

討論

山本：今からディスカッションに移っていきたいと思います。

斎藤さん、梅野さんから問題提起があり、小松さんからは基調報告を補ってお話をいただきました。まずは私から口火を切る形で、斎藤さんと梅野さんに質問を投げかけ、それを一つの導入にしたいと思います。

先日斎藤さんとちょっと話したのですが、「金神の祭文」のような、非常に威力の強い祭文とよく似た祭文が、八丈島、八丈小島、青ヶ島の、いわゆる「八丈系祭文」の中に見受けられます。呪詛の祭文もありますね。

いざなぎ流の祭文は、歴大で多彩な内容をもちますが、八丈系祭文も相当な数があり、いざなぎ流神楽や祈禱で使われる祭文・呪文と類似のものがある一方、八丈系独自のものも多い。まだきちんと報告も解説もされてない状況で、豊穰なる宝の山といえますね。斎藤さんには、まずそのあたりのことをうかがいたいと思います。

さて梅野さんは、「フマ」(米)を使った神下ろし・神遊びの事例を豊富に紹介してくれましたが、その中には、私がこの十数年関わっている^{ひばこうじんかぐら}比婆荒神神楽、あるいは^{おおもとかぐら}大元神楽などもありました。

一つ疑問なのは、フマそのものに神がよりつくというのと、神をよりつかせるための呪物としてのフマというものと、分けて考えるべきなのかどうかということ。たとえば比婆荒神神楽のフマを用いた「^{どくうじん}土公神遊び」ですが、これは神職さんが家ごとに土公神幣を作って、その幣に家ごとに土公神を降ろしたあと、盆に散らしたフマの散らばり具合に神の意思をよむ。つまり媒介的で、二段構えなのですね。フマそのものに土公神自体が憑依するというのとは、なにか微妙に違うような、また重なるような……。

ではまずは斎藤さん、いかがでしょうか。

斎藤：いざなぎ流祭文はけっこう独自なもので、ほかにあまり例がありません。ただこれまで御伽草子の世界とか昔話とかの類似性が指摘されてきました。また今山本さんからご指摘があったように地理的には遠く離れている八丈島とか青ヶ島にこうした祭文が伝わっていて、同じ要素を含む、非常に似たものがあるのです。

これは今後の課題ですが、八丈島や青ヶ島は^{はかせ}博士とか^{うらべ}卜部とか^{みこ}巫女などの宗教者たちが活躍しているところで、そういう中に、いざなぎ流の祭文と非常に似通った祭文が伝わっているのは興味深いことです。

僕自身は八丈島とか青ヶ島まで行ったことはないのですが、僕の勤務先の佛教大学のほうに、去年までロンドン大学から留学生が来ておりました。ジェーン・アラシェフスカさんというイギリス人の女性研究者で、彼女はずっと長く八丈島や青ヶ島の調査をしてきました。今山本先生がおっしゃったような祭文資料の記録をたくさんとって、これから分析を始めようというところですよ。祈禱や祭祀の事例も録画してきて、その調査もしつつあります。外国の方がそういう研究を今進めているところで興味深いのですが、八丈島や青ヶ島と、なぜこの高知の物部の祭文に共通点があるか、ということをややに考え始めています。

これはほとんど妄想に近いのですが、もしかすると海を伝わってきているのかもしれない。漂流者とか、意外な来方が、ありえたでしょう。高知県の山中と八丈島の海の孤島に、多くの共通点があるのは非常に面白い。でも、それは今後の課題というところです。

あと、先ほど紹介しました『^{ほきないでん}簠簋内伝』もその断片が青ヶ島のほうにも見つかっていて、『^{ほきしょう}簠簋抄』といった民間に流布したテキストの断片的な記述が見えます。こういうようにして陰陽道が民間に広がっていくものですね。これが興味深いのは、江戸時代の民間系の『簠簋内伝』を、中央の土御門家では自分たちは関係がないと全面否定したのですが、逆に『簠簋内伝』が、いわゆる民間のさまざまな宗教者に伝わっていると。そういう姿が、いざなぎ流の「金神の祭文」の中に見られたわけです。それが八丈島の中にも見られるのです。これが今後どういうふうにしてつながっていくか、ここが課題だと思います。

山本：ありがとうございます。先ほどの梅野さんのお話で、座っておこなう神楽というのは、高知県では大豊町の神楽しか、現在のところ見つかってないとのことでした。青ヶ島の神楽は、まさしく座ってやるんですね。そういう点からも、一緒に見てゆくきっかけになると思われます。



さて斎藤さんのお話に戻ります。『簗簗内伝』のような陰陽道のバイブルといわれるテキストがどれだけ伝わり、残っていたのかは、たしかに重要でしょうけど、それには収斂できない問題もあります。文書ではない、<語り>の照応や伝播力を考えていく必要もあるのでは。

