

仕掛けとしての演劇空間

— 弥美神社の祭礼と芸能 —

橋本 裕之

- 一 弥美神社とその周辺
- 二 祭祀組織の構成
- 三 御膳一覧
- 四 弥美神社祭礼次第
- 五 祭礼の言説ディナミクス
- 六 儀礼の演劇性

一 弥美神社とその周辺

福井県三方郡美浜町宮代に鎮座する弥美神社は、『延喜式』神名帳に見える「弥美神社」に比定され、享保十年（一七二五）の『若狭国神名帳』には「正五位耳明神」とある。二十八所大明神、耳の

明神とも称した。

『若狭国志』は「彌美神社、在宮代村、大寶二年（七〇二）始祭、伊勢内外宮、其後配祭二十六所神、故今稱二十八所、耳、庄敷村共祭祀、社域有寺曰園林、世知社事」（括弧引用者）と述べている。なお、ほぼ同様の内容を記す『若狭郡縣志』は、二十八所神を伊勢両宮・加茂・松尾・平野・石清水・春日・大和・廣瀬・龍田・住吉・多賀・日隅・吉田・富士・祇園・北野・丹生・熱田・熊野・氣比・戸隠・巖島・高良・諏訪・白山・金峯・石山とする。また社記では、伊勢・多賀・日隅・富士・戸隠・巖島・高良・諏訪・石山の代わりに、稻荷・大原野・石上・梅宮・廣田・十禪師・上下宮（若狭彦姫両神）・日吉・三輪が入っている。

この点に関しては、伴信友が既に『神社私考』四の中で、春日・

平野・稲荷・大原野・梅宮・吉田・祇園の神々が大宝年間より後に祀られた神であることを理由に、妄説と断じている。さらに彼は、園林寺に残る乾元二年（一三〇三）の古文書に「中興二十八所造立事、嘉祿二年（一二二六）丙戌九月廿三日癸卯始、十月十八日上棟」（括弧引用者）とあるのに注目して、次のように主張するのである。

これより前に二十八所神と云へる社の在けるを、再興せる如くきこゆれど、然にはあらず、舊より在し彌美の神社の衰へ給ひたりつるを、園林寺が（中略）計らひて、再興すとて多くの神々に、畏しこくも佛をさへ合せ祀り、總社の如くものして、始て二十八所ノ大明神と稱ひ出せるものぞきこえたる。さて本の彌美社の祭神は、其時既く詳ならざりつるが、又思う處の有けるにか、（中略）かくて按ふに、同村に地主権現と稱ふ小社ありて、八月十五日を祭日とす、二十八所の祭日は、四月朔日七月廿日なり、こはいにしへ彌美神社、此處に在て衰へ給ひたりしを、嘉祿に再興して今の社地に移し奉りて、二十八所の神と稱し、其舊跡にも小社を建て、地主の神と稱へるなるべし（括弧引用者）

本地垂迹思想を排撃してプリミティブな信仰のスタイルを追求する視線は、したがって始源としての古代に向かわざるを得ない。社名の弥美を手がかりに、そして『延喜式』巻二十八、兵部省の条に

見える「若狭国驛馬弥美。濃飯。各五疋。」といった記載、あるいは『和名抄』に書きつけられた弥美郷等の文字に導かれながら、(1)彼は祭神を孝元天皇の孫にして日子坐王の皇子である室毘古王と推定するに至るのである。かつて耳別の氏が耳の地を治めて室毘古王を祖神として祀ったのが、弥美神社の始まりではないのか。言うまでもなく『古事記』中巻に記された「室毘古王は、若狭の耳別の祖」の一節を前提としながら、伴信友はそう考えたのだった。

実際、弥美神社より約二キロメートル西方の国道二十七号線沿いには、獅子塚古墳と称される前方後円墳が存在する。これは、六世紀初頭の築造とされ、室毘古王の陵墓であると推定されているのである。このように考えるならば、弥美神社の神霊は、中央より到来し地域を開発する政治神かつ文化英雄の性格を色濃く湛え始めるであらう。

なお、伴信友が注目した地主権現、即ち地主神は、この地域にとって極めて重要な意味を持っていたのではないか。ここで復権しておきたい。口碑によれば、かつて弥美神社は東山の入口に当たる小字・逢やぶの木にあったとされる。そこには、今ではなくなってしまうが、一本の老松があり、祭礼になると西は倉見から東は山東に至るまでの人々が、先ずここに集ってから参詣したと言う。逢の木と称するのは、そのためであった。しかし民俗学の成果によれば、ア

イは饗であり、逢の木は饗の神（田の神）の祭場であったとも考えられるらしい。金田久璋は、奥能登の田の神祭、アエノコトをはじめとするいくつかの事例に注目しながら、次のように述べている。

若狭にも同様の地名や小祠が上中町以東に点在しており、この区域にはかつて「田の神」と「アイ（エ）ノカミ」が複合的に存在していたことが考えられる。たとえば小地名としては「相の木」〔美浜町佐田・山上〕「相ノ森」〔上中町麻生野・海士坂〕などがあり、地理的に水利との関係があるようである。小祠としてはアイノカミノ森（敦賀市白木）、アイノカミ（美浜町丹生）、饗神社（同北田）、愛神社（同佐野）、合の神（三方町北前川）があり、村の末社か合祀扱いをされている。⁽²⁾したがって、逢の木も本来は饗の神（田の神）の祭場であり、民俗神としての田の神と何らかの関連を持っていたと考えられるのである。

一方、弥美神社の背後に聳える御嶽山（五四九メートル）の頂上には、奥宮である御嶽神社が祀られており、山の神として四月二十三日と七月二十四日にオタケサン参りが行なわれる。弥美神社に参拝すればそのまま奥宮のある山頂に正対する地理的条件や、神奈備型の形状および名称からして、御嶽山¹¹神体山の思考が読み取れないだろうか。地域の想像力の中で御嶽山が占める割合の大きさ

は、山西郷・山東郷がいずれもこの山を基点とした呼称である事実からも推察できるのである。

しかも御嶽山一帯では、良質の硅石・石灰が産出した。麻生では、寛政五年（一七九三）に石灰竈を打つ者に対して、一竈につき銀十匁ずつを三年間徴収し、また天保八年（一八三七）には灰屋三名に對し、やはり銀十匁ずつ徴収する旨を村中寄合にて定めている。御嶽山は、鉾山として活用されていたのだった。このような事情を知るならば、想像の領域においては富のイメージをも産出する御嶽山が神聖視されていたようである。この事実は、御嶽山へのも採掘が禁じられていたようである。この事実は、御嶽山への強い信仰を逆説的に示していると言えよう。山に宿る神格としては、しばしばそうであるように、水神・蛇神・龍神の系譜が看取できる。⁽³⁾次にエピソードを二つ紹介しておく。

御嶽山中の天狗岩付近には、古くから大蛇が棲息し、これを溪谷に認めると、大旱魃の予兆であるとされてきた。しかし、従来この溪谷の水は枯渇したためしがなく、山麓の宮代では、全戸井戸を掘削せずに神霊の賜物と信じられた清水を飲用していた、と。また、新庄と旧八村の境に聳える矢筈嶽（七三六メートル）は、郡内一の高山であるが、また雨乞嶽としても知られていた。「嶽に周圍五町

の池あり、盛夏猶水を湛ふ。口碑に云ふ、この嶺往古盛に火を噴きたりしも、後、火口埋没して池となり、蛟龍潜むと。南西郷村民、早魃に際し、雨乞として炬火を池に投し、池ぬし龍即ちを怒らせ、雨を降らす、因てまた雨乞嶺と云ふなり」

本稿では、こうした伝承に弥美神社に堆積する信仰の古層を読み取りたい。かつて式内社であった弥美神社は、おそらく自然神に対する信仰を集めて、地域の精神的紐帯として機能していたのである。河音能平は、水神を中心とする農業共同体の本来的な存在形態について次のように言う。

本来、山および水の神を中心とした農業共同体にとっては、これらの神はすべての自然の果実の源泉であり、また同時にその果実をとりあげてしまおうそろしい自然力そのものでもあった。すなわち、これらの神を紐帯とする農業共同体においては、自然からのめぐみもこの神のもとに結集した共同労働によって獲得すべきものであり、人間の自然に対するたたかいもまたこの神の名のもとにおしやすめられたのであった。⁽⁵⁾

しかし弥美神社は、嘉祿二年（一二二六）に再興されて二十八所宮と称された後は、同所にあった真言宗の園林寺の勢力下となり、守護社的人格を与えられるようになる。その背景としては、伴信友が指摘した仏教との関係のみならず、荘園を基盤とした社会組織を

視野に収める必要があり、奥田真啓による次のような理解が参考になる。

さて平安初期の荘園化の時代は国史一般に、古い神々が次第に忘却されてゆく時期でもあった。夫は荘園發展といふ社会組織の變化につれて、神と信仰者との結合関係が變化し、信仰も變るから、本来の神格は忘れさられ勝ちとなり、日常生活の具體的な信仰対象としての神の性質だけが注意される事となる。

彌美神社もおそらくこの地が荘園化されるにつれて、耳族的信仰圏が崩れて、荘民的な夫になるにつれて、同社の信仰も祭神も、もとの姿が次第に忘れられて行つたのであらう。⁽⁶⁾

おそらくは荘園制の進行に伴い、古い民俗レベルの信仰は、新たに勧請された信仰の体系によって封印されて、地主神の位相に押しやられていったのではないか。園林寺は、まさにこうした状況の中で、弥美神社を二十八所宮として再興したのであった。

ところで、この地域の荘園は多くの変遷を経ている。この点については、夙に『若狭国志』『神社私考』『荘園志料』『福井縣史』等に見解が載り、それらを総合して奥田真啓が前にも引いた「荘園制による神若狭彌美神社」なる論考を発表、また山路興造の「荘園鎮守社における祭祀と芸能―若狭三方郡を中心として―」も概略を試みる。荘園の実態に関する詳細はこれらの論考を参照されたいが、こ

ここでは、管見に入った関連史料を時代順に列挙して、簡便に供しておきたい。

(1) 建暦三年(一一二二)の『門葉記』慈鎮護状に織田庄が延暦寺常寿院領として見えるのが、この地域に関する初出史料であると思われるが、以下、史料はいくつか挙げることができる。

(2) 『園林寺文書』のうち、建長六年(一一五四)のものには「織田御庄山西明王寺領田畠事」とあり、また

(3) 文永二年(一一六五)の『若狭国惣田数帳』には織田庄・山西郷・山東郷が別々に記されている。ここで、『園林寺文書』に見える記載を年代順に紹介しておこう。

(4) 弘安六年(一一八三)のものには「山西郷内麻生村、」

(5) 永仁二年(一一九四)のものには「織田御庄山西郷二十八所社神田事、」

(6) 嘉元元年(一一〇三)のものには「織田庄山西郷(園カ)林寺、」

(7) 嘉元三年(一一〇五)のものには「若狭国織田庄山西郷鎮守二十八所社不断如法経田事、」

(8) 正慶元年(一一三三)のものには「山西郷鎮守二十八所社、」

(9) 観応二年(一一三五)のものには「山西郷二十八所社毎年正月修正頭役料物不足之由、歎申間事、」

(10) 貞知三年(一一三四)のものには「織田庄内山西郷園林寺住僧職事、」また「若狭国山西郷内園林寺田事、」

(11) 応永六年(一一三九)のものには「山西郷二十八所宮葺造替料足事」とある。さらに、

(12) 応永年間の史料としては、青蓮院門跡領所として『青蓮寺文書』「応永之記」に若狭山西荘が見えるし、

(13) 『東寺文書』のうち、文安六年(一一四九)のものには「若狭国三方郡耳荘二十八所 東寺御修理奉加人数」とある。また、

(14) 時代は下るが、『佐野野崎家文書』天文二十二年(一一五三)の記述には、「若州三方郡耳荘之内野崎次郎右衛門尉抱分買得付永作職等事」と見える。そして、

(15) 元禄年間になると、『若狭国志』巻四に「興道寺・佐野・新庄・寄戸・五十谷・安江・宮代・麻生・中寺・細工・河原市・和田・木野・佐柿^{以上十五}村耳荘」と記されるのである。

(15)の耳荘は、現在の弥美神社の氏子集落圏と一致しており、弥美神社の祭礼が二十八所宮を耳荘の荘園鎮守社とするそれであったことを示しているかのようである。しかし、耳荘の初見は(13)の文安六年(一一四九)で、それ以前はこの一帯は織田庄山西郷と呼ばれていたことが上記の史料から明らかである。

「鎌倉幕府時代の末葉に至りては、織田庄内に山東・山西両郷を

包括することゝなれり、山門領なること室町時代に至りて變らず」とされるように、長く延暦寺常寿院の荘園であった。中世の若狭に最大の影響を与えた（織田庄もその例外ではない）権門が山王・日吉社であった点については、網野善彦に論考がある。氏は、山門の多角的な動向について、こう述べている。

山の上と下の人々の、こうした交流、相互浸透こそ、山門領のめざましい発展の根底にある動きであった。それは単に形のものなわった荘・保を山門の手に残しただけではない。多くの荘・保・郷・名に散在する日吉社・十禅師とその神田、さらには年貢の一部を日吉上分として割くことを定めた部分的所領として、この国のいたるところにその跡をきざみこんでいる。日吉上分の米銭を資本とする山僧・神人の金融活動、各地に根をもつ註記・堅者などの山僧の活動の基礎は、このようにしてつくられていった。⁽¹²⁾

なお、織田荘山東郷でも現在の織田神社を二十八所宮と称しているが、これは山西郷宮代の二十八所宮の分社であったと思われる。その反映であろうか、弥美神社の分霊を勧請した際に、山越えに神輿をソツソと盗み出したとする伝承が、祭祀に即して説かれているのである。この伝承は、現在織田神社のみで行なわれているソツソニソと呼ばれる神事の由来譚となっており、興味深い。⁽¹³⁾ 山上に残る

興越坂なる地名も、この伝承と呼応するものとして注目しておきたい。また興道寺は、(3)の段階において山西郷ではなく、独立して「天台四王院領 興道寺十二町」と記されている。室町中期以降、耳荘として二十八所宮の氏子に参入したのである。⁽¹⁴⁾

ここで、真言宗古義派園林寺に着目しよう。「園林寺縁起」によれば、大宝二年(七〇二)に宮代の道善斎が文殊菩薩の瑞相を見て、その旨を朝廷に知らせたために、多くの伽藍が創建されたと言う。また『三方郡誌』によれば、弘仁元年(八一〇)に道善斎が朝廷に奏請し、麻生朝臣國忠に勅命があり、造営されたと伝える。(麻生の口碑には、弥美神社創建の時に麻生殿⁽¹⁵⁾という公家が勅使として下向し、そのまま麻生に住みついた。村名はこれに因むとする地名起源譚が残っている。何が関連がありそうか。)弥美神社の社域内に位置し、『若狭郡縣志』巻四には、「在宮代村、号幡山、真言宗也、古勅願所、而後伏見院以来所賜之繪旨至今有之、近世此儀絶」、同村、成就院斯寺之末派也」とある。また『園林寺文書』のうち、永享十一年(一四三九)の「坊役見聞子事」によれば、かつては十ヶ坊を擁し隆盛を誇ったらしい。

園林寺は真言宗であるから、荘園領主である延暦寺常寿院とは宗派を異にする。しかし領家の延暦寺常寿院としては、園林寺の支配下にある二十八所宮がかつて自然神として地域の信仰を集めていた

弥美神社の後身であったために、既に地域の精神的紐帯たり得ていた前提を踏まえて、これを荘園鎮守社と位置づけていった。例えば、『園林寺文書』のうち、永享十一年（一四三九）の「社上棟日記」には、「二十八所御むねあけの日のさうもつらのちうもん」として「一馬のちうもん次第ふとう、二足 まんところ、一足 けしとの、二足 さのとの、一足 くもんとの、一足 はうりとの、一足 ちやうほうしとの、一足 ひやゑ二郎殿、八足 やむろ、一足 さんとう、一足 こうとうし、二足 さいかうさとう殿 ひやくしやう、已上二十二足」とあり、荘園機構の役割が目につく。

また永禄五年（一五六二）の「廿八所祭礼膳之日記」にも、「下司佐野合一村」などとある。即ち、荘園領主たる延暦寺常寿院は、荘園の信仰的中心・精神的紐帯として二十八所宮の強力な神威を荘園機構の中に取り込んだのである。したがって延暦寺常寿院と園林寺の両者は、宗教的イデオロギーの違いを超えて、荘園領域支配を貫徹するという、より現実的なテーマのもとに結びついたのだと見做せよう。換言すれば、園林寺と二十八所宮が地域の中で既に大きな信仰を集めていたからこそ、荘園領主たる延暦寺常寿院は、これを吸収かつ利用したのであった。その具体的経過を明らかにすることはできないが、例えば河音能平の次のような言説が参考になる。

中世荘園村落の形成にもなつてその精神的紐帯として形成

された荘園鎮守社は、本来田堵百姓の個性的主体性の宗教的表現である屋敷神の神々を村落共同体の守護神として結果することによって成立するものであった。したがって荘園領主は社司・悪僧の経済的・宗教的活動を媒介としてこの荘園鎮守神を散在社組織の精神的紐帯として位置づけ、本社神々を勧請してその末社として位置づけることはできても、それだけではかかる荘園鎮守神を媒介として荘園的領域を庄任人の内面にまで貫徹させることは不可能なことであった。庄民百姓に対する荘園的領域支配を貫徹させるためには、荘園鎮守神を、屋敷神を土台として形成された田堵百姓の個性的主体そのもの由来する人間的苦悩の救済者として信仰されていた仏菩薩の「権現」として位置づける神学的操作が必要であったのである。⁽¹⁶⁾

理論的には本地垂迹思想を引きつければならなかった荘園機構の体質がそこには語り尽くされており、かつ園林寺と二十八所宮の実態がたまたまこまれているかのようである。実際の動向の一端としては、園林寺に統制された二十八所宮は、社僧がその管理・祭祀を司り荘園領主が社僧の任免権を行使している。（例えば、安永六年（一七七七）の「若狭国三方郡耳庄廿八所東寺御修理奉加人数表」や明治二年（一八六九）の「神仏混淆分離ノ始末書」を見よ。特に

後者の補記は臨場感に富む。諸祭事もまた、仏教色の強い内容へと変化していった。以下にその実例を挙げておこう。

(1) 『園林寺文書』のうち、嘉元三年(一三〇五)の「二十八所社修正内陣出仕事」には、修正会内陣出仕の作法が取り決められており、それに背くならば「其季之交衆」を禁止される旨が記されている。一切は荘園の事務を司る荘官たる公文が取り扱っており、修正会が荘園的活動の一環と位置づけられていたことがわかる。

(2) 『園林寺文書』のうち、観応二年(一三五二)の文書には「山西郷二十八所社毎年正月修正頭役料不足之由、歎申間事……」とあり、二十八所宮が仏教と習合した結果、修正会を行っていた事実が知れる。

(3) 『廿八所祭礼膳之日記』によれば、小祝・下司などと共に外陣・門前にそれぞれ二膳、長法寺にも一膳が分配されている。また「大衆舞ノ後一膳」とあり、修正会等の仏事の後に演じられる延年の演目である大衆舞が奉納されていたことが知れる。現存する大衆舞としては、岐阜県郡上郡白鳥町長滝の白山神社の六日祭(一月六日)に行なわれる例(はっさい)があるが、これも本来は長滝寺の修正会で結願の日に行なわれた延年の芸能であった。⁽¹⁷⁾この史料は、他に「猿楽へ一膳」とも記し、芸能史料として貴重である。

(4) 神仏習合の理論的背景として動員された本地垂迹思想の端的

な表われとして、奥田真啓は瞠目すべき指摘を行なっている。それは、二十八所の隠された意味についてである。

即ち廿八とは天地麗氣記に見る眞言神道の两部神道などで云ふ廿八宿或は廿八部衆等の諸天神に由来すると見るのが穏当であらう。吾妻鏡仁治二年八月廿二日の篠によれば、鎌倉の新造北斗堂に廿八宿神像一體等を安置したとあるから、之は必しも两部神道の神と限る必要はなく、一般的な星の信仰と見てもいい。従つて従来からある多くの祠を、夫々廿八の佛道の諸神に比定したと見てもいいし、廿八宿の神といふ一の神を新に祠つたりしたのであらうと見てもよい。夫が眞言神道である點に於て、園林寺が眞言寺院であつて、天台宗でない事が大きな意味をもつて來ると思ふ。⁽¹⁸⁾

とりわけ(4)は、弥美神社の祭礼空間を扱おうとする本稿にとつて、前提となるべきものである。また、一種の星曼荼羅を想定する奥田真啓の指摘は、宇宙論的拡がりを備えた視点に支えられており、充分に示唆的であると言わなければならない。氏が述べるように、こうしたシンボリズムは眞言密教のそれであらうが、さらに同様の象徴的思考は、祭礼空間のダイナミズムを宇宙論的次元へと飛翔させる楨杆ともなっているのである。以下に列挙して、検討を加えておく。

(1) 伴信友は『神社私考』四において、社記を紹介して「大寶二年(七〇二)奉_レ始_二日月_一、兩輪_二、天照大神國家守護の靈社二十二_一所、名影を、白幡に秘して耳の川邊帶て、深山の空地に天降らせ給ひ云々、此地を籠野といふ、百年餘の後御社村に祭る云々」(括弧引用者)と記している。

(2) 口碑に曰く、弥美神社の神靈(金の御幣)が新庄の大日にある仏ヶ洞のヨボの木に降臨し、それを宮代まで移した、と。

(3) 耳川の洪水に困り果てた人々は、大日の金の御幣を持ち出し、その神威によって川筋を定めることができた。なお耳川の洪水のために新庄の馬場の裏山が二つに裂かれて、半分が流れついたので現在国道二十七号線沿いに位置する洪水山(向水山)であると伝える。洪水伝説の一種として興味深い。

(4) 寶永八年(一七一)二月の「庄内立会山出入覚書」(『河原市武長弥太夫文書』)によれば、「此山を大日ヶ原と申ハ昔日廿八所の御神此山へ天降らせ給ふとて、金胎兩部を表し、南大日北大日と申傳候て御社御座候、其後今の宮代村へ勧請し奉り、庄内拾四ヶ村ノ惣氏神と奉崇敬候、夫々以来彼山を拾四ヶ村の立会として、氏子共立入来申候」とある。係争文書の中に記述されている点を考慮すれば、こうした信仰が地域に一般的に流布していた事実が浮かび上がってくる。

(5) 偽文書であろうが、『園林寺文書』のうち弘仁元年(八一〇)のものには、「御本地南天竺天日如来、當社奉始天照大神正八幡宮、二十八所勧請社壇也、依可致異賊降伏祈請之旨、前前被仰付之由所聞食」とある。

(6) かつて二十八所宮の御神体が祀られていた園林寺奥の院には、雨宝童子(金剛赤精善神雨宝童子)が鎮座する。大日如来の化身として生み出されたのが、雨宝童子であった。村山修一は、雨宝童子について、「空海作に仮託された『雨宝童子啓白』によると、赤童子ともいい、天にあっては日月星辰となり、日本には大日靈貴・月夜見・瓊々杵の三神、天竺には法身毘盧舍那・報身阿弥陀・化身釈迦の三仏、中国では伏羲・神農・黄帝の三聖となるとし、この像を安置帰依すれば福を招き災を除くとある。したがって天照大神の下生の像として女性にあらわし金剛宝棒と宝珠をとるのが普通である」と説いている。⁽¹⁹⁾

(1)と(2)を総合してみよう。大日とは直ちに真言密教にあまねく光り輝く大日如来を思わせるから、(5)に示されるように、これらの伝承が弥美神社の神靈のアイデンティティを大日如来に投影しているのは間違いない。とすれば、神靈が金の御幣として降臨したとあるのは、あるいは大日如来の慈光を表現したのでは、とさえ思えてくるのだ。また、(6)に導かれつつ、大日に天照大神以下二十八所の神

が降臨する構図を、普遍力を象徴する仏教のもとに個別的な容貌を持つ諸神が回収されてゆくプロセスと読み解くことも可能かもしれない。いずれにせよ、これらの伝承自体が園林寺によって推進されたであろう本地垂迹説を忠実になぞり、仏教説話化している事实は、もはや明らかであろう。

しかも(4)を知る限り、こうした伝承は、宗教的権威や荘園機構の側からでなく、地域内で育まれたものとして理解できるのではない。無論、荘園機構による領域支配が荘民の内面にまで貫徹した証左として読む視座も可能ではあるが、ここでは地域が自らのアイデンティティを強化するために、与えられた伝承を再利用し膨張させた側面を評価したい。伝承は、決して弥美神社の起源譚としてのみ語られるのではない。むしろ、現実の次元にまで引き寄せられた結果、大日を村落共同体の結束の象徴としての立会山とする自治の思想に奉仕させられるに至ったと考えるべきであろう。しかしそれだけでは足りない。さらに注目すべきことに、この伝承は、祭礼の神話として毎年⁽²⁰⁾の儀礼の中で現在化されているのである。

ところで、神代雄一郎は典型的な日本のコミュニティの構成に触れて、山宮―里宮―田宮・奥宮―神社―御旅所といった三つの聖地を実際の集落上にトレースした上で、興味深い考察を加えている。⁽²⁰⁾しかし弥美神社の場合、この信仰軸は大幅に変形しており、本来

宮を擁する神体山として重視されるべき御嶽山が視界からほとんどかき消されている。そのかわりに、信仰軸に直交する位置に、いわば象徴的な奥宮として大日が設定されているのである。これは、参道から弥美神社を経て御嶽山に向かう民俗レベルの信仰軸に、弥美神社⇨園林寺から新庄を経て大日に向かう仏教の信仰軸が暴力的に挿入された結果であると考えられる。⁽²¹⁾

