

本川神楽の呪法と系譜

小池淳一

Incantations in Hongawa Kagura and its History
KOIKE Junichi

はじめに—本稿の問題意識と構成

- ① 本川神楽の概要と研究史
- ② 舞太夫の伝承—呪法を中心に
- ③ 祭文の比較と位置—「五龍王祭文」を中心に
おわりに—まとめと今後の課題

【論文要旨】

本論文は高知県の山間部に伝わった本川神楽を取り上げて、「宗教者の身体と社会」について考える端緒としたい。具体的には、本川神楽の担い手である太夫^{たづ}が伝承してきた知識について検討する。また近隣の類似の神楽において用いられる祭文についても比較分析する。それらを通して民俗芸能における宗教性を再検討することへとつなげたい。

本川神楽は、芸能だけではなく、これを担う太夫はホウヤシキを知っているときれ、何らかの呪術を駆使することが可能だと信じられてきた。また太夫は暦や行事に関する高度な知識を持ち、死者の祭祀にも関わっていた。祭りにおける芸能の演じ手にとどまらない民俗信仰形成の核となる存在なのである。

またこうした太夫たちが伝えていた祭文類の中には中世に遡るものがあり、そ

でないものも、中世的な発想によつて構成されている。「五龍王祭文」と総称される宇宙を五人の王子が時間で区切って支配する物語は西日本各地に残され、四国山間部の神楽にも継承されている。これは、この神楽が広い地域において、高度な宗教的な知識を下敷きに形成されたことを示唆している。ただし、現在では実際の祭儀においてはその位相は不安定である。

今後こうした検討を続けることで、本川神楽の特質を解明することが可能になる。またこの芸能の系譜についても祭文と現在の芸能との差異を意識しての検討が求められる。さらに四国各地、日本列島各地の「神楽」と呼ばれる芸能とそれに携わる人びとの伝承を比較し分析することが必要である。

はじめに—本稿の問題意識と構成

「宗教者の身体と社会」という命題からはいくつかの視点を引き出すことができる。たとえば、宗教者とされる人間の身体は通常の身体と異なるのか、否か。その社会的評価や意識の問題を設定することができる。あるいは宗教者を取りまく社会が宗教者に何を期待し、またそれはどういった儀礼や祭祀さらには身体的所作によって達成されるのか、といった問題も設定できる。個人の身体と社会との多様な関わりを宗教者という属性から照射することで明らかになる問題は少なくないものと思われる。

本稿ではそうした宗教者の身体と社会をめぐる問題を芸能という身体所作を基点として、そこに表出する宗教性に注目し、さらに、それを可能にしている社会について接近を図りたい。具体的には高知県土佐郡本川村（現、いの町）の本川神楽を取り上げて、それを民俗芸能としてとらえるばかりではなく、芸能を実践する舞太夫という宗教者にまつわる伝承や記録を民俗信仰研究の視点から考察してみようとするのである。

換言すれば、これまで芸能、特に神楽としてとらえられることで、自明であるかのように思われていたさまざまな伝承が、民俗芸能としての神楽という文脈を一度、外してみてもその宗教性が自明であると確認できるかどうかを考えてみたいのである。神楽という語が指し示す内容は各地の民俗芸能において実は多様であり、それ自体、地域における芸能と社会との関わりを投影していると思われるが、神楽と呼ばれるに至った理由や、呼ばれ続けてきた原因についての地域ごとの考察は充分ではなかった。儀礼的あるいは社会的な文脈を無視して単純に所作や行爲だけを比較すればほぼ同じ芸能がなぜ、ある地域では神楽と呼ばれ、またある地域では田楽、または神事とされ、さらには祈禱などと呼ばれるの

だろうか。⁽²⁾

もちろん、そうした大きな問題をここで全て取り扱おうとするのではない。本稿で試みるのは本川神楽が神楽という地域的呼称をもし、持っていないとしても、その宗教性は揺るがず、民俗信仰研究もしくは信仰史研究の大きな課題を惹起する事象であることを確認し、その一部を取り上げて考究することである。具体的には、まず本川神楽の概要を確認しつつ、従来の研究成果を振り返る。次に本川神楽の担い手、実践者であるところの舞太夫の伝承をフィールドワークの成果報告を織り交ぜつつ記述し、考察を加える。さらに本川神楽に関わる祭文を周辺地域の神楽のそれと比較しながら、特徴を考究する。以上の作業を通して表題に掲げたように本川神楽の呪術的な側面を民俗信仰の中に定位し、さらにその系譜についての見通しを得ようとするのである。

①本川神楽の概要と研究史

四国山地のなかでも高知県と愛媛県との境に位置する本川村は、石槌山や寒風山にも程近い山村である。四国の山間部には特色のある神楽が伝承されており、国の重要無形民俗文化財「土佐の神楽」として指定されている。吾川郡池川町の池川神楽・安居神楽、長岡郡大豊町の岩原神楽、香美郡物部村のいざなぎ流御祈禱などがそれぞれであるが、個々に異なる面も少なくなく、さらに研究史の厚薄もさまざまである。

本川神楽は新暦の十一月の末から一二月のはじめにかけて、集落の神社に設けられた舞殿で一三から一七演目前後の舞が次々と披露される。神楽は本川では舞太夫（タユウと呼ばれる場合が多い）がそれぞれの集落の氏神の祭りに奉仕するほかに有力な旧家の先祖祭りに奉納することもあるという。⁽⁴⁾

構成について簡略に確認しておこう。

「神迎え」ののち、「注連の舞」「座堅め」「初穂寄せ」といった面を用いない舞が最初に行われ、面をつけた「山王の舞」（最も大切にされる）が、幣束や太刀を用いて演じられる。これが終わると「座祝い」という祝宴になり、その後に「相舞」「幣の舞」「般若の舞」「折敷の舞」「鬼神争い」「姫の舞」「かげんの舞」「つるぎの舞」「しかみの舞」「なぎなたの舞」「八幡の舞」が行われることになっているが順番は一定していない。以上が一通り演じられると最後に「神送り」をして終了となる。

現状を二〇〇四年一月一七日に本川村寺川の白髪神社で行われた神楽に即して確認すると、まず最初の「神迎え」に続いて、「しめの舞」「座堅め」「初穂寄せ」「山王の舞」が行われたあと、「座祝い」となり、さらに「相舞」「幣舞」「般若の舞」（観客の模倣）「折敷の舞」「鬼神争い」「剣の舞」「やたの舞」が演じられた。最後の「神送り」で、縄が取り去られるのは印象的である。

本川の神楽は、神楽太夫（舞太夫）、座長であるS氏を中心に五人で行われる場合が多い。付随する音楽は太鼓と鉦のみによる演奏で、笛は昔からなかったといっている。そして一般に「神楽は金がかかる」という表現がなされている。これは太夫たちへの報酬だけではなく、準備や供応などの経費全てを含んだことであろう。

この地域の神楽に関する古い史料として『寺川郷談』（宝暦二年・一七五二）の記述があげられる。以下に掲げてみよう。

○十一月へなり村々神事也。例祭極りたる村も有。又初の戌亥の日を祭る所もあり。何れも夜かくら也。わたましの時、宮にてかくら有。其外ハ、毎年在所の庄屋、名元の家にて神事有。近村の老若、高山のすへみじか山の麓をかきり大勢集り、太夫神主、直垂風打（折）烏帽子、無官ハ白帳或ハ袴着、祢宜ハ幣帛、太鼓調拍子笛を吹、

山ぬし、四天、たいば、弓舞、つな舞、をしきまい。其外色々舞多し。

鬼面を着、鬼形のかたちになり、ゑほし着たる太夫と問答し、すさまじく怒りあらそひ、終に鬼面着たるが云まけ、腹を立て泣かなしむてい、是あさのさくめ（ま）アサノサキメ諸神とあらそひ、まい戦かふていなるへし。

又男めん女めん着たる者、みとのまくばいと云事しておかしく、座中もとつとわらひけり。

四天と云まいを第一大切にして、見物の人にも四てんを頂と云て舞たる。真劔をいた、ける舞こと、大方真劔十四五人も扱つれ舞なり。

夜分寒気ハ甚しく、穴戸の風、あまの八重雲を朝風夕部の風に吹込、か、まがはらもひへわたり、をほでの真中に大火炬裏にくんぜをたき、屋内をか、やかし。見物の男女、よ間中もんに居あまり、よい／＼よいやとはやし、踵を庭上に侍て、太布ふり袖を翻しよねんたハいもなく、若男ハミかんを買て女ろべたちにより、ゑんをゆすばんとひしめくも有。福引、博奕うつも有。酒のむも有。小かけに逃るを追いつめ組合もあり。うでをし、力くらべ、草むすび、おのが様きく／＼敷。

