

伊奘諾流の祭祀儀礼

——あるいは「表現論・共同体論」以降——

斎藤英喜

1 「方法としての祭り」と共同体論、表現論

「古代文学」の読みの方としての〈祭り〉といったとき、もっとも象徴的に語られるのは、いうまでもなく沖繩・南西諸島の〈祭り〉であろう。しかし今の私自身にとって「方法としての祭り」というテーマがなりたつとすれば、沖繩の祭りとの出逢いによって導かれた古代文学の読みの方を、いかに・どれだけ相対化しうるかという点に関わってしかない。自分がけっこう本気になって祭りを見るようになったことと、「表現論」や「共同体論」として括られる読みの方へ異和を感じるようになったこととは、ほぼ対応していたのである。

沖繩の祭りに出逢うことで導かれた古代文学の読みの方とは、一言でいえば〈共同性〉という概念で括ることができる。今まで個人の嘆きや悲しみといった想い入れで読まれていた『万葉集』の歌も、いったん〈共同性〉の表現として読むことで、古代の歌としての位相が見えてくる、というように。そしてこの〈共同性〉という概念を支えているのは、外部の人間をかたくなに拒否して守られている南島・沖繩の祭りのリアリティであり、それを支えている強固

に完結した村落の共同性であった。読みの方としての〈共同性〉とは、単に村落共同体の祭りの習俗や実体ではなく、古代文学の表現を成立せしめている〈様式〉や〈呪性〉の問題として抽出されたのである。それが表現や言葉そのものの解釈に肉迫したという点において、具体的な表現の解釈にまで届かなかった従来の「民俗学的方法」とは一線を画したことはたしかである。⁽²⁾

厳しく他者を排除し、神への禁忌によって守られた沖繩の村落の祭祀のリアリティを身を感じることで、文献としての古代をこえて、より豊かな生き生きとした表現の現場を再現しえたとはいえず。だが見過ごせないのは、他者を排除し、自らによって完結しているという「沖繩の祭り」のイメージが、古代の表現そのものをも一つの自己完結した世界に閉じ込めてしまうという逆説である。その場合の自己完結した世界とは、古代の表現が個体と共同性との絶対的矛盾を前提とすることで、いつもその矛盾の修復を求め続けねばならない、という論理に関わる。「個体と共同性」という対称的な二極の間に閉ざされた世界像といってもよい。⁽³⁾

さてここで私は、「沖繩の祭り」とは異なる〈祭り〉との出逢いを語らねばならない。それは「神」との交渉の仕方、そのプロセス

そのものが共同体論・表現論の前提となったそれとはいかに違うかを明示することである。

2 なぜ「伊弉諾流」か

奥三河の「花祭り」¹⁾。このあまりにもポピュラーな祭りが自分の最初の祭り体験であった。それはもはや形骸化・通俗化し、原型的な祭りの姿を失っているとされる。しかし何回かその祭りを見ていくうちに、変貌した姿の奥に秘されている、神との交渉の生々しい場面を感じるようになった。祭りはまず神勧請として、祭りの庭に全国の神々を招き迎えるのだが、しかしその儀礼次第を見ていると、神々を迎え招くことよりも祭りを終えて神を送り返す行事のほうが、きわめて嚴重に繰り返し行なわれているのである。花祭りといえば、「ひいなおろし」「みるめおろし」「五穀祭り」「荒神祭り」「鎮め」「外道がり」といった神事であり、また長野県側の坂部の「冬祭り」では、一度の祭りの中に五回も神送りが行なわれているのである⁴⁾。

こうした祭りの実態は、祭りの成り立ちそのものの複合性や信仰の重層性として説明される。しかし神送りが一度の祭りの中で執ように繰り返される構成は、「神」がいつまでも居残ってしまうことへの畏れそのものの表出ともいえるのである。そこから見えてくるのは、共同体に來臨し祝福をもたらしてくれる「神」というイメージよりも、交渉の仕方³⁾については、共同体に祟りをなし、人々に禍いをもたらしたりする凶荒なパワーそのものである。花祭りの中では、五帝龍王・土公神・天白神・荒神・牛頭天王などとして現われる神々である。それらはまさしく祭却儀礼に深く関わる恐るべき神

