『琉球神道記』にかかわる「琉球言説」

島村幸一

はじめに

本年（二〇一四年）一月研究会「琉球・薩摩と東アジア――人と文物の往還――」は、充実した研究会であった。冒頭の小峯和明氏（立教大学名誉教授）による「東アジアから袋中の琉球言説を読む」は、今回のシンポジウムを始めるにふさわしい報告である。小峯氏の報告は、古琉球の末期に琉球を訪れ（一六〇三年～一六〇六年か）当時の琉球を窺う貴重な書『琉球神道記』『琉球往来』に関するもので、両書を著した浄土宗名越派中興の祖と仰がれる弁蓮社良定袋中の「琉球言説」を取り上げられた。「琉球言説」を考える上で、とりわけ『琉球神道記』（一六四八年）が記す言説は、近世の国学者等の琉球認識、あるいは琉球の自己認識に与えた影響が大きいのである。

琉球を龍宮とする言説

『琉球神道記』にみる「琉球言説」の大きなひとつは、琉球を「龍宮」と見なす言説である。『神道記』第五にある「キンマモン事（已下ハ正ク琉球国神道）」の冒頭は、琉球の創成神話を記した後に「時ニ国ニ火ナシ・龍宮ヨリ・是ヲ求テ・国成就シ。人間生長シテ。守護ノ神現ジ給フ・キンマモノト称ジ上ル。此神海底ヲ宮トス[1]」と記述する。袋中にとって、「守護ノ神」「キンマモノ事」（梵字で記されている）は「琉球国神道」の最初に示す記事であり、琉球の最も重要な神であると考えているのである。その神は「海底ヲ宮トス」とあり、国を「成就」したという「火」を「龍宮ヨリ」もたらしたとある。「海底」の「宮」を、「龍宮」と考えていたと推測される。『神道記』第五の後半の記事に「又国土ヲ視ルニ。不寒不熱ニシテ・草木四時ニ萎（シボ）マズ。人心亦柔軟ナリ。諺ニ龍宮世界ト云。私云・爾バ琉球ノ二字・恐ラクハ龍宮（キウ）ノ韻也。那覇（ハ）ハ阿那婆達多龍王ノ所居ナルベシ。今ハ略語也」と記している。すなわち、「不寒不熱ニシテ・草木四時ニ萎（シボ）マズ。人心亦柔軟ナリ」とする「国土」は「諺」にいうように「龍宮世界」であり、袋中は「琉球ノ二字」が「龍宮（キウ）」の「韻」（音）をあらわすとした。また、「那覇（ハ）」は「阿那婆達多龍王」（「あなばだったりゅうおう。ヒマーラヤ山にある阿那婆達多池に住む龍の王[2]」）の「所居」であり、それが「那覇（ハ）」という「略語」になっているともしている。袋中は「海底」の「宮」である「龍宮」を、地上世界にまで拡大させて解釈している。さらに、もう一箇所『神道記』第五には、「王宮ノ庭ヲ会所ト」して「傘三十余」が立ち、「託女ノ装束モ・王臣モ同也。鼓ヲ拍（ウチ）・謳ヲウタフ」という「新神出給（アラ）フ・キミテズリト申ス」という「新神（アラ）」出現の様を、「皆以・龍宮様ナリ」とする。「新神（アラ）」が現れた王城の祭礼の場を、「海底」の「宮」、「龍宮」に見なした記事である。『神道記』のこの言説は、同時代の書と考えられる『慶長見聞録案紙』が引く「八島の記」という書にも、「此島初ハ貴海国と申又ハ

龍宮国とも申人の姿美麗にて常に管弦を好む」とあり、「源為朝九州に御座候時相渡彼国王の聟に成子孫有之」という為朝伝承とともに記されている。「八島の記」は「玄蘇長老と申五山之僧より」献上された書で、伴信友は白石の『南島志』が使わなかった資料として『中外経緯伝草稿』で大きく取り上げた書である(3)。

この琉球を「龍宮」にみなす言説は、本シンポジウムの最後の報告、鈴木彰氏（立教大学教授）の「薩摩海域の龍宮伝承――中近世移行期における薩摩の文化環境――」と呼応する。鈴木氏は、頴娃の枚聞神社を中心とする龍宮信仰圏と坊津を中心とする二つの龍宮信仰圏を、具体的な資料をあげて紹介している。特に枚聞神社は琉球から鹿児島に向かう際の目印になる開聞岳を神体とする神社であり、古くは和多都美神社とも称されていて、琉球国王が航海安全を祈願した献額も収められている。鈴木氏が紹介した『頴娃村里改帳』（一六八九年）「一、開聞宮」には「右者薩刕之一宮ニ而御座、被遊御鎮座之儀者天地開闢之砌、枚聞宮与申時者天照太神、和多都美神社と申時者龍宮之御垂迹之由候」とあり、また『薩州頴娃開聞山古事縁起』（一七四五年）には、この神社の縁起は隼人族の服属譚である海幸・山幸神話が記され、それには海神宮へ行った彦火々出見尊が龍女豊玉姫を妻として暮らした後、海神から贈られた「潮溢瓊」と「潮涸瓊」を携えて帰郷し、それが神社の宝玉として秘蔵されているとある。知られているように、『古事記』や『日本書紀』「一書」では「豊玉姫」の「本の身」が「八尋鰐」「八尋大熊鰐」であるとするが、『日本書紀』本伝では「竜」だとしている。『薩州頴娃開聞山古事縁起』が記す「龍女豊玉姫」の記事は『日本書紀』本伝の記事の影響が窺われるが、さらに「開聞宮」を「龍宮」と見なしているのである。

