

〈花祭に関する研究ノート その5〉  
 儀礼詞章とその行為遂行的発言機能  
 ——北設楽神楽次第“よなぶねをこぐ”等をめぐって——

鈴木 道子

〈Research Note on *Hanamatsuri*, No.5〉  
 Ritual Texts and Their Function as “Performative  
 Utterances”: Focused on *Yonabune o Kogu* and Other  
 Items in Kita-shitara *Kagura* Ritual Sequence

Michiko Suzuki

Summary

According to J.L.Austin, “to say something is to do something” [Austin 1975:12]. On this theory of Performative Utterances suggested by Austin, Dr. Aoki declares that ritualistic saying is a representative of the Performative Utterances. That is, by saying something in ritual, we do something, especially something which can be called perlocutionary acts. Then, what did some of the texts, which were uttered in former days in *Kagura* ritual in Kita-shitara district, do as Performative sentences? *Yonabune o Kogu* and *Kodei no Asobi* are chosen and treated here as examples of that kind of texts. Received April 30, 1987.

KEY WORDS: J. L. Austin, Performative Utterances, Perlocutionary Acts, Ritual Performances, Ritual Texts, Swidden Cultivation, Hunting Ritual, Kita-shitara, *Hanamatsuri*, *Ta-asobi*, *Dengaku*, *Kagura*

I. はじめに

1. 北設楽＝儀礼詞章・歌謡の宝庫

口頭伝承は近年さまざまな角度から、あらためて脚光をあびてきている。それは単に、無文字社会にアプローチするときの有力な手段としてだけでなく、口頭伝承が語り手・語り方・語りの場・聴き手・内容、等々といった人間の心理に関わる多面的な切口をもつことから、神話学的精神分析や構造主義的社会分析の隆盛とともに浮上してきた現象とみることができよう。同時に、口頭伝承あるいは語り本来もっている特質としての、パフォーマンスの側面から注目されていることも事実である。

しかしこの場合、瞬時にして消えさる一回性をその本質的特性としながら、語られた詞が記録され録音されて、それをもとに論じられるという避けることのできない内部矛盾をしばしば生じる。したがって、本来は口頭伝承でありながら、文字社会であるがゆえに備忘録的に記録され、後にはそれを手がかりの資料として、私達が伝承の現場に迫ることも、当然考えられることなのである。

愛知県北設楽郡きたしたらに伝承されてきている、花祭や神楽および盆行事等に関する膨大な詞章・歌謡の数々も、上記のような視点から扱うことによって、更に一層立体的な儀礼の動態を把握することができるかもしれない。昭和5年に早川孝太郎による『花祭』（前・後編）が世に出たり、柳田国男や折口信夫がそこに関心を寄せたのを機に、北設楽は神事芸能——広義にいえば儀礼のメッカとされてきた。しかし、それに関連した詞章は、今日に至ってもなお発掘・解明し尽されたとは言い難い状態にある。

筆者は過去十余年間、北設楽で花祭や盆行事を継続調査するかたわら、花祭あるいは今は消滅してしまった神楽の次第詞章である「翁語り」、「子種招き」の祭文、万物の創造を扱った「土公神祭文」等々をとりあげて、行事全体の中でそれらの詞章が果たす役割や意味を分析してきた（順に〔鈴木 1984, 1986, 1983〕）。

いわゆる「まれびと」たる翁は、花祭の舞まいと廻を訪れると〈もどき〉役を相手として、問わず語りに自らの生まれ所のこと・婿入りのこと・鎌倉入りのこと等を、本来は延々と語り聞かせることになっている。三度生を受け、「近江の湖が七度桑原になる」のを見届たほどの長命な翁は、祭場では「大切な御客さん」としてみなされる。「翁語り」は現在その詞章の大部分が省略されてしまっているが、翁自体が祭りに登場しないことはありえない。翁は当然そのカタストロフィーたる死のコードを予知させはするものの、背後に見え隠れする生の繰返しをも透視させずにはおかない。エリアーデの言う《祖型の反復》が、ここでは「翁語り」の中に、翁という老体の中に明確に現われる。「翁」という演目の中に、「翁」を演じさせる花祭の中に、祭りの幾層ものラングとパロールがもつイメージの帯・表象の渦の中に具体化されている。そこに、「伝承文化に生きる人々」による「祖型の絶えざる発見」〔エリアーデ 1963：183〕の典型をみるのできるのである〔鈴木 1984：83—84〕。

「子種招き」の詞章も、《祖型の反復》のパラダイムを支える重要な脇役であった。これは、オシラ祭文などにもみられる馬娘婚姻譚をライトモチーフとして、蚕のおきふし・成長を蚕種の状態から述べ立てて、蚕の形状が娘や馬に似ている因果を説き、あるいは、蚕種を当地に招請しようとするものである。短期間に孵化・成育を繰り返す蚕の生態は、「生れ清まり」や白山への「浄土入り」の次第を行事の中心に据えた北設楽の神楽においては、そこに通底する再生祈願の響きに共鳴して、長者の娘と名馬という摩訶不思議な結びつきやその結果たる蚕の誕生を聖別化しているのである。勿論、この誕生・再生のモチーフは「翁」や「子種招き」の次第・詞章の中だけにあらわれるわけではない。2日間におよぶ北設楽の大神楽の中で、さまざまなかたちの語りと模擬行為を通して人々は繰返し“生まれる”ことを追体験したはずである。しかし、その演出がいかにか効果的なものであったか、残念ながら私達はもう目にするのでないだけでなく、想像すら困難な状態になっているのである〔鈴木 1986：49-50〕。

現行の花祭に関する種々の詞章も、重要な神事の場合を除いてはその殆どが簡略化もしくは省略さ

れて、実際に祭りの中で語られることは極めて稀となった。安政3年(1856)の豊根村下黒川におけるを最後としてその後は行なわれたことがないとされる大神楽は、今も各地で継承されている神楽や毎年行なわれてきた花祭とは別に、何年かの隔たりをおいて行なわれる大規模なものであったと推測されている。ところが、この神楽で用いられたとされる多彩な詞章の数々に関しては、僅かに書き残された行事次第の注釈だけが、詞章と神楽の現場とを結び付ける手がかりとなっているにすぎない。だがしかし、それらの詞章が祭場でことばとして、かつて言われていたということだけは、確かな事実としてとらえてよいのではなかろうか。

## 2. 「言うこと」は「行なうこと」

花祭もしくは神楽の詞章(歌謡・祭文・勧請・祈願・唱文・語りもの、等を含む)として記録文書に残されているものの中には、当然口頭伝承されたと思われる詞章の覚書程度のものから、古くなったため写しかえ写しかえされて伝承されてきたものまで、多様であるが伝承の実態は明らかではない。どの行事次第で用いられたのかさえ不明なものもある。逆に、神官・花太夫・みょうどといった特殊職能者たちがとり行なう祭りの儀礼部分に深く関わったことばは、殆ど公には伝わっていない。従って、行事次第名と詞章との対応関係が明らかになるだけでも、私達にとっては、かつての祭りの現場に一步近づく足がかりとなる場合すらあるのである。

祭りの現場では、これらの詞章はその行事次第の中心的人物、つまり演者によって、ことばとして観客の前で言われた。そのことによって、詞章には新たな意味が附加され、同時に、行事が本来の意義と目的を担い、且つ遂行されることになったと理解してよかろう。その詞章を言わなければ、当然のことながらその行事は成立しない。この場合、単にそのパフォーマンスが成立しないというだけでなく、祭りそのものの目的にも重大な欠陥をもたらしかねなかったと思われるのである。

祭りという言葉は無定義のまま用いてきたが、『文化人類学事典』(弘文堂)の中で青木保氏は、「“祭り”は狭義の儀礼のプロセスにみられるリミナリティの状態の世俗的な転用の場合もあれば、広義の儀礼のプロセスに含まれる部分ととらえることもできる」としている。この場合、狭義の儀礼とは、「『神と人との交渉を具現する』行為を中心とした『超越的なもの』との関係を示す象徴的・形式的行為」であり、広義の儀礼には、ここに世俗的な象徴的・形式的行為である儀式的部分も加えられる。「祭り」は儀礼にちががなく、また儀礼に「祭り」は含まれる、という記述も同所にある。

この解釈に基づけば、花祭や神楽も当然儀礼であり、それらの詞章は、実際に言われることを想定すれば、“儀礼の言葉”としてとらえることができよう。青木保氏は「儀礼のことば」<sup>(1)</sup>を論じるにあたって、次のような指摘をおこなっている。「儀礼を一つの行為として観察することは、人類学のこれまでの一般的理解であった。儀礼行為が、言語と行為の両方から成立していることは当然のことではあるとはいえ、儀礼が何かを行なうだけでなく何かをいうことでもあるという視点でとらえる見方は、比較的新しい」〔青木 1984:83〕。北設楽郡に伝わる儀礼とその詞章の豊富さ、多彩さを思えば、儀礼が「何かをいうことでもある」というのは当然過ぎることのように思われる。しかし、この青木氏の指摘によって、北設楽の詞章群が改ためて見直しうることは確かであろう。儀礼における言語と行為

