

2014 年度神奈川大学

歴史民俗資料学研究科博士論文

現代社会における祭祀儀礼の変化と伝承

—スサノオ神話に由来する疫病退散儀礼を中心として—

Change and Changes to and Ways of Passing Down the Traditions of
Ceremonial Rituals in Contemporary Japanese Society

—Focusing on Epidemic Elimination Ceremonial Rituals Originating with the Susanoō Myth—

作成者 姚 琮

指導教授 小熊 誠

目次

序章

第1節 問題提起と研究対象

(1)問題提起..... 5

(2)研究の目的..... 6

(3)研究対象..... 8

第2節 先行研究

(1)スサノオ神話に由来する疫病退散儀礼の先行研究..... 10

①スサノオの神話に関する先行研究.....10

②疫病退散儀礼に関する先行研究..... 12

(2)現代社会における祭祀儀礼に関する先行研究..... 15

①現代社会における祭祀儀礼の変化に関する先行研究.....15

②現代社会における祭祀儀礼の伝承に関する先行研究.....17

(3)現代社会における担い手論についての先行研究..... 19

第3節 研究の方法とフィールドワークの設定

(1)研究の始まりと研究の方法..... 20

(2)フィールドワークの設定..... 21

第4節 スサノオ神話に由来する疫病退散儀礼の歴史的な経緯

(1)中世から近世へ、神仏習合により疫病神になったスサノオ..... 24

①牛頭天王とスサノオの習合..... 25

②牛頭天王と蘇民将来の習合..... 26

③スサノオと武塔天神の習合..... 27

④牛頭天王と武塔天神の習合..... 28

⑤近世の神道復古..... 29

(2)近代のスサノオ神話.....30

(3)現代のスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼..... 31

注..... 34

第1章 祭祀儀礼の変化から見る伝承者の地域アイデンティティ——神奈川県横浜市鶴見区生麦地区「蛇も蚊も祭り」を事例として

第1節 問題提起と本章の目的

(1)問題提起..... 36

(2)本章の目的..... 36

第2節 研究対象の背景

(1)調査地の背景..... 37

(2)「蛇も蚊も祭り」の背景..... 38

第3節 現代社会における「蛇も蚊も祭り」の構造

(1)準備段階の構造..... 39

①神明神社準備段階の構造.....40

②道念稲荷神社準備段階の構造.....43

(2)「蛇も蚊も祭り」の構造

1)神明神社の「蛇も蚊も祭り」の構造.....49

①祭礼.....49

②巡行順路	52
2)道念稻荷神社の「蛇も蚊も祭り」の構造	52
第4節 現在の「蛇も蚊も祭り」の「目に見える」変化	
(1)祭祀組織の変化	56
(2)構造の変化	59
(3)疫病退散要素の変化	60
第5節 現在の「蛇も蚊も祭り」の「目に見えない」変化	
(1)「生麦蛇も蚊も祭り保存会」会長青木さんへの聞き取り調査	62
(2)「生麦本宮蛇も蚊も祭り保存会」会長石川さんへの聞き取り調査	64
第6節 「蛇も蚊も祭り」がスサノオ神話との関わり	65
小括	66
注	67

第2章 伝承者の視点から見る祭祀儀礼の「変化」——三重県津市白塚地区「やぶねり」神事を事例として

第1節 問題提起と本章の目的	68
第2節 研究対象の背景	
(1)調査地の背景	68
(2)八雲神社と「やぶねり」神事の由来	70
第3節 「やぶねり」神事の構造	
(1)準備段階の構造	71
①7月10日宵祭り	71
②「やぶ」の製作と神事の準備	72
(2)「やぶねり」神事の構造	76
第4節 現在「やぶねり」神事の変化と担い手の捉えかた	
(1)祭祀組織の変化	79
(2)「やぶ」の変化	80
(3)神話との関わりの変化	81
(4)伝承者の変化に対する捉えかた	82
小括	86
注	87

第3章 地域活性化事業の推進と祭祀儀礼の変化——茨城県行方市麻生町天王崎「馬出し祭り」を事例として

第1節 問題提起と本章の目的	
(1)問題提起	89
(2)本章の目的	89
第2節 研究対象の背景	
(1)調査地の背景	90
(2)「馬出し」祭りの背景	91
第3節 「馬出し」祭りの構造	
(1)宵祭りの構造	92
(2)「馬出し祭り」の構造	94
第4節 「馬出し祭り」に対する分析	

(1)「馬出し」祭りはなぜ馬なのか	99
(2)スサノオ神話との関わり	100
第5節 現在の「馬出し祭り」の変化	
(1)馬の数の変化	102
(2)浜降りの変化	104
(3)祭祀組織の変化	107
(4)写真愛好家の到来	109
第6節 変化に対する捉えかた	
(1)当屋の視点から見る「馬出し祭り」の変化	110
(2)一般氏子の視点から見る「馬出し」祭りの変化	112
(3)写真愛好家から見る「馬出し」祭りの変化	114
小括	116
注	116
第4章 地域の観光化と祭祀儀礼の変化——大阪府大阪市難波「綱引き」神事を事例として	
第1節 問題提起と本章の目的	
(1)問題提起	118
(2)本章の目的	118
第2節 研究対象の背景	119
第3節 難波「綱引き」神事の構造	122
第4節 現在の難波「綱引き」神事の変化	
(1)綱の変化	125
①綱の形の変化	125
②綱の数の変化	126
(2)巡行順路の変化	129
(3)綱引きの変化	132
(4)参加者の変化	134
第5節 考察	136
小括	137
注	138
結章	
第1節 本論の総括	140
第2節 結論	142
(1)スサノオ神話と疫病退散儀礼の関わり	142
(2)現代化・都市化における祭祀儀礼の伝承	144
①「目に見える」変化と伝承者の「目に見えない」変化	144
②「原型」に対する認識の差異	145
③伝承者の「主体性」	145
第3節 新しい課題：現代社会における中国疫病退散儀礼の変化との比較研究	147
あとがき	148
使用原典及び参考文献	149

現代社会における祭祀儀礼の変化と伝承 —スサノオ神話⁽¹⁾に由来する疫病退散儀礼を中心として—

序章

第1節 問題提起と研究対象

(1) 問題提起

日本の民俗宗教における祭祀形態の変化という問題領域は、「民俗事象の変化」をめぐって重ねられている事例研究の枢軸の1つであろう。20世紀中期の高度経済成長期に入り、日本社会では経済が高度に発展すると同時に、人口の高齢化と少子化及び農村の都市化という社会現象が起き、社会環境のこれらの一連の変化は伝統民俗文化にも激しい衝撃を与えた。古い歴史を持つ祭祀儀礼は社会環境の激変に巻き込まれ、組織から祭祀の構造にわたる大きな「目に見える」変化が起きた。一方、形のある「目に見える」変化の裏側には「目に見えない」変化が存在するだろう。祭祀儀礼を担う人々の儀礼に対する認識も変わりつつある。このように、現代社会における祭祀儀礼の変化は大きく「目に見える」変化と「目に見えない」変化に分けることができる。だが、祭祀儀礼の当事者である伝承者の儀礼に対する認識が常に軽視される。現代社会における祭祀儀礼が一連の変化を研究する際に、常に伝承者の立場に立って、彼らは祭祀儀礼に起きた変化をどのように受け入れているのか。また、変化している祭祀儀礼に対し、伝承者はどのようにそれを後の世代へ伝承するのか。この視点から現代社会の祭祀儀礼を考察することは、極めて重要だと考える。

また、現代社会における祭祀儀礼の変化についての認識は、研究者らと儀礼を担う人々とがいつも同じというわけではない。従来、祭祀儀礼の「変化」に対する研究者側の認識においては、祭祀儀礼に歴史的蓄積と一貫性を強調し、祭祀儀礼が現代社会に対応して「変化」した側面に批判的な認識が存在していた。これに対し実際に祭祀儀礼を担う人々は儀礼の変化より、社会環境の変化の中でどのように儀礼を後世へ伝承するのかという問題を重視している。そのため、現代社会における祭祀儀礼の変化という課題において、研究者と伝承者の両者の認識にはずれがあると感じる。では、現代化・都市化の社会環境の下で、地域の祭祀儀礼の伝承という問題の解決目標を実現するため、われわれ研究者はいったいどのような姿勢を取るべきか。

さらに、地域の祭祀儀礼の伝承が極めて危うい状況を解決するため、地域活性化事業の一環として祭祀儀礼の観光化を取り入れる地域も増えてきた。そのため、観光化など地域活性化事業に巻き込まれる祭祀儀礼は、常に皆の非難の的になされ、文化構築主義を主張する研究者から「文化資源論」として激しい批評を受ける。では、地域活性化事業として発展している祭祀儀礼は、文化構築主義がいうように「真正性」を失っているのか。祭祀儀礼の「根本」も次第に消えしてしまっているのか。

いままで日本の伝統文化の重要な1部分と見れてきた地域の祭祀儀礼は、その素朴さ、純粋さが異国文化のなかで多くの評価を得ている。筆者は外国人研究者の1人として、調査を通して地元の人々の地域の祭祀儀礼に対する素朴な思いに常に感動させている。だが、調査が進めば進むほど、上記のような問題が見える。本論は、筆者が自分のなかで感じたこれらの問題を手がかりとして分析を展開する。

