

太陽の方位

——南島歌謡のコスモロジー——

駒

木

敏

1、創成神話とニライカナイ

琉球孤の島々において、「その創成とかかわる聖なる異界はニライカナイであった。ニライカナイは、点在する島々の現在を包摶し、生命の根源をもちきたらす大いなる神のコスモスとして、今なお祭祀や伝承のうちに再現され続けているといつてよいであろう。

『おもろさうし』の歌謡によれば、「てだこ大主」の命によつて遣わされた「あまみきょ・しねりきょ」が島々と人間とを生み成すことから、沖縄の世は始まつたとされる。

一 昔初まりや

てだこ大主や

清らや 照りよわれ

〔日の大神〕

〔昔、（天地）のはじめに〕

〔美しく、照り給えり〕

又せのみ初まりに

又てだ一郎子が

又てだ八郎子が

又おさん為ちへ 見居れば

又さよこ為ちへ 見居れば

又あまみきよは 寄せわちへ

又しねりきよは 寄せわちへ

又島造れてゝ わちへ

又國造れてゝ わちへ

又こゝらきの島々

又島造るぎやめも

又國造るぎやめも

又てだこ心切れて

又せのみ心切れて

又あまみや衆生生すな

又しねりや衆生生すな

〔天地のはじめに〕

〔日の大神が〕

〔日のおん神が〕

〔(下界)はるかに見下ろせば〕

〔俯して、(はるかに)見下ろせば(漂えるものあり)〕

〔あまみきよに、詔したまひ〕

〔しねりきよに、命じ給い〕

〔島つくれとのたまひ〕

〔国造れとのたまひ(あまみきよ、天降りして)〕

〔あまたの島々〕

〔こゝだくの国々(造りたまひ)〕

〔島造るまで〕

〔国つくるまで〕

〔日神待ちわびて〕

〔日神待ちあぐみ(人種を下し)〕

〔あまみや人を生むな〕

〔しねりや人を生むな〕

太陽の方位

又 然りば 衆生 生しよわれ

〔靈ある人を生み給え〕・新釈

(卷一〇・五一二)⁽¹⁾

ここには、「てだこ大主」(「てだ一郎子」「てだ八郎子」)の教えによつて、「あまみきょ・しねりきょ」が「島々・國々」と「衆生」(人間)を生み成すことが歌われる。

また並行する伝承によれば、『琉球神道記』(一六〇八)では、「昔、此国未だ人アラザル時、天ヨリ男女二人下りシ」、そのシネリキュ・アマミキユが浮島を「國の牀」に成すこと、そして三子を生むことが語られる⁽²⁾。摘要すれば、次のようにある。

○アマミキユ(女)・シネリキュ(男)が、波に漂う小嶋に草木を殖え國の牀とする

→三子(主の始、祝の始、民の始)を産む

さらに『中山世鑑』(一六五〇)では、「天城」にいる「天帝」がアマミクの神に命じることから、島造り・人間の誕生・五穀の招来の起源が語られる⁽³⁾。同じように摘要しよう。

○天帝がアマミクに島造りを命ずる→波が打ち越す島を、天からの土石草木で固める

↓アマミクが天に上り人種を乞う→男女が下される→三男(国君、諸侯、百姓)・二女(君々、祝々)を生む

アマミクが独神であつて、人間を生む初めての男女もアマミクが「天へ上り」天帝に乞うとされる点において、『世鑑』は、『おもろさうし』や『神道記』との差異を有している。五穀の起源も、アマミクがやはり「天へノボリ、五穀ノ種子ヲ乞下り、麦粟椒黍ノ数種ヲバ、初テ久高島ニゾ蒔給。稻ヲバ、知念大川ノ後、又玉城ヲケミズニゾ芸給。』⁽⁴⁾である。ちなみにいえば、『中山世譜』もこれらと大同小異である⁽⁵⁾。

これらの創成神話の語るものは、つまるところアマミク・シネリクの二神の地上的世界への降臨によって天地——神のコスモスと人のコスモス——が分離したこと、そして地上的世界が、アマミク・シネリクの国造り、ヒト生み、穀物の招来などによって画定したことである。そのことは、すでに幾多の事例によって明らかにされてもいるところに⁽⁶⁾、基層としての民間伝承を通してみても通底するありようである。即ち、対偶する男女が、『世鑑』や『おもる』のようにマクロ・コスモスの神によって遣わされたと語られるか、『神道記』のようにマクロ・コスモスから直接降り来たつたと語られるかの差異はあっても、すべて地上的存在の始原は天ないし聖なるニライカナイにその根源をもち、そこから招來されたものであるとする点では、相違を有しない。シマ・クニの語で括られるミクロ・コスモスは大いなるマクロ・コスモスの写しであり、これと相同意的関係にあるという、明快なコスモロジーが見えている。

