場天ノロから聞得大君へ、あるいはテダシロからツキシロへ

From *Baten Noro* to *Kikoeokimi*, from *Tedashiro* to *Tsukishiro*.or

保坂達雄
Tatsuo Hosaka

要旨：
沖縄佐敷の苗代の殿に「月白」という霊石（イベ）が祀られている。現在でもこの霊石は第一尚氏末裔たちにとって、聖地佐敷のシンボルとして篤く崇敬されている。第一尚氏の信仰と深い関わりのあるこの霊石は一族の象徴的存在でもあったが、ではこの月白という霊石はいったい何なのか。いかなる信仰の対象であったのだろうか。
また第一尚氏から第二尚氏へと政権が変わる中で、祭祀権は場天ノロから聞得大君へと大きく交替し継承されてゆく。この両者をめぐっては、漂流した聞得大君を場天ノロが救出したとする伝承や、場天ノロから聞得大君への神名禅譲譚など興味深い物語が語られている。二人の祭祀権交替をめぐる物語にはどのようなドラマがあったのか。月白という霊石はこの祭祀権継承にどのように関わってくるのか。
こうした問題について、「佐銘川大ぬし由来記」などを手がかりに、滅亡した第一尚氏に焦点を当てて考察する。

キーワード：場天ノロ　聞得大君　テダシロ　ツキシロ　第一尚氏

はじめに

沖縄本島南部の佐敷は第一尚氏発祥の地である。この佐敷の苗代の殿に「月白」という霊石（イベ）がある。現在でもこの霊石のある苗代の殿一帯を「月代宮」として祀り、末裔たち一族のトポスとして崇敬されている。第一尚氏王統の信仰と深い関わりのあるこの霊石については、『琉球国由来記』『おもろさうし』「佐銘川大ぬし由来記」に記述があり、一族の象徴的存在でもあったことがわかる。では、この月白という霊石はいったい何なのか。いかなる信仰の対象であったのだろうか。

また第一尚氏から第二尚氏へと政権が変わる中で、祭祀は場天ノロから聞得大君へと大きく交替し継承されていく。その交替をめぐる物語にはどのようなドラマがあったのか。月白という霊石はこの祭祀継承にどのように関わってくるのか。こうした問題について、「佐銘川大ぬし由来記」などを手がかりに滅亡した第一尚氏に焦点

を当てて考察する。

一　場天ノロ、聞得大君大和漂流救出譚

場天ノロは第一尚氏の元祖佐銘川大主の娘で、後の琉球王国を築き上げた第二尚氏王統の聞得大君に比すべき最高位の巫女である。「佐銘川大ぬし由来記」によると、伊平屋島に生まれた佐銘川大主は島民の迫害を受け、難を逃れて沖縄島に渡る。佐敷の場天という土地は、危機に遭うたびに大主の前に現れる老人の、その指示に従って辿り着いた最後の地であった。

佐銘川はこの地で大城按司の聟となり、「男子苗代大比屋、女子ばてん大のろ雲上」が誕生する。「苗代」は佐敷の小字名、「比屋」は人名につく接尾敬称辞である。また「ばてん」も佐敷の中の地名である。苗代大比屋と呼ばれたこの男子が、第一尚氏王統第一代国王尚巴志の父、後に追贈された尚思紹であった。そして、その姉妹として誕生したのが場天大ノロ雲上であった。

折口信夫が「場天祝は、佐敷尚氏の女系である。男系が国王となると共に、其妹から出て生じた職である。男子（ウミキイ）が国王であり、女子（ウミナイ）が国巫……安易な語で言へば、兄君たり、妹その神に仕へて、神意を兄に伝へて政せしめると言ふ信仰の形式である」と説くように、[1]場天大ノロ雲上は苗代大比屋を姉妹として守護する、まさしくおなり神であった。

この場天ノロに関する伝承として、久高島渡海の折、逆風に遭って大和に漂流漂着した聞得大君を女たちだけの船で救出したとする伝承が、「佐銘川大ぬし由来記」（一七二五年頃）を始め『琉球国由来記』（一七一三年成立）『遺老説伝』（一七四五年成立）『琉球国旧記』（一七三一年成立）に記されている。いずれの記述も大意はほぼ同じであるが、ここでは叙述がより詳細で物語性豊かな「佐銘川大ぬし由来記」から引用する。

其時察土王君の御世、聞得大君加那志久高嶋御吉顔に御渡海被遊候処、海上にて逢逆風に候、乗舟御行衛不相知。御当国中三年旱打続、上下万民困窮の極廻体に候処、神のみすゞれに、聞得大君加那志大和江御漂着被遊候間、はてんのろくもい御船はげ浮て、味御迎可致由委ク御告仰有けり。はてん大のろくもひ、さいは御たけ越来森東森登て楷伐り出、目金細工ゑらで手金細工ゑらて御船はけ浮て、はてん大のろ船勢頭、大城のろ舟筑、水主楫取、女計乗組給人数三七人、はてん潟より御出船、我君家主の御漂着所、御神し御引着玉ひと祈念せて、綾の八帆張上て走らせ給ふに、きの国与申所参着。早速尋上、御船に御乗り被遊候得ハ、只今真尻風吹起けれはあやの八帆上て、糸の上からやは〳〵と走ける処、あまみそやしのりそや波あらさ風あらさは、はてんのろ聞得大君加那志御くしに立、手を合、我君家主の御乗美船賀礼吉しいちよく、美船風ややは〳〵と波やおしそひて、飛越羽越、我主か国我君の御国引着めしやうれ引合召やうれ、何方も着所君か嶽しやへら主の御嶽拝みやへらと奉念しけれハ、波風しづかに成て、さいは御嶽の下くもく湊まちがけと申所、御参着被召、さいは御嶽の御水御撫被遊、是より御出船はてん浜へ御廻船被召候へは、佐銘川大ぬし御夫婦苗代大比屋、真の支度にて御酒迎被召御寿相済候へハ、与那原江御廻船被召、御殿御屋敷と申処にて御他界被遊、みつんたけと云所御葬礼為被召由候。