何れも両部道の太夫也。高知に、かやうの舞なく珍敷見物也。

末尾にあるように高知城下にはこうした芸能はなかったようで、それ

だけに興味深いものとして記述されている。そしてここでは、神楽を行う舞太夫たちを「両部道の太夫也」として、両部神道系の神楽であると認識している。この解釈の当否はしばらくおくとしても、一八世紀の半ばに現在の様相と連続するであろう芸能として神楽が執行されていたことは確認できる。

『寺川郷談』研究を熱心に推進した廣田孝一は、この記述の解説として、現代語訳を交えながら次のように述べている。

神楽には山主・四天・だいは・弓舞い・おしき舞・などいろいろ行なわれる。そのうちヤマヌシ・ダイバは鬼の面をつけ、鬼の形となり・エボシをつけた太夫と問答して、すさまじく怒り、争い最後には鬼の面をつけたものが、神太刀におさえられて「申せ申せ」とつめよられて、いい負け、腹をたててみたり、悲しんでみたりする。このさまはあまのさくめ、俗にいうアマノジャクが神々と争い、舞い戦うさまにかたどったものと考えられている。

四天という舞は真剣を抜いて四人が舞う。この舞が一番大切な舞であって、見物の人にも「四天をいだけ」といって、舞った剣をいだけさせる。この剣はほんとうによく切れる。その証拠が次の作文である。

見ていたら、ほんとうによく切れるという刀をさげてまいりました。私はきれるとはいつていたが、きれはしないだろうと思っていたら、ゴムのフランボウを四つつりくってあった糸をきって、一つにするつもりでひっぱっていた糸を、たゆうさんが、刀をさげてきて切りましたが、いかにもよく切れていましたのでかんしんしました。

(越裏門小六・川村守子)

(中略)

ここでは夜神楽である上に、陰曆十一月であるから、なおのこと寒さがきびしい。ノリトの句をまねたというわけでもないが「穴戸の風、天の八重雲を朝風、夕べの風に吹きこみ、かかるが原もひえ渡り(原文のまま)」と腹まで冷えこむので、オオデ(表)の間の真中にある大イロリにクンゼをたいて室内を明るくし、見物の男女は中の間や台所まであふれ出て一杯である。そしてそこから若い娘までが、タフの袖をヒラヒラさせながら「ヨイヨイ、ヨイヤ」と、あらんかぎり声援する。現在でも舞が佳境に入ると「ヤレ舞エ、ヤレ舞エ」あるいは「ヨウ舞ウ、ヨウ舞ウ」と必死である。そればかりではない。ホロ酔いかげんの男は、太夫さんそちのけで、神楽の中に飛びこんでしまう。それをまた皆のものが「ドット」とはやす。全く神楽は村民とともにある。またこの時男面・女面をつけたものが「みとのまぐあい」ということをして、いよいよ一同が腹をかかえて笑いこける。これは「古事記」の昔、イザナギ、イザナミのミコトが、成り成りて、成り合わぬ所に、成り成りて、成り余った所を刺しふさいで、国生みをなされた故事にちなんだものである。さてこうしたかたわらで、バクチを打つもの「ホウビキ」とか「宝引き」とかいわれる弊害の多い福引きをするものもあれば、腕押し、力競べに興じているものもある。あるいは酒をのんでよっぱらってしまったものもある。男女ともよく酒をのみ、若い男はミカンを買ってメロベにやろうとする。お互いに「草結び」して、その将来を誓うものもあれば、イヤじゃと林の中へ逃げるのを後から追っかけ、坂道でころんでサラカブを打ち、悲鳴を上げるものなど上へ下への大騒ぎである。

このような夜神楽は、お城下にはない珍しい見物である。神楽の晩には近村からも大勢集まって、そのアイサツにはなはだむつかし口上がある。久しくあわぬ人にあえば「サテサテ、ひだかこざる

か無事なか」すると答えて「ひたものかたじけなうござる」などである。⁽⁷⁾

起源に関しては、橋詰延寿が、伝承によると日向の神楽を習ってきたもので、最初に中野川の棧敷石【写真1】で舞った、としたのが先駆的な見解であった。⁽⁸⁾ また吉村淑甫は、石槌山系の修験者の関与を想定した。これらの見解は神楽を伝承してきた当事者および地域の社会的宗教的な条件に基づくものであった。

しかし、一九八四年に舞太夫であった高橋鶴吉家の天井裏及び高橋常雄家から中世年号を持つ祭文類が大量に見えられ、高木啓夫によって調査及び整理が行われた。これらは『本川村史（第三巻）神楽・信仰資料編』に解説とともに翻刻・収録されている。⁽⁹⁾ それらの中には大永三年（一五二三）の『大荒神祭文』、

永禄四年（一五六一）の『荒神祭文』などがあり、本川神楽が中世に遡るものであることが明らかとなり、中国地方の中世に遡る荒神祭文（いわゆる「五龍王祭文」）類



写真1

との比較研究が必要な貴重なものであることが判明したのである。現在、主要な史料は、長沢にある本川村新郷土館に寄託されている。

中野川の高橋常雄氏（大正一二年生）によれば、同家の先祖は伊勢山田からこの地にやってきて落ち着いたのだという。鎧や兜などが複数伝えられていたが、第二次世界大戦中に供出したり、紛失したりして、現在では鎧が一領、保存されているだけである（本川村新郷土館に寄託）。同家がこの地に本川神楽を伝えたといい、「神楽太夫の屋敷」と呼ばれていた。昭和二〇年頃に大森神社の拝殿ができるまで、この家で神楽が行われていた。神楽をやる人を「神楽太夫」といい、本川村全体で五、六人いる。「神楽太夫」は神楽を演ずるとともに、ホウ（法）を知っている、という。ホウとはサワリ（障り）などを祈禱することを言う。

以上から本川神楽は中世に遡り、その担い手は、芸能のみならず、呪法も伝えていたらしいことがわかる。さらに、神楽の執行形態としては、一定の地域内を芸能集団（舞太夫）が巡行して祭祀を行うことに注目すべきであろう。演目内容の点からは「大ばん」と称される鬼の宝数えの場面があること、「折敷の舞」が盆を用いており、東北地方の山伏神楽にも通じる面があることなどが興味深い点といえるだろう。

そこで次節では、舞太夫自身の伝承を紹介しながら、本川神楽にまつわる呪法の位置づけについて考えてみたい。

② 舞太夫の伝承―呪法を中心に

本川神楽の伝承者である太夫たちは芸能を行うばかりではなく、かつてはシキ（式）やホウ（法）と呼ばれる呪術をも伝えていたようである。これは同じ高知県の山間部のいざなぎ流の祈禱に携わる太夫たちがそうした側面から注目されてきたことと呼応するものではないかと考えられる。⁽¹⁰⁾

ただし、太夫たちは芸能に加えてシキやホウだけを伝承してきたのではなく、本川での行事や祭祀に関わる多様な知識も保持してきた。シキやホウを孤立したものととらえるのは不健全であり、背景にある地域における民俗信仰のコンテクストを絶えず意識することが必要であろう。ここではそうした問題意識を持ちつつ、本川神楽の太夫のシキやホウについての知見を記述、紹介し、若干の考察を加えていきたい。⁽¹⁾最初にシキについて報告し、次いで暦注、祓い、死者祭祀について述べていくこととする。

【シキとその周辺】

○シキとホウ

ホウとは病人を治すもの、シキというのは奇妙なことを見せることを言う。ともに「打つ」ものである。シキホウというのは目くらましのようなことで良いことに使う。大栃(物部村)の人は「守の子(子守)でもシキをうつ」と聞いている。習えば誰でもできるようになるものだが、悪いことに使われるので今は教えない。ホウは師匠について五年、一〇年と修行すればできるようになる。カグラシキというのは本川神楽専用の神様を扱う方法のことである。他に、サルタシキ、テンジンシキなどがある。テンジンシキとは鍛冶屋がシキを使って病人を治したり、人を害したりするもので、これを使うと後がうるさいのでなかなか使わないものである。