したがって、御嶽山のかわりに新たに大日を神話的空間として弥美神社の上位に据える思考は、「眼に見える本地垂迹説」でも呼ぶべき性格を持っており、祭礼はその目論見を視覚化したスペクタクルであると理解することも可能であろう。とすれば、ここに挙げた(1)や(2)が物語ろうとするのは、(3)のそれと等しい。即ち、耳川流域に結ばれる水利共同体にとって、それは危機と共に浮上し引用される聖なる伝承であったのである(この点については、さらに後述する)。

最初に金剛界と胎藏界の両界曼荼羅を現実の山中に深く沈め、地域の生命が威光と共に湧きたつ秘儀の時空(⇨大日)を観想してみよう。そこは、地域が自らのアイデンティティを映し出す共通の鏡、自らを吊り支える霊威に満ちた場に他ならない。しかもこの、おそらくは園林寺によってあまりにも巧妙に構想された時空は、決してそれ自体で完結してしまおうとは意図しないし、静態的でもあ

り得ないだろう。日と月（これらは弥美神社のシンボルでもある）と星を巻き込んだ壮大な曼荼羅は、祭礼の時空に移し換えられて眼前すべく仕組まれていた。あたかも動く仏教説話のように。

そのために、地域の集落は宇宙論的秩序のもとに再構成され、描かれた曼荼羅がいつも夢想していたにもかかわらず、裏切らざるを得ない理想の曼荼羅——運動態としての——を祭礼の次元に実現することができたのである。微細な運動性をはらんだ三次元曼荼羅⁽²³⁾（本来曼荼羅とはそうしたものだ）としての祭礼、儀礼、そして芸能。一旦宗教的コスモロジーを与えられたならば、恰好のかたちを得た地域の想像力は、それを地域の精神的紐帯あるいは再生の契機として用いる位相変換を企てずにはいられない。

しかし、どうやら論を進めるのに性急に過ぎたらしい。多分に想像的ではあるが、かかる前提を踏まえた上で、次節では祭礼が備える多様かつ具体的な側面へと歩みを運ぶことにしよう。

註

- (1) 藤岡謙二郎編『古代日本の交通路』、大明堂、一九七八年、一六〇—一六一頁、参照。若狭国は真柄甚松の担当。
- (2) 金田久璋「若狭の民俗神」『日本の神々』第八巻 北陸、白水社、一九八五年、一一二頁。
- (3) 例えば、拙著『春日若宮おん祭と奈良のコスモロジー』、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、一九八六年、の第一章「信仰

の古層」を参照のこと。春日山中に堆積するいわば原春日信仰の実態は、水神・蛇神・龍神の系譜をなぞっている。

- (4) 福井縣三方郡教育會編『三方郡誌』、福井縣三方郡教育會、一九二一年、二六一頁。
- (5) 河首能平「王土思想と神仏習合」『中世封建社会の首都と農村』、東京大学出版会、一九八四年、四一—五頁。
- (6) 奥田真啓「（注）國制による神の變遷の一例若狭彌美神社」『歴史地理』第七十八巻第四號、一九四一年、五三頁。
- (7) 清水正健編『莊園志料』（上巻）、角川書店、一九六五年、八三〇—八三一頁、に耳莊・織田莊・山西莊の項が立てられている。
- (8) 福井縣編『福井縣史』第一冊第一編、福井縣、一九二〇年、に織田莊・山東郷・同山西郷の項が立てられている。
- (9) 奥田真啓、前掲書。
- (10) 山路興造「莊園鎮守社における祭祀と芸能——若狭三方郡を中心として——」『芸能史研究』六十号、一九七八年。
- (11) 福井縣編、前掲書、二八二頁。
- (12) 網野善彦「若狭国における莊園制の形成」『莊園制と武家社会』、吉川弘文館、一九六九年、一六一頁。
- (13) 織田神社の祭礼と芸能については、別稿を用意している。関連論考として、ここでは朝比奈威夫「若狭地方の宮座——若干の事例と考察——」『民俗と歴史』第四号、一九七七年、を挙げておこう。
- (14) 以上、主として山路興造、前掲書、によった。また、奥田真啓、前掲書、も水準の高い力作である。合わせて参照されたい。
- (15) 時代は下がるが、永祿六年（一五六三）に朝倉氏の若狭攻めに対抗して国吉城に籠城した粟屋勝久の軍勢の中に、和田村の麻生平左衛門や、活躍の目立つ佐田村の麻生紀伊守の名が見える（佐柿國吉城籠城次第）。しかし現在、付近に麻生姓はない。彼らはどこへ行ったのだろうか。
- (16) 河首能平、前掲書、三三頁。

- (17) 例えば、本田安次「美濃長滝の延年」『延年』、木耳社、一九六九年、久野寿彦「長滝の修正延年について」『岐阜大学教育学部研究報告 人文科学』第25巻、一九七七年、五米重「長滝六日祭延年と修驗道」『講座・日本の民俗宗教』6 宗教民俗芸能 弘文堂、一九七九年、島崎良「白山の祭りと芸能」『山の祭りと芸能』上、平河出版社、一九八四年、二〇四―二二三頁、小川和英「信仰と芸能―長滝の延年―」『岐阜県博物館調査研究報告』第7号、一九八六年、等を参照のこと。また廃絶した大衆舞の史料は、本田安次「日光山の延年」「身延山の延年」『延年』、「日光山延年史料」『日本庶民文化史料集成』第二巻 田楽・猿楽、三一書房、一九七四年、等に紹介されている。いずれも仏事に関わる芸能である。大衆舞をはじめとする延年の芸能は、極めて興味深い研究領域であり、近年の成果としては、松尾恒一の一連の業績が刺激的である。
- (18) 奥田真啓、前掲書、五五頁。
- (19) 村山修一『本地垂迹』、吉川弘文館、一九七四年、三三六頁。また、久保田取一「天照大神と兩宝童子」『民衆宗教史研究叢書第一巻 伊勢信仰』I 古代・中世、雄山閣出版、一九八五年、には、天照大神と兩宝童子の錯綜した関係が説かれており、参考になる。
- (20) 神代雄一郎「日本のコミュニティ」『SD別冊』No.7、鹿島出版会、一九七五年、二二―二三頁。
- (21) 橋本、前掲書、七一―七二頁、でも、春日若宮おん祭をモデルとして同様の思考を読み取っておいた。
- (22) 中沢新一「雪片曲線論」『雪片曲線論』青土社、一九八五年、二六―三四頁、参照。
- (23) 阿部泰郎「『大職冠』の成立」『幸若舞曲研究』第四巻、三弥井書店、一九八六年、一四八頁、には、立体曼茶羅とも呼ぶべき春日宝珠筥については、詳細な論述が載り、興味をひかれる。なお、この春日宝珠筥については、昭和六十一年（一九八六）十二月十七日に、氏らとともに奈良国立博物館において実見することができた。折しも、春日

若宮おん祭が行なわれている日であったことを付け加えておく。

二 祭祀組織の構成⁽¹⁾

現在五月一日（かつては旧暦の四月一日）に行なわれる弥美神社の祭礼は、祭祀組織に関して極めて複雑かつ精緻な構成を有している。そのために記述もいきおい煩雑にならざるを得ないが、ここで概観しておきたい。

『四月一日祭祀日記』によると、ゴヘイ村・獅子村・田楽村・王村が規定されており、永禄五年（一五六二）の『廿八所祭礼膳之日記』に御幣村・上村・下村・王村・獅子村・田楽村・神子・下司佐野合一村と見えている⁽²⁾。但し、これらの史料には具体的な集落名が記されており、担当する職掌を冠した村が見えるのみである。後者を全文紹介した上で、その記述を細かく検討してみよう。

廿八所祭礼膳之日記

御幣村	六膳	此内三膳留候
上村	六膳	此内貳膳留候
下村	六膳	此内貳膳留候
王村	六膳	三膳留候
獅子村	六膳	三膳留候

田楽村 六膳 三膳留候
 神子 六膳 三膳留候

下司佐野合一村六膳 但是ハ毎年生頭也貳膳下司ヨリ出候四膳佐野ヨリ出候又下候事モ下司ヘ一膳佐野ヘ貳膳分也

外陣ハ二膳 四月三日ニ参膳 門前ハ貳膳 是ハ御殿ノ衆ニ配当也

小祝ニ一膳 長法寺ヘ一膳 下司ヘ一膳

佐野ハ二膳 猿楽ハ一膳 大衆舞後一膳

一膳分生頭ハ米八升料是五十文也

生頭ニハ一親忌中ノ外ハ一頭モ片頭モ礼百文也

永禄五年四月一日

現在獅子舞を担当する集落は、佐野を含めた大三ヶである。にもかかわらず、獅子村と佐野は別に記されている。つまりこの時点では、獅子村は佐野とは別に存在したと思われるのである。さらに、下司佐野合一村という記述に注目すると、ここに見える下司とは荘園の現地で実際に任務を行なった荘官の長を意味しているから、この場合の佐野も地名である可能性は少ない。その傍証としては、永享十一年（一四三九）正月十三日の「社上棟日記」（『園林寺日記』）に、「馬のちうもん次第ふとう」として「二疋 さのとの」³⁾なる一条があることを挙げておけば良いだろう。また、……村と列挙した中に神子が見える点も合考すると、『廿八所祭礼膳之日記』に列挙された村とは、集落や地域といった空間的拡がりの意味するのではな

い。むしろ村↓群れ↓グループといった、ことば本来の意味での特権的集団を意味する文脈で使用されていたと考えられる。⁴⁾

例えば、滋賀県草津市下笠町の老杉神社をめぐる宮座を見よ。⁵⁾ここでは宮座は村と呼ばれ、殿村・細男村・王之村・獅子村・鉾之村・天王村・十禅師村・今村の八村がある。このうち、王之村・獅子村については、『廿八所祭礼膳之日記』にも同様の名称を見つけることができるし、細男村・王之村・獅子村のように芸能の名称を冠した村名も目立つが、いずれも特定の地域とは無関係である。

但し、弘治六年（一五五六）六月の「明通寺鐘鐻勸進算用状」には、新庄・あさう村・川原市・わた浦・ミヤしろ・耳庄さかき・さか尻などと記されているから、この頃には既に現在の集落がほぼ成立していたらしい。なお新庄の名称は、寛正四年（一四六三）と応仁二年（一四六六）に確認できる。⁶⁾また麻生の場合も早く、『園林寺文書』のうち、弘安六年（一二八三）のものに「山西郷内麻生村」とあるから、部分的にはかなり早い時期から成立を見ていたと思われる。しかし、史料の上で現状と対応する集落群が列挙されるのは、正保三年（一六四六）の『若狭越前近江国郷帳』などを待たなければならぬ。

現在に直結する祭祀組織の形態も、おそらくこうした検地帳の作成と前後して整えられたのではないだろうか。それを物語る史料は

表1 『正保郷帳』(1646)に見る村別石高

町村名	石高(石)
坂尻村	一三八・六九〇
佐柿村	七二四・一二三
和田村	九五・三二〇
木野村	一三三・七二〇
河原市村	六三四・八〇八
細工村	五九・六二〇
中寺村	二五〇・五二七
麻生村	七〇六・八四〇
宮代村	二六三・六三二
野末村	一〇五・八九一
五十谷村	八三・五五二
寄戸村	四六・一九〇
新庄栗柄村	七二七・八〇七
佐野村	六四六・五一八
興道寺村	七九九・八五六

見当たらないが、宮座研究の膨大な成果が参考になる。ここでは、宮座の研究史を通観してこの分野の一つの到達点を示したと思われる高牧實の労作『宮座と村落の史的研究』から、宮座に関する視線を抜き出して紹介しておく。

(一) 宮座は、自主的な統合・統制をもって、地域内の神社・堂・寺院の恒例の仏神事祭礼をその構成員が同席して営む地縁的恒常的祭祀組織であり、村落共同体である。

(二) 平安時代以来の仏神事祭礼の頭役の制度が、荘園公領の支配・経営のなかで、頭役を名・郷に負わせる形で採り入れられ、それが地頭など在地領主の所領支配のなかにもうけつが

れて、地方に広く行なわれていたが、惣荘・惣村の発展と結びついて、そこに宮座が成立してきた。

(三) 宮座の成立の時期は、惣荘・惣村の成立時期の早い畿内とその周辺では、十三世紀以降、鎌倉時代中後期から南北朝時代以降で、中国・四国・北九州の西日本では十五世紀後半以降、室町時代後期・戦国時代以降、東海・関東など東日本では、十六世紀以降、戦国時代以降、ことに江戸時代初期以降と考えられる。

(四) 宮座は、惣荘・惣村とか村とかいうような地縁的で自治的な村落共同体や、用水、入会林野などを共同利益する惣村の連合や村々の連合の村落共同体と結びついて成立してきた。垣内・小村などにもみられる場合があり、重層していたことも多い。その構成員は、惣荘・惣村・村の構成員と同じで、中世では名主でもある在地小領主・地侍、名主百姓、兵農分離後の近世では本百姓であり、本百姓のなかでも草分百姓など家格の高い上層の家筋だけに限られる場合も多く、したがって身分的な特権的な閉鎖的なものであった。

(五) 中世から近世にかけて続いている宮座も、近世初頭に新しい秩序のもとに再編制され、江戸時代の中期から後期・幕末にかけて、身分的・特権的な秩序の動揺・打破の動きが現われると、また、階層分解の進行にもなって構成員による宮座の維持が困難になると、宮座は次第に変容して崩壊への道をたどり、明治政府の諸

政策によって多く崩壊していった。変容しながら戦前まで、あるいは今日までその遺制が続いているところも数多い。

(六) 宮座は畿内とその周辺を中心に広く成立していたが、どの地方にもあまねく成立していたわけではない。宮座は座礼を重要な要素とするが、藤次階梯・年齢階梯・双分制などを必ずしもともなうものではなく、また必ずしもその神社・寺院・堂のすべての仏神事祭礼にかかわるものではない。

(七) なかには数少ないが、中世における在地小領主の地縁的な共和的な一揆・党を中心としたものもみられ、その成立時期は南北朝期以降であったと考えられる。

若狭など畿内周辺の地域では、鎌倉時代から自治的な村落である惣村や自治的な荘域内の結合である惣荘が発展すると、有力な名主を構成員とした宮座が結成されて共同で祭祀を行なった。ところが豊臣秀吉の全国的な検地や諸大名の検地、さらには江戸幕府の検地によって行政単位としての村が設定されるにしたがって、惣村や惣荘が村に再編制されてゆく⁽⁸⁾。それにともなう、宮座も変容を経験し、中世の株座的性格から近世の村座的性格へと色調を移していった⁽⁹⁾と思われる。

本稿は、宮座そのものについて立ち入る余裕を持たないため、詳細にわたる検討はしないでおく。しかし以上のように考えてくる

と、弥美神社の祭礼に見られる祭祀組織も、中世においては血縁社会における同族集団に端を発する特権的組織としていわば株座・一族座の様相を呈していたのが、近世に入って地縁社会に移行すると地域に根ざした村座・地域座として広く村落共同体に向かって開かれていったのではないだろうか。先に挙げた弥美神社に關わるいくつかの史料は、そのあたりの消息を物語っているかのようなのである。

次に現状を報告しよう。今日弥美神社の祭礼に参加する集落は、①新庄②麻生・東山③大三ヶ(佐野・野口・上野)④興道寺⑤河原市・和田⑥宮代・中寺・小三ヶ(安江・五十谷・寄戸)⑦佐柿・坂尻⑧南市・小倉の旧耳庄に属する耳川流域の十八集落で、いずれも御膳と称されるそれぞれに異なった特殊神饌を供える点が興味深い(大三ヶのみ二つで、他は一つ)。

このうち、耳川の最も上流の山間部に位置する①の新庄は、祭礼の中で特権的な地位を占め、その象徴とも言える一本幣及び七本幣を毎年担当する。弥美神社の神霊が、新庄の大日にある仏ヶ洞(洞とは水のない谷のこと)のヨボ(リョウブ)の木に降臨した故事に由来してのことである。他に浦安の舞も出す。

②の麻生・東山は王の舞の担当である。麻生が四年続けて演じた後、一年のみ東山が受け持つ。東山は麻生の南隣に位置し、麻生の枝村であるから、本来王の舞は麻生の職掌であったと考えられる。



写1 耳川大橋から上流を望む

年に一度、幣番として順番が回ってくる。

最後に挙げた⑧の南市と小倉は近年祭礼に参加するようになったグループで、特に担当すべき職掌は与えられていないが、南市は現在乙女の舞を受け持っており、また以前には山車を出していた。小倉は戦後できた新しい集落である。

なお田楽は廃絶しており、どの集落が担当していたのかは不明であるが、他に比定できる集落が見当たらないことなどから、おそらく木野であったと考えられる。木野は弥美神社の氏子集落圏内に位

③の大三ケは、獅子舞を毎年交替で出す。かつて野口・上野は佐野の小字であったから、本来獅子舞は佐野に定められていたようである。二つの御膳が大三ケで共有されており、役に当たった集落のみがそれを供えることになっている。

幣組と称される④⑤⑥⑦の各グループは大御幣を担当し、幣押しの主役である。四

置しながら、現在祭礼には参加せず、四月十三日に独自の祭礼を行なっている。この時、二つの御膳のうちの一つは、御膳石と呼ばれる石の台の上に、弥美神社の方角に向けて据え置かれるのである。また、かつて弥美神社の祭礼の日には、木野のボウの森で木野神社を遥拝してからでないといふ祭礼が始まらなかったとする伝承も残っており、弥美神社と木野の密接な関わりが偲ばれよう。祭礼に参加しない理由については、木野神社は弥美神社の親あるいは格上であるからとも、木野の姓のほとんどを占める大同家の先祖とされる大同兵衛盛近が坂上田村麿に従って鈴鹿山

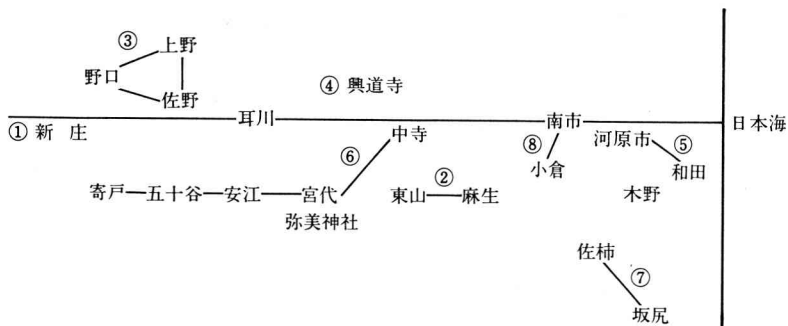


図1 弥美神社祭礼関係図

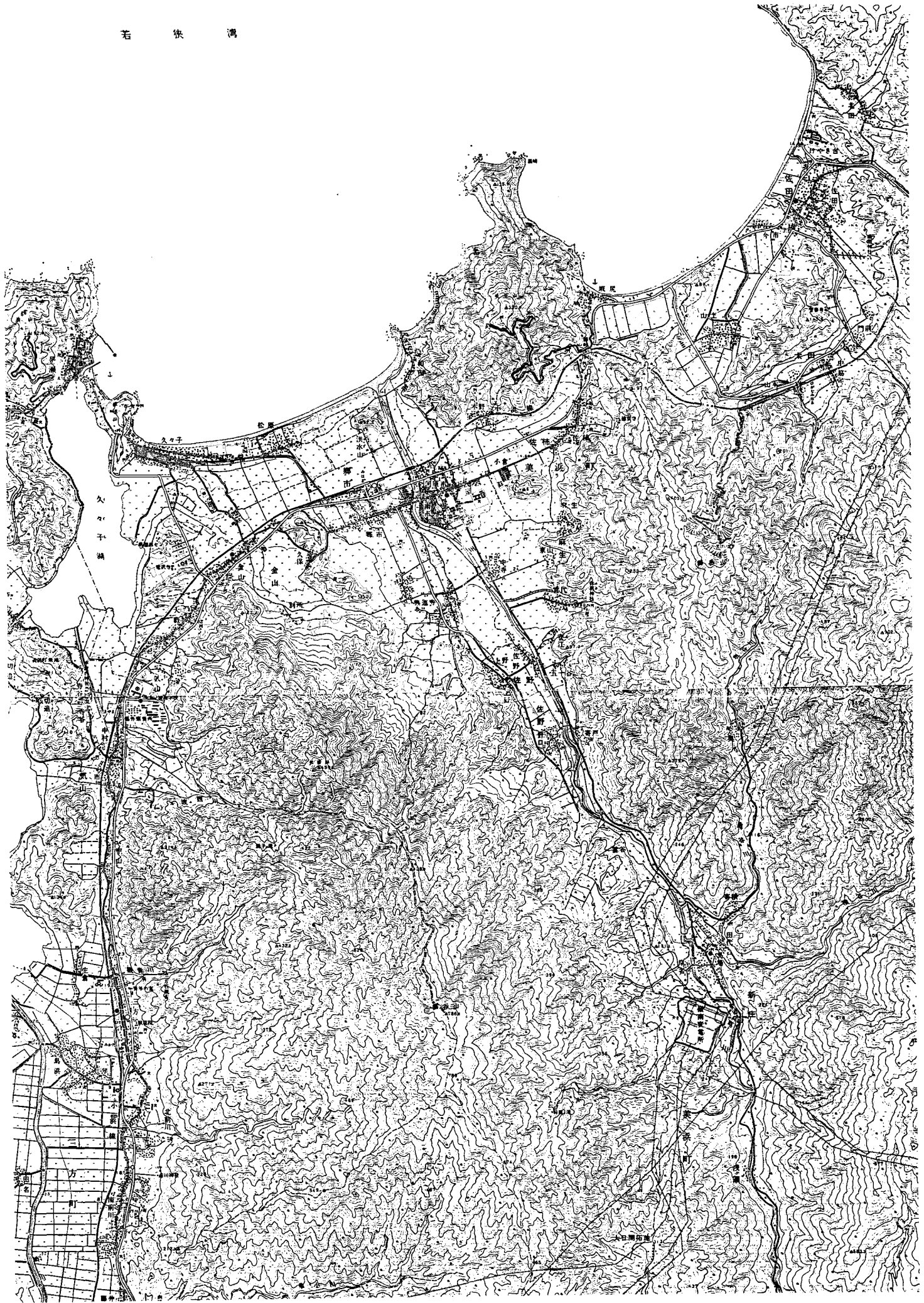


图2 弥美神社祭礼関係地図

で上げた戦功により、祭礼の諸役を免除されたとも伝える。

ここで、④⑤⑥⑦の各グループについて、さらに細部にまで検討を加えてみたい。というのも、大御幣の担当に関しては、グループ内でもそれぞれの配当年の比率が決まっております、しかもそれが極めて精妙に仕組みられている事実を明らかにしたいと思うからである。

④は興道寺のみであるから、四年に一度この集落は大御幣を担当することになる。興道寺は、どうやら大御幣を担当する集落の筆頭に位置すると考えられているらしい。実際に、興道寺のみが大御幣を作成する権利を有するとする伝承を、いくつか採集することができた（現在はそのような事実はない）。

⑤の河原市・和田の場合、四年に一度このグループに回ってくる大御幣の職掌を、さらに河原市二年と和田一年に配当する。したがって、河原市は1/4×2/3=1/6で六年に一度、和田は1/4×1/3=1/12で十二年に一度、大御幣を担当することになる。なおこれを幣番のうち特に大御幣番、または上げ番といい、その集落で大御幣を用意せねばならない。幣番であって大御幣番でない非番の場合は、下げ番という（以下同様）。

⑥は一般に五ヶと称される。五ヶの構成は非常に複雑で、宮代一年、中寺一年、小三ヶ一年の担当であるが、さらに小三ヶ内でも同様に、安江一年、五十谷一年、寄戸一年が割り当てられている。し

たがって、宮代と中寺は1/4×1/3=1/12で十二年に一度、安江・五十谷・寄戸は1/4×1/3×1/3=1/36で、三十六年に一度大御幣番が回ってくる計算になる。まさに一生に一度の機会であったのである。なお寄戸は、大御幣番に当たった時以外は、御膳を供えることをしない⁽¹⁾。したがって、小三ヶ全体に一つと決められた御膳を供えるのは、通常は安江・五十谷の二つの集落が交替で担当している。これについては、弥美神社の神霊が大日から下ってきて寄戸の籠野で休息した時、接待をしたために、寄戸は御膳を献上することを免除されていると言ひ伝える。

⑦の佐柿・坂尻は佐柿二年、坂尻一年の配当で、⑤のグループと同じ比率となっている。佐柿が1/4×2/3=1/6で六年に一度、坂尻が1/4×1/3=1/12で十二年に一度である。

祭礼は、このように複雑かつ重層的な構造に支えられていた。ところが、全体を俯瞰してみると、さらに驚くべき見取図が浮き上がってくる。即ち、大御幣番にのみ注目すると、各集落の配当年は十二支に配当されている事実が発見されたのである。子||中寺、丑||興道寺、寅||河原市、卯||佐柿、辰||宮代、巳||興道寺、午||河原市、未||佐柿、申||小三ヶ、酉||興道寺、戌||和田、亥||坂尻。十二支が語る時空間の秩序がそっくりそのまま祭礼に関わる現実の空間に移し換えられているこの構図は、従来全く看過されてきたが、

表2 弥美神社祭礼分担一覧

①	一本幣・七本幣	新庄
②	王の舞	(4)麻生 (1)東山
③	獅子舞	(1)佐野 (1)上野 (1)野口
④	大御幣	(1) 興道寺
⑤		(1) (2)河原市 (1)和田
⑥		(1) (1)宮代 (1)中寺 (1)小三ヶ [(1)安江 (1)五十谷 (1)寄戸]
⑦		(1) (2)佐柿 (1)坂尻

