

# 『おもろさうし』 選詳解 X

- [46] 第三一八八―第三の冒頭歌、「君手擦りの百果報事」で謡われたと想定されるオモロ―  
[47] 第十二一六六三―『中山世鑑』に引かれたオモロ―  
[48] 第十三一九三六―沖永良部島の英雄「永良部世の主」―  
[49] 第十六一―一四九・一四五〇―伊計を謡うオモロ―  
[50] 第十九一―二九四―尚巴志誕生を伝えるオモロ―  
[51] 第二十一―一五〇六（重複、第十一―五八二）―オモロの火の神―

島村幸一

[46] 「按司襲いしよ 君 添わた おぼつ世わ みおやせ」―第三の冒頭歌、「君手擦りの百果報事」で謡われたと想定されるオモロ―

## 【本文】第三一八八

（あおりやへがふし

一聞得大君ぎや）

おぼつ吉日 取りよわす

首里杜 降れわちへ

按司襲いしよ 君 添わた

おぼ（つ世わ） みおやせ

又鳴響む精高子が

神楽吉日 取り（よわす

あおりやへがふし

一聞得大君が

オボツに由来する吉日をお取りになり

首里杜に降臨なさつて

〔国王こそ聞得大君が寄り添つて

オボツの豊饒を奉るのだ〕

又鳴り響く精高子が

神楽に由来する吉日をお取りになり

真玉杜まだまもり 降れわちへ

按司襲あちおそいしよ 君きみ 添そわて

おぼつ世よわ みおやせ

又またかい撫なで大たころ達た

そのいしやうぎ 実げに あて

あた襲あちおそいに 依より降おれて

按司襲あちおそいしよ 君きみ 添そわて

おぼつ世よわ みおやせ

又またげらゑ真まころ達た

いせ誇ほこり だに あて

から襲あちおそいに 憑つき降おれて

按司襲あちおそいしよ 君きみ 添そわて

おぼつ世よわ みおやせ

又また年とし 三み年とせ いぐます

と声こゑ 問ま近ちかさ

いけな君きみ 降おろちゑ

按司襲あちおそいしよ 君きみ 添そわて

おぼつ世よわ みおやせ

又また吉よ日とせ 四よ年とせ させわす

御事ごじ 真ま早はやさ

成なり子こ神かみ 降おろちゑ

按司襲あちおそいしよ 君きみ 添そわて

真玉杜に降臨なさつて

〔国王こそ聞得大君が寄り添つて

オボツの豊饒を奉るのだ〕

又聞得大君に慈しまれた高官達は

「そのいしやうぎ」(未詳語) が実にあつて

〔君々は〕「あた襲い」(未詳語) に降臨して

〔国王こそ聞得大君が寄り添つて

オボツの豊饒を奉るのだ〕

又立派な高官達は

すばらしい喜びがまことにあつて

〔君々は〕「から襲い」(未詳語) に降臨して

〔国王こそ聞得大君が寄り添つて

オボツの豊饒を奉るのだ〕

又三年振りの祭りの準備を意気込んで

〔国王の〕聖なる声が問近であり

靈力を充実させた君をオボツより降臨させて

〔国王こそ聞得大君が寄り添つて

オボツの豊饒を奉るのだ〕

又四年振りの良き日の準備をさせなさる

〔国王の〕御命令が早くもあり

靈力を充実させた成り子をオボツより降臨させて

〔国王こそ聞得大君が寄り添つて

おぼつ世わ みおやせ

又赤口あかぐちが 結ゆい着つき

按司襲あぢおそいぎや 糸いとりぢよ

だりろて、 させわちゑ

按司襲あぢおそいしよ 君きみ 添そわて

おぼつ世わ みおやせ

オボツの豊饒を奉るのだ

又赤口（火の神の美称語）が天上世界に交信して

国王の聖なる言葉を

実にといつて伝えなさつて

〔国王こそ聞得大君が寄り添つて

オボツの豊饒を奉るのだ〕

【鑑賞】

本歌は第三の冒頭に位置するオモロである。本歌には詞書きがないが、本歌を含めて第三の冒頭五首は「君手きみてづ擦りの百果報事」という儀礼で語われたと考えられる。第三は、この後、島津による琉球侵攻に抗するオモロが排列されている。第三の冒頭に排列されているオモロは、琉球侵攻に抗う国王の霊的な力を強化する君手擦りの神事を語ったオモロであったか。

【歌形】

「按司襲あぢおそいしよ 君きみ 添そわて おぼつ世わ みおやせ」という反復部が各節に全て記載されているオモロである。対句は二節に跨るタイプの歌形で、最終の第七節は対句がない。

【語釈】

◇按司襲あぢおそいしよ 君きみ 添そわて おぼつ世わ みおやせ これが本歌の反復部。尚家本は「おぼ（つ世わ）」の「つ世わ」が欠字になっている。仲吉本から補う。反復部は、按司襲あぢおそい（国王）こそ君（聞得大君）が寄り添そつてオボツの世（豊饒）を奉るのだの意。（添そわる）は増し加わる、付け加わる意。（添そう）と同じ。（添そえる）の自動詞。（添そえる）の琉球語は「スィーユン」（沖繩語辞典）。用例は、「世 添そわて」第一―三他が多いが、「せち 添そわて」第十一―六―四他、「けお 添そわて」第十二―七三六、「しま 添そわて」第五―二八六があるほかに、本例に近い「偲しのび倦あぐみちよに 守まもる神 添そわて 守まもられて 通かよい」第十三―八六二（偲しのび倦あぐみ

ちよ（人名）に守る神が寄り添って守られて通い）がある。「おぼつ世」の他の用例は、第一―三九に「おぼつ世の 真高まだかさ 神楽かぐら世の 真高まだかさ」がある。これは、「おぼつ世」を称えた用例である。「おぼつ世」は天上世界のオボツに由来する世（豊饒、靈力）。「みおやせ」は、『混効験集』に「主上に捧げる物を云也」とある。国王や領主にものを奉ることをいう。本歌では、「おぼつ世」が聞得大君によつてもたらされ、これが国王に捧げられることを謡っている。それによつて、国王は靈的に強く守護されることになる。【歌形】でも述べたが、本歌はこの反復部が全節に亘つて記載されているオモロである。このようなオモロは珍しい。オモロは基本的に同じ詞章であれば、省略するのが一般的である。同じ詞章とは、まずは反復部の詞章であるが、連続部の後半部の詞章も前節と同じ場合がしばしばあり、これが省略されることはよくある。

◆聞得大君きこえおほみや おぼつ吉日おほつよひ 取りよわす 首里杜しゅり 降れわちへ／鳴響なびやうむ精高せいたか子が 神楽吉日かぐらよひ 取りよわす 真玉杜またまもり 降れわちへ  
尚家本は本歌冒頭の「ふし名」から「聞得大君きこえおほみや」までの一行が欠落している。仲吉本から補う。本歌の連続部は、ほぼ二十音ずつの対句になっており、連続部は高い叙述性を持つ対句で展開されている。このように長い対句を持つ連続部があることがオモロの特徴でもある。特に、君手擦りの神事を謡うオモロはこのようなタイプのオモロが多い。聞得大君・精高せいたか子がオボツ・神楽に由来する「吉日よひ」（聖なる日、聖なる時間）をお取りになって首里杜・真玉杜に降臨されての意。「おぼつ吉日よひ」は、他に第十二―六九五・七二一・七三八、第四―二〇二に用例がある（他は、これらと重複する第二十二のオモロの用例）。このうち、六九五・七三八が君手擦りの詞書があるオモロであることは、注目される。「おぼつ吉日よひ」は、七三八の「神楽かぐらきら」を除いて、本歌と同様「神楽吉日かぐらよひ」が対句である。しかも、「取りよわちへ」が続く。「おぼつ吉日よひ」は、反復部の「おぼつ世」と呼応している。このようなことから、本歌はオボツ世界を「首里杜／真玉杜」に降ろし、そこで再現するという考え方がありと思われる。「取りよわす」は、本例のみ。一般的には「とりよわちへ」。『辞典』は、「とりよわちへす（取り給いてぞ）」の「ちへ」が脱落した形であろう」としている。「す」は係助詞という理解であるが、そうであるならば、結びの動詞は「降れわちへ」であり結んでいない。あるいは、形式名詞の「す」があり、用例の中に第十七―一八七「みちやす」（見たるす（者））がある。これと同じと考えれば、「取りよわす」をお取りになる者（「取りよわす」という理解もできるか。ただし、これであると不自然な解釈になる。『辞典』の解釈に従う。）

◆かい撫なで大おほころ達たち そのいしやうぎ 実けに あて あた襲おそいに 依より降おれて／げらゑ真まころ達たち いせ誇ほこり だに あて から襲おそいに 憑つぎ降おれて「かい撫なで大おほころ達たち／げらゑ真まころ達たち」の対句は本歌のみだが、「げらへ大おほころ達たち／かい撫なで真まころ（子）達たち」の対句は

第三一九三・一〇八、第十二一七二七にある。「大ころ達」の対語は、「真ころ達」のほかに第一一三五他「もりあへ子達」があり、これが多い。また、第一一三六他「ころく」との対語もある。『混効験集』は「大ころ」を「男の事か」とし、池宮正治はこれを「男を褒めた言い方」（『混効験集の研究』）としている。聞書は「大男也」等としている。また、聞書は「ころ」を「男也」としている。『久米仲里日記』のオタカバでも、「大ころ」は「ひや」（村落の旧家の当主、根人）をいう語としてあり、村落の神女ノロを褒めた語「親のろ」と対応した語である。第一一三六の「首里杜大ころ達／御島数ころく」、三七の「げらへ大ころ達 算知らんころく」という用例は、一定の限られた高位の官人をいう「大ころ達」に対し、「ころく」は数多の低位の官人をいう語であると思われる。「大ころ」は男性高官を意味していると考えられる。「かい撫で」の（撫づ）は『沖繩語辞典』「ナディユン なる。手のひらでなでる」だが、「ナディスタティ 撫育。愛育。かわいがって育てること」があり、「撫で」はかわいがる、慈しむ意だと考えられる。音便化が確認できないので、「かい」は「搔き」が変化した「搔い」（『辞典』）ではなく、『沖繩語辞典』「ケー ちよつとくする。軽くくする。また、思い切つてくする。くしちゃうなどの意を表す」接頭辞に繋がる語であろうと思われる。「かい撫で大ころ達」はヲナリ神が慈しむエケリである「大ころ達・真ころ達」（高官達）の意。「げら多真ころ達」の「げらへ」は美しく整える意の（げらえる）が接頭語になったもの。整えられた美しさ、すばらしさを意味していると理解される。

「そのいしやうぎ 実にあて／いせ誇り だに あて」の「そのいしやうぎ」は未詳語。ただ、対語の「いせ誇り」からこの上もない喜びをいう語かと考えられる。「いせ誇り」の「いせ」は聞書に「勝り也」とある。この対句は、第三一〇七の「大ころ達 ぞこよりしや よりかしや もりやへ子達 真嬉しや」と近い内容の表現と思われる。「そこよりしや よりかしや」も未詳語だが、対語の「真嬉しや」からこれに近い意味の語だと推測される。『辞典』は「そのいしやうぎ／いせ誇り」を「場所か建物の名らしい」とするが、これは首里城の奉神門を君誇りといったことを前提にした注と思われる。しかし、「そのいしやうぎ／いせ誇り」は第三一〇七の用例とともに「大ころ達」の心の状態を示した表現で、祭祀が始まる喜びをあらわした高官達の表現だと考えられる。それを踏まえて「そのいしやうぎ」は、『沖繩語辞典』「いショウシヤ うれしさ。楽しさ。うきうきすること」、また「いシヤカーユン 喜びはしやぐ。手足を動かして喜び騒ぐ」と関係する語ではないかと思われる。「実にあて／だに あて」の対句例は本例のみである。第三一九六に「あよなめさ 実にあて」がある。「あよなめさ」は未詳語。第一一四〇に「誇るて、実にあり／そこるて、だに あり」（誇らしいといって実にあり／嬉しいといってまことにあり）があるが、これらと本歌は近い内容を語っているのかもしれない。

ない。ほかに、第一—三三他に「あよ 強く 実げに あれ／肝きも 強く だに あれ」がある。「実げに／だに」は、強調する表現である。「あた襲おそいに 依り降おれて／から襲おそいに 憑つき降おれて」の「あた襲おそい／から襲おそい」は本例のみで、これも未詳語。おそらく、こちらが建物をいう美称語かと思われる。首里城の正殿を百浦襲（ムンダスイ）というが、聞得大君達が降臨する建物をいうのではない。具体的には、火の神を祀る御内原にある建物、あるいは首里城正殿の二階部分のおせんみこちやのような部屋的美称語だと想像される。「依り降おれて／憑つき降おれて」の対句は、第三—九二他に「聞きえ君きみ加が那な志し いつ子こ島しま 依り降おれて／鳴と響よむ君きみ加が那な志し 此この御み島しま 憑つき降おれて」がある。九二は本歌と一連の關係にあると考えられる君手擦りの神事のオモロと考えられる。

◆年とし 三年みとせ いぐます と声こゑ 間ま近ぢかさ いけな君きみ 降おろちゑ／吉日よとせ 四年よとせ させわす 御事まはや 真ま早はやさ 成なり子こ神かみ 降おろちゑ 「年とし 三年みとせ いぐます と声こゑ 間ま近ぢかさ／吉日よとせ 四年よとせ させわす 御事まはや 真ま早はやさ」は、これも本歌と一連の關係にあると考えられる九〇にある「年とし 七年ななと おぼつ嶽だけ 置おきつめ／吉日よとせ 八年やちとせ 首里しよりもり杜と 間ま遠とさ」と結局は同じ内容を謡った表現である。君手擦りの神事が暫く行われていなく、これが待望されているという表現であると考えられる。「いぐます」は『混効験集』に「いぐまちへ 世上よこに聞きえてとなり」、聞書と、ロカに「轟とす事」とある。『沖繩語辞典』は「いぐマシユン 意気込んで企てる。意気込んで用意する」。対語には本歌の「させわす」のほかに、「もちるちへ」第十二—六七三もある。「と声こゑ／御事まはや」は聖なる言葉の意。「と声こゑ」の対語は他に「や声こゑ」第十三—八三三、「ゑりちよ」第一—一六、第十二—七二二・七二四・七三七がある。この内、七三七は君手擦りの詞書きが付くオモロである。「御事まはや」の用例でも、君手擦りの詞書きが付くオモロに「王わうにせが御言おこと 見物みもの遊び 間ま遠とさ」第十二—六九四、「按あ司じ襲おそいが御言おこと 王わうにせが御言おこと」第十二—六九五・七四〇がある。本歌の「と声こゑ／御事まはや」は、君手擦りの神事を執行せよとの国王の御命令の意と理解してよいか。「いけな君きみ 降おろちゑ／成なり子こ神かみ 降おろちゑ」の「いけな君きみ／成なり子こ神かみ」は、降臨する聞得大君達の靈力が充実している神女の姿をいつていると考えられる。「混効験集」は「いけなぎみ」に「神の名なり」とあり、「なりきよ又いけな」に「世界の事」とある。聞書にも「世界也」「勝ル世界」とある。「世界の事」などという注は解釈が難しいが、「いけな君きみ／成なり子こ神かみ」が降臨して俗界に顕現したことをいう注か。用例をよくみると、本歌のような聞得大君が冒頭に立つオモロは、「いけな君きみ／成なり子こ神かみ」が出る傾向にある。他の君々が冒頭に立つ場合は、例えば君手擦りの詞書きが付く用例の第六—二九六には「聞きえ精せん君きみぎや なり子こ 降おれ相あ応おて／鳴と響よむ君きみ鳴と響よみぎや いけな 降おれ直なちへ」というように、「君きみ／神かみ」が付かない「なり子こ／いけな」がでる傾向にある。このことから、「いけな君きみ／成なり子こ神かみ」という語は聞得大君に対する敬意を示した表現で、降臨する聞得大君を含む神女達をいい、「なり子こ

／いけな」は聞得大君を含まない神女達をいうのではないかと推測される。「いけな君 降ろちゑ／成り子神 降ろちゑ」は、聞得大君を含んだ君々がオボツ世界で三年間、あるいは四年間、閉じこもつていて霊的な力を充実させて、地上に降臨した状態を示す表現であると理解される。(注)

◆赤口が 結い着き 按司襲いぎやゑりぢよ だりろて、させわちゑ この連続部の詞章は対句がない。最終節は対句を形成しないケースがまま見られる。オモロを終わらせるひとつのかたちかと思われる。「赤口」は聞書に「火神也」とある。本歌は対語を持たないが、多くは「ぜるま、」と対語を作り、「ぜるま、」にも聞書は「火神の異名也」としている。「結い着き」は天上世界に伝わる意か。『辞典』は「依り憑き」とするが、オモロにはR音の脱落、すなわち「より」が「よい」に変化する現象は確認されない。したがって、「よい」もしくは「ゆい」で解釈した方がよい。また、線香が焚かれ祈りが線香の煙とともに天上世界に立ちのぼつて願意が届けられることを（依り憑く）というのかどうかの検討も必要だと考える。「ゆいつき」は、天上世界と交信するという意で（結い着く）がよいか。君手擦りの神事の詞書きが付く第十二―十六九四に「赤口が 結い着き おぼつ嶽 鳴響で」がある。ただし、本歌には「おぼつ吉日」「おぼつ世」の用例があることから、火の神と天上世界（オボツ世界）との交信としたが、第一―四〇に「又赤口が 撥ねて ぜるま、が 撥ねて 又なるやぎやめ 通ちへ かなやぎやめ 通ちへ」があり、来訪神「にるや鳴響む大主」を謡ったオモロでは、火の神はニルヤ世界との交信をする役割を持つていたと考えられる。「按司襲いぎやゑりぢよ」は国王の聖なる御言葉、「ゑりぢよ」は前節にある「御事」の言い替えと理解される。第十二―七二七に「按司襲いが御言／た、み子がゑりぢよ」の対句例がある。「だりろて、させわちゑ」の「だりろ」は、他に「だりろから 聞、ゑば げにろから 聞、ゑば」第十三―九五五、「だにるから 来居り」第八―四五四がある。『辞典』は「海の彼方の理想郷」としているが、「だりろ／げにろ」の対語があるように、だにぞ、げにぞと解した方がよいと思われる。「ろ」は係助詞。四五四がこれで解釈できるかは検討の余地があるが、本歌や九五五はだにぞ、げにぞで解釈できるのではないか。火の神が天上世界と交信し、国王の御言葉を実にいつて伝え、君手擦りの神事の実行をさせなさるといふ意である。