ホウは使うだけではいけない。ホウを取り戻すこともできなければならぬ。「一人殺そうと思つたら七人、自分の家は死ぬつもりでやれ」と言われたものだ。

○冬かせぎ

父と他の太夫二人の三人で冬の農閑期に伊予の方へ春祈禱をしに出かけていた。これを「冬稼ぎ」あるいは「春仕事」といった。来てもらい

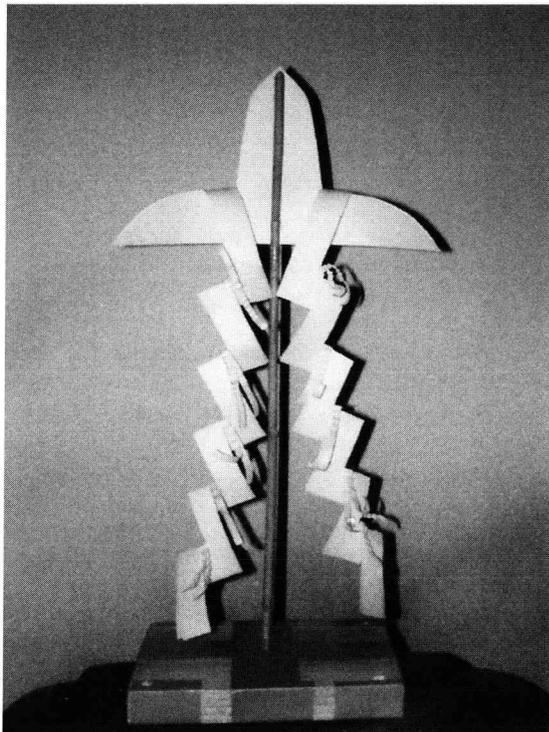
たい家の方から郵便で「〇月〇日にキネンに来てくれ」と依頼がある。その手紙に基づいて出かけていった。「土佐の偉い太夫が来た」ということで次々と雇われて一月も帰ってこなかったこともあった。

愛媛に病人祈禱に行った際に、田圃で鍬に頸を乗せて見ている人がいたので、ホウをかけてきていることが分かった。ホウを送り返し、スキメのホウをかけると、その人はそのままの姿勢で帰れなくなった。ホウを解いてやると田の中に倒れたという。

このように出歩いていると他のホウジャ(法者?)が腕比べのように邪魔をしてくることもある。そうすると祭壇の棚が落ちたりして、祭りをやり直さねばならない。ホウを打ち返すと相手が死んでしまうので、「天竺へ送る」ようにする。ホウを打ちかけるためにはコタカ【参考1】という御幣が必要になるので、先に切つて祀っておく。

○大山しずめ

大山しずめとは、集落に不幸が続いたり、伝染病が流行ったりした時



参考 I

に行うもので、山の神、三方荒神、ヤナイ（屋内？）荒神をはじめとする諸々の神、日本六十余州の神々を呼んで祭る。大川村井野川で二、三年前に大山しずめを行ったことがある。これは太夫が三人がかりで三日かけて行うものである。屋内に祭壇を作り、そこに飾る御幣を切るのに一日半、祈りに一日半かかる。太夫をやっても一生のうちに何遍もやるというものではない。

以上の伝承について、注目すべき点を簡略に指摘しておこう。まず本川の太夫にも物部の太夫たちのことが知られており、シキの使い手と認識されていたらしいことが分かる。ただし、本川では習得できるものとして、留意しなければならぬ。神秘的なものというよりも一定の期間それに専心することで身につけることができる、とされていたのである。ただし、シキとホウとの差異やホウを「取り戻す」という行為については不分明である。伊予方面への冬稼ぎのエピソードからは、さらに広い地域においてこうしたホウという技術が開示していたことがうかがえる。ホウを「天竺へ送る」という表現には、中世的な祭文や文芸の影響を感じさせる⁽¹²⁾。

次に暦注や行事に関する伝承も掲げておく。これらのなかには呪術やそれを支える説明もしくは思想とでもいべき知識も併せ伝えられているからである。

【暦注と行事】

○クマオウジン

門出、旅行などする時に避ける方角にいるカミをクマオウジンという。以下にその由来譚を語り口を活かしたかたちで紹介する。

クマオウジンっていうのは支那の一番の力持ち。それで日本の一番の力持ちが仁王さん。あれが支那へ、自分が力強いから力比べに行

こう、と仁王さんが行ったわけ。そしたらちよど出張しておつて、今おらんつていう。もう、戻るから待ってください、つて言うて奥さんが火鉢を出してくれた。その時に唐金の火鉢をこんな鑄物の火鉢を奥さんが出してくれた。こりゃ奥さんでさえ、こんな立派な大きなものを（動かす）、旦那はどんなえらい人かわからん、こりゃ会わずに、会うたら殺される。力比べに行つたんじゃからねえ、それ、「急いでるんで、また会いにきます」というて帰ると、舟を漕漕を出て、クマオウジンが戻つて来て、それで寄つたわけよ、帰つたあと。そして何の客よ、こりゃいたら力比べやらにやいかん、殺されるでわからん、一生懸命、こう舟を漕いで、聞かんふりして逃げた。そしたらその仁王さんが、あの、綱を、舟の艫にピアつとかかった。そして逆に、もうこりゃしもうたと思うて、金比羅さんにもう私はあの向こうへ行きやあ殺されるから、そいで帰つたら、あの金比羅さんのあの門番をするといつて約束じゃ、お祈りしようつてこういうてするに（綱が）プツツと切れた。そして引つ張つてもいけんけ、そして仁王さん来たらこつちに、…あのクマオウジンが投げた切れっぱしじゃ、…そして約束じゃ言うて金比羅さんの門番に大変はびこつて、そういう伝説があるんじゃ。だから二度とクマオウジンの方へ向いては出て行くなよ、というて日本中に言い聞かせた⁽¹³⁾。

○シチキジン（七鬼神）

節分には豆まきもするが、シチキジンのメ縄も張る。鬼はたくさん脚があるんで逃げていくという。このメの脚の数を毎年必ず、暦に書いておく。

○カンニチ

この日に種をまいても育たない。動物に喰われてしまうという。もし

よくできて、それはその家の人の法事に使うことになる（死者が出る、ということ）。作ったもの「喰わん日」だという。一粒万倍日の反対の日。

○ハッセン（八専）

普請には使わない日（普請をしない日）。「八専八日に間日四日」といい、八専の十二日のうちに入って次の日をはじめ、間日という日が四日ある。尾の長い動物が入る日は間日になるともいう。

間日には家を作ってもかまわない。八専は萱の端をハイガシラという結び方をしてはいけない日。従って普請ができない。かつては屋根葺きもやったが、ヒノキやスギを植林するようになって萱が育たなくなつてできなくなった。

○サンリンボウ

高いところにあがるのを嫌う。従って普請ができない。

○不成就日

成就しない日。または出来上がるのに長くかかる日。例えば三日ですむものが五日もかかったりする。

○天一天上

天気が続く日。一年の天候は節分の日に占う。

○節分

節分の晩に大豆を囲炉裏に入れて灰の上に並べて焼く。真っ白な灰になる月が上天気。黒くなるのは天気が悪い、と判断する。またゴクダメシということもする。鍋に湯をわかして大豆を湯に入れる時に「これは米」「これは小豆」「これは稗」と自分で言いながら湯に入れる。そのまま沈めば上作で、浮かんでくるようだと不作と判断する。これは豆をまいたあとに残しておいた豆をホトケさんにまつっておいたもので行う。

さらに豆を残しておいて、その年最初の雷がなるまでとっておく。エビスさんにまつっておく。その年最初の雷がなると家内中でその豆を食べる。そうすると雷よけになるという。

クマオウジンについては、『寺川郷談』の「嫁取り」に関する記事のなかにも登場しており、この地域では古くから知られていた知識あるいは神観念であったことがうかがえる。なお、この由来譚は、「賀王と仁王」型の説話であり、暦注との関わりという点では土用の由来譚として伝えられている場合が多い。この話型の説話が民間における土用の説明に用いられる背景については既に考察を加えたことがあるが、ここでは熊王神に置き換えられている。伝承としてはそれなりに安定したものであることができるであろう。

