

＜花祭に関する研究ノート その4＞
 北設楽の神楽と馬娘婚姻譚
 — 再生願望の重畳する演出をめぐって —

鈴木 道子

＜Note on *Hanamatsuri* No.4＞

Horse Paramour Story : A Ritual Narrative of *Saimon*

— Iterated Desire for Rebirth as Dramaturgy of *Kagura* —

Michiko Suzuki

Summary

Telling the origin of silkworm, the theme of horse paramour, or of the union of horse and human daughter, in folktales is widely distributed throughout Japan. In *Kagura* of Kitashitara district, this was told as a *Saimon*, a ritual narrative, in order to present the idea of eternal death-life cycle.

Received April 30, 1986

I 北設の神楽と祭文 — 序にかえて

1. 詞章理解が果す役割

愛知県北設楽郡^{したら}の17ヶ所で行われている花祭も年々少しずつその形態を変えつつある。霜月の祭とされてきた花祭は、若者流出に伴う過疎の深刻化によって、10余年前ほぼ全ての地域で新暦の正月の祭となった。正月であれば帰郷組の手を借りて祭が続行できたからであろう。ところが、昭和60年から61年にかけて、豊根村を除く地域の祭はほとんどが再び11月の行事となった。正月早々祭の準備に煩わされるのを敬遠する傾向が強まったのかとも考えられるし、また、ふる里ブームや一般の人々の民俗探訪熱の波に乗って、祭が村や共同体の正月を象徴するものから独立して半ば一人歩きし始めたとも言えよう。⁽¹⁾ 祭の日取りの設定は、変更も含めて、その時の共同体の社会的・経済的、その他もろもろの諸条件を反映しているのである。

毎年行われる例祭としての花祭に対して臨時にもしくは何年かの隔りをおいて行われる大規模な神楽のあったことが推測されている。花祭は神楽の規模を小さくしたものだとも言われている。しかし、安政3年(1856)の豊根村下黒川における神楽を最後に絶えて行われていないのであるから、なぜその年に神楽が執行されたのか、またなぜ再び行われなかったのか、その背景については推測するしか

ない。しかも、推測すらもこれまで十分にはなされていないようである。記録文書によれば、神楽祭を修行し黒船渡来による困難防除の祈願をしたいという理由で、代官所へ神楽執行願いを出していることがわかる。⁽²⁾ 膨大な経費をかけて⁽³⁾この神楽を修行しようとするからには、恐らく、願書に書かれた名目以外にも人々の欲求なり気運が高まっていたのであり、経済的にも可能な背景が調のっていたのであろう。地方史をひもとけば多少解明できるかも知れないが、今となつては詳細を知る由もない。残された記録や覚え書きの類から神楽の概要とそこにこめられた祈願の性格の一端を窺い知ることができるのみである。

花祭や神楽に関連した文書や記録の中で、一般に公表されていて容易に利用しうる文献について、筆者は1979年の段階で伝承地別にとりまとめたことがある〔鈴木 1979〕。その後地域の教育委員会や花祭保存会を中心としていくつかの出版がなされたり、研究者による新たな文書整理が進んで、文献の量は更に少し増加した。早川孝太郎による解説・解題以来、花祭関係の記録 — 行事次第や祭文・詞章・秘文、覚え書き等 — は相当な数量にのぼるのである。

これらの中には現在も尚祭の中で生きているものもあれば、専ら神楽に関係していたもので、文献としてのみ残存しているものもある。花祭も含めて祭自体、情況の変化と共に変質をせざるをえない性質のものであり、わけても近年その傾向が強まりつつあるとき、祭の本来の姿を認識の一隅にでも捉えておくためには、祭で実際に用いられている、あるいは用いられていた詞章の解明はおろそかにできないと思われる。武井氏の言葉を借りれば、「神事芸能は、舞とセットになって申し上げ・詞章が唱えられるのが本来の姿で、奥三河の祭には祭文・詞章類が多く遺されている（中略）。これらの用途をたずねることは、祭の本質を知るためには不可欠の作業であり、その過程を通して、祭が形成された時代の価値概念、宗教的な思想の在り方を探ることが可能となる」〔武井 1982：1-2〕。つまりこれらの詞章は、「中世村落社会を支えた精神を知るためのテキストとしての意味をもっている」〔武井 同〕⁽⁴⁾とすることができるのである。先般筆者は、長大な自伝的叙事語りである「翁語り」を扱い、この「語り」の花祭における役割・機能を分析したが〔鈴木 1984〕、本稿はその調査研究の継続・延長の意味も含んでいる。次に述べる「子種」の祭文も、「翁語り」にも劣らぬプロットをもった叙事語りでありながら、記録にその姿を留めるだけとなっているためか、今日に至るまで、研究者によっても看過されたままの状態になっているのである。

2. 「子種」祭文の背景

武井氏の言葉通り、祭文・詞章が“テキスト”であることは解っていても、テキストとしての用をなしていない詞章は少なからずある。つまり、意図や用途が十分理解されているとは言い難い詞章・祭文などである。その一つに、蚕の由来を唱えた「子種ひろい」とか「木魂（招きのこと）」とか称せられる祭文がある。本稿では、この「子種」祭文とそれに関わる祭文・詞章の類を扱い、その意図ならびに用途や機能の解明に近づきたいと考える。

「子種」祭文は神楽においてのみ用いられていたもので、しかも、毎回必ず行われるという行事次

第でもなかったようだ（詳細後述）。神楽にだけ関わりのある祭文は、他に「おりいの遊び」「若子のしめ」「橋のはいけん」（各々書き方に漢字やカナの差異有り）などいくつかある。ここにあげたものは多少その意味や意図に不明瞭な部分を残しているが、全体的には、北設の神楽がその中心の一つにすえている「浄土入り」（＝白山入り）とそれに先立つ、いわゆる「生（まれ）清まり」の行事に関連した詞章として理解しうる類のものである。ところが「子種」については、北設の神楽の祭文として正面から取りあげた研究者は皆無に等しく、東北のイタコの語る「オシラあそび祭文」と同巧異曲の祭文として、北設神楽におけるその特異な存在に、オシラ神祭文研究の側から言及されるばかりであった。『日本の民俗芸能Ⅳ 語り物・風流』における本田安次氏、『馬娘婚姻譚』の今野圓輔氏らの研究がその筆頭にあがる。

名馬と娘が互いに心ひかれるようになり、その結果共に殺されたり死んだりした後、蚕となって天から降り、人々に益した、という粗筋をもつこの祭文は、その原典が「搜神記」に求められており、また祭文としてだけでなく、民間でも類以の物語が伝承されている。従って、民話・伝説研究の側面から関心の寄せられるのは当然であるが、北設のその場合は、神楽祭文という特殊性を鑑みる必要がある。しかも、オシラ祭文に類する祭文という扱いは、恐らく主客の転倒であって、天正9年（1581）の文書とされる記録に「子種」の次第が載せてある以上、北設の祭文の方が時間的には先に考えられるべきものではなかろうか。

以上のような視点に基づき、あくまでも、筆者がこれまでに他のところで扱ってきた花祭および神楽の詞章の中の一貫として、「子種」祭文を捉えてみたいと思うのである。

Ⅱ 「子種」祭文をめぐる諸相

1. 北設各地の「子種」祭文

「子種」の祭文として印刷物に公表されているのは筆者の知る限り、上黒川、下黒川、山内、古真立、下津具の計5ヶ所のものであり、⁽⁵⁾ 以下にそれぞれが掲載されている箇所を明らかにしておく。祭文名、それを含む文書名、文書の年代、文書を伝える地名・所有者等、掲載箇所、の順に示す。

- ① 子種招きの事 「神楽事」慶長12年（1607）山内・幣取林定光 『伝承と記録』 pp. 30～1
- ② 木魂招の事 「神楽の次第」天保3年（1832）上黒川・称宣家敷村松正夫 『伝承と記録』 pp. 52～3
- ③ 蚕小玉まねき事 不明 上黒川 『花祭信言 その一』 pp. 4～5
- ④ 子種ひろい 「神楽子種拾竝万覚」不明 古真立・鈴木右一郎 『早川Ⅱ』 pp. 109～111、および〔今野 1966 : 133-6〕⁽⁶⁾
- ⑤ 木魂招の事 「神楽伴付」文政12年（1829）下津具・村松家 『早川Ⅱ』 pp. 111～3、および〔今野 同所〕

