

チヨンジヤマの形成

—田名のシヌグ祭の婚—

畠山篤

はじめに

シヌグ祭の恋歌

沖縄県伊平屋島の田名イヘヤシマと我喜屋ダナでは旧暦七月にシヌグ祭（以下シヌグと略称）を行う。この祭りの終わりごろに男神人（男の司祭者）や村人（男）が、女神人（女の司祭者）たちのいるアサギ庭から男神人たちの籠るシヌグ庭ナガキヤへ行く道中、チヨンジヤマという歌謡を歌う。この歌謡の名称はチヨンジヤマという離子詞によっている。チヨンジヤマはチヨンジヤマ一、トウンジヤマ、トンザマともい、歌う場から道歌ともいう（後述）。

その内容は、晴れ着を着た若者が千鳥の鳴く夜の浜で娘と密会するというものである。

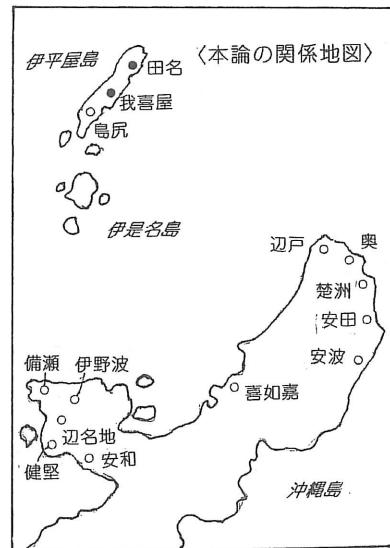
紙幅の関係上ここでは田名の伝承だけを取り上げることにする。

田名の伝承 大胡欽一（一九九四、三五一）によると、これを歌うとき田名では次のような儀礼的な所作があつたという。シヌグ庭で女装したユヌシンサー（男神人の次位にある）がこの歌謡が聞こ

えてくると、姿を見られないよう川に入り、上流に逃れてユヌシンサー・ヤ（屋）に行く。この歌謡は、ユヌシンサーの娘とダナンサーの息子との隠れた恋の歌だと解釈されている、と記している。

ダナンサー（田名の比屋）とは最高位にある男神人である。二人の男神人の息子と娘が秘めた恋をしたということが、この歌謡とその所作になつたといふのである。私が一九八三年（昭和五八）に調査したおり、ダナンサーを務める伊礼孝進氏は次のように語つてくれた。息子は一四・五歳くらい、娘はそれより少し年上であった。その息子が父兄のよそ行きの着物を無断で着て娘に逢いに行つた。しかし、その秘めた恋が村人に知られて歌にうたわれたので、娘は恥ずかしがつて自分の家に逃げたのだ、と。

本論のねらい さて、この歌謡はシヌグのなかでどのような働きをするために形成されたのであろうか。まず、その祭りの内部でどのように位置づけられ、そしてまた構造化されているかを考えたい。それから、他の地域の同種の祭りの類例から、チヨンジヤマとそれともなう儀礼的所作も決して特異なものでなく、そこに別の要素



もあることを述べたい。そして、このチヨンジャマの由来譚がどのような状況で生まれ、どのような働きをしていたかも考えたい。

一 チヨンジャマのテキスト

テキスト 田名のチヨンジャマの標準的なテキストとして、小林幸男・鳴坂公江・金城厚（一九七六、『沖縄諸島の神歌』）の「ちよんじやまー」）をあげたい。このテキストは、口訣が付されて外間守善・玉城政美（一九八〇、三一四・三一五）に載っている。三七節に及ぶ雄篇でここには引用できないので、該当書を参照されたい。

段落構成 男主人公の登場するのは一・二である。男神人の最高位にあるのは田名の比屋（ダナンサーと同じ）で、その元気のよい愛息が主人公である。この段をAとしよう。

三・一〇は部分的ながら芭蕉衣の紡織過程を述べ、立派に作り上げた父（兄）の晴れ着を呈示している。若者はこれを着て逢い引きに出かけたのである。この段をBとしよう。

一一・三七は逢い引きの場面である。二十日潮の干潮のころ、貝漁りを名目にして若者と娘が密会し、共寝しようとすると（二〇まで場面描写）、音がして父、兄の近寄る足音だと思った若者はあわてて、娘はあれは浜千鳥の飛ぶ音だから心配しなくてよい、父や兄が呼んだら貰取りにきたと答えるさい、さあ、満潮になるまで語りあおう（三七まで問答体）、と歌う。この段をCとしよう。

二 田名のシヌグの次第

男児祭 上江洲均（一九八六、一七）ならびに小野重朗（一九九四、一五二）は、田名のシヌグは男児だけの健康祈願祭であると述べている。

神酒作り お盆のお送りをした七月十五日の夜から始まつたウンジャミ（海神祭）は一七日に終わる。宮城真治（一九九五、八七）によると、その翌日の一八日はシヌグの準備の日で、村人は神酒作りをしていたという。

