

早稲田大学審査学位論文
博士（人間科学）

儀礼をめぐる情報の表象と編集

—強飯式の人類学的研究—

Representation and Rewriting of the Information on
Rituals: An Anthropological Study of *Gohan-shiki*

2018年1月

早稲田大学大学院 人間科学研究科

松田 俊介

MATSUDA, Shunsuke

目次

第1章 生成される儀礼様式	6
1-1 儀礼をめぐる情報の表象と編集	7
1-2 儀礼人類学の先行研究とその課題	8
1-3 強飯式の先行研究とその課題	10
1-4 本研究の構成	10
第2章 儀礼の分布と歴史的コンテクスト	13
2-1 権威を表象する山嶺 —日光における徳川権威	14
2-2 強飯式をめぐる資料	15
2-3 栃木県の強飯行事の現況	16
2-4 輪王寺の日光責め —威信発揚の儀礼	19
2-4-1 日光責めの来歴	19
2-4-2 日光責め・式次第	20
第3章 儀礼における受苦と過剰	26
3-1 概況 —地域と歴史	27
3-1-1 日光市および七里地区の概況	27
3-1-2 生岡神社周辺と強飯式の歴史	30
3-2 祭祀組織	31
3-3 式次第	33
3-4 七里と里芋 —芋串・儀礼伝承	41
3-5 儀礼の情動的諸相	43
3-6 三種の受苦	45
3-6-1 大食の強制	45
3-6-2 五辛の強制	48
3-6-3 責めのパフォーマンスへの屈従	51
3-7 祝祭素のテクスタイル	53
第4章 儀礼における民衆文化の処世の構図	55
4-1 発光路の強力行事	56
4-2 概況 —地域と歴史	58
4-2-1 地域概況	58
4-2-2 発光路の生活	59
4-3 強力行事の歴史と現在	60
4-3-1 強力行事の沿革	60

4-3-2	祭祀拠点 —妙見神社と伝習館	64
4-3-3	祭祀組織	65
4-4	式次第	68
4-4-1	事前準備	68
4-4-2	妙見神社大祭および頭渡し（1月3日）	69
4-5	強力行事の変容相	74
4-5-1	青年部による復活	75
4-5-2	国による重要無形民俗文化財指定	77
4-5-3	保存会の設立・進行する人手不足問題	77
4-5-4	責め口上の更新	78
4-6	まとめ	82
第5章	儀礼の新設	85
5-1	儀礼新設をめぐるさまざまな主体	86
5-2	地域概況	88
5-2-1	家中地区と鷲宮神社	88
5-2-2	源頼家の百日咳快癒伝承と卵食	89
5-3	祭祀組織	89
5-3-1	運営体	89
5-3-2	儀礼のアクター	90
5-4	例大祭／強卵式・次第	91
5-5	神事の創設過程	98
5-5-1	過去の例大祭への懐旧	98
5-5-2	強卵式の起案・企画	99
5-5-3	禁食の象徴利用	101
5-5-4	儀礼の情報相	102
5-6	まとめ	104
第6章	結論	106
6-1	強飯式の諸相	107
6-2	儀礼をめぐる構造	109
謝辞		113
註		114
参考文献		121

図表目次

地図 1-1	本研究で重点的に取り上げる栃木県内の強飯式実施箇所	11
写真 2-1	日光市輪王寺における強飯式・日光責め	14
表 2-1	栃木県下の強飯行事	17
写真 2-2	日光市落合・三所神社の弓取り童子	19
図 2-1	日光従駕図巻（天保 14 年）に描かれた輪王寺の日光責め	20
図 2-2	輪王寺三仏堂内略図	21
写真 2-3	三天合行供・採灯大護摩供	22
写真 2-4	強飯頂戴の儀「強飯」	23
地図 3-1	七里地区周辺図	28
写真 3-1	左から先導、山伏、強力、先導	31
図 3-1	生岡神社境内略図	34
写真 3-2	四方祓い	34
写真 3-3	神饌の一部（畑のもの）	35
写真 3-4	神饌の一部	36
図 3-2	生岡神社拝殿略図（強飯式第 1 座）	37
写真 3-5	先導に導かれ入場する山伏と強力	37
写真 3-6	口上を述べる山伏	38
写真 3-7	口上を述べる強力	38
写真 3-8	床を踏み鳴らしながら退場する強力	39
写真 3-9	「一粒も残しちゃならん」と念を押す強力	39
写真 3-10	高盛の里芋	39
写真 3-11	御飯食の案内	40
写真 3-12	春駒にまたがる新役	40
写真 3-13	式用膳	41
写真 3-14	来賓に向けて行われた強飯	41
写真 3-15	蒸された大量の里芋	42
写真 3-16	完成した芋串	43
表 3-1	強飯式および随伴儀礼における贈与構造	44
図 4-1	1946 年に実施された発光路の強力行事	57
地図 4-1	発光路・妙見神社・伝習館周辺地図	59
表 4-1	上粕尾の産業別就業者数	61
表 4-2	発光路・強力行事の沿革年表	63
写真 4-1	儀礼の主要アクター	66
写真 4-2	強力藁だすきの作成	69

写真 4-3	妙見神社にて献じられる神饌	69
図 4-2	頭渡しの儀・強力行事の基本座順	71
写真 4-4	強力行事・市長への責め	73
表 4-3	各調査における強力行事の儀礼形式変容	75
表 4-4	各年の責め口上の内容	79
地図 5-1	家中・鷲宮神社周辺図	88
表 5-1	各小字のお囃子・山車／屋台	92
資料 5-1	平成 27 年度における祝詞	92
図 5-1	強卵式における拝殿内の座順	94
写真 5-1	御神酒の儀	95
写真 5-2	強卵の儀	95
表 6-1	強飯式の儀礼過程の比較	108

第 1 章 生成される儀礼様式

—研究の背景

本研究は、栃木県の日光周域に分布する“強飯式”という食責め儀礼を対象とし、文化的慣行が、現代の情報環境や、地域的事情の影響を受けつつ、いかに作り上げられているか、どのような広範な領域の事象とつながっているか、儀礼同士がいかに関与しあい共在しているかについて、追究していくものである。

1-1 儀礼をめぐる情報の表象と編集

文化研究には、「自文化／他文化をどう認識すべきか」「自文化の立場からどう意思決定をしていくべきか」という問いについて指針を提示する役割がある。だが、グローバル化が進行し続ける今日においては、人々がメディアを自覚的に活用し、よりアグレッシブに地域の情報を表象・編集して、広範な対象と関わっていることを前提としなければならない〔蔵持 2007 : 9-12 ; 松田 2012〕。

そのような状況で、いわゆる伝統文化とされる対象の文化変容という主題も、古型の追究や、“近代化に対する抵抗”、“近代に同化・混淆させながらの維持”といった近代化解釈論¹（総じて構築主義的議論）に終始することを乗り越え、情報環境の変化がふまえられた、より動的な議論が発展することが望まれている〔小田 1999 : 113-123〕。実際、近代化解釈論は、近代という主題を基軸に、文化の本質性・構築性への議論を深め、自文化性・他文化性への意義深い解釈を提示してきた。しかし、それは議論を規定されたポジションをめぐるものにとどめ、文化の雑種性・異質性などを捨象しかねないものであり、今後乗り越えていくべきものといえるだろう〔小田 1997 : 157-158〕。

これは、慣行自体がはらんでいる動的な情報網を対象としてとらえて検討すべき問題である。事実、“儀礼”というオーセンティック（真正／正統）な文化とされてきた慣行も、その執行のたびにおいて、さまざまな内外の情報からの影響を受け、当事者や関係するさまざまなアクターにより生成的に行われてきた〔松田 2009 ; 2012〕。今後、ますます錯雑とした情報が各地の民俗に関与する状況となることが予想されるだけに、（グローバル化を念頭に置きながらも）歴史的経緯をふまえた包括的な視点から、「地域社会における民俗の情報の操作の事例」について、理論化と事例研究の蓄積を進めておかなければならないだろう。また、そのためには、情報という語を「事象の内容や事情についての知らせ」といった伝達の対象としてのありようのみでなく、グレゴリー・ベイトソンの「差異を生む差異」〔1990 : 373 ; 602〕という定義や、吉田民人の「パタン同士が連合されて成立する有意味な記号集合」〔1990 : 95-96〕という定義を念頭に、当該社会において絶えまなく生まれる布置的な意味内容として扱い、その生成性自体を主題にしていくことが必要である。

以上をふまえ、本研究では、栃木県の日光周域に分布する“強飯式”という食責め儀礼について、文化的慣行が、現代の地域的事情の影響を受けつつ、いかに情報的に作られているか、どのような広範な領域の事象とつながっているか、系統を同じくする儀礼同士がその複数性のなかにあって、いかに関与しあい共在しているかについて、追究していく。

強飯式は、多くの場合、修験者に扮した人物が、あらかじめ設定された「頂戴人」に対して米飯などの食物の大食いを強いるものであり、その奇抜な様式によって地域内外で人気を博している。注目すべきなのは、同じ日光山にて隆盛した日光修験を源流としていながら、儀礼の方法や大食の意味づけが、分布した地域によって大きく異なっており、それぞれ独自のローカル化が施されている点だろう。各事例について分析を進めていくと、地域をめぐる食文化などの民俗や、地域内で生じた数々の出来事、他の地域の強飯式からの影響などを受け、行事の実際や意義内容が、幾度もの書き換え²を施されていたことがわかる。事例によっては、ごく近年に新たなかたちでの「強飯式」が新設されるなど、非常に多様な展開を見せている。

こうしたさまざまな強飯式「群」を事例とすることは、食や権威性をともなう伝統儀礼における種々の社会的機能や象徴性、構造³をあきらかにするだけでなく、それぞれの形態を“同系統の儀礼の分枝”として相互に照応させることが可能であり、情報をふまえた文化変容の現象について考えていくうえで、非常に有用な事例といえるだろう。

1-2 儀礼人類学の先行研究とその課題

ここで本論文の儀礼研究⁴としての位置づけを明確にするために、儀礼に関する人類学的研究をあげつつ、方向性を言及しておく。そもそも儀礼研究においては、その社会的機能や意義を強調するのみでなく、儀礼が人間社会の本質であるとし、儀礼の実施自体の意味を象徴分析していくことも必須とされている〔エヴァンズ＝プリチャード 1957；青木 1984〕。こうした志向は、アルノルト・ファン・ヘネップやヴィクター・ターナーらが通過儀礼の事例を通してあきらかにしてきたことでもあるが、本章で扱う事例においても、強飯行事をめぐるさまざまなアクターや付随する象徴物などが、実社会の構造と通念に直接的な関係性をもっているといえる。責め役・頂戴人などのなり手としての社会的位置づけと、儀礼アクターとしての象徴的位置づけとの関係性、強飯の対象となる食物が担う地域性・歴史性などへの分析は、本研究の重要課題である。

また、儀礼人類学において議論が深められているように、儀礼をめぐる権威構造の問題についても注視しておかなければならない。儀礼による社会秩序の成立は、構造機能主義ではときに好んで結束概念によって解釈され、共同体讃歌論などに落とし込まれがちであったが、Marc Bloch〔1974〕は、下位の者への支配を強化する統制機能ともなりえる、と批判した。これについてはクリフォード・ギアツ〔1990：143〕も、儀礼自体の積極的価値や意味よりもむしろ、儀礼が威圧や搾取の隠蔽、権威の称揚、手続きの合法化をおこなうための便宜的手段とされてきたという側面を焦点化させている（“社会の現実としての儀礼”→儀礼実在論⁵）。その一方で、民衆側からの活用としての“権力の乱用をチェックする機能がある”、“反体制的機能がある”といった、蕩尽概念などによる対論もある〔バタイユ 1973〕。たしかに儀礼における手順の反復的性質・教条的性質には、民衆からの安易な介入

を排除し、伝統的権威を再強化する側面がある〔青木 1984〕。本対象においても、福原敏男〔2003〕が強飯式の重要な事例である“日光責め”について、日光周域をめぐる徳川勢力を背景とした権威の発揚を主題とした考察をおこなっており、近世強飯式の歴史的経緯としては、強固な権威性が基盤にあって、それが各地に分布していったことを言及している。そうした権威構造を基とする儀礼が、さまざまな社会的立場・情報を前提とする現代社会においては、いかに解釈され、また編集され、活用されているか。上記した先行研究と問題意識をふまえ——共同体讃歌論の論調にとどまらず——、とくに情動的に（ときに仮想的）権威化されている対象と、多様な立場を取る民衆側との双方向的な拮抗について重点的に検討していく。

儀礼の概念規定については枚挙に暇がないが（儀礼をめぐる複数の社会学・人類学者が「儀礼自体の多様性や、広範な意義をもつ特性から、包括的な定義については混乱をきたしている」と述べている）、明確に詳細な検討を行ってきた先行研究をあげていけば、青木保による「メタ・コミュニケーションとしての儀礼論⁶」、竹沢尚一郎による「(社会的秩序をもたらす) 象徴体系としての儀礼論⁷」、清水昭俊による「メタ機能を担う形式化されたパフォーマンスとしての儀礼論⁸」、福島真人による「人間と環境とのインタラクションとしての儀礼論⁹」などがある。こうした先行研究議論の積み重ねからみられるように、儀礼自体の人間への作用は、感得的・象徴的影響をはじめ、非常に広範な内容があるだけに、象徴論・構造機能論・現象論・認知的な言及をカバーしうる理解が主流となっているといえるだろう〔今村仁司・今村真介 2007〕。これは、杉島敬志が「儀礼の意味や機能は、観察者（人類学者など）による解釈の産物¹⁰」と言及し、儀礼が解釈学的な主題をはらむことを示唆したように、さまざまな時代状況の変化によって膨張した儀礼人類学には、統一的把握というよりも観察者の時代的な問題意識を掘り下げた事例研究の蓄積が、理論化のために必須なのである。

マルク・オジェ〔2002〕は、儀礼が他性と同一性に緊張と分節をもたらすとの考えを述べつつ、過剰に情報があふれる社会に生きる人々が儀礼性を失い、他者との関係性を平準化してしまう状況に警句を発している。たしかに、これはそれまでの儀礼人類学と現代性をふまえたひとつの明快な分析といえるが、筆者が強飯式をめぐる各地域の事例で見いだせたのは、強飯式の系統や他の地域の儀礼を自身で再解釈し、自らの儀礼と民俗をしたたかに編集して、さまざまな資源をとりこみつつ新たな自文化性を構築すべく実行集団となっていく人々の姿であった。時代状況の変化にあって、儀礼概念にいかなる非本来的な意味づけがされうるのか。そこから人々がいかに民俗の情報を表象¹¹し、また編集をおこなっていくのか（それがどのようなかたちで促されるのか）。そこからコミュニティがいかに位置づけられていくのか。強飯式のさまざまな事例を通して検討し、方法論模索の端緒としたい。

1-3 強飯式の先行研究とその課題

強飯式の近世以前の状況を示す資料については、2-2に詳述する。強飯式の先行研究ないし、背景への考察をともなう報告としては、新井政毅「日光山強飯式」(『風俗画報』5、1889)や、藤井万喜太「日光山の強飯式」(『旅と伝説』9-11、1936)、手白猿吉「食ひ祭」(『旅と伝説』11-9、1938)、榎戸貞次郎「大盛飯食祭(芳賀郡清原村)」(『民間伝承』5-3)、栃木県教育委員会『発光路・高取の民俗』(栃木県教育委員会、1968)尾島利雄『栃木県民俗芸能誌』(錦正社、1973)、東洋大学民俗研究会『粕尾の民俗』(東洋大学民俗研究会、1974)、尾島利雄「日光生岡神社の子供強飯式」(『民俗芸能』56、1975)、矢島清文「強飯式私考」(『山幸』、私家版、1994)、栗野町『栗野町誌 栗野の民俗』(ぎょうせい、1982)などが積み重ねられ、各事例のその時点での詳細な実施状況を知ることができる。『粕尾の民俗』における上粕尾強飯式・強力行事の紹介は非常に詳細であり、この地の生活相についても突きつめて調査がされている。

久野俊彦「素麺地蔵の説話と日光責め」(『下野民俗』35、1995)は、素麺地蔵の説話と日光強飯式との関連付けについての考察であり、伝承論からのアプローチである。栃木県教育委員会による『栃木県の強飯』(栃木県教育委員会、1977)は、おそらくは唯一、栃木県全域にわたる悉皆調査の記録であり、詳細な調査は一部ではあるが、当時の時点での強飯式とよばれる民俗の全貌をうかがい知ることができる。中川光熹の「日光山の延年舞と強飯式」(『修験道の美術・芸能・文学』、名著出版、1980)は、現行の強飯式の儀礼行法と、古文献による分析がされており、儀礼様式からの強飯式の系譜を読み取れる。福原敏男の『神仏の表象と儀礼 オハケと強飯式』(正文社、2003)は、輪王寺における日光責めについて、おもに歴史資料より徳川権威の発揚手段であったことを示しており、その地域的展開についても詳細に論じている。

以上のように、強飯式についての先行研究は、総じて民俗学的・宗教学的な方法論に則った報告は希少なが複数あるが、当該社会の民俗全般を提示して、地域における強飯式の儀礼としての位置づけ・意味づけを明確に論じ得たものは、現時点では僅少といえるだろう。また、強飯式という民俗全般の情勢についても、あきらかに先行研究からの更新が必要である。本研究では、各地でのフィールドワークを元にした事例研究によって、上記した点について補完しつつ、現在性をふまえた議論を提示したい。

1-4 本研究の構成

本研究の構成は以下のとおりである。第1章では、本研究の背景と目的、儀礼人類学の先行研究の検討とその課題の提示、強飯式についての先行研究への検討をおこなって、本研究の儀礼・強飯式研究としての位置づけと志向を示した。

以降の第2章では、栃木県内、とくに日光周域に広く分布する強飯式について、その来

歴と各地域での実相について検討し、強飯式という多様な形態をとる儀礼の系統理解を深めていく【地図1-1】。まず、現在広域に分布する強飯式の源流とされる日光市山内輪王寺の日光責めの儀礼様式と背景を示し、その内容について検討する。そして、栃木県教育委員会が実施した悉皆調査をあらためて独自に調査し、あらたに見いだせた事例とあわせて更新をおこなう。そして、共食を伴う伝統儀礼が、各地でいかに地域的状況のなかで受け入れられてきたか、もしくはローカル化されてきたかという主題について考察していく。

第3章では、栃木県日光市七里の生岡神社において、毎年11月25日に執り行われる強飯式の重要な一事例である「子供強飯式」を対象として、祝祭における逸脱的な食慣行を、先学の儀礼概念や消尽概念をふまえて、社会における食の文化的機能を焦点に分析する。

第4章では、栃木県鹿沼市上粕尾発光路の妙見神社において、毎年1月3日、新春恒例行事としておこなわれる「強力行事」を対象として、儀礼の転倒性・侵犯性を、現代的／情動的な視座から分析する。強力行事は国指定無形民俗文化財であり、古典的なかたちが模索され、再構築されつつも、各代の住民による機知に満ちた操作をもって営まれていること、また、祝賀の雰囲気とともに、さまざまな権威性とその逆転が表象されることについて言及していく。

