

祭文・神楽・太夫

——高知県物部村「いざなぎ流」の世界——

斎藤 英喜

- 1 いざなぎ流“最後の大祭”から
- 2 祭文と「りかん」
- 3 「神の育ち」としての祭文
- 4 「式の行い」と法文

1 いざなぎ流“最後の大祭”から

高知県香美郡物部村市宇^{かみぐんものべそんいちう}の十二所神社で、「いざなぎ流」による大祭が行われたのは、1999年3月であった⁽¹⁾。1日から4日間にわたる祭儀は、今回初めて全面的に公開されたことで、最終日には百人ちかい研究者、報道関係者たちが、文字どおり全国からつめかけるといふ「異常」な事態のなかで執行された。今世紀最後の、いや「いざなぎ流」にとっても、これほどの規模の祭儀は最後になるだろうという情報が流れたことが、民俗学はもとより、民俗芸能・民俗音楽・人類学・宗教学・歴史学・国文学といった諸プロパーの研究者を、この山間の一村落の行事の場に結集させた。それは「いざなぎ流」の世界が、様々な研究ジャンルから熱い関心を集めていたことを証していよう。

けれども同時に、初日の「取り分け」から始まり、山の神、村荒神への祈禱、そして湯神楽、礼神楽、十二所神社への本神楽をへて、最終日のクライマックス＝日月祭へと展開していった4日間の大祭は、「いざなぎ流」の世界そのものを、細分化された研究プロパーのなかで培われてきた民間信仰・民俗芸能・民間神楽・口承文芸・伝説研究・民俗社会・地方史研究といった、持ち前の学問的タームでは捕捉しえない、なんとも名付けえぬ世界として、多くの人々に印象づけただろう。いざなぎ流の祭儀が、近代的な学問の枠組みや知の体系をこえる、より豊穡な世界へとわれわれを導いてくれることを予感させてくれたのだ。

「いざなぎ流」の祭儀の現場へ——。あらためて気付かされるのは、いざなぎ流の祭儀が「太夫」という在地の宗教者たちの口から発せられる、多種多様なコトバによって成り立つ事実である。そのコトバは、あるときは呪文のように密かに唱えられるかと思えば、大音声で、朗々と響き渡ってくる歌のようなときもある。経文の読誦のようでもあり、またきわめ

て素朴なりズムによる歌謡の節回しももつ。その音声言語の聖空間は、いわゆる「神楽」なるものが、華麗な舞いなどの身体伎芸や演劇的所作、笛・太鼓などの伴奏といった音楽世界によって成り立つという先入観をまったく裏切るものであった。いざなぎ流の祭儀・神楽は、太夫の口を通して発せられる多種多様なコトバによる呪術世界であったのだ⁽²⁾。太夫自身もいう。いざなぎ流はすべてをコトバによって作り出していくと——⁽³⁾。

太夫の口から発せられる多種多様なコトバたち。そのなかでもっとも重要なもの、それこそが「祭文」であった。

いざなぎ流の祭文については、これまで、御伽草子（室町時代物語）の『をこぜ』や『熊野の本地』と類似する内容をもつ「山の神の祭文」や「地神の本地」、あるいは呪咀の起源を語る「呪咀^{すそ}の祭文」など、説経や昔話、民間説話などに繋がる「口承文芸」の研究から注目されてきた⁽⁴⁾。そこから見えてきた「祭文」の姿は、職業的な芸人＝「祭文語り」に担われた歌祭文や山伏祭文、説経祭文、デロレン祭文などの近世的な祭文⁽⁵⁾とはまったく異質な世界であった。いざなぎ流の祭文は、太夫が司祭する宗教儀礼や神楽といった場のなかで読誦されるもので、その姿は中国地方の神楽祭文や奥三河の花祭祭文などの「中世の祭文」と接続する世界をもっていたのである⁽⁶⁾。

その意味で、現在、花祭などの祭文が、誦まれる儀礼の場をほぼ喪失しているのにくらべ、いざなぎ流の祭文が、たとえば「山の神の祭文」ならば山の神の祭り、「地神の祭文」は地神の祭儀、「恵比寿の祭文」は恵比寿の神楽における「神の育ち」、あるいはいざなぎ流の特徴をもっとも示す「取り分け」＝すそ儀礼で読誦される「呪咀の祭文」など、いまま太夫が執行する様々な祭儀や神楽の場で用いられる“生きた祭文”としての姿を見せてくれることは、なによりも特筆すべきことであろう。

さらに太夫たち自身は、“祭文がすべての基本”という認識をもっていた。たとえば祭文はぜったいに現代語に翻訳してはならない、そうすると神様に言葉が通じなくなるとか、祭文をきちんと誦むことができれば、どんな病人の祈禱をしても病気は治せるとか、あるいは祭りや祈禱のなかで不明なことがあったときは、祭文の内容を調べてみればたいいのは書いてある、といった認識である。太夫にとっての祭文は、まさに彼らが行う宗教実践に不可欠な「書物」であったといえる。またそれは太夫個人に密接に関わる存在で、自分が所持する祭文の書物は自分の死後は残しておくとしりがあつたりするので、すべて焼いたり、埋めたりして処分してしまうという。これらのことは、オーラルな世界と文字表現・テキストをめぐる近代的な認識を改めさせる重要な示唆を与えてくれるように思われる。

以下、本稿では、一九八七年以降のフィールド調査をベースにして、太夫にとっての「実践のテキスト」としての祭文という視点⁽⁷⁾から、祭儀・神楽と祭文の関係について考察していく。

2 祭文と「りかん」

いざなぎ流の祭文のなかで、全国的に共通するものとしてもっともポピュラーなのは、やはり「山の神の祭文」であろう。山間の人々に伝承されたというそれは、祭文の内容から狛師系の職能者、杣・樵系の職能者のテキストという分類もある⁽⁸⁾。いざなぎ流の「山の神の祭文」は、山間の樹木の伐採に関して山の神と人間たちとの「先約束」=契約を語るという内容から、杣・樵系ということになる。祭文は山林職能者の職業を聖なるものと由来づける働きがあるわけだ。本来は山の神の所有である山の本々が人々に譲渡され、その見返りとして人々は山の神の祭祀を行うという構造である。