そもそもいざなぎ流には女性宗教者の影がちらついていて、いざなぎ流の太夫の始祖というのはどうも女性ではないかとみなさんも考えておられる。「アマウバ」といった女性神格もありますし。一方、青ヶ島や八丈島には、姥御前の祭文が伝わっているし、祈禱や神事の中心は、中高年の女性です。そういう視点も大事かなと考えています。

もう一つ、いざなぎ流では死者霊を「神」にする「ミコ神取り上げ」儀礼がありますが、伊豆諸島の一部でも、何十年か経つと位上げをして、仏（死者霊）を神に祀り替える。これに携わるのも民間の女性宗教者なのは、とても興味深い事例かと思います。それでは梅野さん、いかがでしょうか。

梅野：座ってやる神楽のことも少し補足しながらお話しします。いざなぎ流の、円座になった太夫が1メートルもある御幣を揺らしながら祭文を唱えるというスタイルをイメージしていたので、あまり他県で発見できないと申しました。でもたしかに、比婆荒神神楽の「土公神遊び」も神楽ですから、これも座ってやる神楽ですね。弓神楽ももちろんそうですから、座ってやる神楽が高知だけとは言えませんね。

お米自体に神が宿るのか、あるいは占いの祭具として使っているのかという問題ですが、そもそもいざなぎ流の太夫は、法の枕や諸物をお供え物と考えていて、そこに神が宿るとは誰も説明していません。ですから、法の枕（諸物）の米が神の宿る場所であるというのは、ほかの類似したものとの類推による私の解釈です。その意味では、伝承と研究者の解釈はきちんと区別すべきだと思います。

「向こう神楽」が膳に盛る米については、「東方浄土の注連道伝うて神道伝うて注連内越えて、このおんだらしめ、それのもと^{はず}苦伝うてうれ^{つる}筈伝うて、弦のあわいで、向こう神楽のきんくの御米へかかりて^{みふま}影向^{ようこう}かかりて^{しょうがく}正覚^{しょうがく}かかりて本覚ならしめめせ」というように唱えますので、米に霊が宿るという認識がはっきりしています。

たしかに山本先生も言われたように、神がよりつくのか、単なる道具なのか完全に区別するのは難しいのですが、民俗学的には穀物に霊が宿るという穀霊信仰の存在が指摘されています。物部でも類似したものとして、天の神とかオンザキ様に穀物をお供えしたら、それを1年取っておいて、また次の年にその穀物を取り替えるという例もあります。

高知県安芸市では籠神様というのが『安芸市史 民俗篇』（1979）に載っています。籠神様は、オンザキ様のように屋根裏で祭るのですが、ご神体は籠で、中

に粃を入れてあります。稲の収穫後に昨年の粃を取り出し、新しい粃に入れ替えます。粃は籠神様への供え物だと書かれていますが、もしかしたら籠が入れもので、中身のほうが本体なのかも知れません。これは米に限らずほかの穀物の場合もあろうかと思いますが、穀物に注目して仮説を組み立ててみるとどうなるかという観点でみていきたいと思います。

小松：先ほどの、お二人の意見について、コメントしていいですか。斎藤さんから、八丈・青ヶ島の宗教者の話がでておりましたが、いざなぎ流の信仰知識と八丈・青ヶ島の宗教者が伝えていた信仰知識の類似は、民俗学者の故坪井洋文さんが指摘しておりました。坪井さんは、かつて東京都が伊豆七島の民俗調査をおこなったときに調査員だったので、その調査の折にその種の資料に出会ったものと思われる。調査報告に資料が書き留められているのではないのでしょうか。記憶が定かでないのですが、どこかで青ヶ島の祭祀の映像記録を見たような気がするのですが……青ヶ島のような遠い島と土佐の山村の信仰が類似しているという問題は、海を媒介した交流ということで考えていく必要があると思いますね。いずれにしても、資料にそくして分析したり、宗教制度とか、人の移動とかも考慮して考えていく必要があると思います。

山本：ここでいざなぎ流を特徴付ける祭祀、オンザキの祭りと天の神の祭りに話題を転じたいと思います。オンザキの祭りを象徴するのは、天上から吊るす「ばっかい」、天蓋の一種ですね。そこから、母胎あるいは生まれ清まりといったモチーフが浮かび上がってきます。それに対して天の神祭祀の場合は、「大將軍」という神格が重要と小松さんは述べていますが、斎藤さんの本では、天の神は「土公神」の要素が強いのではないかと。天の神祭祀をめぐる問題というのは、おそらくいざなぎ流の研究と考察の上でも注目していい、重要な鍵なのだと思います。

小松：梅野さんがフマのことを言われました。これに関係したことをお尋ねしたいと思います。先ほど梅野さんが紹介した『土佐化物絵本』のハカセの絵の詞章に、気になることが書かれているのです。これは、博士の弓祈禱の様子を描いたものなのですが、「家内氏子猫の年の男」とあることからわかるように、弓祈禱の様子をモデル化して語っているのです。「猫」の代わりに、実際の病人祈禱の場合には「子の年の男の誰それ」とか「丑の年の女の誰それ」と唱えるわけですね。

