

昔話と歌謡の間

——南島の伝承をめぐつて——

福田 晃

一、神口・神語りの伝承

奄美地方のユタは、およそ次のような成巫過程を経て、巫女となるものである。今、山下欣一氏の調査研究⁽¹⁾をもとにして、これを整理してみると、およそ次のようになる。

(I) 巫病の発現 (①罹病、②ユタめぐり)

(II) 成巫の予備儀礼 (①親神の選定、②家族の同意、③拝み神の

決定、④遺品さがし、⑤ショージゴさがし)

(III) 成巫式 (①海拝み・山拝み、②親子の別れ、③天ミシャク)

(IV) 成巫の神拝み (①毎日の神拝み、②月一回の神拝み・ショイ

ジゴ祭、③年一回の神祭)

(V) 成巫の確定 (①三年祭、②七年祭)

その発端は、女性(稀に男性)が巫病に罹ることである。それは奇妙な頭痛であつたり、身体上のしこりであつたりする。そしてそれがどんな医者通い病院通いによつても快癒せず、病状は悪化するばかりで、目は壅み痩せ衰えてゆく。やむなくユタの間をめぐつてその原因を尋ね、水の神拝みなどをするようになる。しかし、それでも病気が治らずにいると、やがて突然にクチが出て神さまが見え始

める。そのクチは、短い詞章で、本人は意味も分らず、一瞬トランス状態に入つて、それを発するのである。たとえば、昭和五十六年十一月、筆者の対面したAユタによれば⁽²⁾、最初のクチの体験は、神拝みを勧められながら、神座に坐るのを嫌がついた折に、突然、ブクヨーカナチ、ハルヨーウィチというクチが出て、太鼓の音がドンドンと響き、馬のカッパカッパカッパカッパという蹄の音が聞え、ある海岸が見てきた、また見たこともない顔が見えてきたという。それからは、夜眠つていると、二時、三時にかならず同じようなことが起るようになつたが、それでも神座に坐らないでいると、一箇月後の頃、また急に、アオナービルミチヨナービルという聞いたこともない不思議なことばが出て、「ほんとうの神さまなら拝みます」と言つと、神さまがどんどんと乗り込んで来られるのが見えたといふ。このクチがいわゆる神口であり、神自身のことをとばである。そして、こうなれば、どうしてもユタになることを覚悟しなければならないことになり、成巫の予備儀礼に進むのである。この神自身の短いことばである神口こそ承文芸の始源の一つとなるものと思われる。すなわち、その神口がやがて巫覗によつて半ば意識的に表白されるとき、それは折口信夫の言われる「呪言」と

なるものであり、ヨゴトと称されるものとなる。⁽³⁾そして、注目すべきは、その神口がある程度の韻律を含み、対句的詞章によつていることである。そこにはウタの發芽が見出されるのである。

さて、このように巫病に罹つた者は、やがて成巫の予備儀礼の後、親ユタの導きに従つて成巫式をおこない、ユタとしての神拝みに入れる。すると、前よりも神が見え、クチが次々と出るようになる。あるいはそのクチの詞章も韻律的な長文のものとなつてくる。たとえば、先のAユタの場合は、成巫式後は、べらべらとクチが出てきて、神拝みを指示するようになつたが、成巫式後の三年目のショージゴ祭に、特に神の強い啓示を受け、たちまちに壮大な叙事的な神口があらわれたといふ。それは手にした鏡に猛烈な光を受け、ショージゴに飛び込むと同時にかのオモイマツガネがとうとう出たというのである。そのオモイマツガネが、今日、報告のあつたオタカベ「思い松金」と共通するものかどうかは確かめ得ないが、A女はその「思い松金」であつたと主張している。

- 1 ホーととん（ホー尊貴）
2 ばさのばさんなかれ（芭蕉の芭蕉ナガレ）
3 ひとくだり よみおろすんど（一下り読み下すぞ）
4 あがんながさん ながをすぢ（あんなに長い長尾筋）
5 一里 二里 うしんし ととん（一里 一里 ウシンシ 尊貴）
6 おてんと きょらばばさやまば（お天道清ら芭蕉山を）
7 A₁ あがんきよらざる（あんなに清らかな）
8 おもいまつがねが（思い松金が）
9 うしん みたてぎよらさ（ウシン 見立清らかな）
10 みたてぎよらさ（見立清らかな）
11 とらるきよらばさば（取られる清ら芭蕉）

