

いざなぎ流、託宣祈禱の諸相

神霊と交感する言葉と身体

松尾恒一

Various Aspects of Izanagi-ryu Oracles and Prayers : Language and the Physical Body When Communicating with Divine Spirits
MATSUO Koichi

- ①病人祈禱と梓の神楽―失われた儀礼の再現へ向けて
- ②祖霊再生の祭儀と対話―取り上げ神楽、向う神楽
- ③ミコ神になれない祖霊―大呪詛とシキ上げ、式王子
- ④託宣する身体―屋の神祭りと千代の神楽
- ⑤山伏の託宣と天台流取り上げ神楽

【論文要旨】

高知県物部地域の太夫と呼ばれる宗教者によって現在も伝承される「いざなぎ流」について、昭和後期まで行われていた託宣の神楽を中心として、神霊の示現を得る諸儀礼・作法の実態とその特質について考察する。

家の守護神たるオンザキや祖霊たるミコ神を祭る屋祈禱は、現在でも十一月―二月頃に行われているが、その大祭としての十―数十年に一度の宅神祭においては、かつて神の託宣を得るための託宣の神楽が行われていた。これは、家族を中心とする共同体の人々へ、災害を予言し、会合和合を教え諭すためのものであるが、神霊が身体へ依り憑いた際には激しく回転する「くるくる舞い」の状態となった。この際、悪鬼、邪霊を身に受け、狂った状態になる恐れもあり、これを防ぐための「隔ての紙」を、懐や背中に入れる作法もあった。

物部においては、祖霊を家で祀るミコ神へと転成させるための取り上げ神楽が行われる家が少なくないが、取り上げた先祖が生前山伏であったことが判明した際には、家で祀らずに大峰山へと送る儀礼へと切り替えられ、その際にはその山伏が家族へ別れを告げる託宣が行われる場合もあった。なお、物部では、日光院を拠点

とする修験系の民間宗教である天台流が伝承されるが、この天台流の取り上げでは、祖霊を家で祀らずに大峰山へと奉送する。

あわせて託宣のほかに、取り上げ神楽において行われる「向う神楽」や、「シキ上げ」の作法について考察した。

取り上げ神楽では、墓より家に迎えた祖霊に、守護神たるにふさわしい位を得させるために「行文行体」と呼ばれる修行をさせるが、その際、その修行の程度、段階を判断するのが向う神楽で、へぎの上に山のように盛った米^{こめ}の変化によってこれを判断する。

取り上げた祖霊が、また生前、呪詛・調伏等を行っていたような太夫であった場合には、その恨み・憎しみが「大呪詛」となり、これが妨げとなつてミコ神となることができず、その際には、この大呪詛を天上世界へと送るための「シキ上げ」を行った。このシキ上げには、他の神霊に働きかけ統括、管理し得る力を有すると信仰された神霊「敷王子^{敷みかうじ}」の力が必要とされ、その際、祭儀の一環としてこの敷王子の由来の物語が語られた。

「いざなぎ流」は、高知県の東部、徳島県と境を接する香美市物部(旧物部村)を中心とする山村に伝承される民間宗教である。神社に属する神職、寺院に住持する僧侶のいずれもが極めて少ない当地域において、集落の鎮守の神や祖霊の祭祀を行い、さらにここに生活する人々にとつて身近であった山川の諸精霊に対する祈禱をも行い、大きな信頼が寄せられてきた。前近代より伝承された民間宗教であることは間違いないものの、しかしながらその起源や歴史については大きな謎に包まれている。

昭和後期より平成期にかけての研究において、また、小説・マンガ・映画等の陰陽師、安倍清明ブームの中で、いざなぎ流の「式を打つ」といった呪詛・調伏の祈禱と、平安時代に陰陽師が行った「式神」による呪詛との類似が強調され、その司祭者たる太夫は陰陽師の末裔といった注目のされかたもしている。近世期に、当地域に陰陽師がいたことも確認できるものの(「被山風土記」¹⁾)、いざなぎ流の太夫がこの陰陽師と直結する宗教者であるかどうかは今後さらなる検討が必要であろう。

①病人祈禱と梓の神楽―失われた儀礼の再現へ向けて

実証のレベルにおいて、いざなぎ流の起源を考える資料としてしばしば引用されるのは、『土佐職人歌合』に描かれた「博士」なる宗教者である。絵の詞書として記される和歌は次のように、犬神に憑かれた人が禊いをしてもらって、回復して気分が晴れたことを内容としており、

かしこしな 梓の弓に 犬神の うらみもはれて いつる月かけ
また描かれた、弓を叩いて行う祈禱の様子からも、これが弓を用いた病人祈禱を描いたものであることは明らかである。

後述するように現在のいざなぎ流においても弓を使用する儀礼は見られるものの、残念ながら、ここに見られるような弓を祭具とする病人祈禱はほぼ消失したと見られる。

今となつては、この祈禱の作法レベルでの追求は困難な状況といわざるを得ないが、近年、その興味深い様子が報告されている。

高木啓夫の「すそ祭文とほうめんさまし」²⁾がこれで、膳に結び括られた、針金を弦に張った弓を叩く音が「ジャンジャン」と響き渡る中、太夫に神や仏から山の神、水神、それらの眷属、あるいは諸々の先祖の霊等々がとり憑いて狂い、時に飛び跳ねる様子、相役の太夫と霊のついた本役太夫との問答の容赦ない緊迫した様子；等々、かつての生々しい祈禱の実態についての報告は追隨を許さないものである。

私はここにこれらの報告を超える事例を持ち合わせるわけではないが、高木の報告も参照しつつ、自身の調査に基づいてこの失われた祈禱、弓を用いた託宣による病人祈禱について考えてみたい。

私が物部地域の調査に入つてほぼ十年となり、主として明治・戦前の祈禱関係の文献資料と、三十人を超える人々に聞き取りを行ってきたが、「梓」に関しての具体的な話を伺えたのは、大正十二年生の太夫小松豊孝^{とよりの}氏のみであった。

病人祈禱としての「梓」は、梓弓を叩いて行うことよりその名があり、通常は、太夫が病人の家に赴いて行つた。豊孝氏がかつて多くの太夫が住していた市宇の出身で、やはり太夫であった父を第一の師匠として修行を積んだ。大祭における託宣を経験している氏にしても、梓については、その方法や実際の様子については師匠の父より聞いているのみだといひ、以下のように語っている。

梓は大祭等における託宣と同様、本役と「アイドリ日の釈」と称する相役の、二人の太夫の問答を中心に行われるが、病人祈禱として重要なのは、「明かし」と「ホウメンさまし」である。

本役にはさまざまの神霊が降りてくるが、その中より病霊自身に正体を語らせる。これが「明かし」で、さらに何故に病苦を与えるに至ったのか、その原因となる不満や恨み等を語らせる。それによって神霊が抱

いている気持ちを「スツと」させるのであるが、これが「ホウメンさまし」で、気持ちを吐き出させることによって鬱憤をはらさせ、病者より離れさせるのだという。

この問答が実際にどのような言葉で行われたのか、記録された資料は現在のところ見出せないが、これを考える上で注目されるのが、近世期に成立した『土佐化物絵本』（個人蔵）である。本書は、土佐におけるさまざまな化け物を描いたものであるが、「弓祈禱の段」には、病人祈禱のために病人に取り憑いた諸神霊との問答の文言が記されている。

興味深いのは神霊の降ろされる役―本役であろう―と「アイドリ」と称する役とによって問答が行われていることで、また病人のことを「ふま主病者」と呼んでいる点も看過できない。「ふま主病者」とは、米を供えて祈禱を依頼する病人の意であるが、いざなぎ流の病人祈禱においてもしばしば使われる表現だからである。

その問答の冒頭は、氏神の憑いた本役のことばより始まり、何ゆえ神を降ろし神楽を執り行うのか、アイドリに問いかける。

これに対して、アイドリは、いかにして病者を回復させることができるのか、日本国中の大小神祇様を勧請して教えをいただくために、病者の家にて「梓の神楽」を行うのであるとの趣旨を述べる。

これに合点して本役が答えるのであるが、ここではじめてその正体―病人の氏神であることが神霊自身によって明かされる。

某し儀、ふまぬし家内へ日のそしよふか立ぞ。なれば、只今大小こふまにしるしおおろし、一ちくら上座に教の託宣広め聞すは、當処うぶすな氏神社尊とわ某し儀、

梓弓によって、病人の家に降ろし迎えられた諸々の神霊の中の最上座に座す神であることが述べられ、依頼の趣旨を承引して託宣を聞かせようと語っているのである。

氏神のことばはさらに続くが、興味深いのは、病気に対する認識と、

その認識に基づく対処の方法である。

如何さま家内の氏は月の災難日の災難、大年干支日のめぐりおいては、みすの姿へふりやうふうでんの病ていさつかり、其身の辛苦ハ言ふにも言われず、養生かひやうの人々迄もあつく心配いたす病症養躰である。ふま主病てい引分処わあるいは七ツに取てハ、四ツ迄ハ身より立出る本病、三ツわしうさい悪魔のみかけ、只今舞臺の未座人蹴出し白状なさせおく程に、舞飛上りに法主作法の加持[㊦]を以つて本[□]座エ送り清メ[□]達するそ成は、悪魔のもの[㊧]退散致させ、四ツの本病は家内取て、何方調薬あたへに叶にさし時かけ時のこさす、次第^〳にげん氣か[□]教おく、ごばんかいけん本社に帰る。シャンシヤラ^〵、

まず、病者の干支の巡り合わせが悪く、重篤な容態となっていることを痛み、病気の原因について見解を述べる。

さらに原因七つのうち、四つまでは病者の身より出たものであるが、三つは「悪魔」、すなわち何らかの神霊に憑かれたことが原因であると指摘する。興味深いのは、後者への対処で、何がとり憑いているのか、この舞台に引き出し正体を「白状」させてやろうと述べており、それより後は、「法主」、すなわち祈禱者の加持の力によって退散させるよう指示している。そして、病霊さえ退散させられれば、ほか四つの原因については適切な調薬を施すことによって、容態が回復するであろうこと予言する。こうして言うべきことが終わると、「ごばんかいけん本社に帰る」と、自身の社へとすみやかに退散してしまふ。