の関係を分析するのに有効であるとされたのが、J. L. オースチンによる行為遂行的発言の概念である。青木氏自身、この概念に基づいてタイの仏教儀礼の一つを分析して示した。行為遂行的発言の概念は、オースチンが分類した三種類の言語行為——1. 発語行為、2. 発語内行為、3. 発語媒介行為の中で〔オースチン 1978：163—184〕、特に2と3に関わるものである。1・2・3は、もとより峻別することは困難ではあるが、1は普通に言う行為であるのに対して、2は「私は約束する」と言う場合のように、言うことが行為することにつながり、3の場合は、言うことによってその影響力から、何等かの行為を間接的に成すことを意味する。

勿論、2の場合でも、言うことが必ずしも行為につながるわけではなく、時と場所、環境などの条件が整わないと、十分にはその遂行性を発揮できないのであるが、逆に3の場合は、発語者の意図とは関わりなく発語媒介行為を遂行してしまうこともありうる。こうした「行為遂行的発言の性格と条件は」、「儀礼こそもっともその効果的な条件を満たすものといえるのではないか」と青木氏はみたのである〔青木 1984：92〕。例えば、「集り給え、四方の神々」と言って祈願した場合、あるいは神々の名をあげ連ねただけでもよい、その時、儀礼という環境条件もしくはその場の聖職者や職能者の“力”によって、神々は実際に集まって来られるのである。少なくとも、そう信じなければならない。これが、発語媒介行為の一つの典型だといえよう。何かを「言う」ことが、何かを「行なうこと」もしくは、何かを「為されること」と一体化しているのである。

### 3. 未解明の詞章群

花祭や神楽といった儀礼の中で何事かを言うことは、当然、発語内行為にしる、発語媒介行為にしる、何事かを「行なうこと」を目的としていると考えるのが妥当であろう。ところが幾つかの詞章は、それだけを単独でみた場合、それを言うことによって何を意図しているのか、つまり、何が為されることが目的とされているのか未解明のままである。もっとも、筆者がこれまでに解明にあたってきた詞章においても、発語媒介行為のレベルに重点を移して考えるならば、再検討を要する部分もあることは否めない。しかし本稿では、筆者が未だ扱っていなかった詞章および行事次第を、早川孝太郎も「古風なあそび」として片付けてしまった詞章（「よなぶねをこぐ」「こでのあそび」等）を中心に検討しつつ、儀礼における行為遂行的発言の実際を考えてみたいと思うのである。

なお、本稿をすすめる上で、筆者がこれまでに北設楽の花祭・神楽の詞章に関してとりまとめたものを随時参照してゆきたいため、次にその簡単な内容の一覧を示しておく。

- (1) 公表・出版されている詞章等諸資料の題目、元の文書名、年代、主な内容、資料掲載場所（頁）の地域別一覧<sup>(2)</sup>、および、詞章を扱う上での視点（祭文・歌ぐら等について）→〔鈴木 1979〕
- (2) 「大土公神祭文」等の、花祭・神楽祭文にみられる盤古創世神話と世界卵型説について→〔鈴木 1983〕
- (3) 儀礼言語としての翁と「翁語り」——祭場でのコミュニケーションの位相について→〔鈴木 1984, 1985<sup>(3)</sup>〕
- (4) 詞章「子種まねき」における馬娘婚姻譚と、再生願望の演出について。および、神楽の次第全

体の概観（年代別）→〔鈴木 1986, 1987<sup>(3)</sup>〕

## II. 「よなぶねをこぐ」と「田植草子」

### 1. 「よなぶねをこぐ」ときのコンテキスト

2日間にわたり、時には140番を越す次第（『早川II：40—47』）をもつ神楽において、「よなぶねをこぐ」の次第は、殆どの場合終りから10番以内には入っている。神楽の次第を記した文書は、部分的に記したのものも含めて筆者の知る限りでは12件公表されており、その内、ほぼ同一の内容のものを除けば8種類となり、記録された時代としては天正9年（1581）から明治5年（1872）までのものである（詳細は〔鈴木 1987〕）が、そのいずれにも「よなぶねをこぐ」の次第は入っている。

しかもその位置も、明治年間の記録を除きほぼ一定している。黄泉の世界にみたてて設置されたとされるやま（＝白山）に、白装束の男女が渡る「浄土入り」の次第の後、そのやまをかたづける「やまを引く」次第があって、その次に、この「よなぶねをこぐ」次第がくるのである。「よなぶねをこぐ」の次は、「おぼろけ」とか「おぼろけのまつり」などと称されて、所によっては花祭の次第にもなっている“神上げ”の次第がある。このように、十分な数の資料とは言い難いがそこで見るとおぼろけにおいては、順序が時代を通じてほぼ一定している。

詞章は、目下のところ筆者が知りえたのは次の3種類で、詞自体には大差はない。

次第名／所収の文書名（年代・場所）／出典・頁／詞章、の順に記す。

(A) 「よなぶねの事」『神楽事』（慶長12年＝1607, 山内・林家文書）, 『伝承と記録：24』

きょうから下る大鳥は何をくわい持ってくる／稲が三把で粃が八千石、ギイコギイコ、うた、よなぶねのかえりあそびに夜がほげて、明けてつとめて、福を賜わる。

(B) 「よな船をこぐ事」『神楽之次第』（天保3年＝1832, 上黒川・宇連禰宜家文書）, 『伝承と記録：46』

きょうからくだる大鳥こそは／何をくわえ、もってきた／大きな稲穂をくわえもってきた  
稲粃八石キインゴキインゴ（橋より神座まで言わん）

(C) 「よなぶねをこぐ事」『神楽手引順達之次第』（明治5年＝1872, 古真立・鈴木喜代平書）, 『早川II：91』

京から来るおほどりご／何をくわいて持って来た／大きな稲穂くわいて持て来た  
稲三把で粃が八石／ぎいんこぎいんこ

（注）(C)は早川が、古真立の次第を解説した中に挿入したものであるから、実際には出典の文書名は不確かである。

なお、(C)の『神楽手引順達之次第』では、次第の全体にわたって註記があり、「よなぶね」については次のような説明がある。「これは橋枕にした俵をしょい、両くちへ扇子を壺本ずつあて、また壺本くちにくわえ舟をこぐまねをする也」（『早川II』, 『伝承と記録』）。この「橋」というのは、舞戸から白山への橋がかり、無明（むみょう）の橋だとされている『早川II：89』。以上の記述が、この次第に関して筆者が得ている現地資料の全てである<sup>(4)</sup>。

しかし、これら三つの詞章のそれぞれが神楽全体の中で占める位置、つまり次第の順序が確定できるものは一つもなく、(c)だけがわずかにその可能性を残しているにすぎない。既に述べたように、神楽の「次第」だけの記録から、これらの詞章もほぼ同じところに位置するものと類推するしかない。また、現在行なわれている花祭の中にも、類似した次第は全く見あたらない。従って、行事次第の前後関係から「よなぶねをこぐ」という次第の意図を推測することは困難であり、また、この次第名とは一見何の関わりもないような僅か数行の詞章は、私達の理解を増すます混乱に陥れているのである。

## 2. 「よなぶねをこぐ」ときのことば

### (1) ことばの類例

「よなぶねをこぐ」の詞章——形態上は歌謡ではあるが、神楽本来の歌謡とは少しく異なることが分る。類似した歌謡を求めて、北設楽郡内および周辺地域の行事における詞章を調べてみた。その結果、田楽やそれに類する行事の詞章・歌謡にいくつかの類歌を見出すことができた。更に、田楽歌謡の源泉の一つとされる「田植草紙」(日本古典文学大系)の中にも、この歌に酷似した歌のあることが判明し、「よなぶねをこぐ」ときのことばは、田楽や田植行事の歌謡の流れをくむものであると考えられるに至ったのである。

次に類歌の主な例をあげておきたい。資料に用いたのは主として、日本庶民文化史料集成第二巻『田楽・猿楽』の中の「第三部 地方に生きる芸能」として掲載された計20種類の田楽・おこない・田遊び等と、『北設楽郡史』の『民俗資料編』である。先の20種類のうち、三州のものが6件、遠州が同じく6件、駿州が4件で、信州(新野)の1件をあわせて、北設楽郡の周辺がいかにかこの種の詞章を伴った儀礼や芸能が多いかを示すことになろうかと思われる。なお、北設楽郡に隣接する長野県側の天竜村向方に今も伝承されている御清祭は、花祭や神楽と同系列のものとされており、その中に、同じく「夜な舟こぎ」と称される次第があって、比較資料として極めて重要であるため、その全詞章も併せてここにかかげておく。

### 資料1

行事名称・通称(場所)／出典の略称／資料名・年号／類歌を含む詞章名／類歌(出典の頁)の順

(A) 鳳来寺田楽(愛知・鳳来町)／『文化2』鳳来寺田楽並役順定帳・延宝8(1680)／

「第十八うちひらき」の中の「なりわい」、および「第二十二田唄之事」

やらん目出たんや きょう(京)からくるふしくろのいねわな いね三ばでよねわ八石よる／やらんめでたんや  
きょうからくるふくらすゞめわよな／よねだわらおゆい(結)たんたいてんそうわすよな(653p, 656p)

(B) 田峯田楽(愛知・設楽町)／『文化2』大慈山高勝禅寺十一面観音田楽役人衆覚帳・寛政6(1794)／「田歌」の中の「昼飯のあと」

京からくる くら雀は よなたわらを いたゞいて くるやら

京からゆく くら雀は よなたわらを いたゞいて ゆくやら

京からくる ふしくろいねは名 いね刈入れて 稲さんばアて よねやァ 八石(669P)

〔参考〕 1. 「水見(種運びともいう)」の時の唱えごとの中にある詞。『郡史：304』

京袋の稲、仏の子の稲、かしらまたの いしの子の稲、...