祓い 大胡（一九九四、三四八・三四九）ならびに畠山篤（一九八四、八七）は、一九日の午前は祓い（トーガメという）をすると述べている。村落の班から一〇・一四・五歳の男子（一〇・一二歳とも）が装束を整え、村落の神山ともいうべき後岳の聖域に集まる。それから二手に分かれて唱え言を唱えながら祓いをし、海に面するマージヤ御嶽へ駆けていく。そこで祓いをする。そこの浜で彼らは相撲をとり、また浜にある女の隠し所の形をした石に年下の少年（負けた者とも）が乗せられて性的な仕草をさせられたという。あるいは、全員が性的な所作をしたともいう。それから男性集団の祭場・シヌグ野に行く。

男児のお祝い それから昨年のシヌグ以降に生まれた男児の祝福をシヌグ野である。父親はカシチー（焼き、赤飯）を供えて男神人（ダナンサーを筆頭とする）や区長に抱いてもらい、健康であるよ

うに祝つてもらう。宮城（一九九五、八八）は、ダナンサーから田名屋（神屋）にいる神女四名に七合のカシチーが供えられると述べている。ここには男社会と女社会の交流が見られる。二日目、三日目もほぼ同じ要領で二歳、三歳の男児の祝いをする。

また、子供がなかなか生まれない若夫婦に子宝が授かるようにと、若夫婦を竹馬に乗せてみんなで囃したという。

勧酒歌 宮城（一九九五、八八・九〇）と大胡（一九九四、三四九）によると、祭りの一日目の夜、シヌグ野でサーシムイ（勧酒）をしたという。村から選ばれた男子数名（サーシムイサーという）が男神人（ダナンサー・ユヌシンサー）と区長に勧酒の神歌（サーシウムイ）を歌つて神酒を勧めた。この時に歌われたサーシウムイは、宮城（一九九五、八八・八九）に採録されている。この歌は、口訣が付されて中鉢良護（一九九七、二一七・二一八）に載っているので、参照されたい。

この神歌は宮城が調査した一九二七年（昭和二）よりも以前に採集された「伊平屋嶋テルク」の「サアシオモヒ」とほとんど同じである。このサアシオモヒは、口訣が付されて外間・玉城（一九八〇、三九〇・三九一）に載つてないので、参照されたい。

この神歌の「島の親」「國の親」とはダナンサーのことで、歌の内容はこの男神人（ダナンサー）に神酒を勧めるものである。

ここでもう一つ注目すべきは、この神歌を歌う場を説明した次の二つの注である。一つは「但しのぐ堂并田名屋のあしやげまで御儀式」であり、もう一つは「右儀式は 月 日しのぐ堂には夜の三度

昼の三度完執行す又田名のあしやげには夜の一度度執行す」とある。

すなわち、この歌謡は「しのぐ堂」（シヌグ野のこと）と「田名屋のあしやげ」（アサギのこと）の儀式で歌う勧酒歌で、シヌグ野で夜三度、昼三度、勧酒の儀があり、アサギで夜一度勧酒の儀があつたというのである。

新垣平八・諸見清吉（一九五六、八九・九〇）の「おもう」は現行の勧酒歌で、戦前の神歌に「島の祝女にうさぎて（島の祝女には押し上げて）」を附加する程度の変化しかない歌で、今まで上げてきた戦前の神歌の後裔だと考えられる。この「おもう」は、口訣が付されて外間・玉城（一九八〇、四二八・四二九）に載っているので、参照されたい。

この勧酒歌の前半はノロへの勧酒、後半はダナンサーへの勧酒になつてゐる。してみると、少なくともこの勧酒歌はノロの管轄するアサギにおける夜一度の勧酒の儀で歌われ、ノロやダナンサーに神酒を勧めたと考えられる。大胡（一九九四、三四九）によると、勧酒の儀を三日間三回ずつ行い、二日目は昼行つたと聞き書きしているので、アサギばかりかシヌグ野でも男神人と女神人の合同の勧酒の儀はかつてもつとあつたかもしだれない。

かつて男神人たちは三日間シヌグ野に籠もり、そして三日目（二日）の夜、神女たちのいるアサギに、男神人や区長、サーミムイサーが参集し、サーミムイサーが「おもろ」を歌つてノロをはじめとする神女たちに、ついでダナンサーをはじめとする男たちに神酒を勧めていた。『伊平屋嶋テルク』の注にある夜一度の勧酒の儀

は少なくともこのことであつた。

大城クエーナ 次いで、長大な「大城クエーナ」を鼓にあわせて男たちが歌う。その主題は、シマの男子の出世・成功の予祝と考えられる（後述）。

チヨンジャマ 引き続き、参会者一同は外に出、アサギからシヌグ野に行く。宮城（一九九五、九〇）によると、この道中サーシムイサーが鼓にあわせてチヨンジャマを歌い、他の人はチヨーイチヨーイと囃子を入れる。この囃子詞の最後はチヨンジャマヨーである。そして前述したように、シヌグ野に近づくと女装したユヌシンサーがシヌグ野から逃れてユヌシンサー屋に行つたという。かつてのユヌシンサー屋は、田名屋とともにアサギに隣接していたので、ユヌシンサーは一行と逆の方向にむかつたことになる。

