

翁からみた日本人の神聖観

98K130 鈴木智士

序論

翁は日本の芸能を貫く「もどく」という性質をもつだけではなく、古くからの形を保持しつつ、かつ神聖視され続けた芸能としても有名である。翁は一言でいえば年老いた男である。年老いた男を神聖視するとは一体どういうことなのだろうか。本論では、翁が神聖視される側面を問題にして論じていきたい。そこではじめになぜこの問題をとりあげようとしたのか、その動機を述べたい。

翁が神聖視される側面に私が注目する理由として、日本人の神聖観とは一体どのようなものなのか、という問題意識がある。天野文雄は、能の演目の一つである《翁》*が、変化せずに伝えられてきたことも《翁》を神聖視する理由になっていると指摘している（天野文雄 1995 76頁）。芸能の翁は、零落して変容したものもあるが、古くから神聖視され、その形態を保持している。このことから日本人の神聖観の一端を伺い知ることができるのではないかと考えた。

一方、翁をテーマにする以前から、西洋思想で論じられている「聖なるもの」があった。この聖なるものに対する分析概念を基礎に、日本人の神聖観も表現できるのではないかと考えた。しかし西洋の「聖なるもの」の概念をそのまま日本の「聖なるもの」に当てはめることは、難しいことが判明してきた。その理由をまとめてみる。まず第1に、西洋では、「聖なるもの」を展開する論者の多くが、「聖なるもの」を一神教的な発想のもとに考えている。その例として、フランスの思想家のバタイユやドイツの宗教学者のオットーなどがある。彼らは、多神教的状态を一神教的状态よりも宗教的段階が低いと評価をくだすため、多神教は一神教よりも低い段階の宗教であり、一神教があらゆる宗教の目指すべき方向性だという発想が浮びあがってくる。この延長線上に翁も絶対的の唯一神への発展段階のひとつであるという発想が生まれてくる。しかしそうした発想はこれまで芸能の翁が発展、変容していく中に見出されるか、と問えば、それは大いに疑問が残る。翁から唯一絶対神的な神への変容を日本人は持っていたかと問えば、そうではない。というのも翁こそ、神（カミ）が唯一神教的ではなく、多様に日本に存在していることの証となっているのではないかと考えられるからである。そこで、西洋の「聖なるもの」に日本の「聖なるもの」を当てはめることが、なぜ難しいかという理由を、ルドルフ・オットーの『聖なるもの』を中心に考えてみた。

その結果、西洋の「聖なるもの」をそのまま適用せずに、翁が神聖視されている要素を抽出し、出てきた要素と西洋の「聖なるもの」との共通点、相違点を取り上げ、なぜ西洋の「聖なるもの」では解釈できない要素があるのかを論じることで、日本人の神聖観の独自性に迫れればと考えた。そうした意味で本論は日本人の「神聖観」を理論的側面を中心に論じるものである。

本論の構成は、1章で翁について、2章で西洋の「聖なるもの」の理念型を論じ、3章で、翁から抽出した日本人の「聖なるもの」をまとめる。そして翁から抽出した「聖なるもの」と西洋の「聖なるもの」を比較することで、日本人の神聖観を論じたい。また結論では、ルドルフ・オットーが述べる「聖なるもの」が、「理念型」として十分に定義されているのか、を論じたい。

結論から言えば、オットーの「聖なるもの」は、「理念型」として充分ではないことを論証する。そして翁の考察を通して得た「聖なるもの」の要素を一部取り入れる形で「聖なるもの」の拡張を主張したい。

* 能の翁を『翁』、あるいは《翁》というように表記している文献があるので、いわゆる式三番とも呼称される本式能の翁や、そこから派生した翁を特に《翁》とし、それ以外の芸能の翁やただ単に翁とする場合はそのまま翁と表記する。ただし引用文においては、引用文に従うものとする。

本論

第1章 翁

翁は昔から神聖観されてきた。例をあげれば、《翁》が舞われる前に、能舞台の裏側の鏡の間で、翁面を神体のように安置し、餅や御神酒を奉じる。これを「翁飾り」という。そして《翁》を演じる者達が御神酒を頂く。また《翁》の演じ手達は、演じる幾日か前から身を清めたりする（本田安次、1998、40 - 41頁）。翁が神聖視されるのは、能だけに限らない。佐渡島の人形芝居として知られる文彌人形では、鬚を生やした老人の顔をした神の人形がある。これは享保期に造られたといわれるが、翁を神と見なした造形である（同書、499頁）。このように翁神聖視が確認できる芸能は数多くあるが、以下ではその理由をとりあげる。1節では、翁という言葉の意味を確認する。2節では、翁の分類を行う。芸能の翁は、能の《翁》だけに留まらないことが、ここで確認される。3節では、《翁》の成立と変遷がとりあげられる。ここでは、《翁》が法呪師という寺院に属する呪師達の行法に由来するという説を取り上げる。つまり《翁》とは、宗教儀礼から芸能へと発展したという説である。この説は、翁が神聖視される有力な根拠の一つである。4節では、《翁》の装束から、翁神聖観を取り上げる。翁面や装束を通して、翁が神聖視されてきたことがわかるが、紙面の都合上、4節は省略した。5節では、柳田国男の「祖霊信仰論」、折口信夫の「まれびと論」「もどき論」と、翁との関わりを確認する。そのことを通じて、両者の翁に対する解釈を述べる。そして、山折哲雄の翁論を中心に、柳田、折口以降の翁論をとりあげる。以上の5節を通じて、翁神聖観を論じる。

1節 翁とは

翁とは年老いた男という意味で、年老いた女という意味の嫗（おうな）の対偶の語。翁は年老いて身体が動かなくなった老人というよりは、心身健康な、生命力盛んな男が老人になったというイメージがある。神武紀で翁は椎根津彦と弟猾が神武天皇の命により老翁、老嫗の姿に身をやつして大和の香具山へ旅をしたという伝承がある。このように翁は、古い時代の文献にも出てくる（『民俗芸能辞典』87頁）。

また折口信夫は翁という言葉が老若制度の社会組織から出た語という指摘をしている（折口信夫、1975、371頁）。

翁は古くからの文献だけでなく、芸能の場にも登場する。芸能の翁は人々を祝福する存在である。それは田楽、猿楽の流れをくむ能の演目として、一番初めに演じられる《翁》という演目、あるいは翁はさまざまな芸能で荘重に神々しく舞われたり、また卑下た滑稽な老人として登場して人々に笑いをもたらしたりする存在として認知されている。辞典では、「老翁の姿にや

つした神が出現して土地・人の長久繁栄と五穀豊饒を祝福する内容の芸能。能の「翁」が代表するが、全国各地にも各種の新古さまざまの翁芸が伝承される。」と解説される（『民俗芸能辞典』87頁）。その例としては、沖縄の盆あながま、鹿児島島の田の神舞、三・信・遠地方に広く分布している翁・松かげなどの翁連が郡行して祭りに臨み、祝言を述べるような形。また同地方や東京の下赤塚田遊びに見られるような、翁と女とが性行為を演じる形が挙げられる（同書、88頁）。この性行為を行う翁については「4 零落した翁」で更に言及したい。

古代の文献に登場する翁と各芸能に登場する翁とは、一見すると年老いた男という共通点以外ないようにも思われる。しかし文献で登場する翁と、芸能、あるいは問答をする翁の背景にある意味を捉えると、日本人のアルカイックな世界観を含んだ死生観と幸福観が浮んでくる。翁はそうしたものを考える上で極めて示唆的な存在であるだけでなく、神聖な存在と考えられた翁を通じて一日本人の神聖観にもつながってゆく。このことを以下で論じてゆきたい。

2 節 翁の分類

1 能の翁（本式の《翁》）

能の翁だけに限らず《翁》は式三番とも呼ばれる。これは《翁》が、時代や地域によって変わる場合もあるが、千歳（露払い）、翁、三番叟の3つの演目からなることから式三番という名称がついたといわれる。また三番叟が《翁》を指す場合がある。しかし能の流派である五流が演ずる《翁》は、翁と呼称される。

能は《翁》、脇能、修羅物、三番目物、…、五番目物の順に演じらるのが基本的であるが、《翁》はそのはじめに舞われるものとされている。しかし現在では特別な時でもない限り、常に《翁》が舞われるわけではないらしい。能の《翁》は「能にして能にあらず」といわれるように、能として舞われるものであるが、能以前の芸能の形態を伝えるものとされている。《翁》は天下泰平国土安寧を祈る儀礼曲とされている。現在の形態は千歳、翁、三番叟の三人の役者が順次歌舞いをする。この翁、三番叟が老人面の尉面となっている。

《翁》は猿楽の本芸であった翁猿楽が整備され、能が大成される以前の古態を多く留めるものだとされている。神聖視され、神事能や勸進能などハレの催しの時、《翁》が初めに舞われ、その後に脇能等が舞われてゆく。なお五流とされる観世流、金春流、宝生流、金剛流、喜多流はここで分類される《翁》を演ずる。

2 歌舞伎の《翁》（三番叟物）

本式の能だけでなく、歌舞伎にも《翁》が取りこまれている。歌舞伎における《翁》は、儀礼舞踊として舞われ、《式三番》または《寿式三番叟》と呼ばれる。江戸歌舞伎では、顔見世興行の初日から三日間と、正月元日に舞われる〈翁渡し〉が知られている。これは、翁を太夫元、千歳を若太夫、三番叟を座頭が勤め、天下泰平、五穀豊饒、芝居繁盛を祈願するものであった。また下級俳優達による略式の《三番叟》も作られ、これを〈番立〉といった。明治中期までは、小劇場で開演前に演じられ、現在では地芝居にその習慣が残っている。この《式三番》（寿式三番叟）には変型が多々ある。寛永年間（1624 - 44）には猿若勘三郎が踊った《乱曲三番叟》や、その流れを汲む《志賀山三番叟》。また「再春松種蒔」では、舌を出して踊るので《舌出し三番》と通称される。そして、《四季三葉草》のように千歳を女にするものまであった。さらに長

唄の《廓三番叟》では、傾城が翁、新造が千歳、幫間が三番叟となる茶番的なものまで登場した（『歌舞伎事典』204 - 5頁）。

3 地方の《翁》

日本各地伝承されている《翁》は能以外の芸能に取り込まれている場合もある。例えば山形県黒森歌舞伎では歌舞伎が始まる前に《翁》が演じられたりする。また《翁》の中に三番叟が組み込まれずに別の演目の中で登場する三番叟というものもある。岩手県宮古市の黒森神楽では三番叟が「三番御神楽」あるいは「御祈とう」と呼ばれる演目で登場する。神田より子はこの三番叟を例に挙げて、三番叟が翁のもどきに留まらず山伏神楽のもどきでもあるという「もどき論」に基づいた分析を行っている（神田より子、1999、375 - 381頁）。

次に三番叟からみた《翁》、あるいは芸能の翁の多様性を示す例を紹介する。「能の三番叟は歌舞伎舞踊に入って独自の展開をみたが、各地の民俗芸能にはさまざまな三番叟の舞が伝承されている。様式・内容の上から大別すると、現行の『翁』の系統を引くものと、これとは全く異なったものがある。前者には人形芝居の三番叟も含まれる。後者の三番叟は各地間での異同が大きく、多様な姿を呈している、三信遠地方（愛知・長野・静岡県境一帯）の花祭り・田楽・おこない、兵庫県加東郡社町上鴨川住吉神社の宮座神事、東北地方の山伏神楽・番楽・黒川能などに登場する三番叟は、能大成以前の古猿楽の時代の要素をとどめているといわれる。」（『日本民俗大辞典上』、734頁）。

