

第一章 日本とヨーロッパの来訪神信仰の構造

浜本 隆志

大島 薫

一 日本の神の特色

多神教の宗教概念 日本の宗教は、世界の原始宗教と同様にアニミズムにもとづく自然崇拜をルーツとしている。これから生まれた日本の神概念も、太陽、大木、岩、滝、大地や山、海など、自然物、森羅万象そのものに内在すると考えられてきた。人びとはこれらじたいを神として畏敬の念をもつて崇めてきたが、民間の素朴な自然宗教がしだいに日本古来の神道を醸成した。

やがて古代の宗教は、土俗の民衆の生活に根ざしたまま傳承されたものと、大和朝廷の成立とともに支配権力と結びつき、究極的には天皇制神道や政（まつりごと）に収斂されたものがあり、大別すれば二層構造を形成している。これらのプロセスに由来する民間宗教と神道の祭りは、各神社、地域、身分によって儀礼様式の差を生みだし、正月、節句の追儺祭、七夕祭、収穫祭として季節の変わり目に、庶民の家庭や宮廷で実施された。

たしかにこのようなヴァリエーションがあるとはいえず、根底においては、昔から人間は死後、肉体から霊魂が離れ、異界へ移動すると考えてきた。人びとは死んだ身近な親族や祖霊があのお墓やお墓に眠っていると固く信じた。祖霊や霊魂には、寿命を全うし大往生したもののだけでなく、若くして死んだもの、恨みを残して他界したものなど、いろいろな種類があるとされる。とりわけ後者は悪霊と化し、先祖霊とともに異界に存在していることになっていた。季節の節目におこなわれる祭りの日に、子孫が先祖霊を鄭重に祀れば、祖霊は来訪し、子孫に加護と豊かな稔りをさずけてくれた。だからかれらは先祖霊にお供えをし、祈願を奏上した。しかしこの世に未練を残した祖霊を粗末に扱えば、悪霊となって祟りや不幸がふりかかった。その意味では祖霊は、加護と災難を与えるという二面性をもっているのだ、いずれにせよ畏敬の念でもてなさねばならなかった。

さらに六世紀に大陸から導入された外来の仏教は、古来の神道や土着の先祖霊信仰としだいに習合しながら、両者が融合する真言密教や修験道を生みだした。また仏教本来の浄土思想にもとづく盂蘭盆うらぼん、春の彼岸、秋の彼岸などの祭りの時空をつくった。このような神道と仏教思想があるときは融合し、あるときは自立性を強めながら、日本独特の多神教を形成してきた。

こうした祖霊、自然神、仏教が混在した神や仏の概念が渾然一体化した多神教が、日本の宗教の核心をなす。神は本来、「外来魂」であるので、先述のように移動するものと理解されていた。日本民俗学においては、折口信夫が来訪神を「マレビト」と規定したことはよく知られている。また柳田国男もニュアンスの違いがあるとはいえず、祭りの構造を研究して、祖霊が移動するという類似した来訪神信仰を提唱した。

日本でも季節の切れ目に来訪神が出現するとされたが、これは現実には目に見えるものではないので、抽象的に漠然としかイメージされない。だから祖霊と現世の人間との出会いの場、すなわち祭りの時空には、さまざまな工

夫が仕組まれてきたのである。

日本の年中行事は、まず太陽信仰に由来する年変わりの正月を基点として、対極のお盆、その中間点の春分の日、秋分の日、さらには季節の転換点に定期的に祭りを設定した。祭りには異界が開き、そこから先祖霊や神がこの世に現れるので、祭りは夜おこなわなければならなかった。だから昔から本祭は夜と決められており、その名残が現在、昼間に実施されるメインの祭りの前夜祭、宵山、夜祭りである。人びとは暗闇のなかで、この世へ神や先祖霊を招いて鄭重に接待した。先祖霊は異界から夜、旅をして子孫のもとへ移動すると考えられていたからである。

キリスト教は崇める対象のキリスト像を具体的に図像化したのが、これとは対照的に、先述のように日本の祖霊や神は抽象的で、イメージは曖昧なまま、神社でもご神体は明らかにされなかった。あるときには山自体がご神体であったり、ヘビがそれであったりしたが、曖昧さによってかえって神が権威のあるものとして自覚された。古代において神話が確立してから、アマテラスやスサノオなどの人格神が登場するが、しかしそれでもそのイメージは多様である。

古代では物部氏が日本古来の伝統的な神道を統括していたけれども、物部氏が没落してからそれは、やがて天皇家が継承した。しかし天皇家に代々伝わる鏡、剣、玉という三種の神器でも、天皇自身ですらそれを見ることが許されなかった。日本の神道は意図的に偶像崇拜を避けてきたからである。たしかに日本に根づいた仏教は具体的な像を崇拜の対象にしたが、それはいうまでもなく、インドを発祥の地とする大陸文化の受容であった。逆に日本の神は具体的に形象化されないのが特色であって、ヴェールに包まれたイメージのなかに生き続けてきたのである。では以下に、日本の主要な祭りと来訪神とのかかわりを確認しておこう。

二 日本の祭りと来訪神

正月と神迎え まず正月が一年の節目で、日本人がもつとも盛大に祝う祭りである。『神道事典』によれば、これは一月一三日から一月七日の七草まで、年神様を迎える大正月行事をさす。さらに旧暦の満月を中心にする小正月も祝われ、かつてふたつの正月が並存していた。

正月準備として煤払いや大掃除をしてから、一月二八日に餅つきをし、お供え物の鏡餅を神棚に捧げる。これはその形状から太陽信仰のシンボルとされた。さらに注連縄しめなわや門松を立て、玄関にお飾りをする。これらは神の掬り代くみりしろ（二七ページ参照）であり、正月の来訪神、年神様は掬り代を指して移動してくると信じられてきた。たとえば越後や信州では、大晦日に「ミタマ迎え」の行事があり、握り飯を供えて神を迎えるという。一般に日本では大晦日の除夜の鐘を聞き、その延長線で神社参りをする者も多い。欧米では正月そのものに来訪神信仰はなく、大晦日は花火で陽気に騒ぐのが習慣である。

かつては正月の朝、神棚にお参りをし、初日の出を拝んだが、その根底には、新年の再生を祝う意味が込められていたといえる。このしきたりはアニミズム的な太陽信仰、豊穰信仰が大きな影響を与えている。元旦の朝、古い儀式では若水汲みがおこなわれていた。これは井戸水を汲み上げ、新年にそれを沸かして飲む行事である。

雑煮や正月料理、お屠蘇にも新年にふさわしい由来があるが、その原点は祭りにおける神と人間の共食という儀式である。一方では人びとは、これによって神と一体化を認識するという意味が込められていた。他方、食事は神からの恵みでもあった。しかし貨幣経済の発達した現代では、ご承知のように子どもたちはプレゼントとしてのお

二 日本の祭りと来訪神



図1-1 秋田(男鹿半島)のナマハゲ(浜本撮影)

年玉を先祖の代わりに親からもらう。
本来、正月神は家へ招くものであったが、近年では多くの人びとは、晴れ着をきて神社詣でに出かけ、みずからそこで神との出会いを願う。これらの一連の年神を祭る行事のなかには、すでに習俗が時代とともに変化していることがわかる。しかし来訪神信仰の儀礼プロセスの原型を残すものがいくつもあり、その一例がナマハゲの習俗である。

日本の一部では、正月の前夜の大晦日にナマハゲが登場する。これは来訪神信仰の典型例であるが、現在では秋田の男鹿半島の行事が日本でもっとも有名である(図1-1)。この仮面の習俗は先祖霊が鬼として夜、登場し、

鬼は一面では怠け者を威嚇しながら、他面では家内安全と豊穣を与え、子孫を祝福するので二面性をもっている。当主はお膳を備え、酒でナマハゲを歓待する。したがってこの行事は、一年の初めに先祖霊が異界から子孫の前に姿をあらわし、子孫に警告を発しながら、新年の五穀豊穣を約束するものであった。こうして鬼の姿をした来訪神は、ふたたび夜の闇のなかへ消えていく。
ナマハゲはもともと日本国中で祝われていたものと推測される。というのも各地に



図1-2 山形のカセドリ (田原都代撮影)

類似祭が多く残っているからである。岩手のスネカ、ナモミ、新潟、能登半島のアマメハギ、鹿児島、甌島のトシドン、悪石島のボゼ、八重山諸島のアカマタ、クロマタが有名である。山形や佐賀に伝わる藁人形のカセドリ(図1-2)も、穀物霊をシンボル化したものであるが、ナマハゲと同様に一種の来訪神と考えられる。かつての古層の習俗は辺境の地に痕跡を残しており、これらの習俗から、先人の異界観や来訪神信仰を知るための手がかりを得ることができる。

一般に来訪神を迎える行事は、大部分の地域では大晦日におこなわれる。ところが九州の種子島を境に、それ以南では、神事は夏に実施される。つまり本来、これらは季節の変わり目に先祖霊があらわれるという行事であったことがわかる。同様に「蘇民将来」伝説もこの系譜に属するものである。『備後国風土記』の言い伝えによると、二人の兄弟があつたが、兄の蘇民将来は貧しく、弟の巨旦将来は豊かであつた。正月一五日に蓑笠をつけたみすぼらしい者が一夜の宿を乞うた。兄は手厚くもてなしたが、弟は断つた。これは来訪神であつて、その結果、兄は栄え、弟は滅びたという。この故事に倣つて、神社が「蘇

民将来子孫守」というお札を分け与える行事が残っている。

さてお年玉は、もともと正月行事における神からのプレゼントであった。この贈与は以下で述べるクリスマス・プレゼントと結果的に同質のものといえるが、『民俗学事典』ではその意味が次のように記されている。