12 「きりととねの きよらさ（切り調べの清らかな）

A₁（中略）

あがんきよらざる（あんなに清らかな）

おもいまつかねが（思い松金が）

七ひろきよらばさぬのば（七尋清らの芭蕉布を）

ふしこしれとりゆん（干し振えしておいて）

ふしこしれとりみそられ（干し振えお取りなりましたら）

たくび とりみそられ（畳みお取りなりましたら）

たちとりぬ きよらさ（断ち取りの清らかさ）

たちとりみそられ（断ちお取りになりましたら）

ぬいととね きよらさ（縫い調べの清らかさ）

ぬいととね とりみそられ（縫い調べお取りになりましたら）

うちかけぬ きよらさ（打ち掛けの清らかさ）

うちかけ とりみそられ（打ち掛けお取りなりましたら）

おてんとう とびあがり（お天道に飛び上がり）

おてんとう とびあがりみそられ（お天道飛び上がりましたら）

ひとつきたち ふたつきなり（一月経ち二月なり）

ひとつきたち ふたつきなり（月経ち）

しだいに みもちになり みそつたん（次第に身持になりました）

しだいに みもちになり みそつたん（次第に身持になりました）

（亀井勝信氏、老ユタよりの採集資料）

芭蕉布を織ることの上手な美しい思い松金が、太陽神の光を浴びて受胎し、神の子イシクンダマルを生む。この神の子は、やがて馬

に乗つて昇天し、天の父神と邂逅し、さまざまの試練を受けて太陽

の子と認定され、その命に従つて地上に降り、神押みを司つて、

奄美の巫覡の始祖となつたという巫祖説話である。そして、これを

吟誦したA女は、決してこれは他者から教わったものではなく、

自らクチとして出たものだという。そして、A女は、これによつ

て七年の祭りあげを待たず、忽ち巫病が回復したのである。(つまり、

これは、かのユタが、思い松金のごとく、まさしく神の嫁となり、

またイシクンダマルのごとく、確かに神の子と認定されたことを意味

したのである。あるいは、それは、自らが巫祖神そのものとなつ

たということでもある。したがつて、これはユタにとっての神話で

あつたと言える。

ところで、すでに触れたごとく、A女が最初にクチにしたオモイ

マツガネが、右の通りの「思い松金」であつたかは明らかではない

が、今日ではそのように信じ、他のユタと同じく、神を迎えてマブリ

寄せる折には、これを吟誦しているのである。(つまり、無意識的

二 「都敦盛」前後

に発せられた叙事的神口が、意識的に語られる神迎えマブリ寄せのオタカベと化しているのである。しかも、注目すべきは、この長文の説話が、叙事的なウタであり、神ガタリなることである。たとえば、右の引用の「思い松金」によれば、7「あかんきよらさるおもいまつかねが、云々」を九度くり返しつつ神の嫁となるオモイマツガネを称讀し、9「うしんみたてぎょうさ」——10「みたてぎょらさ」のごとく、反復的対句のうちに叙述され、それも三二一句の長文に及んでいるのである。おそらくこの神ガタリがが、かつて折口氏の言われた「呪詞」にあたるものであり、古代のフルゴト(古詞)の根本となつたものと思われる。

さて、右によつて、ウタとカタリ、民謡と昔話の始源と展開を概

括的に考えれば、次のように図式できるであろう。



注(1)『奄美シャーマニズムの研究』および、同氏「奄美ユタの成巫の問題——」、「三の事例を通じて——」(『成城大学民俗学研究紀要』第五集、昭和56年3月)など。

注(2)昭和56年十一月二十五日、山下欣一氏の紹介、山岡英世氏らの案内
真下厚君とともに名瀬市内の二人のユタに面談聴取。A女は、四十五歳、九年前に巫病に罹る。ご主人は十三年前から男ユタとなつておられた。

注(3)(5)『国文学の発生(第一稿)』(『古代研究』第一巻)など。

注(4)外間守善氏『南島歌謡集成』第五卷(奄美篇)「ユタホゾンに用いられるゴソナガレ」

さて、右にあげたユタの巫祖説話「思い松金」は広く東アジアに伝承されてきた日光感精説話に属するものであり、そのなかでも太陽神の子が父を求めて昇天し、これと邂逅する神の子邂逅型に類するものである。そしてこの型の説話は、奄美大島のみならず奄美・喜界島や宮古・伊良部島、多良間島などにおいても、幾分か姿をかえつて伝承されるものであり、日本本土にあっても、その内陸部において日光感精のモチーフを月光感精のそれに変容させつつ伝承されていたものようである。あるいは、これが南太平洋の西ボリ

ネシア、北米の北西海岸・南西海岸のインディアン、および北朝鮮（高句麗）などにも伝承されるものであったことは大林太良氏の論述されるものである。⁽³⁾

一方、この「思い松兼」は、奄美地方において、昔話として伝承されるものであった。

昔、ある所に親ひとり、娘ひとりの二人住いの家があった。

その娘は美しい人で、いつさい外へ出なかつた。ある日の晩、外へ出て夕涼みしようとしたら、電気のあかりのようなものが身体全体を照らし出したので、その娘はこわさのあまり家の中に入り、外へはいつさい出なくなつた。

ところが、その娘はいつの間にか孕んでいた。世間からも色々わざっていたが、そのうちに無事男の子を産み落とした。

四、五月赤ん坊と一緒に暮らしていくが、子を産んでからは、なお聞き苦しいわざをたてられたので、自分の親に子供をあづけ、自分は旅に出た。親には旅に行くといって家を出たが、その実は死ぬ決心をしたのであった。家で留守をしている親は、自分の帰りの遅いのを、いつか、いつかと待っていたら、ある人から死んだといふことを聞き、悲しみ、悩んだが、仕方のないことであるからあきらめ、この孫でも育てて生きようと自分の胸にかたく決めた。

四、五ヶ月たつたが、男の親がいない上に女の親までが今はおらず、名前もつけてなかつたので、アンマ（婆さん）が都敦盛とつけて女の細腕一つで学校へ上の年まで育てた。敦盛は、走りくま（かけくら）、船遊び、勉強の競争、何をさせてても友達には負けず、一番ばかりになつてアンマを喜ばしていた。

ある日、友達が、「お父さん競争をしよう」と言つた。お父さんは生まれながらにしていないということを、アンマの前から（婆さんから）聞いていたので、その時は負けて黙つていると、また友達が、「今度は母さん競争をしよう」と言い出した。敦盛はアンマの膝で泣いた。