この氏神のことばに引かれて登場するのが「犬神」で、本役に降りて以下のように語りだす。

北三界・南三界・東三界・西三界、十二か方より舞下りたる犬神四足妖怪のものは某し我で御座る。入日お知ても出る日お知ぬ我等で御座る。ふま主様の汐時は、あしき汐時キ我等が汐時わよき汐時

と、ふらりとみかげおなしたる我等で御座るか、我等も今日時にもそまさる釈迦の御弟子にからめ捕れて、天のゆはなへ蹴出されおはし、さんけん申そふかよふと在る。おりたつひのしやく受合かんよふとわ如何にと御座ろふそよのふ。

はじめに自分は「犬神四足妖怪のもの」であると正体を明かし、さらに以下のように語りだす。

依頼者にとっては日の巡り悪く、自分にとっては日の巡りよく、依頼者にとり憑いたのだ。ところが今ここに「釈迦の御弟子」に捕らえられて、この舞台に引きずり出されてしまったからには仕方がない、「さんけん」——懺悔のことか——申そう。

これに対して、アイドリがさらに問いかけてゆく。何ゆえに、この病者にとり憑き苦しめるのか、子細を話してほしい、と。

これに対して、犬神は答える。——別段、いずこの国の、だれを選んどとり憑いているのではない。我等にとつてはたまたま、行き逢うたが幸い、見入りをなしたに過ぎない。したがって長居しようとも思わなければ、特別の要求があるわけでもない。「十二の白餅」を供えて、送り祓いをするのであれば、先に氏神様が告げたように早々に立ち退こう。そうすれば、氏神様の教えの通り回復するであろう。

このように告げると、「弓弦を境」に棲むべき世界へと立ち去ってゆく。これに続いて弓の音に引かれて降り立つのは「父方百年先祖」と名乗る祖霊。百年前の大先祖であることを語るが、これに対してアイドリは、御先祖殿であるならば、子孫が回復するための「養生・手段・調薬迄もこまかく教」え、「四方から入来た悪魔お引連」れて、御帰りになつてほしい旨、訴えるのであるが、先祖は、病者は、我々先祖に対して、盆・彼岸、忌日・命日の供養も充分であるし、養生もされているので心配なからう、と言いつつ、「ごばんお限り弓弦おさかいに」と、帰ってゆく。

さて、この『土佐化物絵本』『弓祈禱の段』に記されるのは、氏神・

犬神・祖霊の三者のみであるが、実際にはさまざまな神霊が呼び出され、アイドリとの間に対話が繰り返されたのだろう。

いざなぎ流に現在にも伝承される「押加持祈禱」は、病因が判然としない病者に対してまず第一に行われる病人祈禱であるが、太夫は、病人の傍らで、次の順に取り憑いていると考えられる神霊を一つずつ勧請しては、クジ（数珠を用いた占い）によって尋ね問ひ、原因となる神霊でなければ、相応の供養をして、再びお帰りのたたく（小松豊孝記『押加持祈禱の内の門はすし以下の式次第 其の二本』平成六年記）に基づく。

- ・ 家やその周囲の神
- ・ 山の神やその眷属
- ・ 川の神やその眷属
- ・ 天下正（天型星）や疫神牛頭天王
- ・ 「四足・二足」等の獣・鳥の霊
- ・ 人の怨み、妬み等の「呪詛」
- ・ 非業死・無縁仏等の霊

しかしながら、病苦をもたらししている神霊であると判断された場合には、病人と「縁切り」して退去させるために、御幣を集め、米等の供物を捧げなだめた後、御幣を解体して縛り、荷にして人の近づけない山中に埋めたり、川に流すなどして、病霊が本来の棲処へと戻るように祈り作法は終了する。

降ろした神霊と対話することまではないものの、病因となっている神霊を現出させ、退去させるといった点で、『土佐化物絵本』に描かれる弓祈禱と同様の祭儀であるものと認めることができよう。また『土佐化物絵本』では、冒頭、降ろされた氏神が、この弓祈禱を「ゆかくらの法めん」と語り、アイドリが、降りてきた神霊に対して「名明し」を乞うて、何故に病者を苦しめるのか問ひかけ、究明しようとしている点、さらには、この神楽を「梓の神楽」と語っている点、「明かし」と「ホ

ウメンさまし」を重要な作法とする、いざなぎ流の梓にきわめて近いものといえよう。

ところで、いざなぎ流において祈禱の対象となる神霊は、氏神、家の神から祖霊・死霊、動物霊・植物霊、山の神、水神、山川の眷属等々多様で、太夫は、神職・僧侶のいない地域において神社祭祀を含め、生活全般に関わる祭祀を執り行ってきたが、病人祈禱の場合は「(字文の)博士」、呪詛や調伏に関する祈禱の場合は「とうどうじよもんのみこと御弟子」、舞神楽の場合は「(神楽の)役者」、祖霊・死霊祭祀の場合には「(釈迦の)コミコ(御弟子)」、狩猟における動物霊鎮魂を行う西山法の場合には「(西山獵師の子孫(御弟子))」、棟上等の建築に関わる祭祀においては「(聖徳太子の御弟子)」といったように、祈禱の内容によりその呼称を替え、それぞれの資格において祭儀を行う。「土佐化物絵本」においては、犬神が「(釈迦の御弟子)にからめ捕れて」と語っており、いざなぎ流における、祖霊・死霊の祭祀の場合と同様の名が使われている点も、本「梓の神楽」と、いざなぎ流の祭儀との近似性を伺わせる。

このように見てくれば、現在、地域の人々の記憶からも消失しつつあるいざなぎ流の病人祈禱の一つ「梓」¹⁾、病霊との直接的な対話による病人祈禱の実際を、近世末の『土佐化物絵本』に描かれる弓祈禱より復元的に考えることは充分可能であろう。

いざなぎ流の祈禱において読まれる祭文「いざなぎ祭文」は、天中姫宮が天竺のいざなぎ様のもとに赴き、弓を用いた病人祈禱を習得したことを説いて、その起源を物語るものであるが、次のように、祈禱をする自身を「博士」と記す伝本が存する。³⁾

現 かんなきはかしよ 博士の 千日万日 十万日の間の 後ろ立てわ 天中姫宮
いざなぎ様で (米)ござるが (米)はんじのふま (米)さとりふまに行いたの
めば…

これは、祭文の終結部分、太夫が実際の祈禱に際して、いざなぎ流の

祖神たるいざなぎ様と天中姫宮に太夫の前盾、後ろ盾となって祈禱を助けることを請う一節であるが、これより、いざなぎ流の「博士」としての病人祈禱は、いざなぎ様・天中姫宮より伝えられた梓弓を用いた祈念・祈禱であると、太夫たちの間に語り伝えられ、自覚されてきたであろうことが推測される。近世後期の梓弓を用いた病人祈禱を行う「博士」については先に見たところであるが、通説通り、いざなぎ流を、この博士の系譜に連なるものと位置づけて大過なからう。

こうした漠然とした推測以上に、近世期以前の歴史を明らかにすることは困難であるが、明治期まで下れば、現在の物部で活躍する太夫の系譜をある程度辿ることができる。その有力な太夫であったのが、岡之内川口に在住した宗石進助のもとで学んだ宗石吉之進・宮次・吉三郎の三兄弟であった。小松豊孝太夫は「荒敷、裏敷、返志武法」(平成七年記)に次のように記している。

宗石吉三郎師は、市宇カマカムネの生れ(影地の方)安政三年、西曆一八五六年生、在世八十年、師は兄弟三人、兄は吉之進、次男宮次、三男吉三郎、三人共、同村岡之内川口に在中して居た進助と云ふ太夫者に師事し、同格に古式いざなぎ流や古式神道、西山法・大工法・天神法等修得し、後生に傳えた師で有り、長兄吉之進は神祀り・神楽が達者で、宮次は祈念・祈禱・米占(フマウラナイ)等が得意、吉三郎は病人祈禱が得意にて、一生がいに渡り、阿波土佐かけて病人の祈禱をして、方々に傳わる秘法秘傳を法替(ホウガエ)に習い受けて、一生の内に弟子五十四人取り、傳承に務めた有名な法者。

吉三郎太夫は、安政三年(一八五六)生、活躍したのは明治初期以降であるので(八〇点を超える吉三郎の祈禱関係資料を確認しているが、もっとも古いもので明治五年記、新しいもので昭和十年である)、その師匠岡ノ内の宗石進助太夫は、近世末期より明治前期に活躍したものと

推測される。この進助太夫について学んだ岡ノ内の宗石三兄弟が、それぞれ、次のように得手とした祈禱を継承した。

吉之進：神祀り・神楽

宮次……祈念・祈祷・米占
フマウラナイ

吉三郎……病人祈禱

現在の物部、特に市宇・別役・別府等、旧横山の地域に活躍する太夫の多くは、この宗石兄弟の孫弟子、曾孫弟子の世代にあたり、こうして諸祈禱や神楽の祭式が継承されてきたのである。

ちなみに小松豊孝氏の父達吾太夫は、吉之進太夫に学び、やはり神楽を得意とし、吉之進の没後は、吉之進の取り上げ神楽を行いミコ神としたという。豊孝氏の宅には、吉三郎太夫が実際の祈禱のため、あるいは弟子へ伝授するために記したと推測される祈禱関係の書物が相当数、蔵せられているが、父達吾太夫が吉之進太夫に師事した間柄より、吉之進の弟吉三郎太夫の祈禱書を継承することとなった、という。師から弟子における、こうした文書の授受のあり様は、共同祈願を行う社殿、堂舎等を有する神社、寺院とは異なるものとしても注目される。