この「開聞宮」をめぐる龍宮信仰は、それがさらに南方に拡大するかたちで「琉球物」といわれる国学者等が琉球を記した近世期の資料に散見される。森島中良の『琉球談』（一七九〇）は、「吾邦にて、古くは「宇留麻廻久尓」といふ。又『神代紀』に、「海宮」といへるは此国なるべき事、予が撰する『万象雑組』の中、地之部の条にくはしく載たり」（「〇琉球国の略説」）と記す(4)。これを引き継ぎ、『琉球談』を有力な資料のひとつにして書かれた馬琴の『鎮西八郎為朝外伝　椿説弓張月』（一八〇七年から一八一一年）には「又『神代紀』に、「海宮、海郷」とあるは、琉球の事なるよし、琉球談に注せられたり。（下に弁ず）世俗龍宮とは、海神の都する処にて、洋中波底、別に金殿玉楼あり、と思へるは悞也。その事既に謝在杭が五雑俎に論破し、又蟠龍子が俗説弁に難じたり。愚按ずるに、龍宮は琉球也。本朝怪談故事に云、「琉球神道記に云、琉球国の王宮に榜するに、龍宮城と書す。袋中の曰、是を見るときは、琉球とは龍宮の義なり。音通ずるゆゑ歟。この国東南に在て、水府の内の極深の底なれば、龍宮となすも故ある哉。天龍地龍の社あり。是を天妃といふ。今異国人の菩薩と称ふるは是也」といへり」（続篇巻之一「拾遺考証」）とある(5)。馬琴は『弓張月』の本文中でも、王宮（首里城）を「龍宮城」（続篇巻之二他）と記している。

『弓張月』にでる「蟠龍子が俗説弁」とは、井沢長秀の『広益俗説弁』（一七一五年）のことである。『俗説弁』は「袋中法師『琉球神道記』云、鎮西八郎、此所に来り、逆賊を怖さんために、今鬼神〈所の名〉より大石をとりて飛礫をなす、とあり」（割注）と記した後、「『琉球記』云、琉球・龍宮、音同じ。王宮の榜に、竜宮城と書す。国中に天竜・地竜の祠あり。（途中、省略）しねりきゆ・あまみきゆ・きんまもんをあがむ。皆、海神なり。蚖蛇おほし。これをよぶ頌あり。今、那覇といへる所あるは、あなはつだの略語ならんかと、あり。是等の説をもつて見れば、為朝竜宮城にゆくとは、琉球国いたること疑なし」（「鎮西八郎為朝、竜宮にいたる説」）と記している(6)。『広益俗説弁』は『本朝俗説弁』、『続俗

説弁』、『新俗説弁』をまとめ「増補・改訂」したもので、この書に対する賛否があるものの「大正初期に続国民文庫で活字化され」てもいる「ロングセラー」であり、相当に読まれた書である。[7] 同じく『弓張月』が引く『本朝怪談故事』（一七一六年刊）は、『広益俗説弁』とほぼ同じ年に刊行された厚誉春鶯廓玄の書。厚誉春鶯廓玄は浄土宗鎮西派に属した僧で他に『扶桑怪談弁述鈔』（一七四二年）があり、両書は「説教僧の話材」になったという。[8] 『弓張月』が「本朝怪談故事に云」として引く記事は、為朝の琉球渡来にかかわる「為朝霊社」（巻三第二十四）の条が引かれている。両書の記述には異なる箇所もあるが、いずれも為朝の琉球渡来の記事とともに記され、『神道記』が記す「琉球言説」（「俗説」「怪談」）として類似する叙述をしていることがわかる。

これらの言説は、天保三年（一八三二）刊行の米山子『琉球譚伝真記』（琉球奇譚）にも「〇世俗に龍宮といふものハ海龍宮の都とする処にて。洋中波底。別に都ありと思へるハ誤也。（割注、省略）則ち琉球と龍宮と同音なるが故にかくハ成もて来るもの也。又琉球国の王宮に。龍宮城といへる額をかけたり。又都にハ天龍地龍の社あり（途中省略）されバ神代にいへる海宮も。浦島が子の龍宮城も。俵秀郷の行たりという竜宮も今俗にいふ龍宮もミな琉球といへるものなり」[9]とある。また、同じく天保三年に刊行された『中山聘使略』にも「又玉依姫　鵜草葺不合尊の皇妃に海宮より立せたまふとあるを海宮とハ当時琉球をさして云へりといふ諸家の説あり此ハ正しく史策に載ざれバ臆断に出たる説なれど私に思ふに信に左もあるべしと覚ぬ」として五つの「証」[10]をあげ、「此等を合せ考ふるに海宮ハ琉球たる事決定して知りぬべし」とある。『琉球譚伝真記』は『弓張月』を引いているかもしれないが、『広益俗説弁』『本朝怪談故事』、あるいは『琉球談』『弓張月』等に見られる「琉球言説」は、天保三年の琉球物に影響していったと思われる。

ただし、『広益俗説弁』『本朝怪談故事』等が記す「琉球神道記に云、琉球国の王宮に榜するに」という『神道記』に仮託した「琉球言説」に対して、屋代弘賢は「通證」（谷川士清『日本書紀通証』一七五一年成稿、一七六二年刊行）が「琉球神道記に琉球王門牓記龍宮城と有を引て今の琉球の事といへりさるへき事にやとも初は思ひ候へ共（途中省略）琉球神道記を捜索いたし候へとも門牓に龍宮城と題し候事ハみえ不申候得はかたがた無覚束候」（『琉球状』天保三年）と記して、疑問を呈している。また、山崎美成『琉球入貢紀略』（天保三年）も本居宣長『古事記伝』等をあげて、海宮を龍宮としそれをさらに琉球にみなす『日本書紀通証』を批判している。[11] この『日本書紀通証』への批判は、「天保三年」以前の資料にも見える。「琉球人」が土佐国に漂着して土佐の儒者、戸部良熙が「頭役」潮平親雲上等から聞書をしてまとめた『大島筆記』附録（一七六二年）でも、「火火出見尊ノ御入被成タルトハ袋中ハイハス人伝ヘテ神道記ニモ左様ニ云ヒシト云フハ神道記ヲ見スニ語リ伝ヘシコトナルヘシ。日本紀ノ通證ニモ琉球神道記曰琉球王門牓記龍宮城ト引ケトモ神道記ニ左様ナシコレモ神道記ヲ見スニ人伝ニテ引ケリト見ユ」とある。これらを見ると、『日本紀』の注釈書である『日本書紀通証』も「琉球言説」の拡大に影響していたことがわかる。『通証』は、「宝暦以降版行を重ね、明治期に至るまで上版されて広く世上に流布した」書であるという。[12]

