

異貌の神々

——現在としての「霜月祭」——

一、現在としての「祭り」

「祭り」の調査を、大きな学問の目的の中に位置付ければ、文化人類学的に言うなら人類の普遍的な世界観の探求と言えるだろうし、あるいは、われわれの社会の様々な幻想の根拠、例えば、天皇制という国家大の幻想から、差別という社会問題、さらには、まじない・迷信にいたる生活の習俗をひとつづつ解きほぐしていく試みであると言えるだろう。が、そこまで広げなくても、「調査」はひとつの重要な事実を調査者であるわれわれに教えてくれる。それは、「祭り」もまた、われわれがいる現実の一部であるということだ。

遠山郷の「霜月祭」を何度か見たが、そこで、祭りを見るということに関して感じたことは、自分が何とかして対象としての「祭り」と見る自分の間に異和を見いだそうとしていること、そして、同時に、その異和とは自分の位置する東京とこの遠山郷の距離の差に過ぎないのではないかといった自問であった。異和がヴィジュアルな形で残されているというから遠山郷に行った。そして、期待通りに、異和を見いだし感動した。が、見方を変えれば、そこへ移動した、出来た、という事実、つまり、これだけ自分の属す場所と格

岡部隆志

差があるのにも同じ現在であるというその事実に興奮しているだけなのかも知れなかった。異和とは自分の自意識の中で作り上げたものかも知れなかったのである。

よく、「祭り」の調査に入ることは、その「祭り」そのものを変えることにつながるのではないかという、調査者の声を聞くことがある。が、異和を求めにそこに行くことはその距離（異和）をなくすことにつながるといったパラドックスに悩むことより、何故、同じ現実であり、現在ののだろうかと問うことのほうが重要ではないか。

中世世界にタイムスリップしているような「霜月祭」のただ中では、見学者としての自分は外部の余計者であったが、その意識は、調査者である自分にとって「祭り」そのものが余計であるという意識の裏返しではなかったか。つまり、異和はどこに在るのだろうかという〈自意識〉で「祭り」を見るから、現場に在ることの、自分の異端者としての過剰性に過敏になるのだと思う。時折、調査者の無礼が話題になるが、それは、〈自意識〉の領域で判断されるべきではない。「祭り」の担い手と調査者との相互了解、個々の常識、礼儀といった範囲で処理されるべきであらう。もし、調査者が入る

ことよって「祭り」が変わることがあるとすれば、その真の理由は、調査者との接触ということにあるのではなくて、「祭り」そのものが、調査者を含んであるような現在に耐えられる柔軟性を失って来ているからだと思われる。「祭り」という無菌状態に調査者という雑菌が入り込むという発想は、異和を見いださなくてはと過敏になった自意識の発想であり、自分を雑菌になぞらえることが誠実にそうに見えたとしてもいずれにしろ自己中心である。

問題は、われわれも「祭り」も同じ現在の中にあるということであって、われわれがこの現在を止めようがないように、「祭り」も止めようがないということだ。遠山郷の社会を流れる時間と東京を流れる時間の速度とは当然に違つてはいるが、そこに違つた現在があるわけではない。

ただ、客観的には、東京を流れる時間が社会の基準値になっている以上、同じ現在であるが故に、その現在は遠山郷にとって負担であるとは言える。恐らく、東京の時間の基準値から極北にある山村の「祭り」はその負担を最大限に引き受けているはずで、その意味で、東京の時間の側に属す調査者は、その負担の原因を自らに自覚せざるを得ないことは確かだ。が、問題は、そこで、自己中心的に反省するより、その負担を逆手にとることよって「祭り」が維持されていることに目をみはればいいのだと思う。

遠山郷では、同じ現在なのに時間だけが遅れてしまうその時間的格差が社会の意識に計上されることで、同じ現在であることに耐えられていると感じた。その意味で、遠山郷では「霜月祭」が社会にとっての一つの意味になりえている。ただ、それは、「祭り」が遠山郷の社会生活をいまだ支配している古来の共同幻想そのものだと

