

オモロの解説法

乾 尚彦

はじめに

沖縄の首里王府が編纂した歌謡集『おもろさうし』（全22巻、1531年から1623年にかけて成立）には、多くの祭祀歌謡がおさめられている。王府の祭祀は、1609年の島津氏の琉球侵攻以降、大きく変化した。国王の神名が尚豊（在位1621～40年）を最後に途絶えたのも、そうした状況を反映してのことだった。沖縄最古の文献である『おもろさうし』は、そうした変化以前の王府の祭祀、信仰のあり方を知るてがかりとなる資料である。

『おもろさうし』の歌謡は、若干の例外を除いて、クエーナ形式、オモロ形式に二分される¹⁾。クエーナ形式は、対句を繰り返す形式で、現在でも各地の祭祀でうたわれ、普遍的な南島歌謡の形式である²⁾。一方、オモロ形式は連続部（論者によって対句部、叙事部とも呼ばれる）と反復部（囃子部とも呼ばれる）で構成される特殊な形式である。以後はこのオモロ形式の歌謡をオモロと呼ぶことにする³⁾。祭祀、信仰が変化すると新たなオモロはつくられなくなり、旋律や歌唱法も変化し、本来の姿は失われていった。こうしたことから、オモロは簡単には読み解けず、謎の多い歌謡とされているのである。

本稿では、こうした状況のなかで試みられてきたオモロの解説法を整理し、従来とは異なる新たな解説法を提示して、その妥当性を検討していく⁴⁾。

1 オモロの多様な解説法

(1) 創作の場の想定

首里王府が『おもろさうし』を編纂したのはなぜだろうか。過去の歌を文化事業として記録したという見方もあるだろうが、私は、実際の祭祀の場で繰り返したうたのための実用的な歌謡集としてまとめられたものだと考えている⁵⁾。オモロには、いずれかの人物の祈願、願望、祝福、託宣、思いなどが含まれていて、それを再度うたうことでなんらかの呪的効果を期待したのである。その意味で、その人物の言葉は、呪詞と呼ぶこと

ができる。かつての出来事をうたったものであっても、再度祭祀の場でうたえば、呪詞の力が同様に発揮されると考えたのである。

こうした前提に立って、私の想定するオモロのつくられる場について説明しよう。そこには、呪詞を述べる人（呪詞者）《A》とオモロの作詞者《B》の二種の人を想定する。

《A》は、神女、神人、呪力のある人、国王、城主などで、通常は一人だが、複数の場合もある。《B》については未詳だが、首里城にはオモロの作詞、歌唱を担当する専門家がいた可能性がある。地方でも同様の専門家が活躍していたことが考えられる。オモロの創作は、呪詞者《A》が祭祀などの場で呪詞を唱えることから始まる。そして、作詞者《B》によって以下のような創作がおこなわれたと想定した。

1. オモロの連続部の原則として最初の節（『おもろさうし』では「一」記号で示される）で、《B》が《A》の名をあげ、場合によっては《A》の所作、状態などを述べる。
2. 続くオモロの反復部では、《A》の呪詞がそのまま挿入される。作詞者《B》の立場からは、直接話法で《A》の呪詞をいれたことになる。
3. 以下の連続部の節（『おもろさうし』では「又」記号で示される）では、呪詞の背景（対象、場所、時、祭祀の状況など）が《B》の詞で述べられる。ただし、通常、最初の節で示される呪詞者《A》が、後の連続部の節で示されることもある。また、ここに《A》の呪詞の一部が組み込まれることもある。
4. 連続部の節の最後には、反復部が繰り返される。『おもろさうし』の記載法では、二節以降の反復部は省略され、明記されないことが多い。また、反復部と呼んではいるが、厳密な反復ではなく、節ごとに変化していく場合もある。同様の詞を反復することは呪詞の効果をより強めると考えられた⁶⁾。

このようにオモロが創作されると、連続部の最初の節（場合によっては以後の節）には呪詞を述べた人の名があげられることになる。本稿ではこうしたオモロを名指し型のオモロと呼ぶことにする。人名がなく名指し型でないオモロもみられるが、それは上述のような状況で詠まれたものではない。一見名指し型のように連続部の最初の節に人名が示されていても、それが呪詞をかける対象であって呪詞を述べた人ではない場合もある。短いオモロでは、歌詞からオモロ創作の場をつかみにくく、名指し型か否かの判別が難しいこともある。

(2) 解読法の比較

名指し型のオモロに対して、私は上述のようにオモロ創作の場を想定して解読している。しかし、これまで提唱されてきた解読法はこれとは異なっている。以下にそれらと私の解読法の違いを示そう。

前項に準じて、連続部で名指しされている人を《A》、作詞者を《B》とし、連続部、反復部の主体がいずれかで分類すると、以下の四種類の解読法が理論的に可能である。

(表) 解説法の分類

	連続部	反復部
解説法1類	《A》	《A》
解説法2類	《B》	《B》
解説法3類	《A》	《B》
解説法4類	《B》	《A》

解説法1類は、名乗り説と呼ばれるもので、連続部の最初の節の人物《A》がすべてのオモロを語っていると考え、「～がお祈りします」「～がオモロを申しあげます」などと訳す。仲原善忠が『おもしろさうし』第8巻のオモロの解釈から提唱したもので、現在、多くのオモロ研究者がこの解説法を支持している。ただし、すべてのオモロにこの解説法が適用できると考えられてきたわけではない。外間守善の訳〔外間 2000a、2000b〕は、解説法1類と2類が混在している。鳥越憲三郎は、オモロを基本的に託宣と考え、最初に託宣者の名をあげることはオモロの呪的効果をあげるものという理解から名乗り説をとっているが、うまく解釈できない場合には解説法2類を用いている〔鳥越 1968a～1968e〕。

解説法2類は、連続部の最初の節の人物《A》とは別の第三者《B》がオモロ全体の詞の作詞者であり、主体であるとするものである。古くは伊波普猷が用いた解説法であり、真喜志瑤子はそれを継承している（例えば〔真喜志 1991〕）。『おもしろさうし』の歌形論で多くの支持を得ている玉城政美もこの解説法を基本とし、「対句部、反復部とも含めて、基本的に第三者の立場からの表現であり、証拠はいくらでもあげることができる」〔玉城 1978：70〕と述べている。ただし、後述のオモロ8-26（418）のように、同じ解説法2類でも、詞章の解釈の仕方は論者によって異なっている。