2. 「田植」の次第は「香の木の枝を苗、大太鼓を横たえて田に仮定する。おのおの香の枝で太鼓をピタピタと叩きながら」田歌を歌う。『郡史：312』

京からくるふくら雀は (トリ) よなたわらをいただいでくるやろ

京からゆくふくら雀は (トリ) よなたわらをいただいでゆくやろ

- (C) 黒倉田楽(愛知・設楽町) / 『郡史』 資料名は不明, 現行のもの  
 「第廿一番 田うえ」の説明として, 次の歌に合せて太鼓を叩く, とある。  
 京からくだりしふしごろ稲は, 苗が三把で粃は八石でよ, まんまるまへの金の箱 (285p)
- (D) 四谷田楽(愛知・鳳来町) / 『文化2』 田楽次第之帳・享保九(1724) /  
 「田あそび」(680-1p), 「ひるいもちと言う苗とりうた」「ひるいもちのはやしうた」(683p)  
 京からくる くらすゝめ よなたわらをたゝゑてくるよな  
 やらめでたや めでたや 京からくるふしくろのいねな いね三把によねは八石よな (680-1p)
- (E) 黒沢のおこない(愛知・鳳来町) / 『文化2』 身の口申 田うゑ歌・文化十三(1816)  
 「田うゑ」(表題がないため, 仮題)  
 京をからくうるう ふつしくろの いんねはなん  
 一本ゆえて 千本になるう ふつしくろの いんねはなん  
 つくしがくにから ひんふつくらくうる めんすずめん  
 ようなんだわうらうをう いんなんだいてぞ わつすやろ  
 とうごくから ひんもうみこうそ こうえればう いうねなら 三把てよりね八石なん 三よね八石なん  
 (694p, それぞれの途中にある歌は省略した)
- (F) 新野の雪祭(長野・阿南町) / 『文化2』 宣命田遊・天保四(1833)  
 田遊の中の「小せりの事」  
 京から下るやら ふしくろの稲三把 米は八石稲三把 是等せきたよ稲三把(635p)
- (G) 法多山の田遊び(静岡・袋井市) / 『文化2』 祭礼田遊記・文化三(1806)  
 「しらくわ」の詞章の最後に  
 京から下るてうかふしぐろのいねハ いやいね三わてや 米八石よ  
 京から下るちやうのふくらすゝめおば ゑのはおもちてや まねきましまねきましま  
 はいとんぼう 日本国の宝ものおぼ 此れ御山へ引に引にて (743p)
- (H) 滝沢の田遊び(静岡・藤枝市) / 『文化2』 田遊祭・天和三(1683)を文政八(1825)に転写  
 「田うゑ」  
 京からくたるてうふしくろのいね いね三ばにい / 米は八石 いねばに (771p)
- (I) 寺野のおこない(静岡・引佐町) / 『文化2』 正月元日より三日の夜並年中行事・安永八(1779) /  
 「神ノ田仏供田ノ田打」  
 京のからきし 〃 シ ふくらすゝめわなん いなら三把を 〃 お  
 いただいでんぞわすらやんとよかれやて花な  
 京からきし 〃 シ ふくらすゝめわなんよな 俵を 〃 ヲいたゝいてんぞ  
 わすらやんとよかれて花な  
 京のから下りシふし黒のいねとなん 壺本うへて千本になる ふしくろのいねとなん (711-12p)
- (J) 懐山のおこない(静岡・天竜市) / 『文化2』 田打はじめ次第・明治四二(1909) /  
 「田あすびの次第」  
 京るからくるふくら雀が よんのうだわらでな壺反たいて そわやける よかるらはな  
 京るからくる ふしぐろの いねハ いんなら三把で米が八石 いんならさんばでな (727p)
- (K) 川名薬師堂おこない(ヒヨンドリ)(静岡・引佐町) / 『文化2』 奉読福満寺薬師如来・寛政三(1791) /  
 田遊詞章中の「稲付馬」  
 もわり 〃 京より下るふくら雀ハ 稲か三把で米が八石 (741p)
- (L) 藤守の田遊び(静岡・大井川町) / 『文化2』 大井八幡『藤守の田遊び』概略・昭和三六(1961)  
 「小編木」  
 京から下るふしくろのいね よねは八石 稲三把 今年の稲は七七把で  
 八ちゃうづくやわて九のまします (778p)

㉓ 向方御清祭（長野・天竜村）／『文化1』 御清祭式順記録・大正四（1915）

「夜な舟こぎ」（次に示すのはこの詞章の全て）

信濃竹のべんべら竹の 中よの玉ハ実がいろ 実がいろ 実がいろ 実がいろ 実がいろ 実がいろ  
 みがいつぢゃゑつくりこんのよよきをば 稲舟ともこいだり、中のよのよきをば  
 酒舟ともこいだり こいだり こいだり こいだり こいだり こいだり  
 あしぶねの鳥が 大きな稲穂を餌籠へ入 とさの国から くいやまいでて 持って来た  
 えいさら えいさら えいさら えいさら えいさら  
 舟に取りてハ 我子がくにく取りて 我とう えいさら えいさら えいさら えいさら えいさら  
 沖にこそ波が立て 鯨こそ塩ふけ えいさら えいさら えいさら えいさら えいさら  
 此頃ハ宿も定まらぬ 夜舟ハ定まが ところに着ぞ目出たや  
 稲ハ一把より万束かぞうるなり  
 錢ハ一文より百貫迄かぞうるなり  
 此舟を持ちたる人はぐやともならせ 長者ともならせける（438-9p）

資料2

㉔ 上粟代の念仏踊歌（北設楽東栄町）／『郡史』

京より下りし三羽の鶴は 先なる鶴のくわえし物は／綾の襷をくわえ来て 中なる鶴のくわえし物は 白いかねの  
 とかけをくわえて 後なる鶴のくわえし物は／黄金のみ杵をえ来て 何をはかるらこの杵で／黄金交りの米はかる  
 （411-2p）

㉕ 山中八幡宮田植祭の唄（愛知・額田郡，他）／『生活』 愛知県地方の古歌謡

京から買ひ下る節黒の稲はのー 七穂で八升ある八穂で九升はいのー （361p）

「田植草紙」においては、「昼歌四はん」に属する64番の歌のオヤウタ・コウタ（第1・2行）に、「よなぶねをこぐ」の詞に極めて類似した詞が登場するが、次に64番全体を示しておく。

きのふ京からくたりたるめくろ（目黒）のいねはな  
 いね三ばにな米（よね）は八石な  
 ふくのたねやれ三合まいては三石  
 かこかさし候け（実）にちもこのいねにわ  
 まかうやふくのたねをは（ば）（64番）

併せて、次の歌も参考となろう。

ほとゝきす（時鳥）はなにもてきたり  
 斗の升にとかきにたわらもち来り  
 たわらもちきていぬいのすまにをさめた  
 とれと（ど）へらぬわいぬいのすみのたわらよ  
 いねがよいけにたわらをあめやせんとか（59番）

「田植草紙」（日本古典文学大系）の校注者である志田延義はその解説の中で、「田植草紙ならびにその系統の田植歌謡群は、量的にも豊富であり、内容的にも古代田歌その他の農耕神事歌謡などの伝承歌謡を吸収相続するところが多い点において、三河花祭歌謡・伊勢神楽歌と相並んで三農耕神事歌謡群と称することもできよう」〔志田 1969：245〕と述べている。成立時期に関しては未だに決定的



なことは言えないようであるが、各種の田植草紙異本群の詩型を比較検討した渡辺昭五氏は、「田植草紙歌謡が形成された時は、室町時代後期しかも閑吟集成立以後暫くの時を経てから安土桃山時代まで」〔渡辺 1973：21〕とし、「現存の『田植草紙』そのものの成立、いわゆる双紙化は、友久氏のいう近世初期以降を妥当とする」〔全：23〕と記している。従って、「よなぶねをこぐ」詞章を含む記録文書の遡りうる年代と「田植草紙」が成立した時代とは、ほぼ同時代とみることができよう。ということは、それ等二つの性格を考えるうえで、両者を相補的に扱うことも可能となるのである。