いうことや東京に対する観光資源といったことの意味ではない。まず東京との格差を広げていきながらしかも東京の時間を指向させるような、この止めようがない現在に抗する本質的な態度が毎年繰り返されているのだと、理解した。それは、近代化のなかで失われていく伝統の回復という単純なことでもない。私と出会った遠山郷の人々は、自己のアイデンティティを求めるといった意味以上に「祭り」に積極的であり、それは、むしろ、何事をも味気なく均質化してしまう現在そのものに對抗しようとする意志とでも言うべきものだと感じたのだ。

違つた時間の流れる社会から来た自分と「祭り」の担い手達は今同じ現在にいる。それを同じ現実にいると言ひ換えてもいいが、「祭り」の担い手達と調査者としての自分との相違は、住む社会の相違ではなく、あるいは、異和を探し出す者と探し出される者との相違ではなく、同じ現実のその違つた相に属しているということだろう。傍観者の自分が「祭り」を見てたじろぐのは、自分が傍観者だからではなく、「祭り」の担い手達の属するいは選択した現実がほとぼしらせるエネルギーに気後れし、自分の属す現実の希薄さを思い知ってしまうからだ。これは誰もが感じる正直な感想だろう。

それをこちらのアイデンティティの回復などと短絡せずに、まずそのエネルギーの根拠に興味を持つことであろう。それは、われわれの失つた時間を追憶することでは決してなく、「祭り」そのものが、われわれが意志的に選択し得る一つの現実として確かにあることを知ること、あるいは、確かにわれわれもどこかでそのような現実を抱えられていることを知ることだ。

ここで確認したいのは、われわれと遠山郷との間の差異に、二つ

の時間に支配されている現在といった二元論や、動かない時間的世界から動く時間（歴史）へという段階論を見いだすことではなく、われわれから動かないあるいは同じことの繰り返しと見える世界が、一つの意志的選択によるものであり、それゆえにエネルギーを持つということだ。少なくとも、私が遠山郷の「霜月祭」でまず最初に感じたことはそのことだった。そして、「霜月祭」に訪れる強力な力を持った異貌の神々は、そのような生活の側に近しいのであって、毎年変化することを強いられるわれわれのような生活の側には訪れないだろうということであった。

二、スサノヲ

ここで、『古事記』の荒ぶる神であるスサノヲについて触れておく。三貴子の一人として生まれたスサノヲは、「海原を知らせ」と命じられるが、「命さし国を治らさずて、八拳須心の前に至るまで、啼きいさちき」とあるように泣き出してそして「青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき」とあるような災いを起こすのである。古事記はこの災いを「萬の物の妖悉に發りき」と記している。父のイザナキは「何由」と問うと、スサノヲは「妣の国根の堅州国」に行きたいと答える。それによって「神逐らひ」されるのであるが、この神話におけるスサノヲは「萬の物の妖悉に發りき」とある災いをもたらす悪しき神である。それにしては、災いの直接的要因がスサノヲが「妣の国」へ行きたいと泣き出すことであるように、その災いの理由が余りに幼いものであることに注意したい。ここで、この神話における「妣の国」に行きたがっているスサノヲとは何か、ということの問題にするわけではない。重要なのは、この

神話では、災いをもたらす悪しき神が「泣く」というような表情を見せているということである。

この「神逐らひ」はスサノヲが「妣の国」を求めて泣くことの結果なので、このことを母性原理で説明したりする注釈もあるが、何故、ここで、神は表情を持つのだろうかと考えたことがあった。母性原理に沿うという神話の性格上、擬人的に描かれる神は母を慕うからだと言ってしまうはすむことかも知れないが、知りたかったことは、神が表情を持つということそのことの意義だった。神がスサノヲのような「泣く」表情を持つというのは、こちら側への世界へのある種の未練を表すのではないか。無論、古事記では「妣の国」に行きたいと言って泣くのだが、そのような泣く理由とは別に、泣く神というのは、その神の属す向こう側とこちら側とが近すぎるために、そのような表情を持つのではないか。「泣く」ことによって想像される向こう側の世界は案外に近いだろう。そして、逆に、帰りたくないと言って子供のように泣くスサノヲだって考えられるのではないか。つまり、このように神が表情を持つというのは、神と共同体との関係のある様相を見せているとは言えないか。このようなことを強く感じさせたのは「霜月祭」で神送りの場面を見た時だった。

