

## 熊野川河口域の祭り

— 信仰環境論の視座から —

## 一・熊野川河口域の信仰環境

和歌山県東牟婁郡・三重県南牟婁郡はほぼ熊野川によって分けられているのであるが、その熊野川は、迂曲しながらも概ね東南に向かって熊野山地を流れ下っている。熊野川は、いよいよ熊野灘に注がんとする直前で、はだかる山に前方を遮られ、流れは一旦北に向って路を曲げる。そして、またもとに復する。流れはここにS字型をなしているのであり、河口部に近い位置でこのように極端な曲流をなしている大河川は稀である。このことは、熊野川河口部の信仰環境として大きな意味を持つこととなる。

さて、東南（厳密には東々南）に向かって流れる熊野川を遮り続けてきた山は千穂ヶ峯（二五三、〇㊦）である。「千穂ヶ峯の力」の一つに、偉大なる熊野川の流れ

## 野本寛 一

を一旦遮り、その狂暴性を制御する力があつたことを忘れてはならない（補注①参照）。そして、千穂ヶ峯にぶつかって北に向きを変えた流れが再度東に流れを變える曲節点（河口より約四キロメートル）にあるのが御船島である。御船島は小さな川中島ではあるが、熊野川の曲流切断によって形成された島である。御船島の下流七五〇㊦の位置で左岸から相野谷川が合流し、その合流点の前に亀島と呼ばれる岩島がある。その形状によって命名されたものと思われる。合流点の山麓には牛鼻神社が鎮座する。

千穂ヶ峯の東北麓に、熊野川を背にして熊野速玉大社が鎮座するのであるが、その位置は、ほぼ相野谷川の流れの延長線上にあたる。太古の熊野川は相野谷川を合して千穂ヶ峯の東麓と相野口から矢淵早馬へかけての左岸の間を奔流し、現新宮市・鵜殿村海岸部にかけて、湿地



▲写真① 蓬萊山遠望、右彼方は千穂ヶ峯の山塊。

・氾濫原を形成していた。新宮市内の「浮島」はその証言者である。こうした状況の中で、現在、熊野川右岸に位置する丹鶴山・蓬萊山は島をなしていたと考えられている。現在も、その景観は残存島嶼としての特色を強く示している（写真①）。

海に向かって直流しようとす  
る熊野川の流れを遮る千穂ヶ峯は、熊野川河口平地における信仰空間の要である。千穂ヶ峯の山頂を中心として、北々西から南々東に直線を引くと、ほぼその直線上に河口平地の人びとの信仰を支えた聖地が並んでいる

ことに気づく。千穂ヶ峯を中心として北々西の線を見ると、その端に「御船島」があり、千穂ヶ峯の端山ともいうべき「新飯山」（飯盛山）がある。河原と接する疎林を新飯山とする見方もあるようであるが、その形状からして、標高約一〇〇呎の、いわゆる飯盛型をなす端山を新飯山と見てまちがいなさう。新宮市南檜杖からの眺望は飯盛山という呼称の妥当性を実感させてくれる（写真②）。

河川の曲節点に突出する岬状の山崖の先に砂磧が発達するのは一般的な現象であるが、千穂ヶ峯の新飯山が形成する曲節の場合は特にそれが顕著であり、その広い砂磧が、御船島・新飯山・千穂ヶ峯を結ぶラインの上において最も発達しており、ここを「乙基河原」と呼んでいる。写真③は、乙基河原から新飯山・千穂ヶ峯を望んだものであり、じつは、千穂ヶ峯の景観も、この乙基河原からの眺望が最も美しいのである。また、写真④は、御船島と、千穂ヶ峯の重なりを示すものである。そして、何よりも重要なことは、御船島↓新飯山↓千穂ヶ峯、と島や山を結ぶ視点は、漁民が、魚礁に対する舟位確定のために言う「山当て」に通じるものであり、後述する、熊野速玉大社の御船祭りにおける信仰空間設定は、この



▲写真② 右千穂ヶ峯、中央丸山が飯盛山、河原は尾友の曲流点

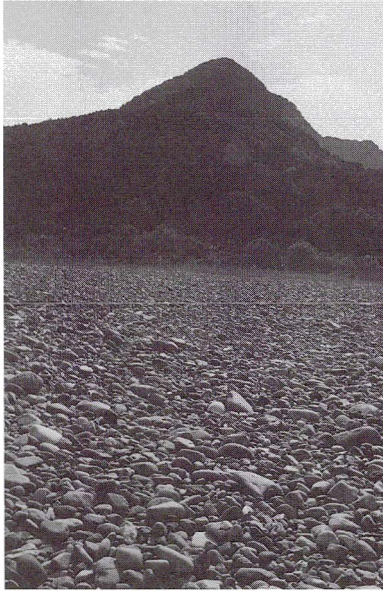


▲写真④ 御船島と千穂ヶ峯

山当てる視点と深くかかわっているということである。さて、御船島↓新飯山↓千穂ヶ峯と結んだ線をそのまま南々東に延長すると、その延長線の上に、神倉神社があり、「ゴトビキ岩」があることに気づく(第1図④ライン)。ゴトビキ岩については後に詳述する(写真⑦

⑧)。こうしてみると、通称権現山とも呼ばれている千穂ヶ峯は、その主峯を中心に、北々西に新飯山、南々東に神倉山(実質的聖地は南々東のゴトビキ岩)をバランスよく持っていることになる。『熊野権現御垂跡緑起』によると、熊野権現は、九州彦山↓四国石鎚↓淡路国遊鶴羽峰↓紀州玉那木湖↓神倉峯↓

阿須加の社の北石淵谷↓⑥本宮⑥新宮、と座を移されたとあり、別に、阿須賀社にも鎮座したという伝承もある。この中の阿須加(賀)の社の北の石淵谷は、現在の、矢淵の貴弥谷神社の位置だとされている。ここに、熊野川河口平地における熊野権現の顕現遷座の聖なる伝承地点を結んでみると、神倉峯(ゴトビキ岩)↓阿須賀神社(蓬萊山)↓石淵(矢淵)となり、第1図の通りほぼ直線の上に並び(⑥ライン)、その線は、先に述べた、御船島↓新飯山↓千穂ヶ峯↓ゴトビキ岩、の線を



▲写真③ 乙基河原から千穂ヶ峯を望む。

十字に交わることになる。このことは、熊野川河口部の信仰空間において、ゴトビキ岩がいかに重要な信仰核であるかを物語るものであり、そのゴトビキ岩を抱く神倉山・千穂ヶ峯がいかに重要な聖地であるかを示すことになる。

熊野川左岸河口部矢淵（鵜殿）から蓬萊山とゴトビキ岩を結ぶ視点は、先にもふれた漁民・船人の「山当て」の方法によるものである。鵜殿は熊野水軍を代表する拠点であり、鵜殿衆は、南北町時代は南朝を助け、文禄・慶長の役には秀吉の求めで舟を出し、江戸時代には紀州の材木を江戸に運ぶなど広く海で活躍したと言われ、熊

野速玉大社御船祭りに際して担当する諸手船に「鳥止壁浦」と記した幟を立てるのは、鵜殿の人びとが、自分達は神武天皇を案内した八咫鳥の子孫だとする考えを示すものだとする見解もある。鵜殿衆と船とのかかわりは強く、熊野川上流部の船魂神社とのかかわりもその証左の一つとなる。そして、その鵜殿衆の力の淵源は、『万葉集』に歌われた「真熊野の船」にまで遡源できるのかもしれない。

熊野権現顕現遷座伝承の中に、神倉峯・蓬萊山といった聖地から隔絶された、熊野川対岸の鵜殿の地を入れなければならなかった必然性は、右に述べた「鵜殿衆の力」「熊野海民の力」「船方の力」「漁方の力」だったのではなからうか。彦山・石鎚・神倉など、遷座伝承に登場する聖地はいずれも修験道と深くかかわる地である。鵜殿は遷座伝承が成立した時代、遷座伝承を管理する修験者を吸引する力を持っていたのであった。それは、海を制する力であり、経済力でもあった。

熊野権現は石淵からさらに、現速玉大社と本宮大社の社地に勧請されたとも伝えられるのであるが、遠く熊野川上流部に鎮座した理由を遷座伝承によって考えれば、石淵即ち鵜殿を基点とする時、その一つは水源祭祀場の



第1図 熊野川河口域 国土地理院 1:50,000 (12%)

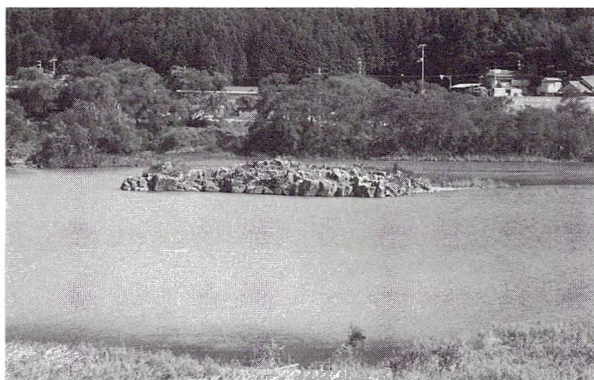
確保であり、また、舟木をもたらす山の祭り場卜定であり、舟木を運ぶ道としての川の祭祀場を定めることでもあった。熊野本宮大社旧社地が大斎原という川中島にあることから、新宮の御船島と相まって、本宮が船の祭りと深くかかわっていたことも想定される。船を駆使する熊野海民を代表する鵜殿衆も、優れた船があつて初めてその活躍が可能になるのであり、その意味で、鵜殿衆の眼と関心は常に豊かな材木の宝庫である上流部に向けられていたのであり、船材を運ぶ水の道、即ち熊野川の流れての熊野川の力については近代まで続いた筏やダンベ舟の民俗によって実証できるところである。

熊野権現顕現遷座伝承の一つとして、鵜殿↓本宮、即ち、河口部↓上流部・海浜部↓山間部といった動きを確かめたのであるが、他にも注目すべき遷座伝承がある。

「本宮の神様は、もと権現平（田辺市）に鎮座していたが、海に近く、岸に打ち寄せる波の音がやかましいので、山里へ移った。ところが、そこでも滝の音や松風にうんざりして、たった一日滞在しただけでまた旅立ち、音無しの里（本宮町）をさがしあて、その音無しの里を永住の地と決めたという。」<sup>33</sup> また別に、熊野権現は大

島港の北西一五〇材の位置にある権現島（堂島とも人形島とも）に天降られて後に新宮に移られたという伝承がある。それらの伝承の構造は、海から山へ、河口部から上流部へという骨子を内在させており、それは熊野信仰根拠地の、河川溯上の展開を示すものである。このことは、はじめ、田辺・権現島・鵜殿といった海辺部において熊野海民によって熊野信仰が支えられ、やがてその拠点を奥地に持つに至ったことを想わせるのである。良港というべき入江を持たない鵜殿が熊野海民の一大根拠地になり得たのは、海につながる山中からの太い道としての熊野川をおさえ、それによって奥地の船材をおさえていたからではあるまいか。熊野権現の顕現遷座伝承が総じて海から山へ、河口部から上流部へという矢印で語られるのは、海民の、船材を恵む奥地への眼ざしによって支えられていたからではあるまいか。