以上のうち、①山内と④古真立のもの、および②上黒川と⑤下津具のものは酷似しており、内容的には3種類となる。①または④と②または⑤はほぼ同じ長さであるが、③の下黒川のものはその三分の二程度で、かなりの詞章の欠落を感じさせる。そこで、山内系の「子種」祭文と上黒川系のそれとを、粗筋を追って比較してみたい。

A 山内・古真立

- 1 七人の長者の中にせんめう長者有り
名馬七匹飼う中の足毛の馬に
玉世の姫が心なびかせ
七日七夜湯水絶やして悩む
- 5 馬も草水絶やして悩む
長者不思議に思い博士に占わせると
名馬と姫が互に心をなびかせたと言う
馬畜生に魅入られてはどうしよう
馬の首をはね皮を剥いで
- 10 桑の木の前に出た枝に皮を晒した
● 姫にも同座に行う
つむじ風が吹いて馬の皮を巻き上げ

● 3月蚕種と変化して此国へ降らせ
- 15 ● 桑の木に宿り若葉を食む
長者不思議がり博士に占わせると
足毛の名馬と姫が蚕種に変化して
日本の宝となって天降った
故に桑の若葉を食むときは父子と言う
- 20 たかみで飼うときはたかこと言う
舟で飼うときは舟子と言う
庭で飼うときは庭子と言う
長者は見て言う、頭の黒いは吾子の末
軀の白いは名馬の末
- 25 四度の起き伏し難なく
● 糸で千分綿で万万分搔い取り
● 神楽の簾、仏前の袈裟と掛けて拜む
蚕種とはこうしたゆわれをもつ
天より蚕種を此国へ招き給え
- 30 此国より此当所へ招き給え
当所の蚕種を此館へ
此館の蚕種をこのお部屋へ
此部屋の蚕種を亭主の左袂へ
蚕種招きを遊ばする間に夜がほげて
あけてつとめて福を給はる

B 上黒川・下津具

- 数多くの長者の中にせんめう長者有り
七匹の馬を飼う
一人娘の玉世姫、七歳にして美しい
ある時七日七夜湯水絶やして悩む
同時に足毛の名馬も^{まぐさ}秣絶やして悩む
長者不思議に思い博士に占わせると
馬に恋されて姫も悩んでいるとのこと
長者の娘が畜生に魅入られたるを怒る
馬の首をはね皮を剥ぎ
戊亥の方へ晒すと
皮は頻りに動いて大地に落ち
● 姫の寝室へ飛んで姫を捲きしめ
● 虚空へ捲きあげ行方知れずとなる
- 今は天で生れ変りこだまとなった
招けば此国にも降るはず
● ならば招いてみようと言ふ者に招かず
『天竺のこだまを此国へ招いた
此国のこだまを此村へ招いた
此村のこだまを此家へ招いた
此家のこだまを家の北の左の袂へ招いた』
- 左の袂に3日3夜、右の袂に3日3夜
● 3日水引き4日に生気が増して
● 5日には鷹の羽で紙1枚掃き集め
天より降り紙で育てるによりかみご
紙からたかみへ移すからたかごと言う
たかみのあまり舟で飼いふなごと言う
舟にあまれば庭で飼う故に庭ごと言う
長者がよくよく見れば
頭の黒いは我子のかたち
からだの白いは馬のかたち
不思議な縁として因果を悟る
(詞章自体はAよりこちらの方が長い)

AとBは同一モチーフによる蚕の由来譚とみることができる。しかし、プロットの展開の違い（その差の著しい所に空白をおいた）、モチーフの接合の違いもまた明白である。それぞれ片方にだけ特徴的に語られている表現には●印を付した。Aの場合は、馬に恋した娘も同罪で処罰している。その結果、馬と娘は蚕種に変化して天降り、4回の周期的成長を経た後、生み出した糸が神仏に役立つ布となる。Bの場合は、晒してあった馬の皮が娘をさらって行方知れずになり、占いで蚕種になっていることが判明してそれを招くことになる。しばらく育ててみると娘と馬の形相が現れているのであった。

Aは蚕の由来を語ることによって蚕もしくは蚕神を勧請しようとする祭文としてより体裁の整ったものであり、Bは、蚕種となった娘と馬を占いで招き寄せたという一つの物語 — 本地語りを語っていると捉えることができよう。

2. 「オシラ祭文」

青森、岩手を中心に東北地方でイタコと呼ばれる巫女がオシラ様と称する男女一対の人形を手に、「オシラあそび祭文」という一種の語り物を行う。今日のオシラ神は蚕神であり、「オシラ祭文」はオシラの本地譚、つまり蚕の由来譚である。関東地方の一部では同じくオシラ神信仰があって、「オシラ祭文」とは別系列の由来譚を伝えているという。職業的イタコが語る祭文ではなく、いわゆる民間伝承の形でも、「オシラ祭文」と同じプロットをもつ話があちらこちらで採集されているようだ。これらのほぼ全容が今野の『馬娘婚姻譚』に紹介されているため、そこから少し必要な事項を引用させて戴こう。

今野は同書中にある「オシラ祭文総集」の中で、これまでに筆録報告されたものに著者自ら採集したものも含めて計10種の祭文の全文を比較掲載している。せんだん栗毛物語と称するもの(一)（これは柳田國男＝『定本柳田國男集第12巻』の「大白神考」中にあるネフスキー氏書簡に示されたものと同じ）、きまん長者物語(二)～(五)（内二つはほぼ同一）、しまん長者物語(六)、満能長者物語(七)～(九)（三つ共ほぼ同一）、オシラの本地(十)（これは本田安次氏が紹介したもの〔本田 1970：175-8〕と同一）。

それぞれの表題が示すように、「オシラ祭文」は昔話研究者等によって、いわゆる「満能長者物語」とか「四万長者物語」という分類に類別されうる物語でもある。「総集」の中では、この10種類の祭文が各々11段に分けられ、各段毎に10種の対比を行なっている。11段の各々の概要は次の通りである。但し、内容の細部は勿論のこと、祭文の長短や語り口には大差があることは言うまでもない。

- 第一段 (一)(二)(四)～(六)で観音の申し子としての姫の誕生、その他で、単に娘や名馬の存在を紹介する。
- 第二段 名馬の美しさに姫が心を留める。
- 第三段 名馬と姫、互いにひかれ合う。
- 第四段 馬の恋病い。あるいはそれが占いで発覚する。(六)にはない。
- 第五段 長者の怒り。馬を殺して皮を曝す。

第六段 姫も同様に病む。(一)(二)のみ。

第七段 姫、馬を捜しに出て死体と対面。(三)(五)にはない。

第八段 馬の曝してあった皮が姫を包んで天へ上る。

第九段 (三)を除き、長者が姫を捜す。占いによりお告げがある。(七)(八)では、白い虫と黒い虫になったことが告げられる。

第十段 桑を食べること、育て方、変化の様（一種の固定表現である「舟子」「庭子」の名称に言及するものも有る）。

3. もう一つの蚕由来譚

馬娘婚姻もしくは馬頭娘系の由来譚に対して、馬が全く関わりをもたない話もある。こちらは継母継子物語とか“うつぼ舟”系もしくは海上漂流譚ということばで今野は類別している。主人公である姫の名をとって金色姫物語系と類別している例⁽⁷⁾も見るが、姫の名が必ずしも一定したものでないことは言うまでもない。常陸の^{こかげ}蚕影神社縁起系統と関東のオシラ神信仰に関する伝承がこの部類に属するというのが今野の見解である。

この物語の骨旨は、姫が継母によって獅子の餌食にされそうになり、それが失敗すると今度は鷹の餌食にされかけ、それも無効とわかると庭に埋められるのだが矢張り救出される。最後は、桑の木をくり抜いたうつぼ舟に入れて海に流されるけれどもまた救われる。だが結局は死んで死体から蚕の虫が生じる、というもので4度死にかけその後に蘇生し五度目に蚕に変化すること、漂流した後死体が蚕を生じることの2点が特徴となる。殊に後者は、インドネシア・セラム島のいわゆるハイヌエレ型の神話〔吉田 1976〕との関連を連想させるが未調査である。4度の蘇生と5度の変身は蚕の一生を象徴するものであることは明白で、蚕は4・5回の休眠状態を経て繭を作りさなぎとなる。それぞれの状態にある蚕を、物語や詞章伝承の中では「舟子」とか「庭子」と称する例は多い（後述）。ついで乍ら、紙の上のケン粒状の種子（卵）の状態は「紙子」と言われている。