(2) 研究の目的

まず、祭祀儀礼の「目に見える」変化の裏側に隠れている「目に見えない」変化を明らかにすることである。戦後から昭和30年代に至って日本社会では、人口の構成や地場産業、住宅様式などの社会環境に多くの変化が生じた。これらの変化は祭祀儀礼にも大きな影響を与えている。祭祀儀礼は、祭祀組織や祭祀要素、参加者など構造的な変化が生じていると同時に、伝承者の儀礼に対する認識も変化しつつある。そのため、地域の祭祀儀礼が担当する社会的な役割も変化している。本論は伝承者の祭祀儀礼に対する認識の変化を考察し、現代社会における地域の祭祀儀礼が担当する社会的な役割を明らかにしたい。

また、祭祀儀礼の伝承者の視点から見れば、変化しつつある現代社会という外部の環境においても、祖先から伝えられてきた祭祀儀礼はその「原型が変わっていない」というような認識が存在する。われわれ「外部」の人から見れば、現代における地域の祭祀儀礼は組織から構造まで多くの変化が生じたと考えるが、伝承者である「内部」の人はこれらの変化が先祖の時代と同一の時間軸に発生したものだと考えており、儀礼の「原型」さえ保っていれば「変化していない」というような認識を持っている。このように、現代社会における祭祀儀礼の変化について、研究者と伝承者両者はそれぞれの立場で異なる認識を持っている。では、祭祀儀礼を後世へ伝承する問題を考えるときに、どのように変化を捉えるべきか。本章は祭祀儀礼を担う伝承者への聞き取り調査を通して、この問題を解決する。

さらに、現代社会における地域活性化事業の一環として、祭祀儀礼はどのような影響を与えられているかを考察する。現代化・都市化による地域の少子高齢化、過疎化の問題は深刻になり、祭祀儀礼の伝承活動にも影響を与えている。民間伝統文化の伝承の危機的状況に応じて、1980年代から地域活性化への取り組みが推進されるようになった。だが、地域活性化事業の一環として扱われるとともに、祭祀儀礼はある程度の変化が生じた。この問題について現代の社会学者松平誠は、以下のように論述している。過去のムラマツリ⁽²⁾は、人の手に余る災害や疫病に対する解決策として「カミ」という存在を祀り、その恩恵を得ようとする根本的な動機があった。そこには、奉仕を「する」人とそれを「見る」人がいて、この両者の間には後ろに控える「カミ」の存在が常に意識されていたという。それに対して、今の都市マツリ⁽³⁾は、そもそも日々の日常生活において人々は「カミ」を意識しなくなり、かつてそこに不動なものとしてであった「カミ」の位置が後退し、いつの間にか「する」人と「見る」人が直接対置する空間に変化したというのである(松平1994)。このように、現代社会の祭祀儀礼の変化に対して、「祭り」から「祭礼」への特徴が多くの研究者によって取り上げられている。民俗学の始祖たる柳田国男は、現代社会における祭祀儀礼が「祭りから祭礼へ」という解釈を初めて行った。柳田によると、都市の形成と人口の流動化は、信仰を共にせず、ただ審美的な立場から祭りを眺める者を生み出

したと考える。一方、祭りをを行う側も、この視線を意識して、神幸行列に年ごとに新たな趣向を盛り込んだ作り物を出し、意匠を凝らした行列を設え、時には舞や踊りを供して、豪奢を競うようになった(柳田 1942)。現代社会における地域の祭祀儀礼の伝承と存続の危機的状況を解決するため、地域活性化事業は祭祀儀礼を事業の一環として推進している。だが、祭祀儀礼の担い手である伝承者は、祭祀儀礼が地域活性化事業として扱われることに対し、どのように捉えているのか。また、祭祀儀礼が地域活性化事業の発展により生じた変化に対して、伝承者はどのような考えかたを持っているだろうか。この問題を明らかにすることが本論の研究目的の1つである。

そして、地域の観光化の推進により、祭祀儀礼は観光客が見る儀礼になった。このように観光化される地域の外部環境の中で、伝承者はいかに観光客の期待に対応し、地元の文化を提示していくだろうか。また、「観光化」される祭祀儀礼に対し、伝承者はどのように「主体性」を維持していくのだろうか。高度経済成長や過疎化、新住民の増加、観光化など社会的・時代的な背景は確かに祭祀儀礼が変わっていく重要な要因であり、どの祭祀儀礼もその影響を免れない。だが、1つの儀礼を詳細に見ていくと社会的・時代的背景だけでは説明できない変化も起こっていることが分かる。儀礼が変わっていくことの受動的な側面だけでなく、そこに関わる人々の主体的能動的な働きかけを見ることで、祭祀儀礼についてより深く理解することができるのではないだろうか(中里 2010)。現代社会の観光化が地域の祭祀儀礼に与える影響を考察する際に、変化しつつある祭祀儀礼のなかで伝承者の主体性に関する考察も、本論の研究目的である。

最後に、本論ではスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼を研究対象として、以上の考察を行う。スサノオは中世に神仏習合の思想を代表する神の1つとして、スサノオは牛頭天王をはじめとする外来の神と習合し、祇園社の祭神の1つになった。近代に入り、近代日本が国民国家を志向しながら、天皇家を中心とする強力なイデオロギーのもとで、皇室の由来を明らかにするため、日本神話は直接政治的な意義を持つようになった。その1つの表れとして日本神話と国家神道との繋がりが重視され、神話が伝統的な祭祀儀礼と結び付けられるようになった。スサノオがヤマタノオロチを退治する神話は疫病神であるスサノオが疫病の象徴「ヤマタノオロチ」を退散したことのモチーフと考えられ、民間の疫病退散儀礼と結び付けられた。現在、スサノオ神話を由来とする疫病退散儀礼は各地に分布しているが、これらの祭祀儀礼が一体いつ、どのようにスサノオ神話と関わるようになったのかは、いまだに明らかにされていない状態である。

スサノオ神話に由来する疫病退散儀礼とスサノオ神話との関係の変化は、現代社会における祭祀儀礼を象徴する事例である。また、このスサノオ神話に関わる祭祀儀礼の変化は、ほかの事例には見られない特異性を持っている。すなわち、この変化に対する考察は、現代社会における祭祀儀礼の変化に対する研究に、重要な意義を持っている。

以上の問題を分析するため、本論は祭りに関わる人それぞれの主体性と、彼らが祭りを通して獲得していく経験とを、可能な限り仔細に記述することが求められる。民俗学者俵木悟が述べたように、祭りの研究は必ずしも民俗学の専売特許ではないが、しいて民俗学が他の学問にない強みを持つとしたら、それは間違いなく、実地の観察と現地の人々との対話によって得られるナマの感覚をすくい上げることにある(俵木 2009)。本論は民俗学

のフィールドワークの研究方法を用いて、地域の祭祀儀礼を担う人々への調査を通して、一人一人の伝承者が現在の祭祀儀礼の変化及び後の世代への伝承に対する捉えかたを考察する。

(3) 研究対象

前に述べたように、変化しつつある現代社会という大きな外部環境の下で、地域の祭祀儀礼の変化と伝承を捉えるために、本論は具体的な研究対象を、スサノオ神話に由来する疫病退散儀礼と設定する。

スサノオは最初に日本神話の中に現れる神であるが、外来の疫神である牛頭天王と習合して中世から現在まで日本の疫神になった。元来神話の世界で重要な役割を果たしているスサノオは、どのような過程を経て疫病神になったのか。これは疑問を持っていることであろう。スサノオが神話の神から疫病神へ変化した過程については、いままで多くの研究者により多く論証された⁽⁴⁾。本論はスサノオ神話に由来する祭祀儀礼を研究対象と設定するため、スサノオがいかに疫病神になったのかを改めて説明する必要がある。

スサノオは、日本のもっとも古い文献である『古事記』や『日本書紀』に記された神話では、天照大神の弟神として語られている。『古事記』では「須佐之男命」、『日本書紀』では「素戔鳴尊」と表記されているが、その名義は『古事記』には「須佐之男命」と記されているように、出雲の国の須佐郷に発祥した神の名と想像される。「須佐」の地は、簸の川（斐伊川）の支流に須佐川があり、川の洲に堆積した砂鉄を対象として製鉄に従事する男性集団を統率する首長（スサノオ）を意味するところから名づけられたと思われる（真弓 2000）。

記紀神話⁽⁵⁾の中のスサノオの神話には主に5つの部分があり、それぞれがスサノオの出生、スサノオ高天原でのいたずら、スサノオとアマテラスの誓約、ヤマタノオロチ退治とスサノオ出雲の神話である。これらスサノオの神話はスサノオの神格を表したものである。神話研究者吉田敦彦は、スサノオの神格を分析する際に、このように述べた。スサノオが出生する時に、「泣きいさちる」ことによって人々を「夭死」させた。次に、スサノオの高天原でのいたずら神話とアマテラスとの誓約神話では、荒神として見られ、この時期はまだスサノオの幼児期である。次に、ヤマタノオロチ退治神話はスサノオ神格が変わる重要な神話といえ、スサノオの幼児期から戦士期への転換である。最後に、スサノオ出雲での神話はスサノオの成熟期である。スサノオがヤマタノオロチ退治で大蛇の尾から出てきた太刀は、天叢雲剣という三種の神器の一種で、スサノオはこれをアマテラスに献上した。こうして、スサノオはようやく成熟期に至り、出雲に移住し、安定した神になっている（吉田 2003. a）。

スサノオの神話において、アマテラス・オオクニヌシも主役と並ぶ位置を占めていることが明らかであるが、スサノオは両者と異なり、善い神なのか悪い神なのかも明らかでない。他の2人の主役の神、アマテラスとオオクニヌシに対しても、大きな害を与えながら、両神のそれぞれにとって不可欠な存在だったとも思われ、きわめて重要な貢献もしている。このような神話の中において、様々な点で謎の神であるばかりでなくスサノオは、祭りの中でも、やはり正体がいっこうにつかめない。そもそもスサノオは、アマテラスにとって