島根県の海岸地方で年玉は歳神の配られるものだといひ、甌島でも年玉は年ドンという歳神に扮した村人がつてくるもの、すなわち元朝子供達が一つずつもらう丸餅のことであり、いずれも神より賜るものである。三河の山村では祭りの時小石を神前にそなえて後参詣人に一つずつ与えるのを年玉といつており、即ち神への供物であつて同時にまた神より賜るものである（漢字は現代表記に改）。

このように年玉はお金だけでなく、かつては餅の場合もあった。現実にはふつう親や年長者が、神の代わりにプレゼントを子どもや若者に与えたが、これは神を歓待する来訪神信仰の原点を示唆しており、人びとが神を祀るのは、神からの贈与を期待してのことであつた。この新年の行事は、農耕民族の豊穰信仰の名残を示すものであろう。

神楽と来訪神信仰 正月という特定の日ではないが、冬の時期に神楽が古来より日本各地で演じられてきた。本来、神楽には収穫祭、冬至祭、新年の祭りなどの特性が混在しており、人びとは神を呼び、収穫の感謝と次年度の豊穰を祈願した。神楽は神事と民間芸能が混交した行事となっており、娯楽の少なかつた村の貴重な楽しみであつた。これには洗練された宮中神楽と里神楽があるが、現在でも後者は村人によって演じられ、夕方から神迎への神事が開始される。

第一章 日本とヨーロッパの来訪神信仰の構造

10	9	8	7	6		5	4	3	2	1	番	
太刀神添	沖逢	弊神添	地固	袖花		杉登り	鎮守	神降し	彦舞	御光家	名	
太刀の神威により厄難をはらう ハレワイサのサアと言う舞手のかけ声が入る	水神を奉る火伏せ神楽 天真名井の水を下すと言う	願神楽 弊によるはらいの舞	符の剣を氏子代表又は宿主に渡す式 地を固め家を立て悪魔をはらう 宝渡しは護	病袖上げとも言う 上からも下からも歌える 歌が入る タカチオノナハヤマイニカモト ムラムトモカナイマヤハナノオチカカ	神 事	昇神の舞神を送る	土地をはらい神を鎮めまつる この舞から神歌が入る	三人の神々がおいでになり願奉られる 以下三番を式三番といい式典には一番重要	猿田彦命がおいでになり不浄ばらいをされる	神庭を作り八百萬神々をお迎える (序曲)	説明	
22:40	22:00	21:20	20:20	20:00	19:30	19:05	18:50	18:20	17:50	17:30	時間	
21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	番	
岩潜り	本花	御神体	杵舞	五穀	地割	弓正護	柴荒神	山森	四人武智	火の前	住吉	名
舞で安産を祈る女子の帯をたすきにする	劍の舞 白刃を持ち回転などをする魔除けの 膳には米と榊 収穫を祝い豊作を祈る	酒の舞 伊邪那岐命、伊邪那美命が米で 酒を作り飲んで和やかに過ごされる 見物人 の中に入れられる	五人の神々が膳に五穀をのせ持つて舞う 五穀豊穰を祈られる 俊之を村人が拾い帰る	神主と問答あり 屋敷祭 釜荒神祭家内安全を祈る	宝渡しは弓矢を村人に渡す式 弓矢を持ち村中の病氣災難と悪魔をはらう	廻り神庭に入り神主と問答あり 神人一体 神柴に乗り村人に担がれ外注連を	最も素朴な舞 山の神に願を込めて山産物の 豊作を祈り害を為すものを退治する(獅子)	戦い準備の舞 むちかむしとも言う	高千穂神楽特有の舞 外注連を祭り天照大神の出御を祝福する	海神の舞 稲荷神楽とも言おう 最初から歌が入る	説明	
4:30	4:00	3:40	3:10	2:40	2:00	1:30	1:00	0:20	0:00	23:10	時間	

図1-3 高千穂神楽の演目表、上田原神楽保存会作成

二 日本の祭りと来訪神

番	名	説	明	時間
33	雲降し <small>くもおちし</small>	紙吹雪が舞い散ってみごとなフィナーレ	雲を降ろす舞	9:15
32	注連引き <small>しめひき</small>	舞下ろす中のヤ正面舞下ろすヤ今や正面	外注連を引きながら神送りをする	9:00
31	舞開 <small>まいひらき</small>	天岩戸を開き天照大神が出て頂いたので鏡を手に持ち喜び祝い舞う		8:45
30	戸取り <small>ととり</small>	戸取明神が岩戸を取り除かれ天照大神が再び出て頂きこれでまた世の中が明るくなった		8:30
29	鈿女 <small>うずめ</small>	天照大神を外へ誘い出そうとされる 天岩戸の前の舞 神楽の始まりと言われる		8:15
28	手力男 <small>たぢから</small>	天照大神がお隠れになっている岩屋を探りあてられる 鈿女と入れ替わられる		8:00
27	伊勢神楽 <small>いせなぐら</small>	太幣を持ち終に手力男命と入れ替わる	岩戸を探る舞 岩戸開きの準備	7:45
26	柴引き <small>しばひき</small>	荒神が天香具山の櫛を岩屋の前に植付けられる 之より岩戸五番		7:30
25	大神 <small>だいじん</small>	願掛け願ほどの万事を司られる神楽	大わたつみの神(海の幸)の清めの舞	7:00
24	八鉢 <small>やっばち</small>	小彦名命が覆面をして太鼓に乗り身軽な舞をなされる		6:40
23	武智神添 <small>ぶちかんぜ</small>	鞭かざしとも言う		6:00
22	七鬼神 <small>しちきんじん</small>	農神の舞 姿も十二ヶ月を表す梵天を負う親神は六尺の杖を持つ		5:30

神楽といえば南九州の高千穂の夜神楽、宮崎の椎葉神楽、出雲神楽、伊勢神楽が有名である。高千穂では夜神楽が晩秋の一月下旬から、翌年の二月一〇日にかけておこなわれるが、これは日本の古来の冬祭りの一種である。現在でも二〇箇所地域で、この伝統芸能が継承されている。本書では二〇〇九年二月一〇日に、見学した高千穂夜神楽について触れておこう。熊本、大分の県境に近い高千穂の下田原の民家が祭場になっていた。周りの連山を望む祭場家の周辺に、注連縄が張り巡らされ、ここが聖域であることを示している。

座敷の奥が内注連の神座となり、当日、神楽に使用する面が供えられ、果物などのお供え物が並んでいる。この前の座敷が舞台となり、神楽が奉納されるのである。予定表どおり、神楽の三三三の演目が夜の午後五時三〇分に始まった(図1-3)。

冒頭の彦舞では猿田彦が登場し、この神が内注連を清める。猿田彦は『記紀』では、アマテラスの迎えの



図1-4 入鬼神の舞い（杉登り）（溝井撮影）

役目を果たす神であるとされる。このデフォルメされた面は鬼とはいえないが彫りが深く、顔面が赤い。もともと猿田彦は南九州先住民の隼人族の支配者であったけれども、大陸からの渡来民に征服され、配下に就いたものと解釈される。猿田彦は神楽鈴をもち、囃子は太鼓と笛にあわせて舞うが、独特のリズムが神楽の雰囲気盛り上げ、人びとの心をひとつにする。

その後、神迎え、入鬼神の舞い（杉登り）が披露される（図1-4）。夜の七時半ごろ神楽が中断されて神事がおこなわれ、全員が祈祷する。それから直会なおひがはじまるが、見物客も一夜講中となり、食べ物や焼酎がふるまわれる。この意味では神楽は開かれた祭りである。庭先が見物場所となっているので、南国といえども夜も更けてくると冷気が身にしみてくる。そこで火を燃やして暖をとる、青竹で燗をした焼酎を飲みながら見物した。

上演時間は先述のように夕方五時三〇分から翌朝九時一五分で、当日は三〇分程度延びたので、朝の一〇

時近くになっていた。たしかに「天の岩戸」開きは、朝の日の出以降になるように設定する必然性があつたからである。しかしそれにしてもこのような時間感覚は、現代人にはあまりにも冗長な印象をまぬがれないが、先人にとっては、日常的な流れに合致していたのであろう。

神楽の構造は天岩戸伝説にもとづいており、アマテラスが弟のスサノオの乱暴狼藉に怒り、天岩戸に隠れた故事に由来している。これは日食説が有名であるが、常識的には冬至の太陽の弱くなった時期に、太陽の再生を願った神楽であることが、もつとも妥当な解釈ではなからうか。その根拠として、フィナーレの場面では朝日のもとでアマテラスが岩戸から出現し、人びとや神々がよろこび舞いおどる様が演じられるからである。

この神楽も広い意味で冬の来訪神信仰と深く結びついていることがわかる。来訪神を迎え、収穫を感謝して神にお供えをするのは、ナマハゲ類似祭の饗応と対応し、その見返りに来年の豊穣が約束されるという、ギヴ・アンド・テイクの関係にある。しかしドライなそれとなく、神による浄化とみそぎ禊と再生の思想が根底にある。

さらに神話をストーリーにしたお馴染みの展開は、かつて娯楽の少なかつた時代には貴重な祭りの楽しみであった。またそれは、村人の共同体の結束を図る意味も込められていた。

盂蘭盆の習俗 次に正月の対極としてのお盆も、先祖霊を迎え、接待し、送る祭りとしてよく知られている。本来それは、仏教用語として盂蘭盆というが、これはサンスクリットの精霊をあらわす意であるので、先祖霊の来訪の行事と確認できる。起源は推古一四年、西暦六〇六年（『民俗学辞典』）とされるから、日本でも長い伝統を有する。

異界の先祖霊は子孫にとって精神的抛り所であるが、古来から日本では靈魂不滅説が信じられてきたので、この習俗が現在でも継承されているといえるであろう。行事も夏の季節の転換点に先祖霊が出現し、子孫がそれを迎え、