合流点尊崇の信仰心意はわが国においては一般的なものであり、その典型は、京都下鴨の賀茂御視神社が高野川・雲畑川の合流点に祭られているという事例であろう。熊野川河口部における熊野川・相野谷川の合流点に牛鼻神社が祭られていることについては先にふれた。牛鼻神社は合流点を守る水神的な性格を帯びており、合流



▲写真⑤ 亀島

点の前にある亀島もその意味で重要である（写真⑤）。宮家 準氏は、かつて亀島の位置から早船の艦がとかれて競漕に入ったという伝承を踏まえ、これから上流が聖域であったかもしれないと仮説している<sup>①</sup>。小支流であるにもかかわらず相野谷川および合流点が重視される理由

は、相野谷川の流路を真直に延長してみると、それが、現、熊野速玉大社々叢の上を通り、現新宮市内に達していることにかかわる。土木工事力の未熟な時代、熊野川の氾濫原を開拓して田畑を作り始めた人びとにとつて、くり返して襲ってくる熊野

川の氾濫は最も畏怖すべきものであった。熊野川本流の力はもとより強大であったが、支流相野谷川もまた恐るべきものであった。

さて、こうしてみると、熊野速玉大社が何ゆえに、熊野川を背にした極めて危険性の強い地に鎮座しているのかという謎が解けてくる。速玉大社の社地は、熊野川が相野谷川を合わせて水勢を増し、千穂ヶ峯の山裾をめぐって現新宮市内に流入しようとする重要なポイントにあたる。現新宮市街の平地を、熊野川が形成した小型の扇状地に見たてると、熊野速玉大社の社地はまさに扇状地の地となる。ブレ熊野速玉大社はまず、熊野川河口扇状地を拓いた人々や耕地を強大な熊野川の氾濫から守るべき熊野川水霊祭祀の場だったのであるまいか。熊野権現顕現遷座伝承の中で、神倉峯・蓬萊山・石淵などに比して、その鎮座が遅れるとされているのは、熊野権現が、いわばブレ速玉大社とも言うべき熊野川水霊祭祀の場に重層するという経過をたどったからだと考えこともできよう。ともあれ、熊野速玉大社の鎮座地が、信仰環境論的に見て、極めて重要な地であることはまちがひなからう。

王子ヶ浜は熊野川右岸河口部の人びとにとっては重要

な浜であった。地引網など生業面での重要さはもちろんであるが、十月十四日、速玉大社の祭りに先立ち、この浜で神馬の浄めが行われる。また、二月六日の御燈祭りに先立ち、登り子たちの禊ぎがこの浜で行われた。王ケ浜は禊ぎの浜だったのである。

## 二・熊野川河口域の信仰土壌と御船祭り

### 1・熊野速玉大社御船祭り既説概略

十月十六日に行われる熊野速玉大社の御船祭りは勇壮で変化に富む祭りとして広く知られているが、実際には、それは、十四日の神馬浄め、十五日の祭式・神馬渡御、十六日の御船祭りと連続してくり広げられる行事の一部である。そして、本来、この祭りは、旧暦の九月十五日・十六日を中心に行われていたものだという。この祭りについては既に先学の詳細な報告・多角的な考察が行われているので、ここでは、祭りの十五日分の展開については第1表に要約し、諸説についてはその主なものの要点を示し、その後に私見を加えることにする。

小林茂美氏は、この祭りの中軸は、「熊野神がこの地に来臨、鎮座した由来に基づき、その次第を儀礼的に復

演する祭儀であつたらう。」としている<sup>⑤</sup>。また、倉林正次氏は、「御船祭は川を溯つて来臨する神を新飯山に迎えて行う秋の祭であり、御燈祭は春に山の神を里に迎える祭であると思う。そして、この二つの祭は相互に関係のない祭ではなく、たがいに深い関聯で結ばれた祭であると思う。即ち田の神去来の類型を考えたい。」としている<sup>⑥</sup>。

宮家 準氏は、十四日の神馬浄めを、「海上の神霊を迎える神事」とし、阿須賀神社から招かれている神は御神幸の案内をする神、渡御の安全をはかる力をもった神霊、八咫鳥を神格化した建角身神だとし、「速玉大神や夫須美神が御船島や乙基河原に渡御するにあたっては、阿須賀神社にまつられている八咫鳥を神格化した建角身神を招いて、その守護と先導を依頼しているのである。

……私はこの御船島及び乙基の仮宮での秘儀を、孝昭天皇二十九年の九月十五日に伊弉諾尊（速玉大神）、十六日に伊弉冉尊（夫須美神）が、この乙基の岸に出現されたという新宮に伝わる神話をドラマとして再現しているものと捉えてみたいのである。」と述べている<sup>⑦</sup>。

黒田一充氏は、阿須賀神社の中心性を検証しながら次に示す『紀伊統風土記』の記述をふまえて独自の説を展



開する。<sup>⑨</sup>

さて此新宮の神事の中に、毎年十一月十五日新嘗祭あり。其式は同夜子刻、中御前の霊を拝する式卒りて鐘を撞く時、神官・相野祢宜等南楼門を出て二手に分れ、一は直に当社に至り、一は御舟島に至りて神供を献し、祝詞を申し、諸手舟に乗りて当社の後岸に著す舟は宵の程川原に出しおきたるなり。此時鍋割島といふ海中の巖上にて鍋土器等を割り、夫より社前にて、牛を呼び来り、耕す真似、粃を蒔くまねひ等あり、是を田植神事といふ。按するに、是は本社飛鳥大神に預れるにはあらで、並宮保食神の御霊賜はりて明年の豊作を祈るにて、即新宮の祈年祭なるべし。

〔紀伊統風土記〕卷八一

新宮城下・上能野地飛鳥社

「その後祭場（御舟島と乙基川原）へ向けて、阿須賀社から神霊が赴く行事が九月の祭礼である。そして帰って来るのが、十一月の祭礼なのである。したがって、九月の祭礼においては、『還御なき神幸』となるのである。それでは、九月から十一月の二ヵ月間は何かということになる。この祭りは、基本的には収穫を感謝する新嘗の祭りであろう。……御舟島が神の降臨の場所と考

えられていたならば、当然お籠りの場所も島上に設けられなければならないが、いつ大水が出るともわからない場所である。したがって、それは川原に設けられる。やがて信仰が次第に盛んになると、社殿を設けて大きくする必要が生じる。そうなると、御舟島やその前の川原よりもさらに下流の川原の方が広い場所をとることができると。こうして、物忌みの建物がだんだん大きくなっていったのが、後の速玉社ではないだろうか。」

いずれも魅力的な分析視点を含んでおり、教えられるところが多い。祭りの微細な観察と詳細な報告、文献史料・口頭伝承をふまえての比較考察という点では先学の業績は極点に達しているように思われる。いまここに先学の驥尾に付して寸言するとすれば、信仰環境論の視座からする大まかな仮説を示し、信仰の複合性について述べることしかない。

## 2・熊野川その荒ぶる水霊の鎮め

前節でたしかめた通り、熊野川河口部に住んだ原初の人びとにとって、最も切実な問題は、熊野川の氾濫・猛威からイエ・ムラ・耕地を守ることであった。中小河川の場合は直接的な水源祭祀によって荒ぶる水霊を鎮める

ことが可能であるが、熊野川のような大きな川の、しかも河口域においては水源祭祀は容易ではない。先にもふれた通り、熊野速玉大社の現社地が古く熊野川水霊祭祀の場であったことはその地形から明らかであり、相野谷川との合流点に牛鼻神社が祭られ、相野から「相野楯宜」が出て速玉大社の祭りを支えたのもその発生時点においては水霊祭祀と無関係ではない。

『熊野年代記』に収載される熊野川河口部の水害にかかわる記事の主要なものに、次のものがある。

- (1) 欽明廿八丁亥九月熊野洪水本宮社壇駒犬流 新宮社壇ニ水浦々悉流
- (2) 宝亀九戊午新宮川原家始十一軒立八月大水皆流ル人死有是ヨリ中絶
- (3) 承和十一甲子新宮川口一夜内砂山ト成入津止三日川満ツルコト二丈
- (4) 貞元元丙子八月熊野大風雷雨光物甚三山ノ社堂ヲ破リ民屋悉崩降雨如石
- (5) 承徳元丁丑熊野洪水谷々ヨリ螺出山崩
- (6) 安貞二戊子六月本宮橋流ル新宮東ノ方ニ水入田畑流ル
- (7) 応永十三丙戌八月大風洪水七人衆ノ川船九艘流宮石

垣ノ大楠倒し水中ニ入ル

- (8) 享祿十辛丑八月十日大風吹大洪水本宮入水新宮石階水コス町ニ水入ル 子供十一人女五人流ル王子モ流ル

こうした記事により、熊野川およびその河口部の水害が長い時の流れの中でいかに人びとを苦しめてきたかがよくわかる。明治二十二年の洪水によって熊野本宮が決定的な打撃を被り、旧社地大斎原を去り現社地に遷座したことは広く知られているのであるが、熊野信仰の基層をさぐる上で、叙上の、熊野川の猛威、その根源たる熊野川の水霊祭祀が存在したことを忘れてはならない。

「熊野御幸」も「蟻の熊野詣」も、信仰上の熊野の名を高からしむるものではあったが、それは、「外からの熊野」「外からの眼ざし」であり、決して「内なる熊野」「熊野びとを主体とした信仰」ではなかった。これまでの熊野研究の大きな欠落視点は、「内なる熊野」「熊野びとの暮らしからの視座」であった。熊野びとの視座からすれば、熊野川流域に暮らすものにとって、第一に祭られ、鎮められなければならないのは熊野川の水霊だったのである。プレ速玉大社が、地形からして、その祭祀場と想定されたことは先にもふれたが、蓬萊山の麓

の阿須賀神社もまた、そうした性格を兼備していたとしても不思議はない。

速玉大社から最も近い場にある水源祭祀の場はいまでもなく御船島である。川中島である御船島に、その川の水霊が坐すと考えるのは当然のことである。水源祭祀・水霊祭祀の視点で見れば、前節でふれた通り、強大な熊野川の流れを一時的に遮断する千穂ヶ峯の山塊も当然祭られるべきものであり、御船島と千穂ヶ峯の中間にある乙基川原は、原初的にはまず、熊野川の水霊祭祀・水源祭祀の場として極めて重要な場であったということになる。水源尊崇の眼ざしは、速玉大社↓御船島↓千穂ヶ峯↓大斎原⇨熊野本宮と溯上してゆくのである。

『熊野年代記』孝昭廿九甲午に、「九月十五日十六日新宮乙基河原七貴男貴女蹟給是伊弉諾尊伊弉冉尊ノ靈魂也ト云々」という記事が見える。乙基河原がこうした伝承の舞台となるのも、この地方において、すでにこの河原に聖地性の土壌があったからである。

### 3・河口閉塞と河口の神

宮家 準氏は、『熊野年鑑』の承和十三年にある「熊野川に大鯨が入って川主となった」という記事、同承暦

元年の、「熊野川に大鯨があらわれて人を殺めた」という記事、並びに、『熊野年代記』弘安十年の、飛鳥の長床（修験）がこの大鯨を切ったという記事、さらに、『愛徳山縁起』の、大鯨にのまれた素盞鳴命を阿須賀大明神が助けた話などをふまえ、飛鳥の神、あるいはそれに奉仕する修験者が熊野川の主である鯨あるいは鱈を統御する力を持っていたと述べている<sup>10)</sup>。