(注) ()は各組内での配当年を表す。なお木野は氏子であるが、祭礼には参加しない。かつては田楽を担当していたと思われる。南市・小倉は新しく氏子に入ったので、役割は分担されていない。

に支持する十二支のものであった。
この事実が指し示す先には何があるのか。歴史的に見れば、このような各集落への配当は、地域としての村が成立してからでなければならぬから、近世の所産であろう。おそらくは集落間の紐帯を強固にするために、即ち脱落を許さないために設定された地域の自発的結束のための戦略であったのか。いずれにせよ、新しい集落が大御幣組に参加しようとしても、入り込む隙間は全くなかったのである。南市がかつて祭礼とは直接関わりない山車を出していたの

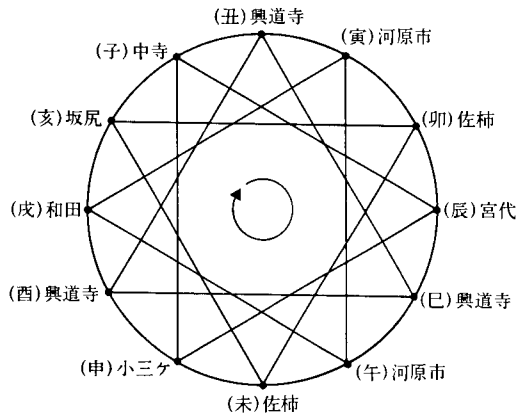


図3 幣組のトリアーデ

極めて重要な意味を含んでいるように思われる。これを図表化したものが図3・幣組のトリアーデである。大御幣組をめぐって形作られた巨大な円環。その中で幣組のトリアーデが重心を入れ換えながら次第に移動してゆく軌跡は、そのまま祭礼の存在理由を宇宙論的

も、そのあたりに起因するように思われる。上井久義も、この点に
関して次のような感想を洩らしている。

各部落の担当する役割のみでは分立して行事を行ないえない
不完全なもの集合によって構成されている。換言すれば、中
世宮座の儀礼を、近世宮座においては、各部落が割り振ってそ
の一部を担当しているかのようである。⁽¹²⁾

実際、氏の描く見通しは十分に頷けるものである。にもかかわら
ず、再び、この事実が指し示す先には何があるのかと問うてみたい
気がする。ならば、その問いかけに対して答えを出すには、もうし
ばらく祭礼の具体的な様相を見届ける必要があるだろう。今は、隠
されていた事実を指摘するにとどめておくことにしたい。

さて、ここで視点を転じると、御膳が注目される。渡辺正三は三
方郡三方町成願寺の闍見神社の祭礼が三十三間山に対するそれぞれ
の山入権を氏子集落が確認する目的を持っていたことを、宮座論争
をめぐる豊富な史料を援用しながら明快に論じている。⁽¹³⁾そして弥美
神社の祭礼においても、御膳から同様の側面を抜き出すことができ
るのである。この点について、錦耕三は次のように述べている。

弥美神社の祭礼では参加している村々から社に献ずる御膳が
いずれも餅細工で、弥美神社の前身である二十八所宮を象る日
と月や餅花のほかその村が宮山へ入る時に持つて行ける道具で

ある斧や鎌などを餅で作って飾つてある。言いかえると弥美神
社の祭礼は各村々の山入権を表示したものであつた。つまり鎌
の村は宮山では鎌でとり得るもの、草とか細い木くらしいかと
り得ない。斧の村は、斧でとり得る木や草は何でもとつてよい
ことを表わしたものであるという。しかし弥美神社の宮山は、
今では社の経営となつて入会権は認められていないが、王ノ舞
の村麻生の餅細工は斧であるから、宮山では相当な権利を持っ
ていたことになる。こうしてみると村制・祭事・芸能の関係は
切り離せないものがある。⁽¹⁴⁾

この説明は、実際に氏子集落での調査からも聞き出すことができ
た。ちなみに四月十三日の木野神社の祭礼に出る御膳には、鳥居・
日・月・鶴・亀・鎌・鉈・稻穂の餅細工が取りつけられる。餅細工
の内容から判断して、木野はかなり有力な集落であつたと推測され
るから、やはり田楽を担当していた集落をここに比定して良いので
はないだろうか。ちなみに麻生と大三ヶに限られる斧の餅細工は、
これらの集落が太い木を伐る権利を有していたことを示すと共に、
芸能（王の舞・獅子舞）を出す特権を表わしていると考えられるの
である。餅細工の形状と芸能は、ここでは鮮やかな運動を示してい
たのである。

これについては、萩原龍夫も「若狭の弥美神社の宮座では、入会

山の利用の権限が部落ごとに異なるので、宮座行事の際のつくり物を、その伐採用諸道具のそれぞれ異なった形で献げることによってこれを象徴するということである⁽¹⁵⁾と述べているが、ここで、大日を立会山としていた事実を改めて想起すべきであろう。先に引用した「庄内立会山出入覚書」(『河原市武長弥太夫文書』)には、弥美神社の神霊が降臨した大日は、それより以来、庄内の十四ヶ村の立会山となったと記されている。したがって祭礼は、大日ニ立会山をめぐる権利確認の場として機能していたとも見做せるのである。

ともあれ、御膳は弥美神社の宮山への山入権、換言すれば集落間の諸関係が生み出す権力そのものを象徴しつつ、五月一日の祭礼において一つの中心に吸収/統合されてゆく。おそらくそのプロセスは、祭礼において各々の氏子集落が相互の関係を可視的に確認した上で、氏子集落圏が弥美神社を核として統合されていたメカニズムを新たに認識し直すために有効であったに違いない。

以上の文脈に沿って、氏子集落圏におけるヒエラルキーの構造を图示してみた(図4・弥美神社氏子集落圏の概念図)。新庄は弥美神社の神霊が最初に影向した地であり、神霊の輸送を司る集落として自らも神聖な力を認められるから第一位。新庄は、祭礼のいくつかの局面でその特権的な地位を示している。それに対応するかのよう

に、御膳も他とは全く異なった独自の内容である。第二位は、王の舞を出す麻生。王の舞は、祭礼の中で来訪神のイメージと共に出現する。御膳には、鳥居・日・月・斧(ヨキ)・稲穂の餅細工が取りつけられている。そして第三位は獅子舞の大三ヶ(佐野)である。二つの御膳には、佐野が鳥居・斧・鎌・日・月・稲穂の餅細工、上野と野口の場合、両方とも斧で鎌がない。

この順位は氏子集落圏内で祭礼に即したかたちで一般的に語られる類のものであるから、地域の意識を反映していると考えたい。天

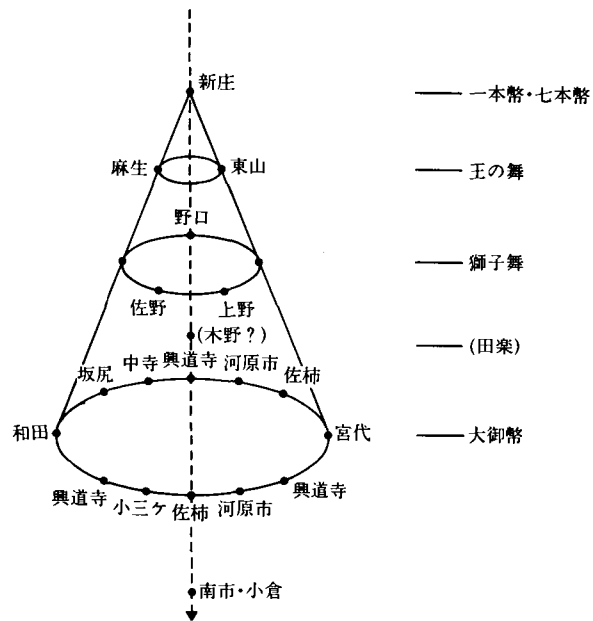


図4 弥美神社氏子集落圏の概念図

保五年（一八三四）の『織田庄総社祭祀神事御式礼』に「御幣都頭 御先手新庄、皇之舞 貳番麻生、獅子之御舞 参番佐野」とあるのも参考になろうが、これに関連して興味深い伝承が残っているから、ここに紹介する。

今は入れ替わっているが、かつては第二位が獅子舞、第三位が王の舞であり、上演の順序もそのようになっていた。ところが、「面白い」獅子舞を先に済ましてしまうと、観客が皆満足して帰ってしまうので、順序を入れ換えて王の舞をはじめに行なうことにした。以来、順位も第二位を王の舞、第三位を獅子舞とするようになったのである。その返礼に、獅子が舞う時の囃子は、今でも麻生が担当している、と言う。この伝承は、麻生と大三ヶの關係が拮抗したものであった消息を暗示しているのかもしれない。御膳の餅細工として太い木を伐る権利を示すと思われる斧を作るのが、麻生と大三ヶに限られている点からも、芸能を出す両者が有力な集落として並立していたとする推測が可能である。

さらに、大御幣を担当する集落が出す御膳のうちどのいくつかに、目立った特徴が見出せる。興道寺・河原市・坂尻の稲穂・佐柿の鳥居・日・月・鎌・鉞（ガンドウ）・稲穂、和田の鯛・稲穂、がそれである。佐柿はかつては国吉城の城下町として繁栄を誇っていたから、勢力の大きかったことが容易に想像されよう。興道寺の

稲穂が非常に華やかなのは、この集落が広い水田を有しており、付近では最も豊かな収穫高を挙げていた事情と関係があるだろうか。和田は農業の他に漁業を営む集落であった。このように見てくると、御膳は弥美神社の宮山への山入権ばかりでなく、各々の集落の生産形態や特色をも表現していると言つて良い。

詳しくは、御膳の一覧を次節に当てたので参照されたいが、弥美神社の氏子集落圏内でのみ通用する特殊な言語体系としての御膳が、新庄を頂点としてピラミッド型に構成された祭祀組織のありかたを雄弁に語っていることは、既に首肯できたのではないだろうか。御膳は、同時に異なったレベルの情報伝達し得る高度のシンボル体系であったのである。

本節において、ようやく弥美神社の祭祀組織が常に氏子集落間の紐帯を強固にするための統合原理の顕在化に他ならなかったことが明らかになったと思われる。祭祀組織の特徴は、さまざまなレベルにおいて、いずれもそのような志向を共有していた。別稿において課題として残しておいた、中央の祭祀形態や芸能構成が地方に伝播した時に示す定着の相は、⁽¹⁶⁾例えば近世的な相貌を持つ弥美神社の氏子集落では、本節の如く展開されていたのである。山路興造は、同様の関心に導かれつつ若狭三方郡をモデルとして、次のように要約している。

中世後期になり、惣村制の発達が見られると、村人側の自主的な自治組織で、惣の鎮守としての祭祀が行なわれる。若狭三方郡の村々の場合も、祭祀や芸能の形態においては外見の変化は見られなかったとしても、祭祀の意識においては、大きな転換があったに違いない。即ち、荘園鎮守社の祭祀として、領主側の意向として、当時領主の側で演じていた祭礼芸能として移入し、村人に所役として祭祀を分担させたのに対し、村人の自発的結束の手段として、その祭祀組織をそのままに活用するという質的变化である⁽¹⁷⁾。

弥美神社の場合も、何ら例外ではない。あらかじめ与えられていた祭祀組織は、ここでは巧妙に仕掛けられているために脱落不能の統合原理として有効に活用され、地域が自らを緊縛しかつ維持する方法（すぐれて近世的な）を生み出すまでに至ったのである。こうした観点を踏まえた上で、次に取り組まなければならないのは、祭礼のより微細な部分へのアプローチであろう。そのための前提として、ここで示した祭礼の見取図は、以下での論の展開にとって充分に骨格たり得るはずである。

註

(1) 言うまでもないが、萩原龍夫『中世祭祀組織の研究』、吉川弘文館、

一九六二年、は、この分野における「バイブル」として重要である。
(2) また、天保五年（一八三四）の『織田庄総社祭祀神事御式礼』には、江戸時代の祭礼の様子が記されている。上井久義「宮座儀礼の構成」『日本民俗の源流』、創元社、一九六九年、三七五―三七六頁、に翻刻が載る。

(3) 伴信友『神社私考』四の弥美神社の項には、永仁二年（一二九四）四月一日に佐野殿より御前ノ鳥居が立てられた旨が紹介されている。佐野殿については、福井縣三方郡教育會編『三方郡誌』、福井縣三方郡教育會、一九一一年、三〇〇頁、大鹽宅址の項目に「園林寺文書に佐野殿左衛門尉或は大鹽助秀と見えたるはその人か、或はその族類なるへきか、今詳ならず」とあるのが、注意をひく。

(4) とすれば、『廿八所祭礼贖之日記』に見える上村・下村は、カミ（ウエ）ムラ・シモ（シタ）ムラと読むのではなく、アゲムラ・サゲムラと読むのが正しいのかもしれない。つまり、現在大御幣を輪番で担当する集落のうち、幣押しを奉行する上げ番・下げ番を指しているとも考えられるのである。

(5) 肥後和男『近江に於ける宮座の研究』、東京文理科大学、一九三八年、二七〇頁、ならびに喜多慶治「滋賀県草津市下笠町の宮座と同所老杉神社の神事について」『近畿民俗』第三十四號、一九六四年、参照。

(6) 寛正四年（一四六三）の常神社の棟札銘には、「奉上葺造常神大菩薩御宝殿一字、別当廿八所住宝泉坊定栄、板式百一間代十六貫之、新庄ヨリ出、耳本庄政所山口一向ニ御奉加也、番匠手間百四九人」、また応仁二年（一四六〇）の神子神社の棟札銘には、「御賀屋浦大禪師宮上葺事」として葺枝七十間のうち「新庄板四十間代三貫五百文」とある。

(7) 以下、高牧實『宮座と村落の史的的研究』、吉川弘文館、一九八六年、六〇―六一頁。

(8) 同『宮座と祭』、教育社、一九八二年、一〇〇―一〇一、一六四―

一六八頁、参照。

- (9) 株座と村座については、例えば肥後和男は、前掲書、一二頁に「組合としての宮座には株座と村座とが区別される」と述べ、豊田武は「中世に於ける神社の祭祀組織について」『宗教制度史』、吉川弘文館、一九八二年、四三五頁、に「氏族制の解体と前後して、同族意識に基づく排他的な祭祀組織がはじめて具体的な姿を現し、ついで荘園制の成立に従つて、その集団が農村内の身分関係を反映する特権的組織となり、やがて郷村制の形式と共に所謂株座的なものに転化していった」と述べている。また堀一郎も、『民間信仰』、岩波書店、一九五一年、一六九—一八六頁、の中で一族座・株座から村座への移行に関して理論化を試みている。

- (10) 天明八年(一七七八)の『二十八所大神宮御神事儀式之亘』には、既に田楽は記載されていない。

- (11) 但し、五ヶの幣番及び小三ヶの大御幣番に関わる諸役は勤めていゝる。特に大御幣番の場合、小三ヶはいずれも小さい集落であるため、実際には小三ヶ全体で担当しているのである。

- (12) 上井久義、前掲書、三八七頁。

- (13) 渡辺正三「闇見神社祭礼行事の変遷(上)(二)(三)(四)——特に宮座論争について——」『若狭』第3・4・5・7号、一九七二—一九七四年。

- (14) 錦耕三「王の舞の研究」『芸能』第三卷第四号、一九六一年、四五—四六頁。

- (15) 萩原龍夫、前掲書、九頁。

- (16) 拙稿「王の舞の成立と展開」『芸能史研究』第一〇二号、一九八八年、九頁、参照。

- (17) 山路興造「莊園鎮守社における祭祀と芸能——若狭三方郡を中心として——」『芸能史研究』第六〇号、一九七八年、一六一—一七頁。

三 御膳一覽

本節は、先に触れた御膳について全集落のものを克明に記録する目的で、ここに挿入されている。前述のように、御膳がいくつかの異なったレベルのメッセージを発しているとする観点によるならば、その詳細な検討は、弥美神社を中心とする氏子集落圏のより具体的な姿を浮き彫りにしてくれるであろう。さらに御膳には、祭祀を支える基本的な構造の記憶さえ埋め込まれているかもしれないのである。今後参照する際に簡便なように、以下に列挙した。

- (1) 新庄 本節末尾において最初に掲載した二枚の写真は、いづれも新庄が作成する御膳である。柘目になったものは三組作られ、いづれも五月一日の早朝に新庄で行なわれる日吉神社の祭礼に供えられる。持ち運び式のもの、日吉神社の祭礼が終了した後、人足があらかじめ弥美神社へ届けておく。前者の内容は次の通り。長方形の御膳台に縦横二本ずつの枠を取りつけて九つのブロックに区切り、供物などを入れる。①には米の餅で作って、笹でくるんだチマキを入れる。②にはウド、③にはワラビを入れる。④はトコロである。直径一〇センチメートル程度の結び物に長さ二〇センチメートル程度の木を四本立てた台に、さらにトコロをつけた蔓(アブラギ

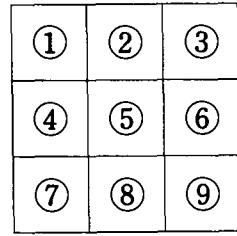


図5 新庄の御膳
(日吉神社用)

の皮で作ったもの)を巻きつける。⑤には箸一膳と、御膳を供える少女(ミゴンカキ)が手に持つ据え輪を入れる。⑥はヨモギの団子、④と同様にして蔓につける。⑦⑧⑨も同じ形の台を

用いる。角棒状の餅を二本ずつ二本の串で刺して繋いだもの(クシモチ)を、井桁に四段重ねて入れ、上から正方形のカサモチで覆う。但し、⑦⑨は白餅、⑧は小豆の汁を使った赤餅である。弥美神社に供えるのは、⑦⑧⑨と同じものと箸一膳を入れた手提げ箱である。上に太くて短い注連縄が載っている。なお、全ての御膳を通して、火を通したものは見出すことができなかった。

(2) 麻生 二尺×三尺程度の御膳台の内側に、神酒錫を挿入する穴を二つあけた備えつけの板を敷き、穴の部分を除く全面に四枚の長方形の餅を並べる。御膳台の内容は、餅で作った鳥居・ヨキ(斧)・日月(円形の中に三日月形をくり抜いてある)・稲穂五串(竹串に四角の小餅六個を通し、先端に三角の小餅一個を刺す)・鏡餅一重・神酒錫・据え輪・竹の籠に入れたジネンジョとホンダワラ、である。餅細工にはいづれも竹串が通してあり、土台となる四枚の長方形の餅に刺しこまれる。

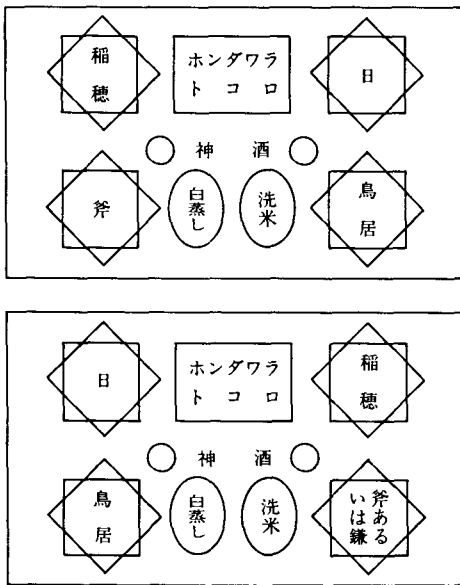


図6 大三ヶの御膳

(3) 東山 麻生と同様に底の浅い御膳台に置かれるのは、半紙を敷いた一重の鏡餅・一对の神酒錫・ゴゼンモチが頭に載せる据え輪(毎年紙を張り替える)のみ。内側に備えつけられた板には、神酒錫用の穴が二つあけられている。また、左右対称に小さい穴がいくつかあけられており、かつては稲穂があつたことが想像される。

(4) 大三ヶ 最も複雑である。御膳台は二つ用意する。嘉永五年(一八五二)の年号が記された佐野村氏子中の『四月朔日祭御神事當番帳』によれば、神前に向かって右に鎌、左に斧が図示されているが、佐野にあった年号不明の古図には、両方ともヨキ(斧)と記

三 御膳一覽

してあるのを、神前に向かって右の御膳のみカマ（鎌）に訂正した跡が見える（現在佐野では鎌を作らない）。大三ヶは、明治三十六年（一九〇三）までは佐野村として合同で祭祀に参加していたから、嘉永五年（一八五二）の段階では斧と鎌を作っていたことは間違いない。現在では、佐野のみ二種類を作り、野口・上野は二つとも斧である。古図の存在もことから、どちらが本来の形かは今のところ判断し難い。この他にも若干の変化はあるが、詳しい内容は前頁に図示しておいた。

日・月・稻穂・鳥居・斧・鎌はいずれも餅細工。稻穂が右五本・左七本と決められていることは、『四月朔日祭御神事當番帳』にも記されている。三角の小餅ばかり、一本に十二個取りつける。土台は、細長く切った餅を四つずつ繋ぎ合わせたものを図のように交差させて、古図によれば四重にし、その上に正方形（五寸×五寸）の切り餅を載せるから、全部で五重になる。五重の場合、細長く切った餅は八組分で、百六十本が必要になる。ホンダワラとトコロは木の枠で囲み、白蒸しと洗米もカワラケに載せた上で木の枠で囲む。さらに据え輪を添える。

(5) 興道寺 御膳は大二小一の合計三つを作る。大きい方は弥美神社と興道寺の日枝神社、小さい方は興道寺の愛宕神社に供える。興道寺の御膳台には、それぞれ枠がはめこまれており、稻穂が弥美

神社用には四組、日枝神社用と愛宕神社用には二組取りつけられる。まず枠によって生じた四方の隅の空間に藁を入れ、その上に六寸×六寸の薄い餅を載せる。さらにその上に、六寸×一寸の餅を七枚交互に重ねて、穂串の竹を突き刺す。稻穂（モチバナ）の串は一束が七本で、一本につき八角のもの二十七個と、先端につける三角のもの一個が必要である。串の長さは、弥美神社用が二尺二寸、日枝神社用が二尺、愛宕神社用が一尺八寸といずれも長大になっている。鏡餅は直径五十五分程度のものを二重ね用い、愛宕神社用のものは少し小さめであった。

(6) 河原市 御膳台（前面に「河原市区」と書いた張り紙をする）に載せるものは神酒錫一对・白蒸し二盛り、稻穂二組である。河原

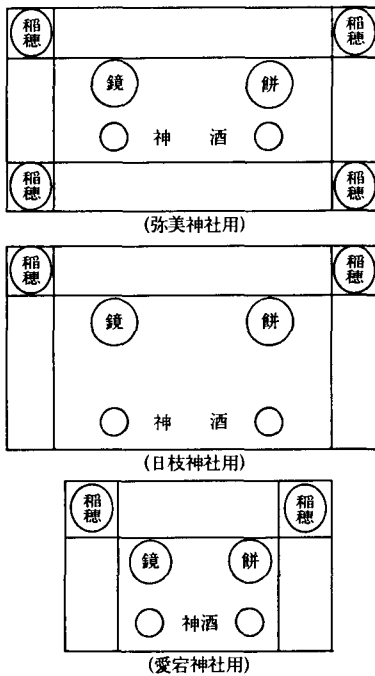


図7 興道寺の御膳

市の錫口は、今まで見てきたものと大きく異なり、十八折りにして竹串につけた奉書紙を花弁状に開いて、縦に割れ目を入れたヨボの木に差したものである。台の上に米と餅米を混ぜて蒸した白蒸しを椀状に盛り、先を削って逆木にしたヨボの木（直径二センチメートル）を上不差す。前面に付した美濃紙は栗のかたちくり抜いてある。稲穂には、まず台の上に大きく切った台餅を載せ、小餅を通して竹串（台幅の三倍程度の長さで、約四五センチメートルが出るように）を立てる。先端の小餅は、対角線に切った半分とする。数は一串二十個以上で、氏子の戸数に合わせておく。一組は弥美神社に納められるが、残りの一組は白蒸し一盛りと共に返却されて、祭礼の翌日にヘイサシ・ジヨロウが氏子の家を配って回る。それを米を炊く時に入れることがあるらしい。

(7) 和田 御膳台の奥に神酒錫を一对据え、手前の右から鯛の餅細工・白蒸し・稲穂（ハナガラ）の順に並べる。鯛と稲穂は青竹を支柱にし、さらに土台として薄く伸ばした餅を巻いた平板な木が使われている。中央の白蒸し（キョウ）は白米から作られており、箸一本を折って二本にしたものを差した上で、周囲を半紙で円錐状に覆って藁を巻きつける。下に敷いた半紙の上には、ホンダワラとモツ（円に十字を作った藁製の小さな輪を言い、皿と見做される）も合わせて載せられる。他に米一升の入った袋も用意される。稲穂

の竹串は五本、二十四個の小餅は角形で先端の一個のみ三角形である。ちなみに、鯛の作成に用いられる木製の型は、大正九年（一九二〇）五月吉日に大漁祈願として藤原伊太郎によって寄付されたことが知れる。鯛はまさしく大漁のシンボルであったのである。かつては漁業に従事していた和田に、この餅細工はいかにも相応しい。

(8) 宮代 現在用いられている御膳台は新しい。中央に半紙を敷いた鏡餅一重、左右手前に栗の形のくり抜きを施した紙で包んだ白蒸しが一对、椀にうす高く盛られている。左右の奥は神酒錫である。御膳台の内側にはめこまれた板には、神酒錫用の穴が穿たれている。なお、かつては五本の竹串を一束にした稲穂が、四隅に据えられていたようである。

