

## 古代文学と祭式体験

工藤 隆

### 1 祭式とはなにか

まず、祭りの定義を試みてみる。

祭り(祭式)とは、ある〈共同体〉を根拠づけているある種の〈観念〉を、その〈共同体〉の中で現に生きている複数の人間たちが一体となって、身体行動をもって表現する行為である。……

〔定義1〕

この〈共同体〉を、農・山・漁村といったムラ共同体とした場合には、豊作、豊かな山の幸の収穫、豊漁などをもたらすものは〈神〉であるという、たとえば、そのような〈観念〉がその中心になり、国家共同体だとした場合には、国家意識のようなものが観念としてその中心にあることになる。〈祭り〉という語はそれらのどちらの場合にも総称として用いることができるけれども、一般的には、祭りという語は前者の場合によりしっくりし、後者の場合には、〈儀式〉とか〈祭祀〉とか〈儀礼〉とかの語感のほうがふさわしいようである。また、たとえば大学という単一の共同体内部でみ

た場合、学生たちが主催する文化祭などは祭りだが、大学当局が主催する入学式や卒業式などは儀式であるように、どちらかといえはムラ的なものや庶民・自由さといったものの側のそれに祭り、国家的なものや権力・制度・厳肅さといったものの側のそれに儀式という語がよりふさわしいようである。そこで本稿では、それら祭りと儀式の両者を含む総称として、時に〈祭式〉という語も用いることにする。

ところで、〔定義1〕の「現に生きている複数の人間たちが一体となって、身体行動をもって表現」した世界のことを、私は特に、〈動きつつある観念〉と呼ぶことにしている。この〈動きつつある観念〉は、現前性(同空間の共有)、現在進行形性(時間の進行の共有)、一回性(瞬間誕生、瞬間消滅)、非文字性、立体性、動的であること、生きている者のみとの直接的交流、などに特徴を持つ観念である。<sup>(1)</sup>したがって、祭り(祭式)の定義は次のようにも言い換えることができる。

祭り(祭式)とは、ある〈共同体〉を根拠づけているある種の〈観念〉を、その〈共同体〉の成員が、〈動きつつある観念〉とし

て表現する行為である。……〔定義2〕

だがこの表現行為は、特別な時間と特別な空間を設定することなしには実現されないものであるから、さらに、その非日常的性格をも定義の中につけ加えるべきであらう。また、あらゆる祭式がそうであるように、それはエネルギーの集中的な浪費であるという点にも特徴を持つ。各人の肉体的エネルギーの浪費、精神的エネルギーの浪費、その共同体全体の特に経済的エネルギーの浪費、要するに「浪費」自体が自己目的化しているようなところが祭式にはある。ただし、この徹底的な浪費を通過することによって初めて、退屈極まりない日常世界の流れにメリハリが与えられ、再びその日常世界で生きていく力を得るといふ仕組みにもなっている。いわば、浪費という「仮死」を通過することによる「再生」なのである。以上の二点を加えることによって、定義はより完全なものになるだろう。

祭り(祭式)とは、ある「共同体」を根拠づけているある種の「観念」を、その「共同体」の成員が、非日常的秩序を設定して「動きつつある観念」として表現する行為であると同時に、その「共同体」のエネルギーを集中的に浪費することによってその「共同体」全体の再生をはかるものでもある。……〔定義3〕

人間の個体や社会が、なぜ浪費を必然的なものとして要求するのか、これは興味深い問題である。抑圧され潜在化されたいわば「汚れもの」が、個体や社会の内部に過剰に蓄積されたとき、それは噴出口を求めて浪費として現象してくるのかもしれない。あるいは、

もともとすべてのエネルギーは消費されるために蓄積されるといってもいいのだから、個体や社会が貯えた様々なエネルギーが、祭式のような浪費のシステムの中で発散されていくのは当然であるといってもいいのかもしれない。