三、和田の霜月祭

遠山郷の「霜月祭」は、湯立て神楽であり、伊勢の湯立て神楽の系統を引くものと推測されている。その釜の数や、祭りの次第によって三種（和田系、木沢系、上村系と便宜的に分けておく）に分けられるが、ここでは、昨年（一九八八）見た和田の祭りの次第を簡

単にまとめて置く。⁽²⁾ 和田の祭りは、十二月十三日に旧和田村と旧八重河内村の境にある諏訪社で行われる。

④ 浜水迎え……神社の前の川から水を汲み、砂をもってくる。釜の上に湯かざりをつけ、浜水を釜に入れ、釜の下の四隅に砂を撒く。余った砂は西北の隅に置いておく。(午前八時～八時四十分頃)

② 面迎え……近くの八幡神社―八重河内尾の島―に納めてある面を取りに行く。(九時)

③ 例祭……祭神への祝詞奏上、献饌、撤饌の儀(通常の神社の祭祀)(十一時)

④ 湯の式……神楽歌を唱え、神々を招請する。(十二時)

⑤ ふみならしの舞……弥宜四人が扇と鈴で舞う。一年ぶりに迎える神のために、お宮の根本が腐っていないかを確かめるとも言われている。(午後一時)

⑥ 湯開き……かまどの五方(東西南北中央↓西北の隅から始まって西北で終わる)を塩で清めてから、湯蓋を取る。(二時五十分)

⑦ 神清め……釜の下の四隅に立てられた幣(八将神)に湯をかけて清める。それから、本殿、祭殿を清める。(二時)

⑧ 一の湯……湯木を持った十二人の弥宜が並び、姫舞を踊る。舞の後全員で神楽歌を歌う。

火ぶせ……湯木を釜の湯に入れその滴を神々に捧げる。神戸帳の神の名を読みながら同じ動作を繰り返す。(二時二十分)

⑨ 下堂歌い……四人が扇と剣で舞う。扇剣の舞とも言ふ。お迎えした神についてくる悪い神を追い払う。(三時三十分頃)

(この後、祭りの後継者となる子供達による舞が繰り返される)

⑩ 二の湯……一の湯と同じだが、こちらは、六人の弥宜によって舞われる。(六時半)。この後続けて神子あげが行われる。

⑪ 神子取りあげ(神子の舞)……神の子となったものを弥宜が祝福し、他の二人が頭上で笹を振り、湯を振り掛け、後ろの一人が水干を着せかける。全員立ちあがり神子を入れて舞を舞って終わる。神子は神前でお神酒を載く。(七時頃)

⑫ 祝儀の舞……ふみならしの舞とほとんど同じ。(神子取りあげがあった場合のみ行われる)

⑬ 鎮めの湯……一の湯、二の湯と同じ。続けて日月の舞(十二人全員による姫舞)が行われる。(八時頃)

⑭ やおとめ……神殿に弥宜五人が中折れ紙を右手の指にはさみ、ゆらかして、弥宜の歌に合わせる。(九時)

⑮ 面おろし……水の王の面が最初に出される。かまどでは、火伏せ・湯伏が行われている。太夫が湯の前で印を結び、呪文を唱えると、煮えたぎっていた湯が鎮まる。その時、水の王の面をつけた舞人が出て来て釜の回りを西の隅から北、東、南と回る。三周目、西の隅で釜の湯に手を入れて見物人に湯をかける(湯切り)。

