

いざなぎ流の祭文と祈禱儀礼

斎 藤 英 喜

一、いざなぎ流祭文と「プロの宗教者」

最近発表された兵藤裕己「口承文学総論」(岩波講座『日本文学史』第十六巻「口承文学Ⅰ」一九九七年)は、これまでの「口承芸」の枠組みを大きく変換させる視点・方法を提示した、きわめて刺激的な論考であった。

兵藤は、口承芸の「口頭性(オーラリティ)」にこそ、本来の意義があるとして、「口頭性」のパフォーマンスや即興性、一回性を技術として洗練発展させていった「職業的な語り手」(「プロの芸人」による語り芸、口頭芸の世界(浪花節・チヨンガレ・デロレン祭文))に注目すべきことを主張する。それは柳田国男の「口承文芸」研究から排除された「職業の徒」の語りの世界であった。「口承文芸」研究のなかで特權的な位置が与えられ、「民俗社会の原風景」(常民)の世界を幻想させた「昔話」(1)にたいして、民俗社会・村落社会の「外」への視点ともいえよう。

さて、本論では、兵藤の提起を受けつつ、「職業的な語り手」(2)

「プロの芸人」にたいして、さらに「プロの宗教者」の存在の重要性を提示してみたい。フィールドとするのは、高知県物部村に伝わる「いざなぎ流祈禱」である。

周知のように、「いざなぎ流祈禱」は、お伽草子の『をこぜ』や『熊野の本地』と類似する「山の神の祭文」「地神の祭文」をはじめとして、膨大な数の祭文を伝えることで、「口承文芸」研究から早くに注目されてきた⁽²⁾。また、そうした祭文テキストがいまも執行される家祈禱や神楽などの場で読み唱えられることで、「民俗芸能」の場で演唱される詞章という問題ともクロスしてくる。いざなぎ流祭文の世界は、「口承文芸と民俗芸能」というテーマにとって、恰好の対象といふことになろう。

けれども、その世界の内側に深く分け入っていくとき、従来の「口承文芸と民俗芸能」というパラダイムは、大きく変更せざるをえないくなる。その指標こそ、いざなぎ流祭文が、「太夫」と呼ばれる「プロの宗教者」によって伝承・管理されているといった事実である。もちろん、いざなぎ流祭文に詠られる山の神や地神の来歴譚は、民俗社会に流布する「昔話」や「伝説」とも接点をもつていて。そ

これが村落社会に所属する「家」の神祭り（家祈禱と呼ばれる）や氏神祭祀の場で読み唱えられるとき、祭文に語られる神々の世界は、物部村という村落社会を維持・再生する神々のコスモロジーと不可分な関係をもつことになる。したがって、儀礼の場で祭文を読み唱える太夫は、神々と村人たちとの見えない関係を仲介する存在といえよう。家人は自らの家の神を祭るときに、いざなぎ流の太夫を正品で雇い、代行してもらうのである。

しかしこのことは、逆にいえば、いざなぎ流祭文の読み誦が、プロの宗教者＝太夫の存在を抜きにしては存在しないことを意味しておいた。いざなぎ流祭文は、あくまでも彼らが司祭する祭祀儀礼の場で用いられ、そのテキストは彼ら自身によって管理されている。いいかえれば、祭文の読み誦は、太夫たちが執行する家祈禱や祭祀を完遂させるための、祈禱や祭祀の「実践」や「技術」と密接に関わっていたのである。⁽³⁾

以上のような視点から、いざなぎ流祭文の世界に分け入ってみたい。

二、「山の神の祭文」をめぐって

いざなぎ流祭文のなかで、「口承文芸」の世界とともに密接な関係をもつことで注目されたのは、「山の神の祭文」であった。「山の神の祭文」は東北から九州までの山間民や狩猟民のあいだに広く流布していることが、これまでの研究によつて明らかにされてきた。いざなぎ流の「山の神の祭文」も、その一角に存在するといえよう。

いざなぎ流の「山の神の祭文」は、けつして孤立した祭文ではない。しかしその一方で、「いざなぎ流祭文」としての固有性を抱え持つていることもたしかである。

その特質とはなにか。何よりも、いざなぎ流の「山の神の祭文」が、狩猟民や仙人たちに伝わるのではなく、あくまでも「祈禱太夫」という職業の者が持ち伝えたという事実である。いざなぎ流の「山の神の祭文」は、プロの宗教者＝太夫という存在を介することで、はじめてその固有性を見いだす事ができるのだ。