祭礼祈願のため久高島に渡ろうとした聞得大君は、逆風に遭い漂流して船は行方不明となり、国内では旱魃が続いた。「はてん大のろくもひ」に大和に漂着中の大君を救出するよう、神の「みすゞれ」が下る（琉球国由来記・遺老説伝・琉球国旧記では「キマモノ神」「君摩物神」とする）。はてん大のろくもひは斎場御嶽の森の木を伐り出し、腕の良い船大工に命じて船を造らせる。大のろみずから「船勢頭」となり、母方の「大城のろ」を「船筑」（船の筑登之）に任じて女ばかり三十七人を乗り組ませ、場天潟より船出する。大和の紀の国に到着、聞得大君を探し出し無事救出。帰りは順風満帆の航海で、斎場御嶽の下「くもく湊まちがけ」に帰港する。そこから場天浜に回り、佐銘川大主夫婦・苗代大比屋の盛大な坂迎えを受ける。そののち与那原の浜の御殿屋敷に移り、そこで生涯を送り、「みつんたけ」（「ミツダケ」「三津嶽」）に埋葬されたという。

このように語られる物語であるが、右掲の「佐銘川大ぬし由来記」には、造船から出帆、大和の国までの往還の描写が場天ノロ側の視点で詳細に語られている。対句・繰り返し・雅語などが多く見られることからも、おそらくは口頭によって語られてきた伝承がもとになっていたに違いない。[2] しかもその語りは、第一尚氏側の語りとして場天ノロの功績を称揚する物語となっているのである。事実、救出出船に際し場天ノロは父佐銘川に許しを乞い（『遺老説伝』）、また大君帰還の折も「佐銘川大ぬし御夫婦苗代大比屋、真の支度にて御酒迎被召御寿相済候ヘハ」、「沙明嘉、海辺に出で、恭しく酒盃を献じ、以て喜迎の礼を為す」とあるように、佐銘川大主親子上げて坂迎えの宴を催したのである。大和へ漂流した聞得大君を救出し、ひいては国内の旱魃を終息させることになったのは、佐銘川大主一族の大なる功績なのであった。こうしてみると、この物語が大主側にとって一族の名誉を語る重要な伝承となっていたことは想像に難くない。

とはいえ、この物語にはあまりに矛盾が多すぎる。しかし、そのことにはまったく意に介していないようにすら見える。まず「佐銘川大ぬし由来記」では時代設定を「察土王の御世」としているが、察土王は一三五〇～一三九五年に在位した三山統一以前の中山王で、まだ場天ノロも聞得大君も誕生していない。それ以上に問題なのは、いずれの記述でも場天大のろ雲上と聞得大君の両者が同じ時間軸の中で語られていることである。『琉球国由来記』『遺老説伝』などでは場天ノロは佐銘川大主の娘とはっきり記しているので、年代的には合致しない。第二尚氏時代の聞得大君と関わることなど起こりえないことである。にもかかわらず、場天ノロが聞得大君を救出するという物語が語られ記録されているということは、いったい何を意味しているのであろうか。

そこで着目しなければならないのは、帰還後の聞得大君についてである。斎場御嶽の下「くもく湊まちがけ」に帰着した大君は斎場御嶽で水撫でを受ける。この水撫では七ヶ月（『琉球国由来記』）あるいは三年（「佐銘川大ぬし由来記」）とも言われた旱魃の間、本国を離れていた大君が再び霊性を取り戻すための儀式であったろう。佐敷で佐銘川一族からの坂迎えを受けた後、みずから首里に帰ることを拒否して、与那原の浜の御殿屋敷に居を構え晩年まで過ごし、同じ与那原の「みつんたけ」に葬られたとなっている。

