

## 琉球国の最高女神官・聞得大君創設期の諸相

後田多, 敦

---

(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)

40

(開始ページ / Start Page)

93

(終了ページ / End Page)

139

(発行年 / Year)

2014-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00009985>

## 琉球国の最高女神官・聞得大君創設期の諸相

後田多敦

はじめに

琉球国の第二尚王統（十五世紀後半の尚円王に始まる）の時代、琉球の民族宗教に由来する女性の祭司が統治機構に組み込まれ、神官として各地に配置され国王や国家のための祭祀を行っていた。この女神官組織の頂点にいた最高女神官を聞得大君（チフィジン）という。聞得大君は古くは女性の最高位とされ、「御せち<sup>セチ</sup>」といわれる霊力によって天下を見守り、国王に対して世を守護し支配する霊力、そして世果報や長寿、戦の霊力などを捧げる役割を担っていた。この聞得大君を頂点とする女神官が担った国家祭祀制度は、第二尚王統における王権の正当性を支える仕組みの一つとしても機能していた。<sup>1)</sup>

聞得大君のポストは十五世紀末までには創設されていたとみられるが、その文化的、制度的な起源はさらに時代を遡ると考えられる。ただ、現段階でそれを確認できる同時代資料はない。本稿でいう聞得大君は、同時代資料で確認できる第二尚王統におけるポストを指すこととする。聞得大君の同時代資料における初出は、第二尚氏の墓陵である玉陵に建てられた「玉御殿の碑文」（一五〇一年）にある「きこゑ大きミのあんしおとちのもいかね」で、この尚真王の妹「おとちのもいかね（月清）」が初代聞得大君とされている。琉球国は十九世紀末に滅亡したため、最後となった大宜見ウシは月清から数えて十六人目となる。この大宜見ウシは沖縄県の設置後も、数年は公的に聞得大君としての仕事を続けていた。<sup>(3)</sup>

これまでの聞得大君研究の多くは、就任儀礼とされる「御新下り」などを中心に取り組みられてきた。一方で、聞得大君自体についての研究蓄積は少なく、史実や基礎的な事項に関して未整理な点も多い。琉球・沖縄に関する本格的な事典である『沖縄大百科事典』では、聞得大君に就任した女性性は十五人で、廃止時期を一八七九（明治十二）年とする。<sup>(4)</sup>しかし、琉球国時代の就任者は十六人を確認できる。また、聞得大君が私化（公的な存在でなくなった）されたのは一八八四（明治十七）年の尚家私有財産区分が契機となっていた。<sup>(5)</sup>このように、聞得大君就任者数や廃止時期という基本的な事項で情報が整理されていないことから、研究蓄積の少なさを確認できるだろう。

聞得大君創設期に関しては同時代資料が少ないため、後代に成立した「女官御双紙」や「琉球国由

来記」などが用いられてきた。<sup>6)</sup>しかし、これらの文献は、首里王府の公式記録であり多くの情報を伝えてはいるが同時代の記録ではない。聞得大君を頂点とする国家祭祀は、王権の中核と強く結びつき政治的な影響を強く受けているため、文献成立時における政治的装飾が施されている可能性が高い。特に制度創設期は、その傾向が強く現われていると考えられる。

そこで、本稿では聞得大君の基礎的事項について、同時代資料を中心に創設期（ここでは十五世紀末から一六〇九年の島津侵略前後までとする）の史実を確認し、後代の資料や伝承などを活用する前提作業を行いたい。<sup>7)</sup>これは、「遺老説伝」の聞得大君漂流譚や「琉球国由来記」にある場天ノ口の神名ゆずりの伝承など、後代の記述や伝承の価値を低く見ているのではない。また、聞得大君が第二尚王統前にすでに存在していた可能性を否定するものでもない。今後、伝承や民俗資料が伝える情報を積極的に利用するための基礎的作業の一環である。<sup>8)</sup>同時代資料から、聞得大君創設期の基本的な事項を整理し、あわせて聞得大君を支えるための仕組みや思想、同時代の出来事なども視野に入れることで、神話の世界ではなく具体的な史実としての聞得大君を見ていきたい。

## 二 聞得大君創設期を伝える資料

### 1 同時代の文字資料と非文字資料

琉球国は一六〇九（万暦三十七）年の島津侵略の際、多くの財宝や資料を失った。聞得大君創設期の資料も例外ではなく、そのため残されている資料の数も種類も限られている。<sup>9</sup> そのなかで、島津侵略前に建立された石碑は貴重な資料となっている。ただ、これらの石碑も一九四五（昭和二十）年の沖繩戦で破壊され、原物の多くは現存しない。現在利用できる石碑関連資料は、琉球国時代に収集された「琉球国碑文記」に収録された金石文、また沖繩戦以前に採集された拓本、戦禍をくぐり抜けた石碑の破片などの形で現在に残るものだ。これらの多くは石碑そのものではなく、一次資料とはいえないものもある。しかし、残された拓本や金石文からかつての石碑が再現でき、成立年代の特定できる文字や文様の情報など現段階で利用できる最良の資料となっている。<sup>10</sup>

金石文は聞得大君の存在や活動だけでなく、聞得大君が発したとされる「みせゝる（ミセゼル）」と呼ばれる言葉を記録している。「みせゝる」は、いうなれば「神」が憑依した聞得大君の言葉、いわば神託である。<sup>11</sup> 「みせゝる」を刻んだ碑文は三基を確認できるが、これは同時代に記録された聞得大君や女神官の発した言葉といっている。

石碑のほかに琉球を訪れた外国人が見聞き記録した同時代の文字資料として冊封使録や「李朝実

録」「琉球神道記」があるが、これは言葉の通じない外国人が通訳者を介して理解し記録と考えられるので傍証的な資料とした。<sup>12)</sup>

表① 聞得大君創設期に関する同時代資料

番号	成立年代	聞得大君	国王	資料名	聞得大君を表す文字	言葉	文様
資料①	一四九七	月清?	尚真	円覚禅寺記			日輪双鳳雲文
資料②	一四九八	月清?	尚真	国王頌徳碑(荒神堂北之碑文)			双鳳雲文
資料③	一五〇〇	月清?	尚真	緑漆鳳凰雲点斜格子沈金丸櫃			日輪双鳳雲文
資料④	一五〇一	月清	尚真	サンカエシ松尾之碑文			日輪双鳳雲文
資料⑤	一五〇一	月清	尚真	玉御殿の碑文	きこゑ大きみ		日輪双鳳雲文
資料⑥	一五一九	月清	尚真	そのひやふの御嶽の額字			双鳳雲文
資料⑦	一五二二	月清	尚真	国王頌徳碑(石門之東之碑文)			双鳳雲文
資料⑧	一五二二	月清	尚真	真珠湊碑文(石門の西のひもん)	きこへ大きみ	御せせる	双鳳雲文
資料⑨	一五二七	月清?	尚清	崇元寺下馬碑			日輪双鳳雲文
資料⑩	一五三一	梅南?	尚清	『おもしろさうし』巻一	きこゑ大きみ		
資料⑪	一五四三	梅南	尚清	国王頌徳碑(かたのはなの碑)	きこゑ大きみ		日輪双鳳雲文
資料⑫	一五四六	梅南	尚清	添継御門之南之碑文	きこゑ大きみ	御せせる	日輪双鳳雲文
資料⑬	一五五四	梅南	尚清	やらさもりくすくの碑	きこゑ大きみ	ミせせる	日輪双鳳雲文
資料⑭	一五九七	梅岳	尚寧	浦添城の前の碑	きこゑ大きみ		日輪双鳳雲文
資料⑮	一六〇九以前			女神官の祭祀用の扇			日輪双鳳雲文

文献では首里王府が編纂した『おもろさうし』巻一がある。「おもろさうし」は二十二巻が現在に伝わるが、編纂年は三期に分けられる。聞得大君に関するオモロが収録された巻一は一五三一（嘉靖十）年に編纂されたとされており、聞得大君創設期に成立し現在に伝わる数少ない文献である。ただし、この巻一を含む原本は一七〇九（康熙四十八）年の首里城火災で焼失し、伝本は一七一〇（康熙四十九）年に再編されたものだ。その点で伝来の巻一も厳密な意味で同時代資料ではなく、一定の注意が必要となる。<sup>13)</sup>

また、文様研究の進展で、非文字資料から多くの情報が読みとれるようになった。比嘉実琉球国の石碑や祭祀道具などに描かれた日輪双鳳雲文が琉球国独自の文様であり、王権擁護の思想と国王讃仰の観念とを刻印していることを明らかにした。そして、日輪双鳳雲文の成立と聞得大君を頂点とする女神官組織の全国的な編成と関連があることも指摘する。また、日輪双鳳雲文は島津侵略（二六〇九年）前に成立し、島津侵略を境に描かれなくなったことも確認された。さらに、比嘉の研究を展開させた安里進は日輪双鳳雲文の編年を行い、その消滅過程を解明している。これらの研究から、島津侵略前に制作され、聞得大君を頂点とする女神官制度と結びついた日輪双鳳雲文が描かれた石碑や祭祀道具などは、聞得大君創設に関する同時代資料だと位置づけていいだろう。<sup>14)</sup>

久米島の女神官・君南風家に伝来する「緑漆鳳雲点斜格子沈金丸櫃」がある。この丸櫃に製作年代は記されていないが、その文様から丸櫃の製作は島津侵略前だったことになる。伝承によると、こ