解説法3類は、オモロの分離解説法を提唱した小野重朗の立場で、連続部は最初の節の人《A》が自ら名乗ってうたったものであり、反復部はそれとは異なる人々、庶民（この部分の作詞者《B》）の囃子であると解釈した。小野重朗は二冊の著書で自説を展開したが〔小野 1977a、1977b〕、玉城政美は特に連続部を名乗り説で解釈することを強く批判している〔玉城 1978〕。この評価は、当然ながら分離解説法にとどまらず、解説法1類の論者に対しても向けられたものと考えべきだろう。外間守善他は、連続部と反復部を切り離すことに対して、「それだけでも重要なかつ基本的な誤りをおかしている」〔外間1982：424〕として、「今日のおもしろ研究法としては問題がありすぎるように思う」〔同上〕と痛烈に評している。現在では、分離解説法は、連続部と反復部を分離することで、クェーナとオモロを連続する歌謡としてとらえることができることを示した点で評価されている（例えば〔島村 2010：4-40〕）。しかし、小野以降、この解説法3類でオモロを解釈する試みはほとんどおこなわれていない。

解説法4類は、本稿で私が提唱するものである。分離解説法の一つであるが、小野重朗とは主体の考え方が反対である。反復部の読み方に限って言えば、解説法1類と同様になる。連続部、反復部という用語は歌形からきているが、内容からみると、解説法4類ではそれぞれ説明部、呪詞部と呼ぶのが適切と思われる。

2 解説法でどのように解釈がかわるか

具体的に、解説法によって意味がどのように異なるかを示そう。以下のオモロの番号は、「巻-番号(通し番号)」で記し、表記は『定本』[外間・波照間 2002]によった。ただし、節(ふし)名は略し、オモロの注については、読みやすさのために読点を補った。

【事例2-1】神女は武装したか

●オモロ1-5 (5)

- 一 きこゑ大きみぎや、…… (1)
あけの、よろい、めしよわちへ、…… (2)
かたな、うちい、…… (3)
ぢやぐに、とよみよわれ …… (4)
又 とよむ せだかこが …… (5)
又 月しろは、さだけて …… (6)
又 物しりは、さだけて …… (7)

(1) きこゑ大きみぎや 聞得大君が。(2) あけの、よろい、めしよわちへ(朱けの鎧召しよわちへ) 紅い(もしくは美しい)鎧をつけられて。(3) かたな、うちい 刀を差して。(4) ぢやぐに、とよみよわれ(大国鳴響みよわれ) 沖繩中に名を轟かせたまえ。(5) とよむ せだかこが(鳴響む勢高子が) (1)の対句で聞得大君のこと。(6) 月しろは、さだけて 月代(神名)は先立てて。(7) 物しり (6)の「月しろ」の対句。(2) (3) (4)が反復部で、それが連続部(5) (6) (7)のあとにそれぞれ繰り返される。

真喜志瑤子は、聞得大君が「赤い鎧をつけた、いくさの神としての性格」[真喜志 1994: 147]を持つことを示すオモロと考えた。池宮正治は「武装する神女」のオモロと解釈している[池宮 1987]。いずれも連続部(1)と反復部(2) (3) (4)を主述の関係で繋げ、解説法2類で解釈したものであり、(1)から(4)は「聞得大君が紅い鎧を着て、刀を差し、聞得大君は大国(沖繩)にとよみたまえ」と読んでいるのである。神女が刀を持つのは、民俗例でも久高島のヒチヨーザなどの例があり不思議ではない。しかし、それは戦いのための武装ではなく、祓いもしくは神招きの刀である。だが、鎧が祭具として使われることはあるだろうか。1500年におこなわれた王府の八重山侵攻では『中山世譜』などによれば、武装した王府軍に対して八重山の神女たちは手に草木を持って

呪詛して抵抗するが、武器を持つ王府軍に恐れを示さなかったという。こうした戦闘の場面でも神女に防具は不要で、鎧はつけていなかったのではないだろうか。また、オモロ全体が聞得大君や月代神を讃えるような趣旨になっていることにも違和感がある。オモロは神役もしくはその奉ずるカミへの讃歌としてうたわれるものなのだろうか。

外間守善は、同じく解説法2類を用いて解釈する。しかし、(1) (2) を連続部、(3) (4) を反復部と区分し、また、反復部は作詞者が国王にうたいかけているものと解釈して「名高く靈力豊かな聞得大君が、美しい鎧を召し給いてお祈りをし給うたからには、国王様は刀を佩いてぞ、首里大国に名高く鳴り響かせ給え。」[外間2000a: 16] と訳している。カミへの讃歌とは考えていないが、依然、聞得大君は鎧をつけることになっている。

一方、鳥越憲三郎は、このオモロの解釈について、以下のように主張している。

本歌はこれまでのオモロ研究者から、大君がみずから武装して戦場に臨まれる姿を、他の者が見て詠んだものと解されてきた。女神官である大君の武装という不合理をあえて認めさせたのには、第一に本歌が大君から国王に授けた神託であるという前提となる認識が足らなかったことにある。第二には「きこゑ大きみぎゃ」の「ぎゃ」を、格助詞の主語を表わす「が」として表面的に受け取ったことにある。[鳥越1968a: 372]

そして、冒頭は聞得大君の名乗りであって、二行目以降は国王のことを聞得大君が神託として述べたことであるとして、「鳴りひびく靈力のすぐれた者なる聞得大君が。国王は朱色の鎧をお着けなされて、刀を腰に差してよ。わが国に鳴りわたってしまませよ。」[鳥越1968a: 371] と訳している。鳥越の訳は言葉を補っていないのでわかりにくい、「聞得大君が」とあるのは神女自身のことであり、そのあとには「託宣する」「おもろを申し上げます」などという言葉が略されていると考えているのである。

外間訳では、呪詞 (3) (4) を述べているのは作詞者、歌唱者であるが、鳥越訳では、呪詞 (2) ~ (4) を述べているのは聞得大君である。後者の解釈では、聞得大君は鎧をつけず、また、呪詞は神役である聞得大君が直接述べたもので、より妥当に思われる。しかし、聞得大君は一つの役職名、神名であるが、(5) のように自身にトヨムと美称を付けて名乗る解釈には違和感が否めない。

解説法4類では、(1) (5) は作詞者が呪詞者である聞得大君（神女）を明示する詞、(2) から (4) を聞得大君の呪詞ととらえる。(1) の後に、「(聞得大君が) 祈念された詞 (は以下の通り)」などと補えばよりわかりやすい訳になるだろう。

【事例2-2】誰の長寿を願うのか

●オモロ8-26 (418)

一 おもろ、ねやがりや、…… (1)

- せるむ、ねやがりや、…… (2)
 とひや、くさす、ちよわれ …… (3)
 又 しよりもり、ちよわる、…… (4)
 おぎやかもい、がなし …… (5)
 又 てにに、てる、ほししよ、…… (6)
 ほししゆ、さに、しよわれ …… (7)