このにおいて『世鑑』が、人間（國の主＝天孫氏、諸侯、百姓・君々、祝々のそれぞれの始祖）と共に現じることとなる諸々の「守護の神」について「天神」と「海神」とに分けていること、さらに『神道記』もまた次のように記していることに注目したい。

時ニ国ニ火ナシ。龍宮ヨリ乞フ。爾シテ国成就シ人間成長シテ、守護ノ神現ジ給フ。キンマモント称シ上ル。
此神海底ヲ宮トス。毎月出テ託アリ。所々ノ拜林ニ遊給フ。持物ハ御萱ナリ。唱ハ御唄^{セヨウ}ナリ。⁽⁶⁾

沖縄、南西諸島の神話的コスモロジーとして、「天」と「海」とはどのような関係にあるのであるうか。それは『おもる』などに表現される語彙によれば、「オボツ（カグラ）」と「ニルヤ（カナヤ）」の関係としてしばしば論じられるところである。

この両者の関係は、オボツカグラが山間部の天から神の降臨するコスモスであり、ニルヤカナヤが海辺部の海上遙

太陽の方位

かから神の寄り来るコスモスであると説かれることが多い。しかしながら、そのような単純な図式で捉えることが果たして可能なのであろうか。また、アマミクの「天」とオボツカグラとはそのまま重なるのか、なお考案の余地があるよう思われる。

2、ニライカナイを可視化する装置

南島の神話的テクストにおいて、天ないしオボツカグラがしばしば大いなるコスモスとして語られながら、他方では、海上遙かな方位にイメージされるニライカナイが神のコスモスとして基層をなしていることが予測される。そこでその両者の関係を追うために、大いなるコスモスを可視化する装置であるテダ（太陽）を取り上げてみよう。

『おもろ』の「昔初まりや」（前掲）では、アマミキヨ・シネリキヨにクニの創成を命じたのは、「テダコ大主である。テダはニライのイメージが具体的に可視化されたものであり、始原のコスモスにかかる位格である。「ニルヤせぢ、カナヤせぢ」（巻一・四〇）ともいわれるよう、始原の大いなる力は、南島ではセヂ（靈力）と呼ばれる⁽⁶⁾。従つて、「首里の王」「聞得大君」などが、マクロ・コスモスのセヂを体現する位格として、テダと相同的、互換的に表出されることになる。

〔首里の太陽（王）と〕

天に 照る てだと

まぢゆに ちよわれ

〔いつしょに、おわしませ〕

又 御愛してだと

〔愛する太陽と〕

天てん 照る てだと

〔天に照る太陽と〕

又 てだ一郎子と

〔生ける太陽と〕

天てん 照る てだと

〔天に照る太陽と〕

又 てだ八郎子と

〔地上の太陽と〕

天てん 照る てだと (巻五・一一一)

〔天に照る太陽と〕 · 新积

ここにおいて、「首里のてだ」と「天に照るてだ」とは相同的関係として表れている。この対句的反復の担うものは、首里の王が「天に照るてだ」に支えられて現前し、首里の王の統治する小宇宙が「天のてだ」の統括する大宇宙に支えられて顯在化するという關係に他ならない。なお、「昔初まりや」において「てだこ大主」と同義であった「てだ一郎子」「てだ八郎子」の語は、仲原『新积』が指摘するように、ここでは「首里のてだ」と同義をなしていると見られる。

さらにそれが地方の領主（按司）や神官（ノロ）の場合にも見られるところは、古代の文献（『記』、『紀』）の歌謡、万葉など）に現れる事例との相違として、南島歌謡の独自性ともいえるであろう。このことは、『おもろ』において基層的なものがなお強固に窺いうることを示している。『おもろ』のテダについて、西郷信綱氏は次のようにいう。

テダコは太陽の子という意だが、しかしたとえば記紀のかたる高天原などに比べオボツカグラは「半成の神学」（柳田国男）であり、まだパンティオンらしいものを形成していないと言える。オモロでたたえられる太陽は多く東天の太陽、「てだが穴の大主」「東方の大主」であり、中天高く輝く太陽ではない。（中略）オモロにおけ

