世界をなしているとかんがえてはじめて、理解可能な表現が多い。村芝居や、久高の説話にもこれと同様に、ニルヤが天と結びついた天界観に基づいた記述があり、オモロにもそれがみられる。

首里城の国中城にあらわれるキンマモンは、テルカハと行き合つて、天から首里もりに歩んでくる（オモロ一〇〇）、とうたわれる神であつた。このテルカハも久米島や伊平屋の神の世界に頻出する神

格である。共通の神と天界観をもつ地域として、ミセセル・オタカベなどの内容を比較検討して、その構造を考察する必要があるのではなからうか。

八重山のキンマモンは、「太古の世」に三姉妹神の一神が八重山宇本嶽に移つた神、久米島の神は、「昔神代の時」に出現とあり、各々長い歴史をもつ神観念であると主張している。『由来記』には、久高のキンマモンは、「上古、天孫氏世代」にアナゴの子のひろつた種が突つた頃に託遊する神、と記されているのに注目したい。この記事は、歴史書に、天帝の長男が、国ノ主「天孫氏」となり、その治世中に託遊する神が、キンマモンである、という記事に関連すると思われる（注34）。天孫氏とはその「治世」が、舜天王以前に一七八〇二年間も続いたとみられる、荒唐無稽な神話上の人物である。後世の思想と時代の要請によつて『神道記』以後にその像が具体化したものらしい。『教条』はその冒頭で、これを「開国の人」としてとりあげている（注35）。キンマモンは、このような背景をもつ天孫氏と結びついて伝承されていることを考えるべきだと思われる。「上古」とは、天孫氏の時代という意味で用いられたのではないかと思われる。

このように、キンマモンは自生的に生まれた神観念とは異なつていたと思われる。それは、各地の性格の異なる、あるいは具体性に欠ける神を、同じ名で呼んでいることからみられると思う。

次に別の角度からキンマモンの時代背景についてかんがえる。

本稿でみてきたこの神の伝承には、十六世紀頃の歴史とむすびついたものが多かった。たとえば、

八重山のキンマモンは十六世紀はじめの王府の討伐に関わって伝えられたものであり、宮古の、キンマモンと一体という宝剣治金丸は、八重山征伐に用いられたものであった。久米島のキンマモンが憑依したと伝える、ガサツチャラも、やはり十六世紀頃王府に討伐された、久米島仲里城と具志川城主の異母弟である。

北部国頭のキンマモンはアフリという傘の道具立てが強調されるだけで、まったく具体性に欠ける神であり、その記述からは、時代的なことも浮かび上がってこない。しかし、この北の祭事は、キミテズリと連係して行われることが記されていた。そのキミテズリの行われた時期をもって、北のキンマモン祭事を行われたおおよその時代を推測してもよいだろうと思われる。キミテズリ祭事については考察できなかったが、この祭事が本格的に行われたのは、十六世紀半ば以降であろうと、筆者は推測している。それ以前（尚真王時代）は、その準備期間であつたらしいことが、主にこの祭事関連のオモロからみて、推測可能である。

首里城でキンマモン祭事が行われる場所は、添継御門の国中城（アヲリヤタケ）とみてよいと思われる。この祭事に参加して、「拍子の槌」を奏するのがアカノオエツキ（オモロ歌唱者の一人）であつたことを推測できる。オモロ歌唱者と一般によばれる者が、十六世紀頃に王府の官役組織「引」（十引余からなり、歌唱者は各引の代表者と思われる）の一員として、活動していたと筆者は想定している。これらはオモロで、「英祖にや末」（英祖王の子孫）ともよばれる人々で、国中城の石垣を積むなどの工

事にかかわつたことが、オモロや碑文などに照らして推測できる。アカノオエツキはヒキの下役を従えて「拍子の槌」を用いたのであろう。オモロネアガリという歌唱者の名は、名の通り、オモロ歌唱の際に、音取り役をすることからきた名である。歌唱者がいるところには、当然それに従うヒキの人々がいたと思われるからである。首里城のキンマモン祭事もやはり、添継御門創建の十六世紀半ば以降に行われたのではないかと思われる。碑文によれば、添継御門の工事には、ヒキの人々だけでなく、大島諸島・宮古・八重山の役人などが参加している。そこに、ニルヤ大主があらわれるわけであり、王城らしい規模をもつた祭事であつたと思われる。