しかし、いざなぎ流の「山の神の祭文」では、そうした杣人と山の神との間を取り持つ「星のじょもんの巫殿」という人物が重視される。山の神との交渉と契約、その祭りなどもすべてこの人物を介して成り立つのである。そして祭文のなかの「星のじょもんの巫殿」は、現在、山の神祭祀を執行するいざなぎ流太夫の先祖の一人と認識される。祭文を読誦して山の神祭祀を行う太夫は、その儀礼の場において自らを「星のじょもんの巫殿」と一体化させるわけだ。いざなぎ流の「山の神の祭文」は、山間での仕事に従事する狛師や杣・樵たちの祭文ではなく、山の神祭祀を執行する「太夫」という宗教者自身にとっての祭文、ということになる⁽⁹⁾。

ところで、いざなぎ流の「山の神の祭文」は、山の神の祭儀の場のみで読誦されるわけではない。たとえば家の神祭りでは大黒柱のまえて、「山の神の祭文」以下、水神・地神・荒神・土公神・いざなぎの祭文と一緒に誦まれる。また水神の祭りでも、「山の神の祭文」を誦む場合がある。つまり、いざなぎ流の祭文はその個別的な神格の祭儀に限定されることなく、太夫が実修する様々な儀礼のなかで誦まれるのである。祭文が太夫の祈禱・儀礼の実践と密接にあることと対応しよう。

さらに太夫は、これから執行する祭儀・儀礼のなかで祭文を誦む理由や目的、効果などについて説明するコトバを祭文の後に付け足していく。この付け足されるコトバを太夫の「りかん」とも「よみわけ」ともいう。祈禱の場で、その場にふさわしく、祭文を誦むことでどんな効果を与えるかという、まさに実践的な読誦法である。「其の場に相ふ様に読解を付けて祈る。祭文を祈っただけでは何の効果もない」(物部村大栃在住・小松豊孝太夫『咒阻法の法式次第』)⁽¹⁰⁾というわけだ。祈禱や祭儀のなかでただ祭文だけを誦んで終りではなく、それを誦むことでいま行っている祈禱や祭儀にどんな効果を与えるかを語る「りかん」を必ず読み足すのである⁽¹¹⁾。そのコトバは、まさに太夫の個人的な裁量にかかわるところで、「りかん」をきちんと言えるかどうか、その太夫の宗教者としての能力をあらわすことになる。それは書物として文字化された祭文にたいして、一回一回の場に則して太夫が個別に編み出すコトバであった。したがって本来は書き残されることがないオーラルなコトバである。ただ小

松豊孝太夫は、資料として保存するために書き残してくれている。次にそれを参考にして、「祭文」と「りかん」との関係を見てみよう。

たとえば「山の神の祭文」を「取り分け」の儀礼で誦む場合。「取り分け」とは、本祭（祭祀のメインとなる神楽）に先立って、祭りをを行う神社や家のなか、その周囲の穢れ（これを「すそ」という）をミテグラと呼ばれる祭壇のもとに集め、穢れが付着したミテグラを土中に埋めて封印する儀礼である⁽¹²⁾。いざなぎ流ではもっとも重要な意義をもつ儀礼で、これがうまく遂行できるかどうか、後の本祭（神楽）の進行に影響を与えるという。その「取り分け」儀礼のポイントとなるのが「祭文」の読誦である。「取り分け」で「山の神の祭文」を誦んだあとに付け足す「りかん」は、小松太夫によれば、以下のようなものであった。

- A 山の神大神様へは、御本地御ひおもとは、御廻向次第に、読みや開いて参らした、
- B 良き喜びを召されて、王大神様の御部類、御眷属が十六天の御神のザツマに、屋地三神に金キン銀に、織物反物七夕道具に、氏子仲場の五尺の体に御縁を掛けて引きや雲いてよも候う共、黄金の花べら花ミテグラへ、呼びや集め千丈広野が奥へ御引きのけを頼み参らす、
- C 御部類、御眷属、山の神、川の神、^{むつらおう}六面王に^{やつらおう}八面王、夜行神、山スズレ、川スズレ、狐、狸、サンカ^{しきく}の四足二足、魔群化性の者が、御縁を掛けてござろう共、御縁を切らつて、御縁を放いて、黄金花べら花ミテグラへ、諸願成就、集まり影向成り給へ、
- D プニ当てヒケイに、白米千石、黒米千石、ま米も千石三千石、白餅千枚、黒餅千枚、マ餅も千枚三千枚、七畝七途七谷、木の実、草の実、ガヤの実、姫ガニ、フキノトウ迄、ヒケイヨラメテ出まいらした、
- E 是受け取り、奥々九奥かんぴらひかぐが山、王大神の千丈羽衣の下へ立ち退き影向成り給へ、此のミコ、一門口より送り出す。

（小松豊孝太夫『咒阻法の法式次第』）⁽¹³⁾

Aは、山の神へ祭文を誦み上げたことを宣言する文句。祭文は神にたいして「御廻向次第」として読まれることがわかる。「御廻向」とは、いうまでもなく仏教の用語で、死者霊を慰撫し、冥福を祈ることの意味になるが、ここでは神への慰撫・鎮めのために祭文を誦むという意義になる。したがって、B「廻向」の祭文を誦んだので、山の神は「お叱り」を許し「良き喜び」をして、自分の眷属たちを引き連れ、氏子の家や道具、家族などの体に憑依したこと（これを「御縁を掛けて」という）から離れて、この祭壇のミテグラに集まり、最後は「千丈広野が奥」に立ち退くことを依頼する内容である。「ミテグラ」とは、藁でできた輪型の台に「だいは人形幣」と「四幣」という四本の幣を立てた、取り分け儀礼に欠かせない祭壇である。また「法の枕」という祭壇も同時に作られる。それは一斗二升の米をいれた丸い器に「高田の王子」という式王子（後述）の幣と、天神の祓幣、荒神幣・山の神幣・水神幣・天