そして接待し、また送り返すという経緯をたどる。したがって家を出た家族の一員も、お盆には帰郷してみんなで先祖の霊と出会う。

ふつうお盆は七月一三日の夜から、一五日の当日を経て一六日に終わるとされるが、かつては七月七日に墓を掃除し、先祖霊を迎える準備をはじめた。村人は仏壇とは別に家屋に精霊棚を作り、その上に自分の畑の作物をお供えした。棚はふつう二段になっていて、迎えるのは先祖霊とまぎれてやってくる悪霊とされ、後者はこの世に未練を残して死んだ霊や無縁の魂であつて、おろそかにすると祟りがあるというので鄭重にあつかった。

一三日の夜、迎え火によつて先祖霊のお出ましを認識する。それは本来、お墓や家の前で燃やされた。これも一種の抛り代といえよう。迎えた霊との直会はずおこなわれず、お供えを飾るだけで済ますことが多い。それはお盆が葬送儀礼の一種であるからかもしれない。

お盆の時期に実施される盆踊りは、先祖霊や悪霊をなぐさめ、これとともに踊る意図ではじめられた。その後の経緯としては、疫病が流行ったときに救済を願う念仏踊りが盆踊りと習合した。しかし現在では、櫓やぐらを組んでそのまわりで踊る方式に変化している。牧田茂氏は『神と祭り日本人』のなかで、「訪れてきた神はかならずお送りして、帰っていただかなければならなかった。ましてや『招かれざる客』としての無縁仏や外精霊は、村にとどまると、よくないことをされたりしては大変である。だから……盆踊りの列の中に誘い込んで村の外へ送る形がとられ」たという。

なお祇園祭りも盂蘭盆の行事と密接に関わるが、その後、おこなわれる京都の五山の送り火でも、毎年、大文字、妙法、舟形を灯し、壮大な葬送儀礼をみせてくれる。送り火は先祖霊が迷わず、異界へ帰る道しるべとみなされている。先祖霊は送り火や精霊流などで視覚的に光のシンボルによつて、異界へ帰還していく。灯火は、この世か

二 日本の祭りと来訪神



図1-5 アイヌのイオマンテの光景 (湯原公浩編『先住民 アイヌ民族』)

らあの世へ霊の移動を可視化するシンボルとして、日本だけでなく世界中で用いられてきたものである(三六ページ参照)。これは一種の葬送儀礼であると考えられ、再生という正月行事と対になっているといえる。

アイヌのイオマンテ イオマンテはアイヌのクマ祭りであるが、これは一般によく知られている習俗である。本来、アイヌ独自ではなく、かつて北方ユーラシア大陸の各地方にひろく分布していた。クマはかつて、アイヌではカムイと呼ばれ、神そのものであったが、その後、神の使者と考えられている。いずれにせよクマは、かれらにとって人間と密接な交流のある狩猟動物であった。

古来からアイヌは、早春の三月ごろクマ狩りをしたが、その際、冬眠していたメス熊が産んだ小熊を山で生け捕り、集落へ連れて帰った。そこでクマは女性が中心になって家族同然のように育て

られるのであるが、彼女たちはクマに授乳をしたり、口移しで食べ物を与えたりした。やがてそれが獷猛になると、檻へ入れて大切に成長させる。二年ほど育てた後の冬の一月にクマ祭りをおこなう。

引用した図1-5は、寛政一年（一七九九）に描かれたクマ祭りの準備をしている光景である。クマの背後にイアウという、人間と神を媒介する木の削った飾りを備えている。いわゆる神の抛り代である。さらにイアウに太刀やシトキ（玉飾り）を飾り、お供えをしている様子が見える。

すでに述べたようにクマは山の神の使者で、それはこの世にクマを介してあらわれるとされる。人びとはクマを鄭重にもてなすことによって、神は異界から再びクマをこの世に遣わせてくれると信じてきた。イオマンテの際、クマを殺す前に女性たちは本気で嘆き悲しむ。長のエカシが儀礼を終えると、クマを射て殺し、すばやく解体する。クマの頭は東に飾られ、神に捧げられる。こうしてクマ祭りの宴会が始まるのである。はじめにアイヌの人びとは、冬の貴重な食糧や毛皮をプレゼントしてくれるクマに感謝の祈りを捧げる。招待された客たちは作法にのっとりクマの料理をいただき、クマ祭りの歌謡がうたわれる。こうしてクマは歓待され、天の神の元へ帰還するのである。

イオマンテの習俗は、他の来訪神信仰と本質的に同じ構造をしていると考えられる。すなわち冬の食糧の乏しくなった時期に、クマは来訪神として人間のもとにあらわれ、みずからを犠牲にしながら春の到来を示す。そして手厚く祀られて、神のいる異界へ帰還していく。アイヌのイオマンテは、狩猟時代の古い来訪神信仰の原型を色濃く残しており、人びとは循環型の自然のサイクルを大切にしていたことがわかる。

以上、ピンポイント的に日本の主要な来訪神信仰の概要を確認してきたが、すでに触れたように、日本の来訪神は本来、姿が見えないので、古人は祭りの際にその姿を可視化するしきたりを編み出してきた。これらは神をリアリティ化する日本人の知恵であったといえるが、その具体的事例を以下において見ておこう。

三 日本の来訪神の可視化

抛り代 人びとはハレなる祭りの時空が近づくと、神を迎える神事の準備をした。来訪神は神秘的な夜に出現することが多く、先人たちは伝来のしきたりや伝統を厳格に踏襲し、いくつかの約束事やタブーを守ってきた。たとえばご神体を暴いてはいけない、仮面の人物を特定してはいけないなどがそれである。いうまでもなく祭りの約束事は、神の神秘性を保持するためである。これを前提にしながら、人びとは意図的に祭りの参加者に神を視覚化させてきた。その際、多様なアイテムが考案されたが、神の抛り代もそのひとつである。

祭りの抛り代は、古い神招きの習俗であり、神主の用いる神の玉串も、それを媒介にして神を呼び出し、憑依させる神具である。もつとも有名な祭りの抛り代は、門松、注連縄、正月飾り、七夕の笹、祭りの幟のぼりなどであったが、これらが祭りの準備の際に飾られる。祭りに来訪する神はそれを目標に出現すると信じられていたからである。たとえば『民俗学辞典』では、抛り代は次のように説明されている。

今日祭の場所を標示するにはハタ・幟・柱・棒などが用いられるが、いずれも神抛り木の觀念に発したものである。もともと自然の樹木を立てて祭りの標示にしたことは、古典にもマサカキを根こじにして立てたとあるに徴しても知れるが、現今それから柱・幟への中間形態として、緑の樹枝を以て柱・棒の上端を飾るものや、ツツジ・シヤクナゲなどの花を竿の端に結わえて高く立てるもの（天道花）が各所に見られる（漢字は現代表記に改）。



図1-6 高千穂神楽の外注連（溝井裕一撮影）

具体的にいえば、神楽において庭の神迎えの場所に、外注連そとじまが建てられるが、これは樹木信仰にもつづく神の抛り代である。神がそこから降臨するとされ、写真のように、目印として赤、青、矢のアマが飾られる（図1-6）。これは祭りを祝う人びとが神を実感するために設営するものであり、視覚的にも降臨のプロセスが理解できるようになっている。屋内では神楽用に、山で捕獲された供犠としてイノシシの頭、鯛、酒、野菜、果物、米などが捧げられる（図1-7）。

さらに京都のお盆でも、「十三日、東山松原の珍皇寺から榊の枝を受けて帰るのが盆の精霊迎えである」（牧田茂『神と祭り日本人』）。お盆は仏教行事といわれているけれども、ここにも、日本古来の神道的な習俗が混交しているのである。以上挙げたのはその代表的なものであるが、実際のところ、抛り代のヴァリエーションは多く、祭りの御神燈やお供えも抛り代の延長線上に位置づけられる。



図1-7 椎葉神楽のお供え (熊野 建撮影)

しかしその逆のアイテムも存在する。たとえば関東以北では、一二月八日と二月八日に目籠（竹で編んだ籠）を家の前にかかげる習俗がある。これらの日に悪霊が来るので、目籠はそれを籠で防ぐという魔除けとして用いられたものである。したがって扱ひ代は、浮遊する神霊を媒介して受け入れ、そこで憑依がおこなわれるけれども、悪霊の場合にも、それから守るという厄除けもあった。節分の際に戸口にいわしの頭やヒイラギを飾るのも、その類である。

仮面と仮装 ナマハゲや追儺祭、秋祭りに鬼が登場するが、それをあらわす仮面、仮装は、典型的な霊を視覚化するアイテムといえる。一般に鬼の語源は「隠」（白川静）からきているとされ、死、病氣、不安、恐怖などの人間存在をおびやかすネガティブなものゝ総称をさす。衛生が不十分な近代以前の時代には、死産、産褥死による乳幼児の死亡率が高く、流行病などで命を落とすことが日常茶飯であった。したがって鬼は死者



土製仮面 岩手県



土製仮面 愛知県



仮面をつけた土偶 群馬県



土製仮面 青森県

図1-8 古代の土製仮面（後藤淑編『仮面』）

の霊とも考えられ、不慮の死によってあの世に行けなくてさまよっているものと解釈されてきた。

来訪神信仰では、怨念をもつ霊の鎮魂も重要な務めであり、そのために先祖霊を祀った。自分や家族に不幸が生じれば、先祖霊の祟りだとして怖れおののいた。先述の大晦日にあらわれる先祖霊のなかには、神となった霊だけでなく、悪鬼も存在していた。先祖霊や悪鬼は本来、目に見えないものであったので、子孫たちは祭りの儀礼に仮面をかぶり仮装して、そのイメージを具体化したのである。

先史時代において、多くの辺境の地では来訪神の仮面のルーツは、木の皮、葉、顔に墨を塗ったものであらわしたと推測される。日本の仮面の習俗がすでに縄文時代から存在していたことは、出土する

土偶仮面が示している。八賀晋氏の「縄文時代の仮面」の研究では、デフォルメされた仮面は、「危険な精霊の顔」をあらわし、また「悪霊駆逐の仮面舞踊は、縄文晩期には画一化した呪術の在り方として一層定式化」していたと指摘されている（後藤淑編『仮面』所収）。霊との交流はシャーマンがおこなっていたが、残っている仮面はその際のアイテムであった可能性が高い（図1-18）。