## 2 祭式はなぜ研究されねばならないか

さて、以上のように祭式を把握した上で、それではなぜ祭式は研究されねばならないのかについて簡単に述べておこう。

まず、祭式一般についていえば、第一に、文字言語による「文章」的な観念ではない観念、つまりは動きつつある観念を体感することによって、観念の総体性を回復するためである。現在の日本のように、「ことば」といえる文字言語のことであり、学校教育では文字言語の技術さえ身につけさせればいいのだという活字文化偏重の考え方が一般的であるような社会にあっては、その欠陥を補うものとして、祭りのような動きつつある観念の世界への接近は非常に重要なことである。特に文学の研究者の場合には、文字言語の世界だけで観念が完結してしまふ傾向を持つものだから、そこからの脱却のために欠かせないものであるといえよう。これを別の面からいえば、動きつつある観念という、文学にとつての「外部」に触れることによって、逆に、文字言語の世界の本質も見えてくるであろうということなのである。

第二に、文字言語世界を通して獲得される「共同性」とは別に、「場の共同性」とでも呼ぶべきものが存在することを知らるためにである。これは先に述べた動きつつある観念の諸特徴の中でも特に、現に生きている複数の人間たちが集まって、ある集団的行動に参加

し、同空間を共有するとともに、時間の進行も共有するというところによって生じる、共通の認識、共通の感情のことである。この場の共同性は時に強烈な一体感を生み出すことがあり、これが人々を〈生〉の昂揚へと導くのである。しかし、その強烈な一体感の時として「理性的な判断力」を失わしめる方向で働くことがあり、それが宗教団体やファシズム権力に悪用されたりすることがあるために、「理性」を重視する立場に立つ人々からは疎んじられることが多い。文学の研究者の場合にも、文字言語世界のみで通用するいわば「狹義の理性」をすべてに通じる普遍的なものとして錯覚する傾向を持つているから、場の共同性を極度に軽視したり蔑視したりすることになりがちである。人間はすべて生身の肉体として生きる生命体なのだから、誰でも多かれ少なかれ様々に場の共同性の中で昂揚を味わい、不断に生命力の充電を行なっているはずなのである。

人間の文化というものは、ニーチェのことばを借りていえば、「ディオニュソスのなるもの」(情動的・生命燃焼的)と「アポロのなるもの」(理性的)のせめぎあいとしてしか存在しえない。そのどちらかだけでは存立しえないのである。ここであえていえば、動きつつある観念また場の共同性の世界は「ディオニュソスのなるもの」へと傾斜しやすく、文字言語世界は「アポロ的なるもの」へとかたよっていく傾向を持つ。この両者の均衡をいかに保つかというところにこそ、人間の知恵は発揮されねばならないのであろう。

### 3 前近代文学研究と祭式

いわゆる古典文学すなわち前近代文学を研究するにあたって不可欠なのは、前近代の社会のあり方、さらには人々がどのような考え

方を持っていたのかを探ることである。

まず最も素朴な次元でいえば、個々の作品のなかに素材としてあらわれている祭式の実態についての説明が必要になる。たとえば『徒然草』十九段に、「なきひとの来る夜とて魂祭るわざは、……」とある以上、その「魂祭るわざ」の具体的な姿を明らかにしたいと思うのは当然の欲求だろう。

次に、たとえば『山椒太夫』のような説経浄瑠璃は、今では文学作品としても読まれているが、もともとは、語られ、歌われるものとしてのみあったのであるから、そういった〈動き〉の中でそれらを再生させてみたいと思うのも当然だろう。

さらに、ふし・伴奏・所作などの動きと、そこで発せられることばとの対応関係を探ることも興味深いことだろう。前近代文学の場合には、動きとことばの融合が前提になっているものが多いからである。こういった視点からの研究がなされることによって逆に、近代文学のように、身体的な動きを全面的に切り捨てて文字言語としてのことばの世界のみで完結しようとする志向の意味するところが見えてくることもあるだろう。