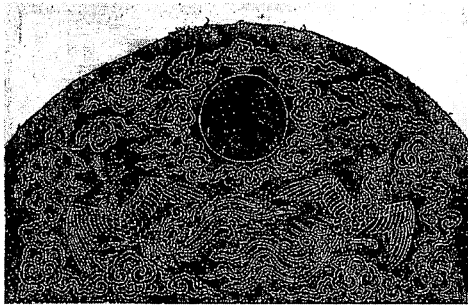
の丸櫃は尚真王が一五〇〇（弘治十三）年に行った八重山征討の際、君南風の勲功に対して下賜されたという。文様の編年と尚真王の八重山征討や君南風の活躍などの史実が重なり、この丸櫃はこの時期における君南風（高級神官）の存在や勲功なども裏付ける。同一文様の丸櫃が他にもあるが、伝承などで制作年代が限定できるものが「緑漆鳳凰雲点斜格子沈金丸櫃」である。<sup>15</sup> また、各地に日輪双鳳雲文の描かれた女神官の扇が残されているが、これらの祭祀道具などは女神官の祭祀用扇に代表させた。

年代の特定できる金石文が聞得大君の存在や活動を記録するのに対し、中国文様の影響を受けながら独自の世界を文様化した日輪双鳳雲文と、『おもろさうし』巻一は、聞得大君創設とほぼ同時代に成立・編纂されており、聞得大君創設と女神官組織の編成の確立を伝えるものである。これら聞得大君に関する同時代の資料をまとめたのが表①「聞得大君創設期に関する同時代資料」である。

## 2 日輪双鳳雲文

鳥津侵略（一六〇九年）前に建立された石碑や女神官が使用した扇や関連する祭祀関連道具類には、日輪双鳳雲文が描かれているものがある。比嘉実はこの文様に着目し、安里進は文様の編年を行った。これらの研究で、成立年代の刻まれている道具類も日輪双鳳雲文から制作時期を限定できるようになった。





聞得大君を象徴すると考えられている鳳凰が描かれた琉球国独特の「日輪双鳳雲文」=「円覚禅寺記」の碑首

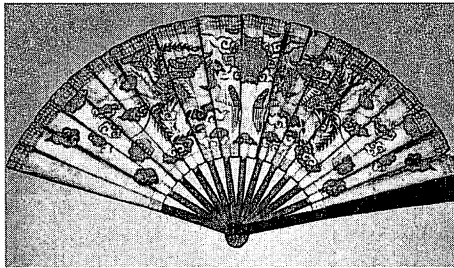
比嘉実によると、琉球国の石碑や祭祀道具などに描かれた太陽（日輪）と二羽の鳳凰、そして瑞雲を組み合わせた日輪双鳳雲文は、琉球国独特の文様となる。また、比嘉はその文様の背後にある思想について「日輪文に王家を象徴するネイティブな王権擁護の思想を、又、鳳凰文や雲文に英明な君主の出現を象徴する中国思想によって国王を讃仰する観念を封印している」とする。そして、「聞得大君を頂点に戴く古琉球の神女組織の編成は、地方地方の祝女クモイ地と勾玉と日輪双鳳雲文の神扇と辞令書を下賜することによって完成したのではなからうか」と指摘し、島津侵略を契機に日輪双鳳雲文が消滅した理由の一つとして、この文様と聞得大君を頂点とする女神官組織とのつながりを想定した。<sup>16)</sup> 日輪双鳳雲文の発見は、資料が少ない聞得大君創設期を考える上で重要な意味を持っている。

日輪双鳳雲文を刻んだ石碑で、現在確認できる最古のものは一四九七（弘治十）年建立の「円覚禅寺記」である。一方で同年に建立された「萬歳嶺記」と「官松嶺記」の文様は日輪瑞雲文で、鳳凰文がない。同年建立の石碑で鳳凰文の有無の違いがあることから、比嘉はこの一四九七（弘治十）年前後に日輪双鳳雲文が成立したとする。また、日輪双鳳雲文の消滅の時期に

ついで、比嘉実は島津氏による琉球国侵略後（一六〇九年）であると指摘する。<sup>17</sup>

日輪双鳳雲文が祭祀道具に用いられていることを踏まえれば、この文様の成立時期の指摘はそのま  
ま、聞得大君創設と統治機構における女神官組織の確立についても当てはめていいだろう。つまり、  
聞得大君創設と初代月清の就任もこの時期だと考えたい。これら文様の情報から、聞得大君の創設は  
その存在を文字で伝える「玉御殿の碑文」の建立時期より数年遡り、おそくとも一四九七（弘治十）  
年前後だと考えられる。「玉御殿の碑文」（一五〇一年）、「真珠湊碑文（石門の西のひもん）」  
（一五二二年）、「国王頌徳碑（かたのはなの碑）」（一五四三年）、「添継御門之南之碑文」（一五四六  
年）、「やらさもりくすくの碑」（一五五四年）の石碑には、日輪双鳳雲文（双鳳雲文）が刻まれ、碑  
文には聞得大君に関する記述もある。一方で、「円覚禅寺記」（一四九七年）、「国王頌徳碑（荒神堂北  
之碑文）」（一四九八年）、「サシカエシ松尾之碑文」（一五〇一年）では日輪双鳳雲文が描かれている  
が、聞得大君についての記述は碑文にない。「円覚禅寺記」には聞得大君についての記述はないが、  
日輪双鳳雲文と女神官組織との関連からこの石碑の碑首に日輪双鳳雲文が刻まれた時期までに、聞得  
大君とそれを支える文様やその背後の思想は確立していたと理解していいだろう。<sup>18</sup>

比嘉実の研究を推し進め、日輪双鳳雲文の編年などに取り組んだ安里進は「古琉球の石碑・漆器の  
日輪に相對して舞う双鳳という構図は、国王Ⅱ日輪が聞得大君Ⅱ鳳凰の靈威によって支えられている  
ことを象徴しているのであろう」と指摘する。日輪双鳳雲文は島津侵略後に消滅し、宝珠双龍雲文が



女神官の祭祀用扇。写真は奄美の宇検村に伝わるもの

利用されるようになった。その消滅過程について安里は、まず鳳凰が消滅してその代わりに双龍が用いられて日輪双龍雲文となり、その後日輪が消滅し、代わりに宝珠が用いられることで宝珠双龍雲文が成立し、日輪双鳳雲文は完全に消滅したとする。<sup>19)</sup>

安里の分析は、琉球王権の正当性を支える仕組みと合わせて考えると興味深い。龍文は中国皇帝や冊封と結びき、島津侵略で消滅した鳳凰文は聞得大君を頂点とする女神官組織と結びついていた。宝珠双龍雲文への段階的変化という日輪双鳳雲文の消滅過程における文様の変化は、王権を支える正当性に対する首里王府の重心の置き方の変化との対応を読み取ることもできる。鳳凰文から龍文へ、日輪文から宝珠文への変化は、王権を支える仕組みのなかで、固有の信仰に基盤を持つ聞得大君の存在が希薄化し、冊封の重点が大きくなる過程を反映したものであったといえることができるだろう。このことは、鳳凰文が聞得大君の存在と結びついていたことを裏付ける一つの傍証となる。

女神官が祭祀で用いた扇などに日輪双鳳雲文の描かれたものが残されている。これらの扇の製造年代は不明だが、日輪双鳳雲文は島津侵略後には消滅しているので、各地に残る日輪双鳳雲文の描かれた祭祀

道具類なども、島津侵略前の製作となる。

奄美地方は島津侵略（一六〇九年）によって割讓され、琉球国の版図ではなくなった。そのため、奄美地方に伝わる日輪双鳳雲文が描かれた扇（写真）の存在は、その扇が製造された時期だけでなく、その配布の時期もまた島津侵略前だったことを意味している。<sup>20</sup>これは、琉球国において十六世紀初めには各地の女神官をコントロールするシステムが確立し、地方でも日輪双鳳雲文の道具を使った祭祀が実施されていたことの裏付けの一つとなる。

### 3 『おもろさうし』巻一

伝本の『おもろさうし』巻一は「きこゑ大きみがおもろ 第一首里王府の御そうし 嘉靖十年」と題され、聞得大君に関するオモロ四十一首が収録されている。原本成立は一五三一（嘉靖十）年とされるが、伝本は首里城火災（一七〇九年）後の一七一〇（康熙四十九）年に再編されたものだ。伝本にある表題は原本にはなかったのではないか、という指摘もある。<sup>21</sup>これはオモロという表現形式や巻一成立ともかわる重要な問いだ。ただし、巻一に収録された聞得大君に関するオモロは、時間の経過を考えれば、当然ながら聞得大君ポストが創設された後に創作されたこととなる。月清の正確な生没年は不明だが、尚真の妹であることから推測すれば聞得大君への就任は早くても十五世紀末だ。月清は初代だと考えられるので、日輪双鳳雲文や巻一収録の聞得大君関連のオモロの成立時期とも重なっ

てくる。すると、初代聞得大君（月清）についてのオモロは、十五世紀末から卷一編纂の一五三一（嘉靖十）年までの四十年ほどの間に創作されたことになる。

「おもろさうし」は「首里王府が沖縄を中心にした島々村々に伝わる神歌（クエーナ・ウムイ↓オモロ）を三回にわたって採録し、整理し、編集したものである」<sup>22</sup>などと説明されてきた。しかし、少なくとも聞得大君に関する卷一のオモロは、聞得大君の創設とあわせて考えれば、地方にある古い歌謡を集めたのではなく、首里王府によって意図的に新たに創作されたものということになる。「きこゑ大きみがおもろ」というタイトルや聞得大君をうたった内容から、創設された聞得大君の役割を伝え権威を高める目的があったと考えていい。