アマミキヨという創世神（あるいは天城の神）は、オモロに、尚真王（おきやかもい）との関係をうたわれることが多い。たとえば、「あまみきよがまさいくしゆりもりけらへてけらへやり／おきやかもいのみおやせ」（二四〇）、などとあり、尚真王時代にアマミキヨが首里もりを「けらへ」た、と歌われているのである。アマンチユーなどとよばれることもあり、創世神、島つくりや稲作（農耕）とふかくむすびついて伝承されている（注36）。

アマオエータ（天親出）の歌謡のなかで、アマミキヨは祖神として、天上で田植えをする者であり、下界でもそれをはじめようとして、理想的な稲作りの過程と豊作を予祝的にうたう。これらの歌謡は、玉城間切百名・浦添間切西原・浦添沢岬・国頭のものであり、その内容は類型的である。伊波氏によれば、鬼界島・徳之島にも類似歌謡があり広い範囲に伝承されていた。「あまへーだの歌」（玉城村百

名、クエーナ60)の囃子詞は「天親田よ米湧き上る」であり、つねに天親田を意識した、稲作りをうたっていることがわかる。識名のアマオエータの「アマミキヨが宣らて」は、アマミヤでの理想的な生育過程を、下界で事始めしたアマミキヨが、下へ宣る、という意であるという(伊波氏、注13論文)。これらのアマミキヨあるいは天人は、天と下界を行き来する性格をもっている。おそらく、稲作儀礼やそれに伴う歌謡は、アマミキヨ神話とともに、その一環として成立し定着したのであろう。

このようにみて、キンマモンという名の神が、実際に機能したのも、十六世紀頃にはじまると推測してよいのではないだろうか。いくつかの史料にみられた、上古からの神、という記述は、天孫氏という、荒唐無稽な、虚構の王統に付随して説かれて用いられたものであろう。「天孫氏」の造出の時代は不明である。しかし、アマミキヨに関するアマオエータの歌謡にみるように、この時期に、天の親田を耕す神であり、下界に種をもたらした理想的な稲作を可能にするように、「宣る」人でもあるアマミキヨを造形していたことはあきらかであろう。これ以後に、神話と王統を結ぶかたちの「天孫氏」をつくりだしたのであろう。このアマミキヨは、王府や久高のキンマモンとして、ニライ大主と重なり、王府の祭祀のなかで大きな存在であったとかがえてよいであろう。

弁才天は、八重山征伐頃にすでに宮古島瀝水御嶽に祀られていたものと思われる。十六世紀前半に沖繩に渡った日秀上人が、弁才天宮をたてたという記述もあり、この時期にこの信仰が確立していたことが確かめられる。

沖繩の弁才天は、宇賀弁才天の元来もっていた穀物にかかわる側面も受け継いでいたと思われる。それは弁嶽に「天子」(アマミキヨ)が祀られ、弁才天がヒヤウフノ嶽(田神・降雨灌溉の神を祀る)に出現すると記されていることからわかる(「思出草」)。つまり、沖繩でも、弁才天と穀物の神との脈絡を失っていないことを示している(注37)。

『神道記』の、キンマモンはすべて弁才天なり、という記述は、沖繩のキンマモンの多くが穀物・稲に関係のある神であり、弁才天もまた古くから穀物の神と脈絡を持つ神であつて、沖繩もそのまま受容したこと、つまり二神が類似性をもつ神としてみとめられていたために、上記のように記述されたのだと思われる。

「君真物の来訪」の説を、どのように考えるべきかを最後にまとめておきたい。

アフリ(冷傘)という道具立て、あるいはそれに因む地名などが、北部に限らず、キンマモンとかわりをもつて現れていることは、指摘通りと思われる。しかし、冷傘の前段階として笠をつけた神として想像するのは無理である。この神は、氏の想定されたような、島民の日常生活の中から自生的に生まれた、古層のニライ信仰の神とはいえないことがあきらかになったと思う。キミテズリについては、説明不足であったが、北部のキンマモン祭事は、キミテズリと連係して行われるけれども同一の祭りとはいえないとかがえる。キンマモンはもと女神であつただろう、という推測にも問題があると思う。なぜなら、本稿でみたように、この神は、ガサツチャラ按司に憑依し、八重山のヲモトヲ

ナリ(女性)に憑依したと伝えていた。神や憑依者の性別については、先入観をもたず、事例をみていくことが必要ではないだろうか。

本稿では、伊波氏の想定する神との相違を強調した。しかしここで考察した、キンマモンの神観念は、古い時代からの島民の生活の中から生まれた、海の彼方や地底などを意味した、ニルヤへの信仰、それらの土台がなければ生まれなかったと思われる。これらがしつかりとあつたからこそ、それを踏まえ、天を中心とした神話にすり替えてゆく意味があつたのであろう。十六世紀頃の歴史事情によつて、アマミキヨ神話やアマオエータの歌謡などの成立ともかわつて、意識的に一つの名で呼ぶことが行われたのではないだろうか。