この外にも、『神道記』にかかわる「琉球言説」はさらに多いと推測される。それは今後の課題であるが、例えば、琉球にかかわる資料を広く当たって実証的な考証した新井白石の『南島志』や伴信友の『中外経緯伝草稿』でも、当然『神道記』は利用されている。興味深いのは、『経緯伝』に「神道記には、此国の事をいへる下に、諺ニ龍宮世界ト云、王ノ門牓ニ龍宮城ト書、私云爾ハ琉球ノ二字恐ラクハ龍宮ノ韻也といへり」

と記されていることである。傍線箇所は『神道記』にはなく、これに関しては信友も『神道記』に仮託した言説の中にいたことがわかる。横山学によれば、『神道記』は「慶安版以外の版本」を確認できないものの、「賣出書目には慶安以後八度その書報が記載されている」ことが確認できるという。『神道記』は「琉球物」といわれる書物の中では、最も刊行を重ねられた本であるといえよう(14)。「琉球ノ二字・恐ラクハ龍宮ノ韻也」などとする『神道記』の言説、また「琉球神道記に云、琉球国の王宮に榜するに」などとする『神道記』に仮託した「琉球言説」は、『広益俗説弁』『本朝怪談故事』や『日本書紀通証』、さらには『弓張月』等を介して拡大したと推測される。近世日本の琉球認識において、『神道記』の存在は大きかったのである。そして、それは明治期に引き継がれる。明治二十九年（一八九六）六月に刊行された『風俗画報』（第一一七号、東陽堂）は、「臨時増刊　沖縄風俗絵図」であるが、その表紙は守礼の門（尾形月耕画）を描いている。しかし、その「目次」は表紙の絵を「龍宮城の図」としているのである。

『神道記』の言説は、琉球の自己認識においても影響したと思われる。先に示した『神道記』第五の「又国土ヲ視ルニ」以下、「爾バ琉球ノ二字・恐ラクハ龍宮ノ韻也。那覇ハ阿那達多龍王ノ所居ナルベシ。今ハ略語也」は、『琉球国由来記』（一七一三年）巻八「那覇由来記」の冒頭「那覇由来記」にもそのまま引かれて、「琉球」と「那覇」の自己認識のひとつになっている。『由来記』は、この外、巻三「事始　乾」の「冠」、巻十一「密門諸寺縁起」の「（波上）権現山勧請之由来」、「沖山三所大権現縁起」「八幡大菩薩」「（八幡大菩薩）勧請之由来」「姑射山大権現並寺縁起之事」「大慶山権現縁起」「天久山大権現縁起」「普天満山三所大権現縁起」、巻十五「辺土村」の「アフリ嶽」にも引かれている。ただ、巻八「那覇由来記」の冒頭の「琉球」と「那覇」の名称の由来を記した箇所については、『由来記』が『神道記』を引きながら、同時にもうひとつの那覇の地名由来「那覇ノ濫觴ヲ尋ルニ、今ノ呉姓我那覇、居住ノ屋敷ノ内ニ、当初石有レ之。形茸ニ似タリ。茸ヲ世俗ニ、ナバト云故ニ、此所ヲ人呼テ、ナハト云倣ケルガ、人家此所ヨリ、始リケレバトテ、則コノナハヲ取テ、里ノ名トシ、後ニ那覇ト字ヲ改ケルト云リ(15)」を記している。これは『由来記』巻八「那覇由来記」の元の資料である『那覇由来記』（一七〇九年）にも記されている。『由来記』編纂にあっては、「阿那達多龍王」が「略語」になったとする那覇の地名由来を唯一の説にはしなかったのである。『由来記』に続く『琉球国旧記』（一七三一年）巻一「那覇記」の「那覇由来」でも、二つの地名由来を記している。ただし、『神道記』が記す由来は割注になっている(16)。さらに三番目の琉球国の正史『球陽』の外巻である漢文説話集『遺老説伝』（一七四五年）にも、那覇の地名由来は載る。しかし、那覇を「ナハ」（茸）とする記事のみを記して、『神道記』の地名由来は載せていない。元より地名をめぐる言説は、当然アイデンティティーにかかわる問題である。近代においても、「沖縄学の父」と謳われる伊波普猷は、『沖縄考』（創元社、一九四二年）を出して「那覇の起源は漁場」（第四章）を書いている。

琉球内部の文献資料においては、琉球を龍宮とみなす記述はみあたらないのである。「龍宮」が出所する記事は、例えば、最初の正史『中山世鑑』巻一（一六五〇年）の「舜天御即位」の箇所に、為朝が「妻子」を船に乗せてともに帰郷しようとするが、いつも海が荒れそれがかなわない。それはこの国が「龍宮ノ神」を崇めており、「龍神」の咎めがあるからだと記す記事がある。また、『宮古島旧記』雍正五年本（一七二七年）に記された「鞁ねいり祭之事」と「上平屋御嶽」は、いずれも、「鞁ねいり祭」の由来、及び「上平屋御嶽」の祭祀の由来が「龍宮」にあるという記事である(17)。二つの記事は、『遺老説伝』外巻一「60　宮古

