琉球王国形成の思想：政治思想史の一齣として

中村, 哲

(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

(巻 / Volume)

1

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

78

(発行年 / Year)

1974-06-20

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00013119>

琉球王国形成の思想

——政治思想史の一齣として——

中村 哲

一 南倭の思想と征服国家論

大正九年の旅行記『海南小記』から、最晩年の遺言ともいうべき『海上の道』に至る柳田国男の南方論は、その若き日、伊良湖崎にみた椰子の実に寄せる詩人的発想を基礎においている。そのことは、すでに多くの人々の知るところとなっている。彼は沖繩の先島、与那国を訪れて「此島の風俗の中には他の沖繩の諸島の中に置いて、始めて葦原の中つ国と根原が一つであることを知るものが多いやうに思ふ。……我々は曾て大昔に小船に乗つて、この亜細亜の東端の海島に入込んだ者なることを知るのみで、北から南の方へ下つたか、はた又反対に南から北へ、帰る燕の路を逐うて来たものか、今尚民族の持ち伝へた生活様式から、も一つ以前の居住地を推測する学問が進まぬ為に、如何なる臆断でも成立ち得るやうであるが、少

なくとも此等の沖の小島の生活を観ると、それは寧ろ物の始めの形に近く、世の終りの姿とはどうしても思はれぬ」と記している。大小数百の日本島の住民が与那国のような小さな島に、辺境として窄ったために作られた風俗文化ではなく、「やまとの我々が大きな島に渡つた結果、今日の状態にまで発展した」のであって、南の島に上陸したものが、さらに北上して、大和に向かったものとして、彼は日本人の源流の一つが、南にあることを直感している。柳田は、辺境とみられる与那国の風俗文化が、実は遠い昔の世の人の苦悩を残しているのであって、それをいま偶然見出すことができるかと語っている。この文章を記した当時の彼は、まだ学問に精魂を傾けた全盛期ではあったが「僅かに十二年の間に死ぬ人は死に、去る人は遠く去つてしまつた。さうして自分も亦偶然、今一度過ぎて行くのみである」と書いてある。最晩年の作である『海上の道』に展開された日本人の北上説が、すでに、こうしてここに彼の生涯の意味を語るかのように、ひとすじの命脈として貫かれている。『海上の道』はもちろん柳田国男の詩人的着想による表白ではあるが、そこにおける問題提起は日本の学問の歴史に不朽の観点を与えたのである。ある歴史的段階で稲作の伝来が大陸をへた北方渡来の経路のあることを否定していないのであるが、それにもかかわらず、日本人の基底にあるものが優れて南方的なものであることを語って、小さな島から大きな島へと求めていった島人としての日本人の源流が忘れられないといっている。古き時代、潮流を利用して小舟で渡っていった人々を想定するがゆえに、彼の島国論のなかには、騎馬国家説が前提としなければならない大規模な船舶集団による高度な造船技術の発達をかかわらしめていない。最近の高松塚古墳にみられるような朝鮮文化と大和朝廷との癒着は否定し得ないにもかかわらず、北方騎馬民族による征服説には、欧亜大陸にみられ

る民族移動の場合とも違って、古代において海洋を集団的に渡ることが可能でなければならなかった。そのためには、ある程度の造船技術が必要とするだけに、船舶の伝承も、なんらかの形で残されていなければならぬはずである。欧州の場合には民族移動の経過がタキソスの『アグリコラ』のようにそれぞれ明確な史話として残されている。集団的な移動による征服なしには北方よりの騎馬民族国家の形成は論理のすじとしては可能ではない。日本人の起源についての北上説と南下説とは、その渡洋方法を始めから異なったものとして考えており、その問題意識が異なっている。柳田の南方起源論は今日の糸満の漁夫のような行動様式を頭において、小舟の操法に古代人の個々なる移動を考えている。柳田の民俗学には、北方騎馬説のような大和朝廷の政治社会のことが考えられているのではなく、もう一つ前の政治支配を必要とした人間の始源の聚落生活のことが念頭にある。日本人における北方からの政治征服を必ずしも彼は否定しているわけではないが、もっと大切なことは、日本人というものの基体が南方系なのではないかといっている。もう一つ前の根の深い問題を指摘している。そこで、どうしても南方からの椰子の実のように黒潮を漂って北上してくる、いくらか日に焼けた顔の南国系の原人が考えられている。『海上の道』は移動する島人の生息を頭に描いて「なほ引続いて南方の人たちと同じに、日の出る方を本国、清い靈魂の行き通ふ国、セヂの豊かに盈ち溢れて、惜みなく之を人間に頒たうとする国と信じて居たとしたら、それこそは我々の先祖の大昔の海の旅を、跡づけ得られる大切な道しるべであつたと言つてよい。浦島子の物語をただ一つの例外として、古事記の常世郷への交通記事は、何れも太平洋の岩辺と結びついて居る。少彦名命が熊野の御崎から、彼方へ御渡りなされたといふのもなつかしいが、伊勢を常世の浪の敷浪寄する国として、御

選びになつたといふ古伝などは特に殊勝だと思ふ。数知れぬ北太平洋の島々に、果して幾つまでの種が東方に浄土を認め、心の故郷を日出る方に望む者が、今も活きながらへ、古い信仰の記念を持ち伝へ、又は榮えて新しい世に立たうとして居るであらうか」といふ。柳田国男の遺言は政治社会の歴史の下に、あるいは埋もれてしまったかもしれぬ日本人の南方起源を語って、記紀の文字による記述の底にあるものを問題として提起している。この私の小文は政治社会の形成について、民俗や文化の問題に触れるとはしても、政治を考ふる学問の一つの実験室として、この南島の問題を取扱おうとするのであるから、多くの点で、かえって、柳田の着想とは違ったものになるかと思ふ。しかし、柳田が政治社会の基礎にある人類の悠久なるものに目を向けよ、日本人の基底には南国的なものがある、といっていることに目を向けることなしには、日本の文化も太平洋の文化も究めることはできないという点で異論はないのである。

柳田が椰子の実流に小舟にのつて漂着する人間の始原の行動様式から出発するように、彼から触発されて、南島文化に目を開いた折口信夫の場合も、この思考方法は変っていない。折口は小舟によって漂いつき、人気の少ない草の屋をほとほと叩く「まれびと」は、まれに訪れるがゆえに「まろうど」とし遇せられたという。「まれびととなる神たちは、私どもの祖先の、海岸を逐うて移つた時代から持ち越して、後には天上から来臨する⁽²⁾」として、古渡りの流寓民が海から島づたいに渡ってきたとする点で、折口は柳田を師とするその詩想を継いでいる。日本人の起源をいう高天原の降臨は天なるアメではなくて、南方より渡り来る海をよぶアマの転化したものだというのが柳田の持論である。したがって、その視角から、沖繩の神話をみた場合、島津入りより四十年後に編まれた『中山世鑑』が天孫氏二十五代、一万七八〇二年の王

統を説き、『中山世譜』以後も、また清朝の冊封使らがこれによつたのも、外部から得た思想をもつて書かれたもので、『中山世鑑』よりも五十年も古い袋中上人の『琉球神道記』や『おもろ』にいうアマミキユ・シネリキュの創世伝説の方に彼は注目する。柳田は、この島での表現方法が大事と思うことを、つねに二つの名を繰り返すためにその言葉が、中国流の陰陽風に受けとられて、一人神を意味するアマミキュ・シネリキュが男女の二神と解せられるようになったが、キュは人という意味であり、アマミは海の意味であつたという。彼は日本の創世神話がすでに、外来の思想にわずらわされているように、沖繩のそれもまた、記紀伝説の影響を受けて文字による史伝として書かれているが、沖繩にある海の神としての神話こそが、大和島を含めて、島々の原型としてあつたものではないかと注意をうながす。それについては、後に触れることになるが、いずれにしても、柳田は大和島根の始源の問題が、この小さな離島の中に、より純粋な形で残されているとみる。日本を島国の性格から見ようとする柳田は、その縮図のようにして沖繩に求めようというのである。このような発想は、沖繩文化へ関心を持つ人々が多かれ少なかれ、いだいているものであるが、折口信夫は、この意味の柳田説に学恩を感じている代表的な一人であつた。

柳田、折口にみられる南方人の孤独で平和な漁民感情とそれに郷愁を感じる日本人の起源を求める学問は小さな舟による海人の思想に及ぶけれども、大量行動による殺伐な大陸民族の移動をその思考の出発点としていない。⁽³⁾ 与那国の小さな離島における生活感情から、さらに大きな日本という島国の人間の生き方を類推するという柳田の思考の論理は、いわば平和なるべきものが、自然の力にさからわず漂着するといふ思考系譜に属し、権力と闘争の政治学にかかわる問題を度外視している。それは、なによりも、日本人

の始源の社会を語ろうとしているのであって、政治社会の形成される歴史段階について語ろうとしているものではない。南国の海洋生活者の北上説は黒潮の流れにのり、魚群を追ってたどりつく漁民の小集団の思想であつて、せいぜい家族共同体の論理の上に展開されるもので、政治権力を媒介とする政治社会の構想ではない。柳田は、幕末・明治初期の人々がまだそうであつたように、その少年の日、数少ない書物として滝沢馬琴を愛読したといっているが、その馬琴には、奇しくも『椿説弓張月』という国民的ロマンがあり、そのなかには、史実を超えた国民感情の発露という点で、かえつて、作られた史書よりも考えさせる問題提起に満ちている。その一つは、南倭と呼ばれて倭と並んでつねに関連あるものとして論じられてきた島々のこと、また琉球が竜宮のようにいわれてきたことで、柳田が『海上の道』で触れている問題にも及んでいる。それは「わが琉球は神代に海宮と唱へ、人の世となりて後は、これを南倭と唱へたり。されば唐山の史などに、倭と称すれども大日本の国史にあはざることあるは、みな南倭のことにして、わが琉球を斥ていふのみ⁽⁴⁾」という。もつとも卑弥乎をはじめとする巫女支配の風俗が古代日本のいつわりのない事実とされつつある今日の史学のなかでは、馬琴は必ずしもこのようには言わなかつたかもしれない。彼は道真が編集した『類聚国史』第九十巻の「風俗の部」をあげて国樞、隼人、多嶺、南島、掖玖人とならんで、琉球列島の人々を含めて、それを異国の記事である「殊俗の部」には加えていないことを特筆している。ここにいう国樞（クズ）は吉野地方の土着民であり、隼人については『延喜式』吠（ハイ）を為すとあつて歌舞の儀礼を行なう民とされていたのであるから、南島に伝わる神遊びと同系統の祭事を行なつていた部族であることを物語っている。隼人は『風土記』にも、言葉が通じないものと取扱われてい

るから、少なくとも九州の南部は南の島々と同一系統の習俗をもつ人々から成っていたものと推測される。馬琴は、これらの民の記述を、異国の記事から引用したと記しているが、『類聚国史』は国内における異風の土着民として取扱っている。馬琴の『弓張月』は大衆小説としてみた場合、その学問的蓄積がよく生かされており、直接には新井白石の『南島志』を出典としているところが多い。当時の琉球を南倭として、倭の南限とみる思想は、ここにも引用されているように菅原道真の時代には行なわれていたものとみられる。『椿説弓張月』はそれまでに行なわれていた南倭の思想を借りて、国民的ない大ロマンを綴ったものであるが、そこには源義経が蝦夷に渡ったとする悲運の英雄によせる日本人の判官びいきの思想がからんでいる。おそらく南倭の思想は、こうして文献に現われたものよりも、さらに古くからわが国にあったものにもちがいない。この南倭思想の精神的系譜において、沖繩文化の研究を進めているとみられるのは、沖繩学の父とされている伊波普猷の学問における発想である。

『続日本紀』の孝謙天皇の天平勝宝五年（西暦七五三年）においては、遣唐船が阿児奈波にいったん寄航して、唐に向かいながら、風浪のため漂流して果たさなかつた三件が記録されている。伊波によれば、当時においては「おきなは」という島の総称がなく、政治的統一があつてからの沖繩の名称で島が一括して呼ばれるようになったのは一五世紀に至つてのことであるという。しかし、ここにいわれる「阿児奈波」は沖繩とかかわり合いのある名称に違いないとしており、このことについては今日においても、ほぼ異論のないことである。島である沖繩の場合には、ことさらにそうであるが、舟の出入する港や磯に限って人々の生活集団が作られ、次第に奥地に発展していったものであるから、浦々という地点の名称で島全体

をいう表現がいつまでも残っていたのである。伊波の解釈によれば、沖繩の語源は沖漁場（おきなほ）にほかならない。推古天皇の二四年（六一六年）には、知られているように、これらの南島の人々の来朝が記録されている。それまでにこちらからの渡航は中国との通商があっただけに南島に対してもあったことが推測される。遣唐使の漂流の記録は、当時の造船技術をもってしては、渡航が容易でなかった航海事情を伝えたものであつて、不測の事態の記録であるがゆえに、特筆されて文献に残されていることとみるべきであろう。このほかにも商船の往来はあつたと推測され、天平勝宝五年の記録は、この年の天候状況がことさらに荒れずさんだか、船舶構造に問題があつたか、さまざまな条件が重複したのであろう。このため一世紀も後のことになるけれども、菅原道真は遣唐使の派遣を無駄なこととして停止したのであつた。その得失について論議が多かつたゆえに遭難の記録が残されているものとみられ、このほかにも、多くの船による通商交流はあつたことと予想される。道真に例をとつてみても、彼が遣唐船の得失を論じているのは、当時、さまざまな経路によつて、動乱つねならぬ唐の事情が伝わっていたためであるといわれる。それだけ情報が伝わる交流は別にあつたわけである。伊波は、さきの記録を通じて、つぎのような推論をすすめている。「其頃既に奄美ほか現在の如き主なる島々の名称まで出てゐるからには、南島に移住してから、相当の年月を経過してゐたと見て差支なく、令義解引用の古記に、南島人が北方のアイヌと対照されて、夷人雑類と看做されたのは、其頃既にその言語や風俗など本土のそれとの間にかんりの開きを生じてゐたことを語るものであろう」と述べて、彼はここでは、九州地方から南下した南島人は、神話、民俗、言語の比較において本土とはかなりの差違ができていたものとしている。彼はまた『おもろさうし』卷十

二の二「昔初めからのふし」にみられるアマミキヨによる創世の伝承を記して、このアマミキヨは奄美の限定詞を冠する西南諸島の伝承に残されているとして、この神が海見嶽に天降りして、南の方へ向かっていったという説話を取り上げて、アマミ人が南島へ移住していったものとして注目する。そして筑紫の果てには海部という化外の氏族があることを述べて、『倭名抄』によると、筑前、豊後、隠岐、さらに長門、丹後を経て、伊勢、尾張、信濃に及んでいるとし、「これから類推すると、その同族中の或者が阿麻弥灘を渡つて、島伝ひ浦伝ひに遙南島に渡つたものあつたことも、想像するに難くない」といい、さらに「奄美大島に辿りついた彼ら祖先たちは、後に沖縄島の北部或は西北諸島に上陸して、漸次南方に移動したやうに思はれる」と推測する。⁽⁷⁾ 南方系の海洋生活者が日本本土の一部に定着していることは異論のないことであるが、海部の記録が日本人南下説を主張する根拠になるとはいえない。柳田はこの海部の伝承をもって、南方からの北上説の有力な主張としているほどで、それを糸満系の漁民の移動があつたものとしている。しかし、史実の探究はともかくとして、伊波のこの当時の南下説は馬琴のロマンとするような南倭観の別の表現であることは否定できないところである。⁽⁸⁾

伊波はまた、他面において『中山世鑑』にいうアマミキヨが沖縄島に天降りして、その長男の天孫氏が王朝を樹立したとしているのは、政治社会の下に育つた後世の思想をもって、史前の社会を類推した「理想」であるといっている。それは、彼が当時社会秩序の勃興によって有力になつていた歴史の発展段階説に立っているからであつて、政治社会の形成は沖縄においては、はるかに後代であるという考えに立っている。アマミキヨに発する舜天・英祖以下の尚王朝以前の君主の位牌を祭ることを、中国系の久米村の学

者たちが天孫氏を後人の作為であるとして宗廟に安置することに反対したことがある。これに対して尚王朝の菩提寺であった崇元寺には位牌が安置されていたように思うと伊波は記している。これは沖繩における仏教が日本本土より入ったものであり、袋中上人の記述にみられるように大乘仏教は印度においても民間信仰と習合し、日本においても記紀の神話と混交する本質を備えている。したがって、仏教が日本の創世神話と共通する天孫降臨流の南島伝承と習合し、妥協したことは当然であった。このアマミキヨの系統の天孫氏がさきに王朝を樹立したという伝承に対しては「迷想」と否定する伊波も、為朝の子と称せられる舜天が王朝を樹立したと記している『中山世鑑』の記事については、必ずしも正面から否定しようとはしない。そして「社会的分化が、外来者の征服の結果、征服者は尊族となり、被征服者は奴隸となったことを物語るものである」と解説しているところがある。彼もまた馬琴のいう南倭観に分類されるものを含んでいる。しかもそればかりか、多分に『椿説弓張月』流の為朝渡島説をとるかのごとくであるようにすらみられるところがある。伊波には、モルガン・エンゲルスによって展開された歴史段階説と、当時社会学説として有力になっていた征服国家論と、そして多分に『弓張月』的な南倭観があつて、彼の問題設定自身が時代の思想環境のなから生まれてきたものであることを感じさせられる。

為朝渡島説は馬琴にみられるように敗れたる英雄に対する判官びいきであつて、義経は死なず、為朝は死なず、秀頼は死なずとされ、明治においては西郷隆盛が日清戦争で対岸から帰ってくるという噂がたつた。これを小説のテーマとしている芥川竜之介の作品がある。この心情と南米移住者の勝組の心理とは無関係なものではないであろう。それは、古くは平家の落武者伝説に示されているものにほかならない。柳