第5章では、栃木県栃木市家中地区の鷲宮神社において、2001（平成13）年に新しく創



地図1-1 本研究で重点的に取り上げる栃木県内の強飯式実施箇所

地図素材 Library.com より作成 (URL : <https://www.sozai-library.com/>)

設された神事・「強卵式」を事例とし、地域社会における食を伴う儀礼が、伝統的なものとして創造されていく過程を分析する。その際、儀礼に込められたさまざまな文化的営為、すなわち当地の食物禁忌、信教的伝承、新儀礼を作ることとなった祭礼運営の経緯などに着目しつつ、この儀礼が住民のアイデンティティの表象としていかに寄与し、地域を活性化させているのかを考察していくこととする。

第6章では、本研究でとりあげてきた事例を振り返り、現在各地で展開されている強飯式をめぐる「情報の表象と編集」のあり方についての検討をおこない、結論とする。

なお、本研究は2009年11月、2010年4月、2011年11月、2012年11月、2013年3月、11月、2014年1月、8月、2014年9～12月、2015年1月、11月に実施した現地調査に基づいて検討するものである。

第2章 儀礼の分布と歴史的コンテクスト —強飯式の系統理解

本章では、栃木県内に広く分布する強飯儀礼について、その来歴と各地域での実相について検討し、強飯式という多様な形態をとる儀礼の系統理解を深めていく。共食を伴う伝統儀礼が、各地でいかに地域的状況のなかで受け入れられてきたか、もしくはローカル化されてきたかという主題について考察していく。

2-1 権威を表象する山嶺 一日光における徳川権威

民俗行事としての強飯式は、修験者などが頂戴人に対し、大量の米飯を食すことを強いる儀礼であり、とくに日光山輪王寺における“日光責め”が代表的なものとされる【写真2-1】。これは日光開山の勝道上人（735-817）に遡る“日光修験”の流れをくんだ儀礼で、修験僧が山中の行場のご本尊に供えた「お供物」を持ち帰り、里の人々に分かち与えたことが始まりとされている。



写真2-1 日光市輪王寺における強飯式・日光責め
(出典：日光山輪王寺公式サイト
<http://www.rinnoji.or.jp/gyouji/gohan/gohan.html>)

ここで現在の強飯式の成立と強く関わる日光修験の歴史について述べておく。日光修験は、栃木県の日光山（輪王寺の山号としての「日光山」ではなく、男体山・女峰山・太郎山の三山を中心とする山岳の総称としての「日光山」）で行われてきた修験道であり、役小角（役行者）を開祖と仰ぐ。先述のように、勝道上人による二荒山（現在の日光山）開山によって、神仏習合の山岳信仰の霊山として展開するようになり、鎌倉時代に第24世座主の弁覚法印によって熊野修験の修法が取り入れられ、日光修験としての形態が整い、関東修験の中心的存在となった。このとき熊野三山の思想を反映させたため、日光三社権現の信仰形態が確立することになったという〔中川 2011：61-94〕。その後も日光修験が盛んになってくるとともに、周囲の諸山との交流も行われ、三峰五禅頂などの入峰修行も広まったが、江戸時代以降の日光山は、日光山第53世貫主の天海の整備により、関東における天台宗の本山としての性格を強めていく。天海は、東照宮が完成すると、東照大権現を日光山の中心的権威にすえ、新宮権現、滝尾権現、本宮権現を日光三所大権現として祀り、修験を輪王寺宮の管轄とした。これとともに、かつてのさまざまな日光修験の行法が中止、ないし行事化されていき、日光責めは現代までそのときの名残りを残した典型となったのである（なお、明治維新の神仏分離・廃仏毀釈によって日光修験は禁じられて途絶したものの、現在は復興され、春・夏・秋の3回の峰入りが実施されている）。

たとえば、江戸時代の本草学者、貝原篤信（益軒）（1630-1714）の著した『東路記』に

は以下のように記されている。

日光山滝尾に行路次をいひて、滝ありて上の高き処に別所とて食攻する堂あり、今も物を食はせむと乞は食をせむるねじ棒など責道具多く壁に懸けてあり、食を強る事このみにあらず、江戸王子などにも強飯という事あり、皆この辺境の古風おのずから有し事なり何の故という事もなし¹²。

貝原の記述からは、かつては日光修験における山峰めぐりの大宿であった滝尾権現（滝尾神社）において、大量のご馳走をもってした習俗が祭儀として残り、これが儀式化して日光責め・強飯式となったことがみてとれる¹³。現在でも上述した日光山輪王寺の日光責めをはじめとして、栃木県内には複数の強飯行事が存在する¹⁴。

強飯式という民俗行事は、まさしく痛飲飽食をめぐるきわめて非日常的なやりとりが、深山幽谷からの靈験を授かるものとして古くから神聖視されてきた日光修験の要素を取り入れることによって、さまざまな食・思想・アクター・道具・身ぶり・口上を介して表象化・儀礼化されたものといえる。しかも七里生岡神社のそれは、主要アクターである山伏・強力を、一見不釣り合いにも子どもが演じて食を強いたり、特定の近隣地産品が使われたりするなど、本来の輪王寺における流れを汲みつつも非常に強くローカル化されており、とりわけ“食の表象”に独自のエスニック・アイデンティティを垣間見ることができる。当地に住む人々はこの儀礼の長年の実施において、食すという行為——とりわけ苦痛すら伴う大食という行為——のなかに、どのような理念・意味・機能を置いてきたか。古式の行法を自分たちのものとして大胆に作り変え、長年にわたって保持され続けている儀礼実践であるだけに、本事例の解説にこそ、民衆による食文化の非日常的なあり方について文化人類学という学術領域ならではの貢献ができるはずである。そのために、まずは強飯式という習俗の来歴についてくわしく探っていきたい。

2-2 強飯式をめぐる資料

日本民俗における大食大飲の習俗では、祝祭にともなって、米飯や芋・うどんを食べることを強いるものや、大杯の酒を呑むことを強いるものがあり、全国に広く分布している。とりわけ栃木県にはこの種の行事が数多く分布していたとされている。各事例はそれぞれ特定の口上や身ぶり・作法をともなって、人々は非日常的な大食行為をしてきたが、それにともなって由来伝承もさまざまに流布し、農耕の予祝・時節の確認と気構えの契機・来訪神饗応・通過儀礼などの意義が見込まれてきた。そうした諸々の事例のなかでも、現在も堅固に受け継がれ、ある程度著名なものとなると、輪王寺強飯式・日光責めに代表される日光修験の流れを汲むものとなる。

輪王寺における日光責めについての文献資料としては、数々の記録が散見され、とくに

『東路記（1714）』、『嬉遊笑覧（1830）』、『日光山志（1837）』などでは、近世の資料に基づく言及がなされている。輪王寺関係者の説によると、強飯式は平安時代には行われていた可能性があるということだが、資料からはこの強飯式がいつ何のために始められたかは諸説あり、定かではない。発祥・由来については、上述した文献によると、「日光山の神は食糧不足で餓死された神なので慰めるために行う」、「日光住民の来賓に対する接待の一方¹⁵」、「滝尾の別所に地蔵菩薩が人間（乞食坊主）に化けてきて素麺を強要してきたので、地蔵に飯を炊いて大いに振舞ったことから始まった¹⁶（ないし素麺を無理強いして食わせた）」などの説がある。一方、輪王寺では、「勝道上人の日光開山以来、山伏の山岳修行が盛んになり、行者たちが山中の行場のご本尊に供えた供物を持ち帰り、里の人々に分かち与えていたこと¹⁷」を行事の元型としている。

儀礼の行法から辿っていくと、今日の東照宮・二荒山神社・輪王寺の日光二社一寺で行われる神事古法の多くが、弘仁11年（820）、弘法大師空海の開基と伝えられる滝尾神社で行われていたことから、この強飯式も滝尾の祭儀発祥と考えられる。滝尾神社はかつて山峰めぐりの大宿であり、ここで本尊に献じられた御供を人々に分かち与えていた慣習が、日光三社権現から御供を賜る形となり、さらに東照宮鎮座以降、東照大権現から賜るものとなったということである。とすれば、かつての慣習が徐々に儀式化され、時代ごとに受け手を変えつつ、東照宮造営以後にはほぼ現在の形式となったと考えられる〔矢島 1955:54；中川 1980:293-294〕。

2-3 栃木県の強飯行事の現況

2-1で記した経緯により、栃木県内には日光修験の関わる寺社を本拠として、強飯ないし類似の大量の飲食を強いる行事が各地に点在することとなった。各行事について言及された資料は1章で記したとおりである。しかし、栃木県教育委員会（以下、県教委）によれば、戦後～1970年台の経済的変動に起因する民俗行事の衰退に合わせて、強飯式に類する行事が急速に消失・休止していったという〔栃木県教育委員会 1977〕。この状況を鑑みた県教委は、1975年より強飯行事の県内悉皆調査事業を行っている。その結果、すでに消失していたものを含めて84事例が確認された（ただし、講・天神祭などのごく地域的で劃定しがたい集会単位によって行われていたものが多数あり、検証と更新がされるべきといえる）。

ここでは、まず、県教委調査時点に実施されていた23件について追跡調査をしつつ、筆者調査によって新たに発見されたものも加えて示し【表2-1】【写真2-2】、検討することとする。なお、下記調査は、2011年1月から2014年12月までに県内各地で実施したフィールドワークおよび関係者・住民への聞き込みを基礎としている。

表 2-1 栃木県下の強飯行事（1977 年以降の存続が確認されるもの）

行事名	栃木県教委調査 (1975-76)	筆者調査 (2012-14)		強いる食物等	備考
	所在地（調査時地名）	所在地（調査時地名）	実施		
カラゴオリ	栗山村日向	日光市日向	○	酒	三匹獅子舞の随伴儀礼
輪王寺の日光責め	日光市山内	日光市山内	○	酒・飯・野菜・タバコ	近世江戸期の資料多数
生岡神社の子供強飯式	日光市上野	日光市上野	○	飯・野菜・里芋	子ども祭り化して実施
三所神社の弓取り童子	—	日光市落合	○	飯	県教委調査なし。オビシヤ随伴
山の神講	鹿沼市草久内倉	鹿沼市草久内倉	△	飯・バンダイモチ	※1
お天祭	鹿沼市下南摩町	鹿沼市下南摩町の4地域	△	飯（トロロ付）	※1 下・上・新宿・東沢の坪
お天祭	鹿沼市西沢町	鹿沼市西沢町	△	飯	※1
妙見神社の強力行事	栗野町上粕尾発光路	鹿沼市上粕尾発光路	○	赤飯・シモツカレ・酒	国指定重要文化財指定
八坂神社の御神酒頂戴	益子町益子	芳賀郡益子町益子	○	酒	関東三大奇祭
三嶋神社の大盛飯	宇都宮市野高谷	宇都宮市野高谷町	△	飯	※2 上・東・下・北・台・西の班
大石山神社秋祭	宇都宮市下飯田町	宇都宮市飯田町	×	酒	※2
庚申講（秋収穫後）	足利市小俣城山町	足利市小俣城山町	△	飯	※3
鷲宮神社の強卵式	—	栃木市都賀町家中	○	酒・卵	県教委調査なし。2001 年開始
庚申講	那須町峰岸	那須町横岡（峯岸地区）	△	飯・野菜	※4
庚申講	黒磯市板室	那須塩原市板室	△	赤飯・うどん	※4
庚申講	黒磯市油井	那須塩原市油井	△	うどん	※4
オベッカ	黒磯市箕輪	那須塩原市箕輪	△	アズキ飯	※4
庚申講	西那須野町周域	那須塩原市の5地域	△	うどん・飯	※4 東遅沢・西遅沢・槻沢・木綿畑・中塩原
愛宕山強飯	小川町上片平	那珂川町上片平	○	赤飯2升・ケンチン	県教委調査では1升（全員で）
山の神5合餅	小川町東戸田	那珂川町東戸田	×	餅5合	※5
愛宕山講5合赤飯	小川町東戸田	那珂川町東戸田	×	赤飯	※5

庚申講	馬頭町大山田上郷篠藤	那珂川町大山田上郷篠藤	△	1 升餅・塩アジ・アン	※5
庚申講	馬頭町大山田上郷仲妻	那珂川町大山田上郷仲妻	△	不明	※5
庚申講	湯津上村田島	大田原市湯津上	△	赤飯(初庚申では餅)	※6
庚申講	湯津上村西ノ根	大田原市湯津上	△	飯	※6

×：中止あるいは強飯の廃止 △：部分休止あるいは分散/不明 ○：現行実施 —：該当記述なし

※1～※6については、本文参照。栃木県教育委員会による報告〔1977：10-12〕を参照のうえ、筆者作成。

表2-1に集成した情報について、補足・詳述しておく。

鹿沼市の強飯行事【表2-1※1】については、「妙見神社の強力行事」が現在の代表的な事例といえる。というのも、鹿沼市西部に所在する地蔵嶽・横根山・古峰高原の山々は、山岳修験の春峰修行の重要巡路として多くの修験者が立ち入っていたとされ〔栃木県教育委員会 1968：2〕、板荷大原天満宮の強飯式（消失）など、明確に日光修験の名残りのある儀礼の記録も数多い。表中では、1977年時点で存続していたものとして、お天祭が強飯行事に数えられているが、筆者調査時点では、現在も強飯の特殊行事として行っているかは、現地近隣の人々や現地の民俗識者からも情報が得られなかった。ただ、発光路の現地住民に、修験の歴史や同様の強力行事が近隣他所（星の宮神社・日光神社）でもかつて行われていたという情報が堅固に伝承されるなど、「当地が日光修験の地として強飯行事を行っていた」という自覚は刻まれている。

宇都宮市【表2-1※2】については、「野高谷の強飯」が「強飯式」として行われ、当渡しの場で1升の米飯が強いられていたという記録があるが、現在は少なくとも表立っては開催されなくなったものとみられる。

足利市・那須塩原市・那須町・那珂川町・大田原市【表2-1※3～6】の各事例については、庚申講などの集会的な場における強飯が記録されているが、行事が確認できていない。各所のインフォーマントが共通して述べているのが、庚申講自体の衰退である。もともと農事の集会にともなって実施していた箇所が多かったことや、強飯行事の分布が山野地域に多いことなどもあり、住民の生業変化・過疎化・高齢化などの影響を強く受けたものと考えられる。那須塩原市の識者によれば、庚申講などの習俗は、1994年前後より途絶えていき、現在はおそらくごく少数の実施で、残っていてもたんなる打ち合わせの共食で強飯は休止されているだろうとのことであった。なお、那珂川町片平の愛宕山強飯は内輪ながら明確に存続している。

概観すれば、全般に強飯の対象とし



写真2-2 日光市落合・三所神社の弓取り童子。射弓行事のつけ祭りとしておこなわれる（撮影：伊藤純）。

て飯類—白米飯・赤飯・あずき飯・とろろ飯—を強いるものがほとんどであり（全 25 事例中 16 事例）、次いで酒、餅、うどんなどである。栃木県の庚申講においては、うどんと煮しめを食す箇所があり、共食につきものの対象でもあった。同様に、酒や、県の代表的郷土食であるシモツカレなども、共食の対象としての性格が色濃いものといえるだろう。強飯行事における副食物は、地域的な差異を顕著に表す要素である。たとえば生岡神社では里芋が、鷲宮神社では卵が強いられる食物とされており、これらが地域を象徴化するものとして仕立てあげられている。特殊な事例としては、輪王寺と生岡神社の野菜＝日光山周域各地の珍菜があり、これらについては後述したい。

各事例の消長については、1977 年の県教委調査報告においてすでに変動著しいものがあったといえる。昭和初期・終戦時・昭和 40 年頃・バブル前後に、各地域の生活変動期と儀礼の消失期とが重なる画期がみられ、住民の生活実態との連動がみてとれる。各地域において、実施の困難として聞き及んだ意見としては、以下のようなものが多い。

- ・運営もしくは儀礼を演じるための若者世代の減少
- ・勤務などにより、練習に出られない／参加できない／運営できない層の増加
- ・地域／祭祀運営の経済的逼迫
- ・儀礼のノウハウが引き継げない
- ・住民同士の近況認知の困難・分散、行政・メディアの不認知

これらは強飯行事がみられる地域のほとんどに共通した課題であり、祭祀運営の継続には住民の並々ならぬ労力と、運営上の工夫が必須である。しかし、筆者が実見した事例においては、いずれも困難への対処がとられつつ、行事を中心とした地域ぐるみでの振興ないし行事を基とした地域活性化などが見て取れた。

現在もなお日光修験の流れを汲むものとして確固として存続し、人々にとくに認知されているものは、輪王寺の“日光責め”、発光路の“強力”、生岡神社の“子供強飯式”といえる。この 3 事例については、それぞれが民俗文化財指定などを受け、当該地域に住む人々に長年にわたって受け継がれており、とくに輪王寺の日光責めは、重要文化財／世界遺産とされる三仏堂堂内において毎年実施され、そのきわめて独特かつ本格的な儀礼のあり方から、例年数多くの観光客を呼び集めている。次節では、日光修験を源とする強飯式の来歴を探り、また儀礼自体の祖型を考察していくため、この輪王寺の日光責めの歴史と現況について述べておく。

2-4 輪王寺の日光責め —威信発揚の儀礼

2-4-1 日光責めの来歴

日光修験における強飯式・日光責め（以下、とくに輪王寺でおこなわ



図 2-1 日光従駕図巻（天保 14 年）に描かれた輪王寺の日光責め

れてきた強飯式を日光責めと称すこととする)の歴史は、日光という土地と日光二社一寺のそれと深く関わる。日光は、天平神護2年(766)に勝道上人が四本龍寺を建て、天応2年(782)に男体山に登頂して開山されたと伝えられている。男体山はこのように古くから山嶽の修行地とされ、平安期には神仏混淆の山として天台宗に属し、鎌倉・室町期には修験の霊山として隆盛するにいたった。江戸期に入り、徳川家康の死後に東照宮が造営されてから、日光は重要な聖地となる。以後、明治の神仏分離で、日光は二社一寺—東照宮・二荒山神社・輪王寺—に分割されたが、なかでも輪王寺は、日光修験(ないし天台密教)に関わる数々の貴重な文化財と神聖な儀礼を擁す、重要な寺院として知られるに至っている。

強飯式は中世以前の形態についての資料がほとんどなく、その詳細について知ることはできないが、江戸期の様相については中川光熹の古文献研究などにくわしい〔1980: 295-300〕。近世の複数の資料によると、将軍家名代・輪王寺宮家・全国の名だたる諸大名などが強飯頂戴人として名を連ねており、強飯授け人となる修験僧から、本来ならばありえないまでの不敬な荒々しい作法で強飯を強られるが、「東照大権現からの賜り」としてありがたく平服して頂戴していたのだという【図2-1】。しかも、当時の日光山において実施された強飯の回数は非常に多かったものとみられ、そこからは、東照大権現、ないし日光三社権現の権威高揚が企図されていたことがうかがえる。儀式に当たっていた先達・修験僧たちは、通常の世界秩序とは埒外の、特別な社会階梯・ステータスを付与されていたともいえるだろう。