## (2) ことばの意味するところ

大正年間に広島で発見された「田植草紙」は、昭和30年代以降になって急激にそれに対する関心を集め、今日に至るまでに夥しい量の研究論文が世に出された。したがって、志田延義氏の日本古典文学大系における校注（1969）、真鍋昌弘氏の『田植草紙歌謡全考注』（1974）、『中世近世歌謡の研究』（1982）や渡辺昭五氏の『田植歌謡と儀礼の研究』（1973）等を参考に、「田植草紙」64番の解釈を得ることによって、「よなぶねをこぐ」の詞章自体の字句的理解には全く困難を覚えないと言っても過言ではない。詳細は上記の諸論を参照するものとして、基本的部分についてだけはその解釈をいくつか次にかいつまんで紹介しておこう。

### 〈京下り〉

「きょう（京）からくだる大鳥」という出だしからして、まず、田植歌の典型的な一つのスタイルであると見る。「京上り」「京下り」のパターンがいわゆる「讃め歌」として田植草紙系歌謡には多いのであるが〔真鍋 1982：124〕、殊に、「“京から雀が下る”ことを歌い出しにするいくつかの田楽歌謡や風流踊歌などが注意せられ、・・・この系統の発想・表現が予祝歌謡のパターンであった」〔全：547-8〕として、いくつかの田植歌とともに『外宮御田神変歌』も引用している。「・・・京より来るや ふくら雀はや、米俵いっただいて、こそ参るや・・・」といった、既に示した歌の全くの類歌である。

一方渡辺氏は、「単なる都としての意味の『京』であるならば、何の理由でそこから八石も稔る種子が運ばれると謡うのか」と、「京」の必然性を論じた。「京から下る」と謡われているものには、雀の他にも笠、扇、櫛などいろいろあるわけだが、真鍋氏がこれらを「都ぶりへの強い憧憬」の表われ、あるいは「祝いの呪物的性格を多分にもつもの」とみたのに対し〔全：123, 124〕、渡辺氏は「他郷から訪れるまれひと神の形態をとって・・・暗々裡に神の道行を謡ってきた感化に依るもの」と考えた〔渡辺 1973：597〕。

### 〈稲を持って来る鳥〉

「よなぶね」の場合の「大鳥」が何であるかはわからない。「田植草紙」に類例もなく、その他の風俗歌謡等から、鶴、白鳥、鶴等の大型鳥類が想起されるのであるが、ここでは無論、鳥の種類よりも鳥が稲を持って来るのが重要なテーマである。しかも、資料1で引用・列挙した歌にみられたように、鳥が持ってくるのは稲（穂）だけでなく、それが俵である例がむしろ多いくらいであって、稲と俵はそれぞれ別々に論じられる必要もある。しかし、いずれにしても、「稔りをもたらす鳥」については、渡辺氏はこれに一項をもうけて扱い、「この稔りをもたらす神霊の使者もしくは表象としての鳥を

謡った詞章は、『俵を持ってくる時鳥』(59番)の歌とともに、これを欠脱する(田植草紙の)異本は殆どない」と言明した〔渡辺 1973:387-396〕。

更に、稲をもたらした鳥、つまり穀物起源に関わる鳥については、渡辺氏は「鳥の神霊性」という見出しのもとに、日本の内外に伝わる豊富な神話とフォークロアに言及して、信仰・儀礼と歌謡との結びつきを論じているのである〔全:396-401〕。我が国における白鳥神話の具体的な形成要因を水稻栽培に結びつけたという山上伊豆母氏に言及しつつ、『古事記』や各種の『風土記』にみられる白鳥と「霊」との関係、「暦普及以前の農耕の折目を告知する鶯・時鳥」すなわち「勸農の鳥」の普遍性などについて論じ、次いで、白鳥信仰に関わる漁労民俗のあることを述べている。「鶴が稲穂を咬えてきて、落した粃が稔ってそこから稲の耕作が始まったという伝承」は多くあって、中でも有名なのが、神道五部書の一である『倭姫命世記』(統群書類従所収)とされている。大きな海鳥の鳴き声に導かれて見ると、葦原に稲一基あって、その霊稲が一本で千穂稔ったのだという〔全:243〕。そして稲落し神の伝説を伝える『琉球由来記』にも渡辺氏は触れているが、この点に関しては柳田国男の「海上の道」における指摘を忘れてはなるまい。

柳田によれば、「上総国誌」などの記録にある、「鶴が穂をくはへて何処の島からとも知れず、飛んで来て落したといふ話ならば、思ひの外多くの土地に伝わっている。」また先の『由来記』の伝えるところでは、沖縄本島の東南にある久高島の浜に、「白い小甕に入って寄って来た五つの種子の中には、シラチャネ即ち稲の種だけが欠けて居たので、アマミキヨは天に祈って、鶯をニライカナイに遣って之を求めさせたところ、三百日目三穂をくはへて戻ってきた」〔柳田 1968:96-97〕。この久高島で、12年に一度行なわれる有名な儀礼、イザイホーは、おそらくこの伝説とも密接な関係をもっていると思われるが、それについては後ほど触れたい。奄美大島などでも、鶯が鶴になっているだけで、やはり稲の種がニライカナイから運ばれたという話があるようだ〔全:98〕。また、山陰・山陽・四国などに分布する田の神の別名、サンバイの、妻が稲鶴姫と称せられることも上の伝承と無縁ではあるまい。

〈よなぶね〉

慶長12年の山内の記録にある「よなぶねの事」の中には「うた」と称する部分があるが、この文句は、さまざまな次第の詞章の後に、「○○○のかえりあそびに夜がほげて、明けてつとめて福を賜る」と付け加えられる決ったパターンであるため、今ここではとりたてて扱わないことにしたい。となると、「よなぶねをこぐ」の字句の上で問題として残るのは、「よなぶね」という次第の表題そのものであろう。

「よなぶね」に漢字が当てられているのは、天保3年の上黒川の記録にある「よな船」と、向方御清祭(資料1のM参照)の記録の「夜な舟」の場合である。しかし、漢字は必ずしもあてにはならない。結論から言って、「よなぶねをこぐ」という言葉がどのような意味をもっているのか、筆者にはまだ決定を下せる段階に至っていない。この場合の(よな)ぶねは、詞章の中に「ギイコギイコ」という擬音があることから、一応は、「舟」「船」と考えておいてもよさそうであるが、「よな」は「米」とも「夜」とも決めかねるのである。現に向方御清祭の詞章は、表題は「夜な舟こぎ」であっても、その中には「稲舟」をこぐという言葉がはいっている。可能性としては、次の五つの場合が考えられよう。

- |   |    |                     |
|---|----|---------------------|
| { | 米舟 | 稲を運ぶ鳥の船・天鳥船（伝承上）(1) |
|   |    | 一種の宝船（吉兆・縁起物として）(2) |
|   |    | 稲舟・田舟（田植歌として）(3)    |
| { | 夜舟 | 夜の性・朝舟の対（暗喩）(4)     |
|   |    | 夜の舟（祭の時間帯等からみて）(5)  |

(1)は鳥の神霊性ということで、先の渡辺氏の論と関わる場所である。鳥は稲（穀霊）を運ぶとともに、他界とを結ぶ霊の運びてにもなる。鳥と舟との関連は考古学的に歴史学的に様々な角度から論じられてきているから、ここで多くを述べる必要は無いであろう。船の舳先に鳥を付けた鳥船信仰の表われは、古墳遺跡や装飾、出土品や銅器等の装飾に、世界的な規模で見出されるのであるが、大林太良氏はこうした鳥船と天とのつながり、すなわち天の鳥船と称せられる根拠を、「古代の船と海の文化」という対談の中で次のように認めておられる。「『古事記』の出雲国譲りのところに出てくるし、高天原と葦原中つ国の間の交通に鳥舟が用いられています。・・・何等かの意味で天と結びつくようです」〔大林 1975：250-251〕。

稲作と鳥に関しては、そこにシャーマンが介在するという見方もある。「『古語拾遺』には次のような話がある。大地主神が農夫に肉食させたことが御歳神の怒に触れ、その造る田はことごとく虫害を被った。そこで大地主神は片巫と肱巫に占わせ、その原因を探ったという。片巫には『志止々鳥』と注記されているので、頬白を呪具としたシャーマンだったのかもしれない」〔佐々木 1987〕。

「よなぶね」を鳥が稲魂を運ぶときの乗物と考えるとき（あるいは、鳥自体を稲の乗物＝舟と考えることもできよう）、この場合は、詞章の中のことばである稲・鳥と、表題にある舟とをクロスオーバーさせてとらえるわけで、それによって、古代人の意識にまで触れざるをえない解釈となる。後で扱う動作の問題と相まって、「よなぶねをこぐ」次第は、信仰における時空間の距離を見事にアウフヘーベンした一つの表現形態だといえるのである。この形態によく似た儀礼が、既に《稲を持って来る鳥》の項で触れた、沖繩久高島のイザイホーの中にもみられる。その「アリクチャーの綱引」と称する儀礼においては、東方ニライカナイから神々を招く神歌を歌いながら、綱を船を漕ぐように波うたせて、「ユンクイ遊び（ユンクイ＝世乞い、世＝豊穰・富貴）」をするという<sup>(5)</sup>。