また《翁》も含めた民俗芸能の翁の分類は以下の通りである。

（一）古い猿楽の面影を残す翁、（二）能の式三番の形態を取り込んだ翁、（三）歌舞伎舞踊や人形浄瑠璃の影響下にある三番叟の3種類。（『日本民俗大辞典上』245頁）。

この分類に従って地方の《翁》をあげたい。

（一）古い猿楽の面影を残す翁

- ① 奈良県奈良市〈春日若宮の御祭り〉
- ② 奈良県奈良市登大路町興福寺南門前芝生の〈薪能〉

5月11・12日に行われる。起源は『南都年代記』で貞観11年（869）、興福寺西金堂修二会に大唐非人善皮腰を付け薪焼法会で大唐舞を舞うとあり、この時代に起源が求められている。この〈薪能〉は古くは寺院に属していた咒師が勤めていたといわれ、現在春日大社で行われる「咒師走り」は古式の翁の形態を残しているという。

（二）能の式三番の形態をとり込んだ翁

- ① 岐阜県本巣郡根尾村能郷の白山神社の猿楽能では4月13日に翁・三番叟を皮きりに能が舞われてゆく。
- ② 兵庫県神戸市須磨区車の翁舞では父尉が登場する点が興味深い。演目の順番は、翁・露払い（千歳）・三番叟・父尉である。車の父尉は、だいたい父尉と一緒に舞われる延命冠者は登場しないが、父尉は翁役の役者が翁を舞った後、父尉の面をつけて舞う。
- ③ 兵庫県加東郡社町上鴨川の上鴨川住吉神社では父尉・延命冠者がともに翁舞のなかで登場する。この翁舞は、〈いど、万歳楽、大ぶん、翁、たからもの、冠者・父尉〉から構成されている。式三番との関連で言うなら、万歳楽は若者衆の衣装の上に田楽用の法被をきて、口を曲

げた黒い面をつけることから、これは三番叟に相当すると考えられる。

(三) 歌舞伎踊や人形浄瑠璃の影響下にある三番叟

① 埼玉県蓮田市上閩戸愛宕神社の式三番

歌舞伎踊の影響を受けた翁としてこの愛宕神社の三番叟があげられる。日時は10月14日、愛宕神社秋祭りの晩に行われる。宝永年間(1704~1710)に、閩戸の秀源寺の僧が愛宕神社をまつたとき、五能三羽の舞を復活させたのだとされる。また歌舞伎の式三番の流れを汲むといわれ、三番叟の中に種蒔き・鳥飛び・叶書きなどの歌舞伎系統の古い舞の名称が残る。

② 静岡県加茂郡西伊豆町仁科の佐波神社では人形式三番がある。日時は11月3・4日で式三番は約一時間半。初めに三番叟が登場し舞台を踏みまわり、次に千歳、翁が出る。三者とも素面で登場するが、これを顔見せと称す。楽屋で翁が面をつけ、地謡の「鳴る滝の水」の謡いで千歳が出て舞う。この後、白式尉面を着けた翁が登場して舞う。翁は舞った後、素面で登場して楽屋に戻る。これを「翁帰り」と称す。

4 琉球の翁

ここでは、琉球の芸能に登場する老人を別に分類してみたい。琉球では、日本本州からの影響だけでなく独自の発達をした翁が登場するからである。

1) アンガマ・「長者の大主」・「儀来の大主」

アンガマは、折口信夫が「翁の発生」のアイディアを得た沖縄の盆行事である。アンガマについて、本田安次の『沖縄の祭りと芸能』から述べたい。

「盆にでるアンガマは、…事実はあの世から招かれた精霊たちとともに出てくる無縁仏のように考えられている。行くところがないので一団をなし、家々をまわり、茶や菓子や水や酒などをねだる。これを「物乞い」(モノクイ)という。「茶を持ってこい」「木をもってこい」「酒を持ってこい」などと、裏声の奇声をあげる。そのアンガマたちは、男は女に、女は男に仮装するのがたてまえで、覆面をしたり、木の面や手製の紙の面をつけたりする者もいる。三味線、太鼓、鉦などをはやし、仏前に念仏を唱え、あるいは和讃に合わせて念仏踊りを踊り、あるいはモーヤーと呼ばれる勝手な踊をこもごも踊っていく。」(本田安次、1991、115頁)。

「石垣島の登野城におけるごとく、仮装の中に婆さんの面をつける者も出て、長者の大主然と振舞うところもある。…アンガマは仮装のまま好きな踊を三味線弾にその曲を注文したりして踊って行く。念仏や念仏踊は、むろん日本(ヤマト)から入ってきたものである。要するにアンガマは、無縁仏の遊行で、これに供養の念仏や念仏踊が結びついたものと見てよいだろう。」(同書、114-115頁)。

折口は「翁の発生」の中でアンガマについて述べている。(折口信夫、1965、23頁)。折口のアンガマと翁の関連性を述べたものをみると、長者の大主は、その村の祖先^{ウアスシ}と考えられていて、白髯の老翁に扮しているという指摘を行っている。(同書、29頁)

家長がその役割を行う親雲上が、豊年祭で登場する「長者の大主」をもてなすことから、折口はアンガマと長者の大主を同一視している。また「長者の大主」の後に「儀来^{キライノウアスシ}の大主」が招かれるが、折口はこれを「長者の大主」の素性が忘れ去られたために、もう一人の祝福の神を

考え出したのではないかと述べている。そしてこの二人の老体の大主が彼岸から来訪して人々を祝福するのではないかと結論づける（『折口信夫事典』60頁）。

ii) 「かじやでい風」—照屋寛善『沖縄の古典芸能』—

琉球で儀礼・芸能の場に登場する翁は、折口が「翁の発生」で指摘しているように、アンガマ以外にも長者の大主や、これからあげる「かじやでい風」でも確認されている。「かじやでい風」では老翁が頭に金入緞子丸頭巾を被って、長い白髪に青緞子衣裳、金欄大帯、足袋をつけて楽曲にあわせて踊るものである。演奏者は国家安泰、子孫繁昌、一路平安を祈り演奏する。照屋寛善によれば、「かじやでい風」は能楽の翁舞からきているもので、「カジャ・カジャ」というのが通称だという。この「カジャ・カジャ」という呼び方は能の「延命冠者」の「冠者」に由来するものであり、「かじやでい風」とは「冠者の手風」という言葉からきたものだとする（照屋寛善 1989 3-8頁）。

「かじやでい風」は時代によってその歌詞は変わってきているが、照屋は「かじやでい風」以前に昔御前風節が稲積節（いなまづんぶし）と昔は呼ばれていたことを指摘している（前掲書6頁）。

照屋はこの稲積節と世阿弥が「花伝書神儀編」で述べている「稲積翁」とが繋がっていると推測している。琉球では「積」は「まづんで」という表現になる。それゆえに老人が踊るものと伝えられている。「稲まづん節」は、世阿弥が述べている稲積翁ではないかと論を発展させている（同書 7頁）。

照屋の論はさらに、興味深い記述がでてくる。すなわち、稲まづん節と琉球の古歌である作田節とを比較すると作田節の後に演奏される早作田節の位置に稲まづん節が来る。つまり早作田節が稲まづん節に置きかえられて演奏される場合がある（同書、10-15頁）。照屋氏は作田節と早作田節との関係を、昔節や大昔節が演奏された後に演奏される、簡単な端節を意味する「チラシ」と説明している。この関係を折口の用語で言えば、早作田節は作田節を「もどく」ものといえるだろうか（同書 12頁）。

「かじやでい風」が翁舞の「異式」であり、稲まづん節が早作田節の「異式」ということがなぜ起きたのか、という問題を照屋は述べている（同書、13-27頁）。折口のもどき論を強く意識した言及と読むことができるだろう。このことをもう少し考えてみると、琉球の翁が登場する舞を通して琉球の神聖観そのものを指摘することは難しいとしても、神聖な舞が「もどき論」と同じ発想で表現されてきたとすれば、神聖なものを表現する場合、琉球の人達もまた「もどく」ことを必要としたのかもしれない。

5 零落した翁

日本各地には、能の《翁》のように神々しく舞われ、荘厳で神聖視される翁以外に、その反対ともいえる零落した翁が、さまざまな芸能に登場してくる。零落した翁が登場する芸能として愛知県北設郡東栄町の「花祭り」に登場する、滑稽な翁問答をする黒頭巾を被った翁などがあげられる。零落した翁の例として長野県下伊那郡阿南町新野伊豆神社の「雪祭り」をあげてみたい。1月14日に行われ、「翁」と「しょうじっきり」とよばれる演目の中に翁が登場する。「翁」は赤布を頭に巻き額に翁の面をあてた役者が拝殿に昇り、翁のいわれや宝数えなどの語りをする。一方の「しょうじっきり」は、拝殿には昇らず、鈴と中啓を手にして12月の語りや

猥雑な話を周囲の群集のからかいに答えて早口に語る翁である。

また零落した老人は翁だけでなく、姥も一緒に登場し、性交を彷彿とさせる芸能も存在している。その具体例として佐渡の「つぶろさし」をみてみたい。「つぶろさし」の語の意味は、「つぶろ」は夕顔の容器を指し、「さし」は「さすり」の転語である（桑山太市、1972、153頁）。「つぶろさし」は、佐渡郡羽茂町で6月15日に演じられる草刈神社のものと、菅原神社のものが確認されている。草刈神社では、赤鬼と青鬼が登場し踊りをした後に、長さ2尺5寸ほどの「つぶろ」と呼ばれる男根に見立てた棒を肩にかけ、白い脚絆、白足袋を履き、滑稽な尉面のような仮面をつけた男が登場。その男に続き赤い腰巻をし、姥の仮面をつけた女が籠を持って登場。男は「つぶろ」を取りだし、女は腰を振りながら5～6分間踊る。この踊りの様が見る者に性交を連想させる。また草刈神社の「つぶろさし」は、かつて「タナ」と呼ばれ4つの車がついた屋台があり、その前で子孫繁栄、五穀豊饒を祈りつつ舞われた（同書、154－160頁）。

以上が零落した翁の事例であるが、翁から日本人の神聖観を問う時、一番問題となるのが、この零落した翁を神聖しされる翁とどう関係づけるか、ということであろう。折口信夫の「もどき論」に従うなら、神聖な翁を模倣する翁である三番叟が、さらに模倣されていき、しだいに原型の翁から離れてしまい零落した翁が出てきたと説明できる。また折口は「国文学の発生第一稿」では、翁と媪が性行為を模倣することで農作物の豊饒を予祝するという感染呪術で説明している。しかし性行為を農作物の豊饒と関連づけるならば老女ではなく若い女性の方が適切ではないか、という疑問も出されている（諏訪春彦、川村湊、1994、139－141頁）。いずれにせよ、零落した翁の中にも五穀豊饒の祈願が見られることは「つぶろさし」の事例からもいえる。翁の零落を「もどき論」で説明できるにしても、五穀豊饒の予祝を老人が行う性行為に見出している理由のなかに、日本における老人の特殊な位置づけを見ることができないだろうか。山折哲雄は『記紀』に古代日本人の翁・媪を神や祖先と人をつなぐ存在として指摘した（山折哲雄、1989、126－132頁）。つまり、神の意志を人間が受け取る場合には、歳を重ねた翁・媪が仲介するというイメージがある。それゆえに、若い男女ではなく、歳を重ねた翁・媪が、神に代って五穀豊饒を予祝する必要があった。そして、子供の誕生を豊作に見立てることで五穀豊饒を祈願した、と解釈できる。以上のことが、性行為を模倣する零落した翁に見いだせるのではないだろうか。