〈注〉

- (1) 滝沢馬琴『椿説弓張月』にキンマンモンがみえる。馬琴は、森島中良『琉球談』や新井白石『琉球国事略』などを通じて、『神道記』の記述を知つたといわれる(『日本古典文学大系』『椿説弓張月』解説・補注参照)。キンマモン(君真物)は通常の語順では、真物君であり、沖縄方言にみられる「逆語序」といわれている。『折口信夫全集』16、五九三―六〇三頁参照。
- (2) 拙稿「琉球神道記——キンマモンと外来の神仏」(『岩波講座日本文学と仏教』第八巻所収、一九九四年)
- (3) 比嘉政夫「沖縄民俗学の課題と伊波普猷」(『沖縄学の黎明』所収、沖縄文化協会、昭和五十一年)

(4) 鳥越氏も、古い時代からの信仰とみて、伊波氏説を受け継ぐ一方で、一般民衆にはほとんど普及せず、政治的祭儀にのみ存してたとされた。北部のキンマモンは山北国の最高神であり(四八七頁)、察度王(十四世紀)以降四王の神号にマモノがあるのは、キンマモンがこの時代の最高神として、王に聖名を授与する神であつたため(四二六頁)、と推測されたが(鳥越憲三郎『琉球宗教史の研究』、角川書店、昭和四十年)、史料的な根拠を記されていない。

(5) 筆者の、オモロ解釈の通説についての疑問は主に、解釈の整合性と、いわれている、オモロと『女官御双紙』との関係にある。八巻には、オモロ歌唱者を客観的にみて歌つたものか否かという解釈上の問題があるが、現在の通説(仲原説)は解釈の一貫性に欠ける。「君」(『女官御双紙』の神女とされる)の憑依とサシフ(憑依者)との関係の説明も説得的とはいえない。これは些細なことのようにであるが、オモロ解釈の枠組みの問題につながる。従来オモロ解釈は、主に伊波氏が基礎をつくつた枠(たとえば、『女官御双紙』のアオリヤへ按司とオモロのアオリヤへを直結する解釈)の方に、訳を添わせることを優先したかたちになっている。解釈の一貫性を優先し、従来の枠組みを修正しながら読めば、従来説明のつかないたとえば、キミカナシの存在についても説明が進み、オモロ歌唱者と十六世紀頃に成立した「引」制度(官役組總)や碑文との接点が見えてくると筆者はかんがえる(「引」についての近年の研究として、高良倉吉『琉球王国の構造』、昭和六二年、など)(拙稿注26参照)。キミカナシ・サスカサについては別に論じたい。なお、本稿で引いたオモロの解釈も、主に、上記の理由で通説と違いがあるが、とくにふれなかつた。「お

もろさうし』(外間守善校注、岩波文庫)は通説によった大意を記しているので参照されたい。

- (6) 『沖縄大百科事典』キンマモンの項(宮城栄昌)は、①ニライカナイとの信仰上のつながりがあり、②神女聞得大君に憑かる神で、③琉球古神道の最高神、とする。これは『神道記』など限られた史料のなかでの定義であり、正確とはいえず、『神道記』の記述の理解としても正しいとは言えないと思う。本文で述べたように『神道記』は一神格とはとらえていないし、又、文脈上、同書で聞得大君や託女につながるのには、悪心貶毀の神(弁才天―筆者注)である、とかがえる。最近、袋中のとらえたキンマモンは蛇神であり、悪心貶毀の者を罰する神であった、「キンマモンはすべて弁才天なり」としたのは、袋中がキンマモンをみて、(ヤマトの)弁才天を連想したため、という意見もだされた(渡辺匡一「蛇神キンマモン―浄土僧袋中の見た琉球の神々」『文学』一九九八年、夏号)。島村幸一「へ地方」で謳われたオモロ」(在地伝承の世界)所収、三弥井書店、二〇〇〇年)も従来の説によっている。

- (7) 拙稿「史料にみる琉球の弁才天信仰」(『南島史学』42号、一九九三年)。
 (8) 拙稿注2と注7。
 (9) 八重山では、祀ることを禁じられた土着神の伝承が豊富である。例えば、一六七八年恩納親方渡海仕置の時に禁制されたイリキヤアマリなど(『由来記』巻二、八重山開闢の事)。