(1) おもろ、ねやがり (おもろ音揚がり)、(2) せるむ、ねやがり (宣るむ音揚がり) 人名。おもろ名人として知られるオモロネアガリ。(3) とひや、くさ 十の百歳で千歳。長寿であること。読点は、このように語の途中に入ることがある。(3) す、(6) しよ (しよ)、(7) しゆ (しゆ) いずれも、強調の「こそ」。(4) しよりもり、ちよわる (首里森ちよわる) 首里城におられる。(5) おぎやかもい 尚真の神名。がなし 敬称。(6) てにに、てる、ほし 天に照る星。(3) が反復部、その他が連続部で、(1) (2) (3)、(4) (5) (3)、(6) (7) (3) とうたわれる。

外間守善は、仲原善忠の名乗り説を継承して、このオモロを解読法1類で解釈し、「おもろ音揚がり、宣るむ音揚がりは、お祈りをします。天に照る星こそ、星こそその齢を数え給うのだ。首里杜にまします尚真王様は、千年も末長く栄えてまします。」[外間 2000a : 285] と訳している。(1) (2) のあとに「お祈りをします」という詞を補っているのである。伊波普猷は、こうした名乗り説が唱えられる以前、解読法2類でこのオモロを解釈し、「オモロネアガリよ、千年もながらへかし。首里城に在す、尚真王の、天に煌く、星をこそ、星をこそ、占ひ給へ」[伊波 1925 : 292] と訳した。両者を比較すると、(3) の「千歳まで長生きされますように」という長寿祈願の対象は、解読法1類の外間訳では国王 (尚真)、解読法2類の伊波訳ではオモロネアガリになっている。

小野重朗は、解読法3類の分離解読法により、(1) (2) はおもろ歌唱者の名乗りととらえ、(3) について国王の長寿を祈る言葉としたが、それはオモロネアガリが述べたのではなく、「その場に参列した人々が、この繰返部を一对句ごとに囃子詞のように単純に繰返して唱和したのである」と考えた [小野 1977a : 193]。真喜志瑤子は、伊波説を継承する形で解読法2類で解釈するが、小野の解釈も参考にして、(3) の呪詞は「おもろねあがりなどのおもろ歌唱者 (中略) への、囃子詞的なほめことばであったと思う」[真喜志 1991 : 178] と述べ、オモロネアガリなどにうたいかけたものと読んだ。それは、オモロの歌唱者として首里城のヒキ集団を考慮に入れての解釈である。このように、オモロ全体が歌唱者を祝福するものだという理解から、(5) の「おぎやかもいがなし」についても「オモロ歌唱者たちを意味する語」[真喜志 1991 : 179] と説明している。玉城政美は、名乗り説を否定し解読法2類の立場をとるが、伊波の訳に対しては、連続部と反復部をそのまま主述の関係で直結して解釈したことが誤読の原因とし、(3) はあくまで尚真に対して向けられたものであり、オモロネアガリなどのおもろ名人を万能者と

解釈することは誤謬であるとした〔玉城 1978：68-69〕。

解説法4類では、(1) (2) は、呪詞を述べた人を明示していると考ええる。おもしろ名人というのは、歌唱者、作詞者でもあったかもしれないが、基本的には呪詞を述べることにたけた人、そうした呪詞を実現させる力を持った人と私は考えている。(3) はオモロネアガリの呪詞に相当し、国王に対する祝福、(4) (5) は呪詞の対象、オモロをうたいかける対象を説明したもので、具体的には尚真である。(6) (7) は、オモロネアガリの呪詞 (3) が実現される様子をうたったもので、(3) の効果を高める目的であろう。連続部の作詞者はオモロネアガリとは別の専門家と考えるが、このオモロの (6) (7) は呪詞的であり、作詞者がオモロネアガリの詞を連続部に取り込んだ可能性も考えられる。

【事例2-3】誰が舞をまうのか

●オモロ12-19 (670)

- 一 あめく、まひ、やりよもひ、 …… (1)
 こねり、なよる、かなしげさ …… (2)
 又 いぢき、まひやりよもい …… (3)

(1) あめく 地名(天久)もしくは美称。まひ、やりよもひ(真ヒヤリ思ヒ) 人名。真、思ヒは美称。
 (2) こねり、なよる 舞い方を示す。(3) いぢき(意地気) 美称。(1) が連続部、(2) が反復部で、(1) (2)、(3) (2) とうたわれる。

外間守善は、連続部、反復部ともに作詞者がマヒヤリヨモヒについてうたっていると考え、解説法2類を用い「天久まひやり思ひ様、立派なまひやり思ひ様が、手の舞い、身振りのつく踊りをしている様の美しさよ。」〔外間 2000a：447〕と訳している。また、名乗り説をとる鳥越憲三郎も、このオモロについては、以下のように述べ、解説法2類で解釈している。

一般にオモロの形式として冒頭の一行目に見える名前は、そのオモロを詠んだ作者の名告りである。しかし本例のごとく、二節に「意地気」という冠詞的言葉を付けているオモロは、同種のものと比較考証して、他の者がその名前の人に対して詠んだものであるといえる。〔鳥越 1968c：197〕

イヂキは「優れた」などの意味の美称で、この理由であればキコエやトヨムのついた多くの神女オモロも同じ理由で解説法2類で読むべきだろう。このオモロについて鳥越が解説法2類を選んだのは、おそらく(1)のマヒヤリヨモヒを舞の名人と誤解したからで、反復部「こねり、なよる、かなしげさ」を名人マヒヤリヨモヒの動作と読んだからだと思われる。

こうした短いオモロはうたわれている状況がわかりにくく、連続部と反復部を分離せずに主述の関係で繋げて読みたくなる。しかし、解説法4類を用いれば、反復部はマヒヤリヨモヒの呪詞ということになる。すなわち、舞うのはマヒヤリヨモヒではなく、オモロ中に明示されていないが、祭祀の場で群舞している神女か村人かであり、マヒヤリヨモヒはそれを讃え、祝福している人ということである。マヒヤリヨモヒは城主かおもしろ名人か定かでないが、霊力ある人がこのように祭祀に関わる人々を褒めるというのは他のオモロでも認められるもので、古琉球の祭祀のあり方ではないかと思う。このように、解説法によって、祭祀の状況の理解は大きく異なってくるのである。

3 創作の場がわかるオモロ

オモロのなかには、それがつくられた時の状況や、背景となる伝承が、詞書や注の形で記されたものがあり、関連する碑文などから創作の様子を推定できるものがある。そうしたオモロでは、連続部、反復部の主体を理解しやすい。それらによって、私の想定するオモロの解説法4類が妥当かどうかを検討していこう。