3節 《翁》の成立と変遷

1 《翁》の成立

《翁》とはどのような過程から成立したものなのだろうか。正確にはわかっていない。資料の乏しさが原因である。このことは能勢朝次、天野文雄の優れた着想、綿密な考察にも関わらず、両氏が提示するものは仮説に留まってしまうという事態を導いてもいる。しかし両氏の翁猿楽成立に関する見解は、現存し信頼に足る資料を十分に活用しているという点では賞賛を禁じえない。そうした意味でも両氏の見解は十分意義のあることにはちがいない。

1) 《翁》の成立

《翁》と呪師（猿楽呪師）との関係が、能勢朝次の『能楽源流考』で指摘されて以来、《翁》の起源を呪師に求めるという考え方は、《翁》研究では基本となっている。呪師は平安時代から鎌倉時代にかけて芸能化した仏教儀礼およびこれを勤める僧・芸能者を指す。「しゅし」、「ず

し、「すし」、「のろんじ」とも言い、年中仏教儀礼である修正会、修二会で堂内道場の結界鎮壇・香水の加持・護摩・四天王の勧請といった密教の行法を行う。この密教上の行法を行なう僧を法呪師という。行法のおと竜天・毘沙門・鬼に扮して、参詣者にわかりやすく演技し、外相を示すことを猿楽者が代行する。猿楽者の芸は「走り」と言われて、剣手・武手・大唐文殊手といった一曲を「手」というようにかぞえて七、八手行われた。どのようにして舞われたのかは明かではないが、興福寺薪猿楽での4人の翁が登場する呪師走りがその形態を伝えているとされる(能勢朝次、1938、94-163頁)。能勢は修正会の意味を稱徳天皇神護景雲元年己未に下された勅に求めている。すなわち「畿内七道諸國、十七日間、各於國分寺金光明寺 行吉祥天悔過之法。因此功德、天下太平、風雨順時、五穀成熟、兆民快樂、十方友情同霑此福」とあり、修正会が「國家平安五穀豐饒四民康安」を裊る国家的な祝事であったと指摘している(同書、110頁)。

また能勢は『能楽源流考』の「呪師考」において呪師と《翁》の関係を、興福寺薪猿楽における春日社頭での《翁》が「呪師走り」と呼ばれていること、呪師芸の特徴として挙げられる鈴の使用が、《翁》を構成する演目の1つである三番叟でもみられることから、平安期の呪師が初め演じていた翁舞が、呪師芸が廃れていく中で、猿楽が継承し翁猿楽を形成させていったと指摘した(同書、94-163頁)。

能勢の総合的な翁猿楽の研究を天野文雄も同じく賛同している。天野は能勢が『能楽源流考』を書いた時期には知られていなかった資料に基づいた研究、服部幸雄「後戸の神—芸能神信仰に関する一考察」(『文学』1973・7月)、表章「多武峰の猿楽」(『能楽研究』1号・1972)、山路興造「堂行堂修正会と芸能」(『観世』1975・2月・3月)、天野文雄「翁猿楽の成立—一堂行堂修正会との関連—」(『文学』1983・7月)、天野文雄「翁猿楽の成立と方堅—呪師芸の継承—」(『中世文学』30号、1985)、山路興造「翁猿楽芸能」といった論考を踏まえて、さらに《翁》の起源を修正会・修二会に想定している。

しかし以上の文献で展開される諸説には整理がついておらず、《翁》の成立が体系的に研究される段階までには至っていないという。こうした研究の現状を生み出しているのが、《翁》の成立を立証できる資料の乏しさがあるため、新しい信頼できる資料が登場するまでは、大きな進展は望めないというのが天野の見解である(天野文雄、1995、13-14頁)。

次に天野が推測している修正会・修二会から《翁》が成立するという論を追ってみたい。天野は南北朝の頃から興福寺衆徒が管理掌握していた記録のなかに、《翁》の起源を思わせる記述があることを指摘し、承応頃(1653-54)に記されたとする『衆徒記鑑古今一濫』、奈良市菊岡家蔵『衆徒記鑑古今一濫』の《翁》の起源を考察している(同書、15-16頁)。

天野は3つの条文を元に、その考察を展開する。第一条には、興福寺西金堂修二会の起源を述べているもので、第二条は修二会の法会の役僧で呪師とも呼ばれる法呪師の行法である「呪師法」の由来とそれが猿楽に預けられたこと。そして西金堂のものから春日社頭の「呪師走り」と呼ばれる《翁》になった。第三条では修二会期間中、四座の猿楽が寄人として参勤し、法呪師の「呪師法」を猿楽が行ったことが記されているとする(前掲書、16頁)。第二、第三条で述べられている《翁》の成立過程の変遷を天野は次のようにまとめる。

興福寺西金堂修二会の法呪師の「呪師法」→猿楽の代行
→薪猿楽の春日社頭の《呪師走り》

天野は、この資料が事実に基づくかどうか疑わしい記述もあるが、そうした可能性を考慮し

ても、この資料の《翁》成立に関する価値は損なわれることはないとする（詳しくは、同書、22頁）。

以上の指摘から天野は、完形の《翁》の成立の場を郷村の祭礼猿楽の場に求める山路興造の説に対して、明らかな証拠がない修正会・修二会から《翁》が成立したという説の論拠を対比させ示している。またこの衆徒の記録は法呪師の芸と《翁》の深い繋がりを示しているという。これを補足するため天野は『興福寺修二会呪師秘法』、『薬師寺修二会呪師作法』、『薬師寺呪師作法日記』を引用した。そしてそれらの資料の、呪師作法の呪文のなかに、《翁》にある「とうとうたり」「たら」「ちりやたりら」といった言いまわしに似ているものがあることを指摘している（同書、23—24頁）。

また《翁》の演目の1つである三番叟については次のように述べている。「三番叟の鈴ノ段では、法呪師の鈴を用いての呪法との関係が考えられてよいのではないだろうか。鈴は猿楽呪師の芸でも用いられており（『弁内侍日記』）、そこから鈴ノ段は従来はもっぱら猿楽呪師の芸との関連が注意されてきたのであるが、現在の薬師寺修二会における法呪師の「呪師走り」のうち鈴の呪法は、腰をかかめて堂内を回る姿が鈴ノ段の形に実によく似ている。祝禱芸たる鈴ノ段については、「武者手」「剣手」「大唐文殊手」など広義の猿楽たる呪師芸との関係だけでなく、鎮魔除魔を目的とする法呪師の鈴を用いての作法との関係をも注意すべきではないかと思う。」（同書、25頁）。

天野はまた観阿弥、世阿弥を生み出した大和猿楽が、興福寺修二会と深い関わりを持っていることも指摘し、《翁》の起源を呪師芸にまで遡ろうとする論を補足している（同書、25頁）。

ii) 《翁》のそれぞれの老人に込められた意味

ここでは《翁》がどのような神仏として意味づけられてきたかをみてみたい。天野文雄は、《翁》が仏菩薩の表徴であるという説は、室町期に登場した能の大成者である世阿弥が書いた『風姿花伝』神儀、そして世阿弥の娘婿であった金春禅竹が書いた『明宿集』に、一方神の表徴だとする神祇説は『明宿集』から始まると指摘をしている。しかし《翁》が修正会・修二会から発生してきたという経緯を考えれば、神と翁を関係付ける神祇説は後から付けたものではないかと考えている（天野文雄、1995、33—34頁）。

まず仏菩薩説をみたい。『風姿花伝』の神儀伝では「稲積翁（翁面）、代継翁三番猿楽、父助、これ三つを定む。今の代の式三番これなり。則ち、法・報・應の三身の如来を象り奉る所なり。」（世阿弥、1958、66頁）。父助とは父尉である。この法・報・應の意味は、法は仏の真身、つまり本体という意味である「法身」を指し、大日如来のことである。次の報は、菩薩が精進した報いで仏徳の現われた身という意味の報身を指し、阿弥陀如来や薬師如来である。そして3つめの應は仏の現身を指し、釈迦如来をさす（天野文雄、1995、35頁）。

次に神祇説をみると、『明宿集』によれば翁は仏菩薩だけではなく、人麿呂、赤人、業行といった歌人、猿楽の統率者でもあるという。さらに仏教、神道、歌学を踏まえた上で、翁が森羅万象ということを展開する。また『明宿集』で述べられる翁と一体の神は春日・住吉・三輪・山王・天満・諏訪・塩釜・伊豆山権現・筑波山明神・播磨大明神・大和桜井宮等であり、仏菩薩でいうと、大日・阿弥陀・釈迦・観音・地藏、天部衆と明王では、摩利支天・歓喜天・弁才天・愛染明王・不動明王があげられている。金春禅竹がこのように記したことで、それ以降の能の《翁》は神祇説で解釈されてゆくようになったという（同書、34頁）。またこの翁を神仏の化身

とみなす解釈は、山折哲雄の翁論のなかで指摘される。

2 《翁》の構成の変遷

能勢朝次は『能楽源流考』のなかで『法華五部九卷書』にもとづいた《翁》を構成する演目の変遷を論じている（能勢朝次、1937、229 - 244頁）。しかし天野文雄は、『法華五部九卷書』は、大治元年（1126）に東陽座主多忠尋が著わしたと伝えられてきたが、実はこれは偽書であり、《翁》が成立した後の鎌倉期の作と考えられると述べた。その上で、〔父尉一翁一三番叟〕の順番で《翁》が演じられたとする『法華五部九卷書』の記述を否定し、能勢朝次による〔父尉一翁一三番叟〕という演目順の《翁》を考える必要はないとする。（天野文雄、1995、101頁）。『法華五部九卷書』が偽書と述べたのは能勢朝次の高弟である表章である（乾武俊、1999、149頁）。

天野がまとめる《翁》の変遷も、『法華五部九卷書』による影響以外は能勢と同じであるが、まず能勢の《翁》は次のようになる。

- ①〔父尉一翁一三番叟〕
- ⇒②〔延命冠者一父尉一翁一三番叟〕
- ⇒③〔露払い一翁一三番叟一延命冠者一父尉〕
- ⇒④〔露払い（千歳）一翁一三番叟〕

しかし天野は、①、②は父尉を翁の前に置くが、他の初期資料にこうした形がないことを理由に、『法華五部九卷書』が述べている父尉が翁の前にでてくる演式は、あやまりであり、③が現在確認できる最古の《翁》の演式であるとする。また天野は父尉を翁の前に出した記述を行った『法華五部九卷書』を書いた者が父尉=釈迦という解釈をしたのではないかと述べている（同書、119頁）。ちなみに④の形は現在の《翁》の演式と同じ形態となっている。