しかし農耕文化が発達した弥生時代では、土偶の仮面の習俗はすたれ、農耕儀礼の穀物霊を崇める仮面の習俗が派生したものと考えられる。ただし卑弥呼の伝説が物語るように、シャーマンによる統治がおこなわれ、縄文時代からの霊的交流の伝統は継承されている。二〇〇七年九月に奈良県桜井市の遺跡から、弥生末期か古墳時代の前期の木製仮面が出土しているが、これは鍬から作成されており、来訪神として農耕の豊穰儀礼に用いられていたものと推測される。

やがて日本の仮面は、七世紀ごろに大陸から流入した追儼の行事における鬼の仮面によって、大きな転換期を迎える。中国では悪霊のシンボル化したものが鬼であって、その形相は方位氏が司る追儼の鬼が継承している。また平安時代以降、描かれている図像には、赤い仮面の角のある例の鬼のイメージが定着した。上半身は裸で、赤鬼が一般的に多いのは、赤が烈火のごとく怒る表情であるからである。鬼は恐ろしい姿で人間の世界へ侵入し、人間に危害を加えるものとされ、節分の「鬼は外、福は内」という台詞がそれを物語っている（六五ページ以下参照）。

年度替りの儀礼において、子孫は畏怖の念をもって先祖霊を迎えるが、そのなかに先祖霊であっても、ナマハゲが放つ恐怖心をあおるものの本質は、やはり恨みをもった鬼の霊にある。古人の鬼に畏怖する心象風景をそこから垣間見ることが可能となる。

なお来訪する神は、蓑と笠を身に付けているという信仰がある。そのルーツは、狼藉をとがめられ根の国へ追放

されたスサノオが身に付けた旅装束とされるが、現在でもこれが受け継がれており、有名なものは沖繩の「マユンガナシ」である。石垣島では夏の夜、くばの葉で編んだ蓑と笠という出立ちの神が来訪し、家を祝福するという行事が継承されている。

萩原秀三郎氏は先祖霊や神のシンボルとしての蓑笠信仰を、東アジア、とくに中国のチガヤ信仰の影響であると指摘している。中国ではチガヤは一種の雑草であり、古代の蓑や笠の原料であったが、稲作の導入によって、これは稲藁に変わったという（『訪れる神々』所収参照）。そして農作業の際にも、農民の装束であった。それから派生した蓑笠信仰は、穀物の豊穰を願う意味がこめられていたといえる。こうして蓑笠をつけた僧は、古来、来訪神として崇められ、弘法大師伝説も、この延長線上に生みだされたものである。

ちなみにナマハゲの装束は藁であるが、かつてはチガヤという言い伝えもある。萩原秀三郎氏の『カミの発生』によれば、これは東アジア一帯に広がる習俗であったという。東アジアの来訪神を考える上で、チガヤは重要な示唆を与えてくれる。

わが国の神道や神楽の本質が祓にあり、祓の起源を説く諸説、ケ・ケガレ・ハライの民俗文化の構造を解く場合に、チガヤ信仰の重要性に触れることはまったくくない。不可解である。来訪神が新しい時間をもたらす年の神であることは、トシドン、トシノイサン、ヤマドツサンなどの呼び名からも知らされる。チガヤの機能は葉先の鋭さから剣にもたとえられる厄除けであり、チガヤは神を招く草標にほかならない。年末年始の祭祀、時間と暦の儀礼に欠かせないのがチガヤであり、来訪神がチガヤで草装している意義もここにある（『カミの発生』）。

三 日本の来訪神の可視化

笠をかぶった来訪神があらわれるという風習は、『笠地藏』という昔話に結集されている。よく知られているように、善良なおじいさんが正月の来る前に笠を編んで、町へ売りにいこうとするが、売れずに帰宅する途中、七体のお地藏さんが吹雪のなかで笠も付けずに立っていた。気の毒に思って売り物の笠をかぶせたが、六つしかなかった。それで不足した一体に自分の手ぬぐいを頭にかぶせて手ぶらで帰ってきた。おばあさんもそれはいいことをしたといって労をねぎらった。しかし老夫婦は正月の準備もできずに、寝ることにした。すると夜中に善良なおじいさんの家へお地藏さんが丸太を運んできた。翌朝気づいた二人は、丸太から多くの小判が出てきてびっくりするという話である。

お地藏さんは村はずれの峠など境界に置かれていることが多い。これは地藏が来訪神の役割をはたし、正月に異界からお年玉としてのプレゼントをもってきてくれたというふうに解釈できる。したがって『笠地藏』も、正月行事の来訪神信仰の昔話化であるといえる。

神輿と山車 来訪神信仰の祭りにおいて、神霊が乗った輿の移動が組み込まれている。これは神が移動して御座所に一時滞在するものと考えられてきた。祭りの行列において、神輿を守るものとして猿田彦が先導する(図1-9)。これは天狗の



図1-9 猿田彦の仮面
(高見 剛写真『九州の民俗仮面』)

ような長い鼻をした恐ろしい形相の仮面をかぶって、一本歯の高下駄を履き、従わないものを威嚇した。猿田彦は高千穂神楽の箇所で触れたが、かつて土着の王であったといわれ、その後、征服した外来系の支配者の臣下になった。支配者が神となり、隷属する被支配者は、神を守る露払いの役割を担っているのである。

神輿の上には伝説のトリ、鳳凰が二羽飾られ、これは雄と雌をあらわし、神意を予兆するものとしてのシンボルであった。ここにもトリが神との仲介をおこなうという信仰が視覚化されている。神輿は氏子に担がれるのであるが、定められたルート以外のところへ移動したり、荒々しく神輿を揺さぶったりすることも、神意と解釈され、祭りのパフォーマンスとして許された。その原因は多くの場合、酒による高揚感にあった。

平安時代中期から、御霊信仰が盛んになり、御幸行事が祭りに組み込まれることになった。神社から離れたところにお旅所があつて、これは御幸する神を奉安する場所である。『民俗学辞典』によると、神社から反対方向の約千二百メートル離れた聖域につくられた。筆者の知る範囲では、方向は神社の東方であり、日の出る位置にお旅所が設けられている。

祭りの際に、神社から繰り出した神輿は練り歩きながら、このお旅所に安置される。そこで奉納がおこなわれ、やがてまた神社へ帰っていく。この大々的なものが東京浅草神社の三社祭りであり、現代では五月中旬の金曜、土曜、日曜の三日間祝われる。最後の日曜日の朝六時に神輿の宮出しがあつて、夕方宮入りをする。神輿は三基あつたが、明治維新の頃、一基加えられ、四基になった時代もあつたということであるが、ご神体ははつきりせず、謎に包まれている。今日では、神輿担ぎに参加者が殺到するという人気振りである。

山車もパレードのときに、視覚的に祭りを意識させるものとして発達してきた。日本三大祭りの一つとして有名な京都の祇園祭りは、山車を中心にした祭りの典型例である。七月一五日―一六日が宵宮であり、山鉾巡行は一七

日となっているが、しかし右で述べた神輿の祭りとルーツを異にする。

これは平安遷都をした後、清和天皇の時代の八六九年に、京都で流行った厄病を封じるための神事が、祭りの由来となっている。本来は鉾を水辺に流して、悪霊や厄を祓う行事であったが、山と鉾の多様な三二基の山車が繰り出す賑やかな祭りに発展していった。多様な山鉾のうち、先頭の長刀鉾と最後尾の船鉾がもっとも重要な山車である。というのも先頭で長刀が悪霊を切り、船鉾でそれを葬送していくという趣向であるからだ。

なお長刀鉾には稚児が乗り、山鉾巡行の開始の儀礼であるしめ縄切りをおこなう。それは異界と京都との境界を切り払うという意味があつたという。稚児は身を清めて事前に八坂神社に参拝し、神から神童としての位を授かり、祭りを取り仕切る役割を果す。ここにも祭りにおける神の可視化がはっきり認められ、それが観客にアピールするのである。

以下でも触れるが、舟は葬送儀礼のなかでも、異界へ霊を運ぶという意味で、古代から乗り物としてシンボル化されていた(三七ページ以下参照)。船鉾が最後尾というのは、悪霊を運び去るという意味があつたからである。山鉾巡行の名残りの行事は、あまり注目されないが、祇園祭りが終わった後、加茂川での神輿洗いの習俗に認められる。これは祭りの根本的意味が悪霊流しであったことを物語っている。しかし都市化した現代では、娯楽的要素が加わり、観光の目玉として、山鉾巡行そのものが肥大化し、一大ショー化しているのはご承知のとおりである。

ヨーロッパにも祭りの行列の伝統は長く、ツンフト(ギルド)祭りの守護神、アルプス地方のペルヒト行進、フランスのタラスク祭りなどに付きものである。しかしもっとも一般的なのはカーニヴァルのなかで、華麗なパレードであり(図1-10)、ここでは怪物の出現、度肝を抜く仮装、山車のパフォーマンスがおこなわれてきた。しかし日本のような御幸、葬送という伝統はなく、山車は神がかりとは無関係で、祭りのイベントのなかで用いら



図1-10 ローカル色豊かなカーニバルのパレード（浜本撮影）

れる大道具である。

とはいつても、宗教的なパレードもキリスト教の受難劇、聖母マリアの行幸、聖マルチン祭、ツンフト祭りの守護神のなかに認められる。たしかに山車とキリスト教とのかわりは密接であるが、日本の祭りと違って、崇めるシンボルは具体的な像として視覚化されている。これも来訪神信仰の一種といえるのかもしれないが、日本の祭りとは神の視覚化の方法が本質的に異なっていることがわかる。