その唱えの言葉の中には、とても気になる文言があるのです。ちょっと細くなりますけど、その部分を読み上げてみますね。「さればこそよ、さればこそよ、つねにて如何にて、御はんへ降りかけ、乱華・散華の法楽いたさん……」。これ

は、祈禱をする博士が氏神の託宣を得る場面ですが、この「御はん」とはなにかということなのです。これは山本さんもどこかに書いておられました。

梅野さんは、「春日権現験記絵」などの巫女が占いに米を用いたことに注目していますが、当時の験者や巫女が託宣したり病人祈禱をしたりする場面には、なぜか「碁盤」が置いてあることが多いのです。ということは、「御はんへ降りかけ……」という文言の意味は、「碁盤」のことを意味していることになる。だから、お米だけに目を向けるのではなくて、なぜか古代の終わりから中世にかけて、あるいは託宣をするときには、碁盤を宗教的道具として使ったのではないかと推理することもできるのです。そう考えていくと、米だけではなくて、もっと広い視野から託宣・祈禱の場面を見ていく必要があるのではないかと思います。いざなぎ流の託宣の場面というのは、構成要素がいろいろありますので、一つだけに絞らずに複合的に考えていく必要がある。一つのものに収斂させていくというのは、ちょっと危険だろうと思います。いろんなものが混ざっているのだという気がします。

オンザキ^{オンザキ}御崎についても一言述べたいと思います。御崎の祭祀の中には、明らかに出産のメタファーが見られます。私の考えですと、御崎の神楽の際に天上から吊り下ろしたバツカイを動かす紐を「みどりの緒」と称しますが、これは胎児のヘソの緒とみなされているようなのです。ということは、バツカイは、今では簡略化されていますけれども、本来の意味は、胎児が包まれている「えな(胞衣)」のような意味合いをもっていたと思われます。

御崎の起源を説いた「御崎の祭文」も、そうしたことを暗示しています。

山本：ありがとうございました。最初の「御盤」の問題ですが、これは「盤すごろく」の盤でしょうか。新しい憑依の構造が浮かびさがってくる気がします。そもそも中世では、中宮の出産のとき、かたわらで盤すごろくをしたりする。つまり盤すごろくは、早くから占事に使われていたわけですが、もっと興味深いのは、神楽の詞章です。天正16(1588)年に書き留められた「荒平舞詞」には「双六の十五の石にたつ我なれば 勝つ目の賽は御前とりにけり」という神歌が伝わっている。「大元の神の行方は左四つ 右九つで中は十六」の歌も盤すごろくにちなむ呪歌ではないでしょうか。また恋の成就をねがって、遊女が盤をうつということも、民間女性宗教者と盤すごろくとのつながりを示唆するものかもしれません。

オンザキ様と天の神の違いという問題ですけれども、たとえば奥三河の花祭りの場合、天上から吊るす天蓋(びゃっけ・湯蓋)のほかにオハケにつながるような「梵天」を設けている地区がある。また九州の椎葉神楽などでは、祭場の「御^ミ神屋^{こうや}」に、天上から「雲」と呼ばれる天蓋を吊るしますが、何年かに一回の大きな神楽では、「外^{そと}神屋^{こうや}」に「大宝の注連」などと呼ばれるそそりたつ外注連を立てる。そこに祀られるのは日月の神、星の神や、龍蛇などですね。なぜ天の神祭

祀ではオハケを立てるのかといった問題も、こうした神楽の関連からも考えてゆくと少し見えてくるのかな、という気がしました。

梅野：「御盤」については、高木啓夫先生が「祈祷弓をツケ蓋に固定した託宣にかかわる装置」（「弓狩り祈祷とモノの顕現」『土佐民俗』89号、2007年）と述べておられます。私もいざなぎ流の「ごばん」は、碁盤ではなく弓を台に取り付けたものと考えます。

ただ、休憩時間にも「建保歌合異本」の膳の上のものはとても米には見えないが布や綿ではないかというご指摘をいただきました。たしかに布もよく出てきます。死者霊をミコ神にする際、一番はじめにお墓に迎えに行くときも、霊を移した御幣をウダキギヌと呼ぶ白布にくるんで帰って来ます。小松為繁太夫のおこなったミコ神のくらえでも白い布が使われていました。家の主人と太夫が弓をはさんで座り、その上にかざすように白い布（位牌を包んでいた布）を持ちます。布の上に米を数粒のせて、最後にパッと天井に向けて米粒をふり上げることによってミコ神が神の位に上がったことをあらわします。広島県比婆荒神神楽の土公神遊びのときも、数人の神職が横並びに座り、一本の白い木綿を全員の肩に通してかけています。アイテムが米だけではないというのは本当にそのとおりで、たしかに一つのものだけに目を向けてはいけないと思います。