以上が蚕由来譚の代表例であるが、実際には、馬の登場する話と後者の馬の関係しない話がミックスして伝承され物語られている例が少なくないが、詳しくは今野の紹介に譲りたい。また、『日本の民話』等でも馬娘婚と同類の話が採集され紹介されている〔武田 1979 : 39-43〕。

4. 原点の一つ — 「捜神記」

「捜神記」巻14にある360字ほどの伝説が、以上のような馬娘婚姻話の原典であろうということがかねてより言われてきた。概要は次のようなものである。

太古蚕馬の話、父が旅に出たあと一人残った娘は寂しさに絶えかねて、父を連れ帰れば妻になる、と雄の飼馬に言う。馬は父を連れ戻ったが約束は守られず、馬は異常を見せる。父は話を聞いて怒り、馬を殺して皮を剥ぐ。馬の皮は娘を巻き込んで飛び去る。数日して馬の皮と娘は桑の大木にとまって

蚕と化し、巨大な繭が採れ、以後人々が養うものとなる。以上の話の更に元の形は「山海経、海外北経」に求められ、「欧絲之野、一女子跪拋樹欧絲」（一人の女が跪き樹に抛って糸を欧く）という辞から、女性になぞられた蚕、もしくは女性である蚕神 — 馬頭娘、馬明菩薩 — の原形をそこに見てきた。⁽⁸⁾

また、形状の上で、蚕の胴は女体に頭部の文様は馬に以ていることから、馬や娘がまつわる話を生じる素地になったのであろうとする見方も、柳田をはじめとする研究者に指摘されている。『神話伝説辞典』（東京堂）の「おしら祭文」の項でも、「この話は『搜神記』（晉于宝撰）、『太古蚕馬記』（呉張儼撰）などに類話があるので、出所をそれにあてられているが、シナの話は（中略）全く同話ということがきない。この話是一種の異類婚の話で日本に古くからある型であり、蚕が女神だという信仰が根底に存して、外国種にふり替ったのであろう」としている。尚、“うつぼ舟”系の蚕神の本地譚に関しては、同辞典の「蚕の草子」の項で扱っているがその原形もしくは出所については触れていない。第24回民族学会（1961）において「環シナ海地域におけるうつぼ舟漂着伝承の地域差」について報告された喜多路氏も、蚕神にまつわる「うつぼ舟」はその系列とは別個のものと考えておられる。つまり、いずれの蚕神由来譚をとってみても、単なる輸入品ではなく、わが国においてそれぞれ固有の発展をとげたものと、目下のところは考えられるのである。

Ⅲ 北設「子種」祭文の特色

1. 語られる内容

ここであらためて本稿Ⅱの1に示した北設の「子種」祭文と他の伝承とを比較してみたい。だがその前に、北設祭文の二つの代表的事例であるA（山内・古真立）とB（上黒川・下津具）の間においても、一つの重大な違いがあったことを確認しておかなければならない。Aでは、馬だけでなく娘をも同罪で処罰した点である。娘が危害を加えられたり殺されたりする話は「継子」の話や「漂流譚」にも共通したモチーフであり、宜つ、「継子」に語られている蚕の3度ないし4度の変化についても、A B共に言及していることから、「馬娘婚」が基本にありながらも、多少別の一つがミックスされたものと見ることができよう。同様のことは大方の「オシラ祭文」に関しても言え、「舟ご」「庭ご」といった修辭は、蚕由来譚そのものに相当初期の段階から結合していたものと考えられる。

既に述べたように、北設の「子種」祭文は従来「オシラ祭文」を語るときにしばしば引き合いに出されてきた。後者が祭文というより語り物として聞き手の興味をひきつけるに足る展開や語り口を有しているのに対し、前者は筋道を追うのさえ困難を伴う詞章である。内容の上でも一つの明瞭な違いを見せている。ほぼ三分の二の「オシラ祭文」に含まれる姫の申し子としての誕生譚が、北設には皆無であるということだ。しかし、その代り、と言っては言葉の適正を欠くが、神の申し子としての姫の誕生譚は別の場所で語られているのである。しかも「オシラ祭文」と同じような語り口である。ここで、北設の「子種」祭文が神楽の神事次第の一貫であることを再確認し、そのコンテキストの中で祭文詞章を検討することが本来の姿であると思っておこななければならない。そこでは、申し子の誕生

が別の祭文として独立して語られているのである。

2. 語られる「時」— 神楽次第の一つとして

「子種」祭文が、神楽全体の流れの中で、具体的にはどのような位置を占めているのかを、行事次第の配列の中で捉えてみたい。神楽の次第としてその記録が印刷物になっているのは、筆者の知る限りでは11種類⁽⁹⁾、その内の2組は記録者の違いだけによる同一時（正徳2年と明治5年）の神楽次第、「子種」の次第が入っているのは7種、実際に神楽が行われたとされる年（寛政2=1790, 天保5=1834, 天保11=1840, および安政3=1856）の記録は2種、天保と安政の時のものである。この2種共に「子種」の次第を含んでいる。神楽はほぼ2昼夜にわたり、“しめおろし”から始まって、百番前後、ないしはそれをはるかに超す次第がとり行われているのである。

「子種」の次第が登場するのは大体において2日目の、しかも終盤に近い時間帯であり、一例（明治5）を除き、天正5年の記録以来「子種」の前後の次第もほぼ固定されている。但し、それらは直接的には相互に何らかの関係ももたない次第である。今問題にしようとしている申し子誕生の譚 — 「オシラ祭文」にあって北設の「子種」祭文にない部分 — は「若子のしめ」と称する祭文と、「翁」の次第の語り（「翁語り」）の中にあり、前者は大体において初日と翌日の2度、後者は初日もしくは翌日、「若子のしめ」を伴う一連の次第に先立ってとり行われる「能（称宜、巫、翁が出て所作を伴うことが多い）」の一貫として語られる。以上三つの行事次第に関わるところ、すなわち前日の「若子のしめ」および「翁」の前後、そして「子種」の次第から最終に至る箇所計3箇所の次第を、代表的な記録の中からとり出して、比較列記してみたのが〈表1〉である。

3. 「若子のしめ」— 申し子の誕生譚

〈表1〉において、初日・翌日共に「おりいのあすび」の次第から掲載したが、この次第に伴う祭文では、祭場をほめ、春からの農事に関わる祝詞を述べ、その中で蚕の成長についても、「子種」の祭文や「オシラ祭文」などで用いられているのと同じ表現形式や用語を使って言及している。要するに、農産物の幸先予祝の唱詞である。初日・翌日に再出する「山たて」「山たずね」「山のうりかい」等はこの神楽の中心的次第であり、浄土に見立てた白山^{しらやま}をこしらえるにあたって、それにふさわしい「山」を物色して設定する模擬行為ならびに唱詞や対話を伴ったいわゆるもどきである。この「山たずね」や「山の売買」が成立した後にくるのが、初日では仲人をたてた結婚^{つわり}、悪阻、誕生、おんどくしょう（お箸初の儀を思わせるが、よくわかっていない）等の詞章を伴った一連の所作であり、観音より賜った若子の誕生を唱える祭文「若子のしめ」の語りである。そして翌日は、祭事の本命たる浄土入り（=白山入り^{しらやま}）とそれに伴う（三途の川の）「橋の拝見」の唱えが続く。「能」あるいは「翁」の次第と語り（いわゆる「翁語り」）は花祭におけるものと同じであり、それについては既に詳しく扱ったことがあるため〔鈴木 1984〕、本稿での言及は最少限にしておきたい。