【事例3-1】モモトフミアガリの逃避行

モモトフミアガリ（百度踏揚）は、第一尚氏の国王尚泰久の娘で、勝連按司アマワリ（阿麻和利）の妻となった人である。正確にはフミアガリは神名であり、モモトは「何度も」の意味の美称辞である。フミアガリは有力なカミであったので、のちの第二尚氏の時代には主として王族神女からなる三十三君のなかに含まれている。第一尚氏の時代、尚泰久の娘がフミアガリを祀っていたということだが、祀っているカミの名が祀っている人の神名になり、さらに祀っている人がそのカミと同一視されるというのは沖縄ではよくみられる現象で、古琉球の祭祀でも同様と考えられる。国王の娘ということは、後の時代の聞得大君や首里大君と同レベルの神女であり、勝連に嫁いだ後も首里王府で祭祀があればそれに参加していたのであろう。

そのモモトフミアガリが勝連城から首里城に深夜逃げ帰るといった事件があった。モモトフミアガリの従者として勝連城にいた鬼大城（ウニウフグシク、後の越来賢雄、唐名は夏居数）は、アマワリが謀反をおこし首里城を攻めようとしているという情報をつかみ、深夜モモトフミアガリを背負って勝連城を脱出、迫り来るアマワリの軍勢をモモトフミアガリの奇跡的な霊力でしりぞけ、無事首里城に帰還したのである。オモロ6-52 (342)、6-53 (343) は、その時のものとされている。こうしたオモロが記録されたのは、後の時代の人々がそれを祭祀の場でうたい、モモトフミアガリの霊力を再認識し、その呪力を期待するためと思われる。このオモロの安仁屋本系の写本には短文の注があって、そこからオモロがどのように作られ、どのようにうたわれたかを知ることができる。

●オモロ6-52 (342)

- 一 もゝと、ふみあがりや、…… (1)
てにぢ、よためかちへ、…… (2)
あま ならちへ、…… (3)
さしぶ、たすけ、わちへ …… (4)
又 きみの ふみあがりや …… (5)
又 けおの ゆかる ひに …… (6)
又 けおの きやがる ひに …… (7)

(1) もゝと、ふみあがりや 百度フミアガリや。(2) てにぢ、よためかちへ 天地を揺めかして。(3) あま ならちへ 天鳴らして。(4) さしぶ、たすけ、わちへ 差婦、助けわちへ。さしぶ (差婦) 巫女。(5) = (1)。(6) けおの ゆかる ひに 今日の良かる日に。(7) = (6)。(1) (5) (6) (7) が連続部、(2) (3) (4) が反復部で、反復部はそれぞれの連続部の後に繰り返される。

●オモロ (同上) の注 () は引用者

こゝに、勝連おなぢやら (女按司、ここではモモトフミアガリ) は、首里天 (尚泰久) の御女 (娘) 二而御座候処、もゝとふみあがれの按司と神御名御付めされたる由候、勝連按司 (アマワリ) 逆心差起、首里へいくさ寄候企に付、鬼大城と申人、おなぢやらへ此段申上則大城おなぢやらを負上、夜中に首里へ逃走候を勝連方打手之者、炬松を付、わにやまと申浜追付可及大事ノ処、御神方此おもろ被下候付而、則大城、大声ニ而おもろ仕候処、俄に黒くもおこり、北方へは石あめほり (降り)、炬松火をきし (消し) 候付、打手可及行様無之候、南方へは明み申二付、大城は急に首里へ走登り大難のがりたる由也

注によると、逃避行中、二人はワニヤマという浜でアマワリの軍勢に追いつかれそうになるが、モモトフミアガリが託宣してオモロを授け、鬼大城がそれを大声でうたうと、激しい雨が降り、追手の松明が消え、逃れることができたというのである。

ここで、モモトフミアガリが鬼大城に伝えた「おもろ」というのは、オモロ6-52 (342) そのものだったのだろうか。「おもろ」は、通常、節をつけてうたう歌謡とされているが、『おもろさうし』の中で「おもろ」という時はもう少し意味が広く、呪詞のことを意味している場合がある。そうした時にはミセセルやオタカベとあまり区別がなかったと考えられる。通常、そうした呪詞は、その場で自明であることを語らない。モモトフミアガリが鬼大城に「おもろ」を伝えたときに、(1) (5) のように自分の神名をわざわざ名乗るようなことはしなかったのではないだろうか。

そう考えると、モモトフミアガリが伝えた呪詞 (おもろ) は、反復部の (2) (3) (4) 「天地を揺り動かし、天を鳴らし、サシブ (フミアガリを祀っている神女自身のこと)

を助けてください」であり、それを鬼大城がモモトフミアガリの詞として直接話法で言挙げしているという様子が見えてくる。サシブを助けるのは、カミとしてのモモトフミアガリである。沖縄ではカミンチュ（神人）は自らが祀るカミを守護神としてこのように祈願することがよくおこなわれる。連続部の（1）（5）は、呪詞を誰が述べたかを鬼大城が補足したもので、「モモトフミアガリ（神女）の祈念の詞を伝えます」という意味である。（6）（7）も、場の説明として鬼大城が補ったのであろう。連続部のこうした補足は、呪詞の効果を高めるものであり、呪詞者本人ではなく別の人間が歌唱者である場合には、特に必要とされるものであったであろう。以上のように、創作の場から考えると、このオモロは解説法4類で読むのが最も自然に思われる。

●オモロ6-53 (343)

- 一 もゝと、ふみあがりや、…… (1)
 おれて、あすび、よわれば、…… (2)
 むかい、ほこら …… (3)
 又 きみの ふみあがりや …… (4)
 又 なさの、たゝみきよが …… (5)
 おわるでゝ、しらにや …… (6)

(2) おれて、あすび、よわれば（降りて遊びよわれば） 降臨して神遊びをしていらっしやるので。(3) むかい、ほこら（迎え誇らん）「ほこる」は「喜ぶ」。「ほこら」の後には適当や勧誘を意味する「む」が省略。(5) なさの、たゝみきよ（成さの貴み人） 王の美称。(6) おわる いらっしやる。でゝ ということが。しらにや 知らない（わからない）のだろうか。(1) (2) まだが連続部で、(3) は反復部であり、(4) のあとに (2) (3)、(5) (6) のあとに (3) がうたわれる。

●オモロ（同上）の注

鬼大城、おなちやら（モモトフミアガリ）を負上、赤田御門へ参り、勝連按司逆心之次第御取次申上候処、夜中に男女只式人参り候は御ふしん（不審）に候間、先御門開間敷由御返事御座候処、則御神方此おもろ給候に付、則大城、大声上おもろ仕候処、自然、御門之鎖子はさらゝゝと開たる由候也

首里城の赤田御門^{うじょう}まで無事辿り着いたものの、夜中に男女が二人だけで来ていることを怪しまれ、門を開けてもらえない。追手がいつ来るともしれず、切羽詰まった状況で、ふたたびモモトフミアガリが託宣（おもろ）を降し、それを鬼大城が大声で唄うと、不思議なことに門の貫木^{かんぬき}が自然と抜けて扉が開いたというのである。実際には、夜中に朗々とオモロを唄っている人がいたら、門番もそれなりの人であることがわかるだろうから、それで門をあけたということかもしれない。