いざなぎ流の「山の神の祭文」は、その物語内容から大きく三つの系統に分けられることが、これまでの研究で明らかにされている。⁽⁴⁾

- (1) 山の神祭祀源譚
 - (2) 山の神祭祀源譚と竜宮乙姫との婚姻譚
 - (3) 竜宮乙姫との婚姻譚と蘇民将来譚
- まず、(2)の系統に入る中尾計佐清太夫本「山の神の祭文」（『御神祭文集書物』所収）の内容を紹介しよう。

山の神の両親は、天竺⁽⁵⁾に住む「きむらの權ぜの王」（父）と「まきが大權如來の王」（母）。兄弟との所領分けを不服とした「太郎の公だち」は、「大日本六拾六国八ヶ國」に降臨し、その地の山の神となる。「蟻虫・さんかの獸・熊鷹」などを眷族とし、「羽やすめ木」を設けたが、人間たちがそれを勝手に切り出したので、祟りをなした。そこで「天竺星のじよもんの巫殿⁽⁶⁾」を仲介者として、氏子たちと山の神との「うけ約束」をする。そ

れから、山の神祭りを行うことで、一の山口から三の山口までの山の木を伐採することを許してもらうという、神と人との契約が結ばれたのである。

そして、このあとに続いて、お伽草子の『をこぜ』とも通じる、山の神と竜宮乙姫との婚姻譚と、山の神の御子神誕生譚へと展開していく。後半の展開は、諸地方に伝わる「山の神の祭文」と共有する物語要素といえる。しかしそうした部分と決定的に異なるのが、ここに紹介した、山の神の祭祀源譚である。注目すべきは、山の神と氏子たちの間にたって、「うけ約束」（契約）する「星のじょもんの巫殿」という人物の存在である。いうまでもなく、この人物の背後には、山の神祭りを執行する太夫の影が見えてくる。

そのとき「うけ約束」した山の神祭祀は次のように語られる。

三の山口をひろくにゆるいてもたして給わるなれば 村でわ一
社の氏神様の式方次第の式の御ぜんを差上げ申した しょじつ
いでをもちまいらして 右わき左わき白かね三階棚ゆいやかざ
りて ヤマジタタレノ五方五幣 もちがいわぐら酒があいば
作りの初穂に穂花の初穂 よきあらいね ちんしに御しめもひ
きやまわいて 御祝御駆走式方次第の式の御膳を差上げ申そ
う…。
(中尾計佐清太夫本「山の神の祭文」)

氏神祭祀を行うときは、そのついでに山の神にも、三階棚を組ん

で、幣で飾りつけ、餅や酒、洗稻などの供物を差し上げようというのである。このように語られる祭祀形態は、現在も行われている山の神祭祀の起源となっている。たとえば物部村別役に鎮座する「小松神社」で氏神の祭祀が行われたとき、社殿の南西の林のなかに二階棚を設け、祭文の内容に近いかたちで山の神祭祀が執行された（一九九七年十一月実見）。棚の上に山の神・大荒神・新木・古木・水神の御幣を飾り付け、中の棚に十二膳のお供えを置き、さらに棚の下には道六神・四足・すそ・山みさき・川みさきなどの諸靈・雜靈を型取った御幣（山の神の眷族たちに通ずる）を立てている。中尾計佐清本「山の神の祭文」は、いまも行われる山の神祭祀の起源神話として生きていた。そしてその祭祀の場で祭文が読み唱えられるのである。

天竺から来臨した山の神の許しを得て、伐採される山の樹木。それを生業とする杣人たち。ここには、もともと山の神のものである聖なる樹木が人々に譲与されたという神話が読みとれよう。山の民の職能を聖化する働きである。それこそが、山の民にとっての「山の神の祭文」の意義であった。しかし、いざなぎ流の「山の神の祭文」は、そうした働きの奥に、さらに山の神と杣人たちとの間を仲介し、山の神祭祀を始めた「星のじょもんの巫殿」の存在が強く刻印されていく。祭文に語られる祭祀の次第の複雑さは、これが自然発生的な素朴な祭りではなく、まさしくプロの仕事として独占されいくことをはつきりと印象づけていよう。「山の神の祭文」が太夫の伝える祭文となる理由である。