熊野川の川主伝承は、熊野川の信仰を考える上で極めて重要である。以下に、『熊野年代記』から関係記事を引く。

ア 承和十三丙寅新宮川口大鯨入為川主

イ 承保元甲寅神倉大馬産田牛鼻小社各成就一山ノ僧徒

川口ヲ祭ル

ウ 承暦元丁巳新宮川口ニ大鯨入二十日ヲ経水三尺上ル

川口ヲ三日祭

エ 承徳元丁丑七月熊野洪水谷々ヨリ螺出山崩

オ 弘安十丁亥飛鳥長床海中ノ大鯨ヲ切此時八月十月ニ至ルマテ入津止

カ 嘉吉二壬戌八月廿日ヨリ二五日マテ大風雨飯殿宮殿

廻廊悉破崩大洪水庵主堀内ニ水入南ノ山ヨリ螺出川

口ニ入川口七ツニキレル雷落ち小島ヲ崩シ流ル前代未聞ノ事也

(キ)寛永十五戊寅六月神前ニテ雨ヲ願寺中山伏上五召連ル夫ヨリ飛鳥川口ニ至雨乞願之通川口ヨリ雨に逢フ(ア)・(ウ)・(オ)等により熊野川の主を大鮫と信じた時代があったことがわかるのであるが、右に引いた記事の中で先ず注目すべきものは(ウ)である。川口に大鮫が入って二〇日たったら水位が三尺あがったので川口を祭ったというのである。(オ)においても、大鮫を切ったのが八月で、十月に至るまで津に入るを止むとあり、河口に土砂が堆積して船つき場に船が入れなかったことを示している。また、(ア)に先立つ承和十一年に、新宮の川口が一夜のうちに砂山となり、津に入るを止むること三日に及び、川の満つること二丈になった記事は先に示した。このように、熊野川河口においては土砂流出によって河口閉塞状況を呈し、入津不可能の状況や河川水位増による氾濫がくり返されていたことがわかる。そして、このような諸悪をもたらす熊野川の荒ぶる水霊を「大鮫」と認識していたことが(ウ)・(オ)、さらには(ア)などによってわかるのである。

また、(エ)・(カ)を見ると、大雨による山崩れの原因は、

螺即ち巨大なホラ貝であるとしており、その形状は螺旋状に山土をえぐる力を連想させ、強烈なホラ貝の音は山崩れのおそろしい音を連想させるのである。さらに注目すべきは、(カ)において、山崩れを起こしたホラ貝が川口に至って川口を七つに切ったとしているところである。この叙述は、山崩れの土砂が川口に至って、川口の津の機能を破壊することを象徴的に語っていることになる。

ここまで見てくると、熊野川河口における「川口」の重要性がよくわかり、(イ)に「一山の僧徒川口を祭る」とある意味もよくわかる。川口聖視の伝統は、(キ)のように時代が下り、雨乞いの場としても使われたのであるが、川口の祭りの中心は、あくまでも、河口閉塞・入津不能・水位高増・河川氾濫を避けるためのものであり、祭るものの眼ざしは、水の脅威の根源たる上流にむけられている。『熊野年代記』文亀七庚午に「八月二七日遠州今切崩出」とやや唐突に浜名湖々口の異常が記されている。浜名湖も、人びとに甚大な被害を与え続けた湖で、湖口を守る神社として、洪水によって消えた古社角避比古神社が祭られていた。熊野川河口においても、河口に最も近い蓬萊山に坐す阿須賀神社が、河口を守る神として信仰された時代があったと考えるとよからう。昭和十二年版

『新宮市誌』が引く『紀南郷道記』の熊野川河口に関する記事も重要である。「塞りて船出入ならざる事度々也。此時飛鳥の神前にて、御湯を上げ、御供など備へば、忽ち白狐現て喰ひ。其時船の出入自由也。」——ここでは神使として白狐が登場するのであるが、土砂による熊野川の河口閉塞を解き、河口の安全を守る阿須賀神社の力が確かに語られている。

さらに、『紀伊統風土記』の熊野川に関する次の記事も注目し得る。「海に入る其海口を飛鳥川といふ。此地は東に大瀛を受たる砂浜なれば（此地南は三輪崎より北は木本浦に至り七里許続きたる砂浜なり）、荒波常に砂土を巻き来りて川口を塞く故に水尾筋常に北の方に曲りて海に入る。然れども又内の水勢強く、外の波高からざる時は正面の土砂を推し流して真直に川口を開く事あり。或は開き、或は塞かり大船往來するもの或は入りて出る事あたはず。或は外より来るもの内に入る事あたはず。海口常に淵となり瀬となり須臾に変化するを以て飛鳥川の名ありといふ。阿須賀は浅洲所の約れるにて、岸の崩て深き淵を埋み、浅くし易きを以ていふなり。・」熊野川河口の堆積土砂・堆積砂嘴、それらによる河口閉塞は、ここに指摘されている通り、偉大なる熊野

川と、外洋が直接河口に迫る熊野灘の戦い、確執・拮抗によってもたらされるものだったのである。この川と海との葛藤こそ、熊野川河口の大きな環境的特色だったと言えよう。そして、それは、信仰環境論の視座からは絶対に見逃すことのできないポイントなのである。

国土地理院の五万分の一地図によって熊野川河口部を見ると、左右兩岸ともに両側から砂嘴が突き出し、水口は極めて狭隘である。河口に立つて見ると水路の狭さは驚くばかりで、時に十五メートル前後のこともある。なお河口の切れ口については補注②を参照されたい。阿須賀神社の「須賀」は「砂処」という普通名詞として使われるもので、砂丘や砂のたまったところを示す。スカがつく地名も多い。「阿」は接頭語であり、「阿須賀の神」は、熊野川河口の堆積砂嘴や土砂堆積の開閉を司る神として認識された時代があったものと思われる。その伝統を襲う形で、神倉を中心とした新宮の修験で、阿須賀にかかわる者が、熊野川河口の祭り、荒ぶる熊野川の水霊を鎮める祭りを行ったものではあるまいか。熊野川の荒ぶる水霊の象徴たる「大鮫」を飛鳥の長床が切ったというのは、阿須賀社に属する修験者が、熊野川の河口閉塞や氾濫を鎮めたということになってくるのであ

第1表 熊野速玉大社神事次第（十四・一五日程）

10/15		10/14	現 行 次 第	文 献 資 料
御 旅	再度神霊を馬の鞍に遷し、熊野川右岸ぞいに乙基河原の御旅所に渡御する。	午前十一時熊野速玉大社祭典。神霊を捧持した権祢 <small>宜</small> を中心とした行列が、午後二時、阿須賀神社へ出発。阿須賀神社にて速玉大神の神霊を本殿に鎮める。	正午王子ヶ浜にて神馬のお浄め。串本町大島からの神饌用魚二掛・薄二束受納	9/15 浜へ渡御し魚を供えて神輿洗いをした（『両峯問答秘抄』）
御 所	所に設けられた杉の葉の御飯屋に神霊を遷してのち神馬は帰る。御飯屋にて祭典が行われ、終了すると宮司は神霊を懐にして還御する。	阿須神社幣殿内にて、速玉大神神霊・阿須賀神社神霊を神馬の鞍に遷し、市内を巡行して速玉大社へ還御して、神霊を本殿に納める。		9/15 阿須賀神社内 陣か ら錦袋をとり出し、社人漢大急ぎで乗馬し、駆けて新宮内陣に納めた（『和才凶会』）
				9/15 神輿を新造船に移し、御船島を三周し、神輿を島の上ですべて魚を供えて祭った（『鎮谷の響』）
				9/15 子の刻ひそかに還御した（『社法格式書』）



▲写真⑥ 諸手船に先導される神輿船

る。河口閉塞はそのまま河口域の洪水につながる恐怖にほかならなかつたのである。  
こうした土着的な信仰要素をふまえてみると十月十五日、十六日の祭りにおいて、阿須賀神社・速玉大社にかかわる神馬・神輿船が乙基河原・御船島をめざす理由がよく理解できる。

ようになる。

#### 4・熊野海民 と御船島

熊野川河口の海の民、鵜殿衆については先にもふれたが、熊野速玉大社御船祭りにおける鵜殿衆の活躍は重要である。以下、十五日、十六日の祭りの流れをたしかめつ

つ、中で鵜殿衆の活動に注目する。なお、十五日の祭りの概略は第1表に要約し、十六日の祭りについては本文中で述べる。この日、鵜殿衆の中の十五人が左右に五丁櫓をつけた諸手船に乗るのであるが、この人びとは、早朝より貴弥谷神社・牛鼻神社・速玉大社・神倉神社・阿須賀神社など、河口の神社を順拝する。午後二時より速玉大社第二殿において渡御出発式が行われる。神輿渡御の行列の中で注目すべきものに「ひとつもの」と呼ばれる馬乗人形があり、ひとつものは編笠をかぶり、背に、大島からとどけられた薄十二本と牛王十二枚を負うている。神輿が河原に出る前に、各町内の、八人のりの早船の競漕が始まる。川を溯上し、御船島を左から三周し、乙基河原に着岸するまで激しく競われる。神輿が河原に着くと神霊は神輿船に遷され、斎主船（ジュット船）が先導して諸手を引き、さらにその諸手船が神輿船を引いて熊野川を溯上し、御船島に向かう（写真⑥）。諸手船に十四人の漕者が乗り、船先に赤衣・赤頭巾・黒帯・黒鉢巻のアタガイウチと呼ばれる人物が權を持って立つ。諸手船は神輿船を先導して御船島に近づき、左から二三回島をまわるのであるが、その際、アタガイウチは漕者の掛け声に合わせて權かきの所作をする。島をまわり終



▲写真⑦ 御船島へ渡る神職とコガンド



▲写真⑧ 御船島巖上にて祝詞を奏上する神職とそれを待するコガンド。

わると、乙基河原の岸に待機していた九艘の早舟は御船島を三周して下ってゆく。次いで、斎主船・諸手船・神輿船は乙基河原に着岸する。

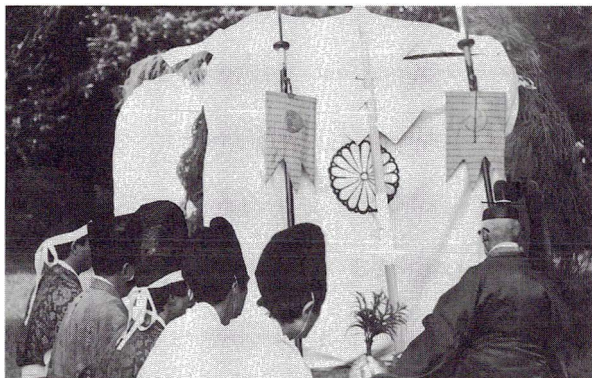
さて、早船以下神輿船が御船島に至る前に神職一人とコガンドと呼ばれる少女（小学校五年生）二名が神饌を

携えて舟で御船島へ渡る（写真⑦）。島の中央の蛇口と呼ばれるところに神饌をあげ、神職が祝詞をあげる（写真⑧）。祝詞が終わると三者は神職を真中にして乙基河原の方向を向き、島をめぐる舟を迎える。