## 【解説】

本歌は全ての節に「按司襲いしよ 君 添わて おぼつ世わ みおやせ」が記載されている。これが各節に繰り返される反復部であ

ることが知れる。小野重朗が「分離解読法」で想定したオモロの各節にある連続部と反復部という二つのパート、特に反復部の想定が本歌のようなオモロによって裏付けられる。<sup>(注3)</sup>玉城政美は本歌のような反復部が各節に記載されるオモロを「完全記載」と分類されるオモロとした。<sup>(注4)</sup>玉城によれば、「完全記載」のオモロは『おもしろさ』全体で十四首に過ぎないという。本歌はその貴重なオモロである。本歌は、第三「聞得大君加那志おもしろ御双紙」の一番歌である。それ故に、本歌の冒頭は聞得大君から謡いだされるオモロになっている。しかし、本歌の次のオモロの八九が「首里大君ぎや」と謡い出されるオモロ、九〇が「聞多精の君ぎや」と謡い出されるオモロ、さらに九一は聞得大君のオモロであるが、九二は「聞多君加那志」が謡い出されるオモロである。第三の冒頭五首は「聞得大君加那志おもしろ御双紙」でありながら、聞得大君のオモロが連続していない。このことは大きな問題である。これを排列の観点から見ると、このような排列は、第十二「色々の遊びおもしろ御双紙」などに見られる「君手擦りの百果報事」という詞書きが付く一連のオモロを想起させる。君手擦りのオモロは、聞得大君のオモロを最初に謡い、次に下位の高級神女(君々)を謡うオモロが続くケースがほとんどである(例外は、君加那志のオモロの七三三・七三四と聞得大君のオモロの七三五の排列)。

第三は大きくいえば、第一に収められていない聞得大君のオモロを巻の前半(八八―一一三)に入れ、後半(一一四―一五二)には他巻に収められている聞得大君関連のオモロを、第二節までを切り取るかたちで収録する構成をとる。少なくとも、第三の冒頭のオモロ(八八から九二)は、詞書きがないものと同じ年に数日置いて行われた二度に亘る君手擦りの百果報事で謡われたオモロを収めたと推測される。このような排列は、例えば第十二―七三五の万暦六年(一五七八)十月十五日にあった「君手擦りの百果報事」が聞得大君の七三五から始まり、七三六が聞多煽りへのオモロであり、続く十月十九日の「君手擦りの百果報事」が七三七の差笠のオモロ、七三八の首里大君のオモロになっている事例や万暦三十五年(一六〇七)十月十日にあった「君手擦りの百果報事」が七四〇・七四一の聞得大君のオモロで始まり、七四二は聞多煽りへのオモロであり、続く十月十五日の「君手擦りの百果報事」が七四三の差笠のオモロ、七四四が首里大君、七四五が精ん君のオモロになっている事例をあげることができる。

しかも、同じ年に謡われるオモロの場合は、前半のオモロに出る詞章と後半で出る詞章にはそれぞれに特徴があるが、その特徴とも第三の冒頭の五首は一致する。本歌にでる「年三年 いくます」と声 間近さ/吉日 四年 させわす 御事 真早さ」や本歌に続く一連の関係にあると考えられる九〇の「年七年 おぼつ嶽 置きつめ/吉日 八年 首里杜 間遠さ」は、七三五「おぼつ嶽 置きつめ/神楽嶽 置きつめ」や七四〇「又年 八年 成るぎやめ 吉日 八年 成るぎやめ 又君手擦り 間遠さ 見物遊

び 間遠さ」と重なる表現である。すなわち、君手擦りの神事が同じ年に二度にわたって行われるケースを謡うオモロは、前半のウタは君手擦りが暫くなくそれを待望する表現や祭祀が執り行われる準備が謡われる詞章がオモロに謡われるのである。そして、君手擦りの後半のオモロは、神事の核心的な場面を謡う「又聞得大君ちよ と声 遣り（交わちへ） 又鳴響む精高子と 糸りぢよ 遣り交わちへ」七三七や「又良日 七日 遊で あまこ 合わちへからは 又吉日 七日 遊で 御顔 合わちへからは」七三二と いう表現がでる。本歌に続く一連のオモロの後半のオモロに位置付けられる九二にも「なさい子思い按司襲い あまこ 寄り交わちへ」（君加那志と国王があまこを寄り交わして）という詞章がある。本歌は【語注】でも、度々ふれたように「君手擦りの百果報事」を詞書きとするオモロにでる語の用例が重なる。これも本歌が、詞書きがなくとも君手擦りの儀礼で謡われたオモロのひとつの証しになる。第六「首里大君精ん君加那志百年踏み揚がり君のつんじのおもろ御双紙」でも、冒頭の七首（首里大君と精ん君のオモロ）は君手擦りの百果報事で謡われた一連のオモロが排列されている。同様に、第三についても、冒頭の五首は君手擦りのオモロが配置されていると理解される。

本歌を含む一連の九二から続く、九三から少なくとも九七までのオモロは、琉球侵攻に首里王府が抗するオモロになっている。本歌を含む一連の君手擦りの五首とそれに続く、少なくとも九七までの五首までのオモロを繋げて考えれば、第三の冒頭五首は琉球侵攻に抗しての王権の霊的力を強化するための「君手擦りの百果報事」で謡われたオモロと推定できる。第十二―七四〇から七四五は、琉球侵攻（一六〇九年）の直前ともいえる「万曆三十五年」（一六〇七）に行われた君手擦りの神事である。本歌を冒頭とする一連の五首は、「万曆三十五年」を含む前後期に行われた君手擦りの儀礼で謡われたオモロと想定してよいのではないか。

## 【注】

（注1）拙論「琉球文学の表現、唱えられる神話―『久米仲里旧記』を資料として―」（『沖繩文化研究』第五十号、法政大学沖繩文化研究所、二〇三三年）。

（注2）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」（『おもろさうし』と琉球文学』笠間書院、二〇一〇年）。

（注3）小野重朗「朝風・夕風のオモロ―分離解説法提唱―」（『沖繩文化』第三十八号、沖繩文化協会、一九七二年）、「南日本の民俗文化」8 増補南島の古歌謡』第一書房、一九九五年所収。

（注4）玉城政美「オモロの構造」（『沖繩文化研究』第三号、法政大学沖繩文化研究所、一九七六年）。

〔47〕〈一首里 おわる てだ子が 思ひ子の遊び〉——『中山世鑑』に引かれたオモロ——

## 【本文】

第十二―六六三

たくしたらなづけがふし

一首里 おわる てだ子が

思ひ子の遊び 見物遊び

なよればの 見物

又ぐすく おわる てだ子が

又鷲の羽 差しよわちへ

一首里グスクにおられる国王が

〔愛しい子の神遊び 見事な神遊び

踊ると見事〕

又首里グスクにおられる国王が

又鷲の羽をお差しになつて

## 【鑑賞】

本歌の第一節は、「尚円公ノ御舎弟」である尚宣威が即位する時に「宣託」されたオモロとして、『中山世鑑』（二六五〇年）巻四の巻末に記されている。宣威はこれを聞いて自分に国王としての「徳」がないことを悟り、在位六ヶ月にして尚円王の子である尚真に位を譲る。本歌は正史の歴史叙述に組み込まれた稀有なオモロである。

## 【歌形】

第一・二節の連続部は、対句が二節にまたがっている。第三節目は対句がない。反復部は、「思ひ子の遊び 見物遊び なよればの 見物」である。これが各節に繰り返される。

## 【語釈】

◇思ひ子の遊び 見物遊び なよればの 見物 この詞章が、本歌の反復部であると考えられる。「思ひ子」は「思ひ子」の表記もある。「思ひ子」は『沖繩語辞典』に「ウミングワ お子さん。他人の子の敬称」とある。「ゆきあがりか 思ひ子」「君々が 思

い子」第一一四一、「大主が 思ひ子」第十一五五六、「鳴る金の 思ひ子」第十三一八三三、「按司襲いぎや 思ひ子」第五二五七、「按司襲いが 思ひ子」第十一六三四、「按司襲いが 思ひ子／後良かる思ひ子」第十二一七八等の用例がある。神女や神の（思ひ子）、「按司襲い」の（思ひ子）の用例があるが、「思ひ子す 十百歳よ ちよわれ」第五一二五六、「十百末 思ひ子す ちよわれ」第十五一一〇八一、「思ひ子す 掛けて 相応よわれ」第十四一〇三八、「北谷のてだの 思ひ子は 生しよわれ」第十五一一〇六等があり、全体として（思ひ子）は男性をいう場合が多いと思われるが、「思ひ子／わり金」第十一五三八、「思ひ子／君良し」第十一五六七の対語例もあり、第十四一一〇二六に「聞多金丸が 思ひ子の君の 遊べば／鳴響む金丸が おなり神の 遊べば」があり、神女をいう「思ひ子」もある。したがって、本歌を『中山世鑑』の記事と切り離して考えれば、「思ひ子」は必ずしも男性を意味する用例だけではなく、「てだ子」（国王）の「思ひ子」（王女）の神遊びを語った用例として理解することもできる。「遊び」は神遊び、神事。「見物」「見物」は、『沖繩語辞典』に「ミームン 見もの。見ておもしろいもの」とある。『辞典』は「美しい、みごとである、立派であるの意」とある。『今婦仁方言辞典』には「ミームン 見物。演劇・相撲・競馬など動的なもので心を動かすものをいう」とある。本歌は「見物遊び」である「思ひ子」の踊りが見事である、感動すると語っていると解される。「見物」「見物」は、ほかに「みもの」の表記もある。本歌のように名詞・形容詞語幹に接続して「見物君」、「見物橋」、「見物屏風」、「見物鈴鳴り」（神女名）、「見物清ら」（旗・笠の美称語）、「見物板門」等の用例がある。また、本歌のような反復部の末尾の表現「御駄連れが 見物」第十八一二五三（第十七一二二三）、「地裏の花の うらくくと 鳴響で 見物」第一一〇、「君寄せ きら寄せ 見物」第五一二二五（第十二一六七五）等がある。「なよればの」の「の」は、動詞の已然形に付いて「二つのものを軽く結びつける役割をしている」助詞である（高橋俊三「助詞「が」「の」考」『おもろさうしの国語学的研究』）。〈なよる〉は『混効験集』に「なよれ 鼓にておもろの拍子を打舞候風情の事なり」とあり、聞書にも同様の注がある。〈より〉とともに踊りを意味する語である。

◆首里 おわる てだ子が／ぐすく おわる てだ子が 首里城におられる国王の意。『おもろさうし』には〈首里ぐすく〉という語はなく、「首里」は古琉球期の辞令書にあるのと同様、首里城、首里王府を意味する語である。〈首里〉は「しゆり」の表記があつてもよいが、『おもろさうし』の表記は一貫して「しゆり」であり、規範的な表記になつている。「首里／ぐすく」も常套的な対語である。「おわる」は〈有り〉〈居り〉〈来〉の敬語。「てだ子」は国王、領主、太陽を意味する「てだ」に接尾敬称辞「子」が付いた語で、国王を意味する。聞書に「首里天がなしの御事」、「混効験集」に「帝ノ御事」とある。オモロ歌唱者のオモロに用例がある。

◆「鷲の羽」 差しよわちへ 国王が鷲の羽をお差しになつての意。「鷲の羽」の用例は本例のみ。『辞典』は「神女の神飾り」、「風直り」第十一・五三・第十三・八四七・八五三を「ノロの頭の飾り」とする。確かに、『南島雑話』には「阿良不利」という「十二才より十五才迄、願ほどき二人の娘女」の髪飾りを「鷲の羽」としている図が記されている。<sup>(注2)</sup>しかし、本歌は国王が「鷲の羽」を髪飾りにしている用例である。第七一三五九に「一間ゑ照る君が 世持ち鷲 捕りよわちへ 鳥討ち奇せ 按司襲いに みおやせ」がある。「羽 差し遣り 奇せ 差し遣り」第十二・七〇五、「綾差羽 差しよわれ／奇せ差羽 差しよわれ」第十三・九〇三があり、「鳥討ち奇せ」は「鷲の羽」で作つた髪飾りであると考えられる。第七一三五九は国王「按司襲い」の「鷲の羽」の髪飾りを作るために、神女「間ゑ照る君」が「鷲」をお捕りになつてと謡つたオモロであると考えられる。第七一三五九には「精軍 発つとゑば」第十三・九〇三にも「軍端 立ちよわば」という表現があるが、戦闘に臨む者が「鷲の羽」を身に着けていることを謡つている。猛禽類である「鷲」には、霊的な力があると信じられ「鷲の羽」を髪飾りにして身に着ける者が霊的な力を持つことになる。と考えられていた。『遺老説伝』外卷一(60)には、「竜宮界」に行つて「鼓練祭」を授けられて帰つてきた「祢間伊嘉利」(真角与那盤殿の二男)は、「白鷲の尾」を「串連して冠と為し、白衣を穿ち、此の冠を帯び」て祭祀を行つたことが記されている。<sup>(注3)</sup>伊波普猷は「かざなおり考」の「附記」で「思ふに、「鷲の羽」「あやさばね」の二つは国王・神人・武人何れの場合にも用ゐられたであらうが、「かざなおり」は隔年一度の久高島渡海の関係から出来た名称で、神人の場合にのみ用ゐられたであらう」と記している。<sup>(注4)</sup>

### 【解説】

本歌は『中山世鑑』巻四の巻末に、引かれたオモロである。『中山世鑑』には、巻五に君手擦りの百果報事にかかわる詞書きが付く、第十二・六九四・六九五・七三三・七三四のオモロが引かれるが、正史の叙述に組み込まれて登場するオモロは、本歌だけであるといつてよい。その叙述は、以下である。

○成化十二年丙甲、七月二十八日、尚円公、御在位七年、寿六十九ニシテ薨給。世子久米中城王子、嗣テ立給ベカリシニ、群臣僉議有テ、世子久米中城王子ハ、今幼少ニ御坐ケル間、成長シ給程ハ、御舍弟越来王子ヲ、主君トシ奉ントテ、越来王子ヲゾ、即位成奉ル。是為「尚宣威」。

(途中省略)

○御即位ノ年ノ二月ニ、陽神キミテズ(リ)、現ジ給ケレバ、尚宣威、是ハ必定、我ガ慶賀ノ為ニ、ヲリナセ給、神ニテゾアルラント、悦思召テ、ヲヌシハ帝座ニ付セ給テ、久米中城王子ヲバ、帝坐ノ腋ニゾ立給

旧例ニハ、君々・神々、内原ヨリ出給テ、キミホコリノ前ニ、東面ニ立給ケルガ、今度ハ例ニ替リ、西面ニゾ、立給ケル。

去程ニ、上君ヲ初トシテ、下老若男女ニ至ルマデ、是ハソモ何事ヤラント、魂ヲ冷シ、手ヲ握リ、カタヅヲ飲テ、居タル処ニ、宣託有ケルハ

首里ヲハルテダコウガ、ヲモヒ子ノアソビ、ミモノアソビ、ナヨレバノミモノ

ト、ヲモロヲゾ、メサレケル。尚宣威、聞召給テ、我其徳ニ非ズシテ、帝坐ヲ汚シタル事、是天トガメ、有ケルゾヤトテ、在位六箇月ニシテ、御位ヲノガレテ、世子久米中城王子ヲゾ、即位成奉リ給。是為<sup>ニ</sup>尚真公<sup>一</sup>。

記事の大意は、成化十二年(一四七六)に第二尚氏初代の王、円(金丸)が六十九歳で死去した後、世子久米中城王子(尚真)が即位すべきところ、臣下の者達が僉議して尚真はまだ幼いということで円の弟であった越来王子(尚宣威)を国王として立てた。(途中省略)即位の年の二月に陽神キミテズリがあらわれ、自分(宣威)の国王即位を祝うために降臨した神であると喜んで、自分は玉座に着き真をその脇に立たせた。旧例であると、即位式では神女等は内原(内宮)から出て君誇り(奉神門)の前に東を向いて立つが、今回は西を向いて立った。それで、上官から下の者である老若男女までがどうしたことかと驚き、固唾を呑んで待っていると、託宣があつて「首里ヲハルテダコウガ、ヲモヒ子ノアソビ、ミモノアソビ、ナヨレバノミモノ」と、オモロが謡われた。宣威はそれを聞き、自分には国王としての徳がなく玉座を汚したことを天が咎めているのだらうと悟り、在位六ヶ月で位を退いて、世子久米中城王子が即位した。これが尚真王である、というものである。

記事は、即位儀礼に臨む神女等の式場での立ち方が旧例とは異なり、神女等によって本歌の第一節にあたるオモロが謡われ、それが円の「御舎弟」ではなく円の「ヲモヒ子」(子)の見事なる神遊びを称えた内容であることから、宣威は神の意志として自分が国王に就くべきではないことを悟り、王位を退いたとするものである。『中山世鑑』の叙述は、神女等の力で後継の国王が示されたとするものだが、当時の王府における神女の力がそれほど強かったのかは分からない。おそらくは、背後に尚円の妃、尚真の母オギヤカがいて女官・神女