ただ、やっぱり米にこだわってみたいのは、いざなぎ流の病人祈祷の文句である「中すがぬき」の中に、太夫や山伏、ミコの宝は何かを語る部分があるのですが、そこでもミコの宝は米や御幣だと出てくるんですね。これもミコと米の結びつきの根拠になると思います。巫女の話はひとまずこれで終わります。では、天の神、オンザキは斎藤さんに。

斎藤：天の神に関しては祭文がないんです。多くの神様は祭文があって、オンザキ様とか天神様とかはあるのですが、とにかく天の神はいざなぎの中でいちばん重要であり、いちばん大規模なお祭りなのですが、この天の神の祭文というのがありません。僕が教えていただいた中尾計佐清さんの伝では、この天の神の祭祀で土公神の祭文を読んでいた。これがたぶん計佐清太夫の系統を解説する鍵になると思います。

そこで、土公神の祭文がやっぱり非常に重要だということで、どこかで天の神と土公神がダブってくるようです。さらに土公神の祭文は、平安時代の段階では「土公」という形で陰陽道に出てきますし、民間の中にも土公神の祭文や土公とか、さまざまな形があるので、その辺で、いざなぎ流の固有性と同時に、ある広がりがあるときの一つの取っ掛かりが土公神であるのではないかと思います。それを考えるのは今後の課題かなと思っております。

いざなぎ流の特徴は、太夫さんたちが細部の微妙な違いにこだわることです。

違いがあるということで太夫同志が本当にけんかするんです。いざなぎ流の世界はまさに、「神は細部に宿る」というあの言葉通りで、細部を非常に重視するのです。話が細部になってきて、聴いている方々はちんぷんかんぷんになってしまわないかと心配です。しかし、そこにいざなぎ流の特徴もあるということを知ってください。

山本：このあたりで祭り・儀礼の担い手に話題を進めましょうか。ある時期までいざなぎ流の祭祀を中心的に担ったのが「惣の市」・「権の市」、そして「勾当」でした。惣の市の家や勾当の家に焦点を当てながら小松さんが詳細に分析されています。こうした職掌は神主家の家職で、継いでいくわけですが、結局廃れてしまう……。ところで「市」に関してですが、江戸期の戸波村琴弾八幡宮では「惣の市」、「権の市」、「常の市」という職掌がありました。でも「勾当」はないのですね。勾当と言うと、私はすぐ座頭組織の勾当とか、神社に属する神楽太夫の勾当を連想してしまうのですが。梅野さんは、あちこちの土佐の祭りを調査されているので、祭祀組織の中での勾当の具体的な役割について教えていただきたいと思います。

梅野：ちょっと今、記憶にありません。小松先生ありますか。高知県内か周辺で。

小松：たしか、伊勢の大神楽といった伊勢の神楽の巫女さんの何かのステータスとして、惣の市とか権の市といった役職があったような記憶があるのですが、勾当という言葉自体は、他の地域では聞いたことがありません。勾当は、宮中の役所の役職名としてあるので、なんらかのかたちでそれと関係があるのかもしれませんが、詳細は不明です。座頭とも関係がないようです。

惣の市にせよ、勾当にせよ、この物部に限って言えば、文献でたどる限りは男です。ですから、宗教者の跡式のようなもので——買ったたりもらったりもおそらくあったかもしれませんが——、それを手に入れると、その宗教活動が許されるという意味があったと思われます。勾当もそうなのでしょうね。

文献で見る限り、中世まではその系譜がおそらくたどれると思いますが、彼らの先祖がどこから来て、どういう宗教者だったのかは、わかりにくいのです。ただ、神社の祭祀、神楽に関わっていたこ



とは間違いありません。おそらくは惣の市・権の市の系統は、神楽でも神社祭祀に関わっていた家職、そういう家柄をあらわしていたのだろうと思われます。

実際には、どこかで血筋が変わっている可能性もあります。支配者が変わったことによって、誰かが追放されて、別の血筋の人がその役職を引き継ぐというようなこともあったでしょう。

梅野：勾当はちょっとわかりませんが、惣の市は同じ高知県の、長岡郡本山町の史料に出てきます。あとは岡山の備前一宮の「惣の一神子」や備中水田郷郡大明神の「惣ノ市」が、岩田勝さんの『神楽源流考』（名著出版、1983）などで紹介されています。オンザキ様とミコ神という名前も、瀬戸内海の高見島では巫女の家が祭る神様として出てきます。

山本：天の神が出てきたので、小松さんにうかがいたいと思います。馬路村でも、江戸時代、神主を中心に天の神祭祀がおこなわれていますが、氏子たちも参与している。男の舞子、女の舞子の名前もはっきり書かれています。つまり特定の家だけの祭りではないわけです。