こうした傾向は、さらに(1)の系統の祭文に鮮明にあらわれてくる。
小松キクジ太夫が伝えた「山神祭文」(『神道諸法伝祭文集』所収)⁽⁶⁾である。それは次のような結部の表現をもつていて。

何年玉の氏子わ 山神王大神様の御りよをききつちけんぞくの
行合見人が有る共今日こよいわじょ門太夫にかわりてさん□
に榮のかんばく御幣を切りやしたてて様合遊したぞ 身はだを
放れて立退き給へ…。
(小松キクジ太夫本「山神祭文」)

中尾計佐清太夫の「山の神の祭文」は、氏子(袖人)と山の神との間の「うけ約束」といった、共同体祭祀の起源譚の構造をもつていた。だが、ここでは山の神の祟りによつて病者に取り憑いた魔物・魔群のものを送り鎮め、納めていくことが主題となつてゐる。それは共同体祭祀にたいして、特定の病者を対象とした病人祈禱の場といふものと想定させる。そのとき、山の神は、山の民の聖なる職能を意味づける相貌をかなぐり捨てて、人々に障りや病いをもたらす障礙神としての神格を前面に押し出してくるのだ。その背後に透視されるのは、行疫神・祟咎神としての山の神を相手とする太夫の存在にはかならない。

ところで最後の(3)の系統の祭文は、(1)(2)と異なつて祭祀起源譚を持たない、ある意味でもっと典型的な「山の神の祭文」テキストであった。だが、その特長である蘇民将来譚の展開は、山の神が人々に恐れられる障礙神や行疫神としての姿をもつことと、みごとにク

ロスしていくのであつた。山の神と竜宮乙姫との間に生まれた御子神が「四百四病の山の神」と呼ばれていく。山の神の子が、なんとうのである(竹添喜譜本「山王神大代神宮祭文」)。山の神祭祀が、「祇園牛頭天王」「天刑星」「住吉大明神」といった疫病神の名を負うのである(竹添喜譜本「山王神大代神宮祭文」)。山の神祭祀が、文字どおり病人祈禱とクロスする地点が見えてこよう。なお、疫神祭祀に関わる「天下正(天刑星)」の祭文と「山の神の祭文」が重なって伝承される場合がある。蘇民将来譚を介して、行疫神の天刑星(祇園牛頭天王)と結びついでいたらしい。

固有な山の神祭祀の場から変転していく「山の神の祭文」。次に見えてくるのは、「取り分け」という儀礼で読誦されていく地点である。

三、「取り分け」儀礼のなかの祭文

「取り分け」とは、いざなぎ流太夫が執行する家祈禱(宅神祭)・氏神祭祀・山鎮めなどの前段にかならず行われる儀礼である。そして障礙神としての神格を前面に押し出してくるのだ。その目的は、これから祭祀を執行する場や空間を浄化することにあるといふ。ほぼ一日がかりで行われる「取り分け」の儀礼次第や作法はきわめて難解であるが、家祈禱を例にして単純化すれば、本祭祀を始めるにあたつて、家のなかや家の周囲に集積している「すそ」という穢れをミテグラと呼ばれる祭壇の御幣のもとに集め、「すそ」が付着したミテグラを不動からめの縄で縛り、土中(すそ林と呼ぶ)に埋めて封印してしまう儀礼である。

このとき「ミテグラ祈り」、「縁切り・祓い集め」あるいは「高田の王子の行い」といった、様々な祈禱の唱文が読み唱えられていくのだが、その中心に、「山の神の祭文」をはじめとした、恵比寿・荒神・地神・土公・水神・いざなぎの七つの祭文が読まれるのである。これらは「いざなぎ流七通りの祭文」と呼ばれて、いざなぎ流の代表的な祭文とされている。したがって「取り分け」儀礼のなかで、この七つの祭文を読み唱えることは、重要な意味が与えられている。

しかし、問題は、なぜここで「山の神の祭文」以下の七つの祭文が読まれるのか、である。「山の神の祭文」が、山の神祭祀の場で読まれる祭文であるならば、どうしてその場を離れて、「取り分け」という儀礼のなかで読誦されるのだろうか。「山の神の祭文」に語られる山の神の来歴や祭祀起源と、「すそ」（穢れ）の浄化と封印という「取り分け」の目的とは、直接的な繋がりは見えない。これは恵比寿や荒神、地神といった諸神の祭文も同様である。