神輿船が着岸すると神輿は磧・薄原を通ってお旅所ま

で渡御する。お旅所には、一、五葎立方ほどの杉の葉の祠（御飯屋）が設けられており、祭りに際してはその上に白布の覆がかけられる。御飯屋の前に神輿を据え、御霊遷しをし、前面中央に大幣、その両脇に矛が立てられている。次いで、巫女神楽があり、(1)火(2)オミタマ (3)花（杉葉）が献じられ、祝詞奏上となる（写真⑨）。御霊がえしがすむと、白布が除かれ、杉の祠が片つけられるのであるが（写真⑩）、杉の祠の中には、幅一〇センチ、長さ三〇センチ程の杉板三枚を組み立てた神座があり、これも片つけられる。この時、御神霊は宮司の懐に入られて還御すると伝えられている。





▲写真⑨ 御飯屋前の祭祀



▲写真⑩ 杉の生葉で造られた御飯屋

現在、一五日、一六日の神饌を調進するのは三重県紀宝町成川の太矢 登家であるが、かつては成川・鶴殿の七軒だったと言われている。神饌の中心はオミタマと呼ばれるもので、玄米の粥を鍋に入れたままスリコギで練ったものを径一、五センチほどにし、片栗粉をまぶしたも

のである(写真⑩)。これを、檜の桎板を折り曲げて作ったモロブタと呼ばれる古風な箱状の折敷に盛る(縦一五センチ横二〇センチ高さ一五センチ)。他に、縦六センチ・横二〇センチほどの檜の板の上に薄の枡を置いた平折敷と、同様の檜板の上に檜の枡をつけたものを用

意し、おのおのの上に銀杏五個・栗三個・ゴマメを盛りつける。一六日の場合オミタマの折敷は、コガンドが御船島に供える分と、お飯屋での祭りに供える分の二盛を用意する。栗などを盛った平折敷は、檜の枡のものを御船島へあげ、薄の枡のものをお旅所の祭りに供える。ここで使われる饌器は薄や檜を折り敷く形の神饌器であり、折敷の祖型として注目される。

第1表に、九月十五日、御船島に神輿をすえて祭りをを行うという『鏡谷の響』<sup>12</sup>の記事を引いたのであるが、同書を見ると、九月十六日にも同様のことが行われている。また、『社法格式書』<sup>13</sup>には、十六日の記事として「熊野



▲写真① 御船島と御飯屋に供えられるオミタマその他。

河際工御神輿出御、神官十人早艘ニテ御先ニ漕廻、奉遷御神舩御船神楽、御船嶋工御幸、社僧河端ニ、出迎御船工水ヲ灑、後廻ル事三返ニテ奉挙嶋之上ニ、祢宜御神舩魚味ヲ備フ、亦嶋ヨリ奉遷御神舩御船、亦嶋廻ル事三返、次乙基河原ニ御神輿昇居、神楽奏奉遷御旅所新山御

飯屋、先供、次祝詞田楽神楽祢宜之舞御祓次第アリテ、祭終之時、孝昭天皇万歳楽ト歌収ル事三返、子刻還御……」といった記述が見える。古くは、十五日・十六日ともに神輿船の湖上があり、両日も御船島に神輿をあげる祭りが

あったことがわかる。現在も、諸手船を担当するという形で「海方」の鵜殿衆の伝統が生かされているのであるが、それは、古来、鵜殿衆がこの舟の祭りを支え、時に主催してきたことを想定させる。前節で述べた通り、鵜殿には、熊野権現遷座伝説の中で、熊野権現を鵜殿に引き寄せる力があつたのである。また、現在、神輿を御船島へあげる祭りは行われなくなっているが、コガンドのささげる神饌オミタマを調進するのがかつて成川・鵜殿の七軒だったこと、現在も、コガンドが成川から選ばれていることなど、この祭りと鵜殿一帯との関係の深さを思わせる。神職とコガンドが御船島へ渡って島を祭るといふ形は、『社法格式書』や『鏡谷の響』に見える、御船島への神輿渡御の衰退形ともとれるのであるが、むしろ、島祭りの古態を示しているように思われる。

河川島嶼を不沈の舟と見たてることについては既に述べたことがあるが、海の民にとって、船の故郷に近い河川島嶼は、まさに不沈の舟であり、巨大な船魂の座所でもあつた。御船島への神輿渡御以前に、御船島は熊野海民にとって重要な神の島であり、その心意伝統は神輿渡御時代にも潜在したはずである。鵜殿衆の操る諸手船の舳先では赤衣・赤頭巾のアタガイウチが權をかきふる

う。神野善治氏は、関船・鯨船等の神事儀礼に登場する赤衣の舳乗りに注目し、■田基五郎氏の見解をふまえながら、これを「猿」だとしている。そして、それは猿田彦につらなる神船の先導役だとし、造船儀礼にかかわり樹霊の鎮魂を司る役目だとしている。<sup>(16)</sup>山の生きものたる猿の演者を船の舳先に置くことは、たしかに樹霊の鎮魂・船魂の高揚にもふさわしいものである。現行の熊野速玉大社御船祭りにそって見れば、文字通り、アタガイウチの乗る諸手船は神輿船の先導をなしているのであるが、神輿船をはなれてみるとアタガイウチは諸手船に続く様々な鵜殿船の船魂をはやす働きをすることになる。熊野海氏の視座からすれば、船魂の座す御船島の彼方には、船木・船材を司る山の神の坐す千穂ヶ峯があり、その、さらに上流部には川中島の大倉原が、そして、その一水源には船魂神社が透視できたのである。当面の視野の中では、御船島と千穂ヶ峯がたしかに結ばれていたのであった。桜井 満<sup>(17)</sup>氏の指摘する通り、太陰曆の九月十五・十六日は秋の末の望の日で、秋の農業祭としてふさわしい日なのであるが、海を中心としてみても、この日は大潮となり、船祭りにはふさわしい。子の刻還御は月下のことであった。

#### 5・農の祭りと御船島

先に引いた『紀伊統風土記』に、十一月十五日子刻新嘗祭に御船島に至って神供を献じ祝詞をあげたとある。その祭りの後に阿須賀神社にて田植神事を行ったこともわかる。農の営みを中心として見る場合、洪水の視点からは荒ぶる水霊の座となる御船島が、稲作に不可欠な恵みの水、その水霊の座となり、祭るべき神座となった。稲の豊穰を象徴する高盛飯即ち飯盛の形状をなす新飯山（飯盛山）と乙基河原・御船島の関係については先にふれた。御船祭りに登場するオミタマも農業祭にはふさわしい。

一般に、稲作予祝の神事芸能、田遊び御田祭は新春に行われる場合が多いのであるが、ここではそれが収穫時に引き続いて行われていたらしい。収穫のまつりに引き続いて田植神事を行う事例として、黒田一充氏は大分県国東半島の武多都神社の事例をあげている。<sup>(18)</sup>『諏訪大明神絵詞』八月一日の項に次の記事がある。「今日御作田ノ熟稲ヲ奉献ス。又雅楽ニ仰テ童部ヲ召集テ、神長大祝ノ前ニスミスミテ、御穀を取テ、カイヲモチテ、ホウヲタタキテ仰詞アリ。又鋤鎌ヲツクリテ彼童部ニアタヘ、東作ノ業ヲ表ス。」——収穫祭にひき続き、ヨリマシの童

を使って、模造の鋤・鍬を持たせ、東作、即ち「春作」の模擬行為をさせる予祝行事があったことがわかる。こうしてみると、収穫祭から予祝祭へと直接的につなげる田植神事・田遊びが存在したことがわかる。予祝行事に実物の牛馬を使うのも珍しくはあるが、決して例のないことではない。

乙基河原に仮設される杉の御仮屋からもかすかに農の祭りの匂いがただよう。杉の葉の突刺性によって、この植物を、貯蔵する里芋・種籾などの鼠除けに使う事例は多いし、滋賀県高島郡今津町では高床式の種籾囲いを作り、四本の柱のつけ根に鼠除けの杉の葉をつける。また、遠州平野部にも全体を杉の葉で蔽った高床式の小祠を作る事例がある。いわゆる祠(19)穂倉の祖型と思われるのである。杉葉で作ったムロといった印象の強い乙基河原の御仮屋は、籾種を鼠等の外物から守る穂倉の印象が強い。

#### 6・信仰要素の複合

さて、以上、熊野速玉大社の御船祭り<sup>(18)</sup>と信仰環境・生業要素等を関連させながら私見を述べてきた。御船島・乙基河原・飯盛山・千穂ヶ峯という、稀に見る聖地要素

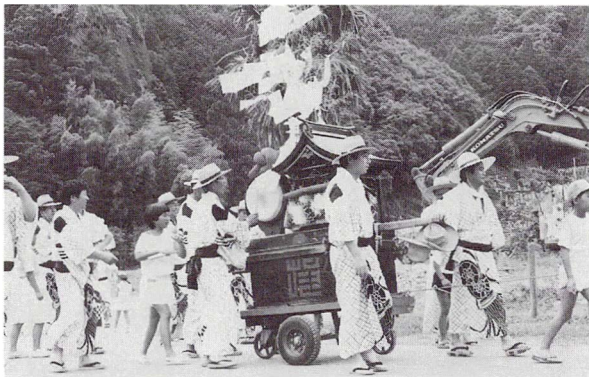
と熊野川や熊野灘をめぐる環境条件ゆえに、まことに多様な信仰要素がここに重層しているのである。神輿渡御・神霊の移動と還御といった信仰の形が定着する前の神座としての御船島に対する認識は根強いものがあったと思われる。御船島と千穂ヶ峯の間にある乙基河原の祭りの場としての重要性も動かし難い。神社からの渡御・還御といった神霊の移動に先んじて、御船島や乙基河原における島の祭り、乙基河原において御船島や千穂ヶ峯の祭りを行った時代があり、それに次いで、御船島から神を迎える形が生まれたのではなからうか。

神輿御渡という形で御船島で祭りが行われた時代、神社に鎮まるべき神が、霊の容器である不沈の船たる御船島に籠ることによって、より強力な神霊となると考えられたはずである。そして現今の神輿船が御船島をめぐるという形においても、島籠りに準ずる力が賦与されると考えることはできよう。このように、熊野川河口部の人びとの信仰核となり続けた御船島にかかわる御船祭りの創始期は定かではないが、宮家 準氏は、『夫木和歌抄』の少将内侍の歌・『いほぬし』に見える増基法師の歌などにもとづき、十一世紀後半ごろには神船が御船島をめぐる祭りが存在したことを確認している。<sup>(20)</sup>