< 表-1 >

	天正9 (1581)	明暦12 (1656)	正徳2 (1712)	文政12 (1829)	安政3 (1856)	明治5 (1872)
初日	19 番略 おりいのあすび 西東 三つ舞 お湯立て 西東 四つ舞 切境御能する 山お立 山をまつるべし 山をたすね山を売買事 御なこう人の事 引合せ 津はりもの 生子 滝しめ にわしめ ぶつきりやうひらくべし ●若子のしめ	31 番略 おりいのあすび さかきおに出し ねぎみこ出し かまあらい おきな出し 四つまい 中とめはらい しめおろし 山を立へし しまをまつり やまおたすねへし やまたすね出し やまをうりかうへし なかうど事 つわり物や 生子にうゆひく 生子かみそろい 女子のかがみに 生子のうふちあらしのしめ ぶつきりやうのしめ ●若子のしめ	23 番略 おりいのあすび 東西 みつまい おゆたてのこと 西東 四つまい事 ゆさかいにある やまをたてるへし やまをまつるへし やまをたづねへし やまをうりかうへし なかうど事 つはりもの うまれこのたきおり たきしめの事 こぼしめ ぶつきりやうひらくへし ●わかこのしめ	22 番略 おりたちのあすび はなのまひ みつまい かまあらい おんゆたて よあすび。のうあり やまをたつべき やまをまつること なこうどのこと つはりもの うまれこのこと。うぶゆ たきしめのしだい にはしめのしだい ぶつきりやう おんどくしやうぶ しきのごわうわたし ●わかこのしめ	22 番略 をりの遊び 花の舞 三つ舞 神鬼 湯ばやし 湯立ての事 湯境に能あり 祢宜 巫 翁 山を立てる事 山を尋ねる事 仲人の事 つわりもの事 生子の生湯の事 瀧しめの事 庭しめの事 おんどくしょうぶの事 こうかずらわたし 四季の牛玉わたし ●若子のしめ	41 番略 折居のあそび 湯さかいの事 生清りの事 山たづねのこと 中人の事 おつわり物のこと 生子の産湯を引く事 産しめを開く事 ぶつきりやう 惣しめ開く事 かうかづら渡し しきの牛玉渡し ●若子のしめ
	10 番略	6 番略	6 番略	7 番略	8 番略	19 番略
翌日	21 番略 おりいの遊び 西東 三つ舞 御能をすべし 祢宜 みこ しし 翁出す ひぢりの舞 前に鬼を出す 山お立て 山お祭る 山おたすね 山を売買 へんばいふだいと しめおひらき ●若子のしめ こおう渡し すひしゃくの遊び へや入 橋のはひけん 浄土入 8 番略 山を引べし かへりて 夜な舟をこぐ おぼろけの遊び いとわたをかけべし ●木だまの遊び うおつり みる目のあすび ひなおろし 大小の神祇返り遊び 御山おかりてせんぼうにて終る	25 番略 おりいのあすび かまあらい さかき出し 四つまい也 みつまい 中とめはらい おにを出し ししを出し ひじりのまい やまを立へし やまを祭へし やまたすねへし やまをうりかうへし へんばいふむへし いとしめひらく ●わかこのしめ しきのごをう渡 すいしゃくあすび へや入りの事 はしのはいけん じやうとへうつる へ屋人之事 はしのはいけん じやうとへうつる	21 番略 おりいのあすび 西東 みつまいなり のうをすへし ししおきな出す おにをだすへし ひじりのまい やまをたてへし やまを祭へし やまをたづねへし やまをうりかうへし へんばいふむへし いとしめひらく ●わかこのしめ しきのごをう渡 すいしゃくあすび へや入りの事 はしのはいけん じやうとへうつる	16 番略 おりいのあすび 花の舞 三つ舞 ゆばやしにこぎ のうをすべし。 みこ ねぎ おきな ひじりの舞 やまをたつべき やまをまつること やまをたづねること やまをうりかひのこと いどしめをひらくこと ●わかこのしめ しきのごわうわたし すいしやくのあすび へやいれのこと はしのはいけん じやうどいれ	6 番略 をりひの遊び 花の舞 三つ舞 神鬼 湯ばやし 湯立て 能をすべし 祢宜 巫 翁 聖の舞 山を立つ可也 山を祭る可也 山を尋ね可也 山の売買の事 返拜 井戸しめを開く事 ●若子のしめの事 四季の牛玉渡の事 四つ舞 すいしやくの遊び 部屋入の事 橋の拝見 浄土入の事	35 番略 折居の遊び 湯さかい 翁 湯ばやし のうの祢宜 能をすべし 聖の舞 四つ舞 ●子種招き 糸綿かけ をぼろけ 見目のあすび こでの遊び 山をたづねる事 山をうりかう事 扇子笠 浄土入のこと 橋の拝見 4 番略 山を引事 よなふねをこぐ事 しゃごじの事 魚釣の事 山立 島祭 ●下し なりもの しづめへんばい 土公祭り ひいなおろし おん山がり だいじょうぼん返りあすび みさき立 火伏をする事 せんぼうをよむ事
	●木だまの遊び うおつり みる目のあすび ひなおろし 大小の神祇返り遊び 御山おかりてせんぼうにて終る	10 番略 やまをひく也 よなふねこぐ也 おぼろけあすび いとわたかけへし こでのあすび うをつるへし みるめのあすび ひいなおろし うをつるへし みるめのあすび ひいなおろし 神々かへりあすび 御山かり事 せんぼうよむへん	14 番略 やまをひらくへし よなふねをこぐ おぼろけ いとわたかけへし こでのあすび うをつるへし みるめのあすび ひいなおろし 大小くんかへりあすび 御山かり事 せんぼうよむへし	6 番略 やまをひくこと よなふねをこぐこと おぼろけのまつり ●こたまをまつること こでのあすび ゆをうをつること みるめのまつり ひいなおろし だいきやうじかいりあすび おんやまがり いつなだて せんぼう	5 番略 山を引べき事 よな舟をこぐ事 おぼろけの事 ●こたま招きの事 こでの遊び 魚釣の事 見目遊びの事 大行事返り遊び 御山かりの事 いつな立 返拜	●若子のしめ

「若子のしめ」は伝承によって多少の差異はあるものの、おおよそ次のような内容の祭文である。一 長者の中でもとりわけ有徳な長者に子供が無く、奥方が、鳥類さえ蚕（＝飼い子）を育て繁栄しているのにと嘆くため、長者は垢離をとって祈願するが効果が現れない。するとお告げがあり、どこを捜しても与えるべき御魂みたまが無いので蓮華の蕾をやろうと言う。長者がそれを妻の左の袂へ入れてやると懐妊。しかし生まれたのは蓮の花の蕾で、長者は腹を立てて池へ捨てるが、それが花開き、「花の若子（あるいは御神楽男子5人）」が誕生し、長者は喜んで神楽を催す。これにひき続いて（あるいはこの誕生譚の前に）「若子のしめ」とは直接にはつながりの無い天の岩戸開きのエピソードと神楽のゆわれが語られるが、これは別の祭文であろうと考えられており、ここで今扱う必要も無いと思われる。

さて、「子種」祭文に先立つこの「若子のしめ」祭文の誕生譚を、「オシラ祭文」の第一段において語られる娘の申し子としての誕生譚と比較するとき、共通項の緊密度に驚かざるをえない。双方において、(1)長者に子が無いため観音に祈願する、(2)そもそも長者には子種がないところ、たつての願いで聞きとどけられる、(3)左の袂に玉が投げ入れられて懐妊する、(4)10月に出産、以上4点が同一項であり、他にも祈願のための垢離のとり方の表現様式なども共通する。「オシラ祭文」の一つでは、「汝には子種なし。されども、汝あまりに祈る不憫さに、子種一人授ける」という清水観音の言葉が語られており、「子種招き」とか「木魂招きこだま」とか称せられる北設の祭文との微妙な符合を見せているのである。

4. 祭文と語り物

「オシラ祭文」の一つにおいて、他では誕生するのが一般に美しい娘であるのに対して、ここでは同じ娘でも「みたくない子供」、つまり外見のよくない子供が生まれて、それでも「おしめ様（別の頁に記された今野の体験から、おしめ様はおひめ様の訛りである可能性も考えられる。筆者注）」と命名された〔今野 1966：95〕。誕生にあたって馬頭観音から「人間の性は授けられぬ」という言葉があるにもかかわらず生まれた娘であるから、普通でない性をもって生まれた子と解釈することもできる。醜い子供、そして普通でない性、言い換えれば「聖」なる性をもった子の誕生ということになれば、「若子のしめ」に先立つ「翁」の次第中の「翁語り」を連想させずにはおかない。