に宣威の国王即位を阻む計略が伝えられたと推測される。歴史の真実は不明であるが、少なくとも『中山世鑑』の叙述は、オモロの力により宣威に国王としての「徳」がないことを知らせしめたという叙述になっている。オモロは、「宣託」として下され、「君々・神々」によって謡われたものとして叙述されている。これは、第六―二十九（第四―二一〇・第十二―七三九・第二十一―三七九）に付く「精ん君の御前の憑かり変わり召され候時に給候」とある詞書きから精ん君が憑依して謡われたという記事や第六―三四二・三四三に入る聞書もこれと同じで、オモロは原則として天上世界から降りてきて神女やオモロ歌唱者（男性）の身体を通して謡われるという建前になっている。オモロから見れば、『中山世鑑』に引かれた本歌は、いわばオモロのウタの力を示す歌徳譚としてある。

本歌は前述したように、『中山世鑑』の歴史叙述に組み込まれたオモロであるといっているが、当初からそれが尚宣威の国王即位に謡われたオモロとしてあったかどうかは不明である。【語釈】で述べたように、オモロそのものは「思ひ子」が「てだ子」（国王）の男子、すなわち世子であるとも考えられ、また「てだ子」の娘、神女とも考えられる。第十四―一〇二六は、円と解釈してよい「金丸」が謡われ、しかもその娘と考えられる「思ひ子の君」が謡われている。

#### 第十四―一〇二六

一聞金丸が

思ひ子の君の遊べば

見欲しやしよわちへ

又鳴響む金丸が

おなり神の遊べば

一名高い金丸の

愛しい子の君が神遊びをすれば

〔見たくなさって〕

又轟く金丸の

おなり神が神遊びをすれば

このオモロが尚円王の娘「思ひ子の君」、初代の聞得大君、音智殿茂金（『中山世譜』）を謡ったウタだと解釈されるならば、本歌の「思ひ子」は円の男子、尚真を謡っていると解釈されて、これが『中山世鑑』の叙述に入れられたことになる。ただし、本歌は「てだ子」とともに「思ひ子」が踊っている（遊んでいる）ように理解されるオモロである。本歌と関連するオモロとして理解されるオモロは、第十三―七五四である。

## 第十三―七五四

しよりゑとのふし

一首里 おわる てだ子が

みてづから 立ちよわちへ

群れ鷹の 舞合う様に 清らや

又ぐすく おわる てだ子が

一首里グスクにおられる国王が

〔自らお立ちになられて

群れ鷹が舞合う様に踊られるのが美しい〕

又首里グスクにおられる国王が

第十三―七五四を参考にして本歌を理解すれば、「鷲の羽」をお差しなさった国王と「思い子」とがともに鷲が舞い合うように踊っている姿を謡ったオモロであると想像される。それが「見物遊び」（すばらしい神事）と謡われている。鷲や鷹の姿で舞うのは、猛禽類の霊的な力を体現している国王と王子の姿であるということになる。そのように本歌を理解すると、本歌は国王とその子とが踊る様子を謡うオモロであると解されるが、これが当初から尚宣威の国王即位に謡われたオモロ、すなわち国王円とその子、真が踊っている姿を謡ったオモロであったかは不明である。しかし、少なくとも本歌が国王円、世子真、親子が踊るオモロとして理解され、尚宣威の国王即位から約一七〇年余り後の『中山世鑑』の叙述に組み込まれたことは充分に考えられる。『中山世鑑』の叙述は、「宣託」（神託）として下されたオモロとして記されている。神託は概して具体的ではなく示唆的な表現がとられることが多い。『おもしろさうし』にあつては、〈てだ子〉と〈思い子〉がともにでるオモロは、本歌だけである。そのようなことも本歌が、『中山世鑑』の叙述に入った唯一のオモロである理由なのかもしれない。

記紀歌謡は、歌が歴史叙述の中に組み込まれて存在している歌謡群であるが、琉球においては、『おもしろさうし』の編纂が正史や地誌、旧記類の編纂に先行してあつたにもかかわらず、それらの叙述にオモロが利用されていない。僅かに、本歌と一部の家譜（『夏姓家譜（内嶺家）』）や第一尚家を始祖と戴く氏の由来記『佐銘川大ぬし由来記』に引かれる程度である。このことの意味は、琉球におけるウタと散文との関係を考える際の問題となり、琉球文学と日本文学との差異を考える時の大事な要点になってくると考える。

なお、本歌は『定本』等では安仁屋本『おもしろさうし』の最後に入る第二十二―一五五四のオモロと重複するオモロとしている。第二十二―一五五四は尚家本『おもしろさうし』にはないオモロで、一七二〇年の『おもしろさうし』「書あらため」以降に付け加えら

れたオモロである。また、一五五四は以下に引くように本歌とは詞章等も異なる。重複の考え方にもよるが、別のオモロとして理解してよいのではないか。

御冠船之御時おもしろ

第二十二—一五五四

しよりゑとふし

一首里 おわる てだ子が

思ひ子の遊び

なよりばの 見物

一首里グスクにおられる国王が

〔愛し子の神遊び

踊ると見事〕

詞章が本歌にある「見物遊び」がないという点で、一五五四とは異なる。『中山世鑑』が引くオモロは、第二十二—一五五四ではなく第十二に入る本歌である。また、「ふし名」も異なっている。第二十二—一五五四は、「御冠船之御時おもしろ」という詞書きがあり、中国からの御冠船（冊封使節）を迎えて謡われたオモロである。一七二〇年の『おもろさうし』「書あらため」以降の最初に来琉した冊封使は、一七一九年の正使海宝、副使徐葆光である。徐葆光が著した冊封使録『中山伝信録』には、「老人登場ヲ作シテ、楽ヲ作サズ。惟ダ神歌ヲ唱フ。（途省略）首メニ神歌ヲ唱起ス。黄髮ノ老人、百拝稽首シテ、恭シク皇上ノ恩徳天ノ如ク、国王ノ帶礪百世ナルヲ頌ス」とある。<sup>(注7)</sup>これは冊封使節を迎えて催された「中秋宴」での「神歌こねり」の記事である。「老人」はおもろ主取であった安仁屋親雲上であると考えられる。それ故に、安仁屋本『おもろさうし』の最後に一五五四が付け加えられた。本歌では「なよればの 見物」となっている詞章が、「なよりばの 見物」となっているのも琉球語の新しい変化を反映した表記であると思われる。一七一九年の冊封使節を迎えての御冠船芸能では、玉城朝薫が創始した組踊が初めて演じられた。すなわち、「神歌こねり」と組踊の上演は、ともに一七一九年の冊封使節を迎えて演じられる最初の御冠船芸能であったのである。一七一九年の海宝・徐葆光を迎えた冊封使節欲待の御冠船芸能は、大きな改革の元に行われたと考えられる。<sup>(注8)</sup>一五五四の唱詠は「中秋宴」の冒頭に演じられる芸能である。一五五四を謡う「黄髮ノ老人」を村落の芸能である長者の大王の大王と比定すれば、一五五四は、これに続く御冠船芸能全

体を「老人」の「思おもい子の遊あそび」としたオモロであったと理解される。しかし、正史の叙述に組み込まれた本歌を踏まえて一五五四があったとすれば、「思おもい子こ」は王位を継ぐ世子であり、中国からの国王即位儀礼の使節を迎えて謡われるのに相応しいオモロということになり、長者の大王が引き連れて芸能を演ずる「思おもい子こ」（子孫）とは異なった理解になる。そのような点からも、本歌と第二十二―一五五四とが重複歌であるかは問題となる。それはともかくとしても、本歌は正史の叙述に組み込まれた唯一のオモロであり、それを部分的に変えるかたちで冊封使節歓待の芸能で上演したオモロが一五五四であったということである。そのような点で、本歌は重要なオモロであったとすることができる。<sup>(注6)</sup>

## 【注】

- (注1) 拙論「神女オモロと歌唱者オモロ」(『おもろさうし』と琉球文学』笠間書院、二〇一〇年)。
- (注2) 名越佐源太、国分直一・恵良宏校注『東洋文庫432 南島雑話 幕末奄美民俗誌』2 (平凡社、一九八四年)。
- (注3) 嘉手納宗徳編訳『球陽外巻 遺老説伝 原文・読み下し』(角川書店、一九七八年)。
- (注4) 伊波普猷「かざなおり考」(『をなり神の島』楽浪書院、一九三八年、『伊波普猷全集』第五巻、平凡社、一九七四年)。
- (注5) 拙著『おもろさうし選詳解』(文学通信、二〇一三年) 所収の「15」(『あま 鳴らちへ さしふ 助けわちへ』―家譜に引かれたオモロ)。
- (注6) 注5と本論〔50〕。
- (注7) 企画部市史編集室『那覇市史 冊封使録関係資料(読み下し編)』第一巻三(那覇市役所、一九七七年)。
- (注8) 拙論「琉球と唐・ヤマトの交際・交叉―一七一四年の江戸立を中心にして」(染谷智幸編『東アジア文化講座 はじめに交流ありき 東アジアの文学と異文化交流』第一巻、文学通信、二〇一二年)、同「(63) (『御肝愛しきや／御顔愛しきや』―新オモロ)」、注5の拙著所収。
- (注9) 実は一五五四の冒頭に、「尚穆様御冠船之御時よりおきもかなしきと云おもろニ成ル文句上座ニ有ル」という聞き書きがあり、これは一七五六年に來琉した尚穆王の冊封使節(正使全魁、副使周煌) 歓待の芸能からおもろ主取が唱える「神歌おもろこねり」は、「おきもかなしきと云おもろ」(第二十二―一五五二) になったという注記である。一五五四は、次の冊封使節歓待の芸能から別のオモロになったのである。その理由はなんであったのか興味深い。一五五四が「中秋宴」の冒頭に唱えられる内容にそぐわないものと考えられたのか、あるいは一七一〇年の『おもろさうし』「書あらため」の『おもろさうし』にないオモロであったからなのか、様々な理由が考えられる。

〔48〕〔御駄群れや 世の主ちよ 待ち居る〕—沖永良部島の英雄「永良部世の主」—

第十三—九三六

首里糸とのふし

一 永良部世の主の

選でおちやる 御駄群れ

御駄群れや 世の主ちよ 待ち居る

又離れ世の主の

(選でおちやる 御駄群れ)

又金鞍 掛けて

与和泊 降れて

一 永良部世の主が

選び勝った御駄群れ(馬の群れ)

〔御駄群れが世の主こそを待っているのだ〕

又離れ世の主が

(選び勝った御駄群れ)

又(世の主は)金鞍を掛けて

与和泊に降りて

【鑑賞】

沖永良部島の英雄、世の主を称えたオモロであろう。どのようにも解釈できるオモロだが、道の島(奄美諸島等)のオモロは、首里王府との交易、交通を諺うことを基本としている。それを踏まえて、本歌は世の主が馬を養い飼育してそれを与和泊から首里王府に納めることを諺ったウタと考える。それが、世の主を称えたオモロになると理解される。

【歌形】

第一・二節は対句が二節に跨っている歌形。第三節は対句がないかたち。反復部は「御駄群れや 世の主ちよ 待ち居る」で、係り結びになっている。

## 【語釈】

◇御駄群れや 世の主ちよ 待ち居る この句が本歌の反復部と考えられる。「御駄群れ」は馬の群れの意か。用例は本例のみ。「みちや」の用例に「馬」と対語になった「馬曳きの御駄曳きの小太郎」第十四―九八六、「馬御駄も鷲毛／乗り御駄も鷲毛」第十五―一〇七八がある。「みちや」は馬と理解してよさそうである。「駄」の意味のひとつに「にうま」（荷馬）があるが、「御駄」は馬の美称語か。ただし、『探訪南島語彙集』や『図説琉球語辞典』の「馬」の項に〈みちや〉〈みた〉〈た〉に繋がる語は確認できない。反復部は、馬の群れが永良部世の主を待っているのだ、あるいは馬の群れを永良部世の主が待っているとも解釈できる。「御駄群れ」と近い語として、「御駄連れ」がある。『辞典』は「御駄連れ」を「乗馬の人々」としている。用例は、第十八―一二五三（第十七―一二二三）に「世掛けにせ按司の御駄連れが 見物」がある。「御駄連れ」の用例はこれ一例であるが、『辞典』はこれから「乗馬の人々」という解釈をしたのか。用例が少なく、これ以上なんともいえないが、これに倣い「御駄群れ」も乗馬している人々の群れとも解釈できるかもしれない。あるいは、「御駄群れ」を馬の群れと理解すれば、「御駄連れ」はひと纏まりの馬の群れというような理解ができるか。すなわち、「御駄群れ」と「御駄連れ」について、一方が馬の群れという解釈をし、もう一方を乗馬した人の姿とする解釈をするのだが、二語にその違いを認めるかどうかが問題となる。今のところ本歌については、馬の群れと理解しておく。「待ち居る」の他の用例は、「なさへ（い）子が いきよいぢよ 待ち居る」第十二―六九〇、第十九―一三〇八（なさへ子が持てなしをしよう）と待っているのだ、「使いど 待ち居る」第十二―六九九（使者を待っているのだ）、「按司襲いてだの御船ど 待ち居る」第十三―八九二（国王の船を待っているのだ）である。これらの用例は、いずれも反復部の用例である。本歌の「世の主ちよ 待ち居る」を世の主を待っていると解釈するか、世の主が待っていると解釈するかは決定しにくい。以上、以上の用例から「御駄群れ」が世の主を待っていると解釈しておく。「御駄群れ」は連続部で「選でおちやる 御駄群れ」と語っていることから、選り勝った馬の群れだということになる。「世の主ちよ 待ち居る」は係り結びになっている。

◆永良部世の主の／離れ世の主の 沖永良部島の世の主の意。他に同じ対語例が本歌のひとつ前の第十三―九三五と八六一にでる。「永良部／離れ」の対語例は、ほかにも第十三―八五九・九四二他、五例にでる。対句の「離れ」の用例は、「津堅伊波ぐすく／離れ伊波ぐすく」第十四―一〇一〇、「伊江の東方／離れ東方」第十七―一二二八、「伊是名親のろ／離れ親のろ」第十三―九一九、「伊平屋大屋子／離れ大屋子」第十三―九五二、「久米の若清ら／離れ若清ら」第十三―七八四、「与論こいしの／離れこいしの」第

十三―九三二、「請の鳥／離れ鳥」第十四―九九〇等である。津堅島、伊江島、伊是名島、伊平屋島（伊是名・伊平屋の総称か）、久米島、与論島が用例になっているように、「離れ」の用例は沖繩本島の周辺離島と意識される島であることが分かる。例外の請島は、奄美大島の離れと理解してよいか。すなわち、沖永良部島の対語に「離れ」が多くでるのは、沖永良部島が琉球侵攻以前にあっては、津堅島、伊江島等と並ぶ沖繩本島の離島として考えられていたことを意味する。これは後述する道の島を謡う用例が、与論島、沖永良部島が取りわけ多い問題とも繋がる。

第十三―八六〇に「永良部まこはつ／離れ（まこはつ）」がでる。これは世の主と同一人物のように謡われているが、『辞典』等は後蘭孫八（後蘭村の孫八）という人物かとしている。近世期の資料である『世之主由緒書』（一八五〇年）という資料には、「世の主かなし」は「幼名真松千代」といい、「北山の御二男」で沖永良部島に「御領分」を下され渡海し、「上玉城村金の塔」に館を構え住んでいたところ、世の主が「古里村の下、与和海に御差越」したところ、「大城村川内の百」という者から「大城村」の「古城地」に居城を築くのがよいといわれ、「後蘭孫八と申すもの」に築城を命じて三年間をかけて築城したとある。『辞典』等が記すように、孫八と世の主は別人という記載である。『世之主由緒書』に、世の主と「与和」とのかかわりが記されており興味深い。『世之主由緒書』より古い資料「世之主に関する記録」（一七二一年）によれば、上城村の「ぬる久米」（ノロ子思いの意。ノロの尊称）が代替わりの時に「美々敷其上器量衆人に勝れ」た「十四五歳」の娘を連れて琉球に上ったところ、娘は国王の目にとまり懐妊し出生した。生まれた子供（世の主）は沖永良部島を下賜され帰島して、内城村に御城を普請したとある。二つの資料を繋げて理解すれば、「幼名真松千代」という「北山の御二男」は上城村の「ぬる久米」の娘の子ということになるか。ただし、二つの資料が記す世の主の居城が同じものを指しているわけではなさそうである。現在は「世之主城跡」と称するものや世の主の墓は、内城にある。沖繩本島の資料でも同様であるが、オモロが謡う内容が近世期の資料にそのまま確認されるようなケースは稀である。オモロが盛んに謡われていた十六世紀と、多くの資料が確認される十八世紀との間には、かなり大きな変動があったことが想像される。

奄美地域を謡うオモロの内、沖永良部島を謡うオモロは本歌を含めて都合八首あり、「永良部世の主」「永良部まこはつ」という島の英雄的な人物を謡っている。これは、与論島のオモロが都合七首あって、「かゑふたの親のろ」「与論こいしの」という神女を謡っているのと対照的である。徳之島や奄美大島のオモロでは、特定の英雄や神女を謡っていない。さらにいえば、第十三には沖繩本島西海岸を北上するかたちで謡うオモロ群（九〇二―九二七）に連続するかたちで道の島といわれる奄美地域を謡うオモロ群二十二首