聞得大君はなぜ首里に戻らず、与那原の地で生涯を終えたのだろうか。そのためには与那原という土地がもつ意味を考なければなら

ない。

与那原の浜の御殿は

昔、此浜ノ御殿へ天女天降リシ給ヒタルトナリ。

聞得大君御任官之時、爰ニ御下り、オヤガワノ水ヲ御撫被召也。

与那原ヘアラオレ被召ト云ハ是也。

（『琉球国由来記』13-56）

とあるように、天女伝説が伝えられた地であり、聞得大君の就任儀礼であるオアラオリの際には、この与那原で水撫でが行われた。二日間にわたるオアラオリのうちの一日目の与那原までを再現すると、午前六時、首里の聞得大君御殿を出発した聞得大君は、園比屋武御嶽で拝礼、歓会門より首里城に入り、国王に謁見。大里間切与那原に向けて出発する。輿に乗った聞得大君は知念間切のノロ両名を先導にして、司雲上、首里大アムシラレ以下二百余人を従え、間切の入口では役人・役人の妻・ノロたちの歓迎を受け、坂迎えを受ける。十二時に与那原の浜の御殿に到着。ここに御仮屋（ウカイヤ）が設けられる。大君が着座すると、南風原・大里間切の地頭からお茶・たばこ盆が献上される。その後が、親川での水撫で（ウビナデ）の次第となる。

如親川、御轎ヨリ御来光、御年ナフリノ女性ニテ、御天目ニ御水汲、脇付ノ阿武志良礼、御取次献上、御水御撫被召也。（『琉球国由来記』13-56）

親川では天目茶碗に汲んだ水を脇付きの「阿武志良礼」が取り次いで大君に献上し、水撫でしたとある。「聞得大君加那志様御新下日記」（道光二十年（一八四〇））には、「首里大あむしられ御取次差上候得者、七度御撫被遊候事」と、水撫では七度だったという。親川は「此井ハ、浜ノ御殿へ天降シ給フ天女之御子産井ノ由、申伝ト也」（『琉球国由来記』13-58）とあるように、天女の生んだ子が産湯を使った井という伝承をもつ。この伝承に基づき、水撫でによって天女の子として誕生し聞得大君としての資格を得る重要な儀式であった。このように見てくると、この与那原という土地は聞得大君誕生にとって斎場御嶽と並ぶ聖地だったと言える。何故に首里に戻らなかったかは疑問であるが、この地を選んだ理由はおのれが霊性を授かった伝説の聖地ゆえだったからなのであろう。しかも死後も首里の陵墓に入らずこの与那原の地で埋葬されたということは、聞得大君にとってこの与那原の地が非常に深い意味をもっていたことを示唆している。

時代的には決定的に食い違っている場天ノロと聞得大君を、同一の時空間の中で架空とはいえ物語として創り上げたのは何か深い理由があったに違いない。しかも、この物語は場天ノロが聞得大君を助け出しにゆくという、場天ノロとその一族に功績を与える物語となっているのである。佐銘川大主の末裔たちに伝えられた伝承としてこの物語構成は当然と言えば当然の物語であろうが、第二尚氏王府官撰の『琉球国由来記』や正史『球陽』外巻の『遺老説伝』『琉球国旧記』にまでこの伝承が残されているということは、第一尚氏側ばかりに都合の良い絵空事のストーリーというだけではないことを示している。

二　神名テダシロの禅譲

場天ノロと聞得大君の関係を語るもう一つの物語として、場天ノ

ロが自身の神名を聞得大君に禅譲したとする記録が、王府編纂の二つの地誌『琉球国由来記』と『琉球国旧記』に残されている。

298 バテン巫火神　　新里村

聞得大君嘉那志アラヲレノ時、与那原ニテ、バテン巫、大君之御前ニ出、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、為有之ト也。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、ヨナワシ大神ト被下タルトナリ。

（『琉球国由来記』巻十三）

場天巫火神　　（在佐敷郡新里邑）

往昔之世。場天巫女。神名曰日白。厥後聞得大君加那志。始行幸於与那原時。場天巫女。迎接鳳輦。進跪大君前。遵依旧例。恭唱神歌以献神名于大君。曰日白御神。由是巫女。要避大君神名。遂以許愿乞名。即有神出現。恩賜改名与那和志大神。

（『琉球国旧記』巻六）

場天ノロ（「場天巫」「場天巫女」）の神名はもと「テダ白」（「日白」）だった。テダ白とはテダ代、即ち太陽神のよりしろを意味する。その神名を与那原で聞得大君に付与したとする内容である。聞得大君が初めての「アラヲレ」（御新下り）で与那原に行幸したとき、大君の車の前に跪いた場天ノロは、「御唄」（「神歌」）が唱えらえるなか「テダ白御神」という自身の神名を大君にお付けした。同名は畏れ多いので、それ以後、場天ノロの方は「ヨナワシ大神」（「与那和志大神」）を名乗るようになったとある。

与那原で水撫でが行われたことは前節に述べたが、そこではまた神名の付与が行われていたことがこの記事から確認できる。神名の付与とはいったい何を意味するのか。通常の神女名とはどう異なるのか。高梨一美によれば、神名は一般に神女や御嶽・聖なるカーなどに付けられているというが、神女の神名は基本的に秘密のもので就任儀礼の中で内密に教えられたらしい。[3] 伊波普猷は神名を「神のみが呼びうる名前」とするが、それは神霊と神女とが直接交流するなかで呼び交わされる名前だったということだろう。神霊との交流を第一とするシャーマニズムには、神霊と神女だけの間で呼び交わされる秘密の名前があった。即ち、神女の神名は神女のシャーマニズム（憑霊）のなかで生まれたものだったのである。それでは、その神名はいつ与えられるのか。それは一人の巫女として誕生する就任儀礼をおいて他にはありえないだろう。就任儀礼は巫女にとって最初の神霊との出会いの機会だったからである。その時に水撫でによってセジ付けが行われ、神名も授けられたのである。その神名は結果的に神霊の名前と一致することになった。神霊の憑依によって神の声を聞く人となるのが、琉球沖縄の神女なのであったからだ。