- (10) 拙稿「久米島の神きみよし」(『日本研究―言語と伝承―)所収、角川書店、一九八九年)参照。
 (11) 「君まもの出現の事」と題して、次のように記す(一部)。

昔神代の時君まもの出現有之飛脚を以具志川間切より仲村渠親雲上元祖大掟仲里間切より前比嘉親雲上先祖國頭里主おきなわかなし江罷登及言上候折節朝御益かなし被召上候最中ニ而御悦為御褒美兩人黄八巻頂戴大掟親雲上國頭里之子親雲上と為申由相伝候年来は不詳候大掟親雲上後ニ其両間切惣地頭頂戴久米中城親雲上と号為申由候(以下略)

- (12) 「仲宗根豊ミヤ八重山入りのアヤゴ」(『雍正旧記』収録)
 (13) マヤの神については、伊波普猷「南島の稲作行事について」二七二頁(『伊波普猷全集』第五巻所収)参照。

- (14) 拙稿注2

- (15) 金城朝水「オモロの創作過程について」一九五二年(『沖縄文化叢論』所収、法政大学出版局)。

- (16) 『神道記』『由来記』の「アフリ嶽」のアフリの語義について、柳田・伊波両氏の解釈の違いは、後の両氏の説の進展方向に大きな意味をもった。大正末頃はアフリを「天降り」とみることで二氏の解釈は一致していた。伊波氏は「君真物の来訪」で、アフリは冷傘の意とされた。キヌガサの縁の翻るさまを形容する語であり、アフリ→アフリ→オーイと転訛したものであるという。アフリに因んだ地名の分布についての解釈が「あまみや考」の構想の基礎になっているように思われる。

- (17) 拙稿「畿内としての首里みしまについて」(『沖縄文化研究』十五号、一九八九年)参照。

- (18) ニルヤ大主はなぜ、「のぼりめしよわちへ」と記されるのであろうか。ニルヤが天界の一部であると解釈

すると、この「のぼる」と矛盾するように思われる。しかし、たとえば、伊平屋島伊是名の雨乞いノダテ事(『由来記』巻十)には、ニルヤセチは、オボツを通つてマキヨに上る、とある。天界(オボツ)はニルヤセチの通り道とされていたこともわかり、参考になる。

- (19) 『山原の土俗』(島袋源七、『日本民俗誌大系』第一巻所収、角川書店、一九七四年)三三六頁、大城学「長者の大王考」(『沖繩文化』48号、昭和五二年)参照。大城氏によれば、「長者の大王」は、旧八月に沖繩本島などで行われる村芝居の主要なプログラムで、長者・天人(アマンチュー)・福祿寿、とよばれる。登場人物により、二つの型に分けられる(①翁・若衆、②翁・天人・若衆)。②型の天人は五穀の種をもつて登場し、翁に播種から収穫まで耕作法を教え励まして豊作を約束する(竹富島)。翁(長者大王)は村人の代表。

- (20) 昭和初期の民俗学的な記録、饒平名浩太郎著、成城大学民俗学研究所「柳田文庫」蔵。

- (21) 伊藤幹治「神話・儀礼の諸相からみた世界観」(『沖繩の民族学的研究』所収、民族学振興会、一九七三年)二二七頁。沖繩の民俗的な世界観では、天と海とが互いに置きかえ可能であるともいわれている(馬淵東一「沖繩の穀物起源説話」『村落共同体』三六六頁、叢書わが沖繩第四巻、昭和四六年)。

- (22) 内間直仁「アマミヤ・シネリヤ考」(『沖繩文化』四〇周年記念誌、一九八九年)。

- (23) 「世鑑」開闢之事などに天神と海神に二分する思考もみられる。

- (24) アマオエーダ及び類似歌謡は、『南島歌謡大成』(沖繩篇上、角川書店、昭和五五年)、クエーナ59・60・

62・82・87・89・137として収録される。

- (25) 矢野輝雄「沖繩芸能史話」(日本放送出版協会、昭和四九年)三五頁。高梨一美「神女とつづみ」(本田安次著作集『日本の伝統芸能』付録18、平成十二年)。

- (26) 拙稿「おもしろ歌謡者についての問題」(『沖繩文化研究』十七号、一九九一年)参照。

- (27) 注26拙稿。

- (28) キンマモンについて、注2拙稿では、久高島や君南風神話のキンマモンなどをとりあげて、各地の無名の、あるいはいろいろの名をもつニライからの来訪神がある時期に抽象化されて、外来神の影響もうけながら、全島に共通する、キンマモンの名をもつ神となったのであろう、としたがニライの観念についての考察が不十分であった。この部分を本稿と替えて、訂正したい。