げしように
下正（天刑星という疫神のこと）幣・四足幣・すそ幣が刺してある。人にたいして「お叱り」している山の神の霊が人や家、道具などから離れて、ここに呼び集められるのである。

次にCで、山の神に自分の眷属たちも引き連れてくることを要求する。眷属とは「六面王に八面王、夜行神、山スズレ、川スズレ、狐、狸、サンカの四足二足、魔群化性」といった、まさしく山に棲息する妖怪変化たちであった。そしてDで、多種多様な供物を捧げるので、E「是受け取り」、山の神の本拠である「奥々九奥かんびらひかが山」、そこにいる山の神の「千丈羽衣の下」に立ち退くことを頼むというのである。この「奥々九奥かんびらひかが山」に山の神が鎮まることは、「山の神の祭文」に語られる聖なる由来とも通じている。したがって「りかん」は祭文の内容を前提として、儀礼の場に則して付け足されるコトバであることが理解できよう。なお「ブニ当てヒケイ」とは、山の神の眷属である下級の精霊・魔物たちに供物を与えることを意味する。

取り分けのなかで「祭文」を誦むこと。それは「お叱り」状態の神の機嫌を直し、神の眷属たちも引き連れて、その元の住家に送り返すという意義をもった。取り分けとは、本来それぞれの本拠で鎮まっている神々、眷属たちが、祟り・お叱りという形で、人の生活空間のなかで複雑に絡み合っている状態（御縁）を取り分けて、それぞれの元の住家に送り出す儀礼という構造をもつわけだ。そして送りにつかない「すそ」などは、封印してしまうのである。

もちろん「山の神の祭文」は、取り分けの儀礼に固有に誦まれる祭文ではない。基本は山の神祭儀で読誦するものである。だが、いま「取り分け」で誦むときに付け足される「りかん」のコトバを見てみると、人々に憑依して災厄をもたらす状態から、神の霊を取り除く＝元の住家に送り返す構造は、「山の神の祭文」そのもののなかに語られる世界に通じていたことが理解できる。山の神から樹木の伐採を許可されることの見返りとしての山の神祭祀が始まるという「山の神の祭文」の主題は、じつは人々に災厄をもたらす山の神の荒ぶる力、また神の眷属たちの障りを鎮め祭ることが本義であったからだ。それに対応する形で、山林職能者たちの聖なる職能の来歴よりも、山の神の祟りを鎮める者としての「星のじょもん」という宗教者の呪能を根拠づける構造をもっていくのである。その意味では、取り分け儀礼のなかで読誦するときの「りかん」のコトバは、祭文のエッセンスを抽出して、具体化したともいえよう。それを実践するのが、太夫自身の力であったのだ。

他の太夫が使った「山の神の祭文」のなかに、次のような末尾の詞章をもつ別ヴァージョンがあった。

何年玉の氏子は山神王大神様の御領きさき、つち眷属の行き合い見入れが有る共、今日今宵はじょもん太夫にかわりて、さんうに栄のかんばく御幣を切りや仕立てて影向遊したぞ、身肌を離れて立ち退き給へ、門より内は外津車で門より外へなるなれば、かすみに掛けて、奥山遠山の其の御山麓へ祝い上らせ給へ、三神屋づまを離れて立ち退き給へ、何年玉の氏子は山神王大神様の御領きさきつち眷属に、五条のそむきがこれ有る共、御

新木の御立替えを致し参らする。

(小松キクジ太夫「山神祭文」)⁽¹⁴⁾

山の神祭祀の来歴の物語の最後につく結末部。祭文の物語世界から、そのままいま祈禱儀礼をしている場において、祈禱の効果を語り上げる表現に転換していく。ここでは、山の神と人々との聖なる契約という主題をこえて、人々に「行き合い見入れ」=憑依して障りや病いをもたらす恐ろしい行疫神・祟咎神としての山の神の相貌が全面に押し出されるといってもよい。その背後に見透かされるのは、障礙の神としての山の神を相手どる「じょもん太夫」=いざなぎ流の太夫の存在である。

さらに気付かされるのは、この祭文の詞章が、先に見た「りかん」のコトバと近い表現をもつことだ。祭文のなかの詞章が、祭文の読誦のあとに付け足される太夫自身の「りかん」のコトバによって増補したり、変化していくテキスト生成の道筋が、ここに想定されよう。それは「祭文」の詞章と、太夫の「りかん」とが互いにぶつかりあう、テキストと口頭表現との相互浸透、あるいは競合というダンナミズムといってもよい。山林職能者たちの「神」たる山の神の来歴を語る祭文が、太夫自身のコトバの力によって、太夫の宗教的職能を支える祭文へとシフトしていく地点⁽¹⁵⁾が、ここに見いだされよう。

3 「神の育ち」としての祭文

次に「神楽」のなかの祭文の様相を見てみよう。いざなぎ流の祭儀のなかで「神楽」の名がつく次第は「湯神楽」「礼神楽」「本神楽」であるが、祭文が誦まれるのはまず「礼神楽」である。そこでは「笠の本地」「弓の本地」「太鼓の本地」「しめの本地」といった、神楽で使われる呪具や祭具の来歴を語る祭文が誦まれる。

だが、さらに注目されるのは「本神楽」の次第における祭文である。「本神楽」は、その祭儀のメインとなる神にたいする神楽のこと。たとえば宅神祭(家祈禱)の場合、家に祭られる「天神」(鍛冶神)ならば「天神の祭文」、恵比寿神にたいしては「恵比寿の祭文」と「七夕の祭文」、御崎様^{おんぎきさま}には「御崎の本地」が読誦される。ここでの祭文は、神楽によって祭られる神の「神の育ち」を語るものとして位置づけられるのである。「神の育ち」。まさしく祭られる神の来歴譚としての祭文である。