田国男は『海南小記』において、「与那国の女たち」を語って「北で溢れて押出されたとするには、平家の落人でも無い限は、こんな海の果まで来さうにも無いが」と言外に南下説を否定し、この島において平家の一族の末という部落が在来の島人の子孫と対立していると伝えた人にも賛意を示していない。そして平家は南九州の山村から、大島郡の十島を始めとして、先島にまでその上陸の遺蹟を留めているけれども、壇の浦の船の数だけ落人の漂着した例がありうるには違いないと皮肉をのべている。平家物語を国の隅々にまで伝えていった旅芸人の琵琶法師の生熊を記した文章が柳田にはある。⁽⁹⁾ 辺境に孤立している人々に対して、平家の落武者だといって誇りを与えた人々があったという。しかし、源平の戦争はすべて源平と名の付く一族が挙げて戦ったわけでもなく、同じ源氏の一族の中でも、義経と頼朝との内訌もあって、何百年の間、世を隠れなければならぬほど平家一族の存在が追究されたことはありえぬことである。俊寛が鬼界ヶ島に流されただけで、この世のことと思えぬ悲劇の物語を残しているときに、それより遙かな南方の先島に、平家の一族が好んで逃亡していったという事実はあり得ることではない。為朝について多くの頁をさいている『保元物語』をみても、当時は死一等を滅じて遠流オンレンの罪がつねに実行された時代であった。「誠に国に死罪を行へば海内に謀叛の者絶えずとこそ申すに、多くの人を誅せられけること浅ましくれ」と、この物語は語っているが、その遠島といわれるものも当時信ぜられていたのは、この物語の文章がいう「田も無し島も無し、菓子も無く絹綿も無し」と伝え、食事は魚鳥、鬼の子孫と伝える悲しき島人の生活である。この物語はいずれにしても南島の見聞によるもので、そこには人を贅にするという食人の風も伝えられている。石垣島には今日なお太平洋諸島のポリネシア系にもみられる食人の話が残されて

おり、『球陽』にも、この種の説話が記されている。⁽¹⁰⁾ これをみても、『保元物語』はたんなる想像ではなく、南海の島人の生活の事実を、ある程度伝えていたのである。そういう辺境の遙かな島々に平家のゆかりというだけの理由で、身をひそめて何百年も窮乏生活を耐えていることは考えられない。源平時代から、やや後になって、倭寇と一口にいわれている密貿易や海賊の船舶が、風浪を受けて南の島々に漂着するという時代は始まってくる。しかし、この海賊団は、むしろ源氏の守護神とされている八幡神を旗印として、八幡船とよばれているように、源氏の伝承をもって、島々に漂着したことになる。これが為朝伝説を生み出し、あるいはこれを受け容れる島国の側の一つの有力な心理であったにちがいない。一五三四年の尚清王の時代、琉球の冊封使陳侃の記録には、「昔倭寇ありて中山王謀殺せんとせし者あり」とあり、また大和武士の上陸のことは「おもろ」に「せりかくの、のろの、あけしのの、のろの、あまぐれ、おろちへ、よるい、ぬらちえ、うむてん、つけて、こみなと、つけて、かつおうだけ、さがる、あまぐれ、おろちへ、よるい、ぬらちへ、やまとの、いくさ、やしろのいくさ」とあって、上陸してくる大和の軍勢に対して、巫女たちの呪詛によって、風雨をよんで防ごうというのであった。これを為朝の運天上陸とみる説もあるが、為朝伝説が作り事である以上、倭寇か、あるいは島津入りに対して向けられた祈りであったと思われる。また首里城下を武装した大和兵が隊伍を組んで横行したという口碑もある。これは南進か、北上かの始源の島人の動きをいうものではなく、歴史に現われた段階の政治事件にすぎぬ。ただ一六一一年の『琉球神道記』が「諺云、昔他国ノ人来テ、此国ヲ治ム。国ニ鬼類多シ。両角ヲ載。其人是ヲ打落ス。末ノ驗トテ、隻角ヲ残也、後ニハ人間ニ成ト雖、前ヲ恋テ。隻角ヲ学也」と古い口碑を伝えている。このほうは

兜をつけた倭寇が、それをぬいでまげの姿を現わしたものをいうように私には解せられる。倭寇のような事件は海洋に向かつて開かれた島国であつただけに、少なくなかつたであろうが、中国対岸と違って奪うべき財宝がこの島に、どれだけあつたのであろうか。

為朝伝説は、このような島の状況がある以上、それを思い込むだけの心理の素地はあつたものとみられる。しかし、この種の政治事件が沖繩の島人の運命を左右したとは考えられないし、ことに島人の史前の歴史にかかわる人類の大きな流動を意味するものでもない。『海南小記』には、それらについて島人の黒潮に沿つた移動という大きな歴史の前に、はかなき政治事件として触れられているだけである。これに對して、折口信夫の沖繩に向けられた関心には、むしろ島のヒーローとして政治的人物が登場してくる。それは史前の島人の流動よりも、時には壮大な英雄譚として歴史を決定するもののように取扱われている。折口は伊平屋、伊是名島と久高島とを結ぶ第一、第二の尚王朝について「琉球国王の出自」を記述している。その内容の論点については、後に触れたいが、彼もまた類型的には為朝伝説型の着想によつていふことを見逃すことはできない。

折口は、一口に倭寇といわれているものが日本文化をこの島へ流入せしめた渡り島の役割を果したと考へているようであつて、「所謂倭寇なるものが、眞の海賊衆の形を整へるに到る間に久しく、色々な姿で大陸及海南諸島に現れたに違ひない。さうした群のあるものが、偶然の成功によつて、永住の企をするこゝともあつたらうと言ふことは考へられる。土著の爲の空地を覓める大旅行が、常に武家の族人の間に繰り返され、遠く／＼支族の榮える様になつたのが、大倭人の殖民状態だつたのである。而も其が三山分立の

時代であつてみれば、新地を開き、人の所領を奪ふにも、支障の少い筈であつた」といつている。まだ尚王朝によつて統一されない以前には、島内の政權が分立して抗争し、大和からの流入者が勢力を占める余地があつたというのである。折口は、伊波のような民族征服を語らない代わりに、移動団体が島津の琉球入り以前に小規模なものとして、幾たびもあつたものと思うと、ひかえ目ではあるが、推測を述べている⁽¹¹⁾。折口の多分に文学的な発想によると、尚王朝の成立を土佐、日向、大隅あたりの土豪から、とくに九州の肥後における菊池氏と南北朝において伯耆から転戦して九州に流入した名和氏に脚光をあてて、これにかかわらしめている。折口は薩摩にも佐敷という地名があつて、第一尚氏の出身地である佐敷と関係があるのではないかと想像するが、この二つの地名の類似については馬琴はすでに『椿説弓張月』のなかで触れている。しかし、それは南九州が始源の状態においては、沖繩列島とは大きくみて、同一の文化圏にあつたことに関連する地名の類似ではないか。熊襲の「ソ」について、かつて台北大学の土俗学の移川子之蔵は台湾の山地部族名「ツォー」と同系の語義をもつもので、台湾の部族名は人間のことをいう言葉によつて命名されており、「ツォー」とは人間のことであつて、熊襲はそれと同一系統の人種で、熊人という意味だと私にいわれたのを思い起す。

マキョといわれる原始共同体が一変して権力による支配形態に変動するには、共同体の中から醸成される内在的なものの発展としてはたしかに考えがたいところがある。沖繩の今日の社会関係をみていても、なお固有の冠婚葬祭など生活様式のなかに深く定着する共同体意識が存続して日常感覚に伝統を重んずる傾向が強い。そういう島人の場合、古くからの共同体意識を変革して、支配関係を甘受するのは、よほど

異質なるものとの出会いが必要であろう。そう考えるからこそ、伊波も、久米島の歴史をその実験室として採用して提示してみせてくれている。それは第一尚氏の時代の半世紀のことだが、この島には二回にわたって侵略者が登場し、政治的支配を形成したという。最初は具志川の城主直たふつ、按司であり、第二回は、この島に三つの居城を作った伊敷索按司の一族であつて、いずれも土着の人ではなく、祭りあるごとに後者は南部沖繩の島尻の方向を遙拝していたと仲原善忠の記述を紹介して述べている。しかし、これが果して系統を異にする者による征服の例となるものであつたのか否か。被支配者の祭祀を取り入れて支配した一つの例として伊波は書いているから、なんらかの異種族的な支配としてあげているもののようにもみえる。彼はしばしば征服のあとに、奴隸的支配さえもあつたように記しているところがある。それは、昭和のこの時期には、社会経済史において奴隸という概念がとかく用いられるようになっていたことによる。そしてまた、石垣島に逃亡した英国の奴隸船の乗組員の事件や、アメリカとの往来のあつた沖繩としては、人種差別についての問題意識があつたことも無関係ではなかつたかもしれない。それは伊波の思想にあるヒューマニズムの抗議でもあるようにみえる。彼は、政治支配者が久米島においては共同体とその同盟者を奴隸の位置に陥れたと鋭く指摘し、また西表島の『慶来慶田城由来記』を引用して、そのなかでは村人を下人のように召使としたばかりか、下女としても「夜昼寝させ不申、牛馬之様召遣候」とあるのを見逃がさない。ここには、とりわけ久米島の例がひかれているので、事のついでに久米島の政治社会の形成について触れている仲原善忠の見解をみておきたい。それによると、政治支配者としての按司は人民・土豪の中から自然発生的に生まれたものではなく、他の地方から武力をもって侵入してきたものであると明

言している。いわゆる久米島征伐とよばれている武力事件に関して、尚真王の中央集権の下で、按司の子孫と称せられる家が、久米島古来の神事に関係ない家であることに注目して、神事は部落生活の姿を残す保守的な性格をもっているから、祭祀を行う家は按司の政治的支配以前からの居住であろうという。

伊波の推論を仲原は久米島の史実から、より正確に証明しているわけだが、この例は武力侵入者が久米島の土着の信仰と関係のないことを語っているのであって、必ずしも政治侵略が種族や民族を異にする支配だということ为例証しているわけではない。伊波にしても征服国家論をいう場合に、つねに種族や民族を異にする支配をいつているわけではない。しかし征服国家論の採用が異民族支配を暗々裡に前提としてしまうことになるのは注意を要し、それが征服国家を口にする場合の一つの危険性である。彼は沖繩本島と離島の関係を例にあげているわけだが、その際、古代的な国家の形成と、すでに存する国家権力の下での封建的な中央集権化は区別してみなければならぬ。尚真王の下での八重山征伐と、首里王府の形成過程は同一性質のものではない。しかし伊波は文化・信仰等において多少とも異質の先島に、首里王府の権力が及んだ経過から類推し、琉球王国の形成には異質のもの¹³の征服があったかのように論旨を進めている。『宮古島旧記』は出陣に際し沐浴するという楔の風を伝えているが、一七世紀前半の台湾平地の習俗を記しているキャンベルの記録には、巫女の楔のことが記されている¹⁴。楔は沖繩から日本本土に及ぶ習俗であるが、先島には沖繩本島よりも、対岸の中国から大量移住をみなかった清朝以前の台湾に共通するものが多かったと思われる。歴史の記録に現われるまでは、これらの小島が鉄器以前の状態で、島の相互の交流もほとんど無かったとされている。金関丈夫は台湾を熟知する立場から、これらの先島についてすでにそ

のことを発言している。⁽¹⁵⁾ 地理的には台湾に近く、かつて大琉球、小琉球として台湾、沖縄が総括してよばれたことからいっても、今日の政治的境界から先島の習俗を沖縄本島に近づけてみるだけではすまされな
いものがある。

私は、これらの先島において、台湾や南中国にみられるゲルマン人のいう血の復讐 *Bluttrache* にあたる分類械闘⁽¹⁶⁾が行なわれていたのであるかと注意するのであるが、共同体の封鎖性がつよければ、その傾向は生じうると思う。『球陽』はひろく、沖縄の上古は、「国人攻戦ヲ好ム、人ミナ驍健ナリ」とあるので、先島に限らず、聚落単位の集団闘争がなかったとは断定しえない。いずれにしても宮古島が沖縄本島とは久しく隔絶しており、その発達がとり残されていたことは歴史の記録にみられることである。しかし、多少とも異質な言語・文化・習俗をもつ尚王朝が先島を征服したという史実から逆推して、沖縄本島そのものにも、なにものかによる征服があったという論理をあてはめようとするのは、いくらか無理がある。琉球王国のような文化的な王国の形成の場合、いくつかの倭寇的な事件が伴ったからといって、これによって西欧流の征服国家であったとみることは、本質を語ることにほならない。それは大和朝廷が騎馬民族の征服によるとする説についても同じようにいえることであろう。伊波の学問はたんなる史学であり、また言語学であるのではなく、社会学的な力関係の分析などが加味されており、史実を探究しているうちに、そういう社会学説が混入してくる場合がある。

彼は『球陽』のなかに、宮古の島主与那覇勢頭豊見親が管属の島を率いて、初めて入貢したとあるのを、当時はまだ島主なる支配者は存在せず、それはいわゆる今を以って古を推したもので、この人物は与那覇

ばらという一族の氏親にすぎないといっている。「球陽」の附記にマキヨの安全を計るため全マキヨを白川浜に集め、神託ミコトノコトを伺い、その結果、豊見親が沖繩に渡って朝貢したものと、共同体的な行動様式による記述がなされている。この点については稲村賢敷の『宮古島庶民史』には、「与那覇勢頭豊見親のにり」という神歌が収録されていて、それをみると、「宮古の始りんよ、島ぬ新建つんゆ、とよむしゆがにやーんには、名取すがにやーんには……」とあつて、太古は名高い人が存在せず、そのような人になろうと豊見親になったが、「しゃなんすがうぶさん、憎むしゆがたいさん……」とあつて、憎む者が多く、彼らによって陥れられた、とその前半生を語っている。これが何時の時代の思想をもつて書かれたものか判らぬが、私には、氏族長というよりはすでに政治的支配者であつたように感じさせられる。しかし、伊波が、この豊見親を、政治的支配者とみないのは、政治社会は琉球王朝との接触によって生じたとする一種の征服国家論をとるためである。それはまた、正に琉球王朝の権力体制というものが、歴史に記されざる大和からの集団的な侵入によつたと想定するための論理の布石でもあるようにみえる。彼自身の言葉をもつてすればそれは島津侵入よりも「ずつと以前に日本文化の影響を受けて大飛躍をなした」と云ふ卑説」をのべるためであつた。

これは、いくらか為朝伝説的な思考様式のように思われるが、このような着想は沖繩本島の統一が達せられる前の北山政権の成立についても構想されているように思う。北部は日本本土に近いということもあつて、日本文化との接点として扱えられるが、そのことは現地においても『琉球神道記』が伝えるように、いつの頃からか為朝伝説がすでに早くから流布されていたということである。それは「中頃 鎮西ノ

八郎為伴、此国ニ来リ、逆賊ヲ威シテ、今鬼神ヨリ、飛ヲナス、其長サ人形許、其石亦此ニ留ヌ」とあつて「今鬼神ヨリ一日ノ行程ナリ」と註が付せられている。それほど、この北部の地方には、為朝伝説が定着するだけの精神状況を、この土地の人々がもっていたことを示している。為朝が上陸したといわれる運天港はこの北部の港である。

新井白石の『南島志』が運天の前身は運見であることにヒントを得てウンテンとかウンケン
は固有の琉球語の語感にない。それを旧記に照合してみると雲慶那クモケナから転読されたものであつたとして、
為朝が暴風雨に遭遇して上陸し、運天と称したというロマンはもちろん否定しているが、その心の底には
為朝伝説があるようにみえる。『椿説弓張月』は、その第四七回に、今日の那覇の港は軍兵の護りが堅い
ので、北部の要港本部モトの浦に着船したと創作している。「人もかよはぬ山路に入りては、樵夫牧童に路
をたづね、虫のみ聚く曠野を過りては、朝霞暮雲を栞とし、露に宿り、風に梳り、今帰仁より運天山の麓
を経て、名護嶽を右手に見かへり」という描写は、後世、運天港伝説を作り上げたことになつたとみられ
る。少くとも運天を為朝の遭難に結びつけるのは『椿説弓張月』以後のことであるが、ただ伊波は、「お
もろさうし」巻十の四六にある神歌を重視している。その歌はさきに挙げた大和兵の上陸における神女の
雨乞の「おもろ」である。それは元寇ならぬ神風を風雨に祈つて島を護ろうとするものである。「運天の古
形を辿る」という文章のなかでは、為朝の渡来でも、島津の侵入でもなければ、室町以後の落武者や倭寇
の謡だとしているけれども、その反面「おもろ」解釈のなかで、「これは強ひて倭寇などにくつつけるよ
りも、古来の伝説にある為朝の事にくつつけたほうが、むしろ無難なやうな気がする」といって、彼自身の

内にある為朝伝説型の郷愁を呼びおこそうとしている。伊波は北山政権が地理的に大和からの渡来の子じにあたっていることを語る。北山政権の所在である今婦仁なまきじんの地名について「今婦仁の称も亦多分、鎌倉期の終り頃、例の侵入のあつた事を語るもので、外来者統治いまきじりの簡単な記念碑である」といつている。⁽¹⁷⁾ 古代国語で中国や朝鮮からの新来者をイマキと呼んでいるので、それが新来者の居住名となって、結局は今日の今婦仁という地名ができたのだという。一種の為朝渡来型の推測であるが、彼は、このことによって、中山の尚政権が、全島統一に手こずった北山政権は今婦仁にあつて、それ自身が大和系の征服国家であつたと想定しようとする。そして伊波が、この種の征服国家を、ただ北山政権だけに観るのでないらしいことは、彼には征服国家論が国家起源論一般として考えられているところがあるからである。