山、禰間伊嘉利竜王より孝祭を授かりて帰り来り、鼓練祭を行ふのこと―鼓練祭由来」と「62　宮古山、砂川邑佐禰大翁、津波の災に両親を喪ひて孤身と為り、長成して竜宮の神女と結ぶも、後神女海山の限を分つの法を教へて海中に投ぜしこと―ナアパイ祭由来」にも記され[18]、『宮古島記事仕次』（一七四八年）にも見える[19]。二つの記事は、「新神出給フ」という王城祭祀の様を「龍宮様ナリ」と記した『神道記』の記事を反転させたような内容になっているが、あくまでこの世にある祭祀の起源が「龍宮」にあるとするもので、琉球が「龍宮」であるという記事ではない。

さらに、『遺老説伝』には「101　西原間切棚原村の祝女稲福婆、儀来河内に遊びて帰りしこと」と「103　南風原間切与那覇村の人、竜宮より持ち帰りし紙包を開き、忽然衰老して死するのこと―穏作根嶽由来」にも「龍宮」がでる[20]。後者は浦島伝説であるが、前者は『琉球神道記』第五にも記される、袋中が「祝女稲福婆」を実際に見に行ったという「棚原船頭ガ妻」の異伝ともいうべき記事である[21]。『神道記』は「棚原船頭ガ妻」が失踪し「七年」後、「綾羅錦繍ヲ身ニ纏ヒ。上ニ藻ヲ覆」うという状態で戻ってきたことを記すが、「妻」がどこに居たかは記していない。しかし、「上ニ藻ヲ覆」と記すことから、それが海中世界だったことが示唆される。『遺老説伝』は、「稲福婆」は「偶々海底に遊び、竜宮に進み、食を賜ふに塩螺の類を以てす」と記しており、「竜宮」に「俗に儀来河内と叫ぶ」という割注が付されている。このことから『遺老説伝』が、一般にニライカナイ、ギライカナイなどといわれる琉球の異界を[22]、「竜宮」と表記していたことがわかる。これが『神道記』の影響であるのか即断は出来ないが、袋中は琉球の異界世界を「龍宮」と見なしたのではないかと推測される。前述したように、『神道記』は国を「成就」したという「火」が、「龍宮」よりもたらされたと記している。つまりは、「龍宮」は「俗に儀来河内と叫ぶ」という琉球の異界だったのであり、これを袋中は「龍宮」と記したのである。

浄土宗名越派中興の祖袋中がその世界観によって、琉球をその「韻」の類似から「龍宮」と見なしたが、琉球においてそれは定着しなかった。しかし一方、木村淳也氏（明治大学兼任講師）が取り上げた「重奏し変奏する琉球の航海神――東アジア世界との関わりから――」では、琉球の神女を「弁才天ナリ」とする『神道記』の言説は、琉球の自己認識に一定程度、影響しているように見える。

〈「キンマモン」（琉球の神女）を「弁才天」とする言説〉

『琉球神道記』第五「天久権現事」には「熊野権現」の「神託」として、祀られた「女人」は「国ノ守護神．弁才天也」と記している。『神道記』においては、琉球七社（『神道記』は「金武山観音寺」を記していない）のひとつ「天久権現事」は、唯一「女神」を祀る権現である。また「キンマモン事」には、「キンマモン」（君真物）は「ギライカナイノキンマモン」と「オボツカクラノキンマモノ」という「陰陽ノ二神」があり、「都テ弁才天ナリ」と記している。前述したように「キンマモン」は、「火」が「龍宮」からもたらされ、それにより国が「成就」した後「現」じた、「海底ヲ宮」とする「守護ノ神」である。渡辺匡一は「蛇神キンマモン――浄土僧袋中の見た琉球の神々」（『文学』季刊第九巻三号、岩波書店、一九九八年夏刊）で、琉球の守護神であることによりかろうじて蛇神である「キンマモン」が「権者」足り得ていることを、袋中が苦心しながら描き出していることを論じている。

「キンマモン」は、「毎月出テ託アリ。所所ノ拝林ニ遊給フ・持物ハ御萱ナリ。唱ハ御唄ナリ」という「聞補君」（聞得大君）を「長」とす

る、琉球の「託女」（神女）である。「国ニ悪心貶（ヘン）毀ノ者アレバ。必是ヲ刑罰ス」といい、「悪心ノ者・常ニ毒蛇ノ攻」あるという。「キンマモン事」の末尾に「蚖蛇ヲ呼廻コト（稿本「呼囘（ヨビカヘス）コト」）・皆詞ヲ以ス。其類（タグヒ）・七原（ナヽハラ）トテ・七種アリ。今一類ヲ呼廻（稿本「一類ノ呼囘」）ヲ挙コト少分ノミ」として、「蚖蛇」を「ヨブ」時は（以下、梵字による音表記）「メスコトアラバ・ハヤクニキタルベシ。キタラズシテ。アリゴシヲラルナ。ホソゴシヲラルナ」（召すことあらば、早くに来るがよい。来なければ。蟻腰を折られるぞ。細腰を折られるぞ）の「詞」があり、「カヘス」時は「ハヤクニカヘルベシ。〳〵。モシアヤマリアランニハ。アリゴシヲヲルベキゾ。ホソゴシヲヲルベキゾ」（早くに帰るがよい。早くに帰るがよい。もし誤りある時は。蟻腰を折ろうぞ。細腰を折ろうぞ）の「詞」があると記している。小島瓔禮は「アリゴシ」を蟻腰、「ホソゴシ」を細腰とし、これが「蚖蛇」の対語表現であろうとする[23]。すなわち、袋中が梵語で記した「七原（ナヽハラ）」だとする「詞」のひとつは、「キンマモン」が「蚖蛇」を脅して「呼囘（ヨビカヘス）」ことを自由に操る呪言を記したということである。「悪心ノ者・常ニ毒蛇ノ攻」があるのは、「キンマモン」が「毒蛇」を操り「刑罰」を与えているのである。十八世紀の初頭頃に成立したと考えられる『定西法師伝』に記された「琉球ハ弁財天の島なり夫故男子より女子を敬ふ（途中省略）弁財の社に巫女あり夫かヤコミサ（筆者注。「やこみさ」は恐れ多いことの意）とて大きなる蛇を連来り人を集其蛇に見すれは咎あるものに食付きて聊もたかはす[24]」は、『琉球神道記』の記事に影響されていると思われる。小島が述べるように、「詞」が梵語で記されていることから、『神道記』に記されるオモロ同様、「キンマモン」（神女）が唱えた「詞」を写したに違いない。『神道記』に記されるオモロは、第六―三一六（第二十二―一五五一）と第一―一四（第三―一三二）に相当するが、梵字で表記されたオモロはもろさうし』を直接引いてはいない。これは、袋中が実際聞いた「御唄」を記したと考えられる。当時、「キ」から「チ」等の変化（口蓋化）が進み始めている琉球語を写しているからである[25]。「七原（ナヽハラ）」だという「詞」もヤマトゥグチ（大和言葉）に近い印象を持つが、むしろこのことも含めてこれが「呪言」としての「詞」であったのではないかと思われる。「キンマモン」（神女）は、「蚖蛇」の「長（オヤカタ）」だと解される。