この点について、太夫は次のように説明している。「取り分け」において、神々の祭文を読むのは、「すそ」という穢れが神々自身のものにも及んでしまい、神たちも穢れてしまっているので、そうした神々への「回向」（慰撫）や「礼儀」（祝い）が必要となるからだ。祭文を読むことで、山の神や水神、地神たちの神としての威力を譽め称え、そうすることで、「すそ」のために生じた神と人とのあいだの「疊り」や「隔て」を詫びて、きれいにしていくのである。

こうした太夫自身の説明は、じつは、先に見た「山の神の祭文」の有り様とも呼応していた。いざなぎ流の「山の神の祭文」は、山

を正業の場とする相人や樵たちの祭文であることをこえて、災いや障り、病いをもたらす祟咎神としての山の神を鎮めていく祭祀や祈禱を行う太夫自身の祭文であった。だからこそ、「山の神の祭文」は、直接的な山の神祭祀を離れ、「取り分け」という祈禱儀礼の場で読されることになりうる。とくに、そこで地神や恵比寿、水神といつた多様な祭文が均一に読誦される構造は、こうした神々の祭文が、その固有の祭祀とは別のレベルを内蔵していることを暗示しよう。それを可能とするのは、神々の祭文が、太夫のもとに独占されていることと関わっていた。

さらに、取り分けの場では、「天神の祭文」という祭文が読誦されしていく。いざなぎ流の「天神の祭文」は、鍛冶職能者の由来譚であつた。天竺に住む天神によって鍛冶の技術が授けられ、鍛冶師の職能が始まつた、という鍛冶の起源を語るのである。したがつて、基本的には、この祭文は鍛冶屋の家に鎮座する天神の祭りの場で読まれる。ちなみに物部地方では、天神は、御先神や巫神、八幡神といった家の神々と一緒に、天井裏の神棚に祭られる例が多い。ならば、鍛冶神たる天神の「祭文」が、なぜ「取り分け」儀礼の場で読まれるのだろうか。太夫は、「天神の祭文」を読むことで、「鎮め」を頼むのだと説明するが、鍛冶神の祭文である「天神の祭文」が、どうして「鎮め」を果たしうるのだろうか。その答えは「天神の祭文」のテキストのなかに語られていた。

き けんぴんごまのはしわ す上の氏子が屋地割り 屋地開
き いかなるなんぢ こう地を切り開きうち開きをする供も
いかなるあれ物ふんじ物を切り鎮め うち鎮めの 明けんのた
ちとかしおき申して…。 (中尾計佐清本「天神之祭文」)

天竺の天神から授けられた鍛冶法で最初に三振りの剣が鍛練された。そしてそのうちの三番目の「けんぴんごまのはし」という剣が、人々の耕地や屋地を開拓したときに祟り出でてくる「荒れ物」「封じ物」を打ち鎮める「明剣の太刀」としたのである。それは「貸しあき申して」とあるように、太夫に渡されている。天神に由来する聖なる剣の一つは、いざなぎ流太夫の鎮めの祈禱に用いられる呪具となるのだ。

ここで鍛冶神の由来譚たる「天神の祭文」は、太夫自身の「鎮め」の呪法の由来を語る祭文へと転じる。もはや取り分けのなかの「鎮め」の目的で読まれる理由は明瞭であろう。「天神の祭文」に由来する「打ち鎮めの明剣の太刀」の威力で、「すそ」の送り鎮めが完遂される。「すそ」が再び出てこないよう、封印の一番の要め(太夫は鎮めの「上印」という)として、天神という神が必要とされているのである。燃える火で鉄を鍛練していく鍛冶法の神=天神の強烈なパワー。それが「すそ」を封印する究極の押さえとなる。「取り分け」のなかで読まれる「天神の祭文」は、鍛冶屋の神であることを離れ、文字どおり太夫自身の祈禱に使役される神へとシフトするのである。なお、取り分けの元とされる「法の枕」と呼ばれる一斗二

升の米袋(器)には、「天神の祭文」に由来する「闇の小刀」(けんびんごまのはし)が、刃を上にして立てられている。

最後に「取り分け」の対象である「すそ」の起源を語る祭文が読まれる。「尺寸(积尊)返し」と呼ばれる「すその祭文」である。これまでいざなぎ流の「呪詛信仰」の視点から注目されてきた祭文だが、これはあくまでも「取り分け」のなかで読まれることに固有の意味があった。「取り分け」儀礼が相手どる「すそ」の由来を語るからだ。⁽¹³⁾