(九二八〜九四九)がある。<sup>(注)</sup>この内、与論島関連と沖永良部関連を合わせて十五首、徳之島関連は二首、奄美大島関連は五首である。与論島と沖永良部島で七割弱である。これは、謡われる数からいっても南の二島が首里王府との関連性が強いことを物語る。前述したように、与論島、沖永良部島は「離れ」が対語になってでる。しかも、特定の英雄や神女を謡う点でも、徳之島や奄美大島のオモロと異なる。これも含めて、沖永良部島、与論島の二島は、首里王府との接近性があるといえる。琉球音階の境界線は、沖永良部島と徳之島の間にある。一括りに奄美地域といっても、首里王府とのかかわりでいえば、南の二島と北の二島との間には大きな違いが存在する。

◆選でおちやる 御駄群れ 選り勝った馬の群れの意か。「選でおちやる」の他の用例は、「永良部世の主の 選でおちやる のさあくか」第十三―八六一、「百名内に 選でおちやる 真人」第十八―二六八(第十七―二三八)がある。特に、八六一の用例は本歌を考える際の参考になる(解説)。「選で」は第十や第十三に多くでる常套句、例えば「又船子 選で 乗せて 又手楫 選で 乗せて」第十一―五一五(船子を選び勝って、漕ぎ手を選び勝って)があるように、〈選ぶ〉は選り勝る意で対象を称える語である。これは美称語にもなり、用例に「中西の選び真人」第十五―一〇六〇があり、また、下接する美称語の用例が「按司選び」第十三―八一五(選り勝った按司)、「神選び」第十六―一五二(選り勝った神(神女))、「立ち選び/筋選び」第十四―九八三(選り勝った立ち姿のもの/選り勝った筋のもの(芭蕉の美称語))等にある。

◆金鞍 掛けて 与和泊 降れて 金で装束された美しい鞍を馬に乗せて、与和の泊に降りての意。与和泊は現在古里村の海岸に「与和の浜」があり、ここだろうと思われる(『地名大系 鹿児島県』)。沖永良部島の港としては近世期、和泊港、伊延港(以上、和泊町)、沖泊港(知名町)が利用されていたが、かつては「与和泊」も王府への交易港としてあったと考えられる。前述した資料に見られる世の主が居城にした内城村、あるいは大城村は「与和泊」に近く、ここが古琉球期には重要な港であったのか。「金鞍 掛けて」は馬の美しい装束を謡う表現で、神女や貴人の馬による巡行叙事表現である。有名なオモロである「又真白馬に 金鞍 掛けて 又前鞍に てだの形 描ちへ 又後鞍に 月の形 描ちへ」第十四―九八六がある。他に「又雪の早御駄に 金鞍 掛けて 又雪のそよめきに 銀鞍 掛けて」第十一―五八三(「そよめき」は鞍が靡くものの意で馬の美称語)がある。これは「綾もどろ」(着物か、鎧か)を着て、「選り出ぢる金」(刀か)を差した武装した久米島の領主が馬に乗って巡行することを称えたオモロである。もう一例、聞得大君が乗馬して与那覇浜・馬天浜に下り、知念・玉城間切へ行幸する巡行を謡ったオモロである「又雪の色の爪黒 又真白雪の爪黒 又金ぎや鞍 依り掛け 又銀ぎや鞍 依り掛け 又玉尻帯 依り掛け 又玉前帯 依り掛け 又ておの絹 真腹帯

又雲子手綱 依り掛け 又大君の 召しよわちへ 又国守ぎや 召しよわちへ 又与那覇浜 降れわちへ 又馬天浜 降れわちへ」第十一—五—四（「爪黒」は馬の美称語）がある。このオモロは、馬による巡行が海へ向かうという点で本歌と同じである。ただし、それを浜へ向かうと表現するか、泊へ向かうとするかでは大きく異なる表現になると考える。奄美に伝わるユタの成巫式で唱えられる呪詞「まればたれ」（生まれ語り）は、以下である（『南島歌謡大成 奄美篇』古ナガレ）。

二二 まればたれ

前半省略

三三 にぎりあぐん はべらがたどよー

右の鐘は蝶の絵だ

三四 ひじやりあぐん まへじゃ

左の鐘はまへじゃ（不明、蜻蛉か）

三五 うんだぐち われはみてい

うんだぐち われはみてい（不明）

三六 にぎりどや くがねぐちどー

右のど（不明）は金口だ

三七 なみだぐちどーよ

銀の口だ

三八 ひじやりていや

左手は

三九 いとたづなやあらんど

絹の手綱ではないぞ

四〇 あがんがり きよらしやるよー

あんなに美しいよ

四一 ゆうのみち ばばぬみちよー

ゆう（不明）の道、馬場の道よ

四二 あしゆならし つめならし

足を馴らし爪馴らし

四三 しょーじばま うりていよ

精進浜に降りてよ

四四 一つのなみ かみりゆりよ

五の波をいただいでいてよ

四五 なのなみ かみりゆりよー

七の波をいただいでいてよ

四六 かみてい かみぎよらく

いただいでいただき美しく

とりぎよらく

取り美しく

(以下省略)

山下欣一によると「まれがたれ」は「奄美の成巫過程の儀式のなかにシヨージゴ(水の神を拝む場所)を選定し、シトギと線香を供えて拝む儀式」があり、ユタは選定した「シヨージゴで白衣を着て、シトギと線香をたて、正座して、マレガタレという呪詞を唱える」という。その呪詞の「定型的な部分」は、「(1)馬に乗り、(2)海辺に行き、(3)潮をいただき、(4)シヨージゴに登る」という四段階<sup>(注)</sup>であり、引用した詞章は(2)と(3)を表現した詞章である。成巫するユタにとつては、浜に下って潮花(白く碎ける波)によって霊的な力を身につけて身を清めた上でユタの生まれジマ(出身集落)のシヨージゴに赴いて、最終的な成巫の儀式を執り行うという段取りになる。「しよーじばまうりていよ」とは、それを前提にした表現である。

第十一五一四「又与那覇浜 降れわちへ 又馬天浜 降れわちへ」も、『琉球国由来記』卷十三「五六 浜ノ御殿 神名 アマオレツカサ 与那原村」の記事に記されているように、首里城から与那原に下ってきた聞得大君一行が「浜ノ御殿」の「アマオレ司御イベノ前」で与那原ノロがオタカベをした後、「親川」(井戸)に向かい「親川」の水で水撫での儀式をし、聞得大君はそこで「御輿」から「白馬」に乗り替え「与那覇浜」に向かう。そこで与那原ノロが「ナデルワノ御セジ」(汀ニテ東方へ向、有御崇)「御崇仕也」とある。「ナデルワノ御セジ」は東方世界(ニライカナイ)にあるセヂ(霊力)である。この儀式はこれを拝み、そのセヂを身につける儀式であると考えられる。いうまでもなく、これはユタの成巫儀礼でいえば、浜に下って潮花(白く碎ける波)によって霊的な力を身につけて、身を清める儀礼に相当する。その浜に赴くのが、わざわざ「御輿」から「白馬」に乗り替えて乗馬して行くというかたちになっている。第十一五一四のオモロとユタの呪詞「まれがたれ」にみる神女の馬に乗る巡行叙事は、そのような表現としてある。

しかし、本歌は浜に降りるとは謡わず、泊に降りると謡っているのが、英雄の馬による巡行叙事なのではないかと考える。神女は儀式に赴く表現として馬の巡行叙事があるが、男性である英雄はそれとは異なる表現になると考える。すなわち、浜は神の世界、異界へ通ずる場所であり、泊はあくまで人と人、シマとシマとを結ぶ交通の窓口ということになる。前述したように、奄美地域のオモロは基本的に首里王府との交通、交易を謡っている。これを前提にすれば、本歌は沖永良部島の英雄、世の主が馬を首里王府に交易品、あるいは貢ぎ物として献上しようとする巡行叙事表現が「金鞍 掛けて 与和泊 降れて」なのではないかと考える(「解

説)。しかし、沖永良部島から馬を貢納していたとする資料は、管見の限り見当たらない。この点が課題である。なお、「享保内検」の資料だが、「大御支配次第帳(抄)」によれば、沖永良部島では牛五千九八疋・馬三〇五疋が記されている。ほかの奄美地域の資料は、大島が牛二一四九疋、馬二二一六疋、喜界島が牛一四三二疋、馬一〇七二疋、徳之島が牛三八九三疋、馬一九〇〇疋、与論島が牛五八七疋、馬五一疋である。これによれば、沖永良部島は牛が多くむしろ馬が少ないという結果になっている。<sup>(注七)</sup>

### 【解説】

道の島といわれる奄美地域のオモロの基本は、第十三「船多のおもろ御双紙さうし」に収められている。いうまでもなく、奄美地域は一六〇九年の琉球侵攻によって薩摩藩に割譲された。古琉球期においては奄美地域は琉球王国の版図にあり、琉球語もそのひとつであるが、文化的に奄美地域は先島といわれる宮古・八重山地域よりも沖繩本島とその周辺地域と近い関係にある。『おもろさうし』は、先島を地方オモロとして謡うことはなく、先島は首里王府の八重山侵攻のオモロとして謡われる。奄美地域を謡うオモロは、沖繩本島の各間切とその周辺離島地域を謡う地方オモロとして、存在した可能性がある。しかし、『おもろさうし』は、「嘉靖十一年(一五三二)に編纂されたとする第一を除いて、琉球侵攻以降に編纂された書であり、薩摩藩に割譲された奄美地域のオモロは琉球王国の「地方」を謡う地方オモロとして編纂できなかったことが考えられる。そのような事情から、奄美地域のオモロの一部を第十三に組み入れて編纂した可能性が考えられる。ただし、前述したように本歌を含め、第十三における奄美地域のオモロは九二八の与論島のオモロから九四九の奄美大島を謡うオモロまで連続した排列になっており、しかもそれは南から北へほぼ与論島から沖永良部島、徳之島、奄美大島へと順番に謡っている。

この奄美地域のオモロ群は、九〇二の浦添間切を謡う航海のオモロを起点として、沖繩本島の西海岸の岬を中心に南から北上する浦添間切から国頭間切の海洋を順番に謡う一連のオモロ(九〇二〜九二七)の延長に位置するという排列になっている。すなわち、九〇二から九四九までのオモロは一連のウタとして捉えられる。このことに注目すれば、奄美地域のオモロの基本は沖繩本島から奄美地域へ行く航海歌であり、あるいは奄美地域と首里王府との通交や交易を謡ったウタだということになる。つまりは、奄美地域のオモロは地方オモロのようにその地域(間切)の大型グスクの讚美、グスクの領主、神女讚美のオモロではないということである。本歌を沖永良部島の英雄が、馬を首里王府に献上する、あるいは交易品として送りだそうとしているオモロと理解したのはそれを理

由としている。【語注】の「選でおちやる」でふれた第十三―八六一は未詳語があり、分かりにくいが本歌の参考になるオモロではないか。

第十三―八六一

しよりゑとのふし

一 永良部世の主の

選でおちやる のさ あくか

百説の真絹 取て み(お) やせ

又離れ世の主の

選でおちやる (のさ あくか)

一 永良部世の主が

選び勝ったのさあくか(未詳語)

〔細かな織りの絹物を取って国王に奉れ〕

又離れ世の主が

選び勝った(のさあくか)

本歌と八六一は、共に「永良部世の主の 選でおちやる」という共通した表現を持つ。「のさ あくか」は未詳語だが、本歌から推測すれば「のさ あくか」を言い替えた語が「百説の真絹」、あるいは「百説の真絹」を作り提供する者が「のさ あくか」ということかもしれない。それはともかくとして、「みおやせ」は多くは国王や領主へ物を奉ることを意味する。八六一を参考にすれば、本歌は「御駄」を王府に納めるオモロとして読めるのではないか。本歌のひとつ前と本歌の二首後のオモロは以下のものである。

第十三―九三五

しよりゑとのふし

一 永良部世の主の

御船 橋 しよわちへ

永良部島 なちやる

又離れ世の主の

一 永良部世の主が

船を橋となさって

〔永良部島にした〕

又離れ世の主が

しよりゑとのふし

一勝連が 船遣れ

請 与路は 橋 し遣り

徳 永良部

頼りなちへ みおやせ

又ましふりが 船遣れ

一勝連の船出

請島、与路島を橋にして

〔徳之島、沖永良部島を

頼みとなる者（縁者）として貢物を奉れ〕

又ましふりの船出

九三五は、永良部世の主が船を橋となさつてと謡っている。「聞書」は「はししよわちへ」に「たよりしてなり」と注を付けている。永良部世の主が船を頼り、手段になさつてと連続部で謡い、反復部ではそのことが沖永良部島であるというように謡っていると理解される。九三八は、奄美大島南部に位置する加計呂麻島のさらに離島の請島、与路島と徳之島、沖永良部島という都合四つの島が謡われる興味深いオモロだが、このオモロは沖永良部島が謡われる排列（九三五～九四二）の中にある。「請 与路は 橋 し遣り」は、請島、与路島が航海の目印になるということを謡っているのではないか。そして、徳之島、沖永良部島を「頼り」（タユイ 頼りとする者、縁故）として、貢ぎ物を奉れと謡っているオモロだと思われる。おそらく、このオモロは奄美大島から貢ぎ物を納めることを謡っているのではないか。ただ、オモロとしては沖永良部島のオモロの排列の中にあり、沖永良部島がその「頼り」になるという位置付けであると理解される。その場合、冒頭の「勝連が 船遣れ／ましふりが 船遣れ」という句をどう理解するかという問題がある。この句は、次の九三九にも連続してでる。課題としたい。いずれにしても、本歌を含む沖永良部島を謡ったオモロは、沖繩本島、首里王府との交通、交易、貢納関係を謡っていると考えられる。

〔38〕で与論島の神女「かゑふたの親のろ」を謡ったオモロを取り上げたが、奄美地域の神女を謡ったオモロは、ほとんどが航海守護神としての神女を謡ったオモロである。地方オモロに謡われる神女は、その地域（間切）の大型グスクの祭祀を担う神女が称えられることがほとんどで、航海守護神としての性格が表には出てこない。この点が、大きな違いとしてある。やはり、奄美地域のオモロの基本的な性格は、地方オモロ的な内容ではなく、沖繩本島、首里王府との交通を謡った航海歌である。つまりは、第十三に収

録されている奄美地域のオモロは、あくまでも「船多」としてのオモロであり、沖縄本島の間切を基本単位として謡う地方オモロとは異なっていると考えられる。

【注】

- (注1) 拙論「『おもろさうし』第十三の排列」(『立正大学人文科学研究所年報』第五十五号、立正大学人文科学研究所、二〇一八年)。
- (注2) 拙著『コレクシヨン日本歌人選056 おもろさうし』(笠間書院、二〇二二年)の〔17〕参照。
- (注3) 山下吹一『奄美説話の研究』(法政大学出版局、一九七九年)所収「第十三章 奄美のユタの呪詞「マレガタレ」について」。
- (注4) 「大御支配次第帳(抄)」(『福岡大学研究所資料叢書第一冊 道之島代官記集成』所収、福岡大学研究所、一九六八年)。
- (注5) 拙著『おもろさうし選詳解』(文学通信、二〇二三年)所収の〔38〕〈か多ふたの親のろ 親御船よ 守りよわ〉―与論島の親のろ)。
- (注6) 注5の所収の〔52〕「第十八―二二五七・二二五八―百名に吹く二つの風」は、地方オモロであるにもかかわらず、これが例外的に航海歌であることからこの二首のオモロの意味を考察した。

〔49〕〈丈清らの親のろ 東方に 通て〉「伊計ぐすく親のろ 綾子橋 掛けわちへ」―伊計を謡うオモロ―

【本文】

第十六―一四九

うらおそいふし

一丈清ら(の親のろ)

東方に 通て

世のつほに おぎやか思いに みおやせ

又けさ殿親のろ

一丈清らの親のろは

東方に通て

〔世のつほにを尚真王に奉れ〕

又けさ殿親のろは

うらおそいふし

一伊計いけぐすく親おやのろ

綾子橋あやこばし 掛けかわちへ

島しま かねて おぎやかも思いもに みおやせ

又まぢらずの親おやのろ

一伊計グスクの親のろは

美しい橋をお掛けなさつて

〔島を統治して尚真王に奉れ〕

又混じらずの親のろは

【鑑賞】

与勝諸島に属する伊計島を謡ったオモロである。『おもろさうし』は、平安座・宮城・伊計島のオモロ（一一四八―一一五四）を第十六の勝連間切のオモロの末尾に置く。伊計島は三島の中にあつて沖繩本島から一番離れた島である。そうであるが故に、「東方あがるいに通かよて」、「綾子橋あやこばし 掛けかわちへ」という表現があるのだと考えられる。

【歌形】

二首はいずれも、対句が二節に跨る歌形である。反復部は一一四九が「世のつほに おぎやかも思いもに みおやせ」、一一五〇が「島しま かねて おぎやかも思いもに みおやせ」であると考えられる。一一四九の二節目の連続部の後半の詞章「東方あがるいに通かよて」、一一五〇の二節目の連続部の後半の詞章「綾子橋あやこばし 掛けかわちへ」は省略されていると考えられる。

【語釈】

◇世のつほに おぎやかも思いもに みおやせ 第十六―一一四九の反復部である。同じ用例が、第十四―一〇四一にある。「世のつほに」は未詳語であるが、第十七―一二一八に「世のつほに 御神酒みしやく 御真貢おまかない」、第七―三七一、第十九―一二九八に「世のつほに 御み神酒みしやく」があり、「世のつほに」は、「御神酒」と並ぶ祭祀に献上する貢ぎ物のひとつか。本歌の場合も、「丈清たけきよらの親おやのろ」が「東方あがるいに通かよて」、獲得した靈的力が充溢した貢ぎ物を「おぎやかも思いも」（尚真王）に献上することか。第十三―七四九、第六―三四〇