② 祖霊再生の祭儀と対話―取り上げ神楽、向う神楽

物部村では「オンザキ様」なるタカ神を祀る家においては、太夫あるいは大工・鍛冶師等の職にあった人々を、その死後、「ミコ神」として家の守護神として祀る例が少なくない。祖霊をミコ神とするためには、通常死後十年以上を経た行われる、太夫による「取り上げ神楽」が必要とされる。この取り上げ神楽において託宣が行われることはないが、死霊との「対話」とも認められるような興味深い作法があり、ここではこうした部分に注目しつつ、いざなぎ流における、太夫と神霊との交感の作法の一つについて、その特質を考えてみたい。

取り上げ神楽は、祖霊を墓より家の舞台に迎え、新たな守護神「新ミコ神」へと転じさせて、すでに天井に祭られているミコ神のもとへと祭り上げてゆく祭儀である。⁽⁴⁾

墓にて「三五齋幣」なる御幣のもとへと憑りつけられた祖霊は、家の舞台、弓のもとへと迎えられて、本役太夫を中心に神楽が行われる。その祭儀の中心となるのが、「行文行体」と呼ばれる儀礼で、熊野・愛宕山・大峰山・石鎚山・立山・羽黒山・高野山・富士山等々の霊峰、川・海等、全国の聖地を経廻り修行をさせるのである。

神楽は十人ほど（正式には十三人の役者）の太夫により、本役を中心に行われるが、儀礼の節目ごとに、充分な式作法が行われたか、新ミコ神たるに相応しい行を積んだかを、数珠によるクジで確認しつつ式法が進行してゆく。

この時、同時進行で行われる作法として注目されるのが「向う神楽」で、本役以外の役者（太夫）は神楽幣を捧げ持つて左右に振りつつ、唱え歌うのであるが、その中の一人のみは三握り半の米を盛ったへぎを両手で捧げ持つて、この「向う神楽」役に奉仕する。

現在、神楽舞のみならず、祈禱まで行い得る太夫の人数も少なくなる中で、取り上げ神楽が行われることも稀な状況であるが、以下、私が調査の機会を得た、平成十七年一月、故中尾計佐清太夫の取り上げ神楽の模様を中心として、この祭儀にも奉仕した太夫の一人小松豊孝氏の記した『屋乃神、おん崎、現神、日月祭、大小祭 神楽作法 其の二本』（平成五年記）（以下『大小祭・神楽作法』二、と記す、本研究報告資料編の紹介を参照）を参照しながら記述したい。

中尾計佐清太夫は、物部村の北端の集落（標高約六〇〇m）で、かつて多くの太夫が在住していた別府を拠点として昭和／平成にかけて活躍した大太夫であり、一〇名を超える多くの弟子を擁した。計佐清太夫の取り上げ神楽は、その弟子の一人、中山義弘氏（平成十九年没）を本役

として、計佐清太夫の弟子を中心とする七名ほどの太夫により、長男家族の住む南国市の家において行われた。

取り上げ神楽では、その前提として「抱き神」としてミコ神を引き受けることとなるオンザキの祭祀が行われる必要がある。

オンザキは、家のタカ神として天井（戦後、天井板が張られるようになって以降は天井裏）に棚を作って祀るのが通常で、このオンザキを主神として、昔・中頃・今当代、それぞれのミコ神がともにタカ神として祀られるのであるが、オンザキの祭祀は、祖霊がミコ神へと転成することを祈願し、また、オンザキが新たなミコ神を引き受けるのに充分な霊力をつけさせるための儀礼といえる。

しかしながら中尾家では、オンザキが祀られていないので、この取り上げにあたっては、中尾家において、昭和三十年過ぎより祀られてきたという「先祖八幡」（中尾計佐清四男、古谷琴次郎氏（昭和二四年生）談）の祭祀がオンザキの祭祀に変えて行われ、この先祖八幡のもとに新たなミコ神が祀られることとなった。

かつては、約十〜数十年に一度行われる家の大祭において、七日前後の日時を要する祭儀が行われたというが、この平成十七年の故中尾計佐清太夫の取り上げ神楽では、四日間にあつて次のような日程で行われた。

- 第一日 取り分け作法
- 第二日 しょうじ入り（精進）
- 第三日 八幡神の位上げ
- 第四日 取り上げ神楽

取り上げは、祖霊を墓にて迎える「塚起こし」から始まるが、計佐清太夫の墓は南国市の長男の家より三〇kmほど離れた別府の生家の脇にあり、この日午前中に、本役の中山太夫と中尾家の家族とが南国を出発し墓所まで自動車にて赴き、作法が行われた。

塚起こしにより三五斎幣に祖霊が迎えられると、太夫は御幣を抱き布で包んで、家族とともに再び車にて長男宅に戻った。三五斎幣は、家の庭に面した入口にて、家の中の太夫により清められて、神楽の舞台に迎えられ、昼食、休息をはさんで、午後より取り上げ神楽が開始された。屋内の神楽の舞台の内、弓のもとに迎えられた御幣に働きかけて、「新人神」を「新ミコ神」へと転成させる祭儀である。その儀礼の中心となるのが、先に述べた「行文行体」と呼ばれる作法である。

取り上げ神楽は七人ほどの太夫により、御幣の置かれた弓の前に座す本役太夫を中心に行われたが、本役以外の役者（太夫）は、弓を囲むように本役の前に円陣に座し、神楽幣を捧げ振り、唱え歌う。そして、その中の一人、弓をはさんで、本役のはほ正面に座す太夫のみはへぎを両手で捧げ持って、「向う神楽」役に奉仕した。

本役は御幣に迎えられた祖霊（新人神）に対して行文行体の行をさせるが、興味深いのは、その行の様子や段階が向う神楽役の捧げ持つへぎの上の米に現れる、とされることである。

へぎには三握り半の米が盛られるのであるが、これは新人神をミコ神へと育ててゆくための米だという。その意味や作法について『大小祭・神楽作法』二のあげる、読み分け（神へ祈りの趣旨を説き訴える章句）の一例によって見てみたい。

○是より 新人神のあそびの米として 向ふ役者にへぎに米を盛らす まづ（米の本地から）

◎何性何の年、新人神の御いぜん様を取り上げ神楽の 其の御為には アソビの米とも 向ふ神楽え米盛り 生ててまいらする、御本地くわしく よみや 解て、米盛り育てうやらめだ。是や キンクのみ米は 日本でごらんじ始めん 唐土で ごらんじ始めん 是れ天竺の ミヨシが川原で 伊弉諾大神 天中姫宮二人揃ふて、御らんじ始めた、米にて疑い処がおわしません 米のこめに

は三好が川乃小砂に疑いところがおわしませぬ 米入れ物には
姫宮様の笈ウツの手箱テのふたにて 疑い処がおわしませぬ 米コメやお
敷は姫宮様の綾の小笠ハシに 疑い処がおわしませぬ 三ミうずみ半とも
うずみ取らいて 神津シヅが米コメとも 盛りや始めてごらんじ始めて、
ごらんじ始めた米にて疑い処がおわし申さん 日本に渡りて 天中
姫宮様が 金剛界が父米 胎藏界が母米とも 盛りや始めて した
いしだいで 師匠に渡りて盛りや始めまいらして 今日宵いわ師匠
次第で 何性何年新人神の ごいぜん様えのくらえ上げのアソビの
米コメとも 向ふ神樂え 三ミウズミ半とも盛りや育て、 神迎ソウようや
らめた。

へぎに盛られる三握り半の米は、「新人神のあそびの米」であると説
明されるが、その由緒について、「いざなぎ祭文」の一節が引かれて、
米の入れ物は天中姫宮の笈の手箱の蓋、米を盛る折敷は姫宮様のか
ぶっていた綾の小笠であり、これを用いて行った天中姫宮の米占の作法
に基づいて、この新人神を育てるための向う神樂を行うのである、と説
かれている。

なお、この「あそび」とは、いわゆる遊興のことではなく、「遊行」
等の「あそび」を意味しているのであり、ここでは「行文体」の修行
のことを言っているのである。すなわち、新人神に修行をさせて育て
るための米が、この向う神樂役の盛る米であるわけである。

さて、この向う神樂役による米盛りの作法であるが、一度のみなら
ず、繰り返し行われる。『大小祭・神樂作法』二の説明を見てみよう。

向ふ役は米を盛る（中略）、サーバラ サーバラの神樂 字文の時
に 米を左右前後にゆさぶって米をさび返し、みだいて升マスにうつ
いて新しく。升から米を三にぎり半に盛る。十三回すれば十三回
六回の時には六かいくり返す作法が定められた作法で有る。

「サーバラ サーバラの神樂」の際に、米を舂に戻して、再び三握り

半の米をへぎに盛り替えるというが、この「サーバラの神樂」とは、「水
クラエ」と呼ばれる作法において歌われる、次の歌を歌って行われる神
霊を清める作法を指している。

サーバラ、サーバラ、すたれや、かいくり、まきあげ、まつ夜にや
こいで、またん夜にや来て、いやりやあーとんと、

神がよろこぶ、いかにかうれしゆや、いやりやあーとんと

ミコ神としてふさわしい位を得させるために、御幣に憑りつけた祖霊
を弓のもとに迎えて「天竺流三川」の聖なる水を灌ぎ清めてゆき、一万
歳より十二万歳まで一万歳ごとに神の位を上げてゆくのが「水クラエ」
なのである。

こうした作法の後に、墓より迎えた祖霊がミコ神となるのに十分な行
を積んだか否か、本役の大太夫によりクジにより何が立てられるが、また
このへぎに盛られた米にも修行の様子、段階が現れるものという。すな
わち、単に祈願をするに留まらない、眼前に祖霊を迎えて、はたらきか
け問いかけて、示しを確認しつつ進行させてゆく点に、祭儀の特質を認
めることができる。

新人神より新ミコ神となったことが確認されると、三五斎幣は、別に
用意された「四幣」と交換されて、ミコ神として新たな名がつけられる。
そして、この新ミコ神を、オンザキ（この計佐清太夫の取り上げの折に
は中尾家の先祖八幡）の脇の本座の位へと着かせるために、重ねて水ク
ラエが行われる。