「すその祭文」は、世争いに端を発した「积尊」と「堤婆殿の妃」ととの間の「因縁調伏」「もどし調伏返し」と、その調伏祈禱を行った「唐土豫門殿」が、最終的に呪詛の力を「南無すそ神」として祭り上げ、「すその御社」に送り鎮めた来歴を語っている。しばしば誤解されているように、「すその祭文」の目的は、呪詛調伏を打ちかけてきた相手に打ち返す報復のために読まれるのではない。祭文の結部を見てみよう。

昔のなむ すそ神か 中当代 今当代の なむすそ神か 地ばい
口論 境の論 たい申しした なむすそ神 縁類 縁者のかた
きに付いた なむすそ神か さかづき遺恨のかたきか 言ば言
葉のいこん ぜに金銀のかたき 七代しのねのかたき 字文法
文かたきに付いた なむすそ神でこれある共、此のさいもん
で御安座 御たんのお 御ほおらくおして 紙幣 御み手くら
人形人行すそ人行 五色の仕立 これらりくらで あつもり

(滝口弥久本「しゃくそん流(すそ祭文)」)^[4]

いっていいだらう。

四、「祭文」から「法文」へ

「取り分け」のなかの「すそ」は、土地境や親戚縁者、言葉の遺恨、錢金の敵といった直接的な敵対者の関係から、それらを全体化し、「昔・中当代・今当代の南無すそ神」と抽象化・時間化された、家や村の周囲に集積した穢れや不淨であった。それを「御法楽」(「すその祝い直し」ともいう)させるのが、この祭文の目的なのだ。これは「すそ」を土中に埋め、封印するという儀礼の場面とも呼応しよう。取り分け儀礼の神話的な根拠として、この祭文が読まれるのである。

ところで太夫は、「すその祭文」を読むことを「唐土掾門殿への礼儀」と語っている。唐土掾門は、祭文のなかで「因縁調伏」「もどし調伏返し」「一掃返し」、そして「祝い直し(御法楽)」を行う人物である。取り分け儀礼を執行する太夫の神話的始祖であった。ここには「呪い調伏」が、憎しみあう当事者の間ではなく、第三者たる専門家=太夫に依頼されることの起源が読みとれる。と同時に、依頼され仕掛けた「すそ」を自ら祝い鎮めるという、まさに「すそ」の管理者としての姿が確認できよう。取り分けを執行する太夫は、この「唐土掾門殿」と一体化する。「すそ」を鎮め送る「取り分け」儀礼は、この人物の力にもとづいていたからだ。だからこそ、その偉大なる呪能への「礼儀」(感謝や称賛)として、「すその祭文」が読まれるのである。「すその祭文」は、文字どおり太夫自身の祭文と

「取り分け」儀礼のなかで読まれる祭文の様相。それは、いざなぎ流祭文が、昔話を頂点とした「口承文芸」という枠組みとは異質な世界を抱え持つていることを、はつきりと見せつけてくれた。プロの宗教者=太夫の祈禱儀礼の実践に不可分な祭文の姿である。これからは、障りや災い、呪いといった。民俗社会のなかのダークな領域に太夫たちがタッチしていることが理解されてこよう。「プロの宗教者」は、村落社会を根拠づける神々の祭祀とともに、共同社会のなかに不可避に発生する惡意や敵対意識を「呪術」というかたちで緩和・代償化していく存在ともいえる。^[5]

けれどもさらに、「プロの宗教者」という視点は、太夫たちの祈禱儀礼の技術が洗練・発達していくという固有の領域へと導いてくれる。それは民俗社会の論理とは異なる、プロの宗教者=太夫が、彼ら自身の「神」に向き合う境地といつてもよい。そのとき、いざなぎ流の「法文」と呼ばれる一群のテキストが浮上してくる。

「法文」の存在は、いわゆる「呪い調伏」や、実態調査の困難な病人祈禱に関わることで、これまでいざなぎ流祈禱の最高の秘密とされてきたが、近年になって、ようやくその一端が見えはじめってきた。^[6]膨大な数に及ぶ法文の中には、

・地神のくじ・地神のちけん・山の神のけみだし式・山の神の付けざわら・山の神さわら式・荒神ののうめきりのくじ・大荒神のけみだし式・天神吹きみだしのうら式・天神九代の行のうら式・天神血花くづし・水式の法