格であった。⁵⁾

たしかに「神送り」という視点から（祭り）を見ることで、私自身の中での祭りや神のイメージはかわったように思う。それは共同体自身を「禁忌」の側から捉えてみることも繋がった。しかし「神送り」の反復ということ自体は、結局、共同体が不断に自らの「外部」を作り出すことで共同体の内部の輪郭を確認していくといった、人類学的な認識に絡め取られてしまうしかない。つまりそれもまた自己完結した共同体の中に閉じ込められてしまうのである。理論的には、共同体がそうしたパラドックスに陥るしかないことを認識することは必要だろう⁶⁾。しかし人類学的な認識に固定される前の、つまり内部と外部に分割される前の、神々とじかに接する現場に立ち会い、神々と駆け引きすることの危さを身体的に感じ取ってみたいという気持ちだが、私に「伊弉諾流」の祭祀との出逢いを導いてくれたように思える。

「伊弉諾流」とは高知県東部、物部川上流の山間集落に伝承されている陰陽道系の民俗宗教である。最近になって「呪い」の法術を伝える祈禱師の存在や、中世期の御伽草子や民間説話と共通する物語的な祭文が豊かに残されていることで注目され、けっこう知られるようになった⁷⁾。私もまずその「祭文」の物語り世界を読み進めることから、祭文のバックにある複雑な祭りの実態や、それが現在も行なわれている「物部村」という土地や、そして「伊弉諾流」を実践し管理している「太夫」という宗教者・祈禱師の存在に関心を持つようになったのである⁸⁾。しかし伊弉諾流の祭祀は、花祭りや冬祭りのように、毎年定期的に行なわれるものではなく、臨時的な祭りとして実修されるもので簡単には見られそうもなかった。

私が初めてその祭祀の実際を見ることができたのは、一九八七年十一月に行なわれた物部村別役べつやくという集落の「小松神社」の祭礼である。それは神社の祭礼ではあったが、定例の祭りではなく、神社の境内の改修工事に伴って行なわれた臨時祭だった。そのあと一九八九年の一月に物部村山崎の「半田家」で行なわれた宅神祭を見る機会を得た。宅神祭は亡くなった家の主人を「巫神むかみかみ」という神に祭りあげるためのもので、これも死後不定期に行なわれる祭りである。どちらも数人の太夫によって、四日間におわって行なわれる大祭であるが、このように「伊奘諾流」の祭りは豊年祭とか霜月祭といった毎年決まった月日に行なうものではなく、村の神社に祭られている神や個人の家の神の都合で「今年は何特別なことがあったので」とか「そろそろお祭りしてあげなければ」とかいった具合に、まさしく臨時的な形で執行されるものが主体となっている。したがって伊奘諾流の祭りは「祭祀」よりも「祈禱」と呼んだほうがふさわしい形態を持っているのである。

定例のものと臨時のものどちらが本来的な祭祀形態であるかは議論の別れるところであるが、伊奘諾流における祭祀のかかる状態は、その神観念と不可分な関係にあったといえよう。定例的に来臨し送却される神との交渉よりも、それこそ突発的に神々の側の都合で交渉を迫られる在り方に、一回一回のコンタクトの方法を確認していかなければならないような危さや気粉れさが感じられるのである。神とそれを祭る者との関係はけっして安定したものではないわけた。そしてそれは神と直接渡り合うことを専門的に担う宗教者（太夫）の特異な位相とも密接に繋がっているのである。

さて、「伊奘諾流」の祭りの中で何よりも注目したいのは「取り

分け」（読み分け、破い分けとも）と呼ばれる儀礼である。それは「本神楽」（本祭）を執行するに先だって、「すそ」という諸々の罪穢れ、魔群魔性のものを世界から取り分けて、清浄な地に鎮め封じる儀礼とされている。具体的には「すそ」をもたらす様々な魔物や悪霊の類いを御幣の元に誦み集め、その御幣を縄で縛り括って、「すそ林」（鎮め林）と呼ばれる村の境いのような場所に穴を掘って埋めてくるのである。まさしくそれは祭却儀礼といえよう。例えば四日間にわたる大祭の場合、まるまる一日がこれに当てられる。太夫たちは本神楽（本祭）では、五色のシデを垂らした籠笠という独特な被り物と浄衣で正装するが、「取り分け」はまったくの普段着で行なわれるように、祭りそのものというよりも、その準備段階とも認識されているようだ。