次に《翁》の演目の変遷の中でも一番大きな変化である父尉と延命冠者の廃絶をみてみたい。天野は、能勢同様に、父尉と延命冠者の廃絶の年代および理由を考える。南北朝時代に書かれた『貞和五年春日若宮臨時祭記』（1347）には③の形態で《翁》が演じられたことがしるしてある。また永仁五年（1297）の『普通唱導集』の「猿楽」の項においては「冠者公之鹿眉、齡廿許之顔有粧」とあり、少なくとも延命冠者が演じられていたことがわかる。そして世阿弥の『申楽談儀』（1430）において、第十七段で翁が詳しく論じられているにも関わらず、延命冠者や父尉への言及が全くないことから、世阿弥の時代には父尉も延命冠者も既に廃絶されていたという判断になる。つまり父尉と延命冠者の廃絶は南北朝末期から室町初期においてではないか、と能勢同様に天野もこの時期に廃絶を認める。しかし『貞和五年春日若宮臨時祭記』で父尉と延命冠者が記録されていても、この文献の舞台である春日若宮では、江戸末期まで父尉と延命冠者が翁座によって演じられていた。それゆえに、『貞和五年春日若宮臨時祭記』に父尉と延命冠者が述べられていても不思議ではない。それどころか他の場所では父尉と延命冠者が廃絶されていたとしても、春日若宮ではこの両演目を演じていた可能性は否定できないと天野は述べている。つまり父尉と延命冠者の廃絶は、貞和五年（1439）より以前にまで遡ってしまう可能性があることを示唆している（同書、102 - 103頁）。

また能勢朝次は『能楽源流考』で述べている父尉と延命冠者が廃絶された後、露払い（千歳）

が導入されたのではないかと述べる。天野は、そうではなく露払いも早くから《翁》の演目に組込まれていたのではないかとする。その理由は、能勢は『弘安六年春日若宮臨時祭記』にある《翁》の個所の「児」を露払いではなく面箱持と見ているが、この「児」を露払いとみなしても問題がないのだから、露払いと見なせると述べる（同書、103頁）。天野は父尉・延命冠者の廃絶を《翁》演目の入れ替えとしてみるのではなく、神事用の《翁》から京の貴顕用の《翁》への転換（洗練化）と読みとこうとしている（同書、103頁）。

4節 《翁》の装束

本節では、《翁》の面と装束から翁が神聖視されていたことを指摘したが、紙面の都合上省略する。

5節 翁の解釈

翁を日本人はどのように見ていたのであろうか。そこに日本人の神聖観を見たいというのが本論文の趣旨である。翁の神聖観の分析に移る前に確認しておくべきことがある。それは日本の民俗学の形成に大きく関わった柳田国男と折口信夫が、翁をどのように解釈し日本民俗のなかで位置づけていたのか、ということである。柳田、折口の翁の解釈の中でも、日本人の神聖観として翁が考えられていたのか。そこで、両者の翁への言及とそこで展開されている翁の解釈について考えてみたい。その後で、両者の翁解釈が現在ではどういう形にまで発展しているのかをみるために、山折哲夫の翁論を考えてみたい。

1 柳田国男の「祖霊信仰論」

柳田は「先祖の話」で、田の神、歳神が祖霊と結びつけられると述べている。この田の神とは稲の豊作をもたらす神として全国で確認されている。しかしその名称は東北地方では農神、長野では作神様、近畿地方では作り神、山陰では亥の神、瀬戸内海では、地神、九州では丑神というように地方により異なるだけでなく、山の神が春に山から里におりて田の神になり、秋には山に戻り山の神になるという形だけでなく、田と家を去来するだけでとどまるものや、去来せず居留神となっているところもある（『神道事典』90頁）。柳田は田の神と山の神を結びつけて論じたが、そうでないケースがあることがわかる。では柳田はどのように山の神と田の神を結びつける根拠を持ち出してきたのであろうか。この疑問に答えるものが、山の神と祖霊との関わりを伊勢の山宮神事をもとにして述べた「山宮考」である。以下は「山宮考」からの引用である。

「…、一方には村々の古い氏族が、昔から今の日まで祭り続けている氏神の信仰行事と、他の一方には現在我々が毎年の盆に、近くまで大きな仏教の干渉があったにも拘らず、なお歴代の祖霊を家に迎えて、共同飲食の歓びを交へようとしている習俗と、今までは二つの別々の事の如く思われていたものの中に、できるだけ堅固な橋を架けるべく、この山宮神事二つの祭りの実態を、材料として見たいということである。そういう下心をもって気を付けておれば、或いはまだ多くの証拠が出て来ると思うが、もう是だけでも荒木田度會二氏の祭っている神が、遠い先祖の霊だということは判り、それが一定の期日を約して、山から降りて来られるということもほぼ確かになった。そうしてその神々がかつては後裔の生存を基礎でもあるものを安全ならしめんが為に、稲の育成に主たる注意を傾けて、行く行く明らかになって来る見込みがある

のである*」(柳田国男、1969、318頁)。

柳田は田の神、歳の神、山の神への信仰の背景には、祖霊信仰があると主張している。そして柳田があげている福島の海岸部での事例では、祖霊として白い尉と姥がでてくる。柳田は、祖霊がこの世に現われる場合、その姿は年を重ねた白髪の老人、老女になると考えてきたのではないか。つまり柳田は日本の信仰の基層に祖霊信仰を見出し、人々(柳田の用語で言えば「常民」)は祖霊が翁や姥として現われるという発想を持っていた。柳田にとって翁は、祖霊信仰と結びついており、折口同様に日本人の信仰を読み解くのに重要な位置にあったといえるのではないだろうか。

* 柳田国男からの引用は、旧字体を改めたが、折口信夫の引用は改めていない。

2 折口信夫の「まれびと論」と「もどき論」

折口は日本芸能の起源をまれびとにもとめたが、折口が論じた翁は芸能の翁であった(『折口信夫事典』56頁)。そして「翁の発生」(1928年発表)の中で、《翁》に登場する翁と三番叟の関係を「もどき論」で説明し、翁の原型を山の神に求めたり、沖縄のアンガマをもとにして「まれびと論」を展開してゆく。折口が翁に言及したものは「翁の発生」だけに留まらず、前後の折口の論文にもたくさんあることを考慮しても、折口にとって翁は欠かすことのできないものと言える(『折口信夫事典』56頁)。

1) 「まれびと論」

折口は、沖縄のアンガマによって、他界から来訪者が訪れ、人々を祝福するという「まれびと」のイメージを得た。その後、海上他界である「ニライカナイ」から来訪者が訪れるということを想定した。その上で、海上他界観を山中他界観に読みなおすことで日本本土における「まれびと」を以下のように展開した。

「此まれびとなる神たちは、私どもの祖先の、海岸を逐うて移った時代から持ち越して、後には天上から来臨すると考へ、更に地上のある地域からも来る事と思う様に変わつて来た。古い形では、海のあなたの国から初春毎に渡り来て、村の家々に、一年中の心躍る様な予言を与へて去つた。此まれびとの属性が次第に向上しては、天上の至上神を生み出す事になり、従つてまれびとの国を高天原に考へる様になつたのだと思ふ。而も一方まれびとの内容が分岐して、海からし、高天原からする者ではなくても、地上に属する神たちをも含める様になつて、来り臨むまれびとの数は殖え、度数は頻繁になつた様である。」(折口信夫、1975、34-35頁)

ここで述べられている「地上に属する神たち」が「翁の発生」では「山の神」となる(『折口信夫事典』61頁)。そして「山の神」は遠方よりくるまれびとに対し服従をしていたが、しだいに地位が向上し「まれびと」とみられるようになった(同書、61頁)。折口は「まれびと」が、「山の神」として考えられていった経緯を次のように述べる。「常世の国を、山中に想像するようになったのは、海岸の民が、山地に移住したからです。元来、山地の前住者の間に、さうした信仰はあつたかも知れませぬ。だが書物によつては見たところでは、海の神の性格・職分を、山の神にふり替へた部分が多いのです。」(折口信夫、1975、381頁)。

そして折口は「まれびと」となった「山の神」が、今度は村を訪れ、土地の精霊を鎮めるために「いはひ詞」を行い、村に祝福を与えることにつながってゆく。そしてこの「いはひ詞」を行う「まれびと」、つまり村の人にとっては「山の神」と同一視された「ことほぎ」を与えに来

る山人の行為がしだいに芸能化してゆく中で、《翁》の原型が生まれてくると述べる（『折口信夫事典』63頁）。そして折口は次のような結論を導く。

「翁が出て、いはひ詞を奏する。此は家の主長を寿するのです。其後に、反閉の千歳が出て、詠しながら踏み踊る。殿舎を鎮めるのです。其次に、黒尉の三番叟が出て、翁の咒詞や、千歳の所作に対して、滑稽を交へながら、通訳式の動作をする。其が村の生業の祝福にもなる。」（折口信夫、1975、386頁）

また伊藤好英は「まれびとの基本的性格について」において「まれびと論」における翁の位置について述べているのでそれを参照すると、「折口の理論においては、「まれびと」は、歴史的な環境の変化によってさまざまに分化・展開してゆくものとされる。折口の「まれびと」は、この変容の全過程を包含する極めて広い概念である。最初の「まれびと」の形姿のみ残った妖怪とか、ほかい・ものよし・万歳などの祝言職、また諸国を巡り神の生涯を語る巫覡の末など、これらはいわば零落した「まれびと」と見られるわけであるし、能楽の翁などは、原初の「まれびと」の複雑に分化し来った一形態であると捉えられている。」（伊藤好英、1985、102頁）。

伊藤のこの指摘は「2節 翁の分類」でみたように一翁がいくつもの形態にわかれて芸能の場に登場することの理由を「まれびと」論の立場から説明しているものだといえる。

ii) 「もどき論」

「翁の発生」の最後の三章では「もどき論」が展開されている。まず「もどく」という言葉の意味から始めたい。「もどく」とは「反対する」、「逆にでる」、「物まねをする」、「説明する」といった意味がある。また芸能においては、「もどき」とは相手の物まねをする道化役の名称でもある。折口はこの「もどき」という言葉から《翁》の翁と三番叟の関係を説明する。（折口信夫、1965、30頁）。

折口はまた三番叟にもどかれる翁自体も「もどき」であるということも述べ、翁がもどいていたものが「山の神」であるという論を展開する。つまり土地の精霊を鎮める「いはひ詞」を述べる「山の神」の行為を翁がもどいて、更に三番叟がもどくということである（『折口信夫事典』65頁）。

また折口は翁と三番叟との関係で、翁面より三番叟面の方が早い時期に成立し、三番叟面が聖化したものが翁面であると述べている（折口信夫、1975、414頁）。もどくという立場から見れば、面においては、翁面の方が三番叟面を真似ている（もどいている）という。