しかし、以上のようなことは実はまだ皮相な次元のものでしかないといえることもできる。というのも、私たち近・現代社会に生きる人間にとって最も理解しにくいのが、前近代社会の共同体のあり方と〈個〉のあり方だからである。もちろんこれは、近・現代社会の場合の共同体と個の問題が自明なものであるということの意味しない。近代とは個や〈自我〉の覚醒の時代である、といったことが難しい検証もなしに多くの人に信じられているようだが、これはなかなか怪しい。むしろ実情は、個や自我の絶対性を信じるという新たな

〈信仰〉の登場なのではないか。あるいは、近・現代社会にあっては共同体のあり方があまりに複雑になってしまい、その輪郭が見えにくくなってしまっているために、あたかも共同体と無縁なところに個体が存在しているかのような幻覚が支配的になってしまっているだけだといってもいいのかもしれない。だから、前近代社会における共同体と個の問題が見えにくいということは、近・現代社会の側の同じ問題が本当のところは見えていないということと同義なのかもしれない。いうまでもなく、前近代社会には個は存在しないなどというふうに、近代の側の思考を単にひっくりかえしただけの把握で、簡単に前近代が理解できたつもりになったりするのは論外である。

したがって、前近代社会の共同体について考察すること（つまりは個について考察することと同じであるが）は、結局は近代のそれについて考察することと同義なのかもしれない。そしてその手がかかりを与えてくれるものとして、各地に残されている祭りがあらわれてくるのである。特に、前近代のエッセンスを色濃く伝えていると思われる、原型的な祭りが重要である。

一例として、沖繩・八重山地域の新城島（バナリともいう）の稲の豊年祭（旧六月）である、アカマタ・クロマタ祭祀（アカマタは赤面、クロマタは黒面のことという）で考えてみる。

まず前提として確認しておかねばならないのは、新城島の島民にとって、原則として、みずからアカマタ・クロマタの「研究」をする必要はないということである。彼らにとつては、伝統の教えるところにしたがって今まで通りに行事を行なっていればそれでいいのであって、何もわざわざ外部の研究者たちの研究成果に頼る必

要はないのである。むしろ外部の研究者たちこそ、新城島共同体に侵入してくるもつとも危険な〈外部〉の尖兵として警戒の対象となる。私が見学した時（一九七九、一九八九年の二度）も、カメラ類と録音機材の持ち込みは全面禁止だったし、八九年の場合にはメモをとることさえも許されなかった。要するに、もともと「よそ者」が見物人として入ってくることに自体異常なことだったのである。

最近では、こういったムラ型の、本来は閉鎖的だったはずの祭りが、過疎対策の村起こしの一環として利用されたりするようになり、「よそ者」に対してだいぶ甘くなってきた。これには、ラジオ、テレビ、各種印刷物の普及により、マス・メディアによって全国的に知られることに価値を見いだす感覚が生まれたことの影響も大である。さらに、自動車・汽車・飛行機・高速船などの交通手段の発達、外部との隔絶の度合いを一段と低めてしまったことも大きい。また、経済の規模の拡大により、生業の広域化も生じた。

また、一般的に都市型の祭りの場合には、見物人を少しでも多く呼び入れようとする傾向をもとと持っている。これは、都市というものの自体が、「よそ者」の流入を前提にして成立しているものであるのだから、当然のことなのである。

私たち近代の側の「研究者」のほとんどは、祭りといつても、ことういた、近代に侵食されたムラ型の祭りか、あるいは都市型の祭りしか知らない存在である。その私たちの想像力は、一体前近代世界にまで届きうるものなのだろうか。