「……須弥山（あるいは檀特山）の麓に……いがあこがあざんぶと生まれたおきなにて候。或る御方の褒めように、さてもよい子やよい子や、頭を見れば八頭、額を見れば出額、眼を見れば猿眼、鼻を見れば竜王鼻、……どこをとっても良いところもない。正二月味噌玉のような御子と褒めたものよ」と自らを語る翁は、異形・奇型誕生による英雄や物語の主人公であるための普遍的特徴を示す〔鈴木 1984：78-9〕。神の申し子という異常出生の背景も、フォークロアの主人公としては必要な条件の一つとなる。「オシラ祭文」において、主人公たる娘の出生譚から語り起こされるのも当然のプロセスといえよう。

「子種」の祭文は、「オシラ祭文」と比較すれば、主人公の設定の仕方、プロットの組み立て方など

の点からみて、語り物というよりは矢張り祭文の性格が濃厚である。白山・浄土入りという中心的行事を終えた後、「子種」祭文の直前に演じられる「よな舟をこぐ事」「おぼろげの事」「糸綿かけ」あるいはこれらの次第の前後にくる「魚釣の事」なども短い唱詞を伴い、「よな舟」に関しては「西宮三郎・蛙子伝承」,「魚釣」に関しては「海老山彦や龍宮伝承」とのつながりに言及されたりはする〔武井 1985: 3〕。しかし、総じてこれら相互の関連はもとより、個々の行事次第としての意図も不明瞭な状態にある。「子種」祭文の性格なり機能なりがいま少し明瞭になってきたとき、これら一連の行事次第が示す不鮮明なイメージも、その輪郭を明確に表すようになるかも知れない。

IV 「蚕」を唱える背景あれこれ

1. 踏歌・田楽その他

北設の「子種」祭文の内容、および「オシラ祭文」との対応関係はある程度把握できたが、「子種」祭文がなぜ北設の神楽の中の、しかもこうした行事次第の前後関係の中で唱えられなければならないのか、その必然性についてはまだ不明である。「オシラ祭文」や昔話のように単独で語られるのではなく、北設の神楽の場合のように何らかのコンテクストをもった類例を他に求めて対比してみる必要がある。

本田安次氏は「奥羽の語りもの」として「おしら神の祭文」を解説する中で、「三河の神楽の語りもの『木種ひろい』も、この異伝であった」としている〔本田 1970: 175〕。そのように言えるのかどうかは後で検討するとして、同所に、「古く<搜神記>の説話が入ってくる前にも、蚕種を讃めることはあった」として、蚕種を讃めた四つの例の名称を紹介しているのを手懸りとしてみたい。筆者自身が見つけたものも含めて、蚕や蚕神を扱った6種の詞章の名称とその所収場所を次に列記しておく。

<北設楽周辺>

- (1)「熱田神宮踏歌頌文第十二段」〔熱田神宮の踏歌神事〕(熱田神宮文化叢書第五) 1976年熱田神宮官庁発行。
異本が「尾張ノ國熱田ノ神宮詔詞文」 栗田寛「古謡集」『国文論纂』明治36年国学院著、大日本国書k.k.発行。
- (2)「せんまんざい(千万歳)」 「古戸田楽の歌謡と詞章」志田延義編『続日本歌謡集成巻二 中世編』1961年東京堂出版、および『早川II』の「古戸田楽」
- (3)「こいのり」「鳳来寺田楽歌謡」高野辰之編『日本歌謡集成巻五 近古編』1960年

<その他の地域>

- (4)「行之詞」「飛驒国益田郡森八幡宮祭詞」『続日本歌謡集成巻二』
- (5)「蚕種数ノ詞」 「会津城下正月門附の福吉・蚕種数の詞」『続日本歌謡集成巻二』
- (6)「蠶舞(一名このみやちゃう)」 「鹿児島県」文部省著『俚謡集』大正3年(1914) 国定教科書共同販賣所発行

(2)(3)(4)は、それぞれの詞章の一定部分を占めて蚕のことが述べられている。(1)は全十三段中の一で、「その蚕ユガ養いを予祝し申しますれば、信濃国の七宝の御牧の二才駒の草をはみ声高く勇んでいるように盛んであり…」(尾崎知光氏の通釈)の詞で始まる比較的短いもの。その後、蚕が石のように堅くなること、糸を引くこと、絹を織ることなどの予祝の詞が続く。踏歌神事は今日でも熱田神宮で正月11日に行われており、平安中期には廃絶したといわれる男踏歌の遺風を原型に近い形式で伝える唯一の例とされている。古戸の清水観音で行われていた田楽は、明治6月を最後に絶えたとされるが、(2)の詞章自体は(3)の鳳来寺のものと、共に田楽の次第である上に土地も近接しているせいか、主旨は比較的よく似ている。どちらも「さんめう蚕ユガ飼い」に対する祝詞から始まる。しかし古戸のものは、(4)や(5)とも更に一層の類似をみせ、モチーフの順序等の違いはあるにせよ、表現様式の近似もしくは一致は、背後にある同一オリジンの存在すら思わせるのである。

6種の詞章中、(1)だけは「文永7月(1270)本」と称せられる古巻に依拠していることが明らかにされている。長さも極めて短くこれと、他を同列に扱うことは妥当性を欠くかも知れないが、「蚕」をとりまく多様な素型を想定することはできよう。まず、キーワードの一つである「馬」に関してみると、(3)を除く全ての詞章で馬への言及がみられる。例えば(2)や(5)では、蚕の桑を食む様は、「くり毛の神明額びたい」が草を食むようだ、とある。この譬喩は(1)にも共通する。しかし、いずれの詞章にも、娘への言及は全くない。ただ、鹿児島県の「蠶舞」の別名「このみやぢやう」は「蚕宮娘このみやぢやう」ではないかと筆者は考えるが、管見にしてこの詞に関する解説は見たことがない。蚕宮さんきやうは蚕を養う部屋であり、娘は勿論蚕のことである。本文中は「木の実や嬢」「木の実や」の文字が当ててあるが、文字通りには受け取り難い。しかし、仮に「蚕宮嬢」であるとしても、馬嬢婚姻をほのめかす詞句はこれら6種の中には全く見当たらないのである。

それに対して、「四度の起き伏し難なく、くせなくつつがなく……」の言葉に代表される蚕の成長過程と継母継子譚(“うつぼ舟”系)のエピソードが重ね合わされた一連の表現は、ほとんどの詞章に共通して現れる。最も顕著なのは古戸の詞章で、「しじに起れば、しんじつまさる／たかに起れば、たけだけにまさる／ふなに起きれば、ふだにまさる／にはに起れば、にはかにまさる／四度の起きふし、なんなく、くせなく……」の表現は、継子譚での獅子、鷹、舟、庭における娘の仮死状態に困むものであることは明白だ。その他の類例も含めて、共通した表現を二・三示してみよう。

○舟ニ乗リテハ普段コカヒ、タケニオキテハ竹子ニ増ル、庭ニオキテハニンケンコガイ、四度ノ起キ伏シ難ナククセナク……(会津, 等)

○左の袂に三日三夜、右の袂に三日三夜、六日七夜(七日七夜)をあたため申せば、ぬくとめ申せば……(青めきわたり)……(古戸, 鳳来寺, 等)

○繭の堅さは、鴨や川原の石の堅さに……(古戸, 会津, 等)

○美濃ノ国ノマユトリ上手ニマユヲトラセ、尾張ノ国ノ糸トリ上手ニ糸ヲトラセ、(綿むきの上手を雇いならべて……)(会津, 古戸, 等)

細い表現の類似を数えあげればきりが無く、要するに、古戸、鳳来寺、会津の3種は同趣のものと言えよう。飛驒のものも、これらに近似しているがまとまりは稀薄、鹿児島の子謡では用語や趣向の

断片的類似が著しい。そして熱田の踏歌頌文における蚕讚め糸讚め、続く河内の綾女韓女による絹織の御調物山を予祝する詞、等の趣向は、実はそっくりそのまま他の詞章の中にも生きていると言っても差しつかえないのである。