初代聞得大君の任期の終わり、つまり二代目梅南との交替時期ははっきりしない。理由は後述するが、月清は卷一が編纂された時期には亡くなっていったと推測できる。卷一に登場する国王は尚真であり、聞得大君は月清のみで二代目は含まれていないと考えたい。卷一編纂の背景には、第二尚王統における最高神官・聞得大君創設があり、そして直接的契機は初代月清の死去と二代目への引き継ぎがあったのではないだろうか。これは琉球社会における神歌の起源が比較的新しいという意味ではない。「おもろさうし」卷一に収録されたオモロ群は、聞得大君創設や卷一編纂のころにつくられ、聞得大君の創設過程で創作されたのではないか、という指摘である。そうだとすると、卷一のオモロのほとんどが、聞得大君に関連した内容であるのは当然の帰結となる。

オモロが意図的に創作されたものであることを示す事例がある。その一つが、オモロ形式に直され「おもろさうし」に収録されたミセゼルの存在だ。「添継御門の南のひもん」（一五四六年）に記録されミセゼルは卷三の十四のオモロとなり、「やらさもりぐすくの碑」（一五五四年）のミセゼルは卷十三の十八のオモロに、「浦添城の前の碑」（一五九七年）のミセゼルは卷十二の九十のオモロになつたと考えられる。首里王府は、古いミセゼルのオモロ形式に再編して「おもろさうし」に収録した。そのうち、「やらさもりぐすく」のものはらい時のミセゼルが、オモロ（卷十三の十八）に作り直された経緯が具体的に記録されている。この時は、尚清王が屋富祖の大屋子もい、越来の大屋子もい、国場の大屋子もい、国吉の大屋子もいの四人に命じ、ミセゼルの「ゑと」形式のオモロに作り直させていた。<sup>(23)</sup> 首里王府は、神託を「ゑと」形式のオモロに作り直し「おもろさうし」に収録したのである。

首里王府にはミセゼルの記録した「みすすり御双紙」が存在したようだが、ミセゼルのオモロ形式にする必要があつたのである。<sup>(24)</sup> 形式を変える必要があつた点を考慮すれば、ミセゼルとオモロには目的や役割の違いがあつたのだろう。だとすると、巻一のなかにも、ミセゼルからオモロに作り直されたものが存在する可能性も否定できない。巻一収録のオモロは聞得大君創設と結びついて十六世紀前半までに、聞得大君の制度趣旨や役割、その権威を伝え広めて制度を支えるため新たに創作されたと考えたい。少なくとも、「きこゑ大ぎみ」という語が登場するオモロは聞得大君が創設されて以降に

創作されたことになる。

### 三 間得大君創設の準備期

#### 1 王権の二つの正当性と神号

琉球国第二尚王統では王権の正当性を担保するために、二つの仕組みが利用されていた。一つは中国皇帝（明・清）の冊封を受け、王権に対する外部の承認を受けたことである。明国は一三七二（洪武五）年、楊載を琉球に派遣して詔をもたらし来貢を促したため、察度王は弟泰期を明国へ派遣し進貢を始めた。察度王統の二代目・武寧は一四〇四（永楽二）年に明国の冊封を受け、これが確認できる琉球国内の最初の冊封となる。これ以後の琉球の王権にとって、中国皇帝（明・清）から派遣された冊封使による冊封儀礼は、王権が対外的に承認されていることを国内で具体的に示すものであった。以後、王統が変わっても冊封を受け、王権の正当性を支える重要な柱となった。そして、第二尚王統もそのシステムを引き継いでいる。<sup>26)</sup>

王権の正当性を支えるもう一つの仕組みは、王権が民族宗教の「神」によって承認されていると示すものである。<sup>26)</sup> 明・清朝を中心とした東アジアの冊封体制への参加が対外的な承認を演出するものだとすれば、もう一方は内なる民族宗教の「神」からの承認であり、いわば琉球における「王権神授」

であった。王権を内側から担保するこの仕組みが、第二尚王統においては聞得大君を頂点とした女神官組織による国家祭祀である。ただ、「王権神授」の背後にある文化や祭祀が、どのようにして第二尚王統の聞得大君を頂点とした女神官組織などへ再編されたのか、具体的な過程を伝える直接的な資料は確認できない。

王権の対外的な承認を支えた制度が王交代時の冊封使節の受け入れや関連儀礼であり、また進貢使節の定期的な中国派遣であった。そして、これらを支える社会システムの一つとして久米村が維持されたのである。一方で、「王権神授」による正当性を支える仕組みを制度化したのが、聞得大君を頂点とした女神官組織であり、彼女らが担った琉球国の国家祭祀だった。国家祭祀のためノロクモイなどと呼ばれた女性の神官（宗教官吏）が全国に配置され、拠点としての屋敷や経済的な特典などを与えられ、祭祀を通して人々の暮らしや精神世界をコントロールしたのである。

この二つの正当性の仕組みは、統治機構だけではなく琉球国王の王号や神号などの呼称にも表れている。琉球国の王には幾つかの呼称があった。島津侵略前の尚清王の例を挙げれば、彼は当時の資料で「首里天」「大りうきう国中山王」「天つき王にせ」「尚清」として登場する。「首里天」は国内的な王号であり、「大りうきう国中山王」は中国皇帝より承認される冊封体制のなかの王号である。「天つき王にせ」は天より授けられる神号、固有名詞としては「尚清」となる。尚清はそれぞれの呼名で象徴される顔を持ち、王権の天よりの授与と中国皇帝の承認という正当性の裏付けを得ながら、国



内的には「首里天（がなしい）」として琉球国を統治していた。<sup>27)</sup>

王が即位の際に「天（神）より」神号（神名）を授けられたことは、王位が天（神）より承認されたことを示すものである。「国王頌徳碑」は、尚清について具体的に「天より王の御なをは天つき王にせとさつけめしよわちへ御いわひ事かきりなし」と記述する。<sup>28)</sup> 神号は舜天の「そんとん」から伝え残され、英祖、察度、そして第一尚王統の王でも続き、第二尚王統の初期まで引き継がれた。同時代資料で、尚真王の「おきやかもい」（真珠湊碑文など）、尚清王の「天つき王にせ」（国王頌徳碑など）、尚寧王の「てたがすゑあんしおそひ」（浦添城の前の碑）などが確認できる。しかし、この神号は、島津侵略後に即位した第二尚王統の尚豊を最後に消滅した。

王権正当性の二本柱という視点から王の呼称を見れば、中国との冊封関係での王号である「大りうきう国中山王」と、伝統的な王権神授という側面から名づけられた神号（神名）、尚清の例でいえば「天つき王にせ」が重要となる。これらは王権の承認先が付与する号なのである。そして、琉球国自前の王号は「首里天」だったことになる。

王の神号は王権が「天（神）より付与」されたとしていたことを具体的に示すもので、聞得大君制と同根の思想的背景を持っている。つまり、琉球国王の王号や神号は、王権の正当性を支える二つの仕組みと深く結びついていた。第二尚王統は尚円が第一尚王統から王権を篡奪して成立したが、尚円の死去後に王位を継承した尚宣威が「天（神）」に祝賀（承認）されず退位し、代わって尚真が即位

するという王権をめぐる二つの事件を短期間に経験した。<sup>(29)</sup>この王位継承をめぐる混乱を安定させるため、王権擁護の論理とそれに基づく体制の整備が進められ、その結果として王の新しい神号の理論づけがなされながら聞得大君が創設されたと考えたい。

## 2 国王の神号と聞得大君

歴代国王の神号は、尚真王の前と後ではその性格が変化していることが指摘されてきた。比嘉実は尚真王の前が「日、真物、世の主」系で、後が「天の末、日の末裔」系統に分けられるという。<sup>(30)</sup>比嘉実はこの神号の変化を「不死、再生、生命の源泉としての太陽への同一化を思考する思想から日神を唯一、絶対の王祖神とすることによってその末裔による統治、支配を正当化する思想への変遷を王の神号ははっきり示している」と指摘する。<sup>(31)</sup>つまり、神号の変化の背後には王権思想の変容があり、第二尚王統では王を太陽（日神）の末裔だと位置づける思想を確立し利用したと考えた。

神号の変化を踏まえながら、王や神号と聞得大君との関係をみていきたい。月清が初代聞得大君に就任した時期は、兄の尚真が一四七七（成化十三年）、十三歳で王位についた後と考えていいだろう。だとすると、尚真の国王就任時、聞得大君ポストは整備されていないため、尚真王の神号と聞得大君（初代・月清）との関連性はない。しかし、次の尚清が王位についた段階では、聞得大君は創設されている。尚清は聞得大君が創設された後、即位した最初の国王だった。すると、尚清の神号が決

められた際は、最高女神官だった聞得大君（二代目）が存在していた。

初代尚円の神号は「金丸按司添末継之王仁子」で、二代目尚宣威は「西之世主」、三代目尚真は「おきやかもい」だ。<sup>32)</sup> 聞得大君（月清）とこの三代の神号とは関係がない。聞得大君創設後の尚清王（四代目）には、日神の末裔であることを示す「天つき王にせ」という神号が付与された。そして、以降の王の神号には「天の末、日の末裔」系統の神号が付与されることになる。最高女神官である聞得大君が神号付与に何らかの形で関与したと考えられるので、「天の末、日の末裔」系神号が始まったことは、王権思想の整備だけでなく最高女神官創設とも無関係ではないだろう。

尚円のクーデターで王権を篡奪して成立した第二尚王統では、二代目と三代目の王位継承の混乱を経て、王を「天の末」「日の末裔」と位置づける王権思想を整備し、また統治機構におけるその媒介者としての聞得大君を創設した。そのスタイルが四代目尚清王から具体的に活用適用され、その結果として王に「天つき王にせ」という神号が与えられた。つまり、「天の末、日の末裔系統」の神号は、聞得大君創設と併せてこの時代に新たに整備されたと考えたい。