灯火と舟 火は神のシンボルとして視覚化できるから、ふつうロウソクが祭りや宗教行事で多用される。これはキリスト教、ユダヤ教、仏教にも共通するが、日本の場合、とくに有名なのはお盆の二三日に迎え火、一五日に送り火をする行事である。本来、お盆は鎮魂と怨念、悪霊を撃退する行事であったが、灯火は日本でも靈魂をシンボル化したものと理解された。それは遠いかなたの異界から靈魂が来訪し、また帰っていくと

いうイメージを可視化しやすかったからであろう。

この延長線上に新盆を迎えた家は、灯籠を灯して、川に流す行事が各地でおこなわれてきた。これは流し灯籠、灯籠流し、あるいは長崎では精霊流しといわれている。幻想的な風景は、あたかも霊を異界へ送っているような印象を与える。

この世とあの世の橋渡しには舟がイメージされたので、日本でも古来、葬送儀礼に舟が使われた。霊魂を舟に乗せてあの世に運んでもらうからである。しかし実際に舟に乗せて葬るわけではなく、舟形の棺に埋葬したり、墳墓に舟を描いたり、鳥舟の埴輪を埋めたりするのである。これは擬似葬送の儀礼であるが、日本の古墳時代からこれがおこなわれていた。辰巳和弘氏は「死と他界の始原」のなかで、この埋葬方式のひとつの舟形埴輪について次のようにいつている。

古墳時代中期、鳥船は埴輪に造形された。林遣跡（大阪）から出土した船形埴輪の舳先にはカラスとみられる鳥がつけられている。……当該の船形埴輪は太陽の船を造形したものである。全国から出土した船形埴輪の総数は三五例にのぼるが、なかでも宝塚1号墳（三重）例は最大かつ秀逸な鳥船である（『神々のいる風景』所収）。

壁画にも鳥舟が描かれているように、古代からこのような葬送儀礼がおこなわれていたことがわかる。その習慣は日本だけではない。エジプトの太陽の舟、古代中国の船棺葬送儀礼のイメージは共通している。なおヨーロッパのカーニヴァルの行事にも、舟は登場し、穢れ、罪、疫病をも運んでもらうという意味に解釈されている。ニユル

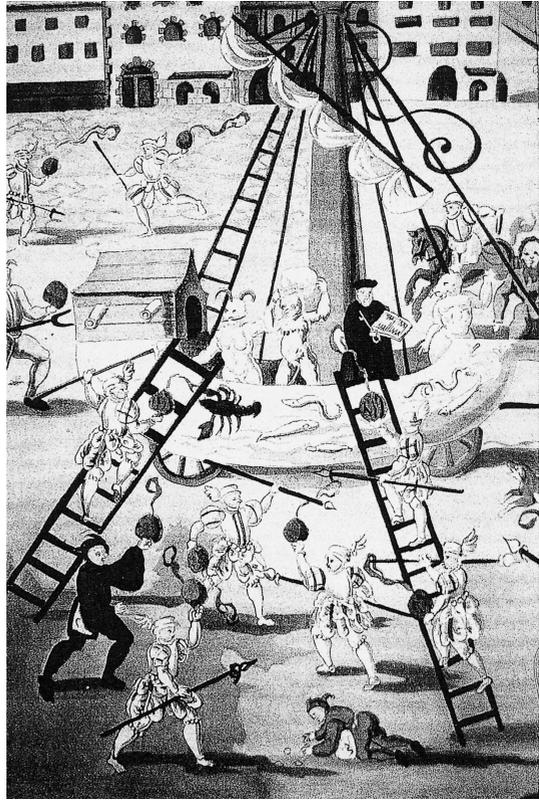


図1-11 阿呆舟 1539年

(Moser, Dietz-Rüdiger: Fasnacht-Fasching-Karneval.)

ンベルクのカニヴァルの阿呆舟も同様な意図をもっていた(図1-11)。これは悪魔の属性であって、この世のネガティブなものを地獄へ運んでいく乗り物とみなされていた。要するに舟は東西において、浄化する役割を担った抛り代であったといえよう。

儀礼のパフォーマンスと芸能化 以上述べた来訪神の可視化の事例は、伝統的な約束事であるが、トータルにみれ

ば一種の祭りの演出であり、いわば芸能化であった。儀礼のパフォーマンスは、演劇的な要素をさわめて色濃く秘めていたのである。その典型例は神楽や追儺祭、ナマハゲ、神輿の行幸、山車を用いたパレードなどであったが、これらにはそれぞれ一種の筋書きがあつて、ふつう台本どおり厳密にことが進捗する。

たとえば神楽でいえば、まず祭りの結社によって手順や事前のリハーサル、当日のハレの特別な場所の設営、飾りの準備が周到におこなわれる。神迎え、口上、神楽の披露の手順が定められ、歌、笛、太鼓、鈴、獅子舞、踊りが加わる。とくに笛と太鼓という楽器と踊りは、参加者を神楽の時空へ誘い、一種のトランス状態をつくりやすいため、多くの祭りのなかで多用される。さらに直会（宴会）、料理、酒も準備される。なお先述の仮面や装束で登場する中心人物だけでなく、見物する側も重要な役割を果たす。

これらの儀礼はそれぞれ計算された意味やいわれがあり、世界に共通する原初的な演劇の構造をもっていた。儀礼化された演出によって神話の世界が再現され、参加した人びとは、音、踊り、酒などによって神楽の世界へ没入する。とりわけ来訪神を歓待する供食も重要な祭りの要素である。祭りの途中で神とともに食事をし、酒を飲み、歓談することが祭りとは不可分に設定されているからである。これは娯楽の少ない単調な生活のなかで、民衆がもつとも望んでいた儀礼であった。

雰囲気が高まると興奮が増大し、踊り手の憑依現象もありうるが、毎回起こるわけではないので、憑依の場合、人びとは緊迫した時空のなかで神託を受けとめる。神の意志とともに体験することによって、興奮は最高潮に達する。このプロセスを経ることによって、祭りはギリシャ劇のようにカタルシスを生みだし、共同体の結束と連帯を強化するのである。

たとえば梅棹忠夫監修の『祭りは神々のパフォーマンス』のなかで、鈴木正崇氏は鳥根県の大元神楽の神懸りを

紹介している。これは「死者の霊を、祖霊として祀りあげる祭式で」、選ばれた託太夫が太鼓と神歌のなかで憑依状態に入るといふ。すなわち、人びとは託太夫を蛇綱という太い縄を中心に旋回させ、リズムカルに肩を叩いてはやし立てる。すると毎回ではないが、託太夫は突然、奇声を上げて飛び上がり、トランス状態におちいる。これを神が乗り移ったと考え、村人たちは来年の作柄、災難などを問うとある。

神社へのお参りにおいても、二礼二拍の様式、式次第が伝統にのっとり定められている。祭りのパフォーマンスも結局、厳密に定められた様式美の繰り返しにほかならない。このなかで人びとは先祖霊や神と出会い、願いを伝え精神のやすらぎを求める。ここでは参加者は異次元の世界へ没入し、日常世界から脱却することができるのである。

祭りのもつ催眠作用を政治に利用した天才がヒトラーである。かれはゲルマン神話を祭祀にたくみに取り入れ、擬似的な古代の祭りを設定し、パレード、舞踏、たいまつ行列など、最大のパフォーマンスを演出した。それは巨大な規模にまで劇場化されたものであったが、ヒトラーはこれを政治運動に転用したのである。そして人びとを陶酔させ、集団妄想にかけてドイツを破滅へ導いていった。

いうまでもなく、現代において政治は宗教的儀礼から切り離され、演劇や、民謡、舞踏などの現代芸術として独立して発展しているが、その原点を土着の来訪神を迎える祭りのなかに見いだすことは可能である。

四 ヨーロッパの祭りの構造

異教の祭りとはキリスト教祭 ヨーロッパの祭りは、キリスト教祭がベースになっているので、本来、祖霊迎え行事

表 1-1 キリスト教祭と祭りのルーツ

キリスト教祭	祭りのルーツ
諸聖人の日 (11月1日)	ハロウィーン、ケルトの新年
聖マルチン祭 (11月11日)	収穫祭、秋祭り
聖ニコラウス祭 (12月6日)	冬至祭 (ローマ、ケルト・ゲルマン) の前祝
聖ルチア祭 (12月13日)	旧暦の冬至祭 (ローマ、ゲルマン)
クリスマス (12月25日)	冬至祭 (ケルト・ゲルマン、ミトラ)
公現節・東方の三博士来訪 (1月6日)	ペルヒタ祭り (ケルト・ゲルマン)
聖母マリアお清めの日	冬の追い出し祭り インボルク祭 (ケルト)
復活祭 (春分後の満月の最初の日曜)	春祭り ペルティネ祭 (ケルト、ゲルマン)
聖ヨハネ祭	夏至祭



図 1-13 聖マルチンのマント裂き 1248 年
(Becher-Huberti, Manfred: *Lexikon der Bräuche und Feste*)

教であるキリスト教は、一神教の特性をもち、神を絶対視した。この宗教はトルコや地中海地域に浸透しながら、さらにヨーロッパ各地へ拡大していった。

周知のように、古代ローマでキリスト教が国教になったのは四世紀であり、島のイギリスは大陸の中央部より早かったが、ヨーロッパの大部分がキリスト教化されたのは、およそ一〇世紀になってからである。その歴史地図を引用しておこう(図1-12)。

このような異教からキリスト教化という宗教的転換は、祭りの習俗にも大きな影響を与えてきた。それは前ページのヨーロッパのキリスト教祭と、その土着のルーツとの対比によっても確認することができる(表1-1)。

左側の現在、実施されている祭りは、明らかにキリスト教暦にもとづいているが、その対比において右側を見ると、根底においてこれはもともと土着のアニミズム的な祭りがベースになっていることがわかる。キリスト教の祭りは、同様にケルトあるいはゲルマンの異教の基層文化の上に覆いかぶさっていた。このようにキリスト教化されたプロセスから、それ以前の祭りのルーツを選別する作業は、それほど困難ではない。