ここでは「御崎様」の神楽の場合を見てみよう。御崎様とは、かつての村内の作人層(本家から分かれた分家筋)の家に多く祭られており、歴史的には村内の家々の「同族的統合」のシンボルであったともいわれている⁽¹⁶⁾。村内の旧家の天井裏に祭られている神である。

さて、御崎様の「本神楽」の中心は、「水ぐらえ」と「神の育ち」「ごとう」という名の次第である(これは他の神の「本神楽」も基本的に同じ)。いざなぎ流の神楽は、普通に想像さ

れる激しい舞いや演劇的な所作からはほど遠いもので、五色の垂れを下げた綾笠を被った太夫たちが円座になって、神楽幣を左右にゆっくり振りつつ、神楽の詞章や祭文を誦み唱えていく儀礼である。伴奏は太鼓だけで、そのリズムもきわめて素朴な、ゆったりとしたものになっている。それは白い御幣が揺れ、詞章を唱える声と単調な太鼓の音だけが静かに響く、一種瞑想的な空間である。まさに太夫の声＝コトバによって作り出される神楽世界であった。その神楽のコトバの中心になるのが「水ぐらえ」という詞章である。

ぐらえへやげの清めの水には、天竺りゅうさん川^{もも}の百三川の清めの水と行い降ろいて、神^{もりめ}が守目、神楽が役者が一杓しゃくらせ給へば、一万才とも清まりへやがり、安座の位に付きたまる、本座の位に付きたまる、てんげの位とあがりまあせ、ににかかうれし、^{おん}御酒召する、ひやりゃとんど、さあばらさあばら…。

(藤岡好法太夫『古祭神之家伝文』)

「清めの水」を「天竺りゅうさん川の百三川」から汲んできて、「神が守目、神楽が役者」がそれを一杓づつ神に注ぐ。そうすると清められた神は「一万才」の位を得て、安座・本座の位に上がっていき、喜んで「御酒」を召すだろう。この「神が守目、神楽が役者」とは、神楽を執行する太夫たちを意味する。(なお、いざなぎ流ではその儀礼の場に則して、太夫たちが様々な「存在」に変格していく。山の神祭祀では「星のじよもん」、すそ儀礼では「唐土じよもん」、病人祈禱では「釈迦のこみこ」など。)自分たちの手で汲み上げてきた天竺の川の清め水で、御崎様を清め、位をあげていく。それが神楽の基本となるイデーであった。それもすべて自分たちの唱えるコトバによって実現されるのだ。

ここにおいて、いざなぎ流の神楽が、たとえば奥三河の花祭のように、華麗な舞踏の伎芸として展開せずに、逆にコトバの世界の側で豊かに、微細な領域にまで分化していったことが見いだされよう。そのコトバに限られた世界が人間＝観客にとっては「貧しい」ものと感じられても、いざなぎ流の神楽の相手たる「神」にとっては、これこそが最高のコミュニケーションの方法であったと、考えるべきだろう。

さて、御崎様は最後に「十二万才」の位まで、清められ位を上げていく。

清めの水には、天竺りゅうさん川の百三川のをんぜい川、ひめつが池の、さるさか池の水汲み上げて、ごこく五水を汲みやあわして行い降ろして、神が守目、神楽が役者が十二杓りをしゃくらせ給へば、十二や万才、ちごの薬師、天大御將軍、天の大御崎のいぜん様とは、清まりへやがり安座の位に付き給へ、本座の位に付き給へ、てんげの位に上がりまうせ、ににかかうレシー

(同前)

天竺の聖なる「水」で徹底的に清められ、位を上げられていく御崎様。このように神を「清

め」ていくという思想は、一見奇異な印象を与えるが、しかし中部地域の民間神楽——草木神楽・坂部の冬祭・奥三河の花祭などにも「神清め」の儀礼として見ることができる。そこでは湯立の「湯」を神々に浴びせることで、神を清め、人々の立願を成就させていくのである⁽¹⁷⁾。ただし、いざなぎ流の神楽では清めてくれるのは「湯」ではなく「水」であった。「水」による神清めの作法・儀礼思想には、修験道の「關伽の作法」や密教における「灌頂儀礼」などからの影響が想定できようか。

しかしそれにしても、なにゆえ御崎様は天竺の聖なる水で「清め」られねばならないのか。たしかに「水ぐらえ」の唱文は、御崎様の神楽に固有のものではない。「本神楽」としては天神であれ、^{みこ}巫神であれ、かならず「水ぐらえ」は唱えられる。また、ある太夫によれば、神楽でなくても、「どんな上がらない神でもこれ（水ぐらえの唱文）を誦めば必ず上がる」ともいう⁽¹⁸⁾。そのように、いざなぎ流の神楽・祈禱にとって「水ぐらえ」の唱文は重要な働きをするもので、個別的に御崎様との関係に限定づけられるものではないことがわかる。しかし、あらためて「御崎様の祭文」との連関から見ると、祭文と神楽との不可分な繋がりが浮き上がってくるように思われる。

次第としては「水ぐらえ」のあとに「神の育ち」としての「御崎様の本地」（本地も基本的に祭文と同じ）が誦まれていく。ただし現行では、「水ぐらえ」と並行して、別の太夫が祭文を誦む形が多い。「水ぐらえ」によって十二万才まで清まり、位が上がった「天大御將軍、天の大御崎のごいぜん様」の「生れ育ち」はどこかと尋ねていけば…、という形で祭文が誦まれていくのである。