表② 察度以降の王の神号と即位時の聞得大君

	王名	神号	王即位年	王就任時の聞得大君
第一尚王統	察度	大真物	1350	
	武寧	中之真物	1396	
	尚思紹	君志真物	1406	
	尚巴志	勢治高真物	1422	
	尚忠		1445	
	尚思達	君日	1445	
	金福	君志	1450	
	尚泰久	大世主	1454	
		那之志与茂意		
		尚徳	世高主／八幡之王子	1461
琉球国	尚円	金丸按司／添末継之王仁子	1470	
	尚宣威	西之世主	1577	
	尚真	おきやかもい	1577	
	尚清	天つき王にせ	1527	①月清（尚円王女）
	尚元	日始按司添	1556	②梅南（浦添王子朝満女）
	尚永	英祖にや末按司添日豊操王	1573	②梅南（浦添王子朝満女）
	尚寧	日末按司添	1589	③梅岳（尚元王妃）
	尚豊	てたかすゑあんしおそひ	1621	④月嶺（尚永王女）
	尚賢	なし	1641	④月嶺（尚永王女）
	尚質	なし	1648	④月嶺（尚永王女）
	尚貞	なし	1669	⑤金武王子朝貞女 ⑥月心（尚貞王妃）
	尚益	なし	1710	⑦義雲（尚純妃）
	尚敬	なし	1713	⑦義雲（尚純妃）
	尚穆	なし	1752	⑧坤宏（尚益王妃） ⑨仁室（尚敬王妃） ⑩寛室（尚敬王妃） ⑪順成（尚敬王妃）
	尚温	なし	1795	⑫徳沢（尚哲妃）
	尚成	なし	1803	⑬法雲（尚穆王妃）
	尚灝	なし	1804	⑬法雲（尚穆王妃）
	尚育	なし	1835	⑭仙徳（尚温王妃）
	尚泰	なし	1848	⑭仙徳（尚温王妃） ⑮真鶴金（尚灝王妃）
	県	尚典	なし	1901
尚昌		なし	1920	⑰安室御殿（尚泰王妃）
尚裕		なし	1923	⑰安室御殿（尚泰王妃） ⑱今帰仁延子（尚典女）

### 3 「政権」と「教権」を掌握したおきやか

尚真王の神号は、「おきやかもい」である。この神号は尚清以下の「天の末」「日の末」系統の神号と異なるだけでなく、尚真が即位する前の歴代王と比べても異質である。尚真の神号「おきやかもい」の異質さは、そこに大きな転換点があったことを示唆している。

国王の神号との関連で注目したいもう一点は、初代尚田の王妃で、尚真王の母の「おきやか」という名前と、尚真王の神号「おきやかもい」の関係だ。「おきやかもい」は「おきやか」と「もい」に分けられる。つまり、尚真王の神号は母の「おきやか」に「もい」がついたものだ。「もい」は接尾美称で、「思い愛する」という意味である。<sup>33</sup>「おきやかもい」は母の名と結びつき、また尚真の童名がそのまま神号になったとも考えられるが、それも特異である。

おきやかは「玉御殿の碑文」に、「よそひおとんの大あんしおきやか」（世添御殿大按司おきやか）として登場し、石碑では尚真王の次、聞得大君である娘月清の前に名前が刻まれている。つまり、王の次位、聞得大君より上位である。「女官御双紙」では「此おほきみハ、三十三君の最上なり。昔ハ女性の極位にて御座ししに、大清康熙六年丁未年、王妃に次御位に改めたまふなり」とある。<sup>34</sup>聞得大君は一六六七（康熙六）年に王妃の次位へと格下げされる以前は「女性の極位」だった。「女性の極位」という表現は、当然母后を含めたものだったと理解できるが、「玉御殿の碑文」ではおきやかの方が聞得大君（娘・月清）より先に記載されている。

おきやかと尚真王については、琉球国を訪れた外国人の目撃証言が残されている。朝鮮・斉州島の金非衣らが一四七七（成化十三）年、与那国島に流れ着いた。彼らは沖縄島を経由して一四七九（成化十五）年に帰国したが、「李朝実録」は彼らが一四七八（成化十四）年に琉球で見聞した国王の母（おきやか）や尚真王の様子を記録している。

「国王、黄金飾の大輦に乗り、前後の護衛・儀仗甚だ盛んなり。又、十余騎馬して随行」していたが、通訳は「国王薨逝し、女王国を治む。輦に乗る者は是女主なり。騎馬の小兒は即ち国王の子なり」と説明した。また、彼がたまたま目撃したおきやかの行列では、籠を担ぐ者は二十人近くで、武器を持つ護衛は百人ほどだった。また、「国王が薨して、嗣君幼し。故に母后朝に臨む。小郎年長ずれば則ち当に国王為るべし」と国人が語っていたと伝えている。<sup>(5)</sup>一四七八（成化十四）といえば、尚真が王位についた翌年でまだ十四歳である。息子を王位に就けた母おきやかの権勢は強大だったのだろう。「よそひおとんの大あんし（世添御殿大按司）」という語は「世を守護し支配する大按司」のことを意味し、まさに「王」を意味する名称とも理解できる。まさにおきやかの権力の大きさを伝える名付けだ。

このようにみえてくると、尚真王の特異な神号の背景が浮かび上がってくる。尚真王の神号の決定には、母親のおきやかが介在していたといっていだらう。尚真王就任に際して、おきやかがキミテズリ（女神官）らを動かして尚宣威を王位から退かせたというクーデター説は、神号からも確認できる。

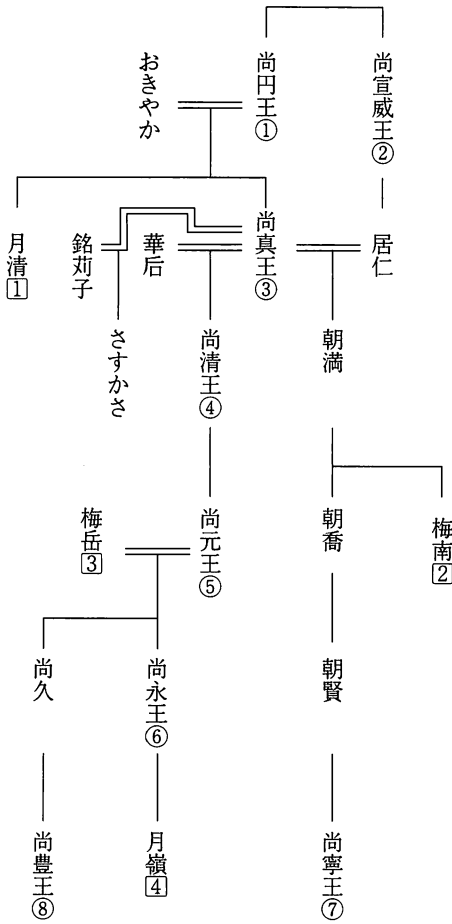
それ以前において、誰が王の神号を決定する権力を握っていたのかはつきりしないが、このクエーターと尚真王の神号は、おきやかがこの時期にキミテズリを左右する力だけでなく、国王の神号を決定する権力をも掌握したことを意味している。<sup>36)</sup>

先王妃のおきやかはキミテズリをコントロールし、先王の弟尚宣威王を退けて息子尚真を王位につけ、幼い王の母として「政権」の実権を握った。キミテズリを動かすことのできたおきやかは、王の神号についての実権も掌握し、尚真王の神号付与の際、それまでの伝統によらずに自らの名前と結びつけた「おきやかもい」という神号を与え、神号の世界でも息子である国王に対し事実上上位に位置することになった。そして、おきやかは王権を掌握し、王権の正当性を支える力をコントロールできる力を持ち「政権」と「教権」の二つの権力を掌握したのである。これは絶大なる権力だった。

短期間に起きた王位継承をめぐる二つのクエーターで不安定となった王権を安定化させるため、王の周辺では王権擁護の論理付けと体制の整備が進められ、それが国王は太陽の末裔とする論理の確立と王権の正当性を担保する聞得大君の創設だったのではないだろうか。尚真王が親政する年齢になると、おきやかは掌握していた「政権」の実権を尚真王へゆずり渡し、「教権」を娘・月清へ受け継がせた。そして月清は、第二尚王統の最高女神官・聞得大君となったのである。おきやかもいという特異な神号は、母おきやか「政権」と「教権」を掌握し、聞得大君や新たな神号の思想を生み出すための準備段階の産物だったと考えたい。

王権思想の整備とその裏付となる体制の確立のなかで、日輪双鳳雲文が完成し石碑や祭祀道具などに描かれ、王の神号が変化しオモロが創作され『おもろさうし』巻一の編纂となった。その思想は日輪双鳳雲文が描かれた石碑や祭祀道具を通して視覚的に流布され、オモロを通して身体的に広められた。そして、第二尚王統における王権の正当性を担保する仕組みの一つが確立した。

表③ 「第二尚王統の王位、聞得大君継承



○は國王、□は聞得大君



## 四 創設期の聞得大君

### 1 初代月清

聞得大君初代「おとちとのもいかね」の号は月清という。父は尚円王、母親はおきやかで兄が尚真王である。月清は玉陵に葬られ、位牌は天界寺に置かれた。月清の生没年や聞得大君の在任期間は明確に伝わっていないが、ある程度の範囲で限定は可能だ。

尚真は一四六五（成化元）年の生まれなので、妹の月清はそれ以後に生まれたことになる。「玉御殿の碑文」（一五〇一年）の「きこゑ大きミのあんしおとちとのもいかね」の段階で月清は聞得大君だった。

日輪双鳳雲文が描かれた最古の石碑は一四九七（弘治十）年建立の「円覚禅寺記」なので、この時までには聞得大君は創設され月清が就任していたと考えられる。母おきやかは一五〇九（正徳四）年六十一歳で、尚真は一五二六（嘉靖五）年に六十二歳で亡くなっている。月清は尚真の後に亡くなったと推測していいだろう。そうすると死亡年の下限を一五三一（嘉靖十）年までと区切ることができる。