の伊勢神宮や、オオクニヌシにとっての出雲大社に当たるような、その信仰の本拠地をはっきり同定できる祭所を、どこにも持っていない。スサノオを祭神としている神社の中には武蔵一の宮だった氷川神社をはじめ、京都の八坂神社や東京の根津神社など、きわめて著名な社もある。だがこれらの三社についても、スサノオとの結びつきがどこまで本然的であるかは、必ずしもはっきりしないところがある（吉田 2004）。

8世紀に編纂された『日本書紀』第4の一書に、素佐鳴尊、新羅の曾戸茂梨（ソシモリ）に居て、そこから出雲に渡り、ヤマタノオロチを退治したという所伝がある。そのソシモリの場所については、江原道春川とされていた。戦前、朝鮮総督府は、そこがスサノオの降臨地であるソシモリであると定め、神社を創建しようとした。これは終戦によって実現しなかったが、春川をソシモリとし、またそこが祇園神、牛頭天王の故地であるとする説は依然としてある。韓国のソウルの東北約百キロになり江原道春川は、牛頭山という小高い山があり、頂上に饅頭型の墳丘がある。また、ソシモリとは朝鮮語で高い柱の頂上の意であり、ソトまたはソテという柱を立てて祭ったもので、そのソの音に、古代韓国語による「牛」の字を当てたのであるとの説もある。これはスサノオがすなわち牛頭天王の説の根拠になったわけである（井上 2011）。

スサノオと牛頭天王は疫病や災いを祓う神として、奉納されている。もっとも影響が深いのは京都の祇園祭で、平安時代の始め頃、都に疫病が流行して、多くの人々が死に絶えた。これを政治的に失脚して処刑された人の怨みによる祟りであろうと考え、この怨霊を退散することができるのは、スサノオのような、偉大な神格の神に頼るほかないと、祇園社に祭られているスサノオに祈ったのである。

記紀神話でのスサノオは「泣きいさちる」ことによって人々を「夭死」させたとされ、疫病神と認めることもできる。こうした牛頭天王とスサノオとの性格の共通点、そして媒介としての『備後国風土記』逸文の存在によって、両者は結びついたと考えられる。このように、スサノオは神話の世界の神様から、疫病をもたせると同時に疫病を退散する神になった。

中世前、記紀神話の中でスサノオについて多くの研究がなされたが、中世以降、スサノオは牛頭天王の化身となり、疫病から守ってくれる神になったと考えられる。この出典は鎌倉時代に成立した『日本書紀』の注釈書、卜部兼方著『釈日本紀』に引用されている『備後国風土記』逸文⁶)に次のような話が収録されている。スサノオは武塔神という男に、一夜の宿を借りようと願ったが断られる。それに対して、その兄の蘇民将来は貧しいにもかかわらず、スサノオをこころよく迎え入れ、もてなしたという。スサノオは、そのお礼に蘇民将来に疫病逃れの方法を教える。それは疫病が来てから、「蘇民将来之子孫」といつて茅の輪を腰につけていれば、災いを逃れられるというものであった。そして、蘇民将来の子孫は、スサノオのいうとおり、疫病を逃れられたという。これは備後国「疫隅国社」の由緒であると記され、またこの話は京都の祇園社の「本縁」になっている（大林 2004）。この記録はスサノオが疫神であることの根拠になる。

近代に入り、明治政府が新たな国家神道を成立するために、「神仏判然令」を頒布した。長年祇園社の祭神として祭られていた牛頭天王はスサノオと分離され、また祇園社は八坂神社に改名された。神仏習合思想に最も代表される祇園社は神仏分離により、国家神道を

代表する神社の1つになった。近代日本が国民国家を志向しながら、天皇家を中心とする強力なイデオロギーのもとで、皇室の由来を明らかにするため、日本神話は直接に政治的な意義を持つようになった。スサノオがヤマタノオロチを退治する神話は疫病神であるスサノオが疫病の象徴「ヤマタノオロチ」を退散したことのモチーフと考えられ、民間の疫病退散儀礼と結び付けられる。

また、戦後「国家神道」の解体により民間神道と結び付けている日本神話はその基盤が崩壊された。日本の敗戦により日本神話は日本の国民をまどわした悪しき「神道」の根源として徹底的に封印され、排除されていった。日本神話は忌まわしい軍国主義のシンボル化したものと見なされた(斉藤 2006: 189)。この歴史背景の下で、日本神話と関連づける要素は排除されるようになった。近代にスサノオ神話が由来とした疫病退散儀礼は、戦後、儀礼の復活とともに、スサノオ神話の要素が排除されたと考える。だが、80年代以来、スサノオを祭る祭祀儀礼は、その多くがスサノオ神話を由来としている。このように、戦後に排除された日本神話の要素は、なぜ再び疫病退散儀礼の由来とされ、強調されるようになったのだろうか。本論は、現在、4つのスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼を事例とし、戦後以来、スサノオ神話とそれに由来する疫病退散儀礼の関係を明らかにしたい。

第2節 先行研究

本論に入る前に、ここでは先ず先行研究を概観しておこう。

本論は、これまでの関連テーマの研究成果をもとに、それらに対し引き続き観察と分析を続けた。今までの研究は疫病神のスサノオと疫病退散儀礼を2つに分けて考察したため、スサノオが日本神話の神から現代社会の疫病退散儀礼の祭神になる経緯を理解するうえで、担い手の視点から現代社会における疫病退散儀礼の変化と伝承を考察する目的で本論を執筆する。一般的な先行研究は、同じテーマや関連する著書や論述をまとめたうえで、自分の論述の重要性及び不可欠性を強調し位置づけをするのが慣例である。しかし、本論は先行研究を批判的に検証するよりも、なるべく網羅的に触れ、個々の特徴を再認識することにねらいする。

本論の先行研究を、3つの部分に分けて考察したい。先ず、スサノオの神話と疫病退散祭祀に分けて、研究対象であるスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼に関する先行研究をまとめる。次に、現代社会における祭祀儀礼の変化と伝承に関連する先行研究を分析する。最後に、現代社会における担い手の視点で行った研究をもとめる。

(1) スサノオ神話に由来する疫病退散儀礼に関する先行研究

①スサノオの神話に関する先行研究

日本神話研究史の1部分として、スサノオの神話の研究史を討論する際に、日本神話研究史の枠組で考察しなければならない。

近代における日本神話研究は1899年に高山樗牛をはじめとして姉崎正治、高木敏雄などが近代的な研究の方法を基づいて日本古代神話の分析を始めたのである。近代西欧神話

研究の方法を受けた最初に日本神話の研究者といえる高山は、「古事記神代巻の神話及び歴史」の論文でスサノオが嵐神であると論じ、インドの神であるインドラと同じ神格であると主張した(高山 1899)。また、高山は神話研究において、当時の国家政策が天皇を中心とする強力なイデオロギーを国家神道として立てていたので、アマテラスを中心に置き、それに敵対するスサノオを設定し、日本国民のアイデンティティや日本民族の優越性を論じる方向に展開していったのである(権東裕 2013: 11)。高山がスサノオに対する論説を批判する姉崎正治は、「素尊嵐神論」でスサノオをインドのインドラと同じ神格と見ることに反対し、スサノオは悪の神格を持っている神なので、善に属する神であるインドラとはまったく同一の神と見ることはできないと主張し、またスサノオの神話が自然神話として論じるべきではなく、人文神話として見るべきだという論点を提出した(姉崎 1971)。

高山と姉崎の論点の折衷として、高木敏雄は「古事記神代巻の神話及び歴史」の論文で姉崎がスサノオの神話が人文神話であるという論点を批判し、スサノオの神話を自然神話として論じる重要性を指摘し、高山のスサノオとインドラとの比較研究を肯定した。しかし、高木は神代史の前段中の歴史の部分に対する説明がほとんどないという姉崎の高山への批判には賛成する。このように、高山樗牛・姉崎正治・高木敏雄の日本神話、特にスサノオの神話に対する論争が近代の日本神話研究史の中で最初の盛んな時期を迎えた。

1913年3月高木は柳田国男と「郷土会」での研究をもとに『郷土研究』という雑誌を創刊した。高木は創刊号の発刊辞で「郷土研究」の目的は日本民族の生活のより全面的、根本的な研究を求めることだと強調した。その後、高木は日本神話を研究の内容として多くの研究成果を発表した。そのうち、1914年高木は『日本神話伝説の研究』の中で「スサノオの神話の中の高天原要素と出雲要素」を分析し、日本神話の中で国家主義の要素を貫くという問題を述べた(高木 1914)。

その後、大正から昭和の間、松村武雄はスサノオを暴風雨の神・農業の神として分類した。それに対して、肥後和男は民俗学の立場でスサノオを山の神として分析した。

そのほか、津田左右吉は『古事記』と『日本書紀』の神代について、「神代史が事実を伝えた歴史ではないことは今さらいうまでもあるまい」といいながら、「神武天皇以後に関する記紀の記事は、それをそのままに事実として視ることができないにしてもその根底には歴史的事実があるのであり、また全然事実と認められない説話が混淆しているにしても、その大筋は事実から生じた伝説がもとになっている。しかし神代史はその間にいくらか歴史的事実の反映が含まれているが、その全体の結構が空想から成り立っている」と述べている(津田 1913)。津田は記紀神話と歴史的事実の違いをはっきり区別した。このような歴史学に基づいて神代の歴史性を否定する津田の著書は、昭和15(1940)年に国家権力によって発売禁止処分になるほどの試練を受けるが、アジア・太平洋戦争後、歴史学界によって再評価されるようになった(権東裕 2013: 14)。