このように見てくると、神名は神霊と交流する神女にとって何よりも大切な、秘匿すべきものだったことがわかる。にもかかわらず、場天ノロは一体なぜ自らの尊き神名を聞得大君に渡してしまったのだろうか。

そもそも第一尚氏から第二尚氏への政権の交代は、王統的には別系統で血縁的な連続性はないものであった。同じ尚姓を名乗ったのは、「王位の連続性を明朝向けに主張したもの」[4]であり、「支那に対しては、すべて易姓革命の行はれたことを告げない形を採つて居た」[5]に過ぎない。ところが、「国内においては、凡そ尚巴志系統の

史的痕跡を絶滅させようとしてゐた」らしい。古老の言い伝えにも、「第一尚氏を歴史上から抹殺すべく家譜の作成を拒み、命からがら地方に逃げ隠れた第一尚氏の首狩りや墓荒らしが横行していた」とある。[6] 首里にあった尚巴志の陵墓天山陵の焼き討ちにより、最後の王であった尚徳の家臣が尚巴志・尚忠・尚思達の遺骨を取り出し読谷村伊良皆に運び、現在も通称佐敷森に墓地が残されている。[7] このような事実を考えると、第一尚氏の「史的痕跡」の「絶滅」がいかに徹底を極めたものであったか明らかだろう。

第一尚氏に対してここまで徹底した制裁を加えておきながら、なぜ祭祀権に関して血縁上の繋がりがないにも拘わらず、場天ノロの神名を結果的には奪ってしまったのか。

折口信夫は右の『琉球国由来記』の史料から、「場天祝が、「てだしろ（日代）」という神号を、聞得大君に譲ること」は、「国巫を通じて、王霊を次の「尚姓」に手交したことになる」とし、この伝承は「場天ノロから聞得大君への宗教的禅譲を語る伝承」と喝破し、次のように論じる。

歴代の聞得大君の神名は、斎場嶽における新降（アラフレ）の際に、久手堅祝によつて、呟きの形式を以て献られることになつてゐることは聞いてゐる。（中略）威霊を初めて感得するのが、新降の儀式なのであつた。其際、神名が告げられる事は、神としての自覚を持つことである。此久手堅祝の聖職は、元より神の為業（シワザ）に過ぎないのだが、尚考へれば古い前型がある。即これと殆同じことが、場天祝（バテンノロ）によつて行はれたことが伝へられた。斎場嶽の左側面に位置した歴史的な邑の巫女の儀礼が、右側の斎場近くなる部落――宮廷と関係の深い久手堅祝の手に移つたのは、自然な変化と見られるのである。[8]

右の引用の中で折口は、聞得大君は斎場御嶽で久手堅ノロから囁く形で神名を授けられると聞いていると述べているが、誰からの情報なのだろうか。神名が「神のみが呼びうる名前」だとすれば、ささやく形での授与はそれにふさわしい授け方である。同治十四年（明治八年）の「聞得大君御殿幷御城御規式之御次第」には「外間のる之勤ニ而」とあり、久高島の外間ノロが神名献上の役を勤めると記されている。とにかく一七一三年成立の『琉球国旧記』には、与那原で神名付与の儀礼が行われたことが確実に記されているのである。倉塚曄子も「聞得大君が、天女の子の産井と信じられていた聖泉でよみがえるということは、まことに意味深甚である」とし、「聖泉におけるウビナデの方が、比較的命名の新しそうなサヤハ御嶽の水におけるウビナデよりも古いといえるのではないか」と指摘する。続けて倉塚は、

従ってこの話は、第一尚王統時代のいつの頃からか、聞得大君職の前身がすでに発生していたことを物語ってくれている。舞台がほかならぬ与那原であること、服属譚が女から女への祭祀権移譲という話になっていることに注目すべきであろう。[9]

と述べている。折口の言う「場天ノロから聞得大君への宗教的禅譲」というのも、倉塚が「女から女への祭祀権移譲」とするのも、根本的には同一の見方といえる。折口も倉塚も神名付与の儀礼を通して場天ノロから聞得大君へと祭祀権が委譲されたとするのである。

しかしながら、国家の祭祀権は禅譲や移譲という言葉で表してしまえるようなものではなかろう。なにゆえに王府祭祀という国家の根本に関わる事柄がこのような記録として残されてしまったのだろ

う。しかもこの史料はどちらも第二尚氏側、即ち神名を受け取る側の記録であることは重要である。与えた側・奪われた側からの史料には一切見出すことができないのである。場天ノロがなにゆえに「テダ白」という神名を譲り渡してしまったのか、その理由はいったい何だったのか。このことについて折口も倉塚も何も触れてはいない。