次に火の王が出る。この後四十面が登場し、三周して戻っていく。

神太夫夫妻……神太夫(猿田彦神)、姥(細目女神)、しょんべじいさ、しょんべあさと呼ばれる醜い老夫婦の登場。姥は手に神をもつて見物人をたたき見物人は姥をからかう。一方、弥宜と神太夫は問答を行う。弥宜「お前のような醜い者はこの街道を通すわけにはいかない」。太夫「どうしても通らねばならぬ」。問答

に負けた太夫夫婦は、刀と扇子を取り上げられてすこすこと引き返す。

猿楽……猿面に赤い装束の舞手による激しい舞。(十一時頃終わる)

⑬ 神送り……神返しの宣命。

かす舞……大根と豆腐のおからを撤く。

ひいな降し……紙を持って舞、それを四隅に破って置き、唱え言をしながら八将神(弊)を拾い、火にくべる。

金剣の舞……刀を持って舞、最後に湯かざりを切り落とす。

(午前霧時)

⑭ 釜返し……湯をあける恰好をする。

⑮ 祭りの終了そして直会。(午前零時半頃終了。かつては朝方まで行われていた)

和田の祭りの特徴は、囃しが太鼓だけで笛がなく、舞に躍動感がある。釜が一つ(他は二つか三つ)で、神返しが丁寧。面が多くそれぞれ顔がとてよく出来ているといったことなどがあげられる。

四、神送り

この祭りで特に興味深く感じたことは、やはり、神送りの丁寧さであった。それは、丁寧さというより徹底さと呼ぶべきかもしれない。とにかく、儀礼としては⑯「神返しの宣命」「かす舞」「ひいな降し」「金剣の舞」と四回繰り返されるのである。

一般的には、「神迎え・神遊び・神送り」が「祭り」の基本的な構成原理だが、その構成原理はこの「霜月祭」でも貫かれている。

「神迎え」は④の「湯の式」に当たるが、ここでは、全国の社の神々が宣命によって詠みあげられ、祭りの場へと呼ばれる。そして

「山には一万四千の山之御神、大天狗小天狗、大天白小天白、地には小玉、岩には百ら、道には道祖神、河には八百水神、海には七つの海竜、池の主の古いけんぞく迄もこの御神衆へ招じん申す」と、山や河や海の荒神や土地の神、眷属神に至るまで、神は残らず呼ばれるのである。「神遊び」とは神と村人との交歓だが、それに当たるのは、「面」の登場と見ていいと思う。村人は「面」の登場の頃やってきて、祭りは一気に盛り上がるのである。そして、⑯で神送りとなるわけだが、その「神返しの宣命」に、「天より来りたる御神等は天二十八宿天の方の本社へと御送り望み申す、地の方から来りたる御神等は地は三十六神地の方の本社へと望み申す、此より来たる御神等は方々の本社へ御送りと望み申す、其でも残りたる悪摩、摩合木(強気)にましますなら、不動の左の御手には七広半のばくなわ(縛縄)持てからめとらん右の御手には五尺二寸のりけん(利剣)を持て差し抜かん」とあるように、その送りは極めて強圧的に徹底した神送りであることが分かる。残ってしまうような神に「不動」の「縛縄」で縛り「利剣」で差し抜くと威すのである。次の「かす舞」では、それでもまだ残っている神に、もうごちそうはカスしかないのだということを知らせるのだということである。そして次の「ひいな降し」では湯飾りに残る神を追い払うためのものであり、さらに「金剣の舞」で、刀でもって釜の上の湯飾りは切り払われる。徹底して神が残らないようにするのである。

ところで、木沢の祭りでは、湯立て神楽の最高潮である「面おろし」の前に、中破いが行われ、神名帳で迎えられた全国の社の神々が返される。その後、残った神々にお湯が捧げられ、大天狗の面の登場の後、村の中で祭られている神々の面、そして最後に天伯が登