2-4-2 日光責め・式次第

日光責めは、元来は正月の年中行事であったものと伝えられるが、江戸期に一年を通して頻繁に行われ、また明治期には5月2日以降の数日間に、昭和48年(1973)には寺内の事情により4月2日に移されたという。現在の儀式構成は、以下の三部から成る。

- ・特別祈禱の儀とされる「三天合行供・採燈大護摩供」
- ・山伏姿の強飯僧が、信徒代表である頂戴人に大盛りの米飯を強いる「強飯頂戴の儀」
- ・儀式で授かった福德を一般参拝者に分け与える「縁喜がらまき」

調査時では、毎年4月2日、輪王寺において特別祈禱を受ける者のみが随喜者として式に立ちあうことができる。式中の堂内は一切の撮影記録が厳禁とされ、物々しい雰囲気の中、秘儀的な趣をもって儀式が執り行われる。関係者への聞き込みによると、準備は内々の用意(食材・法具の最終準備、堂内の会場設営など)が、期日の数日～一週間前より行われるが、とくに食材の管理には時間がかけられ、唐辛子は群馬県の某村のものを調達し、半年間境内で干すという。式自体の準備には輪王寺僧侶を中心としたのべ30人程度、さらに会場設営用のマン・パワーとして50人程度があてられる。

以下に、2010年4月2日実施の日光責めの次第を、同日の現地調査・聞き取り調査に基づいて記すこととする。なお、当日は通常2座（通常は頂戴人6名ずつ）行うものとされ、このうちの第一座について時系列を追いつつ記述しておく¹⁸。

【第一座】 10：00～
 〈10：35 開場〉

三仏堂¹⁹正門前で特別祈祷の受付をした随喜者たちは、案内を受け、堂内に通される【図2-2】。同時に、会場アナウンスで強飯式の次第・内容・意義についての説明が行われる。

〈10：50 《三天合行供・採灯大護摩供》〉

日光山伝統秘法による特別祈祷の開始【写真2-3】。随喜者の入堂が終わると、堂内のすべての扉が閉じられ、照明も落とされ、壇上に燈火された一本の蠟燭の明かりのみとなる。香が焚かれ、神秘的な雰囲気醸す場内に、法螺貝の音とともに式衆・大導師・修験僧（山伏。若い僧侶が担当）強飯頂戴人らがこの順で入堂する。

彼らが所定の座につくと雅楽が演奏され、三仏堂外陣（本堂）にて「臨・兵・闘・者・皆・陣・列・在・前」の掛け声とともに宝刀による九字が切られて四方固めがされたのち、修験僧によって大護摩供が焚かれ、奉じられる。同時に、大導師が三仏堂内陣（堂奥に位置する部屋）にて日光三社権現・開運三天（大黒天・弁財天・毘沙門天）に奉経し、供養を施す。

〈11：15 《強飯頂戴の儀》開始〉

三天合行供・採灯大護摩供が終了すると、堂内の照明が灯され、頂戴人が介添人に導かれて壇上に並び、所定の場に着座。アナウンスで頂戴人の氏名・職名が紹介される。

ここで頂戴人についていくつかふれておく。かつては10万石以上の大名（ないし同程度

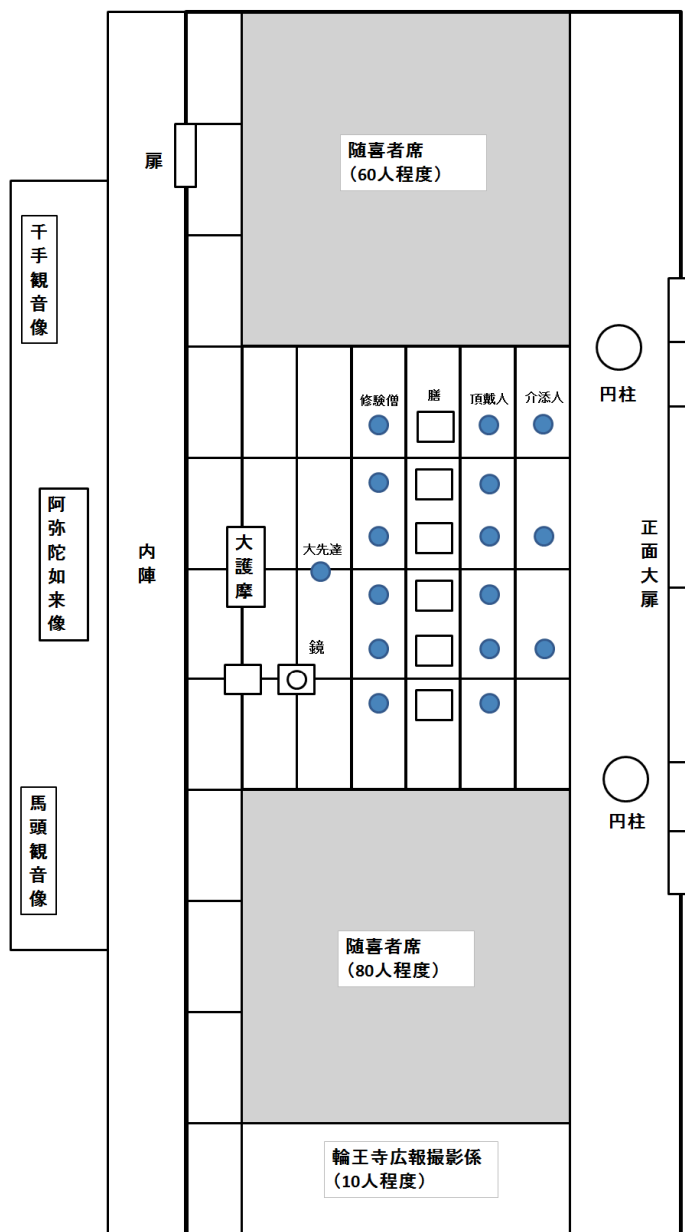


図2-2 輪王寺三仏堂内略図

以上の権力者)のみとされていた頂戴人は、現在では一般公募で募集されている。毎年、通常であれば一座6名の二座、12名が選ばれるが、変則的に6+7の13名や、多いときは三座を設けたときもあるという。関係者によると「多く来ていただけるほうがありがたいので、周囲にお願いしている」とのことで、地元の人々に声かけをしているという。選出は、履歴書による資格審査が行われ、毎年、地元の名士や企業役員などの、社会的責任の重い人々が名を連ねる。近年、おそらく初めて女性が頂戴人となった。頂戴人は紋服袴姿となり、特別祈祷の代表者として肅々と行事に当たる。無事に式を終えた頂戴人の名前は、三仏堂前の看板に一年間掲示されるという。また、この儀式を受けた頂戴人と参観した随喜者は、日光三社権現の加護を受けて、「七難即滅・七福即生、家運長久(家内安全・商売繁盛・心願成就)」が成就されるともいう。



写真2-3 三天合行供・探灯大護摩供

(出典：日光山輪王寺公式サイト

<http://www.rinnoji.or.jp/gyouji/gohan/gohan.html>)

〈11：16 「御神酒頂戴」〉

現在の強飯頂戴の儀は六折あり、「御神酒頂戴」より始まる。法螺貝の吹き鳴らしとともに、修験僧が朱塗りの大盃を載せた三方を捧げて入堂し、頂戴人の前に置いた。そして3度に分けてそれぞれに注ぐ。頂戴人たちは、注がれた大量の酒を苦しげに飲みほす。

〈11：20 「祈願文」〉

大先達を先頭に、修験僧たちが米飯を高盛(円錐形)にした大飯碗を頭上高く捧げ持って入堂し、頂戴人の前に置いて修験僧は退場する。それに先立って大先達は祈願文を奏上する。



写真2-4 強飯頂戴の儀「強飯」(出典：日光山輪王寺公式サイト

<http://www.rinnoji.or.jp/gyouji/gohan/gohan.html>)

〈11：23 「強飯」〉

修験僧は肘比(うでころ、ひじころ)という長さ40cm・直径6cmほどの紅い

円筒型の丸棒を両手に頂戴人の前に進み、これを畳上で強く打ち合わせ、責め口上を述べる。頂戴人はこの大飯碗を頭上に戴き、平臥する（この碗の重さは 5kg 以上で、戴き持つのは非常に苦しそうな様子だった）【写真 2-4】。次に大先達が進みでて、「三社権現より賜る御供」である旨と、その御利益、由来、意義が申し伝えられる²⁰。

「...三社権現より賜るところの御供じゃ、謹んで頂戴あろう...」

「こりゃ当山古実万代不易の強飯、一杯二杯に非ず七十五杯づかづか採揚て吞候。... 依って此の強飯、一度信心渴仰して頂戴なあるときは、七難即滅、七福即生、四魔退散、家運長久、決して疑うことはない...」

参考までに、現在のものとほぼ同文とされる『日光山強飯絵詞』よりの口上全文を以下に付す。本社修復竣功のときに行われた式の口上である。

抑當山古實古法の強飯といつは、東照大権現、當山地主和光権現の垂跡、大己貴尊大黒天の宝袋、弁財天の如意真珠、毘沙門天の金甲、三天合行の密法を修し、ことごとく其神法のある事ぢや、一度信心渴仰して、此強飯を頂戴ある輩は、四魔降伏、武運長久、諸願円満、子孫繁昌、寿命長延、疑ふことなし、殊に今般御修復結構御成就、其身においても、定て満足であらふ、仍御祝儀として、おほけなくも東照宮より給る所の強飯、一杯二杯にあらず、七十五杯、一粒も残さず、すかすか取上てのめさふ、殊に御料理として、中禅寺の木辛皮、寂光の生大根、御花畑のたうがらし蓼の湖の蓼、いろいろ珍物を取揃て下さる、有がたうすかすかおつとりあげてのめさふ、容易ではゆくまい、早々取上てのめさふ〔神宮司序編 1995 : 856〕。

口上のように 75 杯の強飯が強いられるが、実際は食わず、所作のみ行う。75 膳という数字の意味について関係者複数に尋ねたところ、仏壇に供物を献ずるときに 15 段 5 列に並べる作法があり、仏教作法上の最も大きな数であること、神仏への正式な供物であることが由来となっているようである。また、東照宮渡御祭のさいに御旅所で神輿に捧げる山海の珍味の膳に「三品立七十五膳²¹」というものがあり、現在も行われている。これも豪華な馳走を示す表現であり、この三品立の神饌が事あるごとに神前へ供えられていたという〔矢島 1955 : 56〕。

〈11 : 27 「菜膳」〉

「強飯」での口上にて説明された、当山の珍物——中禅寺の木辛皮（山椒の皮）・蓼が海（湯元の一地域）の蓼・御花畑（太郎山頂上部）の唐辛子・寂光（寂光滝付近）の大根——を盛り上げた菜膳が口上をもって授与される。

関係者の話によるとこれら菜膳は食用ではないとのことである。こちらも強飯と同様に

頂戴人は実際には食さない。蓼は見栄えのよいパセリで代用している。これら珍物の食としての意味付けについてはとくに関係者内でもくわしくは伝えられていないが、日光地域の土地のものを集約させている、ということが重要であるという。

〈11：29 「金甲」〉

金甲とは、縄を鉢巻き状にしぼって両端を上げて冠としたもので、毘沙門天の兜を模しているとされる。この金甲を頂戴人の頭にかぶせ、頂戴人が毘沙門天に帰依したことを表す。これによって七難即滅、七福即生の御利益を賜る。

〈11：30 「供養」〉

「金甲」を終えると、大キセル・ねじれ棒・金剛杖などの責め道具を手にした修験僧が「めでとう七十五杯」と述べ、それぞれの得物で床を叩いて驚かせ、頂戴人の前に投げ出す。頂戴人はこれらを持ち帰ることができる。これが終わると、膳が下げられ、頂戴人も下がる。

やがて、《日光責め》の終了が場内アナウンスで伝えられ、堂内からの退場が誘導される。

〈12：00 《縁喜がらまき》〉

強飯頂戴人たちが儀式で授かった福德を参拝者らに分け与えるため、信徒が奉納した縁起物・おもちゃ・お菓子・家電製品との引換券などを、本堂二階回廊から身を乗り出し、堂外の一般参拝者へ向けて一斉に撒く。参拝者らは徳を授かるべく、放られ続けるものを競って受け取り、あるいは拾う。がらまきの品を奉納した人も受け取った人も、この儀礼によってともに福を授かるとされる。

すべての次第を終え、随喜者は三仏堂前の受け付けで護符（杓文字型）と福米を授かり、がらまきで拾った縁起物とともに持ち帰る。頂戴人たちは別室で輪王寺の精進料理を振舞われるという。午後一時よりは第二座がはじまり、同様の次第が執り行われる。

以上のように、輪王寺強飯式・日光責めは、日光修験の独特な秘儀性と神秘性を醸しつつ、修験僧というアクターの介在によって、きわめて粗野な側面をもって頂戴人を荒々しく饗応する儀礼である。修験僧は式始終、頂戴人に向けて目をいからせてことさらに大声をあげて責め、道具で大音を鳴らし驚愕せしめる。まさに日光修験の過酷な雰囲気を出させようとするかのような意気を感じられるが、福原〔2003〕は、現代の日光責めの形式は、近世以降の幕府・藩・天皇権力への饗応儀礼として成立したものと考えられるという。修験道は本来、平安期から鎌倉・室町期までの中世に隆盛をきわめており、日光修験も同様であったが、先述したような数々の発祥譚はあるものの、この時期の強飯式の行法に関する由来がほとんど残されていない。たしかに、“中世修験”が主要な儀礼要素でありながら、“山岳修行の一環”の変容というよりも、別の社会的事情からの発生のように思われる。

そもそも現在の本儀礼の祭祀的背景は、山岳信仰と神仏混淆による三山、三神、三仏の

信仰であり、本儀礼は、本地垂迹の思想から発展した三天から加護を受けるというものである。その化身の対応は、以下のようなものであり、一旦三天合行供によって献じられた御供・備品を、またそれぞれ対応する三天から御供を得る、という構造となっている〔内藤 1998 : 86-90〕。そしてこれらを統括し、御供を授ける大元が東照大権現となっていることも、幾度も口上に表れている〔中川 1980 : 293-308〕。

- | | | | | |
|------|------------------|---------|--------|------|
| ・男体山 | = 二荒山神社新宮 (大己貴命) | = 千手観音 | = 大黒天 | → 強飯 |
| ・女峰山 | = 滝尾神社 (田心姫命) | = 阿弥陀如来 | = 弁財天 | → 菜膳 |
| ・太郎山 | = 本宮神社 (味耜高彦根命) | = 馬頭観音 | = 毘沙門天 | → 金甲 |

福原の説は非常に興味深い推測であり、少なくとも、儀礼中ことさらに東照権現の威光が強調される点からも、さらにかけあいの・演技的な所作や次第からも、本儀礼が“饗応”と“東照権現との契り”に重点が置かれていることは間違いないだろう。また、こうした宗教的来歴・儀礼意義の来歴によって、結果、強飯式が擁する文化の体系は、祭祀対象・場・思想・口上身ぶり・道具・送り手・受け手・食にまつわる膨大な情報を孕むこととなったといえる。

第3章 儀礼における受苦と過剰

—日光市七里における子供強飯式の事例から

平成 17 年（2005）における食育²²基本法の成立以来、わが国において“食”の問題が健康・文化・社会・教育など実生活全般を包括する課題としてより認知され、研究業績もより加速度をまして積み上げられ続けている。そうした“あるべき（正しい）食のあり方”についての論議がなされる状況にあって、文化人類学においてたびたび対象化されてきた“逸脱的な（ときに誤った）食のあり方”から、われわれはいかなる教訓を学びとることができるだろうか。

痛飲飽食の共食慣行自体は、世界的にみても主食規制を伴わないほとんどの民間行事に共通してみられ、多くの脱日常的な場では過剰な飲食がつきものである。とくに祝祭では厳粛な儀礼の場にもなって、無軌道な乱痴気騒ぎの場などが設けられ、参加者たちは、なかば冗談めかして様式的・演劇的なかけあいを行う。これはけして粛々としたやりとりではなく、大食・大飲をすすんで引き受けながら、平然を装ったり、強い押し付けを苦々しげに受け入れ、さもやり遂げたように振舞ったり、申しわけなさに低頭して断ったりというような、きわめてくれた応酬である。人々は、荘厳な加入儀礼を執行したときというよりも、こうしたかけあいを経たときにこそ人間性の妙趣を浮き上がらせ、そこではじめて祝祭の重要な社会的効能とされる“全人的・直接的なふれあいに基づく強い連帯感²³”が生じるのだろう。

本章では、こうした過程において、“食す／飲む”という行為が孕む“苦痛”としての側面が活用されていることに注目したい。民間行事における逸脱的な食のあり方としては、大食・大飲・奢侈・蕩尽・異嗜・無作法・禁忌違犯などあるが、過去の人類学的・民俗学的調査事例を省みれば、いずれも食行為を通し、苦痛すら伴うあり方で身体的・精神的に参加者たちの生活秩序のバランスを揺がせることで、彼らの日常にある種の活力を与えるものといえる。苦痛を社会の感覚的な共有—共感の観念—の契機として重視する概念は、ミッシェル・フーコーの権力論〔1986（1984）〕や中村雄二郎の〈パトスの知〉〔1990〕など数多くの論考にみられるが、多くの民俗慣行において食行為にそうした機能が見込まれ実施されていることは、日常／非日常における食と社会との根源的なありようを考察するうえで意義深い。