あとで何を思い出したのか、アンマに弁当を準備させて敦盛は、村を抜け山の中へ、山の中へとただひとり歩いて行くうち、夜になってしまった。どうすればよいかと迷つていると、先の方に明かりが見えた。敦盛は、急いでその家の戸を叩いた。

「旅の者だが、宿を貸して下さい」と敦盛が言うと、中から声がして、「泊まるることはできない」と断わられてしまった。敦盛はまた、「ムンチキ小屋でん（作業小屋でも）、縁の下でもかまわん」と言ってお願いしたら、「そんなんにまで言うなら、縁の下でも借りなさい」と二度目の返事で聞こえた。そして家の中をのぞき見してみると、美しい女人人が鏡台に向つて、髪をすきながら何か口ずさんでいた。敦盛が耳をすまし、聞いたところが、「一月にたとえても、星にたとえても、都敦盛のことや忘れいらん」と何回も繰り返し言つていた。敦盛は自分の名前を言われて驚き、縁の下の自分の場所から、

「月にたとえても、星にたとえても、我生しやる親ぬことや忘いらん」と言つたから、

「お前が我が子の都敦盛か」と、母親は抱きあげて家の中に入れ、いろいろと世話をしてくれた。敦盛は生まれて初めて母親の手枕をして、安心してその夜を過ごした。

あくる朝、目が覚めると、恐ろしいことは谷間の上の断崖の上に、母親の骨の手枕をして寝ていた。敦盛は考えた後、くずれかかっていた母親の骨を拾って、アソマのもとへ帰り、骨をうずめてやつた。

それから後、改葬されるようになったという。

(田畠英勝氏『奄美大島昔話集』(都敦盛))

この昔話「都敦盛」が、神語り「思い松金」と本土の語り物「小敦盛」の複合するものであったことは、岩瀬博氏の詳しく論述されるところである。⁽⁴⁾つまりこれは「思い松金」の後半部、すなわち神の子と天の父との邂逅を子敦盛と敦盛との不思議な出会いのモチーフに入れかえて成っているのである。おそらくこの変容はすでにユタの伝承のなかで起つたものであろう。それというのは、かの「思い松金」が主に死靈を降るスマブリワシのマブリユセに吟誦されていたことから推察である。一方、父との邂逅が、実はその骸骨との出合いであったとする「小敦盛」は、首にかけた人々の骸骨によつて念仏を勧めた聖たちのよくする語り物であつたらし⁽⁵⁾い。すなわち、この語り物が都からの念仏聖によつてもたらされ、それが奄美のユタの伝承にまぎれ込んで「都敦盛」が成つたといふのである。そして、これはもはや巫祖説話としての性格を失つたゆえに、神話的伝承世界からより自由なもの言いを許す昔話の世界に羽ばたくことができたと考えられる。

ところで、本土の語り物「小敦盛」の影響は、実は昔話「都敦盛」にのみ及んでいるのではなく、ユタの吟誦する「思い松金」に

もまたうかがうことができるるのである。たとえば、オモイマツガネの生んだ神の子は、四つ五つになると、下衆の子どもから父なし子と笑われ、弓競べ、舟競べをいどまれる叙述がある。

四つ五つの年とたれば(四つ五つの年になつたら)
このさかに おとさる(この逆に落される)

さかのげしぬくわが(逆の下司の子が)
あざなしもん(父無し者)

しじなしもんと(筋無し者と)

げしわやくとらるん(下司にからかわれる)

げしのくわが(下司の子が)

ゆみいりくらべしろうと(弓)射り競べしようと

せつかんざるん(折檻される)

げしぬくわや(下司の子は)

きれいなゆみを(きれいな弓を)

うやなだがつくつて くれるし(親神がつくつてくれるし)

あざなし しじなしもんや(父無し 筋無し者は)

ゆみをつくってくれる うやなだはをらず(弓を作つてくれる親神はおらず)

なみだながして(涙流して)

(龜井勝信氏採集資料)

この叙述は、すでに昔話「都敦盛」の傍線部分にうかがえることであるが、これが本土の「小敦盛」によつていることは、ほぼ明らかである。「小敦盛」の古態を留める絵巻によつて、その部分を引用しておくる。

月日を重ね給ふほどに八歳にぞならせ給ひける。(中略)さて、この少人、同じやうなる稚児たち集まりて、弓遊び給ひ

けるに、ある稚兒、勝ち負けの争ひをして、のたまひけるは、
「父母もき、孤子がわれわれに向ひて口をきく」とよ。(中略)
今はいかにかなるべき」と、衣ひきかづきて伏しまろび嘆
き給ふ御有様、見るにあはれぞまざりける。

(『小敦盛絵巻』⁽⁶⁾)

されば、神語り「思い松金」と昔話「都敦盛」と本土の語り物
「小敦盛」との三者の伝承関係はどのように考えられるのであらう
か。まず第一に考えられるのは、今日、ユタの吟誦している「思い
松兼」にもすでに「小敦盛」の影響が存しながら、それはモチーフ
の段階に留まっているのに対し、昔話の「都敦盛」は、その後半
のほとんどを「小敦盛」に従つているということである。第二に考
えられるのは、「小敦盛」の影響をまとめて受けた昔話「都
敦盛」の叙述が、ユタの伝承に逆流して、今日の「思い松金」にな
つたということである。