伊波は「社会学者の説によると、征服によつて異なつた二種族は、密接な接触をすることになるが、到底同化することは出来ない。征服者は、常に被征服者を蔑視し、あらゆる方法を以て之を奴隸とする。被征服者は仕方なしに、服従しながらも、征服者の武力以外の一切のものを認めない。ここに於て、征服者が本當に被征服者を征服し了せんが為に、社会の諸の制度が生れるとのことである。尚巴志及びその子孫のやり方を見ると、この新しい統治法に思付くことが出来ないで、あらゆる反逆的行為に対して、絶えず兵力を動かすやうな統治法を用ひてゐる。そしてそれが彼等の一大負担になつてゐる。」といつている。これによると、第一尚氏の政権は、この種の征服国家であるとしており、そればかりでなく、伊波が国家起源論をいう場合は、つねになんらかの形の征服国家論に立っているようにみえる。少なくとも、征服国家論が頭から離れないのであろう。いま、私は伊波の全著作について眼を通した上で、彼の国家観が征

服国家論に終始したと言うのではないが、彼は時代の子として、昭和初頭に至るまでの社会学あるいは社会思潮に大きく影響されていて、その点が柳田、折口などの視点と異なった特徴となっている。マルクス主義以前の国家起源論の影響があつて、一口にいえば実力説の考えをしており、その現われの一つである征服国家論をとっているものである。エンゲルスの国家起源論がその素材として取り上げたのはモルガンの『古代社会』であつて、佐喜真興英『女人政治考』（大正十五年）も、モルガンが関心の中心とされて書かれたもので、母権制社会や原始共産態の探究から沖繩研究が注目されるようになった。この当時、マルクス主義に接近しなかつた社会学者にも、社会関係を実力闘争とみる見解が強かつたので、伊波の思想的基調にも、時代的な風潮としてそれが認められる。このことは民俗学や言語学に終始した人々と異なる伊波の学問の特色となつている。伊波は社会形成における武力の役割を沖繩の歴史のなかで観ようとしてゐるが、その際、実力説の一つの適用である征服説という点にこだわっており、このため、ややもすると、当時の征服国家論の持つていた長所と欠点の沖繩研究の視座に持ち込まれることになつてゐる。ギリシャ・ローマの君主政は氏族共同体の族長の発展の中から形成されてゆくために、いわば初期の民会にある民主的性格を失わないけれども、琉球王権の形成の場合には、族長の発展としてでなく、軍事的優越者が権力を掌握してゆくという経過をとることになつてゐる。ゲルマン人の部族においては族長たる氏族の平和を護る首長としての君主と共に、軍事指揮者と祭司が別に並存するのを原則とみていいが、琉球の場合には、日本本土の有史以後においてもなお、土器・石器が使用されるという後進的な社会であつたから、鉄器の流入により、優越した武器を入手したものが軍事的な優位を得て、権力を獲得していった過程が多く

の地方政權における一般的な過程であつたように思われる。このため、軍事的優越者の支配という実力説的な分析は可能となるが、それがそのまま異種族支配を意味するものかどうかは、さらに別の検討を必要とすることで、そこに為朝伝説的な思想が混入すると、安易に征服国家論の結論が導入されてくる。この征服国家論というものは西欧大陸の歴史のなかから抽出されてきた理論であるから、その概念はそのままアジアの社会に適用されるわけではない。伊波の史観は、その意味では征服国家の適用によって沖繩史を解明するという先鞭をつけたといつていいけれども、それだけに問題がある。

征服国家論には、グンプロヴツツ L. Gumplowicz やラッツェンホーフエル G. Ratzehofer のように、そのことだけが説かれている場合と、その後、日本には翻訳もあつて、当時よく読まれたオッペンハイマー F. Oppenheimer の『国家論』のように征服によつて階級が成立したとみるマルクスの階級国家論との接合を期しているものもある。オッペンハイマーの説は意外に、日本の読書界に影響を与えていたように思われるので、伊波もその一例のように思われる。カウツキイもまた征服国家論に立っているが、エンゲルスは『反デューリング論』のなかで、階級の形成について征服による過程をとる場合と、原始共同体の内部から権力が発生する過程のあることを述べている。⁽¹⁸⁾ オッペンハイマーが例証している事実は農業種族が牧畜種族によつて征服される場合であつて、牧畜を伴う種族は好戦的であるが、それは飼いならした馬、駱駝等によつて軍事的機動力をもつからであるとしていたのであつて、その際、ペルーやメキシコを例としてあげている。⁽¹⁹⁾ 内陸アジアの諸国家においても、遊牧種族の移動による農業種族との接触により、征服国家が形成され、これまで村落共同体の範囲でしか生活することを知らなかつた農業定住者が、広大な草原

を大きなスケールで行動する遊牧民を通じて、より広い政治社会の可能なことを知ることになるとシュミットはいつている⁽²⁰⁾。わが国に行なわれている騎馬民族国家論も、その系統の史観の適用に他ならない。江上波夫は、それを説くにあたって、内陸ユーラシアの原始遊牧民から説き⁽²¹⁾、それらがシャーマニズムの信奉者であるとしているのも、日本の上代史を觀察する場合の思想的助けとなつていようである。

しかし、島国の沖繩には、このような経過をとる征服国家論はそのまま適用されるわけではなく、むしろ多くの人の予備概念としては稲作儀礼をもつ農業民族の権力支配を導き出そうという思わくが強い。わが国の場合にもこの主張からすれば、海洋を渡る大規模な兵馬を運ぶ船団を必要とすることで、沖繩の場合には、それが倭寇的なものの侵入となるのであろうが、それも、西欧の大陸における民族移動のような規模のものとは思われない。タキツスの記述する『アグリコラ』のなかの英国は大陸から渡る大規模な民族移動であった。この規模の侵入は後世の島津による侵入であるが、尚政権はそれ以前に中央集権を確立していたのであつて、この侵入は国家形成とは関係がない。沖繩には、さきに、倭寇的な侵入は『おもろ』をみても政治事件としてはあつたであろうが、政治社会の形成は、これを契機として直接に国家が形成されたのではなく、むしろ、これに触発された土着権力の発展、形成の経過を示しているように思う。したがつて、マキヨの共同態の社会において、これを崩壊させてゆくのは貿易港を中心とする土着の軍事力の台頭であるように思われる。こうしてみると、むしろ、オツペンハイマーが牧畜民族による征服型と並んで、海国の形成における海の渡り島という海賊権力をあげているが、このことも一考するに価するかどうかということである。そして、なによりも必要なことは今日の沖繩研究が現地の実証的な研究に向かいつつ

あるように、既定の征服国家論をもって、沖繩における国家の形成過程を観察することではなくて、その逆に、沖繩には歴史的な事実が現実社会のなかに重層的に残存しており、これを民族学、考古学、言語学等の総合的な学問的接近によって、なお調査しうる状況にある。したがって、それによって、モルガンにしても、オッペンハイマーにしても、その理論とされているものを再検討しうる学問的条件がある。ローウイは、現代の民族学が単線的な進化の観念を排しているといつて、モルガンの歴史段階説への反省を提案しており、血縁社会から地縁社会という図式主義による国家起源論に批判を向けている。彼はモルガンのいう血縁的な社会構造と地縁的な社会構造との古典的区別を原理として反対するのではないが、歴史的な現実としてはこのような論理構造が、そのまま進化的に血縁社会から地縁社会という発展過程をとり、この変質の段階において国家の発生をみるという歴史観察について批判しているのである。彼は、この抽象的に区別された人間社会の結合の型は現実にはからみあって存在するという実証的観察を語っている。⁽²²⁾

このことはモルガン説への全面的な批判ではないが、それはかつてヘンリ・サムナー・メイソが『古代法』において血縁社会から地縁社会への変化のなかに、もっとも大きな政治的画期点を見出したとする見解にも向けているものである。そして、このモルガンへの再検討はエンゲルスの国家起源論にも及ぶものと普通には考えられるであろう。パリ大学のエマヌエル・テレー Emmanuel Tarray は「マルクス主義と原始社会」(Le Marxisme devant les sociétés "primitives" 1969)のなかで、モルガンを否定することなく、モルガンを説を進化主義者のように通時的 diachronic に理解するのではなく、レヴィ・ストロース C. Lévi-Strauss の構造主義にいう並列的 synchronic 観察の可能なことを述べている。⁽²³⁾モルガンの再解釈を説くことによって

モルガン説に立脚しているエンゲルスの国家起源論を基本的には了解しようとしている。ローウイがかつて、モルガンへの批判とした論点を、モルガンにおける進化論的理解の責に帰して、モルガンの再解釈を説いているものに他ならない。いずれにしても、沖繩研究における伊波普猷の大きな功績はみとめた上で、その為朝伝説的なイデオロギーとモルガン説の以前にある進化論的思考については、レヴィ・ストロースの問題提起を経た今日においては再検討の必要があるということである。

注

- (1) 柳田国男と「海上の道」については、拙著「新版・柳田国男の思想」に新たに十一章として加えた。
- (2) 「古代生活の研究」(「折口信夫全集」二巻・三三三頁。
- (3) 中村哲「柳田国男の思想」第一章。
- (4) 「椿説弓張月」(「日本古典文学大系」六一巻・四一四頁。
- (5) 坂本太郎「菅原道真」五章の一。
- (6) 「国史に現れた阿児奈波島」(「伊波普猷選集」)中巻・三二〇頁。
- (7) 前掲書・三六三頁。
- (8) 稲村賢敏「琉球諸島における倭寇史跡の研究」稲村の倭寇論には、伊波流の為朝伝説型の思考がある。下地馨「倭寇遺跡か貿易遺跡か」(「琉大史学」四号)はそれについての現地からの意見。
- (9) 例えば、柳田国男「木思石語・二」(「柳田国男集」)五巻・四六一頁。
- (10) マリノウスキー「南太平洋の遠洋航海者」(「世界の名著・五九巻」)一三三頁。国分直一「南島先史時代の研究」四六四頁「球陽」(三一書房版)一五頁。ただし先史時代の食人の風は世界的。
- (11) 「琉球国王の出自」(「折口信夫全集」)一六巻・五四頁。
- (12) 「久米島の按司伝説について」(「仲原善忠選集」)下巻・八五頁。

- (13) 稲村賢敷「宮古島庶民史」二〇七頁。
- (14) W. M. Campbell, *Formosa under the Dutch*, p. 77 (Reprinted by Cheng-wen pub. Comp.)
- (15) 金閔丈夫は波照間北岸貝塚について、日本の文化と関係なく台湾北部との関係をいう。前掲書・六八頁。
- (16) 中村哲「分類械闘」(金閔丈夫博士古稀記念論文集「日本民族と南方文化」所載)
- (17) 「運天の古形を辿る」(『伊波普猷選集』三九四頁)。
- (18) 中村哲「国家起源論」(『国法学の史的研究』所載 日本評論社)
- (19) オッペンハイマー(広島定吉訳)「国家論」改造文庫。彼のあげているのは農耕文化を持った集団が政治社会を作る場合でなく、農業民族が牧畜民族や海賊行為のヴァイキングによって征服される場合をあげている。
- (20) シュミット(大野俊一訳)「民族学の歴史と方法」
- (21) 江上波夫「騎馬民族国家」一〇五頁。
- (22) ロバート・H・ローウイ(古賀英三郎訳)「国家の起源」八〇頁。R. H. Lowie, *Primitive Society*, 1921, p. 377.
- (23) その英訳 E. Ferray, *Marxism and "Primitive" Societies*, 1972, p. 89.

二 鍛冶神と為朝伝説

豊後に発する炭焼の伝説が、暖をとる必要も少ない宮古島にまで拡がっており、炭焼長者を祖とする仲宗根豊見親がこの島の最初の政治的統一者として伝えられていることを柳田国男は『海南小記』のなかで日敏く叙述している。炭焼は石器に代って、農具、武器の金属をつくる鍛冶に欠くことのできない職業であって、国家形成には、大きな武力的役割を果たす。骨、石、木片による農具を金属に代えるきっかけを

作る者があるとすれば、それこそ島の生活には忘れることのできない功労者となる。柳田は、この書のなかに「炭焼小五郎が事」という一文を付して、日本船が大量の鉄器を、この島に齎らしてきたときに、諸按司の推挙によって王となったと伝えられる察度はこれまで蓄積していた金銀をもって、鉄を買い取り、農民に農具として与えたという伝承に注目している。『おもろ』巻一四―一には、この中山王察度となつたヂヤナモイのことをうたつた勇壮なふしの舞踊歌がのこされている。彼は浦添の一部落である謝名に生まれ、その弟泰明と称したオザノタチヨモイを明に派遣し、鍋、釜、陶磁器を将来したといわれている。これは鉄器の移入が政治社会の形成に関連した次元の伝承であるが、先島には島人の生活の中に金属による農具を作ることを教えた鍛冶師が神として御嶽に祀られている例がみられ、また御嶽のある地点からは鍛冶師が使用したのであらうと思われる炭を土中より発見するところがある。鍛冶師にまつわる鉄器の伝説は沖縄においては、一見すると、政治社会の形成と庶民信仰との二つの次元で結びついていることが判る。まず、政治的國家の形成にからんでいえることは、第二尚氏の始祖尚円王が幼名金丸であるのも、丸という大和流の名称を持っている事と共に、金属に関する名称であることも、支配者伝説の一つの要素を具備しているようにみえる。ことさらに平和な島民の生活の上に権力支配を持ち込んだのも、支配体制を樹立したのも金属による利器を武力的に行使し得た人々であった。この意味で農耕技術の变革と政治社会の形成にとっては大量の鉄器の輸入と鍛冶師の役割が大であった。

柳田は豊後の炭焼長者の説話が、九州地方から全国に拡がっているので、彼らがあるいは倭國の支配者でなかったかと推測して、宇佐八幡の玉依姫伝説に注目する。八幡信仰の巫女玉依姫が生む若宮は彼によ

れば鍛冶師なる神の種ではないかと言いたいものようである。そして、この「炭焼の婚姻を以て、神を
聳とした玉世の姫の奇縁よりも、一つ前から存在した場面ではなかつたか」といって、王依といい玉世と
いい、靈託の女性が生む童貞受胎の伝説は鍛冶を可能とし、火を扱う炭焼人を神として迎えたものではな
いかというもののようである。炭焼人はまた、山に木を求めて全国を巡り行く他国者として、西欧古代の
練金師のように金鉱の発見者でもある。『海南小記』のなかに炭焼小五郎の一編を加えているのは、九州
から沖繩にまで遺されているこの伝承が、日本人の史前の信仰を示すものと考えるからであった。

豊後においては、炭焼伝説の遺跡があることを私は詳しくは識らないが、沖繩においては、鍛冶師の墓
が御嶽の神として祭られて、農具の製作者として、農業の神として崇敬されているという。稲村賢敷は宮
古島の友利村にある峰間御嶽があまり、ほう、泊主と称して大和からの渡来者であり、この地方の巨大な一連
の上比屋御嶽の神歌に「金殿かんどりがあやぐ」があつて、鉄製農具をもたらしした農業神としてたたえていると記
している。また平良にある船立御嶽は「金殿しらくにやすつかさ」と称する兄妹神で久米島から宮古に渡
つたものであり、伊良部村の長山御嶽には、大和金殿神として、それが大和から将来したことを示してい
ると例証している。⁽²⁾ただ、これらの例が示している限りでは、政治社会の形成における神としての役割を
語っているわけではない。むしろ農業共同体の次元における神として祭られているものであった。これは
墓が御嶽に祀られた事例を示しているものであるが、日本本土において神社信仰の発祥には、そこに墓の
あったことを大場磐雄は早くから『神道考古学論攷』で指摘していることで、沖繩における信仰の特色だ
けではないと思われる。沖繩の事例こそは、神道の起源について、始源の事情を語ってくれるのである。

鉄器を欠く土器、石器の時代がつづいた沖縄の歴史においては、先進の海外の諸国との接触によって生活様式、社会関係は変革せざるを得なくなつた。日本船がもたらしたのは、鉄塊であり、鉄器であり、そして、遣唐使が中国に土産としてひろく知られていた日本刀の招来である。

日本刀は実用と美術品の二つの面をもっている。宋詩の詩風をひらいた名文家歐陽修には日本刀の詩がある。「昆夷道遠不復通 世伝切玉誰能窮 宝刀近出日本国 越賈得之滄海東」というのであつて、昆夷は名刀を産する国として知られ、その刀は玉をも切つたといわれる。それに、匹敵する刀は日本国から出て浙江省紹興の商人がこれを海の東から得たという。時代は南宋の頃であるから、私はこれを沖縄から入手したものと考へる。なぜなら紹興の商人が日本で購めたといつていないからである。沖縄では日本刀を宝剣とし戦乱が語られている物語はいくつとなくある。代表的なものは室町時代の作といわれる仲宗根豊見親が首里王府に献上した治金丸である。ただ、私がここに注目するのは新井白石が『南島志』の中で引用している『宋史流求国列伝』の中の記事のことで、当時の流求というのは大流求の台湾のことを指すのではあるが、その酋長が数百人を率いて、対岸の泉州を襲い、「行^二殺掠、喜^三鉄器匙筋、人閉^一戸」として、ひとびとは門外に鉄筋を擲つて、「掠盜にまかせた」としてゐることである。白石は、この記事が舜天在位の時代のこと、沖縄の事情も大きな差違はなかつたであろうといつてゐる。しかし、これは台湾と中国の間に位する澎湖島の例で、沖縄の事情をそのまま推測することはできないが、鉄器に対する異常な関心が示された事情については大きな差違はなかつたことであろう。藤田豊八は「宋史諸蕃志」にいう毗舍耶はフィリッピン系の *Bisaya* だ、この部族が澎湖島に侵入したとい³⁾う。