『神道記』第五には「又中比・此国王・大世（ヲホヨ）ノ主ト申上ル。此毒蛇ヲ恐テ。高楼ヲ起テ・厚板（アツイタ）ニシテ能囲（カコ）ム。王誇（ホコツ）テ云。毒蛇モ此（コヽ）ニハ来ベカラズト。時幾（イクバク）ナラザルニ・左手ヲ螫（サヽ）ル」と記す記事がある。これを『中山世鑑』は「察度王モ後ニハ驕奢ノ御心ヤ出来ケン高ヨサウリトテ数十丈ノ高楼ヲ作リ（途中省略）戯言ニ常ニ此楼上ニ居給程ナラハ毒蛇ノ恐モ無物ヲトソ宣ケル天道モ彼奢ヲ懲給ケルニヤ果シテ其夜楼上ニテ君ノ左ノ御手毒蛇ノ為ニソ触タリケル[26]」と記している。『中山世鑑』が記す「天道」は、「キンマモン」をいうか。

金久正の『奄美に生きる日本古代文化』には「波布（筆者注、ハブのこと）は、神（山神）の使者だといわれ、これに咬まれるのは、神に、にらまれたいわゆるゆかりある人で、ふつう善良な人間は、これを踏みつけても咬まれないという。昔の呪女（のろ）神は、よく波布を制し、アヤナギを這わすといって、アラボレ（一五、六歳の娘らよりなる、呪女の従者）たちの頭髪に波布を巻きつけたという。今部落部落にはノロ屋敷趾というのがあるが、こんな所は、よく波布が出たり、その他いろいろの障りがあるとして、今日たいてい捨てて顧みない[27]」とある。「アラボレ（一五、六歳の娘らよりなる、呪女の従者）たちの頭髪に波布を巻きつけたという」は、宇賀弁財天像の影響を感じさせる。高橋一郎は、「奄美のクチ／呪詞・修験者の痕跡」で奄美地域に点在する弁才天信仰の痕跡を紹介している[28]。また、松山秀光は徳之島におけるハブの民俗を紹介して

おり「ハブに咬まれることは即神罰であるという厳しい受け止め方は、現在でも一部の人たちの心の中に根強く生き続けている」と記している。この外にもハブをいう一種の忌み言葉のひとつ「アヤクブシュメーレグワ」が、「美しい綾模様の着物をつけた未婚の女性になぞらえている」[29]ことを報告している。これは金久の報告同様、ハブと神女（若い女性）とのかかわりの深さを現す事例だろう。小島（『蛇の宇宙誌』）も、ハブにかかわる民俗を文英吉『奄美大島物語』南島社、一九五七年刊所収の「はぶの土俗」から紹介している。これらは、村落の公的祭祀の司祭者「呪女（のろ）」（祝女）とハブとが親しい関係にあることを伝える。

木村氏が資料にあげた宮古島の『御嶽由来記』（一七〇七年）の筆頭に記される「漲水御嶽」の由来は、三輪山型の説話である。「漲水御嶽」の神は父を「大蛇」とする「三人の女子」で、「首里天加那志美御前御為、諸船海上安穏の為、諸願ニ付、崇敬仕候事」とする「当島守護の神」であると記し、これを「弁才天女」であるとしている。[30]『琉球国由来記』巻二十には、この「漲水御嶽」の由来に加えて、「大城御嶽」（狩俣村）の「女神」の由来も父を「蛇ノ変化」とする三輪山型の伝承を記している。この「女神」も「為航路、且、諸願ニ狩俣村中崇敬仕也」という神である。二つの三輪山伝承は、神女の由来譚である。注目されるのは始祖譚としては、奄美に伝わるユタの始祖の由来譚になっているユタが唱える呪詞「思い松金」や『中山世譜』『球陽』等に記される英祖王の誕生譚である日光感精説話と三輪山型の伝承とは、対極の関係にある伝承だということである。すなわち、日光感精説話が男系の始祖譚であるのに対して、三輪山伝承は女神の始祖譚である。これは、琉球の女神が「蛇神」であり水神（龍神）であり「弁才天」であるという観念が、基底にあるからだろう。『御嶽由来記』が宮古島の御嶽の筆頭に立つ「漲水御嶽」の神を「弁才天女」であると記しているのは、「キンマモン」（神女）を「都テ弁才天ナリ」と記した『神道記』の記事が確実に影響している。さらに『御嶽由来記』が「漲水御嶽」の祭神を「弁才天女」だとするのは、この御嶽が宮古島の最高神女「大安母」（初代は仲宗根豊見親の妻）が「御物参」をする御嶽であるからであり、この御嶽の神を「弁才天女」として他の宮古島の御嶽の上位に位置付けていることが読み取れる。『神道記』が「聞補君（キヽフ　フギミ）」（聞得大君）を「長（オヤカタ）」とする「キンマモン」を「都テ弁才天ナリ」とした言説は、宮古島の御嶽を記した『御嶽由来記』の記述にもこのように影響している。