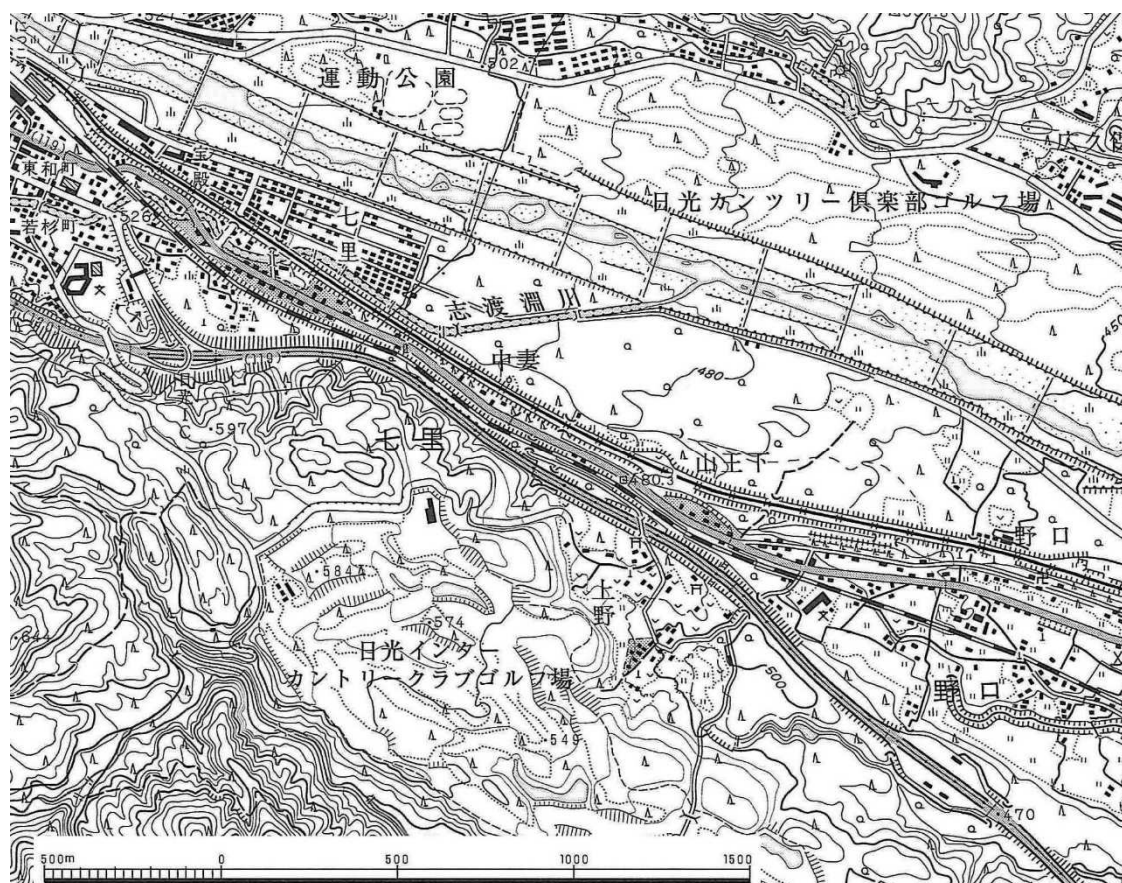
そこで本章では、栃木県日光市七里の生岡神社において、毎年 11 月 25 日に執り行われる強飯行事、いわゆる「子供強飯式」というひとつの古式儀礼を対象として、祝祭における逸脱的な食慣行を、先学の儀礼概念や消尽概念²⁴をふまえて、社会における食の文化的機能を焦点に分析することとしたい。

3-1 概況 —地域と歴史

3-1-1 日光市および七里地区の概況

本研究の対象地である七里地区は、日光市の東部地域に位置する大字であり、本祭がときに「上野の強飯式」ともいわれるように高台に所在する集落である【**地図 3-1**】。七里

はさらに七里・中妻・上野の小字に分かれ、この区分けがほぼそのまま祭り組の組分けとなる（後述）。志渡淵川が地区を横断しており、針葉樹林帯が広域に広がる丘陵地だが、その大部分を広大なゴルフ場が占めている²⁵。本地区の近現代の沿革は、日光市街地域および日光市全体の歴史的経緯と深く関わるため、以下では、日光市の概況を確かめつつ、あわ



地図 3 - 1 七里地区周辺図

※国土地理院 1 : 25,000 地形図「今市」により作成

せて七里地区について述べていくこととする。

栃木県北西部に位置する日光市は、年間観光者数 1125 万 1062 (2009 年次) (日光市観光交流課提供の資料より)、人口 9 万 4291 (平成 17 年 (2005) 国勢調査時点) を数える日本有数の国際観光都市であり、日光東照宮や中禅寺湖、日光湯元温泉などでつとに知られている。産業構造としては、おもな産業が飲食店・宿泊業、製造業、卸売・小売業、サービス業となっており、第三次産業従事者の比率が非常に高いが、電機工業を中心とした第二次産業従事者も数多い²⁶。

市域の近現代の人口動態には以下のような顕著な特徴がある²⁷。以下は、平成 18 年 (2006) における今市市・日光市・上都賀郡足尾町・塩谷郡藤原町・同郡栗山町の合併前の“旧日光市域”の動態である。

- (a) 大正 9 年 (1920) から昭和 30 年 (1955) まで順調に増加し、この間の 35 ヶ年に約 1 万 4000 人の急激増加【1 万 9575 人→3 万 3490 人】。
- (b) 昭和 30 年から平成 17 年 (2005) まで減少速度に若干の遅速はあるものの、約 7000 人の大幅な減少【3 万 3490 人→1 万 6379 人】。

まず(a)について述べておくと、この顕著な人口増加のうち、とくに大正 14 年 (1925) 以降の急速な伸びは古河鋳業会社 (のちの古河電気工業株式会社、今日の古河金属工業株式会社) の活動によるものといえる。同社は、明治 39 年 (1906) に日光電気精銅所を創設して以来、日光における製造業の重要な基盤を形成してきた〔日光市史編さん委員会編 1979c : 272-275〕。地域の人々の多くがこの電気精銅所で就労し始めたことのみならず、近隣地域から大規模な人口流入を起し、古河関係職員の寮・社宅が続々と建設され、この地域に深く定着していったのである。観光業の充実も一因ではあるが、おもにこのスパンにおける人口増加は、同地域の工業的発展によるものといえる。ところが、(b)にみられるように、昭和 30 年をピークとして、以後、社宅地区を中心として大幅な人口急減がみられる²⁸。昭和 30 年以降の 30 年間で市域の人口は約 1 万の減少を記録したのである。これは、それまでの人口の自然減傾向にともなって〔日光市史編さん委員会編 1979c : 968-971〕、古河関連工業の業績不振が影響しており、同社のオイルショック前後の従業員数減少がとくに顕著な要因と考えられる。実際、このうちの約 7000 人を社宅地区が占めており、この地場産業の不振は、日光市全体について多大な影響を及ぼしたことになる。

対照的に、本研究の対象地である七里地区自体の (1955 年以降の) 人口動態は、日光全体の人口急減にもかかわらず、緩やかな増加傾向をたどっている。昭和 53 年 (1978) 時点で人口 788、世帯数 210 から、平成 21 年 (2009) では 1084 (男性 520 人、女性 564 人)、世帯数は 386 を数え、31 年間で約 4 割増となる。この間の転出は少なく、人口の社会減も少ない。しかし、この傾向も潜在的にみれば、やはり古河関連工業の強い影響を受けたことによる変動と推察される。同地区に在住するインフォーマントは、以下のように述べている。

現在の七里に住む人々には、かつては古河で働いていた日光市街の人が多し。とくに昭和 30 年前後より日光市街で電気工業が隆盛し、企業が大規模な社宅を建てていたが、その後の業績不振で社宅が使われなくなり、当時社宅に住んでいた人々が七里に住むことになった。

古河関連工業の社宅にもっとも多くの人々が入居していた時期では 1 万人超 (当時の日光人口が 3 万弱の時期) にもなり、そうした人々の流入によって七里全体の戸数は 3 倍程度に増えたという。実際、調査年度の当番組 (祭り担当地区) にもその該当者は多かった。

こうした人口構成上の事情も本研究の祭礼において、検討を要すべき点である。

3-1-2 生岡神社周辺と強飯式の歴史

生岡神社²⁹は日光市七里上野に所在し、主祭神を大己貴命（大国主命）、配神を田心姫命・味耜高彥根命としている（これは日光山二荒山神社と同様である）。もともとこの地にあった生岡大日堂の鎮守社であった。勝道上人が日光開山に先立ち、この地で修行したと伝えられており、ここから日光神橋まで七里なので「七里」の地名³⁰が、また神出現の地ゆえに「生岡」の名がつけられたという。また、勝道上人はこの地方が飢饉に見舞われたさいに、村人に里芋を食べさせたという伝承も残っており、これが「御飯食に案内もん」の由来ともされている。本調査において七里の古老が『生岡神社大日堂縁起』という卷子本を残しており、これには、勝道上人がこの地の農家に対して仏教の教えを説きはじめ、さまざまな指導を行っていたことが記されている。

生岡神社の前身、生岡大日堂の創建としては、弘仁 11 年（820）9 月 1 日、弘法大師空海が来山したとき、生岡平に草庵を結び、自ら大日如来像を刻んで小祠を建て祭祀したことが開基といわれる。その後、嘉祥元年（848）に円仁が日光に来山したとき、隣接する野口地区に山王権現を勧進し、生岡大日堂として山王権現の社僧によって祀られるようになった³¹（この後、生岡の地に 21 の僧坊が立ち並んだという）。これにより、輪王寺の僧侶が大日堂に来訪し、強飯式を行ったとされる。以後、日光の修験僧たちは、生岡を峯修行の入り口として訪れてきたという。

天正 18 年（1590）、豊臣秀吉が小田原北条氏を攻めたとき、日光山側は小田原に味方し、敗れて秀吉の怒りを買った。宇都宮国綱の兵火によって生岡は大いに被害を受け、生岡大日堂その他二一の僧坊も、ことごとく焼失したという。のちに日光勢の所領の多くは没収されたが、この年以降の数十年間は統治の所在が不明瞭で、日光史の空白の時期ともされる〔高藤 1981：30-37〕。近世まで神仏混淆的な性格を強く残してきた生岡大日堂だが、明治期となると、新政府による神仏分離令を受けて、明治 4 年（1872）、生岡大日堂は二荒山神社の摂社・生岡神社となった。神職による奉祀を受けるところとなり、さらに明治 14 年（1882）、神饌幣帛料供進指定社、いわゆる指定村社の社格となる（終戦直後、全国的な「神社社格の撤廃」によってこの指定は廃された）〔尾島 1975：17-21〕。これによって強飯式が一旦途絶えることになるが、ほどなく地元青年たち有志によって復活した。

近代以降、同地を襲った大きな災害としては、明治 35 年（1902）の足尾台風襲来がある。七里周辺にはそれまで水田地が広域に存在していたが、この台風の襲来によって失われてしまう。これ以後、住民たちの多くが転作し、日光の参拝客らに人気のある、里芋・蒟蒻・紫蘇巻唐辛子（塩漬けした唐辛子を塩漬けの紫蘇の葉で巻いたもの）・牛蒡・大根などを日光で販売するようになったという。インフォーマントの言葉にある「向こうに持っていくとよく売れた」とは、このことを指す。

戦時期は食べ物に満足に調達できず悩まされた、という話も何人かから聞き及んだ。そ

してこの戦時の食糧不足が、現在の子供強飯式の期日を決定づけた要因でもあるという。戦中まで、七里の強飯式は1月8日（勝道上人ゆかりの日）を期日とする正月行事の大祭とされ、住民たちの年頭の大きな楽しみとされていた。当時兵役を課されていた七里在住のある古老は、終戦を迎えて昭和21年（1946）1月5日に七里に戻ってきたが、大祭が開かれる様子がまったくなかったことにひどく戸惑ったという。このとき、戦災により米などの食料があまりに不足していたため、強飯式が実施できなかったのである。そこで住民たちは協議のうえ、農作物を工面しやすい収穫期の行事、すなわち11月25日に行われてきた新嘗祭（小祭）と期日を入れ替えることにした。これによって、以後、毎年11月25日が強飯式・大祭の日として祝われることとなったという。この変更は、「どんなに貧しくとも、祭りのとき、強飯式のときにはみんなでたくさん食べ物を出して祝わなければならない」という住民の切なる思いのあらわれであった。古老はそう述べていた。

それ以降、生岡神社における強飯式は、例年期日に住民らの手によって大いに盛り立てられてきた。昭和38年（1963）に市から無形民俗文化財に指定されたことも、住民全体にとって存続への励みになっていたようである。

ところで、先述したように、1970年代前後の古河電工の業績不振による多数の居住者流入は、やはり大きな画期であった。七里地区は一举に3倍程度の戸数を擁するようになり、こうした社宅地区から流入した人々は、大祭でも“新しい人”とみなされてきた（ないし自覚してきた）ようである。同様の七里への集団転居は1990～95年ころにも起こったようであり、調査時にことさらたびたび「自分は外から来た者」と自称する人々は、ほぼこの時期よりの居住者であった。そこには七里地区における独特の古参／新参の自意識がうかがえる。

以上のように、現在の生岡神社と強飯式は、日光修験としての性格を通して、日光山の勢力と歴史上非常に深く関わり、さらに地域の人口動態とも関わりながらいまに至っている。大日堂・神社自体も強飯式も大祭も、ときに途絶の憂き目にあってきたが、そのたびに有志や住民の総意をもって維持・発展されてきた。そうした歴史の水面下で、住民たちはこのきわめて特異な行法の儀礼を擁する祝祭に、いかなる思いを抱いてきたか。また、七里における日常の社会関係が、強飯をともなった本儀礼の場でどのように表象されているか、また影響されているか、以下の章でとくに注目して分析していきたい。

3-2 祭祀組織

生岡神社大祭の次第・詳細についての記述に先立って、運営における人的状況について述べておく。祭りの準備・執行は、大字七里を、「上野（上野地区）」、「中組（中妻地区中心）」、「上組（七里地区）」の3氏子圏に分け、それぞれの氏子圏が一年交替で強飯式を担当する【**地図3-1参照**】。氏子が100軒あまりくらいだったころには分担は必要なかったが、現在の氏子全体は200戸程度で、労力分散のために現行の方針としているという（地

区内の戸数は400弱。アパート住まい等を含む)。なお、運営負担軽減、山伏・強力のならり手不足等の理由により、2016年に儀礼の3方式は残しつつ輪番制を廃し、一本化を果たした。

- | | |
|-----------------------|---------|
| ①上野（ウワノ。上野（生岡神社周辺） | =28戸 |
| ②中組（ナカ。中妻（10戸）＋上組の1/3 | =50戸程度 |
| ③上組（カミグミ・カミシチリ。七里 | =120戸程度 |

調査年においては、②中組が祭組（当番組ともいう）であった。儀礼の稽古や道具・食材等の事前調達をのぞいて、組の大部分の住民が参加する主要な仕事としては、前日（11月24日）・当日（25日）の2日間にわたって準備する作業がある。大まかには、男手が設営・境内清掃、女手が料理下ごしらえ・御供所清掃を担当していた。中組は上組と同様に戸数が多いので、全組員は前日ないし当日いずれかの作業を担えばよいとされていた。



写真3-1 左から先導、山伏、強力、先導

祭組より選ばれる儀礼役は、山伏・強力・新役（太郎坊・次郎坊³²）、さらに2名の先導から成る【写真3-1】。このうち山伏・強力は祭組の息子から選ばれ、“両親が健在な地元民の長男”であること、年齢は小学校中学年から中学生までで、衣裳の合う体格と迫力ある声が出せること、などの条件があるが、子どもが少ない今日では、これらは緩和される傾向にある。新役は、中組では、山伏・強力それぞれの父親が務める取り決めとなっている。先導は、中組では15年前から同じ人がつとめている。インフォーマントによると、作業用の人足はいるが、儀礼役のならり手が近年、慢性的な人手不足でなかなか決まらない、という。儀礼役の準備としては、（これ以前も打ち合わせを行うが）大祭当日1週間前から毎晩、集中的な練習を行っていた。儀礼指導役——かつて山伏や強力役を経験した成人男性——が、口上・歩法・身ぶりなどについて手ほどきする。

以下は、当日祭組で配布される冊子を参照しつつ、儀礼役の役柄・準備・配役について記す。

- ・山伏 …強飯式の主役。小学4年生男子が担当

衣裳等
鱗形模様の山伏装束に兎巾篠懸裁付袴、中啓を持つ。顎髭を書きこむなど、独特の化粧を施す。
- ・強力 …山伏と並ぶ強飯式の主役。小学4年生男子が担当

衣裳等
黒天鷲織厚地裾短の衣裳（袖口および裾廻りは真紅）、真紅の丸ぐけ帯袴（綿入縫の真紅）、膝頭下に白色三角の膝当
金甲（紅・青・黄三色より上げの色鉢巻）
結び目の両端をはね上げる。色鉢巻の撚り目両側後に金銀の弊を垂らす
毛布着の煙草入・両手に肘比（かつては直径一・五寸、長さ四寸ほどの大根の輪切りを使用）
隈取を描くなど、独特の化粧を施す
- ・新役 …太郎坊・次郎坊ともよばれる強飯頂戴人。成人男性2名が担当

衣裳等
白の雑式装束、白差袴、頭に白幣束のついた竹編みの円筒形籠笄（メカイザル）
- ・先導 …儀礼役の行列にて先頭としんがりを歩む。成人男性2名が担当

衣裳等
山伏装束、法螺貝（法螺貝は地区ごとに保有）
- ・別当 …神事の執行をする祭官であると同時に春駒の主役。成人男性1名

衣裳等
萌黄色の狩衣、白差袴、風折烏帽子
- ・脇別当 …祭官の助役。成人男性1名

衣裳等
白の雑式装束、白差袴、烏帽子

3-3 式次第

前述したように、生岡神社の子供強飯式は毎年11月25日、期日固定で開催される。2009年のこの日、設営係・料理係・案内係・駐車場係などさまざまな係分けがなされており、各自早朝より準備にかかっていた。

〈09:30 儀礼役の行列〉

先導が吹く法螺貝と、山伏が打ち鳴らす錫杖の音とともに、先導、山伏、強力、先導の順に一列に並んだ行列【写真3-1】が、儀礼役の控所である地区公民館から生岡神社【図3-1】まで練り歩く。このとき、山伏は右手に錫杖と紙垂三枚をつけた藁シメの輪、左手には中啓を持ち、強力は両手に肘比を両脇に抱えるように持つ。神社大鳥居の前で横一列になると、先導2人が法螺貝を吹き鳴らしてから鳥居をくぐり、拝殿の前へ参進する。一同神前に二礼二拍手したあと振り返り、また先導の法螺貝が鳴されるなか、彼ら儀礼役は御供所へと入っていく。

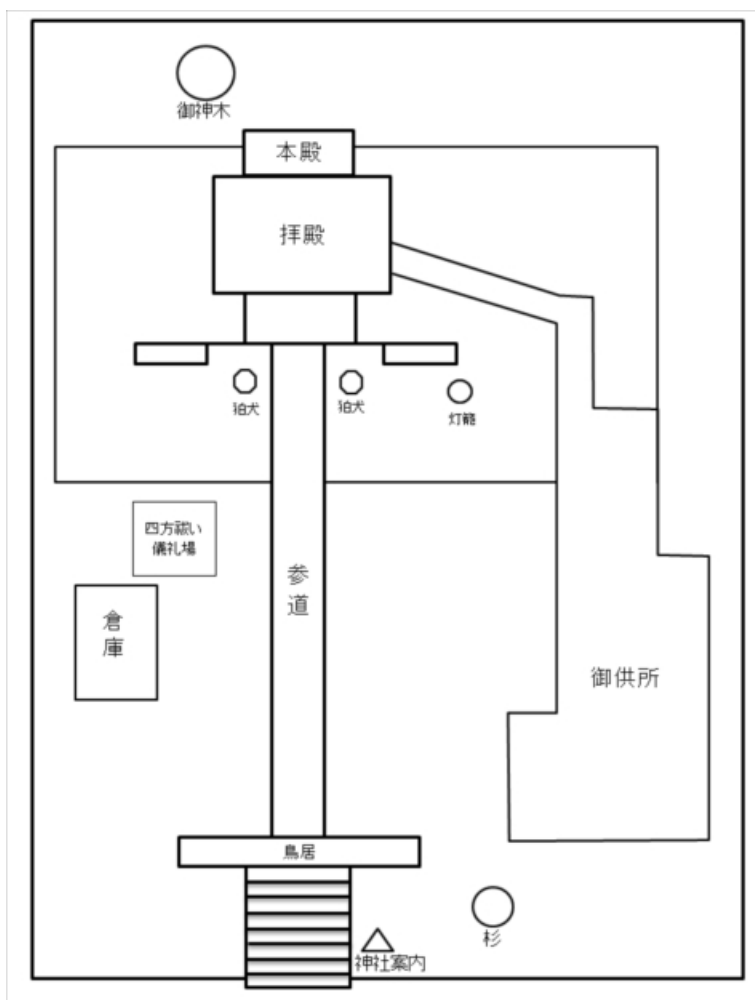


図3-1 生岡神社境内略図

〈10:00 四方祓い〉

本殿の鳥居脇で、強飯式の参加者が四方祓いの儀式によって身を清める。まず二荒山神社より出張してきた宮司、次いで神職、来賓の順に柄杓に汲まれた水を受け、手と口を清めた後、拭い紙を受けて口と手を拭う。そして、本殿前の参道に集まり、儀式を執り行う【写真3-2】。神職の1人が竹と注連縄で設えられた儀礼場（3m四方大に竹を柱状に立て、上部を紙垂つきの注連縄で囲われた場）の前で小掛した後、注連縄をくぐって中に入り、磬折、拝をする³³。そして、来場者全