といった、地神や山の神、荒神、天神、水神といったボピュラーな神々の名をもつテキストが見いだされるのだ。

それにも、これらの法文は、「地神の祭文」「山の神の祭文」「荒神の祭文」「天神の祭文」などの祭文といかなる関係にあるのだろうか。そこで、山の神に關わる法文を見てみよう。

東方三万三(億)をく三百三十三国 天の山ニ三万三をく三百三十三社ノ山ノ神白ひげ大明神 中山口三万三をく三百三十三国 天の山ニ三万三をく三百三十三社ノ山ノ神大大神あらひら大明神 西山口三万三をく三百三十三国 天の山ニ三万三をく三百三十三社ノ神(眷族)大明神 三ヶ国ノ山ノ神大大明神様のわさだちあらんのけんそくけい合様三十三ヶ敷 森敷 九十九敷 かぜこの敷 九万九ヶ敷 まり敷 セめ敷 九千五人が大森大山(爺)山(姥)山ノ大そ(面王)大山みさき 小山みさき あら山みさき き神ノ神 六ツ(面王)ら大 八ツ(面王)ら大 九ツ(面王)ら大の大神様を奉行る あまやくだらせ給へ うちしき大神様 大山大そ(面王)を 小山大そ(面王)を あら山大そ(面王)を 八方八剣(面王)の大神 七ツのまないとしたてどごんつるぎ けみだし敷の大神様を

一時半じニ行正(招)じまいらする おり入用合なされて御たび候へ
〔「山の神のけみだし敷〕

冒頭に語られる「東方三万三億三百三十三国…」以下の膨大な数の山の神たちは、「山の神の祭文」のなかで山の神と竜宮乙姫との婚姻によつて産み出された山の神の御子神たちとほぼ対応している。また眷族として語られる「大山爺 山姥 大山みさき 小山みさき」、または「六面王 八面王 九面王の大神様」は、祭文のなかでは直接に山の神の眷族とは出でこないが、物部村のなかで、畏れられている山の魔物・妖怪たちである。ちなみにヤマタノヲロチと類似するという大蛇の「八面王」は、その墓とされる場所が、物部の山中にいくつか伝えられている。また現行の山の神祭祀の二階棚の下には、眷族とされる「山みさき」の幣が立てられている。

この法文は、山の神の御子神、眷族たちを「けみだし大神様」と総称し、それらを「一時半時に行い招じ参らする 降り入り影向なされて御給び候へ」と太夫のもとに来臨すべきことを要求する。そして「けみだし敷(式)」の「式」という呼び名からは、法文を唱えることで、召喚された山の神たち、眷族神たちを太夫の「式神」とすることが予想されるのである。すなわち、「法文」とは、祭文のなかに由来が語られている神を、太夫自身が駆使する「式神」へと変換させていくテキストであったのだ。

それでは法文によつて来臨させた山の神たちを、太夫は何のために使うのだろうか。「山の神のけみだし敷」では来臨を請うことで

終わり、その具体的な目的は語られていないが、次の山の神の法文は、それを明確にする。

東東方山ノ神大大神の宮社の内さわらの敷 さわらちけんと行
をろす 五方同じ 敷のこれうわいんニ山ノ神大大神さわら敷
さわらのちけん はやく風くろ風さわらの大役神をあたゑさせ
給へ くばる天なくわる天なくだる天ならなる天なちけんニそ
ばか あけたまなこわふさかせん あけた足ハおろさせん ふ
んだつめわぬかせんぞ そくめつそばか

(「山ノ神さわら敷」)

「東東方山の神大大神の宮社の内」から山の神が、「さわら式」として招き迎えられる。そして式神としての山の神の力に求められるのは、「開けた眼は塞かせん 上げた足は下ろさせん 踏んだ爪は抜かせんぞ 即滅そばか」といった、文字どおりの呪詛調伏であつた。太夫は法文を唱えて山の神を「さわら式」として召喚し、向こう相手を「即滅」させる呪詛調伏として駆使するのである。

あらためて思い返せば、祭文に語られた山の神は、仙人や樵の神という位相を離れ、太夫が相手とする障礙神、行疫神としてあつた。太夫に「式神」として使役される山の神とその眷族神たちは、そうした恐るべき神と否応なく結びついたのだ。なお「さわら式」の「さわら」の意味は、太夫も意味不明としているが、「山の神の祭文」と重なる「天下正（天刑星）の祭文」のなかに、疫病神としての「さ