月清の死亡時期の下限をこの間とする理由は、家族の年齢や没年のほかにある。その一つは、『おもしろさうし』巻一が尚清王代の嘉靖十（一五三二）年に編纂されたことだ。巻一のオモロに登場する

国王は先代の尚真王で、聞得大君は月清である。巻一の内容からすれば、編纂の契機が尚真王の死である可能性は低く、月清の死による二代目への引き継ぎなど、聞得大君側の事情にあったと考えたい。<sup>38</sup> そうだとすれば、月清の没年は「おもろさうし」巻一の編纂前後となる。

二つ目の理由は、二代目梅南の存在である。梅南の父浦添王子朝満（尚清王の兄）は、尚真王の長男でありながら王位につけなかった人物だ。朝満はおきやかによつて世子から排除されたと伝えられ、梅南はその朝満の長女である（表③参照）。<sup>39</sup> この背景を踏まえれば、おきやかと尚真の存命中は、朝満の長女梅南が聞得大君に就任できたとは考えにくい。「玉御殿の碑文」に刻まれた順番では、「よそひおとんの大あんしおきやか」、「きこゑ大スキのあんしおとちとのもいかね（月清）」、「さすかさのあんしまなへたる（尚真娘）」、「中くすくのあんしまにきよたる（尚清）」：となっている。

碑文の段階で、尚真の娘「まなへたる」はさすかさ（高級神官）であり、後に国王になった尚清よりも先に名前がある。しかも、まなへたるの母親は天女の娘・銘苅子とされる。天女の娘というエピソードはまなへたる周辺を神話化し、最高神官就任のための環境整備だと考えていい。<sup>40</sup> 創設期の聞得大君の継承原理ははっきりしないが、月清の次は尚真王と天女との間の娘「まなへたる」への継承が用意されていたようにも見える。いずれにしても、王位につけなかった長子・朝満の長女・梅南が聞得大君継承者としての順位が高かったとは考えにくい。その環境のなかで梅南が二代目となれたのは、おきやかと尚真王の二人が既に亡くなっていたからだろう。

整理すると、月清は一四六五（成化元）年以降に生まれ、一四七七（成化十三年）年から一四九七（弘治十）年までの間には聞得大君となり、尚眞の死後（一五二六）年から、『おもさうし』巻一が編纂されるまでの間に亡くなったと考えたい。月清の生没年がこの範囲であれば、「真珠湊碑文」（一五二二年建立）に登場する聞得大君は月清である。「玉御殿の碑文」は一五〇一（弘治十四）年時における聞得大君の存在を示し、「真珠湊碑文」は一五二二（嘉靖二）年における聞得大君としての月清の活動を記録していることになる。小島瓔禮は、一五四五年に行われた尚清王の百果報事は、二代目・梅南の時代だった可能性を指摘している。<sup>11</sup>

「真珠湊碑文」は、首里と真珠湊を結ぶ道が完成した際に建立された石碑で、道の完成を祝った式典が四月九日に催された時の様子も刻まれている。碑文によると、真珠道の「まうはらい」時に「きこへ大ききみ、」が降臨し、「御せ、る」をたまわっている。聞得大君以外の「きみ」は「きみきみ」で一括しているので、このもうはらいの中心は聞得大君だっただろう。石碑は国家の一大事業のもうはらいで、ミセゼルを發し、儀礼を行った月清（聞得大君）の様子を伝える。『おもろさうし』巻一には「きこへ大きみやさはたけおれわちへ節」（三一番）や「きこへきみおそいが節」（三四番）など、聞得大君とお新下りがおこなわれる場となる齋場御嶽の關係が示されたオモロがあり、月清の任期中には既に齋場御嶽が何らかの祈願の場となっていた。<sup>12</sup>

首里城外ではあるが、守礼門や歓会門の側にある重要な御嶽・園比屋武御嶽石門には、「首里の／

王おきやかもい／かなしの／御代にたて申候／正徳十四年己卯十一月二十八日」とあり、石門が一五一九（正徳十四）年に尚真王によって建設され、園比屋武御嶽はそのときまでには整備されていたことが確認できる。園比屋武御嶽石門の後方には、尚巴志王が一四二七（宣徳二）年までに龍潭とともに整備した安国山（ハンタン山）がある。これも御嶽整備の一環だとすると、園比屋武御嶽の存在はさらに時代を遡ることができらるだろう。『おもろさうし』巻一には首里城内の十嶽が謡われており、初代月清の時代には園比屋武御嶽や城内十嶽なども存在していた。

初代月清の在任中には、聞得大君が参加してもうはらいや齋場御嶽での祭祀が実施され、城内の御嶽や園比屋武御嶽石門などが整備されていた。また、聞得大君と国王を表現する日輪双鳳雲文が確立され、石碑や祭祀道具に描かれるようになっていた。さらに、月清の死後に聞得大君の功績を称え、威光を高めながら顕彰し、役割を制度化し二代目へ引き継ぐという目的をもって『おもろさうし』巻一が成立したのである。

## 2 二代目梅南

二代目は梅南である。峰間聞得大君と呼ばれた。童名は真加戸樽で、浦添王子朝満（尚維衡）の長女。梅南は没後、尚清王によって父朝満と玉陵に合葬されたという。生年は不明だが、月清が一五三一（嘉靖十）年直前ごろ亡くなると、その後を継いで二代目聞得大君に就任した。没年は記録

があり、一五七七（万曆五）年九月二十七日となっている。<sup>43</sup>

梅南の在任中には「国王頌徳碑」（一五四三年）、「添継御門之南之碑文」（一五四六年）、「やらさもりくすくの碑」（一五五四年）が建立された。その碑文に登場する聞得大君は梅南である。また、『おもしろさうし』巻一編纂も梅南の在任中だろう。国王尚清、聞得大君梅南という組み合わせの時期は、『おもしろさうし』巻一の編纂、首里城外郭整備、屋良座城造営、弁が嶽の参詣路整備という大規模土木事業が幾つも実施された。金石文が記録する事跡からすると、多くの国家事業が行われ、祭祀空間も整備されるなど、聞得大君の存在感が大きかった時期だといえることができる。

「国王頌徳碑」によれば、弁が嶽参詣道の完成した一五四三（嘉靖二十二）年六月二十四日、梅南（聞得大君）が行幸し、国王と「みおみつかひめしよわちへ、眼合わしめしよわちへ、御誇りめしよわちや事」を行った。ここでは「真珠湊碑文」にあつたもうはらいやミセゼルには触れていない。二つの儀式は異なったものだったようである。いずれにしても、国王と梅南が臨席して弁が嶽で何らかの祝賀の儀式を行っていたことが確認できる。<sup>44</sup>

「やらさもりくすくの碑」では、梅南が一五五四（嘉靖三十三）年五月四日に降臨し、「まうはらい」で「ミセゝる」をたまわつたことが分る。碑文にはその「ミセゝる」が刻まれ、この「ミセゝる」は後に「ゑと」オモロの形式に組み替えられ『おもしろさうし』巻十三（十八番）に収録された。巻十三編纂は一六二三（天啓三）年なので、もうはらいの時より七十年ほど後にオモロ形式に直され

たことになる。<sup>(45)</sup>

首里城外郭整備について記録した「添継御門之南之碑文」（一五四六年）によれば、梅南は一五四六（嘉靖二十五）年八月一日、もうはらいのときにミセゼルをたまわった。また、九月三日には、「にるやの大王」が「御のほりめしよわちへ」（のほって）、お祝いをし「御おもろ」をたまわっている。「にるやの大王」は一五四六（嘉靖二十五）年、具体的な人格をもった存在として首里城外郭整備完成の式典に城外から駆けつけ、オモロを歌って祝ったことになる。<sup>(46)</sup>

首里城外郭整備完成の式典という公の場でオモロを歌ったのは「にるやの大王」や「きみきみ」であった。『おもろさうし』巻一（四十番）に登場する「にるや鳴響む大王、かなや鳴響む大王」は、海の彼方の神で、幸や豊穰をもたらすと考えられているが、具体的な現場に來臨しオモロを歌った「にるやの大王」とされたのは何者か。<sup>(47)</sup> オモロを歌うおもろ主取は後代になると、安仁屋家にとって代わられるが、尚清王代のおもろ主取は数明親雲上（主取の初代）とされる。後代の記録『球陽』によれば、数明親雲上は美里間切伊覇村の人で、幼少より深く神歌をたしなみ、尚清王の久高島参詣に同行した際、洋上が荒れたので神歌を歌って鎮めたといふ。<sup>(48)</sup>

数明親雲上の伝承は巻一に登場する「にるや鳴響む大王」や「添継御門之南之碑文」の「にるやの大王」とも重なってくる。君々が女性であるのに対し、一五四六（嘉靖二十五）年九月三日に首里城へ来ておもろを歌った「にるやの大王」は男性で、その具体的な役割を担ったのがおもろ主取りであ

り、この時は数明親雲上だったのでないだろうか。「にるやの大主」が数明親雲上に憑依し、あるいは、数明親雲上が「にるやの大主」役となり、オモロを歌った様子が碑文に刻まれたのだろう。

梅南が二代目聞得大君となっていた時期、「にるやの大主」が出現してオモロを歌っていた。「にるやの大主」を体現した具体的な身体が国家の大事業の完成を祝う敵かな公の儀礼に登場することで、聞得大君の存在感や威光は高まっていったと考えられる。

#### 4 三代目梅岳と四代目月嶺

三代目聞得大君は梅岳（尚元王妃）である。梅岳は真和志聞得大君と呼ばれた。梅岳の生年は不明。前任の二代目梅南は一五七七（万暦五）年九月二十七日の死去なので、梅岳はこの時期には三代目に就任したことになる。梅岳は琉球国や聞得大君にとっても大きな転機となった島津侵略事件の直前の一六〇五（万暦三十三）年一月十日に亡くなった。