(1) (2) は「モモトフミアガリが天から降りて神遊びしていらっしやるので」の意味である。「～が降りて遊びよわれば」というのはオモロの常套句であるが、こうしたオモロは名乗り説（解説法1類や3類）で解釈するのは無理がある。(3) は解説法4類で解釈すれば「(父なる国王は) 迎えて喜ぶように」の意味で、モモトフミアガリが鬼大城に伝えた呪詞（おもろ）を鬼大城がかわって述べていることになる。呪詞部が短いので明快ではないが、解説法2類で読むと国王に対する鬼大城の詞ということになるので、敬語もなく、不自然な表現に思われる。(5) (6) は「国王は（モモトフミアガリが）いらしているのがわからないのだろうか」という意味である。「おわる」は状況から考えるとモモトフミアガリに対する敬語なので⁷⁾、この部分の詞の主体は鬼大城であろう。結局、(3)「むかい、ほこら」だけがモモトフミアガリの呪詞で、それを鬼大城が状況を示す詞を補い、オモロの形式に整えたと解釈できる。

以上、二つのオモロは、逃避行という切迫した状況で創作されたもので、通常の祭祀の場でないことは考慮すべきだろう。また、どの程度史実を反映しているかも検討を要する⁸⁾。しかし、『おもろさうし』の注を書いた人は、上記のようなオモロ創作の場がありえると考えていたことは確実である。それは、神女が呪詞を述べ、別の歌唱者（オモロ全体の作詞者）がそれを補足し、オモロの形式に整えてうたうものと推定できる。

【事例3-2】 ヤラザモリグスクの竣工式

第二尚氏の尚清は、王国の基礎を固めるためにさかんに土木・建築工事をおこなう。ヤラザモリグスク（屋良座森城、弥良坐森城）は那覇港の防備の要として1553年に完成された城塞である。現存していないが、そこにあった碑文の内容は『中山世鑑』『琉球国碑文記』などに記録されている。そこには竣工式（モー祓い）の様子が記され、その時の呪詞も示されている。オモロ13-18（763）は、その呪詞をもとに作られたものであることがオモロの詞書に明記されていて、呪詞からオモロへという創作の様子がわかる重要な例である。以下に資料を示し、どのような創作がおこなわれたかを見ていこう⁹⁾。

●ヤラザモリ碑文 [沖縄県教育委員会文化課 1985：238] 下線、() は引用者

(前略) ……嘉靖三十二年ミつとのうし五月四日つちのとりのへの

きこゑ大ききミ、のをれめしよわちへまうはらいめしよわちやるミせ、るにやら
さもりやへさもりいしらこはましらこはおりあけハちへつみあけハちへミしまよねん
おくのよねん世そふもり国のまでやけらへハちへこのミよハちへたしきやくきついさ
しよわちへあさか、ねと、めわちへまうはらてみよはらてて、いのりめしよわちやる
けにと、すゑせいくさよせらやいて、と わうかなしむ（『中山世鑑』では「も」）
 ミハイおかミめしよはるかミしものあんしけすそろて千万乃ミはいおかてあり……
 (以下略)

諸見友重による訳 [諸見 2011: 204] 下線、() は引用者

嘉靖三十二年（一五五三）癸丑五月四日己酉の日に、聞得大君（きこえおおきみ）と君々が降臨された。マウ祓いをされた時の御セゼルでくヤラザモリに、ヤヘザモリに、石らごを、真しらごを、織り上げられ、積み上げられた。ミシマヨネン、オクノヨネン、世を支配する杜を、国を守る要衝を、お造りになり、お望みになった。ダシカの木の釘を突き差され、アザカ金で止められた。マウ祓って、ミヨ祓って>とお祈りされたので、<永く外敵を寄せ付けることはない>と王加那志も御礼を申し上げ、沖縄島の領主達、小領主達ともに揃って、多くの御礼を申上げた。（ミシマヨネン、オクノヨネンは未詳語）

碑文の日付は、1554年6月なので、竣工式から約一年後ということになる。聞得大君（神女）は、竣工式にあたってミセセルを述べ、国王も「強い守護力（セジ）で、強い軍隊でも寄せ付けないことだろう」と祈念した。ミセセルは神女の語る呪詞のことで、オタカベと同様、うたうものではない。このミセセルは、工事の様子、祭祀の様子を順に述べただけのようにみえるが、神女が言挙げしたということは、「それでよい」と認め、「立派であった」と祝福していることになるのだと思われる。なお、諸見の訳では「すゑ」は「末」だが、私は「すゑ」を「セジ」、「ともゝすゑ」を「強いセジ」と解釈する。また、諸見の訳では、国王は聞得大君に御礼をいったとあるが、「みはいおがみめしよはる（御拝、拝み召しよわる）」というのは、「祈念された」と読むべきだと思われる。

●オモロ13-18 (763) の詞書

嘉靖三十二年五月四日つちのとのとり

やらざもりのまうはらいの時に

きみま物のみ御まえより おかみ申 みせざる

天つぎのあんじおそいがなし天の御み事に

ゑと つくり申候

やふその 大やくもい

ごゑくの 大やくもい

こふばの 大やくもい

くによしの 大やくもい

「きみま物（君真物、キンマモン）」は聞得大君を言い換えたもので、聞得大君がキンマモンと呼ばれるカミであることを示す一つの根拠になっている。「天つぎのあんじおそいがなし（天統の按司襲い加那志）」は尚清の神名である。「天」は敬称。「御み事」は尚清の祈願の詞のことで、聞得大君（キンマモン）のミセセルに対応した表現と思わ

れる¹⁰⁾。

「ゑと」は歌謡としてのオモロの別称と考えられる。ここで「おもろ」と書かなかったのは、「おもろ」に呪詞としての語義があったからではないだろうか。この詞書だけでは、オモロが竣工式の時につくられたのかその後なのかははっきりしない。しかし、祭祀の場では、ミセセルの後にオモロがうたわれたと考えるのが自然であろう¹¹⁾。四名の「大やくもい」（親雲上、パーチン）は、聞得大君や国王のコトバをオモロに整えた人で、作詞者と思われる。