記紀神話の歴史性を全般に否定した津田は、スサノオの神話に対しても政治思想の国家神道の結果だと考え、「神代史は皇祖を日神とするという思想が中心になっていて、それを一方では大和奠都、出雲退讓の歴史的事実と結合するために、日孫降臨及びオホナムチの国譲り物語ができ、一方ではそれを国家における皇室の位置と調和させるためにイザナギ・イザナミの国土及び日神生産の物語ができたのである。こうして、その2つを連結す

るためにスサノオの物語が作られたのである」と述べた(津田 1913)。津田はスサノオの神話が、天皇の正統性を補うためにイザナギ・イザナミの国作り神話とオホナムチ神話が作られ、またこの2つの神話の展開を連ねるためにスサノオの神話が付け加えられたとスサノオの神話の性質を述べた。

また、山口博はスサノオの神話を異文化と比較研究した。山口はスサノオのヤマタノオロチ神話が、一見、スサノオのヒューマニスティックな善神ぶりを語っているようだが、律令政権の扱いはそうではないと述べた。ヤマタノオロチ退治そのものより、スサノオが入手した宝剣をアマテラス献上する行為にポイントを置いていると指摘した(山口 2012 : 224)。また、山口はスサノオの神話の時系列に沿いながら、ユーラシア北方の英雄叙事詩との共通点・類似点を述べた。さらに、スサノオの誕生神話について、中国の盤古神話に基づいたものだと分析した。スサノオの誕生については、様々な解釈がなされてきた。薄汚い生まれの神と認めるが、それとも鼻息が化した嵐神と見るが、あるいは鼻から生まれたのは別の神だと考える。それに対し、山口は騎馬遊牧民の叙事詩の英雄ジョルやホヴグたちが、漬垂れ小僧として誕生していることに注目し、スサノオもその影響のもとに形象されたのであると論述した(山口 2012 : 204)。

権東裕は近代までのスサノオの変貌について研究した。権東裕によると、『日本書紀』と『古事記』以降のスサノオは、アマテラスの対立関係から少しずれていく。転換していく律令国家の中で『古語拾遺』や『先代旧事本紀』などが編纂され、この中に登場するスサノオもその性格が再構成されていく。また、鎌倉期に編纂された『釈日本紀』はスサノオを古代の王権神話から離脱し、中世を通して異国神・疫病神と同体化していく新たな起源神として再解釈されたのである。このように、歴史を通して変貌し続けるスサノオの神格の変貌によって祭祀・信仰は保障されるということである。また、担い手がスサノオなどの神格を変貌させることによって、現実の人々の起源を語る神話が歴史として再編成させることである。権東裕のスサノオ研究は、古代から近代までのスサノオ像を明らかにした。また、これからのスサノオ研究に対して、権東裕は現代のスサノオ像の様子と変貌を考えるべきだと指摘した(権東裕 2013 : 274)。

このように、近代の日本神話研究では日本神話が、近代日本が国民国家を志向しながら、天皇家を中心とする強力なイデオロギーの産物であると見なされている。また、スサノオの神話も国家神道の論理を支えるために作られたものだと考えられている。以上の先行研究で、中世から近代までのスサノオ像を見てきたが、現代に入りスサノオ像はどのような変貌があったのだろうか。上のスサノオの神話の研究史に対する考察から見て、『釈日本紀』以後の現代のスサノオ研究にいまだに空白な状態であることが分かった。そのため、本論は民俗学の研究方法を用いて、現代までスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼は、スサノオ神話との関連を考察する。

②疫病退散祭祀に関する先行研究

疫病退散祭祀に関して、最も初期に研究されているのは祇園祭の研究である。祇園祭は日本三大祭りの1つといわれ、京都の人々だけではなく、全国各地に勧請せられ、祇園祭・天王祭と呼ばれて全国に分布している。西角井正慶編『年中行事辞典』によれば、祇園祭

は「祓と夏神楽を中心とするわが国の夏祭の形式を生み出す一つの源流」という（西角 1958）。このように、日本の祭りの中でも重要な位置にある祇園祭は、近代から多くの研究がなされてきた。明治 15(1882)年に和田三郎が編纂した『浄瑠璃大全』は、祇園祭の風景を記録されている(和田 1882)。その後の明治 26(1893)年には、中村阿契が祇園祭についての研究書を発表した(中村 1893)。現代になると、神道研究者真弓常忠が『祇園信仰——神道信仰の多様性』の中で、祇園信仰の文化的な源流を論じた。また、真弓は現代において祇園信仰についての先行研究をまとめ、『祇園信仰事典』を編集した(真弓 2002)。『祇園信仰事典』は祇園社の形成から、祇園祭に関わる資料までまとめられ、祇園信仰研究の集大成である。

上述の祇園祭に関する研究では、主に祇園祭の発祥、祇園信仰の文化的要素、祇園祭・祇園信仰についての研究である。

ところで、祇園祭以外の疫病退散祭祀に関する先行研究はどうであろう。民俗学者大島建彦が『日本民俗学大系』7巻「信仰と年中行事」の節において、正月前後に各地で行われる疫病退散儀礼に対する調査を行った(大島 1985a)。

大島に続き、民俗学者の三崎一夫は、日本全国で正月前後に行われる疫病退散儀礼を 24 例挙げて、これらを二類型に分けて考えている。1つは、大晦日の年取りの夜に、村境や辻などで厄神を迎えて、座敷や棚などで丁重にもてなしてから、元日の朝早くに、もとの所に送り、一年間災厄をこうむらないように願うものである。2つ目は、大晦日から正月にかけて、神棚や歳棚のすぐそばに、疱瘡神のための供物をして、一年間は疱瘡にかからないようにと願うものである。三崎の調査は、正月前後に行われる疫病退散の民俗の資料を加えた(三崎 1976)。

そのほか、大島建彦は、疫病退散儀礼の特徴をまとめた。大島によると、疫神の祭りの終わりにはそれらの神を送りだすとしても、ひととおりはこれを迎え祀らなければならなかったという。しかし、最終的にはすばらしい福德に恵まれるとも信じられており、そのため、むやみにそれらの神を送りださずに、そのままとどめておき、福運を祈ることも行われている。古来の記録の中にも、菅原道真の御霊のように、何かおそろしい災厄をもたらすものが、かえって霊験あらたかな神として崇められている例がある。また、大島によると、疫神の宿を祭るにあたり、日本古来の民間信仰の中では、疫神から福神への転換が、ごく自然な形で行われていたという(大島 1992)。

一方、浅野明は東北地方の疫神送りを調査した。浅野の研究によると、東北地方では疫神送りの時に、大きなワラ人形を作り、それを避疫神として祭っている。この人形は男根だけの場合もあるが、男女の二神を作って送りだす様子も見られる。それは、金勢大明神、コンセンサマと呼ばれ、東北地方に多く見られる子授け・安産・縁結び・和合の神さまとも呼ばれ、邪悪なものや災いを起こすものが入るのを防ぐ神として信仰されているものであることから、男根を人形につけたとされる(浅野 1998)。

また、近世における流行神としての疫神に注目した研究の代表は、笹方政紀の論文「近世疫病神と妖怪—甘酒婆の全国的展開から—」がある。笹方は「甘酒婆」を近世の流行神として取り上げ、同時に日本の各地にそれについての伝説がどのくらい伝播されたのかを分析した(笹方 2012)。笹方のこの論文では、流行神としての疫神が、どれだけ古い伝

統を受け継いでいるかという問題を取り上げている。それは現代の疫神研究に対し、非常に重要な課題である。『疫神とその周辺』という疫神に関する著書のある大島建彦も、疫神研究の課題について述べる際、「特に現に疫神として祭られるものが、どれだけ古い伝統を受け継いでいるか」が課題として重要であるとしている（大島 1985b）。

そのほか、疫病神の牛頭天王とスサノオに深い関わりを持っている蘇民将来を祭る疫病退散祭祀についての研究は多く存在する。有本隆は蘇民将来信仰の歴史から、岩手県水沢市の蘇民祭を事例として、疫病退散祭祀としての蘇民祭を分析した。同じく疫病退散儀礼として行われる祇園祭と蘇民祭の区別について、疫神としての牛頭天王を祀る宮廷行事とそれを支える町衆の祭りが祇園祭であるのに対し、牛頭天王の示した除災除疫効果のある蘇民符を中心としたこれらの祭りが蘇民祭であると有本は述べている。有本は蘇民祭が農耕生活者にふさわしい祭であると指摘した（有本 1992：46）。また、上田市立信濃国分寺資料館は蘇民将来符の由来、製作過程及び各地に分布している蘇民将来符をまとめた（上田市立信濃国分寺資料館 1989）。そのほか、それまでは日本本土を研究範囲とする蘇民将来信仰についての先行研究が多かったが、宮寄和洋は鹿児島以南の南島を研究範囲として、蘇民将来説話の展開、及び蘇民将来説話に由来する疫病退散儀礼を研究した（宮寄 2010）。

また、地域の祭祀儀礼調査報告書に各地の疫病退散儀礼に対する記録がある。特に無形民俗文化財に登録された儀礼に対して、内容や由来についての記録がある。これらの調査報告書は地域の民俗誌であるが、学術的研究とはいえない。