写真3-2 四方祓い

員の黙禱のもと、祓詞が奏上される。その口上は以下のとおりである。

掛まくも畏き 伊邪那岐大神
筑紫の日向の橘の小戸の阿波禊祓へ給ひし時に成り座せる祓戸の大神等
諸々の禍事 罪 穢有らむをば
祓へ給ひ 清め給へと白す事を
聞食せと 恐み恐みも白す岐原に

祓いが終わると、神職は二拝二拍手一拝後、小揖し、儀礼場を出て列に入る。その後、別の神職が、宮司・神職、別当・新役・総代、一般参詣者の順に祓いを執り行う。

〈10：10 献饌〉

祓いを終えた一行は拝殿へ参進する。各自が所定の位置へ着いた後、拝殿内の全員が起立、一礼する。生岡神社大祭における神饌は、畑のもの（米・餅・粳・人参・大根・牛蒡）

【写真3-3】、海のもの（鯛・昆布・スルメ・塩水）、山のもの（林檎・柿）、御神酒に分けて拝殿内の棚に置かれており、これらは、米、御神酒、餅、鯛、昆布・スルメ、人参・大根・牛蒡、林檎・柿の順で献じられる。



写真3-3 神饌の一部（畑のもの）

〈10：15 祝詞奏上・玉串奉奠〉

宮司が御神体の前へ参進し、祝詞の奏上が行われる。

祝詞奏上が終わると、宮司、そして氏子総代と来賓による玉串奉奠となる。玉串を持って神前へ参進した宮司は、後ろに続く神職二人と別当、脇別当とともに罄折して玉串を奉奠する。その後一同は二拝二拍手し、再び拝と小揖をして席へ戻る。氏子総代と来賓もまた、1～3名の組ずつ神職から受け取った玉串を奉奠していく。奉奠を行った氏子総代、来賓は以下のとおりである（○印が実際の玉串奉奠者）。

- 生岡神社責任役員
- 氏子総代 3名
- 七里自治会長

七里自治会役員 2 名

- 日光市議会議員
- 日枝神社氏子会長
磐裂神社氏子会長
稲荷神社氏子会長
- 野口自治会長
和泉自治会長
山久保自治会長
- 二社一寺代表 2 名
- 日光市文化財保護審議会会長
- 日光市立野口小学校長
- 日光ゴルフパーク：ハレル代表

〈10：25 撤饌〉

御神体前に 4 人の総代が一行に並び、捧げられた神饌を手渡しで戻していく。このとき、神饌を撤下する順は、捧げるときとは逆の、林檎・柿、人参・牛蒡・大根、昆布・スルメ、鯛、餅、御神酒、米の順となる。神饌を下げ終わると、神職は礼祭が無事終了したことを告げた。

〈10：30 来賓へ御神酒の振る舞い・頂戴人用膳準備〉

来賓に盃が配られ、総代が提子で御神酒を注ぎ、振る舞う。来賓が御神酒を飲み終わると、第 1 座の強飯式に控え、宮司と神職、来賓は退場となる。

下：写真 9 頂戴人用膳

左上：納豆、右上：生大根、
左下：大根おろし、
右下：米飯



このとき、強飯式の席で新役の前に据えられる頂戴人用膳が 2 膳置かれる。献立は、納豆、5 角形に切られた大根 3 枚、大根おろし、高盛の米飯であり、大根おろしと高盛飯の頂点には納豆（かつては南天の実）1 粒が置かれる【写真 3-4】。食材は大豆・大根・白米と

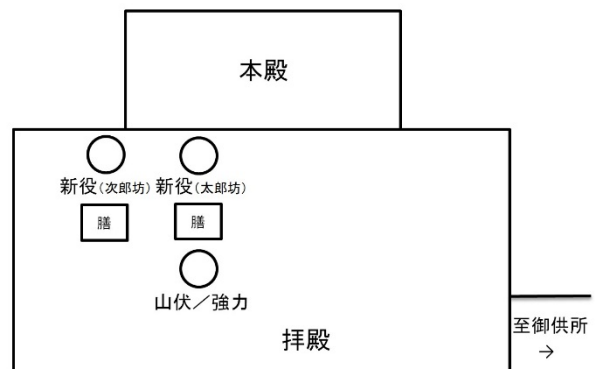


図 3-2 生岡神社拝殿略図（強飯式第 1 座）

いたって素朴で、基本的に地産品が用いられる。御供所で料理係の女性によって作られるのではなく、神饌と同様、氏子男性によってこしらえられるという。そして、新役 2 人が拝殿へ入り、儀礼の定位置へ着座する【**図 3-2**】。

〈10:40 強飯式（第 1 座：新役向け）〉

先導が御供所前につるされた太鼓を叩き、法螺貝を吹き鳴らしながら、拝殿横の渡り廊下に山伏と強力を引き連れて現れる【**写真 3-5**】。まず、藁シメの輪を左手に、中啓を右手に持った山伏が拝殿へ入っていく。山伏は来賓の横をまっすぐ進み、新役の正面までゆっくりと歩み寄る。そして、左手に持つ藁シメを新役の被る籠箆に被せ、1 度右足を左足の前においてから右足を引いて膝をつき、左膝の上に左手と右手を重ねて中啓を前に突き出して、以下のように口上を述べる【**写真 3-6**】。この口上はなくとも明治時代から変えられず、以来まったく同様のものだといわれる。



写真 3-5 先導に導かれ入場する山伏と強力

コリヤ、御新役、当山の作法、七十五杯、ツカツカおっ取り上げてのう召そう、但し料理が望みか、強力をもって責む、ヤイ強力、料理を持てエ。

山伏が立ち上がりながら口上を述べ終わると、渡り廊下に待機する強力は「承う」と大声をあげる。その後山伏は新役に背を向け、床を踏み鳴らしながらゆっくりと拝殿から退場する。法螺貝が吹き鳴らされ、肘比を抱えた強力が拝殿に入っていく。強力は右左、左右、右左と足を高く上げ、一歩一歩床を踏み鳴らすように新役正面の位置まで歩く。そして、肘比を床にたたきつけ、片膝をつき、右手の肘比を突き出しつつ、口上を述べる。



写真 3-6 口上を述べる山伏

コリヤ、中宮祠の木辛皮、寂光の青山椒、御花畑の唐辛子、生岡神社の生大根。

ここで強力は肘比を床にたたきつけて足を左右組み換え、左手の肘比を突き出して続ける【写真3-7】。

コラ、諸所の名物、よせての御馳走、七十五杯ツカツカおっ取り上げてのう召そう。

口上を述べつつ、再度肘比を床に叩きつけ、立ち上がりながら口上を述べ終わると、強力は新役に背を向け、床を踏み

鳴らしながら戻っていく。拝殿の端まで来ると、立ち止まって振り返り、「一粒も残しちゃならん」と力強く念を押す。それを合図に法螺貝が吹き鳴らされるなか、強力は拝殿を去る【写真3-8、3-9】。なお、上野・中組・上組の祭り組の3組は、山伏・強力の演技技法・化粧法等について異なる手法を取っており（強力の歩法なら、上野が上げる腕を互い違いにする、中組が肘比を両手で脇に抱えるようにする、上組が両腕を上げる、など）、それぞれの方式に強いこだわりをもっている。当初、上野の一方式だったものが分化し、それぞれ固有の方式となったと伝えられている。



写真3-7 口上を述べる強力



写真3-8 床を踏み鳴らしながら退場する強力



写真3-9 「一粒も残しちゃならん」と念を押す強力

〈10：45 御飯食に案内もん〉

強飯式が終わると、里芋が 30cm ほどの円錐状の高盛りで盛られた三方 2 脚が、新役の前に運ばれる【写真 3-10】。別当が新役・太郎坊の前で片膝をつき、盛られた里芋のひとつを手に取り。そして「オハンジキニアンナイモース、オワシニアンナイモース、オワシニアンナイモース」と述べながら新役の顔の前で右に 3 回円を描くように回して、里芋を口元に運んで新役に食べさせる。新役はむせ返りそうになりながらも、次々と差し出される里芋を口に詰め込む。これを 3 度繰り返した後、次郎坊に対しても同様に里芋を食べさせる【写真 3-11】。



写真 3-10 高盛の里芋

〈10：50 春駒〉

まず別当と脇別当が本殿へ一礼する。そして御幣を持った脇別当が春駒という、1m 長の先端に馬の頭を模した棒にまたがり、手綱を持つ別当の周りを飛び跳ねながら右回りに 3 周回る。その後、手綱をもつ中心の役が脇別当に替わると、新役の 2 人が御幣を持って春駒にまたがり、脇別当の周りを回る【写真 3-12】。脇別当と新役とでは、本来は乗り方が異なるが、現在は厳格な決まりとはされていない。春駒が終わると、新役の 2 人も本殿に一礼し、退場する。



写真 3-11 御飯食の案内

春駒は、一般には門付芸であり、正月に馬の頭の作り物を持って、祝言を唱えながら各家の角先を回る儀礼である。本大祭が正月祭りであった名残りがここにあるが、この地域の口碑によれば、勝道上人の性格と幼少時代の生活を表したともいわれ³⁴、また脇別当が行う事例という点でも珍しい。また、春駒は養蚕の予祝としても深い関わりがある行事でもある。たしかに、かつてこの地域の生業として養蚕も盛んであったというが、それについての言説はなく、



写真 3-12 春駒にまたがる新役

儀礼の構成や見立てからしても、とくに結びつきがあったとは考えがたい。

春駒の儀式が終わると、高盛の里芋は拝殿外の回廊に下ろされ、健康に御利益がある食物として来場者にふるまわれた。

〈10：55 強飯式（第2座：宮司・神職向け）〉

〈11：10 強飯式（第3座：来賓向け）〉

強飯式の2座目では宮司・神職が、3、4座目では来賓が頂戴人となって、山伏・強力 of 責めを受ける。そのさいに配られる膳は、新役のものと異なる式用膳で、高足膳に高盛りの小豆飯³⁵、牛蒡・人参・里芋・蒟蒻・大根の煮しめ、直径10cmほどの大きな煮がんと、煮魚、ほうれん草と、品目も彩りも豊かな料理が並ぶ【写真3-13】。【図3-2】の新役がいた位置にこれが3膳運ばれ、宮司と神職2人が着座する。先導によって太鼓が打ち鳴らされ、山伏が登場し、同様の手順で式が行われる【写真3-14】。

第一座、第三座では、式が終わると料理係が拝殿に入り、式用膳の食べ物を手早くパック詰めして頂戴人に手渡し、持ち帰らせていた。

11時28分をもって、大祭のすべての儀式が終了となった。このとき、氏子らに料理係が調理した芋串が配られた。



写真3-13 式用膳

左上：人参・牛蒡・大根・里芋・蒟蒻

右上：煮魚・ほうれん草、

〈12：00 直会〉

御供所にて来賓を招いての直会が開かれる。調査年においては、20名強（自治会長・近隣学校長・駐在警官・二荒山神社の神職・総代・別当ら）が御供所広間に列席し、馳走が振舞われた。日本民俗における一般的な直会と同様、かつての本祭の直会においても、“神が召し上がったものを食すことで力をたまわり、神との

絆を深め、福運をもらう（神人共食）という意味”があったという。しかし、今回用意された直会料理は、神饌にあったものでも式用膳にあったものでもなく、仕出し弁当で賄われていた。本来は避けられる刺身などの生モノも出るが、来賓へのもてなし・ねぎらいとして美味しいものが仕出されるという。倉林正次は、現代の直会は「共食の行事を主体としているため、次第に酒宴の性格が強くなってきた。現代の祭りでは



写真3-14 来賓に向けて行われた強飯

直会の後に行われる宴会と混同され」ていると指摘しており〔1983〕、本事例においてもこの傾向が垣間みられた。変容した直会の典型例といえるだろう。

御供所内の炊事場には、かつて祭組が自前で調理していたときの直会料理の献立と配置図が残されている。これによると、当時（年代不明）の献立は以下のようなものだった。

大根、人参、ゴボウ、コンニャク（切イカ）、芋串二本、煮魚、サシミ、ケンチン

年長者の話によると、ほかにも「ほうれん草のおひたし、金平牛蒡、イモムシ、鶏肉・油揚げ入りのうどんないしそば」などが定番であったという。大根・牛蒡・里芋（芋串・イモムシ）という、本祭（および七里の食文化）における重要な食材が欠かすことなく挙げられている。

3-4 七里と里芋 —芋串・儀礼伝承

以上、七里生岡神社における強飯式の流れをみてきたが、ここで、大祭においてほぼすべての場面において扱われてきた里芋についてふれておかなければならない。メディアの報道や研究書において、強飯式は取り上げられても、七里の里芋料理についてふれられたものは数少ない。しかし、七里においては、「生岡神社の大祭＝イモを持って帰る祭り」という人もいるほど、里芋は祭りにかかせない食材とされる。

内陸県である栃木県の食事は、当然のことながら農産物の割合が高い³⁶。そのことは、地産品を用いた神饌や各種膳の内容、また調査で目にした現地での家庭料理などから改めてうかがえた。そのなかでも、里芋料理は冬季の日常食・非日常食として最も頻繁に使われるものだという。

本祭の二日間の準備において、もっとも手間暇をかけて作られたのは、芋串やイモムシといった里芋料理であった。本間トシは、里芋を日本の農耕文化において稲作に先行する作物とみており、主食としての重要性が失われた今日においても、特別な行事・祭事に不可欠な儀礼的食物としている³⁷。一方、倉林はとくに栃木について、さまざまな芋に関する習俗をひきあいに出しながら、この地域では「米の霊力」以前に「里芋の霊力」が信ぜられ、いまなお生き続けているとしている³⁸。

また、坪井洋文はハレの日に芋料理がさかんな地域における、正月に芋を忌避する稲作文化と米を忌避する畑作文化との二項性に着目しているが〔1979〕、これについて複数人に聞き込みを行ったところ、60歳代以降の人々の生活と記憶においても「餅なし正月」の習俗はとくに意識されていなかったし、実行もされていなかったという。ただ、餅なし正月でこそないものの、正月の家例で（年頭の朝、一家の長が）泥芋を食べていたという報告尾島〔1975：20〕があり、いもかんと呼ばれる里芋の煮付けを作る習俗〔坪井 1979〕、さらに養蚕がさかんな地域であったことなどを考えあわせれば、この地区における芋文化のありようがみえてくるのではないか。とくに本来正月祭りであった生岡神社の大祭で大量に作られる芋串には、現地の人々のなみなみならぬ思い入れすら感じられる。



写真3-15 蒸された大量の里芋

この芋串は、日光において特殊な意味をもつ伝統料理とされ、イモトリ祝いや冬場ないし正月などに食されてきたという〔日光市史編さん委員 1979c：1070〕。七里では、ご飯代わりやおやつとしても親しまれており、ハレの日には大量に作って、家族内で大いに食し、隣近所へも分けていたという。ゆでたり蒸したりした里芋を串に刺して焼き、特殊な味噌だれを塗り、もう一度焼いて作られる。味噌作りは、一家の主婦が腕を試される手作り調味料で、家によっては、味噌や黒砂糖、山椒、柚子の皮などを混合して、非常に手間をかける。そのため、各家庭で味が異なり、明確なレシピも存在しない。だが、今回の中組の料理係は、新参の人が多く、祭りの経験者が少なかったため、できあがり写真や経験談を手がかりに、なかば手探りで進められていた。家庭で作られることは徐々に少なくなっていくとの話もあったが、七里では「お祭りにつきもの」という意識が根強いようだ。

本祭での調理過程は、以下のように進められていた。あらかじめ外皮をむいた里芋が大祭前日に近隣の農家から届けられると、これを水を張った釜で蒸しあげ【写真3-15】、大ザルにひろげて乾かしたのち、長さ約30cmほどの竹串に刺してゆく。これを炭で焼き、柚子味噌だれをつけ、もう一度焼いて完成する【写真3-16】。この味噌だれは、加熱した酒にザラメを溶かし入れ、赤：白＝4：3の割合で味噌を加え、1～2時間ほど大なべで煮



写真3-16 完成した芋串

込み、水あめを追加し、翌日すりおろした柚子の皮を加えたものである。串に刺す芋の数は1本につき4個、小さいものから順に刺してゆく。2日間を通して大量に作られ、式用膳の料理とともに来賓・氏子の土産となる。芋串は、このように食べきれないほどたくさん調理して、皆で分け合って大食する料理という性格が強く、この地の共同体の和をつくる郷土食といえるだろう。

また、本祭における「御飯食に案内もん」の儀礼の礼法にも、里芋に関していくつかの由来譚や伝承が存在する。まず、何人かのインフォーマントはこれを「食い初め」と呼んでおり、本来米飯を用いる食い初めの代用儀礼だったと聞くことができた。食い初めは、日本民俗学においては、生後100日目の赤子にはじめての晩餐として米飯を食べさせる(ないし食べさせる真似をする)習俗で知られており、「食べることに困らないように」もしくは「健康でいられるように」との願いをもって、米の呪力を赤子に与えるためのものとされる³⁹。しかし、「この辺りは水田が乏しく、畑ばかりだったので、粟・稗・里芋で行っていた」とは、あるインフォーマントの言葉である。

この食い初めに関してはさらに、生岡大日堂へ来訪したある女性巡礼者の伝承が伝えられている。かつてこの女性巡礼者は、神仏分離以前に大日堂別棟で産気づき、お産をした。しかし、当時は飢饉で食べ物がない状況であり、赤子には大根と里芋三個が食べさせられたという。話の続きには諸説があり、その赤子に対し、腹ごなしとして遊ばせた、あやすべく大人が遊んでみせたのが春駒だった...という説も伝えられている。

食い初め以外の伝承としては、「昔は作物ができないときは芋だけでも生活したから、その当時の姿を再現したのである」、「勝道上人(ないし山伏)がこの地方が飢饉に見舞われたさい、村人に里芋を食べさせた」というものも複数人から聞くことができた。