- A 天之大御崎のごいぜん様の生れ育ちは、どことやらかと尋ねれば、南南方あをつが島のとらくが村のウミ山川の御潮ざかいにをわしませば、父の御名を申せばふくをち黄金如来、母の御名を申せば、あくをち黄金如来、
- B 父のたいなに三年三月母のひ腹にわたらせ給へば、九月半ともやどらせ給へば、あたる十月をまちやれとて、をござの紐が解け参らせん、十一月を待ちやれどもをござの紐が解けまいらせん、十三月半なかごろに、おござの紐がさらりと解けてまし、ごーたん御子へいやあがらせ給へば、
- C 天の大御崎のごいぜん様は、ゆほーいからかつよくにござらば、蟬や鳥、羽長やとりにまねばせ給ふて、天がこーど高天の原へ舞うして上がらせ給へば、父母はうぶ血にもつれてみしをさかしに溺れしりて、奈落、奈落をわしますが、
- D 天竺^{かなまくどうじ}金菴童子^じ老人のみこの申されようには、日本の氏子は十や二人の神楽役者をなみすえ、むつとば八とば十二の八つふさ付きのぼっかい仕立て、大日本へ引きや降ろして、大けの家の三のやなかで、高神天の大御崎のごいぜん様と後ろ立てに祝いもつのがよかるーものと申せば、氏子共らは神の舞台を作り仕立て、十二人の神楽の役者をなみすえて、むつとば八つとば十二の八つふさ付きのぼっかい仕立て引き降ろして、大けの家で

三のやなかで高神天之御御崎のごいぜん様を後ろ立てに祝いぞめした、祭りぞめした、
ひやりゃーどんとー、(同前)

Aは御崎様の生れ在所と父母の名前。Bでは誕生に際して、十月たっても出産せず、十三月目によく誕生したことが語られる。この誕生に支障があったという語りは、Cにおいて、神が蟬や鳥に変身して(別のテキストでは「蝶」になってともある)⁽¹⁹⁾、「天がこーど高天の原」に舞い上がっていったという展開につながる。そして父母は産の血におぼれ(穢れて)たというのである。そしてDで「天竺金巻童子」の教えによって、十二人の神楽の役者(これはいま神楽を執行する太夫たちに重なる)によって、「ばっかい」を仕立てて、御崎様を降ろしてきて、家のサンノヤナカ(天井裏の神の棚)で「高神天之御崎のごいぜん様」として祭れば、家の「後ろ立て」になるから祝いの神楽を行った、となるのである。

このように、祭文のなかに「神楽」の由来と結びつく語りがあること、とくに「十二人の神楽の役者」といった神楽の担い手を語ること、また語られるバツカイは、現行の御崎様の神楽でも略式の形ながら、必ず仕立てられていることなど、「御崎様の本地」が神楽執行と不可分の祭文であることが見てとれよう。さらにいえば、御崎様という神格が、いざなぎ流の神楽の中核＝「水ぐらえ」を作り上げていったのではないかと想像されてくるのだ。

天竺の聖なる「水」による清め、という「水ぐらえ」の思想との繋がりを見てみると、あらためて、御崎様の物語が、神の誕生時に支障があったと強調されるところに注意したい。それは誕生に失敗した神であり(記紀神話のヒルコ神のような)、小鳥や蟬、蝶に変身したというのは、御崎様が死んだことを暗示し、したがって御崎様とは、死んだ赤子神を家に招いて祭ったのが原型になっているという仮説もある⁽²⁰⁾。その推定は興味深い。だが、ここでもう一つの「御崎様の本地」テキストに目を向けてみたい。そこには、神楽の神清めの「水」と、誕生した子の産湯の「水」とが重なっていく詞章が見いだされるからだ。

大將軍様の、御本地くわしくたずるねば、父の御名をあく吉黄金如来と申すなり、母の御名は福吉黄金如来の王とも申すなり。父のたいぎに大三年三月、母のひはら、すみや、ひめみや、九の月はおごぎに宿らせ給うて、ごうざばれば、あたる十月をお待ちあれども御産の紐が解けまいらせん、十一、二月をお待ちあれども、御産の紐が解けまいらせん、十三月の半中頃に御産の紐解けまいらして、生れ御誕生なされてごうざばれば、大將軍のごいぜん様は、生れし干支日の年号、くわしくたづねれば、徳保元年辰の三月十と五日に生れ御誕生なさるれば、うぶ湯(水)の定めのあるしさに、日本の水はおそれなり、唐土の水は無礼なり、是レ天竺の拾三川百三川の清めの水は、こいや下いて、神の社段の火を取り出して、あつくにぬるく、ぬべや合して、頭を洗ふてまりめなる、両眼まなこを洗ふて明らかなる、耳を洗ふて聞く智かしこう、鼻を洗ふてあいきようならう、口を洗ふて読む智かしこう、右や左の手をぞ洗ふて書智かしこう、胴体五体を洗ふて影向ならう、足を洗ふて、日本六十八ヶ国を大將軍様の若君せりようとふみやとらし

た、うぶ水定めがすみいき申せば、うぶ上げ、御本地、御回向神楽に御ひほと、読み上げ勧請申しまいらした。

(中尾計佐清太夫「御崎様の本地」)⁽²¹⁾

出産に支障があった御崎様は、その産湯が日本や唐土の水では「恐れ」「無礼」ということで、「天竺の拾三川百三川の清めの水」を用いた。この「天竺の拾三川百三川の清めの水」が「水ぐらえ」の詞章と通じることは明らかである。以下で、その聖なる水で身体各部を洗うことで、御崎様が「日本六十八ヶ国を大將軍様の若君」として成長するという展開をしていく。これは「水ぐらえ」によって、御崎様の位が十二万才まで上がっていき、家の高神^{たかがみ}として安座・本座の位に付くという内容とも重なってこよう。

「御崎様の本地」は、文字どおり「神の育ち」の内容をもち、いざなぎ流の神楽の儀礼思想と密接な繋がりをもつことが確認できる。「御崎様の本地」は、神楽の執行と密接な祭文であったわけだ。

さて、本神楽によって、十二万才まで清められ位を上げていった御崎様は、家の神として、家人たちの「後ろ立て」（守護神）となる。神楽をへてあらたな活力を得た御崎様は、新しく御幣も切り替えられて、サンノヤナカ＝天井裏の神棚に鎮座していく。それを執行するのが、いざなぎ流の太夫の力であり、祭文＝神楽のコトバの呪力であったのだ。

しかし、あらためて御崎様が鎮座する天井裏の神棚に目をむけて見ると、この御崎様という神に潜んでいる、もう一つの面が浮かび上がってくる。それは、いざなぎ流の祭文がさらに展開・変容し、あらたなコトバを作り上げていく姿とも通じるのである。