祭祀構造全体から見れば、たしかに「取り分け」儀礼は「本神楽」（本祭）に先だつ次第で、祭りの庭に神々を勧請する前に、祭場を破い清める儀礼と一般化できるかもしれない。例えば奥三河の花祭りにおける「高嶺祭り」「辻固め」や、坂部の冬祭りにおける「天狗祭り」のように、祭り（神楽）の庭に招かざる精霊や天狗、魔物たちが入ってこないように、それらを予め祭っておき、遮断しておくという儀礼の構造である。⁽¹⁰⁾伊奘諾流の「取り分け」儀礼はそれらをより複雑にしたものといえなくもない。しかしそのように位置付けておくだけでは納まりきれない何かをこの儀礼は抱えているのかもしれない。そこにこそ、太夫という宗教者が「神」と直接接触していく姿を、もつともリアルに見て取ることができるところからである。

3 「取り分け」の儀礼構造

ともあれ「取り分け」儀礼がどのように行なわれるか、具体的に
見ておこう。次に引用するのは、現在活動している太夫の中で最長
老にあたる K・N氏が、「取り分け」の次第進行について説明して
くれた文章の一節である。

(ア)けがらいけし(イ)こりくばり(ウ)祓い五つか。七つか。式の歌神
途で神迎へ。(ウ)みてぐら祈り。(四)祭文。えぶす。荒神。地神。
どんくう。伊奘諾。山の神。水神。天神。七ツの祭文を読む。
「天神の祭文は鎮めを頼む也」縁切り祈り。読割祈。たたき集。
祓い集め。総縁切り祓い集めて。唐土拯問の尊(太夫)様に頼
んで。御九じ。を見る。御九じが揃えば。唐土拯問の(太夫)
に礼儀として。尺寸返し祭文を読む。又縁切をする。そし
て。九じを見てよろしければ。送り鎮めを高田の王子様に頼ん
で送り鎮める(必伝アリ・九伝アリ・家伝アリ)神送り以上と
なって居ります。

N氏が書いてくれた文章の原文のままをあげた。まず儀礼の次
第を(ア)……と順序立てて整理しつつ、しかし(四)以降ではそのよう
に番号をつけてまとめることができなくなってしまふ、その文体に
注目したい。太夫が伊奘諾流について説明してくれる言葉は、私な
どにもわかりやすいようにと、それこそ現代的・日常的な言い回し
を使ってくるのだが、そのうちにいつのまにか祭文や唱え言の調
子そのままになってしまうのだ。もっとも太夫たちは、祈禱で一

重要なのは、次第の順序を正確に守ることだともいう。順序とお
り進行する儀礼の言葉と、その順序を説明する言葉の秩序とが矛盾し
てしまうのである。それは彼らにとって「神」と直接に交渉する過
程がいかにデリケートなものであるかをあらわしている。太夫た
ちがじかに接触する神々が、けっして単一な世界観に還元できない
重層的な世界の中に生きている姿、といってもよい。

さて「取り分け」儀礼で中心になるのは(ウ)の「みてぐら祈り」で
ある。それは「すそ」という諸々の罪穢れを世界の中から「みてぐ
ら」の元に誦み集めてくることを具現化するマジカル・パフォーマンス
であった。まず「法の枕」(一斗二升の米が入った円い容器)
と「みてぐら」と呼ばれる二つの祭壇を用意する。そして太夫たち
が山ノ神幣・水神幣・天刑星幣・四足幣・すそ幣・六道幣などの御
幣を「法の枕」に一本一本刺しながら「御幣立て」という唱文を唱
えていく。ときおり錫杖をふり鳴らしながら、まるで読経のような
調子で誦まれる唱文は、次のようなものである。長くなるが全文を
あげよう。

幣で飾れば、こはへぎが元ともなり給ふ。幣で飾れば、ここ
は伊勢は神明、高天原、御祈禱殿神の舞台となり給ふ。幣で飾
れば、ふまぬし氏子へ取りては、十二が方から神の位を取りた
る、神等仏の位を取りたるか御尊等、高き大神、ひけき小神、
山の神王大神、木竹に木霊の荒神、半徳水神か、末代金神、は
ぐんさす神、大金神のいぜん様から、お叱り前が強くに御座
れば、命の立替え、身の立替え、身がわり、ひけいに、へぎや
飾りてまいらす。身膺は離れて、眷属集めて白紙御幣、花べ