沖繩本島と先島とは、年代によって事情が大へん違ふけれども、朝鮮の李朝の漂流民が、帰国して述べている記録のなかにも「古人云其の俗鉄刀少く、多く骨角を以て之を助く」と質問したところ、沖繩の人は鉄多しと答えた⁽⁴⁾とある。中国や朝鮮に比べて石器、土器の時代がはるか後代まで続き、鉄器を持たなかつた時代のあるのは、これによつても判ることである。歴史の展開において、かなりの差違のあつた南島においては、西欧におけるような鍛冶師神話が形成されるまでもなく、鉄塊を大和の船舶に求める必要が先行した。鍛冶師が火を発見した火神として、また錬金術として、人類が鉄を得るに至つた模索の時代のあつたことをエリアードは『鍛冶師と錬金術師』のなかで詳しく述べている。キリスト教が欧州に入つてきて、呪術師、シャーマン、鍛冶師のいずれにも共通する「火に対する修練」は悪魔とみなされたといわれるほど、土着の民俗神が排除されたのであるが、東洋においてはキリスト教の流入の方に抵抗があつたので、この鍛冶師信仰も、いまなお、先島などに残されているのである。西欧においては火の神と鍛冶師信仰とが結びついたが、沖繩においても、それが無関係とはいえないが、鍛冶師に対する尊崇は自分たちの文明をもたらした固有信仰に結びつくよりも、その生活様式を激変させた外来文化と外来者への尊敬であつて、せいぜい、その功績者の墓を御嶽としてたたえることがあつても、三つ石信仰の火神崇拜と重なり合うように連結して崇敬されたようにはみえない。三つ石の火神信仰は、この島の久しい固有信仰として赤口とも称えた太陽の昇る穴とは結びついたであろうが、はるか後世の鍛冶師と密着したものではなかつた。鍛冶師への崇敬は、この島が鉄器というものを識るようになってからのものであるにすぎない。この点については、北九州の政治的支配を示す宇佐八幡の信仰においては、柳田国男のいう山頂の三つ石信仰

が直接に炭焼小五郎と結びつく鍛冶神信仰と結びついていたのではないかと推定される。火神信仰は人類の始源の信仰であるが、鍛冶神信仰は政治社会形成の段階のそれであって、北九州の政治国家の出現は兵器を作る錬金術師の尊重と無関係ではあり得なかつたと考えられるからである。柳田は、宇佐八幡の御神体と鍛冶師とが関係があるのではないかと、ひかえ目に語り、それが外来者でなかつたかと、大陸からの流入者を予想しているようであるが、『宮古島旧記』がいう先島の場合には、大和の人が鍛冶師を作つたと記録をのこしている。それは固有信仰の火神と結びつくのではなく、墓礼拝の要素が強い意味で、御嶽の信仰となっている。

オツペンハイマーはその『国家論』において遊牧民族の征服行為によってカーストが成立し、貴族である支配民族と平民である被支配民族が生ずるとし、後者の具体的な例として鍛冶師の集団を挙げている。

アフリカにおいては牧畜民族に引連れられた従属民の典型的なものが、鍛冶師の集団で、彼らの製作する武器によって勝利を得るけれども、彼らは魔術力をもつとして恐れられながら、同時に軽蔑されると述べている。階級国家論との接触を考えるオツペンハイマーは鍛冶屋を低いカーストの典型として挙げてゐる。現代の沖縄社会においても鍛冶師は、その零細な生計を維持していることもあって、いくらか軽視されているという。宮古島の平良市には教軒の鍛冶屋があつて、港町のことゆえ、船の金具の製作や修理を細々と営んでいた。もはや鍛冶屋が神として崇敬される時代ではない。崇敬されたのは民衆の生活が土器、石器の原始状態から、文明の生活に変革されようとした段階のことで、歴史にいう政治社会の形成期のことでは必ずしもない。ローウィは『国家の起源』のなかで、この点についてはオツペンハイマーの記

述を尊重して、西スーダンの例をひき、征服者たちが貴族となったときに、土着の原住民は平民となり、その代表的なものとして鍛冶師があったと記している。鍛冶師はカーストとならない場合でも、敬遠されるときにも軽視される傾向が一般的にあるようだが、敬遠されるのは、かつて練金師として魔術師のごとくみられたためであり、軽視されるのは、農業社会に入って、特異な職人としての家内工業を依然として行なっているためである。しかし、私は、この二つの処遇は畏怖と軽視であるから異なった性質を帯びているので概念的には区分しうるように思われる。少なくとも沖繩においては、太古において魔術師のようを受けとられたであろうことは、他の民族の場合と同様、その例外ではないであろう。しかし沖繩では、これが部落の功労者として神にまつられているという特徴がある。ここに鉄器を渴望した島人の心情を端的に現わしていると思う。鍛冶神は太古の社会における恩人であっただけでなく、沖繩においては政治社会の形成には、もう一度大きな功績を果たす。そのことを物語っているのは尚王朝の王権確立における鍛冶神の出現に象徴されている。第二尚氏の尚円には鍛冶屋からむ伝承がある。尚円はすでに述べてきたように金丸という名が示すように、金属に関係ある名称を持っている。この名は国王となるまで、金丸世の主と称ばれ、円という名も金丸の丸から名付けられた名称であると考えられる。彼は若き日、伊是名島にあったとき、才幹のゆえに、周囲の人々にうとまれ、生命の危険があつて逃れたという村八分の話がある。そして、それはもう一度、たどりついた国頭においても、経験したかのようにいわれている。実際には、同じ挿話の重複かとも思うが、『球陽』『中山世鑑』では白髪の人によって救われたということになっている。これは南島では神を意味するものであるらしいが、国頭の地元にはそれが鍛冶師の話として残され

ている。彼はここでは与那覇岳に逃れて隠れていたところ、奥間鍛冶師が猪狩りにかこつけて、彼のために食糧を運んで、かくまっていたという口碑がある。この鍛冶師の家は後世、親方家として遇せられて、巫女を出す家となったといわれている。⁽⁵⁾尚円が金丸という金属に關係ある名称ゆえに、彼自身が練金術師としての鍛冶師に關係がないとはいえないし、少なくとも白髪の老人は鍛冶神をいうもののようなものである。こうしてみると、沖繩においては、鍛冶師は政治社会の形成の時点で、厚い社会的待遇をうけたことを意味し、西欧の史家が伝える征服国家の召し使いたる鍛冶師とは身分の上で違っている。練金師として畏敬され、いづらか敬遠されたということは西欧の場合のように、やがて疎外の原因となつて身分的輕視ということにもなるが、海洋の中の孤島としての沖繩では、鍛冶師の待遇は、少なくとも政治社会の形成期において高いものであつたように推測される。

この南島では統一的な首里王国の権力が確立されるまでに、三山の鼎立はもとより、按司の間の武力闘争は続いたわけで、宝剣として伝えられる日本刀は室町時代にまでさかのぼるといふから、このころ武器の流入によつて、軍事的指揮者が台頭して、騒然たる戦国の現象を呈したものと思われる。したがつて、首里王府が形成された段階では、太閤秀吉が刀狩りをしたように、散在している武器を取り上げる必要が生じたのであろう。そうすることによつて、武器庫を含む城塞の築城を必要とし、武器の備蓄をはかつたのである。

空手の起源については、島津侵入後に武器を取り上げたとする山本弘文説があるが、仲原善忠は『中山世鑑』や『球陽』の記事を引用して、軍備を廃したのではなく、国防に備えて、第二尚王朝の尚真の時代

には王城の中に武器を独占的に備蓄したのだといっている⁽⁶⁾。もっとも、兵器庫を重要視しているのは、第一尚王朝において、のちの尚円である金丸が久しく御物城御鎖側職という武器庫の役人をつとめていたことからいっても、武器の保存がいかに大きな役割を占めていたかは語られている。武闘によって政権を獲得した首里王府が、武器の保存に意を用いたのは、政治の法則からいって当然すぎることであった。沖縄における王権の把持者は、後に述べるように、ギリシアの君主政と比較すれば歴然とすることであるが、血縁共同体の論理的拡大としての族長としてでなく、軍事的篡奪者として武力をもって権力を獲得したのであった。

武器について、支配者にとって必要なのは武器庫であり、それを護る城塞であり、かくして、政治国家の形成完成に進んでくる。珊瑚礁の沖繩には、干せば固まる珊瑚の石塊を海中より取り出して、これを城壁にしうる。民家もまた、珊瑚礁をもって家の垣とすることができたし、遙かなる神を拜む香炉も海中石を切石として用いた。一つ海峡をへだてた台湾は沙土の土地であるため、オランダ人が占領したとき西洋流の高い城壁を造った。それは、「灰を調し磚を畳む堅きこと石に埒し」といっているように、琉球とは全く城の様式を異にしている。それ以前の土着民の間の抗争には、当時、石が得られないため、竹を用いたと書かれている⁽⁷⁾。明の没落以後に、対岸の不安な政情から、大量の中国人が流入した台湾には、沖繩のような数多くの地方政権のための城は造られなかった。のちに清朝下では中国の市街にみられるような市民の住居を囲む高い城壁がめぐらされた。中国において城壁の上部に凹凸の設けられているのは、弓矢を用いるためであるが、日本の城には、これがなく、木の盾を並べて射ったという。沖繩の城は、大略において、

西洋流でも、中国流でもなく、地方にある山上の城の形式で、それは、いくらか中世の日本の山城に似ている。石垣が自然の海石をそのまま積み重ねたところは、古い邸宅の障壁と違わぬが、人工石を用いたのは鉄器を利用した段階に作られたものであることはいうまでもない。日本では永祿一二年（一五六九年）になつて、足利義昭のために二条城に、石垣をめぐらして作ったのが初めといわれている。この場合も加工をしない石を築いたものであつた。沖繩の様式は、それよりも古く、太平記にみられる千早城の山寨に近い。山腹や山頂の狭い空間に石を重ねて城を作るのは、いざという場合に、立て籠るための城で、兵器庫の役割も兼ねていたし、焼打ちから自分たちを護ろうとしたこともあるように私には思われる。尚王朝発生の伊是名島の霊御殿と称されてきた城跡は山腹にあり、接触した平地の部分をもどのように使用したのかは、もう一つ判らぬ。しかし、昔の御嶽を祀つた山頂は城塞として利用したもので、海に対する見張りの役も兼ねている。山城は兵を内部にかかえることはできない。常備軍をかかえていたのは、南山城だけだといわれているが、いづれにしても、地方の城跡とされている地形は、城の歴史からみると、もっとも古い型の砦に分類されるものである。政治的支配の中心として作られた首里城や、中城の場合、政治をとる正庁を含んだ執務の場所となっているが、この段階では統治の機構が整つてきたことを意味する。この時期になつてくると石組みが築城工学的に考慮されるようになってくるが、園比屋武御嶽の石門は竹富島から石工が招かれてアーチ型の力学が加味されてくる。中国との接触のあつた北九州地方には、これと同じアーチ型の眼鏡橋が作られたのであつて、⁽⁸⁾いづれも江南の技術が対岸から取り入れられたのである。このころ宮古島には、明末の不安の政情から、島に渡つてきた福建人のことをうたつたアードグが伝えられている。

この時期の福建沿岸は、とくに政変による人口の流動が激しく、台湾に大量の福建人が渡ったのはこの頃であっただけに、先島にも同様の現象があったことは、いうまでもないことである。この唄は、いわゆる侵入ではなく、平和な流入をうたっているだけに、一つの適例として注目される。それは「布や張り、トマヤかぶせ、糸巻は、布巻は、積みあげ、唐甕は、シビ甕は、積みあげ、寝ん莖、寝ん畳、積みあげ、伏し枕、寝ん枕、積みあげ」風をたよりに渡ってきたというのである。これも独り者として渡ってきたので、妻がないではいられぬので、土地の女性が仲人をたてて迎えられたといっている。それは、まさに柳田国男が『海上の道』のなかで描いた、新らしき島を求めて渡洋する人々の姿に他ならなかった。実は、そればかりか、この宮古島こそは、「始めて大陸から人の漂着したのは、この島で無かつたらうか」という想定がされている。そして、大陸における財宝、宝貝を積んで出たのは、宮古の船であったことを思いおこし、海上を移動する人々の動きを、この島を焦点として、歴史の源にさかのぼろうとする。共同体のなかから出ようとしなかった人類にとって遷移の法則を見出そうとすれば、それは宝貝を得ようと熱望する願いからの移動であつたであらうという。

城を意味するグスクという言葉が本来は信仰の対象となつた御嶽ウツキのことであるといわれるが、それは要害の山頂を利用するものであつた関係から、御嶽のある場所を利用することになつた結果の話であり、日本でも高屋の城は安閑帝の山陵であり、摂津の今城塚は支城といわれて、継体帝の陵だとみられている。⁽¹¹⁾仲原善忠の紹介する『仲里日記』をみると、儀間村のイシキナ按司の次男が築城のため石垣を積ませていると、土地の巫女が中城御嶽のほうが、さらに築城に適する地形を備えていると先導した。「物様石ニテ

殊ニ水モ有^レ之、能城ニ可^レ成由、申ケレバ、按司彼所へ到テ、弓ヲ射サセ、試ミラレ」とあって、矢のどく距離をはかり、城には用水があつて要害の地であることを必要としていることが判る。そして、この事例は土地の諸事を掌る巫女が、地理を識らぬ外部からの武力侵入者に、屈服してゆく過程を示している。仲原はこのことを、久米島の島人の立場から、大へん冷静に叙述して、権力支配の過程を伝えているが、この侵入者といわれるものも、その体質のなかに「おなり神」の論理を具えていることはいうまでもなく、本質的に異質的なものの支配というのではない。しかし、久米島の記録は地方の土着信仰と外部からする権力支配の接合の経過を示す好適の例として示されている。

沖繩では、本土から移入されてきた鉄の兵器を契機として、権力支配の出現を可能にしたことを思わせるが、その新たな権力の主体が必ずしも武器を移入した外部からの侵入者であつたとは限らない。このような海外からの侵入者は一言にいえば倭寇などといわれている人々であるとしても、彼ら自身が定着して、地方権力の支配者層となつたとは限らぬ。むしろ、その血をひく者で、武器を得た土着の武力者が権力を得て、血縁をこえた地縁的な支配を拡大していったのではないか。従来^の征服国家論によれば、外部からの征服民族の手によって国家形成がなされ、支配者の側が集団として貴族階級を構成し、土着民族を差別的に支配するといふのであるが、沖繩には、そのような経路で地方政権ができていったものであろうか。宮古島の統一的支配者とされている者も、首里王府には入貢するけれども、その土着勢力の自主性は保たれているもののように、そのことは伊波流にいつて首里王府に類推した場合にも、同じことがいえるのではないか。時代と事の性質が違い、一種の封建的植民地主義の問題ではあるが、はるか後代、島

津侵入以後においても、首里王府の政治的主体性は保たれている。沖縄の場合、外来の侵入者たちが政治の上にそのまま蓋いかぶさってしまう方式ではないように思われる。このことは、あるいは倭と南倭の親近関係から、種族的な差違が残らず、支配層の側も、土着の部分に同化してしまうことがあるのかもしれない。その同化の仕方は外来の男子に対する土着の女子の婚姻という方式であって、これを父系的長子相続の觀念でとらえれば、外来者系が支配層となるといふ型に入るのであるが、伝説にいう舜天の出生にしても、彼を外来の征服者の系列とみるだけで、土着的な要素を除外視して征服国家論流にみることは歴史の分析としていえることなのであるか。

伊波は沖縄における母の言葉と父の言葉といっているが、船によらざるを得ぬ外来者は男子であって、相手の女子は土着である。このことは倭姫の処女受胎の伝承にも通じることであるかもしれない。この島の女性が外来者を歓待する風習は、『海南小記』にも特筆されており、⁽¹²⁾そのことが、しばしば馬琴の文章にもみられる女護島とか浦島のような竜宮伝説と結びつくことになるのであろう。マリノウスキーは母権社会が永く維持されるのは、女性が性的な解放性をもつことを、南太平洋の島の例によって挙げているが、それは母権社会の存続を歴史的に遅れた段階であるとみる歴史段階説への批判としていつているものであろう。人口が少なく、流出するものが多い島の生活においては来島者を排除しない心情もたしかにあるにちがいない。ことに島に来る渡航者にしても、また好ましくない侵入者にしても、すべて海上生活者は男性であった。それなるがゆえに、海の生活者には女性のおなり神や守護神が崇敬されてきたのである。

海神信仰とされている福建で生まれた天妃信仰も、日本本土から流入して、沖縄では、これと一体となっ

ていった観音信仰も、この意味からして航海をまもるのは女性の神であった。母は島の女、父は来島者という為朝伝説型の島の子や、その系統が政治支配者となった場合、いささか征服国家論で解釈するのは無理がある。第一尚氏について北方の島々と結びつけることには、折口信夫が示したような異論があるが、第二尚氏の尚円については、伊平屋、伊是名の小島を出身としているのは、黒潮を南下した場合の九州に近い地点であって、自然に日本本土と密接な関係をもった人のようにみられている。このことは伝説の人舜天についてはいえることで、琉球王国の創始者が彼であるとするならば、それは大和人の血統をひく人としての話であるが、それにしても為朝の一人が王国を創ったという話ではないのである。舜天自身が作られた神話に近いようだが、舜天型の人物を王国の創始者として、疑われない島の人々と、この話に利益を感じていた為政者を含めて、沖縄にある国家思想はいわれるところの征服国家論そのものではないのである。今なお今日まで続いていた長子相続と父系による家系の觀念ができあがっているけれども、より科学的に民族的な考察をする場合に、人種や血統のことをいうのならば、一人の人にとつての祖先は、彼であり、彼女である本人を逆の扇の要のようにしてみれば、祖先は昔にさかのぼるにしたがって、鼠算のようにな数無数の祖先をもち、その血統をひいている。舜天を例にしてみれば、父のみならず、母の血統をさかのぼるにしたがって、島人の祖先は無数にひろがってゆく。いずれにしても、為朝や舜天の話が伝説であるとしても、それをありうる自然の物語りとして聞くことのできる島人の意識や感覚をここに無視することはできない。それが島人の共同体意識を構成させている有力な一つの要素でさえある。琉球の政治社会は尚氏の征覇以前においても、按司の鼎立による戦国の時代としてあるが、それらの政権を含めて、政治的