- (29) 注7拙稿。

- (30) 偽経「仏説最勝護国字賀耶頓得如意宝珠王陀羅尼経」の注釈書(版本)。

- (31) 伊藤聡氏によれば、「八嶋の記」より引用の文中に、日種(日秀)上人(嘉靖十〜二十年代に在琉といふ)が、常に観音・弁天を祈ったこと、熊野権現の宮や弁才天宮の建立のことを記すという。「八嶋の記」は、島津の琉球攻めの時、五山僧玄蘇(対馬の外交顧問)から家康に奉られたものという(渡琉球僧の物語)『文学』一九九八年・夏号)。

- (32) 『定西法師伝』(改定史籍集覧)第十二冊、前田金五郎「琉球うみすゞめ」―解題と翻刻―(『専修

人文論集』第三号、一九六九年。

- (33) 久米島のキンマモンの具体像は不明であるが、オタカベ等に頻出するチロヤ大ツカサとの関連が問題となるだろう。チロヤ大ツカサは、稲の生育に必要な雨をふらせ、稲を食い荒らすネズミをその倉の下にとじこめ(『仲里旧記』五六頁)、稲の生育にかかわるものを取りしめる神のようである。キンマモンとの関連がかんがえられる。今後の課題としたい。

- (34) 『世鑑』『琉球開闢之事』で、天帝の二子から生まれた三男二女のうち、長男が、国ノ主ノ始で、天孫氏と号した、という。『世譜』歴代総記には、その天孫氏の「治世」中、北・中・南の三山に分け、中山に城郭をたてた頃に、「有神出現 而託遊者 国人呼之曰君真物(事神之俗、自此而始)」とある。

- (35) 『教条』は、蔡温の立案で、一七三二年に発布された。島津氏支配の利得を説き、その支配下でどのように生活すべきかその心得を民衆に教えるためのもの。

- (36) 外間守善『おもろさうし』岩波書店、一九八五年。

- (37) 弁才天信仰のその後についていえば、万暦年間には久米村唐菜の東の内金宮森に、弁財天宮を祀った(『琉球国旧記』巻之一)。尚盟王は、天啓元年(一六二二)に「我国第一の守護神」として、円覚寺に弁財天女堂をたてた(『由来記』)。「近世奄美の支配と社会」(松下志朗著、第一書房、昭和五八年)によれば、一七〇〇年代に、徳之島や沖永良部島にも弁財天宮が建てられた。これらの建立には、古来のノロクメ・ユタなどの信仰を物理的に破壊し、薩摩藩の宗教を權威の象徴として導入する政治性がかがわれる(六五

頁)、という。十六世紀頃の沖縄の弁才天信仰の受容も、政治的な意味合いの濃いものであったことは、とくに罪人の證議に用いられていたことから推測される。

付記

本稿は、一九九四年十二月八日の成城大学民俗学研究所所員研究会における口頭発表「キンマモンとキミテズリ——『琉球神道記』の記述を中心に——」の前半部分に加筆したものである。発表の際にいただいたご意見とご教示に謝意を表したい。

使用テキスト

『琉球神道記』(『神道集略抄』収録) 横山重編著、昭和四五年、角川書店。
『琉球史料叢書』一―五巻、(『琉球国由来記』『琉球国旧記』『中山世鑑』『中山世譜』収録) 横山重ほか編著、井上書房、昭和三七年。

『神道大系』神社篇、沖繩(『女官御双紙』『八重山嶽々由来記』ほか収録) 小島瓊札校注、神道大系編纂会、昭和四五年。

『球陽』球陽研究会編、角川書店、昭和四九年。

『遺老説伝』(球陽外巻) 嘉手納宗徳編、角川書店、昭和五三年。

『混効驗集』（『思出草』収録）外間守善編著、角川書店、昭和四五年。

『沖繩久米島 資料篇』（『久米仲里旧記』『久米具志川間切旧記』収録）沖繩久米島調査委員会編、弘文堂、昭和五八年。

校本『おもろさうし』仲原善忠・外間守善編、角川書店、昭和四十年。

『平良市史』第三卷、資料編一（『宮古島御嶽由来記』『雍正旧記』収録）平良市史編纂委員会、一九八一年。

『教条』琉球史料研究会、一九五九年。