太陽の方位

る太陽は水平線の印象と結びついている。ということとは、オボツカグラとニライカナイとがまだはつきりと分離していないと、ということになる。(9)

南島歌謡の始原のコスモロジーへの見通しとして、重要な指摘である。けれどもなお、半成の神学云々以前に、なぜ太陽のかが問わなければならない。次に掲げる歌謡は、解釈の上で揺れがあるようであるが、不可視のコスマス、ニライの始原のありようを示していると読みとることができる。

一 東方のあがるい 大主

明けまもどる

見れば

へにの鳥の舞ゆみちん 見物

又 てだが穴の大主

〔卷二三・八二五〕

〔太陽のあなの、大主〕

新釈

〔明けまもどる見れば〕

〔天の鳥の舞うさま、見物〕

「あがるい（東方）の大ぬし」とは「てだが穴の大ぬし」であり、それは「へ（て）にの鳥」でもある。「へにの鳥」について、「紅の鳥」（『全釈』）とする読みは描写的であり過ぎ、ノロの持つ扇の図案に結びつけた「鳳凰」（大系本）とする読みは、実体的であり過ぎよう。『新釈』に「てに（天）」の誤記かとし、地平線を離れた太陽が「ぐるぐる廻るよう見える」のを「鳥が舞う」といったとするのに従うべきである。ただし、これを比喩と読むべきではない。表現としては確かに、「あがるいの大ぬし」「見れば」「へ（て）にのとりのまゆへ」が見える、というのであるが、これは単なる条件法ではない。「……見れば、……見ゆ」のいわゆる国讀め歌の表現形式に導かれるのは、「あがるいの大ぬし」「へ（て）にのとり」なのであって、それは可視的な鳥の身体を媒介とすることによって不可視的なセヂを透かし見ようとする、神話的な言葉の配置に他ならない。神女の持つ扇の図像に結び付けて鳳凰として描かれ

る」といふのは、神女の位格を支えるセヂを特定の鳥として具体的に可視化し、固定化した形であつて、より元型的には、ニライの聖なる力の現前を「鳥」として表出していふことを押さえるべきである。そのことは、次のような歌謡にも見えてゐる。

一 佐敷苗代に

禪で物 真物 真玉の

取り揚がる みしやこ

又 もたむ 苗代に (卷一九・一二九〇)

〔佐敷苗代 (地名) に〕
〔生れたる、うづ子、真玉の如く〕

〔飛び上る 瞠鳩〕

佐敷間切から出た尚巴王の誕生を歌つたものとされる歌謡である。「真玉の」「うづ子」は、「飛び上る みしやこ」「みさご」は鷺の一種——『新釈』だといふのであって、王の誕生は鳥の出現そのものである。また、「佐敷門口 (しゃくもんぐち)」に 鬼鷺の 羽撃ちする「見物」(卷一九・一二九一)ともあり、さらに尚巴王の父も、次のように歌われてゐる。

一 与那嶺の大親

綾鶴 遊ばぢゑ

今 からど

〔今が倭る〕 • 全釈 〔「いみ氣」=土地の靈氣〕 • 大系本

又 苗代の大親

綾 (あや) (卷一九・一二九四)

太陽の方位

太陽の方位

尚巴王（第一尚氏）の系譜においては、ニライのセヂに支えられる王の顯現が「鳥」を媒介とすることによって表出されているといつてよいであろう。「鳥は神の使者ないし変化と見るのが当時の宗教的思想であったので、鳥を遊ばせているということは、神の使者が守護すべく訪れていることを意味した⁽¹⁾」というよりも、王と鳥とを相同的に固定している表現の様式を見るべきである。

南島のいわゆるオナリ神は、『おもろ』のなかでも「白鳥」であり「あやはべる」である（巻一三・三二〇）と表出される。また、山原地方、謝名城のウンジャミの神歌（ウムイ）によれば、ノロの乗る馬の鞍は「太陽形」、「おふい」（未詳）は「お月形」、鑑は「むかで形」、そして手綱は「アケジ⁽²⁾（蜻蛉）形」であるとされる⁽³⁾。