次に病氣治しに属するかと思われる呪法について記述しておこう。

【六三除け】

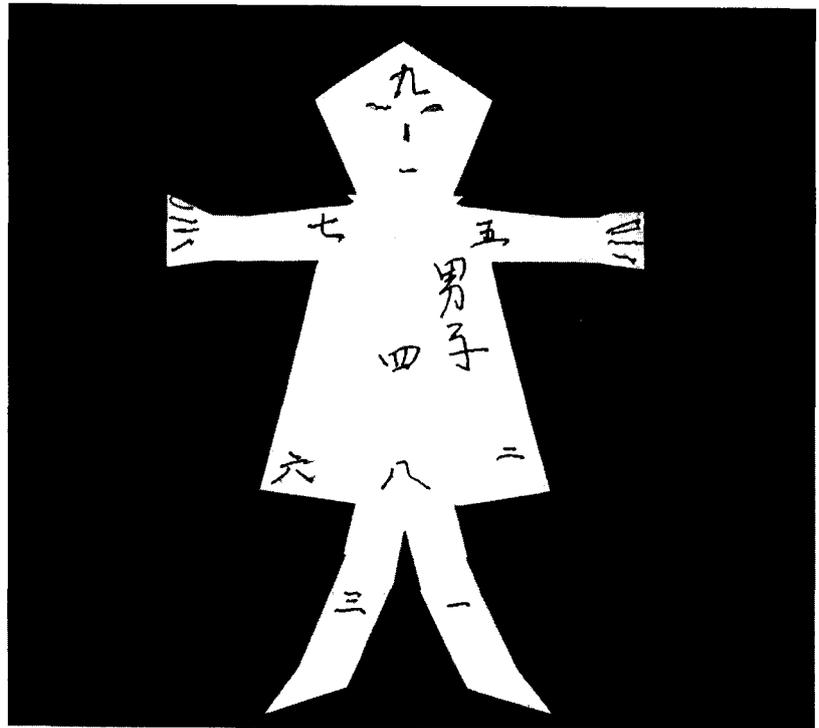
体が痛くて医者に行っても治らない時には、年をくつてみる、という。その人の数え年を九で割り、その中に九がいくつあるか（四一歳であれば、 $9 \times 4 = 36$ あまり五、つまり四つある）を知り、その数と下一桁の数（四一歳であれば、一）とを足して、九以下であればそのままの数字、九以上であれば、もう一度九を引き、残った数字によって、ロクサンが回っている身体の箇所が分かる。

数字の配当は、男性の場合は頭が九、左肩が五、右肩が七、腹が四、左腰が二、右腰が六、股が八、左足が一、右足が三となっている【参考Ⅱ】。

四一歳であれば、五なので左肩にロクサンが回っていることになる。

本川では太夫さんか坊さんに見てもらい、外してもらわねば、病氣は治らない。イノリ（祈り）は太夫で薬は医者だ、とも言う。

外し方は素人がやる場合は、豆腐一丁を年の数になるべく薄く細かく刻んで、それに醤油をつけて食べて、残りを川に流す。そうするとロクサンが残った豆腐についていってしまう（このやり方は暦に書いてあ



参考Ⅱ

る)。太夫がやる場合は、ミソギ（禊ぎ）の祓いを二巻、「フドウノジクのシン」を二〇上げる。素人がやっても落ちない。またロクサンの神以外の神がついていると豆腐では落ちない。

六三除け、あるいは六三というカミ（神）については修験道において占いと病氣治しとに關わってよく知られた知識であり、その源流には土公神の信仰が想定されている。¹⁶⁾ ただし、民間では多少の差異が伝承の過程や具体的な実践の場面で生じていたらしい。¹⁷⁾ ここでは舞太夫がこうし

た治病に關わる知識も持ち伝えているという点に注目すべきであることを確認するに止めておく。

以上だけからも、本川神楽の舞太夫が呪法をも操る場合があったこと、つまり神楽太夫と祈り太夫の併存という状態がうかがえる。これがどういった意味を持つのか、四国山地における芸能と呪法との關係を、いざなぎ流を意識しながらも、本川神楽の側から捉え直していく必要があることを示しているのではないだろうか。

そうした問題意識で、死者祭祀についての資料も提示しておきたい。なお、いざなぎ流においても葬送や死者供養の問題は注意されているが、¹⁸⁾ 具体的な比較検討を別の機会に譲ることとし、S氏から教示を受けた死者を神に祀りあげられる場合のみを提示する。

【死者祭祀】

本川村高敷では、ホトケ（死者）を神に取り上げる（引き上げる）ことを「取り上げ祭り」という。神と仏の違いはレイジンドウ（靈神堂）に祀られ、正月・盆、彼岸、命日に祀りを行うのが仏で、ジンシャ（神社）あるいは「若宮神社」に祀られ、正月とジンサイ（神祭）に祀られるのが神である。死後、五〇年で神になる。

ホトケは一年、五年、一〇年、一五年まで五年ごとに祀り、三〇年からは一〇年ごとに祀る。五〇年たてばケガレはなくなるといふ。

ホトケすなわち死者を神として祀っていくための知識が太夫によって管理されていることと、ここでは明瞭ではないが、その祭儀の執行も太夫がなし得るものとされていたことがうかがえる。

こうした祭祀に關連して、すぐに想起されるのが同じ高知県の長岡郡本山町域における先祖八幡信仰である。この地域では、同族の始祖、先祖、始祖が勧請あるいは持ちこんだ神、横死者などを「先祖八幡」「若

宮八幡」として祀ることが広く行われている。⁽¹⁹⁾なかでも死後五十年を経ると神になり、小祠に祀られる点、さらにそこに太夫が介在する点は共通している。このことが広く高知県、あるいは四国山地に見られることなのか、いざなぎ流の「ミコ神」の祭祀をも念頭に置きながら考察していく必要があるものと思われる。

この点についてはやく嶋口儀秋が「中間神靈に関する一考察―本山町の先祖八幡信仰を中心として―」において、陰陽師の太夫をはじめとする宗教者の関与を示唆している。⁽²⁰⁾そしておそらく、そうした宗教者の関与にも時代的諸段階があったとすれば、梅野光興が主張する、いざなぎ流祭祀の形成については近代になって、博士の技法と神職の祭祀とを連続して行うことが大きな画期となったという視点⁽²¹⁾とともに、四国山地の死者祭祀の動態とその理由が解明できるのではないかと思われる。もちろん、そうした観点に立つ場合も地域における寺院の機能や僧侶の活動をも併せて考究する必要があることを確認しておかねばならない。特殊にみえるこうした祭祀であっても近世の寺檀制度をくぐりぬけてきたことを軽視していいものとは思われない。

本節の冒頭で述べたように、太夫が保持してきたさまざまな知識を断片のまま、恣意的に扱うのは避けなければならないが、ここで提示した僅かな伝承だけでも、太夫の持つ知識が民俗信仰のなかでも重要なものであり、また四国山間部の太夫たちの知識と活動、あるいは日本列島の諸地域における宗教的な知識と比較分析の必要があることは確認できたのではないだろうか。次節では、こうした四国山間部の神楽の特徴の一つである祭文を取り上げて若干の相互比較を試みたい。

③ 祭文の比較と位置―「五龍王祭文」を中心に

本川神楽は祭文をはじめとする中世に確実に遡る多くの史料が発見さ

れたことで、宗教文化史的にも注意すべき芸能であることが明らかとなった。しかし、その諸史料は高木啓夫氏の整理、検討⁽²²⁾以外には、充分な検討は加えられていないのではないだろうか。

こうした祭文は、その記述内容ばかりではなく、記述の体裁や用字、用語あるいは料紙や伝来の状況、破損・汚損の程度や原因などといった広義の書誌学的な検討が必要である。さらに芸能と不可分な環境のなかで生み出され、保持、継承されてきたものであるから、その祭儀や芸能あるいは儀礼といった身体所作との関わりも追究されなくてはならないだろう。これらの祭文はそうした重層的な読解を待つ存在だということができよう。

本節ではそうした課題を意識しつつ、ごく概略的に、本川神楽の系譜を考えるために同じ四国山間部の芸能にまつわる祭文も取り上げて検討を試みたい。ここではいわゆる「五龍王祭文」の系統⁽²³⁾に連なる、高木氏の命名によれば土公系の祭文に限定して、その登場人物の造型と実際の芸能における位置について相互比較を行い、問題点の抽出を行うこととする。

本川神楽の祭文のなかで永禄四年（一五六二）の年記を持つ荒神祭文は、発見時に既に冒頭部が欠落していたようである。「本川村史」に掲げられたものをみていこう。

……（冒頭部ヨリ欠落）ニ黒キ花ガ咲ク、黄ナル色ノ枝ニハ黄ナル花カ咲ク、カクノ如ク王子生マレ給ウ、王子頭ノ三ツアルハシヤシノ相ナリ、目ノ三ツアルハ三宝表ハス相ナリ、枝ノ五アルハ五穀ヲアラワス相也、ソノ時、四タリノ王子、月日ノ所務ヲロシ給ウ、五郎ノ王子我王同ジ子ニ候、月日シヤウフエヌト申ス、ソノ時四人ノ王子二人ノ姫宮ナラテハナイト申、ソノ時、五郎ノ王子、天下ヲトドメテアイトシヤウシ給、青閨ノ神子ハ青キシヤウニ、青旗ヲ