アカマタ・クロマタのような祭りは、前近代のムラ共同体の祭りのあり方を微かに感じさせてくれる、数少ない貴重な例であるとい

っていい。そこでは、ムラ共同体を維持していこうとする切実さと、祭りをとどこおりなく行なおうとする切実さが、同次元で一致しているのである。

ただし、新城島の現状が、全面的に前近代のムラ共同体そのものを示しているというのではない。それは、一九八九年現在（七九年の時もすでに）、実際にこの島で生活している家がわずかに二戸、ほんの数名でしかないということに象徴的である。最盛期の一七〇〇年代には約七〇〇人だったのが、一九六〇年代に入って、生計の維持のためにという理由による島民の島外への流出が一気に加速されたことである。すなわち、ある地域（この場合は島）を一生離れることができないというほぼ絶対的な拘束を前提にして成立していたはずの閉鎖性が、その前提の部分で変化してしまっているのである。したがって、現在のアカマタ・クロマタは、現実にはもはやほとんど観念としてしか存在していない新城島共同体を、祭りという形のなかで象徴的に再生させようとする営みになっているのである。祭りのために帰ってきた島民たちは、その祭りの期間だけ、かつての全的に生きていた時代の新城島共同体を、全力で「演じる」のである。

だが、このことは、共同体意識というものが、離島とか僻地とかの物理的条件のみによって形成されているのではないということも示唆している。いうまでもなく、共同体意識もまた「共同幻想」（吉本隆明、岸田秀の用語）の産物である。その意味では、もともとすべての共同体は観念の共同体として存在しているのだというべきであろう。とすれば、新城島民にとっても、新城島共同体はもとも観念の共同体として存在していたのであって、島を離れたこと

が契機となって、そのもともとの観念としてのあり方が一段と突出してきたのだと理解するべきであろう。

ところで、すべての観念の共同体、つまりはすべての共同体は、その内部の結束を強固にするために外部との間に「隔絶」を設定しなければならぬ。もし明確な外部が見えないときには、あえて虚構の外部を創出してでも隔絶を実現しなければならぬ。このようにして、あらゆる共同体は必然的に「禁忌」を抱え込むことになる。いうまでもなくこの禁忌は、内部の者を縛ると同時に外部の者をも拘束する。

この点で、今回（八九年）の見学で印象に残る体験をした。初日にカンダスという神迎えの行事があるのだが、十年前（七九年）の時には我々外来者にも見せてくれたのに、今回はなんと拒絶されてしまったのである。マフブニという入江の砂浜に、神女たち（八名）と男の神役たち計約四〇名余が一直線に並んで座り、海を隔てた西表島の古見岳の方角に向かって礼拝する行事である。沈みゆく太陽と、それと入れ替わりに徐々に光りを増すタイマツの炎、そして静かに寄せては返す波の音……、大自然を舞台にした、それはそれは美しい光景である。しかし今回はそれを見ることを、いよいよその行事が始まろうとするまさにその直前に拒絶されたのである。

近代がすさまじい勢いで侵食を続ける現代にあっては、十年もたつと禁忌は一段とゆるみ、外来者に対してもより甘くなっているのが普通である。ところが新城島では逆に厳しくなっているのではないか。今や十年前よりさらに一層禁忌性を強調しなければならなかったのは、その分だけ逆により一層禁忌性を増した新城島共同体のこともかもしれない。そして、その象徴として、我々外来者に対する拒

絶の行動が〈演技〉として選択されることになったのかも知れない。

もちろん、こんなふうに冷静に分析できるようになったのは、新城島を去ってしばらくたってからのことである。断わられたその瞬間は、ほとんど茫然といった体で、それから残念という思いがいっぱいになり、やがて諦めの念とともにじっと耐えている、といったありさまであった。こういう思いを実体験すること、そしてそういう中でいやおうなしに共同体を実感させられてしまうこと、これが祭式体験の凄さである。

確かにこのアカマタ・クロマタのような秘密保持・禁忌を重視する祭式を研究する場合、よそ者であることは決定的に不利である。しかし、対象との間に適度な距離を保つということは、『研究』に要求される基本的な態度でもある。だから、よそ者であることは、時に有利な武器に転ずることもあるのである。逆にいえば、現地在住の研究者だからといって必ずしもすぐれた研究を發表できるとは限らないということでもある。内部の者であるがゆえに、外部の者のような対象との距離を自覚できないことがあるし、また、禁忌に逆らうまいとする意識が強くなりがちであるために、外部の者のように、ついその禁忌に触れる行動をとってしまい結果として新しいなかを発見するという機会に恵まれにくいからである。