地産品であり、飢饉のたびにこの地の人々を救ってきた救荒作物でもあった里芋は、生岡神社の強飯式というさまざまな食によって彩られる大祭において、儀礼要素として、地域共同体をつなぐ共食文化として、そして歴史を内包した媒体として、じつに多様なありようである。当該地域の文化を表象してきた。気兼ねなく大食できる対象でありつつも、長い歴史をかけて味の工夫を重ねたり、象徴的に意味づけられたり、習俗の対象として扱われたりと、当地の文化を豊かにすべく活用され続けてきたからである。現地の人々のいう「イモを持って帰る祭り」という言葉は、その実、強飯式という大仰なパフォーマンスよりも、むしろこの一見あまりにも素朴な食材のほうにこそ、住民独自のローカルな知が仮託されていることを物語るものといえるだろう。

3-5 儀礼の情動的諸相

以上のように、輪王寺・生岡神社における2つの強飯式は、規模や歴史こそ異なるものの、食文化という観点からみれば、じつに多くの意義深い民俗的な情報を随伴しているといえる【表3-1】。儀礼における食に込められた意味・機能とともに、民衆による食文化

表3-1 強飯式および随伴儀礼における贈与構造

儀礼	贈与	授受主体		媒介食・象徴物	表象意図・社会的機能
		送り手	受け手		
	元型	修験僧	修験僧・民衆	御供（食材不明）	行法・食の分配
輪王寺	日光責め	修験僧（寺僧）	大名/名士	米飯・菜膳・御神酒	饗応、東照権現との契り
	がらまき	頂戴人	参詣者	縁起物・お菓子 etc.	福運・富の再分配
生岡神社	子供強飯式	山伏・強力（子役）	新役・来賓	米飯・菜膳	加入儀礼・食の消尽
	御飯食に案内申す	別当	新役	里芋	加入儀礼・食の消尽
社	芋高盛共食	祭組	参詣者	里芋	共食・食の消尽
	芋串配布	祭組	来賓・氏子	里芋	共食・食の分配

の非日常的なありようを考察するという、本章冒頭での言挙げを裏打ちするために、ここで日光責め・子供強飯式を構成する民俗の様態を、それぞれ①表象、②象徴交換、③環境情報、④変容という4点に項目化させて整理しておく。なお、ここでいう「表象」とは、行事を顕在化するモノ・コトやパフォーマンスといった外的な対象像であり、象徴交換とは、行事の流れのなかで行われる儀礼化ないし象徴化された授受を指す⁴⁰。さらに環境情報とは、当該地域と現場における生業や経済状況、社会的状況、自然条件など、「強飯式」のみならず、行事や民俗社会自体にも影響を及ぼす要因を、変容とは、こうした環境情報によって引き起こされた民俗的な情報や行事の改変をそれぞれ意味する。

- ・日光責め（随伴儀礼：三天合行供・採燈大護摩供・がらまき）
 - ①表象 ...修験僧（寺僧）、頂戴人、責め口上・責め道具、高盛飯、地産の菜膳、縁起物・景品、頂戴人用膳、三天合行供・大護摩
 - ②象徴交換 ...修験僧→頂戴人（高盛飯・菜膳・金甲・責め道具、東照権現の加護）、頂戴人→随喜者（がらまき）
輪王寺→頂戴人（精進料理の饗応）
 - ③環境情報 ...秘儀的空間、威圧・政治的空間、秩序転倒、日光修験、地産品
 - ④変容 ...期日・実施頻度、頂戴人（大名→一般公募）、食の所作のみ

- ・子供強飯式（随伴儀礼：御飯食に案内もん・春駒）
 - ①表象 ...山伏・強力（子役）、新役（新参者）、責め口上、高盛飯、地産の菜膳、高盛芋・芋串、春駒、頂戴人用膳・式用膳・神饌
 - ②象徴交換 ...山伏・強力→新役（高盛飯・菜膳）
別当→新役（高盛芋）
祭組→参詣者（高盛芋・芋串）
祭組→氏子（直会料理の饗応）
 - ③環境情報 ...開放的空間、滑稽・道化的空間、秩序転倒、村落共同体、郷土食、地

④変容 産品、戦災、食糧難、足尾台風（農産物変容）、産業構造変化、少子化
...期日（食糧難）、山伏・強力の子役化、祭組構成（人の流入）、食の所作

これを概観すると、2つの行事には、口上・アクター・食などさまざまな表象物、日光修験（山伏／修験僧）からの霊験の享受、霊験の再分配、食の過剰、秩序転倒、食の虚礼化といった点で一致がみられる一方、儀礼空間の雰囲気・儀礼意義・祭祀的背景、儀礼上の送り手と受け手との関係といった点では大きく相違がある。福原〔2003〕は上記のような性格をもつ日光責めにおける大食・責めの意義として、（中世修験修行の）奇異性が残されたものではなく、権力者を徹底的に饗応するためと考えられる、と述べている。しかし、著しい過剰性を帯びた民俗慣行は、けして通常の饗応の延長とは解釈することはできない。そこにはまったく異なる意味が生じるからである。

とくにこの2つの強飯式においては、（1）大食の強制、（2）五辛の強制、（3）責めのパフォーマンスへの屈従、という象徴化された三種の受苦が饗応対象者に課されている。強飯式の特徴はまさにそこにこそあるが、以下、それを七里の事例を中心に検討していこう。

3-6 三種の受苦

3-6-1 大食の強制

終戦直後の七里で、「村で一番の楽しみとされる大祭には、大量の食の確保が前提」とされ、強飯式の期日変更がされたことからわかるように、本祭での大食は当時の住民らの第一の条件であり、開催意義そのものであった。現在でも同地での里芋料理の大量調理・共食・分配は、祭礼の要素として非常に重視されており、前述したように、とくに地元民によっては、「イモを持って帰る祭り」として、強飯式自体よりも楽しみとさえされている。本儀礼での大食は、住民らが貴重な食料を濫費できることの象徴であり、日常における節制からの解放を表象するものといえる。

儀礼で象徴化されている構図は、「米飯・芋で責められる新役」、「高盛芋をその場で共食する参拝客、芋串を持ち帰る参拝客」となるが、米飯は実際には新役には食されないことから、実質上は里芋が、現在の本祭における“大食”の中心的な表象となっている。

七里における里芋は、「御飯食に案内もん」の由来において、食い初めのための米飯の代用食として用いられていたとされるが、これは七里地区が歴史上、たびたび凶作による食糧難に悩まされていたことに起因する。山間に位置するこの地区では、近現代でも養蚕に加えて、畑作中心の農業形態（産物としては、蒟蒻、大根、里芋、牛蒡、紫蘇巻き唐辛子）が営まれ、古老からも米不足の話を何度となく聞いてきた。

里芋は、米不足時の救荒食から米の代用食とされ、それが正統な儀礼食として定着した

とみてとることができるだろう。日常においては、欠かすことのできない副食食材として、各家で独自の味を作り出す家庭料理／郷土料理として、そしてたびたび近所に振る舞う交換品としてあった。七里の食文化において重要な位置を占めてきたこの食材が、本祭の主要儀礼のみならず、神饌献饌・直会といった、祭りにおけるすべての食に用いられているのである。では、強飯式における“米飯の大食”と、七里の歴史と食文化を映すローカル化された“里芋の大食”にはどのような意義が見出され、受け入れられているか。そこにはどのような社会的機能があるのか。

まずひとつには、年一度の七里地区の大祭に日常とは異質の秩序が働く、反構造的な機制〔ターナー 1981〕が求められており、大食がその脱規範的な機制のシンボルであったことがあげられる。そもそも祝祭における大食の導入は、日常において節制・維持させている（身体器質および経済上の）バランスをあえて意図的に突き崩そうとするところに契機がある。通常、食の快感は器質上の均衡にあり、不足を補い過剰を解消するなかに快感を感じるものである。これに対し、過食は結果的に不快を及ぼす行為にほかならない。また、大量の食の浪費は、当然その後の貧窮を招くものであり、近代以前の村落社会であればこれが大きなリスクとなることさえある。

しかし、不断の節制を余儀なくして生きるからこそ、大食——本来、食に困らない状況でこそなされる行為——への願いは切実なものだった。かつての七里のように慢性的な食不足に陥る村落であればなおさらである。実際、高盛にされた米飯・里芋は、以下の古老の発言のように（正確な由来はどうであれ）、模倣呪術的な意味づけをされて人々に受け継がれていたようである⁴¹。

凶作だった当時は里芋もごちそうだった。大根も今のようにおいしくなく、細くてかたくて辛いものだった。そこで、山盛りによそえるほどにたくさん採れますよう、腹いっぱい食べられますようにと願いを込めていた。

(70代男性)

貧窮を招くまでの豪華な祝祭を敢行し、自ら愉楽と辛苦との乱高下のギャップを前提として一年を全うする民俗社会は、人類学的な研究事例としてたびたび報告されており⁴²、ときに蕩尽の概念をもって解釈される。ジョルジュ・バタイユは、自らが創出したとする一般経済学理論のなかで、近代社会においては“生産と蓄積”ばかりが人間の営為として重視されているとし、“（あくまで非生産的な）消費”、つまり「呪われた部分」を人間の生の真の目的（生産は消費の手段）としてとらえ直した。とくに祝祭の問題系において、富が何ら生産的な目的をもたずに、それ自体のうちに濫費させられようとするあり方について考察し、「日常性・有用性のサイクルから抜け出させる純粋な贈与（＝蕩尽）」としている。これをもってはじめて、原初宗教にみられるような聖性（至高な価値）がその空間にもたらされるとするのだ⁴³。

子供強飯式における大食は、日光修験のパロディックな「儀礼として」、七里特有の食文化の象徴たる里芋が濫費される慣行であり、日常よりさまざまな調理や意味づけをもって食されるこの食材が——食行為の対象となりつつも——、生命維持や栄養補給、食の快樂といった本来的な目的を超えて蕩尽される。そのこと自体、非日常性の醸出という点で祝祭の聖性付与に資しているといえるが、宗教儀礼という、何ほどこか有用性を企図して行われる慣行であることは留保しておかなければならない。通常の祝祭の大食では、民衆が自らの行動について無動機・無企図の状態にある状況、ときにオーガスティックな感興のなかで蕩尽が行われるが⁴⁴、(子供)強飯式ではこの大食が儀礼のドラマトゥルギーのなかに組み込まれている。つまり、それ自体が目的化しているのである。

しかしかのローカルな祝祭において、当該住民たちが蕩尽ないし消尽を通してどこまでマスカタルシスを得られるかは、彼ら自身が日常をどう受け止めるか、生産的行為・消費的行為をどう理解するかにかかるといえるが、本儀礼は、少なくともそうした命題の参照系にはなりえるだろう。畏まった場における戯画化された大食には、日常との二重の意味でのギャップが伏在する。

2点目は、大食のパフォーマンスによって生まれる民衆的なリアリズムの発現である。ミハイル・バフチンは民衆文化の豊穡さを強調し、とくに(ときにスカトロロジーやセクソロロジーなどの猥雑な対象をも含む)自分たちの身体や物質に根ざしたこのリアリズム、すなわちグロテスク・リアリズムが、高位なもの、精神的、理想的、抽象的とされているものをすべて物質的、肉体的次元へと下降させると述べている〔1974〕。“秩序を転倒”させるそうしたリアリズムによる民衆文化特有の共感的な笑いが、精神世界を滑稽なものともみなしつつ、物質世界を肯定的にとらえる。そこに笑いが生まれるというのである。

本事例における儀礼の構図は、《由緒ある密教の古法+ごく卑近な民衆的饗宴》という組み合わせで、日光二社一寺(中心)と七里(周縁)との別の関係のあり方が示されているといえるだろう。本来、日光修験の靈験を分ける格調高い厳粛な儀礼だが、頂戴する者が大食する場面ばかりは、周囲から笑いが起こる。新役は、神と繋がり神気を賜るべく、精進潔斎のうえ礼装をまとい神妙に控えながら、こと大食の場面では、あまりにも人間臭く、生々しい「民衆としての顔」とならざるを得ないからだ。御飯食に案内もんの儀礼で、里芋を次々と頬張るときにむせ返りそうになりつつ、苦しげに嚙下する。そこでの新役は、明らかに神の位置から人間の位置へと下降している。こうしたグロテスク・リアリズムは、参詣者への里芋分配の折、人々が競って高盛芋に手を伸ばし頬張る場面や、日光責めで頂戴人が苦悶の表情を浮かべつつ大杯の御神酒を飲みほす場面についてもいえるだろう。

現在の強飯式の礼法では、輪王寺でも七里でも75杯の高盛飯が強いられはするが、実際には食されず、頂戴人による大食の生々しいパフォーマンスは見られない。ただの所作のみとなっている。だが、七里では地域の食文化の象徴たる里芋でもって、おそらく古法でなされていたであろう頂戴人の諧謔的場面が再現されている。ここには何がしかの中心的存在への対抗ないし矜持が垣間見える。高位の者たちによって完結される正統な強飯式

をただ模倣することをよしとせず、正統に対抗し、パラドキシカルな儀礼のなかに自分たちの姿を介在させようとする。子どもを修験者になぞらえることを含めて、これもまた一種のグロテスク・リアリズムと呼べるかもしれないが、そこには七里住民の自文化性を醸す「笑い」をみてとることもできるだろう。

3-6-2 五辛の強制

強飯式における菜膳の選別意義については、輪王寺でも生岡神社でも明示されてはいない。しかし、口上で日光山周辺域の各所の名物として、地名を付して逐一説明されるだけに、各珍菜の意味付けについて考察する必要がある。日光責めと子供強飯式の口上に登場する菜膳の相違を整理しておく、以下のようなになる

- ・ 輪王寺 ...中禅寺の木辛皮、蓼が海の蓼、御花畑の唐辛子、寂光の大根
- ・ 生岡神社 ...中宮祠の木辛皮、寂光の青山椒、御花畑の唐辛子、生岡神社の生大根

輪王寺関係者によると、日光山周辺域で採れる名産のうち、それぞれもっとも美味しいものが採れる場所を選定し、調達しているとのことである。輪王寺における近世以降の資料を紐解くと、この菜膳についてさまざまなパターンが存在していたことがわかる。『日光山志』をはじめとする文献には、何通りもの「菜膳の儀」における口上が付せられているが、珍菜各種の内容は時代や資料によってさまざま、産地についても一定しない。口上で述べられる順番も異なる。

近世中心に古文献研究を行った中川によると、地名であげられるのが、中禅寺・蓼の湖・寂光・御花畑・御千裁・御菜畑・滝尾で、珍菜であげられるのが、木辛皮、蓼、大根／生大根、唐辛子／蕃椒、青山椒、蕩、であるという〔1980：306-307〕。そのなかでも、『日光山志』所収の口上のひとつに、珍菜各種を「五辛」と指すものがある。

又一人素木のへきの是ある物へ 五辛を盛たるを持出て大音声に 最前申通り当山の古法にして 中禅寺の木辛皮、滝尾の青山椒、当山の生大根、蓼の海の蓼、御花畑の蕃椒品々の珍物御料理として 東照宮の是を被下 難有頂戴あるふ 容易に心得てはなるまいぞ 残さず取揚てするするのめそふといふ〔鈴木棠三編 1980：26〕。

ここで指された「五辛」としてあげられているものをみると、現在の口上に青山椒が加わり、木辛皮（山椒の木の皮）、青山椒、生大根、蓼、蕃椒（唐辛子）など、どれも薬味となる食材ばかりで、すべてが香辛料として用いられるものでもある。そもそも五辛とは、概してとくに匂いの強い野菜類を指すもので、五葷⁴⁵ともいわれ、中国・日本の仏教では、植物性の食品といえ、強壯作用が煩悩を刺激するとされるために避けられた食対象である。上記にあげた食材に加え、葱・菘・大蒜などさまざまなバリエーションはあるが、いずれ

も多くの宗派で食すこと・寺門内に持ち込むことが禁則とされている（いわゆる禅寺における「不許葷酒入山門」）。現在の輪王寺・生岡神社とも、菜膳においては4品目しか出されておらず、五辛という標語とともに食概念が抜け落ちたものと推察できる。

では、なぜ仏教修行において忌避される食対象が、本儀礼の饗応食材として用いられることとなったのか。この背景には修験道という、山岳修行を前提とする信仰形態の特殊性が垣間みられる。山岳修行にのぞむ修験者は、俗世と隔絶した深山幽谷に分け入り、厳しい自然環境のなか、断食をはじめとするきわめて過酷な修行による業苦を経て、阿闍梨に、あるいは悟りの境地に達しようとしてきた。

かつて日光山で行われていた華供峰という入峯修行の行法について、輪王寺の柴田立史師の秘伝研究〔1979：90-111〕から紹介しておこう。華供峰は、春夏秋冬の四季の峰入りのうち、春の3月3日から4月22日にかけて日光南部の山々を巡りつつ行われる。柴田はこの期間、特定の日に行われる特殊な行法について構造を分析し、修行の主旨によって25の行法を4つの段階に区切り、解釈している。

- ・ 第一組：聖化①②③ → 発心④ → 同化⑤および⑥⑦⑧⑨
- ・ 第二組：業苦⑩⑪ → 滅罪⑫⑬⑭ → 同化⑮
- ・ 第三組：業苦⑯ → 救済⑰ → 同化⑱⑲
- ・ 第四組：業苦⑳ → 滅罪㉑ → 煩惱の原因発見㉒㉓ → 煩惱の消除㉔㉕㉖

柴田によるとこうした一連の修行によって、聖化：俗から仏への移行、発心：悟りを得ようとする心を起こす、同化：大日如来との同化、業苦：荒行による受苦、滅罪：業苦のもとになる罪の消滅、救済：授文・教戒による救済が実現するという。とくに興味深いのが、⑱界立（3月22日実施）と㉖白幣（4月18日実施）という修行過程で、これらは食を通した悟りへ至る行法である。

秘伝書には、界立について「赤白一合ヲ行者ノ自身ニ納ムレバ行者ハ即チ胎金合行蘇悉地ノ大日ナリ」、「自身自供養ノ法ナリ」とあり、食物を媒介として大日如来と同化し、金胎一致の境（金剛界・胎藏界が一致した理想の精神的境地）に入る行だとする。また、白幣は何らかの食物であり、無明を表すともある。これを食べることによって、無明は断じ尽くされる。どちらも前段階で、断食などを経て自らの苦しみの所在を確認後、それを滅し、段階の仕上げとして大日如来と一体化するというのである。その食がどのようなものであったかは知ることができないが、修験者は自身の仏を自ら供養する（自身自供養ノ法）食によって修行を帰結させていたのである。以上からは、食を禁欲的な対象としてみるというよりはむしろ、悟りに至る対象として活用する独特の自然観が読みとれる。

こうした思想を背景にしてか、日光の修験者たちはさまざまな野草を調達したり、山に持ち込んで利用したりしてきたという。内藤正敏は、とくに五辛にある珍菜は、薬（気付けや強壯）としての効用が日本各地の修験者らに見込まれており、むしろ積極的に利用さ

れてきたという〔1998：88-90〕。たとえば唐辛子は、辛味成分のカプサイシンによるさまざまな効能が経験医学的に知られており、胃腸の活性や皮膚の血管拡張によるしもやけ・打ち身の手当てなどに利用されているが、山岳修験においても、耐寒薬など、さまざまな用途に用いられていた。この流れを組み、各地の修験縁の寺社では、今日もなお唐辛子をくべた煙で修行者をいぶす苦行がされたり、唐辛子を煮出した湯が供されたりしている⁴⁶。また、五辛の食材が神饌とされたり、御札とともに販売されていたりする事例も日本各地で見られるという〔内藤 1998：88-91〕。