梅岳の在任中の一五九七（万暦二十五）年に「浦添城の前の碑」が建立された。尚寧王が浦添から首里に到る道路整備事業として、太平橋を石橋に架け替えさせ儀保坂まで石畳を敷く工事を行い、その完成を記念して建てられた石碑である。島津侵略事件直前のかながき石碑となった。

この碑文によると、梅岳（聞得大君）は浦添城まで行幸し、浦添城内の「世のつち（世の頂）」や城内外の「御いべ」「ひのかミ（火の神）」で祈願を行っている。「世のつち」が何を示すかはつきり

しないが、城内の祭祀施設だと考えていい。「御いべ」は御嶽における中心部分、「ひのかミ（火の神）」は、琉球の民族信仰の中核的対象である。特別な存在である聞得大君が訪問しての祈願は、重要な意味があったと考えられる。尚寧王が浦添城の出身であることから、梅岳が浦添城関連の御嶽や火の神で特別に祈願したということだろうか。梅岳の行幸から地方における祭祀対象や祭祀空間が整備され、確立していることが確認できる。

四代目は尚永王の娘・月嶺である。一五八四（万曆十二）年九月七日に生まれ、一六五三（順治十）年三月二十日に七十歳で亡くなった。三代目梅岳は一六〇五（万曆三十三年）年の死去なので、月嶺は少なくともそれ以後の五十年間ほど聞得大君を務めたことになる。島津侵略の際（一六〇九年）、島津軍は聞得大君御殿（屋敷）を焼き払ったが、その時の聞得大君は月嶺だった。琉球国は侵略軍に敗北し、国王を長期間にわたって国外連行されるという琉球国にとって転換点となる大事件に、月嶺は四代目の最高神官・聞得大君として遭遇していた。

「おきなハの天きや下ハきこゑ大きみの御せちのミまふりめしよはる」（「やらざもりぐすく碑」と宣言してただけに、島津侵略を防げなかったことで聞得大君をとりまく環境も大きく変わった。国王と聞得大君を象徴した日輪双鳳雲文は、島津侵略を境にして描かれなくなった。日輪双鳳雲文は消えたが、尚寧王と月嶺の組み合わせの時代の一六二三（万曆四十一年）年、『おもろさうし』巻二が編纂されている。聞得大君の威光の取り戻しへの試みだったのだろうか。



尚寧の後を継いだ尚豊は一六二一（天啓一）年、国王に即位した。尚豊には「天ぎや末按司添」という神号が付与された。聞得大君は月嶺である。尚豊王の即位後の一六二三（天啓三）年、『おもしろさうし』巻三以降が編纂された。巻三の表題は「きこゑ大きみがなしおもしろ御さうし」で、巻三に収録された六十四首のうち半分の三十二首は、一五三一（嘉靖十）年に編纂された巻一に収録された初代聞得大君のオモロを再掲している。巻四は「あおりやへさすかさのおもしろ御さうし」で、あおりやへとさすかさという高級神官に関するオモロ六十首をまとめている。

月嶺（四代目・聞得大君）在任中の五十年ほどの間に、島津侵略を境に日輪双鳳雲文が描かれなくなり、聞得大君の活動を伝える碑文も消え、尚豊の次に即位した尚賢からは神号も授けられなくなった。「おもしろさうし」編纂は一六二三（天啓三）年が最後となった。そして、琉球国最初の正史とされる『中山世鑑』が一六五〇（順治七）年、羽地朝秀（向象賢）によって書かれた。そして、これらの史書により、王の神号は過去の歴史として叙述されるようになったのである。

## おわりに

同時代資料から、具体的な人物を通して聞得大君創設期を検討してきた。聞得大君は尚真王代の十五世紀末に第二尚王統における王権の正当性を支える制度の一つとして創設され、その過程で聞得

大君の靈力や威光を高めるため、オモロという表現形式が用いられ『おもしろさうし』巻一が成立した。また、国王への神号付与という伝統を踏まえながら、第二尚王統では王は太陽（日神）の末裔として位置づける思想を整備し、新系統の神号が利用された。太陽の末裔としての国王と、それを支える聞得大君の存在という論理を可視化する仕組みの一つとして日輪双鳳雲文が確立し、石碑や祭祀道具などに描かれた。そして、日輪双鳳雲文が描かれた扇などが国家祭祀を担う地方の女神官へも配布され、そのイメージが具体的な祭祀の場を通して各地へ広まっていた。この日輪双鳳雲文のイメージは、オモロでも歌われ歌謡を通しても広められた。

聞得大君が行った首里城内外でのもう払いやその他の儀礼、祭祀空間などへの行幸も、聞得大君の存在や役割を伝え広める役割を果たした。首里王府は聞得大君を創設し女神官組織を調える一方で、首里城外郭や真珠道の整備、屋良座城の築城など大工事を実施しながら、多くの女神官を集めたもう払いなどを催し、その場における聞得大君によるミセゼル、さらには、国王や聞得大君の靈力を賞賛するオモロなどを歌わせることで、国家祭祀の具体的な姿を植え付けていった。

独自の文様としての日輪双鳳雲文とそれを描いた石碑の建立や祭祀道具類の配布、神託としてのミセゼル、聞得大君の靈力や威光を賛美するオモロという形式、王が天より授与される神号など、これらの起源はものによってはさらに時代を遡るが、聞得大君創設によって自覚的に整備され聞得大君の権威を高めるための国家制度として確立、あるいは再編されたものだった。そして、島津侵略による

聞得大君の権威の失墜や地位の低下は、聞得大君の力の存在を演出するものの喪失へとつながっていったのである。

島津侵略（一六〇九年）から、神号を授けられることになかった国王尚貞の時代は、聞得大君を支持してきた制度が激しく揺れて衰退した時期だった。「日輪双龍雲文」の消滅と「宝珠双龍雲文」の成立という文様の変化などは、王権の正当性を支える柱のうち、聞得大君の「御せち」という大きな柱を失った首里王府による新たな王権安定化への仕組みを整える試みの中で起きたといえるだろう。羽地朝秀（向象賢）による「中山世鑑」（一六五〇年）の編纂の背景なども、その文脈でとらえていいのかもしれない。島津侵略とその後の変化という激動を生きた月嶺は、一六五三（順治十）年三月二十日に七十歳で亡くなった。

表④同時代資料に登場する聞得大君の動き

年代	聞得大君	場所	目的	聞得大君の言葉	オモロ化
一五二二	月清	斉場御嶽	儀礼（祈願）		
一五四三	梅南	真珠道	もうはらい	ミセゼル	
一五四六	梅南	弁が嶽	儀礼		
一五四四	梅南	首里城内	もうはらい	ミセゼル	オモロ化
一五五五	梅南	屋良座城	もうはらい	ミセゼル	オモロ化
一五九七	梅岳	浦添城	祈願		オモロ化

月嶺の死によって、「おきなハの天きや下ハきこゑ大きみの御せちのミまふりめしよはる」とされてきた最高女神官・聞得大君の役割とその仕組みが実質的に

終ったのである。それは、「王権神授」による王権の正当性の担保という仕組みが力を失い、琉球の国家祭祀制度の役割が質的に変化したことをも意味した。

月嶺が亡くなり、金武王子朝貞長女（真鍋樽。母は月嶺の娘、本人は月嶺の養女となる）が五代目となると、一六六七（康熙六）年には、「女性の極位」だった聞得大君の地位は王妃の次位へと格下げされた。「御せち」といわれる靈力によって天下を見守り、国王に対して世を守護し支配する靈力、そして世果報や長寿、戦の靈力などを捧げる役割を担っていた聞得大君の統治機構のなかで格下げされ、国家制度のなかでの存在や影響力を低下させることになった。

王権の国内的な正当性を担保する仕組みとして創設整備された女神官組織の頂点である聞得大君は、琉球国が島津氏に侵略されることで、それを支える基盤を大きく揺さぶられた。琉球の「王権神授」を具体化していた聞得大君の「栄光の時代」は、琉球国が島津軍に敗北したことで終わりを告げたのである。そして、聞得大君はその役割を変え地位を低下させたが、その配下の女神官組織や彼女たちが担った祭祀は統治制度のなかで維持され、当初と性質を変えながらも人々の暮らしを規定し影響力を持ち続けた。

## 【注】

(1) 「セジ」は「神靈。不可視の靈力。靈的な力」(『沖繩古語大辞典』角川書店、一九九五年)などと説明される。国家祭祀や女神官などについては、宮城栄昌『沖繩のノロの研究』(吉川弘文館、一九七九年) 百六頁以下。鳥越憲三郎『琉球宗教史の研究』(角川書店、一九六五年) 三百十一頁以下。谷川健一編『日本の神々13 南西諸島』(白水社、二〇〇〇年)、後田多敦『琉球の国家祭祀制度―その変容・解体過程―』(出版舎 Mugen、二〇〇九年)、『沖繩県史 各論編第三卷 古琉球』(沖繩県教育委員会、二〇一〇年) 四百五十一頁以下の「第六章 王府の祭祀と信仰」(池宮正治執筆)も参照。

(2) 「玉御殿の碑文」は『金石文―歴史資料調査報告書V』(沖繩県教育委員会、一九八五年) 百三―百四頁。本稿で用いた石碑の名称や碑文は同書に拠った。塚田清策『文字に見た沖繩文化の史的研究』(錦正社、一九六八年) 参照。碑文の翻訳は『仲原善忠善全集 第二卷』(沖繩タイムス社、一九七七年) 四百九十八頁以下や『東恩納寛博全集7』(第一書房、一九七九年)の「南島風土記」に拠った。高梨一美『沖繩の女性祭司の世界―東洋学園女子短期大学女性文化研究所叢書第十輯―』(東洋学園女子短期大学女性文化研究所、二〇〇二年)の第二部以下参照。