支配と大和的なものとの関連を頭から否定する証拠が逆にあるわけではない。言語に伴う文化が基本的には、大和系であるということは、政治や文化の日本本土との関連は文献に残されている以上のものがあることはいうまでもない。そして、その関係を象徴的に物語って不思議に思われないのは為朝伝説に代表される日本本土よりの武器をもった渡来者の伝承である。為朝という個人名が、この島に入ってきたのは、倭寇と一口にいわれている海上生活者や山岳海洋を跋渉する冒険者としての修験者の類か、あるいは、航海の安全をいのる八幡神の巫女であったかもしれない。倭寇は当時、その船印として、八幡大菩薩の幟をかかげて航行したから、自然に源氏や為朝の話が結びついたのであろう。四国や九州の豪族たちは、その多くが源氏を名乗って自分たちの由緒を後世、作りあげたことは、足利氏や島津氏の場合もその一つであった。八幡信仰はのちに源家と結びついた守護神のようになったが、もとは『海南小記』のいうように九州に端を発する託宣を重んずる信仰で巫女玉依姫と結びついた古き信仰であった。そう考えるときに、巫女祭祀の沖縄には、八幡信仰をうけいれるだけの宗教心情があったことになる。巫女信仰やおなり神の思想と共通するものは、八幡信仰の母体としてもあったのである。為朝伝説はこうした関連のなかで、島人の間に持ち込まれたものであるかもしれない。

為朝は『保元物語』では伊豆の大島に流されたことになっているが、そこから鬼ヶ島へ渡って戻ってきたように書いてあるので、伝説は八丈島と琉球に流布される可能性が作られている。この八丈島の為朝伝説は巫女の語りものとして、今日記録が偶然にのこることになっている⁽¹⁴⁾。こうしてみると、あるいは九州あたりの為朝伝説を沖縄にもち込んだのは、巫女の線だったかもしれないという想定も可能になっ

てくる。それほど、為朝伝説は、それを受け入れるだけの思考様式が、巫女信仰をもつ島の側にもあったのである。その上、鎮西八郎為朝という人物の英雄的な史話が、つねに伝説化されるだけの要素を備えており、この為朝自身に八幡信仰の神秘がいくらか、からまっているように私には思われる。

為朝の史伝を伝えるのは『保元物語』であるが、それは「父不孝して十三の歳より鎮西の方へ追下すに、豊後国に居住し……十三の歳より十五の歳の十月まで大事の軍をする事二十余度、城を落す事数十箇所なり」として三年間に九国を攻落では、自ら総追捕使に押成ったとある。そのため香椎宮の神人が京にのぼって訴え、宣旨が下ったとあるが、それは「源為朝久住^三幸府^二忽^三緒朝憲……」というのであって、海外との交流もあった太宰府に関係のあったことが判る。そして、この物語りの文中に「八郎は筑紫生立にて、舟の中にて遠矢を射、徒立などは知らず」とあって、このとき、すでに海上における弓矢の名人として海戦を好んだことが判る。為朝の歴史物を書いた露伴は「薩摩の阿多は為朝の旧縁である」と記しているが、それはなにに拠って言っているのであろうか判らぬが、もともと沖繩につながる薩摩をも、さきに平定していた人物とされている。その上、この物語は「為朝合戦する事二十余度、人の命を断つ事数を知らず、されども分の敵を討って、非分の者を討たず、鹿を殺さず、鱗を漁らず、一心に地藏菩薩を念じ奉ること二十余年なり」とあって、信心の人であることを特筆している。実は、この『保元物語』自体が軍記物語の本朝における嚆矢といわれるだけあって、なお呪文的な文学の要素をよく残しており、これを語った人々が祭祀的な誦文をよくした人でなかったかと、私には思われてならない。それで、この作者は信心深い英雄為朝という人物を強く打ち出したのであろうという想像をしたくなる。この物語は久児若という因縁舞

の上手なる者が曲節をつけて唄ったように伝える一説のあることから、一そう、そのことを推測する気持になる。^(*)この文中にも巫の事^{カンナギ}が詳しく記されているのは、当時がそういう時代であるにはちがいないが、この種のことに感覚のあった人々によって伝承されたのではないかと思わせる。たとえば熊野山中の巫を召し出すとある個処に「巫も五体を地に投げ、肝胆を砕きければ、諸人目をすまして見る処に、権現既によりさせ給ひけるにや、種々の神変を現じて」と詳しい描写がある。これは、この物語が巫の行事についても知識を持っていた人々によって誦伝されていたのではないかと想像される。そしてこの修験者としての英雄と考えられていたのが、その若き日九州に育ち、八幡の信仰を担っていた鎮西八郎為朝であったという想定をしたくなる。もしそうであるとすれば、この南島には、倭寇や通商の者だけでなく、中世の修験道の行者の類が海をこえ、国頭の山岳を分け入って、為朝伝説を伝えていたという臆測をすることも不自然ではないように思う。

『保元物語』には、為朝が伊豆の大島から、ある日、白鷺青鷺が沖の方へ連れ立って行くのをみて、さらに南に島のあることを想い、舟出して、見知らぬ島に着いたというのであって、それが馬琴にとっては琉球と結びつける着想となったのである。この無人島の記事は食人の風や、南島の阿呆鳥ともみられる鳥の記述など、南方事情をかなり正確に伝えており、絶海の風物を見聞する機会に恵まれていた人々の執筆するところであったように思われる。

こうして考えてみると、為朝伝説は彼の英雄譚を判官びいきの心情から惜しむ九州の海上生活者によって、人々が想像するよりも、はるかに古く、この南島の国頭地方には運び込まれていたのではないかと想

像されてくる。

首里王府が成立してからは、すでに舜天を祖として為朝伝説が国家神話としてとりいれられているので、王府と八幡信仰の結びつきは当然にできている。歴代の琉球国王のなかには、正式に八幡之按司を名乗る尚徳（即位二二二）などがあって、『球陽』は八幡宮建立のことを記している。しかし、この記事は、さらに古い『琉球神道記』のなかでは、その父尚泰久の記事のうちに書かれている。話の内容は、大島の沖合で八幡大菩薩と関係のある鐘を得たように書いてあるが、当時釣鐘は日本から輸入されていたもので、海中より拾うというのは、これを神聖化して伝えるための常套手段であった。これも神聖なるものは海中より得るといふ海洋生活者の発想によっている。

琉球王国の最初の正史といえる『中山世鑑』は日本的な文化の教養のある羽地清秀が大和びいきで編んだものであるから、このなかに為朝伝説が書き込まれたのは最初から或る政治思想を反映している。⁽¹⁵⁾ここでは王国の祖が為朝の子とされている舜天とされ、彼の前にはまた天孫氏二十五紀の裔孫と書かれて神話時代がつづいている。尚王朝の祖先が、源氏の血統の舜天であるとしたことは、同じ源氏から発するとされている江戸幕府との関係で有利であることも十分考慮されていたことと思われる。この歴史が編まれたころ、第二尚氏の時代であって、第一尚氏とは断絶があるのに、その祖先を舜天であるとしているのは、尚の二王朝は法的には継続性があり、中国流の易世革命ではないということを示すためにも、第二尚氏は第一尚氏の称号を継承することにしたのであろう。^(****)尚という姓は中国の官職に尚書という役目があるように、多少は制度的な概念であることを匂わせる一面がある。折口信夫は「琉球国王の出自」という論文で、

尚という姓が中国の明より与えられたのは、尚という字に意味があるのではなく、これを最初に用いた第一尚氏の出身が苗代村であることに関係があるという。それは折口のいくらか推理小説的な分析によるものだが、尚巴志の父、尚思銘は尚思鋁と書かれるのが正しく、それはナワシロという言葉に漢字をあてたのだと考えようとしている。尚思銘の父とされている佐銘川太主の居住地は佐敷の苗代で、この庭には御神体を「月しろ」と呼ぶ靈石が祀られてあるという。つきしろと苗しろはもともと関連がある言葉で、佐敷尚氏は国王を出した家として太陽神の信仰をもっているが、同時に農事に関連のある月の信仰をもっていた。このことは伊勢神宮の信仰と同一の型であることも折口の頭にはあるのであろう。月しろは十五夜に八幡神を仰ぐ大和の信仰を継承したもので、苗代の庭にあった「月しろ」という靈石は八幡神のよりしろであるという。

彼の想像力は尚思銘を本来は尚思鋁であつたにちがいないといつて、推理小説のように「なわしろ」の漢訳であるにすぎないと想像する。そして「なわしろ」とよまれるからには、農耕文化を持ち込んだ大和系の人物でなかつたかと推論する。しかし、この見解はあまりに、つじつまが合はずすぎる。思銘が尚を称したのは、その子の巴志が権力を掌握してからであつて、父には尚氏を追称したにすぎないとして知られている。中国が尚姓をあたえたのは思鋁ではなくて、巴志に対してであつた。東思納寛惇は、中国には、尚巴志の父が尚と称した文献はみあたらないと批評している。¹⁶⁾琉球使臣の言葉を引用して『海東紀』には尚巴志以前は尚姓を知らずとしており、尚思銘を「なわしろ」とするには折口信夫の為朝伝説型イデオロギーが先行しすぎている。その上、彼には、いくらか、南朝を惜しむ勤王史観のようなものがあつて、こ

の「なわしろ」という言葉は南北朝抗争のあと、延元三年（一三三八年）懐良親王を擁して、菊池武光とともに戦った名和一族の亡命の姿でなかったかと、語呂合せのように推理する。豪族名和氏は元中九年（一三九二年）の南北合体ののちは、菊池一族とともに九州にあって、流亡の一途をたどる。折口は判官びいきのようにして名和氏が沖繩に渡って「なわしろ」を名乗ったのではないかというが、世にいう平家のように追究されたのではない名和氏が、流亡の身であって、しかも異郷の戦乱の時代に、軍兵を擁して、渡洋の行軍に出るとするのは、敗戦の将であるだけに、かえって不可能に近いことと思われる。

折口は『おもろ』がしばしば対句として使用する「やまと、やしろ」は大やまとと呼ばれた中央部に對して、九州という意味の「やまと」であり、やしろは今日の八代あたりなのではないかと想定する。南島と南九州との地名をはじめとする風俗文化の類似性は、始源の人々の流動を南下の動きとみるか、北上の動きとみるかという問題はあるとしても、巨視的にみれば同一系統の文化圏に属するものとみられるからであろう。『風土記』には隼人の言葉が解き得ないとされていたように、北九州と南九州は言語にも通じないものがあって、南九州は南島と一体なものとして観るのが適当であったと思われる。久しく台湾にあって、台湾および南中国の文化、社会に通曉する立場にあった金関丈夫、国分直一らが広い東アジアの視覚から、沖繩文化と共通する文化基底として南九州を含めてみようとするのは、理由のないことではないと思う。¹⁷ 為朝伝説が江戸で創作された『椿説弓張月』のせいではなくて、九州地方の伝説上の英雄である為朝が、沖繩にまで、抵抗もなく、判官びいきのように愛惜されたというのであったとすれば、私には、そういう文化圏の共通性の上に展開された思考様式を伴っているからだと思わざるを得ないのである。

- (1) 第一尚氏の時代に、なお石斧の使用ありと、金閔丈夫「八重山群島の古代文化」(「起源論争」所載)三七頁。
 - (2) 稲村賢敷「沖繩の古代部落マキョの研究」一七七頁。稲村賢敷「宮古島庶民史」一四六頁以下。「新井白石全集」三巻・六九八頁。
 - (3) 藤田豊八「東西交渉史の研究」南海篇中の「南蛮襲来につきて」四〇〇頁。
 - (4) 東恩納寛惇「黎明期の海外交通史」一〇七頁。
 - (5) 「国頭村史」七二頁。
 - (6) 「琉球王国の性格と武器」(「仲原善忠選集」上巻・五八八頁)
 - (7) 伊能嘉矩「台湾文化志」五九四頁。
 - (8) 長崎の眼鏡橋は寛文一年(一六六三年)で、沖繩はこれより古く、歴史的にはペリロン、中国で行なわれた技術である。(神田精輝「沖繩に於ける橋の発達」南島論叢所載)おそらく、アラビア人の幾何学的知識に発するものと思う。
 - (9) 小野重朗「南島歌謡の発生と展開」(「沖繩学の課題」所載)
 - (10) 仲松弥秀「神と村―沖繩の村落」。国分直一「日本民族文化の研究」の中の「グスタクの性格」
 - (11) 大類伸、島羽正雄「日本城郭史」四一五頁。なお、応仁乱以前は城はジョウと称ばれ、シロと称ばれたのはそれ以後という。沖繩にシロに類した称び名が行われなかつたのは、このことに関係ありや。
 - (12) 「伊波普猷選集」中巻・四一六頁。
 - (13) 「海南小記」中の「与那国の女たち」の三。
 - (14) 栗田寛「国文論叢」一三四五頁。『柳田国男集』五巻・六九頁。
 - (15) 柳田国男はつぎのように記している。
- 沖繩の史学において天孫氏を初期の王統としたのは中山世鑑とその同じ著者羽地清秀の述作が始めてで、これに本邦の学者が共鳴し、清朝の冊封使等も、これを認めた。徐保光の中山仏習録が公にされたところに琉球では雍正九年(一七三二)の朝議で、これが問題となり、その文書が残っている。「もし此伝説の如しとするならば、何故に王家の国廟には舜天王の神位を中尊とし、それに先だつ二十五世の天孫氏を祀らぬのか、といふのが論点であつて、少なからず、当路を悩ませたらしいが、結

局、前年の江戸幕府の問合せに対して、源為朝の子といふ舜天王が最初の王と答えてあるから改めるわけにも行くまいといふ様な情実論を以て、決定を次代に送り込」(「海上の道」一八章)んだ、といっている。

(16) 東恩納寛厚・前掲書・一二七頁。

(17) 金関丈夫は早くから南日本、南鮮には、南方系の言語があったのではないかと問題を提起している。金関丈夫・前掲論文 六六頁。

(*) 仲原善忠はこのジャナモイを謡ったエサというおもろは他のそれと異なつて、男性が荒々しく足拍子をふむ型の変つたもので、日本本土にあるエイサー、エイサーという類型の踊りと無関係ではないといっている(「仲原善忠選集」中巻・六一頁)。

(**) 「保元物語」(「日本古典全集」正宗敦夫解題)二頁。

(***) 折口は「琉球国王の出自」のなかで、佐敷出身の第一尚氏が、伊平屋、伊是名島と関連ありとされるようになったのは、この島の出身であつて、王権を僭取した第二尚氏が、後世になつて、この島に關係ある者が王朝をつくるという正統性の論理を得るため、実際には、この島との關係はなかつたのではないかと疑問を提起している。伊平屋、伊是名出身であることを尚王朝の正統性としたという論理についていっているのである。

三 国家祭祀としての太陽神

『中山世鑑』は創世の神話として、「曩昔、天城ニ、阿摩美久ト云神、御座シケリ。天帝是ヲ召レ、宣ケルハ、此下ニ、神ノ可^レ住靈処有リ、去レドモ、未ダ島ト不^レ成事コソ、クヤシケレ、爾降りテ、島ヲ可作トゾ、下知シ給ケル」として、その天孫二十五代、その姓名を知らずというが、天孫氏を、この国の支配者とする神話をかかげている。柳田国男は「沖繩の史学」に於て「初期の王統を天孫氏と称へ出したのは

中山世鑑又は同じ著者の述作が始めであつて、それは島津氏の沖繩入りよりは、又四十何年か後のことであつた」（『海上の道』海神宮考）と製作意図にいくらか作為を感じとつてゐる。これより、年も古い『琉球神道記』は「昔此国初、未ダ人アラザル時、天ヨリ男女二人下リシ、男ヲシネリキユト、女ヲアマミキユト云」といつて三人の子を生み、「一リハ所々ノ主ノ始ナリ、二リハ祝ノ始、三リハ土民の始。時ニ国ニ火ナシ、竜宮ヨリ是ヲ求テ、国成就シ……」と火の起源についても触れているが、創世伝説としては政治的身分を語つて時代錯誤がある。柳田は東方の文芸が、つねに對句を使うので、アマミキヨ・シネリキユは同一のものゝ異称であるにすぎないのに、袋中上人にこの神話を伝えた人が、すでに男女の二人の話として、しかも天孫降臨説に作り上げている。しかし、それにもかかわらず、さすがに、この方はアマミヤ、アマミキユの南島固有の原神話を否定してしまふわけにはいかなかつた。アマミヤは海であつて、そこから来た人がアマミキユであるという固有神話はわずかにあとをとどめてゐるといつてゐる。柳田は記紀神話においても天孫降臨として天から降るようにならぬのは、後の時代に加えられた外来思想だといふ前提がある。自分の仮説だと断つて日本では「日の神を拝む信仰は、最も容易に天を尊ぶ思想に移り得たのだが、それが沖繩ではやや遅く始まつた為に、まだ完全なる分離を遂げなかつた」のは幸いだといつて、天に神格を認めるよりも、古い觀念として「朝夕に天体の運行を仰いで居た人々には、所謂ニルヤ照りがあり、カナヤ望月が、冉冉として東の水平を離れて行くのを見て」その先に貴い靈地、根の国があると信じられていたことを重視する。『琉球神道記』の記録してゐるアマミキヨのアマは後世の人が、これを天とみたアメではなくて、まさに海から渡り来る人として海のアマに他ならなかつたと彼は考へる。柳田は

この南島にある原初の創世神話の個処は島津入り以後に、中国で書かれたものをも含めて、一ぬりになつてしまつた。南島の創世神話は記紀神話に共通してみられる天孫降臨型でなく、海より渡り来る根の国を起源とする神話のなかに原型を見出すという。記紀神話に関しても、津田左右吉は日本では天を神のいる場所としてみることはなく、また天そのものを神とする思想もなかつた。天そのものを崇敬する考え方は中国思想の影響であつて、天つ日嗣と皇位がよばれた場合にも日の形容詞として天がいわれているにすぎないといつてゐる。そのことは「天上のことはただ日のみ中心として考へ、天はただ日に関するのみ意味がある」とせられてゐた⁽¹⁾にすぎないと津田はいう。記紀伝説についても、このように天の思想が固有なものではなく、むしろ中国思想の影響の下に書かれたとみられているくらいである。したがつて『中山世鑑』のいう天孫氏降臨神話が、この南島における固有のものとはみられないのは当然であつた。