いざなぎ流の天の神祭祀は、ある段階で岡ノ内中心に目的意識的につくり上げられた……。小松さんの卓抜な考察ですが、土佐にはそれとは性格の違う天の神祭祀と信仰があったという事実にも目を向けてゆきたいと思うのです。そのあたり、展望としてはどうでしょうか。馬路村の資料はある程度残っているので、役に立つかなと思っています。

斎藤：小松先生がお話されたように、神楽をやっている職能者の歴史を博士という形でたどれるのです。その問題、非常に重要で、今後の課題です。



いまのオンザキ様とかミコ神様というのは、神楽からですね。たぶん神楽の一番の元というか原型みたいなものが、オンザキだろうと思うのですが、そういう神楽の神様がオンザキです。ではミコ神様というのは、亡くなった太夫さんとか先祖の霊を上げてきて、ミコ神にするわけで、そういうのが神楽なんです。

ところがその神楽の神様たちを、「式王子」化させるんですね。だから、「オンザキ式」とか、「ミコ神掛け」とかと、そういう神楽の神をも、太夫たちの使役する神や守護する神に変えていく法文がある。

系統的には神樂をやっている^{みこ}神子たちと、博士とか陰陽師といったものは、別々にあったかもしれない。しかし、歴史的に神樂をやっている人たちの神様を、博士の側が奪い取ってくるという、そういうような緊張関係が、いざなぎ流の現場にいつもあるようです。

歴史的にたどってみると、その辺の区別はあるけれども、それが融合していくというか、互いに影響関係を持っている。このことがいざなぎ流を複雑にしている面だと思います。

小松：そもそも僕自身がいざなぎ流に取りつかれたのは、村に入って普通の調査をしていたところが、いざなぎ流太夫がたくさんいて、式神を使っているということを知ったからでした。平安時代の陰陽師が式神を使って呪いをかけたというようなことを、まさか現実の世界で、目の前で聞かされるとは思わなかったものですから、びっくりしてしまいました。

学生時代、今昔物語などを読んでいましたので、いざなぎ流太夫が「式神」を使うということを聞いたときに、どこかで聞いたことある話だと思い、今昔物語の話を思い出したのです。式を打つという表現がそっくりでしたから。それで、平安時代の陰陽師伝説や式神伝説と物部の式王子信仰がそっくりではないにしてもかなり重なっているだろうと考え、そこからいざなぎ流は陰陽師の流れをくんでいるんだと思ったのです。

長く調査していると、式神を使うということが、当たり前のような感じになってきました。式とは、今、斎藤さんがおっしゃったように、基本的には呪術のことなんです。何かを呪術で実現するときに、どういう神霊の力を借りるのか。神霊にお祈りするとか崇拝するだけでなく、それを使役する。事態を変えるためには、なにかの力が必要なのですね。その呪力をここでは式と呼んでいるのです。だから、なんでも式なのです。オンザキも式になるし犬神も式になる。空を飛ぶ鷹も、蛇も、なんでも自在に操れるようにしていく。そのためには唱えごとが必要なのです。ある意味では怖いのですけれども、そのところがいざなぎ流の面白さです。

呪術師は呪術を使う。これをいざなぎ流では「式」と呼んでいるというわけなのです。ただ、その呪術の内容が細かく分かれています。それが怖いといえ、怖い。岩を割る式。ひよどりをを使う式、犬神を使う式等々。長く調査していると、そうした表現が抵抗なくすんなりと入ってくるようになってきます。

斎藤：そういう呪術の世界と神樂をやってる世界がどうつながっているのか。小松先生の『憑霊信仰論』を読んで、僕はいざなぎ流の世界にはいってしまったわけですが、だから本当に、今もおっしゃった「式」の問題からいざなぎ流に入って、日常言語として普通に使う、「式を打った」とか、「打たれた」とか、そうい

う世界があって、それと祭文を延々と読むだけの神楽の世界がある。これらがどうつながっているのか。その関係をどういうふうに歴史的にたどっていけるのかということが、いざなぎ流の魅力を歴史的にたどっていくことだと思います。

小松：近世の宗教制度の中では、神主、博士、陰陽師、修験、巫女、僧侶といったように、宗教者は分けられていました。そして宗教者は互いに他の宗教者の職分を犯してはいけないことになっていました。ところが、明治になって神仏判然令が出されるとともに、近世の博士や陰陽師、修験といった神仏が混淆した宗教は廃止されてしまい、近代的な宗教制度の中に再編されていきました。大きな宗教変革が起きてきたのです。残念ながら、地方の博士や陰陽師といった者たちの動向がまだよく見えません。この地域だけでなく、日本の近代宗教史の中でも、非常に見えない部分となっています。

いざなぎ流の場合には、たまたま幸運にも、太夫たちは神道修成派に入って、それが彼らの信仰知識の温存の役目を果たしました。その教団に登録して許可証だけでももらえれば、政府公認の教団だということで、知識を温存できたのです。