(3) 後田多敦『琉球国滅亡後の国家祭祀と中城御殿』(『南島文化』三十五号(沖繩国際大学南島文化研究所、二〇一三年))は、明治政府による一八七九(明治十二)年の首里城接收後の琉球の国家祭祀やその後の間得大君継承について紹介している。

(4) 『沖繩大百科事典』上巻(沖繩タイムス社、一九八三年)の「聞得大君」の項目は宮城栄昌が執筆している。『沖繩県姓氏家系大辞典』(角川書店、一九九二年)の「聞得大君継承図」(六百十五頁)も十五人とする。

(5) 琉球の国家祭祀の近代における取り扱いについては、後田多敦「尾崎三良の聞得大君殿官幣社列格案」(『歴史評論』六百三十一号、校倉書房、二〇〇二年)、前掲・後田多「琉球の国家祭祀制度―その変容・解体過程―」第三章、前掲・後田多「琉球国滅亡後の国家祭祀と中城御殿」を参照。

(6) 「女官御双紙」や「琉球国由来記」は琉球の国家祭祀についての基本資料だが、成立年代は比較的新しい。「女官御双紙」原本は現存せず、戦前の写本の系統が伝わる。識語はなく、成立は記載内容の下限から一七〇六(康熙四十五)年と推定されている。本稿では『神道大系 神社編五十二沖繩』(神道大系編集会、一九八二年)の「女官御双紙」を使用した。「琉球国由来記」は一七二三(康熙五十二)年編纂。本稿では外間守善・波照間永吉編『定本 琉球国由来記』(角川書店、一九九七年)を用いた。成立の過程などは、それぞれの解題を参照。

鳥越は前掲『琉球宗教史の研究』の三百六十二頁以下などで「政権と教権」という視点から、伝承なども積極的に活用して論じている。

(7) 高梨一美が古琉球の祭司の資料整理を行い、金石文を利用して多角的に検討している。前掲・高梨「沖繩の女性祭司の世界―東洋学園女子短期大学女性文化研究所叢書第十輯―」の第二部。安良城盛昭「新・沖

繩史論』(沖繩タイムス社、一九八〇年)では、辞令書の同時代資料としての価値に言及し、碑文にも触れている。(三十九頁以下)

(8) 「遺老説伝」(琉球国の正史「球陽」外巻として王府が国内の説話を収集し編纂したもの)や『鮫川大主由来記』(第一尚王統の尚巴志王、その父、祖父の三代の略伝。成立は不詳)の聞得大君漂流譚によれば、聞得大君は第二尚王統以前から存在していた可能性もある。これらの検討は今後の課題としたい。また、「琉球国由来記」が記録する場天ノロの神名ゆずりの伝承も、鳥越憲三郎が指摘するように聞得大君創設期の出来事と結びついていると考えられるが、聞得大君漂流譚とあわせて今後、検討したい。

(9) 当時琉球に滞在した僧侶喜安の日記『喜安日記』『日本庶民生活史料集成 第二十七巻』、三一書房、一九八一年)よれば、聞得大君御殿なども焼かれ「家々の日記、代々の文書、七珍万宝さながら」失われた。(六百一頁)

(10) 各地の金石文を収録したものに「琉球国碑文記」がある。成立年代は不明だが、十八世紀の文献に「碑文記」について触れたものがあり、その段階では成立していた。戦前、久場政用が多くの拓本を残している。東恩納寛惇は「南島風土記」で自身が所蔵する久場政用が採集した拓本の目録「故久場政用君手拓金石目録」を掲載し、謝意を表している。(前掲『東恩納寛惇全集7』六一七頁)久場の拓本は沖縄戦での石碑喪失を経て、さらに貴重な資料となった。

(11) 一七二一年に編纂された琉球の辞書「混効験集」によれば、「みすづり 神託之事 碑文記にはみせゝると

伝」(457)とある。「混効験集」のテキストは池宮正治『混効験集の研究』第一書房、一九九五年)を用いた。前掲『沖繩古語大辞典』では「(みせせる) 沖繩諸島に伝わる呪詞で、神が人々に告げる言葉。神託」などとする。

(12) 琉球国を訪れた冊封使の各冊封使録や「李朝実録」、琉球に滞在した袋中の「琉球神道記」などがある。前掲『沖繩県史 各論編第三巻 古琉球』の三百二十六頁以下、四百九頁以下参照。

(13) 「おもろさうし」の研究は多い。ただ、「おもろさうし」は内容が難解なこともあり、語彙や内容などの文学的側面からの研究が中心となっている。本稿ではテキストとして外間守善校注『おもろさうし』(上・下)(岩波書店、二〇〇〇年)を利用した。近代におけるオモロ研究の道を開いた伊波普猷は初期の研究史も含めて、オモロ編纂について言及している(『伊波普猷全集 第六巻』平凡社、一九七五年、七頁以下)。池宮正治『琉球文学論の方法』(三二書房、一九八二年)が「『おもろさうし』の成立」について検討している。(六十五頁以下)。池宮正治「琉球文学総論」(『岩波講座 日本文学史 第15巻』岩波書店、一九九六年)参照。

(14) 比嘉実「文様にみる古琉球の思想―日輪双鳳雲文の成立を中心に―」(『沖繩久高島の言語・文化の総合的研究』法政大学沖繩文化研究所、一九八五年)。この論文は後に『古琉球の思想』(沖繩タイムス社、一九九一年)に収録された。『古琉球の思想』の四十八、五十頁。安里進「石碑文様に表現された王国の思想」(『浦添市美術館紀要』第一号、浦添市美術館、一九九一年)。この論文は『考古学からみた琉球史』下



- 卷（ひるぎ社、一九九一年）に再録。文様の変遷は『考古学からみた琉球史』下巻の三十六頁以下。
- (15) 前掲・安里『考古学からみた琉球史』下巻、四十四頁。
- (16) 前掲・比嘉『古琉球の思想』四十八頁。
- (17) 『円覚禅寺記』は前掲『金石文―歴史資料調査報告書Ⅴ』四十一頁、二百五十三頁。「萬歳嶺記」は三十三―三十四頁。「官松嶺記」は四十一頁。前掲・比嘉『古琉球の思想』三十四頁。
- (18) 「真珠湊碑文（石門の西のひもん）」は前掲『金石文―歴史資料調査報告書Ⅴ』四十三―四十四頁。「国王頌徳碑（かたのはなの碑）」は二百三十六―二百三十七頁。「添継御門の南のひもん」は二百三十七―二百三十八頁。「やらさもりくすくの碑」は二百三十八―二百三十九頁。「国王頌徳碑（荒神堂北之碑文）」は四十二―四十三頁。「サシカエシ松尾之碑文」は百三十四―二百三十五頁。
- (19) 前掲・安里『考古学からみた琉球史』下巻、五十八―五十九頁。安里は日輪双鳳雲文のなかで、日輪文は国王、双鳳文は聞得大君の象徴だととらえる。また、琉球では龍文は国王、鳳凰文は王妃を象徴すると言われる。（同、五十七頁）
- (20) 日輪双鳳雲文の描かれた写真の扇は奄美・宇検村のノロ（女神官）の扇（大城弘明氏提供）。
- (21) 前掲『伊波普猷全集 第六卷』三百九十頁以下、前掲・池宮『琉球文学論の方法』六十五頁以下。末次智『琉球の王権と神話』（第一書房、一九九五年）三頁以下。オモロという表現形式の成立時期はここでは問わない。

聞得大君の存在が推測できる時期は早くても十五世紀末であり、「きこゑ大きみがおもろ」と銘打ち、内容も聞得大君についてのオモロが収録されている『おもろさうし』巻一に「嘉靖十年」（一五三一年）とある以上、その成立年代を否定する資料が確認できない段階では、巻一は「嘉靖十年」（一五三一年）に編纂されたと理解しておくのが順当である。収録の聞得大君に関するオモロは聞得大君創設後に創作されたことになる。池宮正治は「聞得大君を頂点とする王府神女の必要から巻一が生まれたとも考えられる」（前掲・池宮『琉球文学の方法』八十頁）とする一方で、「巻一と巻三が重複関係にあるのに、巻一のみが八〇年余り古く編纂されたとするのも当然疑わしくなる。まず一六一三年と一六二三年、つまり近世初頭の編纂というのが妥当なところであろう」（前掲『岩波講座 日本文学史』第15巻、十一頁）とする。しかし、巻一と巻三の重複は巻三編纂の事情が理由の場合も考えられ、巻一編纂時期の問題と直接的な関係はない。巻一が「嘉靖十年」（一五三二年）に成立したことを否定する資料は確認されていない。

(22) 外間守善『南島の神歌』（中公文庫、一九九四年）二百九十一―二百九十二頁。

(23) 「浦添城の前の碑」は前掲『金石文―歴史資料調査報告書V』三十一―三十二頁。前掲・高梨『沖縄の女性祭司の世界』はミセゼルとオモロを対照している。百二十二頁、百三十一―百三十三、百四十六―百四十七頁。前掲『仲原善忠全集 第二巻』五百三十一頁以下。前掲『東恩納寛悼6』四百三十四頁以下など。

(24) 「混効験集」のなかに「きみま物の美御前みせざる御さうしに見えたり」（百五十九頁）など、「みせざる御

さうし」の存在を伝える記述がある。

(25) 安里進ほか編『沖縄県の歴史』(山川出版社、二〇〇四年)六十頁以下。冊封体制と琉球との関係については、豊見山和行『琉球王国の王権と外交』(吉川弘文館、二〇〇四年)二十頁以下など参照。