ら、花みてぐらへ、御遊び影向成り給へ。

幣で飾れば、ふま主病者へ取りては、十二が方から空を通れば、通り者、六面王、八面王、にや、やぎり夜行人、空のおじやに、天の魔群、さんかの四足、芝天狗、狗寶の化け者、山主魔性、川主魔性、木竹の化性、魔群魔性、山みさき、川みさき、道みさき、王のみさき、王元守目の祓うた守目のみさき、おんごんなされたおんごんみさき、ちよわいなされたちよわい神、しほれ神、しほれ仏、三万三千五百四十四人の童子に死神、塵神、塵眷属、節神、昔、中頃、今当代の、南無すそ神祇に、ほうのきみさき、ゆうたか、ゆうたかみさき、狗神、猿神、猿回し、式法きるま、すいかん、長縄、四足、生霊、死霊、邪魔外道に、靈気りょうみさき者に、行き合ひ強くに御座れば、命の立替えに白紙御幣、花べら、花みてぐらも取りとう立て、ひけいによらめて出まいらした。身膚を離れて、膚よを離れて、眷属集めて、白紙御幣、花べら、花みてぐらへさらさら御遊び影向成り給へ。⁽¹²⁾

冒頭の「幣で飾れば、こはへぎが元ともなり給ふ。幣で飾れば、こは伊勢は神明、高天原、御祈禱殿神の舞台となり給ふ」という始まりから、「白紙御幣、花べら、花みてぐらへ、御遊び影向成り給へ」と結ばれる形を見れば、ミテグラに神を降ろし迎える一種の神勧請の詞章であったことが理解できる。そこで誦み迎えらるる神々は、「神等仏の位を取りたるか御尊等、高き大神、ひけき小神、山の神王大神、木竹に木霊の荒神、半徳水神か、末代金神、はぐんさす神、大金神のこいぜん様」といった山や川などの土地神の

類といえる。

しかしこの唱文が単なる神勧請ではないことは、「お叱り前が強くに御座れば」とか「身膚は離れて」といった表現からすぐわかる。いわば人に災厄や疫病をもたらしたりする凶荒なパワーとして表象されているところである。このことは、土地神に続いて「通り者、六面王、八面王、にや、やぎり夜行人」「芝天狗、狗寶の化け者、山主魔性、川主魔性、木竹の化性」といった妖怪、魔物の類い、「さんかの四足」「狗神、猿神、長縄(蛇)」といった憑き物、また「生霊、死霊、邪魔外道、靈気みさき」といった死霊、悪霊の類いなどが、「身膚を離れて、膚よを離れて」ミテグラの元に誦み集められていくところにはつきりと具現しているよう。人間の身体や山川の自然にひそむ「すそ」と呼ばれるパワーの生々しい姿がここに見て取れるのである。

ところで、ミテグラの元に誦み集められた物どもの正体はもはや判然としないものが多いが、物部村の深い山々に住まう妖怪や精霊の類いであることはたしかであろう。「取り分け」祈禱とは、だから山や川にひそむ力との交感といえる。ちなみに「六面王」「八面王」はヤマタノオロチのような大蛇とされ、つい最近まで物部村の山々で実際に見たとか、それを打ち殺して葬った墓があちこちにあると伝えられている。そして興味深いのは、それらが山々を渡り歩いている木地師の伝承と結びついているところである。六面王・八面王が殺され埋められた墓は五尺余りある横に長い墓で、そうした墓は木地師たちがもっている横長の免許状を一緒に埋めた跡だったとも伝えられている⁽¹³⁾。また木地師と八面王との繋がり、彼らが八面王を描いた掛け軸を自らの「宝」として持ち歩いていたとい

う伝承⁽¹⁴⁾に窺えるのである。したがって六面王や八面王が村人に災厄や凶事をなすことは「木地の怒り」ともいうのである。八面王の伝承が山々に自生する妖怪(土地の精霊)ではなく、山々を渡り巡る者たちに結びついているところは注目される。それは先の詞章で「十二が方から空を通れば、通り者……」と語られているところにも呼応しよう。太夫が相手にしているのは、けっして共同体の中で常在する物ではなかったわけだ。