サシ、青方向テトウセシ給ウ、赤関ノ神子ハ赤キシヤウニ、赤キ旗ヲサシ、赤キ方ニ向イテトセシ給ウ、白関ノ神子ハ白キシヤウニ白キ旗ヲサシ、白キ方ニ向イテトウセシ給ウ、黒関ノ神子ハ黒キシヤウニ黒キ旗ヲサシ、黒キ方ニ向イテトウセシ給ウ、クワ関ノ神子ハ黄ナルシヤウニ黄ナル旗ヲサシ、黄ナル方ニ向イテトウセシ給ウ、身ヨリ出ズル血ハ五色ナリ、セモ博士ノ前カトニ大川ノ水血ナリ、血流レ出テ給ウ、□カ川ノ端ニ女人一人マシマセ給ウ、博士ノ天ノ羽衣スメテ参ラセ、コノ川ノ濁レタルハ、カノ女人カ業ニテアリケナ、早々スメテ参ラセヨ、アシタノアカノ水ニ迎エアクル水ヲト申ス、ソノ時、彼ノ女ニ答エ給ウ、天笠ニテアマツ女唐土ニテハ生マズメ、日本葦原中津国ニテハカラ女トテ、月ノ水ト言フコト更ニナシ、サリナガラ、上ガ澄ミテ、下ガ濁レタラハ、彼ノ女人カ業ニテ候、コレヨリ川上ニ四人ノ王子ニ□五郎ロノ王子マシマイテ、月日所務ヲロシテトシヤシ給ウ、出ヅル血ガ大川ノ水ナリテ流レ出テ給ウト申ス、ソノ時川上ニ行キテコラスレバ、ケニモトウシヤウシ給ウ、ソノ時、王子達ハ、ナノココヲモテ、トウシヤウシ給ウ、第一ノ王子モ開キ給エ、古イ眷属モ開キニ給エ、月日ノ所務ヲ分ケ給ウ、第一ノ王子ニハ丑刀ノ角ヨリ辰巳ノ隅ニ至ルマデ、万ナ八千地ナリ、春三月九十日、ソノウチ十八日土用ト抜キ、残ル七十二日ヲ領ジ給ウ、東方世界ニ青キ柱ヲ立テ、青キ旗ヲサシ、青キ座ヲ敷キ鬼神東方ニ青龍王ト名付ケ、ソノトノス上ヲ領シ給ウ、二ノ王子ニハ辰巳ノ角ヨリ未申ニ至ルマデ、万ナ八千地也、夏三月九十日、ソノウチ十八日ヲ土用ト抜イテ、残ル七十二日ヲ領ジ給ウナリ、三郎ノ王子西方マナ八千地ナ、未申角ヨリ戌亥角ニ至ルマデ、万八千地秋三月九十日、ソノウチ十八日土用ト抜イテ、残ル七十二日ヲ領シ給ウ、西方世界ニ白キ柱ヲ立テ、白キ旗ヲサシ、白キ座ヲ敷キ、西方ニ白休龍王名付ケ、ソノトノス上ヲ領ジ給ウ、四郎ノ王子北方

世界ニ戌亥角ヨリ丑刀ノ角ニ至ルマデ万々八七セカニ、冬三月九日、ソノウチ十八日土用ト抜イテ七十二日ヲ領ジ給ウ、北方世界ニハ黒キ柱ヲタテ黒キ旗ヲサシ、黒キ座ヲシキ、水神北方ニ黒体龍王ト名付ケ、ソノトノスシヤヲ領ジ給ウ、五郎ノ王子ハ中央世界ニマナ八千地ナリ、四季ノ土用ヲ集メ、コレモ七十二日ナリ、中中世界ニハ黄ナル柱ヲ立テ、黄ナル旗ヲサシ、黄ナル座ヲシキ、地ノ神中央ニ破□我モリヤヲト名付、ソノトノス上ヲ領ジ給ウ、八万四千ノ鬼神加エテ二人姫宮、ハレモウシコニテ月日ノ所務ヲ得サセト申ス、ソノ時二月ヒクワ七日ヲハ太郎姫宮ニ奉ル、八月ヒカ七日ヲハ次郎姫宮ニ奉ル、四人ノ王子ニ五郎ノ王子二人ノ姫宮二月日ノ所務ヲ分ケ給エハ、王ノ喜ビ給イテヤカケササクノ丑クワタチノ土ヲ取ルトモ、崇リアルベカラズ、大セスナラヒニニヤ大イシヤスイケ一モ、古イ眷属モ、百二十歳ノユハイヲタモチ給エ、ムネニ鬼カウラカトニワキ千上天ノハノフタトナリ、夜ノ驚キナク、昼ノ騒キナク、ユメノマクラウマヤカニ□次郎左衛門(24)ワリノシコシトナリ給エ、敬ツテ申ス永口ク四年辛酉年四月十二日吉、サイキウチノモリマサノシロサモ生年六十一ノ年カイタリ、タカハシノシロサイモ(傍線、引用者)

この永祿の祭文の内容面での特徴は、傍線を付した箇所には明らかなように、時間を争う神々が五人兄弟ではなく、二人の姫宮を加えた七人の兄妹の物語になっている点である。そして仲裁役は「セモ博士」となっている。「セモ」は祭文であろうか。仲裁役を博士とするのは、陰陽師との関連を想起させることはいうまでもないことであろう。同じ高知山間部の神楽である池川町の池川神楽では「王神立神儀」が土公系の祭文と同じ内容を持っているが、ここでは父「万根大王」の子は九人であったとするものの、具体的な内容として登場してくるのは五人の王神—おうじ、と読むのであろう—だけであり、仲裁役は「大臣」となっている。

その冒頭を確認しておこう。傍線を付した箇所注目されたい。

王神立神儀（後神楽）

太郎の王神

仰々午前に罷り出でたる王神は何の王神とか御覧なされ候 夫父万根大王の子に第一太郎の王神とはさつて某が事にて候 夫三種左典法の御題表を見るに二万二千二字一字の王なり 左様候へば此の当所に在って林候 彼の林の御名をば罪断林と申奉候 彼の林の御中に三種三規の位家が候 彼の位家の丑寅に当って八長の代に立つて候 大臣さん候

抑々天地開闢天神七代地神五代は伸代にて鎮り給ふ其の時父万根太王は八百余歳にて高天原に鎮り給ふ 其時父万根太王に九子の御子在します 五人は天に登り角の流上を領し給ふ 吾等四人は下界に降り四季を次第に悟るに依つて四方を領し給ふ 其の時父万根太王より左大臣右大臣として二人の下人を立置かれ候 右大臣は舎弟三人に進ぜられ、左大臣は其に賜つてある 大臣呼び出す事別子細にて候はん 此の頃承るに悪王一人天降り 吾等が所務に争なすと聞く由珍らしき次第哉 舎弟三人の王神は悪土へ御なびきあるか 此の青帝王へ付添い申すか事の次第を尋ね来り候へ 大臣 畏候 三人の王神達皆々青帝王へ付添給 太郎 必定佐様か

春が来ば吾頭をば吾に任せ置け遣う遣らじは吾が計ひ⁽²⁵⁾

この箇所ではかなり神道色が強く、仲裁役も「大臣」となっている。なお池川神楽の「王神立神儀」に関しては仲裁役の「大臣」の語りで展開する形式になっている点も興味深いが、この点についての考察は他日を期したいと考える。

さて、いざなぎ流においても土公系の祭文とされているものがある。「大土宮神本地」である。かなり難解なテキストであるが、以下に掲げてみよう。登場人物をうかがうことができる箇所に傍線を付しておく。