場し、神送りがあって祭りが終わるのである。つまり、最後の徹底した神送りは全国の社の神々を返した残りの神々の送りということになる。もう一種の上村系の程野の祭りでも、「面おろし」の前の「鎮めの湯」で全国の社の神々に対してお帰りを願い、後は地元的神々と村人の交歓が始まるのだということである。つまり、全国の社の神々を一端「神送り」してから「面」が登場し、「面」が象徴する神々との「神遊び」の後、その神々の「送り」が徹底して行われるのである。この「祭り」の二部構成は基本的には和田でも同じだろう。和田には木沢のような中祓いがないが、⑩「鎮めの湯」あるいは⑪「やおとめ」がそれに当たるかと思われる。いずれにしても、「神返しの宣命」「かす舞」「ひいな降ろし」「金剣の舞」と繰り返され、実力行使すらされる神送りは、荒神や土地神等の神々に対するものと考えていいだろう。祭りの中心である「面おろし」で登場する神は地元の神、もしくは天狗、天伯等の荒神等であり、その「面」はほとんどが異貌の神である。その異貌さは和田の「面」において一番きわだつた。このような異貌の神とともに祭りは一気に盛り上がる。そして、その後、なかなか帰らないその異貌の神々を徹底して送るのである。

これらの神送りの手続きの中でまざまざと目に浮かんだのは、ついさっきまで村人と打ち興じていた異貌の神々の「未練氣」な表情だった。神々の表情が直に見えたというわけではない。神送りの儀礼の構成そのものが神々のそのような表情を作っているのである。特に「かす舞」などは、村人の御馳走を思い切れない神々の表情をよく伝えている。というより、そのような神の表情を見ようとしている。木沢系統の祭りでは、一番最後に「木の根祭り」というのが明

け方に行われる。いわゆる最後の神送りで、神社の近くの木の根元に紙に包んだ小豆と米そして幣を捧げ、最後まで帰らない神をそこで送るといのである。この祭りは、すでに祭りが終わり村人が誰も居なくなつてから、今まで祭りが行われていたお宮の明かりが消され、弥宜だけによつて行われる。そして、祭つた後は、弥宜は決して後を振り返らずに神社へと走って帰るのだと言う。木沢系の小道木の弥宜さんに聞いた話では、お宮に祭りの雰囲気が残っているのは神が帰らないからだと言う。そこで送る神とは村のお稲荷さんなどの土地の神だということであった。

「神送り」の意義は、民俗学や人類学などによつて様々に説かれている。ここであらためて繰り返さないが、ただ、この異貌の神々の「未練氣」な表情だけが強く印象に残つた。

五、棲み分けられた神

これらの異貌の神々は村人の生活の中に組み込まれた近しい神々と言つていい。が、近しい神々だからなかなか帰らないのではないだろう。それは、村、抽象的に言えば共同体と神との関係の様相であつて、むしろ、共同体の側が、神をそのような関係の中に位置付けようとしているのだと考えるべきだ。村人は来年も迎えると言うが、帰らなければ、縛つて剣で刺すと威す。そして、すでに楽しい祭りは終わってしまったことを執拗に神に悟らせる。このような態度が、まるで、毎年決まつておみやげを持ってやってくるが長居されては困る親戚を扱ふ態度（こちらは威すことはないだろうが）に似ていると考えれば、共同体内で培われた関係によつて神を遇しているということが分かる。言い換えれば、腐れ縁の中に神を位置付