わらの大神」という名前が見える。「さわら」とは、あるいは「さは（障）り」「さは（障）らひ」に通じる語かも知れない。まさしく障礙神である。

さて、このような山の神の「法文」から、法文とは、祭文に付隨した呪法・式法のテキストと見ることができよう。「山の神の祭文」を基本として、そこから「山の神のけみだし敷」「山ノ神さわら敷」など多くの法文が分化・派生してきたといふように。そして法文類の数の多さは、いざなぎ流の呪法の技術が複雑に発展したことを見せる。

「山ノ神さわら敷」は、あきらかに呪詛調伏の法文であつた。「開けた眼は塞かせん 上げた足は下ろさせん…」のフレーズは、「天神の宇寧上天川」「一時はや敷」など、呪詛の法文のなかに多く見いだすことができる。もちろん、こうした法文類を所持していても、現在の太夫たちは、「呪い調伏」の実行を全面的に否定している。けれども、こうした法文は、自らの祈禱の「後だて」（守護）となるので、写して持つていなければならないともいう。それは彼らの祈禱実践の現場で、特有な働きをもつことになる。

たとえば「山ノ神さわら敷」は、そのなかの文句を一部「抜く」ことで、「大山鎮め」という鎮め儀礼の「上印」として使うことができるという。大山（奥山）には、山みさき・川みさき・山爺・山姥などの魔性魔物が棲息しているので、それらが「起きない」ようにもつとも嚴重な「鎮め」が必要とされた。そういう場合に、強力なパワーをもつ「山ノ神さわら敷」を鎮めの要めのところで「かけて

おく」というのである。

の宗教者」にはならないのであつた。

こうした法文の用い方は、太夫の個人的な技に関わっている。たとえば別の太夫は、「荒神のけみだし敷」を鎮めの「上印」にするという。それはけつして他の太夫に漏らしてはならない、まさに祈禱の「奥の手」であった。さらに「呪い調伏」の文句をもつ法文がある。とくに「天神の祭文」から派生する天神の「法文」は、強烈な魔性魔物による病人祈禱などで使われる。⁽¹⁸⁾ ここからは呪い調伏か病人祈禱かという分類を前提にすることが、近代的な発想でしかないことを教えてくれるのだ。

いざなぎ流の「祭文」から「法文」へ。そこに見いだされるのは、祈禱儀礼の現場に携わる太夫たちの実践的鍛錬、技術発展のプロセスであった。まさしく一回、一回の祈禱のなかで、鍛えられ、作り上げられていったのである。⁽¹⁹⁾

それはまた、太夫たちが、祭文のなかに語られる神の力の、さらに微細な領域へと踏み込んでいくことを意味した。「法文」を所有・管理する太夫たちは、共同社会のコスマロジーのなかに位置づけられた神から、もはや人間の側の価値観の届きえないような不可知の神の領域に分け入っていく。「法文」によって召喚される神は、病者に巢食う魔性魔物を打ち払う力とも、「向こう相手」を慘ごたらしい死に至らしめる力とも、人の側からの区別意識（倫理観）が立ち入ることができない領域にあつた。それを相手どる太夫は、「神」なるものの絶対的な深みへと覚醒していく。まさしく彼らは「プロ

【注】

- (1) 同様の主旨のことが、「討論 口承文芸研究の課題」『口承文芸研究』20号、一九九七年、のなかでも発言されている。また、高木史人「語りの「声」」山下宏明編『平家物語研究と批評』有精堂、一九九六年、も「プロフェッショナルの演者」と「アマチュアの聴衆」との関係に注目することで「口承」研究のあらたな転回を提起している。

- (2) 大島建彦「お伽草子『をこぜ』の背景」臼田甚五郎博士還暦記念『日本文学の伝統と歴史』桜楓社、一九七五年、千葉徳爾『狩獵伝承研究』風間書房、一九七〇年、同『続狩獵伝承研究』風間書房、一九七一年、石川純一郎「山の神祭文考」桜井徳太郎編『民間信仰の研究序説』一九七七年、同「いざなぎ流太夫の伝承－始祖説話と“山の神祭文”の周辺』『国学院雑誌』一九八五年三月号、福田晃『神道集説話の成立』「諏訪縁起・甲賀二郎譚の原態」三弥井書店、一九八四年、など。また「いざなぎ流祭文」の固有性に焦点をあてたものとして、小松和彦「いざなぎの祭文」と「山の神の祭文」－いざなぎ流の背景と成立』山岳宗教史研究叢書15『修驗道の美術・芸能・文学Ⅱ』名著出版、一九八一年、斎藤英喜「山ノ神祭文考」『神語り研究』第三号、春秋社、一九八九年。他に神楽祭文としての研究に、岩田勝『神楽源流考』「宝蔵太子と龍女姫」名著出版、一九