中世以来、修験者は山岳修験での経験を生かして山草を用いた医薬学の実践に通じており、ときにそうした山草の効能を独自の生命観・自然観を表象するものとして活用し、縁りの寺社の象徴物や行法に配置していたのである。

強飯式に話を戻せば、こうした五辛の菜膳を象徴的食材として選定してきた輪王寺、そして生岡神社の強飯式は、儀礼における食表象のあり方として意義深いものがある⁴⁷。強飯式でふんだんに象徴化された菜膳を強いられるということは、そこに含意される日光修験の苛烈さをも強いられることを暗に意味する。その表れが責め口上・責め道具にほかならない。そこでは辛味ばかりの菜膳が差し出され、それを「残しちゃなんらん」と一喝される。この授受主体を地域の身内に演じさせる営為には、修験の加護を、その担い手の靈験ごと取り込もうとする住民の意思が表れているといえるだろう。

また、口上で五辛の産地が逐一言及されている点についても、おさえておかなければならない。これは、日光修験がこの地でさかんとなる鎌倉・室町期から東照宮鎮座以降、日光二社一寺が中心となり、日光山全域の諸堂社が渾然一体となって隆盛していたことを物語る。輪王寺は現在も基本的に口上のおり産地より珍菜を調達している。いわばそれは食を介しての「山内共同体」の表象となるはずだ。

さらにいえば、諸大名への饗応儀礼としての意義が色濃かった時代だからこそ、あるいは口上でもって、菜膳に深山幽谷の奥地・名所・聖地という付加価値をつける、いささかなりと香具師的なねらいもあったのかもしれない。しかし、山嶺自体を御神体として崇拜対象とする山岳修験の儀礼であるだけに、日光山各所における名産をいただくということは、神人共食ないし聖体拝領としての寓意とも考えられる。日光山内における名所の列挙は、少なくともその薬効の神秘性を複合的に醸出するには効果があったものと思われる。

同様の口上を実施させる生岡神社についても同じことがいえるが、ただ、大根について、日光責めの口上「寂光の大根」を「生岡神社の生大根」と改変させている点には、七里の矜持ないし独自性が感じられる。古文献によると、珍菜と産地の口上は一定せず、さまざまに入れ替わっていたが、先述したように、生岡神社でも紫蘇巻唐辛子や大根が作られ、日光名物として売られていた。とすれば、地域の生業を儀礼表象の一部へと転位させたものといえる。そのかぎりにおいていえば、今では廃れてしまった五辛の責めには、日光修験を背景とする歴史的な「食文化」の情報授受をみてとることもできるだろう。

3-6-3 責めのパフォーマンスへの屈従

両強飯式において、頂戴人は儀礼中、さまざまなパフォーマンスをもって責められる。主題である大食・大酒の責めは当然のこと、儀礼の開始から、法螺貝や責め道具の大音響で驚かされ、大声で責め口上を受け、重い大飯椀を持って平臥させられ、怒号を浴びせられる。こうした責め苦を受けつつ、式をこなしていくのである。日光責めにおいても、大先達や修験僧らの言動はきわめて挑発的であったが、子供強飯式の子役である山伏・強力らは、戯画的・演劇的な色の濃い儀礼空間の特質からか、なおさら大仰に新役を責め立てていた。こうした責め苦に対し、両頂戴人は始終屈従し続ける。では、こうした儀礼内容は“修験者の苛烈な気性の表象”、“靈験を頂戴する”といった象徴的意味をとおして、当該社会でどのように機能し、受け入れられていたのだろうか。

現地調査においては、大祭の運営についての意識・考え方をとくに祭組・氏子の方々から聞いたが、そうした発言のなかで七里固有の社会的状況がうかがえるものがあつた。例年、七里の氏子たちによって精力的に営まれ、それなりに地元メディアの注目も浴びている祭だが、その水面下では、彼らの行事運営に関わるさまざまな葛藤が伏在していたのである。

七里地区が、とくに日光における産業の経済的画期（1955年前後や1995年前後）のたびに、中心市街地域からの集団転居の受け皿となり、人口増加してきた経緯は、先述したとおりである。これら七里住民の祭りに対する意識について感じられたのは、この人的状況によるいわゆる「新参者」と「古参者」の区分意識と、子供強飯式自体に対する両者のあいだのさまざまな乖離である。

調査においても氏子が「ニューカマー」なのか、古株なのかは明確であり、前者からはたびたび「自分は新しく入ってきたから」とことわりを入れられ、「行事内容や意味についてはよくわからない」と口にされる。“生岡神社の子供強飯式”は古くから行われ、「開催のたびにメディアが報じる文化財指定を受けた大祭」であるだけに、古参者はみな、祭りについての浩瀚(?)な歴史的知識や、準備の要領を身に備えていた。それだけに「新しい人たちが」、多少の遠慮やある種の気負いをもつようになったという可能性は想像に難くない。

実際、要領がわからないことからくる戸惑いや苦心の言葉も、苦笑い混じりにたびたび耳にした。たとえば、調査年の料理係では、大祭の諸々の料理を熟知して、例年、現場の中心となって指示を出していた女性が急に亡くなったため、現場は「ニューカマー」ばかりが手探り状態で準備を進めていた（それでも断片的な資料や知識を持ち寄って、なんとかやり通されていたことは印象的であった）。

しかし、こうしたニューカマーの本祭への参加意識は決して低いわけではない。むしろ、「この地で古くから受け継がれて大切な文化を守るために自分が引き受けた（30～40代男性）」、「15年前からずっと同じ役を引き受けている（40～50代男性）」、「行事内容はよく知らないが、自分の役割はしっかり果たす（60代男性）」など、積極的に運営にあたらうとす

る意気込みをもつ人は少なくなかった。とくに顕著だったのが、祭り組ごとに異なるそれぞれ独自の儀礼様式に対する意気込みである。山伏・強力の振り上げる腕や歩法、口上の唱えかたなど、各組は自身の流儀に強くこだわり、練習段階から非常に熱のこもった指導で子役を導いていた。子供強飯式は、毎年どの組の運営においても、基本的には来場者の歓喜と和気あいあいとした雰囲気醸成場として実施されているが、その実、自身の集団への矜持か、他の集団への張り合いか、集団間の日常における意識的な相違が表出する場とも考えられるだろう（これについては6章にて再考したい）。

大祭運営の中心的立場にいる人々も、さまざまな葛藤を抱えつつも、新旧住民間の意識的乖離を解決すべく行事の合理化や簡略化を試みている。強飯式は、儀礼の過程はそのままに、仕事をできるだけ簡素にすべく道具の使い回しや共有、外注化が進められている。「考え方の違いは、七里に入ってきた時期によっても、世代ごとによってもあるので、難しいことがたくさんある」、「文化財指定されているから、続けていかなきゃならない」などと、儀礼運営の困難とともに、実施の意義や自分たちの責任について語っている。

そのなかで元祭典委員長の古老（70～80代男性。大祭運営からは引退）のみは、「この祭りは新しく村に仲間入りするための祭りなんですよ」と断言していた。文化人類学における集団加入に関する概念は、イニシエーションの主題のもと、ミルチャ・エリアーデ、アルノルト・ファン・ヘネップ、ヴィクター・ターナーなどにより、儀礼分析の視点から説明されており、本儀礼との構図の一致をみることはできる⁴⁸。おそらくは強飯式のそもそもの意義も、本来、厳しい修行によって霊峰より霊験を得る修験への擬似的な加入という点にあっただろう。しかし、子供強飯式という特殊な儀礼実践において注目すべき点は、食を介した新役への苛烈な、だがあくまでパロディックな響応をとまなうことである。

蔵持不三也は、伝統的西欧社会において、家父長制や結婚経済、あるいは性的規範といった地域の伝統的な掟を逸脱した住民が、ラフ・ミュージックともども引き回されることで再び日常社会に迎え入れられる、「シャリヴァリ」という民俗慣行について分析し〔1991〕、この慣行が、排除と同化・吸収のメカニズムを機能的に有する一種の通過儀礼であることを指摘している。とくに注目すべきは、それがたんなる民衆による逸脱者への社会的制裁だったのではなく、あくまで「ふたたび日常社会に迎え入れる」ためのすぐれて文化的・社会的な機能を有した慣行だった点である。

ここまでみてきたように、強飯式もまた、頂戴人に対して数々の責め苦が課されることを儀礼の根幹とすることから、制裁的な意味が非常に色濃くみられる。しかし、七里の子供強飯式においては、この儀礼の実施自体が、ニューカマーと古株との間の独特のぎこちなさとその解消の古典的方法——饗宴に同席し、目上が目下に無理矢理に酒を吞ませたり、必要以上の大食を振舞ったり——を戯画化して読み替えられていると考えられる。そこではとくに歌舞伎のような身ぶり・かけあい・大向う⁴⁹などが付加されている。そして、それによって宗教儀礼が民俗芸能に仕立て上げられ、さらなる記号化・演劇化が施されているのである。

ここにこそ、強飯式の役目が子どもに付託された意義がある。日本民俗において、成人加入儀礼を経ている子どもには、神代わりの役となり穢れを払って土地を浄化する役なりが与えられている。山伏・強力を主題とする本儀礼においてもこの構図との一致は考えられるが、山口昌男は文学における構造分析の説明として、以下のように述べている。

一般にコントロール不可能な性格をもっている少年というのは、文化の中で何か見なれぬ現象に直面してそれを取り入れる力があると思うんです。先にそれと同化するから冒険がはじまったりいろいろな物語の主人公になることができるんだということが言えるのではないか。そのような少年は本人自身がすでにストレンジャーであり、それから外から来たストレンジャーというものと普通の生活を繋ぐ人になる、繋ぐというのはだいたい物語の持っている力がそういうところにある、見なれぬものと、日常性の生活の論理とを結び付けるということで文学的想像力のはじまりのところにあるということが言えると思うんです〔山口 2003 : 729〕

古老の話によると、七里では、青年団による強飯式の復活後、はじめ儀礼役は成年男性として行われていたが、すべてを子どもに委ねていたこともあったという。そこから何らかの経緯を経て、山伏・強力のみが子どもとなっていったのである。その時期や経緯を特定できる資料は入手できなかったが、だとすれば、新役＝成年男性（ニューカマー）がストレンジャーの役をつとめ、加入儀礼を受ける一方、子どもが“山伏・強力という独特の荒々しさをもつ者”の役をつとめ、ストレンジャーと地元とをつなぐ、という構図が成り立つのではないか。余所者が迎え入れられるには、地域につなぐ社会過程が必要であり、山口がいうような、“異文化を取り入れる・つなげる少年”——一種の文化英雄として社会を攪拌させる役割をもつ者——が介在することは、演劇的にこの過程を進めることを可能とする。

活力と愛嬌に満ちた少年たちが破天荒な言動をもって、外界（修験／余所者）を迎え入れる物語を作り、新役に付託された新参者たちは、不協和を生みようもない滑稽をもって通過儀礼を受け、あらためて地域の日常に迎え入れられる。とすれば、「責めのパフォーマンス」とは、シャリヴァリ同様、地域社会の攪拌者であるニューカマーへの制裁＝排除のパフォーマンスであり、同時に彼（ら）を受け入れる社会的同化＝吸収のパフォーマンスでもあるということになる。

3-7 祝祭素のテクスタイル

日光杉並木といえば、現在、世界最長の並木道としてギネスブックにも登録されている。相模国玉縄藩初代藩主の松平正綱（1576-1648）が、寛永2年（1625）から没年まで、旧今市市を合流点とする日光街道、日光例幣使街道、会津西街道の3街道に、じつに35kmにわたって苗木を植えたものだが、日光市七里地区は、この日光杉並木が尽きる3km手前

に位置する。車で街道を走れば、いつの間にか通り過ぎてしまう、こういつてよければ、何の変哲もないありふれた小村である。

だが、北関東の早い冬の訪れを前にして、この地区で毎年営まれる子供強飯式は、そうした村のたたずまいとは裏腹に、まことに興味深いものがある。重厚なカメラを手にした素人写真家以外に、遠くからわざわざ観光客が押しかけるような祭りではない。むしろ、露店が出るような祭りでもない。たしかに地元のTV局や新聞社が取材に訪れこそすれ、その扱いはニュース番組や新聞の片隅で軽く紹介する程度にすぎない。日光市内のタクシーでさえ、しばしば道に迷う氏神社の生岡神社の周囲を除けば、祭りに付き物の沸騰もない。神社に至る山道と日光街道の分岐点に祭礼幟がたてられて、辛うじて祭りのありかを知ることができる。

そんな小振りな祭りが、いったいなぜ興味深いのか。本章ではそれを実地調査に基づいて分析・考察したが、言葉のもつ曖昧さと陳腐さを承知でいえば、そこには表層と深層構造の著しい乖離がみてとれる。輪王寺のすぐれて観光化された、それだけに人口に膾炙した強飯式のパロディという表層をめぐってみれば、この祭りを形作る一種の文化の生態系が明澄に立ち現われてくる。かつてクロード・レヴィ＝ストロースは、その神話分析で「神話素（ミテーム）」という概念を設定したが〔1972：233〕、その嚮に倣っていえば、ここには多様な「祝祭素」がさながら織物（テクスタイル）のように絡みつき、混淆しているといってもよい。

本章においては、そうした祝祭素のうち、とくに「食」に関するものに着目している。強飯という象徴的なドラマトルギーの深層には、脱規範的な大食の強要パフォーマンスを通して、排除が受容へと速やかに転位する多少とも戯画的な加虐と被虐の社会的メカニズムや、下位＝新役＝父と、上位＝山伏＝息子というパロディックな地位の逆転によって人々の笑いを引き起こす、グロテスク・リアリズム的な仕掛けすら見えてくる。地区内3ヶ所の祭組が交互に引き受けるこうしたドラマトルギーこそが、かつての生業や生活形態が大きく変容しているにもかかわらず、そして村人たちがそれを明確に意識していないにもかかわらず、この祭りをしてなおも集団的記憶の場に仕立て上げ、まさに一種の統合シンボルとしての役割を担っているのだ。日光杉並木が、それを日ごと見上げて自らの郷土意識を再確認する、地域住民のローカルシンボルとなっているかのように。

第4章 儀礼における民衆文化の処世の構図

—鹿沼市発光路妙見神社の強力行事の事例より

4-1 発光路の強力行事

カーニバルの時とは、社会全体が姿を現わし、模倣とゲームによって自らを解放し、許容しうる形での転位の効果によって攻撃と批判に自らを預け、〈運動〉のパロディに身をまかすことによって、逆に秩序の源泉を養う時なのである。すべてが仮装のもとに語られ、すべてが聖と道化の緊密な結合のもとで根拠づけられる。時を逆流させ、稀少性を豊穡に、消費を消尽に変え、祭のために検閲と約束事を破棄し、集団的な享楽と茶番に解体しながらも異議申し立ての余地を作り出す——それが〈逆転〉の仕掛けなのである。

ジョルジュ・バランディエ『舞台の上の権力』⁵⁰

1946（昭和21）年2月25日刊行の栃木新聞附録（栃木グラフ18号）には、一面に山岳修験者「強力^{ごうりき}」の責め姿の写真が大きく掲載され、下記のような紹介文によって説明がされていた【図4-1】。

“強力”罷り越す

粕尾村妙見神社に古来から伝わる風習、旧正月三日村の幹部が集る席上で異様な風態に面を冠った強力が平つくばつた村長に、あれがよくない、これがと村政についてタナオロシをするのだが、この吊し上げにあつた村長「へへ〜つ」とかしこまつて自己批判をするという山国の美しくもまた民主的な伝統だ（傍点部引用者）。



図4-1 1946年に実施された発光路の強力行事（『栃木グラフ』18号、栃木新聞社、1946年）

栃木県鹿沼市上粕尾^{かみかすおほっこうじ}発光路の妙見神社では、毎年1月3日、新春恒例行事として「発光路の強力行事（国指定無形民俗文化財）」という大食強制的饗応をともなう行事が行われる⁵¹。これは、日光修験の流れをくんで日光周域に広がる“強飯式”のひとつであり、修験者の山伏・強力が参列者に対して「75杯の飯を食べよう強いる」荒々しい行事である⁵²。長年にわたって「上役さえも責める儀礼」として続けられてきたこの文化が、—おそらくは終戦直後の民主化をもち立てる時代的風潮を背景に—「民主的な伝統」として大きく取り上げられたことは意義深い。現代の強力行事では、1996（平成8）年に国によって重要無形民俗文化財に指定されたこともあって、鹿

沼市ぐるみの盛り上げがされている。筆者による 2014 年調査においては、市長、市議会議員、教育長、自治会長などの市政役職者や名士が頂戴人として招かれ、彼らが強力によるユーモアの効いた叱責・過激な食責めを受けて、観客の爆笑を誘うという構図が繰り返された。住民にとっては痛快な笑いと言帯が促される場でもあるだろう。

このように日常的立場を逆転する、過激な儀礼過程として当地で継続されているだけに、強力行事は、現代の儀礼における転倒性・侵犯性〔ストリブラス&ホワイト 1995〕について考察するための好対象といえる。近年、日本全国では行政の後押しもあって、地域振興を企図するイベント型行事が急増しており、それが既存の民俗行事と共存・融和するかたちで、地元を盛り上げている事例は数多いが⁵³、その一側面として、既存の歴史・民俗を背景とした儀礼が、昨今的な事情を盛り込みつつ、どう実践され、それが転倒・侵犯の仕掛けとしてどのように作用していくかに注視しなければならない。

強力行事のような、儀礼の場で象徴的に行われる権威の逆転は、Max Gluckman などが議論し続けてきた、いわゆる「叛逆の儀礼」の様態といえる。Gluckman〔1963〕は、王権が儀礼的な叛乱をもって維持されるズールー王国の王位継承争いの事例などを取り上げ、儀礼が社会構造における矛盾や葛藤を“叛逆”のかたちとして表象することによって、日常秩序が逆に維持され、また強化されることを指摘した。多くの儀礼の事例にとまなう性・地位・経済等の反転的逸脱が、日常の矛盾への儀礼的な攻撃ととらえられ、それがガス抜きと自己肯定へと回収され得るのだという。

ただし、この日常秩序の強化機能に対しては、バタイユ〔1973〕の“儀礼に宿る権力乱用のチェック機能”や、“反体制的機能”といった、蕩尽概念による反論などもあるように、儀礼の構図は単一の政治機能に還元できるものではない。むしろ小田亮〔2004〕や、ピーター・ストリブラスとアロン・ホワイト〔1995〕の述べるように、人々の生活相のあらゆる当时代的な相克について、象徴的にも現実的にも「両価的な感情」を喚起するものとしてあるといえるだろう。それだけに、儀礼の転倒性・侵犯性への議論には、急速に情報化する社会的文脈をふまえた、さらなる事例の蓄積が必要ともいえる。