けていると言えるだろう。

それらの神は、祝意をもたらずと同時に禍いもたらす威力ある神である。が、本当のところでは、その祝意や禍いは村人にとつてはたいした意味を持つてはいないのでないか。誤解を招く言い方だが、言いたいことはこうだ。祝意を願ひ、禍いを祓うということは、共同体の生活に組み込まれた儀礼そのものなのであつて、その願ひによって生活そのものが更新されるような意味をことさら帯びたものではない、ということなのである。もし、「意味」があるとすれば、それは、不本意であつても、毎年同じ生活が繰り返されるという共同体の現実を絶えずつきつける「意味」なのではないか。あるいは、楽しいこともあれば敵しすぎることもある多様な生活が、結果的には、「われわれが欲しもしなかつたこの不完全な根源はどこにあるのか。それは『ものごとは、その総体において一である』という事実からくる」(『国家に抗する社会』)というように「アラニ族がP・クラストルに啓示したような厳肅な事実、私流に解釈すれば、どんな不幸も不完全な現実もそれは変化していかない限りにおいては一であるということ、そして、どんな現実であつてもそれは意志的に享受し得るものである」という意味において一であるという、この事実を嫌がらうえでも認めさせるような「意味」なのではないか。そう考えれば、「霜月祭」の「生まれ清まり」というのも、毎年、不完全な現実を意志的に享受することを確認していくことなのではないか。

もし、祝意や禍いをもたらずものと意味づければ、それは、一つの変化、不可逆な変化の開始である。「泣いた」スサノヲが高天原に行つて、そこで再度「神逐らひ」されたのは、高天原では、スサ

ノヲは、祝意や禍いといった意味のレベルで理解されたからだ。だから、高天原でのスサノヲは村の異貌の神のような表情はない。天照大神の再生そして高天原の清浄さの確証として「神逐らひ」される。それは、不可逆な変化の始まりであり、禍いの排除という一つの意味の確定のために高天原の聖性というさらなる意味が生み出される。これは、基本的に神話を絶えず生成させていく時間の始まりなのだと考えてもよい。この始まりはたぶんにわれわれが属している時間の始まりである。そして、一番めの、未練気に泣くスサノヲの「神逐らひ」は、そうでない時間を選択した側で繰り返される、「神送り」の姿と考えられる。つまり、毎年繰り返されることで、動かないという「意味」を作り上げていく共同体の側だ。この霜月祭の神送りの風景で見た、「未練気」な表情を持つ異貌の神々は、この動かない現実として選択された側に腐れ縁として付き合うことになる。神話以前のスサノヲなのである。

何故、異貌の神々なのか。彼らは、村人に変化しつづけさらなる意味を求めさせるような意味を与えない。だから神話上の神ではない。さらなる意味づけによって想像された神ではない。傍らに居ることが受動的に直感された神といつてもよい。起源として時間の彼方に抽象された神ではなく、共同体のすぐ近くで棲み分けられている神である。その場所から、変化していく時間の側に属す共同体の起源や秩序といった幻想の生成を冷やかに覗いている神であるからこそ、その共同体との近い距離が顔に刻印されてしまうのである。つまり、彼らは、共同体の幻想そのものに最初から関与せず、むしろそういった幻想の根拠の希薄さを絶えず近い距離から思い知らせる存在なのだ。だから、その貌は、幻想の側での好意的な造形

から外れてしまう。その表情こそがまさに異貌なのである。

遠山郷の人々にとって、「面おろし」で登場する神々は、腐れ縁として付き合う外ない、近くに棲み分けられた神達であって、遠山郷の人々が否応無く巻き込まれて行く現在という時間の只中でどまつている時に、まさに現れる神達なのである。恐らく、前半で呼ばれる全国の社の神々は、遠山郷が東京化されても来るだろうが、異貌の神々は決して現れることはないだろう。それは、環境の変化によって棲む場所がなくなったからというのではなく、遠山郷の人々が、どんなに不完全であっても、意志的に選択した現実である限りそれは一であるような現在を、放棄したからである。そういった事態はすでに進行している。実際、多くの「祭り」が縮小され継続が難しくなっていると聞く。それは、遠山郷の人々の「祭り」を継続する関係の喪失であり、頼まなくても顔を出す異貌の神々との腐れ縁の解消を意味するだろう。

正直いって、そういった事態の前で、自分はいかに無力であるかを思い知る。「祭り」の消滅を止めるべきかどうかすらの判断も出来ない。が、同じことは、われわれの属す現実でも起こっているはずである。それへの洞察なくして、恐らく、「祭り」にかかわることのどんな態度も見いだせないのではないか。