ウシデーク 一九七六年に調査した金城厚氏によると、シヌグ野で円陣ができると神女たちはすぐにウシデークを歌い踊つていたという（金城氏のご教示）。

現行のシヌグ 現行（一九八三年現在）のシヌグは一九日の一日だけに短縮され、祓い（トガメ）も省略され、この日の夜、田名屋で「おもう」「大城クエーナ」を、途中でチヨンジャマを歌い、学校跡でウシデークをすこし踊つて終わつている。

男と女の交流 以上、田名のシヌグの次第を概観したが、男の世界であるシヌグ野と対になる女の世界・アサギの影が薄いことに気づく。勧酒歌・大城クエーナ・チヨンジャマの神歌はすべて男たちが管理し、神女たちの活躍の場はウシデーク程度になつてゐる。シ

ヌグは女と男の二元的な原理に基づく祭りで、通常両者は活発な交流をしている（後述）。この点、かつて何度も勧酒の儀があつたという伝承があり、ノロとダナンサーに神酒を勧める神歌があるので、アサギとシヌグ野を往復した勧酒の儀がもつとあつたと推測される。しかし、男児祭の傾向を強めるにつれ、神女たちの立場が弱体化したのである。

三 男子の理想的な成長

誕生から成人へ 次に、田名の儀礼の次第を背景にしてチヨンジヤマがどう解釈されるべきかを考えたい。男神人たちが一～三歳の男児の健康（成長）祈願をし、一〇～一五歳の若々しい男子たち

がその力を發揮して一日神（後述）としてシマの祓いをし、性的所作までしていた。ここから、命のもつとも不安定な一～三歳の男児の健康祈願が、性を力強く行使できる青年に成長することを目標にしているといえよう。すなわち、この祭りには人の一生の始まりを祝福する儀礼と立派な成人になつたという儀礼が共存していると考えられる。

アマワリ像 まず、チヨンジヤマの前に歌われる「大城クエー

ナ」に触れなければならない。この神歌の採集例はおおいが、『伊平屋嶋テルク口』の「大城グワイナ」をあげたい。この長大な神歌

は、口訳が付されて外間・玉城（一九八〇、二四三・一四四）に載つているので、参照されたい。

この歌謡の主人公は、一代の英雄、アマワリである。畠山（一九八四、九〇～九四）は、アマワリが立派な城を作り伊平屋ノロ（田名ノロのこと）にその靈力を捧げるというもので、その靈力はやがてノロを通じてシマの男の子に分配され、アマワリのように立派に育つようにと仕組まれた神歌であろう、と解してみたことがある。

これに対して、中鉢（一九九七a、一二二）は、首里・那覇で流布した、公用で旅立ちした者への呪的歌謡「大城こわいにや」が原歌であるという。それは、聖なるクニブの実が熟してこれを王城に捧げて祝福し、その残りを旅にいる者に賜り、それによつて無事帰還して長寿が間違いないと呪祷するものであつた。それが田名に導入されると「舟づくり」歌謡に変わり、ノロへの祝福歌に変容させられた、と説く。

過剰なほどに文言を連ねるこの歌謡の構造と主題は、難解をきわめる。しかし、中鉢氏がいうように航海安全の呪祷歌がこの歌謡の原形であり、その原義を田名の大城クエーナももつているとすると、アマワリが海の彼方から共同体に富をもたらすシマの男子の理想像になつてゐるといえるであろう。こうしてみると、男児の健康を祝福するシヌグにおいてアマワリを主人公とする神歌を歌うことは、アマワリに託してシマの男児の理想的な生き方を描いてみせたということではなかろうか。

ダナンサーの愛息 チヨンジヤマの主人公もまた、シマの男子の理想像であろう。父や兄の晴れ着を着て密会に行く年齢であるから、祓いをしながら逞しくシマ中を走り回つた若者と同じ立場にある。

Aに男主人公がダナンサーの愛息として登場するのは、シヌグが男児祭であつたことの反映であろう。ダナンサーがシヌグ野で男児を抱いて健康・成長を祝うのであるから、シマの男の子はみなダナンサーの息子のようなものである。

恋の場に着て行く晴れ着を歌う段がBである。三一八は省略のおい紡織叙事であるが、立派な芭蕉衣が作られたことを歌つている。

芭蕉衣が作られたことは小野（一九九五、一五九）がこの分野の研究の嚆矢である。芭蕉布の着物を作るまでの諸作業の過程が克明に歌われる歌謡の原形は、祭りの場に神が現れて人々に糸の紡ぎ方、布の織り方、衣の作り方を教えるために歌われたというのがその主旨である。紡織の創世神話が歌われていると小野氏は論じたのである。

この点、チヨンジャマの場合には生産叙事のはじめの過程を列举する程度である。ここまで省略できたのは、本格的な紡織叙事が共通的理解になるほどに様式化していたからである。これだけの紡織叙事でも立派な芭蕉衣が完成したことが歌われているのである。この神歌の場合、父や兄の着る晴れ着として遜色ないことが強調されている。

これに続く九・一〇の「綿衣」はこの芭蕉衣にそぐわない。芭蕉衣の装束は夏用であり、綿衣は冬用である。宮城（一九九五、九〇）によると「はてんんす」（二十読みの着物）とあつて無理はないが、他のテキストは「綿衣」となつていて、本文として「綿衣」の存在を認めざるをえない。