以上、今まで疫病退散儀礼の先行研究に対する考察から見て、以下のことがいえる。いままでの疫病退散祭祀の研究は、いくつかの面に分けることができる。全国的に広く影響を与えている祇園祭及び祇園信仰に関する研究はかなり進んでいる。また、特定の地域の年中行事の中の疫病退散祭祀及び、流行神の中で疫病神と疫病退散祭祀に関する研究があった。そのほか、疫病神の蘇民将来を祭る蘇民祭についての研究も進んでいる。だが、近代から広く信仰されている疫病神スサノオ及び、スサノオに関わる疫病退散祭祀の研究は、まだ進んでいないという現状が分かった。

平安時代から始まった御霊会が近世に「祇園祭」と改名され、現在各地に祇園祭が夏祭りとして盛んに行われている。また、蘇民将来説話に由来する蘇民祭及び各地で行われる「茅の輪くぐり」神事は、除災除疫効果のある祭祀儀礼である。だが近代に入って、「神仏判然令」が頒布されて以来、牛頭天王がスサノオに改名され、その後、スサノオは疫神として広く信じられるようになった。現在、スサノオ神話に由来する神楽と祭祀儀礼は現在でも各地で行われ、地域住民の重要な民間信仰である。

このように、現代社会における疫病退散儀礼の先行研究から見て、スサノオに関わる疫病退散儀礼の研究はいまだに足りないということが分かる。祇園信仰から派生したスサノオ信仰は、現代日本の民間信仰の重要な1部分である。だが、現在これらの祭祀儀礼にあまり注目されていない。本論は4つの事例を通して、現代社会におけるスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼の変化と伝承を考察する。

（2）現代社会における祭祀儀礼に関する先行研究

では、これまでの研究は、現代社会における祭祀儀礼の研究をどのように扱ってきただろうか。ここでは現代社会における祭祀儀礼の変化と持続に分けて、それぞれに関する先行研究を考察する。

①現代社会における祭祀儀礼の変化に関する先行研究

まず、現代社会における祭祀儀礼の変化に関して、いままでの研究ではどのように扱ってきたのかを見てみよう。

民俗学の始祖たる柳田国男は、『日本の祭』という著書で祭りの本源を、語源論から「マツラフ」すなわち「御側に居る」ことであると想定している。柳田は、現代社会において祭りが「祭から祭礼へ」発展する傾向があると述べた。すなわち、神事を営む人とそれを司る人のみによる「祭」と当事者とは関わりのない見事人が参加した「祭礼」を区別し、「祭から祭礼へ」という歴史的変遷を想定した。祭りの変わり目は見物と称する群の発生、即ち祭の参加者の中に、信仰を共にせず、審美的な立場から、この行事を観望する者の現れである。柳田は現代都市の発展が祭りの祭礼への変化を生み出したと考える。近代に入り、都市の発展に伴い、農民はこの「見られる祭」を美しくしようと心掛け、しかも一方には彼等伝来の感覚、神様と祖先以来の御約束を、新たにしたいという願いを棄てなかった故に、新旧の儀式の色々な組み合わせがあった。つまり、外部からの視線が祭りの有り様に決定的な影響を与えたという認識を柳田は持っている。だが、都市の祭礼にも祭りの本来の姿が残されている。柳田の分析によると、一般的なる祭礼の特色は、神輿の渡御、それに伴う美しい行列があり、神々が祭場に御降りという形式が現存している。これは祭礼が基本的な形式として、古来にあった。それは現在の時代でも変わることはなかったという（柳田 1942 : 382）。

また、都市祭りを研究対象とし、都市祭礼の現状と変化を分析する研究が存在する。松平誠は江戸祭り、神田祭りなど都市祭りのいくつかの事例を使ってフィールドワークを行い、現代社会における都市祭礼の根本は伝統の換骨奪胎だと述べた。松平は都市祭祀が「一般には、生活と文化の変化があることが分かっているが、祭りは古い伝統をそのまま存続するベクトルのうえにあるという思い込みが行きわたっている」と述べているが、現在の祭礼は「新たな時代に向けてたえず作り直され、見直されるものだ」と主張した。都市祭りの形が昔のまま保存されていても、それを担う人々の氏神に対する心性はすでに変わった（松平 1994 : 9）。こうして、伝統は、社会の再定義に伴って再定義される。伝統的な祭りが、つねに再創造される過程も、こうした道筋を通ってこなければ、ほかに抜け道はありえない。だから、伝統の創造は、社会の再定義に伴う祭りの変化が、その社会の歴史的政治的な変化のなかで、しかもなお文化のコンテクストを受け継いで、新たな形式を獲得する過程である、ということもできる（松平 1994 : 224）。

そのほか、具体的な事例を通して、現代社会における祭祀儀礼の変化を考察する研究が多く存在する。菊池健策は長浜曳山祭と栃木県鹿沼市今宮神社の祭り及び福島県須賀川市諏訪町神炊館神社の祭りを事例として、現代社会における都市祭礼の変化について論述した。菊池は祭りの現地調査を通して、現代社会の祭りを以下のように論述した。伝統的な祭りが連綿と続いてきたといいながら、その祭日、組織のあり方等についてその時々に応

じた変化を受けながら続いてきていることがわかる。また、祭りは時々の状況に応じてその流行、思潮を巧みに取り込みながら現在につながっているものであり、そこに人々を熱狂させるダイナミズムが見られる(菊池 2009: 161-162)。

また、東京神田祭を事例として、60年代以後神田祭の変化から見て、地域を単位とする祭礼を主体的に運営しようとする町会組織の存在、そして祭礼を担う町会役員たちの伝統に対する強い自覚と意識を考察した清水純の研究がある。清水の分析によると、経済・社会の変動に伴って祭祀儀礼が多く変化してきた。特に地域の少子化・過疎化の影響により、祭礼活動にとって最も重要な行事である神輿渡御のための担ぎ手が極端に不足する事態になり、神田祭の多くの氏子地域では、地元住民の動員だけでは地域単位の町神輿渡御が困難な状況になった。この事態に対して、氏子町会は地元の企業の社員や、女性の参加を企画したり、神輿同好会に担ぎ手の調達を依頼したりして祭礼の活性化を模索するようになった。だが、神輿同好会と町内会の付き合いは2年ごとに祭りの2日間に限って出会うだけであるため、親密な関係を持たないことにより、何か問題が起きたときに、両方の関係を比較的簡単に断ち切ることが可能になるのである。清水は、このような関係を祭縁と名づけた(清水 2012)。

そのほか、東京都府中市大国魂神社くらやみ祭を事例として、変更からみる祭礼の現代的状況を内容にする中里亮平の研究がある。中里の研究によると、祭礼の現代的状況とは、祭礼参加者と祭礼を自らのものととらえない人々の間に絶えまない葛藤が生まれ、祭礼参加者がその意向のみで祭礼を行うことが困難となる状況を指す。それを考察するために、中里はくらやみ祭における新組織の創設と神輿渡御時間の変更という2つの変化を通して、祭りの参加者たちの現実的な相互行為に目を向け、祭礼は社会的・時代的背景に伴って自動的に変更するのではなく、それと向かい合った参加者たちが「自ら望む祭礼」を行おうとした結果であると結論づけた。また、中里は祭礼の「外部」が「自ら望む祭礼」をぶつけ合い、競い合う場として祭礼を理解することで祭礼を動的に把握することを主張する(中里 2010)。

そのほか、トカラ列島、悪石島を対象に、社会的変化に対して地域社会の祭祀の変化を考察する田中正隆の研究がある。田中によると、悪石島が祭祀儀礼の変化に対して、従来の研究史では、社会構造の変化に対応して縮小し、崩壊する過程として解釈されていた。ところが、儀礼実践を担う島民の間の民俗知識が一樣ではなく、不均衡に存在していることが儀礼の存続を支えていると考えられる。祭祀の変化は社会・経済的な変化だけでは還元できず、変化に呼応するものとそこから免れる諸側面が、常に相互関連し交錯している。従来祭祀の崩壊過程と見なされてきた側面を再考することで、儀礼実践では個々の諸要素を変化させつつ存続することが、本質となっていることを主張した(田中 2005)。

以上、現代社会における祭祀儀礼の変化に関する先行研究から見て、現代の祭祀儀礼は構造から伝承者の認識まで多くの変化が生じた。次の問題は、われわれどのようにこれらの変化を捉えるべきか。この問題について、伝統文化の変化と伝承に「祖先化」と「本質化」を提唱している足立重和の研究がある。足立によると、「祖先化とは「唯一の歴史」という時間軸を前提に過去に遡って祖先たちを配置し、それらの実在性を示しつつ、いま存在する物事は自分たちが祖先たちと「同じこと」をして受け継いだとする推論のことで

ある」と述べ、「祖先化」に対する解釈を示している。また、足立は郡上おどりを事例として無形民俗文化財の伝承者の責務を分析した。伝承者の責務は「伝いゲーム」のように、オリジナルのメッセージが「そのまま残っている」のではなく、何らかのメッセージを「誠実に、確実に」習得して受け継ぎ、次の人（＝次世代）に伝えることができればよく、その責務は時代を遡れば、その時代に生きた「祖先」たちも「同じこと」をしてきたに違いないので、伝承者たちが今やっていることは、その前も、その前の前も「同じこと」であるはずだから、伝えられた内容がどうであれ、この行為の同一性が「保存」である（足立 2010 : 78）。また、伝統文化の伝承の「本質化」について足立はこのように解釈している。「本質化とは、共時的に存在する別個と考えられうる物事を「唯一の歴史」という時間軸に基づいて通時的に並べ直しながら、それらからひとつの共通性を見いだす推論のころである」（足立 2010 : 81）。