4 「式の行い」と法文

天井裏＝サンノヤナカの御崎様の神棚には、御崎様の姿を象る「御幣」が立てられている。だがそれは御崎様だけではなく、次のような多数のグループをなして祭られていた。天井裏はまさに、多数の神々が鎮座するパンティオンなのだ。以下は物部村の奥部、別府^{べふ}周辺の旧家の例である。

大八幡（幣は一本）・矢食い八幡（幣は三本）・小八幡（幣は二本）・御崎様・摩利支天・王子・式王子・いざなぎ・天神・巫神

「大八幡・矢食い八幡・小八幡」など八幡神系の神は、獵師の職能に関わる神。いざなぎ流では「西山法」という方術の神にもなる。「八幡矢切りの法」「八幡玉落としの法」「八幡のくじ」といった式法・呪術が伝えられている。「摩利支天」は一般には武人の守護神であるが、

いざなぎ流には「摩利支天のけはずし」といった方術がある。そして「王子・式王子」は、いざなぎ流の式法の中核をなす神格である。いわゆる式神といってよい。「いざなぎ」はいざなぎ流の始祖神。祭文によれば天竺の神とされる。天中姫宮という女性が、この天竺のいざなぎ様から「いざなぎ流」を教わったとなっている。さらに「天神」は、いざなぎ流では鍛冶屋の始祖神となっている。と同時に「天神法」という式法の神ともされている⁽²²⁾。最後の「巫神」は、御崎様を祭る家の家長が死後に神として祭られた神格である⁽²³⁾。このような神々のグループとともに「御崎様」が鎮座しているのである。

ここで注目すべきは、御崎様と一緒に祭られる神々が、いざなぎ流の式法に関わる神格であったことだ。「式法」＝「式の行い」とは、具体的には、陰陽道という「式神」を使役する呪術で、その「式神」の代表が「王子・式王子」である（別の家では「式人形」とするところもある）。これはいざなぎ流の式法のなかで、もっとも秘密とされてきた神格である⁽²⁴⁾。たとえば、次のような言い伝えがある。物部村の奥に位置する某家の天井裏の「式王子」の幣は、かつて、ある時期に（明治の初めころともいう）、徳島県側と樹木の伐採をめぐる争いがあったとき、太夫たちが使役した式王子の、調伏の力を祝い鎮めるために祭られているという。ちなみにその鎮めの儀礼は、最近でも行われているらしい。そうすると、家の神として祭られる御崎様のグループとは、じつは太夫たちの守護神であり、さらに式神に類するような神格が中心になっていたのではないか。実際、小松豊孝太夫も、「ここでまつられている神々は太夫の守り神ばかりであり、オンザキ様とは太夫のまつる神なのだ」⁽²⁵⁾と説明している。

以上の事例からは、御崎様を祭る旧家の家筋の多くが、かつての太夫職の家筋であったという推定が成り立つ。これは御崎様を祭る家の家長の、死後の神格化である「巫神」が、多くは生前になんらかの形で太夫職を勤めていたことから納得がいく。物部村とはまさに「太夫村」であった。しかし問題の核心は、さらに、いざなぎ流の「式法」なるものの奥義と深く繋がってるところにあったのだ。

御崎様——。本神楽の「水ぐらえ」によって清められ、十二万才の位へあがり、家の高神として祭られる神格。そして、その誕生の由来を語る「御崎様の本地」。神楽で誦まれる「神の育ち」としての祭文。

御崎様の神楽儀礼は、村落社会の秩序を構成する特定の家筋を定期的に再生、活性化していく、一つの権力システムとしての働きをなしていただろう。それはたしかである。けれども、ここに見えてくるのは、そうした家の神としての御崎様が、同時に太夫たちの「式法」の神＝式神としてあったという事実である。それは「御崎様の本地」という祭文テキストから派生してきたと思われる、次のような式法の詞章が伝えられているからだ。

天竺こうどが社に祝われわします、天の大御崎様の荒式の法を、一時半時に行ひ招じ参らする、降り入り影向なされておんたび候へ、地にて地平く、天にて天平く、中にて中平く、元本人、咎本人次第、びらりや即滅びらりやそばか、送りかやいて参らする、て

めに証拠を見せておんたび候へ。

(中尾計佐清太夫「御崎敷」)⁽²⁶⁾

冒頭は、「御崎様の本地」に語られる内容に則している。「天竺のこうどが社」に祭り上げられた御崎様を「荒式の法」=呪咀・調伏に関わる式法の神として、「一時半時に行ひ招じ参らする」=即座にこの場に召喚し、そして「元本人、咎本人次第」を「即滅」させるために、その式神となった御崎様を相手に送り付ける。(または向こうから送られてきたものを送り返す)。その強力な力をここに見せてくれ——。中尾太夫によれば、こうした式法のテキストは「法文」と呼び、祭文テキストとは明確な区別をつけて分類されている。実際、祭文を集めた帳面(書物)と、法文を記した帳面とは、はっきりと区別されており、両者を一緒にしておくことはぜったいにしないという。法文はいざなぎ流の「裏」として認識されるのだ。

「神楽の役者」としての太夫が執行する神楽で清められた御崎様は、位が上げられ、家の最高神としてサンノヤナカに鎮座する。だが十二万才まで位を上げて、安座・本座の位置に祭られた御崎様は、「法文」の読誦によって、その強大な力のエッセンスを、「荒式の法」の神として太夫のもとに召喚され、使役されていく。神楽によって御崎様の位を上げることは、太夫が式神として召喚し、使役するとき、最高の力を備えた神にしておくことと裏表の関係になっていたと考えられよう。神楽と「式法」との見えない関係が暗示されるところだ。

神楽によって清められ、祭文で回向される御崎様。それは太夫のコトバによってコミュニケーションがはかられコントロールされている神が、太夫のコントロールする力を最大限に発揮するとき、まさに「式神」として使役される神へと展開していくのだ。「法文」とは、いわばそのコントロールする力を凝縮したようなコトバといえようか。それは祭文という、神々と交渉していく実践のコトバのなかから、さらに太夫自身が練り上げたテキストであったのだ。