このようないふることは、鳥や蜻蛉、蝶などを単に靈力の象徴とか、まして「神の使者」だとかすることでは、その眞の意味を理解したことにはならないであろうといふことである。それらは大空を飛翔し放物線を描くことによって、見えざる彼方の根源の空間とミクロ・コスモスとを繋ぐ身体性において、マクロ・コスモスの不可視のセヂを媒介する装置たりえているのである。見えざるニライの方位性を可視化、現前化する装置といつてもよい。テダ＝太陽は、その最たるものであつたといえよう。このような基層に認められる神話的様式がレトリックとして実体化、物体化すると、表裏に太陽と鳳凰を描いたノロの採物である扇や、謝名城の神歌に讀えらる「鞍」以下の品々のように、固定化し、類型化して捉えられるようになる。

3、ニライカナイの方位性

先に引用した西郷説では、オモロに見られるオボツの聖界がテダ、とりわけ東方から上の太陽の印象と結びついていることをもって、「半成の神学」たることを指摘する。オボツは『おもろ』以外には見られぬ語彙であることと、それは関連するのであるうか。『おもろ』において、テダ＝太陽の方位と軌跡が固定化され、琉球王朝の神学に占有されてゆくような傾向は、祭祀儀礼や民間伝承を通しても考えられるところである。例えば、農耕の収穫儀礼であるブーリイでも、アガルイ（東方）の方位は重要な意味をもっている。

一 東^{アライ}ス渡カラ^{トヲ}

二 船ヌオウルンチヨ

ドウンガナシイ チヤニバチャニバ世バ稔ル（囃し）

ナルシヤル船^{ヤリヨルネ}

〔どんな船であるだろうか〕

四 イカシヤル船ドウヤリヨルネー

〔如何なる船であるだろうか〕

五 栗俵^{アレダーラ} マーシオウル

〔栗俵を満載して来航しておられる〕

六 米俵^{ドウ} マーシオウル

〔米俵を満載して入港しておられる〕

七 白保上ナガ ミルク世^ハ 給ボラレ^タ

〔白保村はこの神船によつてミルクの世をば恵まれた〕⁽⁴³⁾

「東ヌ渡カラ」と呼称されている「ブーリイの巻踊りのアヨウ」（『八重山古謡』）である。沖縄のブーリイでは、船漕

太陽の方位

ぎのわざがしばしば行われ、それはアガルイからのミルク世の招来を意味すると説明される。この時、船もまたミクロ・コスマスの側から見えざるサチとセヂの根源の《空間》ニライカナイを可視化する装置である。アガルイが、その語構成からして太陽の軌跡に重ねられる方位を担つていてあるうこと、そしてその方位の彼方にニライカナイが見据えられているであろうことはいうまでもない。

ところが、一方でニライカナイは「潮の中」であり、海底であり、あるいは土の中であるとも捉えられる。稻村賢敷氏は、宮古島の場合に即して次のように述べる。

宮古諸島ではニイラというのは根の国という意味で、死んだ人のいる所というように考えられている。(中略)
与那覇せど豊見親のニイリという古謡のなかにニイラ島、又はニイラテダということばはあるが、これは死んだ人々の居る島、即ち後生のこと、又後生の大主という意味に使用されている。(脚)

ここに述べられていることは、宮古の地域性に留まるものではない。次に掲げるオモイによれば、ノロは死んで後、やはりテダの島へ往くと考えられている。

今日祝女加那志 エイエイ
月ばんた くしみしょうち
太陽ばんた 越しみしょち
乗れ板に 乗り召しよれ
わき板に 乗り召しよれ
いしやじょに エイエイ送やべら

〔今日祝女愛し エイエイ〕

〔月の崖越え給い エイエイ〕

〔太陽の崖越え給い エイエイ〕

〔乗り板に乗り給い〕

〔葬板に乗り給い〕

〔石の門に エイエイ送ろう〕

かねやじょに エイエイ送やべら

〔金の門に エイエイ送らう〕

(大宜味村字城、「祝女葬式のオモイ」)④

「月ばんだ」「太陽ばんだ」を越えて送られるノロの行く先は、一体どこなのであろうか。明確に表現されてはいないけれども、それは月や太陽によって可視的に方向づけられる、彼方のニライと考へてよいであろう。ノロの葬送に留まらず、同じ大宜味村の「根神送り」のオモイの場合にも、そのようなニライの方位は捉えられる。比嘉政夫氏が、多良間島で人の死ぬことを「ニッラ(ニライ)の神の座につく」と表現するところがあるのは、「ニライ」の概念のもう一つの面を示すよい例だと考えられるが、沖縄本島北部においても、他界した人が、日の沈むところ、日の沈む果てを越してゆくと表現した歌謡がある。^⑤