稲・鳥・船はこのように神話・伝承の上からも、それを背景とした歌謡の面からも緊密な関係にあるが、ただ、「よなぶね」という音からは、決して「稲舟」ではなく、「米舟」としかならないことが問題を残すであろう。その場合は、資料1が示すように、鳥の持たらす物が稲でなく米俵である歌謡も数多くみられることから、ある程度の必然性が説明ができると思われる。

(2)一種の宝舟を意味する可能性があるのではないかと考えられる根拠は、主として次の二点である。第一に、向方御清祭の同じ「夜な舟こぎ」の詞章は次の句で終わっていることにある。

此の舟を持ちたる人はぐやともならせ長者ともならせける（資料1のM参照）

更にこの後にひき続き、『文化1』の資料によれば、「大将江歌ひ」と表題を付けて最初に次の詞章が示されている。

此の舟ハ如何なる人の御舟ぞや 白金のは柱ニ 小金のせみをふくませて 綾や錦の帆を上げて

思う宝を積み込めて 是の御内に着くぞ目出たかりける ざざんざん 浜松の音ハ面白 ざざんざん (439p) <sup>(6)</sup>

よく意味の理解できないところもあるが、これらを「田植草紙」の最後にある、「これよりあがり歌」と称せられた植え納めの歌と比較してみたい。(便宜のため漢字に直した方を示しておく。)

今日の田主は田の嵩を植ゑてな／八つ並に蔵を建て徳を招いたり／作り靡けて四方に蔵を建てうや／蔵の鍵をば実に京鍛冶が能う打つ／けふの田主をしゅつもり長者と呼ばれた (133番)

田主誉めでしめくくる田植歌の形式を、「よなぶね」がいくらかでも踏襲しているとすれば、「舟」は米も含めて宝を積んだ舟と考える妥当性が生じるのである。

いま一つの根拠は、「舟」がこの他の神楽の詞章に登場するときの意味の傾向性にある。「舟」という言葉が用いられるのは、殆どの場合「翁」の詞章においてであり、そこで翁は宝数えの形式で舟を次々と湊につけ、湊づくしや神名づくしを行なうのである。資料1に載せた原典の殆どが「翁」の詞章をもち、花祭の場合の「翁」とは異なって、自伝的な「翁語り」はほんの僅かな部分を形式的に占めるにすぎない。代って、吉兆を表した祝言的な文句が続くのである。従って、「よなぶね」の「きょうから下る・・・」の詞章を一種の祝言の歌と考えれば、そのときの舟は祝舟・宝舟ということになりはしないだろうか。

(3)田植などで用いる稲舟や田舟として解釈することも、“よなぶね”という音からは困難を伴うが、詞章が元来田植歌系統のものであるため、考慮に入れるのが妥当だと思われる。向方御清祭の詞章にある、「信濃竹のべんべら竹の 中よの玉ハ実がいろ 実がいろ／みがいづぢゃゑつくりこんのよよきをば 稲舟ともこいだり 中のよのよきをば 酒舟ともこいだり こいだり」という歌は、意味のとりかねる部分もあるが、「こぐ」対象の一つとして稲舟を考えていることは明らかであろう。

(4)さて、“よなぶね”を“夜な舟”と置き換えることは、(3)の場合とは逆に音の上からは自然であるが、田植を状況として想定すると、その意味にはさまざまな推測を生じるのである。まず、「田植草紙」の異本のいくつかにおいては“朝舟”のことが歌われ、これが妻訪婚を背景とした性関係を示すものであるとされていることから考えてみたい。既に度々引用した渡辺氏も真鍋氏もその点を詳細に論じておられるので、要点だけを次に紹介しておこう。

朝船にのりやおくれて船津に太刀おわすれた

このふねはせーしん(精進)ふねとて女生はのらぬふねなり『田植歌雑紙』

これは朝船を歌ったものの一つであるが、問題の発端は次に記す「田植草紙」の8番の解釈にあった。(適宜漢字をあてておく。)

朝寝をしやうよりは起きて沖を見よやれ

五月の佐兵衛が小夜に漕ひたをみよやれ

五月五月雨寝乱れたらうものをば

舟子共ただ磯崎に立たれた

おどけか刀の柄にもつれた(8番)

この歌のオヤウタ・コウタおよび次の一句、即ち第三句までは他の異本にも共通するのであるが、最

後の二句は類似するものがなく、上に示した「朝船にのりやおくれて・・・」の歌が続く場合が多いため、「田植草紙」8番の理解にはこちらを併せて考えた方が良いというが、渡辺氏の意図である。

やはり問題は「船」の解釈にあり、これには志田延義氏も疑問を持っておられるとあるが、結論からいうと、「船を漕ぐ」ことを「男女が交わること」と解するのである。田植の日は神聖な日であるのに、そのような日の朝、朝船に女をのせて朝寝してしまった佐兵衛さんを揶揄した歌と、8番を解釈するのである〔渡辺 1973：285-289〕。参考〔真鍋 1982：109-110〕。“沖”とか“磯”といった言葉が「田植草紙」にはよくでてくるが、これらは海とは直接関係は無く、水田を前にしたときの連想と考えれば良いようである。

さて、「朝船」に対する疑問が解けても、「夜な舟」の意味が判明したわけではないことはいうまでもない。しかも、“夜舟”ではなく“夜な舟”である。「夜舟」は、向方御清祭の「夜な舟こぎ」の詞章に一度出てくる。

此頃は宿も定まらぬ 夜舟ハ定まがとこに着くぞ目出たや

「宿が定まらぬ」という表現については、他に類例を知らないが、「枕を定める」という言いかたはある。資料1の(L)藤守の田遊びの詞章中、「宝来」の表題のもとに、少々判読しがたいところもあるが、次のような詞がある。

おきこぐふねは 行けどをやんをあんこをかであそへざるとんよ こぐ川西のあじろをしんを  
御やなぎめじろのを御や柳あらはれいて いつかあやんをあきいいみとまくらさだめて ねよま  
まくらさだめん (傍点筆者)

土州吉良川の御田祭の田歌の中にも、同様の句がある。

川ぎしのッ 川ぎしのッ めしろのうを柳よあらわれて あらわれて  
いつかやあ君よ まくら定めてやよや 『文化2：788』

「まくらを定める」とは性関係を約することであろう。従って、あくまでも推測の域を脱しないが、向方御清祭の「夜舟」も、やはり性的な意味をもち、表題となる「夜な舟」も当然それと無縁なものではないと考えられるのである。

(5)最後に、何の付帯条件も付かない、文字どりの意味での「夜の舟」という解釈が残る。宝を積んだ長者の船でも、米を積んだ回船でもよい。船が“鳥船”であっても、船の種類を如何を問わず、あるいは、それら全ての意味を込めて、ただ、夜の行事次第であるから、夜、船を漕ぐからというだけの理由で付けられた次第名称かもしれない。また、新野の雪祭では、庭の神事の前に「船」が出て松明に火を点す行事次第があり、このことも多少関係があるかもしれない。本多氏の記録によれば、小さな作り物の舟に稲穂や人形などと共に火種をのせ、それを綱で渡らせて松明に点火するのである<sup>(7)</sup>。愛知県西浦の田楽にも、同様に松明に火を渡す「船渡し」という行事次第がある。

しかし、以上のことは、単に「船」を共通項としただけの理由による類推である。実際に「よなぶね」が何を意味していたのか、ほぼ400年以上も昔の関係者の意図は、正確には今日理解できるはずもないことであろう。

### 3. 「よなぶねをこぐ」ときの行為

既に引用したように、明治5年の記録「神楽手引順達之次第」の各行事次第に付記された簡単な説明によれば、「よなぶねをこぐ」ときは、白山へ至る橋の橋枕にしていた俵を背負い、その両口に扇を一本ずつあて、一本を口にして、舞戸へ戻ってから船を漕ぐまねをした。柳田の解説では、俵の両口の扇は鳥の翼、口にくわえた扇は稲穂を表すとみる。まさにこれは、詞章に対する“あてぶり”であるが、最初からそのような動作が伴っていたという証拠は全く無い。

動作に関してははっきりしていることは、「ぎいこぎいこ」という擬音の詞だけである。J. L. オースチンの発話内行為の概念をとりたてて出すまでもなく、「ぎいこぎいこ」とことばにすれば、すなわちそこに行為は成立したことになる。つまり、稲を持ってくる大鳥の行為と、ぎいこぎいこと音をたてる行為が複合されるということだけが、曖昧な解釈を全て退けて後に残される事実である。この事実を再び“解釈”したのでは、同じ穴のむじなとなるかもしれないが、そこに何等の動作も伴なわれていなくとも、ことば自体が、例えば、性行為により鶴や鶴が糞りをもたらすという模擬行為・感染呪術<sup>呪術</sup>を行なったと解釈することが可能なのである。

本来ならば、もはやこれ以上の議論は蛇足となり無意味となるところだが、明治5年の『次第』の付記の中で、一つだけ看過できないことがある。それは、俵を背負うという行為で、この行為は実は北設楽地区の田楽行事の一次第となっているからである。一つは東栄町西園目の田楽における「こう俵背負い」という次第で、その場合、俵をしっかりと背負って杖を持った人が舞庭の真中に仰むけに寝て、それを青年達がよいしょよいしょと引き起す所作があるという『郡史：298』。もう一件は豊根村曾川で行なわれていたという田楽で、その「俵背負い」という次第の中では、大豆の入った俵を背負った者を大勢で押し合い倒し、こぼれた大豆を種粃<sup>種糲</sup>といって大切に持ち帰ったとされている『全372』。