(9) 中寺 御膳台の奥に神酒錫一对、錫口は通常と同じく右が雄、左が雌である。その前に鏡餅が二重並び、最前列は大根・ウド・ワカメである。

(10) 小三ヶ 安江・五十谷はそれぞれの集落の御膳台を保有するが、寄戸にはない。三十六年に一度の機会には、他に二集落のいずれから借りてくるのである。ここでは五十谷のケースを紹介する。御膳台の中央に半紙に載せた鏡餅一重、奥に神酒錫一对が置かれる。ここで注目したいのは、御膳台の内側に備えつけた板に、神酒錫用の穴二つに加えて、さらに三つの穴が穿たれている点であ

る。現在これらの穴は利用されていない。また、板の周囲などにも十六の小さな穴があいている。おそらく稲穂用であろう。こうした事実から、かつては小三ヶの御膳も華やかであったろうと想像されるのである。

(11) 佐柿 後に掲載した写真は昭和六十一年(一九八六)に実見したものであるが、御膳台の周囲には白い紙で飾りが施され、内側は横木によって手前と奥に区切られている。その上に鳥居の餅細工が据えられる。手前右は稲穂一組(竹串は四本)・鎌・鉞、手前左は稲穂一組(竹串は四本)・鋸である。角状の小餅十一個と、先端に三角形の小餅一個が取りつけられた稲穂の竹串は、いずれも木の台に差しこまれる。御膳台の奥には、左右に神酒錫一对、神酒錫にはさまれて右に日、左に月の餅細工、中央に洗米がそれぞれ備えつけられる。

(12) 坂尻 やはり御膳台の周囲に白い紙が張りめぐらされ、内側に中央を長方形に切り抜いた板がはめこまれている。その穴は一对の神酒錫用である。また、板の左右にあけられた二つの円形の穴には藁を入れ、上から四角形の薄い餅で蓋をしておく。二組の稲穂はその中央部に立てられる。まず角状のハナモチ十二個と先端のケンサキモチ一個を通した竹串一本を真っ直ぐに立てる。その左右には同様の竹串を二本、両側に開くようにしならせて立てる。さらに、

短い竹串に少し大きめのハナモチとケンサキモチを一個ずつ通したものを四本、斜めに開くように四方に立てる。したがって、稲穂一組につき大三小四の計七本の竹串が立つことになる。

(13) 南市 昭和の初期に氏子に入った南市の御膳は、簡単な内容である。御膳台の内側に取りつけられた板に左右二つの穴があけられ、そこに神酒錫を入れる。中央には半紙に載せた鏡餅一重を置く。

(14) 小倉 戦後できた新しい集落である小倉の御膳も極めて簡単なものであり、南市のものと大差ない。

(15) 木野 ここで木野の御膳にも触れておく必要があるだろう。木野は現在弥美神社の祭礼に参加せず、諸役も免除されている。木野の御膳は、四月十八日の木野神社の祭礼に二組供えられる。御膳台の前面に切れ目を入れた白い紙を貼り、餅細工としては鳥居・日・月・鶴・亀・鎌・鉞・稲穂が見える。他には、神酒錫一对と白い紙を巻いた箱げ物に入った白蒸しが挙げられる。餅細工はいずれも竹串に通し、それを御膳台にあけられた穴に直接差しこむ。稲穂の竹串は、御膳台の外枠にまんべんなくあけられた穴に差しこまれるから、御膳台の周囲には多数の稲穂が林立することになる。なお、稲穂は四角形の小餅からなり、先端のみは三角形である。

ここで、祭祀組織の構成を読み取るための着眼点として前節にお

いて言及した御膳の機能を、再び整理しておく。

- (1) 集落間のヒエラルキーの反映
- (2) 各集落に託された職掌との対応
- (3) 各集落の生産形態の象徴的再現

以上の三点にしたがって作成したが、表3・御膳と集落の対応表である。それぞれについて詳しく対照しながら検討すれば、自ずと明らかになるはずであるが、御膳の内容と三つの機能がある程度の対応関係を示していることは、容易に理解されるであろう。このような観点は、すぐさま芸能への直接的なアプローチとなるわけではない。それは、身体そのものの内在律に向かうのではなく、むしろ芸能に外在する関連諸要素の読解を通じて、芸能の枠組みをある文脈の中で際立たせようとする作業に他ならないのである。しかし、芸能―祭礼―集落―地域の間で取り結ばれる関係を前提にして芸能を理解しようとする立場にとって、有力な手がかりを提供してくれることは、決して否定できないように思われる。

ところで、全国にも類を見ない特殊神饌として注目すべき御膳は、一体どのような生み出されたのであろうか。御膳は、一つのシンボル体系としていくつかのレベルの内容を同時に指し示しているにもかかわらず、それ自体の成立事情についての情報については口を閉ざしたままである。しかも弥美神社の氏子集落の場合、閩

表3 御膳と集落の対応表

集落	御膳の餅細工	順位	職業(配当年)	生産形態
新庄	—— (本文参照)	1	一本幣 七本幣	非農耕(山)
麻生 (東山)	斧・日月・鳥居・稻穂	2	王の舞	農耕・ 非農耕(山)
大三ヶ	斧・鎌・日月・鳥居・稻穂	3	獅子舞	農耕・ 非農耕(山)
興道寺	稻穂(多数)	5	大御幣筆頭 (3/12)	農耕
河原市	稻穂	6	大御幣 (2/12)	農耕
和田	鯛・稻穂	8	大御幣 (1/12)	非農耕(海)・ 農耕
宮代	(稻穂?)	8	大御幣 (1/12)	農耕
中寺	——	8	大御幣 (1/12)	農耕
小三ヶ	(稻穂?)	8	大御幣 (1/12)	農耕・ 非農耕(山)
佐柿	鎌・鉈・鋸・日月・鳥居・稻穂	6	大御幣 (2/12)	農耕
坂尻	稻穂	8	大御幣 (1/12)	農耕・ 非農耕(海)
南市	——	12	——	非農耕(細工)
小倉	——	12	——	——
木野	鎌・鉈・日月・鶴・竜・鳥居・ 稻穂	(4)	(田案?)	農耕

見神社の祭礼における度重なる宮座論争の紛糾の如き事態を経験した形跡はない。少なくともそのような史料は残されていないのである。それはおそらく、御膳が祭礼のクライマックス（例えば後述する幣押し等の儀礼を見よ）と関わって集落間の諸関係を地域全体に印象づける役割を果たしていたためであろう。だから、もし宮座論争が存在したとしても、それについてわざわざ文書を残す必要を感じさせないほど、御膳は集落間の均衡状態を保つ媒体として十全に機能していたとする想像が成立するのである。

とはいえ、御膳が史料の中で全く見当たらないわけではない。『廿八所祭礼膳之日記』には、御膳村が六膳、上村が六膳、下村が六膳、王村が六膳、獅子村が六膳、田楽村が六膳、神子が六膳、下司佐野合一村が六膳などあって、永禄五年（一五六三）の段階で既に御膳の存在が知れる。その形状については詳らかではないが、六膳のうち半分の三膳だけを留め置き、残りの三膳は引き下げるといった記述には注意が必要であろう。これは、祭礼が終了すると同時に、御膳の餅細工等を半分にして各集落に返却する現行の方法を思わせ、そこには遙かな対応が看取できなくもないのである。勿論、この部分の記述に従えば、「村」の文字は依然として中世における株座的な機能を示していると思われるから、御膳の歴史の古さを物語りはしても、現在に直接繋がるべくもなからうが。以上を踏

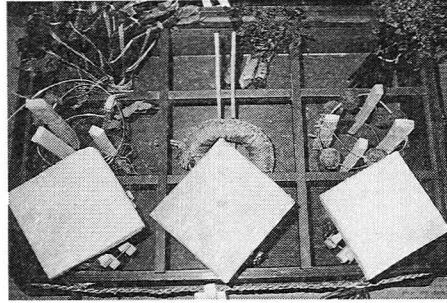
まえて、御膳に配される餅細工が登場する背景に関するいくつかの考察が可能である。

第一には次のように考えられる。中世から近世への移行期に眼差しを向け続ける藤木久志は、極めてスリリングな知的探求の書である『豊臣平和令と戦国社会』の中で、相論をめぐって現われる「鎌を取る」行為に注目して興味深い論を展開している。⁽¹⁾ 即ち、氏は奈良時代以前に起源を持つと思われる「鎌を取る」行為が、山盗みに対する検断行為・制裁措置であるばかりでなく、「山野への排他的な私権の主張と百姓利益の排除を意味する普遍的ないし象徴的な行為」⁽²⁾であったと推察するのである。このような中世村落の自検断の体系は、中世から近世への移行期に統一的政権が発する喧嘩停止令によって、領主の許可・監督の下で敗者が成敗の対象とされる変形を受けながらも、近世における村落間相論解決の体系の中にも固有の位置を根づかせてゆく。したがって、当然のように、山論は既に触れた検地帳の登録をめぐる相論とも呼応することになるのである。

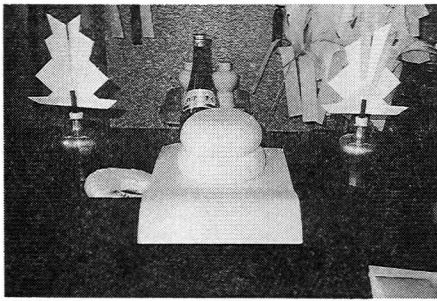
そうした記憶は、弥美神社の祭礼に登場する御膳にも埋め込まれているように思われる（しかし、それに対応する史料は今のところ確認できない）。逆に言えば、中世から近世の移行期において、有力集落は芸能などの職掌を獲得する一方、御膳に弥美神社の宮山へ



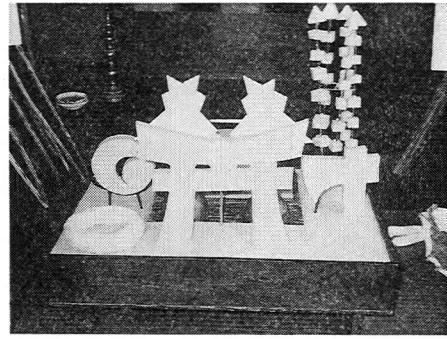
写3 新庄(弥美神社用)



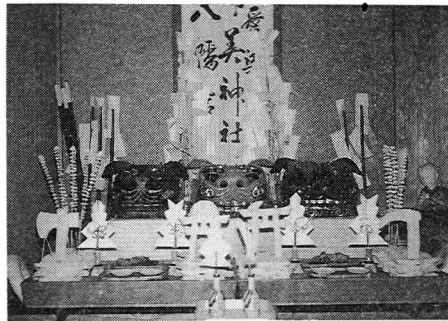
写2 新庄(日吉神社用)



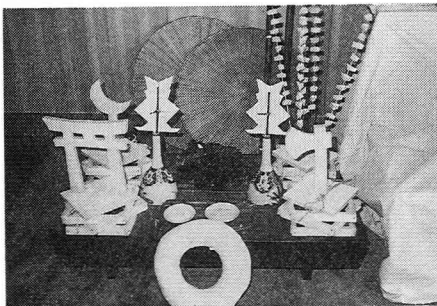
写5 東 山



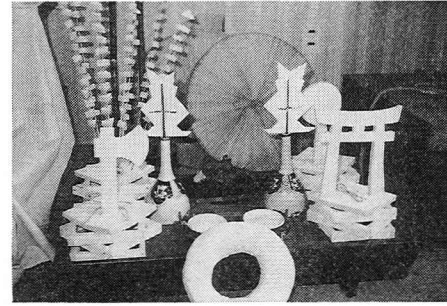
写4 麻 生



写6 佐 野

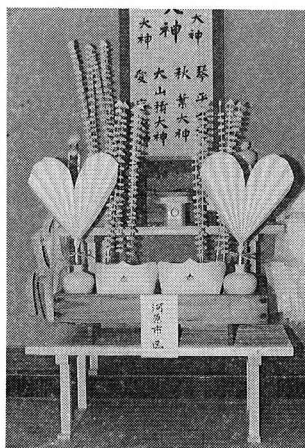


写8 上野(野口も同じ)

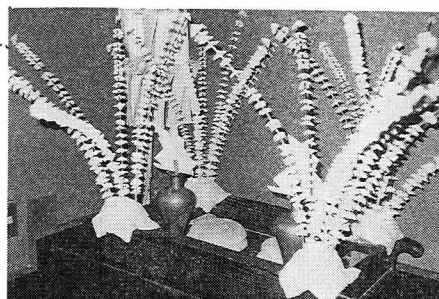


写7 上野(野口も同じ)

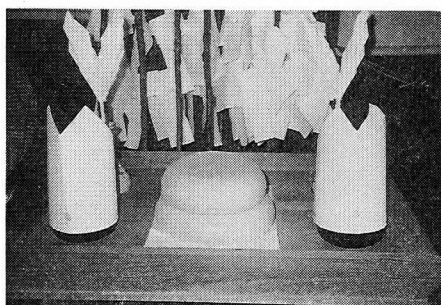
三 御膳一覽



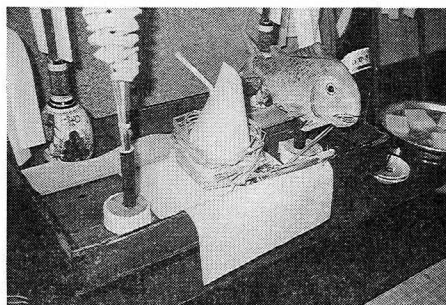
写10 河原市



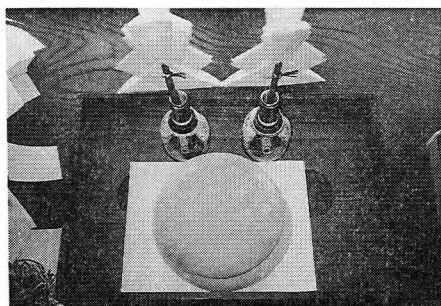
写9 興道寺



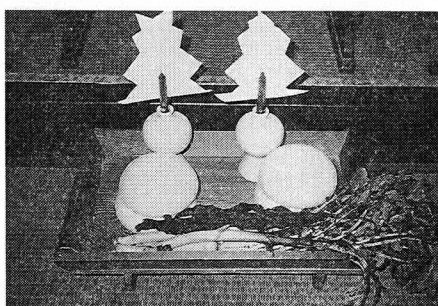
写12 宮代



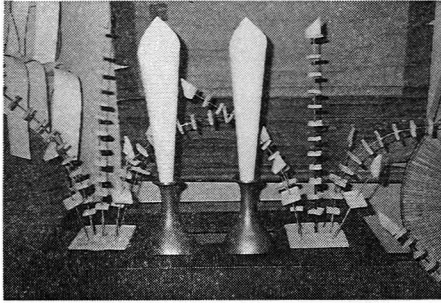
写11 和田



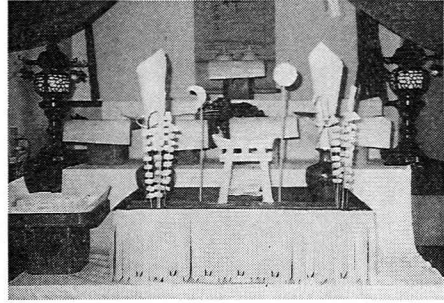
写14 五十谷(安江・寄戸も同じ)



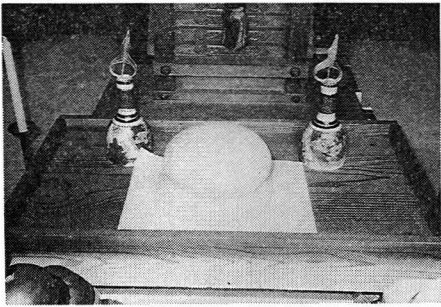
写13 中寺



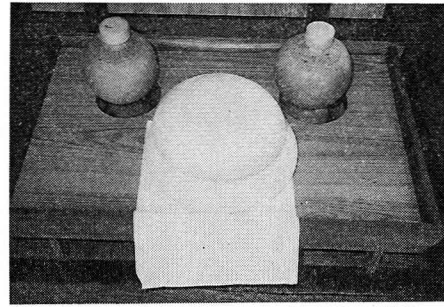
写16 坂 尻



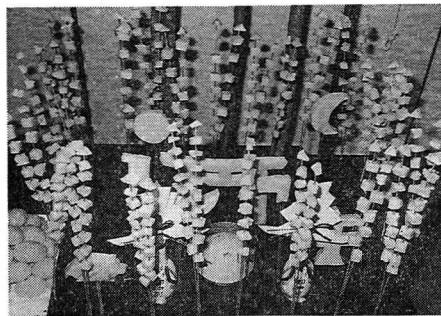
写15 佐 柿



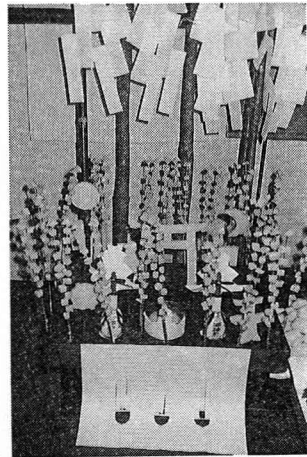
写18 小 倉



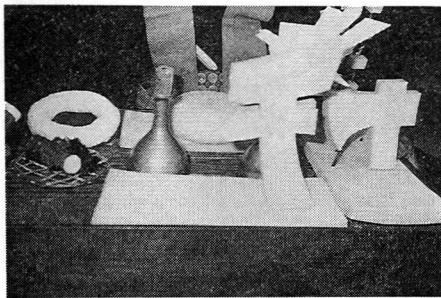
写17 南 市



写20 木 野



写19 木 野



写21 祭礼終了後、半分に切って再分配される御膳(麻生)

の山入権を象徴する斧・鎌・鉞・鋸の餅細工を配する必要に迫られた、と考えてみたいのである。氏の挙げる『禪定寺文書』に見える事例にも明らかのように、⁽³⁾鎌・斧などの山道具は、山論において検断得分物（差し押さえ物件）である以上に、百姓の身分と山野領有権の標識であった。とすれば、弥美神社の各氏子集落がそのような山野領有権を象徴する山道具を毎年祭礼の場に導入するのは、集落間の相論を未然に防ぎ、新たにヒエラルキーを地域全体に可視的に確認させるデモンストレーションであったからなのかもしれない。

第二には以下の如くである。しかし山道具が餅で細工された根拠は、別に求めなければならない。弥美神社の祭礼は、中世から近世を通じて廿八所宮の別当が置かれた真言宗園林寺の管轄であった。仏教は生臭物を嫌う。だから、例えば和田が出す鯛は、是非とも象徴化されなければならなかったのである。他の御膳においても、海のものとして用意されるのはホンダワラ等の海藻類で、生魚は決して用いられない。生臭物を避けるとの説明は、この地域で一般的に聞くことができる。こうした事情が一因となって、神饌の象徴化がより推進されたのであろう。

さらに仏教は、民俗レベルの信仰に対して、より普遍的な位置に立とうとする。つまり、民俗社会における仏教とは、村落共同体の枠を超えて外部をイメージさせる一種の普遍力そのものと観念され

たのである。そのような志向と対応して機能するシンボルとして、神饌は普遍／一般化の途を押し上げられていったのであろう。事情は、その他の餅細工の場合も例外ではないと思われる。

しかしそれにしても、象徴化の過程に餅が用いられた点は、改めて注目するに足る。この地域の生産形態が農耕を主な内容にしており、しかもその生産力が祭礼において餅のこのような使用法を許すに足る水準に到達していたであろう事実——おそらくは近世に入ってからのことか——は、弥美神社の祭礼が現在まで継続してきた背景として強調しておこう。象徴的思考が離陸するのが、どのような地点からであるのか、その消息から目をそらしてはなるまい。

註

- (1) 以下、藤木久志『豊臣平和令と戦国社会』、東京大学出版会、一九八五年、の第二章第三節「中世後期の村落間相論」、及び第四節「近世初頭の村落間相論」によった。
- (2) 同書、一一九頁。なお、「鎌を取る」行事に関する指摘は、一四〇—一四二頁にまとめられている。
- (3) 同書、一一四—一一五頁。

四 弥美神社祭礼次第

五月一日の祭礼に至るまでには、勿論各氏子集落における儀礼が

行なわれているが、この点はしばらく措き、先ず弥美神社における祭礼当日の描写から始めたい。⁽¹⁾ 当日の祭礼次第を明らかにすることで、祭礼の全体像を大づかみに把握し、今後の論の展開にある程度の見通しを与えることができるのではないかと考える。

(1) 大御幣の「幣招き(幣振り)」

当番か否かにかかわらず、各集落を出発した行列が全て弥美神社に到着するのは、午前九時半頃である。到着順に番号札を受け取って、御膳を本殿に供え、⁽³⁾ 御膳つきの少女(女郎)は女郎部屋に向かう。それぞれ持参した御幣は、時間が来るまで能舞堂に設置された横木に取りつけておく。また、特に大御幣は、拜殿に向かって右側に小幣を従え、先端を水平に倒して横には振らずに立て直し、大きく縦に振り上げる所作を到着時に三回繰り返す。

午前十時になると、「幣招き」の声がかかる。同時に神職はじめ氏子総代・各集落の代表者・乙女の舞の少女八人が拜殿に昇り、式典を挙行する。乙女の舞が終了し、退下するのは午前十一時頃になる。

一方石段下の馬場⁽⁵⁾には、大御幣を先頭にして麻生・東山・大三ヶを除く各集落の小幣が勢ぞろいする。但し、新庄は一本幣・七本幣があるので小幣を出さない。小幣を手にするのは幣差しと呼ばれる少年であるが、⁽⁶⁾ 巨大な大御幣のみ、実際には大御幣番の集落の青年



写22 女郎(麻生)



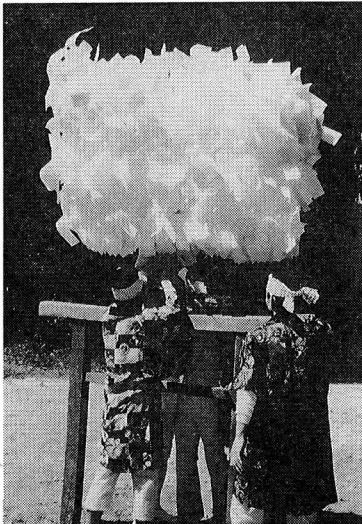
写23 幣差し(麻生)

(幣持ち)が担い、特に大御幣差しと称される少年に付き添う。幣差しは各集落から選ばれた小学校一年生くらいまでの少年、大御幣差しは大御幣番の集落から選ばれた小学校高学年の少年が一応の目

安である。大御幣差しは、一般の幣差しよりも若干年長である方が望ましい。⁽⁷⁾

やがて大御幣を前にして小幣が左右に並び、幣招きに入る。幣持ちは大御幣の頭をゆっくりと水平に倒して右・左に振り、真ん中に戻すと上へ振り上げて元の形に直る。これを三回繰り返すのである。大御幣差しは子供であるからこの任を勤めるのは無理であるとして、大御幣の横で同様の所作を模し、小幣を持つ幣差しも後方で同様にする。⁽⁸⁾ 幣招きが終了すると、大御幣は参道下の馬止めのところに移管され、幣迎えのために待機する。小幣は元の場所へ。

ここで大御幣・小幣の形状を説明しておこう。大御幣の規格は、集落ごとに多少異なりはするが⁽⁹⁾ ほぼ同様なので、一例として河原市のケースを紹介する。芯棒となる幣串はヨボの木を削って作られる。新調する場合もあるし、以前使用して弥美神社に奉納してある中から適当なものを借り出し、再利用しても良い。⁽¹⁰⁾ 幣串の長さは六尺（約一八〇センチメートル）、その他の規格は弥美神社に保存されているものによる。枠はヒノキで、「申す」の字の形に作る。上段の長さ五尺（約一五〇センチメートル）、下段の長さ四尺三寸（約一三五センチメートル）、中段は上下の中間に合わせるのを旨とする。幣（美濃紙）の貼り方は三枚重ねとし、下・中の枠は共に二段ずつ左右に八枚を並べて貼る。上の枠は左右に九枚貼る。以上を裏



写25 参道下の馬止めにて待機する大御幣



写24 大御幣・小幣の幣招き

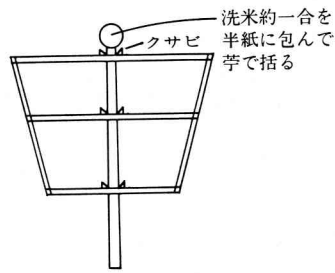


図8 大御幣(河原市)の規格

表同様にすること。完成作品は威容と言うほかない。

一方小幣は、集落ごとに差異が存在する。⁽¹⁾河原市の場合だと二種類を作り、一つは集落の氏神である市姫神社へ納め、もう一つを幣差しが弥美神社へ持参する。後者については、三尺以上(一メートル程度)の細いヨボの木五本を、

削らないで一緒に芋で括り、先端に半紙で包んだ洗米をつける。幣の美濃紙は八枚重ねであった。

(2) 一本幣の「幣招き」

引き続き一本幣と七本幣が出て、幣招きを挙行する。一本幣を先にして二の鳥居を通過すると、中の馬場にて拝殿に向かって右に一本幣、左に七本幣が並ぶ。幣差しは最初に、大きく足踏みしながら三歩進み出て元に戻る。次に、御幣をほぼ水平に倒して左右左右大きく振った後、中央に戻し、再び立てると上方に大きく突き上げて直る。この時、御幣は地面に触れないこと。同じ場所ですべて三回繰り返すと、三度足踏みをして右に旋回し、能舞堂に設置された横木に御幣を立てかける。