と指摘するように、南島においては、この世に現れてくるもの、そしてこの世から去り行くものが、見えざるコスモスであるニライへの方位のうちに捉えられており、太陽の運行はそれを可視化する図像であったといえよう。

南島では天と海の彼方は水平線において融合する。沖縄の海の水平線にはよく虹がかかる。横線と放物線との組み合せは、沖縄の世界の基本的構図であると私は思う。水平線から出る太陽も放物線をえがく。その接点にニライの島が想定されるのであるから、水平線上の「太陽の洞窟」(てだが穴)から天にのぼる太陽は、とうぜん、島の真下にあたる地の底か、あるいは海の底をくぐつてニライにもどつてゆくという考へが生まれる。^⑥

このような視点から、谷川健一氏は「三つの分界」を導いておられる。即ち、「ニライカナイのもつ二つの内容、楽土と来世が分化するとき、樂土としてのニライは天にのぼり、来世としてのニライは地下または海底にゐる。これに人間の住む現世を加えると三つの分界が生まれる」のであると。ここで谷川氏の整理される三極的な分界説は、

『古事記』のコスモロジーとしてしばしば指摘されるような、天上・地上・地下の垂直的世界観の範疇を出ていないようと思われる。そのような世界観を帰結せしめるかに見える『古事記』の神話などにおいても、より基層的にはトコヨのありようを通して、地勢的位相を超えた始原的、根源的な聖なる異界、即ち大いなるコスモスが想定されるのである。¹⁰⁾ 天上、地下などの方位は地勢的に可視化され、また特定の価値觀によって固定化されたものにすぎない。より根源的なコスモスのありようは、地勢的、可視的なレヴェルを突き抜け、それらをすべて包摶する方位性として把握されなければならない。また、根源的なコスモスの方位性を見通すための装置として図像化されたものを、実体化し、固定化して捉えることも避けられなければならない。

ニライがどのような地勢のなかで捉えられるにせよ、小島櫻礼氏も指摘されているように、「はるかな遠いところ」と意識されていることが重要である。

先島では、ニライに地の底の語感のあることに、伊波普猷氏なども注意している。宮古島の歌謡にいう「にいら島」は後生のことであるといい、多良間島では、井戸の水面が深いときにニドラといふとある。また、石垣島では、ケラを、土の中深くに住んでいる虫という意味で、ニーラ、コンチエンマというそうである。¹¹⁾ ニライのように考えてみると、水平的位相においてのみニライの方位性を画定する従来の論点にも、実は不充分さが残つているといわざるをえない。ニライの語構成について、ニガネ（根）と同義であることはすでに指摘がある。¹²⁾ しばしば引用されるものであるが、松村武雄氏は、『古事記』、『日本書紀』の「根の国」を考察するにあたって、ニライカナイとの関連に触れている。

「根」には「地下にあるもの」の義もあるが、また「ものの根源」の義もある。それは「空間的な根」であり

得ると共に、また「時間的な根」でもあり得るし、垂直的な表象であると共に水平的な表象でもあり得る。²⁹

このように述べて、「根の国」もニライカナイも「水平的表象」としての「遙けき海の彼方の世界」であったと結論されている。時間的でも空間的でもありえ、また水平的でも垂直的でもありえたとする帰結から、「海の彼方の世界」としてニライを固定化するのはなぜなのか。ここにも南島の地勢的地位に囚われて「根源」のコスモスを可視的に限定していくた一つの見解がある。そのような見解は、根源のコスモスのあくまでも一つの現れを指摘したに過ぎないというべきであろう。

幾つかのテクストにおいて、アガルイのテダがニライから昇り、死者がまたニライに去り行くとする把握は、極めて象徴的である。アガルイ・イルイを単に方角としての東と西と見ることは、地上的なレヴェルからの視点である。むしろ、太陽の運行をそのように捉えることのうちに、始原のコスモスについての方位が結び合わされていると考えてよいであろう。アガルイとイルイとをつなぐ根源のネの世界がニライカナイであって、それが太陽の現れ、そして隠れる方位として示されるのである。ネの世界リニライカナイは、人類の始祖の地であり、五穀の始原の地であり、あらゆる生命力の始原のコスモスである。そして、その根源のコスモスは遙遠の彼方に見据えられるのみである。