足立の伝統文化の変化と伝承についての「祖先化」と「本質化」の理論では、現代社会における伝統文化の変化を強調する文化構築主義の「伝統の再創造」論を批判した。現在の伝統文化の変化を根本の伝統文化ではないという考えに対し、足立はそれが「通俗的な推論に気づかぬまま、「再創造された」とか「変化した」部分を強調しているに過ぎない」と批評する。また、伝統文化の伝承に対して、足立は「昔のまま保存する」という考え方を現場の伝承者の視点から再解釈し、「いま・ここ」において受け継いだ祖先から受け継いだ「もと」を次世代に伝えることが伝統文化を「昔のまま保存する」というリアリティを帯びると考えている。つまり、足立は現代社会における変化を生じた伝統文化は祖先から伝わってきたものと同じ「本質」を持っているため、変化を強調するべきではなく、伝承者の視点から現在の伝統文化の伝承を認識すべきだと主張する。

また、地域活性化資源と位置づけられる伝統文化の変化について分析を行った農業研究者渋谷美紀の研究がある。渋谷の研究により、伝統文化を活用した地域活性化政策は、農村に外部者の論理と必要性への対応を要求するものである。だが、伝統文化を取り巻く停滞状況を打開するためには、様々な制約と矛盾に満ちた現実の日常生活における、住民の主体性にこそ、可能性を見出すべきである（渋谷 2006）。渋谷は地域活性化事業の一環として扱われる伝統文化が、伝承者が主体性を持って創造的活動を取るべきだと主張した。

以上、現代社会における祭祀儀礼の変化に関する先行研究を見て、以下のことがいえる。かつて村落で重要な位置を占めていた祭祀活動は、現代社会において祭祀の機能から氏子の認識まで多くの変化が起きた。また、祭祀儀礼の旧来の伝統をそのまま継承することが望まれるものの、現代都市の発展により、現在の状況ではそれはかなわない。そのため、現代社会における祭祀儀礼の研究は儀礼内容の変化だけに注目するのではなく、地域の祭祀儀礼を担う人々を研究の対象に入れて、彼らが儀礼の変化に対する認識を注目する研究が極めて重要である。

②現代社会における祭祀儀礼の伝承に関する先行研究

次に、現代社会における祭祀儀礼の伝承、及び後の世代への持続に関する先行研究を見てみよう。

民俗学者星野紘は過疎地の民俗芸能を研究の対象として、地域の伝統芸能の後継者の不

足と対応する方策及び、韓国・中国の地域における伝統芸能の衰退と無形文化遺産保護について分析を行った。星野の論説により、集落の人口の極度の過疎化、高齢化が伝統芸能の存続を危うくしている時点に至ってもなお、集落の伝承の固有性にこだわり、他との融合などといったことを忌避しようとしているのである。おそらく融合という事態に至るのは、片方が従来のエネルギーを全く喪失した時点で起こることなのかもしれない。どうやら伝統芸能持続ための方策といっても、それぞれの地に置かれた場合々々の状況によって異なってくるもののようである。強いていえばそれは所与の特効薬のようなものではなくて、伝承地住民、行政機関、民間団体等が、互いに時々、社会経済的な環境の変化に応じ、てよりよい方途を見出し行く、その知恵ということになるようである(星野 2012:143)。星野は過疎地の伝統芸能への考察を通して、伝統芸能が旧来の伝統をそのまま継承することが望まれるものの、現今の状況ではそれがかなわない。何らかの新しい工夫をしておかねばならないと、過疎地の伝統芸能を伝承する現状を分析した。

また、農業研究者渋谷美紀は人類学と民俗学の視点から伝統芸能の伝承について論じた。渋谷により、民俗芸能の伝承活動を住民の主体的営為ととらえるためには、押し付けられた制度や期待、規範を異化しつつ、多様なものを生み出していく過程を重視していく必要がある。このような観点から、最近の民俗芸能研究では、伝承活動を規制する制度や期待、規範とこれを巧みに利用しながら伝承活動を営む住民の姿とが、主題化されるようになってきた。また、伝統芸能を担う住民の伝承観について、通常われわれが「伝承活動」と呼んでいる行動が、「伝承活動」と認識されていないこともありうる。住民は、生活環境を自らの立場や関心に基づいてトータルに認識し、その認識のもとに伝承のための活動を行う。伝承の問題を考えるうえでは、実際に民俗芸能を支えている住民自身の観点から伝承過程への接近を図ることも有意義であると考ええる。また、民俗芸能に対する権力作用に関して、渋谷は「民俗芸能」や「伝統文化」「無形民俗文化財」といった種々のカテゴリーは、住民の伝承活動の目標や遂行の仕方を条件づけ、制限するように機能していることにしたがって、これらのカテゴリーを介して、地域の独自の位置を構築しようとする営みは、伝承者がカテゴリーに忠実に伝承しようとすればするほど、地域がおかれている現実とそぐわないような伝承の様式を余儀なくされることもあると論じた(渋谷 2006:10-12)。

次に、現代社会における祭祀儀礼の持続を教育の面から捉え、子供たちが地域の祭祀儀礼に参加する状況を考察する郷堀ヨゼフの研究がある。郷堀の研究によると、少子高齢化や核家族化、郡部の過疎化などの問題を抱えている今日の社会は、伝統行事の機能について再考察を行う際に、子供が単なる伝統行事の見学ではなく、主体として行事に参加して行動する学習が望ましいと主張した。また、郷堀は新潟県上越地域の小正月の伝統行事に焦点を当て、それに関わる子供の意識や行動を内面から明らかにした。様々な歪みや数多くの問題を抱えている今日の社会にスピリチュアル教育が必要であるとするならば、民俗祭祀には、このような教育のモデルや手がかりが隠されているのではないかと郷堀は提言した(郷堀 2011)。

最後、現代社会の祭祀儀礼を研究する民俗学者俵木悟は、祭祀儀礼の伝承について現在の民俗学においては、祭りの様式とそれを支える人々の意識の変遷を、政治・経済などのマクロなレベルから、地域の生活の場における実践というミクロなレベルまで含めて、近

現代の社会の変容というコンテキストの中で理解し説明しようという研究が盛んになっていると論述した(俵木 2009: 27)。

このように、現代社会における民俗文化の伝承に関わる研究は、地域の住民の主体性を強調すると同時に、子供の伝承活動の参加を重視し、また現代社会における民俗文化を伝承する問題を考える際に、地域の住民側の努力を求めるだけではなく、行政側・民間団体も共同で地域の民俗文化の伝承に力を出すべきであると主張する。それを本論の視野に入れながら、以下の問題を考える。地域の祭祀儀礼を担う現地の人々はどのように儀礼を継続しているのか。また、現代社会における祭祀儀礼が生じた変化に対して、伝承者たちはどのような認識を持っているのか。さらに、地域の少子化と過疎化という社会環境の中で、伝承者はどのようにこれらの問題を乗り越えて、祭祀儀礼を後世代へ伝えていくのか。これらの問題を解決するため、地域社会の変容というコンテキストの中で、祭祀儀礼の伝承を考察することの重要性が示される。

(3) 現代社会における担い手論についての先行研究

近年現代社会における担い手の立場に立って、伝統文化の伝承を論じる研究がある。

民俗学者野口憲一は、「抵抗論的な農村の記述スタイル」を批判し、農村住民の実践に関わる流動的な当事者の存在に対する考察を通し、流動的な当事者性に特化して農村を描くことを提案した。野口の研究により、民俗学を含めて様々な学問領域で採用されている「抵抗論的な農村の記述スタイル」は、農村住民が構造的劣位性への抵抗を通してエンパワメントしていく過程を描くというものであり、様々な問題をはらんでいる。一方、研究者が調査対象側の立場になる、あるいは調査対象と近似した立場になるという方法によって、一般的な研究者による調査とは異なる調査結果が得られる可能性がある。また、野口は「流動的な当事者性」という概念を提いし、これから農村の新たな記述スタイルについて提案した。それは研究者が当事者性を獲得した場の詳細な記述、また流動的に作られる当事者性の網羅的な記述を求める(野口 2009)。野口は「流動的な当事者性」論を通して、農村の民俗調査で当事者の重要性を示した。

また、民俗学者川森博司は地域の観光化の視点から出発し、ふるさと文化の伝承問題を分析した。川森の研究により、「ふるさと観光」を担う人々の活動の中に「押し付けられたものを自分のものに作り変えてゆく実践」のモデルを探ることを試みる。引き受けざるをえない観光の文脈の中で、ホスト側の人々は「学習の過程」を経て、いろいろなものを組み合わせて利用する「やりかたの技法」を獲得していく。そして、その技法をもちいて、自分が主導権をもって操作できる空間をつくりだせたとき、適切な「観光文化」を演じることが可能になり、地域社会は中央からの支配的な力の浸透に抵抗することができるようになる(川森 2001)。川森の論述からは、地域文化が観光化の中で伝承されるときに、「ホスト」側の伝承者が主導権を持つことの重要性が分かった。

そのほか、文化遺産の中で実際に生活する人々の営みから文化遺産が再創造されることを論じる才津祐美子の研究がある。才津は、世界遺産の白川郷を事例とし、日々の実践の中で常に再創造されている世界遺産に対する保護が、それを担っている人々の営みの一端を民俗学で描き出すことだと分析する(才津 2003)。