このことは、彼らが儀礼の中で交渉している相手が、「神」にたいする「妖怪」「魔物」「悪霊」などと分類される存在ではないことと通底していく。相手に向けた交信の言葉がまず、「幣で飾れば、ここは伊勢は神明、高天原、御祈禱殿神の舞台となり給ふ」といった神々を招き降ろすような調子で始められるように、太夫たちはあくまでも「神」に向けて交信を発している。そして「高き大神、ひけき小神、山の神王大神、木竹に木霊の荒神、半徳水神か、末代金神」から「通り者、六面王、八面王」や「生霊、死霊、邪魔外道、霊気みさき」などが一応順序立てて誦みあげられている。しかし実際に祈禱を行なう太夫たちは、「取り分け」においてどのような相手が出てくるかは「一回一回祈ってみんなことにはわからん」と平然と語るのである。このことは、彼らが御幣を切りだしたあとの「切りくず」を大切にしていることにもあらわれている。切りくずはそのまま捨てずに、きちんとまとめるめて、ミテグラの元に納められる。「御幣」という形の定まった神々にたいして、幣の切りくずが、それこそ一回一回祈る中で出現してくる正体不明の相手にたいする「幣」の役目をするからだという。だから村人たちは、御幣の切りくずを恐れて、けっして触れようとしないのだ。以上のことは、彼

らが接し、交渉しなければならぬ相手が、それこそ未知の不確定な領域にまで及んでしまうことを語っている。それはけっして「神／妖怪」と明確に区別できるような存在ではないだろう。

「取り分け」の進行が、「みてぐら祈り」から「縁切り祈り、読割祈。たたき集。祓い集め。総縁切り祓い集め」という具合に続かない、「みてぐら祈り」の中で誦みあげられた神霊たちだけでは完了し、未知の相手を捜し求めている様を如実にあらわしていると考えられる。さらに儀礼は「唐土採間の尊(太夫)様に頼んで。御九じ。を見る」と展開する。「御九じ」(ミクジ)とは、具体的には太夫が手にしている数珠をくくって、その玉の数から「すそ」が残りにく「みてぐら」の元に誦み集められたかどうかを判断するのである。そこには太夫たちが儀礼の中で交渉する相手が、未知で不可視な世界にまで及ぶこと、その交渉のプロセスを「ミクジ」で一回一回確認していかなければならないこと、そしてそれが果たして成功しているかどうかは、太夫の手にかかっていると同時に彼の裁量や操作をこえたところで決定されることを意味している。このようにして太夫たちが送り鎮める相手は「すそ」と呼ばれるわけだ。

4 「すそ」という問題

伊弉諾流における「すそ」という言葉が呪い調伏の「呪詛」と関わっていたことは、すでに明らかにされている。⁽¹⁵⁾「取り分け」の要めに誦まれる「尺寸(釈尊)返し祭文」が別名「すその祭文」と呼ばれ、呪詛の起源とその鎮めを語る祭文であったことからそれはわかる。祭文の中で呪詛神を操り、それを送り鎮めた「唐土じょうもんの尊」という人物が、伊弉諾流の太夫たちの始祖とされてい

るのである。もちろんだからといって「取り分け」祈禱が扱う「すそ」が、呪い調伏の「呪詛」そのものを意味していないことも、今まで見てきた中で理解できるだろう。そこで「すそ」は罪穢れ・魔性魔物といった言葉で説明付けられる。しかし太夫たちにとって「すそとは何か」という説明の言葉は、そこで誦む「釈尊返し」の祭文の中にしかなかった点に注目したい。

「取り分け」祈禱の要めに誦まれる「釈尊返し」の祭文は、呪詛の由来を語る祭文でもあった。太夫たちにとつての「呪詛」(すそ)がなんであったかを明瞭に見て取ることができる。祭文の中ではまず互いに争っている当事者である「大婆殿の后」が「釈尊」に呪い調伏の術をかけるのだが、釈尊のほうが正当な立場であったので「咎なき釈尊殿の儀」であるから、調伏は効き目がない。そこで大婆殿の后は通りかかった「唐土じよもん巫殿」を財物で雇って調伏を依頼する。彼が呪い調伏をかけると釈尊は病いになってしまう。次に唐土じよもん巫は、釈尊の側から「調伏返し」の術を使うことを頼まれると同じように財物を受け取ってその術を使う。そして今度は大婆殿の后が外に出られないような病気になってしまうのである。