女官詞とオモロ語の古辞書『混効験集』（一七一一年）も、その序文に「夫我朝は神国、御本地弁才天なり」[31]と記している。『由来記』巻十「天徳山円覚禅寺附法堂」の「肇創二弁財天女堂一記附再修事」にも尚豊王が円覚住持恩叔に「朕聞、弁才天女者、為二吾朝第一之守護神一也」と述べたことが記され、「波上山護国寺」には「日秀」が「弁嶽弁財天」と「密契」したと伝える「弁財天対面石」等の記事がある。また、識名盛命の『思出草』（一七〇〇年）「弁才天女を祭りしことは」にも「（宇賀神主）わかうるまにも出給ひて、国を鎮護しひやうふの嶽、へにの嶽てふ二ツの御山に跡をたれ給ひ、信心ふかき輩には今も現形しおかまれ給ふとなん」[32]と記している。識名盛命は「弁才天女」を頭上に白蛇を戴く宇賀弁才天だとしており、王権の中枢にある「ひやうふの嶽」（園比屋武嶽）と「へにの嶽」（弁が嶽）に垂迹していると記している。これらはいずれも、『神道記』の記事が影響しているといってもよいだろう。

『聞得大君御殿并御城御規式之御次第』（一八七五年）にある「聞得大君御殿毎日之御たかへ」には「御火鉢御すし加那志前」「金の御すし加那志前」「聞得大君加那志前御すし御神加那志前」とともに「弁財天加那志前」が記され、[33]これらに対して「毎日之御たかへ」が行われていたことがわかる。「（聞得大君御殿の）神殿正面の神壇（床の間）には、

壁面の中央に弁財天の掛物が掛っていた」（鎌倉芳太郎『沖縄文化の遺宝』岩波書店、一九八二年）。近世琉球における　聞得大君を最高神女とする王府の神女（君君、大阿母シラレ等）、及び地方の神女（大阿母や祝女）は、国王の長寿祈願、稲麦を中心とする五穀の豊穣祈願（「四祭」）と国内外の航海の安全祈願等を、重要な祭祀にしている。[34] これを担うことが、袋中が記す「守護ノ神」としての「キンマモノ」「弁才天」である。この『神道記』の言説は、琉球の自己認識に一定程度影響しているとみてよいだろう。しかし、琉球の神女の基層にあるものは、ヲナリ神信仰といわれる性を異にする兄弟間に働くヲナリ（女兄弟）のエケリ（男兄弟）へ対する霊的優位の観念である。これが強く働くひとつが、エケリがヲナリの視覚世界の外に出なければならない航海等による「旅」である。琉球王府の中枢に位置する聞得大君以下の君君、大阿母シラレや地方の神女（大阿母や祝女）も、神女の航海守護神として性格を強く持っている。[35]「弁才天」と意識される神女は、この側面を主に言っているのではないか。したがって、蛇神、「弁才天」としての神女は琉球の自己認識に影響を与えたにしてもそれは限定的なものであり、ヲナリ神としての琉球の神女のある一面をいったものだと考えられる。

まとめにかえて

『琉球神道記』は、琉球の最初の正史である『中山世鑑』にどれほど影響しているか。この問題は『神道記』が琉球の自己認識に与えた影響を考える際、重要である。東恩納寬惇は『世鑑』が収められた『琉球史料叢書』第五巻の解説「中山世鑑・中山世譜及び球陽」[36]の中で『世鑑』の資料として、冊封使録は「陳侃録」、「一般史書として、史記・通鑑等が参攷され、又、好んで経伝の文句が引用」され、「然しながら、最も多く参考されたのは、保元・平治等の軍記物と、南浦文集とである」、「この外に「おもろ」や、金石文・琉球神道記等も参考されている」と述べているが、「以上は、世鑑を通読して、直に首肯される事であるが、開巻第一の開闢伝説については、これより以後の史乗が、皆、この書の記事に準拠するに拘わらず、その出典は明瞭でない」とも記している。確かに、東恩納が述べるように「開巻第一の開闢伝説」の記事は、『神道記』が「二人・陰陽和合ハ無レドモ。居処並ガ故ニ。往来ノ風ヲ縁シテ・女神胎(ハラ)ム。遂ニ三子ヲ生ズ」と記すのに対して、『世鑑』は「二人陰陽和合ハ無レトモ居処並カ故ニ往来ノ風ヲ縁シテ女神胎給(ハラミ)遂ニ三男二女ヲソ生給」と記しており、記載がほぼ一致しているにもかかわらず傍線部に違いがあり、明らかに『世鑑』の記述が『神道記』を典拠としているとは言い切れない。しかし、記載が酷似する二つの箇所を比べれば、『世鑑』が『神道記』を参照している可能性が高いのではないか。そうでなければ、両書は王府の内部にある共通の史料を引いていると考えるしかない。横山重は『琉球神道記　弁蓮社袋中集』の『神道記』の「解題」の中で、「『琉球国由来記』が引いた『神道記』は、「馬高明」に残して来た本といふよりも、慶安の本らしく考へられる」と記している。この指摘は、古辞書『混効験集』（一七一一年）や『由来記』（一七一三年）が引く古辞書類がやはり、同時代の近世期の版本を引くことをも見合っている。[37]

ただし、『神道記』の版本刊記は「慶安元」（一六四八年）であり、『世鑑』（一六五〇年）成立との間は僅か二年である。『混効験集』や『由来記』が同時代の版本が利用しているにしても、あまりにも時間差がないように思われる。あるいは、『神道記』の稿本系の本が琉球に残され、それを『世鑑』が利用した可能性も考えなければならないが、稿本奥書（「慶長十三年〈一六〇八〉」）は「此一冊有二草案一・自二南蛮一帰二朝平戸一・至二中国一・於二置石州湯津薬師堂一初レ之。上洛之路中・船中而書之・於二