注(1) 抽稿「奄美・日光感精説話〈神の子遯遁型〉の伝承」(『南島説話の伝

承』所収) 参照。

注(2) 抽稿「神道集『上野國児持山之事』の源流——日光感精譚とかかわつて
——」(『立命館文学』第四三五~四三六号、昭和56年9~10月) 参照。

『たなばたの本地』第二類本、『浅間御本地御由来記』などをこれとす
る。

注(3) 同氏「南島民間文芸の比較研究」(『南島説話の伝承』所収)

注(4) 同氏「奄美昔話考——都はつ丸の成立と繪巻『子敦盛』の交渉——」
『南島説話の伝承』所収)

注(5) 宮木弥太郎氏「語り物の研究」第三篇説経〈家の悲劇——かるかや
「熊谷」「小敦盛」——〉参照。

注(6) 横山重・松本隆信両氏「葦町時代物語大成」第四所収(松本隆信氏『御
實稿老』)

すでに述べたごとく、巫祖説話「思い松金」は、神おろし仏迎え
に吟誦されるものであった。ところが、南島にあっては、かの天人
女房譚も巫祖説話として伝承されてもいた。すなわち、それは、は
やく岩倉市郎氏の紹介された喜界島の伝承である。

昔あたる事に

天からアムリガ一(天降子)が降りて来て、チリといふ川で
水を浴びてゐた處が、通り掛つた百姓が天人の飛羽を見つけて
それを奪ひ取り、無理に連れ歸つて己れの妻にした。
二人の間に三人の子供が出来た。兄が七つ、姉が五つ、妹が
三つになつた時、或る日兄が末の妹を負ぶつて、こんな子守歌
を歌つた。

泣くなをらぶな
母の飛羽は

六つ股御倉の糲の下
四つ股御倉の糲の下

それを聞いて天人の母は、かねて夫が置しあつた飛羽のあり
かを知つて、それを取出して身に着け、兄は右脇に姉は左脇に
妹は前に抱いて天へ飛昇つた。

天へ上つてみると、昔とはすつかり様子が變つて、天人の住
居はなくなつてゐたので、仕方なく三人の子供には夫々職を與
へて地上へ下した。それから兄はトウキ(占者)、姉はヌル(祝
女)、妹はユタ(巫女)の初めになつたといふ事である。(故富
實稿老)

『喜界島昔話集』「天人女房」(3)

先の奄美大島の「思い松金」にあつては、太陽神の御子は地上に降りて神拝みの始めたとしていたが、喜界島のそれでは、実は太陽神の嫁たる母はユタの始め、その子はソーシ（占者）の始めとなつたと主張していた。そして、この喜界島の天人女房譚では、右のごとく天女の三人の子どもが、兄はトキ（占者）、姉はヌル（祝女）、妹はユタ（巫女）の始めとなつたとしていた。

さて、巫女の始めを説く天人女房譚としては、沖縄本島にも伝えられていることも、はやくに知られていた。それは『遺老說伝』巻一の掲げる大里郡宮城邑（島尻郡大里村）の久場塘嶽の伝承である。すなわち、この嶽下の遠藤古井に仙女の降るとき、一農夫ひそかに衣を盗んでこれを留め、夫婦となつて一男一女を生ましめたというのである。そして、その結果は、次のようになつたとしている。

男児は宮城の地頭と為り、女子は祝女の職を授く。後天女已に逝く。遂に之を久場塘嶽の大石（名づけて一瀬と呼ぶ）の中に葬る。其靈骨久場塘嶽の大石による神祭の存したことと思われる。そしてその神

祭には、あるいは祝女によつて、その巫祖の伝承が叙べ立てられていたことをも推される。その推測を助けるのが次の伝承である。

昔、ナーガ・シユットマ家の親父が、川沿い山を歩いていた。その時、川から髪の毛が流れてくるのを見た。親父はそれを見て、川を溯つてみると、天から降りて来た娘が、飛び衣を脱いで、髪の毛を洗つていて。そこで親父は、その飛び衣を盗み取つた。天の娘は、飛び衣を失つて天に帰ることができなくなり、親父の妻となつた。やがて、長男が生まれ次男が生ま

れた。親父は、飛び衣を高倉の頼僕に隠しておいたが、あるとき天の女は、その飛び衣を見付けて、二人の子どもを置いたまま、天に帰つて行つた。それ以来、ナーガ家では、七月の神拝みをすることになり、その神拝みには、天女が昇天の折に詠んだ詞を歌うものとなつた。

此まナーガの神拝み　うさぎいみせるばあぬ　雨　粒　あ
ぬ落ちいーしえー

（ここナーガの神拝みをおこないされる時の　雨粒の落
ちるのは）

吾あがうていんち　上がいにいぬ　涙　どう

（私が天に上がる時の涙ですよ）

それで、この神拝みには、不思議と雨が降るものであつた。

語り手・沖縄県国頭郡國頭村浜、宮城カナ、明治二十五年五月二日生。採集者・渡慶次勲・福田晃。採集日・昭和四十九年八月十一日】

注目したいのはナーガ家の七月の神拝みには、天女が昇天するときい詠んだ「此まナーガの神拝み、云々」の歌を唱えるものであつたといふ。つまり、この短い歌謡は、一種の巫歌としての意義を有していたのである。そして、徳之島方面では、この天女の昇天の部 分までの前半をすべてクドキで語られてゐることも注目されねばならぬ。