「もどき論」は、折口以外の研究者にも支持されている。例えば翁と三番叟の関係を、本田安次は次のように述べている。「三番叟は三番猿楽とも呼ばれていたことは知られている通りであるが、山伏神楽や番楽の黒尉も、主としてこの古名で呼ばれている。三番猿楽は、翁舞の三番目に出るさるがう者というのが固有名詞化したものと解釈される以外には、三番にさほど深い意味があったとは思われないが、ともかくこれは翁に続いて出て、さるがうわざをするものの謂えであった。即ち、さるがうわざをしつつ翁をもどき、翁の舞の印象を強め、更に翁の祝福を強調せんとするものの如くで、山伏神楽や番楽の三番猿楽のその古意に従っている。」（本田安次、1998、105頁）。本田のこの記述は、もどきである三番猿楽という名称の用いられる意味を、「もどき論」に即して説明している。そもそも猿楽という名称も、猿がものを真似るということからきている。だから、天野文雄のいう寺院に属する法呪師達の呪師芸をもどく形で、登場した翁舞が猿楽にとり入れられるのは、自然な流れだといえる。このように折口の「もど

き論」は、芸能の翁の変遷を説明するものとして充分有効である。

3 柳田国男と折口信夫

折口信夫は、柳田国男とは違い古代文献の研究を経た後に沖縄に行き、日本本州各地で見られる翁と沖縄のアンガマから、独自の翁論を展開する。それが1928年『民俗芸術』に発表した「翁の発生」に結実する。また「まれびと論」・「もどき論」を展開して日本の文学・芸能が信仰から生まれてきたという見解を述べる契機を生み出している。そうした意味でも翁は、折口民俗学の出発点に位置づけることができる。

岡野弘彦は、「日本人の神」『折口信夫伝—その思想と学問』において、柳田と折口の祖霊信仰に関する違いを両者の対談の中に見出している。それはまれびとに関する対談であるが、日本人の神聖観に結び付けて考えると興味深い（岡野弘彦、2000、167 - 168頁）。これは、岡野が折口の柳田への態度の例としてあげている所であり、祖霊信仰に対する両者の立場の違いの表明にもなっている。この記述だけで二人の立場の全容を明かにするのは無理ではあろうが、少なくともこの文脈に従うなら、柳田は折口のまれびと論の視野には、どの神を信仰するのか、という神の選択の問題が抜けているという。この指摘から、柳田は折口の立場との違いを述べている。

佐々木重治朗が述べている「神道の人類教化」（佐々木重治朗、1985、180頁）という記述を考えると、折口はどの神を信仰するのかという問題よりは、日本人だけではなく人類に開かれた宗教を日本の宗教は持つことはできるのか、という問題に注目していたのではないだろうか。つまり、神への信仰によって人々がより良く結びつく、そのような信仰の形態を問題視していたのではないだろうか。

佐々木は、戦後折口が神と人間の連続性を否定するようになることを述べている。その理由を、神と人間の連続性ゆえに日本人が自分達を神聖視するというイデオロギーに繋がってしまうことに気づいたからだとして述べている。折口は「みこともち」の中にこのイデオロギーを解く鍵を見出す。「みこともち」とは天皇の言葉を伝える役目の者を意味するが、古代においては天皇の言葉は神意であったので、それは神の言葉と解された。神の言葉は神聖であるため、それを伝える者もまた神聖視されたとして展開している。そして折口はこの「みこともち」を行う者は神ではないと結論を下す。しかし神と同一視されるために「みこともち」が神聖視され神と人との連続性が見出される。そこで折口は神と人との連続性を否定するものとして、祖先と連続性がない神である造化三神のうちの高皇産霊神と神皇産霊神をあげている（佐々木重治朗、1972、57 - 62頁）。

翁を祖霊の現われとして考える祖霊信仰論において、戦前の折口と柳田に共通することは、神と人との連続性ではないだろうか。この問題を柳田と折口に留まらずに考えると、この神と人との連続性はとりもなおさず、神人化された翁によって祖霊及び祖霊神が可視化されるという日本人の発想を支えていたのではないだろうか。翁が可視化された祖霊ないしは神であるということについて更に論じたのが山折哲雄である。

4 山折哲雄の翁論

山折哲雄は、翁を日本古来の神との関係から論じている。そして神と仏との関係である神仏習合、言換えれば本地垂迹の発想のもと、仏が権現という神の形をとって現われるときに翁の

姿をとると論じている。ここでは、前述の柳田国男と折口信夫の翁論に対する山折の立場をみることから始めたい。

明確に柳田のことを言及しているわけではないが、山折は明らかに柳田の祖霊信仰を踏まえた議論をしている（山折哲雄、1993、201頁）。折口信夫への言及は、次の個所に見られる（山折哲雄、1984、88頁）。

山折は、柳田の「祖霊信仰」論を踏まえつつ、折口の「翁の発生」論を評価するが、翁の性格を明らかにするには、まだ充分でないとする。山折は折口の議論も核心的だが、次のような神仏習合の発達のなかで翁を位置づけることで、翁の性格を更に補うことができるのではないかと述べる。

「わが国宗教史上のカミとホトケの関係、交渉のパターンは、その構造的な側面に注目するときは、一方のカミの遊幸・憑依と、他方の仏・菩薩において体现されている化身・権化の機能との衝突融合のパターンとして把握できると考えてきた。換言すれば、カミにおけるポゼッション機能とホトケにおけるインカーネーション機能との接触・融合の関係である。わが国の固有のカミ観念には、本来受肉とか権化とかを意味するインカーネーションの理論は育たなかった。それにたいして、権化の方法と理論を豊富に具えていたのが、仏教のうちでもとりわけ密教系の思想であった。…密教尊像の多くを占める眷属神はいずれも権化身であり、仏・菩薩の理念のみならず、その肉身をも分与された救済神であり守護神であった。その意味ではわが国における神仏習合という問題は、憑依・遊幸をくり返す目に見えざる不可視のカミが、密教的な権化の理論をとり入れることによって、みずから受肉させていく過程であった。

そしてこのカミの側面から受肉の過程を象徴的に示すものが、中世期の寺社縁起に多く登場する翁像の造型であった、と私は思う。翁はこの場合、目に見えざるカミの働きを、目に見える可視的な神像や仏像へと触媒する、神人的なイメージをもち独自の化身パターンであった。」（山折哲雄、1984、94 - 95頁）。

以上の山折の翁論の立場から、もうすこし詳しく山折の翁論を『神から翁』（1989）に基づいて見てみたい。山折は、これまでの神仏の交渉の議論では、目に見えない神と目に見える仏という観点で論じられていなかった。ここにこそ、神仏交渉の問題の重要な部分があると述べる（山折哲雄、1989、86 - 87頁）。

この見に見えない神と目に見える仏という意味は、仏は仏像や仏画によって可視化された存在である。一方、神（カミ）は仏教が日本に入ってくるまで神像のように目に見える存在として表現されていなかった。山折は神が本源として仏に垂迹する（現われる）「神本垂迹」と、その反対の「仏本垂迹」は確かにその時代時代のイデオロギーとするが、しかしこれらの発想の背景には、アジア仏教圏に固有な「化身論」があることを指摘する（同書、89頁）。山折は「化身論」を、原型が変型を流出するという、あるいは仏教を例にして、「宇宙の本体〔真理〕としての「仏」は地上に降下することによってさまざまな具象的「化身」（たとえば菩薩、守護神、鬼神、眷属など）を分出する」という説明を与えている（同書、90頁）。また先ほど出て来たインカーネーションとポゼッションについて、本体が分出するという「化身」が受肉の過程（incarnation）であり、神（カミ）のように違う場所に移動して憑着することを（possession）

であると述べている。

山折はインカーネーションの機能を仏に、ポゼッションの機能を神（カミ）にみいだしている。そしてこのポゼッションが神仏習合の過程では、神（カミ）の「遊幸」が仏教の「勧請」として表現されようになったと展開する（同書、90 - 91頁）。山折はこの2つの機能を背景として、翁が神の可視化されたものとして登場してくることを導く。山折は、翁がどのような場面で、どのように登場するのかを類型化してまとめている。それらによると、祖霊信仰と神と仏の関係、記紀における翁、神人としての化翁、八幡神縁起の翁、稻荷神縁起の翁、翁の巫者的性格、海の翁、山の翁、翁の零落型等というように展開しているが、このことから、多方面から翁を論じている山折の立場が伺える。次は山折があげている翁の類型をまとめたものである。

- i) 『記紀』と『風土記』における翁（同書、128、131 - 132頁）
- ii) 神人としての化翁（同書、134頁）
- iii) 神像表現における翁（同書、136頁、140 - 141頁）
- iv) 八幡縁起と稻荷神縁起における翁（同書、141 - 153頁）
- v) 翁の巫者的性格（同書、159 - 160項）
- vi) 海の翁（同書、162項）
- vii) 山の翁（同書、166 - 172項）
- viii) 夢と翁（同書、173 - 176項）
- ix) 翁の零落型（同書、178 - 179項）

山折は、以上の翁の分類をまとめて次のように述べている。

「翁」そのものの現象は、すでに記紀神話の段階でたしかな貌を結んでいた。しかし「翁」現象の発展という点では、上代から中世にかけての時代が多彩な変容のあとをしめしている。この時期は、一般に神像表現が積極的に追求され、変化に富む像容が次々に生みだされていった…。大陸から伝えられた仏。菩薩のイコンが各種の神像彫刻や神像絵画のモデルとされ、その試行錯誤の過程をへて、たとえば「翁」の原型も模倣されたのであり、しだいにその一般的形態が定着するようになった」（同書、183頁）。

また寺社の縁起にでてくる翁に関して、「八幡神や稻荷神の発生を説く縁起においては容貌魁偉な異相の「老翁」として登場するのも、いってみれば、「変化」の機能と「霊異」の発現が「老熟」といった観念を触媒として結びつけられ、そこに理想化された老人という「翁」のイメージが生みおとされる」（同書、184頁）。

山中翁と海中翁については他界観との関連性を指摘している。「異相の翁がしばしば「海中」や「山中」に出現する。また夢の中や憑依現象のなかに忽然と出現して、そのあとふたたび姿をかき消してしまうという行動様式のなかに、翁における「化」の動きの特徴が見出される。海や山が日常的には人跡の途絶えた異質の空間であり、したがって夢幻や憑依の世界も、近づきえぬ領域である。翁は「化」としてこの世に仮現し、それを幻視する者たちの前に靈感にみだされた予言や託宣をのこし、ふたたび存在の彼方へと身を引いていくのである。かれは一時的にこの世に姿を顕わす「巫者」であることに自足しているのであり、したがって翁という一個の恒常的な実体がこの世に訪れて、そこにとどまるのではない。…いまあげた諸類型も基本的にはこの巫者的な翁の在り方から派生したものである。その「化」としての機能にもとづいて分化したものということができる」（同書、184 - 185頁）。

最後に山折は神話段階の翁の変遷を次のようにまとめる。

カミ（国つ神）→オキナ（老・老翁）という関係が寺社の縁起等の段階になると、
ホトケ（本地）→カミ（第一次垂迹）→オキナ（第二次垂迹）もしくは
カミ（本地）→オキナ（第一次垂迹）→眷属（第二次垂迹）というように図式化している（同書、185 - 186頁）。翁のこうした図式でしめされる発展は、翁が《媒介的な関係》へと発展したからではないかと述べている（同書、186頁）。