写26 一本幣・七本幣の幣招き

一本幣と七本幣について。一本幣の幣串は長さ七尺(二メートル余)の削らないヨボの木で、幣は一方に八枚ずつ垂らし、先端に半紙で包んだ洗米(祭田で穫れたもの)をつける。七本幣には同じ長さの七本の削らないコブシ(クロモジ、ない時はホウ)の木をひと括りにしたものを用的、幣は一本につき一方に二枚ずつ垂らし、やはり洗米をつける。正副二人の船鳥帽子に直垂姿の役を総称して一本幣と呼ぶ。これも幣差しであるが、他とは違い大人の担当である。

(3) 「幣迎え」

式典の後、乙女の舞が終了すると、幣迎えである。幣迎えから次の幣押しにかけては祭礼前半のクライマックスであるから、詳しく見てゆきたい。各集落の控え所はそれぞれ定められており、昭和六



写28 幣迎えに臨む大御幣

十三年（一九八八）の時点では、新庄は隣接する園林寺を借りている。時間になると、長床の西半分を控え所とする麻生・東山及び大三ヶと、参道下の参集所二階に入る大御幣番の集落⁽¹²⁾から警護役が出て園林寺に赴き、新庄の警護役に一本幣・七



写27 幣迎えのために待機する王の舞

本幣を早く出してくれるように催促する。どれか一つの集落が欠けても、新庄は動かないのである。祭礼における新庄の優位が示されている。かつては七度半催促を繰り返したが、現在は事前の取り決めにより簡略化されている⁽¹³⁾。

午前十一時を過ぎると、王の舞と獅子舞が能舞堂の脇に出て一本幣・七本幣を待ち受ける。幣迎えを通じて、王の舞は師匠に付き添われる。師匠は、前年に舞った者が勤める。囃子は麻生の担当で、王の舞用の旋律が奏される。以後幣迎えを通じて囃子を担当するのは、麻生に限られている点を銘記されたい。

ようやく午前十一時半過ぎに、一本幣・七本幣が出て来る。拜殿に向かつて今度は左に一本幣、右に七本幣が位置し、先と同様の所作を繰り返すと、御幣を胸元に引きつけて左に旋回し、参道の遙か向こうで待ち構える大御幣と対面すべく下ってゆく。これに対して幣持ちは、時間になると、大御幣を持って幣迎えに備えている。この時、大御幣を絶対に地面につけてはならない。幣迎えの先頭は一本幣、次に七本幣、新庄の警護役⁽¹⁴⁾、さらに王の舞、獅子舞、大御幣番の集落を除く全ての集落の小幣がつきしたがう。

引き続き、王の舞が「オガム」。オガムとは王の舞の所作の一つで、顔を上方へ向けることを言う。これを三回繰り返すのである。この時左右の幣差し（向かって右が麻生、左が東山）は、王の舞の

「オガム」所作に合わせて小幣を三回水平に倒す。獅子舞が続く。上野の獅子舞のみ拝礼しないのは、神社に到着した時に拝んだからだと言う。この場合は、拜殿に向かって正対した後、そのまま参道を下る。佐野・野口はこの時に拝む。所作としては、大きく口を開けながら低く頭を下げて、せりあがるように歯打ちをすることが三回繰り返されるのである。

ところで、大三ケは幣差しを二人出す。したがって王の舞と等しく、獅子舞にも小幣が左右につくことになる。年長者が三本幣（野口・上野）あるいは五本幣（佐野）、年少者が七本幣の担当である。彼らは上野の時は何もしないが、佐野・野口の場合、獅子舞の動作に合わせて小幣を三回低く倒す点、王の舞と同様である。なお、麻生・東山及び大三ケの幣差しが最初の幣招きに参加しなかったのは、この局面で幣招きに相当する所作を行なうからであったことは、今や理解されるであろう。

こうして正午には全てが出発し、幣迎えの行列が整った。一本幣―七本幣―小幣グループ―王の舞―獅子舞。ごく大まかな順序はこの通りである。王の舞および獅子舞には、それぞれ警護役が四人つく。また王の舞は、途中で三回「オガム」。行列の速度が極めて緩慢なのは、新庄の一本幣・七本幣が一足長で歩くためである。往復の道中を囃子の太鼓に合わせて爪先に踵をつけて歩む身体性にも、



写29 幣迎え(一本幣・七本幣)

新庄の地位の高さが感じられるだろうか。

参道下の馬止め付近では、大御幣が大御幣差し・大御幣番の集落の幣差し・華美な幣押し襦袢をまとった幣番の人々と共に、行列の到来を待ち望んでいる。間もなく、半時間にも及ぶ昂揚したドラマの開幕である。対面

の地点まで来ると、一本幣は左へ一步移動し、七本幣を右に導き入れる。先ず大御幣が、幣持ちの顔が相手に見えるまで顔を低く下げる。その瞬間、神霊が乗り移ると考えられている。すると、一本幣・七本幣もそれに合わせて下げる。一本幣・七本幣が頭を下げると、もう誰にも止めることはできない。続いて先に一本幣・七本幣が元に戻ると、大御幣も直った後、互いに大きく御幣を振り上げて下ろす。これを三回繰り返す。その時、周囲につめかけた観客からは、「ヨイショ」「豊年」などと声がかかる。

また双方の間では、上げ下げをめぐって駆け引きがスリリングに行なわれ、「さげるな」「まだまだ」などの声も必ず耳にすることができる。集落間で顕示される力が拮抗する瞬間である。しかもこうしたやりとりの背景には、一本幣に乗った神霊が大御幣に乗り移るのだとする神話が反映されているから、あたりの雰囲気は大変な盛り上がりを示す。特に幣持ちの青年は、一旦大御幣を持ち上げたが最後、決して地面につけてはならないから、相当の重量を支え続けるパフォーマンスには大きな喝采が投げ与えられるのである。

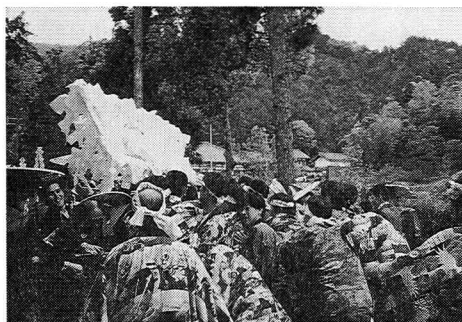
無事に次第が終了すると、一本幣は左に旋回して参道を引き返す。七本幣も続く。次いで、王の舞・獅子も同様に幣迎えを行な



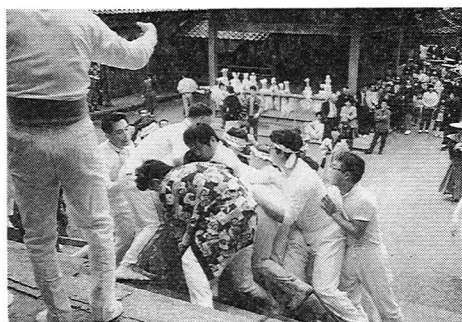
写30 幣 迎 え(王の舞)



写31 幣 迎 え(獅子)



写32 幣 押 し



写33 幣 押 し

う。王の舞と獅子の所作は、出発の際に中の馬場で拜殿に向かつて行なったのと等しく、やはり三回ずつ行なう。大御幣も、それに合わせてそれぞれに三回ずつ、同じような所作を繰り返す。一本幣・七本幣との対面と較べると、所要時間は短い。幣迎えが済めば、方向転換してやはり参道を引き返す。

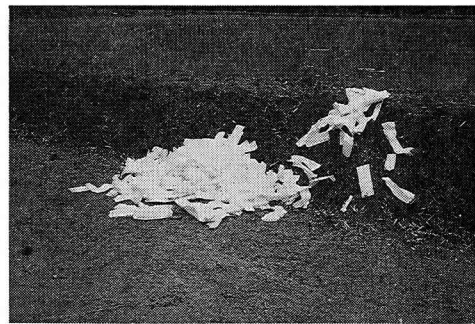
(4) 「幣押し」

獅子との間で交わされる幣迎えが済むや否や、大御幣は上げ番と下げ番の双方に揉まれて猛烈な勢いで行列に覆いかぶさってゆく。したがって、獅子は殺到する大御幣の波から逃れるために急いで方向転換せねばならないし、警護役は大御幣を制止せねばならない。

しかしそれでも大御幣は、時として獅子・王の舞を追い越してしまおうと言う。例えば昭和六十一年（一九八六）には、幣番の人々が着る幣押し襦袢の華美さと相俟って幣押しの迫力は凄まじく、獅子を抜き去って王の舞の直後に肉薄するほどであった。にもかかわらず、一本幣・七本幣を抜く行動は決して許されていない。かつてそのような事態が発生した時、大御幣は一本幣に激しく打ち据えられたためか、杵が吹き飛んでしまったと伝える。やはり一本幣は、祭礼における最上位者なのである。

行列は、依然として緩慢な速度で先頭を行く一本幣・七本幣と後方より迫る大御幣にはさまれて非常に凝縮された瞬間を体験しつつ、参道を上る。この時に大御幣を中心とする人の海が巻き起こす迫力は、参道を非日常的な出来事の展開される街路の劇場と化すに充分であった。⁽¹⁶⁾

やがて行列が鳥居までやって来ると、事態は新たな局面を迎えるに至る。即ち、一本幣から獅子まではこの鳥居を潜り、中の馬場へ繰り込んでゆく。そのまま一本幣・七本幣は本殿に奉納されてその任を終え、一方王の舞と獅子は控え所である長床へ戻り休憩するのである。ところが大御幣は、ここで何かに弾き返されたかのように引き返す。したがって、行列はあたかもこの地点で二つに切り離されたかのような印象を与えるのである。いわば頭部を失った大御幣

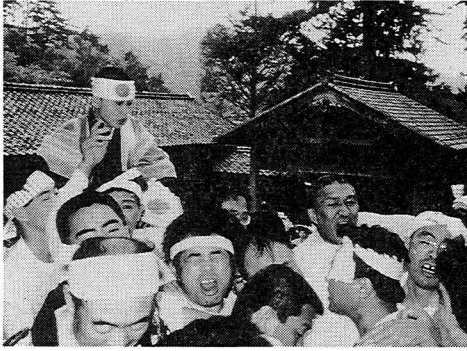


写34 破壊された大御幣

は、この後昼食をはさんで延々と暴れ続けることになる。⁽¹⁷⁾ 弥美神社の祭礼は神輿を持たないが、幣串は幣輿とも称されるから、これを神輿の代わりと考えることも可能であろう。

上げ番と下げ番に分かれた幣番は、大御幣をめぐる互いに競い、「上げ、下げ」の声と共に参道を往来し、場合によっては弥美神社のある宮代の集落にまで流出したりする。⁽¹⁸⁾ その間に、幣串に取りつけられた杵は破壊し尽くされてしまうから、しばらくすると巨大だった大御幣の外観は一変し、単なる一本の棒切れと化するのだ。この幣串をめぐる異常に長い時間が費やされるという訳である。

やがて幣押しの興奮も醒め、ごく少数人数によって続行されるそれが幾分コミカルな調子を帯び始めると、つめかけた人々も四散する。祭礼の時間とでも呼ぶべきこの空白の持続は、しばしば退屈を招くかもしれない。しかしこの時間をさまざまに過ごす人々にとつ



写35 幣串に乗る大御幣差し

ては、充実したものであり得るのである。そして祭礼そのものにとっても、来るべき新たな事態への胎動期であると言えなくもない。かくして、参道下の参集所に控える幣番の人々は、入れかわり立ちかわり参道に現われては、たった一本の幣串をめぐって「上げ、下げ」の運動を果てしなく持続するのである。⁽¹⁹⁾

ところで、大御幣は三度以上この鳥居を潜ってはならないとされている。三度目に中の馬場に入ると、再び参道に溢れ出ることは許されないのである。したがって、抜け道としては、この鳥居の脇を出入りする方便も案出されている。この場所が儀礼の文脈の中で重

要な接点になっているとする
 る想像は、ここでも語られて
 良いだろう。なお、幣押
 しの最中に当たる午後二時
 頃、拜殿では神職の祝詞、
 各集落の代表者による玉串
 奉納、そして浦安の舞が行
 なわれている。これは新庄
 が担当しており、二曲演じ
 られている。約三十分。

(5) 「幣納め」

昭和五年（一九三〇）一月十一日に氏子総代及び各区長が会合を持ち決議した内容に、「一、大御幣八午後五時迄ニ納幣スルコト」なる一条がある。これは、前年に大御幣番であった興道寺が大御幣を本殿に納めるのを著しく遅らせたために、王の舞・獅子舞の集落との間で争議が持ち上がった事件をきっかけにして、設けられた項目である。興道寺は大御幣番を一集落で担当するので上げ番・下げ番の区別が曖昧で、どうしても祭礼の進行を遅らせがちであったらしい。ともあれ、以後大御幣は、必ず午後五時までに本殿に納められるようになった。

次にその様子を記しておく。一進一退を繰り返しながらも、大御幣は着実に本殿に接近する。三度目に中の馬場に入ってから、舞台は中の馬場と拜殿に至る石段である。石段を上下すること数回、やがて鉢巻きに袴がけで日の丸を描いた扇を手にした大御幣差しが幣番の者に担がれて石段上に登場する。長時間にわたる幣押しを終結を告げるかのように、である。一時は減っていた幣番の人々もまた続々と集結し、再び石段のあたりは騒然とした雰囲気包まれる。

下げ番の働きにもかかわらず、「上げ、上げ」と大御幣差しの合図に呼応するかのようになり、ついに今や一本の幣串となった大御幣が

石段を登りつめると、肩車になった大御幣差しは幣串に乗り移る。一旦大御幣差しが幣串に乗ると、下げ番も決して下げてはならない。そのまま幣串は馬乗りになった大御幣差しもろとも本殿の中に放り込まれ、待機する神職の手に委ねられる。⁽²⁰⁾この時の進路は向かって右回り、拝殿の横を迂回する。幣納めの完了である。和やかだった気配が瞬時に切り裂かれて出現する狂騒的な興奮の渦。

引き続き各集落の小幣も、それぞれの幣差しによって本殿に納められる。昭和六十一年（一九八六）の場合、この時刻は午後四時四十分であった。それが終了すると、中の馬場では王の舞が始まるが、本殿前では神職が既に納められている一本幣・七本幣を再び持ち出して、それぞれの役を勤めた新庄の二人の幣差し及び関係者（講衆）を清祓する。これが済めば、一本幣・七本幣は改めて本殿に収納されるから、新庄の幣差しは帰っても良い。通常は、王の舞の最中が終わった頃に帰っているようである。

(6) 王の舞・獅子舞

幣納めが終わると、時間を見計らって長床で準備を整えた王の舞が、長床の脇から登場する。着付け等準備の様子は布切れで隠されるから、目にすることが難しい。別稿で既に論じたように、王の舞は氏子集落圏の地域に神格化されたイメージと共に迎えられるから、高度の技術に対して「うまいぞ」などの賞賛の声が飛び交うと

共に、「大豊年」といったかけ声もしばしば聞かれるのである。⁽²¹⁾そこには、地域の生活に密着したかたちで、王の舞が信仰を集めている事実が示されているのではないだろうか。

所定の舞が終了すると、祭礼人と呼ばれる舞い手は急いで長床に戻り、紋付きの羽織に着替え次第、師匠に連れられて本殿に参拝する。この時に中の馬場では既に獅子舞が行なわれているが、それを避けて脇の木立ちの中を人目につかないように本殿前にやって来るのである。参拝の方法は、舞の際に腰の後ろに差していた白扇の封を切り、扇を水平に開いて行なう。終わると、やはり人目につかぬように脇道を通して神社を抜け出たら、一目散に麻生あるいは東山まで走って帰る。昭和六十一年（一九八六）のこと、試みに追跡してみたが、結局引き離されてしまった、それほどの全力疾走である。

さて神社に戻らねばなるまい。王の舞が終わると、準備万端整いやはり長床の脇で控えていた獅子舞が始まる。本稿では詳しく触れないが、ここで再確認しておきたいのは、獅子舞の囃子は王の舞の担当集落によって奏される点である。その伝承については前に紹介しておいた。集落間のヒエラルキーを象徴的に物語るエピソードとして興味深い。

(7) 御膳の再分配

獅子舞が悦ばしい雰囲気の中で終了すると、各集落の幣差しと関係者が本殿前にやって来る。到着時に供えた御膳が再分配されるのである。その際、御膳に載せられた餅細工・神酒等の供物は、全て半分になって返却される。半分は神霊が受け取り、残りの半分を氏子集落が受け取るのである。ここでは、御膳は神人共食の思想を視覚化するために、有効に機能していると言えるかもしれない。

御膳の存在は、神霊と地域との結びつきを氏子集落圏の人々に、より強く認識させる契機にもなり得るらしい。各集落が御膳を持ち帰ると、弥美神社での式次第の一切は終了する。とはいえ、神社を舞台とする儀礼の前後には、各集落で独自に執行する儀礼が多く存在している。この点について、さらに集落別に描写を続けながら、より細部の森へと入ってゆこう。

各集落で行なわれる儀礼はそれぞれに微妙に異なっており、祭礼に関するより多義的な情報を提供してくれる。ともすれば末端として見過ごされてしまいがちなこれらの総体は、しかし祭礼の包括的な理解のために欠かすことはできない。そこで調査は全ての集落に及んだが、あまりに細部に立ち入った描写はかえって円滑な理解を妨げるとも思われたので、ここでは本稿が重点的に取り扱う新庄と

麻生についてのみ紹介しておく。

(1) 新庄⁽²²⁾

一本幣・七本幣を担当する新庄の戸数は約二二〇戸、そのうち五月一日の祭礼に関わるのは八十戸あまりである。これを講衆あるいは祭り番と称する。具体的には一組二十戸の当屋組が一番組から四番組まで決められており、順番に祭礼の執行を司る。現行の当屋組は、昭和十五年（一九四〇）に改正して入れ換えのあった以後のものである。⁽²³⁾かつては入会山、立会山、サンナイなどと呼ばれた共有の山林への入会権を持つ主株五十軒が、独占的に祭礼を管理していたらしい。まず二月十九日にみくじ講がある。かつてはこの日に新庄の日吉神社に参拝した後、当屋の宿を決めるくじを引いた。現在では、宿として区の集会所（開発センター）を用いているが、恒例として集まって最初の打ち合わせをしている。その際に、当屋組の中で何人か当番（当人）を決め、幣差し四人、幟持ち一人、女郎（ミゴンカキ）三人を合わせて選出する。幣差しは大小二人、子供二人、女郎・幟持ちはいずれも子供である。弥美神社で一本幣・七本幣を担当する大人の幣差しは、当屋組二十人のうち若い者二人が勤める。かつては当屋に決まったら、当人は祭礼の日まで毎朝日吉神社に参拝し、幣差し・女郎・幟持ちの役を親類に依頼した。

四月二十四、五日前後までに、当人は責任を持って幣串を用意

し、また御膳に必要な品目などを準備しておきたい。

四月二十九日、当屋組が各自米・小豆を持ち寄る。

四月三十日の朝に日吉神社に参拝してから、当人は昼食の用意を始める。一方残りの当屋組は昼前に集会所に集合し、区長の指揮で祭礼の準備を行なう。昼食は専ら当人が賄うことになっている。⁽²⁵⁾したがって祭礼に関する諸事は、当人以外の者でせねばならない。御幣は、一本幣・七本幣を二組（弥美神社と日吉神社に一組ずつ）作り、一メートル程度のホウの木を作った小幣十六本も合わせて作成する。完成したら、御幣を振る練習も欠かせない。また御膳は、大きなものを三組と小さな持ち運び式のものが必要である。

引き続き夕方までに、当人は夕食の準備にかならなければならない。⁽²⁶⁾宵宮には区長・区長代理と当屋組が参加する。夕食は、子供の幣差し二人・幟持ち一人・女郎三人の子役六人のみ別間で賄う。彼らは当屋組とは別に扱われ、夕食が済み次第各自の家に帰る。なお以前は、当屋組は夕食の前に耳川で水垢離を取った。また、昭和十五年（一九四〇）以降簡素化が進んだため、現在ではなくなってしまうが、それまでは祭礼のためにさまざまな所役があったらしい。例えば、

一、当屋 以前は当人の制度はなく、当屋が親類・近所数軒に頼んで人を集めた。

二、賄い宿（賄い屋） 集落中の子供と縁者を賄う家。当屋の近所が望ましい。

三、忌中宿 忌中の人専用の賄い宿。他家との没交渉を要求される。やはり当屋の近くから選ばれた。

四、風呂屋 当屋組二十人が入る風呂を提供する家。

五、料理屋 料理の配膳を全て管理した。

このように、祭礼の準備は集落全体を巻きこむ規模で舉行されたから、かつては四月二十八日頃から取りかかったようである。

さて、青年は個人の家での夕食を済ませると、当屋（現在は集会所）に集合する。神酒・肴を受けた後、囃子を奏し、夜を賑やかに過ごした。やがて青年は帰宅するが、当人は夜を明かす。



写36 女郎(新庄)

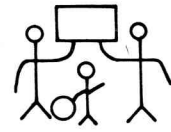
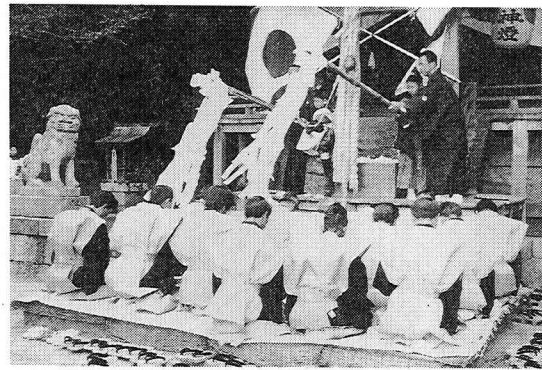


図9 御膳の運搬法

五月一日は祭礼当日である。新庄にとって五月一日は、弥美神社よりも先ず、日吉神社の祭礼が行なわれる日であった。早朝の午前六時過ぎに酒が一献あった後、当屋から日吉神社へ向かって行列が出る。順序

は、露払い(かつては当屋の主、現在は当人の中から)―幟持ち(日吉神社と記した赤い幟を持つ)―一本幣(ここでの幣差しは子供で、当屋組の中から手伝いが出る)―七本幣(一本幣と同じ)―小幣(当屋組が分担して持つ)―女郎・御膳(当屋組の者二人が、据え輪を手にした女郎の頭上に御膳(大)を掲げ持つ)⁽²⁷⁾―女郎・御膳―女郎・御膳―囃子(太鼓・笛多数)、となる。

行列は、囃子に合わせて集会所を出て、すぐ近くにある石の鳥居を潜ってから日吉神社へ向かうコースを取る。かつては、宿となつた家から出ると、途中の辻々などにも小幣を置いたと言う。現在では、二、三十本作られる小幣は、当屋組の中で役のない者十四、五人に分かち持たれて日吉神社に到着し、境内の小宮の神前及び境内にあって山中の小宮を遙拝する場所に供えられる。一方、一本幣・七本幣及び御膳は、区長と区長代理によって日吉神社の本殿に供えられる。そして幣差し・幟持ち・女郎は昇殿、幣差し・幟持ちが向かって右、女郎が左の軒下に座る。当屋組の講衆は、神前の石畳に



写37 一本幣・七本幣(日吉神社にて)

荒薦を敷いて座る。やがて拝礼の後、一本幣・七本幣は再び区長と区長代理によって持ち出され、幣差しに手渡される。すると幣差しは区長と区長代理の手助けを得ながら、講衆に向かって彼らの頭上で御幣を大きく左右に振るのである。向かって右が一本幣、左が七本幣、その後に囃子が奏

される。

日吉神社の祭礼は、これで全て終了である。当屋で簡単な朝食を取った後、子役は解放される。新庄は、弥美神社へ子供の幣差し及び女郎を送り出す義務を有さない。講衆も一旦解散すると、今度は午前十時までに三々五々弥美神社に出かける。但し、太い注連縄を張った弥美神社用の御膳は、人足⁽²⁸⁾一人に頼み、先に弥美神社へ届けしておく。また出発の際に、日吉神社の神前に向かって右に一本幣、左に七本幣が並び、幣招きを行なう。かつては警護役と共に、野口

の天満神社脇⁽²⁹⁾を抜ける通称馬場通を通り、佐野橋を渡って弥美神社まで歩いていった。この時には囃子はつかなかった。さらに当人は、あらかじめ準備しておいた弥美神社での昼食を持参する。山葵の菜のひたし物（ハナハジキと称する）と山芋と決まっている。

その後、弥美神社での次第は前述の通りである。なお、祭礼の終了後に受け取る御膳は、講衆の間で分配、同時に日吉神社の三つの御膳も分配する。

(2) 麻生⁽³⁰⁾

麻生での儀礼は、王の舞を考察する上で、極めて重要な示唆に満ちている。特に詳細に見てゆこう。東山と共に王の舞を担当する麻生は、麻生の中央を流れる小川によって縦に二分され、それぞれ南条・北条⁽³¹⁾と言った。ほぼ氏別に分かれている。本来、この二つのグループが当屋組として機能していた。但し現在では、南条を一班・二班、北条を三班・四班とし、東山の五班を加えた五組が順番に祭礼を司る。神事⁽³²⁾その他への参加は、依然として南条（一班・二班）と北条（三班・四班）が一年交替である。当屋は今日では八幡神社横の集会所を用いるが、かつては個人の家が順番にこれを勤めた。清義社と称する若者組が担当する王の舞等については、別稿において言及したから、⁽³¹⁾ここでは麻生の集落としての行事を見てゆくことにする。