物語りの中で語られる「呪い調伏」を使う唐土じよもん巫は、いわば金で雇われることでどちらの側にもついてしまう、とんでもない人物のように見える。しかし伊奘諾流の太夫たちにとっては、この人物こそ自らの術のもっとも重要な始祖と考えているのだ。ここには彼らが耳をそばだてていることと、我々の側のそれとが異なっていたところにあることを暗示しているよう。妬みや恨みで争っている当事者とはまったく違う論理の中にいることで、つまりどちらが善

でどちらが悪といった倫理観とは別の世界に立つことで初めて、「呪文の術」の効果をあらわすことができるという問題である。

祭りの間の休憩時間などで、太夫たちは私など余所者のいる前でもわりと平然と「呪い調伏」に関わるような話をしている。例えばある太夫が、壁に吊るしておいた背広の背が何か鋭利な刃物で切り付けられたような跡があったという、その師匠にあたる太夫が即座にそれは「天神金切りの法」によるものだろうと答える。そしてその後で「呪文」というのはこわいものだから……と、自分たちが伝えている法術のパワーがいかにすごいものであり、その取り扱いには細心の注意が必要であることを、師匠が弟子たちに「講義」するのである。こうした彼らの話を聞いてみると、「呪い調伏」とか「呪詛」とかいったことが、個人的な恨みや妬みなどから発生するのは違う体系の中にあることが感じられてくるのである。つまりブラックマジック／ホワイトマジックと区別する世界観とは別の世界認識の中に、彼らの「呪文の術」があるようなのだ。太夫たちにとって「呪い調伏」とか「呪詛」とかについて話すことは、自分たちが身に付けている法術の神秘的な効果を確認しあうような意味を持っていった。したがってその話は「伊奘諾流とは何か」といったことについての、師匠からの講義のようになる。ようするに「伊奘諾流」のマジカルパワーがもっとも濃密に発揮されるのが、結果的には「呪い調伏」と呼ばれる領域だったにすぎないのである。

いうまでもなくこのことは、「取り分け」の中で交渉する諸々の神霊が、神／妖怪と二分されないような、未知で不確定な存在であったことと呼応する。太夫たちが「祈ってみんなことには何が出てくるかわからん」と語るような、一回一回交渉するプロセスの中で現

出してくる人間の身体や山川の自然にひそむパワーだから、それを「すそ」と呼んでいるわけだ。

5 再び「方法としての祭り」について

ところで「伊弉諾流」の信仰世界や儀式次第は、歴史的には中世期を遡ることはできず、したがってそこから見えてくる祭祀のイメージは「古代」のものではなくあくまでも中世的な祭祀でしかない、といわれるかもしれない。それはその通りである。ここから無媒介に「古代的」なものを導いてくることは危険だ。しかしと同時に、そういったときの「古代」とはいかなるものなのか、何を元にしてイメージされたものなのかが問われてくるはずだ。つまりその問いこそが私にとっての「方法としての祭り」であった。

「伊弉諾流」の祭祀において祭りの担い手である太夫たちは、村や家の祭りに雇われる存在となっている。彼らは村人から依頼されると祭具や衣装を入れたスーツケースをひもで背中に括り付けて山道を歩いてやってくる。そして祭りが無事にすみ、自分たちの役目がおわると、村人たちの祝い（直会）の席の途中で、「いとまごいの歌」（家ほめの歌）をうたいながら、すみやかに去ってゆく¹⁶。もちろん現在は太夫たちも村の定住者である。しかしこの祭りの中で太夫たちと村人との関係からわかることは、祭りというものが外から入ってくる宗教者、例えば陰陽師であり、修験者でありといった人々によって担われることで、絶えず「変容」していくところである。このことは最初に土地に発生した祭りがあった、後に歴史的に変貌していったというよりも、〈祭り〉という神々との交渉のプロセスそのものがけっして一義的に、原型的に決定されたものではあ

りえないこと、新たな「神」との交渉によって不断に流動していくものであることを示唆している。それは神々との交信が一定の回路をもちながら、しかしそれに納まりきれない、もっと不可則で掴み所のない相手が出現してくるといって、そのことによっているのである。おそらくこうした〈祭り〉のイメージは「古代」の世界をも貫通するといえる。いうまでもなく原型的な「共同体」（個体と共同性の絶対的矛盾）という概念の自己完結性を揺さ振ってくるものとしてである。