「ありきえのおもろ御さうし」に「昔初まりや、てだこ大主や」に始まる創世神話の一篇があるが、これは日神が下界を見下して、アマミキヨ、シネリキヨに島つくり、国つくりを命ずるといふ内容のもので、『中山世鑑』のように天帝ではなく、「テダ」である日神となっている点は、より古い型のものであることが判る。しかし、これも伊波は鎌倉時代の漢語が含まれているので、かなり後のものであらうといつてゐる。

『中山世鑑』は天孫氏二十五代、一七八〇〇年をへて、舜天に及ぶとしてゐるが、この部分が全くの神話であることはいふまでもない。神話は後から作つたものなるゆゑに神話なのである。舜天は大里按司の娘を母としてゐるとされているが、これは尚王朝の出自の地に近い地方の大里と結びつけたもので、為朝の

渡来が仮想のものである以上、その相手の女性のことが正確でありうるはずがない。しかし、これも大里按司の娘なるものの子だとすれば倭姫の伝説にあるように、処女受胎にして舜天を生ませるということが出来る。しかし、為朝と称して渡り来って、去っていった外来神の子というのかもしれない。舜天はその名尊教とされているが、仲原は、これらの名称がいずれも首里天すなわち首里の王という言葉に漢字をあてたものだという。そうであるとすれば、この時期には、首里王府は形成されていなかったのであるから、一そう舜天の存在には疑問がもたれてくる。「おもろ」に出てくるのは、少なくとも国王の祖としては英祖であって、これは伊祖とも呼ばれており、浦添の伊祖を支配していた按司のことである。南部から発した尚王朝は歴史を作製にするにあたって、地方政權にすぎなかった自己の祖先を始めから、琉球全体の支配者に作りあげたようにみえる。按司は伊波普猷の『琉球戯曲辞典』によると、国語の「あるじ」と関係あるらしいとして、宮古方言の主というアツジにヒントを得てネフスキーが説いたもののように書かれている。⁽²⁾しかし豊後国風土記が邑阿^{おほあじ}自^じという村の支配者のことを挙げているから、こちらの方と無関係な言葉であろうかと私は思っている。⁽³⁾

舜天のあとは益美という名の世子、舜馬順熙王というのがあり、そのあとを世子義本が継いだことになっている。それは『中山世鑑』も『球陽』も同じであるが、後者には饑饉と疫病の結果、「予、天ノ棄ツル所ト為リ、民ノ半ヲ失フコトヲ致ス」といって、王は英祖に位を譲ったとある。世襲によらぬ禅譲を行なったとあるのは、実際には、義本と英祖との間に血縁が考えられず、ある断絶があるため、このような表現を中国流の禅譲の概念で結んだものとみられる。そのことは別の観方をすれば、英祖までは事実をさ

かのぼりうるが、それ以上の舜天の系統とされているものは、抽象的に考えられた人物で、歴史上の人物を意味していたように思われたいことでもある。

中国でいう禅譲の概念で記述してはいるものの、周辺のものゝ支配者に退陣を迫ったように書かれているものもある。禅譲という道義的な意味を含んだ継承方法は儒教の倫理観を伴っているものである。しかし、政治の方式という形態の面から観察するならば、かえって、この時代の支配者というものは、周辺の衆意というものによつて動かされざるを得ない段階がある。それが君主制よりも、さらに古い形態の古代的な民主政における首長の性格であつたということも想起される。この禅譲といわれているものが、この事実をいつたものかどうかは歴史の分析を別に必要とすることである。未開の段階から共同体原理そのものの発展として発生した支配者の場合には、疫病や天災があると、その部族に不幸をもたらしたとして、カリスマ的信頼を失うために、かえつて、部族社会から追放されるというケースがある。フレーザーは、太平洋諸島の未開社会において、そのような首長の事例を数多く挙げてゐる。⁽⁴⁾君主政をさかのぼつてみるとときには、そういう追放がかえつて自然なものとして現われるのであつて、英祖の出現はそういう古代的思想のなかで可能となつた退位かと思われるところもある。

いづれにしても、英祖が王朝の祖先で、それ以前の伝承は、「おもろ」においてほとんどみられないから、為朝のみならず、舜天もまた伝説として作られたものであらうと、この面から考えることもできる。もっとも古い「大ぎみがなしおもろ」には、琉球国王を表現するのに「英祖にや末按司添い」といつて英祖の末である按司たちの総支配者という言葉が用いられているほど、英祖が王朝の起点なのであつた。

「首里王府のおもろ」という後代のものにも「英祖にや真末按司添い」とあり、また「英祖にや末てだが家」という表現で、国王を英祖によって正当化しているところもある。少なくとも尚王朝は中頭郡浦添村の伊祖から出て、浦添の按司となった英祖によって正統性を主張しようとしていることが判る。そして、尚王朝がみずからを太陽である国王と云って「テダ」と称したときに、この英祖にも「テダ」の呼び名を冠することを忘れなかった。

英祖のあとは、その血統をひくものとして、大成、英慈、王城、西威とつづくが、この人物のあとには、世子のたつところを、諸按司が浦添按司であった察度を国王に推挙したとされている。『中山世譜』には西威が幼であったために、母后政を乱すと書かれて、いかにも、よくある女性の政治発言を語っているようだが、それは、この土地にある先王の「おなり神」としての女性の政治的影響力を語っているものかもしれない。この察度になると「おもろ」には「世の主」ともよばれて、諸按司の上にある国主の名称が用いられるようになっていく。対中国との外交、通商や日本との通商の面でも察度の治世は画期的に新しい段階に入り、中山王の称号を得ることになった。しかし、琉球はまだ政治的統一が行なわれず、島民の大里按司が南部に実権をもっていたので、明は、これは山南王の名称を与えたり、また今帰仁の北山政權も別にあつて、山北王の名称を得ている。察度は中山王というけれども、このころは、三山の一つとしてであつて、全島の総括者ではなかった。察度のあとは世子の武寧が継いでいるが、彼は山南王となった佐敷按司の尚巴志によって武力的に征圧された。中山王の名称は尚によって引き継がれて、山北王も攻略され、全島の統一支配が可能となってくる。「世の主」という名称は国王をいみし、島津文書にも尚円は、「金丸

世主」という名称でのこされている⁽⁵⁾。戦国時代ともいうべき三山鼎立の時代も、また、その後の統一のときも国王が武力闘争の結果、武力的な優位を基礎にして権力を掌握したのである。それはマキョの共同体原理の発展として、その首長である性格を帯びたまま、しだいに大きな政治社会に登場してきたのではなく、王国の形成は民族征服ではないが極めて武力的なものであった。このことは、沖縄本島にみられることであるし、それは久米島のような周辺の小島にも連鎖的に波及したことは、さきに触れた通りである。

久米島における侵入者と土着のノロとの力関係は、この間の事情を示す一例であって、土着の巫女は實際上のある地方的権力をもっていたが、彼女らは侵入者に抵抗するのではなく、かえって道案内者として武力ある者に妥協したのであった。これによって、武力ある者の側も、既存のマキョ支配に利用したことと、思ふ。北山政権の攀安知の場合には謀略と内通によって、その城が陥れられようとしたとき、守護してくられるはずの城中の靈石が神通力を持たぬことを知って、「其石ヲ叱シテ曰ク、予イマ死ス、汝豈ニ独り生キンヤト、劍ヲ揮ツテ石ヲ劈キ、自刎して亡ブ」〔球陽〕と記録されている。それは北山の城を築いたときに、すでに御嶽として祀られていた土着の神に対して、その信仰を撰取し、利用していた武力支配者が、死に際して、神たるものに示した彼の唯物論である。武力抗争は権力の科学を必要とし、民間宗教はそれを利用される限度においてのみ尊重されることを意味する。

三山分立の時代には、すでに、それぞれの政権の支配者が、君主政の形態に近づいてくる。対外的には、それぞれが王を称して、中国の認証を得ることのできる段階となった。中国は入貢する政権に対しては、内政に干渉することもなく、三山のそれぞれを正式に認め、印章を贈った。中国に対しては、山南王は承

察度と称し、中山王は察度と称して外交關係を結ぶが、前者は大里按司の中国向け名称であり、後者は浦添按司のそれであつて、察度といつてゐるのは、地方政權の王の個人名ではなく、地方支配者の職名を漢訳したにすぎないと思われる。『球陽』によれば明の太祖は琉球の山川を福建に附祭すとして、「太祖中山王に鍍金銀印一、及び幣帛ヲ賜う」とあるように、まず、彼を地方領主であるかのような取扱ひをしてゐる。メッキの銀印を賜うといふのであるからとくに高い待遇をしたようにはみえない。ついで二年後の三年に「山南山北ノ二王ニ、駝紐鍍金銀印各一ヲ補給す」とあり、明は三山をそれぞれ正式な統治者とみとめて、同じように、めっきの銀印を与えてゐる。これは、いかなる文字を刻した印であつたのか。尚泰久の欄に、政変により首里城の火災が発生し「朝廷賜フ所ノ鍍金銀印、マタ鎔壞ス」と『球陽』に記されているのは、この印を指しているように思われる。これは三山分立の時代の三政權に、ひとしく与えられたもので、中国においては漢代の例によると王侯の私印は金が普通で、官印は銅に塗金するものが多かったという。沖繩の場合は遙か後世のことであるにはちがいないとしても、この種の慣行はあまり大きな變化のないのが普通であると思う。⁶⁾『中山世鑑』はこの印を解説して「鍍金銀印ト申スハ、爾來代々、国主ノ御宝物ト成テ、大明ヤ日本ナドへ往来ノ、表文に押ス金印、是也」とあるが、これは先に挙げた記録とは矛盾している。このころには、三山当時の印はすでに失われて、別に国の印を使用することになつたはずである。ただ、この三山当時の印は、中国によつて、その政權が公認され、正当化されたという証明の意味を帯びてゐるのであつて、たんなる印ではない。印はそういう意味をもつて上から授けられる公的意味をもつてゐた。その後、明は尚王朝の場合、第一と第二の間に王統は絶えてゐるのであるが、そういう

琉球の内政にわたることに口をはさむことなく、応接しており、かねてから中国は多民族の小国家を包括する統治の論理をわきまえていたのである。首里王府になってからは、中国と日本に対して二つの窓口をもち、内政においても日本派と中国派とがあったことは知られている通りである。朝鮮もまた、外交関係があり、『李朝実録』のような朝鮮史料には、鎖国的傾向のつよい日本と違っていろいろ交渉の歴史がのこされている。李朝の太祖はさきに、察度に逐われた山南王温沙道の亡命を受けいれている。承察度と温沙道はいずれも音が近いので、同一人か、別人かについては東恩納と伊波とでは、意見は違っているが、個人名のように思われないため、判別に苦しむのである。明史では大里が阿蒲察度となっている記事があるということであるから、承察度にしても、察度にしても、大里按司とか里按司とよばれていた地名による呼称の漢訳であろうと思われる。朝鮮に逃れた承察度とみられる人物が、いかなる個人であったかは問わないとしても、日本は倭寇などで、沖繩に侵入したりするし、中国は勝てば官軍流に、制覇した者を沖繩の政治代表として認めるので、敗れた按司は第三国である朝鮮をえらぶことになり、自然に外交関係が進んでいたもののようにみえる。いずれにしても、近隣の三国に対して、適当な交渉をもっていたのは、海洋の中の小さな島国として、当初から一種の全面講和の形をとらざるを得なかった。それは地理的条件からいって当然のことであった。そして法的な認証は対岸の中国に求めて合法政府である形態をとり、国内的には、人民に対する精神的な紐帯を、固有の巫女祭祀に求めて、その王権の基礎をかためるという方法をとった。儒教が中国の政治体制の精神的支柱であり、日本国家が神道による祭祀儀典を持ったように、琉球王府は日本本土と同一系統の、まさに南倭と称せられるように巫女信仰を政治的に再編成し、その精

神的支柱として固めたのである。この琉球の政治支配者は、その地理的なスケールにおいては、あまり広範囲の領域をもたないという意味で、封建制国家の領主に類似している。さきに触れたように、中国は三山の時代には少なくとも、独立の王国としてよりも、福建に隸属させたとあるように、地方領主のような取り扱いをしている。薩摩が琉球に接したときも、王国としての名目はともあれ、実際には離島の地方領主に近い遇し方をしていたものと思う。しかし、琉球が独立の王国であり、そこにはたんなる領主としてではなく、国王の存在することが認められるのは、なによりも、独自の祭祀儀典をもって、固有の宗教を精神的基礎としたことにあると私は思う。首里王府が、いかなる類型の封建体制の上に、中央集権を形成したかという歴史を追跡することは、それだけで大きな論点である。しかし、いま、ここでは、そのことに触れず、ただ、その思想的側面から取り上げることにはしたい。思想を問題とする限りでは、琉球国家の主政たる所以は正に、この固有なる政治宗教をもつ点にある。国王に対して「おなり神」としての聞得大君を配したという政治と祭祀の二本柱による体制は琉球王国を貫く固有の論理であった。それは南倭として倭の時代の上古のそれといかなる点で共通しており、いかなる点で差違点をもつかは正に、沖縄史研究の焦点である。それについて、あますところなくここに論ずることは不可能であるので、一、二の点について問題を提起することに止めたい。

まず、ゲルマン人の君主政を例にとると、君主は祭祀君主として知られている。わが国においても初期の天皇は宣命に示されているように雨乞いを行なう農業国家の祭祀君主として *Rain-maker* という性質を帯びている。しかるに、琉球国王は、その祭祀的要素を一切、聞得大君に譲っている。この両者の関係は、

島人が古くから男子に対して姉妹であるものが守り神となると、「おなり神」の論理を背景にしている。そのことが、政治支配の体制の中に確立されたのはあらゆる面で、中央集権体制を確立した第二尚氏の尚真の時代であった。「おなり神」をうたった最も古い『おもろ』は尚真とその妹について、父の金丸と呼ばれた尚円が、やがて国王と聞得大君となることを願った「きこえかねまるがふし」(巻一〇)であった。それは「きこえ、かねまるが、おもいぐわの、きみの、あすべば、みぼしや、しよわちへ、とよむかねまるが、おなりがみの、あすべば」というので、その内容からいって、尚真の時代に、父の物語りとして作り上げたものに違いない。いずれにしても、妹の生御魂によって王政が護られてゆくようにという願望の「おもろ」を代表している。姉妹の頭髪を守り袋に入れて旅立つという風習は伊波普猷が『おなり神』で語るまでもなく、第二次大戦における千人針のなかに、女性の髪を縫い込んだことを昨日のこのように思い出す。男子の支配を女性が生御魂となつて祭祀を通じて精神的に護つてゆくという島の固有の論理は、日本の古俗でもあつたであろうが、ただ祭司職が支配者から分離し、権力と祭祀とが二分され、二つの最高者があるかの如き形態は極めて特徴的である。ゲルマニア人の君主のことは、すでに文明社会にあつたローマ人がこの地に侵入して、文献として記録しているため、比較にとりやすい。ローマのカエサルは『ガリア戦記』のなかで、まだ未開であつたゲルマニア人の習俗を記して、彼らの許では特別に神事を行なう祭司がいなかつたと報じている(『ゲルマニアの事情』二一節)。ブルンナーはこれを解釈してまだ祭祀と統治とは分離していなかつた時代のことであろうといっているが、同じころのゲルマン人の記録として『ゲルマニア』の方は専門の祭司のあつたことを記述している。法制史上のこのくい違いは、ゲルマン人のな

かの部族による差違があったものと解せられるが、ただ君主について言えば君主の下に祭司があったかどうかを別にしても、彼が祭祀の機能をあわせ有していたという点には異論のないことである。君主は神と血統を有するものなるがゆえに、国民に幸福を与えるものと考えられていた。¹⁰北ゲルマン人の君主は神々に対して犠牲を捧げる任務を有し、スウェーデン人は基督教が入ってから、基督教徒の君主を追放して、古来の習俗であった犠牲の行事を行なったということが伝えられている。このことはギリシア・ローマにおいても、同様であって、琉球の国家祭祀を考える場合に、とくにその比較によって明らかになることが多い。ここでは国王の主要な職務が、宗教的儀式を執行することであり、国王という名で部族の長として行なう場合も、都市の首長として行なう場合も、その職務の第一は共同体のために、犠牲を奉獻して、共同の神を祀ることであった。政治的支配者が、ときに国王とよばれ、市長とよばれ、執政官とよばれることがあっても、この共同の祭祀を行なう職務を持つことは変わらなかつた。のみならず、この祭祀をとり行なうことこそが、古代王権を象徴するものとして維持されてきたのであつた。クーランジュは『古代都市』を記述するにあたって、初期の国王は祭司職をつとめ、神聖な竈から、その権威をさづけられたといっている。これに対して後世の篡奪者といわれるものは、政治的首長であつて、その権力を武力や選挙から与えられたといっている。政治的支配者が祭祀を行なうという基本の構造は、ギリシア・ローマにおいては一貫して変わることがなかつた。そして、その祭祀の対象は、家、氏族さらに国家という共同体に同一の原理が貫かれて、それは火の神である竈神の信仰によって貫かれた。そして、それは同時に火を継承することに於いて祖先を祭ることであつたといわれている。祭事といわれるものは共同体の共同的な供宴