真栄田義見・三隅治雄・源武雄（一九七一、三三一一～三三四、四

一九〇四二三）によると、芭蕉衣にしろ綿衣にしろ、晴れ着装束は礼服と異なり厳格な制限がないという。しかし、自然と身分相応のものがあつたともいう。庶民にしては本格的な織り方をした芭蕉衣はもとより、綿衣も憧れの晴れ着だったので、ここに付加したと解するのが妥当かもしれない。いずれ、Bの晴れ着は一人前の社会人・成人として世間付き合いに必要なものであつた。

そして、一人前になれば恋愛・結婚の資格をえることになる。恋の段（C）からみると、この晴れ着は恋の場に着ていく「恋衣」ともいうべきものになつていて、若者は成人の証しとしての父・兄の晴れ着を恋衣に転用して、「いちはやき雅び」を実行したのである。

神人の交流の反映 逢い引きの場（C）の日時は、二十日潮の干潮から満潮に至る間という設定になつていて、これはシヌグの二日目の夜に相当している。これをもつてみると、シヌグ野（男）とアサギ（女）の交流が若い世代に反映し、若い男女の結合という形で歌謡に歌われたのではなかろうか。とくに男児祭に対応する成人儀礼としては、若い男の性の行使は最大の関心事であった。父や兄の足音におびえつ性を行使する若者のうぶさ加減、瑞々しさは、次世代を育成しようとする神人や長老たちにとって喜ばしいかぎりである。

女性の優位 そして、今ひとつ気づくことは、女性が優位に立ち、男を導いていることである。伊礼氏が女性を若者より一、三歳年上だと説明したのは、女性のこの積極的なリードによるうが、その意

味するところはユヌシンサーの儀礼的所作とともに後述したい。

たいものがある。

四 男女の二元的原理

シヌグの諸要素 大胡（一九九四、三四八）は、田名のシヌグについて「部落構成員の伝承解釈においては、子供の健康祈願であるとしているが、行事の内容はより複雑である」と指摘する。祓いと乳幼児の健康祈願が表立っているが、別の要素も入つてよい。

『沖縄大百科事典（中）』（一九八三）の「シヌグ」（源武雄、三一七・三一八）は、次のように要約している。「収穫がすみ、次の新しい農作に移る前におこなわれる祭り。（中略）古い時代の年越しの祭りとみるのが穩當であろう」とし、男たちによる祓い、ユガフー（豊年）の予祝、ウンクイ（世乞い）、農具行列、村の長老や男神役の長老を乗せての祝福、男女の相撲、ヤーハリコー、女の集団が男の集団にいどみに行くことなどの諸要素が複合しており、さらにはシヌグ舞（踊り）という女の集団の舞踊も重要な役を演じていると述べている。

ここには子孫繁栄があげられていないが、同じ源武雄（一九七〇、五七・五八）は、シヌグ踊りのなかに本部町伊野波のムックジャのような性的舞踊があり、豊作と子宝の繁栄を予祝していると述べている。また、子供（乳幼児）の健康祈願の儀礼もあげられていないが、これに近い例があつて成人儀礼との連続性をもつてている（後述）。地域による変差が大きく、シヌグの性格には容易にまとめが

「ウンジャミ（あるいはウンガミ）」は、旧暦七月の盆のあとに行なわれる行事で、やはり次の年の豊穣を予祝する神を迎えてまつる行事である。ウンジャミというのは海神の意であり、海のかなたのニライ・カナイからの神を迎える意味が強く現われている」と説く。ウンジャミもシヌグも基本的には農作の大折目・正月の祭りなのである。ウンジャミにはこの他、神女就任儀礼、ウンクイの儀礼、航海、漁労、猪狩りの模倣儀礼、ウシデークがあり、ここでも諸要素が複合している。

男女の二元的原理 島袋源七（一九七四、三一〇）によると、国頭村の安田や辺戸でウンジャミは女^{ウナウガ}挙みで女を男が押する儀礼だといい、シヌグは男^{イキウガ}挙みで男を女が押する祭りであると報告している。ウンジャミでは女がニライカナイの海神になつてユー（豊穣）をこの世にもたらし、シヌグでは男が神になつてこの世にユーをもたらしているのである。このように、ウンジャミとシヌグはかなり重複しつつも、ある程度弁別されている。例えば宮城栄昌（一九七九、三五六・三五八）は、シヌグ、海神祭を詳細に検討し、本来のシヌグ・海神祭行事とみられるものを、（1）二元的原理に基づく男女行事、（2）シヌグ行事に属するもの、（3）海神祭行事に属するものに分類している。

このように、ウンジャミとシヌグは女と男の二元的な原理をもつ

対になつてゐる。いまシヌグが当面の問題である。田名の例も他のシマと同様に男が祓いをし、シヌグ野とアサギに男と女が住み分けで対峙しつつ交流していた。ここでも女と男の二元的な原理が働いてゐるが、その意味をもつと探つてみたい。