5 翁と童の関係

《翁》において翁と三番叟という老人の役が登場する一方で、千歳の役を稚児がおこなうことから、翁と童の関係性が強く感じられる。ここでは、翁と童の関係を取り上げてみたい。翁と童の結びつきを指摘した山折哲雄は、翁と童が対になって出てくることを指摘している（山折哲雄、1989、7 - 40頁、174頁）。山折以外に日本人の他界観と翁童の関係性を説いたのは、鎌田東二である。そこで鎌田東二が編集した『翁童信仰』を取り上げ、展開されている翁論をみてみたい。

Ⅰ) 鎌田東二「老翁論」

鎌田は、翁童の関係性を『扶桑略記』の八幡神の縁起において、「鍛冶翁」が3歳の児に変化して現われ、「我は是れ日本人皇第十六代誉田天皇八幡磨なり。我名は護国靈験威身大自在王菩薩と曰う」という翁が童に変身する関係をあげる。そして「鍛冶翁」と童が登場する『八幡愚童訓』をとりあげ、翁と童の関係を分析する。『八幡愚童訓』に出てくる童は、石田英一郎が「桃太郎の話」でまとめているように、スクナヒコの神、かぐや姫、瓜子姫、桃太郎、一寸法師、座敷わらし、スネコタンパコ、カブキレワラシ、ウントク、ヒョウトク、信州の小泉孝太郎、泉小次郎、鳥取の五部次郎などの伝承などが、「霊童もしくは童神が人間界に出現して、おおむね何らかの福德をもたらす存在」だという（鎌田東二、1993、97 - 98頁）。また鎌田は神聖視される翁以外にも、神の使いとして童が認識されるだけでなく、翁が童に変身することから翁と童の性質の互換性（同書、94頁）、類似性も指摘している。翁と童の類似性とは労働、性行動から両者が遠ざかっている点、そして他界（死後の世界）に両者が近いということあげている（同書、62 - 66頁）。こうしたことから、生と死、この世とあの世との境界線に位置する存在だと考えられたのだという。この境界に属す翁童の担った役割を鎌田は次のように述べる。

「かれらはみないわゆる「異人的存在」なのであり、神や霊などの目に見えない異界の存在は、こうした境界のかつ異人的存在者を媒体＝霊媒として、この世の秩序の中に化現し、メッセージを送り込む」（同書、108頁）。またこうした翁童の性格を次のように形容している。

「翁童、彼岸と此岸に相互に橋かけるもの、民俗社会のストレンジャーであり、そしてつねにストレンジ・ストーリー（奇譚）の語り部となるもの。繰り返しを厭わず遊び満ちるもの。異界の時間に出没し、変化し、巧まされるヒューモアをもって風の笑いとともて去るもの」（前掲書、69頁）。

Ⅱ) 黒田日出男「「童」と「翁」—日本中世の老人と子どもをめぐって—」

黒田日出男は、日本古代、中世、近世における童と老人の社会的位置を論じている。まず古代においては16歳以下と66歳以上、そして女性が兵役や課役から免除されていることを指摘

した（黒田日出男、1993、251頁）。また刑事責任についても、減刑や刑の免除があったことを述べている（同書、251頁）。童と老人は労働だけでなく、減刑や、刑の執行が免除されていた。これらは中世の童と老人の社会的役割にも続くが、古代の社会身分制度では、戸令官奴婢条によると公奴婢は66歳になると官戸となり、76歳以上になると解放され良人となった（同書、252頁）。このことも翁の神聖観を考える上で注目すべきことがらかもしれない。

中世では、課役は15歳から60歳となる。この年代は同時に中世において「一人前」として認められる期間であった（同書、252頁）。この「一人前」を示すものとして黒田は「村の寄合や逃散・一揆に参加するのは、一般的に60歳以下15歳までの大人（男）たちであった。61歳以上の「翁」と15年以下の「童」は「女」と同様に、寄合や一揆・逃散行動には加わらなかった」。またこうした流れは近世にも引き継がれた（同書、253頁）。

このように古代から近世にかけて童と老人の役割はほぼ変わることがなく続いてきた。黒田は童が社会的に「一人前」と見なされずに「人」とみなされない理由をあげるなかで、「童」が神に近い存在だから「人」とはみなさないということをあげている。例えば、「7つまでは神の子」と日本の民俗で言われてきた。童を人よりは神に近い存在、あるいは神のよしみ（神が宿るといふこと）として認識されてきたことを述べている（同書、256頁）。

そして黒田は神に近い存在として認識されていたのは、童だけではなく翁や女もそうだったのではないかと仮定する。その上で、春日明神が化現するものが童で7例、翁（と貴人）で18例、貴女で7例となることを紹介している（同書、259頁）。そしてこの三者が神に近い存在とみられた理由を黒田は次のように解説する。「彼らは皆、中世社会のなかでは大なり小なり“一人前”とはみなされていないのである。…彼らは村の寄合や通常の一揆・逃散行動にも加わらなかったし、何よりも成人男子を中心に成立している中世身分制度の秩序の周縁に位置づけられているがゆえに、彼らは神に近い存在とみなされたのだ。そして「翁」こそは、もっとも神に近い存在なのであった。」（同書、259 - 260頁）。

第2章「西洋の「聖なるもの」」

本章は省略する。オットーの「聖なるもの」については次章2節を参照されたい。

第3章

1節 翁神聖観のまとめ

1 翁からみた日本の「聖なるもの」

翁が神聖視される理由をまとめてみる。

i) あの世への近さ

翁は非常に高齢であるため、いつその生を終えてもおかしくない存在であり、童と同様に「あの世への近さ」から神聖視が発生している。

ii) 老いへの神聖視

近代以前の日本では、長く生きることはまれであった。長く生きれば生きるほど死は確かなものになり、あの世に近い存在として翁や姫が位置付けられる。しかしそれにも関わらず生き続けることから、生命力と長寿の幸運に恵まれた祝福されためでたい存在として翁や姫が想像

される。長寿は、翁や嫗に生命力の強さと幸運の象徴をみいだす。この発想を背景として、翁と嫗の舞が芸能として登場してくる。それは稲作農耕民達が、稲の豊作や稲の収穫の安全を象徴化された翁と嫗に託したからであろう。豊饒を約束（予祝）する翁と嫗の存在は、神の表象として神聖視される。

iii) 生殖・労働・生産からの隔離

翁は生殖活動、労働、生産の場から離れた存在でもあった。それは身体の衰えによってこうした活動ができなくなったと説明される。しかし生殖も広い意味で生産とらえるならば、生産と労働に従事しないことによって、かえって日常的な存在から離れた、非日常的な存在として日常の「周縁」に位置付けられる。一般的に聖俗論では日常を俗とし非日常を聖と分類するが、まさに翁は非日常に属するがゆえ聖に属する存在となる。

iv) 神と人の連続性

死んだ人間は祖霊となり33回忌のとむらいあげが済んだ後に祖霊神になる。このことは神と人との連続性を示すものだが、日本人は仏教伝来後、仏と同じようにそれまで目に見えない存在であった神を翁の姿で表現しようとした。そして翁の姿によって神を表現したことで、神と人との連続性が可視化された。

v) カミおよび神と人との媒介的存在としての翁

仏が神の姿を借りて現われるとされる本地垂迹説での翁は、神のさらに垂迹した存在として登場する。また翁は祖霊（神）がこの世に現われる姿としても表現される。このことから、翁とは、ただ年を重ねた人間ではなく、神および祖霊の具現化、顕在化として表現される存在でもある。ゆえに翁とは、人が神や祖霊（神）と接する時に両者をつなぐ媒介的な存在である。そしてこの媒介的な存在様式は、神に直結しているので神聖な存在となっている。

以上の4つの要素を通して翁の神聖観が形成されているとまとめてみた。翁を神聖視するということは、取りも直さず、祖霊信仰を背景にした祖先への畏敬の念だけではなく、年を重ね長生きできることへの感謝の気持ちがあった。現代のように誰でも高度な医療を受け、長生きすることが当たり前のような時代からすると、年を重ねるといことはそれほど深い意味は持たないのかもしれない。いずれにせよ、翁を観たり、演じたりすることで、祖先との繋がりを確認するだけではなく、これから老いてゆく己の生も受け入れることができているのではないだろうか。「聖なるもの」と一体となる表現の一つとして日本人は翁という神人を育み、神と人とが連続的に結びついた具体的な神聖観を育ててきたといえるかもしれない。

また老いへの神聖観でも述べたように、稲作と関係づけられて翁の神聖観が形成されている。そこで日本人の神聖観を祖先のカミ、土地のカミ、稲作のカミというトライアングルからその特徴を浮き掘りにしようとする岩田慶治の議論を次にみてみたい。

岩田はクイ族、クメール族、タイ族、日本、そしてラオ族を比較することで、東アジアのなかにおける日本のカミ観念の特徴を述べている。岩田は、この5つの民族のカミ観念を土地のカミ、祖先のカミ、稲のカミの3つに分類した上で、ラオ族とタイ族では土地のカミと祖先のカミが合体しているとし、クメール族とクイ族では祖先のカミと稲のカミが合わさったカミ観

念が確認できるとする。そして日本では土地のカミ、稲のカミ、祖先のカミが合わさったカミ観念が確認できるという（岩田慶治、1990、195－209頁）。

岩田のこの議論を、これまで展開してきた翁の文脈で考えてみると、この3者のカミのいずれにおいても、翁がその顕在化した姿として登場することが言える。例えば、祖先のカミとして沖繩のアンガマ、土地のカミとしてサエノカミ、稲作のカミとして田のカミにおいては翁が稲の豊饒を予祝するというように。

日本人のカミ観念を別の文脈で岩田は次のようにのべている。「日本上代人はその日常生活の極めて手近なところに真に神を見たのである。家の内にある、人の子のはじめ幼児から成長してゆく姿を見、周囲にある繊麗艶美な草木の生育してゆく経路にもまた直接に神を知ったのである。とりわけ、稲、麦などが小さき種子より発芽し茎を上げ実を結びゆく経過、また家のうちにて火を燐り、これを焚く過程、それらはみな小なるものより大なるものを生ずるミクロコスモスの世界を自ら現しているものであった。…手近に神を見たことは、やがてそれは神も亦近く人と共にあり、親近の関係が生じる。そして歳月を重ねて同じ関係がつつけられてゆくところにいよいよ親愛さが深まって行くのである。」（岩田慶治、1990、211－212頁）。

この岩田の土地、稲、祖先のカミをめぐる議論を、坪井洋文は別の角度から論じている。坪井は「ムラ社会と通過儀礼」において、通過儀礼と稲の生産過程を図式化した（坪井洋文、1984、485－489頁）。人生の通過儀礼と、稲の生産過程が、対応するというのである。その対応を、坪井は大きく4つに区切り、以下のような対応関係を示した。

通過儀礼 稲作過程	成人化過程（誕生→結婚） ⇨ 成人過程（結婚→死亡） 生育過程（稲霊誕生→水落し） ⇨ 成熟過程（水落し→収穫）
通過儀礼 稲作過程	⇨ 祖霊化過程（死亡→祖霊化） ⇨ 祖霊期（祖霊化→生まれ替り） ⇨ 種子化過程（収穫→歳神祭） ⇨ 稲霊過程（歳神祭→稲霊誕生）