異教とキリスト教の祭りのもっとも大きな違いは、前者の場合、日本と同様に多神教であり、神概念が多様であるのに対して、キリスト教の場合、一神教であって、具体的なイメージが明確であることだ。教会やキリスト教美術によって、キリスト、マリア、ヨセフ、各聖人は何度となく描かれ、聖書の場面も人びとにとってきわめて身近である。

まずキリスト教以前のヨーロッパの祭りは、季節の移り変わりや連動して祝われていた。古代の冬祭りは一月一日の「諸聖人の日」を区切りに始まった。これはキリスト教にもとづく精霊を祭る日とされているが、もともとケルトの新年であった。ケルト暦では冬と夏しかなく、それは農業や牧畜の生活習慣から決められていた。新年は

放牧していた家畜を冬の小屋に入れる日とされた（九六ページ参照）。古代ゲルマンの暦もケルトと同様であったことが明らかである。

一月一〇日は、本来収穫祭であったが、キリスト教化以降、これは聖マルチン祭に変化した。教会の故事によると、寒さに震えていた乞食に憐れみを覚えたマルチンは、自分のマントの半分を切り与えたが、それはキリスト自身であったという。マルチンの慈悲が神に認められ、かれは聖者に列せられた（図1-13）。しかしこれはケルト・ゲルマンの時代では秋の収穫祭であり、ガチョウを食べる日とされていたので、現在でも祭りにガチョウのパフォー・マンズがおこなわれる。しかし異教の祭りとしてキリスト教祭の混交は、とりわけ聖ニコラウス祭にその典型例がみられる。

異教とキリスト教が混交する聖ニコラウス祭 クリスマスのルーツをたどれば、一二月の六日の聖ニコラウス祭にたどりつく。筆者もオーストリアのバートミッテルンドルフでこの祭りに参加した。五日にその前夜祭が祝われるが、夕方、すでに暗くなる午後四時過ぎに、祭りは村はずれの集会所から始められる。親切なホテルの女主人が、車でニコラウス祭（現地ではニコロ祭）の出発地まで連れていってくれた。雪がつもり、村人たちはすでにビールやシユナップス（火酒）を飲んでいた。

やがて夜の五時ごろ、シャープという、なかに人間が入った藁人形が数体広場へ登場してくる。三―四メートルの長い触覚をつけ、手にはムチをもっている。これは祭りの先導役を果たしており、決して主役ではない。麦藁には穀物霊が宿っているとされ、古代や中世の農耕儀礼として、馬の飼料用に麦の穂の残りをおいておくという習わしがあった。穀物霊のシンボルとされるシャープは、祭りと農耕との密接なかかわりを示し、これが豊穰儀礼の祭

四 ヨーロッパの祭りの構造



図1-15 聖ニコラウス祭のニコラウスと天使
(浜本撮影)



図1-14 聖ニコラウス祭のシャープ
(浜本撮影)

りであることを暗示させる。

シャープは雪で凍った大地をムチで叩き、独特の六拍子のリズムの音を響かせる。またそれがニコラウス祭の開始の合図のようになっていことがわかる。音のパフォーマンスは、祭りに参加した人びとに対し、非日常世界へいざなう意図をもっていたと解釈できる。まさしく太鼓の替わりに、大地を叩いているような印象を受ける(図1-14)。

主役はいうまでもなく聖ニコラウスであるが、司教杖をもち、天使が随行する(図1-15)。夜警役の合図とともに、クランプスという怪物が鈴をゴロンゴロンと鳴らしながら、広場へ集まってニコラウスを擁護する。角を生やし、牙をむきだしにし、手に木の枝を束ねたムチをもった威嚇する怪物である(図1-16)。数十匹が集合すると辺りを威圧するような存在感を示す。勇気ある子どもたちは



図1-16 聖ニコラウス祭のクランプス
(浜本撮影)

そうこうしているうちに、ゲルマンの主神であるオーディンがスレイプニルという八本足の馬に乗って現れる。とはいっても写真のように、馬はぬいぐるみでオーディンみずからが一人に乗っているだけである(図1-17)。なおこれは、死の国のシンボルとして来訪する。スレイプニルはあの世とこの世を駆け巡り、死の王オーディンの乗り物であったからである。またこの祭りのプレゼントの配布役として登場するバルテルは、オーディンの息子で生贄にされたが、復活したとされる人物である。これらの登場人物はゲルマン神話の名残りを強く感じさせるものである。

先に触れたが、主役の聖ニコラウスは、ひときわ目立つ司教冠をかぶり、司教のシンボルである杖をにぎり、堂々と一行を引き連れる。そのそばに天使が付き添っているが、今では女性がその役を担っている。さらにニコラウス

クランプスをからかい、追いかけられる遊びをおこなう。

その光景に見とれていると、鍛冶師が金づちをもち、地面を叩いて回る。筆者も靴の上から足を叩かれ、かなり痛いので逃げ回った。これには鍛冶師の女房が浮気をするので、家から出られないように、靴に釘を打ち付けたという故事によるというが、起源はそうではなく、鍛冶師が魔力をもった鉄器文明を誇示していると解釈するのが妥当だと考える。

四 ヨーロッパの祭りの構造



図1-17 馬に乗るオーディン（浜本撮影）

劇に登場する司祭、夜警、乞食、死神、悪魔などもその後について次々と現れる。

最初に村はずれのレストランに一行が入っていき、ここでニコラウス劇が上演されるが、この主題はキリスト教の布教と、不信人の人びとへのいましめとなっている。たとえば司祭が観客に向かって説教をする。それから子どもたちが舞台へ登場すると、司祭は勉強の態度や簡単なキリスト教に関する質問をし、それに答えられた者に先述のバルテルという怪物がプレゼントを渡す。それから司祭は観客に対しても質問し、答えられると気前よくプレゼントを投げる。その多くはパンで、筆者も克蘭プスの形象パンをもらった（図1-18）。

主食であるパンのプレゼントは、豊穣を表すシンボルと理解され、祭りの重要な教訓を示している。それは舌を長くたらしめた克蘭プスが象られているが、舌はパンだけでなく、その他の登場する克蘭プスの仮面にも描かれ、これは威嚇をあらわすパフォーマンス



図1-18 クラムプスの形象パン（浜本撮影）

と何度も吼える。悪魔は移動しないように鎖によって動きを制限されているが、暴れまわって人びとを威嚇し続ける。聖ニコラウス側に立つクランプスが鎖の端を握り、かろうじて悪魔の暴走をコントロールしている。派手な悪魔のパフォーマンスが劇のクライマックスを盛り立てる。

悪魔はさらに結婚を妨害するものとして暴れ、騒ぎが大きくなるが、そこへ別のクランプスが乱入し、ヤギの怪物ハーバーガイスもその混乱を助長して暴れまわる。かれらは祭りのカオス状態をつくりだす役割を担う。しかし夜警のトランペットの警告、警官の規制の後、聖ニコラウスが登場して説教をおこなうと、クランプス、悪魔、ハーバーガイスは従順になり、この混乱状態の秩序が回復する。これでニコラウス劇は終了するという次第である。

この劇が終わると、行列は町の中心部を目指して雪道を歩きながら、すすんでいく。見物人もそれについて歩い

を示すものである。

問答のやり取りをしているとき、脇から乞食が現れ、懺悔をしたいと申し出る。しかしそれにもかかわらず乞食は、司祭の説教を聞かないばかりか、自分の行状を改心せず、相変わらず嘯うそぶいてシユナップス（火酒）をおおっている。その結果、怒った死神が乞食の首を刎ねてしまう。それは懺悔もせず、不信人な人物に対する神の制裁を示すものである（図1-19）。

死神が乞食の死体を運んで去ると、あたりは闇の世界となって、悪魔が地獄から現れ、「ウーブルブル」

四 ヨーロッパの祭りの構造



図1-19 乞食と死神（浜本撮影）



図1-20 制裁を与えるクランプス（浜本撮影）

てゆき、町のレストラン、設営会場、広場など数箇所
でほぼ同じ劇を展開する。その途中、クランプスは子
どもや女性を追い掛け回す。写真は子どもがクラン
プスに捕まり説教されている様子を筆者が写したもので
ある（図1-20）。

最後に、町の中心部にある広場の舞台で同じような
劇を上演して終える。見物している子どもたちはセリ

フまで諳^{そらん}じており、演者にあわせて一緒に復唱している光景を見ると、この祭りが浸透していることを感じさせる。以上の聖ニコラウス祭は、土着の習俗、ゲルマン神話、キリスト教が混在し、複雑な内容をもっていることがわかる。ここからも、ヨーロッパの宗教的変遷のプロセスを類推することは可能であろう。

クリスマス 一二月二五日はキリストが生誕したクリスマスとなつていますが、実際にその証拠を示す資料は聖書やその他のどこにもない。古代ローマでは、かつて人びとは太陽神ミトラを信じ、一二月二五日に近い二一日を太陽の再生する日、すなわち冬至祭として祝っていた。また古代ゲルマンでもこの日が同様に冬至祭であった。四世紀に古代ローマが異教からキリスト教化された際に、ローマ・カトリックは古代の冬至祭の習俗を全面否定せず、キリストの聖誕祭に置き換えたのである。これは三二五年のニカイアの宗教会議で決議された。

ヨーロッパの異教の冬至祭にも、日本のナマハゲに似た怪物や鬼が登場し、豊穰を授けていたので、これは一種の来訪神信仰と解釈されている。クリスマスの日にも異教の習俗を残すパフォーマンスがおこなわれ、その意味では、これも一神教化された来訪神信仰といえるであろう(図1-21)。サンタクロースによるプレゼント、ケーキも異教の冬至祭の習俗を継承したものである。

さらに冬至祭の痕跡は、中部、北部ヨーロッパの聖ルチア祭とユールログ(クリスマスの薪)の習俗にも認められる。これは光をシンボル化して祝う祭りであるが、由来は太陽が弱体化したとき、その力を増すように、焚き火をして祈ったという異教の儀礼にもとづく。太陽光線の弱い北欧では、現代でもユールログは、クリスマスのグッズとして不可欠なものである。