四月二十九日。王の舞のお仕上げに当たるこの日、当屋組は昼過ぎに集会所に集合し、以下の準備をする。

一、床の間の飾りつけ。掛け軸⁽³²⁾をかけ、御供⁽³³⁾を用意する。

二、外回り。当屋の玄関に幕を張り、庭先（現在は集会所のある八幡神社境内）に松を立てる。その下に白砂⁽³⁴⁾を敷き、さらに白を置く。白は、祭礼当日の村立ちの前に王の舞が演じられる間、御膳⁽³⁵⁾を据え置いたものである。

三、王の舞の衣装・袴・鉢⁽³⁶⁾などを、形式的に清義社社長を勤める区長より借り受ける。

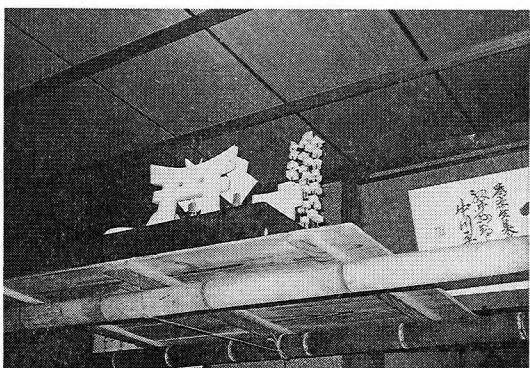
神事。四月三十日、当屋組は午前七時頃に集まり、床の間に灯明をあげておく。神事に訪れた者は、各自に参拝することになっている。午前八時半に、呼び鈴で集合の時刻になったことが集落中に知らされて（リンと称する）、神事が開始されるのは午前九時からになる。全員が揃った時点を見計らって、施主（当人）が席案内をし、当屋組が神事賄いの朝食⁽³⁵⁾を用意した飯台に着席する。神事の進行は以下の通り。

一、施主は、神酒・洗米を皆に祝ってもらう。

二、施主及び役人の挨拶。具体的には当屋組の紹介、王の舞をはじめとする役つきの報告⁽³⁶⁾及び挨拶、警護役の依頼、そして通夜番の依頼がなされる。また清義社より御膳かきの依頼があ



写38 和田の海で水垢離をかく祭礼人



写39 完成した御膳は天井近くに据える

った場合は、これも合わせて検討される。いずれも、朝食を取りながらの取り決めである。王の舞・幣差し・女郎が上座に着く。

三、午前九時頃、飯碗と五品の入ったヒラの椀に蓋をすると、指示に従って当屋組はオジユンを始める。要するに、「おかわり」を勧めるのである。オジユンが終わると蓋を開けてまた食べる。食べ終わると、椀は重ねておく。午前九時五十分頃になる。

四、午前十時過ぎ、王の舞の舞い手（祭礼人）はツケビトと一緒に和田の海へ赴き、垢離を取ると共に、海水一升とホンダワラを持ち帰る。

五、一方神事の出席者は、小幣・御膳を作成する。できあがり次第小幣は、弥美神社へ七本幣一組、八幡神社へ三本幣一組、八幡神社境内にある三つの小宮（山の神・秋葉神社・当屋組各自のダイジヨコ）へそれぞれ一本ずつを供える。幣は弥美神社用と八幡神社用が美濃紙で、残りは半紙で作る。

六、神事のこしらえが終了すると、王の舞の衣装つけが始まる。これは清義社やツケビトの役目であり、決して舞い手が自ら行なってはならない。また女性がその様子を見ることは忌避される。

七、王の舞（第一回）。現在は、八幡神社の境内で集会所の方を向いて一舞いする。かつては当屋の家の外で家に向かって舞ったから、王の舞は当屋あるいは完成した御膳に対するものであると考えられる。また、この時の王の舞のみ、清義社は関与せず、笛・太鼓は参詣者一同が担当する。はじめて正式に舞うのに、慣れない囃子というので嫌われる。集落から最終的なチェックがなされる。厳しい批評が飛ぶこ

とも多い。

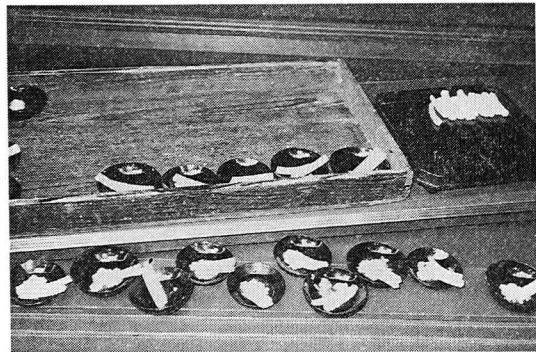
八、神事が終わって各自が一旦帰宅する時に、御膳の切端御供を持ち帰る。

神事が終わると、午後三時頃より午後の祝宴が催され、賄い⁽³⁸⁾がある。施主の挨拶は前とほぼ同じ。

王の舞(第二回)。夕刻になると、今度は八幡神社に向かって一舞にする。囃子は清義社が担当する。

宵宮(オツヤ)。さらに午後十時頃から祝宴⁽³⁹⁾がある。かつてはこの日の夜は関係者全員が当屋に泊まって過ごしたが、近年午後十二時までになった。但し、王の舞の舞い手は、当屋宅に泊まる。なお、和田の海から持ち帰った海水は当屋の風呂に入れて沸かし、王の舞の舞い手・幣差し・女郎・当人・警護の順に入浴する。

祭礼当日。五月一日の未明に、王の舞の舞い手は弥美神社に参拝する。当日の朝は、王の舞の着付けが済み次第、当屋の門先(現在は八幡神社内)に立てておいた高さ三メートル位の松の木に御神燈を吊るし、その前に臼を置いて御膳を供えた上で、王の舞を舞う。王の舞の終了後、午前八時頃になると、一夜酒を飲んでから弥美神社へ向かう。弥美神社への行列は、警護―幣差し―鉾持ち―王の舞―施主―御膳―御膳つき―女郎―清義社の順である。王の舞の衣装は、当屋組の責任で長床へ運ぶ。



写40 一 夜 酒

なお、弥美神社に持参する食事としては、長床にオードブル(近年から)・焼き鯖・あん餅・五目寿司・巻き寿司・煮しめ・ドロズその他、女郎部屋⁽⁴⁰⁾にあん餅・巻き寿司・五目寿司・煮しめを、それぞれ重箱に入れて用意する。食事は大量に作るの、残るのが常である。行列は東山までは笛を吹いて赴き、合流すると弥

美神社までは吹かず、参道に入ったら再び吹くことになっている。

ここで、東山について少し触れておく⁽⁴¹⁾。かつては、五年に一度の割合で王の舞を担当する場合、舞い手が東山にいれば東山で神事を行っていた。しかし、東山に適当な人材がいなくて麻生から借りて来る時には、舞い手は麻生の神事に参加した後、四月三十日の夕方に東山に出張して一舞のみした。ところが、従来の方法では東山の方に年長の青年が残り、麻生が若いうちに舞ってしまう不公平が生じるため、清義社のみ麻生と東山の区別をなくして一体化

し、年長から順に王の舞を舞えるようにした。それまでは、東山には王の舞を舞えなかった人も少なからずいたようである。東山番の時は、四月三十日の昼に当屋（現在は塞神社前の公民館）の門先、同日の夕方に塞神社前、そして五月一日の早朝に当屋の門先で舞う。麻生が王の舞番の時と全く同じである。

東山と麻生は、弥美神社へも共に参進するなど、全般に一体化の傾向が顕著であるように映るが、今日でも弥美神社での控え所ははっきりと区別されている。即ち、昭和六十三年（一九八八）の時点では、麻生の警護・当屋組は長床へ入るが、東山は園林寺の一室を借りているのである。これは王の舞が東山番の時でも変わらないから、王の舞と警護・当屋組が別々になってしまう事態も生じた。結局、東山は少人数のために麻生の助けを借りる場合が多いといった、極めて現実的な理由から両者の区別が曖昧になっていると考えた方が良さそうである。

弥美神社の祭礼のように、多くの集落が参加して行なわれる場合には、本来なら全集落の儀礼および伝承を網羅すべきなのである。しかし膨大な情報量は、かえって全体の論旨を不明確にすると考え、祭礼の中で重要な位置を占めると思われる麻生と新庄における儀礼を記述するにとどめておいた。他の集落に関しては、改め

て記述の機会を持ちたいと思う。なお河原市・宮代については、西垣晴次「郷と社の神社」に若干の言及がなされている。また興道寺についても、上井久義が「宮座儀礼の構成」の中で、嘉永三年（一八五〇）と大正二年（一九一三）の祭礼記録を紹介した上で、概説している。

各集落は互いに似通った儀礼を行なっているとはいえ、細部に分け入るにつれて、自ずと差異を明らかに始める。その意味で、全集落に対する調査は、地域の論理を形成するこうした微細な部分に注がれる視線を養ってくれるように思われるのである。したがって、本稿で捉えようとするいわばコスモロジーもまた、こうした細部が織りなす関係の中から立ち上がる具体的思考として理解されるのでなければならぬ。おそらくそれは、祭礼を読解するのではなく実践する知性⁽⁴⁴⁾として獲得される必要があるはずである。こうして、各集落の儀礼を祭礼への長大かつ多様な助走とした地点から、さらに宇宙論的拡がりをも有すると思われる弥美神社の祭礼を検討する作業へと向かってゆくことになる。

註

- (1) 現在も継続中の調査は、本稿を執筆した時点で、昭和五九〜六三年（一九八四〜一九八八）の五回に及んでおり、特に昭和六十一年には集中的な調査を行なっている。

- (2) 村立ちと称する。
- (3) ちなみに昭和六十一年の順序は、1新庄 2大三ヶ 3小倉4興道寺 5中寺 6坂尻 7小三ヶ 8宮代 9麻生 10東山 11和田 12南市 13佐柿 14河原市、であった。
- (4) 現在南市の担当だが、以前は各集落で分担していた。
- (5) 幣差しの装束は集落によって異同がある。例えば肩にかけるタスキに注目すると、麻生は水色・青、東山は水色・青・緑、大三ヶは緑・桃色・青、和田は白・桃色・黒、などとなっている。
- なお永亨十一年(一四三九)の「坊役見闌子事」には、「右闌子者依四月一物見事闌被定所也」の一節が見える。十二月三日に行なわれる敦賀市刀根の氣比神社の祭礼に出る正殿・炭焼きや、四月十四日に行なわれる三方郡三方町北前川の前川神社の祭礼に出るショットをも合考して、これの一つ物と考えたい。上井久義「宮座と齋童」『日本民俗の源流』、創元社、一九六九年、二八一頁、参照。多由比神社・闌見神社等の事例によりながら、この地方の宮座と儀礼に関する考察が記されている。一つ物については、若狭の事例に即した論考を別に用意しているが、さしあたり堀一郎『我が国民間信仰史の研究』(二)宗教史編、東京創元社、一九五三年、七二七―七三二頁、等を参照されたい。
- (6) 例えば、昭和六十一年(一九八六)は河原市が大御幣番であった。
- (7) 結局、大御幣番の集落からは、大御幣差しと幣差しの二人を出すことになる。
- (8) 集落によっては、弥美神社に到着した時に、御幣で一礼あるいは幣招きをする。例えば、南市は笛・太鼓・囃子に合わせて独自に幣招きをしている。この際に女郎も付き添っていた。
- (9) かつて興道寺は、特に巨大な大御幣を作ったこともあったらしい。
- (10) 興道寺が大御幣を担当する時のみ幣串を新調し、他の集落はそれを削って使用すると、の談話もいくつか得られたが、現在はそのような事実はない。ちなみに上井久義「宮座儀礼の構成」『日本民俗の源流』、
- 三七三頁、にも興道寺のみが幣串を作成するとある。
- (11) いくつか例を挙げて説明しよう。興道寺がヨボの木を削った五本幣、和田・中寺・佐柿・坂尻が削らない五本幣、麻生が削った七本幣、東山・小三ヶが削らない七本幣、佐野が削った五本幣・七本幣の二組、野口・上野が削った三本幣・七本幣の二組を出す。また小三ヶや坂尻のものは、先端の美濃紙を大きく上方へ上げる点が目をひく。
- (12) 一階は非番で下げ番の集落が入る。
- (13) 昭和六十一年(一九八六)の場合は、二回であった。
- (14) 羽織袴のみで下駄履きの講衆が勤める。一文字笠・竹杖は持たない。
- (15) かつては最初に一本幣と大御幣の間で拝礼が行なわれた後、七本幣が続いたとの談話も採集できたが、未確認。
- (16) しかしこの鳥居に着くまでは、大御幣を破壊してはならない。
- (17) 正午頃に一旦休み、午後の式典が始まる午後二時頃から再び揉み始めるのが通例である。
- (18) 昭和五年(一九三〇)一月十一日に氏子総代及び各区長が会合を持ち決議した内容には、「一、大御幣へ馬止メヨリ上ニテ押シ奉リ馬止メヨリ下へハ押シ下ゲザルコト」とあるのだが。
- (19) 上げ番が「上げ、上げ」と呼びながら幣串を本殿に納めようとする、それに対して下げ番が「下げ、下げ」と叫びながら引き戻そうとする。正反対のベクトルに作用し合う二つの力。しかし実際にはこの区別は厳密ではなく、各自の気分の赴くままに、である。
- (20) 大御幣差しの少年を大御幣に載せて本殿に納める行動には、実は類例がある。註(5)でも触れたが、敦賀市刀根の氣比神社の祭礼では、正殿と称する少年を勸盃の後本殿に納めることがあり、昔は少女がこの役を勤めていたと伝える。この神事には若見重太郎の勝退治伝説や人身御供の伝承が付加されているから、あるいは「幣納め」も人身御供を表現しているのかもしれない。なお、氣比神社では炭焼きと称する子役も登場し、興味が尽きない。朝比奈威夫「若狭の「一つ物」

- 事例二つ―『えちぜんわかさ』第三号、一九八三年、三九頁、参照。
- (21) 拙稿「王の舞の修辭学」『演劇学』第二九号、一九八八年、の第六節「豊饒と生命力」、参照。
- (22) 以下、小林寅藏・小林一男両氏の談話による。新庄については、同地在住の小林一男に多くの報告がある他、和歌森太郎編『若狭の民俗』、吉川弘文館、一九六六年、にもしばしば扱われている。本節と直接関係するのは、西垣晴次「郷と村の神社」、二七八―二八〇頁、の記述であるが、他に宮原兎一・花島政三郎「若者組とその消滅過程」、八九―九三頁、には若者組(学友会)の機能について、千葉徳爾・宮田登「若狭の講」、二三―三六頁、には講の諸相についてそれぞれ記されており、参考になる。また上井久義の好論考「宮座儀礼の構成」、三七八―三八三頁、にも「新庄の祭礼」として五月一日の行事が触れられており、昭和十五年(一九四〇)の行事の記録が翻刻されている。参照されたい。この論考は、弥美神社氏子集落圏を対象としており、本稿の作成にとっても有益であった。
- (23) 新庄には、現在七つの小字がある。田代・寄積^{おほえ}・岸名・馬場^{ばば}・松屋・奥・浅ヶ瀬。このうち当屋を勤めることができるのは、新庄の中心部に位置する田代・寄積・岸名・馬場の者に限られており、新庄の中心部から離れた残りの三つの小字からは、松屋一人、奥二人、浅ヶ瀬一人が集落を代表して祭礼に参加するのみである。したがって、毎年祭り番として祭礼を司る講衆は、当屋組一組の二十人と松屋一人・奥二人・浅ヶ瀬一人の計二十四人になる。
- (24) 日吉神社で一本幣・七本幣を担当するのが子供の幣差し、弥美神社で担当するのが大人の幣差しとなっており、子供と大人の幣差しが同時に登場することは決していない。その区別は明確であり、一本幣・七本幣も別々のものを使用する。但し、衣装はいずれも烏帽子・直垂・紋付きの羽織、袴・草鞋であった。
- (25) 特に決まっていないが、例えば腐・豆人參・大根の煮物、牛蒡のひたし物、御飯、吸い物など。生臭物は不可。

- (26) 夕食は例えばこんな具合である。神酒・魚の焼き物あるいは酔の物、ウドあるいは山椒の芽、ワラビあるいはゼンマイ・ドロゴ、刺身、茶碗蒸し、御飯、吸い物など。肉類は不可。
- (27) 女郎には、この他に付添いが随伴する。なお、行列の際には、子供やヤクビトに祝儀を与える光景を目にすることができる。
- (28) 人足は講衆でなくとも良い。
- (29) 自動車を使用するまでは、寄戸の人々がここで弥美神社の神霊に賄いを奉仕したとの故事に由来して、ここで幣振りがあった。
- (30) 以下、主として中谷久夫・佐竹薫両氏の談話による。また行事次第については、昭和六十一年(一九八六)に白井忠男氏が施主を勤めた際に作成された「弥美神社祭礼に関する動記録」を参考にした。快くこの記録を見せて下さった白井氏に謝意を表したい。
- (31) 拙稿「演じられる現実―王の舞をめぐる民俗的変容の一考察―」『国立歴史民俗博物館研究報告』第21集、一九八九年、参照。
- (32) 正面に向かって中央に弥美神社、右に八幡神社、左に熊野神社の掛け軸がかけられる。
- (33) 昭和六十一年(一九八六)に確認した御供は、神酒一升、鏡餅一重、野菜(葉つきの人參・大根など)、山菜(ワラビ・ゼンマイなど)、昆布一包、魚(赤モノ)一尾、洗米、であった。
- (34) 白砂は東山の城山から取ってくる。付近でこの砂だけは白いのので、神事用になっているのである。この白砂については、王の舞が演じられる場のありかたとの関連で論じた拙稿「砂のある舞台―弥美神社の王の舞をめぐる―」『えちぜんわかさ』第十号、一九八九年、を参照のこと。
- (35) 昭和六十一年(一九八六)の内容は、ヒラ(揚げ豆腐・竹輪・筍・人參・里芋)・ひたし物(ホウレンソウ)、漬け物(タクアン)、味噌汁(豆腐・里芋・筍)、御飯、酒、であった。
- (36) この時に報告されるのは、王の舞・幣差し・女郎・御膳つき(女性)の諸役である。

- (37) ダイジヨコには大將軍の字を当てている。麻生のダイジヨコは全部で七ヶ所、このうち当屋組五軒のダイジヨコに小幣を供えることとなるから、五本より多くなることはない。ダイジヨコに関する研究としては、小林一男を嚆矢として佐々木勝と金田久璋の論争に至るまで、多くの成果が蓄積されている。また、和歌森太郎編、前掲書、にも多く言及されているので参照されたい。
- (38) 昭和六十一年(一九八六)の内容は、焼き鯖二皿、ドロズ二皿、ウド(三杯酢に漬けた物)二皿、酒一斗、その他であった。
- (39) 昭和六十一年(一九八六)の内容は、焼き鯖二皿、ドロズ二皿、ウド(三杯酢に漬けた物)二皿、タコ二皿、吸い物(豆腐・竹輪・ホウレンソウ・山椒)、酒、その他であった。
- (40) 女郎部屋では、麻生の女郎のみ座席が定められており、最上位とされている。したがって、後から到着しても上座に座ることになる。
- (41) 東山については、岡本増治氏の談話による。氏が昭和八年(一九三三)に王の舞を担当した時は、全裸で和田の海に入ったという。
- (42) 西垣晴次、前掲書、二八〇頁、参照。
- (43) 上井久義「宮座儀礼の構成」、三八三―三八五頁、参照。
- (44) この点に関する詳細は、橋本「演じられる現実―王の舞をめぐる民俗の変容の一考察―」の末尾に述べておいた。

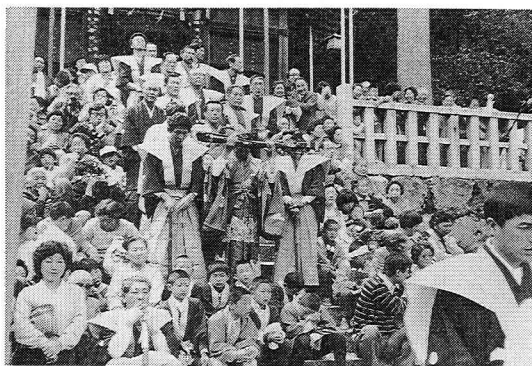
五 祭礼の言説 ディスクリール

弥美神社の祭礼は、いくつかのレベルで神話的出来事を表象している。ここで言う神話とは、既に触れておいたが、弥美神社の神霊(金の御幣)が新庄の大日にある仏ヶ洞のヨボの木に降臨し、それを宮代まで移したとする口碑であり、また弥美神社の次のような縁

起であった。伴信友の『神社私考』四から、再び該当箇所を引用しておく。

「本社記を檢るに、大寶二年奉始日月両輪、天照大神国家守護の靈社二十八所名影を、白幡に秘して耳の川邊帯て、深山の空地に天降らせ給ひ云々、此地を籠野といふ、百年餘の後御社に祭る云々」とある。これを伴信友は「本社記例の佛さまにて、論ふにも足らぬ偽事漫言どもなり」として妄説と断じているが、祭礼を構成する神話として、伝承の世界ではリアリティを獲得しているのは言うまでもない。一方祭礼では、ヨボは聖なる木として御幣に用いられているから、ヨボの木で作られた一本幣が新庄から弥美神社に到来するのは、ヨボの木に降臨した神霊の移動を再現していると考えられるのである。とすれば、幣迎えは儀礼の中でさらにそれを反復している⁽¹⁾と見て良いかもしれない。

なおこの伝承は、文化の中央からの伝播を物語っているとも理解される。さらに、弥美神社には近江坂本の日吉大社が分置合祀されている事実や、新庄の氏神が日吉神社である事実を合考すれば、近江の山の神が若狭の田の神となって到来する交通のメカニズムを想定することも可能だろう。弥美神社の祭礼は、伴信友の考証によって孝元天皇の孫(日子坐王の皇子)に当たり、若狭の耳別の祖である室毘古王とされる(『古事記』中巻)。また雲谷山及び三十三間山



写41 太刀を捧持する「出神」(宇波西神社にて)

をはさんで反対側に位置する三方郡三方町成願寺の闍見神社の祭神は室毘古王の母・沙本之大闍見戸売であり、山越えに同一の信仰が移入されてきた消息を暗示しているのではなからうか。⁽³⁾

それは、新しいテクノロジーと共に到来した開発神・文化英雄に對する信仰であるとも考えられよう。⁽⁴⁾ 例えば、新庄から屏風が滝の方へ向かって雲谷山を越えたところにある、三方郡三方町相田の天満神社で四月二日に行なわれる祭礼には、供物として白い餅と小豆を入れた赤い餅が供えられる。この付近で、赤い餅は他に新庄の御

膳の中に見られるだけであり、この点でも山越えの交流は頻繁であったと思われるのである。⁽⁵⁾

ところで、神霊が影向したと観念される地を擁する新庄が祭礼の中で最上位とされ、しばしば特権を行使していたのは、⁽⁶⁾ 他でもない。祭礼において新庄が神霊を運搬し、神霊の移動を再現する司

祭者であったことを思えば領けようが、同時にそれは祭礼の構造そのものとも密接に関係している。⁽⁷⁾

隣の宇波西神社の祭礼の構造を、対比すべきテキストとして取り上げよう。宇波西神社の祭礼は、日向という漁業を営む集落の「出神」渡辺六郎右衛門の当主が太刀を奉持して来ないと始まらない。しかも祭礼の間、彼はずっと本殿の右殿に立って、両手で太刀を捧げ持ったままである。これは、同家の地域における主導者としての立場を示している。⁽⁸⁾ 共に、九州の日向(要するに海の彼方)から鵜戸神宮の祭神である鵜草葺不合尊がこの地に影向し、「出神」が太刀を携えて随伴したとする伝承をなぞっていた。⁽⁹⁾

しかし、これはまた同時に農業という生産形態と漁業という生産形態との出会いを示唆しているとも考えられるかもしれない。この場合、祭礼の中では非農業的生産形態が上位に見られているのだが、同様の関係は弥美神社の祭礼にも言えるだろう。即ち、新庄は種に炭焼き等の林業に従事する集落であり、本節の冒頭に挙げた伝承に如実に示されるように、やはり祭礼の中で農耕に対する非農耕的生産形態が上位に置かれている点は注目して良いと思われるのである。いくつかの興味深い情報を提示した上で、論を進めよう。

(1) 新庄の谷の一つである横谷の流れに、木をくり抜いたブクと杓子が流れてきた。それを拾い上げた男が上流を探索してみると、

木地師が轆で椀や盆を作っていた。発見された木地師は、男にそのことを決して口外せぬように頼み、椀などを贈与した。しかし男は約束を破り、やがて村中に噂が広まると、木地師も姿を消してしまった。それからというもの、約束を破った男の家は没落したと言ふ。

現在でも横谷の奥には轆という地名が残っており、別に木地師が住んでいたカケヤダイラ（掛け屋平）と称する場所も存在する。また、新庄には「軸屋」「中屋」などの屋号を持つ家があり、それぞれお軸様と呼ばれた轆を商ったり、椀や盆や杓子を仲介していた可能性が指摘できるのである。⁽¹⁰⁾

(2) 新庄と藤井・相田のちょうど中間には、かつて山家⁽¹¹⁾と称される集落が存在しており、明治初期まで人が住んでいたと言ふ。この方面の調査は未だ充分ではないので、詳細は明らかでないが、相田では次のような説明を聞くことができた。⁽¹²⁾ それによると、山家は平家の落ち武者の集落と伝えられ、相田から向陽寺谷を流れる串小川⁽¹³⁾沿いに四キロメートルほど山に入った場所に位置していたらしい。彼らは農業を営まず、三方郡美浜町早瀬で陸揚げした鉱石を精錬して生活しており、藤井や相田の人々のためにも刀鍛冶をし、そのかわりに農作物を入手するといった交易を行っていた。今でも跡地には、製鉄の過程で生じた赤い鉄滓が残っている。なお、興味深い