は「世のつほに 世のつくせ みおやせ」とある。また、第十二―六五四に「世のつほに 取りよわちへ／世のつくせ 取りよわちへ」という例もある。対語は「世のつくせ」。「つくせ」は、『辞典』等に「貢物。貢租」とあるが、語義不明の語である。

◇島 かねて おぎやか思いに みおやせ 第十六―一五〇の反復部である。同じ用例が、第十三―九三一、第十五―一〇二、第十九―一三〇二にあり、いずれも反復部の用例であり、常套的な表現であることが分かる。「島 かねて」は、『辞典』では「囲つて。統べて」の意としている。ただ、『沖縄語辞典』では囲うは「カクユン」であり確認できない。「かねて」の用例は、「手金丸 島 かねて 来居り」第八―四二〇、「百名から かねて／崎枝から かねて」第十八―二六一（第十七―二三二）がある。古語の（かねる）は、ひとつのことだけではなく他のことも合わせ含める意で、ひとつのシマ（島、集落）だけではなく、幾つかのシマを合わせたの意が「島 かねて」だと思われる。すなわち、伊計島のノロは三島の「親のろ」であり、これら三島の貢ぎ物を合わせるかたちで、「おぎやか思い」（尚真王）に献上することを謡っているのか。二首の伊計島のオモロは「おぎやか思いに みおやせ」と謡う。平安座島を謡った二首のオモロにもこの表現がでるが、地方オモロとしては例が少ない（後述）。

◆文清らの親のろ／けさ殿親のろ 一一四九は地名が謡われていないが、「文清らの親のろ」は、『琉球国由来記』巻十四「各処祭祀」に記される「45城内之イベ 神名 タケキヨヲノ御神」（伊計村）と関連すると考えられる。「文清らの親のろ」は、伊計島の「城内之イベ」、すなわち伊計グスクの神女だと考えられる。一一五〇の「伊計ぐすく親のろ」と同じ神女と考えてよいだろう。二首は、伊計グスクを祭祀する神女を謡ったオモロであると理解される。伊計グスクは、『海東諸国紀』の「琉球国之図」にでる「池具足城」か。伊計グスクは、総面積が四万四〇〇〇平方メートルに及ぶ平場を有する琉球列島有数のグスクであるという（『沖縄の名城を歩く』）。離島である伊計島のグスクが「琉球列島有数のグスクである」というのは意外であるが、伊計グスクは第九―四九九にも「伊計の杜ぐすく／上国杜ぐすく」と謡われている。そのオモロは、反復部で「きや寄せ接ぎ上がりや 波襲う早み御船」と謡い、第三節の連続部に「又小太郎若細工」がでる。「小太郎若細工」は船大工であろう。伊計島で船足が速い勝れた船（早み御船）が造船され、その船の航海安全が「伊計の杜ぐすく」の祭場で祈られたのか。本歌では、「文清らの親のろ」と謡っているが、「親のろ」と謡うのは単なる美称ではなく与勝諸島の中心となるノロが伊計グスクのノロである可能性がある。後述するが、伊計島は勝連半島から最も離れた外洋に面した島である。ここが、他の二島よりも外界との交通の接点であり、航海安全が担われる祭祀が行われた可能性がある。伊計グスクが「琉球列島有数のグスクである」というのは、そのような地理的な条件があったのかもしれない。

「丈清ら」は、ほかに第六―三〇六に「丈清らやは 酔うやちへ 神々 歡へる 清らや」がある。これは首里の神女か。「丈清ら」が神酒を飲んで赤ら顔になっているのであろうか、その姿は神々（神女達）が喜ぶ状態であり、それを美しいと謡っている。もう一例、「いけなのよ、清らえけり／いけなの丈清らえけり」第十四―九九三がある。「よ、清ら／丈清ら」という対語からすらすらとした長身の「えけり」（男兄弟）であることが想像される。ただ、これは「たけ」が物の長さをいう語であることが前提であるが、「よ、」の「よ」が〈時間〉をいう語であるならば、長寿を称えた名称かもしれない。長寿で、背丈がすらすらとした「えけり」を称えた語が「よ、清らえけり／丈清らえけり」という表現であるか。

対語の「けさ殿親のろ」は、第十三―一九七一に「つほに けさ殿」という用例がある。一語であるのか、二語なのか不明な用例である。「けさ」は祭場に設えた建物の美称語と思われる「けさげらへ」第十三―七八五、「けさげらへ／えんげらへ」第十三―九六八がある。また「けさ細工」第十三―九〇八という用例もある。「けさ」は「昔」との対語（第四―一七二等）の「けさ」と関係するか。また、「けさに子」第一―四〇他（対語は「あまに子」）の「けさ」とも関係するか。

◆**東方に** 通て 同じ用例が、「一聞へ差笠が 東方に 通て 又鳴響む差笠が てだが穴に 通て」第四―一九八、「一かいふたの親のろ 東方に 通て／又金杜の親掟 てだが穴に 通て」第十四―一〇〇九がある。神女が東方の異界に通ずるという表現である。「東方」という語は、このほかに第十一―五五七に「東方に 咲く花」が一例あるものの、後は第十「歩きえとのおもろ御双紙」に集中して用例がでる。第十一―五一四・五二四・五五一・五五三がその例であるが、これらは「東方に」〈歩む〉という用例ででる。ほかに、五二二は「東方に」〈見遣る〉、五四八は「東方に」〈向かう〉という例がある。第十の内容は国王や聞得大君の知念・久高島行幸を多く謡う巡行歌を基本として考えると考えるが、「東方に」に〈歩む〉や「東方に」に〈向かう〉、「東方に」に〈見遣る〉という表現は、久高島、あるいは久高島の先に想念されるニルヤ世界を意識した表現であると考えられる。それに対して、本歌や第十四―一〇〇九の「東方に 通て」とは、どのような違いがあるのか。『沖縄語辞典』では、〈通う〉はカユン、〈歩む〉はアユンでどちらも文語である。〈通う〉の用例には、オモロでは珍しい恋歌の用例「又昼なれば 肝 通い 通て 又夜なれば 夢 通い 通て」第十四―九九六があり、「千の 祈り しよわちへ 万の余年 通て」第三―一〇八がある。〈通う〉には繰り返して行く、何度も通じるといふような意味があり、想念的な世界との不断の交信といふような意味もあると思われる。一方、〈歩む〉は多くの用例が第十「歩きえとのおもろ御双紙」にあり、着実に一歩ずつ歩き近づくといふような意味を持った語であると思われる。「東方」

をめぐる（通う）と（歩む）の用例の違いは、注目される。

◆伊計ぐすく親のろ／まぢらずの親のろ 「伊計ぐすく親のろ」は「丈清らの親のろ」のことか。あるいは、同じ伊計グスクの神女であるが別の神女か。第十七―一八七に「聞へいけぐすく／鳴響むいけぐすく」があるが、これは羽地間切にある「いけぐすく」である。「伊計ぐすく親のろ」は本歌のみだが、対語の「まぢらずの親のろ」は他に「浦添の親のろ」第十五―一〇八四との対語として、また「まぢらず」は「こいしの」第十一―六四八他、「よきなわ」第六―三三九他との対語としてでる。「君良し君の 君襲い君の 混ぢらた 見居り」第九―四八〇（君良し君が君襲い君が他と紛れないで際だつて見える）、第十三―八七九に「撓い富 混ぢらたな 見居り」（撓い富（船名）は、他と紛れないで際だつて見える船の意）という表現があるが、「まぢらず」は他に混じらず、際だつている意の美称語であると考えられる。

◆綾子橋 掛けわちへ 「綾子橋」は本例のみ。「綾子」が冠せられる語は他に「綾子浜」第一―四〇他がある。橋の美称語としては、「雲子橋 掛けわちへ／見物橋 掛けわちへ」第十二―七四一の用例がある。これは「浦添城の前の碑文」（一五九七年）とかかわるオモロで、尚寧王が首里グスクから浦添グスクへの道路の石畳化と大平橋を石橋にした架け替え工事を行った実績を称えたオモロである。「雲子橋／見物橋」は大平橋をさす。〈橋を架ける〉とする用例は、本歌のほかはこの一例である。「橋」の用例は第十三―七七一・九三五・九三八にあるが、「又渡名喜 橋 しよわちへ 慶良間 橋 しよわちへ」第十三―七七一とあり、〈橋にする〉という表現である。他に「那覇港 橋 渡ちへ 道 渡ち」第二十一―三五四という用例がある。

### 【解説】

現在、与勝諸島といわれる島々は、平安座、宮城、伊計、浜比嘉、藪地（無人島）、津堅島である。いずれもうるま市に属するが、『おもしろさうし』では、平安座、宮城、伊計、浜比嘉島は第十六「勝連具志川おもしろの御双紙」の前半に位置する勝連間切のオモロの中に登場する。この内の平安座、宮城、伊計島の三島は一一四八から一一五四まで七首、連続して謡われている。平安座島のオモロが一一四八・一一五四、伊計島が一一四九・一一五〇、宮城島が一一五〇～一一五三に謡われている。これらは、勝連間切のオモロの末尾部に排列されている。浜比嘉島は、第十六―一一三二に伊計や平安座とともに謡われる。一一三二は勝連グスクを謡ったオモロ（一一二七～一一四七）のひとつと考えられ、「浜 平安座 見遣れば」という詞章があることで分かるように、勝連グスクか

ら眺められた島を謡ったオモロと理解される。平安座、宮城、伊計島を謡った一一四八から一一五四のオモロは、島それ自体を謡ったオモロであり、一一三一とは異なると考えられる。なお、藪地島は『おもろさうし』では謡われていない。

また、津堅島は第十四—一〇一〇に「津堅伊波ぐすく 津堅せやぐすく」が謡われている。津堅島は旧勝連町に属し、『琉球国由来記』でも勝連間切に属しているが、『絵図郷村帳』や『琉球国高究帳』には西原間切に所属する島としてある。また、「向姓富島親方家譜」の「天啓六年（一六二六）丙寅六月十六日」の記事には「任島添大里間切津堅神谷地頭職」という記事があり、それ以前には大里間切に属していたと考えられる（以上、『地名大系 沖縄県』）。少なくとも、津堅島が第十六で謡われていないのは、古琉球期においては津堅島は勝連間切に所属する島ではなかったためであろう。琉歌に「四九三 行けば伊計離戻て浜平安座 遊び浮き上がる津堅久高」（遊びに行くなら伊計島、遊びから戻ってまた遊ぶのは浜比嘉島や平安座島、遊んで楽しいのは海上に浮かんで見える津堅島や久高島である）がある。津堅久高と並称されるのは、やはり津堅島が与勝の島々とは別であったことの名残であろう。

一一四八から一一五四が謡う平安座、宮城、伊計の島々は、『琉球国由来記』巻十四では与那城間切に属すかたちになっている。しかし、与那城間切が勝連間切から分かれて立てられるのは、一六八七年である。第十六「勝連具志川おもろの御双紙」の前半に位置する勝連間切を謡った排列にこれらのオモロが位置しているのは、古琉球期には勝連間切に属していたからである。三島は、勝連半島から近い順に平安座、宮城、伊計と並ぶ。一一四八から一一五四のオモロは、一一四八が「平安座金杜」を謡い、一一五四でも「平安座よさぎ川」を謡っている。その間に、伊計島、宮城島を謡うオモロが排列されている。それに注目すれば、勝連半島に近い平安座島から謡いだし、次に勝連半島から一番遠い伊計島を謡って、次に勝連半島に近くなる宮城島を謡って、平安座島に戻ってくるという排列になっている。一一四八の「平安座金杜」は、『琉球国由来記』巻十四の「44 森城 神名 島添大神之御イベ」をいうと思われる。ここは、平安座西グスクといわれている（『地名大系 沖縄県』）。一一五四の「平安座よさぎ川」は現在でも、拝まれている拝所である。一一五一から一一五三は宮城島を謡ったオモロであるが、この三首はいずれも神女の「踊り」を謡っている。一一五一は神女「選び出ちへの真金」の「島踊りや 勝り」と謡い、一一五二は「神選びぎや けおの踊り しようわて、」（神女、神選びがすばらしい踊りをなさるといつて）、一一五三は「しつらいののろの けおの踊り しようわれば」とある。『琉球国由来記』巻十四の宮城島の記事に「45 城内之嶽 二御前 志御前 神名 イベノ森ガナシ 志御前 神名 カネノ森ガナシ」（宮城村）が記されているが、一一五二の「宮城杜」は「45 城内之嶽」をさすか。また、一一五一にでる「選び出ちへの真金」は「宮城杜」の

神女を指し、「452城内之獄」の「壹御前 神名 カネノ森ガナシ」と関連するか。

宮城島を謡う三首が神女の「踊り」を謡っているのに対して、本歌の伊計島のオモロは、いずれも反復部が「おぎやか思いに みおやせ」という共通する詞章を謡っている。連続部に一一四九が「東方に 通て」、一一五〇が「綾子橋 掛けわちへ」という詞章がでるのは伊計島が勝連半島から最も離れた島であるからではないか。これが東方の海上彼方のニルヤカナヤの世界に繋がる島として、「東方に 通て」という詞章が謡われると思われる。そして、それ故に「綾子橋 掛けわちへ」という詞章も謡われると理解される。「綾子橋」は勝連半島と繋がる交通のルートというよりも、首里王府、首里グスクに繋がる関係、東方世界の霊的な力を含めた貢納物を首里城へ納める関係をいっていると考えられる。二首のオモロの反復部が「おぎやか思いに みおやせ」と謡っているのは、それをいっているのではないか。すなわち、伊計島の「丈清らの親のろ」が東方のニルヤ世界に通じてもたらされる霊的な力を含めた貢納物を、尚真王に献上せよと謡うオモロだと思われる。しかも、一連のオモロの最後の一一五四でも「国手持ち おぎやか思いに みおやせ」と謡っていて、重ねて尚真王への献上を謡っている。地方オモロにこれだけ集中して尚真王への献上を謡うオモロは、ここ以外にはない。殊更に「おぎやか思いに みおやせ」を謡うのは、かつて繁栄を極めた勝連グスクの勢力への首里王府の記憶があるのか。興味深い。

## 【注】

(注1) 上里隆史・山本正昭『沖縄の名城を歩く』（吉川弘文館、二〇一九年）。

(注2) 地方オモロに「おぎやか思いに みおやせ」ができるのは、第十五―一〇八〇と第十九―一二八七・一二八九である。すなわち、浦添と佐敷のオモロである（拙著『おもろさうし選詳解』（文学通信、二〇二三年）所収「43」第十四―二〇一四―佐敷と浦添と―）。

(注3) 勝連グスクの勢力の強さを謡ったオモロは、拙著「18」〈勝連の阿摩利 十百歳 ちよわれ―称えられる「地方」の英雄―〉（『コレクション 日本歌人選 056 おもろさうし』笠間書院、二〇二二年）や注2の拙著「49」第十六―二一六四―勝連グスクの力」で論じた。

## 【参考文献】

・拙論「『おもろさうし』「地方オモロ」論―排列と『琉球国由来記』「各処祭祀」の記載から―」（『立正大学大学院文学研究科紀要』第三十六号、二〇二〇年）。

〔50〕〔与那嶺の大屋 綾鴨 遊ばちゑ〕—尚巴志誕生を伝えるオモロ—

## 【本文】

第十九—一二九四

うらおそいのおやのろがふし

一与那嶺の大親あやみね

綾鴨 遊ばちゑあやひよどり

今からど いみ気や 勝るいま

又苗代の大親なわしろ

綾あや

## 【鑑賞】

第十九のオモロには多くの聞書が付く。聞書の多くは語注的なものであるが、第十九の聞書には第一尚氏にかかわる伝承が記される。本歌の「苗代の大親」に付く「此人佐敷小按司の御父なり」もそのひとつである。本歌は『佐銘川大ぬし由来記』にも引かれる。第十九のオモロの一部は、第一尚氏父子とかかわるウタとして享受されていたことを示す。

## 【歌形】

対句が二節に跨る歌形。反復部は「今からど いみ気や 勝る」か。第二節に連続部の後半の「綾鴨 遊ばちゑ」の一部「綾」が記載されている。それ以下の詞章の表記が、省略されていると考えられる。

## 【語注】

◇今からど いみ気や 勝る 同じ表現が、第十四—一〇〇九にある。これと近い用例に、「今ど いみ気や 勝る」第八—三九三、「今からど 越来は いみ気や 勝る」第二—七九がある。ほかに、「按司襲いや 今からど 末 勝て ちよわる」第七—三六〇等

の用例もある。「今からど」～「勝る」は常套表現である。「今」は『混効験集』に「今也」、聞書にも「今事」「今也」等の注が付く。今（イマ）がi母音によって「いみやに」に口蓋化している。この語に語注が付くのは、十八世紀の初頭期には「ナマ ①今。また、現在②いまに。もう。もうすぐ。やがて」（『沖繩語辞典』）が一定程度浸透していたからか。「いみ気」は、『辞典』『大辞典』とも「土地の靈気」という解釈をしている。『南島』第三輯の「おもろさうし研究」では、「いみ気」を「神威の意であろう」としている。ただ、現在の琉球語としては確認できない。「今からど」～「勝る」の表現には、「今からど 御酒や 勝る」第十四一〇〇三、「今からど 御肝せぢ 勝る」第十四一〇二二、「今ど 世は 勝る」第八一四二〇、第十一一六一五等があり、「御酒」「せぢ」「世」（豊饒）、あるいは第七一三六〇の「按司襲いや 今からど すゑ 勝て ちよわる」の「すゑ」を「精」という解釈をすれば、「精」も含めてこれらに近い語が「いみ気」ではないかと思われる。『大辞典』『文庫本』は第五一二六五の「いみきもり」を「いみ神酒盛り」と解釈して「い」は良いの意の「え」か」としている。これにしたがえば、「今からど 御酒や 勝る」第十四一〇〇三があり、「いみ気」は「良神酒」とも理解できそうだが、良い意の「い」は他に見当たらない。今の段階では、未詳語か。なお、『辞典』『大系本』は「いみ気杜」と理解している。杜名という理解も否定できない。