資料1が示すように、京から鳥が持ってくるものは稲だけではなく、米俵のケースも多い。物理的には極めて不自然な歌であるが、歌われる背景が田楽・田遊びという豊年予祝の儀礼である。「よなぶねをこぐ」の次第の場合は、おそらくこうした要素を全て取りこんで、詞章と動作の一見アンバランスな結合を見せているのではないだろうか。

## III. 「こでいの遊び」、そのことばと行為

### 1. 「こでいの遊び」のことば

詞章と動作が一見アンバランスだということは、早川が“古風なあそび”称する次第の一つである「こでいの遊び」においても言える。別に「こでいのあそび」とも言うようであるが『早川II：86』、この次第は、明治になってからのものを除く殆どの神楽次第記録において、「よなぶねをこぐ」の後の三つ目の次第である。公表されている詞章は筆者の知る限りにおいては3件、掲載場所は「よなぶねをこぐ」の場合と同じで、慶長12年山内の記録、天保3年上黒川の記録、および早川による明治5年古真立の記録の紹介文中である。いずれも詞章の形式は同じで、用いられている名詞が一部異なるにすぎない。慶長12年の記録を例にあげると、

こでいやれ こでいやれ ねござまいらしょ

こでいがまいらせじゃ たがまいらせず

こでいやれ こでいやれ まくらまいらしょ

こでいがまいらせじゃ たがまいらせず

次に、よぎ、たすき、弓、矢、と同じパターンで続き、  
最後に、

こでいやれ こでいやれ やどこさせ

こでいがささじゃれ たがささず 『伝承と記録：23-24』

〈注〉天保3年の記録では、この後に、(矢を三筋射る)とある。

北設楽の神楽と極めて類似した形態をもつ信州向方御清祭では、「こでい(古伝)のあそび」という漢字をあてた名称になっていて、詞章の形式も僅かに異なる。

古伝やれ 古伝やれ たずきまいをせまいか

古伝が参らせにゃ だれがまいらる

四座敷言ふ

古伝やれ 古伝やれ たずきこぐりせまいか

古伝が参らせにゃ だれがまいらせる

四座敷言ふ

次に、ひしゃくまい、長頭まい、弓のまい、弓こぐり、矢のまいせまいか、と続き、最後に、

古伝やれ 古伝やれ やどこさせ古伝 古伝がまいらせじゃ 誰かまいらせる

そしてこの詞章の後に、弓を引くニハ、東西南北と引くべし、役座敷ニて引き納めるなり、と注記がある『文化1：437』。

度々引用している明治5年の記録『神楽手引順達之次第』における次第注記では、「太鼓の上に新こもを敷き、その上に登り下にて大ぜいして言也」とある『早川II：46』。また、実態がどのようなものか未調査であるが、北設楽郡東栄町古戸の花祭に関係の深い祭神、白山様(白山権現)の祭は花祭に先立って行なわれ、様々な舞の他に、閏年には「こてい(古代)の舞」を上げることになっているという『郡史：136』。

以上が「こでいの遊び」に関連した記録であるが、「こでい」が何であるのか、それをとり上げた例を管見にして筆者は知らない。詞の内容から「こでい」は当然ひと(人)を意味すると思われるのだが、「古伝」や「古代」のあて字が疑問を抱かせるのである。

## 2. 「こでい」の類例

「こでい」と「こてい」の双方の可能性をもった例が存在する。「田植草紙」の84番である。便宜のため、漢字まじりの方を示しておく。

御亭殿 駒何処につないだ  
 うねを越し谷を越し下がり松につないだ  
 うねを越しては野際の松につないだ  
 野辺につないで駒をいさませう (84番)

「こていとの(御亭殿)」については、異本によっては「こでい殿」である場合と大きく二つに分れるようで、渡辺氏はどちらとも結論を出していない。意味は「一家の主」あるいは「祭主」としてとらえ、これが「婿殿」に入れ替わっている資料については、マツリの管理責任者の変質のあらわれとみている〔渡辺 1973：696-697〕。真鍋氏もほぼ同じとらえ方で、「御亭主の事。ここ(=84番)では、田主を言うのであろう」としている〔真鍋 1974：698〕。また別のところでは、「田植草紙系歌謡はその日の田主をいたるところで讃めたたえている。・・・この一群の歌謡の多くは田主讃めであった」とも言っている〔真鍋 1982：77〕。「こでいの遊び」においても、「さあ、寝ごぎを差し上げましょう、枕を差し上げましょう」と言って、最後に、「さあ、矢床を射ってください、ほかの誰に出来るでしょう」と言っているのであるから、「こでい」を「御亭(主)」と考えても良いのではなかろうか。

「こでいの遊び」の詞章の形式面だけを問題にした場合、類似したものが資料1の(J)懐山のおこないの詞章中にある。「こゑならしの次第」と題した歌の一部がそれである。

- 一、なたつよ殿の 白金との弓を  
     だがたてたよ わらふらがたてたよ たがたてべし
- 一、なだつよ殿の 白金のけんばのたちを  
     だが立たよ わろふよが立たよ たがたてべし
- 一、なだつよ殿の 白金のまちやせんたを  
     だがふんのいたよ わろふらがふんのいたよ たがふんのぐべし

### 3. 「こでいの遊び」における行為

「こでい」の詞章の最初の段階で、寝ごぎや枕や夜着などを差し上げておきながら、後になって襷を与え、弓矢を射らせる行為におよぶ点、やはり、ことばと行為の間がいささかアンバランスであると思われるが、一種の神あそびに伴う抽象性とでも、まずは理解しておこう。

田楽等の儀礼においては、弓を引く行事次第は珍しくない。大方の場合、矢の飛びかたによってその年の吉凶や農作物の出来ぐあいを占うのである。鳳来寺の田楽には、「弓納めの次第」があり、今は中絶している古戸の田楽では、「はやものあそび」という次第の中でささらを持って踊ったとも、弓を競う狂言めいたことがあったともされている『郡史：334』。新野の雪祭では、「競馬の次第」の中で流鏝馬が演じられる。詳細は〔本田 1969：890-891〕。流鏝馬とならんで、弓矢を用いる儀礼として重要なものに、鹿射ち神事がある。北設楽郡東栄町月地区における神楽の場合のように、そこに鹿射ち儀礼が組み込まれていることもあるが、単独の行事であることも多い。杉の葉等で鹿の作り物をこしらえ、その腹に「さご(鹿の胎児)」または「わた」として穀類や餅等の詰物をし、それを、鹿を矢で



射した後で、参列者に配ったり、神前に供えたりする。唱えごともあり、例えば月の場合、『郡史』によれば、第一矢の時「この所当所にあり来る、米・麦・稗・大小豆・えんどう・ぶんどうともに葉たち茎ひらく穂の穂が咲いて、俵百俵」と言う(165p)。

先頃、『行動と文化』第11号が、鹿射ち神事の特集を行ない、主として愛知・長野・静岡の3県における鹿射ち神事の現状と諸問題をつぶさに報告した。それによれば、現在この神事が行なわれている所は、北設楽郡東栄町で8ヵ所、南設楽郡鳳来町で3ヵ所となっている〔吉村 1987: 6〕<sup>(8)</sup>。田楽・田遊びのような農耕儀礼と鹿射ちのような儀礼的な狩猟との結合が、とりわけ焼畑農耕地帯における山の神の恩寵を求めた豊作祈願であることが、佐々木高明氏によって度々指摘されてきているため(例えば、〔佐々木 1971: 215-227, 1985: 227-252〕),ここで改ためて述べる必要もなかろう<sup>(9)</sup>。「こでの遊び」は、要するに、この狩猟の真似事であり、枕や夜着を差し出し御機嫌をとって、主人あるいは婿殿に大切な務めの遂行を促したものと捉えることができるのである。しかも、こうした儀礼の場において、言葉に出して言われた願望・祈願というものは、既に本稿Ⅰの2で述べたように、発語媒介行為としての行為を成したことになる。つまり、“こでい”によって、矢は放たれ、儀礼的狩猟も成されたのである。

#### IV. 詞章から行為へ、神楽から田遊びへ

##### 1. 神楽詞章から田遊び詞章へ

「よなぶねをこぐ」「こでの遊び」の例でみたように、J. L. オースチンの行為遂行的発言の概念および行為遂行的発言による行為の一つ、発語媒介行為を視野におくことによって、詞章は積極的な意味をおびるようになる。「よなぶねをこぐ」の詞章は、早川らが述べるところの単なる「唱えごと」ではなく、行為として稲が運ばれて来るために不可欠な仕掛けとなる。同様に「こでの遊び」のそれは、山の贄を求める仕掛けと言えよう。単なる詞章である間は、文字どおり、神楽の詞章である以外の何ものでもない。しかし、上記のような解釈が許されるならば、詞章の機能はかなり違ったものとなる。つまり、農耕予祝の儀礼・田遊びの場合におけるのと同様の機能と性格がクローズアップされてくるのである。