最後に、地域の観光化による祭祀儀礼の変化について論述した社会人類学者橋本和也の研究がある。橋本は、民俗や伝統文化の中に真正性や純粋性を希求する本質主義を批判し、観光化された伝統文化の「真正性」が疑われることに対し、伝統文化にかかわる当事者が観光化された伝統文化に対してどのような感覚を維持しているのかを論じる必要があると分析した。また、観光客が来はじめてから、祭祀儀礼は「外からの眼で自分たちの文化や環境を見直し、村人自らが学習」することができるようになると述べた。また、橋本の観点と同じく、人類学者太田好信は「観光がホスト社会のアイデンティティを構築する場を提供することだ」と述べた(太田 1993)。橋本と太田は 80 年代地域の観光の推進と伝統文化の保存をネガティブに捉えていた視点から抜け出し、観光と伝統文化の保存にポジティブな観点を取っている。

以上、現代社会における担い手論についての研究から見て、現代社会の現代化・都市化の社会環境の中で、伝統文化の伝承を分析するときに、主体者また当事者の視点の重要性を示した。また、変化している伝統文化に対して当事者である伝承者は、どのような認識を持っているのかを考察する必要があると考える。担い手論の視点からの諸論著は、本研究に多くのヒントを与え、筆者は触発されることが多かった。その視点は本課題の研究の依拠及び基礎となっている。

以上のように、スサノオに由来する疫病退散儀礼から、現代社会における祭祀儀礼及び担い手論の先行研究を踏まえ、本研究では自らの調査事例及び文献史料により、祭祀儀礼の伝承者の立場から出発し、現代社会における祭祀儀礼の変化と伝承の問題に対する分析を展開する。

第3節 研究の方法とフィールドワークの設定

(1) 研究の始まりと研究の方法

筆者の修士論文のテーマは「日本神話の中のスサノオ神話」であり、『古事記』と『日本書紀』の神話巻に記載されるスサノオ神話から、スサノオの神格を考察し、またそれを通して日本人の思想を窺うことを内容とする論文である。これを発展させ、博士論文はスサノオが神話世界の神から、牛頭天王との習合により疫病神になり、広く信仰される経緯を明らかにし、さらに現代社会におけるスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼の変化と伝承を考察する。

筆者のスサノオ研究の始まりは日本神話の研究からである。日本の古代の神話をよく見ると、スサノオは独特な神格を持つ神である。荒ぶる神であると同時に、強い力を持っている神であり、またいたずらばかりしている神でありながら、「ヤマタノオロチ」を退治し英雄神とみなされる神でもある。スサノオはこのように、いくつか一見矛盾した性質を身につけている神である。近代に入り、日本神話が世界神話の舞台で考察される研究が多くなり、スサノオの神話も多く取り上げられ研究された。現代に入って、スサノオに関する研究を探すと、スサノオ神話を内容とする神楽とスサノオ神話に由来する祭祀儀礼の存在が分かった。ここで次のような質問が頭に浮かぶ。元々神話世界の神であったもの

が、なぜ現代社会の神楽と祭祀儀礼のような伝統的民俗文化を結び付けるようになったのか、この疑問を持って本論文の研究を始めた。

本論は民俗学のフィールドワーク調査と参与調査を主たる方法とするが、これを補足し、特にスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼の歴史的な背景を把握するために、歴史的な文献と資料も利用した。中世にスサノオが牛頭天王をはじめとする神々との習合、及びスサノオが疫病神になった経緯を説明するために、『本朝世紀』・『扶桑略記』・『二十二社註式』・『祇園社略記』・『祇園牛頭天王縁起』・『備後国風土記』などの文献を使った。そのほか、現代社会におけるスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼に関する考察は、調査対象である地域の祭祀儀礼の伝承者の立場から、フィールドワークの研究方法を用いて分析を行う。次に本論のフィールドワークについて述べたい。

(2) フィールドワークの設定

本論の研究対象であるスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼の事例、4つをフィールドワークの対象とした。筆者はこの4つの調査地に2012年から2014年までフィールドワークを行った。これらの調査地は神奈川県横浜市鶴見区神明神社・道念稲荷神社、茨城県行方市麻生区八坂神社、三重県津市白塚区八雲神社と大阪府大阪市浪速区八阪神社である。そこで行われる儀礼は「蛇も蚊も祭り」、「馬出し祭り」、「やぶねり」神事と難波「綱引き」神事である。

本論は4つの事例をそれぞれ4つの角度で論じたい。「蛇も蚊も祭り」の事例では、現代社会における祭祀儀礼の変化から、伝承者が儀礼に対する認識の変化を捉えたい。また、「やぶねり」神事への考察を通し、祭祀儀礼の伝承者は儀礼の「原型」について研究者側とは異なる認識を分析する。次に、「馬出し祭り」の事例では、地域活性化事業の推進は祭祀儀礼の伝承者に与える影響を論じる。最後に、難波「綱引き」神事の事例を通して、地域の観光化が祭祀儀礼の伝承との関係を分析する。もちろん、4つの事例ではすべて1つの角度だけで論じられるわけではなく、共通している要素が存在すると考える。ただし、本論文の構成として、1つの儀礼を詳細に分析することを通して問題を解決するという研究方法を使用する。また、1つの儀礼に1個の重点を置いて分析する方法である。

筆者は2012年から2014までの間に4つの調査地に対して数回のフィールドワークを行った。フィールドワークの時間は以下に要約する。

調査地と調査期間：横浜市鶴見区生麦神明神社・道念稲荷神社

2012年5月25日～28日、6月1日～4日、6月8日～10日

2013年4月6日～15日、5月数回、6月1日～7日、2014年5月、6月

三重県津市白塚八坂神社「やぶねり」神事

2012年7月6日～13日、2013年7月6日～13日、2014年7月4日～8日

茨城県行方市麻生区八坂神社「馬出し祭り」

2012年7月26日～8月2日、2013年7月25日～28日、2014年7

月 24 日～28 日

大阪府大阪市浪速区八阪神社難波「綱引き」神事

2013 年 1 月 18 日～22 日、2014 年 1 月 17 日～21 日

本論のフィールドワークは横浜市鶴見区の「蛇も蚊も祭り」の調査から始まった。筆者は最初に日本全国のスサノオ神話に由来する祭祀行事を統計する際、自分が住んでいる横浜にこのような祭祀行事があることに驚いた。そこでさっそく横浜市役所の生涯学習課文化財管理科のスタッフと連絡を取り、「蛇も蚊も祭り」保存会会長の青木氏を紹介してもらった。青木氏に連絡し、聞き取り調査の希望を伝え、まもなく青木氏からオーケーの返信をいただいた。青木氏との最初の面会で、彼は筆者が外国人の女性でありながら日本の最も伝統的な神道の行事に興味を持ち、またそれを研究対象として調査していることに大変感動し、喜んでくれた。その後、青木氏から「蛇も蚊も祭り」について一から詳しく話をしてくれた。そこから本論のフィールドワークが始まった。その後の 2012 年から 2014 年までの 3 年間、筆者は「蛇も蚊も祭り」の準備の時から、保存会の打ち合わせまで参加し、「蛇も蚊も祭り」の関係者一人ひとりに聞き取り調査を行った。青木氏以外に、道念稲荷神社「蛇も蚊も祭り」保存会の会長大石氏にも数回の聞き取り調査を行い、また大石氏の紹介を通して保存会の会員数人と知り合いになることができた。このように現地調査を通して、現地の方と知り合いになることは、筆者にとってフィールドワークの成果の重要な 1 部分である。

6 月の調査が終わってから、三重県津市白塚区八雲神社の「やぶねり」神事の調査をはじめた。「やぶねり」神事に対する調査は、2012 年 7 月に始まった。現地調査に行く前に、筆者は三重県津市河芸総合支所地域振興課のスタッフに連絡し、そこを通して白塚「やぶねり」神事の氏子長谷川氏を紹介してもらった。三重県の調査地津市白塚地区は交通がやや不便なところであった。当時、調査地の周りにはホテルや民宿など泊まる場所がなかった。幸いに氏子の長谷川氏に毎年調査期間中家に泊まらせてもらった。

長谷川氏は第二次世界大戦前北朝鮮で生まれ、7 歳まで中国の長春で育った。そのため、長谷川氏は中国人に「生まれつき親しみ」を持っているとってくれた。中国語は完全に忘れたが、長春の冬の寒さだけ一生忘れられないといていた。現在中日両国は政治的に関係が悪い時期にもかかわらず、長谷川氏は日本の田舎で日本人の祭祀儀礼を調査する筆者に歓迎の意を表し、また筆者が日本のことに興味を持ち、後日に中国に帰って日本の伝統文化を中国人に伝えたいとの気持ちに対し、大変感謝すると筆者に話してくれた。長谷川氏の家に泊まった期間に、長谷川氏の息子さんにも「やぶねり」神事について聞き取り調査ができた。調査対象の氏子の家に泊まることを通して、当地の伝承者にとって地域の祭祀行事が日常生活の中でどのような位置を占めているのかを考察する絶好の機会を得た。また、長谷川氏の紹介を通して、「やぶねり」神事のほかの氏子にも聞き取り調査を行うことができた。

7 月にはまた茨城県行方市麻生「馬出し祭り」の調査を行った。地域の伝承者以外に、行方市商工会も「馬出し祭り」に多くの力を入れていた。そのため、筆者は「馬出し祭り」を現地へ調査する前、行方市商工会の平野氏と連絡を取り、彼女の紹介を通して、「馬出