山崎大念寺「終レ之」とあり、奥書が記す限り稿本の成立は袋中が琉球を離れた後のことであると判断される。課題を残すが、今のところ『世鑑』は版本の『神道記』を参照していると考えるのが、妥当な推定になるのではないか。

それを前提にすれば、『世鑑』が「キミテスリ」を「キミテスリト申スハ天神也」と記すのは、『神道記』の「新神出給フ・キミテズリト申ス」に影響されている可能性がある。「キミテスリ」（君手擦り）は、君〈神女〉が祈る意、もしくは君を祈る意で神事、祭祀を意味し、「天神」や「新神」を指す語ではない。オモロの「君手擦（きみてづ）り」の対語は、「見物（みもの）遊（あそ）び」（すばらしい神事、第十二―六九四他）、「神使（かみつか）へ」（神の招請、第十二―七二五他）である。また、『神道記』が記す「キンマモンニ・陰陽ノ二神アリ。天ヨリ下給フ・ギライカナイノキンマモント称ス。海ヨリ上給フヲ・オボツカクラノキンマモント称ス」は、『世鑑』では「キミマモント申スニ、陰陽ノ二神アリ。ヲボツカグラノ神ト申スハ、天神也。ギライナカイノ神ト申スハ、海神也」と記されていて、「天神」と「海神」が逆になっているが、『世鑑』が『神道記』を参照し正して記述していると考えられる。小此木敏明「『中山世鑑』における『保元物語』の再構成――舜天紀を中心として――」[38]によれば、『世鑑』が引く『保元物語』（寛永元年整版本が一番近いという）は単純に「抜粋転載」したのではなく、敬語表現等も含めて「為朝を中心に『保元』を再構成していった」ものだと指摘している。前述した「二人・陰陽和合ハ無レドモ」以下の記事についても、『世鑑』が敬語表現（「給ト」）になっているのは小此木の指摘と一致している。『世鑑』にみえる敬語表現は、『世鑑』の記述に従った表記なのである。前述した『神道記』と『世鑑』の違いは、向象賢（羽地朝秀）が捉える「琉球」に従って叙述し直されたと考えられる。

『神道記』が記した「琉球言説」を、『世鑑』は引き継いだのか。少なくとも、本稿で問題にしてきた二つの「琉球言説」――琉球を「龍宮」と見なす言説と神女を「弁才天」と捉える言説――は、『世鑑』の中には見られない。そのような点で、二つの「琉球言説」に限っては、琉球側の資料である『世鑑』に直接影響していないと思われる。しかし、『神道記』の記事に見られる「為朝伝説」は、それが直接影響しているかは別としても『世鑑』は『保元物語』を大きく引いて「舜天御即位」の記事を記している。さらには、『世鑑』に限らず「為朝伝説」は琉球において相当程度に内在化している[39]。また、『広益俗説弁』『本朝怪談故事』の「琉球言説」は、為朝の琉球渡海の「俗説」「怪談」に記された記述である。江戸期に刊行された「琉球物」は、どれも為朝の琉球渡海を記している。『神道記』と並んで江戸期の琉球認識に影響を及ぼした森島中良の『琉球談』は、「儒学者服部蘇門」が序文を記す和刻本『中山伝信録』（一六六六年）を読みやすいように書き改めた書である。横山は、「当時世上で論議のあった「為朝渡琉説」の裏付けとしてこの「中山伝信録」に注目し、また、琉球の国事を紹介する書物の無い事を感じて重刻するに至った」という和刻本『伝信録』刊行の意義に賛同して、森島が『琉球談』を記したと指摘している[40]。馬琴の『鎮西八郎為朝外伝　椿説弓張月』（一八〇七年から一八一一年）は、『琉球談』を有力な資料にして書かれたことは知られているが、大作『弓張月』の構想は、為朝父子による「流虬」から「琉」と「球」の二つの珠に因む「琉球」という国名を回復する物語であるといえる。実は「琉球の古名」とする「虬龍ノ水中ニ浮ガ如シ」に由来する「流虬」は、『世鑑』の記事を『伝信録』が採ったもので、これが『琉球談』に記され『弓張月』の構想を生むことのひとつになったと考えられる。『弓張月』は、『神道記』や『琉球談』の「琉球言説」以上に本土日本における「琉球認識」に大きな影響を与

えたと考えられる。これについては、「琉球から見た『椿説弓張月』」（仮題『沖縄文化研究　追悼論集』法政大学沖縄文化研究所、二〇一五年刊行予定）を書いた。参照いただければ、幸いである。

注

（1）横山重編著『琉球神道記　弁蓮社袋中集』角川書店、一九七〇年刊。

（2）中村元『仏教語大辞典』東京書籍、一九七五年刊。

（3）南和男解題『内閣文庫所蔵史籍叢刊　慶長見聞録案紙　慶長日記　慶長・元和年録』汲古書院、一九八六年刊、伴信友『伴信友全集』巻三、ぺりかん社、一九七七年刊。

（4）石上敏校訂『叢書江戸文庫32　森島中良集』国書刊行会、一九九四年刊。

（5）後藤丹治校注『日本古典文学大系　椿説弓張月』上、岩波書店、一九五八年。

（6）白石良夫校訂『公益俗説弁』東洋文庫、平凡社、一九八九年刊。

（7）注6の「解説」。

（8）『京都大学蔵　大惣本稀書集成　本朝故事因縁集』第八巻、臨川書店、一九九五年刊の「解題」。なお、翻刻したものに高田衛・阿部真司『本朝怪談故事集　校注索引』伝統と現代社、一九七八年刊がある。