天下アモリが下界うりて（天下アモリが下界に降りて）
チネン川なでい浴みゆたつとう（チネン川で水浴をしていたと
ころ）
メカルシユヌメねい見をられて（メカルシユヌメに目をつけ
られて）

飛び衣舞い衣やかくされてい、かくされてい（飛び衣舞い衣を隠されてしまつて、隠されてしまつて）

さてもうないぐわ此処浴みる（さても娘さんどうしてここで水浴をするの）

わんや時どき此処浴みる（わたしは時どきここで水浴をします）

わんも時どき此処浴みる（わたしも時どきここで水浴をします）

わんも時どき此処浴みる（わんも時どきここで水浴をします）

衣ぐわぬ無だしゆていあがいならん（衣がないのであがるこれができません）

うりからよおいよおいしたる事（それからおもむろにしたこと）

七鍋八鍋ぬ湯や沸かち（七鍋八鍋の一杯のお湯を沸かして）

其りが水蒸氣ぬ体清みて（その湯氣で体を洗い清めて）

七鍋八鍋ぬ湯や引開きて（六股倉を開けて）

飛び衣舞い衣や肩に掛けて（飛び衣舞い衣を肩にかけて）

ひとふいあおげは倉ぬ頂（一振りあおいでみたところ倉の頂まで）

一ふりあうれば垣ぬはな（一振りあおげは垣根の上に）
二ふりあうれば天ぬ白雲（一振りあおげは天の白雲の高さに）

三ふりあうれば元ぬわが島よ（三振りあおげは元の自分の島に着いた）

三ちなゆん子ぬ事や思て、（三歳になる残した子のことを思い出してもうない）

右ぬ目からや涙落うち（右の目からは涙を落として）

左ぬ目からも涙や落とち（左の目からも涙を落して）

（後略）

〔昭和四七年採集、伝承者・元村徳満氏、翻字・松山光秀氏〕

あるいは、このクドキは、かつてユタにあって神語りとして吟誦された天人女房譚の叙述の名残を留めたものとも言われる。

さて、これは本土にあっても、四国のイザナギ流の祈禱太夫が、この天人女房譚を祭文として唱えていることとあわせて考へべきであろう。⁽³⁾

注(1) 岩倉市郎氏「喜界島昔話集」（太陽の下し子）、山下欣一氏「喜界島の日光感精説話と動物供儀」（『南日本文化』六号）など。

注(2) シンボジョーム「南島説話の特質——天人女房説話をめぐって——」の小川学夫氏の発言（『南島説話の伝承』所収）など。

注(3) 吉村淑甫氏「いざなぎ流神道祭文集団」（七夕祭文）（『土佐民俗』十六号）、本田安次氏「いざなぎ流神道祭文」（語り物・風流二）所収など。

七ちなるん子や右り脇（七歳になる子は右に脇に抱え）
五ちなるん子や左脇（五歳になる子は左脇に抱え）

四 「蛇晉入」の展開

1 ていんぬ あかぶしやよ（天の赤星よ）
 2 ていたなうぬ まぬシヨ（太陽の子真主）
 3 とうんとうなぎ 〈囃子、トントナギ鳴響もう、の意〉
 4 とうゆま 〈以下略〉
 5 ていだぬ うぶーじ とうゆみやよ（太陽の大按司豊見親よ）
 6 うしなうわ まぬシヨ（天上の子真主よ）
 7 ふんむジン ビーゆぬシ（國の杜に坐す主）
 8 やまぬ ふーしらジヨ（山のフシラズ（大蛇神）よ）
 9 あうシばぬ まぬシヨ（アウスバの真主（祖神）よ）
 10 あうシばや かさまし（アウスバは重ね）
 すりすばや まさらし（スリスバに勝らし）
 6 まやぬ まチみがよ（真屋のマツメがよ）
 7 むむふさぬ まぬシヨ（百草の真主よ）
 8 んまり まチみがよ（生まりマツメがよ）
 9 やすふさぬ まぬシヨ（八十草の真主よ）
 10 んまぬかん うみゆふぎ（母の神のお蔭で）
 やぐみがん うみゆふぎ（恐れ多い神のお陰で）
 ゆらきまай うみゆふぎ（許されるお蔭で）
 ぶがさまイ うみゆふぎ（満たされるお蔭で）
 みやくとうが いななき（宮古が永久にある限り）
 しまとうゆが いななき（島がある限り（部落の神としてまし
 ませ）

〔外間守善氏『南島歌語集成』第三卷「宮古篇」〕
 右は著名な宮古の「狩俣祖神のニーリ」の第一章の部分、狩俣の始祖真屋のマツメの出生を歌う叙述である。そして、それは、太陽神の流れを汲む女神豊見赤星ティダナウワ真主（祖神）とシララ山に坐すフシラズ（大蛇神）との神婚譚をひそませるものであった。一方、その神婚のさまは次のように説明されるものである。

昔、神代に右神（女神豊見赤星ティダナウラ）始めて、狩俣村の東にある島尻当原という小森に天降り、それから水を求めて西方に行き、大城山に居住したと伝えている。彼女、ある夜若男に取合った夢を見て俄に懷胎し、七ヶ月目に一腹の男女を生んだ。父なき子なれば、初めて見る者を父にせんと定めて家を出した所、山の前にはいかかり、彼の子を見て首を上げ、尾を振つて喜びの情を示す。これに依り、最前の男は大蛇の変化であつたことを知つたと言いい伝えている。