一般に沖縄では祭祀権の継承にまず血筋が求められる。父系の系統が条件とされる。その上で就任儀礼では神名の付与が行われ、神霊の憑依が認められる。神名にはしばしば御嶽の神名が授けられたという。[10] 第二尚氏の聞得大君の場合も、水撫でによりセジ付けがなされたことはすでに見てきた通りである。問題は血筋と神名であろう。第一尚氏とは血筋が繋がらないことはすでに指摘した。にもかかわらず明国に対する配慮から同じ尚姓を名乗った。そこに第二尚氏王統の根本的な矛盾が潜んでいた。この点を克服するためには、第一尚氏からの宗教的な連続性を創作しなければならない。

場天ノロは神名がテダシロであったことからも明らかなように、太陽神の威霊を身に受けて憑霊し神の声を聴く神女であった。即ち、第一尚氏王府の宗教はテダなる太陽神を信仰の中心にして体系化された宗教だったのである。わずか四十年にして滅んでしまった第一尚氏であるが、しかしながら琉球の太陽神信仰は第一尚氏王統の時代に始まったものではない。三山時代の中山王第四代の英祖王には、「天日の子」（テダヌファ）とする伝承が語られている。『中山世鑑』（一六五〇年成立）、蔡温本『中山世譜』（一七二五年成立）には、この英祖王の誕生譚として日光感精神話が語られているのである。浦添の伊祖を拠点に恵祖按司の子として誕生した英祖王は、一二六〇年から一二九九年に在位したとされるが、これまで実在が不安視されてきた。しかし、浦添ようどれの造営年代から王の実在は実証できると考古学者の安里進は指摘する。[11] 王をテダヌファ（太陽神の子）とする思想は、遥か以前より古琉球の人々の間に根付いていた太陽神信仰が背景となっていたのである。太陽神を祀る神女たちの祭祀の中から、太陽神の子を孕む日光感精の幻想が生まれてきた。そうした信仰の中から英祖王を「天日の子」とする神話が誕生したのであったろう。[12]

第一尚氏王統のテダシロの信仰は、そうした古琉球に早くからあった太陽神信仰の伝統を王府の信仰として引き継いだものであった。第二尚氏もまたこの信仰を受け継がなければならない。王を太陽の子としなければ琉球王国の国王として統治することができなかったのである。場天ノロから神名テダシロを奪取し、場天ノロから直接譲渡されたという物語を創り上げ、伝承として流布させなければ王権は完成しなかったのである。

この神名禅譲の記事に関して、「王権の宗教的権威の移行に関わる伝承としては、いかにも扱いが軽い印象がある」とする指摘がある。[13] たしかに『琉球国由来記』や『琉球国旧記』では、新里村の「バテン巫火神」の伝承として記録されているにすぎないが、王権にとっては影の部分を語る伝承であるがゆえに大きくは扱えなかったのではなかろうか。

与那原で聞得大君に禅譲という形をとらされて一族の尊き神名を奪われてしまった場天ノロは、その後どうなっていったのだろうか。聞得大君の神名と同名は畏れ多いとして、神託によってヨナワシ大神に変えたとあったが、このヨナワシはクロスするような形で聞得大君のオアラオリ儀礼の中に復活する。それは与那原親川での水撫

でのさいの呪詞の中においてである。

与那原　与那わしのあまおれ川　君がおべい　ぬしかおべい
川御すじかなし

これは道光二十年（一八四〇）八月に行われた尚温王妃のオアラオリの諸準備と行事次第を有職故実書のように詳細に記録した「聞得大君加那志様御新下日記」のなかに記し留められたものである。「与那わし」は当然場天ノロの神名「ヨナワシ大神」を受けたものであろうし、「あまおれ川」は浜の御殿に天下った天女の子が産湯を使った親川を指す。「べい」はその水のこと。大君が浴びる水が尊く霊力ある水だと、親川の水を讃えている。おそらく与那原親川での水撫でのさいに唱えられる呪詞なのであったろう。場天ノロの神名は、相手方の聞得大君のオアラオリの呪詞の中にその一部を留めていたのである。

与那原を離れ、さらにヨナワシに類似の言葉にまで広げて探すと、ヨナフシという言葉が見つかる。高嶺間切中城村の「ヨナフシハマノ嶽」、南風原間切大城村大城之嶽の神名の「ヨナフシノ御イベ」のように、ヨナフシは御嶽やイベの名前に使われている。また宮古島狩俣のウヤガンの別名は「ヨナフシ神遊」であった。豊年祭などのとき神酒を盛る椀をユノーシという。また八重山の豊年祭や種子取りなどでは、「世バナウル」の唱え言や歌の言葉が聞かれる。[14] 高梨一美は「「よ直る」「直りよ」は他界から到来した「よ」があるべき所に納まって豊穣が実現すること、またその状態を言うらしい」とするが、[15] さればこそ御嶽名・イベ名、また祭祀名にこの言葉が好まれたのであったろう。また豊年祭などでは一年の切り替わりの時期に豊穣としての世が将来される適切な言葉として祭祀の中で用いられたのであろう。

このように見てくるとヨナワシ大神という神名は名称からもまた用例からも、ごくごく一般的なように見える。したがってヨナワシ大神という神名は聞得大君に神名を譲ってしまったための一時的な仮名に過ぎなかったとも考えられるのである。