祭文と法文のこうした関係は、ひとり御崎様だけのものではなかった。法文のテキストには、次のようなものも見いだされる。

水式の方・山ツヤス方・地神のくじ・荒神地神土公様を上ル方・地神のちけん・塩ふきの方・せき七り上げの方・荒神をおろす方・一時はや式・天のむらくものほうけんのくじ・山の神のけみだし式・大荒神のけみだし式・不動のさわらちけん・山の神の付けさわら・山の神の付けさわら・天通ノさかぐるまの式・千りなげ火の方・火をふきつける方・火をあげる方・あたごの火玉の式・みちんの方・みたこの山石くづし・日天のさーら式・岩わりげんのを式のうらくじ・とがのからほこわりくじ・お日のまわり式のうら式・地神のつなぎりのくじ・荒神ののをめぎりのくじ・くだらく式・ちすいでんの方・ちすい長のうら式・人の玉水ぬきの方・荒神さかいんの方・こーぼ一大しのうら式・用ゆう女のうら式・同用ゆう女の式くじ・八幡行うら式・なるかみ式のうら式くじ・岩わ

りげんのを式のうらくじ・天神ふきみだしのうら式・ちむら三のうら式のくじ・天とを
の行のうら式くじ・天神九代の行のうら式・めいこのくじ・めいこの式くじ・めいこの
式くじかやしぎり

(中尾計佐清太夫『敷大子行書物』)

その夥しい数に圧倒される思いだ。山の神、水神・荒神・地神・土公神・天神など、太夫が祭儀や神楽によって祭り鎮めていく多くの神々が、同時に「式」「くじ」「うら式」「うらくじ」という名の法文テキストによって、まさしく「式神」化されることが見てとれよう。それは神を祭る太夫たちが、その神の力の、もっとも奥の秘密の地点へと分けいり、コントロールしていく技のコトバといってもよい。

ところで、こうした「式の行い」の神の代表とされるのが、「式王子」という神格であった。その神霊については、その来歴を語る祭文のテキストはない。「しき王子」「しき王子様行之法」「大しき王子」「用ゆう女のうら式」といった法文テキストが伝えられているだけだ⁽²⁷⁾。中尾太夫も、式王子は祭文から切れている神だといっている。

だが、式王子の法文テキストが祭文とは名付けられてはいなくても、かなり長い物語的なテキストをもっていたことは注目される。そこに語られる式王子の来歴は、十か月たっても生まれず、十三月半ばにようやく誕生し、さらにその子の姿は角をたて、真っ赤な舌をなめ出し、身体は曼陀羅模様の蛇体を思わせる異常児であった。この来歴の物語を聞いて即座に思い出すのは、御崎様の物語である。御崎様と式王子との類似性。さらに天竺金巻童子なる人物を雇って、この異形の式王子を天に上げてもらうという展開になっている。「天竺金巻童子」——。「御崎様の本地」においても、誕生した御崎様にたいして「十二人の神楽の役者」を揃えて、バツカイ仕立ての神楽を執行することを教えてくれたのも、この天竺金巻童子なる人物であった。(ただし同じ役割を「天竺あかぎの皇帝菩薩のみ子」「みこしの滝の神子殿」とするテキストもある)⁽²⁸⁾。御崎様と式王子との交渉を思わせるキーワードが、いくつも張り巡らされていることに気付かされる。

どうやら、われわれはここで、「いざなぎ流」の宗教世界のあらたな謎に当面することになるようだ。物部村内の旧家に祭られる、家の最高神としての御崎様。一方、いざなぎ流の式法の中核をなす式王子。その両神の物語の、奇妙な類似性——。

いざなぎ流は、一つのことが解きほぐせたかと思うと、即座に新しい疑問点にぶつかるといふ、まさに「謎」の永久運動のような世界なのだ。祭文、神楽、法文というテキスト群と、その背後で、コトバの技を巧妙にくくる太夫の存在。それが、「語り物」「口承文芸」あるいは「民俗信仰」「民間神楽」といった、これまでの手持ちの概念では太刀打ちできない世界であることはたしかだろう。そのとき、太夫たちの「実践」という視点からの接近が、重要な方法の一つになることを、最後に確認しておきたい。