坪井は、稲作の生産過程に通過儀礼の基礎を求めると考えている（同書、488頁）。つまり、稲作農耕が、日本人の生涯の通過儀礼の形の決定に深く関わっているという。そして、坪井のこの指摘は、日本人の死生観の形成が、稲作農耕と関わっていた可能性を示唆するものでもある。だから人が死んでなる祖霊の視覚的イメージとされた翁が、稲と何らかの形で関わっていたとしてもおかしくはない。

確かに《翁》において、稲と祖霊の関わりあいを指摘できる。それは三番叟の鈴ノ段で、三番叟が振る鈴が、稲穂の形であること。三番叟の揉ノ段の名称である揉という言葉であること。こうした点から《翁》と稲作との関わりが指摘できる。

以上のように三番叟と稲作を関連づけるのが、通説である。しかし、その反対の立場をとるのが、乾武俊である。能勢朝次が、『能楽源流考』のなかで《翁》の中には、農事に関する祝いの言葉がないという指摘を、乾は紹介している。乾は能勢のこの指摘を踏まえ、「黒い翁」が、農作の豊饒を祝うものではないと述べる。「黒い翁」とは、乾の用いる呼称で、三番叟だけでなく、「花祭り」の翁なども含まれる。そして乾は「黒い翁」が農作儀礼から出たものではないことを、上鴨川住吉神社の「万歳楽」、高知県室戸市吉良川八幡宮の御田祭の「三番神」を例にあげて述べている。吉良川の「三番神」は黒尉面を被り舞われるが、その黒尉面とは別にうそぶき型の歪んだ黒い翁の面がある。乾によれば、うそぶくとは、口をすばめて息を吹くことであ

り、同時に「嘘ふき」であるという。この歪んだ黒い翁は、上鴨川神社の「万歳楽」の面と共通点があるという。その共通点とは黒面でうそぶき型で歪んだ面であること。乾は歪んだ「黒い翁」の面が、「白い翁」の面に先行していたのではないか、というのである（乾武俊、1999、120 - 134頁）。

乾のこの指摘は、《翁》の形成が、単一直線的になされたわけではないことを示しているように見える。

2 翁面の笑いと「聖なるもの」

以下では、翁の神聖観の特徴の一つである笑いについて述べたい。翁面（白式尉面）も三番叟面（黒式尉面）も豊かに笑みを浮かべた表情の面である。この両翁の笑いは何を意味するのであろうか。神聖視される翁面に笑みが刻まれているのはどうした意図が働いているのだろうか。ここでは笑いの持つ越境的な力と、五穀豊饒と国家安寧を祈願する存在である両翁との関係を指摘することで、翁神聖観を考えてみる。

飯島晴吉は、笑いの機能を転換の機能、解放の機能、笑いの禁止、笑いと屁とに分類している。（飯島晴吉、1985、8 - 35頁）。

笑いのこの転換の機能を翁面の笑いにあてはめてみると、翁面の笑いには、それまで続いていた時間を、新しい時間に導入させるという機能を認めることができる。年毎に村落を訪れ、穀物の豊作を詠うとされた三番叟の面に刻まれている笑みは、その前年の穀物の育成で消費した田畑の生命力を再び活性化させ、穀物の豊饒をもたらすエネルギーを与えるという、生命力の転換を導くものとして働いているのではないかと解釈できる。翁と三番叟の笑みは子孫の繁栄を見守る祖霊の柔和な心の状態を表すもののようにも見えるが、それだけではなく生命力を与え再び活気づかせるということも期待されていたのかもしれない。

2節 西洋の「聖なるもの」のまとめ

1 オットーの立場

ここでは、オットーが、新カント主義という19世紀末から20世紀はじめにかけて展開した西洋の思想運動のなかにいたことを確認し、オットーの「聖なるもの」が近代合理性に深く規定されたものだったのではないかと、ということ論じた。

2 西洋の「聖なるもの」

次に、オットーの言う西洋の「聖なるもの」を次のようにまとめてみた。

- i) 被造者感情（無価値による神に対する罪の意識）
- ii) 複合的概念

「聖なるもの」は合理的と非合理的な2つの面を併せ持つ。そして非合理的なものを「ヌミノーズ」と包括し、「ヌミノーズ」は、「戦慄するもの」、「魅了するもの」、「賛美されるもの」（ヌミノーズ的賛歌）、「力」、「巨怪なもの」、「神聖」、「崇高」からなる。

- iii) 神と人との非連続性
- iv) 価値の一極化（神に究極的な価値を見出す）

補足する形でエリアーデの現象面からみた「聖なるもの」を付け足すならば、

V) 「秩序形成作用」

ものや出来事や空間、時間が無意味にではなく意味を持ったものとして聖は世界を創り出す。言い換えれば、物事が分類し整備され、お互いに個々のものを関連づけて意味をもった世界を、聖なるものは人間に与える。

Vi) 「秩序」の中に位置付けられる「中心性」

聖なるものによって形成される「秩序」の世界は、均質的ではなく聖なるもの、あるいは「聖なる時間、空間」が「秩序」の中心として存在する。つまり聖とは人の手によって造り出された秩序の「中心性」となるものである。

Vii) 原初の時の再現

神話が伝えられ、儀礼が繰り返し行われるのは、「世界」が生まれた原初の時という「聖なる時間・空間」を再生させることで聖と一体化するためである。というのは、「聖なる時間・空間」は、人に相対的で虚無的ではない、揺ぎない絶対的な時間と空間に生きられるから。

4 バタイユ・オッター・エリアーデ

ここでは、この三者の論じる「聖なるもの」の共通点を論じたが、省略する。

3節 理念型的方法論の限界・理論の限界

理念型的分類を批判しているのが、岩田慶治である。岩田はオッターの展開した「聖なるもの」を評価しつつも次のようなことを述べている。「しかしひとくちにいて、「聖なるもの」の所在をこれほどまで日常世界から切り離してしまってよいものかという疑問があることは事実である。「聖なるもの」が「俗なるもの」とどこまでも断絶し、対立していることはそのとおりである。そのとおりではあるが、なおかつ、聖を聖たらしめ、俗を俗たらしめる共通の場がどうしてもなければならぬと思う。しかも、この場はけっして神秘的なものではなく、目前の、自明の事実でなければならない。「聖なるもの」を「俗なるもの」からこのような仕方切り離してしまってよいのだろうか。一体全体、聖を論じ、俗を論じようとするこの私自身は聖なのであろうか、俗なのだろうか」(岩田慶治、1990、225頁)。

岩田のこの指摘は大変重要であるように思われる。オッターは、「聖なるもの」を絶対的なものとしてとらえる傾向がある。その大きな理由は一神教的な発想に基づく人間の罪の意識、合理的・非合理的という枠組を前提とし、「聖なるもの」はその絶対的な唯一の神に属するものという発想が背景にあるからだと考えられる。そして一神教的な宗教が最も発展した宗教であるという認識を持つオッターにおいては、神の具現化した翁は、神の望ましい在り方にはみえないだろう。オッターの一神教的な「聖なるもの」では、翁が様々なカミの顕在化の形態であることを説明しきれない。神聖視される翁を観る日本人に、翁に対して神に対する罪の意識も含まれる「被造者感情」を見出すことはできるだろうか。確かに能の本式の《翁》が舞われる時、非常に厳粛な雰囲気にも包まれる。畏怖心を感じることはあるかもしれない。しかしそこに翁に対する罪の意識は存在しない。この点にこそ、なぜオッターの「聖なるもの」が日本で神聖視される翁にも当てはめて説明できないか、という問題を解く鍵があるように思われる。オッターは確かに宗教現象を一般化して「聖なるもの」を定義した。しかしその一般化はあくまでも、キリスト教のような一神教的な宗教を理想の宗教の形態とする認識においてであった。

神聖観を問うということは、当然、一体何を神聖な、あるいは聖なるものとみなすか、と問

うことである。聖なるものと問われる対象がそれぞれの文化によって成立の仕方、規定の仕方が異なれば、神聖視する対象に対するアプローチの仕方さえ異なってくる。あくまでも抽象的な、形而上学的なオッターの議論のように、「聖なるもの」を展開することはできる。しかし形而上学的なもののみでは、対象は形而上学的なものとしてしか写らない。西洋の形而上学的な「聖なるもの」と同質の視点で翁を分析するだけだと、それは形而上学的に粉飾され文化的な差異の消失した翁に留まってしまう。これが、西洋の理想型で翁をみた場合の方法論の限界である。もちろんこれは理想型自体の限界でもあるのだが。いずれにせよ、抽象度の高い枠組みだけで翁を取り上げてしまうと、例えば、本式の《翁》と地方の《翁》との差異を無視するという結果を導さえもする。これでは、《翁》を問題にするというよりも、理想的な《翁》のみを問題にするに留まってしまう。

また聖なるものを理想型だけで追いかけることが困難である要因が、もう一つある。その要因とは、聖なるものと考えられているものが、すべての人間において、そうではないということ。聖なるものとする対象が文化によって異なるなら、各文化ごとの聖なるものを比較した場合、相対的に互いが聖なるものとして位置づけられるのみで、そこには絶対的な聖なるものなど存在しない。言い換えれば、その文化の内部に属する人間にとっては、絶対的であるとはいえるが、少なくとも第三者において、その聖なるものが常に聖なるものであるとは限らないということである。オッターが考察した「聖なるもの」という理想型は、本来こうした文化の差異によって生じる相対性を保留する形で議論すべきものだろう。しかしオッターの手がけた「聖なるもの」自体が、文化の相対的な差異に深く規定された理想型であったために、翁を分析するものとして、そのまま転用できなかったのではないかと結論づけられる。

だが以上の考察を通して逆に判明したこともある。それは、相対的な文化の差異にオッターの理想型が深く規定されていたからこそ、西洋（オッター）と日本（翁）の聖なるものに対する差異が浮びあがるのではないかと考えられる、ということである。

結論

理想型的な方法論では、取り扱う対象を十分に扱いきれないどころか、勇み足を踏んだ判断を導く危険性がある。しかし、こうした危険性があるからこそ理想型的な方法論には、自覚的であらねばならない。だから、「聖なるもの」という理想型の限界点をできるだけ明確にする必要がある。そこで、結論では理想型の限界点を確認するために、翁からみた日本人の「聖なるもの」の特徴をまとめる。次に、翁からみた「聖なるもの」とオッターの「聖なるもの」を基に、理想型としての「聖なるもの」の拡張、一般化を行ってみたい。このことで「聖なるもの」の理想型としての限界をより鮮明する。もちろん、この拡張が、十分に一般化された理想型であるとは考えてはいない。

1節 翁からみた日本人の「聖なるもの」の特徴

まず翁からみた「聖なるもの」には認められない西洋の「聖なるもの」の特徴をあげるならば、「神と人との非連続性」と「聖的価値の一極化」があげられる。これに対比する翁からみた「聖なるもの」の特徴が、「神と人との連続性」、そしてあえて「聖的価値の一極化」との対比で言うならば、「聖的価値の多極化」とでも表現できるだろうか。「聖的価値の一極性」は、絶対的な唯一の神に聖性のすべてを還元することで生じる。一方の「聖的価値の多極化」は、カ