……(前略) ……今だがすじよ^(兼生)につたゑて 月日のしよぐんさまわ東^(東)とらうのあいより^(西) まてて出^(舞) 西^(西)さいほ^(甲)ーさるとりがあいだ^(乙)ゑ をいりをなさるといゆのわ^(丙) そのいんねんと申て 日本にあかさくらさがいできはじまり申て なぞめの御よろこびなされてござれど 四^(節)せつとゆうぎ^(五)が^(無)なくして 氏子が^(五)ごこくのたなをろし^(種下)をするとも^(五) でうれるとー^(無) ゆーぎ^(無)が^(無)なくして 四^(節)せつ四^(節)どーよをつくり はじめて春之土用をつくりて 太郎のをーじに^(節) りよしめ^(持)もたして^(夏) なつ^(夏)の土用をつくり 次郎のをーじに^(王) もたして^(秋) あきの土用をつくり 三郎のをーじに^(王) りよしめもたして^(冬) ふゆの土用を作りて 四郎のをーじに^(王) りよしめもたして 二月ひがんに^(彼岸) 八月ひがんに^(此岸) 作りて 三^(節)人女に^(王) りよしめもたして 月日の しよぶわけ^(立) なされてござれば 四^(節)せつといゆー^(芽)ことがはしまり申て 春^(立)わめだち^(夏) なつわあをば^(青) あき^(秋)わは^(業)は^(照)で^(枯)り 冬^(木)わか^(芽)れ^(立)きが山と^(立) うれや^(芽)な^(立)ざれて^(文)ござれば^(部)もんぶ^(部)の^(作)作る^(作)さくこーも^(奇) 春^(奇)わ^(奇)め^(奇)を^(奇)だ^(奇)し^(奇) なつわあ^(秋)を^(秋)げ^(秋) あき^(秋)わ^(秋)ほ^(秋)に^(秋)ほーが^(奇) よ^(奇)れ^(奇)あ^(奇)い^(奇) う^(奇)れ^(奇)や^(奇)な^(奇)き^(奇)れて^(奇) な^(奇)ぞ^(奇)め^(奇)の^(奇)を^(奇)ん^(奇)よ^(奇)ろ^(奇)こ^(奇)び^(奇)を^(奇)な^(奇)さ^(奇)れた^(奇)その^(奇)時^(奇)に^(奇) ち^(天)、^(天)ば^(天)ん^(天)ご^(天)ん^(天)だ^(天)い^(天)を^(天)ー^(天)が^(天) 五^(百)八^(十)巻^(才) あ^(成)や^(成)ぶ^(成)女^(成)人^(成)さ^(成)ま^(成)が^(成)年^(成)あ^(成)わ^(成)い^(成)が^(成) た^(成)だ^(成)や^(成)五^(十)巻^(才)と^(成)わ^(成)を^(成)な^(成)り^(成)やる^(成) その^(成)御^(成)と^(成)きに^(成) を^(成)と^(成)の^(成)五^(郎)が^(成) お^(成)ん^(成)み^(成)に^(成)さ^(成)づ^(成)か^(成)り^(成)七^(月)、^(月)月^(半)と^(半)なり^(半)まい^(半)いら^(半)した^(半) その^(半)御^(半)時^(半)に^(半) ち^(北)、^(北)ば^(北)ん^(北)ご^(北)ん^(北)だ^(北)い^(北)を^(北)さ^(北)ま^(北)の^(金)かな^(金)や^(金)か^(金)む^(金)り^(金) き^(北)た^(北)ゑ^(北)か^(北)た^(北)む^(北)き^(北) 西^(頭)ゑ^(頭)こ^(頭)ー^(頭)べ^(頭)を^(頭)な^(頭)い^(頭)て^(頭) 七^(尺)だ^(尺)い^(尺)地^(の)の^(王)を^(王)ー^(王)ふ^(王)さ^(王)せ^(王)た^(王)ま^(王)え^(王)ば^(王) その^(目)の^(目)ち^(目) を^(目)と^(目)の^(目)五^(郎)が^(目)う^(目)ま^(目)れ^(目)き^(目)て^(目) よ^(夜)の^(夜)ま^(夜)ひ^(夜)の^(夜)ま^(夜)に^(夜)こ^(小)ー^(小)せ^(小)い^(小)じ^(小)ん^(小)を^(小)な^(小)さ^(小)れ^(小)て^(小)門^(之)な^(之)が^(之)や^(之)の^(夜) ひ^(夜)ろ^(夜)に^(夜)わ^(夜)で^(夜)こ^(小)ー^(小)ず^(小)な^(小)あ^(小)そ^(小)び^(小)を^(小)な^(小)さ^(小)れ^(小)て^(小)み^(小)ま^(小)い^(小)ら^(小)す^(小)れば^(小) 門^(之)な^(之)が^(之)や^(之)に^(夜) いた^(夜)く

らす(雀)めが す(集)をかけて め(雌)んとりたてば を(雄)んとりぬくめる を
 んとりたてば め(雀)んとりぬくめる とり長(鳥)つば(翼)にとりても ち、
(云)といゆ(儀)ぎがあるのに われら(雀)にち、とーい(雀)う(雀)ぎが なくてなるま
 いものよと たづね(雀)やれば あやぶ(雀)女人(雀)さまが申(雀)されよーにわ
 ち、と(雀)いゆ(雀)ぎ(雀)わありたが を(雀)ーと(雀)の五(雀)郎(雀)が を(雀)ん(雀)さ(雀)つ(雀)かり 七、月
 半(雀)に を(雀)ー(雀)なり(雀)やる その御(雀)時に 七尺(雀)代(雀)地(雀)が(雀)を(雀)ーと(雀)わ ふ(雀)しい
 き申(雀)て(雀)ござ(雀)るよ(雀)のをと申(雀)せば それ(雀)そー(雀)ござ(雀)れば(雀)われ(雀)ら(雀)が(雀)を(雀)と(雀)の五
 郎(雀)に(雀)う(雀)ま(雀)れ(雀)くるよ(雀)のから(雀)で(雀)わ 次(雀)第(雀)々(雀)の年(雀) そー(雀)り(雀)よ(雀)が(雀)なく(雀)して
 われ(雀)ら(雀)が(雀)お(雀)と(雀)の五(雀)郎(雀)と(雀)い(雀)ゆ(雀)ぎ(雀)わある(雀)まい(雀)ものよと を(雀)ー(雀)せ(雀)ら(雀)る(雀)れば
 あやぶ(雀)女人(雀)さまが申(雀)されよーにわ 四(雀)人(雀)男(雀)じ(雀)に 式(雀)人(雀)の女(雀)ぎ(雀)が(雀)こ
 ざるが それ(雀)それ 月(雀)日(雀)のしよ(雀)ぶ(雀)け(雀)り(雀)よ(雀)しを もた(雀)してあるよと
 申(雀)せば を(雀)と(雀)の五(雀)郎(雀)の申(雀)されよーにわそれそーあれば われ(雀)ら(雀)が
 お(雀)ん(雀)み(雀)に(雀)さ(雀)つ(雀)かり 七、月(雀)半(雀)まで ち、とーい(雀)ゆ(雀)ぎ(雀)が(雀)ありたから(雀)で
 わ われ(雀)ら(雀)に(雀)しよ(雀)ぶ(雀)わ(雀)け(雀)のを(雀)ー(雀)て(雀)わ なる(雀)まい(雀)ものよと つげ(雀)させ
 たま(雀)え(雀)ば あやぶ(雀)女人(雀)さまの申(雀)されよーにわ しよ(雀)ぶ(雀)わ(雀)け(雀)り(雀)よ(雀)し(雀)わ
 ござ(雀)る(雀)か(雀)

ここでは父「ばんごんたいおう」に五人の「をーじ」、二人の「女(ひ
 め)ぎ」がいた、とし、仲裁役は「こーやしよ人をぢ上もん(高野上人
 …?)」となっている。どうやら王子に姫が加わるのは、四国山地の「五
 龍王祭文」系の祭文の特徴といつてよいかと思われる。またこの三つの
 祭文のうち、内容面で最も変化を遂げているのはいざなぎ流であり、本
 川と池川は大きく崩れてはいないと判断することもできる。子どもたち
 に女性加わる設定が、新しいのか古いのかはにわかに判断することは
 できないが、東日本では「五郎の姫宮」が登場する場合があることに注
 意すると、女子の登場はこの祭文が古くから持っていた要素である可能
 性もある。ここでは登場人物の数と性別とに着目して、互いに通底す

るものがあるらしいことを確認するにとどめておきたい。

こうした神楽祭文に関してもう一つ重要な視点となるのは、祭儀、芸
 能の上演の時空における位置である。池川神楽では「王神立神儀」は「後
 神楽」とされ、一つの演目と見なされない場合もあるという。⁽²⁸⁾ いざなぎ
 流の「大土宮神本地」は天の神祭祀で唱えられるといい、「大將軍の本地」
 とともに中心的な祭文である。またこの祭文はいざなぎ流七通りの祭文
 の一つでもあるという。⁽²⁹⁾ これら四国山間部の「五龍王祭文」は、重要視
 されている一方で、現在の神楽や祭儀のなかではどこかしら落ち着かな
 い位置付けといったよいように思われる。