事実を指摘しておこう。四月二日の相田の祭礼の際に当屋（現在は公民館）の床に吊るされる天満大自在天神の掛け軸には、観喜身天王（歓喜天か）の文字が見える。これは、本来山家の人々が祀っていたと伝えるのである。

では彼らは、明治以降どこに行ったのだろうか。実は、多くは藤井及び相田など近隣に移り住んだようである。現在でも、金物を扱う職業を営む者が少なくないらしい。上井久義は、藤井及び相田の諸人を構成する先祖と平の二グループについて考察を加え、先祖が集落内の有力者かつ中世的な宮座の最も基本的な主要構成員であり、平は近世的宮座の成立と共に新たに旧宮座構成員の中に加わった者であると理解する。なるほど氏が依拠した相田の宮座の階層の分化を示す寛文九年（一六六九）の文書には、先祖、十下り、十三下りなどの名称が見え、十三下り中には紺屋一門、鍛冶屋一門が入っているのである。⁽¹⁴⁾ 現在でも、相田の平の中には山家出身者が存在するらしいから、おそらく古くから交流は活発であったに違いない。

(3) 新庄の寄戸や藤井・相田などでは、焼畑が行なわれていたようである。⁽¹⁵⁾ しかし畑の少ない者が野原や萱山を焼く程度で、定期的なものではなかったらしい。寄戸の場合、大正初期まで焼畑の後に小豆・カブを栽培したと聞く。⁽¹⁶⁾ 一方相田では、やはり大正初期まで

菜畑^{なばた}焼きと称して、切った木を燃やして畑を作り、大根・カブなどの野菜を栽培していた。⁽¹⁷⁾ 山を越えた両者の交流が、小豆を入れた赤い餅に鮮やかに示されていたことについては、既に触れた通りである。

また、かつては田楽を伝えていたと思われる木野が、(イ)戦前まで餅なし正月の風習を伝えていたこと、(ロ)口碑によれば、弥美神社よりも社格が上であるために氏子集落圏内にありながら祭礼に参加しないこと、(ハ)集落内の鍛冶屋と称するところにあつた太上公は大同兵衛盛近を祀っていたが、彼は戦傷で片足を失って隻脚になつたと伝えられていること、等も重要であろう。

個々に検討を加えよう。先ず(1)は、椀貸伝説のヴァリエーションを思わせる。椀貸伝説そのものをここで扱うことはできないが、一応の概観を試みておく。意外に映るかもしれないが、栗本慎一郎による定義を借りれば、椀貸伝説とは「各地の農村の主として森林部(山岳)と接する地方に残るもので、仙女や籠などの異人表象と思われるものが、池や塚や洞穴や岩の近くから、農民に朱塗りの椀や膳、時には仏具(木製)などを貸してくれるのである。農民たちは有難くこれを拝借して返すという慣習が長く続いていたが、ある時不心得者が、借りた数を返し損つたり、池の中から品物の授受のために差し出される女の美しい手をついふらふらと引っ張つたりした

がために、以降貸してくれなくなるというものである。⁽¹⁹⁾」

氏の言辭を引いたのは他でもない。氏は、かつて柳田国男が否定した⁽²⁰⁾鳥居龍藏の所説に注目して椀貸伝説Ⅱ沈黙交易の視座を再評価する。それと共に、広く経済史の問題として椀貸伝説を把握した岡正雄の所説⁽²¹⁾の延長上に立って、沈黙交易に関する考察を展開しており、そこには傾聴に値する指摘が含まれているからである。氏の論点によれば、「貨幣的物品を用いない原始的あるいは古代的共同体における主として一共同体対一共同体の参加による対外貿易⁽²²⁾」と規定される沈黙交易は、外見からは「口をきかず物理的または象徴的に『接近しない』で行なわれる⁽²³⁾」接触忌避交易を意味している。そして忌避するべき存在とは、無論互いに一方の共同体が他方を外部と認識するがゆえに産出される異人であった。

したがって、(1)の伝承も、異人との交易／交渉に失敗した者の物語として読まれるべきであろう。そして、外部に所属し外部から到来する富を管理するマジックを有する靈的な能力のために、ここでは異人が畏怖と共に上位者と観念されていたと推察されるのである。互いに異なった文化を背景にした二者、あるいは二つの集団が遭遇した時に成立するコミュニケーションの形態を、椀を贈与するかわりに約束を履行するといった交易として語るこの伝承は、新庄の人々がさらに山奥に居住していた別の集団(木地師)に富を左右

する不思議な霊力を感じとっていたことの証左ともなる。

(2)は、弥美神社の神霊が金の御幣として降臨したとする伝承を視野に収めるならば、炭焼長者譚の成立過程を思わせなくもない。柳田国男の『海南小記』中の名作「炭焼き小五郎が事」⁽²⁴⁾はあまりにも有名であるが、ここでは氏ゆかりの民俗学研究所によって編まれた『民俗学辞典』より抜粋紹介しておく。

炭焼長者 心の素直な貧しい炭焼が女房の福分にあやかつて、長者になつたという筋の傳説。その名を眞野長者と呼ばれたという榮華の物語は、豊後大野郡三重町、内山蓮城寺の観音堂の縁起として、はやく中世の文籍にも録せられ、都鄙を通じてよく知られていた。北は青森縣の戸立澤に、炭焼藤太が妻の暗示によつて黄金を発見したと言つて、その由緒を記念した社がある。石川縣金澤に近い野田の芋堀長者の話も、主人公の名が變つていただけで筋は一致している。同種の傳説は少し形を變えただけで、國の隅々まで分布しているが、すべてこれらを内山の観音堂の縁起より新しいと断定することはできない。これらの多くの事實を綜合すると、黄金發見の傳説は、もと鑄物師の仲間の運搬したものらしいことが推定される。彼等は近世の平和時代に入るまで、便宜の地に假住して鑄物の業を営なみ、炭焼はその副業であつた。すなわち炭焼長者譚はまだ中世の交通不便な時代から、既に國の隅々まで、鑄物師によつて運搬され、それぞれの土地に土着して、抜くべからざる傳説となつたのである。⁽²⁵⁾(後略)

即ち、柳田国男はいくつかの手がかりをもとにして、このタイプ

の説話の主人公である炭焼きが鍛冶に従事する人々ではなかったかと想定したのである。喜田貞吉が「鍛冶はカヌチで、今ではもっぱら金を打つて刃物やその他の金属具を作る職人にはあるが、昔はそんな分業はなく、同じ仲間のみずから炭をも焼き、その炭で砂鉄を踏鞴⁽²⁶⁾にかけて地金をも作つたものであつたに相違ない」と述べたように、本来製炭は、精錬業に従事する金屋⁽²⁶⁾のもう一つの生業であつたらしい。鍛冶に木炭が燃料として不可欠である事実を想起すれば、こうした見解は十分に説得力を有するよう思われる。

ところで、このタイプの説話に登場する黄金は、実際には必ずしも黄金ではなく、鉄に代表される金属全般を指していると考えた方が⁽²⁷⁾良いだろう。つまり黄金は、金属を扱う人々のシンボルとして言及されていたと見做せるのである。ここで、弥美神社の御神体Ⅱ金の御幣が大日に降臨したとする伝承が想起されなければならない。さらに詳しい検討が必要であるとはいへ、富を象徴するとおぼしき金の御幣は、見方によっては山家の鑄物師の存在を示唆しており、かつ弥美神社の起源にまつわる神話及び儀礼と密接に関わっているのかもしれないのである。とすれば、そこには地域が非農耕の生産形態をどのようなイメージと共に認識していたかが、如実に反映されているのではなからうか。例えば、真弓常忠は次のように述べ

「朝日さす夕日輝く云々」の歌は、むかし長者が財宝を埋めて、その揚所をこうした謎の歌に托して遣したという例の「朝日夕日伝説」「金鶏伝説」そのままである。むかしからそうした伝承をたよりに財宝を求めて歩いた一群の人びとがあった。

彼らは猿丸大夫の名で知られ、小野神を奉じて富の眩ゆい鉱床を求めて漂泊したが、その肩にあったのが日出前に欣喜噪躍するという猿である。猿は周知のように山王権現日吉神社の神使とされるが、日吉神社は比叡山を神体山とする日神祭祀の登場で……⁽²⁸⁾

新庄の氏神は、近江坂本の日吉大社と繋がる日吉神社である。金の御幣にまつわる伝承を考える際にも、あるいは現在でも日吉大社内各社神前に設置されている巨大な金の御幣を視野に収める必要があるかもしれない。

また、「古代製鉄地には、朝日山、朝日姫、朝日長者等の名や日光・日野等の地名のあるところが多く、大日如来をまつる寺院のあるのも珍しくない。日神祭祀が中古以来の神仏習合によって仏教的祭祀にすり替えられただけで、本来は日神祭祀の祭場であった。この地に鉄が得られたことを意味するにほかならない」といった真弓常忠の言に導かれるならば、大日を影向の地とする信仰の古層を探る旅に赴くのも悪くない。⁽³⁰⁾

いずれにせよ、炭焼長者譚を参照しながら弥美神社の祭礼にまつわる伝承を読み解いてゆくと、氏子集落圏に到来する外来神のイメージに鋳物師の残像が明滅していたことは、もはや否定できないように思われる。一見何の変哲もない山中の岩石や砂を高価な黄金に創り変えたり、実用性の高い農具や武器を創り出したりする技芸。

それは、農耕民の営みからはあまりにも遠く隔たっており、異質なものであったから、農耕民にとっては靈妙な叡智に支えられたマジックと映ったに違いない。すぐれて錬金術師であった彼らは、ある物質を全く異なる物質に創り変えてしまう技芸と呼応するかのよう

に、いくつもの次元を媒介／往還するがゆえに与えられた聖なるイメージを備えていたのである。

彼らの生産形態に直接的に対応する金の御幣が地域に受容された

と語る神話、そしてそれを再現する儀礼。それらはしたがって、祭礼全体の核を構成する基本的思考が異質なものとの出会いに向けられた関心によって貫かれていることを、的確に裏打ちしていると言

っておこう。⁽³¹⁾

この地域の文化形態の実態は、(3)のうち木野に注目するだけでも、ある程度明確になる。木野に堆積する情報については別稿を用意しているので、詳しくは触れなくておく。ただここでも、稲作に対する畑作が儀礼のレベルにおいて優先されている点は、特に注目

して良いと思われる。⁽³²⁾この一帯が、多元的生産形態・文化形態の複層化する濃密な空間であった可能性は、もはや否定できないであろう。

祭礼の時空における農耕に対する非農耕的生産形態の上位を示す実例を述べるのに思わぬ紙数を費やしたが、祭礼は地域独自の偏向と対応しつつ構成されていると考えられるから、本稿にとっても以上の如き情報は入手しておく必要があった。翻って考えれば、弥美神社の祭礼の中で、主として農業を営む他の集落と異なり、非農耕的生産形態が顕著な新庄が上位に置かれている事情も首肯できるのではないだろうか。こうした側面は、地域に潜在するコスモロジーの全体像を記憶としてたみこんでいるために、祭礼を包括的に理解するための糸口となるはずである。日常の文脈では新庄は必ずしも地域の中で上位とはされていない。祭礼の中でこうした地位の転倒が見られるのは、祭礼の論理としてはしばしば語られる通りであった。

さて、あらかじめ祭礼に刷り込まれた地域独自の偏向を前提にして、具体的な内容の検討に移りたい。幣迎え―幣押し―幣納めと進行する一連の儀礼が、ここでの対象となる。新庄の一本幣・七本幣が、農業を生産形態とする集団の中に外部者として到来することは、既に明らかになったように思われる。しかも、氏子集落圏を貫

く耳川に沿って展開された神霊降臨の神話は、幣迎えの儀礼の中で参道を舞台として再現される。どうやら儀礼は、地域に堆積した多元的文化形態を明るみに出すために有効に機能しているらしい。

本殿前から出発した一本幣・七本幣―小幣―王の舞―獅子舞の行列は、参道下で待ち受ける大御幣と対面すべく参道を下ってゆく。大御幣は、筆頭の興道寺が付近で最も豊かな収穫高を誇っているように、稲作に代表される農業を生産形態とする集団の意志を反映していると考えられる。⁽³³⁾したがって、一本幣・七本幣と大御幣との劇的対面は、非農耕と農耕との接触を儀礼のレベルに移し換えた表現であると見做し得るのである。

また、弥美神社の祭神を室毘古王とする説に従うならば、一本幣・七本幣を室毘古王に比定し、この地域を開発すべく中央から派遣された王権の代理者と地域住民との接触を想定することも可能だろう。さらに文化と自然との接触へと、より抽象化して読み直しても構わない。そして、場の熱狂的な雰囲気包囲されながら、一本幣に宿る神霊がやがて大御幣に乗り移る。その見えない光景は、山の神から田の神への神格変容のプロセスを感得させ、非農耕と農耕、文化と自然とが出会う緊張度の高い瞬間を儀礼の言語で語っているかのようであった。ここで、ミルチャ・エリアーデの所説が思い出されて然るべきであろう。弥美神社の祭礼について言うなら

ば、「儀礼はその『起源』すなわち、それが最初にどのようになられたのかを語る神話がわからなければいとなまれない」⁽³⁴⁾のである。

しかもこの儀礼の主導権を握る一本幣・七本幣と、それと対面する大御幣の間で交わされる駆け引きは、極めてスリリングな気配に溢れている。互いに頭を下げて最も低くなった時に神霊が移動するのだとの説明を待つまでもなく、つめかけた観客は、いずれも相当の重量を支えながらかなりの時間にわたって同じ姿勢を持続する双方のパフォーマンスに、神聖な力の示現を敏感に察知するのである⁽³⁵⁾。

それだけに、双方の幣を大きく振り立てる所作が無事に神霊の移動が完了したことを告げると、固唾を飲んで見守っていた観客は、一斉に歓声を上げる。しかし、機はまだ熟し切っていない。こうして徐々に身体に蓄積される未だ形象化されざる力は、直後に訪れるはずの解放の瞬間を息をひそめて待ち受けているかのようにさえ思えてくるのである。

同様のやりとりは、一本幣・七本幣に後続する王の舞・獅子舞との間でも行なわれる。これらもやはり農業という生産形態にとつての外部者のイメージに連なる存在であると考えられるが、その判断⁽³⁶⁾は性急に下さないでおくとして、獅子舞と大御幣の間で行なわれる

幣迎えが終了するや否や、なだれこむようにして幣押しが始まる。その熱狂^{オウエイ}には、筆舌に尽くし難いものがある。十分すぎるステップの後に開幕する幣押しは、儀礼の最高潮たるべく一気に押し上げられるのである。

そこに巻き起こる上げ番と下げ番の闘争は、互いに異なった生産形態が出会う瞬間に生み出された過剰な力に支えられて、参道を何度となく往来する幣押し^{オウエイ}の運動の最中に実現する。その結果、大御幣はやがて一本の棒切れと化してしまいうだろう。そして、異様に長い時間を経た後に再び訪れた熱狂の渦の中で、それは馬乗りになった大御幣差し^{オウエイ}もろとも、本殿の中へ放り込まれるのである。かくして儀礼の部分が終了する。

このプロセスは、地域にとつて外部性あるいは異和性を喚起する要素が、地域を活性化するべく導入され、やがて祭礼の心臓部にまで到達し新たな核として機能し始めるまでのメカニズムを物語っているかのようである。同様の構造については、かつて春日若宮おん祭の縄棟祭を論じる際に、エリアーデに導かれながら、共同体とその外部の関係論⁽³⁷⁾を論じたことがある。

コスモス（宇宙）は常にカオス（混沌）の只中に樹立されているから、絶えずカオス（混沌）化の恐怖にさらされているにもかかわらず、カオス（混沌）を前提とせねば成り立たない矛

盾を孕んでいる。世界としての春日が明らかに命名し難い無定形なカオス（混沌）でありながら、そこから到来する松をコスモス（宇宙）の象徴とせざるを得ない事情にも、（中略）カオス（混沌）とコスモス（宇宙）が相反するかのように見えるながら、実は通底するレベルを持ち得るメカニズムが反映していると言えらる。それゆえに春日の他界性を象徴する事物（松）が共同体（大和国）を象徴する祭礼空間の中心として機能できるのである。⁽³⁷⁾ 王の舞・獅子舞が登場するのは、まさにこの後に相当している。芸能は、やはり外部から到来する異質なもののイメージを体現するべく、祭礼の文脈に配置されていたのである。

ここまでの論旨を整理してみよう。幣迎えから幣納めにかけては、外部から到来する異和性を、幣番の人々を構成員とする集団の過剰な運動量として、あくまで儀礼のレベルで表象していた。しかし、神霊が一旦祭礼空間の中心に収納されたならば、芸能は外部から到来する異和性を肉化し、異質なもののイメージを身体のレベルで再現しようとするのである。それは如何なる方法によって可能であるのか。しかし王の舞と獅子舞に関するこの先の分析は、既に本稿が扱うべき領域の向こう側にある。全て、続編とも言える別稿「演じられる現実―王の舞をめぐる民俗の変容の一考察―」⁽³⁸⁾において論じておいたので、同様の思考のさらなる展開はその中に含まれ

ているはずである。したがって、ここでは芸能もまた祭礼の文脈の中で異質なもののイメージを獲得しており、地域のコスモロジーを身体化する振幅を備えていることを指摘しておくにとどめておけば良い。

註

- (1) 付近の山間部に自生し、若芽は古来より飢饉時の食用とされた。戦後の食料難の際にも、大いに利用されたと聞く。
- (2) 沙本は大和国添上郡の地名に通じるか。
- (3) 新庄から山越えに反対側に出るには、藤井越えや能登越えなどのルートがあった。共に大日の近くに出でくる。藤井越えだと、特に近いらしい。逆に藤井から来ると、堺谷（藤井と新庄の大日との境界に当たる）に出でくる（小林寅蔵氏の談話による）。
- (4) 拙稿「王の舞の修辭学」『演劇学』、一九八八年、の第五節「開発神と文化英雄」を参照のこと。
- (5) 相田のそれはハンシラと称され、小豆を入れた角材状の餅である。なお、相田の祭礼に出る樽神輿（酒樽を神輿にしたもの）も、付近では新庄の日吉神社で九月一日に催される八朔祭において登場しており、やはり文化的交流が垣間見られる。
- (6) 御膳に注目しても、新庄の場合だけ氏神の日吉神社用が弥美神社用よりも大きい。新庄が弥美神社よりも日吉神社を重視していることが物語られているようにも思われるが、このような例は他には見られない。ここにも新庄の特殊かつ特権的な立場が示されているように。
- (7) 以下、拙稿「風土としての芸能」『まつり』49号、一九八八年、をあわせて参照されたい。
- (8) 高牧實「若狭宇波西神社の田楽頭と宮座」『宮座と村落の史的研究』、吉川弘文館、一九八六年、三四七―三五一頁、参照。

- (9) 日向の人々は宇波西神を奉じて九州の日向から移住してきたと伝えられ、付近とは異なる特有の言葉遣いもそのためであると言われる。なお、今でも渡辺家の裏山の清浄しやうじやうの森には本宮が鎮座している。
- (10) 木地師に関する研究には既に多くの蓄積があるが、とりわけ木地師の拠点である近江の事例を豊富に扱った橋本鉄男の一連の論考が示唆に富む。
- (11) 但し、ヤマガは山間部の集落を指す一般名詞である場合も多いから、なお慎重を要する。例えば、京都府綾部市にも山家という地名が見えるなど、類例は多い。
- (12) しかし新庄では、同様の談話を聞くことはできなかった。
- (13) 福井縣三方郡教育會編『三方郡誌』、福井縣三方郡教育會、一九一一年、二五九頁に、「新庄字松谷より八村向陽寺谷に至る坂路を大日越と稱す、向陽寺に達する二里餘なりと云ふ」とある。
- (14) 上井久義「宮座の階層と儀礼」『日本民俗の源流』、創元社、一九六九年、三〇六―三〇七頁。
- (15) 『園林寺文書』に収録される永仁五年(一二九七)の「本社槇野殿御時宮山禁制御教書」には「當社二十八所近隣不可伐取草木。就中鷹狩燒畑事。向後者固可被停止之由」とある。
- (16) 寄戸の山口寛治氏の談話による。
- (17) 相田の河村武尚氏の談話による。
- (18) 柳田国男「一つ目小僧その他」『定本柳田国男集』第五卷、筑摩書房、二〇一―二五八頁、は「隠れ里」と題されて、梶貨伝説に関するいくつかの事例と氏の考察を載せている。また河合千秋編『福井縣の傳説』、福井県鯖江女子師範学校内郷土研究部、一九三六年、にも、越前地方に残る梶貨伝説が何件か紹介されている。
- (19) 栗本慎一郎『経済人類学』、東洋経済新報社、一九七九年、一一三頁。
- (20) 柳田国男、前掲書、参照。
- (21) 岡正雄「異人その他」『異人その他』、言叢社、一九七九年、一一二

四一―三三頁、参照。

- (22) 栗本慎一郎『法・社会・習俗』、同文館、一九八一年、一一八頁。
- (23) 同書、一一二頁。氏の沈黙交易に関する考察としては同書第四章「習俗としての沈黙交易」、より一般理論としては『経済人類学』の6「沈黙交易」の章が挙げられよう。また小松和彦との対談を記録した『経済の誕生』、工作舎、一九八二年、の第一章「富と財宝の発生」にも重要な指摘が満載されている。
- (24) 柳田国男『海南小記』『定本柳田国男集』第一卷、筑摩書房、三二七―三四九頁。
- (25) 民俗学研究所編『民俗学辞典』、東京堂出版、一九五一年、三〇八頁。
- (26) 喜田貞吉「炭焼長者譚」『喜田貞吉著作集』第一卷、平凡社、一九八〇年、四〇七頁。ところで製鉄・鍛冶といった技術の歴史については、仲村研「中世の大工・刀工・鋳物師と技術」『技術の社会史』第一卷、一九八二年、ならびに『講座・日本技術の社会史』第五卷、日本評論社、一九八三年、の全ての章などが参考になる。また岡本明郎「山部と製鉄」『古代の日本』第4卷、一九七〇年、も本稿の関心となる部分が多く、興味深い。
- (27) 手近なところでは、伊藤清司「炭焼き長者の誕生」『日本の原風景』1、旺文社、三九頁、など。
- (28) 真弓常忠「日神と鉄」『日本古代祭祀と鉄』、学生社、一九八一年、二四七頁。
- (29) 同「古代の鉄と神々」、学生社、一九八五年、一六一頁。
- (30) 実際、浅ヶ瀬の西にあって新庄の小字である大日には、弥生時代の大日原遺跡がある。肥沃かつ水利に恵まれた広大な平地であるため、戦後の一時期開拓のために入植者が生活していた。
- (31) なお、山家が觀喜叟身天王を祀っていた点は、極めて興味深い。今は考察を差し控えるが、彼らの生産形態が必然的に促す、山中におけるアイデンティティの問題に繋がってゆくと思われる。

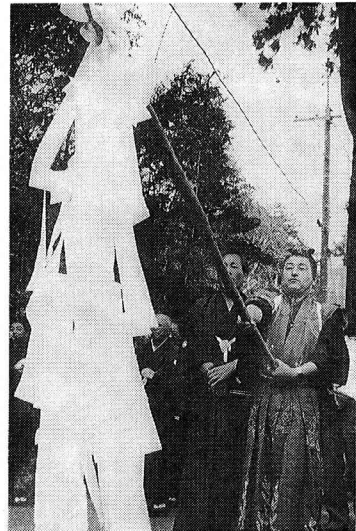
- (32) 坪井洋文『イモと日本人——民俗文化論の課題——』、未来社、一九七九年、同『稲を選んだ日本人——民俗的思考の世界——』、未来社、一九八二年、同『民俗再考』、日本エディタースクール出版部、一九八六年、等を参照のこと。
- (33) 御膳の稲穂の華美な形状に象徴されるように、幣組は農耕グループと言って良い。
- (34) ミルチャ・エリアーデ『神話と現実』、中村恭子訳、せりか書房、一九七四年、二三頁。他にも同書の随所に、神話と儀礼の関係が言及されている。
- (35) 宇西波神社の祭礼時に、渡辺六郎右衛門家の当主が、終始本殿の石段に立って太刀を高々と捧げ持たなければならぬのも、同様に神聖な力の顕示と理解できるだろう。
- (36) 王の舞は、形状の上からも、歴史的にも本来外部のイメージを有していた。拙稿「王の舞の修辭学」ならびに同「王の舞の成立と展開」『芸能史研究』第一〇二号、一九八八年、参照。
- (37) 拙著『春日若宮おん祭と奈良のコスモロジー』、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、一九八六年、五四頁。
- (38) 拙稿「演じられる現実——王の舞をめぐる民俗的変容の一考察——」『国立歴史民俗博物館研究報告』第21集、一九八九年。

六 儀礼の演劇性

ところで、前節で考察した一連の儀礼(幣迎え↓幣押し↓幣納め)は、演劇的枠組みで捉え直すことができる。というのは、この祭礼には、随所に身体に対する鋭敏な感受性が仕込まれているように思



写43 不自然な状態の持続(大御幣)



写42 不自然な状態の持続(一本幣)

われるのである。

祭礼の起源譚をなぞる形で弥美神社に到来した一本幣・七本幣は、七度半の使いに応じて重い腰を上げる。本殿前での拝礼の後、参道下の馬止めで待機する大御幣との対面に向かう儀礼(幣迎え)



写44 不自然な状態の持続(王の舞)

は、先に耳川流域の地域全体を舞台として演じられた神話劇を弥美神社の社域内で再現していると考えられ、本殿前から参道下への一本幣・七本幣による緩慢なステップは、現実の祭礼空間を象徴的次元へと変容させるマジカルな身体動作として注目するに値する。勿論、爪先に踵をつけて歩む異常な身体性は、新庄の地位の高さと一本幣・七本幣の聖性を視覚化しているの言うまでもない。