ミのみならず、カミの言葉をもどく存在である翁、翁をもどく三番叟をも神聖視することから、聖的価値を帯びた存在はカミだけにとどまらないということの意味する。そして聖的価値を究極的に一つのものに還元するか、複数ものに認めるかといった違いを生み出す背景には、「神・カミと人との連続性」の有無であろう。以上この2点に、西洋と最も大きく異なる日本人の神聖観が表れているのではないかと考える。

また翁からみた「聖なるもの」の特徴としてあげた「カミと人との媒介的存在」の媒介的ということをもう少し詳しくみたい。翁が媒介的存在であるという理由をまとめてみる。まず第1にあの世とこの世の2つの世界の間、境界性に存在するということから、この世とあの世をつなぐ媒介的存在であること。第2にもどくことでカミの言葉を人に伝える媒介的存在であること。第3に本地垂迹で説明されるように、カミの具現として翁が登場し、人とカミをつなぐ媒介的存在であること。以上のことから翁の媒介的性格が浮びあがってくる。またこの翁の媒介的存在の仕方は、翁がカミの具現化であるから神聖視されるという理由だけでなく、翁自体が神聖視されるという現象をも生み出しているように見える。というのは、天野文雄は呪師芸を《翁》の原型と推察しているが、原型から離れて独自の形式を備えた芸能の《翁》自体が神聖視されている事実から判断できよう。まとめれば、翁への神聖観は、媒介的な存在様式に由来するだけでなく、翁自体が神聖視の対象となる場合があり、その背景には「聖的価値の多極化」が背景に存在するからだといえる。

2節 「聖なるもの」の一般化

ルドルフ・オットーの「聖なるもの」が理念型として充分満足のいくものであるならば、翁からみた「聖なるもの」も、オットーの「聖なるもの」に許容されるはずである。しかし、いままでみてきたようにオットーの「聖なるもの」では、翁からみた「聖なるもの」とつなぎ合わせることができない。よって、オットーの「聖なるもの」が「聖なるもの」の理念型としてまだ不充分である、あるいはまだ議論する余地がある、と判断をくだせる。本論文は、理念型として定義される「聖なるもの」の議論から出発した。それゆえ翁からみた「聖なるもの」を素材にして、「聖なるもの」のさらなる一般化を行うことは、充分意義のあることと思える。そこで最後に「聖なるもの」の一般化を議論してみたい。

1節「翁からみた日本人の「聖なるもの」の特徴」で述べたように、オットーの「聖なるもの」では「聖的価値の一極化」が「聖なるもの」の定義にあり、このことがかえって翁からみた「聖なるもの」の特徴である「聖的価値の多極化」および「人とカミの連続性」を議論できない原因となっていたことを確認した。それ故、翁を踏まえて「聖なるもの」の一般化を展開する場合、この「聖的価値の多極化」と「カミと人との連続性」をも含ませる必要があると提言できる。

次が一般化した「聖なるもの」のまとめである。

- i) 被造者感情（無価値による神に対する罪の意識）
- ii) 複合的概念

「聖なるもの」は合理的な面と非合理的な二つの面を併せ持つ。そして非合理的なものを「ヌミノーズ」と包括し、「ヌミノーズ」は、「戦慄するもの」、「魅了するもの」、「賛美されるもの」（ヌミノーズ的賛歌）、「力」、「巨怪なもの」、「神聖」、「崇高」からなる。ただし合理的・非合理的という分析の仕方が有効でない場合もある。また「聖

なるもの」の要素である「戦慄するもの」「魅するもの」は聖の両義性として認識されることがある。

- iii) 神と人とは「連続性」「非連続性」の二つの関係の仕方がある。
- iv) 聖的価値は「一極化」「多極化」の二つの在り方が認められる。
- v) 「秩序」の生成
- vi) 「秩序」の中に位置付けられる「中心性」
- vii) 「聖なるもの」は歴史的に形成される。

以上が翁の「聖なるもの」を踏まえルドルフ・オットーの「聖なるもの」を基本に据えた「聖なるもの」の一般化である。また i) ～ vi) の理念型には時系列的な視点が無いという批判も当然、当てはまる。そこで、第2章2節の冒頭で触れたが、「聖なるもの」が歴史的に創られてきたというオットーの論点、ないしは、第2章3節でエリアーデが同様の言及をしていることを述べたが、これらの論点を取り入れ、「vii) 「聖なるもの」は歴史的に形成される」とした。

参考文献

- 吾瀉郷土史編纂委員会編『吾瀉郷土史』2000、第一印刷所。
- 天野文雄『翁猿楽研究』1995、和泉書院。
- 飯島晴吉『笑い異装』1985、海鳴社。
- 飯島晴吉「去来する神」編)山折哲雄『日本の神 2 神の変容』1995、平凡社。
- 磯部欣三『世阿弥配流』1992、恒文社。
- 伊藤好英「まれびとの基本的性格」『折口信夫 まれびと論研究』1985、桜楓社。
- 乾武俊『黒い翁 民間仮面のフォークロア』1999、解放出版社。
- 岩田慶治『カミの誕生—原始宗教—』1990、講談社。
- 岡野弘彦『折口信夫—その思想と学問—』2000、中央公論新社。
- 折口信夫「國文学の発生(第三稿)」『折口信夫全集 第一巻』1965、中央公論社。
- 折口信夫『折口信夫全集 第二巻』1975、中公文庫。
- 勝又隆、連載日本神話の星と星座、第1回「日本神話の宇宙観」、第2回「天の御柱廻りと国生み神話」『アジア游学2 不老不死という欲望』1999、勉誠出版。
- 鎌田東二「翁童論」鎌田東二編『民衆宗教史叢書 第二七巻 翁童信仰』1993、雄山閣。
- 神田より子「変身の理論—神子と神楽衆の場合—」鈴木正崇、野村伸一編『仮面と巫俗の研究—日本と韓国—』1999、第一書房。
- 桑山太市『新潟県民俗芸能誌』1972、錦正社。
- 黒田日出男『境界の中世 象徴の中世』1986、東京大学出版会。
- 黒田日出男「翁と童」鎌田東二編『民衆宗教史叢書 第二七巻 翁童信仰』1993、雄山閣。
- 藝能史研究会編『日本芸能史第一巻 原始・古代』1981、法政大学出版。
- 藝能史研究会編『日本芸能史第三巻 中世』1983、法政大学出版。
- 後藤淑「日本の仮面—アジアの仮面のなかで」廣田律子編『アジアの仮面—神々と人間のあいだ』2000、大修館書店。
- 小林保治編『能楽ハンドブック改定版』2000、三省堂。
- 小山弘志、堀越善太郎、小田幸子、松岡心平、羽田昶、山中玲子『能鑑賞案内 岩波講座 能・狂言』1989、岩波書店。
- 佐々木重治郎『折口信夫のトポロジー』1985、花曜社。
- 佐々木重治郎「神やぶれたまの周辺」編)日本文学研究所資料刊行会『折口信夫』1972、有精堂。
- ジョルジュ・バタイユ『神秘／芸術／科学』1973、二見書房。
- ジョルジュ・バタイユ『宗教の理論』1974、人文書院。
- ジョルジュ・バタイユ『ラスコー壁画』1975、二見書房。
- 鈴木満男「マレビトの構造」日本文学研究所資料刊行会編『折口信夫』1972、有精堂。
- 諏訪春雄、川村湊編『アジア稲作民の民俗と芸能』1994、雄山閣。
- 諏訪春雄、川村湊編『訪れる神々—神・鬼・モノ・異人—』1997、雄山閣。
- 世阿弥『風姿花伝』1958、岩波書店。
- 谷原博信『寺院縁起と他界』1998、岩田書店。
- 坪井洋文『日本民俗文化大系(普及版)第八巻 村と村人』1984、小学館。
- 照屋寛善『南島文化叢書9 沖縄の古典芸能』1989、第一書房。
- 中村保雄『能面—その美・形・用—』1996、河原書店。
- 波平恵美子『ケガレの構造』1984、青土社。
- 波平恵美子『ケガレ』1985、東京堂出版。
- 能勢朝次『能楽源流考』1938、岩波書店。

野村四郎・北村哲朗『能を彩る文様の世界』1997、朝倉出版。
本田安次『南島文化叢書 13 沖縄の祭りと芸能』1991、第一書房。
本田安次『本田安次著作集 日本傳統藝能 第十七卷 能・狂言・人形芝居ほか』1998、錦正社。
皆川隆一『異郷と他界』折口信夫 まれびと論研究』1985、桜楓社。
宮家準『宗教民俗学』1989、東京大学出版会。
ミルチャ・エリアーデ『大知・女性・農耕』1968、未来社。
ミルチャ・エリアーデ『聖と俗』1969、法政大学出版。
ミルチャ・エリアーデ『エリアーデ著作集 第三卷 聖なる時間と空間』1985、せりか書房。
ミルチャ・エリアーデ『エリアーデ著作集 第四卷 イメージとシンボル』1988、せりか書房。
柳田国男『先祖の話』『定本柳田国男全集 第十巻』1967、筑摩書房。
柳田国男『山宮考』『定本柳田国男全集 第十一巻』1969、筑摩書房。
山折哲雄『宗教民俗誌』1984、人文書院。
山折哲雄『神から翁』1989、青土社。
山折哲雄『仏教民俗学』1993、講談社。
葉漢燾（ヨウカンゴウ）『能楽と中国の古芸能信仰』2000、勉誠出版。
ルドルフ・オットー『聖なるもの』1968（1917）、岩波書店。

参考事典・辞典

広松渉、子安宣邦、三島憲一、宮本久雄、佐々木力、野家啓一、末木文美子編『岩波哲学思想事典』1998、岩波書店。
西村享編『折口信夫事典』1988、大修館書店。
東儀信太郎編『雅楽事典』1989、音楽之友社。
服部幸雄、富田鉄之助、廣末保編『歌舞伎事典』2000、平凡社。
有福孝伍、他7名編『新カント辞典』1997、弘文堂。
井上順孝、椛山林継、岡田荘司、高垣博、阪本是丸編『神道事典』1994、弘文堂。
日本ナショナルトラスト編『日本民俗芸能事典』1976、第一法規出版。
福田アジオ、新谷尚紀、湯川洋司、神田より子、中込睦子、渡邊欣雄編『日本民俗大辞典 上、下』1999／2000、吉川弘文館。
日本風俗史学会編『日本風俗事典』1979、弘文堂。
中村元監修『比較思想事典』2000、東京書籍。
石川栄吉、梅棹忠夫、大林太良、蒲生正男、佐々木高明、祖父江孝男編『文化人類学事典』1987、弘文堂。
仲井幸二郎、西角井正大、三隅治雄編『民俗芸能辞典』1981、東京堂出版。
野村純一、三浦祐之、宮田登、古川祐子編『柳田國男事典』1998、勉誠出版。

〔付記〕

本稿は、紙面の制限のため、卒業論文を、大幅に要約または省略した形で展開したものである。章・節等を省略した個所があるが、それらも紙幅の制限によるものである。また大きく省略した個所が、第1章の4節と第2章「西洋の「聖なるもの」」である。

最後ではありますが、この論文を書き上げるにあたって、様々な形で多くの人からご支援いただきました。特に神田より子教授、神田ゼミ生の方々、そして私の家族に対し、深い感謝の念を述べさせていただきます。本当にありがとうございました。

（卒業論文指導教員 神田より子）