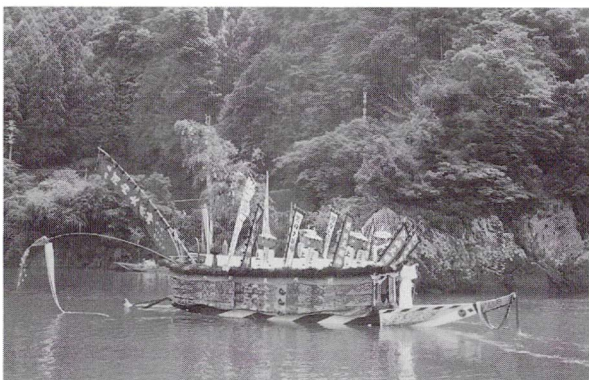
現行の熊野速玉大社の御船祭りには、先学の諸説、即ち、熊野神遷座の復演、乙基河原における諾冉二神顕現の再現、阿須賀社と御船島をめぐる収穫祭とこもりの祭り、田の神を山に送る印象といった諸要素、さらに、筆者が小論で指摘してきた信仰環境論・鶴殿衆の力にかかわる側面などが重層しているように思われる。阿須賀神社・熊野速玉大社が共同する形で御船島・乙基河原を志向する祭りの根底には、河口閉塞や洪水をもたらす熊野川水霊の座を御船島に見える信仰心意があったのではなかろうか。そして、その上に様々な信仰要素が重ねられてきたのであろう。厳密に言うならば重層というよりは、複合というべきであろうし、多くの複合要素は決して完結された形ではなく、部分として顕在し、時に潜在しながら緒のみをのぞかせているにすぎない。熊野速玉大社は、熊野川河口域という生活空間・信仰空間において、時の流れの中で展開されてきた様々な信仰要素を収束する頂点となり、鼎立する熊野三社の一大支柱となった。それは単に内なる熊野のみによって形成されたわけではなく、常に外からの信仰的期待と眼ざしに応える動きによっても拡大を果たした。多様な信仰要素の複合こそ熊野信仰の魅力になっているとよからう。

#### 7・古座川船祭りの複合性

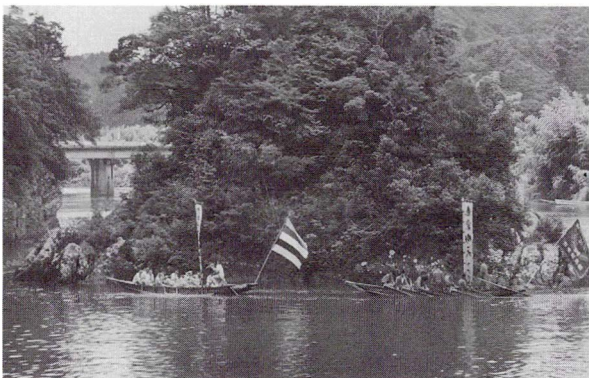
一つの祭りが多様な信仰要素を複合させている事例としては、「河内様」という古座川の川中島をめぐる類似の船祭りがある。河内祭りについては既に詳細な報告がある<sup>(2)</sup>ので、ここでは関係部分の若干について述べることにする。『紀伊統風土記』に、川中島「河内様」について次の記述がある。「高さ十五間許周五十間許の巖山の小島なり。これを神として祭り、高川原・古田・宇津木・月野瀬四箇村の氏神とす。古より土人此島に登りしことなく、島中の草木にかりにも手を触ることなし。」とある。河内様は河口より三キロの地点にある。河内祭りの祭日は、(1)旧暦六月初丑の日(2)旧暦六月十五日(3)新暦七月十五日(4)新暦七月二十四・二十五日と変遷した。旧暦八月初丑の日、古座川流域では青祈禱と称して青稲育成の祈禱を神社で行い、その札を受けて青田の上を振り歩いたり、水口に札を立てたりする。この日、太鼓台をひき、高傘をかざし、笹束を振り、獅子を舞わしてムラ中をめぐる(写真⑩)。この日、栗の葉に御供を包みこみ、その枝を水口に立てるといふ習俗が、古座川流域はもとより熊野一帯に広く見られる。河内祭りにも、宇津木・月野瀬地区ではこれを行う。また、七月二十五日、



▲写真⑫ 青祈禱の太鼓台・古座川町池野山



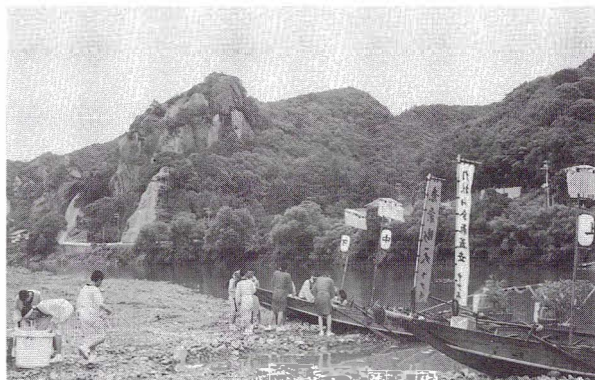
▲写真⑬ 河内祭りの御舟



▲写真⑭ 河内様をめぐる権伝馬

獅子伝馬と呼ばれる伝馬船に、太鼓台を積み、高傘をかざして、煙火をあげながら、河内様（島）をめぐる。互盟社（高池下区）・古座青年会などの舟が見られた。これらを見ると、河内祭りの農の祭りとしての側面がよくわかる。

また、旧暦六月十五日は祇園御霊会の日であり、河内様は牛頭天王だとする伝承もあるところから、この祭りが、悪霊流しの側面を持つこともわかる。河内祭りに登場する「御舟」は、熊野水軍の軍船を形どったものであり、島をめぐる御舟は戦死者の霊を慰めるものだとする



▲写真⑮ 河原から上流の西の倉を望む。

に、古座・高池・古田・月野瀬、左岸に宇津木の座（参所・直会座）を設ける様は、島を核とした放射状の構成で、流域の人びとの視線が放射状に河内様に注がれることになる。農民にとって、河内様は豊作をもたらす水神の座だったのである。一

伝承もある（写真⑬）。桜井 満氏は、河内祭りの意義について、「本来は鯨方の御霊鎮定の祭りであり、一種の禊ぎ・祓への神事であった。」と述べている。<sup>(23)</sup>

河内様（山右島）の頂の一枚岩に潮と神酒を供え、右岸の河原に島を拝する形で祝詞座を設ける。さらに右岸



▲写真⑯ 古座川河口に向かって坐すシヨウロ

方、古座の漁民からすれば、ここでも、熊野川における御船島と同様、河内様の島は不沈の船であり、船魂を受け、船の力を与えられる神の島だったのである。島をめぐる権伝馬の競漕はその印象を強くする（写真⑭）。河内様を拝する河原に立って上流を眺めると、視線を遮るように巨大な岩山が見える。「西の倉」と呼ばれる岩で、古くはその名のごとく警座として信仰されていたことを思わせる。下流から遡上するとき、河内様↓西の倉は明らかにつながるのである。この景観は信仰環境として重要である（写真⑯）。船にかかわる人びとの上流部、山に対する関心については先にもふれたが、そ

の意味で西の倉は重要なのである。河内祭りで重要な役割を果たすものに「シヨウロウ」がある。シヨウロウは十歳前後の男子二名・女子一名で、神霊のヨリマシである。二十五日、河内様の河原にシヨウロウ舎が設けられる。人々は、シヨウロウに賽銭をあげて拝しているのであるが、シヨウロウ舎は南面即ち、下流に向いており、シヨウロウも下流を向く。人びとがシヨウロウを拝する時、古座川の上流を拝する形になっているのである（写真⑩）。河内祭りの中には、上流聖視・水源尊崇の要素がひそんでいるのである。熊野川における御船島と鶴殿衆、古座川における河内様と古座衆のかかわり、聖なる川中島に対する強い執着はみごとに一致している。

川中島をめぐる祭りにおける信仰要素の複合性は右の通りである。以上、熊野川河口域の祭り信仰と信仰土壌について見てきたのであるが、海に面しながら海から神を迎える形の信仰要素が意外に稀薄なことに気づいた。河口の蓬萊山はその名にも示される通り、徐福渡来の目標になったという伝承を持つ。熊野川河口域における海の信仰・海から神を迎える信仰については今後の詳細な調査が必要なのであるが、そうした信仰や伝承が比較的稀薄であることの要因の一つは、この地が熊野川という大き

な川の河口であることにある。熊野川は人びとの関心を、常に上流にひきつけてやまなかったのである。熊野三山の一極をなす那智には大河川がなく、滝を中心とした聖域は後部を遮閉されている。那智の浜は補陀洛信仰や裸形上人の漂着伝承に象徴される通り、海彼との流通信仰や伝承が多い。同じ熊野の海岸部でも地形地勢等の環境によって信仰の展開が異なってくるのである。

### 三・御燈祭りの基層

#### 1・御燈祭りの実際

毎年二月に入ると新宮のまちの男達は胸のときめきを覚える。二月六日の御燈祭りに登り子（上り子とも）を勤めようとする者はなおさらである。御燈祭りとは二月六日夜行われる、熊野速玉大社飛地境内撰社神倉神社の祭りである。

神倉神社は熊野速玉大社の西約一キロ、標高約八〇㍉、神倉山に鎮座する。神倉山は、標高二五三、〇㍉の千穂峯の西々南の一角である。神倉神社々祠の脇には、「ごとびき岩」と呼ばれる巨石がある。ごとびき岩と通称されているのであるが、その実体は、表面がなめらか



で丸みを帯びており、岩と呼ぶよりは石と呼ぶのがふさわしい。石は上下二つの部分に分かれており、下が、縦九<sup>尺</sup>、横七<sup>尺</sup>、高さ八<sup>尺</sup>程度、上が、縦七<sup>尺</sup>、横四<sup>尺</sup>、高さ三<sup>尺</sup>程度で、上側の部分が南側半分にずれて乗っている。ごとききというのは蟾蜍ひきがえろのことで、この巨石の形状が、石の真下で仰ぐ時、蟾蜍を思わせるところからついた名である(写真⑩)。一方、この巨石の遠望が勃起する男根に似るといふ言い伝えも根強い(写真⑪)。ごときき岩および社祠の下方周囲には瑞垣がめぐらされているのであるが、石および社祠の手前斜面は平らな岩盤が露出しており、その岩盤を袈裟石と呼んでいる。袈裟石と称されるゆえんは、岩盤を走る縦横の線や、岩の表層の剝離痕の線が布の襞を思わせるからである。瑞垣の入口から袈裟石と、その彼方のごときき石を望む視角には強い神聖感がある。ゴトビキ岩も袈裟石も熊野一帯に多い「熊野酸性火成岩」である。

『日本書紀』神武天皇即位前記の、「遂に狭野を越えて、熊野の神邑に到り、且ち天磐盾に登る。」という記述に見える「天磐盾」を、ごときき石を核とした神倉山だとする見方は根強い。<sup>(24)</sup>「神倉」という名称も、本来は「神座」で、神の依る磐座いわくらたるごときき岩を核とした山

の呼称である。神倉山第二経塚から大小二十二個の袈裟樗文銅鐸片が出土するなどこの一帯が古来聖なる祭祀場であったことはまちがいない。<sup>(25)</sup>そして、神倉山をふくむ「千穂ヶ峯」という名も、「高千穂」に通じ、「秀の峯」即ち、目だつ、神の依る山という意である。『熊野権現御垂跡縁起』によれば、熊野権現は、英彦山↓石鎚山諭鶴羽峰紀州国牟婁郡切部山西の玉那木淵の松の木↓神蔵の峯(神倉山)↓石淵の谷(三重県鶴殿村)現社地と称されたという。ここでも、神武伝承で、神武天皇が天磐盾即ち神倉山に登られたという伝承と重なる形で神倉山が、神の依る山として語られているのである。