さらに、本川の永祿四年の年記を持つ祭文は現行の神楽のなかでは演
 じられてはいない。このことはどのように考えればよいのだろうか。いざ
 なぎ流のように特殊な祭儀において用いられていたものが、祭儀自体が
 衰退、消滅したために用いられなくなったものか、あるいは現在の本川
 神楽の上演体系とは異なる神楽執行の系列に属するものであったことを
 示しているのだろうか。池川神楽のそれが、「後神楽」とされているのは
 そうした位置づけの変動の過程にあるものともとらえられよう。陰陽五
 行の思想を演劇的に説く「五龍王祭文」の位置が、現行の神楽や祭儀の
 なかで位置が与えられていなかったり、不安定であったりするのは、こ
 の祭文の意味が伝承の過程で見失われてしまったことを示すのではない
 だろうか。

このことは、現行の本川神楽と新たに見出された本川の中世に遡る祭
 文群とは芸能の上では不連続である可能性を示唆する。内容面からも古
 く、中世に遡る祭文でありながらその時点で芸能が伴っていた可能性
 は否定しきれないが、本川の「五龍王祭文」である永祿四年の土公系
 祭文は孤立した存在なのである。中国地方では五行思想の芸能化である
 この種の祭文は古くから存在していた故にそれだけ変化し、それぞれの
 神楽とその神楽が必要とされる集団や地域において重要な位置を占める

場合が多かったこと(30)を考えれば、現行の本川神楽は、単純にそのままの芸態で中世にまで遡らせることはできないのではないだろうか。少なくとも神楽に携わる太夫たちの系譜や神楽に用いられる面などの性質の異なる芸態の構成要素の時代性を慎重に検討していく必要があるように思われる。

おわりに―まとめと今後の課題

神楽に携わる太夫たちの知識の宗教性を自明のものとはしない立場から、改めてその伝承と祭儀の一部について本稿では検討を加えてみた。その結果、かなり多様な知識を太夫たちは持ち伝えており、それらだけでも宗教的意味を持つており、民俗信仰の核としての機能を果たしていることが確認できた。神楽にまつわる祭文についてはその登場人物の造型が「五龍王祭文」系統の中でも独特のものであること、そして祭儀における位置付けが不安定な傾向をみせていることを指摘した。このことは現在の本川神楽と中世年号を持つ祭文との関係を再検討することへとつながっているといえよう。

以上の検討を踏まえて、これからの調査研究の方向も示しておきたい。第一の課題として、四国山地の神楽群の特徴を考える場合、その担い手が保持してきた芸態以外の要素―呪法や死者祭祀、調査が及ばなかったが病人祈禱も重要な要素である―により一層、注目することが今後は求められるであろう。そうした知識や技法がどのような経緯をたどり、どういった集積の過程を経たのかは民俗的な宗教者としての舞太夫をとらえる場合に不可欠の視点である。また芸態そのものの系譜論的考察は、芸態と神楽の構成、上演空間といった非文献的な要素の厳密な比較によって行われるべきであろう。地域や伝来事情が重なり、近接していても、史料自体は、また別の水準での検討が加えられるべきではない

だろうか。本川神楽の場合、かつて注意された日向からの伝来という伝承は、再度検討する価値があるのではないだろうか。これが第二の課題である。そしてこのことは中世に遡る祭文と一八世紀半ばにおける『寺川郷談』に記された「両部道の太夫」の神楽とは連続するのか、あるいは不連続なのか、どちらにしてもその原因の追求にまで伸びていくべきものと考えられる。

さらに、本稿で考察した本川神楽における呪法と系譜の問題は大きくは以下の三点に関わっていくものである。これらは相互につながりあっているが、研究上の見通しでもあるので最後に確認しておきたい。第一に、名高いいざなぎ流を四国地方の民俗総体のなかでどのように位置づけるか、という問題がある。いざなぎ流を突出した特異な宗教現象としてとらえるだけではなく、周辺地域の類似の民間祭祀との比較検討が今後は必要ではないだろうか。そしてこれは陰陽道の展開と民俗との関わりを考える上でも重要な視点のように考えられる。第二に本稿では四国の神楽を主たる検討対象としたが、今後は東北地方の山伏神楽と比較することによって、列島内のいわゆる神楽の比較研究を詳細に進めていく一端を担えないか、という見通しもある。これは宗教的芸態者（もしくは芸態的宗教者）の民俗的な存在様式における類似と差異とを考えたとで、地域を静態的に考えるのではなく、動態的な地域伝承文化形成の担い手として位置づけることにつながるであろう。第三に中世末から近世初頭における祭文に見られる宗教文芸的世界の解明も意識していくべきだろう。このことは民俗的な宗教現象の把握に歴史的な観点が必要なのに加えて、文学的な視点をも加えて、民俗信仰の形成と展開を考えることはできないか、という問題意識に基づいている。宗教者の内的な世界あるいは宇宙観の把握は祭祀や祭具と口頭での説話、解釈に加えて祭文などに表出、結晶する抽象度の高い宗教思想との関わりを考慮することにより明確なものとなると考えられるからである。

註

- (1) 拙稿「神楽における神と人」(拙著『伝承歳時記』、二〇〇六、飯塚書店、一七四―一八五頁)、一七四―一七五頁、参照。
- (2) もちろん民俗学もしくは民俗芸能研究上の術語の問題と民俗語彙としての地域的な呼称との混乱、もしくは意識の有無にかかわりない交流を想定することは可能である。しかし、そうだとしても、問題は根本的には到底解決しないように思われる。
- (3) なお、本稿で報告する舞太夫に関する伝承は特に注記しない限り、本川神楽の座長を長年にわたって務めたS氏(大正五年生まれ)からの筆者の聞き書きに基づく。
- (4) 吉村淑甫「本川神楽」(『土佐の神』と)、一九八九、二二―一四一頁、高知市民図書館。
- (5) 高木啓夫「本川神楽」、一九九八、一四―三六頁、本川村教育委員会。
- (6) 引用は田村安興監修、森本香代翻刻・校注『寺川郷談』(二〇〇二、本川村)、一〇七―一〇頁によった。
- (7) 引用は廣田孝一「物語寺川郷談(抄)」(廣田孝一遺稿編集委員会編『廣田孝一遺稿集』、一九六八、自刊、一〇三―二四〇頁)、二二五―二二七頁によった。
- (8) 以下の研究史については高木啓夫「本川神楽研究小史―あとがきにかえて―」(同『本川神楽』、一九九八、本川村教育委員会、五四―五五頁)による。
- (9) 高木啓夫編著『本川村史(第三巻) 神楽・信仰資料編』(一九九五、本川村)。
- (10) いざなぎ流に関する調査研究は数多い。ここでは主要なものとして小松和彦『憑霊信仰論』(一九八二、のちに講談社学術文庫、一九九四)、高木啓夫『いざなぎ流御祈禱の研究』(一九九六、高知県文化財団)、斎藤英喜『いざなぎ流 祭文と儀礼』(二〇〇二、法蔵館)というそれぞれに研究視角が鮮明に異なる論著を挙げておく。なお、筆者も斎藤著書の書評のかたちでいざなぎ流へのアプローチの方法について述べたことがある(拙稿「書評 斎藤英喜著『いざなぎ流 祭文と儀礼』」(『宗教研究』三四四号、二〇〇五、日本宗教学会、一九七―二〇三頁)。
- (11) 註(3)でも述べたように以下の伝承は舞太夫の最長老であったS氏からの聞きとりである。これらを同氏は祖父や神楽の先輩たちから聞いたという。
- (12) 「天竺」という語については小松和彦「天竺観の変容―お伽草子からいざなぎ流祭文へ―」(同編『日本人の異界観』、二〇〇六、せりか書房、一〇六―一三八頁)を参照。
- (13) S氏が五、六歳の時に祖父から聞いたという。祖父は「生き曆」と呼ばれた人であった。
- (14) 前掲註(6)、七一頁にサスカミ(指神)、クマウシ(九魔王神、熊玉神)の日は結納を行うことを避けると記されている。なお、廣田孝一はクマオウジの信仰は四国が中心であると述べている(前掲註(7)、二二〇頁)が、根拠は不明である。
- (15) 拙稿「暦注の昔話―「仁王と賀王」と土用の由来―」(『口承文藝研究』二三号、二〇〇〇、日本口承文芸学会、九八―一〇一頁)を参照。
- (16) 宮家準「修験道の卜占」(修験道儀礼の研究(増補決定版)〔一九九九、春秋社、二七八―三三三頁〕では岡山五流尊滝院伝来の「相伝秘密書」に「六算之大事」があることを紹介し、ロクサンは土公神(どこうじん、どつくさん、などとも)の訛音であり、かまど神の信仰を修験者が持ち込んだものとする(二八七頁)。ロクサンの数の配置については、九星の真ん中の数字を四にし、上下を入れ替えたものとし、九星の運行がうまくいかないところに病氣の原因を求めるとする。そして方位の神である土公神が身体のある場所に憑依して病氣が起きるといふ解釈が想定されるという。憑依している箇所に灸をすえることで、それをおとすことができると考えられていたらしい(二九八―九頁)。
- (17) 内容が確認できたものを挙げておこう。まず、新潟県中頸城郡新居町では病人の年齢を九で割るといい、「五王ある中なる王に釣こまれ病はとくに逃げ去りにけり」という歌を唱える(長嶺文省「六三除けの話」『民俗学』二巻七号、一九三〇、四三三頁)。長野県諏訪湖畔地方のまじないとしては「ろくさんの時は其の人の年の数だけ小僧を画いて痛む處へ灸を三火つ、すゑて川へ流せばよい。」と報告されており(有賀恭一「まじない・折願集覧」『旅と伝説』七年三号、一九三四、五〇頁)、同じ長野県の北安曇郡でも「〇ろくさんの時には線香三本を辻へ立て、振向かないで帰つて来る。〇ろくさんの時には炒豆をろくさんの神様に進ぜると治る。」(信濃教育会北安曇部会編『北安曇郡郷土誌稿第四輯』、一九三二、同会刊、一九二頁)とされていた。同県埴科郡戸倉村柏岩寺の境内入り口の両側には六三石がある。「南の方が男石で、北の方が女石。六三にあたりて思ふ人は、男ならば女石から先に女ならば男石から先に、御茶を三度づ、あげる。中には米をあげる者もある。」(野中太氣彦「埴科の「石」を拾ふ」『郷土石特輯号』、一九三二、二六九頁)という。
- 群馬県佐波郡玉村町では「六三除けには、七色菓子(七色菓子)を二十六夜様にあげる。流しの下にお線香を立てて行う。線香を年の数だけあげる。三本辻に行つて線香を立てる。」(『玉村町誌(通史編下巻二)』、一九九五、玉村町、一七一頁)とされており、埼玉県戸田市では六三さまは人間の身体にぶついているが、毎年くつつく場所を変え、その場所が病氣になりやすい(京馬伸子「埼玉県の俗信・となえごと」『西郊民俗』一〇八、一九八四、一四―一五頁)としていた。