狭義の意味ではクリスマスは一二月二四日のイヴと二五日となつていますが、広義のそれでは、クリスマスのおよ

四 ヨーロッパの祭りの構造



図1-21 異教の習俗を残すクリスマス 1863年 (Mezger, Werner: Sankt Nikolaus)

そ四週間前のアドヴェント（待降節、日曜日を除く）がはじまりであり、一月六日の公現節で終わる。人びとは四本のロウソクを用意し、第一週から第四週にかけて順次点^{とも}していくが、それは本来、クリスマスをまぢわびる人びとの気持ちをあらわしたものとされる（図1-22）。その間に、町の広場ではクリスマス・マーケットが開設され、家庭でもキリストの生誕を祝う「クリツペ」が飾られて、クリスマスの雰囲気を上上げる。こうしてキリスト教は、異教の冬至祭の習俗を容^させてしまった。

さて、本来のクリスマスが闇と光のシンボルで演出されることは、ヨーロッパのカトリック教会でクリスマスを体験するとよくわかる。クリスマスイヴの真夜中、礼拝堂では一旦、明かりが消されて闇が生まれる。真つ暗闇のなかで、その後、ロウソクが灯され、キリストの生誕がシンボル化される。その闇と光の演出の後、人びとはハレルヤを歌い、幻想的に神の誕生を祝うのである。祭壇の三本のロウソクは父、子、精霊と



図1-22 アドヴェントのロウソク
(Krauss, Irene: *Weihnachten hierzulande*)

解釈され、神のシンボルとされてきた。これこそキリスト教の来訪神信仰の原点にほかならない。

ロウソクを用いたクリスマススの儀礼は、キリスト教が弾圧されていた時代に、信者たちが洞窟やカタコンベで祈っていた場面の記憶を呼び起こすものでもあった。暗闇のなかでロウソクの火が神秘的に輝き、それが信者に希望を与えてくれたからである。

クリスマススを過ぎると、だんだん太陽の光が増してくるが、これが神の光の国にシンボル化され、悪魔の闇を暴くものと理解された。こうしてクリスマススの光と闇は、死から生への再生のドラマとなったのである。一月六日の公現節は、キリスト教では、キリストの生誕を祝うために東方から三博士が来訪した日であり、またギリシャ正教の新年とされていたが、先述のように広義の概念では、この日をもってクリスマススは終わるとされる。

五 日本とヨーロッパの来訪神祭の比較

威嚇とプレゼント 以上述べた日本とヨーロッパの来訪神信仰を要約すると、日本とキリスト教化以前のヨーロッパのそれは、きわめて類似した特性をもっていたことが理解できよう。

ナマハゲと聖ニコラウス祭のクランプスは、多くの共通する構造があるので、それを簡単に比較しておきたい。クランプスが登場する前述のバート・ミッテルンドルフのニココ劇は、まさしくキリスト教的にドラマ化されたものである。しかし他の地域に残っている習俗や昔の絵から考察すると、キリスト教化される前の原型は、クランプスだけがナマハゲのように登場し、威嚇と贈与をおこなっていたと推定される。

ところがキリスト教化後では、聖ニコラウスと従者クランプスの二組で、家を回っていった。家へ入るとクランプスが威嚇し、部屋を駆け回り、子どもを恐怖に落とし入れる。その後、ニコラウスが教訓を与え、プレゼント渡していた。このように制裁を与える役とプレゼントを与える役に分割されているとはいえ、威嚇によって騒乱状態を創出し、カオスを経て新たなエネルギーが付与され、日常世界が再生されるプロセスが示される。

制裁とプレゼントというのは、多くの来訪神信仰における儀礼の基本スタイルである。ところが時代の流れのなかで、クランプスとニコラウスが一体化していく傾向がみられる(図1-23)。さらに次第にクランプスの制裁の要素が消滅し、年末のクリスマスや正月のお年玉のプレゼントは、受け取るだけという一方通行の形に変形してきた。やがてとうとうクリスマスにはクランプスは姿を消してしまった。代わりに聖ニコラウス祭の習俗は、ヨーロッパからのオランダ移民によってアメリカでサンタクロース伝説という形に変貌させられた。その際、アメリカでもクランプスは完全に消滅し、聖ニコラウスは白い髭をはやし、赤い服を着たサンタクロースのイメージが生まれた。これがヨーロッパで受け入れられ、さらに全世界へ広まるという経緯をたどった。

同様に日本でも、ナマハゲの習俗は一部の地域に痕跡を残しつつも、大部分の地方では消滅したが、ただし正月のお年玉というプレゼントの習慣だけは継承されてきた。このようにヨーロッパでも日本でも、軌を一にするかのよう、ナマハゲやクランプスという仮面の怪物が消滅しているのである。その後、近代化の貨幣経済のなかで、



図1-23 クランプスとニコラウスの一体化した
サンタクロース
(Mezger, Werner: Sankt Nikolaus)

の行事が神の誕生を祝うのではなく、商業資本によって変質化していることをプロテストしたのであるが、レヴィ
ストロースが祭りの現代的な変容の問題を指摘したのは、きわめて興味深い。

なぜこのように古代の習俗が変形して、プレゼントのみの習俗が残ったのであろうか。それはいうまでもなく、
富の獲得ということが、現代社会の目的であり、人びとのもっとも喜ぶ行為であるからだ。だれしも制裁や威嚇は
回避したいと願っている。神が日常ではほとんど忘れ去られ、キリスト教でも最近の教会離れは著しい。クリスマ
スは商業化し、プレゼント交換の大きなイベントになっている。フランスのカトリックは、このような社会風潮

神と人間の交換儀礼がプレゼントを
与えるだけの習俗になり、祭りの本
質が同様に変化してきた。日本でも
同様に、鬼の仮面の消滅が認められ
る。宗教心や神への畏敬の念が欠落
したからである。

レヴィストロースは『サンタク
ロースの秘密』のなかで、パリにお
いてカトリック側がアメリカナイズ
されたサンタクロースを「火あぶり」
にするという「事件」を考察した。

カトリック側は、現代のクリスマス

に危機感を抱いて警鐘を鳴らしたのである。

日本の場合、神に対する信仰はもともと強固なものでなかったため、制裁や威嚇の部分は早く欠落し、この伝統的な習俗が廃れていったと考えられる。たしかに来訪神信仰は、お年玉やプレゼントのなかに残滓が認められるが、時代の経緯とともに先人の習俗は、記憶を残しながら変化しているのである。

キリスト教の仮面アレルギーと日本の仮面嗜好　すでに見てきたように、ヨーロッパの祭りは異教の基層文化とキリスト教の混交した形で構成されていたが、これはすべて平和裏におこなわれてきたわけではない。とくに偶像崇拜を否定するキリスト教は、来訪神のシンボルとしての仮面の習俗を異教のそれとみなし、禁止しようとした。同様に仮面を多用するカーニヴァルのオルギアにもキリスト教は抵抗した。その経緯を以下に略述しておこう。

教会が化粧を娼婦の所業であるとみなし、否定したのと同様に、ローマ・カトリックは仮面や仮装を人間の本来の顔をカムフラージュするものとして、厳しく批判した。たとえば三五四年に聖アウグスティヌスは、仮面の習俗を禁止している。同じく教会は六世紀、七世紀、八世紀にも重ねて、シカ、ウマの毛皮を着て、男が女に変身して騒ぐ祭りを禁止した。さらに仮面の習俗は、教会の権力の上昇期にあたる一一世紀―一二世紀にかけて、繰り返し目の敵にされた。

以上はローマ・カトリックの側の反応であるが、それでもこの習俗は徹底的に弾圧することができずに、山岳部や辺境の地で生き残ったり、祭りの時空では黙認されたりした。もともと古い記録によると、キリスト教の最盛期の一三世紀にでもカーニヴァルに仮面をかぶっていたことが実証される。というのも民衆は仮面を好み、あわせてカトリックの儀礼は、異教の習俗をかなり多く取り入れ、それを借用していたので、仮面の習俗を全面的に廃止す



図1-24 オーストリアの仮面 (Zerling, Clemens, u.a.: *Masken im Alpenraum*)

ることができなかつたからである。

ところが世俗の権力も仮面の魅力に取りつかれ、来訪神信仰と直結するわけではないが、宮廷では貴族による仮面劇が流行した。これは一三世紀あたりから始まり、記録が残る一四九三年の「マクシミリアン皇帝の仮面祭」では、動物の仮面姿という趣向で催された。一五世紀には、ルネサンス時代の宮廷で仮面劇、とくに異界から登場する「野人」が大流行し、それは一六世紀まで続いた。

しかし一六世紀以降、カトリックではなくプロテスタントがカトリックの儀礼をきびしく糾弾し、同じく仮面の習俗を否定する急先鋒となった。プロテスタントはストイックであったのでこれを強力に推進し、結果的にドイツの中部以北から北欧にかけての土着の仮面祭は、ほとんど根絶やしにされてしまったといえる。

とはいっても、オーストリアやドイツ南部のカトリック地域では仮面の習俗は継承された(図1-24)。というのも民衆も仮面を好み、度重なる禁止にもかかわらず、この習俗に執着をしたからである。それほど仮面の伝統が日常のなかへ



図1-25 椎葉神楽の鬼神の仮面 (高見乾司撮影)

染みついていたのは、これが先祖霊や農業生産の習俗と密接にかかわる行事であったからといえる。村には仮面職人がいて、製作の技も代々受け継がれていった。そのため教会も、実際には土着の仮面祭であるけれども、キリスト教の聖者の名前を冠して、妥協を図ったのである。またフランスを中心にドイツでも流行した民衆のシャリヴァリでも、一部の地域では仮面を被ったどんちゃん騒ぎがおこなわれた。