4、ウタキ（御嶽）とニライカナイ

遙遠の、というよりも見えざるコスモスを確実に捉える装置の一つは、地上のコスモスと神話的コスモスを媒介するウタキ（御嶽）である。ウタキを装置として、村落は一つのコスモロジーを形成する。ウタキと村落の配置は、ニ

太陽の方位

ライカナイに支えられて存在する神と人との関係を可視化、固定化したものに他ならない。

沖縄の村落（マキヨ）の構造は、ウタキ（ワノ、オンとも）呼ばれる聖域を基軸として秩序だった配置をとつてゐることが指摘されている。ウタキの神が、血縁的契約関係に立つものか⁶⁴、歴史的始祖の神格化されたものか⁶⁵の論議はあるものの、「村落（マキヨ）」の創成の神であり守護神である⁶⁶と考へられている。そして、地域的偏差はあるものの、御嶽は「原則的には一部落一嶽である⁶⁷」とされている。鳥越憲三郎氏は、宗教的中心としての御嶽と社会的中心としての「根所」（村落の宗家）の関係を指摘して、「根所」が御嶽の前に位置して、そこから分かれた家々が以下に続くといふ村落の配置の構造があることを述べている⁶⁸。しかしながらお問えば、そのような配置がどのような論理に基づいているのか、その点こそが問題とされるべきであろう。

村武精二氏は、ウタキを中心とする祭祀的世界について、可視的な現象の奥に潜むものをシンボリズム（象徴）の体系・「シンボル空間の構造」として捉えようとした。

奄美・沖縄・宮古・八重山にわたるいわゆる琉球文化を根底において支えているものは、シマとかグニとかよこばれている村落や町の《民俗共同体》である。これら共同体は、それぞれの聖地、シマ建神話や女性による司祭者とその祭祀組織などによって、ひとつ的小宇宙をかたちづくっている。⁶⁹

このような視点に立つて、村武氏が示された「シンボル空間」は次のようなものである。

中心、創生（國元）——嶽元——山・陸、東、右、日の出、滯在神、男性、山の幸

——海元——海・水、西、左、日没、来訪神、女性、海の幸⁷⁰

しかしこにおいても、「象徴的二元論または三元論に基礎をおく、祭祀的世界」といわれる場合の「二元」と「三元」の関係は必ずしも明解ではない。即ち、図表において「国元とは、小宇宙である村落創世の元、草分け宗家である^ヨ」というとき、〈国元〉と〈嶽元〉・〈海元〉との関係がどのようにあるのかについての説明は、不分明である。

むしろ、宗家を「根屋、元屋、大屋、根人屋、根神屋」などと呼称することに注目するならば、祭祀共同体の宗家によつて祭祀の中心的役割が担われてゐること、そのような関係が村落の配置として図像化されてゐることを重視すべきである。宗家の男性が「根人」、女性が「根神」として祭祀共同体を支えていることのうちに、より基層的ありようが想定されるのである。それは、兄弟（ニケリ）を姉妹（オナリ）が支えるいわゆるオナリ神信仰を元型として、村落の長とノロ（ツカサ）、按司とノロ（君）、国王とノロ（聞得大君）の対偶関係のそれぞれの位相に通底する原理である。「これら共同体は、それぞれの聖地、シマ建神話や女性による司祭者とその祭祀組織などによつて、ひとつ的小宇宙をかたちづくっている^ヨ」といわれる場合、祭祀組織や聖地、神話などが、どのような装置として働くことによつて「小宇宙」が結ばれるのか、そこが問題であろう。現実の村落構造や祭祀組織、聖地の配置の分析として、現象的には二元論的にも、あるいは三元論的にも捉えうるその根底に、始原の大宇宙と可視的な小宇宙とを結ぶ原理が探られなければならない。

南島の創成伝承によれば、国造りとはシマの創造であり、モリ（御嶽）の画定であった。クニ・シマとは、他ならぬ自結する小宇宙そのものである。それは、すでにみたように、始原の対偶神によるニライカナイのセヂの招来によりなされる。ウタキはシマの始原を可視化する中心であり、根であったとしてよいであろう。シマを小宇宙として画定する装置は、次のような歌謡にも透かしみることが可能である。

太陽の方位

一 宜野湾ののろの

伊差杜いさもりに 降れわちへ

島がねて

按司おと添いに みおやせ

又 根の島ののろの (卷一五・一一〇二)