●オモロ（同上）

- 一 天つぎの、御さうぜ、…… (1)
- 大きみは、たかべて、…… (2)
- やらざもり、いしらごは、おりあげて、…… (3)
- ともゝすへ、せいいくさ、よせる、まじ …… (4)
- 又 わうにせの、御このみ、…… (5)
- せだかこは、のだてゝ、…… (6)
- やへざもり、ましらごは、つみあげて、…… (7)
- ともゝすへ …… (8)
- 又 きこゑ、天つぎの …… (9)
- 世の、さうぜ、めしよわちへ、…… (10)
- おくの、みよう、いしらごは、おりあげて、…… (11)
- ともゝすへ …… (12)
- 又 とよむ、わうにせの、…… (13)
- 世の、さうぜ、めしよわちへ、…… (14)
- おくの、うみの、ましらごは、つみあげて、…… (15)
- ともゝすへ …… (16)
- 又 きこへ、大きみぎや、…… (17)
- やらざもり、ちよわちへ、…… (18)
- だしきや、くぎ、さしよわちへ、…… (19)
- ともゝすゑ …… (20)
- 又 とよむ、せだかこが、…… (21)
- やへざもり、ちよわちへ、…… (22)
- あざか、がね、とゞめは、…… (23)
- ともゝすへ …… (24)

(1) 天つぎ（天統） 尚清の神名。天統之按司添（てんつぎのあぢそへ）。御さうぜ（御想ぜ） 御叡慮。

お考え。(2) 大ぎみ(君) 聞得大君。たかべて(崇べて) 祈願して。(3) やらざもり(屋良座森、ヤラザモリ) グスク名。いしらご(石ら子) 石。おりあげて 幾重にも積みあげたので。(4) ともゝすへ 強いセジ。ともゝ(十百) 多くの。すへ「末」と訳されることが多いが、「精、セジ」と解釈。せいいくさ(精軍) 強い軍隊。よせる、まじ 寄せ付けなんでしょう。(5) わう(王) にせ 国王。「にせ」は敬称。御このみ お考え。(6) せだかこ(精高子) セジの高い人。この場合は聞得大君。のだてゝ(宣立てて)「たかべて」と同義。祈願して。(7) やへざもり(八重座森) ヤラザモリと同義。ましらご(真石ら子) 石。ま(真) 美称。つみあげて(積みあげて)。(8) = (4)。(9) きこゑ(聞え) 美称。(10) 世の、さうぜ、めしよわちへ(世の想ぜ召しよわちへ) 国のことをお考えになり。(11) おくの、みよう(奥の溟) 沖の海。(12) = (4)。(13) とよむ(鳴響む) 美称。(14) = (13)。(15) おくの、うみ(奥の海)。(16) = (4)。(17) きこへ、大ぎみぎや(聞得大君が)。(18) やらざもり(屋良座森)、ちよわちへ ヤラザモリにおられて。(19) だしきや、くぎ、さしよわちへ(ダシカ釘差しよわちへ) (王は)ダシカの釘をさされた。ダシカ 木の名。(20) = (4)。(21) とよむ、せだかこか(鳴響む精高子が)。(22) やへざもり(八重座森)、ちよわちへ ヤエザモリにおられて。(23) あざか、がね、とゞめは(アザカカネ留めば) アザカ・カネを付けたので。アザカはリュウキユウアオキのことで、祭祀に使われる。カネは未詳語。ススキを差すという説が仲原善忠以来あるが、音がうまく対応しない。カネ(鉄釘、鉄片)は現在の祭祀でしばしば使われている。(24) = (4)。

碑文のミセセルとオモロを比較して、高梨一美は「一方的で断片的なミセセル」「一定の叙事性を持つオモロ」[高梨 2002: 134]と特徴を述べた後、次のように説明している。

ミセセルの叙述は断片的かつ羅列的で、誰が石垣を積み上げたのか、誰がダシキヤ釘を差して毛祓いをしたのか、少しもわからない。神託は、もともと一定の知識を共有して儀礼に臨席する限定的な人々を対象にする「儀礼のことば」であり、現に儀礼を眼前にしているのだから、その一々をことばで説明する必要はなかったのである。(中略)オモロはミセセルのことばを基に、事情を説明することばを増補していることがわかる。どのような事情で事業が始まったのか、誰が何を行ったのか、時間を追う配列と主体の明示によっておおよそ理解できるようになっている。[高梨 2002: 134]

オモロには聞得大君のミセセル以外に国王の詞も含まれている点を除けば、この高梨の指摘は適確なものである。オモロは、祭祀で唱えられた呪詞にその内容を補う説明の詞が付け加えられ、祭祀の場以外でうたわれてもその内容がわかるように創作されたのである。

具体的には、各節の一、二行目はそうした説明の詞で、これはオモロの作詞者である親雲上が述べたもので、対句形式の連続部(説明部)となっている。第一節(1)、第二節(5)、第三節(9)(10)、第四節(13)(14)はいずれも、「尚清が国家のことをお考えになって、ヤラザモリを整備された」という状況を語っている。また、第一節(2)、第二節(6)は、聞得大君がオタカベを唱えたことの説明、第五節(17)(18)、第六節(21)

(22) は聞得大君がヤラザモリで祭祀をされたことの説明である。オモロ中に「～はたかべて」とあると、「～に対してオタカベを述べて」「～を拝んで」と読まれることが多い。このオモロでも、外間守善は(2)(6)を「大君、精高子を崇めてお祈りをして」と解釈している[外間 2000b:18]。しかし、この場合は、碑文を参照すれば、聞得大君がミセセルをしたことを述べていると読むべきではないだろうか。「～(は)たかべて(のだて、)」は、オモロの呪詞を述べている主体が誰であることを明示する目的で使われる表現で、オモロでは一種のマーカー(標識)として使われていると私は考えている¹²⁾。

各節の三行目は、碑文に記された聞得大君のミセセルが挿入されている。もとのミセセルが対句形式で、それが一節に一行ずつ挿入されているので、二節ごとに内容がかわっていく。しかし、明らかに各節最初の二行とは質が異なるもので、私はこれを反復部(呪詞部)の一行目と理解している。オモロの作詞者からすれば、この部分は聞得大君の呪詞をそのままの形(直接話法)で述べているのである。各節の四行目は、すべての節共通の反復部(呪詞部)で、これが国王の呪詞であることは碑文の内容からわかる。これも呪詞の主体は作詞者、歌唱者ではなく、それを述べた国王なのである。二人の呪詞が含まれるオモロというのは特殊で、やや複雑な構成である。しかし、各節最初の二行が連続部、次の二行が反復部で、連続部は親雲上の説明の詞、反復部は聞得大君と国王の呪詞という内容であることが確認できれば、私の解説法4類による解釈が妥当であることがいえるのではないだろうか。

なお、(19)にのみ敬語「さしよわちへ」があるが、これは国王に対してで、他に敬語がないところから、ダシカの祭祀のみは国王が自らおこなったことを反映しているのかもしれない(碑文では、すべてに敬語が使われている)。