#### 4 古代文学研究と祭式

同じく前近代文学といっても特に古代文学の場合、それをとりまく環境が、一段と祭式や呪術の色合いを濃くしていることはいうまでもあるまい。特に文学を〈発生〉、すなわち〈本質〉においてとらえ、その始原の構造を明らかにしようとするときには、祭式的世

界の視点が一層重要になる。

とはいえ、文学という以上は、文字言語で書き残された作品そのものが最終的には対象となってくることはいうまでもない。ただし、それらの作品が、〈書く〉という意識をどれだけ持って生み出されたものなのかは、常に検討されるべきであろう。

『古事記』でいえば、①一字一音で記された歌謡の場合のように、もともとの口誦の現場が主で、文字化されたものはその単なる記録でしかないもの、②一字一音で記された断片的な句を含む地の文の場合のように、おそらくは口誦の現場を色濃く引きずりつつ、あるいは自覚的に口誦性の継承を意図して文字言語世界で散文化されたもの、③口誦性を著しく薄め、逆に文字言語性を一段と強めて散文化されたもの、④「序」のように最初から文章として、文字言語世界での完結を意図して書かれたもの、などの違いがあろう。これらの中で少なくとも①と②の場合、祭式的世界からの考察は不可欠であろう。祭式の中で口誦のリズム、また祭式の中でその歌が実際に果たしていたであろう役割がある程度想定することなしに、文字世界内だけで分析を終わらせることはできないだろう。

とはいえ、その祭式自体ははるかに昔に消滅してしまっているのだから、実際に見ることはできない。そこで想像力による復原が求められることになるのだが、その時の手がかりを与えてくれるのが、現在残されている祭式の実験の体験なのである。

この時、少しでも原型に近い祭りに接することが重要であることはいうまでもない。その条件のいくつかを以下にまとめてみる。

- (1) その共同体は、現代の宗教団体のようにもともとが観念のみ

から発しているものではなく、日々の生存を維持していくための経済的、地域的生活基盤からまず発したものであること。  
 (村落共同体的性格が強い。)

(2) 外部との隔絶を意識する度合いが強く、共同体としての輪郭が明確であること。(したがって、禁忌の意識も強い。)

(3) その共同体を維持していこうとする切実さと、祭式をどこにおりなく行なおうとする切実とが、同次元で一致していること。(したがって、理想的には、無形文化財として公的な保護を受けることで〈国家〉の網の中に秩序化されていたり、保存会によって維持されていたりはしないはずである。)

(4) 省略、変形があったにしても、それが祭りの核心の部分にまでは及んでいないこと。

(5) ことは(神うた、となえごと、その他)が、現に祭りの実際の場面で用いられていること。(できれば、文字で書かれたものや印刷物などを見ながらではなく。)

(6) その祭りの由来を説明する伝承・神話が存在し、それがその共同体の成員の大部分によって認識されていること。

さて、実際にこのような条件を備えている祭りとなると、その多くはやはり奄美・沖縄など南西諸島に残っているものということになる。今、古代文学を発生論的にとらえようと志向する者たちの眼が南西諸島に向けられているのは無理もないのである。

たとえば石垣島川平のマユンガナシ行事もまた、これら六つの条件をほぼ満たしている祭りの一つである(一九八七、八八、八九年実見)。したがって、そこで用いられていることばのあり方は、『古

事記』その他に残されていることば表現の、ある部分を説明するものとして活用されるであろう。来訪神マユンガナシが宣り下す「神詞」には、「フウニ、マニニ」といった同内容別表現の対があり、また「マニニガナシデ、カンカザル」(マニニガナシがかく唱え下すのである)のようにマニニガナシ自身が自分を指して「マニニガナシデ」と称している表現がある。これらは、たとえば神代記の「神語」に同内容別表現の対が多出することの意味を示唆したり、その冒頭部が「八千矛の 神の命は」という表現になっているのは、八千矛の神自身が自分を指しているのではないかという推測を可能にしたりするのである。