男女の加入儀礼 まず、この祭りでは性別によつて座が定められているが、田名の例は乳児のときから男の組織に所属させられた。これに近い例として次の事例があげられよう。仲田善明（一九七〇・八七・八八）によると、本部町備瀬のシヌグ（備瀬ではシニグという）でサグンジヤミ（一二二日）という祓いのあと、男のハシチ一（二三日）、女のハシチ一（二四日）という儀礼があるといふ。これは新米の炊き（強飯）を食べて男の子と女の子の健康、成長を祈願する儀礼である。一九九九年この祭りを見学したが、乳幼児から小学生まで参加していた。中学生あたりまで参加できるが、恥ずかしがつて参加していなかつた。源（一九七〇・五四）は、これをウパーと称し、一四歳以下の男女を対象とし、栗二合ずつ出しあつてウブク飯を食べさせたと報告し、池間島のミヤクヅツのダキマス行事と同じ性格をもつと考へている。このダキマスは『沖縄大百科事典（下）』（一九八三）の「ミヤークヅツ」（五七九、前泊徳正）と「マスマイ」（五一五、野口武徳）によると、前年のミヤークヅツ以降に生まれた乳児が各祭祀組織に加入する儀式であつた。右のことは、同一性格の加入儀礼が乳児から成人前後までの男女に連続して行われやすいことを示してゐる。なお、備瀬のシヌグの本祭りは二五日で、ウシデーク（シヌグ舞い）を催して男た

ちがこれを眺め、それまで対峙していた男社会と女社会が和合する形態をとつてゐる。

一日神 こうして各組織に加入した男女のうち、シヌグでは祓いを男がしている。これを源（一九七〇・五〇）は「来訪神の一日神」という痕跡をとどめていた」と説く。比嘉（一九八二・一二一・一二八）もシヌグの諸事例をあげ、男たちが神に変身するのは、山から下りるとき、あるいは特定の衣裳を着ることで示されているとする。そして、男たちの籠るシヌグ野と女神人の籠るアサギ一帯が、男と女の二元的な原理に基づいた空間であり、ここで予祝的儀礼が演出されると説く（備瀬の場合は時間的に男女が住み分けている）。その予祝的儀礼とは、「儀礼的な争いやもみあいがあり、最終的に女性が勝つたり、男たちが女性のところに引きこまれることによつて豊饒が約束される」というドラマ」であると説く。

そして、次のような具体例をあげている。（1）楚洲ではアシャギ庭で弥勒の面を被つた男と女年寄との相撲があり、必ず女が勝ち豊年になるという（宮本演彦、一九七一・二四八）。沖縄では弥勒は海のかなたの楽土からユー（豊年・富貴）をもたらす五穀の神とされている。（2）奥のビーン・クークーで、長老をシヌグ野からアシャギに連れ出し、長老は弥勒のような振る舞いをする（源、一九七〇・五四・五五）。（3）また奥のアシャギに集まつてゐる女たちがシヌグ野に行き、男子を連れてアシャギに戻る（宮本、一九七一・二四七）。（4）辺戸ではアシャギに集まつた女たちが、シヌグ野に行つて男神役を杵にのせてヤーリンホーと囃した（源、一九七

○、五五)。(5) また辺戸では女たちがシヌグドウに至り、仮屋から男たちを引きずり出す(宮本、一九七一、二四六)。(6) 安田ではアシャギで男女の相撲があり、女が勝つ(宮本、一九七一、二四八)。(7) 安波のシヌグの四日目、アシャギ庭から女たちがシヌグ野に行つてウシデークを踊る。それから男神役と老人がアシャギに行き神歌(クエーナ)を歌う(宮本、一九七一、二四四)。

以上、いざれもシヌグ野の男の側からアシャギの女の側へ豊饒・長寿の象徴が移動させられているとし、シヌグ野とアシャギの間の関係を次のように図示している。

アシャギマー	シヌグモー
女	男
恒久的建物	一時的仮屋
主	客
豊饒(ユー)を受けとるもの	豊饒(ユー)を与えるもの

そして、「シヌグは、基本的には、男たちの扱する神々が村をおとすれ、客としてもなされ災害を祓い、豊穣を与えて去る祭りとみ(中略)、神々をもてなし、その豊穣の力を引きずり寄せようとする祭りの主体は、ウンジャミの場合もシヌグの場合も女性ではなかつたかと思われる」(比嘉、一九八二、一二七・一二八)と結論づけている。

田名の一日神 比嘉のこの二元論はよく考えられたもので、原理的にはかなりの事例がこれで説明されそうである。

田名で女神人たちがアサギからシヌグ野に行つてウシデークを催しているのは、(7)の前半に相当している。

また、田名ではアサギで女神人と男神人が合流して勧酒歌を歌いながら神酒を飲んでいるが、これは(7)の後半に相当している。

(7)の安波の事例は、アサギ庭から女たちがシヌグ野でウシデークを踊り、それに誘われるように男神役と老人がアシャギに行つてウシデークをしていて。そのあり方は安波と逆になっているが、神歌を歌つて交流している。これに対して、田名では男神人がアサギで女神人とサーシムイ(勧酒)をし、それから女神人はシヌグ野でウシデークをしていて。そのあり方は安波と逆になっているが、