八三年。

(3) なお、いざなぎ流祭文全体の概要については、斎藤「いざ

なぎ流祭文—総論」吉村淑甫・監修『いざなぎ流祭文帳』(梅野光興との共編)一九九七年、高知県立歴史民俗資料館、で述べた。また、一九九七年十一月～一九九八年一月の同資料館の企画展『いざなぎ流の宇宙』の展示解説図録(梅野光興執筆)は、いざなぎ流研究の現段階と今後の展望を提示した、すぐれた内容になっている。

(4) 前掲(2)、小松和彦「いざなぎの祭文」と「山の神の祭文」—いざなぎ流の背景と成立 参照。

(5) オリジナルテキストは、前掲(3)『いざなぎ流祭文帳』に翻刻・収録した。

(6) オリジナルテキストは、「土佐民俗 共同採集報告1」一九六九年に、高木啓夫によって翻刻されている。

(7) この点は、前掲(2)、斎藤英喜「山ノ神祭文考」で詳述した。

(8) オリジナルテキストは、吉村淑甫「いざなぎ流神道祭文集」『土佐民俗』11号、一九六六年に翻刻。のちに前掲(3)『いざなぎ流祭文帳』に収録。

(9) 小松和彦「いざなぎ流研究観帳(1)～(3)『春秋』一九八九年八月、九月、十一月号、を参照。

(10) 「取り分け」儀礼については、高木啓夫「いざなぎ流御祈禱」一九七九年、物部村教育委員会、小松和彦「呪詛神再考」

『現代思想』一九八四年七月号、斎藤英喜「伊奘諾流の祭祀儀礼」『古代文学』第三十九号、一九九〇年、などを参照。

(11) オリジナルテキストは、前掲(3)『いざなぎ流祭文帳』に翻刻・収録した。

(12) この点、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』16巻、岩波書店、一九九七年、同「表のなかに裏あり—いざなぎ流『天神の祭文』と『天神法』」「帽山女学園大学研究論集(人文科学篇)』第二十九号、一九九八年三月、で詳述した。なお、鍛冶神＝金屋神のなかにも、同様な問題が見られることが、山本ひろ子「鉄の女神」『へるめす』終刊号、一九九七年、に論じられている。

(13) 前掲(10)、小松和彦「呪詛神再考」参照。

(14) オリジナルテキストは、吉村淑甫「いざなぎ流神道祭文集」『土佐民俗』12、13合併号、一九六七年に翻刻。のちに前掲(3)『いざなぎ流祭文帳』に収録。

(15) 小松和彦『憑靈信仰論』一九八二年、伝統と現代社、前掲(10) 参照。

(16) 高木啓夫『いざなぎ流御祈禱の研究』一九九六年、高知県文化財団

(17) 中尾計佐清太夫所持『敷大子行書物』、同『必密之方 御神集書物』参照。なお、以下の法文の引用は、『敷大子行書物』による。

(18) この点、前掲(12)斎藤「表のなかに裏あり—いざなぎ流

「天神の祭文」と「天神法」 参照。

(19) なお、こうした視点にたつたとき、諸地方に伝わる「山の祭文」のなかにも、たとえば「山の神火ゑんくじ」「さち阿さの法」「ちかさの祭文法」(『続狩猟伝承研究』所収)、「山神火焰之九字」(『民俗資料選集・巫女の習俗Ⅱ』)など、祭文から派生・分離したと思われる呪法文が見いだせる。

〔附記〕 シンポジウム当日は「いざなぎ流の祭文と神楽」と題して、「天神の祭文」と神楽を中心には報告しましたが、論文化にあたって、既発表論文との重複を避けるためにタイトルを変更し、内容も一部あらためました。ただし、報告の主旨はかわっておりません。ご了承ください。

(さいとう・ひでき／相山女学園大学短期大学部)