◆与那嶺の大親／苗代の大親 同対語は、本歌の次のオモロ一二九三にもでる。「与那嶺の大親」に「苗代の大親事なり」、「苗代の大屋」に「此人佐敷小按司の御父なり」という聞書が付く（後述）。『琉球国由来記』卷十三「佐敷間切」には「与那嶺村」の記事があり、「二六八 森山ノ嶽 神名 アツメクダノ御イベ」「二八二 殿」が記されている。「森山ノ嶽」「殿」は「佐敷巫」が「祭祀」をしている。また、「佐敷村」にある「美里之殿」には割注で「与那嶺大屋子根所也」が記されている。『地名大系 沖繩県』の「与那嶺村」には「佐敷村の南東に位置する。与那嶺は佐敷按司（尚巴志）の旧居で、神名に父祖の「サメガワ大ヌシ」の名をもつ御嶽もある」と記されているが、これは「新里村」にある「二六九 上バテンノ嶽」のことか。「苗代」については、『絵図鄉村帳』に「なわしる村」が記されているが、「当時無之」とあるという。後に佐敷村に編入されたとみられる（『地名大系 沖繩県』）。『琉球国由来記』卷十三「佐敷間切」の「佐敷村」に「二六三 苗代ノ嶽 神名 イヅミクダノ御イベ」がある。「大親」は村（字）の有力者。「大や」は〈大親〉だと解釈し「大親」の字をあてるが、〈大おや〉の表記はオモロにはない。〈大屋〉の可能性もある。「大親子」は「大親」よりも上のクラスの有力者をいうか。後に問題になる第十四一〇一八には「手登根の大親子／手登根の里主」の対語がでる。

◆綾鴨 遊はちゑ 「綾鴨」の用例は、本歌のみ。他に「山の鴨」という語が、「山の鴨や 御気 取り遣り 吹く様に」第十三一

七七九にある。オモロは「御氣満つ鳴り襲い」という名の鼓の音が、「山の鴨」が「御氣」を取って鳴くようだという内容のオモロである。鼓の音と「山の鴨」の鳴く音を重ねたオモロであるが、鼓の名は「御氣満つ鳴り襲い」である。鼓の名は、「山の鴨」が「御氣」を取って鳴くというのと呼応している。「御氣」の「氣」は、「大君ぎや 氣 遣りよわる」第一一二、「氣遣る精遣り富／氣遣るてより富」第一三三（第十三七八七六）（船名）、「氣遣る世寄す富／精遣る浮珍ら」第三一九七、「精の君や 氣 遣りよわば」第十一六三三（第二十一一四九二）にでる「氣」に接頭辞「御」が付いた語かと思われる。「氣」は靈威を意味する語だと思われる。（鴨）の用例はこの二例であるが、第十三七七九の「山の鴨」の鳴く音が鼓の音に譬えられている用例は注目される。「遊ばちち」の用例に、「玉の鳥 金鳥 遊ばちへ」第十二六八八、「一佐敷金杜に おわもりは 遊ばちへ」第十四一〇一七がある。六八八は本歌と同じく、鳥を遊ばすという用例である。鳥はヲナリ神の表象である。一〇一七に神女「おわもりは 遊ばちへ」という用例がでるのは、それを物語る。本歌の連続部は「与那嶺の大親／苗代の大親」がヲナリ神の表象である「綾鴨」（美しい鴨）を神遊びさせての意。その遊びの庭は、一二九二の「苗代の庭」、あるいは一二九一の「佐敷門口」、一二八四等の「佐敷金杜」を考えてよいだろう。その神遊びの結果として、本歌の反復部「今からど いみ氣や 勝る」があるということになる。本来はこのように解釈されるオモロであるが、後述するが聞書と『佐銘川大ぬし由来記』は、「綾鴨」と誕生した男子（巴志）を重ねて理解している（【解説】）。

### 【解説】

『おもろさうし』には、第一尚氏の始祖思詔・巴志父子の名は具体的にはあらわれない。もともと、オモロは第二尚氏についても、固有名詞があらわれるのは第二尚氏の三代目の真王（「おぎやか思い」）の用例が多いが、四代目の清王（「天統」）、六代目の永王（「英祖にや末」）、七代目の寧王（「てだが末」）が僅かに謡われるが、なかには一般名詞と思われる用例もあり、全体的にははつきりとした固有名詞が確認できる用例は少ない。このほか、明らかな歴史的な人物が謡われているのは、「阿摩和利」があがるぐらいである。オモロは、総じて固有名詞を謡わない傾向があるといえる。

この中であって、本歌や第十九一二九〇・一二九二、第十四一〇一八に付く聞書は、第一尚氏にかかわる伝承が付き、さらに第一尚氏を始祖と戴く氏の物語（家譜に相当する）と考えられる『佐銘川大ぬし由来記』に、本歌や第十九一二九〇・一二九二、第十四一〇一八が「おもろ」「神歌」として引かれている。『佐銘川大ぬし由来記』の五（第六条）の記事に、本歌や第十九一

一二九〇・一二九二が連続して引かれる。

その記事は、苗代大比屋（尚思詔）が美里の子の娘を見初め娘は懐妊する。それが父の怒りをかうことになり、家を出て苗代樋川で男子を出産する。娘は男子を殺すほかないと思っていると、どこからともなく翁が現れて、「この男子は国主になる幸運の生まれの者である。父親（思詔）の元へ渡し申し上げよう」といい翁は母親を連れて、道すがら「神歌」を謡って苗代大比屋に男子を引き渡した。その神歌は「佐敷苗代に、すで物、まもの、真玉のとむやかる、みしや。又もたい苗代に」というものである（第十九一―二九〇に相当）。そして、翁は男子を苗代大比屋に渡すと消えた。其の時に「苗代の大ひや、あやひどり、あすばちや、八みやからだ、いみきまさる」という「神の御託宣のおもしろ」があつた（本歌に相当）。苗代大比屋の庭には月白という霊石があり、これが世を照らす御子（生まれた男子）の行く末を尊んでお守りくださる。その霊石を言祝ぐ「苗代の庭に、月白は手摺で、月白す、なちやくもい、守りよわ。又けよのよかる日に」（第十九一―二九二に相当）という「神歌」がある。さらに『佐銘川大ぬし由来記』の六（第七・八条）の記事には、小按司（巴志）が琉球をひとつの国に統一して中山王に即位し、さらに中国皇帝から王として冊封されることを乞うために、平田大比屋の男子、手登根大比屋を唐に派遣して冊封使の派遣を要請し、勅使（冊封使）が琉球に渡海して冊封され、尚巴志王と名乗り申し上げた。その喜びは限りないものであつた。その時に手登根大比屋が唐への道（中国との冊封関係）を切り開いたとする「てとこんの大比屋、たうの道あけててとこんす、御府の内や豊む」（第十四一―一〇二八に相当）という「神歌」が謡われるというものである。これらは、以下のオモロに相当する。

第十九一―二九〇

うらおそいのおやのろがふし

一 佐敷苗代に

躰すで物 真物 真玉まの

取り揚とがり みしやこ

又もたい苗代なわしろに

第十九—一二九二

うらおそいのおやのろがふし

一苗代なわしろの庭みやに

月白しろは 手擦てづで

月白つきしろす なさい子思きよもい 守りまぶよわめ

又今日けふの良よかる日ひに

第十四—一〇一八

一手登根てとこんの大屋子やこ

唐たうの道みち 開あけわちへ

手登根てとこんす 日本内にほんうちに 鳴響とよめ

又手登根てとこんの里主さとめし

『佐銘川大ぬし由来記』は、第十九—一二九〇と一二九二、第十四—一〇一八が「神歌」、本歌が「神の御託宣のおもろ」と記す。その記述から本歌に相当するオモロが特別なオモロであると感じられているといえる。『おもろさうし』のオモロと『佐銘川大ぬし由来記』が引くウタとを比べると、「みしや子こ」を「みしや」、「なさい子思きよもい」を「なちやくもい」としているなど、『佐銘川大ぬし由来記』はオモロを正確に引いていない。また、第十四—一〇一八の「日本内にほんうち」を「御府の内」としているのは、こちらは意識的に別の語に替えているか。一二九〇と一二九二は、『おもろさうし』に記載されたオモロを正確とはいえないものの全体を引いており、本歌と一〇一八は第一節を引いている。

それぞれを具体的に見ていくと、一二九〇にあたるウタは道すがらの「神歌」とあることから道行き歌であると考えられる。【語注】で述べたように、「躰すで物」に「誕生之事」、「真物ま」に「男子之事」、「みしやこ」は「能か事と云事也」という聞き書きが付き、苗代樋川での男子誕生を称えるオモロになっている。これを語いながら苗代大比屋のところに行き男子が引き渡されると、「神の御託宣の

おもしろ（本歌）が下るといふ記事である。本歌には、「与那嶺の大親」に「苗代の大親事なり」、よなみね「苗代の大親」に「此人佐敷小按司の御父なり」といふ聞書が付く。このことから「御託宣のおもしろ」の大意は、「佐敷小按司」（尚巴志）の父のもので「綾鞆」が神遊びすることが、苗代の地の「いみ気」（靈氣）が盛んになるといふ理解がされたことが分かる。鳥は本来はヲナリ神の徴表として捉えられるが、本歌では「綾鞆」に誕生した男子が重ねられている。一二九〇と本歌は、内容的に繋がったウタになっている。ただ、興味深いのは一二九〇と連続する一二九一を「御託宣のおもしろ」とせず、なぜ一二九四の本歌を「御託宣のおもしろ」としたかである。一二九一は以下のオモロである。

第十九一—一二九一

うらおそいのおやのろがふし

一 佐敷門口に

鬼鷲の 羽打ちする 見物

又西の門口に

翁が誕生した男子を抱いて苗代大親のところへ向かうということから、一二九一を門口で霊鳥である「鬼鷲」が羽ばたいて迎えるというオモロと解すれば、排列の上でも一二九一が「御託宣のおもしろ」に相応しいと考える。しかし、『佐銘川大ぬし由来記』はそうしていない。聞書は「鬼鷲」に「誕生之子かなく事鬼々鷲」とする事に云かけたぞ、「羽打ちする」に「子か手足差上勤はたらく事をいふなり」と注を付けている。「鬼々鷲」とする事に云かけたぞ」という点は理解しづらいが、聞書は明らかに「鬼鷲」と男子を重ねた理解であり、なぜこちらを「御託宣のおもしろ」としなかったのかよく分からない。本歌の「綾鞆」よりも一二九一の「羽打ちする」「鬼鷲」の方が、誕生した男子を重ねるのに相応しいと思われる。それはともかくとして、あるいは、一二九一を「御託宣のおもしろ」としなかったのは、これに苗代という語がでないために排列を飛び越えて、本歌を「御託宣のおもしろ」としたか。一二九二に相当するウタは本歌や一二九〇と違い、「月白」を謡ったオモロである。「月白」に「苗代の大や庭ニ御座有霊石之事なり」、「なさい子思い」に「父親ノ事也」といふ聞書が付いている。聞書の注を踏まえれば、「月白す なさい子思い 守りよわめ」

は、月代（靈石）こそがなさい子思い（思詔）をお守りになるという解釈になる。あるいは、月代（靈石）こそをなさい子思い（思詔）がお守りになる（拜所として祀る）という理解もできなくはないが、係助詞〈す〉＋〈守る〉の表現は、「大君す 守らめ」第一一三、「立ち撫です 守りよわ」第十三一八〇〇、「又君しゆ 守りよわれ 主しゆ 守りよわれ」第十二一六六五、「照るかはず 守て」第五一三三二等、全て神女（神）が守護するという表現である。なさい子思いがお守りになるという理解は、考えづらい。また、「月白」を靈石とする聞書の記述は、『琉球国由来記』卷十三の「二七七 苗代之殿（此殿ノ庭二月白ト云イベアリ。祭之時ニ尊ニ敬之也）」と呼応しているが、オモロの用例からすれば「月白」は神女と考えるのが妥当である。「月白」の用例は、第一一五に「又月白は さだけて 又物知りは さだけて」（又月白を先頭にして 又物知りを先頭にして）があり、神女であると理解される。第十三一八五〇に「月白の大王」の用例もある。いずれにしても、一二九二は「月白」と「なさい子思い」に焦点があてられたオモロであり、一二九一や本歌とは異なるオモロになる。聞書は一二九一と本歌を巴志を称えたオモロとして、一二九二を「月白」と思詔を称えたオモロとして理解しているとみられる。しかし、『佐銘川大ぬし由来記』では前述したように、月白は苗代大比屋の庭にある靈石であり、これが世を照らす御子（生まれた男子）の行く末を尊んでお守りくださるという、巴志に焦点をあてた叙述をしている。細かくいえばこの点が異なり、聞書と『佐銘川大ぬし由来記』の叙述は同じではない。ただし、『佐銘川大ぬし由来記』の「苗代大ひや庭に、月白と云靈石有」という記述は、聞書の「苗代の大や庭ニ御座有靈石之事なり」とよく似ており、両者は相互に関係していると推測される。

第十四一〇一八は、尚巴志が琉球を統一して中山王になり、中国皇帝への冊封の要請のために中国に派遣された使者、手登根大比屋を称えた「神歌」として引かれたオモロである。「手登根の大屋子」に、「昔大唐へ初而参たる人のよしなり」という聞書が付く。『混効験集』にはこの語についての注はない。『佐銘川大ぬし由来記』には手登根大比屋の父は平田の大比屋とあり、巴志の兄弟に美里大比屋、大平田大比屋、佐敷のろくもいがいて「繁昌」していると記す。蔡温本『中山世譜』卷四（尚思詔王）には「遺老伝」としつつも、巴志の兄弟に美里大親と平田大親がいたとしている。また、『孫姓家譜（平田家）』の序でも、大平田大比屋は思詔の次男で、巴志が佐敷小按司だったところに仕えるも早世したと記しているところがある。これにしたがえば、手登根大比屋は巴志の兄弟の大平田大比屋（平田大親）の子で、巴志の甥ということになる。しかし、『佐銘川大ぬし由来記』附には、平田大比屋は南山との合戦の時に「かくり矢」に当たって討ち死にし、平田大ひやと仲屋比久大ひやという二人の子がいるとある。討ち死にした者が巴志の兄弟な

らば、その人物の子の平田大ひやの子が手登根大比屋ということになる。この辺りのことは細かくは不詳であるが、いずれにしても手登根大比屋は巴志の血筋の者であるということなのか。<sup>(注3)</sup>『佐銘川大ぬし由来記』の叙述は、蔡温本『中山世譜』卷三（「洪武五年壬子（一三七二）」が記す察度王が「弟泰期」を派遣して、「奉<sup>レ</sup>表称<sup>レ</sup>臣。貢<sup>二</sup>方物<sup>一</sup>。太祖。賜<sup>二</sup>王大統曆。及金織文綺紗羅各五疋<sup>一</sup>。賜<sup>二</sup>泰期衣幣<sup>一</sup>。有<sup>レ</sup>差。由<sup>レ</sup>是琉球。始通<sup>二</sup>中国<sup>一</sup>。」とする記事と繋がる叙述ではないかと思われる。

前述したように、オモロでは「手登根<sup>てじこん</sup>す 日本内<sup>にほんうち</sup>に 鳴響<sup>とよ</sup>め」を「てとこんす、御府の内や豊む」としている。敢えて替えていると理解すれば、「御府」は琉球国を意味しているか。蔡温本『中山世譜』卷一（歴代総紀）の「尚巴志立」の末尾記事の割注に「本国有<sup>二</sup>三府及三十六島<sup>一</sup>。総<sup>レ</sup>称<sup>二</sup>之<sup>一</sup>曰<sup>二</sup>琉球<sup>一</sup>」とある。「御府」はこの「三府」のことか。第十四—一〇一八は、一〇一三から一〇一九まで佐敷間切のオモロが八首連続して排列されている中に位置し、次の一〇一九は「平田<sup>ひわた</sup>みぢゑ子<sup>きま</sup>」が謡われている。手登根、平田は、佐敷間切にある隣接する村である（『地名大系 沖縄県』。「手登根<sup>てじこん</sup>」は『おもろさうし』では第十四—一〇一八が唯一の用例である。『佐銘川大ぬし由来記』では、それを取り出して引いている。聞書の「昔大唐へ初而参たる人のよしなり」に合わせるかたちで、巴志の血縁とされる平田大比屋の子とされる手登根大比屋を称える「神歌」を記載していると考えられる。

第十九「知念<sup>ちえん</sup>佐敷<sup>さしき</sup>城<sup>しろ</sup>おもろ御<sup>ご</sup>双<sup>さう</sup>紙<sup>し</sup>」は『おもろさうし』全二十二巻中、多くの聞書が付された巻のひとつである。率にすれば、全四十一首のうち五十四箇所<sup>(注4)</sup>に聞書が付く第一（二三〇パーセント余）には及ばないが、第十九は全五十首、六十箇所<sup>(注4)</sup>に聞書が付いている（二二〇パーセント）。三番目に聞書が多く付くのが、全六十四首に対して五十箇所<sup>(注4)</sup>に聞書が付く第三（八十五パーセント）である。このことから第一と第三の聞得大君のオモロには関心が高く、聞書が付けられていることが考えられる。では、第十九に多くの聞書が付く理由はなにか。それは第十九が国王や聞得大君の知念・久高島行幸に関連した巻であるからだと判断される。第十九が「知念<sup>ちえん</sup>佐敷<sup>さしき</sup>城<sup>しろ</sup>おもろ御<sup>ご</sup>双<sup>さう</sup>紙<sup>し</sup>」とありながら、オモロの排列は佐敷間切、知念間切の順になっているのがそれを物語る。佐敷、知念のオモロの排列は、首里城からの道行き<sup>(注4)</sup>の順である。第十九に多くの聞書が付く理由は、これが国王・聞得大君等の行幸にかかわる巻であり、この巻に対する関心が高かったと思われる。さらに、それと合わせて考えなければならぬことは、第十九の中でも佐敷間切のオモロ（二二八—二二九九）十九首に三十九箇所（二〇五パーセント）もの聞書が、集中している理由である。<sup>(注4)</sup>しかも、これらには『混効験集』に立項されていない語が多くある。実はこれらのうち、一二九〇や一二九二、本歌（一二九四）で問題にしてきた尚思詔や巴志父子にかかわる聞書は、聞書に注が付きながら『混効験集』に立項されていない語か、立項されていても『混効