このオモロと同様に、オモロ3-14(101)は、詞書には記されていないが、内容の比較から、「添継御門の南のひのもん」に記されたミセセルをもとに創作されたものであることが推定されている[金城 1952:350]。ミセセルとオモロを比較すると、反復部にミセセルが使われ、連続部で状況の説明を補っているオモロであることがうかがえる。このようにオモロに関連するミセセルが碑文に記録されている事例は稀であるが、こうしたオモロ創作のプロセスは特殊なものではなく、呪詞者と作詞者がわかれる名指し型のオモロについては、いずれも似たようなものだったのではないかと私は考えている。

【事例3-3】安谷屋の若松

安谷屋の若松は、中城若松とも呼ばれ、多くの伝承が語られている。「外史によれば(中略)尚円王が中城間切安谷屋村の女神官に生ませた子であるという」[鳥越 1968a:507]と語られ、組踊「執心鐘入」のモデルとされ、現在、北中城村若松公園には立像もつくられている。どこまでが史実かは検討を要するが、単なる若者でなかったことは

確かなようで、下記のオモロがつくられている。

●オモロ2-24 (65)

- 一 あだにやの、わかまつ、…… (1)
あはれ、わかまつ、…… (2)
よだ さちへ、…… (3)
うら おそう、わかまつ …… (4)
- 又 きもあぐみの わかまつ …… (5)

(1) あだにやの、わかまつ 安谷屋にある(いる)若松。安谷屋は地名、城名。(2) あはれ 立派な。(3) よだ さちへ(枝差ちへ) 枝を広げ伸ばして。(4) うら(浦) 集落。村。おそう 守護する。「おそう」は「襲う」、「そう」は「添う」の字が慣用的に宛てられるが、意味は同様。(5) きもあぐみ(肝崇み) 安谷屋の美称で、同じ意味の対語として用いられる。(1) (2) (5) が連続部、(3) (4) が反復部(もしくは(2) (3) (4) が反復部)で、(1) (2) (3) (4)、(5) (2) (3) (4) とうたわれる。

●オモロ(同上)の注 ()は引用者

くじ(故事)に、むかし、あかのこ(阿嘉犬子、アカインコ)と申名人、或時安谷屋 辺江罷通候折、童子ひとり、蕪の荷をかたげ参候を、其蕪ひとつやらぬと申されば、則童子荷を卸、鎌にて蕪の皮をさり、四ツにわり捧ル、されば名をはいかにとありば、まつと答ル、その時給り申おもる也

注によると、おもろ名人として知られるアカインコが安谷屋のあたりで「まつ」という一人の少年と出会い、その振る舞いを見て作ったオモロであることがわかる。したがって、第一節の連続部(1)にある「わかまつ」は呪詞者ではなく、オモロをうたいかける対象である。名指し型ではないため、このオモロは解説法4類では解釈できない。作詞者と呪詞者は同一で、連続部も反復部も主体が入れかわることはない。歌詞をそのまま訳すと「安谷屋の若松は、枝を伸ばし村を守護する松である」と松の木を褒めた内容になるが、注を読めば「まつ」という少年に向けたオモロであることがわかる¹³⁾。

このオモロでは、歌詞中にアカインコが明示されていないが、『おもしろさうし』には、「あかいんこ」「あかいん」「あかのこ」「あかのおゑつき」などの人名が明記された、アカインコに関するオモロが多数おさめられている。このオモロにも、下記のように最初に一節を補えば、それらと同様の名指し型のオモロとなり、注がなくてもアカインコのオモロであることが明確になる。

●オモロ(同上)の改作

- 一 あかのおゑつきや

ねはのおゑつきや
 よだ さちへ
 うら おそう、わかまつ
 又 あだにやの、わかまつ
 あはれ、わかまつ
 又 きもあぐみの わかまつ

オモロ2-24 (65) は、上記のようなオモロ (改作) の最初の一節を略したものとみられる。しかし、上記のオモロ (改作) は、アカインコ以外に作詞者がいる場合の歌謡で、アカインコの呪詞は「よだ さちえ／うら おそう、わかまつ」だけであるのに対して、オモロ2-24 (65) は全体がアカインコの作詞であり呪詞である点が異なる。

このようなオモロは他にもある。オモロ5-54 (265) は、短文の注によって、ナオヂキヨ (人名) の父親が自身の思いを込めて作ったオモロであることがわかる。最初の節の一行目に「なおちきよ」はあるが、これはオモロをうたいかける対象であって、呪詞者ではない。また、オモロ13-147 (892) (重複オモロ9-35 (510)) は、尚寧王妃が島津藩に拉致された国王の帰りを待ち侘びる思いをうたったオモロであることが詞書からわかる。この最初の節の連続部には、呪詞を述べた人は示されていない。いずれも連続部、反復部を持つオモロ形式ではあるが、名指し型でないため、解説法4類の対象にならない。歌詞からは誰がよんだものかはわからず、内容的にも呪詞歌謡の趣は少なく、個人がうたう主観的、叙情的な歌謡である点に特徴がある。

結語

本稿では、オモロの解説法について一つの可能性を示し、創作の場を語る資料からその妥当性を検討してきた。連続部、反復部を持つオモロ形式の歌謡は、多くが解説法4類で解釈可能ではないかと考えている。しかし、事例3-3でとりあげた安谷屋の若松のオモロのようなものがあり、注などが無い場合には判断が難しい。作詞者が呪詞者の名をあげ、その呪詞をうたっていくという名指し型のオモロは、専門の作詞者、歌唱者がいることが前提で、私は、首里王府で発展した宮廷歌謡の形式ではないかと考えている。事例3-3のようなオモロは、同様の形式をとりながらも名指し型ではなく、個人のうたう歌謡として作詞されたもののように思える。

本稿ではごく一部のオモロを例示しただけであり、今後『おもろさうし』全体の詳細な検討結果を示す必要があるだろう。また、本稿は『おもろさうし』のなかのオモロを対象としたが、それ以外の南島歌謡のなかにもオモロと同様の歌謡がある¹⁴⁾。それらについての検討も今後の課題である。