三　テダシロからツキシロへ

神名テダシロの禅譲を受けた第二尚氏は、太陽神信仰のもと国王を太陽の子（テダヌファ）として位置づける思想を継承した。それではテダに対する信仰を喪失した第一尚氏は、それに変わる一族の信仰をいかなる神に見出していったのであろうか。これを解く糸口として、『琉球国由来記』の記事と『おもろさうし』の神謡を取り上げたい。

277　苗代之殿　此殿ノ庭ニ月白ト云イベアリ。祭之時ニ尊敬之也　佐敷村

麦穂祭之時、穂上ゲ、佐敷巫御崇也。稲二祭之時、シロマシ・神酒七宛百姓、供之。同巫祭祀也。白米五升宛、自百姓巫へ遣也。且、居神九人へ、一汁一菜ニテ、自百姓二度賄仕也。

（『琉球国由来記』巻十三）

第一尚氏発祥の佐敷苗代の殿についての記事に「此殿ノ庭ニ月白ト云イベアリ。祭之時ニ尊敬之也」という割注がある。

また『おもろさうし』巻19・一二九二にも、「月代」を「苗代の大や庭ニ御座有霊石之事なり」とする原注がある。

苗代の庭に　月代は　苗代の大や庭ニ御座有霊石之事なり　手摩て

月代す　成さい　人思い　守りよわめ　又今日の良かる日に

両史料の「苗代之殿」「苗代の庭」について説明すると、苗代は佐敷の小字名で、南城市佐敷支所から国道三三一号線を東の方向に三〇〇メートルほど行ったあたりの地域を指す。この地域には今でも苗代という苗字の家が三軒残っている。苗代の殿はこの国道からさらに南側の小高い山のなかへ二〇〇メートルほど入ったところにある。その辺り一帯は苗代大比屋（後の尚思紹）の屋敷跡（「苗代の大や庭」）とされ、中に入ると「つきしろ」の岩とカーがある。このカーのあるところは、現在でも苗代の水源地となっており大きな貯水タンクがある。さらにその奥の一番高い所に苗代の殿が祀られている。

問題の「月白」（「月代」）というイベ（霊石）だが、現在「つきしろ」の岩と呼ばれている石は実は霊石ではなく、当時の月白とは異なるものであろう。昭和二年四月に調査した鎌倉芳太郎の「佐敷新里神座考」には「苗代殿図」が書き記されている。[16] そのスケッチによると、月白は苗代の殿の左前方にある小判型の石で、三つ石のように置かれている。それぞれ1.8尺×1.5尺、1.9尺×1.7尺、1.7尺×1.6尺の大きさで、いずれも高さ「五寸位」と記されている。明らかに現在のつきしろの岩とは異なっている。

『おもろさうし』巻十九は尚豊王代の天啓三年（一六二三年）成立、『琉球国由来記』は一七一三年である。苗代の殿の庭にあった月白というイベは、鎌倉が書き留めた時点では三つの小判型の石であったが、はたしてこれが当時のものであったかどうかは確かめるすべがない。しかしながら「月白」というイベ名から月神の威霊を表すことだけは間違いない。即ち苗代の殿に祀られた神は月神であり、第二尚氏に太陽神を譲り渡した後、第一尚氏の末裔たちが太陽神に変わる神として尊崇したのは太陰神だったのである。太陽神から太陰神へ、テダシロからツキシロへ。この守護神の劇的転換には王権の交代という歴史の興亡が隠されている。

このツキシロについて、伊波普猷は「これが佐敷小按司一族の産土神であることはいうまでもありません」とし、その上で後々の時代の琉歌を根拠に、「佐敷の小按司の産土神なるこのつきしろは、佐敷の小按司が東四間切を併せて、兵を挙げた頃には、既にその軍神に昇格して、軍隊を掩護するものと考えられていたに違いありません」として、ツキシロを守護神から軍神に昇格させる論まで展開するが、[17] 伊波はツキシロを十四、五世紀に活躍した佐敷小按司（尚巴志）の時代からのものと捉えている。しかしながら尚巴志の時代は神名テダシロであったことを考えると、伊波の考察はテダシロとツキシロの違いやテダシロからツキシロへという信仰の時代的変遷にまで、十分に及んでいるとは思えない。

ところで、『おもろさうし』には先の例を含め四首にツキシロの用例がある。

①聞得大君ぎや　赤の鎧　召しよわちへ　刀うちい　大国　鳴響みよわれ　又鳴響む　精高子が　又月しろは　さだけて
又物知りは　さだけて　（巻1・五）

②月しろの大主　きくやなき嶽から　山端　治めかちへ　上がて　照る月しよ　吾が　成さが　せひき　やひき　ゑ　上がる様に　又永良部　照る月しよ　（巻13・八五〇）

③苗代の庭に　月代は　手摩て　月代す　成さい人思い　守り
よわめ　又今日の良かる日に　（巻19・一二九二）

④知念杜ぐすく　月代は　手摩て　成さい人が　いきよいど
待ち居る　又大国杜ぐ　すく　（巻19・一三〇八）

②の「月しろの大ぬし」は月を擬人化したもので、間違いなく月そのものを指すので検討から除く。問題なのは①③④である。まず①の「月しろ」について、仲原善忠・外間守善編『おもろさうし辞典』や日本思想大系『おもろさうし』では「物知り」の対語となっているので、「時知り」の誤写説を採る。[18]「さだけて」は先立てての意。③④はほぼ同旨の神謡で、やはり『おもろさうし辞典』及び日本思想大系『おもろさうし』では「月しろ」を神名とし、③は佐敷村苗代の守護神、④は知念杜ぐすくに鎮座する神、知念の守護神と説明する。だが、手を摩って、祈っての意の「手摩て」へと続く表現からすると人格と解釈した方がわかりやすいのではないか。玉城政美は、久米島の稲大祭に参加する神女に「チチシロウ」という名前の神女がいることから、③は佐敷の神女名、④も知念の神女名なのではないかと指摘する。また①も誤写ではなく首里の神女ツキシロではないかとして、次のように結論づける。