さらに、四幣は五幣に替えられて、新ミコ神に対する祝いとして、太
夫一同立ち上がり、舞神樂となつて、取り上げの作法が終了する。その
後の作法として、荒神鎮め、弓送り・神送り・座祝い神樂、注連切り・
弓の舞等が行われ、終了したのは二十時頃であった。

祖霊が新人神より新ミコ神へと転じた際には、御幣は三五斎幣より四
幣に、さらにミコ神を、弓の元より天井の本座へと祭り上げてゆく際、

祝いの舞神楽以降は五幣に替えられるのであるが、祖霊が守護神へと転じてゆく様子を成長の段階として認識し、表象する作法としても興味深い。

ところで、水クラエの「すたれや、かいくり…」の歌であるが、女性が夜、恋人を待つ心を詠んだ恋の歌である点にも注目したい。こうした恋の歌、特に、恋人を待ち焦がれる心を詠んだ歌が、神を迎える呪文として用いられる例が、少なくとも中世には見られるからである。

謡曲「葵上」は、『源氏物語』を舞台化した作品であるが、冒頭、葵上を苦しめる六条の御息所の生霊が、「照日」なる名の梓の巫女の祈禱によって現出する。その際、次の歌を歌って神降しを行う。特に「寄り」「揺り」の語に神霊を招きよせる祈りが込められているものといえよう。

寄り人は 今ぞ寄り来る 長浜の 芦毛の駒に 手綱揺り掛け

梓の巫女は、梓弓の弦を鳴らして降霊、あるいは邪霊退散の術を行った古代の中世の巫女であるが、また、死者の口寄せを行うことで知られる東北津軽地方の盲目女性の祈禱師イタコは、かつては弓を叩き鳴らして降霊し祈禱を行っており、この梓の巫女の系譜を引くものといえる。いざなぎ流の祭儀には、先に見た梓の神楽やこの取り上げ神楽等、（いざなぎ流の成立は近世後期以降と考えられるが）、作法によっては中世期に遡り得る祭儀を見ることができるのである。

③ ミコ神になれない祖霊―大呪詛とシキ上げ、式王子

祖霊をミコ神へと転じる取り上げ神楽について見てきたが、このような祭儀を行っても、祖霊がミコ神にならない場合があった、と小松豊孝氏は語る。

― 太夫が生前に行った祈禱の内容によってこのような場合がある。特に生前、シキを使って人を呪った太夫、太夫以外の人の場合では

「堂宮に釘を打つたり」「わら人形をつくって釘を打つたり」などして他人を呪つたりしていた場合などには、塚起こしをしても新ミコ神になれないし、あるいは、家の舞台に迎えて取り上げ神楽を行っても、ミコ神にもなれないものだ。

こうなると、「クラエ上げどころではない。なんぼクラエてもあがらんき、いっさん（取り上げ神楽を）休んで」、すなわち、取り上げの儀礼は中断して、「シキ上げ」をして対処することとなるが、そうならないよう、取り上げ神楽を行うにあたっては、事前に、その太夫が生前、どのような法を行ったか、充分調べておかななくてはならない。

また、はじめの取り分けの際には、新ミコ神の取り上げを行うこともお断わりして、クジを見ておこなってはならないし、特に呪詛の取り分けは念を入れ、スソの読み乱しをして、スソの祭文を読んで、「スソが鎮まってくれるか」どうか、クジを見ておこなってはならない。それでクジがとれたなら、スソをミテグラに被い集め、縁切りをして、スソの御社ミヤシロへと送りにつけることによって、たいていは取り上げもうまくいくものである。―

豊孝氏の語るところは以上のようなのであるが、この説明を理解するためには、物部におけるスソ（呪詛）や大スソ、シキの観念や、これに関わる諸祭儀の実際について理解しておく必要がある。豊孝氏は「荒敷アラシキ、裏敷ウラシキ、返志カエシキ式法」(平成七年記)に次のよう記している。

荒敷アラの説明、一般的に(敷)と書いたわ荒法に使ふ。(式)は祭事マツリのしだいを、意味する。荒敷・裏敷・裏九字と云ふ字が附けば、ぞくに云ふ調伏、呪詛(のらい事)を司る字文字法の事で、下法流とも言ふ。大掛りの作法をして、調伏テオボクしたり先方え打ち返したりした事を荒敷と言、大調伏と言。其れによりて生じた出来事を大呪詛と云ふ。みじかい字文を使って、其の場で印を結んだりして、相手

を調伏する様なのを、昔からさわりをするとか、つ、くとか張りかける、とか言ふ言葉で表言して居た。取り納めて鎮める祈禱を呪詛方の法と言うように表現する。

いざなぎ流におけるシキとは、いわゆる呪詛・調伏のことで、「荒法」「下法流」とも表現されるが、祭儀を意味する「式」と区別するために「敷」の字が使われてきた。特に、大がかりな式作法による調伏や、打たれた敷を打ちかえたりすること（「返し敷」といい、打たれた敷の力の倍にして打ち返す）を「荒敷」といった。

「スソ」とは、文字通り「呪詛」を起源とする言葉であるが、物部において語られる「スソ」とは、怨み・憎しみ・妬み等、他人に対して向けられる攻撃的な心情の意として使われた。特徴的なのは、こうした心情が精霊様の神靈モトとなつて残留し、それが向けられた個人はもとより、共同体にも災いをもたらすものと信じられたことであるが、特に、「荒敷」によつて発せられた憎しみ・恨み等は「大ズソ」として、さまざまな災難の原因となると恐れられた。

さて、生前にシキを使ったことによる大ズソ等が原因で、ミコ神となれない太夫の場合には、このシキを天上へと送る「シキ上げ」をして対処することになるが、このシキ上げを行うには、「敷王子」の力に頼らなくてはならないという。

太夫は「敷王子を雇う」といった表現をするが、式王子は通常は、病人祈禱や取り分け等の終結部分の作法に降ろされて、祈願がなされる。病人祈禱においては病氣の原因となる病霊を、取り分けにおいては、それ以後に予定される祭儀を妨げる恐れのある諸神霊を御幣へ集め、これを束ねて紙で包み、縄で縛り括つて荷ばやしにされる。この荷は、川に流したり、人の立ち入らない場所、スソ林等に埋めたりして、本来の棲みかへと戻るよう祈願がなされるが、荷にされた時点で、ここより逃げ出したりしないよう、式王子幣が荷の外側に括りつけられ監視する役割を負

わされる。この作法が「敷王子の行い」であるが、あるいは病人祈禱の場合には、病霊を送つたのちに、病者のもとに戻つてこないよう、病者の枕元に式王子幣が立てられたりもする。

敷王子というのは、普通の神様とは違う。法に従つて、秩序を統制するような役割を果たす存在であり、警察か警視總監、あるいは法務大臣のようなものだと思う。（他の神霊に対して）重しをするようなものだ。

豊孝氏は敷王子の性格についてこのように語るが、こうした敷王子にしてはじめて、太夫が呪詛・調伏のために行つた敷を、（返し敷にすることなく）天上世界へと送り、此界より解消することができるわけである。

さて、この「シキ上げ」の作法は、秘儀に属するものであり、その伝承もほぼ途絶えたものと見られるが、豊孝記の『荒敷・裏敷、返志式法』（平成七年記）には、宗石吉三郎大太夫の記録に基づく、「シキ上げ」作法の際に使われた「王子祭文」が示されており貴重である。大ズソが原因で病氣となつた病者に対して、シキ上げを行つて、平癒を図ろうとするための祭文で、祈願の趣旨を述べる読み分けを含んでいると思われるものであるが、「大五の王子」、五人の王子の誕生よりはじまる物語を説きつつ、行い打たれた敷を、「天竺 黄土コウドが池えと行い上げ」て、悪魔を退散させる、といった祈願の方法を看取することができる。

○そもくは是 天竺上み千神川に、七丈五尺、高釜築タカカき上げ其の中より ふうふ二人が五人の王子を産ませ給ふて 七人如来と祝われしよしめてわします 敷や太五ダイの王子を、一が大神と行い請じまいらする そもく日本唐土天竺 三が長の塩ザカとう界ザカいに、式打式 びやく打つ びやくの岩の 其の上より しやくやせんだの木ハエが生ハエて そだ、せ給えは 東方トウ差いたる、一の王の枝は九十九千ひろと榮えてわします、（南西北方向じ）中チウ方方差いたる、たつ

ほこには八萬余丈には、かる 高田の大田の松とて、生たせ給え
 ば、東方差いたる、一の王の枝には、式や太郎の、太神様が 守
 ご神まします きのとが敷と 行い以つたる一万儀 行ふ式の 太
 郎の太神様を 三尺一步の 玉の御幣 一ちのみどりえ行い招じま
 いらする 南方差いたる 二の王の枝には 式や次郎の 王子様が
 守ご神まします 火のと式と行い 二万ぎ持つたる、次郎の王子様
 お三尺一步玉の御幣え一が太神と行い請じまいらする 西方差い
 たる 三の王の枝には 式や三郎の王子様が守ご神まします、土の
 と式と、三万ぎ行い以つたる 三郎王子様お三尺一步の王の御幣え
 行い招じまいらする、北方差いたる四の王の枝には、式や 四郎の
 王子が 守ご神まします、かのと式と四万ぎ行い以つたる 四郎の
 王子様を、玉のご幣に一が太神と、行い招じまいらする 中方さい
 たる 立つほこには、敷や五郎の王子様が用合わします 水のと式
 とも領じ取らせて、五万ぎ行い以つたる 五郎の王子様を、玉のご
 へい 辰ボコみどり 一ちが大神と行い招じまいらする 玉しか
 病者え附入りを ないたる 悪魔のものを 退散なさして、御祈禱
 叶えて 御んたび候え そもく 東とう方 木性の者が きのと
 式と行い打ちたる敷なれば ひのと式の式を相いそえて、天竺黄土が
 池えと行い上ぐれば 悪マは退散 病者は平癒成り給ふ 南な
 ん方火性の人が ひのとが敷と、行い打つたる式なれば 土ちのと
 敷を相いそえて 天竺黄土が池えと 行い上ぐれば、悪マはしり
 ぞく 玉の病者は平癒なる、西方土性の者が土のと式と行いたる
 式ならば、かのとが式を相いそえて、天竺黄土が池と行い上ぐれば
 悪マは退ぞく 玉の病者は平癒なる 北ほん方金性の者が か
 のとが式と行い使ふた式なれば、水のと式を相いそえて、天竺黄土
 が池えと、行い上ぐれば 玉の病者は平癒なる 中方水のとが者が
 水のと式と、行い使ふた式なれば 乙式、丁式、己式、辛式、