二月六日の御燈祭りは、もと正月六日に行われていたという。『熊野年代記』敏達天皇三年甲午に「神倉放光明」とあり、翌年正月六日夜に御燈祭りが始まったと伝えられている。又別に、神武天皇が神倉山に登られた折、土地の人びとが松明を点して迎えたことによるとも言う、神武天皇の道案内が起源だとも伝えている。

新宮では御燈祭りを男の祭りだとして、成人前に一度は必ず登るものだとしている。男の子は、父親につれられて登ることが多いが、父親の都合が悪い場合などは知人・親戚・子供の先輩に依頼することもある。例えば、



▲写真①⑦ ゴトビキ岩

新宮市初野地の花本 茂さん（昭和三年生まれ）は、昭和十四年に、父の富彦さん（明治三十年生まれ）につれて初登りをした。そして、茂さんは、昭和四十八年に十歳の次男隆広君をつれて登った。御燈祭りに参加する者を「ノボリコ」と呼ぶ。御燈祭りに参加することは、

本来、この地域の男の通過儀礼であり、かつては成年条件（成年戒）となっていたものと考えられる。登り子は、大正時代までは大浜や熊野川

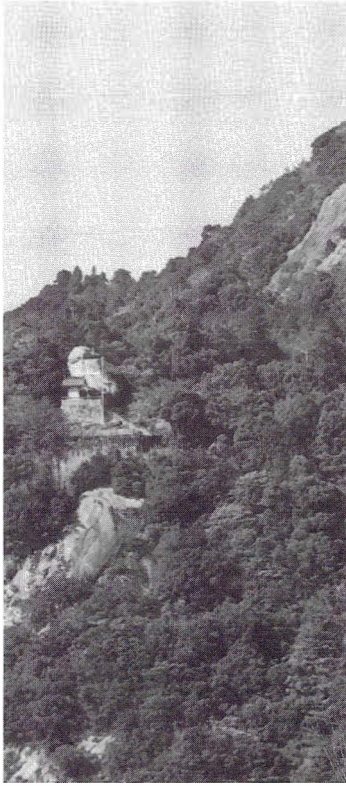
で禊ぎを行ってから装束をつけたというが、現在は行われていない。

装束は、白の上襦袢と白の股引で、上衣の袖の外側の一部の布を長く余し、それを手甲とする。股引の膝下と踝の上の二箇所を紐でしばって脚絆状にする。帯縄は本来七巻きであるが、現在は五巻き、三巻きに省略する者も多い。さらに頭部には白頭巾をつけることになる。タイ松は、長さ約八〇センチ、先端部幅五センチほどで手もとを細くした檜の板を五枚合わせて五角の棒を作り、先に檜を鉋ガラ状に削った、長さ約一坪ほどの房をつけたものである。五枚の板を五角に組んで三箇所を竹で束ね、手もとの三箇所は針金で固くしばり、手を通して握る手通しもつけてある。このタイ松を「花あり」と称する（写真②⑥）。花とは檜の鉋ガラ房のことである。これに対して、檜を薄く削った鉋ガラ状のものを外に出さないで、五角の棒の中に詰めこんだだけのものを「花なし」と称する。いずれも、「神倉神社」の焼印が捺され、交通安全、家内安全、五穀豊穰などの祈願句が書きこまれている。その他、厄年の者の代参用のタイマツとして本タイマツのミニチュアもある。

初登りの子供に対しては、近所や親戚から豆腐やカマ

ボコが贈られる。返礼は紅白の餅だという。豆腐・カマボコは、白装束に併せて白を好むことによる。登り子は、お山登りに先立って風呂へ入る。食事は肉を避け、白飯（白ムスビ）・白カマボコ・シラス・大根など白いものをそろえ、味つけも塩に限る（写真⑱）。登山の女人禁制はもとより、女性に登り子の装束の手伝いもしてはいけないとされている。

午後五時ごろになると三社参りと称して速玉大社・阿須賀神社・妙心寺を順拝する。速玉大社・阿須賀神社などでは青少年のグループや親子づれなどが足早に行きか

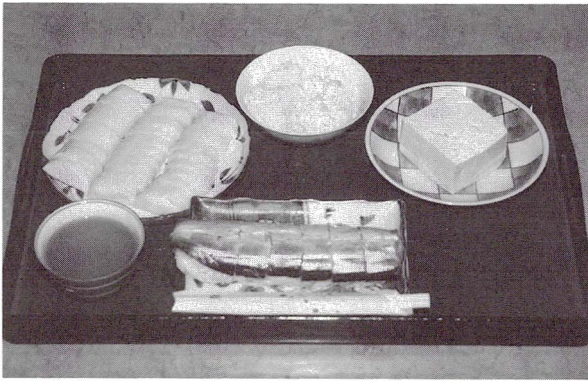


▲写真⑱ ゴトビキ岩遠望

い、参拝を終えた者と、これから参拝する者が会おうと互いにタイ松を打ち合って、「頼むぞ」と声を掛け合う。早い者は急な石段を登り始め、午後七時にはごとき岩の周囲にめぐらされた瑞垣の中は二千人を越す登り子達で立錐の余地もなくなる。

この日、神倉神社の氏子は「介錯人」を勤める。介錯人達は、神倉山のふもとで修祓を受け、大タイ松・介錯棒などを持って速玉大社へ向かう（写真㉑）。午後六時ごろ、神職以下介錯人が行列を組んで神倉神社へ出発する。神職は手に鉞を持つ。神倉神社到着後の次第について『官国幣社特殊神事調』<sup>26</sup>には次のように整理されている。①斎火を焚く

（此ノ斎火ハ祝詞奏上用ノ松明ニ火ヲウツスタメニ焚ク）↓②称宜以下神饌ヲ供ス↓③宮司祝詞ヲ奏ス（祝詞奏上ニハ松明ヲ用フ）↓④称宜以下神饌ヲ撤ス↓⑤向火松明ニ火ヲウツス（向火松明は長五尺バカリアリ）↓⑥向火ノ者中ノ地蔵跡ニ到ル（向火ヲ持テル者ヲ数人ノ介錯等警護シテ中ノ地蔵跡ニ到ル 中ノ地蔵ニテハ祈願者等コノ向



▲写真⑱ 登り子の食事

火ノ来ルヲ待ち此ノ向火ニテ各自の松明二火ヲツケ神前ノ玉垣内ニ入ル 此ノ玉垣内ニ祈願者ヲ追ヒ入ルルハ介錯ノ役目ナリ) ⑦介錯玉垣ノ門ヲ閉ツ⑧介錯玉垣ノ門ヲ開ク(此ノ時玉垣内ニ籠レル祈願者競ウテ坂ヲ下リ各自ノ家ニカヘル)

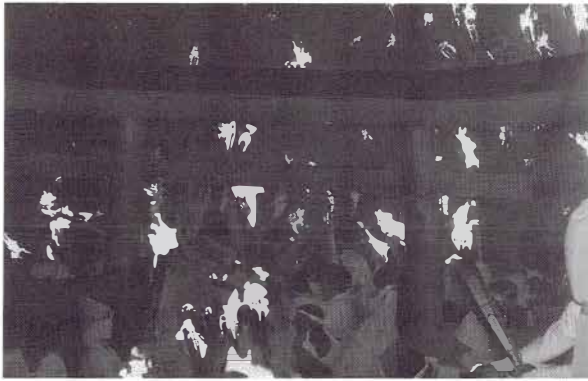
⑦に至る

と、瑞垣の中心で待機していた登り子達は、大タイマツ(向火松明)から火受けをし、袈裟岩の上に蝟集していた白装束の固まりが次第に火の海に埋まってゆく。すべての登り子が各自の松明に火を受け

たところ介錯によって門がはずされる。登り子達は進むといたた激しさで走り出す(写真⑳)。あとは火の流れである。大正時代までは、一番降りる者には米一俵が与えられていたという。登り子達は、おの松明を各家に持ち帰り、その残片を一年間神棚に祭っておくのである。

続いて祭員も山を下り、先頭に修験山伏が立ち法螺貝を吹き、続いて、神職・神矛を持った神職が歩み、その後金の大幣二本が続く。行列はまず阿須賀社に到って神幣を納め、続いて他の一幣を熊野速玉大社に納めて祭は終わる。なお、いま一本の大幣は既に神倉神社に納められている。

この御燈祭りについて倉林止次氏は次のように述べている。(27)「神倉山から阿須賀速玉という祭事の順路は、新宮の神の垂迹次第に準じていよう。この祭りはそうした由緒の跡づけをなして行われている。神倉山の神霊が山宮から降られて、里宮の二社におもむかれる形をとっている。上り子が家々に神火を迎える形も山から神を迎える意識を存している。この神事は山の神が里へ降臨する形を残していると思う。頃は正月、初春に神霊が山から里へ降りるといふ古代信仰を語る祭りであると思う。」



▲写真⑳ 下りにかかる登り子の松明

——注目すべき見解である。一方、宮家 準氏は、修験の行場としての神倉に注目し、次のように述べている。<sup>(20)</sup>  
 「御灯祭は神倉聖が聖火を作り、聖火に神をむかえ、その神をまつたうえで、聖火の火を崇敬者に分与するという面と、聖火を作り、その験力を人々に認めさせたいうえで、修正会

に牛王宝印を作るという二重の構造になっていたの  
 である。しか  
 しながら、明治以降、神倉  
 聖は消滅し、  
 神倉神社も一度速玉大社に  
 合祀の上で再度独立するな  
 どのこともあって、聖火  
 を作るいとな

みは簡略化し、松明をもって山を下る上り子に力点が移り、あらたに速玉大社から神倉神社への行列、神倉神社での奉幣後、阿須賀神社、速玉大社への奉幣などの神事が付加された。それにともなつてこの行事を速玉神の示現、鎮座の神話の儀礼化という解釈も生み出された。さらに、民俗学者の成果をもとに火について山から下る神を、田の神、年神とする説明もこころみられた。」御燈祭りとは神倉聖とのかかわり、その後の変貌過程が要約的に示されている。ここではこれらの見解を駁するといふのではなく、この祭りの背後に仄見える、更に古層の、更に土着的な信仰について寸言を付してみようと思ふのである。

## 2・熊野山地の山の神信仰

神倉山・千穂峯の背後に重畳する熊野の山々、その山巒に生きてきた人びとは、おのれの暮らしを守るために敬虔な山の神祭りを続けてきたのであった。以下、山の神祭りおよび、山の神に関する伝承の事例を示す。

(1)祭日は二月七日と十一月七日で、この日、檜を使って径四寸、長さ七寸の男根を作り、その木の男根の中ほどに削り掛け状に削り羽根をたくさん削りこんだもの



▲写真② 本宮町発心門の山の神に供えられた男根型削り掛け

を作って山の神の祠の前に供えた。また、大きなボタモチを作って供えた。戦前には、奥番のさらに奥に、炭焼きの家族が十軒ほど住んでおり、その人びとは特に丁寧な山の神に参り、奥番の人びとが大ボタモチを配って歩いた。それをもって奥番の人びとは大ボタ