おそらくこれは、正月願い、夏祭のウプブーザの折の「祖神ニーリ」の吟誦に際しても幻想されていた聖伝といべきものであろう。しかし、この聖伝が狩俣部落の共同体を離れ、あるいは聖伝そのものが世間に表立つてくると、昔話「蛇晉入」と響き合つて伝承されるようになる。

〔御嶽由来記〕（大城御嶽）⁽¹⁾

宮古のニヌファのほうに、狩俣ちゅうところがあるんですね。
 よ。狩俣のほうの、子、丑、寅の十二支のうちのニヌファね、
 女の人はニヌファの神とおいてあるわけね、きれいな女人
 が。その人が旦那さんがないんだが、なんだか毎日、毎日、
 お腹が大きくなってきたつて。それで、旦那さんがいないの
 に、どうしてお腹が大きくなるんだろうか、妊娠だろうかと心

配しているうちに、なんかあ、夜、たまたまきれえ男の人が現われるつて。なんか来るかねえと思えば、なんともないだけ

ども、お腹がどんどん大きくなつたつて。よし、これは考えてみよう、子どもが生まれたら、いちばん最初に会う人が、これのお父さんと決めようと、妊娠中はつくづく考えて、それで、もう二ヶ月も早く、子どもが生まれたらしいね。生まれたんだが、その子どもが、女の子二人だったつて。

その女の子を二人連れて、ご馳走いっぱい作って、頭に載せて、どこでもいいから足の向くまま歩いたらしいね。そうしたら、大きい蛇が高い山に、こう尻尾を垂れて見ておつたつて。そしたら、じいーっと見たら、涙がぽろんぽろんと蛇の目から落ちておつたつて。こりやあ、これのお父さんだねと思つて、

「これの親じやないか」ちゅつたら、その子どもがふうと降りてつて、一人は首のほうに抱き付くし、その一人は尻尾のほうを抱いて泣いておつたらしいね。

それで、ニノファノマキダつて御嶽があるらしいね、狩俣のほうに、その女の子が二人祀られているらしいね。それは蛇の子どももだつたつて。向こうの神さまが蛇じやなかつたかなちゆう。

(『沖縄の昔話』) [宮古編] (『蛇聟入』)

右の伝承においては、まだ明確に昔話「蛇聟入」の影響はうかがえない。ただ狩俣の聖伝が、蛇身との婚姻を夢によるものとしていたのが、これになると「たまたまきれえ男の人が現われる」と一步現実的な伝承となつている。ところが、本永清氏の紹介された狩俣の創始説話は、いわゆる芋環型蛇聟入のモチーフを含むものとな

つていて。

昔、ソマテダ(母天太)と呼ばれる母神がヤマヌフシライ(『山の運命神』)と呼ばれる娘神を連れて、テンヤ・ウイヤからナカズマに降臨した。(中略)しかし、そこで小屋を建てる途中に、ヤマヌフシライが怪我して死んだ。ソマテダはひとりで暮らしていくかねばならなくなつた。(中略)毎夜、ソマテダの枕上でひとりの青年が坐ると夢見、いつのまにかソマテダは懷妊した。それで、ソマテダはその青年の素姓を確めようと思って、ある晩、その青年が帰りかけたときに、その右肩に千尋の糸をつけた針を射しておいた。翌朝、ソマテダが起き出して見ると、その糸は戸の隙間から庭へずっと伸びていた。ソマテダがその糸をたどつて行くと、その糸は近くの洞穴の中へ入り、そこには一匹の大蛇が右目に針を射されて苦しんでいた。ソマテダはあまりの恐怖におののいて家へとび帰つたが、その後、いつものように、その青年がソマテダの枕上に現われ、自分はテンヤウイイから降臨した神であるが、必らず男の子が生まれるだろうと言つて消えた。その後数ヶ月して本当に男の子が生まれたが、その朝、大蛇は七光を放つて天上へ舞い上つて消え

琉球大学民俗研究クラブの報告書⁽⁴⁾にも、ほぼこれと同じく芋環のモチーフを含んでいいが、実はこれは昔話「芋環型蛇聟入」を接合したものではなく、同島の漲水御嶽伝承に従うものなのであつたといものではなく、同島の漲水御嶽伝承に従うものなのであつた。そしてその漲水御嶽の蛇聟入譚は、いわゆる英雄始祖型、豊後の緒方家伝と一致するものである。が、宮古における民間伝承にあつては、これがまた昔話としての芋環型「蛇聟入」、すなわち蛇の子の流産を説く浜降り由来のそれと響き合つてゐるのである。そし

て、このあたりについては、真下厚君が詳しく論じてることにまかせたい。ただわたくしなりに注目したいのは、漲水御嶽の伝承が、狩俣の大城御嶽のそれよりも、民間の説話を吸収し、それなりに習熟した段階において聖化していることである。そして、それが、またその伝承のレベルにおいて、しばしば伝説的昔話的「蛇鑑入」と書き合っていることである。

注(1) 稲村賢敷氏『宮古旧記並史歌集解』所収。

注(2) 古橋信孝氏『原神話への構想』(『解釈と鑑賞』昭和52年10月号) 参照。

注(3) 「三分觀の一考察」(『琉大史學』第四号、昭和48年6月) 所収 川瀬ガさんの伝承といふ。

注(4) 『沖縄民俗』第十二号、昭和41年11月。

注(5) 『官古漲水御嶽伝承の位相』(『ゆがたい』第三号、昭和56年10月)。

五 詠み言の伝承

外間守善氏の『南島歌謡集成』によると、その呪禱的歌謡を各伝承圈にそつて、次のように分類されている。

奄美地方——オモリ(仰せらる)、クチ(口)、タハブエ(崇拜)、
マジニヨイ(呪い言)