癸（ミヅノト）式、あらしの式を、相いそえて、天竺黄土が池え行
 い上ぐれば 悪マはしりぞく 病者は平癒用合成り給ふ 五万十
 二ヶ方八ツが方から、五性の 処行の者が 地団国と行い以つた
 る式なれば 中段国を相いそえて 天竺黄土が池え行い上ぐれば
 悪マは退散 玉の病者は、平癒なりたまえ 中団国と、行い以つ
 たる式なれば 天段国を相いそえて、天竺黄土が池えと行い上ぐれ
 ば、悪マは退散 病者は平癒なりたまえ 天団国と行い以つたる式
 なれば、地団国、中だん国 天段を相いそえて、天竺黄土が池え行
 い上ぐれば 悪マはしりぞく 病者は平癒なりたまえ 三ツの石ど
 に血花が咲いて、打石みぢんになれと、まと矢に掛けて、行い使ふ
 た式なれば あらんの太神と行い上げて しゃらんの大神と行い下
 ろいて、あらんの大神と行い上ぐれば 三神屋ツマの何の年 玉の
 氏子を、今取り しようしめた 悪マは退散 病者わ平癒なりたまえ、
 山深い環境の中で、山の神・水神や、それぞれの眷属―山中に生息
 する現実の動植物がまた、山や水の神の眷属として信仰された―に対
 する信仰が、いざなぎ流の祭儀を特色づけているが、また、他者の恨
 み・憎しみ・怨み、といった心情に対する恐れ、忌避といった倫理観
 が、これに対処する方法としての祈禱を形成したものと推察されるので
 ある。

④ 託宣する身体―屋の神祭りと千代の神楽

いざなぎ流における託宣として、弓を使用した病人祈禱「様の神楽」
 についてはじめに考察したが、託宣はまた家を単位として行われる屋の
 神祭祀においても行われた。この家での神楽における託宣は、祭儀の終
 結的な位相において行われる、法楽的な性格の強い作法であった。小松
 豊孝氏は、託宣の方法を父達吾より教えられたというが、実際の経験は、

いずれも、憑依して激しく舞う本役太夫を抱きとめる役としてで、昭和二十年頃より旧横山村別府で三回、出身地でもある市宇で二回、影で二回、計七回ほどであるという。昭和五十年頃を最後に託宣は依頼者もなく、また託宣ができる太夫も姿を消し、祈念・梓等の病人祈禱としての託宣は早くになくなっていったが、神楽における託宣を含め、物部よりその祭儀は失われてしまったようである。

豊孝氏が印象に残っているのは、故伊浦馬吾太夫が託宣の本役を勤めた市宇での神楽、師匠の一人として西山法の許し受けをもらった故中尾長次太夫が本役を勤めた際の別府での神楽だというが、また、豊孝氏はこれらの経験を踏まえつつ、師匠達吾太夫からの教えを『伊藤諸流 日月太祭作法 其の他』(平成元年記)に綴っている(以下『日月祭、託宣作法』と記す⁽⁶⁾)。以下、豊孝太夫からの聞き取り、及び、『日月祭、託宣作法』によって、屋の神祭祀での神楽における託宣について、その身体作法や感覚に注目しつつ、特質を考えてみたい。

物部のオンザキとともに、祖霊たるミコ神を天井にタカ神として祭る家の多くにおいては、現在でも十一月～二月の間の一日に屋折禱を行う家が少なくないが、十数十年前に一度、その大祭として五日間前後の日数を要する宅神祭を行う。年ごとの屋折禱は通常、太夫一人によって行われるが、神楽をともなう宅神祭の場合には、十人前後の太夫が雇われ、家の一間に注連を張り、弓を据えた舞台が作られて行われる。

宅神祭の祭儀の中心となるのは、この家の舞台で行われるオンザキ・ミコ神をはじめとする屋の神に対する祭祀であるが、これに加えて、太陽と月を祀る「日月祭」が行われる。夜中に日待ち、月待ちをするのが、日月祭で、月は、三日月、十七夜、二十三夜のいずれかの月を祭るが、大祭の式日はこの日月祭を最終日として、これにあわせて決められることとなる。家の神祭りは屋内で行われるが、日月祭は、通常家の二ツに^(庭)「三階高棚」の祭壇を組み、その前の舞台にて行われ、行事そのものを

「オニワ」と呼んだりもする。

この舞台において、月の出の時刻にあわせて祭壇に向かって繰り返して居の拝礼を行う「三十三度の礼拝神楽」等が行われるが、往時、この日月祭につづいて行われた日月神の託宣神楽は、本役太夫が身体に神霊を降ろし迎え、神の言葉として、家族を中心とする参会の人々に予言や諭し等のお告げをする、いわば憑霊、憑依の祭儀である。

憑依、憑霊については、シャーマンと超自然的世界との関わり方、心身の状態等より、憑霊型、脱魂型等の分類が宗教学人類学的な研究においてしばしば行われるが、いざなぎ流の託宣神楽の場合、完全な心神喪失の状態になるわけではなく、半ば儀礼化された、託宣の内容もこれに先立ってある程度作られ、予定されたものであったようであり、そこにまた地域、より限定すれば依頼者との関係性を見い出すことができる。

宅神祭は一週間前後を要する大祭で、その初めには、祭りを妨げる恐れのある山川の精霊や、呪神^{すそ}等を送り鎮める「取り分け」の作法が行われる。これより祭儀の節目ごとに、祈りが神霊に受け入れられているかどうか数珠を用いたクジにより判じ、確認しつつ、諸作法を進行させてゆく。その際、クジが下りない場合には『般若心経』や祓詞を繰り返して唱えること等により、願いが聞き届けられるよう祈りを重ねる一方、家や家族のそれぞれに、諸神霊に不都合となることがあったりしていないか―山中で神木と思われる木を切ったりしていないか、穢れとなるようなことはないか、不適切な方角に家の修築等を行っていないか、等々―を問い尋ね、確認するのであるが、託宣を行う場合には特にこうしたことが必要で、家や家族についての、直近から遠い先祖までを含めた過去の状況を把握しておくことに努めるという。『日月祭、託宣作法』は、次のように説明している。

今回の大祭に、託宣の儀を行ふ予定の時には、最初のよみ分けの時^{。。。。。}から、色々の事を檢べて留意しておき、当日湯を沸いた時に、湯

の沸き工合、チリ米等も良く、かんさつして、気の付いた事を、たしかめておく。

ここにいう「湯を沸かす」とは、湯神楽のことで、屋の神をはじめ、迎えた諸神霊を清めるための湯を、庭に釜を据えここに立てる。その際、煮え立った釜に洗米を入れ、その散り具合によって神意を判るのであるが、こうした折にも、託宣を行う予定の際には特に注意が必要なのである、と説いているのである。

ちなみに、私のこの十年における、物部及び隣接する土佐山田における屋祈禱を含む屋の神祭祀の調査において、祭儀の進行の節目節目や、休息において、太夫が家族と談笑しつつ、山に入った時の状況や家の改築やその予定の有無、よく見る夢の内容等を話題にし、聞き尋ねている様子を目にしてはいる（その具体的な内容については、個人のプライバシーに関わる事柄も多く、ここに記すことは控えたい）。いざなぎ流の祭儀を遂行する前提として、依頼者の個人を含む共同体の現実の状況や問題を理解しておくことが、重要なのである。

さて、日月祭に続く「舞い降ろし」とも呼ばれる託宣は九時頃よりはじまるのが通常であったというが、約二時間にも及ぶその作法は、太夫が棚（日月祭祭壇）の前に着し、大小の神祇を勧請し、託宣を行うことを祈願することよりはじまる。次の言葉は、その唱え言（読み分け）の一例である。

三処はいちめに御ん礼い千代の神楽をまいらす、良き菟びで三千世界えおり入り用合召されて、神が守りめの襟先・袖先・袂先、^{チバヤ} 緋色（チバヤ）の小笠の宇津が折目も、是のりくら身肌は広くに許いて、八合八勺米こし召して、釈加のこみこの八朱が頭^{コウベ}におりやあそうで、本日此処に足手の運の、氏子仲間え取りて、当年世年、又来る世年え、とりてうつろいしだいを、良しく事はは、吉^{ヨシ}くに、悪^{アシ}き事はあしくに、有り生ありやか、示現御託のしだい

を広めおかいて、神がもりめがあだ名ひけいは取らせん如くに、前楯てうしろ楯、御ん引き継を頼みまいらす、

（『日月祭、託宣作法』）

続いて、迎えた神の「廻向」として「四季の歌」が唱えられるが、託宣の前提としてまた看過できないのは、これに続いて『米の本地』が唱えられ、米占が行われることである。『日月祭、託宣作法』には、次のように記される。

次に米の本地をとなえて、方割（東西南北中）して、託宣おろしの神津の米と、盛りや供える旨、言上して、三にぎり半に盛りて米の工合を見て、うかゞつて見る事が有れば、九字にて何ふ。

三にぎり半の米をへぎに盛って占をする米占が、天中姫宮から伝えられた呪法として、いざなぎ流の祭儀において重要な意味を持つことは、先の、向う神楽について考察した項においても検討したところである。本役のこの米占は「託宣おろしの神津の米」とあるように、託宣を行う神を迎える作法であるが、本役は綾笠を被って行い、やはり『いざなぎ祭文』に伝えられる天中姫宮の物語とも関わる作法であると認められ、ここにいざなぎ流の祭儀としての特徴の一つを見ることができよう。