日本ではヨーロッパと異なり、仮面は権力によって否定されることはほとんどなかった。わが国には八百万やおよろずの神が存在し、神道は神楽や年中行事を通じてそれを継承した。いやむしろその神に出会い、神を迎えるためには、多

くの仮面を必要とし、秋祭り、正月行事や神楽は山村部で存続してきたのである。写真

真は宮崎県の椎葉神楽の鬼神の仮面である(図1-25)。

さらに国東半島のケベス祭りは、秋の収穫を祝う祭りの一種であるが、一〇月一日の夜、神主の神事後、神の仮面といわれるケベスが田楽舞をし、トンド焼きのように燃える火中に飛び込み火を振りまいて、無病息災の厄除けをおこなう。これも来訪神を仮面の姿で可視化させている事例である。

仏教も地獄をあらわすために鬼を登場させ、「追儺祭」など仏教系の仮面行事を温存してきた。祭りだけでなく、政治権力も仮面好きは同様であり、儀礼から仮面劇を洗練された能という芸術へと発展させた。他方、庶民も狂言を楽しみ、歌舞伎ですら隈取という独自の化粧方法を編み出したのである。

このような多神教によって日本の仮面の芸術は容認され、豊かな仮面文化が継承されてきた。その伝統のもとに表情を押し殺した能面、翁面、女面、威嚇する般若、天狗などの日本的な独自の仮面の形象を生みだしていった。さらにこのような伝統から、映画やテレビの変身するキャラクター、鞍馬天狗、月光仮面や仮面ライダーなどの仮面にまつわる大衆文化、子ども文化が育まれてきたのである。

中国から伝来した獅子も日本の民俗伝統行事と密接に結びつき、独特のキャラクターをつくりだしていった。また有名な昔話の桃太郎の鬼退治は、渡来人の集団への攻撃であると解釈でき、かれらのデフォルメされた姿が鬼に形象化されているのである。狂言に登場する太郎冠者もその系譜に属すると考えられ、また「ひよつとこ」のように、異形の姿で登場するトリックスターも多い。それは疎外された者、畏怖心をもたせる者を仮面によって可視化する必要があったからである。

ヨーロッパと日本の死生観と神のイメージすでに触れたように、古代ヨーロッパは異教の時代であったので、神の概念や死生観はキリスト教のそれとはまったく異なっていた。この節の最後にヨーロッパと日本のこの問題について少し述べておこう。

古代ケルトでは多神教であって、かれらはアニミズムによる神々を信仰していた。フードの付いた僧衣をまとい、髭を生やしたドルイド僧が祭祀や政治を統括した。ケルトの世界観では死者の魂は不滅であって、異界へ旅立った

魂はこの世に回帰することが可能であった。

たとえば再生の大釜（デンマークのグンデストルップ湿地から出土）のなかへ戦死者を入れて煮ると、死者は生き返って甦るものと信じられていた。古代ギリシャ・ローマにおいても、同様に多神教であり、多くの神々が信奉されていた。基本的に死生観は古代ケルトとのそれと大差がなかった。しかしこのような多神教の宗教観はキリスト教化した後では否定され、一神教の神キリストの教義によって、大きく転換された。

キリスト教も靈魂の存在を確信したが、厳密にこの世とあの世が断絶したものと解釈した。死ねば最後の審判を受けて、天国と地獄へ割り振られていく。したがってキリスト教では、現世と異界には大きな壁があって、人間の靈魂はあの世からこの世へ来訪しないと考えられていた。

ただしあの世から来訪するものはありえた。神の側に立つものとしては、キリスト、聖人、マリア、天使がそれであり、聖マルチン祭でもキリストが、聖ニコラウス祭においては聖人が人びとを救済してくれるとされた。反対に悪魔の側に立つものは、ルシファ、魔女、妖怪の類であり、これらはこの世に現れて人間を地獄へ導いていくのである。靈魂の場合にもこのように、二元論的にはつきりと善悪に分類されていた（図1-26）。

ところがヨーロッパの祭りの多くも、もともと多神教をベースにしているので、キリスト教化してもその痕跡を残している。キリスト教以前の異教的色彩の濃い祭りに登場するものとしては、すでに触れたクランプス、年末の一二夜の荒行軍、ペルヒタ（精霊を形象化した怪物）、ハーバーガイス（ヤギをデフォルメした怪物）などがすぐ想起される。異界から来訪するこれらは、一見、悪のシンボルのようであるが、善悪二面性をもっている。これはかつて多神教の神々であったものが、デフォルメされたかたちで残ったので、多重構造になっているのである。

次にヨーロッパの多神教とキリスト教の神のイメージについて触れておこう。古代ヨーロッパは多神教であって



図1-26 神と悪魔・天国と地獄
(ハンス=ヴェルナー・ゲッツ『中世の聖と俗』)

通じて信者の側も祈りのなかで容易に神の姿を想起でき、神のリアリティを感じた。この点がヨーロッパの神の特徴であったといえる。

ひるがえって現在の日本人の宗教観は、一見、無神論のようであるが、根底において靈魂の存在を肯定している。クリスマスも容認するし、神社にお参りをする、お寺参りにも抵抗はない。したがって厳密にいうと、日本人は多神教ということになる。しかし日本人の想起する神々のイメージはきわめて曖昧である。神は観念のなかにいるが、

も、時代の経緯とともにそれぞれの神々が人格神化されてきたので、具体的な神々のイメージが形成されてきた。ケルトのケルヌンノス、ギリシャのゼウス、プロメテイス、アフロディーテ、古代ローマのパッコス、サトゥルヌスなど、多数の像が残っているのも、それは容易に理解できる。

キリスト教では偶像崇拜は原則として否定されてきたが、キリスト像は明確にイメージされ、聖母マリア、一二使徒などが繰り返して、教会のなかでも絵画や彫像によって具象化されてきた。それを

具体的イメージをともなったものではない。

さらに日本人の死生観については、われわれはこの世とあの世の断絶をそれほど厳密に強く意識しない。あの世である異界からこの世への移動は容易であって、生まれ変わりが信じられ、一種の連続的な異界観を前提にしている。それは輪廻転生という東洋思想にもとづいているといえる。靈魂回帰、幽霊談などが、日本昔話においても多数描かれている。したがって祭りにおいても、異界との交流は自然に受け入れられやすい土壌が存在していたのである。

日本では妖怪もヨーロッパの善悪二元論で割り切れず、竜は神格化され、天狗、河童、山姥でも曖昧な特性をもっている。このようにヨーロッパの一神教と日本の多神教の違いが、来訪神信仰の場合にも、きわめて大きな差を生みだしているといえる。

参考文献

- 赤城憲雄・他編 『神々のいる風景』 岩波書店 二〇〇三年
- アーサー・コツトレル 『世界の神話百科 ギリシャ・ローマ ケルト 北欧』 村松一人・他訳 原書房 一九九九年
- 稲雄次 『ナマハゲ新版』 秋田文化出版 二〇〇五年
- ローラ・ウォード・他 『悪魔の姿』 小林純子訳 新紀元社 二〇〇八年
- 梅棹忠夫監修 『祭りは神々のパフォーマンス』 力富書房 一九八七年
- ミルチャ・エリアーデ 『神話と夢想と秘儀』 岡三郎訳 国文社 一九九四年
- ミルチャ・エリアーデ 『豊穡と再生』 久米博訳 せりか書房 一九九一年

- ミルチャ・エリアーデ 『大地・農耕・女性』 堀一郎訳 未来社 一九九六年
 カルロ・ギンズブルグ 『ベナンタンティ』 竹山博訳 せりか書房 一九九六年
 ハンス・ヴェルナー・ゲッツ 『中世の聖と俗』 津山拓也訳 八坂書房 二〇〇四年
 國學院大學日本文化研究所編 『神道事典』 弘文堂 一九九四年
 後藤淑編 『仮面』 岩崎美術社 一九八八年
 レヴィ・ストロース・他 『サンタクローズの秘密』 せりか書房 一九九五年
 諏訪春雄・他編 『訪れる神々』 雄山閣 一九九八年
 諏訪春雄編 『巨木と鳥竿』 勉誠出版 二〇〇一年
 A・スラヴィク 『日本文化の古層』 住田一彦他訳 未来社 一九八四年
 高見乾司 『九州の民俗仮面』 鈺脈社 二〇〇三年
 日本基督教協議会編 『キリスト教大事典』 教文館 一九六三年
 萩原秀三郎 『カミの発生』 大和書房 二〇〇八年
 浜本隆志・他編 『ヨーロッパの祭りたち』 明石書店 二〇〇三年
 牧田茂 『神と祭りと日本人』 講談社 一九七二年
 柳田国男監修 『民俗学辞典』 東京堂出版 一九九八年
 山城祥二編 『仮面考』 リプロポット 一九八二年
 湯原公浩編 『先住民 アイヌ民族』 平凡社 二〇〇六年
 吉田敦彦 『鬼と悪魔の神話学』 青土社 二〇〇六年
 Becher-Hubert, Manfred: *Lexikon der Bräuche und Feste*, Freiburg im Breisgau 2000.
 Campbell, Joseph: *Die Kraft der Mythen*, Disseldorf 2007.
 Devereux, Paul: *Der heilige Ort*, Baden und München 2006.
 Giodgi, Rosa: *Engel, Dämonen und phantastische Wesen*, Berlin 2004.

- Fellhauer, Angelika: *Feste feiern in Deutschland*, Zürich 2000.
- Fischer, Anke: *Feste und Bräuche in Deutschland*, München 2004.
- Krauss, Irene: *Weihnachten hierzulande*, Tübingen 2005.
- Kuckenburger, Martin: *Kulstätten und Opferplätze in Deutschland*, Stuttgart 2007.
- Mezger, Werner: *Sanct Nikolaus*, Ostfildern 1993.
- Moser, Dietz-Rüdiger: *Fasnacht-Fasching-Karneval*, Graz 1986.
- Zerling, Clemens, u. a.: *Masken im Alpenraum*, Graz 2005.