『混効験集』の注と大きく違う注になっていたり、あるいはこれらの聞書が他のオモロに付く聞書と違う注になっていたりするものなのである。その良い例は、一七八九の「躰すで水みづ」に付く聞書「佐敷小按司おほ御水の事也」である。「躰すで水みづ」は、第七―三四六の聞書に「おふ川の水を撫ル事也」とあり、『混効験集』では「人誕生の時明方の井川より水を取り撫さする也 其水をすで水と云也」とある。これから分かるように、一七八九に付く「躰すで水みづ」の注は「佐敷小按司」(巴志)に特化した注であり、他の聞書や『混効験集』の「躰すで水みづ」は「躰すで水みづ」の一般的な意味を記した語注である。第十九の聞書は、尚思詔・巴志父子にかかわる伝承を記していることに特徴があるといえる。『混効験集』の注には、第一尚氏にかかわるような注はみあたらない。

『混効験集』坤巻は、乾巻が女官言葉の語注であるのに対してオモロの語注を中心としている。「言葉聞書」(聞書)は、首里城炎上による『おもろさうし』焼失より急遽始まった『おもろさうし』「書あらため」(再編纂)の事業の際に、安仁屋本に付されたオモロ語注を主な内容にしているが、これは先行していた『混効験集』の坤巻の編纂事業が、『おもろさうし』「書あらため」の編纂事業に急遽切り替わり、その時作られた二本の内の一本(安仁屋本)に、「言葉聞書」として『混効験集』坤巻のオモロ語注が反映されることになったと理解される。<sup>(注5)</sup>『混効験集』編纂者は「奉行 松村按司/主取 座喜味親雲上 前津瀨親雲上 立津親雲上/筆者 瑞慶田筑登之親雲上」であるが、『おもろさうし』「書あらため」のスタッフは「奉行 津嘉山按司朝睦/主取 座喜味親雲上 景典 津瀨親雲上 実昌 立津親雲上 全明/筆者 伊良皆(筑登)之親雲上 重休 並里(筑登)之親雲上 嗣喜 瑞慶田(筑登)之親雲上 正方 小登 筑登之元敷 嘉数子宗宜 おもろ主取 宜野湾間切 大山村 安仁屋親雲上」である。『混効験集』の「奉行 松村按司」と「書あらため」の「奉行 津嘉山按司朝睦」とは同一人物である。<sup>(注6)</sup>「混効験集」と「書あらため」の「奉行」と「主取」は同じなのである。しかし、「書あらため」は当初から短い期間(七ヶ月余)で事業を完了させようとしたからか、『混効験集』の「筆者」瑞慶田に加えて、「筆者」を大きく増員して伊良皆、並里、小登、嘉数を新たにスタッフにしている。さらに、「おもろ主取」の安仁屋も加えている。『混効験集』オモロ語注と聞書とが連続する事業であり、それ故に基本的には語注の内容が一致、もしくは近いのは、『混効験集』のスタッフが「書あらため」のスタッフがそのまま異動していることが理由と考えられる。しかし、その中であって本歌で論じてきたように、第十九の佐敷間切を中心にしたオモロに『混効験集』にはみられない第一尚氏にかかわる伝承的な聞書がみられるのは、どうしてなのか。

これは、「書あらため」事業に筆者として加わった並里(筑登)之親雲上 嗣喜が関係していると推測されるからである。並里は『孫

姓家譜(平田家)』から康熙四年(一六六五)に生まれ乾隆四年(一七三九)に亡くなっている。『孫姓家譜(平田家)』序によれば、孫姓の始祖、直修大平田之大比屋は、苗代大比屋(思詔)の次男で佐敷小按司(巴志)に仕えたが早世したとある。直修には鳩撰平田子がいて、直修の後を継ぎ平田地頭職になり尚巴志に多年仕え、その功により「御形見」の「赤地龍四爪縫付緞子衣一領」を授かった。鳩撰には高莊平田と中屋比久大屋子という二人の子がいて、高莊平田が平田家の祖になり、中屋比久大屋子が孫氏苗代親雲上の祖になった。高莊平田の子は休林親雲上、休林の子は雲際親雲上嗣嵩で、これが平田家の直接の祖(一世)である。鳩撰は授かった「赤地龍四爪縫付緞子衣一領」を中屋比久大屋子にも分け与えて、祖先の忠節を後の子孫に伝えしめる「珍宝」にしたと記している。「書あらため」筆者、並里(筑登)之親雲上嗣喜は、平田家の七世にあたる。『孫姓家譜(平田家)』の康熙四十九年(一七一〇)七月の記事に「唄御双紙書改奉行向氏国場按司朝睦筆者」になり、翌年五月二十二日に「島上布一端」を賞として賜ったという記事がある(以上、『那覇市史 家譜資料(三) 首里系』)。孫姓の家に「珍宝」として伝わる「赤地龍四爪縫付緞子衣一領」は、冊封使を通して中国皇帝から下賜された皮弁官服だと思われるが、これが家蔵されていたことに驚く。第一尚氏を始祖に戴く氏の象徴的な遺品になっていたであろう。

『佐銘川大ぬし由来記』は第十八に出る「与那嶺の記事が最後で、康熙六十年(一七二二)の記事で終わる。与那嶺は康熙二十一年(一六八二)の生まれ。並里(筑登)之親雲上嗣喜と同時代の人物である。第十四―一〇一八に謡われる「手登根の大屋子」とされる手登根大比屋も孫姓に連なる人物と理解されている。孫姓の中興の祖と考えられる屋比久大やくもいは、第一尚氏最後の王、徳の子で、三歳の時にあった世替わりの際、乳母に抱かれて佐敷の苗代の先祖の屋敷に連れて来られて育てられたとある(第九条)。その乳母も孫姓に繋がる人であることが、第九条の附に記されている。『球陽』巻十四「尚敬三十一年」(一七四三)の記事には、「佐敷間切に今尚徳王の裔孫有り。世々其の神主を万寿寺に祭る」という記事がある。この『球陽』記事は、『佐銘川大ぬし由来記』第九条の記事と重なる。第十九の特に第一尚氏にかかわる聞書の記述は、「書あらため」筆者、孫姓並里(筑登)之親雲上嗣喜がかかわっていると推測される。そして、『佐銘川大ぬし由来記』の最後の記事が康熙六十年(一七二二)であることを考えると、この書の成立にあたって並里が関係していることが考えられる。

実は、オモロが家譜に引かれそれが聞書と関連している事例は、『夏姓家譜(内嶺家)』の序に相当する「夏氏祖源宗徳総攷」に第六―三四二・三四三等が断片的に引かれて、それが第六―三四二と三四三に付く長い聞書と関連していることがあげられる。聞書は、

鬼大城が「逆臣阿摩和利」の元から王妃（阿摩和利の妻）とともに脱出し、首里城に漸く帰還し、その後、鬼大城が「阿摩和利征伐」の王命を請けて王命を果たして凱旋することを記したものである。これとほぼ同じ内容の記事が、『夏姓家譜（内嶺家）』の「夏氏祖源宗徳総攷」に第六―三四二・三四三等のオモロが引かれるかたちで記されているのである（〔15〕第六―三四二・三四三―家譜に引かれたオモロ）『おもろさうし選詳解』文学通信、二〇二三年）。『夏姓家譜（内嶺家）』にオモロが引かれているのは、『夏姓家譜（内嶺家）』の元祖が琉球古典音楽（三線音楽）湛水流を興した夏徳庸（湛水親方賢忠。一六二三―一六八四年）であるからだと推測される。記事は、オモロをめぐる霊験譚、歌徳譚だといっている。家譜の叙述は、特にオモロが鬼大城（夏居数、夏氏の始祖）によつて謡われ、これによつて窮状を脱する記事になっている。オモロ歌唱者の歌徳譚ともいえる聞書は、他に第二―六五、第五―二六五―二六七に「おもろ名人」を記す長い「くじ」（故事）として、また、第三―一三七には「おもろ主取」の安仁屋が「直伝」した長い聞書が記されている。これらは、いずれもオモロ歌唱者にかかわる聞書で、「おもろ主取」の家に蓄積されたオモロ歌唱者にかかわる伝承であると考えられる。それが「書あらため」の時に聞書として、記されたと思われる。この聞書は『混効験集』にみえない。おそらく、「書あらため」の際に新たに加わった「おもろ主取 安仁屋親雲上」がこれを伝え、聞書として記されたことと推測される。これは、ちょうど第十九の第一尚氏に関連した伝承が「書あらため」の新しいスタッフとして加わった並里によつて記されたことと推測されることと、同じであると考ええる。そういう意味で、第十九のオモロに付く第一尚氏に関連した伝承を記した聞書は語注を越えた性格のもので、第六―三四二・三四三に付いた鬼大城をめぐる聞書と同質の性格を持つ聞書だといえる。本歌と第十九―一二九〇・一二九二に付いた聞書は、そのような背景が考えられる。

### 【注】

（注1） 南島発行所『南島』第三輯（台湾出版文化株式会社、一九四四年）。第三輯は第二の注釈が掲載されている。注釈者は比嘉盛章、川平朝申、須藤利一、金関丈夫等。

（注2） 以下の『佐銘川大ぬし由来記』の記事は、島村幸一・小此木敏明・屋良健一郎『訳注 琉球文学』勉誠出版、二〇二三年による。

（注3） 注2の『佐銘川大ぬし由来記』六（第七・八条）の注釈12では、手登根大比屋は思詔の五男（庶子）とする記事があると記している（当真莊平『月代の神々』大永、一九八五年）。

(注4) 拙論「混効験集」オモロ語注と『おもろさうし』「言葉聞書」についての考察(『おもろさうし』と琉球文学』等間書院、二〇一〇年所収)。

(注5) 嘉手苺千鶴子「『おもろさうし』書き改めと『混効験集』編纂について」(『おもろと琉歌の世界』森話社、二〇〇三年所収)。

(注6) 池宮正治「混効験集 解説」(『琉球古語辞典 混効験集の研究』所収)。

【参考文献】

・拙論「佐銘川大主由来記」論—第一尚氏を始祖に戴く氏の物語—、「琉球の「歴史」叙述—夏氏(内嶺家)・毛氏(豊見城家)の家譜記事と正史叙述を中心に—」(以上、『琉球文学の歴史叙述』勉誠社、二〇一五年収録)。

〔51〕〔赤口が 照る地炉／ぜるまゝが 照る地炉〕—オモロの火の神—

【本文】

第二十一—一五〇六(重複、第十一—一五八二)

うらそいおもろのふし

一精高子は だに 真御み事ろ

こゑしのす もぢよろゑて みおやせ

又按司襲いや だに 真御み事ろ

又赤口が 照る地炉

又ぜるまゝが 照る地炉

又さしふは おもろは 知らす

又むつきは せるむは 知らす

一精高子(久米島の領主)は実に御言葉こそを

〔こゑしの(神女)こそは美しく輝いて奉るのだ〕

又按司襲いは実に御言葉こそを

又赤口(火の神)の輝く地炉(炉)に

又ゼルママ(火の神)の輝く地炉に

又さしふ(こゑしの)はオモロを伝える

又むつき(こゑしの)はセルムを伝える

## 【鑑賞】

火の神が謡われているオモロである。赤口、せるまは、火の神の美称語である。火の神は、神女の願いを線香の煙とともに天上世界に届ける仲介者である。本歌では、火の神への願いは精高子（久米島の領主）の「真御み事」であり、それを久米島の神女、こえしのがサシフの状態になって火の神にオモロを伝えると謡っている。

## 【歌形】

対句が二節に跨るタイプ。反復部は「こえしのす もちよろゑて みおやせ」で係り結びになっている。

## 【語釈】

◇こえしのす もちよろゑて みおやせ 「こえしの」は久米島の神女。「久米のこいしの／百浦こいしの」第十一五四七・第二十一一四四七他という対句で多くの用例がある。また、本歌のように「久米の」が冠せられない用例も、ほとんどが久米島のオモロが謡われる第十一や第二十一にでる用例であり、第十一や第二十一のオモロ以外の用例の第十三―七七五・七九二も前後が久米島を謡ったオモロであることから、これも久米島の「こえしの」を謡っていると推定される。ただし、第十三―九三二・九三二に「与論こいしの／離れこいしの」の用例があり、与論島にも「こいしの」がいたことが分かる。『混効験集』には「こえしの」「くめのこえしの」が立項され、「右同（神女名）」とある。聞書にも「こえしの」「くめのこえしの」に「名人也」と注が付く。「名人」は、第二―六五に付く聞書（「くじ」）に「あかのこ」（阿嘉の子）をいう事例としてでる。すなわち、聞書においては、「名人」はいわゆるオモロ歌唱者をいう語である。このことから、「こえしの」「くめのこえしの」の理解が、『混効験集』と聞書では異なっている可能性がある。ただし、聞書はオモロの担い手として、神女とオモロ歌唱者を区別していなかったとも考えられる。「名人」が勝れた歌い手という意であるならば、神女「こえしの」もそのように認識した注か。「もちよろゑて」は、美しく輝いての意。「こえしの」の霊的な力が充溢している状態をいつていると考えられる。「もちよろゑて」の用例は本例と重複歌のみだが、「もちよる」「もちよろ」「もちよるなちへ」「もちよろなちへ」「もちろきゆる」「もちろく」「もちろちへ」「もちろちへ」等の関連語がある。「もちるちへ」は「いくまちへ」との対語例がある（第十二―六七三）。『混効験集』の「もちよる」に「きよらか成事なり」とある。

池宮正治はこれを「もどろ」に同じ。靈力が発散する視覚的な表現（『混効験集の研究』）としている。聞書には「もちろちへ」に「清く遊なり」という注もある。「みおやせ」は〈みおやす〉の已然形。係助詞「す」の結びになっている。〈みおやす〉ものは、本歌では「精高子」の「真御み事」を「こゑしの」が「さしふ／むつき」という状態になって、「おもしろ／せるむ」として火の神に申し上げることを指すと考えられる。〈みおやす〉ものが「真御み事」と考えられるのは、第八―四一―に「おもしろよ みおやせ せるむよ みおやせ」という用例がある。本歌の連続部の最終部は「さしふは おもしろは 知らす／むつきは せるむは 知らす」だが、反復部はこれと内容が呼応し、重なるのではないか。

◆**精高子**は だに 真御み事ろ／按司襲いや だに 真御み事ろ 「精高子／按司襲い」は久米島の領主を指す。第十二―七〇―三に「久米の精高子／久米の按司襲い」という対句例がある。「精高子」は通例「大君」（聞得大君）と対語を作るが、久米島オモロに限定しては、このように久米島の領主を指している。しかも、対句は聞得大君の場合は「大君／精高子」というかたちだが、久米島の領主という場合は、本歌のように「精高子」が先に来る「精高子／按司襲い」という対句がほとんどである。久米島オモロには他巻とは異なる例外的な対句があるが、これもそのひとつである。〔だに〕は実意の意。『混効験集』に「だに 誠にと云。げにもと云心にも叶」とある。聞書も対句の「げに」に「実也」とあり、「だに」に「同」とある。「真御み事」は重複以外には、第十一―五七六―第二十一―一四八九に用例がある。この二首も重複するオモロである。しかも、本歌のように次の節に「又だに 真御み事る 又実（げ）に 真御み事る 又赤口に 結（ゆ）い着（つ）ちへ 又せるまゝに 結（ゆ）い着（つ）ちへ」というように、火の神が登場する展開になっている（後述）。オモロには「御み事」の用例はないが、古琉球期の辞令書は「しよりの御み事」（万曆三十四年（一六〇六）の喜界島関係文書）という書き出しで始まる。「真御み事」は古琉球期の辞令書の表記「御み事」も含めてこれと繋がる語であり、「御み事」にさらに「真」を冠した語である。なお、近世期の辞令書になると「しよりの御み事」は、「首里之詔」という表記に変わる（乾隆四十五年（一七八〇）。「真御み事」は、久米島の領主の「詔」（御言葉、御命令）と理解される。「真御み事ろ」の「ろ」は係助詞。

◆**赤口**が 照る地炉／せるまゝが 照る地炉 「赤口」「せるまゝ」は、火の神の美称語。「赤口」「せるまゝ」は、聞書に「火神也」「火神の異名也」とある。『辞典』は「（赤口）火の神。日神。原義は赤口。火の神は太陽の化身と考えていたようである。（途中省略）対語「せるまゝ」。「あかくちやせるまゝ、がなし」という。「せる」は地炉（チイル）、「まゝ」は娘を意味する」とある。また、『辞典』は「照る地炉」を「地炉（火の神の依りまし）の中で燃える火」としている。『沖縄語辞典』「チール 炉」を『辞典』は「せるまゝ、

の「せる」としているが、「照る地炬」の「地炬」とも考えられる。さらに、『辞典』は「照る」を燃える火のことと捉えているように思われるが接頭語としてある、例えば「照る真物」(神女名)第七一三六七の「照る」とも考えられる。すなわち、「照る地炬」は「地炬」を称えた語、あるいは盛んに燃えて輝く「地炬」という意かと解される。今のところ、こちらの方がよいのではないか。