〔注〕

- (1) その祭祀の模様については、梅野光興「いざなぎ流「日月祭」を見る」(『土佐・物部村 神々のかたち』INAX 出版、一九九九年)に詳細な報告がある。
- (2) 最近、この点に注目した論として、山本ひろ子「リベンジと神たちの抗争」(『怪』第六号、角川書店、一九九九年)がある。
- (3) 物部村別府在住の中尾計佐清太夫による。
- (4) 吉村淑甫「いざなぎ流神道祭文集」1～7(『土佐民俗』八・九、十一、十二・十三、十四・十五、十六、十七、十九。一九九六年～一九七一年)小松和彦「いざなぎ流・地神の祭文ー若干の検討と資料」(『社会人類学年報』第三卷、一九七九年)、同「『いざなぎの祭文』と『山の神の祭文』ーいざなぎ流祭文の背景と考察」(『山岳宗教史研究叢書 15』名著出版、一九八一年)、同「呪詛神再考」(『現代思想』一九八四・七)、同「いざなぎ流祭文研究覚帖」1～31(『春秋』一九八九年～一九九四年)など。また祭文のオリジナルテキストは、吉村のものをベースに二十本の祭文を翻刻・改題を付した『いざなぎ流祭文帳』(斎藤英喜、梅野光興共同編集、高知県立歴史民俗資料館、一九九七年)がある。なお、いざなぎ流祭文の詳しい参考文献に関しても、同書を参照のこと。
- (5) 近世、近代の祭文語りに関しては、兵藤裕己「祭文語り」(岩波講座『日本文学史』十六卷、岩波書店、一九九七年)を参照。
- (6) 岩田勝『神楽源流考』(名著出版、一九八三年)、同編『中国地方神楽祭文集』(三弥井書店、一九九〇年)、山本ひろ子「行疫神・牛頭天王」(『異神』平凡社、一九九八年)、同「神楽の儀礼宇宙」(『思想』一九九五年～一九九七年)など。また最近、山本ひろ子が、中国地方や奥三河の「浄土神楽」という視点から、いざなぎ流の神楽と祭文に関する、あらたな問題を提起しつつある。山本「呪術と神楽」1～7(『みずず』一九九八年～一九九九年)。
- (7) この方法は、岩田勝が次のように述べていることと接点をもつ。
 このように、司霊者が直接に神霊にかかわる場面では、悪霊強制型が主体となり、そのためには祭文の読誦によるウエイトがきわめて高くなる。それだけではなく、祭儀の場をきよめたり、祭儀の妨げをする悪霊をはらいしずめるのも祭文により、そのうえでの諸神勧請の神強制も祭文によることになる。／かくて、村方祭祀のもろもろの祭儀において司霊者みずからが直接に神霊にかかわる限りは、その祭式の主体をなすものは祭文の読誦なのである。／みずからをカリスマの呪力の持続的な保持者であると自認する司霊者は、神霊を巫者に神がからせることともに、祭文の読誦によってみずからの意志どおり神霊を強制することができるとして祭儀の場に臨んだのである。
 「神楽祭文 総説」(『中国地方神楽祭文集』)
- (8) 千葉徳爾『狩獵伝承研究』(風間書房、一九七一年)
- (9) この点、斎藤英喜「いざなぎ流の祭文と祈禱儀礼」(『口承文芸研究』21・一九九八年)でも述べた。
- (10) 小松豊孝太夫が「いざなぎ流」の様々な伝承を記録するために執筆したテキスト。なお、小松太夫は、一九九九年三月の市宇の大祭の本主をつとめた太夫である。
- (11) 「りかん」の問題は、梅野光興執筆・編『いざなぎ流の宇宙』(高知県立歴史民俗資料館、一九九七年)でも注目している。
- (12) 「取り分け」儀礼については、高木啓夫『いざなぎ流御祈禱』(物部村教育委員会、一九七九年)、小松、前掲(4)「呪詛神再考」、斎藤英喜「伊弉諾流の祭祀儀礼」(『古代文学』29、一九九〇年)、梅野、前掲(11)『いざなぎ流の宇宙』を参照。
- (13) なお、テキストの引用に際しては、本文の表記を尊重しつつ、適宜正字をあて、段落わけを施すなど、読みやすいように改めた。以下の例もこれに同じ。

- (14) オリジナルテキストは『神道諸法伝祭文集』(小松キクジ所蔵)。『土佐民俗 共同 採集報告Ⅰ』一九六九年、に翻刻。
- (15) この点に関しては、高木啓夫『いざなぎ流御祈禱の研究』(高知県文化財団、一九九六年)において、次のように述べている問題と接するだろう。
- この山ノ神祭文を基本にして杣法や大工法、山ノ神祭り儀礼が成立しているところを見ると、山ノ神祭文は山林に従事する人々の携えたものであろうか。もし、そうだとすれば、それが祈禱太夫たちの手に委ねられたのは、いつどのような経過があつての事であらうか。(略)そこには山ノ神祭文を携えてきた人々の特質らしさを示す祭式作法は全く見いだされないのである。山ノ神祭文は、いわゆるいざなぎ流祈禱の祭式形態に没してしまっているのである。
- (16) 小松和彦「天の神祭祀と村落構造」(『歴史手帖』一九八三・七) 参照。
- (17) 池原真「玉取り」と「神清め」、山本ひろ子「花祭の形態学」(ともに『神語り研究』第四号、一九九四年)
- (18) 物部村岡ノ内在住の伊井阿良芳太夫による。
- (19) たとえば、小森信次太夫「御崎之本地」(前掲(4)『いざなぎ流祭文帳』に収録)など。
- (20) 前掲(4)『いざなぎ流祭文帳』の解題、梅野光興。
- (21) オリジナルテキストは、中尾計佐清太夫『三神如来外必密集書物』に所収。
- (22) 「天神の祭文」および「天神法」については、斎藤英喜「祭儀と祭文——物部村いざなぎ流」(岩波講座『日本文学史』十六巻、岩波書店、一九九七年)、同「表のなかに裏あり」(『椋山女学園大学研究論集』第二十九号、一九九八年)で詳しく論じた。
- (23) 巫神の神楽と祭儀については、斎藤英喜「巫神祭祀考」(『椋山女学園大学研究論集』第二十八号、一九九七年)で詳しく述べた。また山本、前掲(6)「呪術と神楽」も参照。
- (24) 高木、前掲(15)『いざなぎ流御祈禱の研究』の「式王子」に関する画期的な研究によって、ようやくその相貌が見えつつある。なお、私も高木書の書評という形で、式王子に関する私見を述べた。(『日本民俗学』220号、一九九九年)
- (25) 前掲(11)『いざなぎ流の宇宙』参照。
- (26) オリジナルテキストは、中尾計佐清太夫『御神集書物』に所収。
- (27) 高木、前掲(15)『いざなぎ流御祈禱の研究』参照。
- (28) 高木啓夫『いざなぎ流御祈禱——第三集』(物部村教育委員会、一九八二年)参照。

付記 本稿の執筆は、中尾計佐清太夫をはじめ、中山義弘氏、小松豊孝氏、伊井阿良芳氏の各太夫から得た多くの教示にもとづくところが大きい。また、共同研究会の口頭発表時におけるコメンテーターである小松和彦氏から多くの示唆を得た。また論中もちいた資料のうち、『咒阻法の法式次第』(小松豊孝)、『古祭神之家伝文』(藤岡好法)に関しては、高知県立歴史民俗資料館の梅野光興氏からの提供による。以上を記して感謝の意を表したい。

〔補注〕

注の(9)、(22)、(23)の拙論は、全面的に補筆・改稿して、『いざなぎ流 祭文と儀礼の世界』(仮)法蔵館、二〇〇二年近刊にまとめた。