注：

- 1) 玉城政美は、「オモロの構造」[玉城 1976] で (1) 対句進行型、(2) 反復型、(3) 特殊反復型、(4) 特殊型に大別し、更に詳細な区分をしている。(1) はクェーナ形式、(2)、(3) はオモロ形式である。「オモロの歌形」[玉城 1981] では、別の方法で、更に詳細な分類をおこなっている。
- 2) 対句を用いる歌謡は、中国では駢儷体と呼ばれ、後漢末に発達したとされる。沖縄の歌謡が中国の影響を受けたことは考えられる。しかし、一方で、駢儷体は漢族の周辺諸民族の歌謡や諺などにもみられるから、漢族が生み出した形式と考える必然性はない。
- 3) 古琉球の時代に使われ文献に記されている「おもろ」というコトバとここで述べるオモロとは厳密には一致しない。本稿ではカタカナで表記して区別した。
- 4) 本稿は、2015年に学習院女子大学でおこなわれた祭祀研究会での議論に多くの示唆・教示を得ている。参加者は、小山和行、三島まき、北村皆雄、伊藤好英、小平美香の諸氏である。
- 5) 第二十二巻がそれまでの巻の抜粋であることにも、実用書としての『おもろさうし』のあり方が示されている。また、『向氏家譜（具志川家）』によれば、尚韶威が山北監守に赴任した際に父の尚真から「唄双紙一冊」をもらいうけ、それを祭祀に使用している。地方で王府の祭祀をおこなうためには歌謡が必要だったのである。
- 6) こうした反復部は複数の歌唱者で合唱された可能性が考えられる。歌唱法、歌唱者の問題については、稿を改めて論じたい。
- 7) 外間守善も鳥越憲三郎も、敬語の主体は国王として記している [外間 2000a : 235] [鳥越1968b : 302]。
- 8) モモトフミアガリの逃避行のエピソードは、『中山世鑑』にはないが、蔡鐸本『中山世譜』、蔡温本『中山世譜』、『球陽』、『夏姓家譜（内嶺家）』に記載され、細部に異同がある。末次智は、このエピソードとオモロの関連について論じている [末次 2012 : 340-344]。
- 9) 碑文のミセセルとオモロについては、これまでに、金城朝永 [1952]、高梨一美 [2002]、波照間永吉 [2010]、島村幸一 [2014] などが論じている。
- 10) 高梨一美は、「尚清王の命により」[高梨 2002 : 131]、島村幸一は「尚清王の詔によって」[島村 2014 : 309] と訳すように、「御み事」を「命ずる」の意味に解釈している。しかし、碑文の内容から、私は聞得大君と尚清二人の呪詞をオモロにつくったものと考え、詞書でもそのことを述べていると解釈した。
- 11) 仲原善忠は、久米島の祭祀について「祭礼は先ずおたかべ言を述べ、次におもろをうたい最後にくわいにやでおわるのが常例で、これを担当者の点から見るとおたかべはのろが述べ、おもろはのろが中心になり他の神女がたすけ、くわいにやは全群集が加わる。」[仲原 1955 : 279-280] と書いている。この祭礼の順序は、ミセセル（オタカベ）がオモロに整理されるというかつての祭祀のありかたを示唆しているように思われる。
- 12) 「～（は）たかべて（のだて、）」という表現は、連続部の第一節にない場合でも、呪詞者を明示する目的で使われることがある。例えば、オモロ5-69 (280) は連続部の第三節、四節に聞得大君がオタカベをしたことがうたわれる。この場合には、通常の名指し型のオモロと異なり、第一節の連続部に「おぎやかもいがおこのみ」（尚真の計画によって）とあってもこれは呪詞者を明示したのではなく、反復部の呪詞は聞得大君によるものと考えられる。
- 13) このオモロの暗喩表現については波照間永吉が分析している [波照間 2007 : 231-234]。島村幸一は、安谷屋若松とおもろ歌唱者の関連について論じている [島村 2010 : 220-225]。
- 14) 南島歌謡のなかには、王府のオモロとの関連を指摘できるものがある。例えば、久高島のイザイホー祭祀の時に男性神役ニープトゥイが一人でうたうティルル（ウムイ）は、最初に神女名アケシノをあげ、反復部に「やじょくた（ヤジク達）」とうたう。反復部はこれだけでは意味不明だが、オモロ10-41 (551) の「やゝと、おせ やぢよ、こた」を参照し、解読法4類で解釈すれば、アケシノ神女が祭祀に参加したヤジク達を励ます呪詞であることが読み取れる。

文献：

池宮正治

1987「武装する神女」おもろ研究会『おもろさうし精華抄』66-71、ひるぎ社
伊波普猷

- 1925「古琉球の二詩人——オモロネヤガリとアカインコ」『伊波普猷全集 第二卷』285-308、平凡社 (1974)
- 沖縄県教育委員会文化課
1985『金石文——歴史資料調査報告書V』緑林堂
- 小野重朗
1977a『南島歌謡』日本放送出版協会
1977b『南島の古歌謡』ジャパン・パブリッシャーズ
- 金城朝永
1952「オモロの創作過程について——オモロ研究試論」沖縄文化協会『沖縄文化叢論』、法政大学出版局 (1970)
- 島村幸一
2010『『おもろさうし』と琉球文学』笠間書院
2014『『おもろさうし』と仮名書き碑文記』『琉球 交叉する歴史と文化』302-324、勉誠出版
- 末次智
2012『琉球宮廷歌謡論——首里城の時空から』森話社
- 高梨一美
2002『沖縄の女性祭祀の世界』東横学園女子短期大学 (再掲：2009『沖縄の「かみんちゅ」たち——女性祭祀の世界』岩田書院)
- 玉城政美
1976「オモロの構造」沖縄文化研究所『沖縄文化研究』3：61-124、法政大学
1978「名人オモロをめぐる」『琉球大学法文学部紀要 国文学論集』22：59-87、琉球大学法文学部
1981「オモロの歌形」『琉球大学法文学部紀要 国文学論集』25：67-182、琉球大学法文学部
1991『南島歌謡論』砂子屋書房
- 鳥越憲三郎
1968a『おもろさうし全釈』第一巻、清文堂
1968b『おもろさうし全釈』第二巻、清文堂
1968c『おもろさうし全釈』第三巻、清文堂
1968d『おもろさうし全釈』第四巻、清文堂
1968e『おもろさうし全釈』第五巻、清文堂
- 仲原善忠
1955「校注君南風由来并位階且公事」『仲原善忠全集 第三巻』253-285、沖縄タイムス社 (1978)
- 波照間永吉 [編]
2007『琉球の歴史と文化——『おもろさうし』の世界』角川学芸出版
2010「碑文とオモロからみる古琉球の王府祭儀」『沖縄県史 古琉球』511-526、沖縄県教育委員会
- 外間守善・西表宏・島村幸一・安里秀正・波照間永吉
1982「久米島おもろの解釈」沖縄久米島調査委員会 [編]『沖縄久米島「沖縄久米島の言語・文化・社会の総合的研究」報告書』弘文堂
- 外間守善 [校注]
2000a『おもろさうし 上』岩波書店
2000b『おもろさうし 下』岩波書店
- 外間守善・波照間永吉 [編著]
2002『定本 おもろさうし』角川書店
- 真喜志瑤子
1991「おもろ歌唱者についての問題」沖縄文化研究所『沖縄文化研究』17：171-210、法政大学
1994「琉球神道記——キンマモンと外来の神仏」『仏と神 (岩波講座 日本文学と仏教 第8巻)』133-155、岩波書店
- 諸見友重 [訳注]
2011『訳注 中山世鑑』榕樹書林

(本学教授)