これに続く作法としてまた興味深いのは、託宣をする日月神以外の諸神霊・精霊を身に受けないようにするために隔ての紙を二枚、一枚は懐に、一枚は背中に入れることである。

じゅんびが出来たら、用意しておいた隔ての紙のしに、十二ヒナゴの大神、合いだて隔ての神を行いおろいて、隔ての儀をたのんで、一枚はふところに、一枚は背なかに入れる（是は神霊を直接^{チヨクセツ}に肌身に、受けんかこいで有る。時の気ちがいになつたり、たおれたりせん爲で有る。大切なひみつの法也り）

託宣の神楽は、託宣をいたたく神のほか、さまざまな神霊、精霊を招き寄せる可能性があり、これを身に受けた場合には狂つたりすること

があるため、これを避けるため、十二のヒナゴを隔ての神として招じ依りつけた紙を身体の前後に入れるというのである。いざなぎ流において、しばしば目にする「十二のヒナゴ」は、神楽の舞台の注連の四方につけられた鳥のヒナゴ型の御幣で、祭りを妨げる悪鬼、邪霊の侵入を防ぐための「関^{せき}」であるが、託宣は身体レベルにおいて、直接にこうした危険にさらされる祭儀でもあったのである。

こうした前提となる作法を踏んで、ようやく、託宣そのものに入つてゆく。本役の本太夫は、米を盛ったへぎと数珠と祓い幣を合せ左手に持ち、右手に錫杖を持って、以下のように唱える。

硯^{キネ}乗鞍は、右の腕(かいな)、滝^{リウ}(リウ)の駒、左の腕が唐車(トナカナルコウベ、オグルマ)、中成頭首がシャラが林、両眼ん眼(マナコ)が金眼、三十三^{クキ}葦、白蘭^{シラハ}の大神、三コがむな板、五津^{ゴツ}如来、神道^{シント}神途と招じる神成れば、乗鞍きらうな乗り移れ、

太夫の身体そのものが憑依の依り代となること、明確に認識されている点、注目されるが、さらに、東方にて「東方浄土から集り来い」と、同様にして南西北中で唱えると、太夫は激しく回転する「くるくる舞い」を始め、神が憑依した状態に至るといふ。本役は、その舞の激しさの余り、息苦しく呼吸も切れてくるので、立ったままの状態で、「抱き役」の太夫が背後より抱きとめ、本役を氏子の方へ向かせて立たせ、託宣が始まる。

ウーウーヂコターイーサーン、運びかよ、唯今通り天より神がもりめの、八ち朱が頭首^{コウベ}に招じ取られて、下神^{オリヤ}あそうだ、天^ゴ当^ン両^ゼ神(権世)にござるぞ、

と、本役は静かな神楽調子にて、日月神が下りてきたことを告げるのであるが、これに対して、相取り日の釈が口上を述べ、また、託宣を頂^ウくにあたって、再び祝い祭りをすることを約束するように家主へ促す。家主は、

御利益を、いたゞいて順調^{クラス}に生活で、作物も良く取れて、金ねまわりも良く成り、イミブクも掛らん良い年をいたゞいた、其の時に再度おにわを立て、にぎやかにお祝祭も差上ます、

と、生活が順調であったあかつきには、再び家の祭りも行い、庭に祭壇を立てて日月祭も行いましょう、と願立てをするのであるが、ここまではほぼ定型的な受け答えて、これより相取りとの対話により、予言的な内容が告げられる。その内容を「日月祭、託宣作法」は次のように説明している。

たとえば火事が起きると、見れば、何月頃どの方角で、水難なればその様に、山のおどろきが有れば方角を示して、法人法者を雇うて山鎮、又川なれば川瀬祀り、供養鎮めが必要なら其の由、日照が有ると見たら其の事、悪い病いが流行すれば其の事、重大な災難が有ると見れば、是は言いかえれば人が非業^{ヒゴウ}な死亡をすと言ふ事有る故、あまでのサイ難事ではないぞと、サヤドレと言つた工合に言ふ。一ツもない事も無い。又澤山^{タツ}もないはず。

この際大事なのは、「占^{ウラ}に出た事、米^{コメ}に出た事、特に感じた事を予言^{ヨゲン}する」ということで、すなわち、初日の取り分けより、最終日の日月祭に至るまで、折々におけるクジや占において判ぜられたこと、また、その対処法を遠慮なく述べるのが大切なのだといふ。

こうした集落の天変地異等や家族についての予言的な事柄が、相取りとの対話によつて告げられ、さらに場合によつて、

此の云ふ通理は硯^{ミヨ}の申すスラ事、時の口上^{コウジウ}と思ふな権世^{ゴクセ}の教えとサヤ取り、各人のしだいで神にしんじん、仏に祈願もねごうて要心致いて通れば、掛る災難事も入りくる不浄も、七朱通りはのがれて取らずぞ、氏子供らえまだにて教えも取らしよう、

といった、教え、諭しが行われる。そして次のような、四季折々の流行病に気をつけ、家族、氏子らの会合和合を大切にするように諭す「四

節の教え」によって結ばれる。

○春のこうぎり、春は早風ハヤカぜハシカ、○夏の候コウぎり、夏は色ナツ悪病シヤクい（セキリチビスコレラ等）、○秋のこうぎり、出物はれものし
ばくさずり ○冬は火事フユごと、くぜつ事、時の行き合い、けがあ
やまちも、有ると心得、渡世トウセイ、業務ミスギをするのが良いぞよ、氏子ウヂモ供
等は、是れ先きさきにおいてやりを投げるを、刀カタナで受けてはならん
ぞ、皿サラを投げるを、サハチで受けるでないぞよ、おれがわれがで
仲良く暮クラスが良いぞよ、権世は是にて教えも取らいた、氏子仲間え
何にとか、あしやくに取らしよう竜宮世界の、メイコウフハイの玉
ともあしやくに取らいて、乗鞍ハナイ放ハナイて、通り天アメノもどるぞよ、

こうして予言や論しが済むと、本役太夫より、憑依した神霊を退散さ
せ、神送りをする作法となる。本役を円陣に囲むように座していた他の
太夫は神楽調子で、

現キマ乗鞍カエリの、襟先エリき、袖先スそ、袂先タもと、絹ヌイが先サキき、ち早のチハヤ小笠の宇津ウツが
折り目も広くに許ゆるいて、盛フマ米イいたゞいて、布フ米マ振り直ナいて通り天アメノえ、
昇モドリ天アメノて成就カエリ、昇カエリ神カエリてシユウヘン、安座ツキの位ツキいに就ツキ給ツキえ、
と唱和し、本役は舞いながら、

東方浄土から浄土カエリえもどりて成就カエリ、帰カエリ神カエリて、しゆうへん安座カエリの位カエリ
に就カエリ給カエリえ南、西北中カエリ五カエリ方カエリ五カエリ体カエリ十二カエリヶ方カエリえもどりて成就カエリ、帰カエリりて
シユウヘン、安座カエリの位カエリいに本座カエリの位カエリいに天カエリ偈カエリの位カエリと昇カエリ神カエリ賜カエリせ、

と唱え、自身の身体より離れて、浄土の世界へと帰るよう請い、神送
りをして、日月祭に続く、日月神の託宣の儀は終了となる。これに続い
て、さらに、家族、氏子以外の参拝の人々へ「ノトを広める」儀が行わ
れる。大振りの御幣「ノト幣」を捧げ持つて、参拝者の方に向かって次
のような定型の句を唱える儀で、「祝詞」＝「宣り詞」であることが明
確に理解される作法ともいえ、この直前に行われた「託宣」を要約、再
演して、より広く共同体へ敷衍する意義を有するものといえよう。

本日此処ココに、足手の運びの、氏子の御門ミカドえ取りて、当年世年ヨトシ、又来
る世年に取りて他国ヨソに波立ち、風が吹くとも四百四病八百八病役セ
神病いの神が、はいかい流行する共、氏子の御家ミカドに入らせん如くに、
蹴散り蹴違へ、山を通りて、山主魔性、川を通りて川主化性、海を
渡りて魔群マ性、道を通つて道天神、空ソラをかけりて失行神の眷属、
悪魔に行き合い来相も致さん如くに、五穀は成就、金銀宝は右え取
る物、左えたまり左え取るもの、右えたまり、襟口合エリいて、袖口重
ねてツマ口揃エリえて、着るや利勝リシヨウ、豊ユタカか守りて、夜が六時ムトキ、昼が
六時、十二ヶ時を、時合ヒアイい日間も無い如くに、守り叶ムトキえて、竜宮世
界のメイコウフハイの玉とも、あしやくに取らいて、元の杜ヤシロへも
どると申す、

先に、物部の屋の神祭祀における託宣は、半ば儀礼化された、託宣の
内容もこれに先立ってある程度作られ、予定されたものであったとみら
れると述べたが、同じ地域で生活し、生業をともにすることも多い、そ
うした関係性において、地域における生産・収穫を祈り、共同体の自然
災害等に注意を喚起するとともに、依頼者やその家族の事情をある程度
理解した上で、神の言葉として倫理、道徳的な教えを説き、共同体の秩
序維持を促す役割を負っていたと認めることができよう。

一般に祭りをともに行うこと、その営み自体に共同体の秩序維持をは
かる目的や効果を認めることができるが、いざなぎ流の託宣は、そうし
た目的や効果に自覚的であったと同時に、魔群・魔性に魅入られないよ
う身体に隔てをするなど、地域の自然と強く結びついた信仰に基づく作
法を含む、信仰的な要素を濃厚に有する祭儀であったということができ
よう。

なお、こうして日月祭が終了すると、荒神鎮め、神送り、座祝い神楽
が行われて、舞台撤収後、家の座敷での主人と太夫による「おみ穀の舞」、
主人から参会者への一夜ゴスイのふるまいとなり、祝宴が行われて宅神