ここでもアサギの儀すでにユー(豊饒)を女の側に与え、女たちが礼をもつて男たちを送り帰したとみれば理解できよう。

そしてさらに、田名のチヨンジヤマの演出をみると、若者と婚をなした女性がシヌグ野の仮屋からアサギに隣接しているユヌシンサーサ(神屋)に向かっていたが、これも男の側のユーが女の側に引き込まれた演出であったのではないかと考えられる。祓いをした十代前半の若者の一日神としてもつていたユーがこうして女の側にもたらされたと思われる。チヨンジヤマにおいて女性が若者をリードして優位に立つていたが、これもこのユーを引き出すために配慮された女性の積極的な役割を反映しているだろう。

五 婚の幻想

安波のシヌグ 結論を急ぎすぎたようである。シヌグに婚の幻想

がつきまとつており、チヨンジャヤもその一類であることを次に述べたい。

平敷令治（一九七九、三〇一〇）によると、国頭村安波のウンジャミとシヌグは隔年に行われ、かなりの部分が重複しているという。大正初年頃は四日間の祭りであった。

一日目は男たちが山登りして神になり下山して祓いをし、それから男はシヌグジョー（男の国）に、神女たちはアサギ（女の国）に籠つた。

二日目にシヌグジョーで性的な儀礼があつた。祓えをした二十一たちの幾人かをつかまえて着物の前をはだけさせて近くの赤木を抱かせたという。その男とは他字から移住した男（子供も）たちであった。これを平敷は本来は男子成人儀礼としての性格をもつていたと思われると説く。宮本（一九七一、二四三）はこれを三日目のこととしている。

三日目には神女による儀礼的な制裁がある。神女たちは女を犯した男が誰なのか話しあい、男たちの座に赴いてとがめた（これはウンジャミでもしていた）。これを村落共同体の規範に背いた者を探して制裁を加えた習慣によると平敷は解している。

宮本（一九七一、二四二・二四三）によると、勧酒歌（クエナ）を男の國の入り口でノロをはじめとした女たちが歌つたというが、宮城（一九九五、一五〇・一五一）によると、アサギでのクエナであるという。反復はあつてもいいことである。このクエナ（「クニハジミ」のクエナ）は、口訳が付されて中鉢

（一九九七a、二六五・二六六）に載つてゐるので、参照されたい。この神歌は神代のはじめどおりに神酒を生産する過程を述べて神酒の聖性を保証し、マシリジ（安波のウガミの神名）やシマウヤ（最高の男神人）に勧酒して長寿を捧げるというものである。まさに男拌みどおりの儀礼である。これは田名のサーシムイと同じ位相にある。

また、このシヌグにだけ歌われる神歌「ウナイ神とヰキイ神の掛け合いのクエーナ」がある。宮城（一九九五、一四九・一五〇）によると、女神人がシヌグドー（シヌグ野に同じ）に来て歌いかけるものと、男神人がアサギ庭に来て歌いかけるものの二つがある。この神歌は、宮城が採集した神歌を基にして口訳や校訂を加えて中鉢（一九九七b、二六二・二六三）に載つてゐるので、参照されたい。この神歌の本旨は引き留めであり、大雨が降るので泊まつていけ、休んでいけ、畳・筵もあり刺し身もあるのでそうしなさい、と述べている。男の國と女の國は対峙しつつこそとも理想的な婚へ誘つてゐるのである。

このように、安波のシヌグは性的禁忌を厳しくもつてゐる一方で婚を勧めるという、一見、奇妙な共存が認められる。これは規範に則つた婚が豊穣を生み出し、規範に反した婚がなにものも生まれないということを説くものであろう。

辺戸のシヌグ　国頭村辺戸のシヌグも男女の交流が活発である。宮城（一九六七、四三）によると、山登りした男たちが下山して各戸を巡つて祓いをしている。島袋（一九七四、三一〇）によると、

ここでも男神人はシヌグドーに、女神人はアシャゲに、それぞれ二泊している。宮本（一九七一、二四六）によると、二日目に女子はアシャゲでウシデークを演じ、男子は行列を作つて昼夜七回アシャゲに行き戻りし、端踊りをしたという。そして、行列の傍らに芭蕉布を被り、夕顔に人面を描いた頭を頭上にのせ、藁製の五本指の掌を左右の手とした二人の者が加わった。この二人はアシャゲで衣裳を脱ぎ、一人は弥勒の面をつけ、もう一人は猿の面をつけてカジヤデ風を舞つたという。

男たちが頻繁に女の国へ行き和樂しているが、その和樂の象徴が弥勒と猿の面をかぶつた一組の舞いであろう。前述したように弥勒は豊穣を与える外来の神であり、これは一日神としての男たちの別の姿であろう。カジヤデ風は老人老女（夫婦）で舞う演出もあるので、夫婦神ということになる。すなわち、男たちのもつ豊穣（豊作や子孫繁榮）が性の結合によつて女（アシャゲ）の側にもたらされたということであろう。辺戸のシヌグにも婚の幻想が色濃くつきまとつてゐる。