モチを焼いて、家族で分けて食べた。山の神様は女なので、山でソマ道具（伐木の矢・切り判打ちなど）を紛失した時、もし出してくれたら男のものをお見せしますと祈

り、紛失物が見つかったら男根を出して見せる。そうすると、山の神様は横を向いて笑いながら見るものだという（和歌山県東牟婁郡本宮町奥番・野下直一・明治四十一年生まれ、同野下喜助・明治四十二年生まれ）。

(2)山の神祭りは昔は旧暦十一月七日、現在は新暦の十一月七日である。発心門の山の神は上地と下地の境の山の頂にある、八俣大蛇のように何本にも枝分かれした檜の古木のもとに祭られており、そこに、明治時代までは檜で作った男根を供えたが大正時代からは削り掛けのみを立てて供える。削り掛けは写真②のようなもので、頭部には男根を示す切りこみがある。この日、大ボタモチを作って供える。奥山で伐採にたずさわる者は、ボタモチとサンマズシを配る。奥山の山の神でも木の男根を供えたところがあった。山の神は女なので、腰道具（鉈など）を紛失した時には、「失せものを見ましたのでさがさせて下さい。親にも見せん大事なものを見せますから是非さがさせてください。」と言って祈り、少しだけ見せた（本宮町発心門・小谷恒定・大正五年生まれ）。船玉神社の奥に道野川というムラがあり、その山の神にも木の男根があげてあっ



▲写真② 山の神に供えられた木製男根  
本宮町四村山ゴンニヤク谷・祭主熊野林業伐  
採部：撮影昭和32年11月7日・吉永久雄氏

た(同・野下定雄・明治三十七年生まれ)。

(3)祭日は十一月七日で、木で陽物を作って祭った。小豆団子三個と白ニギリ四個を作って供えた。今でも山仕事をする人はこの日に大きなボチを作る。山の神は女だと言ひ伝えられている(本宮町皆地・田畑清乃・明治四十二年生まれ)。

(4)祭日は十一月七日で、この日山社事は休み、ボタモチを作って供え、かつ食べた。ムラで何人か、径五センチ、長さ四十五センチほどの木の男根を作っ

た(同・野下定雄・明治三十七年生まれ)。

て山の神の前に立てた。また、ハゼの木で削り花を作ってこれも山の神の前に立てた(本宮町久保野・新家 武・大正十二年生まれ)。

(5)山の樹木伐採する場所で、一月七日に、径二寸、長さ一尺ほどの杉で男根を作って立て、その前に、杉材で高さ三尺の柱を四本三尺四方に立て、その中ほどの高さに棚をつけ、大ボタモチ三個と神酒を供えし山仕事の無事を祈った。大雲取山方面の各地で行われていた(東牟婁郡熊野川町大山・岡畑正見・大正十一年生まれ)。なお、大山地区の山の神は氏神高倉神社境内にあり、祭りは旧暦二月七日と旧暦十一月七日でボタモチを作って祭った。旧暦二月七日は山の神様が木を植えてまわる日なので山へ入ってはいけないと伝えた(同・久保武男・大正三年生まれ)。

(6)高田の土地には山の神が二箇所あり、他によそから入って山社事をしている人たちが祭った山の神もあった。祭日は二月七日と十一月七日で、この日、長さ八寸ほどの木の、男の持ち物を作って供え、大きなボタモチを供えた。女の人は山の神祭りに行ってはいけないと言われ、その日はボタモチを作るだけだった。他の高田地区でも男のものを作ってあげるといふ(新宮

市高田上地・川口きみえ・明治三十九年生まれ)。

(7)十一月七日を山祭りと呼し、この日はボタモチを作って近所へ配った。また、この日は山へ入ってはいけな  
いと称し、海へ釣りに行った(西牟婁郡すさみ町下村

・大畑三郎・大正三年生まれ)。

(8)瀬戸には向地・上地・中地の三箇所山に神があり、平素は大きな檜づくりの男根が供えてあり、毎年十一月七日の山の神祭りの日には、各人が小さな檜製の男根を一本ずつあげた。供えたものは、餅・米・みかんなどであった。また、山の神は女だから男根を供えるのだと伝えた(三重県熊野市瀬戸・加子坂勇二・大正七年生まれ)。

(9)本宮町の大瀬などでは、ケズリバナはカシ、ヒノキ、ハゼなどの木でつくり、一対のうち一つは削り花を三段に、一つは二段にし、またそれぞれの頂部に割れ目を入れてオコゼの魚だと称して、一方へは小魚の頭を、一方へは尾をはさんで、山の神に供えたりする。オコゼの本物が簡単に手に入らぬために、雑魚で代用しているのである(「熊野の民俗」杉中浩一郎<sup>29)</sup>)  
さて、右に、熊野における山の神祭りと山の神に関する伝承を瞥見したのであるが、その特徴は次のように要

約できよう。①山の神は女性である ②女性である山の神にささげるために祭日に木製の男根をささげる ③神饌としてボタモチを供え、人もこれを食べる例が多い ④祭日は十一月七日と、二月七日・十一月七日の二回とするものがある ⑤山の神祭りに女性がかかわることを禁忌とする例が見られるが、事例中これを記さないものも、ほとんどこの禁忌を伴っている ⑥山の神祭りの日に山に入る事を禁ずる例が見られるが、この伝承は古座川町にもあり、全国的にも多く見られる ⑦紛失物と男根の事例が二例見られるが、これは、青森県・南アルプス山麓などにも見られる ⑧(2)・(4)・(9)などに、削り掛けの例が見られ、(1)は男根と削り掛けの複合例とみられる。

山の神を女性とする信仰については千葉徳爾氏の研究もあり、筆者も既に論考を示している<sup>30)</sup>。長野県佐久町高野町北沢・岡岡谷市川岸高尾広畑遺跡・同上伊那郡宮田村中越西原・山梨県韮崎市穂坂などの縄文中期の遺跡から、いずれも一対以上の巨大石棒が出土している。藤森栄一氏は、こうした石棒の信仰について次のように述べている。「現在の未開民族の例を見ても、焼畑陸耕と地母神信仰とは不可分な関係にある。もはや、人工の膨張



は生産力の必須条件である。労力は無限に収穫を生み、貯蓄は文化と踊りと祭りを高揚させた。人びとは子供たちも、作物も、端境期のための魚獣も一切が増殖することを祈った。一切は母なる大地から生みいだすこと、生殖の祈りであった。石棒はこうして一切の生産、生殖を司る神様として発達したものと考えられる。」——藤森氏は縄文陸耕即ち焼畑農業を念頭において右の考えを示しているのであるが、石棒信仰は必ずしも陸耕に限定すべきものではなく、木の実・根茎類・茸などの採取食物、鳥獣類、溪流魚などの収集・捕獲にかかわるものもあつた。藤森氏のいう地母神は、「山の神」だったのである。前記の採取・捕獲・漁撈の対象物を豊かに産み出してくれる場こそ「山」だったのである、ここに、山の神を女性とする信仰の原点があつた。そして、その古層の女性山神は、山姥神仰へと展開してゆくのである。例えば、山形県湯殿山に祭られる山姥権現は、顔は醜怪であるが、実に豊かな乳房を持っている。そして、この山姥は、青森県三戸郡名川町平遺跡出土の、乳房を強調した縄文晩期の土偶の系譜をひくものである。<sup>32)</sup>土偶・山姥権現の豊かな乳房は「生産」と「育成」の象徴であつた。縄文遺跡出土の巨大石棒は地母神の依り代であり、

山の神の依り代である。

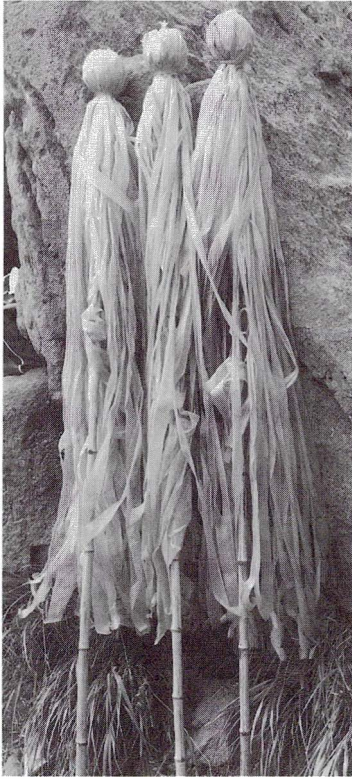
### 3・御燈祭りとの神信仰

さて、こうしてみると、熊野山地で盛んに行われてきた木製男根も、例えば、三重県熊野市瀬戸の事例にある巨大男根は依り代と考えられるが、年ごとに、供えられる小型の木製男根は山の神をよるこぼせるための手向けであつたと考えることができよう。紛失物を求める時、山の神に男根を示すという呪術と共通の信仰心意によるものと見てよからう。

ここで、前半で述べた、御燈祭りの中核にあるゴトビキ岩の存在が浮かびあがってくる。ゴトビキ岩を男根と見る伝承があることについては先にふれたが、それは、古く、ゴトビキ岩が、縄文時代の巨大石棒以上の力をもつて山の神の依り代として信仰された時代があつたことを想わせる。ゴトビキ岩のある神倉山の背後に連なる熊野山地の山麓のムラムラで、近代に至るまで、男根を以つて山の神を祭る民俗が濃密に展開されてきた事実には、男根たるゴトビキ岩を核として営まれるこの祭りが熊野山地の古層の山の神祭祀の要素を曳いていることを物語っている。山の神と男根の結びつきを示す民俗や伝

承は全国的に分布するのであるが、木製男根を以って山の神を祭る圏として熊野が、注目すべき山の神祭祀の地域であることはまぎれもない。御燈祭りは、その、熊野の代表的な祭りなのである。

山の神を祭るに削り掛けないしは削り花を似てする事例が(1)(2)(4)(9)のように見られた。削り掛けが、御幣・ぬさの祖型であることはいうまでもないが、熊野山地の山の神祭りにおける削り掛けと、先に紹介した御燈祭りのタイマツとの間に脈絡があることは否定できない。御燈祭りのタイマツの形状は、五角の檜棒の先に鉋ガラの房をつけた形であり、これと同系の作りものには次のよ



▲写真②③ 岩木山々頂々に納められた  
鉋ガラ御幣

うなものがある。(ア) 青森県中津軽郡岩木神社、岩木山の「山かけ」において旧暦八月一日に用いられる鉋ガラ御幣<sup>(33)</sup>この御幣は、檜の鉋ガラを五<sup>び</sup>に及ぶ竿の先につけ、房状にしたもので、これを林立させながら岩木山に参拝す様は壮観である。一部には二<sup>び</sup>ほどの竹竿の先に鉋ガラをつけたものを岩木山の山頂に奉納する者もある(写真②③)。岩木山(二六二五<sup>び</sup>)には様々な登山路がある。正面登山路として知られる百沢口登山路は鼻こぐり経由と五本杉経由とに分かれるのであるが、前者には約一〇〇<sup>び</sup>の位置に、後者は七二〇<sup>び</sup>の位置に「姥石」がある。また、百沢口に対応する北の登山路、長平

口登山路にも五八〇<sup>び</sup>の位置に「姥石」がある。姥石についてはすでに述べたことがあるが、岩木山の姥石は女人結界のしるべ石であった。岩木山においては、昭和十年代までは女人結界が厳格であったという。岩木山における女人結界は決して女性蔑視・女性不浄視に起因するものではなく、岩木の山の神を女性だとし、山の神の嫉妬を避けるために女性を遠ざけるといふ素