祭はすべて終了となる。

⑤ 山伏の託宣と天台流取り上げ神楽

日月祭において下ろされる神が日月神、屋の神の大祭において下ろされるのがオンザキ様ということになるが、これとは別に「山伏聖の託宣」なる託宣があった。

先にも述べたように、屋の神の大祭においては、埋葬した先祖を家の守護神たるミコ神として転成させる儀礼「取り上げ神楽」が行われる場合があった。この対象となるのは、生前太夫であった先祖が多く、取り上げをして「新ミコ神」となり、さらにこの次の大祭において行われる「迎え神楽」によって、「ミコ神」となって、オンザキ様とともに天井のタカ神として祀られるようになる。

しかしながら、取り上げた先祖が生前、山伏であった場合には、ミコ神として屋内に祭ることはせず、「記州(尾)の国、大峰(ホウサン)本山シゲキが基え、今当代の山伏聖と、位クラエ置く」、すなわち、山伏の行場、紀州大峰の役行者えんのぎやうじやのもとへ聖としてお送りするのである。あるいは、子孫の夢や、占者や太夫の占により、百年、二百年昔に埋葬された先祖である山伏が、大峰山に祀られることを望んでいると判ぜられた場合にも、こうした祀り上げをすることとなる、という。

したがって、子孫をはじめとする氏子とは「縁切り」をすることとなるが、このときの別れの儀として、本役が託宣して、氏子らへ会合和合を心がけて暮らすよう諭し、別れを告げる作法がこの「山伏聖の託宣」で、大祭や日月祭での託宣と異なり、重々しく、物寂しい気分になったものだったと、小松豊孝氏は語っている。

その、取り上げより託宣に至る作法次第等については、「日月祭、託宣作法」に詳述される。日月祭における託宣とは異なるのは、山伏であつ

た先祖を「安座の位」たる大峰山へと送りつけるために、ミコ神を祀ると同様に、墓にて塚起こしをして祖霊を迎え、取り上げ神楽を行って、神体を浄め、位上げをし、新たな名(字号)をつけることである。このほか託宣については、くるくる舞いをする本役の太夫を他の太夫が背後より抱きとめ、アイドリとの対話により、お告げをすること等、日月祭の場合と同様だが、ここでは、昭和三十年ごろ、小松豊孝氏も太夫の一人として関わった、物部川の北部の仙頭地域の一軒で行われた山伏聖の託宣について、この家の子息として父親とともにこれを参観したという、坂本節氏(みさお)(昭和六年生、現在も仙頭在住)からの聞き取りに基づいて、その一例を見、特質を考えてみたい。

物部では旧正月の前後に屋祈禱をいざなぎ流の太夫に依頼して行いが、坂本氏のお宅では昭和二十七、八年頃から、別府の半田宮衛門太夫が三、四年間、訪れ(それ以前は、山崎の山崎台(たいは)八太夫さんが来ていた)、その最初か次の年の、昭和三十年頃の屋祈禱がきっかけであった。祈禱の折に、クジに示しがあったらしく、宮衛門太夫は、「紀州の大峰山に往いにたいと言っている山伏がこの屋祈禱の場に来ているのだが、この家では、聖(ひじり)を祀っているか」と尋ねた。

当時、坂本氏宅では、近隣の家、八〇九軒で、山伏を祀っている聖神社が、五km(直線距離)ほど離れた野竹にあり、当時、坂本家の当主であった節氏の父(故吉行氏)が、トウヤ(頭屋)として野竹の聖神社まで登り例祭を行い(節氏自身は野竹へは現在まで行つたことはないという)、祭りの後は、坂本氏宅にその八〇九軒が集い、直会を行つていた。

父がこの聖神社のことを話すと、宮衛門太夫はさらにクジを行い、まさにその聖神社の山伏が示しをしているのだということが確認された。宮衛門太夫は、この山伏を大峰山へと送るために、三人ほどの太夫による三日二晩の祭りが必要となること等を説明すると、節氏の父はこれを

承諾して、あらためて坂本氏の宅にて祭りが行われることとなった。

野竹に祭られる聖を大峰へと送る祭りは、宮衛門太夫に、別府の伊浦馬吾太夫と当時市宇に居住していた小松豊孝太夫とが加わり参じて二日三晩にわたって行われた。

託宣は、三日目に占などを得意とした伊浦馬吾太夫が本役となって行われ、二十代であった豊孝氏は抱き役を勤めたが、節氏は、本役のくるくる舞いや、舞いをして倒れたら「言わんようになる(託宣をしない)」ので、他の太夫が背後から抱きとめていたのをよく覚えていて、という。

その馬吾太夫の託宣であるが、次のような内容であった。

野竹の聖神社に祀ってもらっている自分は讃岐の生れで、八男の「小松八郎」という名である。「平たいら小松八郎」だったかもしれない。平氏と関係あるのだろうかと思ったりしたと、記憶している。

紀州の大峰山をはじめ各地で修行したが、猪・猿以外、人の子一人いない、ある深山を開拓して住み始めることとした。実は仙頭のこの地が、その深山なのである。したがってお前たちがここに住んでいるのも私が始まりなのだが、これから大峰山に往いぬることとする。このように話すと、これまで祀ってもらい世話になったことなどに礼を言い、さらば、さらば、と別れを告げ去っていった。

託宣の内容はこのようであったが、この場にいた節氏は、

私は二十代の若いころで信心などもそれほど深いわけではなかった。この時のほかにも託宣を聞いたことが何度かあるが、いつも、作っても作れんような話、靈感というのだろうか、太夫自身の考えでは出てくるとは到底考えられないような話が出てくることに、本当に不思議な感じがした。この時の山伏との別れは、会ったこともない人であるのに、身近な人と二度と会うことのない別れをするような、さびしい気持ちになり、感動した。またその場の一同、みんながしんとなり、本当に不思議な感じであったことをよく覚えている。

と語っている。

ところで、このとき抱き役を勤めていた小松豊孝氏は、山伏聖の取り上げ、大峰山への奉送の次第をも記す『日月祭、託宣作法』に、次のような託宣の一例を記しており、氏子(家族、参拝者)へ語りかけるその語り口と内容とを知ることができる。

○氏子大膳く運びかよ、雨の降る夜も風の音にも落葉の音にも氏子来るかよ、神楽の声かと、待ちに、待ち居たゴソセ権世ゴソセで有りたよ、権世は、此の世に生れて年立ち行きて、高山かけて修行も重ねて、由法もつけて由柄もつけて、世の爲、人のためにセキヤウ施業セキヤウもいたいて此の世を修めて、土ちでんとおさまり申して、何が何年いく世の昔と相成り、氏子供等も奈落々々と、落ちやおぼれて権世に対して、取り上げ祀りも夜長余長に相成り、権世も由法も由柄も強くにござれど、取り上げ神楽が無くては、安座の位くらいに着けん儀にてござれば、是迄諸人の諸占もつとつて、あんない氏子供えまでも、行き相いき合で、荒おいさいそく不足も申した儀にてござるよ、神の教えか仏けのさとしか、当年世年に、取りとうだて、数もかずくな、神が守り目も雇いおろいて、式法しだいに、取り上げ引き上げ事も見事に、くらゑて歴上げて、安座に着けた、おいわい祀も差上くれたが神明心と、受んがすら事受けたが、事コト情得コト(ジジウエ)仕末にござるよ、良き喜びで受けたがからは、権世のすじよも明いて、お礼も申して、教も取らいて、おいとまごいも致さにや叶わんしだいにござるよ、

○権世は是にて氏子供等に、すじよのしだいに告げや渡いた、権世は元より、由法も由柄も勝りしものにて、当所処にとまる事にはならんが、氏子ども等は権世とあんない者ではないが、今世の氏子は、あんなゆかりも遠くにござるに、心揃ふて、安座に就けた、祀りも差し上げ呉れたよ、厚くに礼も申すよ、それそうこ

ざれば教えのしだいも取らさずなるまい、良くよくさや取り聞
のがよからう、春の候コウぎり、春は早風、夏のこうぎり、色恋る
病ヤミい、秋は千草、出物はれ物、冬は火事、くじ事口設事も、おき
ると思カクい、用心致すがよいぞよ、氏子供等はやりを投げるを
で受けてはならんよ、皿カクらを投げるお、さはちで受けるでないぞ
よ、此の世で渡世カクい、みすぎをするには水と油でならんよ、魚と
水とで仲良くくらせよ、信神用心致すがよいぞよ、

字文字法も習いおぼえて、神安座の祀り祈禱も修めて、通れば世
の爲、人の爲とも成るよのしだいよ、是にて教えも取らいた、尚
も氏子ウヂゴに恵ユしやくも取らずぞ、竜宮リウグウ世界の、めいこうふはいの
玉タマとも、南み南海鯨の一ちのひれとも、あしやくに取らいて、さ
らばハくと、おいとまこいは申して、のりくら放いて、記州大峰
本山ホンサンシゲキが基え上るぞよ、

自身ミナ(神)の素性を明かし、取り上げ神楽によつて、おぼれ神となつ
ていた自身を奈落より救いあげ、大峰山の安座の位へとつけるための祭
りを行つてくれたことに対する御礼、氏子らに対して会合和合を大切に
し、病気に気をつけ健康に暮らすやうにという示しをして、別れを告げ
て結びとなる。

これによつて託宣は終了し、神霊は大峰山へと上つてゆくこととなる
が、本役を囲むやうに座している他の役者(太夫)は、本役マユの身体と縁
を切らせ安座の位へと送るために次のやうな神楽を唱え、本役はこれに
合わせて舞う。

神が守目、釈迦のこみこの襟先、袖先、袂先、絹がき先、千早チハヤの
小笠の、宇津が折り目のごゑんを切らいて、八丈座敷請神の舞台の、
有るよの品のごゑんも切らいて米コメいたイいて、喜びイサシ勇氣で、記州
大峰ホンサン本山シゲキがもとゑ、今当代の聖権現様とも、安座の位イに、
本座の位イに就き給え、天偈の位イと上り、ませかだイがだいじが神