では、そのとき何が起きたのか。神道修成派という組織に入って、彼らは一体どういう信仰意識を新たにつくったのか。おそらく、それまで区別されてきた職分的な知識を、誰でも獲得することができるようになったということであったようです。博士の職分であった弓祈禱や、神主の職分であった神社祭祀などを、太夫の誰もが自由に獲得することができるようになったのです。私は、現在のようないざなぎ流太夫は、このあたりから発生してきたのだと思いますが、このあたりのことは、まだはっきりとわかっていません。その知識の中身もわかっていません。これからの課題と思います。

山本：ここは、小松さんの本の中でも一番面白いところですね。“近代の中のいざなぎ流”という観点はこれまでなかったから。近代化が強要したり、あるいは太夫のほうが近代の新しい制度を利用したりしながら、それがいざなぎ流を形成していったというあたりの考察が、すごく新鮮で納得もできる。私自身がいざなぎ流研究に深入りできていないせいもあるのですが、式神法云々よりもこうした見解に、目が見開かれる思いがしました。

さて先ほどの斎藤さんのお話では、神楽といわゆる式神法・呪法との重なり合い、あるいは関係の捉え方がなかなか難しいということでした。梅野さんのお話は「神楽の視点から」という標題になっているので、もう一度天の神祭祀に戻したいと思います。

神楽も、大元神楽と荒神神楽のような神楽では、昔、「将軍舞」や「将軍遊び」がおこなわれていた。花祭の母胎の大神楽でも「大將軍の返り遊び」という次第がありました。後年は、次第としても神格としても消えてゆくんですが。ともか

く天の神の神格は、戦さ神というよりも、日・月・星といった天空の神の性格が強い気がしますし、伊勢神宮・外宮の神官・度会氏の山宮祭との共通性も見出せそうな。また神がかりに何か関連があるのかもしれませんが。こういう問題点は、岩田勝さんの『神楽源流考』の仕事とクロスさせてゆくべきだし、我々に課せられた役割というか、責任かなとも思います。

梅野：天の神については、旧物部村を中心に周辺も含めて調査し、「天の神論」（『高知県立歴史民俗資料館研究紀要』第4号、1995）という報告を書きました。そのときオンザキ様も同時に調査していたのですが、とにかく、それぞれの神が何かということについて、人によって言うことが全然違うんです。太夫によっても、もちろん違いますし。

先ほど小松先生と斎藤先生が指摘された天の神の祭文の問題についても、同じ物部村の中でも、槇山川の下流域と上流域で違います。僕が聞いた話では、奥地のほうは「大土公の祭文」と「大將軍の本地」の二つの祭文を使います。下流には「天の神の祭式次第」などと題された祭祀法のテキストがいくつか伝わっておりまして、そこには「大土公祭文」は出てきません。「大將軍の本地」だけです。ただし、オンザキの祭文が入るバージョンと入らないバージョンがあって、また問題をややこしくしています。このような謎が面白いところではあるのですが。僕がそのときに考えた仮説があります。小松先生には根拠のあやふやな推測だと叱られるかもしれませんが。まず、天の神とオンザキの分布地図をつくってみたのです。すると「オンザキ様」は、馬路村などにもちょっとありますが、多いのは、物部も含めて北の大豊町や本山町のあたりです。徳島県祖谷山のほうにも「おんぎき」という名前の神が伝わっていたようです。オンザキ様は、先ほど言いましたように瀬戸内海、それから岡山県のほうにまで広がっています。ミコ神についても岡山県の山間部に、千葉徳爾さんをはじめとする研究があります。物部町の下流の旧香北町もオンザキ様が多い地帯ですが、それより南になるとあまり聞かれなくなり、代わって天の神という神が増えていきます。香南市や芸西村など海に近くなると天の神がほとんどになります。

天の神とオンザキ様は、天井裏で祀る、四つ足の肉食を禁じるなど非常によく似た特徴をもっています。天の神とオンザキは同じ神だという人も大勢いました。ただ、分布範囲にズレがあって、物部村はその両方を祀る地帯だったのです。私は、天の神とオンザキ様は信仰範囲の異なる別の神だと考えました。そして、物部村で両方の勢力が交差してしまった。全然違う性格の神だったら別に問題はなかったのですが、よく似た神だったので、両者の関係を説明する必要があった。それで、ある場合は同じ神だと言い、ある場合は天の神が上でオンザキはそれよりは下という関係もできたようです。小松先生は、『いざなぎ流の研究』の中で、天の神の儀礼は、権力者の王権儀礼であると指摘されています。天の神は

後から槇山を支配するようになった権力者が導入した神だというわけです。

先ほど小松先生は、オンザキ様に母胎のイメージがあると言われましたが、「大將軍の本地」も読んでみると、やはり赤子のような神様が少しずつ産着を着せられて歩き始めるという話になっています。誕生というモチーフは天の神（大將軍）もオンザキもよく似ています。