オモロにおけるツキシロを聖域に祀られた霊石の神名ではなく、また月そのものでもなく、神女名と見直すと、一九の一二は神女を手摩り、そのことによって主長的人物（ナサキオモイ）が庇護されることを謡ったオモロと読むことができる。[19]

玉城はツキシロを神女名とするのである。この玉城説によるならば、③の神謡にあった「苗代の大や庭に御座有る霊石之事なり」とする原注は、おもろの注としては適切でなかったことになる。おそらく「苗代の庭に」と謡い出されるので、『おもろさうし』の編者は苗代の殿に伝わる霊石の注を付けてしまったのではなかったか。第一尚氏の末裔たちが一族の象徴としている守護神を想起して、誤って書き入れてしまった原注だったのではなかろうか。

このように見てくると、ツキシロには佐敷苗代の殿にあるイベ名としてのツキシロと、神女名を表すツキシロの二種類があることが明らかとなった。それではなぜ御嶽や殿のイベ名と神女名が重なることが起こりうるのか。実は琉球沖縄では、御嶽のイベ名と神女名が時に同一になることがあった。神女は就任儀礼において御嶽の神名を授かる場合が多かったからである。ツキシロという名のイベが第一尚氏の末裔である苗代一族の守護神であるならば、この霊石を祭祀する神女の名前がツキシロとなることは十分ありうることであろう。『おもろさうし』③巻19・一二九二の「月代」はツキシロというイベを奉祀しているがゆえに神女名がツキシロとなったという例なのである。

神女名をツキシロと呼ぶようになったのは、第一尚氏から第二尚氏への王権の交替という政権の変革劇が深く関わっている。琉球においては日光感精説話によって誕生が語られた英祖王以来、国王は太陽子の思想をもって支えられてきた。その伝統を具現化して引き継いできたのが第一尚氏であった。したがって、太陽神信仰を基調にして祭祀を継承することが王権を支える核心であったといえる。第一尚氏を討伐した第二尚氏は、同じ尚姓を名乗ることで第一尚氏との王権の連続性を正当化しようとした。その結果、神名テダシロを手に入れなければならないことになった。

そうなると一族の神を奪われた側にとっては、新たな神を創出しなければ一族の存続が危ういものとなり、滅亡への道を辿ってしまいかねない。第二尚氏側から見ればそれこそ望むところであったろう。そこで第一尚氏の末裔たちは太陽神に変わるものとして太陰神を信奉し、一族発祥の佐敷苗代の地に霊石ツキシロを尊祀することになったのである。

琉球の宗教世界には太陽神と並んで太陰神を信仰する伝統がある。例えば、首里の王城内には御日・御月御前が祀られ、国王が毎朝東方に向いて焼香し拝礼を行ったとある。また毎月朔日・十五日には、戌の時に御庭（ウナー）の左右において、禁中警護の官員が御日・御月御前に対して、百浦添に向かって三十三拝を二度、九拝を一度行ったという。「是、御日・御月を崇敬奉る儀なり。往古より、此の儀有るなり」と『琉球国由来記』巻一は記している。聞得大君御殿でも同じように御日・御月の御前が祭祀されるが、こうした太陽神と太陰神をともに祀る伝統は、首里の王城のみならず地方の城内においても、例えば知念城内の友利嶽では御日・御月の御前に線香を供える祭祀が、やはり『琉球国由来記』巻十三に記録されている。こうしたことと関係するのかどうか、王妃や聞得大君の号に「月」を名乗る例が多く見られるのである。第二尚氏第一代尚円王の妃は月光である。聞得大君第一代は月清という号で呼ばれ、尚円王の王女で第三代尚真王の妹である。第四代は尚永王の王女で月嶺（一五八四～一六五三）。第六代は月心（一六四五～一七〇三）で尚貞王妃である。聞得大君に一六七七年に就任した。また王女も号に「月」を名告る者が多い。首里大君按司となった第四代尚清王の王女は桂月と号した。与那領按司となった第十代尚質王の王女は梅月、内間按司を務めた第十一代尚貞王の王女は月桂、識名按司となった第十九代尚灝王の王女は心月と、月の文字を用いて号名としている。

琉球の古い伝統には、明らかに太陰神を信仰する伝統があった。滅ぼされた第一尚氏の末裔たちは信奉する神を太陽神から太陰神へとスライドさせ、聖地佐敷苗代にツキシロを祀ることで、一族の結集を図ったのではなかったか。その意味で言えばたしかに一族の守護神である。だが、霊石ツキシロは単なる守護神に留まらなかった。おそらくはツキシロをめぐる霊験譚や一族の歴史を語る物語なども生み出されていったのではなかったか。そうした物語が語り継がれ受け継がれる中から、「佐銘川大ぬし由来記」のような由来記も生成されてきたのではなかったかと考えるのである。