辺名地のシヌグ 本部町のシヌグ（シニグ・シニグイ・ウフユミなど）においても修祓儀礼の後に性別の儀礼が行なわれている。辺名地のシヌグイは一九一、二四日まで行われる。本部町史編集委員会（一九九四、二四一～二四六）によると、二三日に祓い（ウンナレートといふ）をし、それから一三日にアサギ庭で女ジユリ小、二四日に男ジユリ小をしている。前者は未婚の若い女性が、後者は若い男性が、丈の短い着物をつけてウシデークに加わるものである。

ウシデークを舞う女性たちには年齢によつて三グループがあり、それへの初参加が女ジユリ小のようである。宜保宗治郎（一九七五、六六四）によると、例えば名護市安和では一五、六歳前後の乙女を女郎小、三、四〇歳の婦人を中女郎、老齢者を上衣着者と称している。また、大宜味村喜如嘉ではメーサライ（先導）と称して一五歳前後の乙女があり、二〇歳以上の婦女子をバサンチヤー（芭蕉衣を着る者）と称し、さらに六〇歳前後の婦人を根（音）取りと称している。こうしてみると、妙齢の女性のウシデークへの参加が大人の女社会への加入とみることができよう。

この女ジユリ小と対をなして、二三日に祓いをした若者が二四日にウシデークの輪に入る（ウシデークは女だけの歌舞である）男ジユリ小は、一日神としての男が女の世界に取り込まれた姿ではなかろうか。平敷（一九八二、六）はこれを成人儀礼を示唆するとみている。

そしてさらに注目すべきは、この男ジユリ小のときスルガーブツプレー・スルガーブツパーという、スルガ（棕櫚の鬱）をつけた老夫婦（仮装）が登場し、ウシデークの輪の周辺をめぐり性的な言動をしている。これは若い男女に生じ繁盛を教えている（辺名地の区長・松田亀一氏のご教示）。これは辺戸のウシデークで踊つた弥勒と猿の面をつけた夫婦神に相当しているであろう。

伊野波のシヌグ 本部町史編集委員会（一九九四、二四一～二五三）によると、伊野波のシニグイでも性的結合を暗示する儀礼がある。二四日がハンラレート（祓い）をし、二五日がシヌグイムツク

ジャである。二五日の夕方、シヌグ庭で女たちがウシデークをするが、このとき「体のムックジャ（交わる者の義）」が登場し、誦言を言上し、性の結合を暗示する所作をしている。

島袋（一九七四、三一二）によると、青年各一人（一八歳）を選んで裸体にして顔を被つて舞わせ、性の結合を演じさせたが、昔、若い男女（未婚者）がその真似を極度にしたので、老人に代わった。それも今は見られなくなつた、と記している。これが約半世紀ぶりに一九八五年（昭和六〇）に復活し、その誦言も唱えられている。

本部町史編集委員会（一九七四、二五三）によると、その誦言とは、私たち夫婦神が國頭の彼方から来訪し、五穀豊作と子孫を榮えさせるために来たと述べている。外間守善・桑原重美（一九九〇、一〇二）によると、この誦言のあとムックジャはウシデークの円陣に囲まれてかまけわざ（性交模倣儀礼）をしている。

今年（一九九九）、この儀礼を見学した。このムックジャが登場する前に女ムックジャになる女性を二名募り、男神人（シマンペーフ）に予授けの祈願をしていた。

外間（一九七六、五四）は、「今ではシヌグだけで一般に豊年祭の意に解されている。しかし、正しくは神祭りの中の踊りをシヌグと言っていたはずである。ここでいう神祭りは、古くは男女の交わりを模倣的に再現して生産豊穣の予祝儀礼にするという聖なる神祭りであつたらしい」とし、伊野波のシヌグ踊りの中のムックジャ踊りといふ性に関する儀礼が、シヌグそのものの古い姿を忠実に伝えているとみている。

チヨンジャマとの共通点

以上の、シヌグにまつわる婚の幻想的表現的な事例をあげてみた。これらの事例はウシデークと若い男女の加入儀礼と性的結合の三要素が複合しており、田名のチヨンジャマとその前後の儀礼に通じている。田名のシヌグは加入儀礼と成人儀礼をもち、祭りの終わりごろのウシデークの直前に婚（それも若い未婚の男女を中心とした）の歌謡を歌い、性の結合を暗示する愛の所作をしていた。三村落の夫婦神に相当するのが、田名の男神人の息子・娘と称する一組の男女である。他の事例と異なるチヨンジャマの特徴は、道歌の形態をとることであるが、これは本質的な相違ではないからう。辺戸の夫婦神はカジヤデ風にあわせて踊つていたが、田名では道歌にあわせて一組の男女のうちの一人が愛の成就を恥じて逃げるという所作をしていた。

チヨンジャマは成人儀礼を背景にしているが、これと共通する他地域の類例からみると、本来さらには五穀豊穣と子孫繁栄をもねらいとしていたと考えられる。成人になろうとする若い性の結合によって、それもとくに一日神としての男の性の力によつて、さまざまに豊穣がもたらされるという考え方方が基本にあるだろう。