もう一つ、これも仮説の仮説ですが、瀬戸内海に浮かぶ香川県の広島にはオンザキ様は長虫（蛇）でよそから流れ着いたという伝承があります。江の浦ではオンザキ様を巫女が祭っていたようです。広島県の比婆荒神神楽や島根県の大元神楽など中国地方の神楽には蛇が神がかりと結びついた最も重要なシンボルとして出て来ます。蛇は三輪山神話などをみても古代神のイメージの代表的なもので、巫女も結構古い時代からいたとすると、蛇象徴と巫女、そして神がかりというものは本来密接なつながりがあったのではないかと、という気がします。そして、蛇象徴は、米あるいは穀物とリンクするようなところがあったのではないかと考えるのです。

私はオンザキ様の原像はそこまでつながっていくのではないかと考えているのに対して、大將軍というのは中国地方の広島市の將軍舞などを見ていますと、どちらかというと宗教者が新たに創造した神ではないかと思っています。広島県廿日市市原の「天臺將軍」は、太夫と天臺將軍の二人が舞うのですが、同じ舞を舞いながら太夫が將軍役によろいを着せ、装束を整えます。最初から衣装を着けて出るのではなくて、舞いながら衣装を着けていく。これはおそらく將軍という神を、その舞台の上で太夫が創造している過程というものをあらわしていると思うのです。最後には天臺將軍が神がかりします。將軍については、ほかの地域の情報と総合しないといけませんが、オンザキと天の神（大將軍）には、そんなイメージの違いを持っています。

山本：最後にみなさんに一人ずつ、今後の展望なり課題なりをお話ししていただきたいと思います。まず斎藤さんからお願いします。

斎藤：やっぱり今の神楽の問題と呪術との関係ですね。それがどういう歴史的な関係の問題であるかを考えていきたいと思います。そのときに、天の神が土公神と將軍と関わること、將軍というのも、別に徳川將軍のことではなく、陰陽道の將軍信仰です。ですから、その將軍信仰というのも元をただせば、『簠簋内伝』です。土公神も『簠簋内伝』のパリエーションの中に出てくるのです。その辺が、いざなぎ流の神楽や呪術というもののバックに常にあるので、そこをさらに研究したいと、今思っています。

どうしても神楽研究とか陰陽道研究とか呪術研究というように分断してしまうことがあります。いざなぎ流は、それを分断できないから面白いのです。

小松：全くそのとおりなんです、分析するということは、分けるということなので、まず分けないといけません。まず分けて、ある程度の流れや特徴をとらえ、それを総合していかないといけません。これがなかなか難しいことなのです。私自身はとりあえず、基礎となる祭文のテキストとか、法文とか式法とか、そういう式の行ないと呼ばれるものに関わる唱えごとのテキストを、できるだけ早く、何らかの形で一般に公開していく必要があるだろうと思っています。

でも、翻刻して本にして出すということでは、もはや十分ではなく、写真に撮ったものをそのままデジタル化して、誰もがそれにアクセスできるようにしなければならない時代になっている。その作業を、梅野さんの資料館あたりでやってくださるとありがたい。自分の興味あるものを手に入れて研究できるよう、開かれた資料の場をつくっておく必要があると思っています。だから、自分が集めた資料の中だけでも、早く本にして公表したいと思っています。

梅野：私のほうは高知県の歴史民俗資料館という職場なので、いざなぎ流というのは全国の類似した信仰や芸能のなかでどういう位置づけにあるのかを少しずつ明らかにしていけたらと考えています。いざなぎ流はどうしてもユニークなもの、特殊なものという印象を受けますが、実際はそうでもないという所を、全国的な広がりの中で相対化できたら良いですね。そうすることで、本当の独自の部分も浮かびあがってくるのだと思います。先ほど休憩時間に浮葉正親さんから、韓国の巫俗でも米の使い方はよく似ているというご指摘をいただきました。周辺諸国を視野に入れた理解がやがて必要になってくると思います。

そのようなマクロな見方の一方、何せ地域の博物館ですので、ミクロに見ていきますと、地域内でも差があり、また個人差もあります。だからいざなぎ流と一言でくくっていますけれど、その内容は伝えている方一人一人で違うのです。ある地域で活動した太夫がどのような祭文資料を蓄積してきたかを押さえ、それぞれの祭文の分布と成立過程を考えていく研究も進めていく必要があると思います。いざなぎ流の祭文といっても、ある祭文が比較的広い範囲に残っているのに、「七夕の祭文」や「たのしくの祭文」のように分布が限られているものもあります。その違いの中にいざなぎ流の形成を理解するヒントが含まれているはず。いよいよ太夫が少なくなり、家や村自体が無くなっている今こそ、そういう基礎情報を把握しておかないとわからなくなってしまう。マクロとミクロ、この二面から考えていきたいと思っています。