であつて、この神に対して生贄を捧げて、祈禱を行なつた。国王はこのような共同体の首長であるにすぎなかつたから、その成員に対する死刑の執行権をもたず、ホメロスが示しているように、外征のときに限つて死刑の権利をもつたにすぎなかつた。そのことは、この国の民主的な人間関係を物語っている。アリストテレスは『政治学』のなかで、アジア君主政の場合には、アジア人が、その性質上奴隸的であるために、君主の暴君的行為に不満をもたぬから、僭主的となるといつている(三卷・一四章)。ここにはからずも、アリストテレスがギリシア・ローマの君主政に対するアジアの君主政の権力主義を、人民の心情のなかにある屈従性にもとめたことを知る。もとより、個々のアジア君主政が、人民の側の屈従性によるか支配する側の暴力性に原因するかは、その歴史をたどつてみる他はない。アジア君主政のうちにある僭主的要素は内在的には、マルクスという階級の発生であり、外在的には征服国家論のいう民族征服にもとめるのは容易である。琉球前史においては、マキョにある御嶽の共同体信仰が、ある時期に、聞得大君を頂点とする上からのノロのヒエラルキイの中に組み込まれる。家々に祀られていた三ツ石の信仰は、火を祭る竈の形を残して、国家祭祀のなかにも、いくらか繰り込まれる。そのことはギリシアにおける家から都市国家に至るまでの共同体祭祀の性格と基本的には異なるところがない。そこに異なる機能があるとすれば、ギリシアにおける都市国家の共同して祀る竈神信仰が市民に対して強要されたということである。ソクラテスは巫女による神託を否定しなかつたが、国家の神を信じなければならぬことに反対して死刑となつたのは、この理由からであつた¹¹⁾。琉球王国においては国家祭祀は、このような形で強制されることはなかつた。儒教も、また仏教も、国家祭祀の体制を強化した時代に、並行して尚真の時代に琉球の文化を

高めるために受け入れられたということでもそれは判る。このことは南島の固有信仰がいかなる意味において呪術的であり、宗教的であるかという問題とかかわり合つて、他の宗教との協調か、対立かという問題となつてくる。ギリシアに於ては竈神は火神をまつることであつて、それが祖霊をまつることとつながりをもつたのは、火種をたやさぬということが、原始の時代には、なによりも人間の生活に大切なことであつて、火の継承は祖先から与えられたものをまもることだつたからである。このためクーランジュは古代人が竈について語るときは祖先を思い出したと報じている。¹²⁾ 古典史家セルヴィスは古い時代には家屋のなかに遺体を埋葬したものであると主張している。竈の石の下には祖先が憩つていと考えられ、祖先を祭るときには火をたいて、その火が祖先の生命の継続と考えられたといふのである。沖繩において対岸の大陸から渡つてきた道教的思想による竈神の風習もあるが、火神をまつる三ツ石の固有信仰とは別系統のものとしてある。¹³⁾ 沖繩における火の神信仰が祖先崇拜となおどのような関連をもっているかは、今後において研究される必要がある。ギリシアにおいて推測的にいわれていることが、沖繩においては、なお島々の村落の調査で判明してゆくことだからである。ギリシアにおいても、クーランジュなどがわずかの記録をもとにしていっていることも、その詳細は沖繩におけると違わないところがあると思われただけに今日の沖繩研究の意味がある。

クーランジュによれば王権は都市国家ポリスの竈を設置した者に属して、それは世襲されるのであつて、武力によつてその地位を得たものではないとされている。ギリシアにおいては城塞をいみするアクロポリスは丘の上にある。それはあたかも首里丘上と地形的にも似ており、ここが城であることも偶然で

はなかつた。そして聞得大君はその祀る神のなかに火神を加えており、火鉢御前とよんでいるから竈神と基本においては同じ性質の神である。聞得大君は第二尚氏の王朝になってから国王の「おなり神」として最高の神職となったもので、その祀る中心の神は日神である。聞得大君は佐敷出身の第一尚氏の「おなり神」であつた場天祝（ま）から、その靈威を受け継いだということになっている。この二人の女性の関係は尚の第一王朝の關係を反映しており、継承というけれども、その実は悲劇の伝えられる変革であつた。場天ノロの神名が『琉球由来記』のいうように「テダ白」すなわち日神の憑依する者というのであつて、全島を照らし尽す統一神としての日神の信仰を聞得大君は場天祝から受け継いだのである。彼女が祀る神の名は久高ノロ以外には明かにされないというけれども、『琉球由来記』は三神を祀るとして、御日、御月に、さらに加えて御火鉢御前をあげている。⁽¹⁴⁾

国王たる男子は祭祀を行なわず、政治支配者たる国王と、最高の祭祀者たるその姉妹という二本建てになつているのが琉球王国の中核で、それは島人の意識のなかに生きていゝ「おなり神」の論理が基礎にあつて支えられている。マキヨの信仰とは關係なく武力によつて王権が獲得された以上、国王みずからが祭祀を行なうよりも、土地の巫女がもつていた祭祀の機能は、そのまま、国王の姉妹神によつて継承させることが得策であつた。首里王府の君主支配が確立されたからといつて、その祭祀職を国王みずからが行なう必要はない。首里王府の中央集権は土着の固有信仰をもつマキヨの連合体の族長として、そのまま発展してきたものではなかつた。武力抗争の結果、王国支配はマキヨの血縁的紐帯を破つて、多分に地縁的な紐帯の上に形成されている。王権は、これまでの個別的な火神信仰とは別に、新たな祭祀を加えて、人民の新

たな精神的結合を必要とした。それが場天ノロによって、すでに祀られていたのではあったが、普遍神として民族信仰となりうる日神の信仰である。それは火神を祭る個別家族の信仰や土地開拓の恩人、あるいは鍛冶神など地域的御嶽信仰を超えた普遍的な信仰であつて、そのことが君主の全島の支配の精神的裏付けとして必要であつた。王府の支配は個々のマキヨや部落を超えた普遍的な支配であつて、全島の支配という意味では正に地縁的支配であつた。しかし、実際の支配の仕方は、これまでの部落のマキヨを単位とする血縁的紐帯の強い線をたどつて行なわれることが必要であつて、そこにはローウイのいう通り地縁的ならずんば血縁的という二者択一があるのではなかつた。そして、地縁的な政治支配を精神的に裏付けてゆくのは聞得大君を頂点とするノロのヒエラルキイであつて、ここでは、これまでのマキヨの血縁紐帯が活用される。ノロ体制は時には収税の手段としても利用されたというから、地縁的な国家体制の背後において、共同体の血縁的紐帯を温存させ、これを利用することが沖縄ではまだ必要だったのである。そして君主政が民主的に展開されるか、専制的になるかは、アリストテレスのいうように、人民の意識水準にかかっていると多くの。

柳田は半島の島であるギリシアと島国である日本とは、多少は地形は異なつてゐるが、海洋に望んだ海の思想のある国としての近似性を語つてゐる。⁽¹⁵⁾ そういう点では南倭の沖縄は、日本の縮図として典型的な島国であり、海洋の国である。ヘーゲルは『歴史哲学』のなかで、ギリシア文化の起源するよりも古い時代には外来者の到来があつたことを語つてゐる。島国である沖縄においても、海に向かつて開かれてゐる国であるという点で、渡来者も多く、伝えられるように和寇のような海賊の侵入もあつた。和寇の害は中国

対岸一帯を震撼させたものであるだけに、この島もその例外ではあり得なかつた。侵入は海の向こうからだけでなく、明史には、嘉靖三九年（一五六〇）に尚乾なるものが官兵にとらえられている記録がのこつて¹⁶⁾いる。第二尚王朝の初期のころであつて、尚と名乗るのは沖繩以外に見られないと考えられるだけに、この島を本拠とする海賊行為も、もちろんあつたのである。ただオツペンハイマーがいつているような北歐のヴァイキングとしての海賊行為を行なうような国家ではもとよりなかつた。ヘーゲルがギリシア人の特徴として語っているのは、混血ということであつた。そして、このことがイギリス人のアメリカ植民と違ふところであるとして、当時のアメリカ合衆国の建国事情と比較している。アメリカの新天地においてイギリス人は土着のインディアンとの混血を行なわず、これを駆逐したが、ギリシアの古き時代の植民においては移住民と土着民との混血が行なわれたというのである。私がさきに西欧派の征服国家論を沖繩の歴史に適用することに警告したのは、この種の学説では支配者層である貴族階級が征服民族によって占められ、政治的支配と服従の身分関係が種族的な差違によつて区分されるという見解についてである。海洋に向かつて開かれた島国には、外部からの漂流、侵入、掠奪など政治事件は続出するであろうが、そのことだけで政治社会の形成が可能となり、国家の性格を決定するというほどの主要な要因になるとは考えられない。蛇害、台風、炎暑、疫病、食料の乏しさ等のことはあるが、¹⁷⁾島人にとっては沖繩は穏やかな島である。しかし、その反面、長い眼でみれば必ずしも人を定住せしめず、海外に流出し、また来るものも去つてゆく流動の人情のある島でもあつた。沖繩は今でも廢屋、廢村の人口流出が目立っている。このことが、南方から北上した日本人たちの原人が、これらの島々を経由したとみる『海上の道』の想定でもあるが、

島には四海にひらかれた解放的な人情がある。来るものを拒まず、去りゆく者を惜しむ感情は島の文学のなかに続いている。この島をとりかこむ隣人たちは、イギリス人とアメリカ・インディアンのような顕著な差違ではなく、相互が大きくつながりをもっているアジアの人々であった。沖繩は倭に対する南倭として、古くから、南洋を含めたアジアの諸民族との接点であった。沖繩はこの意味で、日本人の縮図として来るものを拒まぬ島人の人情があったように思われる。

沖繩は太平洋に浮かび、海によって四囲の国々とながりを直接にもつ島国であって、海から昇る太陽を、いわば、どこからでも眺望できる比較的小さな島々であった。このこともあって、太陽に対する関心は強いものがあつた。

琉球王府は日神の信仰を正面にかかげ、国王をテダという太陽になぞらえて、民心をとらえようとした。そのことは、「おもろ」の編纂に力をそそいだ努力をみても判る。王権の形成以前にも、地方支配者がテダとよばれ、地方の祭祀によっては場天ノロのように太陽神を祀っていたもののあることを否定するのではない。^(*) ひとによっては火神をまつる三ツ石の祭事がすでに、太陽崇拜となんらかの関連を思わせるという考えをもつであろう。それは、家庭生活の中の火種と太陽の光熱との論理のつながりを見るからである。未開社会には、これを結びつけて、動物の媒介により太陽の火がもたらされたとしている例がフレーザーの『火の起源の神話』にはみえる。しかし、その竈の火と太陽とが関連をもつのは、燃えるような光熱という類似性の思考であるが、実際には太陽は、かえって水平線に沈むものであり、火種のように自己の手にコントロールできるものではなく、高峰の花である。

仲原善忠は「太陽崇拜と火の神」を記して、つぎのようにいう。「火の神」は竈の原始的な三ツ石をよ
り、ま^しとして、それが拝所となつてゐる。火の神が御嶽となつてゐる場合があつても、それは昔の屋敷あ
とであるにすぎず、明治までは各家庭で祭つていたもので、火神信仰と部落の祀る御嶽信仰とは別なもの
である。また祖霊は供養の対象で死者のためのもの、火の神は祈願の対象で生ける人のため異なる性質を
もつてゐるとして、ギリシア的な火の神である竈神が祖先からの火をつたえ、祖霊をまつるといふ考え方
をはつきりと否定してゐる。しかし太陽と火の神の關係は同質のものであるだけに、ある關係はあつたと
いう。その例は久米島のノロが祭るオタカベゴトに「赤口、ぜるまま」といふ火の神の異名をもつ神があ
つて、それは太陽の出てきた穴から生れてきたといふ構想になつてゐる。仲原によるとテルカワ、テルカ
ワ（照る日）とよばれてゐた太陽の古名がテダとよばれるようになる、火は太陽の化身であるとして、火
の神の崇敬が盛行し、テルカワへの祈願にふりかわつたと述べてゐる。そして折口が「琉球神道の主神は、
お日の御前で、やはり太陽崇拜が基礎となつてゐる」といつてゐる点について、それをいふ論理には首肯
し難いものがあるが、その本質直覚には敬意を表すといつて太陽と火の信仰との結びつきをみとめてい
る⁽¹⁸⁾。この仲原の文章をみても、太陽崇拜がテダとよばれる時代になつて、火の神と結びつける思想が盛ん
になつたといふことを語つてゐる。私は太陽崇拜が火神信仰と全く無關係とは思わないが、この二つが強
く結びつけられるようになるのは、正に王権の支配体制が確立した段階においてであると政治の面から考
えたい。その意味では仲原がここで「テダと呼ぶようになると、その神性の呼称となつたこと、原始的の
カマドと火に神性をみとめ、石は神のよりました、火は太陽の化身としたこと」といつてゐる解釈にとくべ

つの注目をしたい。聞得大君を頂点とする巫女体制のヒエラルキイが太陽信仰を上から下部へ侵透させていったであろうから、そこでマキョにある土着神や家にある火神との深い関係ができていったものと思う。その時期に、テルカーがしだいにテダという言葉でいわれるようになっていくように思われる。この太陽信仰こそは、一方で竈神や火神の信仰と共通する要素があるにもかかわらず、ギリシアにおいては欠けているものであって、アジアの限られた国々の共通した信仰となっている。ギリシアにおいては家の竈神や火神は、家屋、氏族、都市国家のポリスという同じ共同体構造の論理の拡大の上に祭られていたもので、その中心はアクロポリスの丘にある都市の守護神たる竈神で総括された。ギリシアでは太陽が宇宙や天体のなかから、特別に取り出されて祭られるということはなかった。天文と哲学の発達していたギリシアにおいては人々の意識においては、自然の太陽と火の崇拜とは明確に切り離されていたのであった。そして君主は竈神によって守護され、これを祭る祭祀者として、家、氏族の長と同一の原理によって貫かれていた祭祀君主であった。ギリシアにおいては太陽というとき、この天体と天体から発せられる光を区別するように、科学的に観察することはあっても、それが礼拝の対象としての神として成長することはなかったようである。バツカスが酒の神であり、アポロンが太陽の神とされても、神々の中の一つとして、著しく擬人化されており、普遍神ではなかった。彼の上にはゼウスがあつて、アポロンの能力はこれから授かったものと考えられている。この太陽神という考えがあるとすれば、それはギリシア以前のオリエントの文化の中にあつた神と考える説がある⁽¹⁹⁾。ギリシアにおけるアポロンは、信仰の対象としてではなく、礼拝を伴ったものではない。しかるに、東洋における太陽神は自然のなかから、とくに普遍的な中心的存

在として、時には造物主のように超越的な性格をもつものと考えられている。記紀神話において太陽は天照大神という名称でいわれているように、たんなる神ではなく大神であった。それは創世の「おもろ」がいう「てだこ、大ぬし」であって、『中山世鑑』においては、この日神にあたるものが、中国流の天帝という名称でいわれており、沖繩の人祖であるアマミクの上にある総括的な存在とされている。天帝は天の主宰者であり、支配者の意味で、中国において、上帝 *Shang-ti* とよばれていたものにあたる。中国における「天」の觀念もたんなる天上とか天空でなく、ヨーロッパの宣教師がその解釈に苦しんで報じているように、⁽¹⁹⁾ 天上にあるなんらかの精霊とみられるものであった。したがって、天は太陽であろうかと考える説もあるほど、茫漠たる蒼窮としての天についていっているものではなかった。そのなかにある集中点を考えていたようであった。天の觀念をもしこのように解するならば、柳田がさきに触れたように日本には日の神をいうことがあっても、理論の上の抽象的な意味の天という觀念はないといっていることが、中国にもあてはまることになる。『中山世鑑』が「おもろ」にいう「てだこ大ぬし」を天帝と改めて記しているのは、天という名称が中国思想を借りてきたものではあるにしても、この考え方からいうと、不自然なところがないことになる。言いかえると、中国でいう天も上帝も、宇宙をいったものではなく、天空のなかにある主宰者をいったとすれば、それは自然に天帝とか、太陽たる神、「てだこ大ぬし」ということになってくる。「テダ」の語源については、今日では、亀井孝、上村孝二らの天道説が有力である。それによると、本朝では漢語から来た国語の天道という言葉が用いられていたから、『宇津保物語』、『大鏡』、『今昔物語』、『平家物語』などが太陽のことを天道として表現していたから、それに端を発するとい⁽²⁰⁾う。沖繩

でいうテダが台湾山地族から、日本の古代語にあるテダ、チダ、千垂ルと同一系統の南方語であるということは、私が台北大学の研究室にあったとき、すでに土俗学の移川子之藏から聞いていたことであり、それは、この大学の国語学の安藤正次が昭和十年に書いた「登陀流血垂考」の説でもあったが、いずれが早く言い出したものかは聞いていない。「テダ」の南方語系統が弱まって、今日では国語にいう天道から来たものとする日本本土からの移入説の方が支配的のようにみえる。ただ、この場合、天道という言葉が道という觀念にみられるように、自然そのものをいうのではなく、宗教的、あるいは道徳的な価値感と結びついている言葉である。⁽²¹⁾『大鏡』には「天道も見たまふらむ、いと恐ろしき事」とあり、文字通り天の道という多分に儒教思想的な太陽が、人々の行為を照覧するということであり「宇津保物語」においては「天道にまかせ奉る」とあって、太陽よりも、天の掟のいみが含まれている。普通にいうオテントウ様がみているというのは、この言葉から発したのであろうが、テンドウと呼んだ場合に、それがいかにして音声学の通則からしてテダに移りうるものかは知らない。沖縄の対岸にある福建では太陽のことを日頭ヂタウ Jittau とよんでいる。福建語は南宋の風を伝え、その元になっているのは唐音であるといわれる。とすれば、国語の音は唐音によったものであるから、福建語と国語の音よみはかなり近似しているということであって、このヂタウに類似する言葉が日本に入っていたかもしれない。それがテントウとかテンドウといわれたもので、これに天道の字が宛てられたということもないではない。しかしいざれしても、天道が意味するものはたんなる自然の太陽ではなく、多分に倫理的な思想性を加味されている太陽である。テルカは初期の『おもしろ』において「てるかほも、誇て、おぎやか思いに」また「大君によ治られ、てるかは