2. 農耕予祝の一貫

踏歌は、唐風文化の流入と共に我国宮廷にもたらされた正月儀礼の一つである。大陸における踏歌は、今も中国南部の少数民族の間で盛んに行われている⁽¹⁰⁾いわゆる歌垣に源流が求められる。踏歌と称せられる地域もあるように、文献にみられる「手を連ねて歌ひ、地を踏んで以て節と為す」⁽¹¹⁾という表現は今日も尚中国少数民族には当てはまるようだ。男女の対唱→婚姻による繁栄と、大地を踏むことによる霊鎮め・除厄招福から、唐代に華やかな宮廷文化の一つへと変貌し、それが日本へも伝わった。男踏歌女踏歌の名称が古来の習俗の名残を留める。より古風な男踏歌は早くに廃絶され、「その遺風は地方の諸社寺の祭儀の中に伝えられた」が、「現在では古い姿を伝えるものはほとんど無くなって、ひとり熱田神宮の踏歌神事のみ……その古儀を伝えている」と先の『熱田神宮の踏歌神事』の「はしがき」にある。元来の男踏歌は漢詩の誦詠の他に、「催馬楽をうたい、……滑稽な寿詞を奏し、……卑俗に振舞ったり」(「はしがき」)、今日も尚日本の各地でみられる農耕予祝の神事・芸能と共通する性格を多分に備えていた。従ってこの要素が、他の農耕予祝行事 — 田楽、神楽等の諸要素とオーバーラップしたとしても不思議はないわけである。

筆者は1985年の正月11日の熱田神宮の踏歌神事を拝見した。午前10時の本宮前での舞に先立ち、末社ようごのま影向間社や大幸田おおさきだ神社などで試舞や踏歌「竹川はんす半首」の謡などを経て、詩頭(1名)陪従(6名)、舞人(4名)、笛役、高巾子こうこし、雁使等19人ほどの関係者によって午前の儀は終了した。舞といっても、手を開けて下ろし、足を揚げて踏みおろし、といった極めて悠長なものである。服装も狩衣さいふくや斎服の典雅なものであるが、一人神の国からの使者とされる高巾子の付けた男面は、その土俗的な風貌が踏歌神事のもつ本来のエネルギーを感じさせるに足るものであった。黒ずんだ小型の木彫面には神々しさよりもひょうきんさが目立つ。そして、「……額ひたいを見れば出額まなこ、眼を見れば猿眼、鼻を見れば竜王鼻……」という「翁語り」における翁誕生の際の形容を直ちに思い出させるのであった。

先の「蚕」の出典の一つにあった鹿兒島の俚謡「蠶舞(一名このみやぢょう)」も、正月14日や正月15日に行われた祭事の歌である。備考によれば、この日童男が一団となって各戸毎に庭よりこの歌を合唱して回り、引出物などを亭主から貰った。よく似た内容だが他に2種類の詞章があって、一人座敷に舞子が上る場合とか、旧正月の農作祝いの一部となる歌などに分かれている。囃し言葉ふうのところ、童謡めいた箇所などが顕著だが、その中に「比繭の繭の堅さは、あんまがはらの石よりや、まだ堅う御座るららんだん。上極上の桑の葉は雨桑も嫌はん露桑も嫌はん、赤繭白繭かがせ給ふは、母女様ははじよからららんだん」などと、「蚕」を唱えるときの常套句が前後の脈絡なく歌われているのである。

3. 養蚕業の実態

網野善彦氏による「諸国荘園の年貢分布図」（週間朝日百科「日本の歴史」2, 1985）によれば、鹿兒島（大隅）は絹で一色化（同一物品で年貢を収める）がなされている全国でも唯一の地域となっている。農耕予祝に蚕の予祝が含まれているのは当然と言えよう。同図で北設楽が含まれる三河の年貢の状況を見ると、国内で50%以上の荘園が年貢として米を出している所と、50%以上の荘園が絹を出している所とが半ばする地域となっている。しかし調査した荘園の数が、尾張の14ヶ所に対して三河は2ヶ所であるから、多少地域の実態とずれる可能性もある。現に、『北設楽郡史』によれば、養蚕は明治になるまで全くふるわなかったとあるから⁽¹²⁾ 絹をもっぱら年貢とした地域が北設楽だとは少し考えにくい。また、鳳来寺田楽歌謡の「かんばやしの事」では、「……美濃に上品、尾張白絹、三河に紬……」（『日本歌謡集成巻5』）とうたわれており、「オシラ祭文」の一つでは、「尾張の国金満長者は、日本一の真綿屋と名つけられて、銭かね不自由なく暮らすさうや」〔今野 1966 : 125〕と語られている。先の「諸国荘園の年貢分布図」によれば、尾張ではほとんどの荘園で絹を年貢として収め、50%以上の荘園で糸も収めているのである。

こうした生産物の実態、つまり三河は隣国の尾張を始めとする他の地域と比較して、さほど養蚕が昔から盛んであったとは言い難い状況を呈しているにもかかわらず、記録の年号を信じるならば、天正9年（1581）の段階で概に蚕の由来を語った祭文が唱えられていたということに、ここであらためて注目する必要があると思われるのである。つまり、生産の実態だけから判断するならば、蚕の由来譚を語り予祝しなければならないほど盛んに養蚕が行われていたわけではない。しかも、単に予祝を目的とするならば、熱田神宮やその他の寺社関係の正月祭事の詞章にみられるように、馬娘婚系ではなく単なる蚕の生態に言及した形式のものであってもよく「オシラ祭文」よりも歴史的に遡りうると思われる祭の時代背景をみても、その方が自然なことではないかと考えられるのである。

V 「子種」祭文の役割 — 結論に代えて

1. 馬娘婚系であるゆえん

蚕由来譚の源泉としては、馬娘婚と継母継子譚（今野の言う“うつぼ舟”系）の2種類が目下のところ考えられている。ところが、いわゆる昔話以外の祭事に関わる「蚕」はほとんどが馬娘婚とは無縁の、どちらかといえば“うつぼ舟”系であり、北設の「子種」と「オシラ祭文」はその例外的存在となってしまうことが判明した。祭事は本来人間の何らかの祈願に基づく。田楽や正月の予祝の唱え詞や歌謡が、蚕の生態を詞章に唱えあげて（つまり“うつぼ舟”系の修辞を用いることになる）、蚕の順調な成育とそれに伴う生産力の向上を祈るのは、養蚕に多少とも携わる地域ならばごく自然な行いと言えよう。それでは、逆に、同じく祭事でしかも2昼夜以上にわたって執行された北設の神楽の中で唱えられる「子種」祭文が、馬娘婚系のものであることには、どのような必然性もしくは意味が考えられるであろうか。

「オシラ祭文」が馬娘婚系であることに関しては、今野は、主として東北における馬と人との密接な関係の側面からその妥当性を論じている。「東北旧家に祀られていた蚕神ならぬオシラ神の本源の神は、はるか昔から別個に崇拜され」ていて、「蚕とはなんの関係もない長者物語が、長く語りあるかれていたうちに、新来の蚕神由来譚と、それまでの単なる長者物語が結合されてきたことが推定される」〔今野 1966 : 185〕と述べているが、この主張は既に柳田が「大白神考」において言っていることと同じである。それはともかくとして、「江戸時代にはいつてからの『搜神記』の輸入が文学者の参与によって」今日の馬娘婚系祭文の主流をなしていったという捉え方〔同所〕には、時代考証的にも大いに問題があると思われるが、今はその指摘だけにとどめておきたい。

イタコによりあくまでも単独で語られる「オシラ祭文」に対して、北設の「子種」祭文は長大な神楽次第中の一つの次第にすぎない。このことが逆に、この祭文の性格を決定し特徴づけることは言うまでもないことである。ここでもう一度、「子種」の次第のコンテキストを確認する必要があるだろう。〈花祭に関する研究ノート その3〉で「翁語り」を扱ったときに述べたが、今回も、「子種」祭文を「花祭という文脈における語として、本質的要素の一つとしつ、記号のレヴェルで捉え直し」「花祭という文の中の」「子種」祭文という「ひとかたまりの語を、その語の辞書の上での意味も含めて、通時態と共時態における重層的意味作用を引き出すかたちで問題にしよう」〔鈴木 1984 : 73〕とするつもりである。