同様の文脈にある局面として、互いに低く頭を下げたままその状態を持続する幣迎え時の身体に、神聖な力の示現が感得される点

は、既に指摘しておいた。決して速やかには実現しない大御幣への乗り移りは、神霊の移行に付随する困難さを表象しているだろう。そのために、神威はより強く意識され、かつ信仰を集めることも可能であった。⁽¹⁾ さらに言えば、こうした身体処理の延長上に、王の舞の演技はあったのであ

る。しかし、それだけではない。祭礼においては、かかる演劇性が地域のコスモロジーと不可分に関わっていたのである。先ず、図10を参照されたい。

一本幣・七本幣と大御幣が出会う幣迎えは、参道下で行なわれる。本殿を中心とするならば、いわば周縁から儀礼は始まるのである。新庄に象徴される非農耕と、興道寺に代表される農耕という二つの異質な力の衝突は、同時に始源的時空(神話)と時空間の秩序(十二支)の合致を意味しており、祭礼の時空を充実した聖なるものとする。即ち、プリミティブな時空と円環構造をなす永続の時空が重ね合わされることで、弥美神社の祭礼空間に与えられた神話的な意味は、現実の時空間にまで届く拡がりを獲得し、現在と劇的に連合するのである。⁽²⁾ したがって、これから展開される儀礼のパフォーマンスが、観客にとっても何ら無縁でないことが示されることになる。

勿論、衝突→合致は簡単には実現されず、次なる段階へ展開するには困難を要する。やがてこの劇的遭遇が王の舞・獅子との間でも反復されて完了すると、神話を自らの存在理由として引き寄せることによって全き充実を獲得した大御幣は、統御不能の圧倒的な強度状態(これをルドルフ・オットーに倣ってヌミノーズと呼んでも良いかも⁽³⁾ されない)を誘発しながら、参道下から本殿に向かう志向性

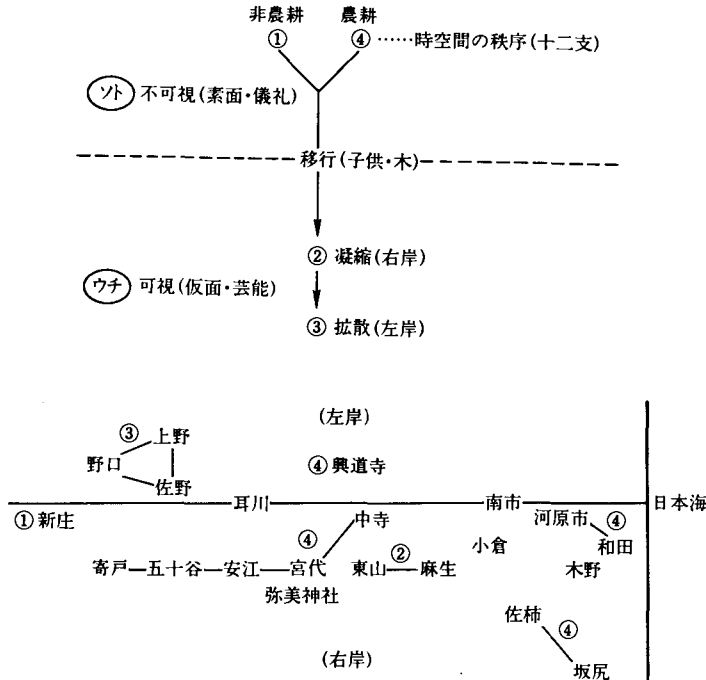


図10 祭礼のコスモロジー

を示すことになる。

具体的には、大御幣をめぐって派手な幣押し襦袢を着た上げ番と下げ番（主として若者が担当する）の間で闘争が展開されるのであり、本殿へ向かって大御幣を上げようとする力と、それを阻止せんとする逆のベクトルに働く力の拮抗が顕在化するのである（幣押し）。しかし行列の先端部では、依然として一本幣・七本幣が緩慢な運動を持続しており、それを追い抜くことは絶対に許されないから、大御幣を中心に展開される狂騒は、この上なく稠密な内容を持たざるを得ない。

ところで、このような祝祭的状况が、若者に担われている点は重要である。祭礼の最大の担い手が若者組であった事実は、古川貞雄によって綿密に検証されているが、祭は特に祝祭的位相において若者と密接な関連を持つ場合が多い。例えば、イヴIIマリ・ベリセは「祭りとは反乱とが、若者のものであることは疑いをいれない。戦争でも、恋愛でも、また犯罪でも同じことだが、そこには力が湧き、興奮が渦まきからである」として、祭と反乱の双方に若者の姿を顕著に認めているし、また藺田稔は若者と祝祭の間の構造上の対応関係について次のように述べる。

子供から大人への移行期にある若者の不安定な社会的地位が、祭の象徴的次元でもその∧祝祭∨のカオス的状况を現出す

る役割にも通じている。年齢階梯制のきびしい社会では、こうした八祝祭のカオスの状況が社会階梯をひとまず溶解させて若者を成人させる機会になっていることを思えば、祭における若者の位置は、単に伝承習俗の結果として片づけられない意味を含んでいる。⁽⁶⁾

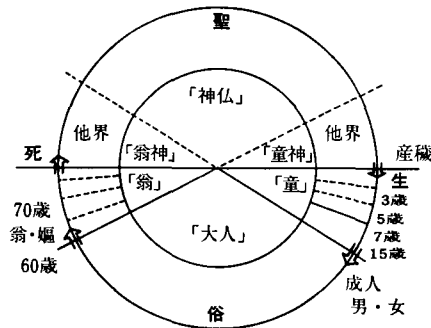
氏は、若者と祝祭の親和性を、若者が社会の中では子供と大人の中間にあつてどっちつかずの境界的存在である点に求めている。つまり若者は、境界上にあつてカオスの状況をコスモスの中に導入する媒介者の機能を果たしていると考えられるのである。こうした氏の視点は、幣押しの位相を理解するためには特に有効であると思われる。なぜなら幣押しは、祝祭の時空を眼前すると共に、祭礼空間を内と外に隔てる境界に当たる参道下から本殿へと、祭礼の力点を移動させる儀礼でもあったのである。その点でも、若者と幣押しの構造上の対応は明らかである。

幣迎えの後、行列は再び参道を上がってゆく。この際に、一本幣・七本幣を先頭にして王の舞・獅子と続く部分と、末尾に連なる大御幣及びそれを取り巻く人の波とは、一見ただけでも鮮やかな対照をなしている。つまり、大御幣をめぐる狂騒は、神聖かつ荘重な雰囲気醸し出しながら進む一本幣・七本幣に封印されているかのようにさえ感じられるのである。事実、中の鳥居に到着するまで

は、大御幣の破壊は許されないし、かつて大御幣が一本幣を追い抜いたために新庄の怒りが吹き荒れて、祭礼がパニックに陥った記憶を、そこに集う人々は承知しているのである。

ところが、一本幣・七本幣・王の舞・獅子が中の鳥居を潜って、そのまま各々の控え所に戻るのに対して、大御幣はそこで呪縛から解放されたかのように、反転して参道を迷走し始める。祭礼における二つの層が生き生きと分光される瞬間である。三度潜ったら引き返せないといった伝承が物語るように、中の鳥居は移行の関門の一つとして意識されており、長い参道がいくつかに分節されて特別な意味を与えられている事実がここで明示されることになる。あまりにも長く費やされる幣押しの時間もまた、移行に対して加えられた困難を時間軸に変換したものと考えられよう。

幣押しがクライマックスに近づくのは、中の鳥居を三度目に通過して舞台が中の馬場限定されてからである。再び多数の人々が集結し、二派に分かれて今や棒切れと化した大御幣の幣串をめぐる、最後の闘争を繰り上げる。拜殿下の石段は移行の最終関門と意識されており、一旦登ったならば、もはや下げ番であらうとも下げることとは適わないのである。ここにも、分節化の働きが顕在化している。とはいえ、しばしば怪我人を生み出すほどに激烈な幣押しのやりとりのために、ここでも大御幣はなかなか石段下まで到達でき



黒田日出男「童」と「翁」—日本中世の老人と子どもをめぐる—(「境界の中世 象徴の中世」, 東京大学出版会, 1986年, 所収) より転載

図11 「童」と「翁」の位置

ないのである。

しかも、こうした移行のプロセスは、子供と木によって最終的に乗り越えられる点に注目したい。何度かの挑戦の後、日の丸の扇を手にした大御幣差しが石段下に出現し、その招きに応じるかのように大御幣は石段上に到達する。すると狂騒状態の最中で、大御幣差しは幣串に馬乗りになり、今や上げ番・下げ番が一体になった人の波に運ばれて、一気に本殿内に放り込まれる。幣納めの完了である。こうした最終段階に子供が登場する文脈は、子供がしばしば神

意に最も近く、神の依りましと観念されやすいことを想起させてくれる。即ち、子供が神と人間との中間に位置する境界的な存在である点と対応すると思われるのである。⁽⁷⁾ 子供とは、その意味で、二つの異なった状態を媒介する通路、あるいは風穴であるのかもしれない。

例えば、福島県いわき市錦町御宝殿の熊野神社の祭礼では、勅使と呼ばれる六、七歳の男児が登場する。祭礼当日まで厳重な潔斎を重ね、とくに前日の齋宮には眠らせずにおく。そして祭礼当日に、衣冠束帯をつけた姿で現われる勅使が寝入ると、神が憑いたと言っ
て喜ぶのである。岩崎敏夫は、この勅使を神の依りましと捉え、次のように述べている。

今は託宣は無くなっているが、勅使が眠るということは実は託宣と同じことなのであって、現に馬上に眠りこけて正体もない勅使の姿を、神さまがおつきになったと見もし、また云いもしている人が多かった。人間として正体が無くなることは、神と交り得る状態になるということであつた。水を浴びるのも眠らないのも、また酒を飲むのも、身を恍惚の境において神の心と通じ合う為だったろうと思う。なれたノリワラなら容易に神もつこうが、いわば臨時ののりわらである子供だから眠ればそれで充分である。⁽⁸⁾

氏のこうした指摘に導かれるならば、神霊に最も接近する大御幣差しは、永享十一年（一四三九）の「坊役兒鬮子事」に「右鬮子者依四月一物兒事闕被定所也」とあるように一つ物の後身であり、また敦賀市刀根の気比神社の正殿の行方と対応すると見做すことができる。もはや大御幣差しは神の依りましと考えて差し支えないであろう。⁽¹⁰⁾つまりここでは、大御幣差しは、神霊のために用意された容器かつ運搬者なのである。神霊は祭礼の中心へと向かい、そこを始源的時空に塗り替えようとする。大御幣差しは、そうした軌跡を示す神霊にとっては、円滑な移行を実現し完成させる存在として機能していたのである。

とすれば、各集落から集結する幣差しも、あるいは氏神やダイジヨコなどの集落レベルの信仰を運搬する容器であったのかもしれない。彼らは、一年に一度、弥美神社という中心に統合されることで、地域における信仰のネットワークを更新していたのではないかと。とりわけ幣迎えに際しては、一本幣・七本幣に象徴される祭礼の核に付随する形で、より微細なレベルの信仰すらも大御幣に譲渡されていたと思えるのである。それはともかくとしても、幣差しは一般に、祭礼の結節点にあつて祭礼全体を組織する働きを与えられていると言えよう。このように、神霊に私たちを与える表現が子供を捕捉する点は、儀礼の演劇的側面を物語っている。つまり神霊の

イメージは、不確実性・予測の決定不能性を含む子供の身体の中に見出されていると考えることができるのである。神霊は、不確実性を導きの糸として、子供の身体に受肉／垂迹する。

一方、神霊の容器・運搬者として子供を理解するならば、同様の機能はヨボの木にも看取することが可能である。この地域で聖なる木とされるヨボは、一本幣・大御幣（七本幣はヨボではない）をはじめ、祭礼の中でしばしば使用されており、そのいずれもが神霊を積載する運搬者の属性を与えられていた。具体的には、一本幣に託された神霊が祭礼空間の外部からもたらされると、大御幣がこれを受け取る。神霊の乗り物として準備された大御幣に、内容が充填されるのである。したがって、厳密に言えば、元来一本の棒に過ぎなかった大御幣は、この時はじめて聖化されることになる。さらに顧客も、この時はじめて神霊がヨボの木を伝って移動したと観念し、引き続きヨボの木を中心として巻き起こる過剰な運動そのものに神霊の外部性を投影することが可能になるのである。

しかも、剥き出しになった大御幣の幣串がなかなか移行を完了できないうちに、象徴的には同体である大御幣差しの登場によって、事態が大きく前進するのは興味深い。子供と木。移行の局面に機能する二つの要素が合体する（馬乗り）瞬間に、移行は実現されるのである。なにやら人身御供の記憶を彷彿とさせる本殿への幣納

めは、敦賀市刀根の気比神社の正殿の例にも見られるが、弥美神社の大御幣の場合、祭礼の論理のいわば人―化として処理される点を指摘しておこう。

今しばらく大御幣に目を注ぎ続ける。神霊の移行を視覚的に表現する大御幣は、当初威容を誇っていたにもかかわらず、最終的には一本の棒切れになるまで破壊の限りを尽くされる。幣押しの上げ番・下げ番の運動は、まさにこの一点に集中してゆくと感じられるほどであり、あまりに著しい変貌を意識せざるを得ない。ここで、過剰な装飾を凝らした大御幣を人工的、と捉えるならば、移行の関門を通過するにしたがって加えられる破壊は、自然への回帰を志向しているとも理解できる。一本の棒切れと化す大御幣は、自然の状態に戻された上で本殿という中心に収納されるのである。したがって、一本幣に積載されて祭礼空間に持ちこまれた外部の異和的なイメージは、再びただの棒切れとして（それは木の最も純粋な姿かもしれない）不可視の領域へと返されるのだ、と言えるだろう。

一本幣もまた、統御できない外部を体現する意味で、自然そのものと認識することが可能であるから、そこに自然↓人工↓自然の循環的構造を読み取ることも不可能ではない。いずれにせよ、大御幣の破壊が、神霊を再び自然状態へ返してゆくと共に、移行を暴力的に仕上げるのである。勿論、自然状態へ返されるのは、大御幣とそ

れに幻視される神霊だけではない。幣押しに参加する上げ番と下げ番の二つの集団にとっても、破壊とはまた現実には野性の状態へと回帰し、猛り狂うことを承認される非日常的身振りなのであった。確かに、二つの集団は、大御幣をめぐる激しく競合する。しかしそれは、最終的には一つの目的を共有するために仕組まれた演技に他ならず、競技ではない。クロード・レヴィ・ストロースは、ゲームを離接的、儀礼を連接的であると述べている。

したがってゲームは離接的である。それは対戦する個人競技者ないしチームの間に差別を作り出す。ゲームが始まる時には勝者は、両者ともまったく平等であったのに、終了するときには勝者と敗者にわかれる。これと対称的に儀礼は連接的である。なぜならそれは、もともと離れていた二つの集団（極限的な場合、一方は祭儀執行者一名、他方は信者集団となる）のあいだに結合（ここでは△霊文△^{ユミモノ}と言ってもよい）、ないしはいずれにしても何らかの有機的関係を設定するからである。⁽¹¹⁾

ここでは、霊交の用語はとりわけ相応しいもののように思われる。なぜなら二つの集団が差異から平等へ至るプロセスは、そのまま人工状態から自然状態へ到達する大御幣の消息と対応しており、それはまた象徴的には自然状態の中から生起する神霊が人工状態を貫流して再び自然状態へと突き抜ける、聖なる軌跡を意味していた

六 儀礼の演劇性

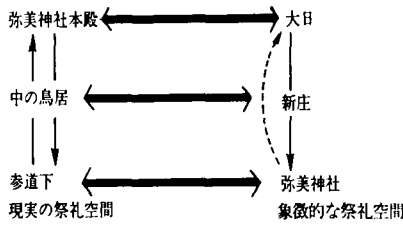


図12 祭礼の構造に関する概念図

対応していると考えられる。儀礼としては表象されないが、祭礼の理論的枠組みとしては、神霊 \parallel 外部が弥美神社から大日へと帰還する不可視の回路が想定できるのである。外部が新たに補填される循環的構造によって、祭礼は地域の年毎の更新・再生を可能にすると言えよう。

次に、祭礼の構造を記した概念図を

のだから。あらかじめ番と下げ番の間に、役割の上で非対称性が設定される。そして「演技」が出来事を用いて参加者全員を勝者の側に入れてしまう。それらの出来事の性質と配列はまことに構造的な性格をもっている⁽¹²⁾。この瞬間に、地域のコスモロジーを構成する論理が、儀礼のレベルで全き到達度を示しつつ明らかにされるのである。

ここで、再び祭礼空間に視線を転じてみよう。弥美神社本殿から参道下へ至る幣迎えが、象徴的には新庄から弥美神社に至る一本幣・七本幣の道程であり、さらには大日から弥美神社に至る神霊の軌跡であったことは既に説いた。とすれば、幣迎え終了後、再び本殿へと向かう道程は、神霊が再び大日 \parallel 外部へと帰還する志向性と

提示しておく(図12・祭礼の構造に関する概念図)。こうした空間構成は、実は日本の空間においてしばしば見出せる特性であり、その分析のために、楳文彦他による名著『見えがくれする都市』⁽¹³⁾を繙こう。奥の思想として紹介された注目すべき視点がそこには用意されており、さらに市川浩によって次のように定式化されている。

日本においては固定的はかならずしも中心的ではない。楳文彦によれば固定点(たとえば奥宮)は中心をはずれた周縁のそのまた \wedge 奥 \vee にあり、一定の固定点というよりは、むしろ \wedge 奥 \vee という方向性を含んだ空間構造が超越の座標軸となるのである。 \wedge 奥 \vee は此岸の連続線上にありながら、はつきりした境界なしにいつのまにか彼岸へと飛躍する神話的空間である⁽¹⁴⁾。

文字通り神話的空間であった大日は、宇宙の根源的な力そのものである大日如来と連動していた。したがって儀礼の中では、大日を象徴する弥美神社本殿は、始源的空間とも言い換えることが可能な原トポスと観念されたに相違ない⁽¹⁵⁾。山口昌男は、種子島の神社の裏にしばしば存在する聖空間に題材を求めながら、次のように述べる。

こうしたはじまりの空間とも言える原空間に対して神社の神殿は、むしろそうしたものの分節化したものであり、拝殿はまたその再分節化の所産であり、参道及び、鳥居は入口と言うよ

り日常生活の空間の空い目をつくる装置であることが明らかに⁽¹⁶⁾なる。

大御幣が、参道下の馬止め・中の鳥居・中の馬場・拝殿下の石段と、儀礼の中で幾重にも仕掛けられた移行の関門を縫い取るにつれて、幣押しの興奮は徐々に高まってゆく。突起的に認知されるこれらの移行の諸相は、原トポスの分節化・再分節化として把握されるが、儀礼の文脈においては、かえって未だ分節化されない原トポスへの回帰が目指されるのである。しかも、その試みは、幣押しの過剰な運動性の中に実現されるものであったから、神霊が今や不可知の領域へ参入するにもかかわらず、やがて果たされる本殿への幣納めとして儀礼化されて、演劇的リアリティを充分に獲得する。

したがって、観客もまた、この壮大な街路劇の顛末に立ち会うことよって、大御幣差しと共に始源的時空への移行を可能にすると共に、劇空間が立ち現われるプロセスを体験してゆく。移行の関門がそこへ至るための演劇性に満ちた仕掛けに他ならないとしたら、儀礼の全体もまた、観客に始源的時空を体験させるための文化装置として機能する点で、すぐれて演劇的な枠組みを与えられていたのではなからうか。

しかし、長時間にわたって観客の想像力を刺激し続けた祭礼空間は、演じる身体にとっては序曲に過ぎないのかもしれない。祭礼空

間の背後に潜んでいた地域の論理が儀礼のレベルで顕在化するとき、それに対応するかのようになり、芸能は宇宙論的な拡がりの中で演じられる。なお、かかるメカニズムについては、既に別稿「演じられる現実―王の舞をめぐる民俗的変容の一考察」⁽¹⁷⁾で分析を行なっている。詳細はそちらを参照されたい。本稿自体、そこに至るまでの長大な助走として位置づけられるべきものであるため、その論旨を敢えて繰り返すことはしなかった。

間もなく、神社の庭で芸能が演じられる。幣納めに引き続いて、王の舞と獅子舞が始まろうとしている。

註

- (1) さらに言えば、こうした身体処理の延長線上に、王の舞の演技はあったのである。拙稿「演じられる現実―王の舞をめぐる民俗的変容の一考察―」『国立歴史民俗博物館研究報告』第21集、一九八九年、参照。
- (2) 鈴木正崇氏の教示による。
- (3) この術語は、ルドルフ・オットー『聖なるもの』、山岸省吾訳、岩波書店、一九六八年、の至るところに散布されている。
- (4) 古川貞雄『村の遊び日』、平凡社、一九八六年、六二―六七頁、参照。
- (5) イヴ・マリ・ペリセ『祭りと叛乱』、井上幸治監訳、新評論、一九八〇年、一三頁。
- (6) 藪田稔『祝祭と聖犯』『思想』No. 617、七七頁。
- (7) 例えば、黒田日出男「童」と「翁」――日本中世の老人と子どもをめぐって――『境界の中世 象徴の中世』、東京大学出版会、一九八

- 六年、中野千鶴「童形と聖性」『月間百科』No.271、一九八五年、等を参照のこと。またフィリップ・アリエス『△子供△の誕生』、杉山光信・杉山恵美子訳、みすず書房、一九八〇年、ならびに郡司正勝『童子考』、白水社、一九八四年、は子供論として是非読まれるべき書と言える。
- (8) 岩崎敏夫「農耕神事の二形態——御宝殿熊野神社祭礼の分析——」『東北学院大学東北文化研究所紀要』創刊号、一九六九年、九八頁。なお、筆者も昭和六十一年（一九八六）に実見した。
- (9) 萩原龍夫『中世祭祀組織の研究』、古川弘文館、一九六二年、二一四頁、は「一物」（ひとつもの）というのは、祭礼の渡御に当って正装した稚児を出すことで、平安朝でもまず同じであろう。多くは顔に粉飾し、ことに顔に朱点を加えなどし、頭に戴く冠に長い鳥の羽（山鳥・雉など）が付けてあり、馬または車に乗って出る」とした後、この「坊役囃子事」を紹介している。なお、第四節の註(5)(20)を合わせ見よ。
- (10) 上井久義「宮座儀礼の構成」『日本民俗の源流』、創元社、一九六九年、三八八—三八九頁。
- (11) クロード・レヴィ・ストロース『野生の思考』、大橋保夫訳、みすず書房、一九七六年、四〇頁。
- (12) 同書、四一頁。
- (13) 榎文彦他『見えがくれする都市』、鹿島出版会、一九八〇年。
- (14) 市川浩「身体・家・都市・宇宙」『叢書文化の現在』2 身体の宇宙性、岩波書店、一九八二年、一七頁。
- (15) とすれば、境界的存在としての大御幣差しを、大日如來の化身である兩玉童子に重ね合わせてみたい誘惑にかられさえする。
- (16) 山口昌男「劇空間・万華鏡——呪いの空間——」『新劇』第33巻第3号、一九八六年、一一三頁。
- (17) 橋本、前掲書、参照。

〔付記〕

本稿の作成に当たっては、多くの方々のお協力を得た。とりわけ、弥美神社氏子総代の高木宗一氏、麻生の佐竹薫氏、新庄の小林一男氏、弥美神社宮司の田中雅実氏には、度重なる御教示および御指導をいただいた。また、宇波西神社の氏子集落である松原の民宿なかよし家の皆様にも、調査期間中いろいろと御危介になった。末筆ながら、深く謝意を表したい。なお、本稿は、早稲田大学大学院文学研究科演劇専攻に提出した昭和六十一年度修士論文に基づいているが、ほぼ原形をとどめていない。

(本館 民俗研究部)

Theatrical Space as “Apparatus”

—Festival and Performing Arts of Mimi Shrine—

HASHIMOTO Hiroyuki

In this paper, attempts are made to comprehensively understand the festival held on May 1 every year at Mimi Shrine located at Miyashiro, Mihama-chô, Mikata-gun, Fukui Prefecture and, using this festival as the text, to elucidate the mechanisms how the theatrical imagination had worked out through various “apparatuses” that are arranged in the festival space. In consequence, it can be understood that the festival space itself, the topos where the festival is held, functions as the cultural apparatus to offer the opportunity for the district= audiences to experience the archaic chrono-topos. Also, one can be convinced why a form of such theatrical framework has been taken.

First, the historical background of Mimi Shrine and the surrounding areas will be discussed. Referring to the folklores told from generation to generation in this region, how the community villages were united under the cosmological order will be shown. Furthermore, it will be gradually clarified that such schema is reproduced in the form of the drama in the festival space at Mimi Shrine in the process to introduce the configuration and the present state of the ceremonial organization.

In other words, in the core of the discourse that composes the festival, there exists an image of a different nature arrived from the outside, and the process to accept such heterogeneous image is symbolized in the various levels of ceremonies being performed in the festival space. Moreover, a sharp sensitivity to the human body is dramatized everywhere in the festival of Mimi Shrine and it is inseparably related to the cosmology that stipulates the very basis of the festival of Mimi Shrine. This clearly indicates that the ceremony itself has a quite dramatical character.

The argument proposed in this paper should be passed over to the study, “Reality performed”, in which analyses have been made focusing on the performing art played in the festival of Mimi Shrine.