以上のように考えた場合、実は、「よなぶねをこぐ」や「こでの遊び」以外にも、北設楽の神楽詞章の中には、むしろ田楽・田遊びの詞章ではないかと思わせるものがいくつかあり、その例を一二あげてみたい。

##### 《おりいのあそび》

筆者が知る限りにおいては、公表されている記録は次の4件である。(1)「おりいのあそび」『早川Ⅱ: 97-99』(古戸の口伝書)、(2)「折意の遊」『早川Ⅱ: 467-469』(古真立の記録)、(3)「をりいのあすひ」『信言: 1-3』(文政四・下黒川の謄写刷)、(4)「おりひの遊」『伝承と記録: 51-52』(天保三・上黒川の文書「神楽之次第」)。断片的である(3)を除いて他は、分かち書きした場合、70行前後の詞章で表現においてはかなりの相違がみられ、理解し難い部分も多いが、大筋には違いは無い。

(4)を例にとれば、まず今宵を迎えた幸いを神仏に表白し、祭場を讃め、次いで「春の農の種子おろ

し」という出だしで、種子讚め俵讚めがある。同様に「春のさんみょう・・・」で始まって蚕の成長を述べ、絹綿を讚える。最後は神仏への祈願と誓いで終る。要するに、春の農事を始めるにあたっての祭文と理解してよかろう。この「おりいのおそび」の次第は、2日間にわたる神楽の両日においてその前半部分で行なわれることを、残存する神楽次第記録の全てが示している。前後の次第は定まっていなかったが、大体において、一連の舞の始まる直前におかれていたようだ。つまり、「よなぶねをこぐ」や「こでの遊び」とは、祭事の流れの中で相当の時間的隔たりをおいているのである。

にも拘わらず、両者の性格が同類のもの、つまり農耕予祝をことばで表象したものであることは明白であろう。殊に、発語媒介行為の視点から捉えたとき、その確信は強まる。事実、この「おりいのおそび」に極めてよく似た内容の詞章が、北設楽内および近在地域の田楽・田遊びやおこないの詞章として数多く存在しているのである。上に記した内容の概略の要素を全て含んでいる例だけをとりだしても、次のようなものがある。数字は当該資料の掲載開始頁を示す。

(1)西浦田楽の地能16番「水口」の唱え詞章『文化2：606』、(2)古戸田楽の詞章「せんまんざい」『文化2：623』、(3)鳳来寺田楽の次第「第十九番 こいのり」の詞章『文化2：653』、(4)田峯田楽の詞章「おしづめよなどう」『文化2：668』、(5)遠州川名薬師堂おこない（ヒヨンドリ）の奉読文「奉読福満寺薬師如来」『文化2：739』。記録年代の古いものとしては(3)の延宝8年（1680）があり、また、この5件以外にも、「おりいのおそび」と部分的に共通項をもつ詞章は多数存在しているのである。

《子種（こだま）招き・糸綿かけ・魚釣り等》

これらは「よなぶねをこぐ」や「こでの遊び」の次第と極く近いところに位置するだけではない。〔鈴木 1986〕において扱った「子種招き」祭文は馬娘婚姻による蚕の由来譚をテーマとしているが、蚕の成育を予祝する部分は、上記の五つの詞章等とも共通するものである。次の、糸綿織姫の由来を説いた「糸綿かけ」は、「子種招き」の延長線上にあると言える。「魚釣り」は、主として所作による次第であるから<sup>(9)</sup>、ここで同列に扱うことには問題があるが、山の贅を求めた「こでの遊び」に対して、海の贅を求めるといった性格をもったものである点を指摘しておきたい。

## 2. 詞章の織りなすコスモロジー

以上、「よなぶねをこぐ」や「こでの遊び」をはじめとして、その他いくつかの例でみたように、その次第を詞章だけから解釈した場合と、詞章の発話的行為の側面をも積極的に評価した場合とでは、今や死せることばと化した行事次第の意味の再生力に、大きな違いのあらわれることがわかった。

「よなぶね」の詞章（歌）は鳥と稲穂のフォークロアに基づいた田（陸・岡）の背景、要するに「田植草子」と同一の背景をもつ。ところが、その表題や、なかんずく詞（「ぎいこぎいこ」も含めて）が言われることによる発語媒介行為の成立は、「よなぶね」に鳥と船のフォークロア、即ち海上の背景を引き寄せたのである。同様に、「こでのい」は、「枕」「夜着」「寝ごぞ」等によってこでのい（殿）との感染呪術の効果を示唆し里（田）を背景とするが、行為面では弓矢による儀礼的狩猟と山のイメージを強めている。更に、畑作を背景とした桑と養蚕をテーマにもつ詞章「子種招き」「糸綿かけ」、あるいは「おりいのおそび」があり、豊漁を予祝する「魚釣り」<sup>(10)</sup>の次第・模擬行為もある。

〔鈴木 1986〕で述べたように、北設楽の神楽詞章は「再生願望の重畳する演出」とそのイメージに満ちているのであるが、もう一つの演出として、田・畑・海・山、つまり人と自然のあらゆる側面から、ひたすら多産を求めることばと行為が、2日間にわたる神楽の随所にちりばめられているのである。

## V. おわりに

何らかのことを言うという行為が、何らかのことを行なうことにつながるという、J. L. オースチンの行為遂行的発言の概念は儀礼の詞章にはかりしれない生命——行為遂行力を与えた。儀礼の廃絶や縮小・簡略化によって、単なる記録文書となっている詞章が、それがことばとして言われた、という一つの事実を認識することによって具体的な“力”をもった行為遂行的発言に変貌するのである。北設楽の、とおい過去に消滅してしまった大神楽の詞章の数々は、そうした“力”に満ちているといえよう。

このことは、実は、J. L. オースチンの概念を出すまでもなく、日本の言霊信仰によっても理解のできることではある。折口信夫によれば、言霊信仰は靈魂信仰の延長にすぎず、「古代の咒詞は、それを初めて表白した神の威力によってその権威をもっていたから、その詞章の意味通りの効果を発揮する。後、その神の詞だといふ信仰が薄れて、この靈威は言語自身に精霊があつて、威力を発揮したものと考へた。ここに言霊信仰は現われる。意識して文章精霊また詞章精霊と書いて、『ことだま』とする方が誤解はなからう」〔折口 1956：246〕。これを唱えると、その詞章が表現している通りの結果が現われる、という(折口の勧めに従い)詞章信仰が無ければ、恐らくこうした儀礼の詞章群は生まれなかったであろうし、また意味を成さなかったであろう。

「田植草子」64番の歌の一節である「きのふ京から下りたるめぐろの稲はな、稲三把によねは八石」、あるいはその類歌が、北設楽の神楽でうたわれ、田楽・田遊びでうたわれ、また地域によっては念仏歌謡としてもうたわれている(資料2参照)。この短い詞句の流布一つを例にとっても、三把の稲で米が八石も収穫できるような多産な稲の品種に対する欲求とともに、言霊信仰が背景としてあったと考えることができるのである。

しかし、ある詞章を唱えるとき、その結果的効果を信じること、あるいは期待することと、発話と同時に、発話自体によって何等かの行為が成されてゆくという概念が、別のものであることは言うまでもない。究極的目的は同じかもしれないが、後者が詞章により大きな劇的效果をもたらすという点で、その詞章を含む儀礼全体を捉える上での影響力は強いのである。北設楽の神楽詞章の多様性は、単に詞章信仰の露れとしてかたづけるには、あまりにも文芸性に富み、且つ、伝承の源泉が多岐にわたっている。これらを、2日間におよぶ大神楽の長大な儀礼・パフォーマンスの中で、もう一度生きた詞章として捉え直すためには、ことばとして語られたという事実を再認識することが、恐らく重要な一つの手がかりとなるであろう。語る人がいて、聴衆がいたということは、そのことばが大勢の人々によって共有されていたということにも繋がるからである。

記録によって、大神楽が実際に行なわれていたと考えられる近世年間、人々はどのような暮らしの日々

をおくっていたか、『郡史一近世』には次のような記述がある。「本郡面積の93パーセントは山林で、耕地は僅か7パーセントにすぎない。その豊富な山林資源も、交通不便な近世にあっては、その経済価値は零に等しかった。したがって産業といえば、猫額大の耕地を耕す農業あるのみで、水田には稲を作って租にあて、畑には麦や雑穀を作って食料とする判で押したような生活が、近世270年を通じ一日の如く続けられた」(90p)。しかも、当時の田と畑の比率を、殊に神楽と関わりの深かった豊根・富山の2地区についてみると、畑の割合が豊根の場合は92.2パーセント、富山は実に99.3パーセントとなっているのである(同所)。この畑も、恐らくその多くが、山の斜面を利用した焼畑であったと考えられる。畑作物の筆頭は麦、次いで、稗・黍・大豆・小豆・芋・大根・粟、そして、たばこである(102p)。山畑や焼畑では、瘦地にも成育する蕎麦が作られた(109p)。