2. 神楽という文脈^{コンテキスト}

神楽は（神楽に限らず祭事一般が）基本的には、五穀豊穡と安隠息災を祈願するものである。殊に「山岳地域に伝承する神楽とは、本質的には歌舞祈禱を伴う鎮魂の神事で、霜月に執行される祭」〔武井 1985 : 1〕というとらえ方もある。「鎮歌には延喜式にタマシズメ・タマフリと二通りの仮名を付けて認められているように異なった意味を同時にもつ」〔同所〕ともある。破壊と創造が表裏一体のものであるということは普遍的な信仰理念であり、新しい生命・魂が呼びさまされるにいたるためには、古い生命・魂が鎮静されなければならない。北設の神楽では、それが二つの大きな中心的行事次第によってなされていると言えよう。一つは湯立てであり、あと一つは既に度々言及した浄土入りとそれに先立つ「生（まれ）清まり」の次第である。「生（まれ）清まり」が単独にないときは、「山たずね」や「生まれ子」の次第が兼ねていたと早川は見る（『早川Ⅱ』58頁）。

後者の行事は模擬行為を通した擬死再生儀礼であるが、一種の通過儀礼もしくはその象徴行為とみられることもできる。早川の解説によれば、これによって「みょうど」の資格を継ぐ式とも、氏子になる過程とも考えられており、更には、この世に生を享けただけでは真の人としての資格に欠けるため、13歳に達した暁に、神の子になるべく新たに生まれ代るその境界の式として「生（まれ）清まり」の儀式があったと捉えている（『早川Ⅱ』57頁）。これはまさしく、インドのいわゆる「再生族」が行う成人儀礼ヴラタバンダ Vratibandha — 正式にブラーフマンのカーストの身分を得るための男子の通過儀礼⁽¹³⁾と性格を同じくするものである。ネパールではヴラタバンダを多くの場合ヴラタマンと

し、修業に出る模擬行為を行って、規定の行為をしくじると実際に12年間の放浪に出されるという例を調査した〔鈴木 1983〕。

人々は、誕生、元服、厄歳の儀（「扇笠」などと称する行事次第がある場合、早川は不明と言っているが、当地域の習慣および元服と還暦の間の儀式ということから厄歳のことではないかと筆者は考える）、還暦＝本卦返りに際して、願をかけたりあるいは御礼という意味で、これらの神楽行事次第に関わったと推定される。⁽¹⁴⁾ 還暦で「浄土入り」の儀を経て晴れて「神子」となり、本当の浄土へと向う準備が整うのである。但しこうしたことは全て、さまざまな資料からみた推測でしかないことは否めない。しかし、神楽の初日と翌日の両日にわたって行われる白山に関連した一群の行事の存在、およびそこに含まれる「生まれ子」の次第（初日）と「浄土入り」（翌日）が象徴する重大さは、決して否定できるものではない。ここであらためて、神楽の次第の全体に視点を移すためにその一例をあげておこう。東栄町古戸で天保11年（1840）、実際に神楽が行われたとされる時の記録である。

< 表-2 > 神楽行事次第（古戸）天保11年（1840）（『早川Ⅱ』37～40頁）

(1) 四方門	次の日
(2) へ屋入	(43) 大行じくわんじん
(3) むな祭	(44) しら山へんばい
(4) 滝おり	(45) 土公祭
(5) たかね祭	(46) しめのほんかい
(6) 惣注連下し	次の夜
(7) 舞土をはる事	(47) ざなおり
(8) 切目王子	(48) おり立払
(9) おり立被	(49) 惣かい迎
(10) 惣かい迎	(50) 天を打
(11) 天を打つ事	(51) がくの舞
(12) がくの舞	(52) しき三番
(13) とうごはやし	(53) 地かため
(14) しめおろし	(54) 市の舞
(15) しき三ばん	(55) 旦那舞
(16) 地かため	(56) 花の舞
(17) 一の舞	(57) 山見
(18) 花の舞	(58) 三ッ舞
(19) 山見	(59) 榊
(20) 三ッ舞	(60) 釜あらひ
(21) 湯立	(61) ねぎ
(22) 榊鬼	(62) みこ
(23) 釜あらひ おりいの遊	(63) おきな
(24) ねぎ	(64) ひじりの舞い
(25) みこ	(65) 山お立る
(26) おきな	(66) 山お祭る
(27) 山をたづねる	(67) 山おたづねる

- | | |
|-----------------|------------------|
| (28) なかうど | (68) 山の売買 |
| (29) つくり物 | (69) すいしゃく |
| (30) 生子事 | (70) かうかづら。笠そえ渡す |
| (31) たきしめの事 | (71) 橋拜見 |
| (32) にはしめの次第 | (72) じょうど入 |
| (33) おんどくしょう | (73) おに |
| (34) かうかづら渡し | (74) しし |
| (35) かうわたし(牛王渡) | (75) よなぶね |
| ● (36) 若子のしめ | (76) おぼろけ |
| (37) へんばい並しめ引 | ● (77) こだま |
| (38) 土公神祭 | (78) こていの遊 |
| (39) 中手払 | (79) いをつり |
| (40) 四ツ舞 | (80) 見目の遊 |
| (41) おに | (81) 四ツ舞 |
| (42) しし | (82) ひいなおろし |
| | (83) 大行じかいり遊 |
| | (84) おん山がりの事 |
| | (85) いづな立 |

3. 反復される誕生シーン

神事、舞、詞章を伴った演劇的部分、そして幾種類かの鬼がこの神楽を構成する主要素である。その中で、今問題にしようとするのは演劇的部分である。祭場のこと、一年の農事のことなどを唱えた唱文に合わせ鈴と扇を手に舞ったと想定される「おりいの遊」のあたりからそれは始まる。他の神楽次第では「能をすべし」とある「ねぎ、みこ、おきな」の次第は、今日の花祭の同じ次第から推定するならば、生殖の模擬行為を伴っていたであろう。そして、同時に、誕生から懸想、聳入り、鎌倉入りに至る長大な自伝的「翁語り」が語られる。その後、あたかもこの「語り」を再現してみせるかのように、「なかうど」が出て男女をひき合わせ、「つくり物つはり(悪阻物のことであろう)」を経て子供が生まれ、「おんどくしょう」では生まれ子の服忌を解いてさまざまな肉食が唱えられる。誕生と共にあちこちに注連を張るのであろうか、「たきしめ」「にはしめ」など一連の次第が終ったところで、既に詳述した「若子のしめ」に至るのである。

古戸の場合、2日目にはこの「若子のしめ」がない。「おきな」の後、浄土に見立てた白山が設定され、三途の川に懸けられた「橋の拜見」をして後「浄土入り」、即ち仮の死に至る。鬼が出てきて地獄を体験、そして生まれ変るのである。正に劇的体験と言えよう。さて、この後、神楽もようやく終盤を迎えようとする時、「よなぶね」とか「おぼろけ」といった不可思議な次第に続いて登場する「こだま」(=「子種」)の祭文次第を、私達はどのように解釈すべきであろうか。単純な解釈も可能である。蚕は生と死の無限の反復を象徴する。これまでの次第の中で、前日から幾度となく繰り返し語り演じられてきた婚姻と誕生が、ここに至って無限の増殖と結びつき、再び語られるという理解が可能なのである。馬と娘の異常な結びつきも、裏返せば聖なる結びつきであり、次の世代の誕生がそ

れによって聖別されるのである。

しかし、蚕そのものについての認識が、「こだま」祭文を受け入れた当時の北設の人びとにどの程度あったかは不明であり、推測もむずかしい。既に「魏志倭人伝」の中に日本における養蚕の記録があるというが、農村で広く行われるようになったのは近世以降である。だが蚕は養蚕が広く一般化する以前でもそれを一度でも目のあたりにした者に強い印象を与えていた可能性はある。長さが1.5mmにも及ばず、1000～2000粒でも重量が1gほどの卵から黒い剛毛におおわれた幼虫（蟻蚕）が生まれ、初めて桑を食べさせる掃立てによって急速に成長して黒色が失せる。2・3日桑を食べ続けると体色が変わり、食葉を止めて静止する。これを＜眠り＞と言い、この間に脱皮する。そしてまた3・4日食葉する。こうした周期的＜眠り＞を4・5回繰り返して熟蚕になり繭を作り始めるのである。