それにしても私にとって「伊弉諾流」との出逢いから〈祭り〉を見ることは、いわゆる「不変の民俗」とか「伝統社会」という発想から祭りを観察し記述する「民俗学者」や「人類学者」とは違う関係を、〈祭り〉にたいして持つことが要求されるものであった。神々との交渉のただ中を生きる宗教者の技術や知識に、「民俗」や「伝承」として記述するのではなく、まさしく自らの身体感覚や意識の変容の問題としてどれだけ接近しうるか。とりあえずは、「共同性」や「外部」などという概念化された〈神〉を自らの文体から消していくこと、といってよい。文体とは、それこそ神々と交渉する身体技法のようなものだから。

注(1) この方法が古橋信孝「万葉集を読みなおす」、「古代和歌の発生」に

おいて達成されたことはいらぬ。

(2) 「民俗学的方法」については、斎藤「民俗学的研究」（森淳司編「万葉集研究入門ハンドブック」一九八八年）で、その問題点について述べた。

(3) このあたりのことについては、斎藤「文学発生論の現在——共同性概念の検証として」（『国文学』一九八九年一月号）、「逆言・狂言と挽歌」（『セミナー古代文学』88『総括・表現論』一九八九年十二月）で論

- した。
- (4) 冬祭りについては、藤木典子「坂部の冬祭り試論」(『神語り研究』一号、一九八六年)が現在もっとも水準の高い研究成果である。
- (5) 牛頭天王については花祭りの祭文の一つである「牛頭天王島渡り祭文」の徹底した解説が、山本ひろ子「異神の像容―牛頭天王島渡り祭文の世界」(『神語り研究』一号、一九八六年)によって行なわれている。同時にそれは従来の花祭り研究を塗り変えるような視点を提示し、研究の新たな画期をなしている。
- (6) 吳哲男「王権」(『古代文学』28号、一九八九年三月)など。
- (7) 小松和彦「いざなぎ流・地神の祭文―若干の検討と資料」(『社会人類学年報』第三卷、一九七九年)、「いざなぎの祭文」と「山の神の祭文」―いざなぎ流祭文の背景と考察」(山岳宗教学研究叢書15『修験道の美術・芸能・文学』一九八一年)、『悪霊信仰論』(一九八二年)、『呪詛神再考』一九八四年七月号、「いざなぎ流祭文研究覚帖」(『春秋』一九八九年八月九月合併号、十月号十一月号連載中)などの成果。また祭文のオリジナルテキストの翻刻は、吉村淑甫「いざなぎ流神道祭文集」(『土佐民俗』一九六七年八、九合併号)一九七一年十九号)、高木啓夫「神道諸法伝祭文集」(『土佐民俗・共同採集報告』一九六九年)、「いざなぎ流御祈禱」一〇三(一九七九年)一九八六年)など。
- (8) 齋藤「山ノ神祭文考」(『神語り研究』三号、一九八九年)でその一端に触れた。
- (9) 「取り分け」折麿の次第については、高木啓夫「いざなぎ流御祈禱」一九七九年、小松、前掲「呪詛神再考」を参考。
- (10) こうした視点からの花祭り論の最近の成果としては、上野誠「(花祭り)と天狗伝承」(『民俗芸能研究』九号、一九八九年)という論文がある。
- (11) 例えば祭文を見ると、「呪文に字落ち、字はずれ、字に読み変え、読みや落としがござらう共、昔を今に、今を昔に交いて、しっしょ次第と、よき喜びを、御聞き入れなされて、御たひ候」(大土宮神本地)といった具合に、神々への言葉にたいしてひじょうに神経を使う様子が見える。また太夫は、その言葉を現代語にしてみましたら、神様と言葉が通じなくなるともいって、現代語へのホンヤクを嫌うのだ。
- (12) オリジナルテキストは高木、前掲書(9)。ただし引用にさいして適宜漢字に直した。
- (13) 物部の民話編集委員会編「これも方丈ものがたり」一九八五年。
- (14) 前出の太夫、N氏による。
- (15) 小松、前掲「呪詛神再考」
- (16) この様子は、一九八九年十二月の物部村別府「山中家」の宅神祭で実際に見る機会を得た。
ちなみに、こうした太夫と村人、家との関係に近い祭は、長野県遠山、下栗の霜月祭における「三太夫の精進召」や、奥三河小林の花祭りにおける「本尊門立」という次第の中にも垣間見ることができ。