六、文学研究と祭り

文学研究とは、ひとえに変化する不可逆の時間が作り出したものの追認であり、従って、このような祭りの持つ、意志的な動かない時間の世界にもたらされるエネルギーにただただ圧倒されるか、さらなる意味の構築をもって文学研究の側が武装する他なかった。

が、しかし、遠山郷の人々もまた変化する時間の中にいるのであり、われわれもまた動かない時間の中にいる。そういった、お互い自身の拮抗しあう現在を開きあうという意味以外に、われわれが「祭り」に行くことのどんな意味があるだろう。だから、文学研究が「祭り」と接点を持ち得るとすれば、文学研究の中で拮抗しあう現在をくまなく照らし出すことよって、「祭り」を支える異貌の神々が案外われわれの近くでも覗いているかも知れないようなことを感じとることではないのか。言い換えれば、われわれにとっての動く現実と動かない現実とが入り交じる多様な現状を掛値なしに明らかにしていくことが今求められている。その一つの方法を「祭り」は与えてくれる。その意味で、「祭り」の担い手より、われわれの方が得ることは多い。これは不公平であり、「祭り」に行くことの厳しさをわれわれにつきつけるのである。

注(1) 西郷信綱『古事記注釈』第一巻(平凡社)

(2) 和山の祭りの次第は、実際の調査をもとにしたものだが、「南信濃村史」(南信濃村誌)や、地元の人々の式次第の印刷物も参照している。なお、宣命の引用は「南信濃村史」による。次第は、全体が見渡せるように簡単にまとめたものであり、いずれきちんとその全体を分析したいと思っている。

(3) 「南信濃村史」では「三人」となっているが、実際は「五人」で舞われていた。

(4) 藤木典子は「坂部の冬祭り試論」(『神語研究』一号・神語研究会編・五月社)で、坂部の冬祭りでは、「神迎え・神慰み・神返し」の形式が、式次第の中の個々の次第や全体の流れにも組み込まれて、完成度の高い立体的構成であり、さらに、「神慰み」は「湯立て」と「舞」の内容を持っていると指摘している。この指摘は基本的に遠山郷の「霜月祭」にもあてはまると考えられる。ただ、遠山郷の場合は、全体が二部構成になっていて、前半の「湯立て」が神事、後半の「面おろし」は芸術的色彩が濃く、それぞれに祭りの構成原理が働い

ていると考えられる。

(5) 『兩信濃村史』の解説による。

(6) 『三綱拾遺』芸能の谷・第一巻(新葉社 1986) P.187

(7) 武井正弘はこの二部構成に関して、前半の素面での舞は神を喜ばせるもので、後半の面をつけた舞は、地域の神や守護神達が面をつけた姿でこの世に現れ、祭りをしてくれた礼として村人をことほぐものであり、そして、間にナカモウシという直会があるがそれは本来村人の魂の継承儀礼だったのではないかと述べている(遠山常民大学講義録

—1989. 2. 17—常民大学事務局編より)。

(8) このことは、1989年の和田の祭りにて「一諸した武井氏から示唆されたことだが、和田の祭りはかなり省略されており、現段階では推測に過ぎないことを付記しておく。

(9) 奥三河の花祭や冬祭も総称して「霜月祭」と呼ばれているが、これら、天流川上流をはさんだ山深い地域で行われている祭りは、「生まれ清まり」と呼ばれる再生儀礼の趣の強いことが指摘されている(武井正弘「花祭の世界」『日本祭祀研究資料集成第四巻』)。

「古代文学」総目録

28号(平成元年三月一日発行)

特集(「読み」の研究史)

共同体・共同性・共同幻想

外部・境界

王権

神話

鎮魂

呪性

村井 紀

丸山隆司

呉 哲男

吉田修作

津田博幸

猪股ときわ

来目部の役割

安康記の大長谷王像

万葉集における「海人」について

「向つ峰」の呪性

多田 元

長野 一雄

岡村美恵子

細川 純子