〔根の島のノロが〕

〔按司に差し上げる〕

按司時代のものとされるおもろではあるが、「伊差杜」が宜野湾の始原にかかるウタキであり、そのウタキの神に支えられて、宜野湾は「根の島」として保証されるという関係が明らかに読みとれよう。

宜野湾のノロは、シマの中心である伊差杜に降りる。始原を開示するノロのセヂによって、按司の聖なる位格は支えられる。そして「宜野湾のノロ」は、「根の島のノロ」でもある。「根の島のノロ」とは、「宜野湾のノロ」を比喻的に称えているだけではない。「根の島」は当然、根源的なコスモスとしてのニライカナイの方位を可視化した表出とみてよい。ここにおける言葉の配置には、大いなるコスモスとシマのコスモスを同定する原理がはたらいている。重要なことは、小宇宙たるシマのコスモスは、より根源的な宇宙たる根の島のコスモスによって支えられていることである。こうして、ウタキ(やノロ)は、根源的なコスモスを見透す装置である。ウタキは従つてシマの根であったといえるのである。

ちなみにこの歌謡に並ぶ卷一五・一一〇三では、宜野湾の按司について、「宜野湾のてだ」「根の島のてだ」が「よほし嶺」においてになって田を見ると、稲穂が寄り靡いて美しいことだと歌う。この歌謡では、按司の位格を「根の島のてだ」と同定することにより比重が懸かっているが、そこにもまた、「よほし嶺」が根源的なコスモスを見透す

〔宜野湾のノロが〕

〔伊差杜(伊差の杜)においでになつて〕

〔島を統べて〕

装置であることが読み取れよう。

5、ウタキ・シマ・シマの根

ウタキがニライカナイの生命の謂集する根源の根として画定されるにあたっては、シマジマの地平からすれば、一つの明確な視線が働いている。それは、ニライカナイの方位を目指す村落の境界——ハマやミサキに特定の目印が図像として設定されることである。洞窟、岩礁、岩などであり、あるいは地先に望むことのできる小島である。

仲松弥秀氏は、沖縄本島周辺の「奥武」の名をもつて呼ばれる地先の島々に共通する特徴として、それらが古くから島所であることを指摘された⁶⁶。さらにこの論点を展開させて、伊從勉氏が整理しているものによつて示せば、次のようにある。

『由来記』では「アフ」「アホ」、『おもろ草紙』では「あお（久米島）」「あう（与論島）」、『琉球国日記』では、御嶽の神名を含めて多くに「青」の字が当てられている。⁶⁷

早くに外間守善氏も、仲松氏の論を肯定したうえで、「青」の世界である奥武の地を「オボツカグラ、ニライカナイに通ずる中継ぎの場所」であり、「聖なる場所」であると位置づけられた⁶⁸。しかし、オボツカグラを天⁶⁹上に、そしてニライカナイを海彼に指定する外間守善氏の考え方⁷⁰からすれば、奥武の地がそれらの中継ぎの場所であるとを言うためには、もう少し説明がなければならないところであろう。⁷¹ここで奥武の地が中継ぎの場所であるといわれる場合、それがなお実体的、景観的に捉えられていることが問題である。また、これらの論を受けた伊從勉氏が、「つま

太陽の方位

り奥武の地は地先の島のみならず、離隔化した聖なる場所、御嶽を包摂した呼称なのである」として、
来訪神祭祀の場が奥武に移されることが、それぞれ人と神との場所の離隔を生じさせ、神の場所の聖性を強調
することになる。また、この離隔こそが、神の来訪を強調することになる。⁽⁶⁾

と述べられるところにも、そのような見解は顕著である。神と人との間に拠るべきそれぞれの「場所」が「離隔」してい
るということについていうならば、そのことは紛れもない現実である。祭祀のコスモロジーをめぐる「場所」の関係
については、神と人との同一化の方位性こそが問わねなければならないのではないか。

奥武の島は現実の祭祀の場所と見るよりも、むしろ遙かな遠い島・ニライカナイを地勢的に可視化して捉えた図像
とすべきであろう。見えざる彼方のニライカナイを対極に見透すことによって、初めて島々のウタキが生命の根として
画定されるのである。村落の中心的場所——聖なる空間（トボス）であるウタキは、これを反転されれば奥武の島
であり、さらにその先に想定される遙かなニライカナイとなるのだというべきである。⁽⁷⁾ いうならば奥武の島は、ウタ
キそのものがそうであったように、不可視のニライカナイを可視するための仕掛け（装置としての場所）と捉えるこ
とができるのである。