し祭り」の氏子羽生氏と知り合った。羽生氏は行方の郷土史家であり、歴史が好きなので、麻生の歴史をよく研究している。筆者が行方で調査する時に、羽生氏はよく漢文の歴史文献を持ち、筆者に漢字の意味を聞いた。羽生氏がどれほど歴史を好きなのかがよく分かる。2014年に羽生氏がいる組合は「馬出し祭り」を担当するため、筆者に祭りを担当する組合の制度を詳しく説明してくれた。また、羽生氏の紹介で、祭りのほかの氏子とも知合いになり、聞き取り調査ができた。

行方での調査でもう一人の研究者と出会った。それは行方市商工会の平野氏の紹介で、琉球大学大学院人文社会科学研究科の卒業生宮寄氏である。宮寄氏は行方の出身で、琉球大学大学院を卒業して、現在行方市の会社に勤めている。宮寄氏の修士論文は「日本における蘇民将来説話の生成と展開」というテーマで、蘇民将来説話の展開及びそれに由来する南島の祭祀儀礼を分析した。宮寄氏は筆者がスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼のことを研究し、「馬出し祭り」を調査していることを知り、筆者との研究するテーマが近いことに喜んでくれた。また、宮寄氏は地元の人として調査期間で筆者に行方市の歴史と民俗を紹介してくれた。このように、地元の方との出会いは調査の最も楽しんでいるところではないだろうか。

本論の最後の調査対象は大阪府大阪市難波八阪神社の難波「綱引き」神事である。調査対象の地名だけを聞くと、都会の中心地でありながら、伝統的また素朴な行事が行われていることに驚くだろう。この前の調査と同じく、最初に筆者は大阪市教育委員会事務局生涯学習課のスタッフと連絡を取り、難波「綱引き」神事保存会会長の大石氏を紹介してもらった。大石氏は難波「綱引き」神事保存会の会長を担当すると同時に、難波八阪神社の事務も担当している。家は難波八阪神社の境内にあり、神社の事務室も兼用されている。大石氏は大阪難波の出身で、小学生の頃から神事に参加していた。そのため、現在までの神事に生じた変化に深く関わった1人といえる。大石氏の紹介で、保存会のほかのメンバーとも知合いになり、多くの資料をもらった。また、大阪での調査では大阪市観光局からも多くの資料をもらい、大阪市及び難波「綱引き」神事の観光化について観光局のスタッフに聞き取り調査を行った。

難波「綱引き」神事は本論の調査地の中で最も都会であり、現地の方への聞き取り調査が最も難しかったといえる。神事を行う期間、神事の関係者に話を聞きたい大阪市のテレビ局や新聞社の記者が多く、筆者が最初に調査に行った際には、神事の関係者と2人の聞き取り調査をする機会がなかなか取れなかった。ほとんど記者らと一緒に氏子に話を聞いた。その後の調査では、神事の日程とずらし、ようやく氏子らに聞き取り調査をする機会ができた。

このように、4つの調査地に対するフィールドワークを通して、現地の情報をいただくと同時に、現地の方とも知合いになることができた。また、4つの調査地で当地の関連部門の支援のおかげで、調査に関する多くの情報を得ることができ、大変役に立った。当初外国人の女性という身分で調査を行うことを心配していたが、かえってその「特殊」な身分のおかげで、当地の方からより多くの親切をもらい、またより多くの資料と情報をもらうことができ、その時に言葉で表しきれない嬉しさを感じた。

第4節 スサノオ神話に由来する疫病退散儀礼の歴史的な経緯

スサノオは、日本のもっとも古い文献である『古事記』や『日本書紀』に記された神話では、天照大神の弟神として語られている。『古事記』では「須佐之男命」、『日本書紀』では「素戔鳴尊」と表記されているが、その名義は『古事記』には「須佐之男命」と記されているように、出雲の国の須佐郷に発祥した神の名と想像される。日本神話の中でスサノオは海原を治めろと命じられるが、詔をうけても従わず、ひげが胸先に生えるほど成長するまで泣き叫んでやまなかった。後に父なるイザナギに高天の原を逐われた。スサノオは高天の原の天照大神に別れのあいさつをしようとしたが、国を奪おうとしていると天照大神に誤解された。スサノオは自分の清心を証明するために、高天の原で天照大神に「誓約」をさせられることになった。後に、スサノオは高天の原で大罪を犯し、そこから離れて漂泊の旅が始まった。出雲の肥河で八頭八尾の大蛇「ヤマタノオロチ」を退治し、英雄神に変身し、妻のクシイナダヒメを連れて須賀の地に行き、新しい国を作った。

このようにスサノオは、古代神話の中で荒ぶる神と同時に、英雄神とも見なされている。一方、スサノオは、中世から始まった神仏習合により、外来した疫病神牛頭天王と習合、日本の土着の疫病神として信仰されるようになった。現在スサノオを祭って地域の疫病の退散を求める祭祀儀礼は多く存在する。また、これらの祭祀儀礼はスサノオ神話に由来するといわれている。では、元々神話世界の神であるスサノオは、いかに疫病神に変身し全国に広く信仰されるようになったのか。本節では近世に始まった神仏習合により、疫病神との習合から、現代までスサノオ神話に由来する疫病退散儀礼は、歴史的な背景を整理してみる。

(1) 中世から近世へ、神仏習合により疫病神になったスサノオ

中世に始まった神仏習合の影響により、日本土着の神祇信仰は仏教信仰が混淆し、1つ信仰大系として再構成された。そのため、インドから外来した疫病神である牛頭天王は日本の土着の神スサノオ、及び蘇民将来などの神と習合した。スサノオは牛頭天王と習合することによって、日本の疫病神と見られるようになった。その経緯を明らかにするため、祇園社の祭神の神仏習合から見てみよう。

まず、平安後期の疫病退散儀礼である御霊会から見てみよう。平安時代後期、神泉苑で行われた御霊会は、国の疫病退散儀礼である。平安中期以後、菅原道真の御霊をはじめとして、政治的に失脚し更に異境でなくなった御霊は、疫病の源と思われていた。9世紀に入ると、疫病などの災厄が多数発生し、御霊信仰は都市生活・市民の生活に浸透していた。その結果、10世紀に至っての活動の最盛期を迎えた。貞観5(863)年に京都神泉苑で行われた御霊会は、朝廷によって主催された最初の御霊会であり、当時蔓延していた疫病の原因を御霊に求めたものである。平安後期、御霊会の祭神は牛頭天王であった。

近世に入って、神仏習合思想の影響より、御霊会をはじめとする祭祀儀礼の祭神は、外来に伝来した仏教の神から、日本の土着の神と習合する形になった。御霊会は平安時代

に祭神がインドから伝来した牛頭天王であったが、中世に入って、スサノオをはじめとする多くの神と習合するようになった。

以下、中世の疫病神の習合から、スサノオは疫病神になる経緯を分析する。

①牛頭天王とスサノオの習合

中世の神仏習合思想の影響により、御霊会の祭神は、牛頭天王からスサノオをはじめとする多くの神と習合する形になった。それと同時に、御霊会は祇園社と改名された。久安4(1148)年の『本朝世紀』では初めて牛頭天王が祇園社の祭神であるという記載が見られる。

『本朝世紀』久安4(1148)年3月29日条所引、延久2(1070)年10月14日記事
年廿九日。未剋。火自三條末河原邊小屋出来。焼失敷百烟。延焼祇園寶殿。并三面廻廊。舞殿。南門。尤足驚嘆。寺僧纔奉出御躰。安置南門外云々。依此事。今夜雖可有仗議。諸卿於忠通直廬定申大略事寺。昔永祚大風之時。寶殿一字顛倒。見局記了。其後延久二年十月十四日。寺家別當安譽鍛冶令作釘之間。火出来焼失寶殿。并飲舍屋。牛頭天皇御足焼損。蛇毒氣神焼失了。今度奉出御躰。尤可謂希夷。世之所疑者。去年六月十五日。於彼社頭有戰戰事。

引茲天台僧徒于今懷憤懣之所致歟。入夜。又仁和寺々邊有焼亡云々。

この記事からは、延久2(1070)年に祇園社が焼失した際に、「牛頭天皇御足焼損」と見え、これが牛頭天王の名の文献上の初出である。同じくこの火災の事件を記録する『扶桑略記』で延久2(1070)年10月14日条がある。

『扶桑略記』延久2(1070)年10月14日条
十月十四日辛未。戌時。感神院大廻廊。舞殿。鐘樓。皆悉焼亡。但天神御躰奉取出之。別當安譽身焦餘焰。翌日入滅。世人以為神罰。

両方とも延久2(1070)年の祇園社火災に関する記述であるが、『本朝世紀』では、「天神」の名は見られないが、『扶桑略記』の記事では、祇園感神院で火災があり、大廻廊、舞殿、鐘樓等が灰燼に帰し、「天神」の御神体を無事に取り出したと記している。この「天神」は、牛頭天王像と考えるのが妥当であろう。牛頭天王はいつ天神と習合したのか、その点については定かではないが、少なくとも『本朝世紀』が編纂された久安2(1146)年には、天神と牛頭天王とは習合していたと考えられる。

だが、牛頭天王と習合したのは天神だけではなく、ほかの神との習合も多くあった。室町後期、吉田卜氏より撰じたといわれる『二十二社註式』「祇園社」に見られる祇園社の祭神に対する記述を見てみよう(塙 1932)。

西間。本御前。奇稻田媛垂跡。一名婆利女。一名少将井。脚摩乳手摩乳女。