しかし、本土の祭りでも、小さな島や山深い遠隔の地にある村などには、(1) (6)のような条件に近いものを備えているものがまだかなり残ってはいる。たとえば、私の実見したものに限ってみても、花祭り(愛知県)、遠山の霜月祭り(長野県)、新野の雪祭り(同)、坂部の冬祭り(同)、西浦の田楽(静岡県)、椎葉神楽(宮崎県)などが、強く印象づけられたものとして挙げられる。これらの祭りからも多くのものを教えられたが、とりわけ遠山の霜月祭りでは、たとえば全国の約三二〇の神々を順々に迎えていくにあたって、「天照皇大神へのお湯めす時のおみかけごそ(ほんぼとのぼり)」といったことばを、神の名前の部分だけ入れ替えて延々と繰り返しているその執拗さには驚かされた(一九八六、八八、九〇年)。この祭式の場合における、ことばの執拗な繰り返しのあるかたを体験した者には、たとえば『古事記』の「ウケヒ神話」で「……ヌナトモモエラニ、天の真名井に振り濺ぎて、サガミニカミテ、吹き棄つる氣吹の狭霧に成れる神の御名は」という定型句が(一部分省略されつ

つも) 何度も繰り返されていることの意味の一端が容易に理解されるであろう。

また、西浦<sup>にしうら</sup>の田楽で、夜が明けたころ、すべての演目の最後に行なわれる「しずめ」には衝撃を受けた(一九七三年)。「しずめ」は普通の概念でいえば、神返しであり神送りである。だから、その夜迎えた神々を丁寧に送り返す儀礼のはずなのだが、その時のことばが、なんと、「びしゃもん<sup>びしゃもん</sup>のいでさせたもう所に、なんじは来まいもののだぞ、なにしに来た、鳥の頭が白くなるとも、枯木に花が咲くとも、岩に花が咲くとも、なんじは来まいもののだぞ、それならば、一ちくとしてもとの本郷へ帰れ<sup>(5)</sup>」というのである。お帰りたいだくというよりも、『追い払う』という感じなのである。すると、しずめの面をつけた「別当」は、苦しげにそり返って「ウォーッ」と呻く。そして、まるで追い出されるようにして退場していくのである。

この「しずめ」の示す意味は、少なくとも二つの点で重要である。第一に、記紀その他の神話のうちで、『追放される』あるいは『追い払われる』種類の物語が、神返し・神送りとして読み換えられる可能性を示唆している点である。たとえば、高天原から追放されるササノオや、タケミカヅチに追われて信濃の諏訪に逃げ去ったタケミナカタなどの物語りがである。第二には、共同体のあり方や、その中で観念のあり方、また祭りといった〈表現〉のあり方などは、無限の多様性の中にあることを指し示している点である。私たち都市型近代人の想像をはるかに越えたところに、多様にそれらはあるのである。ということ、それらに見合って獲得されたはずのことばの表現もまた多様に存在しているはずだということを指

示しているのである。

## 5 国家と祭り

ところで、確かに古くから伝承されているのだが、一概に原型的な祭りとはいえないものもあることについて述べておこう。

たとえば、大嘗祭のように国家祭祀として古くに整備されたものや、伊勢神宮を頂点とする各地の神社の諸祭祀のように、天皇国家の祭式・信仰体系の中に位置づけられたものなどがそれにあたる。これらの祭祀の特徴は、その核心にある観念が、たとえもともとはムラ共同体的なものであったとしても、できあがっている形としては国家共同体的なものがあるかに凌駕してしまっている点にある。大嘗祭<sup>(7)</sup>でいえば、その式次第の実際がある程度わかるのは八〇〇年代からであって、しかもその段階での大嘗祭はすでに、ほとんど完璧に天皇権力維持のための祭祀になってしまっていたのである。したがって、文献で知ることのできるかぎりでの大嘗祭、また天皇家に秘伝として伝えられてきたであろう大嘗祭のみを研究しているかぎりには、それがどれほど詳しいものになろうと、結局は天皇国家の論理に無原則的に呑み込まれて終わるだけであろう。最近、こういった国家の側へと変質した後の大嘗祭についての資料を、どれだけ正確に詳しく押さえるかといった関心のみに熱心な論稿が目立つようである。しかしながら問題は、国家祭祀としての大嘗祭の奥深くに、ムラ共同体的なものに通じる原型的なものをどれだけ見てとれるかという点にこそあるのである。大嘗祭研究が、目に見えやすい表層の国家祭祀の段階にとどまるのか、あるいは潜在化しているいわば『原大嘗祭』とでもいえるべき段階にまで届くかという問題であ