全国的な流れとの関連で気になるのは、天中姫宮が法華經を学んだという部分です。山本先生も法華の信仰に注目されておられますし、仏教との関わりがこれからの課題です。木場明志さんも『民間陰陽道』概念の再検討』（『宗教民俗研究』14・15合併号）で中世近世陰陽道の研究をまとめる中で、民間陰陽師の伝

えてきたもののルーツを「朝鮮半島から陰陽方術として仏教と混交して伝来した法技（呪術的技術）」とされ、最初から仏教と一体化して入ってきたのではなからうかとも言われています。いざなぎ流の中の仏教的要素については、今後、明らかになっていったらいいと思います。バツカイの使い方についても、仏教の観点から追求すべきでしょう。

山本：私のほうは宗教芸能という視座が必要なのでは、と思っています。いざなぎ流と土佐の芸能・民謡との接点ということは これまでまったくというほど問題にされませんでした。一例をあげれば、土佐には鹿持雅澄^{かもちまさずみ}という国学者が編纂した、全国でも類がないぐらいすばらしい民俗歌謡の集成があるのです。『巷謡編^{こうようへん}』ですね。いざなぎ流研究の基本はなんといっても、岡内幸盛が編纂した文化12（1815）年『岐山風土記』ですが、『巷謡編』には、鹿持が岡内幸盛から、直接採集した歌が入っています。「神祭次第四季の歌」という、いざなぎ流の儀礼の中で歌われる四季の歌です。「四季くれば 四季をぞうたふたやこの頃は」を出だしに、正月から冬まで、季節の花々が歌われていますが、各地の神楽や田植草紙、能などの文句も入っているんです。呪術性の濃いいざなぎ流の中に、なんでこんなきれいな花の歌があるんだろうと前から気になってました。『巷謡編』も含めた土佐の民謡、民俗歌謡からの眼差しが大切なのだらうと思います。それが一つです。

もう一つは横山の総鎮守社だった「塩峯公土方神社^{しおがみねくじかたじんじや}」です。小松さんの本の中で「公土方」に関しては、詳細に考察されていますけれども、「塩峯」の方にはちょっと薄いんですね。赤岡から横山、そしてその先の徳島まで「塩の」道が通っていたわけですが、単に塩の道があったから「塩峯」という名が付いたとはいえないそうにない。公土方明神の鎮座と神格の問題は、物部に近接する地域、王子村や西川とのつながりを追っかけてゆく必要がある、と考えています。

こんな感じで私はいざなぎ流の外延をとぼとぼ歩いているわけですが、自分なりの観点で今後も皆さんと一緒に勉強していけたらいいなと考えています。

さて、今回のシンポジウムは「いざなぎ流と物部川流域の文化を考える会」との連携でつくられました。次回は来年（2013年）5月、物部で開催予定です。この会については、世話役の梅野さんの方からアナウンスをお願いします。

梅野：最後にひと言申し上げます。なぜこういう企画を山本先生と和光大学にお願いして実現していただいたかといいますと、現在いざなぎ流の伝承者がかなり少なくなってきていて、非常な危機感を持っているからです。研究者は舞が舞えるわけでもないし、神楽ができるわけでもありません。何かできないかということで考えたのが、シンポジウムをやったり、実際の公演の場をつくっていくということでした。

いざなぎ流というのはほかの地域の神楽と違って、何月何日に行けば見られるというものではありません。家の中でやりますし、個人が願主ですので、ない年もあるし、何年もおこなわれない場合もあります。やったとしても、家の人や太夫の許可が出なければ見ることはできません。そうすると物部の人でさえ、いざなぎ流を見たことがないという人が大半になってきています。そういう状況では存続が難しくなります。こういう研究を進めることと、実際の体験をすること、そして公演をたくさんの人に見ていただくことが、結果として、いざなぎ流が少しでも続いていくためのエネルギーになるのではないかと考えました。1回目は平成24年9月23日に物部で、「いざなぎ流への招待」という題で、小松先生の講演と舞神楽の公演をおこないました。今回は第2弾として、東京の和光大学の主催でやっていただいたという形です。

次は、実際に物部に来てください。物部に来て、その場でいざなぎ流を見たり、考えたり、あるいは今日小松先生や私たちがお話ししたような実際の物部を見てください。2013年5月の5日と6日に、昨年『物部の民俗といざなぎ流』（吉川弘文館、2011）を出された国立歴史民俗博物館の松尾恒一先生がつくられたビデオの上映と講演をしたり、また実際に現地を回ったり、1泊2日のプランを計画中です。

今日はまだまだ、いざなぎ流の何分の一もしゃべっておりません。継続的にこういう場を設けることで、いざなぎ流だけでなく日本文化全体の理解につながっていくことでもありますので、続けていきたいと思っております。

山本：

さて、パネラーの方々のご協力のもとに、時間がちょうどいい塩梅となりました。パネラーのみなさん、ご苦勞様でした。来場者のみなさん、長時間おつき合いくださりありがとうございました。