この繭が、視覚的にも機能的にも白山につながることは明白であろう。両者に通底する生命のサイクルの理念は、仏教的輪廻の思想を超えて、原初的普遍的感性のもたらすものといえる。明治5年に書かれた神楽の次第についての記録⁽¹⁵⁾によれば、「子種」の次第は「御幣を持四五人立言也」とある。花祭における祭文唱えの例から推測する限り、恐らく単調で眠気を催すようなものであったと思われる。「オシラ祭文」のように、一对のオシラ神人形を「遊ばせ」ながら語るわけでも、いろり端で耳をそばだてて聞き入る相手の前で語るわけでもない。祭場の釜の前で、かすかに身体を揺らせながら唱える北設の馬娘婚姻祭文は、人智を超えた不思議な因縁、人・動物を超えた情愛のせつなさを語り、祭の喧噪の中にありながら、もの悲しさを漂わせ、死んでは生まれるこの宇宙のいとなみが、絶えることなく続くことを確かめようとする行為の表れではなかったろうか。2日間の祭の間に、語りと模擬行為を通じて人々は繰り返し“生まれる”。その演出が、いかに効果的なものであったか、残念ながら私たちはもう目にすることができないし、想像することすら困難な状態だ。幸にして比較的豊富に残されている祭文や詞章の一つひとつを、これからも丁寧にみていかなければならないと考えている。

1986年 4月

註

- (1) 昭和59年に県境を接する愛知・長野両県の9町村が集まって発足した地域振興会が主催し、第1回の「山国文化の祭典」と銘うった芸能と山国生活のデモンストレーションが59年11月23日から3日間にわたって長野県側で行われた。60年は愛知県側で行われ、2泊3日の間に、各地の花祭や神楽のダイジェストが演じられた。東京・名古屋からは見学者のための直行バスも出た。花祭は信仰の拠所^{よりどころ}というよりも、地域の活性化のための拠所として重要な意味をもつようになっている。
- (2) 津具村能知の夏目家文書で、安政3年10月の記の入った「覚」と称する記録。設楽郡の古戸村をはじめとする8村が連名で、老平村の名主伊太夫が代表となって赤坂代官所あてに神楽執行願を出したときの控。神楽は翌年下黒川で行われ、それが最後となった。『郡史』pp. 186-8；『伝承と記録』pp. 54-5。
- (3) 註(2)と同じ夏目家文書。「神楽諸入用メ覚」とあり、下黒川における神楽の出納覚書。「解題」のところに、「祭に要した米40俵、酒60本」とある。『伝承と記録』pp. 56-7, 71。
- (4) 武井氏自ら、花祭・神楽関係の多くの文書資料の解説・解題に携っておられることは衆知のとおりである。

- (5) [今野 1966 : 133-6] に曾川の「子種」祭文として本文が掲載されているが、掲載にあたって「早川からの引用」とあるから、だとしたら曾川ではなく古真立のものである。但し、今野は早川の初出<「民族」昭和3年、3巻4号>から直接引用しているためか、『早川Ⅱ』のものとは多少表記に違いがみられる。曾川を数に入れなければ「子種」は5種となる。
- (6) 註(5)参照。
- (7)(8) 『平凡社大百科事典』(1984年)「カイコ」の項。
- (9) 10種類の記録を、記録年代、所在地、文書の名称、掲載場所、(備考)の順に記す。
- ①天正9年(1581)、山内、御神楽日記、『伝承と記録』15-20、「蚕」有)
- ②慶長12年(1607)、山内、神楽事、『伝承と記録』20-32・『文化』464-71・『郡史』250-66・他、(≒古真立、「蚕」有り)
- ③明暦2年(1656)、山内、神楽事、『伝承と記録』32-6・『文化』462-4・『郡史』243-50。
- ④正徳2年(1712)、山内、神楽事、『伝承と記録』36-8・他同上。
- ⑤同上年、下黒川、四目神楽次第、『早川Ⅱ』482-4、(≒④)
- ⑥文政12年(1829)、下津具、神楽伴付、『早川Ⅱ』37-40、(≒⑦、「蚕」有り)
- ⑦天保3年(1832)、上黒川、神楽之次第、『伝承と記録』40-53。
- ⑧天保11年(1840)、古戸、神楽役割帳、『早川Ⅱ』37-40、(実施記録、『蚕』有り)
- ⑨安政3年(1856)、下黒川、神楽役割帳、『伝承と記録』57-60、(実施記録、『蚕』有り)
- ⑩⑪明治5年(1872)、古真立(鈴木家文書と守屋家文書の二通り)、神楽順達之次第(『伝承と記録』60-7・『早川Ⅱ』40-7)、神楽手引之次第[武井 1977 : 221-5]、(二つの記録に小異は有り、「蚕」有り)
- (10) [藤井 1984] 参照。
- (11) [高野 1978 : 98] に記されており、出典は(通鑑、唐則天紀ノ註)とある。
- (12) 『郡史一歴史』の畑作・工芸作物に関する記述をみると、「四木(茶、桑、楮、漆)のうち桑は、古来農桑と称したにも拘らず、江戸時代の養蚕は全く奮わず、僅かに畦桑があったにすぎない。その本格的栽培は明治に入ってからである」と記している。p. 113。
- (13) [S. Stevenson 1971 (1920)] を参照のこと。殊にpp. 27-31。
- (14) 註(3)に引用した、安政3年下黒川における「神楽譜入用メ覚」において、収入の部に、「生まれ清まり」「扇笠」「浄土入」という項目があって、例えば「扇笠」の場合、金五両参分二朱と四拾九文という金額が記され、他の2項は更に高額となっている。これは、それぞれの項で立願を行った者による寄金であろう。『伝承と記録』p. 56。
- (15) 註(9)の⑩の守屋家文書による。

引用文献

藤井知昭

1984 「歌垣の世界」『雲南の照葉樹のもとで』佐々木高明編著、日本放送出版協会

本田安次

1970 日本の民俗芸能IV 『語り物・風流』木耳社

今野圓輔

1966 民俗民芸双書5 『馬娘婚姻譚』岩崎美術社

鈴木道子

1979 「研究ノートより、奥三河の花祭り その一」『聖徳学園岐阜教育大学紀要』第6集

1983 「カトマンドウのブラムチャリーその宗教的遊行楽人の性格と実態一」『同上紀要』第10集

1984 「花祭に関する研究ノート その三『翁語り』における回帰性」『同上紀要』第11集

高野辰之

1978 『新訂増補 日本歌謡史』五月書房

武井正弘

1977 「花祭の世界」『日本祭祀研究集成第4巻 祭りの諸形態Ⅱ 中部・近畿』三隅治雄・坪井洋文編, 名著出版

1982 「奥三河の神楽・花祭の性格, 特質」『花と神楽』北設楽花祭保存会刊

1985 「神楽の概要」『神楽の伝承と記録』豊根村教育委員会刊

武田 正(編)

1979 「蚕神と馬」(山形県最上郡 土田まさ江語り)『日本の民話3 東北(二)』ぎょうせい

網野善彦

1986 「諸国荘園の年貢の分布図」週刊朝日『日本の歴史2』朝日新聞社

吉田敦彦

1976 『小さい子とハイヌレ — 比較神話学の試み』みすず書房

Stevenson, S.

1971 (1920) *The Rites of the Twice-Born*, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi

『早川Ⅱ』→『早川孝太郎全集第2巻』宮本常一・宮田登編, 1971年, 未来社

『伝承と記録』→『神楽の伝承と記録』豊根村教育委員会編・刊, 1985年

『文化』→『日本庶民文化史料集成第1巻 神楽・舞楽』芸能史研究会編, 1974年, 三一書房

『郡史』→『北設楽郡史 民俗資料編』北設楽郡史編纂委員会・刊, 1967年

『郡史—歴史』→『北設楽郡史 歴史編—近世』同上編・刊, 1970年

『花祭信言 その一』津島神社(下黒川)花祭会所配布騰写印刷物, 1971年

その他の資料に関しては本稿IV-1「踏歌・田楽その他」の本文中を参照のこと。