地域の宗教者が関わっているものとしては、埼玉県戸田市の観音寺で六三よけをしていたし、同県蕨市の御嶽さん(行者のことか)も行ったという(前掲京馬報告)。福島県田村郡瀧根村では「六三祭り」といって、「人には各年齢に応じた一定の部分に病気が来るものとし、例へば肩とか腰が痛めば年は幾つだから六三に当たっているとなし、法印様に六三祭りの祈禱をして貰ふ。」(蒲生明「治病の種々相」『民間伝承』七巻一号、一九四一、二頁)ものであったし、山形県鶴岡市八久和では「ロクサンサマハラヒ」というものがあり、「妊婦がもう少してお産するという時、六三様を拜んでもらうと産が軽いつつてミコにいぐ」(庄内民俗学会編『八久和の民俗』、一九五三、七三頁)また「この村の高安大明神は安産の神様で、村の人は昔からお産で難儀する者はないといつていて、産前も殆ど休まず、出産間際まで働くのが常である。生れる日は巫女にきいて、ロクサンマツリというものをやり、巫女の御祈禱した赤や青紙のボンデンを産室にまつておく。」(二〇〇頁)という。

こうした六三の知識は現在では高島歴などに記載されており、そうした書載の知識との相互交渉にも留意すべきであろう。高知県神社庁が発行している暦にも「六三の星を知る法」として以下のような記事がある(平成一七年版、三五頁)。

病気が長びき、医業も案外効目がないような時には「六三」に羅っていることが多い。その調べ方は病人の数え年を九で除し、その残数(割り切れたら九とする)を次の表で調べその箇所が病気の箇所と一致していたら「六三」にかかっていることになる。この解除には古来禁厭が伝わっているので、最寄り神職に依頼すればよい。

九〇頭、五・七〇肩、四〇腹
二・六〇脇、八〇股、一・三〇足

(18) 小松和彦「死をめぐる想像力―物部村の葬送儀礼を手がかりに―」(『国立歴史民俗博物館研究報告』六八集、一九九六、一一五―一三三頁)、松尾恒一「死霊・祖霊をめぐるいざなぎ流御祈禱」(福田晃古希記念論文集刊行委員会編『伝承文化の展望』、二〇〇三、三弥井書店、二八―四八頁)、同「物部の葬送習俗といざなぎ流御祈禱」(小松和彦編『日本人の異界観』、二〇〇六、せりか書房、二七八―三〇一頁)など。

(19) 大谷大学民俗学研究会編『土佐本山町の民俗』(一九七四、同会刊)、参照。

(20) 前掲註(19)、二四九―二六五頁。

(21) 梅野光興「神子・博士・陰陽師―いざなぎ流祭儀の生成―」『比較日本文化研

究』六号、二〇〇〇、二四―六四頁。

(22) 前掲註(9)の『本川村史(第三巻)』参照。

(23) この系統の祭文については中国地方の神楽にまつわって伝えられたものを中心に研究が重ねられている。石塚尊俊「五行神楽の分布と源流―次第・比較・出拠―」(同『里神楽の成立に関する研究』、二〇〇五、岩田書院、一七一―一八七頁)、岩田勝「五龍王から五人の王子へ」(同『神楽源流考』、一九八三、岩田書院、九六―一六五頁)等を参照。なお前掲註(15)の拙稿も参照されたい。

(24) 引用は前掲註(9)の『本川村史(第三巻)』、四八四―四八六頁によった。

(25) 引用は西川安穂校注『池川の神楽』(一九七〇)によった。

(26) 引用は斎藤英喜・梅野光興編『いざなぎ流祭文帳』(一九九七、高知県立歴史民俗資料館、二〇―二二頁)による。

(27) 山本ひろ子「五郎の姫宮」(同『大荒神頌』、一九九三、岩波書店、一七三―二一六頁)、参照。

(28) 高木啓夫「民俗芸能」(『高知県史(民俗編)』、一九七八、四〇〇―五六二頁)、四四五頁。

(29) 前掲註(26)、一三頁。

(30) 前掲註(23)を参照。

(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

Incantations in Hongawa Kagura and its History

KOIKE Jun'ichi

The general subject of this study is the physical body of religious believers and society within the context of the tradition of Hongawa-Kagura passed down in the mountainous region of Kochi Prefecture. It makes a detailed study of the knowledge passed down to performers of Hongawa-Kagura, who are called "tayu." A comparative study is also made with religious texts used in a similar form of kagura from a neighboring area. By investigating these elements, the author aims to re-examine the religious characteristics of folk performing arts.

Hongawa-Kagura is not merely a performance. It is believed that through their knowledge of "hou" and "shiki," the tayu who perform this kagura are able to draw on some form of incantation. Tayu also possess a high level of knowledge concerning the calendar and events, and were also involved in rituals for the dead. They played an integral role in the formation of folk beliefs and practices that extended beyond merely giving performances at festivals.

Some of the texts passed down by these tayu date as far back as the Middle Ages, and even those that don't have been produced based on medieval ideas. The tale generally known as "Goryuou-Saimon," in which five princes rule the cosmos in different times, still exists throughout western Japan and has been passed on to kagura performed in the mountain regions of Shikoku. This suggests that kagura was formed over a wide area underpinned by a sophisticated knowledge of religion. However, this aspect is not found consistently in rituals performed today.

It should be possible to determine the special characteristics of Hongawa-kagura by continuing with this sort of study. An examination of the history of this performing art also requires awareness of the differences between the texts and present-day performances. It is also necessary to compare performances referred to as kagura in Shikoku and throughout the Japanese archipelago with the traditions of the people involved in such performances.