（9）横山学解説・論文『宝玲叢刊第四集　江戸期琉球物資料集覧』第二巻、本邦書籍、一九八一年刊。

（10）注9に同じ。

（11）注9に同じ。

（12）拙論「『大島筆記』に関する資料」『立正大学文学部論叢』第一三四号、二〇一二年刊。『大島筆記』に引用は、国会図書館本による。なお、佐藤成裕の『中陵漫録』（一八二六年）の「〇琉球海程」には「頃、大島筆記を見るに、古より琉球薩摩の間の海路三百八十里と云ぬるに、段々常に渡海の様な日積りを聞に夫までは無き様也（途中省略）さすれば所謂袋中が琉球神道記に、彦火火出見尊の御渡りなされたる竜宮なると伝しも、懸隔の説にも非るべし」（『日本随筆大成　三』第三期、吉川弘文館、一九七一年刊）とあり、『大島筆記』の記事をふまえて『神道記』に及んだ記述がある。ただ、『大島筆記』には「火火出見尊の御入被成たるとは袋中はいはず」とありながら、成裕は逆に琉球（龍宮）へ渡ったとしている。ここにも、『神道記』をめぐる「琉球言説」の影響の広がりがある。

（13）久保田淳他編『日本古典文学辞典』岩波書店、二〇〇七年刊。

（14）横山学「琉球物と琉使来聘」（『宝玲叢刊第四集　江戸期琉球物資料集覧』第四巻、本邦書籍、一九八一年刊）。横山によれば、『神道記』の刊行は「慶安元年」（一六四八）を初刷にして「正徳五年」（一七一五）まで都合十刷を数えるという（「琉球物刊行目録」）。

（15）外間守善・波照間永吉『定本　琉球国由来記』角川書店、一九九七年刊。

（16）横山重他編纂『琉球史料叢書』第三巻、東京美術、一九七二年刊。『琉球史料叢書』に入る『琉球国旧記』は尚家本を底本にしている（「例言」）。

（17）小島瓔禮『神道大系　神社編五十二　沖縄』神道大系編纂会、一九八二年刊。

（18）嘉手納宗徳編訳『球陽外巻　遺老説伝』角川書店、一九七八年刊。

（19）平良市史編さん委員会『平良市史　資料編1　前近代』平良市役所、一九八一年刊。

(20)　『遺老説伝』にはもう一例「26　馬歯山船蔵御嶽由来のこと」に「竜宮神」がでる記事がある。これは「大魚来るの時、必ず之れを此の神に祭りて後食す」とあるもので、「此の神」が「竜宮神」だという記事である。

(21)　拙論「琉球神道記」『古代文学講座11　霊異記　氏文　縁起』勉誠社、一九九五年刊。

(22)　渡邊欣雄他編『沖縄民俗辞典』吉川弘文館、二〇〇八年刊の「ニライカナイ」（比嘉政夫執筆）の項。

(23)　小島瓔禮『蛇の宇宙誌』東京書籍、一九九一年刊。

(24)　『定西法師伝』写本（西尾市立図書館岩瀬文庫所蔵）。

(25)　拙論「古琉球末期のオモロ、尚寧王の君手擦り百果報事を中心に」（拙著『『おもろさうし』と琉球文学』笠間書院、二〇一〇年刊）。

(26)　『重新校正　中山世鑑』沖縄県教員委員会、一九八三年刊。

(27)　金久正『増補　奄美に生きる日本古代文化』至言社、一九七八年刊所収の「へびの俗信」（初出『旅と伝説』一九四三年七月）。

(28)　高橋一郎「奄美のクチ／呪詞・修験者の痕跡」（拙編著『琉球交叉する歴史と文化』勉誠出版、二〇一四年刊）。

(29)　松山秀光『徳之島の民俗2　コーラルの海のめぐみ』未来社、二〇〇四年刊。なお、松山の同論文の初出の題名は「ハブ咬傷にまつわる俗信とその民間療法」『徳之島郷土研究会報』第五号、一九七二年刊であるが、これを再録した谷川健一責任編集『日本民俗文化資料集成二十　蛇（ハブ）の民俗』三一書房、一九九八年刊の山下欣一の「解説」も琉球を中心とするハブの詳しい民俗が報告されている。

(30)　注17所収。

(31)　池宮正治『琉球古語辞典　混効験集の研究』第一書房、一九九五年刊。

(32)　『思出草』写本（沖縄県立図書館東恩納文庫）。

(33)　注17所収。

(34)　拙論「『琉球国由来記』の世界認識」『文学』季刊第九巻三号、岩波書店、一九九八年刊。

(35)　拙論「オモロにみる兄妹の紐帯――琉球弧のヲナリ神――」注25の拙著所収。

(36)　注16参照。

(37)　拙論「『混効験集』についての考察――引用文献を中心に――」注25の拙著所収、及び拙論「『琉球国由来記』巻三、四「事始」乾坤について――特に、『中華事始』『大和事始』の引用に関連して――」（『琉球の歴史と文化』本邦書籍、一九八五年刊）。

(38)　小此木敏明「『中山世鑑』における『保元物語』の再構成――舜天紀を中心として――」『立正大学國語國文』第四十六号、立正大学國語國文学会、二〇〇八年刊。

(39)　比嘉実「沖縄における為朝伝説――独立論挫折の深層にあるもの――」『文学』季刊第三巻三号、岩波書店、一九九二年刊、拙論「琉球の「為朝伝承」」『立正大学國語國文』第五十一号、立正大学國語國文学会、二〇一三年刊。

(40)　注14に同じ。

＊本稿は、平成二十四年から五年間にわたって交付される予定の学術振興会科学研究費助成金基盤研究（C）、研究課題名「『琉球国由来記』『琉球国旧記』を中心とする琉球王府編纂事業の基礎的研究」の助成を受けた研究成果である。

（立正大学教授）