六 由来譚の働き

豊穣の性

田名のチヨンジャマの由来譚は、成人になろうとする若い性の力が豊穣をもたらすという考え方をよく反映している。実際にには女神人たちはアサギに籠つていながら、シヌグの構図として

はアサギヒンヌグ野に女と男が住み分けている。そして、由来譚ではそれぞれの若い代表が選ばれて恋をし、結ばれている。しかもその二人は神人の息子、娘という高い地位を与えられている。とくに男はシヌグで健康を祈願された男児の成長した理想像であり、この成人間際の若者が「いちはやき雅び」を実行している。この一組の男女は豊穣を生み出す存在として祝福されているのである。この祝福された由来譚を証すように、男神人の次位にあるユヌシンサーが女装してシヌグ野からアサギに向かい、豊穣を女の側にもたらす所作を演じていている。

このように、チヨンジャマという歌謡をめぐる由来譚と儀礼には神人の管理が行き届いている。チヨンジャマの由来譚は神事性が強く、チヨンジャマの儀の意味を祭祀する側からよく説き明かし、シヌグを積極的に支える働きをしているといえるであろう。

結び

まとめ チヨンジャマという神歌を、シヌグの祭式儀礼とチヨンジャマの由来譚との関わりから論じてみた。

(1) 田名のシヌグの次第にチヨンジャマを位置づけて解釈してみると、シマを祓い清めた十代前半の若者たちがチヨンジャマの主人公であると考えられる。父(兄)の着る晴れ着を恋衣に転用し、成人として性を行使したというのである。それは男神人から健康(成長)祈願をしてもらつた一~三歳の男児の理想的な成人像でも

あつた。

(2) そして他地域のシヌグをみると、このチヨンジャマにはさらに別の要素もあると知られる。シヌグは男子が一日神としてこの世にユー(豊饒)をもたらし、女たちがこれを受け取るという一面をもつ祭りである。その受け取り方の一類として婚があり、その婚が歌謡や誦言、儀礼的所作で表現されている。チヨンジャマとそれとともにう儀礼的所作もその一例であり、一日神としての若い男の性の行使は女の側にユー(豊作・子孫繁栄などの豊饒)をもたらしている。

(3) 田名のチヨンジャマの由来譚は神人の管理の行き届いたもので、成人になろうとする若い性の力が豊饒をもたらすという考え方をよく反映している。

以上、チヨンジャマとこれを歌うときの儀礼的所作と由来譚が調和をもつて伝承されていたといえるだろう。

引用文献

新垣平八・諸見清吉 一九五六『伊平屋村誌』

上江洲均 一九八六『伊平屋島民俗散歩』(ひるぎ社)

大胡欽一 一九九四 「北部沖縄の社会組織に関する覚書(補遺)」伊平屋村田名の事例分析」「南島民俗文化の総合研

究」(人間の科学社)

沖縄大百科事典刊行事務局 一九八三 『沖縄大百科事典(上・中)

・下】（沖縄タイムス社）

小野重朗
一九九四 「シヌグ・ウンジャミ論」『南島の祭り』（第

外間守善 一九七六 『南島文学』（角川書店）

一書房)
一九九五 「紡織叙事歌考」『増補南島の古歌謡』（第一

外間守善・玉城政美 一九八〇 『南島歌謡大成Ⅰ・沖縄篇上』（角川書店）

宜保栄治郎
一九七五 「ウシデークエイサー巻き踊り」『日本庶

真栄田義見・三隅治雄・源武雄 一九七二 『沖縄文化史辞典』（東京堂）

小林幸男・鳴坂公江・金城厚
一九二九 『山原の土俗』（郷土研究社）『日本民俗誌大

源武雄 一九七〇 「シヌグに就いての覚え書」『まつり』15号（まつり同好会）

島袋源七
一九七六 『沖縄の神歌』（沖縄県文

宮城栄昌 一九六七 『国頭村史（別冊）』（国頭村役場）

仲田善明
一九七七 『本部のシニグ』『備瀬のシニグ』『沖縄県文

宮城栄昌 一九七九 『沖縄ノロの研究』（吉川弘文堂）

中鉢良護
一九九七a 「伊平屋村田名のウンジャミ・シヌグの神

宮城真治 一九九五 『宮城真治民俗調査ノートへ増補改定版』（名護市教育委員会）

中鉢良護
一九九七b 「國頭村安波のシヌグの神歌」「やんばる

七『沖縄文化論叢』第三卷（一九七二）に再録（平凡社）

畠山 篤
一九八四 「ウンザミとシヌグ—伊平屋島田名の年中行事」—「伊平屋・伊是名調査報告書」（沖縄国際大学南島文化研究所）

本部町史編集委員会 一九九四 『本部町史通史編下』（本部町）（はたけやま・あつし／弘前学院大学）

比嘉政夫
一九八二 『沖縄民俗学の方法』（新泉社）

平敷令治
一九七九 「安波のウンジャミ及びシヌグ」に関する覚

え書」『民俗研究』第7号（沖縄国際大学民俗学実習）

一九八二 「本部町の「シヌグ」に関する覚え書」『民

平敷令治