こうした生活の基盤の上に行なわれた神楽であるが、例えば、安政3年に施行された神楽の出納覚書「神楽諸入用ノ覚」によれば、「祭に要した米四拾俵、酒60本」とある『伝承と記録：71』。この場合、上黒川・下黒川・小谷下・古戸の4村合同によるものであるが、それにしても、神楽施行のためかなりの犠牲がはらわれたものと思われる。それだけの犠牲をはらって、人々がその時、神楽に求めたものが何であったのか、今の私達には具体的に把握することができない。

確かに、その神楽を執行するにあたっての直接的な目的は、今日では測り難い。しかし、次のことは明らかだと言えよう。すなわち、「よなぶねをこぐ」にしろ、「こでいの遊び」にしろ、その他さまざまな次第詞章の一つひとつが、神楽の目的を果す上で必要なものであり、且つ、今日の私達が印象としてもつような不可解なものではけっしてなかった筈だということである。その不可解さは、多分に、その詞章を文字として読み、声に出して言われたことばとしてとらえようとしないうちに由来するのではなかろうか。

「言うことは、行なうことである」(J. L. オースチン)。大鳥が稲を持って来る、舟を漕いで彼方から稔りを運んで来る。“こでい”をもてなす。“こでい”は弓矢で獲物を捕る。こうして豊穰が予祝されるのである。この一連の行為が、「よなぶねをこぐ」や「こでいの遊び」という詞章には隠されていたのだ。筆者の知る限りでは、北設楽郡の大神楽について語る中で、それを直接田楽や田遊びと関連させた例はなかったようである。しかし、実際にはそこで、農耕予祝儀礼もぬかりなく行なっていたのである。しかもそれは、単なる田遊びではない。北設楽郡において近年まで行なわれていた生産形態の一つである焼畑農耕と狩猟生活を背景にもった、儀礼的狩猟に基づく儀礼であった。神楽の儀礼詞章が確かにそれを語り、且つ、行為遂行的発言としてその機能を果していたのである。

(1987年4月)

## 追記

本稿は、昭和56年度から継続されている国立民族学博物館特別研究「現代日本文化における伝統と変容」の中の61年度個別研究「山村集落における儀礼の受容構造」(代表 藤井知昭教授)の研究協力者として調査研究を進めてきた成果の一部である。

注

- (1) 青木氏は、ジュリア・クリステヴァが言語以外の「ことば」として例にあげた「身振りことば」「音楽ことば」「視覚ことば」に並べて、「儀礼ことば」のあることを主張する。そして、クリステヴァが「身振りを宗教や聖なる踊りや儀式の特権的な場」にしたことをうけて、次のように儀礼のことばを考える。「儀礼の表現は身振りによるだけではない。儀礼のことばは、言語や身振りや音や沈黙などから複雑に構成されているが、それが意味作用だけでなく意味作用の本源的な場でもあり、コミュニケーションの体系の主体と意味の産出でもあることは、間違いないように思われる。身振りがすでにそうであるならば、身振りを含む儀礼そのものがそうでない筈はない〔青木 1984：1-82〕。
- (2) 1979年以降、現地の教育委員会や研究者によって更に少し、埋れていた文書の掘りおこしや解読作業が進められ、公表もされたが、ここには含まれていない。いずれ書き加えるつもりではいる。
- (3) それぞれ、後者は先の論文に加筆訂正を加えたものである。
- (4) 同じ言葉でも、出典によって、片仮名で書かれていたり、平仮名の場合があったりするが、原典にあたれないため、確認できない状態にある。
- (5) イザイホーに関しては、〔三隅 1979：16-24〕が詳しい。その他、イザイホーを含む沖縄の神事・芸能一般に関しては〔三隅 1976：303-315〕を参照のこと。
- (6) 「鄙廼一曲」(日本古典全書『近世歌謡集』)〔笹野 1956：412-413〕の中に、「南部、及、津軽浦々船唄」と題して、次のような類歌がある。  
正月の一夜二日の初夢に、きさらぎ山の楠の木を、船に造りてはや下ろす。柱白金蟬黄金、箆や、水繩は琴の糸、綾や錦の帆をかけて、舳に大黒、艫に恵比寿、おなか三社よ、お舟魂、萬の宝積込んで、宝の島へ駆込む。  
この歌の説明の中に、舟ののりそめ、あるいは、舟魂祭の時是をうたふ、とある。また、「淋敷座之慰」(同所)にも同様の宝舟の船歌がある。
- (7) この新野の「船」については、本多安次氏が昭和33年1月14日に実見されたときの記録によるもので、現在も同じように行なわれているかどうか確認していないが、単なる松明の点火の行事というよりも、半ば祭りの感がする。「大松明に火がつくと、・・・田楽衆が跳び出してきて、鈴や箆やら花扇やら槌やらを持ち、火をあほるやうな仕草をしながら松明のまはりを順にめぐる」〔本多 1969：864〕。一種の祭りともみなしうるならば、本稿Ⅲの2で扱う儀礼的狩猟とならんで、佐々木高明氏が主張される「祭りと狩りと焼畑の環」〔佐々木 1971：229-234〕の中に、この地方も含まれることになる。
- (8) 〔特集 鹿射ち神事の諸問題〕の主な内容をあげておく。吉村陸志「鹿射ち神事の成立と展開」(21pp)、春日井真英「シカウチ考(上)」(12pp)、三輪正見「滝沢の正月行事」(10pp)、他。本誌は、名古屋市瑞穂区東栄町7-7-3「行動と文化研究会」編・発行。
- (9) 注の(7)も参照されたい。
- (10) 「魚釣」はかつては上黒川などで、花祭のおりにも行なわれていた次第である。「魚釣りは太夫と才蔵の二人で、五色の淵に擬した見物席に糸を垂れて魚を釣るので、太夫の鈍俗と、才蔵の才覚を現わしたもので、釣り上げた魚(大根にて作る)を当夜参会の客人衆に、それぞれ振舞うという筋である」〔早川Ⅰ：264〕。

(1987年4月28日受稿)

引用文献

- 青木 保  
1984 『儀礼の象徴性』岩波書店
- 大林 太良(編著)  
1975 『船』(シリーズ 日本古代文化の探求)社会思想社
- Austin, J. L.  
1975 *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press.
- オースチン, J. L. (坂本百大訳)  
1978 『言語と行為』大修館書店
- 折口 信夫  
1956 『折口信夫全集第二十集』中央公論社

クリステヴァ, J. (谷口 勇, 他訳)

1983 『ことば, この未知なるもの』国文社

佐々木清光

1987 「原始人と鳥」『日本の歴史 43』(週刊朝日百科)朝日新聞社, 表紙裏頁

佐々木高明

1971 『稲作以前』日本放送出版協会

1985 「狩り・死と生のおりなす非日常の世界——焼畑農耕民社会における狩猟の象徴的意味」『生と死の人類学』(石川栄吉他編)講談社, pp. 227-251

笹野 堅(校注)

1956 『近世歌謡集』(日本古典全書)朝日新聞社

志田 延義(校注)

1959 「田植草紙」『中世近世歌謡集』(日本古典文学大系)岩波書店, pp. 243-298

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, pp. 141-134

1984 「花祭りの『翁』・試論」『えーとす』(名古屋民族音楽研究会編・刊)第三号, pp. 11-33

1985 「花祭に関する研究ノート その3『翁語り』における回帰性」『聖徳学園岐阜教育大学紀要』第1集, pp. 71-87

1986 「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る——」『聖徳学園岐阜教育大学紀要』第13集, pp. 33-52

1987 「同上」『えーとす』第五号(上記に加筆訂正を加えたもの)

本多 安次

1969 『延年』(日本の民俗芸能 III)木耳社

真鍋 昌弘

1974 『田植草紙歌謡全考注』桜楓社

1982 『中世近世歌謡の研究』桜楓社

三隅 治雄

1976 『芸能史の民俗的研究』理想社

1979 『祭りと神々の世界』日本放送出版協会

柳田 国男

1968 「海上の道」『定本 柳田国男集第一巻』筑摩書店

吉村 睦志

1987 「鹿射ち神事の成立と展開」『行動と文化』11号, pp. 2-22

渡辺 昭五

1973 『田植歌謡と儀礼の研究』三弥井書店

『早川 I』→『早川孝太郎全集第一巻』(花祭前編)1971年, 未来社

『早川 II』→『早川孝太郎全集第二巻』(花祭後編)1972年, 未来社

『文化 1』→『日本庶民文化史料集成第一巻神楽・舞楽』1974年, 三一書房

『文化 2』→『日本庶民文化史料集成第二巻田楽・猿楽』1974年, 三一書房

『生活』→『日本庶民生活史料集成第二十四巻 民謡・童謡』1979年, 三一書房

『郡史』→『北設楽郡史 民俗資料編』1967年, 北設楽郡史編纂委員会編・刊

『郡史—近世』→『北設楽郡史 歴史編—近世』1970年, 同上

『伝承と記録』→『神楽の伝承と記録』1985年, 豊根村教育委員会編・刊

『信言』→『花祭信言 その一』1971年, 津島神社(下黒川)花祭会所配布謄写印刷物