▲写真㉔ 遠野のシシと鉦ガラ



▲写真㉕ 諏訪大社御柱引きのオンベ群

朴な信仰論理によるものであった。岩木山の山頂には奥宮が祭られており、かつて、拝登者は山がけの日に直接御神体にふれ、紅白の供え餅で御神体を撫でて、「ハチ今来たぞ」と唱えたという。岩木山の女神は「ハチ」と言う名前だと言い伝えられてきたのであった。

(イ) 岩手県遠野市シシ踊りの飾りⅡ遠野市内各地に伝承されるシシ踊りのシシ役は、背に「サイ」と呼ばれる約一坪八〇センチほどの鉦ガラの房をつける。首の部分にも一坪ほどのカンナガラをつけ、これを「イナギ」と呼ぶ。カンナガラの素材はドロの木、色は白色で岩木山の

カンナガラ御幣に類似する。シシの  
カンナガラはその神性を示すものには  
かならない(写真㉔)。(ウ) 長野県諏  
訪市諏訪大社御柱引きオンベⅡ諏訪大  
社の御柱は縦の巨木であるが、これを  
山から社に引き出す際、木遣衆は檜の  
木のテコを用い、嘩しに合わせて引  
く。その時、木遣衆の一部が写真㉕の  
ようにオンベ(御幣)を振りたてて嘩  
すのである。オンベは檜の四方柵から  
削り出した鉦ガラの房を竿の先につけ  
たもので、この鉦ガラは二人がかりで  
削り出すものだと言われている。  
さて、こうしてみると、新宮の御燈  
祭りやタイ松として用いられてきたも  
のは、その形状からして岩木山の鉦ガ



▲写真㉔ 三社参りの登り子と鉦ガラ御幣を思わせるタイ松。

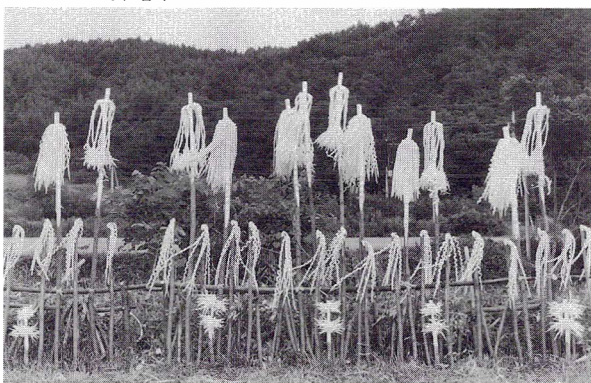
ラ御幣・諏訪大社の鉦ガラオンベなどに通じるものであり、本来は御幣であったことが明らかになる（写真㉔）。熊野山地の民俗として山の神に削り掛けを手向けたように、原初は、ゴトビキ岩に依られた女性山の神に手向けるヌサであった。それが、さらに、ゴトビキ岩に依り付かれた山の神を里に迎える御幣に変貌したものとみてよからう。

山の神を鉦ガラ御幣に迎え、さらに家々にお迎え申すという形になったものと考えられる。そして、それは更に、「御幣からタイマツへ」と転換したのであった。御燈祭りのタイ松が一般のタイ松と異り、御幣の形態を示していることは、「御幣からタイ松へ」の転換をよく物語っているのである。コトビキ岩に依る山の神を祭った大タイ松Ⅱ巨大鉦ガラ御幣（写真㉔）の火を個々のタイ松Ⅱ御幣に迎えるという具体的な形が、かえって、不可視の神迎えをわかりやすく知らしめる形となっている。

アイヌのイナウ（写真㉕）と本土の削り掛けの共通性は言うまでもないが、岩木山・諏訪大社・神倉神社といった、古い信仰を伝える神社の祭りに類似の鉦ガラ御幣が用いられていることは注目し値する。鉦ガラ御幣は、形式的に見ると、アイヌのイナウや熊野山地で行わ



▲写真㉗ 熊野速玉大社へ向かう迎火タイ松（大タイ松）と介錯衆



▲写真㉘ アイヌのイナウ  
—北海道砂流郡平取町二風谷

熊野山地の山の神祭り、御燈祭りの共通点として今一つの確認すべきことは「女人禁制」である。山の神祭り、山岳信仰等における女人禁制の基点は、岩木山の例で述べた通りであり、熊野の山の神信仰においても同様のことが言える。熊野山地の山の神祭りにおいて女性関与の禁忌は徹底している。また御燈祭りにおいてもそれは厳守され、御燈祭りの夜、女性は神倉神社下の橋を渡ってはいけないとされており、翌二月七日の「翌日参り」を「女参り」と称している。男達が無事登り子を勤めることができた御礼を申すのだと称している。

れる削り掛けの変型であり、いわば、一木を削り掛けるという形の、御幣の粗型と、竹や木に白紙をはさみ、白紙をたらず御幣の中間的なものだと言えよう、削り掛の系譜をひく鉋ガラ御幣を押し立てて信者が大挙して祭りに参加するという形式は、削り掛けを以って神を祭ると

いう素朴な祭りの一つの展開例であり、祭りの古層性を示すものと言えよう。熊野という空間に限ってみる時、山の神に削り掛けを手向けるという熊野山地の山の神祭り、鉋ガラ御幣をタイ松として使う御燈祭りの基盤になってきたことはたしかであろう。

御燈祭りは本来一月六日に行われていたものが二月六日になったと言われている。二月七日、十一月七日を祭日とする山の神祭りとの祭日の近似にも注目しなければならぬ。六日を夜祭り、宵祭りないしは六日年越しの日とすると、昼祭りは七日になり、両者の祭日はより近いものとなる。山の神祭りの事例(5)に、二月七日は山の神様が木を植える日だとする伝承が見られるが、二月七日が、山の神が地母神の力による万物生産の活動を開始する時期で、その祭りは、山の神の生産力発動を祈願する祭りであったと考えてよからう。一方、十一月七日は、山の神の恵みに対する感謝の祭りであった。

熊野山地において、山の神は畑作・稲作・林業・採集などを複合させる定住民によって祭られるとともに、木材伐採搬出の山林労務関係者や、炭焼きの人びとによって祭られてきた。後者の方が、山との結びつきがより直接的であり、山の危険に身をさらす比率も高かっただけに、後者の山の神祭りは盛んだった。後者の人びとは、狩猟・採集時代の山の恵みの延長線上において、木材・炭を山の神から恵まれていたということになる。

御燈祭りは、右に見てきたような古層の山の神信仰の上に、春、山の神を里に迎え、田の神として祭り、秋、

その神を山に送るといふ農業神的なものを重ね、さらに、修験道的要素と複合し、加えて、町住みをする人々にとつての守り神を迎えるという性格にまで増幅してきたものであった。

## 注

(1) 宮家 準 「新宮速玉大社の御船祭」(『大峰修験道の研究』校正出版社)。

(2) 瀧川政次郎「端唄紀伊 の国」(『熊野』増補新版) 地方史研究所・原書房)・拙論「熊野山海民俗抄Ⅱ」

(『民俗文化』第二号・近畿大学民俗学研究所)。

(3) 和田 寛 「和歌山の民話・伝説」(『和歌山の研究』5・方言民俗篇・清文堂)。

(4) 宮家 準前掲書。

(5) 『新宮市史』・高崎正秀・尾畑喜一郎・小林茂美・桜井満 「熊野地方の船祭」(『国学院雑誌』第六十四卷二・三号)・倉林正次「熊野新宮祭礼考」(『神道宗教』第三十六号)・宮家 準前掲書・黒田一充「熊野速玉大社の祭祀構成」(『紀伊半島の文化史的研究・民俗編』関西大学出版部)・東条寛「粉河六月会と速玉大社御船祭童児頭人の歴史民俗学的研究」(『紀伊半島の文化史的研究・民俗篇』関

西大学出版部) など。

- (6) 小林茂美前掲書。
- (7) 倉林正次前掲書。
- (8) 宮家 準前掲書。
- (9) 黒田一充前掲書。
- (10) 宮家 準前掲書。
- (11) 『熊野年代記』(五来 重編『吉野・熊野信仰研究』名著出版)
- (12) 『鏡谷の響』、『熊野速玉大社古文書古記録』。
- (13) 『社法格式書』、『熊野速玉大社古文書古記録』。
- (14) 拙論「熊野山海民俗抄Ⅱ」、『民俗文化』第一号)
- (15) 白田甚五郎「近世船歌考」、『国語と国文学』三二七号)
- (16) 神野善治「鯨突きと御船歌」、『民俗文庫』刊号 近畿大学民俗学研究所)
- (17) 桜井 満「三山の祭り」(和田 萃編『熊野権現』筑摩書房)。
- (18) 黒田一充前掲書。
- (19) 拙著『生態民俗学序説』(白水社)。
- (20) 宮家 準前掲書。
- (21) 古典と民俗学叢書Ⅵ『和歌山県古座の河内祭り』(古典と民俗学の会・白帝社)。

- (22) 桜井 満「熊野地方の船祭り」、『国学院雑誌』第六十四卷一・三号)。
- (23) 後藤誠介・山本殖生「神倉山、ゴトビキ岩をめぐる歴史と地質」、『熊野誌』第三十一号・熊野地方史研究会・新宮市立図書館)。
- (24) 大場磐雄「神倉神社と天磐盾」、『国学院雑誌』第六十四卷一・三号)。
- (25) 『熊野新宮経塚野研究』(熊野神宝館)
- (26) 『官国幣社特殊神事調』(神祇院・国書刊行会)
- (27) 倉林正次前掲書。
- (28) 宮家 準「新宮神倉の御燈祭」、『大峰修験道の研究』(佼成出版社)。
- (29) 杉中浩一郎「熊野の民俗」、『和歌山の研究』5・方言民俗篇・清文堂)。
- (30) 千葉の徳爾「女房と山の神」(塚屋図書)・拙著『焼畑民俗文化論』(雄山閣)。
- (31) 藤森栄一「縄文農耕」、『藤森栄一全集』第九卷・学生社)。
- (32) 拙論「焼畑文化の形成」(大林太良編『山人の生業』中央公論社)。
- (33) 拙著『生態民俗学序説』(白水社)。

補注①熊野川の流れを北に曲節させる千穂が峯山塊が作る曲点を尾友の「カイマワリ」という。熊野川最後の筏師中上喜代種さん（大正十四年生まれ）によると、尾友の瀬肩の位置までが潮の影響を受ける範囲だったという。引き潮の時、尾友の潮はジョーゴのように水が引くので極めて危険であった。こうした点からも、この一帯は重要な場であったことがわかる。

補注②戦前の筏の繋留場は速玉大社の裏の河原であった。増水時に一旦繋留しそこなうと海に押し出されてしまうことがあった。そのため、筏師は、その年、熊野川の河口の右に切れ口があるか、左に切れ口があるかをよく頭に入れていなければならなかったと中上さんは語る。即ち、切れ口が右にあれば筏をなるべく早く左へ寄せ、切れ口が左にあれば筏を右に寄せなければならなかったのである。この判断を誤って海に押し出されて死んだ筏師もあったという。開閉も、位置も変動した熊野川河口の堆積土砂は熊野の人びとに様々な影響を与えたのであった。