◆さしふは おもろは 知らす／むつきは せるむは 知らす 「さしふ」は『混効験集』に「くでの事也 又くでとは託女の事也 今神人と云是也」とある。聞書も同様な注を付けている。「むつき」に聞書は「さしふ也」「神人異名」等とある。『辞典』『古語大辞典』では、「さしふ／むつき」を「神の憑依する神女(途中省略)天上の神は特定の神女に憑依してあらわれる。Aなる神はAなる神女に憑依してあらわれる」としている。すなわち、「さしふ」を神霊が乗り移る憑依を専門とする「神女」という理解をしている。しかしその理解は検討の余地があると思われる。ひとつには、王府の神女集団にそのような憑依を専門とする神女がいることが確認できないとともに、久高島や渡名喜島の事例等を見ても「さしふ」はむしろ集落の神役、上級の神女をいう語である。このことから「さしふ」は、神霊が降りる状態にある者、霊的な高さを持つ者をいう語ではないかと考えられる。「さしふ」の用例に「さしふいせえけり」第七一三五九、第十三一七六六があるが、「いせえけり」はヲナリ神から見た勝れた男兄弟の意で国王をいう語。これに「さしふ」が冠せられるのは、「さしふ」が憑依を専門とする「神女」という意ではなく、神霊が降りる状態にある者、あるいは霊的な高さを持つ者という意をあらわす語を意味していると思われる。「さしふいせえけり」は、霊的に高い状態にある王をいうのではないか。すなわち、第七一三五九は「鳥討ち奇せ」(「世持ち驚」の羽飾り)を身に着けた「さしふいせえけり」(按司襲い)をいっていると考えられる。前述したように、本歌では「さしふ」は「こえしの」を指すと理解される。オモロはこのように連続部、反復部でそれぞれに別の語、別の表現によってひとつのものを言い替える表現が時々見られる。

「おもろは 知らす／せるむは 知らす」の「おもろ／せるむ」の対語例は、多くはオモロ歌唱者のオモロの冒頭に、「あかわりぎや おもろ／あかわりぎや せるむ」第五一二五六というようにでる。ほかに、「君加那志 おもろ為ば」第六一三二六、「おもろ為る大親」第十一一六〇〇・第二十一一四一八という例がある。用例は、オモロは〈する〉と表現されている。本歌の「知らす」「知らす」に続く例は、本歌のみである。厳密には、「知らす」と「知らす」は同じ語かどうかは検討の余地がある。オモロのイ段と「すへ」の表記があり、サ行のイ段、エ段、あるいはウ段については、一部書き分けの乱れがあり、セトシ、セトス、ストシの音が

近くなっていると推測される。本例の「知らす」は〈知らす〉と解釈してよいのではないか。『沖縄語辞典』「シラシユン 知らせる。通知する」がある。「知らす」「知らす」は知らせる、伝える意と理解する。

興味深いのは、「さしふ／むつき」「こゑしの」が「おもしろ／せるむ」を「知らす」とする表現ではないか。本歌は、まずは「こゑしの」が火の神に精高子（久米島の領主）の「真御み事」（御言葉、御命令）をオタカベによって唱え伝える場面を想像するが、オタカベにあたるものを「おもしろ／せるむ」といつているのか。一般的には、「おもしろ／せるむ」は歌謡と考えられ、唱えものとしてあるオタカベとは別のものと理解される。そうだとすると、この場合は火の神へのオタカベの後に続いて謡われたウタを「おもしろ／せるむ」ということなのか。『久米仲里旧記』では、大雨乞いの時に「宇根のろ火の神前」の「たかへ言」の後に、瀬野久瀬御嶽で謡われる（唱えられる）「おもしろ」「みすづろ」「かういにや」が記されている。以下に、『歌謡大成Ⅰ 沖縄篇上』によりそれらを引く。

1 右同時〔大雨乞之時〕せ野久瀬二而おもしろ（仲里村宇根村）

- |                 |                 |
|-----------------|-----------------|
| 一 むかしはじまり       | 昔の始まりから         |
| 二 けさしはじまり       | けさし（昔）の始まりから    |
| 三 あまみやはじめり      | あまみや（太古）始まりから   |
| 四 し（ねり）やはじまり    | しねりや（太古）始まりから   |
| 五 せのくぜに おれて     | 世野久瀬御嶽に降りて      |
| 六 げおのもり おれて     | けおの杜に降りて        |
| 七 おれて おれなふちへ    | 正しく降りて          |
| 八 いみやちへ いみやなふちへ | 正しくいらっしやって      |
| 九 あがさしふ おろちへ    | 吾がサシフを降ろして      |
| 一〇 あがもじは お（ろちへ） | 吾がムツキ（物憑き）を降ろして |
| 一一 神のまね とよる     | 神の真似を取る         |
| 一二 ぬしのまね とよる    | 主の真似を取る         |

1 右同時〔大雨乞之時〕みすづろ（仲里村宇根村）

一 ほうわい ほうわい ほうわい やほう

二 嶽のほうわい

三 もりのほうわい

四 おろしほうわい

五 いみやしほうわい

六 ほうわい ほうわい ほうわい やほう

4 右同時〔大雨乞之時〕かういにや（仲里村宇根村）

一 むかしから あるやに

二 けさしから するやに

三 おしわきのおやのろ

四 おしわきのわいぬし

五 五の神あとおゐて

六 七の神揃へて

七 せのぐせに おれて

八 けをのもり おれて

九 おれて おれなふちへ

一〇 いみやちへ いみやなふちへ

一一 神のまね とよす

一二 ぬしのまね とよす

一三 神のまね おとるしや

ホウワイ ホウワイ ホウワイ ヤホウ

嶽の ホウワイ

杜の ホウワイ

降ろし ホウワイ

いらっしやる ホウワイ

ホウワイ ホウワイ ホウワイ ヤホウ

昔からあるように

けさし（昔）からするのように

おしわきの親ノ口は

おしわきの親主は

五の神を集めて

七の神を揃えて

世野久瀬御嶽に降りて

けおの杜に降りて

正しく降りて

正しくいらっしやって

神の真似を取るのは

主の真似を取るのは

神の真似は恐ろしい

一四ぬしのまね おとるしや

主の真似は恐ろしい

一五おとるしや あよれとも

恐ろしいが

一六やくめさ あよれとも

恐れ多いが

(以下省略)

特に、「かういにや」の詞章は、火の神の出自、神話が表現された「たかへ言」の前半部分の定型的な詞章が終了した後の詞章と重なる。また、「かういにや」と「おもる」も詞章が重なっているが、「おもる」には「かういにや」にでない「九あがさしふ おろちへ 一〇あがもじは お(ろちへ)」という詞章がある。「さしふ」「もじは」は、対語からも本歌の「さしふ／むつき」に対応する語と思われる。これだけのことではあるが、本歌の「おもろ／せるむ」は何らかの祭祀で火の神へ唱えられたオタカベの後に続いて語われた「おもる」、もしくは「かういにや」に相当するウタを指すという想定ができるかもしれない。

【解説】

「赤口」(火の神)が語られるオモロは、多くが〈結い着く〉という語が続くかたちになっている。『辞典』はこれを〈依り憑く〉とするが、オモロにはR音の脱落、すなわち「より」が「よい」に変化する現象は確認されない。したがって、「よい」もしくは「よい」で解釈するのが妥当だと思われる。また、線香が焚かれ祈りが線香の煙とともに天上世界に立ちのぼって願意が届けられることを、〈依り憑く〉というのかは検討の余地がある。それを考えて、火の神が天上世界と交信するという意で〈結い着く〉がよいとした。本歌には〈結い着く〉がでないが、「赤口」がでる多くの用例がオモロの最終部分でこれである。その一首、第十二―六九四の後半部分の詞章は以下である。

(前半省略)

又按司襲いが御言

又国王の御命令(御言葉)は

君手擦り 問遠さ

君手擦りの神事が暫くない

又王にせが御言わう おこと

見物遊びみものあそび 間遠まとさ

又大ころ達た揃そろへて

もり合あへ子達こた集あへて

又君きみいきよい このめ

主使ぬしつかい このめ

又使つかいて、よしられ

御言おことで、よしられ

又赤口あかくちやが 結ゆい付き

おぼつ嶽だけ 鳴響とよで

又按司襲あんじおそいが御言おこと

大君おほきみに 撓しなて

又王にせ(国王)の御命令(御言葉)は

すばらしい神遊びが暫くない

又高官達を揃えて

もり合え子達(官人達)を集めて

又神女の集まりを準備せよ

主(神女)の招待を準備せよ

又招待だといって報告せよ

御命令(御言葉)だといって報告せよ

又火の神が伝達すると

オボツ嶽が鳴り轟いて

又国王の御命令(御言葉)は

聞得大君に調和するものになつて

第十二―六九四のように「赤口」がオモロの最終部分にでるものは、第十二―六九五・七二二・七二七・七四〇、第三―八八・九四であるが、この内、「君手擦りの百果報事」で謡われたオモロであるという詞書きが付くものは引用した六九四や六九五・七四〇である。これら以外でも、君手擦りの神事で謡われたオモロであるものがあると思われる。本論で取り上げた〔46〕第三―八八は、そのひとつであると考ええる。さらに、九四や七二二を除いて、「赤口」とともに共通してでる語は、「按司襲あんじおそいが御言おこと」「按司襲あんじおそいがありぢよ」という語である。それらのオモロは、最終的には国王の御命令(御言葉)が神女によって火の神に祈られ、火の神を通して天上世界に届けられることが謡われていると考えられる。それを謡った表現が〈結ゆい着つく〉なのである。七二二には、「又雲子御煽くもこみあおり 煽あおらちへ 朱あけの御煽みあおり 煽あおらちへ 又百口もくちの鼓つづみ 八十口そくち 鳴なり呼よぶ 又赤口あかくちやが 結ゆい着つき ぜるま、が 結ゆい着つき」とある。これは、美しい冷傘(あるいは旗)、朱の冷傘(あるいは旗)が揺れ、たくさんの鼓が鳴り響く中で、火の神の天上世界への伝達があることが謡われていることを謡ったオモロである。

興味深いのは、〈結い着く〉がオモロの最終部分ではなく中間部分にでる用例が、「赤口が」ではなくて、「赤口に 結い着ちへ」となっていることである。第十一―五七六・第二十一―四八九「又だに 真御み事る 又実げに 真御み事る 又赤口に 結い着ちへ」又ずるまゝに 結い着ちへ」がその用例であるが、これは、領主の御命令（御言葉）が火の神に伝えられたことを意味すると考えられる。第三―一〇七「又按司襲いに よしられ 赤口に 着きよわちへ」もそのように考えてよいのではないか。「赤口が 結い着き」という表現は、火の神が天上世界に領主、国王の御命令（御言葉）を伝達する用例だと理解される。赤口が、〈結い着く〉、赤口に、〈結い着く〉という違いだが、その表現がでる箇所には、このような問題が絡んでいると考えられる。つまりは、赤口が結い着くはオモロの最終的な表現としてこれがあり、赤口に、結い着くはあくまで中間的な叙述としてこれがあるということである。さらに、首里王府の八重山侵攻を謡った第一―三一他の連統部の最終節の表現は、「又赤口が 結い着き 精軍せいぐんで、撥ねて」は、香炉に焚かれた線香が弾けて燃え上がり一層煙が上がるような情景を想像する。これは、「赤口」（火の神）が天上世界に昇り、この軍勢が敵を打ち負かす勝れた軍勢（「精軍」）であつてほしいことをまさに伝えようとしている瞬間の情景をいつた表現ではないか。

また、第十二―六九四の次の六九五は、六九四の「又赤口が 結い着き おぼつ嶽 鳴響とよで」に対して、「又赤口が 結い着き せらちへんに 鳴響とよで」となっている。この違いも興味深い。実は、第十二―六九四と六九五とは、「嘉靖廿四年」（一五四五）に行われた「君手擦りの百果報事」で謡われたオモロで、六九四が「八月十九日」と六九五が「八月廿五日」のものである。同じ年に二度に亘つて行われる君手擦りの神事の場合、初めのオモロは君手擦りの神事が待望されて、神事の準備を行うという内容を謡うオモロ、後のオモロはまさに神事のコア部分である聞得大君等の君々からの国王への霊力の付与を謡っていると考えられる対面儀礼（「あまこ 合あわちへ 拜おがま 御顔みかほ 手擦てづら」）や聖なる声の遣り交わし儀礼（七三七「聞得大君ちよ と声こゑ 遣り交わちへ」）が謡われる。そのオモロに一方が「おぼつ嶽 鳴響とよで」、もう一方が「せらちへんに 鳴響とよで」と謡われるのは、どのような意味を持つのか興味深い。「せらちへん」の用例は、国王と聞得大君等の久高島渡航を謡ったオモロである第十三―八五三に「せらちよんの君々きみしよ 守まもれ」がある。また、第二十一―四五七に「又照るかはが 御差うざししよ てらちんのせち 降おろちへ 又照るしのが 御差うざししよ てらちんのせち 降おろちへ」がある。語としては、「せらちへん」は「てらちんのせち 降おろちへ」とあることから、「せらちよん」よりも「てらちん」に近いのか。「てらちん」は「おぼつ」と同様、天上世界のことと思われる。「せらちよん」は海上彼方の異界を指すのか。いずれにしても、六九四の「おぼつ嶽 鳴響とよで」と六九五の「せらちへんに 鳴響とよで」の違いは、今後の課

題になる。

もうひとつ注目しなければならない問題は、火の神は天上世界へのお通し（伝達）ばかりではなく、ニルヤ・カナヤにも通じているということである。第一—四〇に「又赤口あかくちが撥ねては ぜるま、が撥ねては 又はにるやぎやめ 通ちとちへ かなやぎやめ 通ちへ」とある。四〇は冒頭に来訪神とみられる「にるや鳴響とよむ大主ぬし かなや鳴響とよむ若主わかぬし」が登場するオモロであるが、反復部は「にるやせぢ みおやせ」となっており、連続部の詞章にも「又またにるや吉日よか 取りとりよちへ かなや吉日よか 取りとりよちへ」がでて、ニルヤ・カナヤに出自するセヂや「吉日よか」（聖なる時間）を謡うオモロである（『おもろさうし選詳解』（08）<sup>（注3）</sup>）。したがって、「赤口あかくち」が天上世界に昇り（結むすい着く）とするオモロとは別の表現を取っているかもしれない。それが、〈結むすい着く〉という表現をとらず「撥ねて」という表現を取っている理由か。「撥ねて」は、前述した第一—三二他にもでた語である。それと関連するのか。すなわち、四〇も王府の八重山侵攻のオモロとして一連であることが、このような語を視点に据えるとみえてくるのか。あるいは、「にるやぎやめ 通ちへ かなやぎやめ 通ちへ」が続くようにニルヤ世界には、〈結むすい着く〉ではなく〈通す〉という火の神の別の伝達の仕方があるといふことなのか興味深い。課題としたい。

なお、『琉球神道記』『久米仲里旧記』『琉球国由来記』では、火の神の出自が、ニライカナイ世界、あるいは「龍宮」にあることが記されている。『琉球神道記』巻五「一、キンマモン事」に、「時二国二火ナシ・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」とある。『琉球国由来記』巻五「首里中火神並御嶽之事」「南風之平等」の「十月朔日、竈廻ノ時」の「御タカベノ意趣」には「ニルヤ カナヤカラ 御スデ始リメシヨワチャル 石ノヨラムサ 火鉢ノ御セヂガナシ」（ニルヤカナヤからご誕生なさった石の寄り物、火鉢の御セヂ様）とある。『久米仲里旧記』「大雨乞之時字根村ニて字根のろ火之神前江たかへ言」（『歌謡大成 沖縄篇上』オタカベ3）には、以下のようにでる。

- 一〇 あかぐちやかなし
- 一一 ぜろま、かなしまへの
- 一二 うまれくち
- 一三 はじめくち

- 赤口加那志（火の神の尊称）
- ゼルママ加那志前（火の神様の美称語）の
- 誕生の最初は
- 始まりの最初は

- 一四 あかろいの  
一五 てだがあなの  
一六 こもくせの  
一七 ましたから  
一八 まなかから  
一九 こゝろ生めしやうろ  
二〇 すぐれ生めしやうろ  
二一 おとぢや六とこる  
二二 こゝし六とこる
- 東方の  
テダ（太陽）の穴の  
雲子（美しい）干瀬の  
真下から  
真中から  
こころ（立派な）生まれをなさった  
勝れた生まれをなさった  
弟者六トコロ  
ココシ六トコロは

「あかぐちやかなし／ぜろまゝ、かなしまへ」は東方（「てだがあな」）の干瀬「こもくせ」の真下から生まれたとある。これらは、火の神の出自が海の彼方にあることを示している事例である。

【注】

- （注1）拙論「『地方』で語られたオモロ、久米島オモロの特殊性」（『おもろさうし』と琉球文学』笠間書院、二〇一〇年）。  
（注2）東京国立博物館他編『沖縄復帰50周年記念 特別展 琉球』（NHK他、二〇二二年）。  
（注3）拙著『おもろさうし選詳解』（文学通信、二〇二三年）。

【参考】

・注3の拙著所収「〔18〕〔百歳 成るぎやめむ 面変わり しよるな〕―「君手擦りの百果報事」のオモロ、国王の永遠の命を言祝ぐ―」、拙論「琉球文学の表現、唱えられる神話―「久米仲里旧記」を資料として―」（『沖縄文化研究』第五十号、法政大学沖縄文化研究所、二〇二三年）。

（二〇二二年十二月一日受理、二〇二三年十二月二十一日採択）