に、^ノ宣立れ」「てるかはと行き合て」など、かなり擬人的な意思をもつものとして取り扱っている。このように古語テルカワにも思想性が加味されていわれている場合もある。こうしてみると、テダとテルカワ、テルシノとの間には、その発想の角度や意味内容が違っているとは、永い年月の使用の経過ではいえなくなっている。「おもろ」には、身振りのリズムを考えて韻を踏むように重複語があり、語感が重んぜられているので、太陽の名称も、そういう配慮からテルカー・テルシノが使用されている。また、「テダ」が天道からの渡来とするならば、未開の島の当時からあった太陽の自然観察はテルカワであったであろう。ただ一点、注目されるのは佐敷尚氏のおなり、神場天祝がテダ白という言葉を使用していたといわれているので、この地方の伝承には大和からの渡来を語るものが、農耕文化の移入とともに早くからあったようにみられる。いずれにしてもテルカー・テルシノは王府成立以前の使用が多く、テダが王府の統治に結びつけられた政治体制的な概念として、使用されていることは否定できないと思う。

テダという観念が政治的色彩を極めて強くもつことになったことを証明しているのは『琉球国由来記』にいう「新里村のバテン巫火神」の記録である。それには「聞得大君加那志、アラヲレノ時、与那原ニテ、バテン巫、大君之御前に出、神御名、テダ白御神ト、女御唄ノフシニテ、付上ゲタル、昔ノ例ハ、為^レ有^レ之ト也。バテンノロ神名、往古ハ、テダ白ト云フ、御同名恐多トテ、中古、改名之儀、立願仕ケレバ、神託ニ、ヨナワシ大神ト 被^レ下タルトナリ」とある。第一尚氏の最高神女であった場天祝が祀っていたのはテダ白すなわち太陽の憑依する者としてあって、彼女が太陽信仰を代表していたところ、第二王朝になって聞得大君が、彼女に代わって太陽神に奉仕する役となった。そこで、これをばばかって、与えられた

神名はヨナワシ大神といい、おそらく世直しという建国の意気ごみをこめた名称を与えたのであろう。以後、これを祀ることになったというのである。これによって太陽信仰は聞得大君が独占的に祀るものであるよりも、テダという名目の下で祀ることを法的にやめさせ、取りあげたというテダなる言葉の使用の政治的正当性に注目するのである。首里丘上には、日神、月神と並んで火鉢神を祀るが、このうちノロのヒエラルキイによって地方体制を組織化したときには、家々にあった火の神信仰を軸としている。太陽をまつることは庶民から切り離されて、王府のなすこととされていたともいわれているが、『琉球国由来記』が示す地方祭祀には、一見したところテダを神名として祀るものが見あたらない。それは場天祝にからむ経緯からいっても当然だといえるであろう。第二尚王朝の政権確立と聞得大君のノロ官僚体制が確立されるまで、地方権力者のなかにも国王にならって自らをテダの名称を名乗っていたことはあったというが、それは過渡的な段階においてであったと思う。場天祝が大神の名称を得ているのは、天照大神という言葉の使い方に習っており、この祝をつとめる者の中には、佐敷按司とされている鮫川という大和系の人物を父とする者のあったことが、「大里間切」の「友盛ノ嶽御イベ」の中に書かれている。この友盛という名からしても、大和系の名称とみられる。これらのことがあるので、折口信夫によってこの地方から出た尚第一王朝を大和系であると主張となったのであった。ついでにいえば第二尚氏の伊平屋、伊是名島にも、この地方と並んで、稲作文化を示す農業の発達がみられ、そのミセセルも『琉球国由来記』にのこされている。もっとも尚王朝になってからの米作は、この書によれば、宮古、八重山の先島が献上地となっている。江戸時代、早くから比較民族学的な視野をもった藤井貞幹が『衝口発』のなかで、恵平島という

名称で伊平屋島から文身した神武帝が東征の渡洋をしてきたという主張をしている。これは葺不合尊にからむ海の宮の伝説と結びつけて、その後裔である神武帝は海洋民族の出身とするからである。⁽²²⁾それは柳田国男の「海上の道」と同じく、海洋民族の伝説を日本の神話が基体として持っているということについてである。久高、伊平屋、伊是名の島々には、始源の日本人の北上の拠点としてではなく、有史後における沖繩本島へ取り付くための南下の足がかりの島という立地条件をそなえている。

テダの語原については、もう一つの別の解釈もある。柳田はテダの語原については、「照るものの義と解して疑わない」(「海上の道」海神宮考・一三)と大へん確信をもって語っている。そうだとすれば、テダもテルカワ・テルシノの方に近い考えをしているのであって、天道説ではなく、テル、テラがテダに移っていったという説に近くなってくる。⁽²³⁾ただ私はいま、語原を明らかにするために論じているのではなく、テダという言葉に結びついた太陽信仰の政治的役割を考察しようとするのにすぎない。そういう視角からみると、テダという言葉がしだいに多く使用されるようになる尚王朝の下の「おもしろ」では、テルカワとかテルシノという表現では充分言いつくせないものをテダの観念の中に注ぎこんでいったものとみるほかはない。一九世紀の半頃、比較神話学のマックス・ミュラー Max Müller は古い時代ほど言語の起源においては、同義語が多いことを太陽の神話を中心として述べているのを思い起す。

記紀においては、太陽のことは、高照^{タカヒコル}、高日、日高という古語があったと本居宣長は『古事記伝』のなかでいっている。⁽²⁴⁾この場合の太陽のとらえ方は、天空に昇った自然状態をとらえていて、なんらある思想内容と結びついたものではなかった。太陽神をいう天照大神のアマテラスも、そういう光線が放射される

現象をとらえてこれを信仰の対象としているのであった。テルカワがテルカーであり、照る日であるとす
る仲原説を受けいれれば、⁽²⁵⁾この場合も光線が注がれるものとしての現象面にとらえた観念で、天道などと
いう言葉と比較してみると、いかにも素朴な自然人の感覚を現わしている。この観点からすると、テルカ
ワ・テルシノが在来の古語で、テダよりも素朴な把握をしている以上、古語であるということは一そうは
つきりしてくる。

太陽と国王の関係ということになると、「おもろ」にみえるかぎりでも、時代とともに、王政が強化さ
れ、思想的背景には変化がみえている。首里王府が、すでに行なわれている神歌のなから最初に編集し
た「おもろ」集「首里王府の御さうし」(一五三二年)は、王府の精神的支柱を求める政治的な意図をもつて
いた。それには「聞得大君ぎや、降れて、遊びよわれば、神てだの、守りよわる按司添い」といって、国王
は太陽神によって護られる按司たちの総括者であるとしていた。ここでは神てだが守護神として現われて
いるのであって、その後、約百年後の「おもろ」は「大君ぎや、見守るてだか末按司添い」といって国王
自身が太陽神の子孫だという発想になっている。天照大神が太陽神の呼び名であって、それが祭られる神
から、やがて祖たる神とされていった過程に、この事情は全く相似している。⁽²⁶⁾このため、藤井貞幹のよう
に天照大神の墓が見あたらぬというような史疑が生じてくるのである。太陽神たる「てだが末」といわれ
る以上、それは自然観察の次元でいわれていることではないから、思想的表現であって、もはやテルカワ
という言葉は用いられていないのである。

しかし、そうはいうものの、首里王府はかつて「テルカワ」とよばれた照りかがやく太陽が東方から昇

ってくるのを礼拝し、あわせて王朝の出生地とされている久高島の方向に向かって敬意を表した。東方に向かつて、決して西に向かわないことについては、『保元物語』を引合いに出すと、為朝の亡き父為義のことを「父恋しくば、只西に向つて南無阿弥陀仏と唱へて、西方極楽に往生し、父御前一ノ蓮に生れ合ひ」といつているように西といへば仏教のいう極楽浄土であり、人の亡びゆく彼方である。根の国を東方に求める南島の宗教は全く西に眼を閉じ、東方礼拝の朝の祭祀であつたということであろう。「おもろ」はかくして、東方遙拝をうたうことになつてゐる。

浦添やその港である牧港は尚王朝が、その正統性をひき継いだ中山王の勢力地盤であつたところで、「うらおそいや、あぢのすしおや国」といつて、その眼は権力発祥の地に向かう。『琉球国由来記』によれば「聖上毎朝向_二東方_一御焼香沈香、行_二礼_一也」といつて聞得大君は首里王城から東方を遙拝する。それは王府の人々のみならず、すでに一六一三年の「おもろ」にも、「聞え中城東方に、向かつて、板門、建ち直ちへ、大国、添う、中城、鳴響む中城、てだが穴に、向かつて」といつて、太陽を崇仰せよという。これは一四〇六年尚思銘によつて倒された中城政権に対して、正門を建て直して東方を礼拝させようとした歴史をうたつてゐる。この段階で、かつて土地神としての御嶽であつた首里丘上の園比屋武御嶽も東方遙拝所になつてくる。⁽²⁷⁾ それまでの同床共殿の天照大神を奉じて垂仁帝が、海から昇りくる東方の太陽を遙拝するため、地の理の適した宇治山田、二見ヶ浦の方向を鎮座の地を選んだことを思い出させる。ここにいわれる東方礼拝の論理はいづれも同じである。室町までは伊勢神宮の参詣は一般には禁止されていたといふが、王家独占の祭祀として久高島の祭祀が一般に解放されていなかったのも同じ原理の上に立つてゐる。

太陽神は王者にとつての守護神であり、権力の象徴であつた。その神の名は『琉球国由来記』には書かれてはいるが、一般に知られることが忌みごとになつていたといわれ、聞得大君が、その即位に際して、久高の神女から、神の名をひそかに囁かれるという儀式が護られてきたという。

天照大神という太陽神を国家の統治者が後になつて、皇室の第一祖として設定したのは、太陽神は「民間信仰としての「カミ」の最も大なるものであり、全国土の上にその力を及ぼすものであり、そうしてその光明によつて人々の生活のできるものは太陽であるから、物語の作者は説話上の皇室の第一祖を太陽としたのであろう」と津田左右吉はいつている。^(*) 記紀の作者が大太陽神を持ち出したのは政治的の必要からであつたことは彼のいう通りであつたであらう。太陽の普遍性を統一的支配のために利用し、太陽神を王朝の守護神として独占したといふことはこの南島においても原理は共通してゐる。

それに関連するようにして、柳田国男は『海上の道』において、つぎのよういつている。「南から北へか、北から南へかはまだ決し難いにしても、ともかくも多くの島の島人は移動してゐる。日本は旧国の誉れが高かつたけれども、この葦原の中つ国への進出は、たつた二千六百余年の昔である。……古事記の常世郷への交通記事は、何れも太平洋の岩辺と結びついて居る。少彦名命が熊野の御崎から、彼方へ御渡りなされたといふのもなつかしいが、伊勢を常世の浪の敷浪寄する国として、御選びになつたといふ古伝などは特に殊勝だと思ふ。数知れぬ北太平洋の島々に、果して幾つまでの種族が東方に浄土を認め、心の故郷を日出る方に望む者が、今も活きながら、古い信仰の記念を持ち伝へ、又は榮えて新らしい世に立たうとして居るであらうか」。

私が、ここに日の出づる東方遙拝の思想を琉球王国の政治原理として述べたときに、柳田国男は、もう一つ前に、南島におけるニライ・カナイと根の国の思想が自分たちの祖先の発する東方遙拝の思想として先行していたことを教えてくれるのである。それは『中山世鑑』など沖繩において後世作られた史書のなかにも無視し得ず、アマミヤ、アマミヨ、アマミキユなど、「わだつみの神の宮」をたたえる詞として示されていることで、それらは後世作りあげられた天孫氏伝説の陰に、のこされていることである。柳田は太陽信仰のもう一つ前に、天ではなくて、海、アメではなくて、アマより渡り来る祖先への原始信仰が、帯のような大和から沖繩の先島に至るまでの島々には、脈々としてうけつがれていることを総合的に直観しているであって、それは、太平洋に浮かぶ海の国々としての島人たちの固有の心情を見忘れてはならないと呼びかけている。そして、この太平洋の島国にとっては、水平線は天につらな⁽²⁸⁾っており、アメとアマとは密接な観念として、大陸生活者とは著しく異なった生活意識をもって歴史を久しく、生きてきたのであった。

注

- (1) 伊藤清司は「沖繩の兄弟婚説話について」(『沖繩学の課題』)のなかで、「琉球神道記」や「中山世譜」が創世話をシネリク・アマミクという名の神ではじめていることから、普通には「おもしろ」系の伝承がアマミキユ・シネリキユとしている思想をうけついでとされていることについて、検討を加えている。伊波は、これが対話であって、必ずしも二柱の神としているいが、伊波は、この地方に同胞婚伝承が強いことと、この海域一帯にはいくつかの神話伝承が複合的に存することを述べている。

(2) 「伊波普猷選集」中巻・四〇四頁。

- (3) 「昔者磯城島の宮に御宇しし天国排開広庭の天皇の世に日下部君等が祖、邑阿自靱部に仕へ奉りき、その邑阿自、この村に就きて、宅を造りて居りき」
- (4) I. G. Frazer, *The Golden Bough*, abridged ed, 1925, p. 87.
- (5) 東恩納寛惇・前掲書・二七頁。
- (6) 明代の官印には背面に年号を刻すので、作製の時期が判るといわれている(羅福頤・王人聰(安藤更生訳)「中国の印章」、明株陵甘賜旭父述「印章集說」(篆刻学)所載)世界書房刊。
- (7) 伊波は古「おもろ」に照らして上里の「おえざと」按司が温沙道にあたるであろうとしているのに対して、東恩納は承察度という音の「うふざと」であろうとしている。(東恩納寛惇・前掲書四一頁)。
- (8) 伊波普猷選集・中巻・四三三頁。
- (9) Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. 1, S. 171.
- (10) Schröder-Kunnsberg, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, 1932, S. 5.
- (11) プラトン「ソクラテスの弁明」(「世界文学大系」三巻)一五頁。
- (12) クーランジュ(田辺貞之助訳)「古代都市」六四頁。
- (13) 仲原善忠が火の神と道教の竈神を区別した伊波の見解を卓見としているが、これは中国の民間習俗にある一定の様式をもった竈神、たとえば旧暦の十二月二十四日に天帝に報告するような祭事をいっているもので、仲原自身は火の神信仰が沖繩固有の竈神信仰であることを否定していないように思う。「仲原善忠選集」下巻・四三二頁。
- (14) 「琉球国由来記」(琉球史料叢書・一卷)一四六頁。
- (15) 「柳田国男」『青年と学問』(柳田国男選集・二五巻)一三六頁以下。
- (16) 陳懋恒「明代倭寇考略」(采華書林)一三九頁。
- (17) 沖繩には、察度が王宮において蛇にかまれたことが、「球陽にもみえており、「琉球神道記」も「悪心ノ者、常ニ毒蛇ノ攻アリ」と書いている。また台風災害が村落の運命を左右している。石垣島の台風災害については牧野清の「八重山の明和大津波」がある。

- (18) 仲原善忠・前掲書・下巻・四三〇頁。
- (19) W・F・オットー(辻村誠三訳)「神話と宗教」一五八頁。
- (20) 天を天の主とみることはゼデルブローム(三枝義夫訳)「神信仰の生成」(岩波文庫)下巻三七頁。天の最中に神があるという思想は上代の日本にはない。中国には天または精霊として上帝が崇拜されているが、天の最中に神があるという思想はない。ただ道家によって天帝と天始天王といわれ、これが日本に関係があるかもしれぬと津田左右吉はいう。「津田左右吉全集」一巻・三三三頁。
- (21) 上村孝二「琉球方言の太陽を意味する語について」(沖繩文化論叢・上・言語篇)四五八頁。
- (22) 藤井貞幹は恵平也島といって伊平屋島をアマミと同一視しているが、そのなかに「土人云此山、上古神人降臨の地、故に島の名とす」といってアマミの天孫嶽(アマミガタケ)をとりあげている。中山伝信録、広興図などによるとしている。(『日本思想圖評史料』神國決疑編)一三〇頁。
- (23) 外間守善「太陽を意味する沖繩の古語」(『言語』昭和四八年八月号所載)
- (24) 本居宣長「古事記伝」(本居宣長全集)一巻・六〇頁。
- (25) 「仲原善忠選集」下巻・四二四頁。
- (26) 津田左右吉は、説話上の第一祖をカミたる太陽にしたのは政治的君主の地位に「カミ」の性質、すなわち呪術的儀礼や祭祀祈禱を行なうためとしている。「神代史のカミについて」(全集・九巻)四二二頁。これは古代君主制に多かれ少なかれ伴うことで、ゲルマン人の君主も同様であるが、沖繩の場合には、古代君主ではなく、祭祀は別に聞得大君にまかせた。にもかかわらず、神話としては「おもしろ」は太陽を祖とするようになっていく。
- (27) 園比屋武御嶽は第二尚氏の先祖への遙拝所といわれるが、仲松弥秀は「神と村」のなかで、一般の人々が城内の御嶽を拝しなくなったため、もとは首里森や真王森への通し御嶽であったとみる。なおソノヒヤブを祀るタノカミ御嶽イベは尚氏の関係があつた伊是名島にもある。(『琉球国由来記』一巻)五一五頁。
- (28) 柳田国男「青年と学問」(『柳田国男選集』二五巻)一三九頁。
- (*) テダが地方領主の名称として用いられ、恵祖のテダ、棚原のテダ、王城のテダ等として用いられたといわれているが(仲

原善忠・前掲書・下巻、四二五頁）、マキョ共同体を超えた地縁的支配者として用いられたもので、それが、やがて首里王府に収斂されてゆく。

(***) 津田はいへ(家)のへがヘツツイのへであつて竈を中心とする概念としての火の神を否定していないが、祖先崇拜という死者崇拜はなかつたとしている。また「カミ」のミは精霊のことで、南島でいう「セヂ」のように考えているようである。死者を神としないという考えに立っている点で、柳田とは見解を異にする。(津田左右吉全集・九巻) 四二四頁。