(26) 鳥越憲三郎は「王権神授」の視点で、祭祀と王権を論じている。鳥越は「神から神性を附与されることによって、統治者としての権威を得ることができたのである。琉球においてはその形式として、聖名の授与とキミテズリ神の祝賀とを必要とした」とする。前掲・鳥越『琉球宗教史の研究』二百六十九頁、二百六十二頁以下。佐喜眞興英は「古琉球に女君が存在し其の靈力で島国を支配して居つたことが分かる。固より男性の王も存在した。女君独裁ではなく王と二重統治権をなして居た。然しオモロを通じてみるならば女君は国王よりも優秀意思の所有者であったことを知り得る。即ち女君は第一次主権者で国王は第二次主権者と称することが出来る。女君の有する主権は独自神授(今日の法学者の言葉をかきかて云へば最高独立)であるが、反之国王のそれは専ら女君に依頼(ahangig)したのである」(旧漢字は新漢字に変えた)と、島津侵略前の聞得大君の位置を説明している。『佐喜眞興英全集』(琉球史料複製頒布会、一九七〇年)五十一頁。

高良倉吉は「古琉球(島津侵略以前)において聞得大君職も国王の任じるところであったと考えられる。それは、神女組織が行政組織と同じように職制として、つまり、制度として設定されたものだからであり、その制度を左右する権限が国王に属していたからにはかならない」として、王権が神権に卓越していたと

する。(高良倉吉『琉球王国の構造』吉川弘文館、一九八七年、二百二十五―二百二十六頁)。しかし、国王と聞得大君の關係は時代によって変化し、それほど単純ではない。島津侵略で辞令書の形式が変化したように、あるいはそれ以上に国王と聞得大君の關係も変化している。聞得大君への辞令書(一七八四年のもの)が一点確認されているが、それは一六六七(康熙六)年に聞得大君の地位が王妃の次位へと格下げされた後のものである。その時代の辞令書で、地位が下げられる時代より、さらに地位や影響力の強かったと考えられる島津侵略前の聞得大君を説明する資料とするには、状況が違い過ぎる。聞得大君の辞令書は『伊江御殿伝世品展』(那覇市歴史博物館、二〇〇九年)などに写真が掲載されている(九頁)。

(27) 前掲『金石文―歴史資料調査報告書Ⅴ』二百三十六頁。尚清の神号などの三つの呼称は、同時代の石碑「国王頌徳碑」に一緒に刻まれている。国王は国内的には「首里天(がなしい)」として国を統治していた。尚清の神号「天つき王にせ」などにある「にせ」を神号に含めるかどうか疑問もあるが、ここでは論点が違うので一般的な理解に従った。

(28) 各王の「神号」表記などは資料によって微妙に差異がある。前掲『東恩納寛惇全集6』四百三十四頁以下。前掲・比嘉「古琉球」九十五頁以下。前掲・鳥越は「琉球宗敎史の研究」「聖名」と呼ぶ。(四百二十一頁以下)。表②では金石文の表記を優先させ、なければ「おもろさうし」↓史書(「球陽」など)の順位で抜き出した。そのほか前掲『沖繩大百科事典』年表など参照。国王への神号付与は即位の儀式の一環となされたと考えられるが、具体的にどのような儀式として行われたかははっきりしない。

ただ、国王の神号が付与された事実は石碑などの同時代資料で確認できる。

- (29) 尚円のクーデターやおきやかか陰謀について、これは一般的な説明となっている。尚円については『伊波普猷全集 第二卷』（平凡社、一九七四年）百八十五頁以下、前掲『琉球宗教史の研究』三百六十二頁以下。尚真の就任については『中山世鑑』（伊波普猷・東恩納寛惇・横山学編『琉球史料叢書 第五卷』東京美術、一九七二年）五十六頁、『伊波普猷全集 第七卷』（平凡社、一九七五年）百五十二頁以下、前掲『鳥越『琉球宗教史の研究』三百七十一頁以下、前掲・後田多『琉球の国家祭祀制度―その変容・解体過程―』四十頁以下など参照。

(30) 前掲・比嘉『古琉球』百八十八―百十九頁、前掲『東恩納寛惇全集6』四百三十四頁。

(31) 前掲・比嘉『古琉球の思想』百二十三頁。

(32) 前掲『伊波普猷全集 第六卷』五百三十六頁。

(33) 前掲『東恩納寛惇全集6』五百四十五頁。「おきやか」の語義について、浮き揚がるの意味（前掲『東恩納寛惇全集6』四百四十一頁以下）、側近の意味（前掲『伊波普猷全集 第六卷』五百三十六頁以下）などの説がある。仲原善忠は伊波説に立っている（前掲『仲原全忠全集 第二卷』）。ここでは語義については、今後の課題としておきたい。東恩納寛惇も、尚真の神号「おきやかもい」は母後の名を嗣いだものだろう、としている。（前掲『東恩納寛惇全集1』五十一頁）

(34) 前掲『神道大系 神社編五十二沖繩』七十七頁。

- (35) 『李朝成宗実録』巻百五。ここでは「南島史学」第四十三〜四十五号（南島史学会、一九九四、五年）を使用した。第四十三号の四十三頁、第四十四号の八十五頁。
- (36) 前掲『沖縄県史 各論編第三巻 古琉球』の「第六章 王府の祭祀と信仰」（池宮正治執筆）は「(一)中山世鑑」の「記事はいかにも怪しげな記事で、そもそも神女組織は王権を強化するために装置されているのであって、これが王権を倒し排するなどできようはずがない」として、尚真王の即位に関する『中山世鑑』の記述を疑い、また「『キミテズリ』というのは、『きみてづりのもがほうごと』のことであろう」（四百五十七頁）とする。しかし、王権や政権を支えるための組織が、王権や政権を覆すという事例は多くある。また「キミテズリ」は女神官のことだろう。石垣島の川平の事例では、神司（祭祀を司る女性）の古い呼称は「ティジイリピー」で「ティジイリ」は「手擦る」の意味で、つまり神司は「てずり」を意味する言葉で呼ばれていたのである。神司が両手をこすりながら祈願する仕草からきているという。「キミテズリ」は地位の高い神官を指すと考えていいだろう（前掲・後田多『琉球の国家祭祀制度』四十頁以下）。
- (37) 伊波本「王代記」。王家の家譜を簡単にしたもの。成立もはつきりせず、王府内で記録を追加していったと考えられている。伝本は数種類あり、校合などは進んでいない。ここでは琉球大学伊波文庫の「王代記」を用いた。
- (38) 前掲・池宮『琉球文学論の方法』八十頁。
- (39) 谷川健一編『日本の神々13 南西諸島』（白水社、二〇〇〇年）で小島環禮が聞得大君の初期の継承について

て検討している。(百七十六頁以下) 聞得大君の二代目以下を特定する同時代資料はない。ここでは「女官御双紙」に拠った。

- (40) 伊波本「王代記」。銘苺子の天女伝説は、「遺老説伝」や「中山世鑑」などにも記録されている。高良倉吉「琉球王国史の課題」(ひるぎ社、一九八九年)によると、伊是名玉御殿東室の一つの石棺の左柱に「よそひをどんの大あんじおぎやか」、右柱に「おもひまぜにがね御物」と銘文がある。また、首里の玉御殿にはおぎやかのものと推定される厨子はないという。(二百六十一頁以下参照) 二代目聞得大君に嶺南が就任したことと併せて考える必要があるのかもしれない。

- (41) 前掲『日本の神々 南西諸島』百七十八―百八十八頁。

- (42) 前掲・外間『おもろさうし』上巻、三十一―三十二頁、三十四―三十五頁。

- (43) 峰間聞得大君の没年『向姓家譜(小禄家)』。前掲・高良『琉球王国史の課題』(ひるぎ社、一九八九年)は玉陵の復原修理工事の際に行われた調査研究の報告書『重要文化財玉陵復原工事報告書』(玉陵復原修理委員会、一九七七年)や『尚敬様御安骨并御移骨日記写』(評定所作成、乾隆二十四年)などの分析で『王代記』の記述などを裏付け、峰間聞得大君は玉陵に浦添ようどれから移された父尚宣衡と一つの厨子に合葬されていることを確認した。(百四十二頁以下)

- (44) 『東恩納寛悼全集7』(第一書房、一九八〇年)二百四十一―二百四十四頁。前掲・高梨『沖縄の女性祭司の世界』百十二頁。

- (45) 前掲『東恩納寛惇全集6』四百三十四頁以下。前掲・高梨『沖縄の女性祭司の世界』百三十二頁。
- (46) 前掲『金石文―歴史資料調査報告書V』二百三十七―二百三十八頁
- (47) 前掲・外間『おもろさうし』上巻、四十四―四十七頁。末次智は「にるやの大王、君く」は、海彼の理想郷ニルヤカナヤ(ニライカナイ)の神(大王)が神女に憑依した状態の表現だとする(前掲・末次『琉球の王権と神話』四十七頁)。しかし、現在沖縄に残る来訪神に関する祭祀(例えば石垣島のマウンガナシや、石垣島や西表島、首里赤田のミルク、宮古のパーントウなど)では、来訪神の役割を担うのは男性である。「神」が憑依する場合(女性)と、来訪神そのものあるいはその代理という場合(男性)という役割の違いがあったのかもしれない。また、琉球国時代に民族宗教に関する祭祀の中心で、男性が役割を担ったと考えられるのは、おもろ主取だけである。これらを踏まえると、にるやの大王はいわば神そのものであり来訪神であるので、現実的には女性ではなく男性がその役割を担ったと理解する方が合理的だろう。
- (48) 前掲・池宮『琉球文学論の方法』七十七―八十頁。

(了)