注

（1）折口信夫「琉球国王の出自――佐敷尚氏・伊平屋尚氏の関係の推測――」（初出、昭和十二年。折口信夫全集第十八巻　一九九七年十一月　中央公論社）三四頁

（2）保坂達雄「「佐銘川大ぬし由来記」の伝承世界」（『日本口承文芸研究』第三十五号　二〇一二年三月　日本口承文芸学会）参照。

（3）高梨一美「沖縄の女性祭司と神名伝承」（『沖縄の「かみんちゅ」たち―女性祭司の世界―』二〇〇九年三月　岩田書院）

（4）田名真之「古琉球の王統」（安里進・高良倉吉・田名真之・豊見山和行・西里喜行・真栄平房昭『沖縄県の歴史』二〇〇四年八月　山川出版社）九〇頁

（5）折口信夫　前掲論文（注1）四一頁

(6) 山城精勝『佐久真門中誌』(二〇〇三年五月　佐久真門中会) 七頁

(7) 天山陵について、安里嗣淳・盛本勲「天山陵跡調査の概略」(『紀要』第一号 一九八四年三月　沖縄県教育委員会文化課)、安里進『琉球の王権とグスク』(日本史リブレット42　二〇〇六年十二月　山川出版社) 八〇～八二頁参照。また伊良皆には佐敷森の墓を管理するニッチュという屋号の家があり、自宅敷地内に尚巴志らの霊を祀るウルン (御殿) が建造され、末裔たちはいつでもお参りできるようになっている。

(8) 折口信夫　前掲論文 (注1) 三三～三四頁

(9) 倉塚曄子『巫女の文化』(平凡社選書60　一九七九年一月　平凡社) 一二九頁

(10) 高梨一美　前掲論文 (注3) 四二頁

(11) 安里　進　前掲書 (注7) 六六～七八頁

(12) 保坂達雄「神話の生成とシャーマニズム—日光感精型神婚譚を例にして—」『東横学園女子短期大学紀要』第三十九号　二〇〇五年一月) 一七～一九頁

(13) 高梨一美　前掲論文 (注3) 四九～五〇頁

(14) 「世バナウル」の時間論的分析については、鈴木正崇『祭祀と空間のコスモロジー——対馬と沖縄——』(二〇〇四年二月　春秋社) 五一六～五二三頁参照。

(15) 高梨一美「天女と巫女と豊穣と」(『沖縄の「かみんちゅ」たち—女性祭司の世界—』二〇〇九年三月　岩田書院) 一三五頁

(16) 沖縄県立芸術大学附属研究所編『鎌倉芳太郎資料集 (ノート篇) 第二巻 民俗・宗教』(二〇〇六年三月)

(17) 伊波普猷「つきしろ考」(昭和十三年初出。『をなり神の島1』東洋文庫227　一九七三年二月　平凡社) 二四八頁

(18) 仲原善忠・外間守善編『おもろさうし辞典・総索引　第二版』(一九八八年十月　角川書店)、外間守善・西郷信綱編『おもろさうし』(日本思想大系18　一九七二年十二月　岩波書店)

(19) 玉城政美「つきしろ再考」(おもろ研究会編『おもろ精華抄』一九八七年六月　ひるぎ社) 一三五頁

＊本文中に引用した「佐銘川大ぬし由来記」は、沖縄県立芸術大学附属研究所編『鎌倉芳太郎資料集 (ノート篇) 第二巻　民俗・宗教』(二〇〇六年三月) 所収の「佐銘川大ぬし由来日記」、『中山世鑑』・蔡温本『中山世譜』・『琉球国旧記』は『琉球史料叢書』(一九四〇～四一年。全五巻 一九七二年四月　東京美術)、『琉球国由来記』は外間守善・波照間永吉編『定本　琉球国由来記』(一九九七年四月　角川書店)、『遺老説伝』は『球陽外巻　遺老説伝』(沖縄文化史料集成6　一九八八年九月　角川書店)、「聞得大君加那志様御新下日記」「聞得大君御殿幷御城御規式之御次第」は『神道大系』神社編五十二　沖縄 (一九八二年九月　神道大系編纂会) に拠った。

＊＊本稿は、二〇一〇年十一月十三日、明治大学大学院「複眼的日本古代学研究の人材育成プログラム」特別講義において、「琉球国王の出自をめぐる歴史伝承と信仰」と題して講義した、その後半部分を、当日のレジュメに基づき再考を加えて原稿化したものである。なお、前半部分は、「琉球国王の出自をめぐる歴史伝承—第一尚氏王統の発祥を中心にして—」(『東京都市大学人間科学部紀要』第二号　二〇一一年三月) として発表した。

＊＊＊本稿に関連する論文として、注 (2) 及び付記＊＊に挙げたもののほかに、「〈型〉を襲う物語—「佐銘川大ぬし由来記」の説話生成—」(『古代文字』第五十一号　二〇一二年三月　古代文字会) がある。ご併読を乞う。