放ハナし、がしんとうでうやうやうたいふんめつせんぞくやうがくかだイが
たいしと、上りませ、

本役は憑依の際と同様に、米を盛ったへぎをもつてを舞うが、憑依し
た神霊を身体より解放する際にも、舞いといつた身体表現によつて行わ
れることがわかる。舞い終わつて、へぎに盛った米コメは戸口カドにする、
さらに別の米を撒くというが、これも、神霊を舞台・家の外、共同体外
へと送却するための作法といえよう。

ところで、物部において現在に続く天台流は、別役の日光院を活動の
拠点とし、役行者を祀る修験系の民間宗教である。屋祈禱や病人祈禱等、
いざなぎ流とほぼ同様の祭祀により地域に貢献してきたが、その祖霊を
ミコ神へと転成させる、取り上げ神楽ではいざなぎ流の場合と大きな差
異がみられる。

天台流を現在に伝える藤岡好法氏によれば、いざなぎ流の場合には、
ミコ神となつた祖霊はタカ神として、天井の祭壇のオンザキの脇に御幣
を神体として祀られるが、天台流においては家に祀ることなく、大峰山
へと送り、役行者の右脇につけられてさらに修行を行わせることとなる、
という。(平成十五年、藤岡家における、松尾の日月祭調査のオりの藤
岡好法氏の教示による。なお、この日月祭のオり、藤岡氏が子息へ取り
上げ作法を伝えるために、ミコ神を取り上げて大峰山へと送る祭儀が模
擬的に行われており、家の門にて祖霊を迎え御幣に依りつけたり、「般
若心経」や「六根清浄」を多用したりする、天台流に特徴的な祭儀作法
を見つけた。)

いざなぎ流の取り上げ作法の、祖霊が山伏であった場合における、家
に祀らず大峰山へと送るといふ特別な作法が、こうした天台流における、
祖霊を大峰山へと送る取り上げ作法の影響、あるいはこれを積極的に取
り込んだものか、あるいは、同地域の競合する他流を敬し遠ざけるため
の作法なのか、その祭儀の形成については、さらに歴史的な経緯等を検

証する必要がある。

さて、ふたたび、坂本節氏の父の代の屋祈禱についてであるが、野竹の山伏聖の大峰への奉送の後、野竹の聖神社の祭祀は行われなくなつたというが、また、この後、やはり半田宮衛門太夫による屋祈禱をきつかけとして、坂本家において、新たな神の祭祀がはじめられたことがあつたという。

屋祈禱の最中に、宮衛門太夫は合点のいかなうような素振りをはじめ、今ここに、天の神が来ているが、この家では天の神を祀っているかと（節氏の）父に尋ねた。さらに、その場にいた人に、近隣の家の状況などについて問い尋ねた結果、かつて天の神を祀っていた家があり、家の住人が転居したあと、廢屋となり、天の神は「祀り棄てて」行ったのだ、ということが判明した。この屋祈禱の場に来ているのは、その天の神であり、この家で祀られることを望んでいる、と宮衛門太夫は示唆し、これを受け坂本家では、太夫の指示通り、十一、二本の幣を作り立てて、この天の神を家で祀ることとした。

坂本氏の話はこのようで、三十年ほど前のことであるが、現在でも家でのこの天の神の祭祀は続いている、という。

屋祈禱等における太夫による屋の神の祭祀を契機として、共同の祭祀が続けられてきた、ある神を他所に奉送し、祭祀が中絶したりする場合や、逆に、新たな神霊の勧請と祭祀が開始されたりすることがあつたことが確認される。そのいずれの場合であっても、託宣やクジによって示される神自身の意思に基づいて、祭祀が停止され、あるいは開始されることとなる。家の神祭祀たる屋祈禱、宅神祭、いずれも個人（家族）の依頼を受けて行われるもので、これらの祭儀は、多くのいざなぎ流の祈禱と同様に、節目ごとにクジによる神の意志を問い尋ね、確認しつつ進行するが、それによって、時により神霊の送却や祀り棄てが行われ、あ

るいは新たな祭祀が要請されることがあつたのである。

日月祭における、神がより明確に示しを行う託宣には、家族のみならず集落より多くの人々が集うが、諍いをせず協力し合つて生活するようにとのお告げが必ず行われ、会合和合が説かれる。

稲作地域における、共同の収穫物を捧げての感謝と、次の収穫の祈願を行う、生産と祭祀に特権を有する頭屋による神社祭祀とは対局の性格を有する祭儀と私は考えるが、物部の、いざなぎ流太夫が雇われての宅神祭は、個人宅の祭祀でありつつ、集落の共同祈願の要素の極めて強い祭儀であつたと認められよう。宅神祭は、村落の鎮守社祭祀に相当する役割をも担っていたといえようが、同時に、山中の植物霊、動物霊や日月神等、自然と強く結びついた神霊に対する信仰に基づく諸作法や、人の恨み、憎しみ等によって生ずる呪詛を自然との関わりにおいて理解し、対処する作法が組み込まれ、こうした点に、地域における民間宗教の祭祀としての特質を認めることができるが、そうした諸々の神霊との媒介をする宗教者としての太夫に対する信頼が、いざなぎ流の諸祈禱を可能とさせていたものといえよう。

註

- (1) 高知県立歴史民俗資料館編「いざなぎ流の宇宙」（梅野光興執筆、高知県立歴史民俗資料館、平成九年）序章、5. いざなぎ流の歴史「陰陽師・博士・神子」。
- (2) 高木啓夫「すそ祭文とほうめんさまし」（『土佐民俗』七二号、平成十一年三月）。
- (3) 岡ノ内の太夫滝口弥久忠伝の「いざなぎ祭文」。吉村淑甫監修、斎藤英喜・梅野光興編「いざなぎ流祭文帳」（高知県立歴史民俗資料館、平成九年（一九九七）、「いざなぎ祭文」参照）。
- (4) なお取り上げ神楽の祭儀全体の進行については、別稿にて考察している。拙論「死霊・祖霊をめぐるいざなぎ流御祈禱」（福田晃古希記念論集刊行委員会編「伝承文化の展望—日本の民俗・古典・芸能—」（三弥井書店、平成十五年）所収）参照。
- (5) 大祭における「取り分け作法」〔し（神道）ようじ入り〕については、前掲註1「いざ

なぎ流の宇宙」、II いざなぎ流の儀礼を見る、第2章「家の神の祭りを見る」参照。なお、「取り分け作法」については、拙論「物部の葬送習俗といざなぎ流祈禱―境界的時空における儀礼の考察―」（小松和彦編『日本人の異界観―異界の想像力の根源を探る―（せりか書房、平成十八年）所収）においてもその特質を考察しており、参照されたい。

(6) 小松豊孝太夫、平成元年記『伊弉諾流 日月太祭作法 其他』（『日月祭、託宣作法』）は、松尾による翻刻（資料紹介 小松豊孝太夫記 いざなぎ流御祈禱資料 日月祭、及託宣の作法について）『国立歴史民俗博物館研究報告』第一一〇集、二〇〇五年三月）に基づく。

(7) 拙論前掲註4「死霊・祖霊をめぐるいざなぎ流御祈禱」参照。

（国立歴史民俗博物館研究部民俗研究系）

（二〇〇七年十二月七日受理、二〇〇八年二月二十八日審査終了）

Various Aspects of Izanagi-ryu Oracles and Prayers : Language and the Physical Body When Communing with Divine Spirits

MATSUO Koichi

The study described here centers on Izanagi-ryu kagura in which takusen (oracles) occur. This kagura was performed until around the 1980's by religious believers called Tayu in the Monobe district of Kochi Prefecture. The study examines the characteristics of various rituals in which divine spirits appear.

Even today, between November and February prayers are said in homes for Onzagi, the guardian deity of households, and miko-gami, which represent the spirits of ancestors. In the Takujin-sai, an important ceremony held once every decade or every several decades, kagura was performed in order to obtain takusen from deities. These oracles served to warn family members and others in the community of disasters and to teach people how to live together in harmony. When people became physically possessed by a divine spirit they spun violently in a dance called "kurukuru-mai." When this happened there was a danger that receiving evil spirits would make a person mad. There was, however, a custom that prevented this in which paper called "hedate no kami" was inserted down the front or back of the person's clothing.

There were quite a few families in Monobe which performed toriage-kagura in which the spirits of ancestors were transferred to the miko-gami, the deity enshrined in the home. However, when the ancestor had been a yamabushi his spirit was not enshrined in the family home. Instead, kagura was substituted by a ritual which sent the ancestor's spirit to Mt. Omine. In some instances it was at this point that there was a takusen in which the yamabushi said farewell to the family. In Monobe there was a Tendai-ryu tradition which was a Shugen type of folk religion based in Nikko-in. According to this Tendai-ryu toriage, the spirits of ancestors were not enshrined in the family home but were sent to Mt. Omine.

In addition to examining these takusen, this study also explores other rituals, including "mukou-kagura" performed as part of toriage-kagura, as well as a ritual known as "shiki-age."

In toriage-kagura, the spirit of the ancestor welcomed back home from the grave is made to undertake ascetic training called "gyomon gyotai" in which the spirit obtains the status worthy of a guardian deity. At such times, mukou-kagura is used to determine the extent and stages of the ascetic training. This is decided in accordance with changes to a mound of rice on a plate or a tray of wood.

When summoning the spirit of an ancestor that had been a tayu while alive and had laid curses and got rid of evil, the "Ozuso" (great curse) that had been created by hatred and ill feelings impeded the spirit from becoming a miko-gami. At such times, a ritual called "shiki-age" was performed to send the "Ozuso" to the celestial world.

The power of a divine spirit called “Shikiouji,” which was believed to possess the power to appeal to and control other divine spirits, was required in the shiki-age. On these occasions, a tale recounting the origin of Shikiouji was included as part of the ritual.