る。この時に必要となるのが、その潜在化している原型的なものにたどりつくための想像力である。そして、このいわば原理論的な想像力を支えるものとして、より原型に近い祭りに触れる体験がここでも有効に働いてくるのである。

ところで、ムラ的な原型的なものが潜在化せずに姿を現わしている、国家や神社的なものとともに、明らかなる二重構造を形成している祭りもある。たとえば美保神社（島根県）のいわゆる「青柴垣神事」はその典型である（一九八九年実見）。美保神社の氏子組織には、厳しい潔斎を経て承認される「一年神主」・「一の当屋」・「二の当屋」という、一種の「現人神」を登場させるシステムがある。一方、美保神社の側には官司という神職がいる。この祭りの要所要所にこの官司が登場し、また神社の拝殿・社域も重要な位置を占めているので、一見すると、祭りの全体を統率しているのは「神社」の側であるかのような印象を与える。しかしながら、実はこの祭りで最も重要な要素は、「神懸かり」によって「現人神」化していることになっている。「一の当屋」・「二の当屋」と呼ばれる二人の男と、それぞれの妻である（ことが本来の趣旨である）「小忌人」と呼ばれる二人の女、そして「供人」と呼ばれる幼女二人（この四人の女たちも「現人神」である）の存在である。この「現人神」を出現させるエネルギーは明らかに、美保のムラ共同体の側から与えられている。つまりムラ的な原型的なものは、この部分にこそ表現されているのである。したがって、発生において古代を把握しようとするときにはこの「現人神」の部分にこそまず注目するべきなのであり、次いでその原型的なものが国家や神社体制とどうかかわっていたかを考えるためという副次的目的として、神社の側の役割の部

分にも注目するべきなのである。

いずれにしても、古代文学を本質においてとらえるべく原型的なものに迫るためには、原理論的な想像力が不可欠なのであり、そのための手がかりを全身の全感覚を動員して得ようとするのが、現場での祭式体験であるといえるだろう。

- (注) (1) 詳しくは、工藤隆「演劇とはなにか」(三一書房)を参照されたい。  
 (2) 平敷令治「新城島のアカムタ・クロムタ祭祀」(沖繩国際大学文学部紀要・社会篇)第三巻第三号、一九七五・三三。  
 (3) 現在のマングナシ神事の場合、外来者を排除しようとする意識は、アカムタ・クロムタに較べるとずっと弱い。これについて地元の高老は、遠くからはるばる訪ねていらっしやるマングナシ様を迎えるお祭りだから、よそから見物にこられる人たちも暖かく迎えるのですと説明していたが、もともとその始まりから外来者を排除する意識が少なかったのかどうかは不明である。ともかく「隔絶」とはいってもその表われ方には、様々な違いがあったであろうことを留保しておくべきであろう。  
 (4) 『南信濃村史・遠山』(南信濃村史編纂委員会)  
 (5) 須藤功「西浦のまつり」(未来社)  
 (6) 最近、スサノオの追放を「神送り」としてとらえる視点が斉藤英喜によっても提出された(斉藤「鎮送と鞭却」『GS』7、一九八八)。斉藤もまた、祭式体験の中で古代感覚を錬磨している研究者の一人である。  
 (7) 『儀式』(いわゆる「貞観儀式」、八七二年ごろ成立か)  
 (8) 和歌森太郎『美保神社の研究』(国書刊行会)に詳しい。