沖縄地方——ミセセル(御宣る)、オタカベ(お崇べ)、ティルク
グチ(照るく口)、マジナイゴト(呪い言)

宮古地方——ピヤーシ(拍子)、タービ(崇ひ)、フサ(草)、ニ
ーリ(根神)、トウクルフン(所踏み)、ニガリ(願い)、マジ
ナイゴト(呪い言)

八重山地方——カソフチ(神口)、ニガイフチ(願い口)、ユング
トウ(誦み言)、ジンムス(呪文)
いずれも神にかかる聖なることばで、いわゆる呪言・呪詞といふ

もの、いまだ歌謡に至らぬ前のものである。そのそれぞれについては、各伝承圏において微妙に違つてゐるが、八重山地方の四種別がもっと理解しやすい。すなわち、カンフチは神のことば、神による呪言を意味し、奄美のオモリ(仰せらる)、沖縄のミセセル(御宣る)、ティルクグチ(照るく口)とその意義を通じるものである。次のニガイフチは、人から神への「願い」の呪詞を意味し、神から人へ告げるカンフチに対するものである。しかし、これは奄美的タハブエ(崇拜)、沖縄のオタカベ(お崇べ)、宮古のタービ(崇拜)、ピヤーシ(拍子)、フサ(草)などに通じるもので、第一人称的神口の要素を含みつつ神をほめ願う神歌である。第三のユングトウは、宮古のニガリ(願い)に通じるもので、第二のニガイフチ・タハブエ・オタカベ・タービが、祝詞的な神歌であるのに對して、これは祝詞的唱え言というものであつた。最後のジンムスは、奄美のマジニヨイ(呪い言)、クチ(口)、沖縄のマジナイゴト(呪い言)、宮古のマジナイゴト(呪い言)に一致するもので、厄よけ、病よけ、虫よけのための呪咀的なことばである。

右の分類で注目されるのは、特に第三のユングトウ、つまり誦み言である。すなわち、その「誦む」は、その語源を「斎む」「ゆむ」とも考えられるものもあり、その「誦み言」は神口、神語りに対する呪言、呪詞の一類と断じ得るものである。ただ、その違いは、神口、神語りが神自身の一人称の発言で、人間・精靈に対するものであるのに対し、「誦み言」が、あくまでも人間の神靈・精靈に対するものである。その意味で、第二のネガイクチ(タハブエの類)に近似するところがある。そして、第四のジンムス(呪文)

は、この「誦み言」の一部とも考へてよいのである。
さて、右によつて「誦み言」の展開を本土の口承文芸にたどつて
みると次のように図式できるであろう。

誦み言
トナエ → 唱え言・童詞・呪い言葉

ヨミ → 祝詞・神おろし・祭文

ところが、今日、八重山地方において唱演されるユングトウは、

予祝祈願的詞章を基本としながら、日常生活とかかわる自然・生物
・労働・人事などを誦みあげてゆくものである。

親譲田ぬ稻ん あんなむれ（親譲り田の米もあるよ）

若月田ぬ稻ん あんなむれ（若月田の米もあるよ）

親譲田ぬ稻ん あるつかあ（親譲り田の米もあるなら）

若月田ぬ稻ん あるつかあ（若月田の米もあるなら）

大神饌ん 作りようり（大神酒も作りなさり）

泡盛ぬ 生りばな（泡盛りも作りなさり）

大神饌ぬ 吹きばな（大神酒がわく頃）

親戚けえらん つかいし（親戚皆もお招きして）

叔母まけえらん つかいし（叔母達皆もお招きして）

（中略）

中盛らし 端盛らし つんばし（中盛らし端盛らし盛つて）

下かい持ち 上かい持ち（下に持ち上に持ち）

香々し うやいし（香ば香ばといただき）

其ぬ果報どう 願うだ（その果報を祈願した）

其ぬ願いどう 願うだ（その願いを祈願しましたよ）

〔世界報〕（豊年）石垣島大川村⁽²⁾

○バヌドイミシヤカラフンデ者ヤリテ（私は幼い時からわがまま

ばにばむいとうぶけー（羽根が生えて飛ぶまで）

ばがけらぬ生命（吾等皆の生命は）

島とうとうみ あらしょうり（島と一緒にあらせてください）

家ぬまあるぬ ぶなちいめーま（家の周囲のとかけが）

すーなうり魚なるけ（海に降りて魚になるまで）

ばがけらぬ生命（以下略）

島とうとうみ あらしょうり（以下略）

やどうぬさんぬ ふだいめま（雨戸の棧のやもりが）

うぶどううれー さばたるけー（大海に降りて魚になるまで）

森々ぬ 山龜ま（森々の山龜が）

うぶどう下り 海龜なるけ（大海に降りて海龜になるまで）

ふし木ぬ 下らぬ きぞがま（ビルギの下方の二枚貝が）

びーに下り ぎらなるけ（干瀬に降りてシャコ貝になるまで）

〔井戸ぬばたぬ小蛙誦言〕西表島組納村⁽³⁾

○竜宮ヌ神ヌ病ミオリテ竜宮ヌヤブ医者、ニーバイ魚ヤラビミシ

カシド、猿ヌ肝ドクスリティジユ、ノンドヨーサルヌキムトル

テジ、色々トウチアワシ話シアイ話シ決ミ、亀ヌドヨ海カラ陸

マディキブステ亀ヤラビ、.....