見えざる大いなるコスマスに支えられて地上的コスマスは存在し、大いなる神との相同化によって、あらゆる地上
的存在とその豊饒は顯現する。輝くテダ（太陽）の軌跡こそは、そのような大いなるコスマスを可視化する装置であ
り、自結する地上のコスマスを神話的始原の彼方に押し上げる仕掛けであつたといえるであろう。そして、不可視の
コスマス・ニライカナイが神話的ダイナミズムとして働いている点は、例えば『古事記』などが、始原の神々のコスマス・日の御子の存在と系譜を保証するコスマスを「高天原」として固定化することによって一定の神学を形成して

いることとは、微妙に異なるといふべきであろう。

注(1) 外間守善・西郷信綱校注『おもろさうし』(一九七二年、岩波書店)。以下、『おもろさうし』からの引用はこれに拠るが、必要に応じて、『新釈』(仲原善忠『おもる新釈』『仲原善忠選集 中巻』所収、一九六九年、沖縄タイムス社。初版は一九五七年)、および『全釈』(島越憲三郎『おもろさうし全釈』清文堂、一九六八年)による口語訳を示す。特に注記のない場合は、これらを参考にした私解である。

糸袋中『琉球神道記』卷五・「キンマモン事」(一九四三年、明世堂書店版)

『中山世鑑』卷一・「琉球開闢之事」(伊波普猷他編『琉球資料叢書 第三巻』一九七一年版、東京美術)

同前。

(5) (4) (3) (2) (1) なおその他、『中山世鑑』(注(3)『琉球資料叢書 第五巻』)によれば、蔡鑑本『世譜』(一七〇一)は『琉球神道記』に近く、蔡鑑本『世譜』(一七二六)は『中山世鑑』に近い。

山下欣一『奄美説話の研究』(一九七九年、法政大学出版局)、小島要礼『琉球学の視角』(一九八三年、柏書房)など。

注(2)に同じ。

仲原善忠「セヂ(靈力)の信仰について」(『仲原善忠選集 下巻』(一八六九年、沖縄タイムス社)

西郷信綱「オモロの世界」『おもろさうし』(注(1)に同じ)

鳥越憲三郎『琉球の神話』(一七六六年、淡交社)、p.一〇八。

(1) (10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1) 大宜味村諭名城の「海神祭のオモイ」(『日本庶民資料集成 第十九巻・南島古謡』所収、一九七一年、三一書房) p.一一一四。

比嘉政夫『沖縄民俗学の方法』(一九八二年、新泉社) p.一一一。

(13) (12) 嘉舎場永珣『八重山古謡上巻』(一九七〇年、沖縄タイムス社)、p.五四〇~五四一。

稻村賢敷『宮古島旧記並史歌集解』(一九七七年、ペリカン社) p.四四三。

(14) (15) 外間守善編『南島歌謡集成 沖縄編・上』(一九八〇年、角川書店) p.四〇九。

太陽の方位

注(2)に同じ、p・一二一。

(17) 谷川健一『埋もれた日本地図』（一九七二年、筑摩書房）p・一七八。

拙稿「カミのトポス」（広川勝美編『伝承の神話学』所収、一九八四年、人文書院）

小島慶礼、注(6)に同じ、p・七一。

(18) 松村武雄『日本神話の研究 第四巻』（一九五八年、培風館）p・三七一。

(19) 鳥越憲三郎『琉球宗教史の研究』（一九六五年、角川書店）

(20) 仲松弥秀『神と村』（一九七五年、伝統と現代社）

(21) 宮城栄昌『沖縄のノロの研究』（一九七九年、吉川弘文館）p・三四〇。

注(2)に同じ、第一章及び第七章。

注(2)に同じ、第二章第一節。

(22) 村武精一『祭祀空間の構造』（一九八四年、東京大学出版会）p・七二一。

(23) 村武精一『神・共同体・豊穣』（一九七五年、未来社）p・一四七。

(24) 同前、p・二四六。

注(23)に同じ。

注(26)に同じ。

(27) 仲松弥秀『古層の村 沖縄民俗文化論』（一九七七年、沖縄タイムス社）

(28) 伊従勉「死者の島」（上田篤他編『空間の原型』所収、一九八三年、筑摩書房）p・四一四。

(29) 外間守善『日本語の世界9』（一九八一年、中央公論社）

注(1)に同じ。

(30) 注(2)に同じ、p・四五五～四六。