者であり）、親ヌユン言ン耳中ニ入りナリ（親の戒めも耳に入れないで）、右デ言ジババンナ左ディジ（右とおつしやれば私は左と言ひ）、東デ言ジババンナ西ディジ（東とおつしやれば私は西と言ひ）……風ヌ便リハラ親ヌ思イヤ、墓ヤ山頂デ思イオーリヌド、反対ドウンバデド川端デイジユタ、ウリ聞キバンナーアマヌニタサン、涙ヌシマルヌ雨ヌ降ル時ヤ、親ヌ事バ思イバナ蛙ニシ泣キブルユー

〔「蛙ヌ誦言」竹富島⁽⁵⁾〕

当然八重山地方のユングトウをとりあげたら、奄美地方のユングトウにも論及せねばなるまいが、今はその余裕がない。ただ奄美のユングトウが、主に「鳥獸に対する投げ言葉ユングト」「植物に関するユングトウ」「自然に関するユングトウ」であることを注目しなければなるまい。それはいうならば、神靈に対するというよりも精靈に対する唱え言群である。そして、そのような性格が八重山のユングトウ群のなかにも少なからず見えるように思われる。

注(1)白田甚五郎氏「説話・伝承のかたち」(『国文学』昭和47年9月号)

同氏「歌謡、その発生の問題」(『国文学』昭和50年8月号)

注(2)(3)外間守善氏『南島歌謡集成』第四卷・八重山篇(ユングトウ)。

注(4)昭和五十年生盛安公氏より聴取。

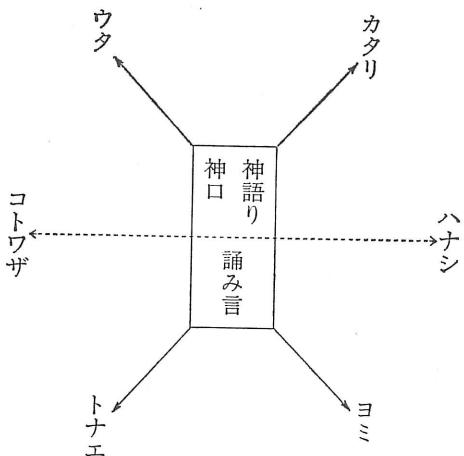
注(5)『竹富町誌』第十七章・歌謡。

六 口承文芸の分類

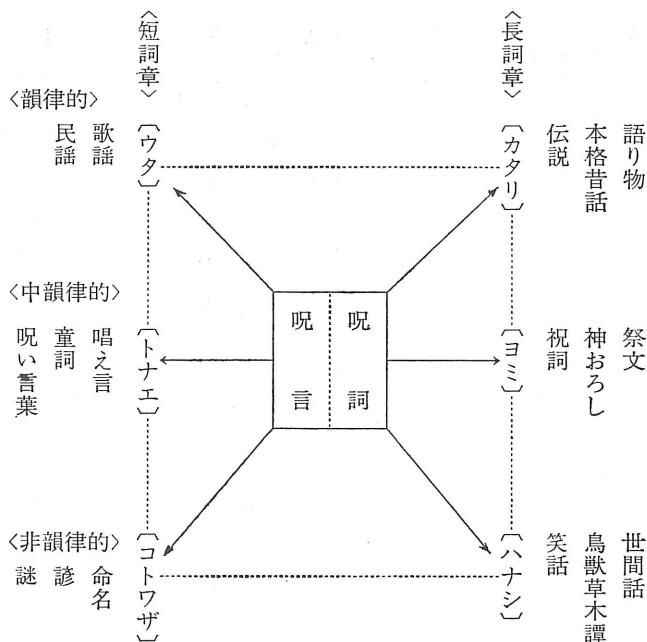
右のこととく南島の伝承を眺めてわが國における口承文芸の始源とその展開を考えると、およそ次のように図式できると思う。
すなわち神口・神語り及び誦み言を口承文芸の始源と考える。い

わゆる、これが呪言・呪詞にあるものである。そして、神口・神語りからウタカ・タリが展開してゆき、誦み言からトナエ・ヨミが展開したであろうことはすでに述べた。これらは、一方で芸術の道を選びながら、他方で呪禱的世界を引きするものであった。それに對して、コトワザ・ハナシは、同じく呪言・呪詞から羽ばたきながら、はやくに呪禱的世界を抜け出し、自由なもの言いの世界に遊ぶものであつたと言えよう。

そこで、最後に大島建彦氏の秀れた四分類案⁽¹⁾に学んで、私なりの



分類案を示せば、およそ次のようになる。勿論、それは一つの目安であり、実際はかなりしほこのように明確ではあり得ないものである。



さて、右の分類案によるならば、本稿の「昔話と歌謡の間」は、ともに呪言・呪詞を源とするカタリとウタとの関係として考えられるものであり、それはまたその源を一とするヨミ・トナエ、あるいはハナシ・コトワザともかかわるものとなる。そして、われわれの問題とする口承文芸は、その分化においても、その関係の復元を試みながら展開するものであつたことは、右によれば当然とも言べきものとなろう。

注(1) 同氏『民俗学』(下)『国文学特講Ⅱ』(東洋大学通信教育部)。同氏「世間話研究の課題」(『咄の伝承』所収)など。

(あくだ あきら・立命館大学)