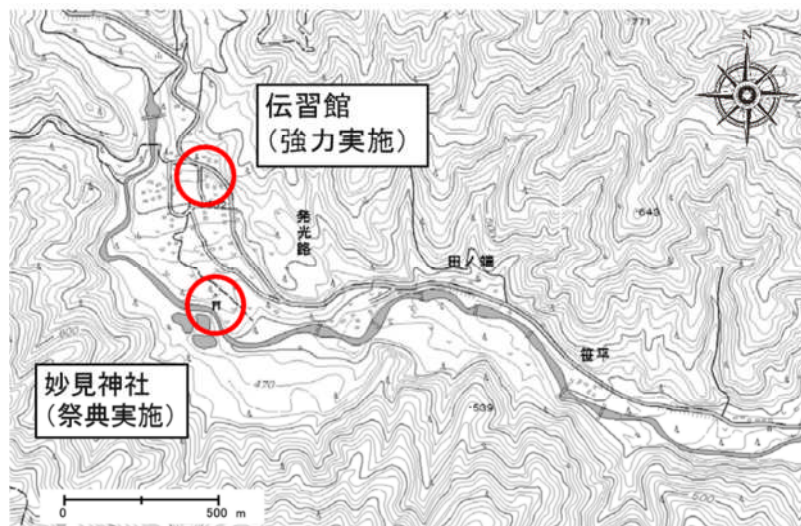
現地調査で見受けられた強力行事では、強力・山伏という住民代表のアクターが、市政役職者や名士への責め（タナオロシ）として、生業や住民の入出・教育・厚生・インフラ・災害など、さまざまな当时代的な注文を直截的に訴える。当事例は、儀礼における自己表象の、潜在的な過激さと可能性を示す重要なケース・スタディとしてみることができるだろう。

本章においては、強力行事が古典的なかたちが模索され、再構築されつつも、各代の住民による機知に満ちた操作をもって営まれていること、また、祝賀の雰囲気とともに、さまざまな権威性とその逆転が表象されることについて言及しつつ、儀礼の転倒性・侵犯性を、現代的／情動的な視座から分析するものとしてたい。なお、本章の研究は 2013 年 12 月、2014 年 1 月・9 月のインタビュー、フィールドワークに基づくものである。

4-2 概況 —地域と歴史

4-2-1 地域概況

本研究の対象地である発光路は、栃木県鹿沼市北西部・上粕尾に所在し、尾山塊の横根山（海拔1372m）と地藏岳（海拔1274m）とに挟まれた、粕尾川溪谷の最も奥深い地に位置する集落である【地図4-1】。地域のほとんどが山林であり、その急斜面を利用した畑作地が多く目立つが、少なくともこの50年間において専業農家を営む世帯



地図4-1 発光路・妙見神社・伝習館周辺地図

はほとんどなく、多くの住民は山林労務や出稼ぎなどで家計をまかなってきた。

地域の構成は、2014（平成26）年鹿沼市調査時点で、上粕尾人口は264、世帯数103、発光路人口は116（男性55名・女性61名）、世帯数43戸である。発光路のこの40余の世帯数は、明治期以来、大きな増減はないが、調査時では住民の少子高齢化が著しく、これが祭礼の実施のあり方にかかる影響も大きい。

「発光路（ほっこうじ）」という地名については、資料において「北光寺」、「発興寺」、「発光寺」、「北越寺」、「北奥寺」、「北越路」など「寺」や「路」といった文字があてられて数多くの表記が残されており（東洋大学民俗研究会1974；栗野町1983など）、古老の口碑では、現地で用いられてきた表記として、「北奥寺 → 北越路 → 発光路」という変遷をたどってきたという。いずれの名称も、この地が山深い修行の地であったことを思わせるものといえる。

そもそも発光路の成立には、粕尾を囲む地藏岳・横根山・古峰高原の山々が古来より日光修験・春峰修行の重要地とされており、粕尾の各集落が峰修行の登拝地になっていたという背景がある〔栃木県教育委員会1986〕。天平神護年間（765-767年）、勝道上人は横根山を霊場に仕立て、神護景雲年間（767-770年）には、中粕尾布施谷の五柱稻荷神社・遠木の谷倉神社が創建された。以来、この山地より日光男体山に至る順路は、修験者たちが峰修行の通路としていたことが見受けられる⁵⁴。粕尾をはじめとした集落は、修験者の登拝地、ないし修験者へ布施を与える接待所という、日光修験にとっての重要拠点となり、“強力行事”もこの歴史に由来するものとして発展した〔栗野町1983〕。

中世以降では、939（天慶2）年に平将門が起こした天慶の乱の収束以降、藤原秀郷がこの地を領地としていたが、鎌倉時代初頭に源頼朝が、日光二荒山に鹿沼66郷を寄進し、それにもない、栗野の一部が日光山社領となった。その経緯もあって、現在でも上粕尾山ノ神地区の山林は、ほとんど二社一寺の私有林である。江戸時代に至ってもこの地に田圃はなく、貢租の対象は、林業・漁業・畑作・狩猟などだった。ただ、足尾銅山の開設以来は、生産生活物資輸送の中継地として、栗野一帯が賑わうこととなった〔東洋大学民俗研究会 1974：5-7〕。

1869（明治2）年、上粕尾は日光県管轄、1871（明治4）年には、栃木県管轄となる。以降、1883（明治16）年には、下中上の三粕尾が合併して粕尾村となり、1889（明治22）年、加蘇尾村に改称、1894（明治27）年に粕尾村に戻る。1955（昭和30）年に、栗野町・粕尾村・永野村・清洲村が合併して栗野町となった。2006（平成18）年に平成の大合併において、当時の栗野町が、鹿沼市に編入合併することで、発光路は、「栃木県鹿沼市上粕尾の発光路地区」として現在に至る〔栃木県教育委員会 1968；栗野町 1983〕。

以上のように、粕尾ないし発光路は、豊かな山林の恵みと、日光修験の影響を色濃く受けつつ、歴史を築いてきたのである。

4-2-2 発光路の生活

現在の上粕尾における産業別就業者数は、【表4-1】のとおりである。上粕尾では、農業を営む家庭は現在非常に少なく、長く主要生業／地場産業とされてきたのは、豊かな山林資源を活かした林業である。家々に炭焼きの釜があり、聞き取りによれば、昭和20年ごろまではほぼ全村人が山仕事をしていたという。発光路では、共有林があり、かつてはその株をもつもの（「ホンコ」といわれる古参者の家。後述）での共同作業・共同管理で収益分配がされていた〔栃木県教育委員会 1968：4〕。昭和30年ごろまで製炭業が盛んで雑木林を活用していたが、徐々に建築用材をまかなうために、杉・檜を活用するようになったという。

地理的条件もあり、農業（とくに稲作）を主要生業とする者は少なかったようである。1930年代より、養蚕や麻づくりが副業としてさかんになったが、戦時中の糧増産需要が高まった折に桑畑を廃され、多くの家庭が、稲作やコンニャク栽培に転換した〔東洋大学民俗研究会 1974：106〕。それでも、養蚕は1980年までは一部の家庭で続けられ、養蚕のために特化された家造りも残されている⁵⁵。コンニャク栽培は、1950年ごろに「粕尾村こんにゃく製造組合」が設立されて以来、発光路の主要生業として振興されている。地域の農業全体としては、1950年代くらいまでは麦・稗・粟・トウモロコシ・キビなどの耕作もさかんではあったが、調査時では兼業農家も激減し、野菜や米は、自家用として作る程度であるという⁵⁶。

表 4-1 上粕尾の産業別就業者数 (2010 年実施の国勢調査資料より作成)

業種	(人)	業種	(人)	業種	(人)
農林業	31	情報通信業	0	生活関連サービス業、娯楽業	1
うち農業	(13)	運輸業、郵便業	2	教育、学習支援業	5
漁業	2	卸売業、小売業	8	医者、福祉	7
鉱業	0	金融業、保険業	0	複合サービス事業	5
建設業	19	不動産業、物品賃貸業	0	サービス業(他に分類されないもの)	5
製造業	25	学術研究、専門・技術サービス業	2	公務(他に分類されるものを除く)	1
電気・ガス・熱供給・水道業	0	宿泊業、飲食サービス業	7	分類不能の産業	0
				計	120

年中行事等の民俗については、1970-80 年代ごろまで、住民が一同に会するような共同行事や予祝などの家内行事（日待ち、弓引き、鋤入れ正月、繭玉、削掛など）が数多く存在していたことが口碑などで残ってはいる。しかし、現在ではそうした儀礼行事よりも、近隣同士（地域全体や、班、消防団、妙見神社自治会など）でのくだけた集まりのほうが、社交としての意味を強くもつようになったという。それでも、録事尊（録事尊＝中野智玄という粕尾住民であった名医を祀る行事）や、薬師様（発光路で保存されている大般若經 600 巻を拝んで薬師如来を祀る儀礼）、強力行事などは、依然この地の重要行事として続けられている。

4-3 強力行事の歴史と現在

4-3-1 強力行事の沿革

発光路の強力行事は、最も古典的なかたちが残った強飯行事とされ、その歴史も古い【表 4-2】。他の強飯式同様、縁起については、勝道上人による日光山開闢と、日光修験における強飯式の伝授が伝承として伝えられ、儀礼においても山伏役の口上のなかで由来が説かれている。口碑伝承によれば、延文年間（1356～1360）における日光修験と強飯式の伝授以来、六五〇年余にわたって続けられているという。実施に関する明確な書字資料は乏しいが、1807（文化 4）年に強力・山伏の衣装が氏子によって寄進されたという記録があり、また、江戸時代・明治時代における強力行事の座順を示す図なども残っていることから、少なくとも江戸時代後期以降の実施については確認が可能である。

終戦までは、ホンコ（後述）22 戸によって毎年実施されてきたことが見受けられるが〔栃木県教育委員会 1968：32；東洋大学民俗研究会 1974：209〕、終戦以降から 1950 年代までは不規則の開催で、「戦後まもなくは）数回程度の実施だった」（80 代男性）との口碑が残っている。1968（昭和 43）年 1 月 3 日には、栗野町による文化財保存記録の名目のため、

強力行事の正式実施がされており、その実施の詳細については、栃木県教育委員会報告書『発光路・高取の民俗』や下野民俗研究会および栃木県民俗資料調査団作成の 8 ミリモノクロームトーキー記録映像「発光路の強力」に残されている〔栃木県教育委員会 1968 : 32-35〕。しかし、この実施から 1975（昭和 50）年までは、実質的な中断状態であったという。

現在の強力行事が成立する基盤となったのは、「発光路妙見神社強飯式後継青年部（「妙見神社青年部」ともされる。以下、「青年部」と略す）」の設立である。1970（昭和 45）年に、強力行事が栗野町指定文化財となったことをきっかけに、妙見神社の近隣に位置する賀蘇山神社の当時の宮司のはたらきかけと、神社庁等からの援助を受け、1974（昭和 49）年 11 月に、神社氏子青年を中心に、強力行事保存団体として青年部が結成された〔妙見神社青年部 1997 : 2〕。過去の強力行事の作法に熟知していた当時の長老・斎藤一次郎氏の指導のもと、連日の訓練を経て、自治区公民館にて発光路強力行事の復活が成功した。復活当時の三役経験者（70 代男性）は「だれもやったことがなくて、一次郎さんしか知らなかったから、毎日毎晩の練習だったよ」と、長年の中断から復活させることの苦労を語っていた。

以後は基本的に毎年、自治区公民館において、実施がされ続けてきた（1984 年に伝習館が新築されてからは、そこでの実施）。また、当行事は、それまで門外不出の行事とされてきたが、保存継承のため、“公的機関からの要請のみ”地区外で公開されることとなった。栃木県立郷土資料館での公演を皮切りに、学校設立のこけら落としなど、幾度もの外部公演が行われている。

現代の強力行事にとっての 2 度目の転機となったのは、1996（平成 8）年に国の重要無形民俗文化財に指定されたときであった。青年部の設立以来、代々の部員の努力により、強力行事は継続されていたが、発光路の少子高齢化による深刻な人手不足が担い手の負担を重くしていた。青年部内で、負担軽減のためにいよいよ略儀化・簡素化（3 年に 1 度の挙行とするなど）が検討されていた折、強力行事の国指定が内定したのである。この指定によって、県外・県内からの注目度は格段に増し、地元メディアの取り上げが恒例化したり、のちに市長も頂戴人として参列したりするなど、県・市ぐるみでの取り組みの色合いを増した。しかし、国指定がされたからこそ、担い手問題の解決がますます必要に迫られたともいえる。

この事態を解決すべく講じられたのが、2004（平成 16）年の「発光路強飯式保存会（以下、保存会と略す）」の設立であった。青年団は、その名称の通り、発光路地区氏子の青年世代（おもに 20～40 代）を中心とするものであったが、保存会は、老若男女問わず、地区ぐるみでの取り組みとすべく結成されたものであった。それでも 2006（平成 18）年に一度、中止せざるをえなくなるという事態にはなったが、それ以後は、内外大勢の参観者の見守るなか、毎年の強力行事が行われ続けている。

表4-2 発光路・強力行事の沿革年表

年代	出来事
766 (神護景雲元) 年	勝道上人、日光山開闢
1359 (延文 4) 年	日光強飯の伝授
1549 (天文 18) 年	大般若経奉納
1807 (文化 4) 年	強力・山伏衣装の寄進記録
1945 (昭和 20) 年	第二次世界大戦終戦以後、強力行事は不定期開催
1968 (昭和 43) 年 1 月 3 日	栗野町による文化財保存記録のために実施
1968 (昭和 43) 年	栃木県教育委員会調査『発光路・高取の民俗』調査・刊行
1969 (昭和 44) 年～	《青年部設立まで中断》
1970 (昭和 45) 年	栗野町重要無形民俗文化財に指定
1973 (昭和 48) 年	東洋大学民俗研究会『粕尾の民俗』調査・翌年刊行
1974 (昭和 49) 年 11 月	青年部設立
1975 (昭和 50) 年 1 月 3 日	青年部によって強力行事が自治区公民館で復活・正式実施
1977 (昭和 52) 年	栃木県教育委員会調査『栃木県の強飯』調査・刊行
1977 (昭和 52) 年 11 月	栃木県立郷土資料館で公開
1978 (昭和 53) 年 5 月	墨田区立栗野自然学園設立記念にて公開
1980 (昭和 55) 年 3 月 23 日	栃木文化会館にて公開
1980 (昭和 55) 年 9 月 23 日	関東ブロック民俗芸能大会 (静岡) にて公開
1982 (昭和 57) 年 1 月 3 日	栗野町文化財保存記録作成のため、住民家宅にて実施
1982 (昭和 57) 年	栗野町『栗野の民俗』刊行
1982 (昭和 57) 年	下野民俗研究会『栗野町 発光路の強力』調査・刊行
1984 (昭和 59) 年	栃木県無形文化財に指定される
1984 (昭和 59) 年 12 月	栗野町郷土文化保存伝習館の新築
1987 (昭和 62) 年 11 月 29 日	郷土民俗芸能祭りにて公演
1990 (平成 2) 年 1 月 3 日	栃木県文化財永久保存記録映画製作のため、住民家宅にて実施
1991 (平成 3) 年 12 月 1 日	郷土民俗芸能祭りにて公演
1996 (平成 8) 年 12 月 20 日	国の重要無形民俗文化財に指定
1997 (平成 9) 年 1 月 3 日	妙見神社青年部『発光路と強飯式の歴史』刊行
2004 (平成 16) 年	発光路強飯式保存会設立
2006 (平成 18) 年 1 月 1 日	平成の大合併により、栗野町が鹿沼市に編入
2006 (平成 18) 年 1 月 3 日	強力行事、臨時中止
2011 (平成 23) 年 3 月 11 日	東日本大震災

4-3-2 祭祀拠点 —妙見神社と伝習館

① 郷土文化保存伝習館⁵⁷

この施設は、現在における強力行事実施の祭祀拠点であり、1984（昭和 59）年、第三期山村振興農林漁業対策事業において、「郷土文化保存伝習施設」として整備されたものである。当時の行政区であった旧栗野町が、県による強力行事の文化財指定を受けて、改修費を拠出したものとみられる。おもに強力行事と、大般若経 600 巻を伝承・保存していくための施設とされ、入り口に設置されている大看板には強力行事の縁起が記されている。「伝習」の名称どおり、この施設は儀礼の身振り・口上の修練の場となることを目的とされてきた。祭礼期日を前にしての共同練習は、この施設において連日連夜行われていたのである。

終戦前後まで、強力行事は、ホンコ（古参者の家宅。後述）のための頭屋行事の一環として行われていただけに、儀礼が行われる場所も、頭屋にあたる住民の家宅を“頭屋宿（頭屋が他の氏子を饗応するために開いた家宅）”として実施していた。

青年部による復活以降は、会場は完全に自治区公民館に固定化したが、1968（昭和 43）年・1982（昭和 57）年における栗野町による文化財保存記録や、1990（平成 2）年の栃木県による文化財保存記録のための実施においては、あえて住民宅において実施がされている。これは、住民にとっての強力行事が、本来的には、発光路の頭屋制の歴史を基盤にするもの（＝家宅で行なうもの）と考えられているからだろう。しかし、“門外不出”であった当行事が、現在のように国の墨付を得た文化財としておおよかに公開されるものとしてあるためにも、当施設は重要な拠点なのである。

② 妙見神社

妙見神社は、発光路住民の多くを氏子とし、妙見菩薩を神体として祀るものとして山中に建てられた社である。古記録によれば、1595（文禄 4）年、城主・高橋備中守吉広により、日光から遷宮されたとされる。妙見神社が太郎山に、近隣の北村日光神社が女峰山に対応するという口碑が残っており、この地域の信仰と日光修験との関連は非常に強い。一時期、オハマ河原とよばれる場所に移ったこともあったが、再び元の山中に移ったとも伝えられている〔東洋大学民俗研究会 1974：159〕。拝殿右手には、杓文字（シンダイシャモジともいわれる）が置かれている。厳密な由来は不明だが、山の神の持ち物とされ、五穀豊穰祈願や食物を盛り分けるという意味があるという。

祭神は、先述した妙見菩薩の垂迹である天御中主神^{アメノミナカヌシノカミ}で、神体は 50cm くらいの亀に乗った女像である。妙見神社の宮司はいないため、行事の折には、代々の賀蘇山神社の宮司が来訪して儀礼を執り行う。

強力行事を復活させたときの保護団体「青年部」の正式名称が、「発光路妙見神社強飯式後継青年部」とされているように、強力行事は、本来的には妙見神社大祭における当渡し

行事のつけ祭りである。一年のはじまりの大祭においては、氏子はまずこの妙見神社に参集して、地域繁栄の祈りを捧げ、それから強力行事に臨むこととなる。発光路地域にとっても、強力行事にとっても、信仰の中心的な拠点なのである。

4-3-3 祭祀組織

① ホンコとシンコ／氏子

発光路の祭祀組織について述べる前提として、かつてこの地に存在していた、ホンコ／シンコという住民区分について述べておく。発光路に限らず、粕尾では、旧家をホンコ（本戸）、新しい家をシンコ（新戸）と呼んでいる。発光路では、明治後期以前の古参家宅をホンコといい、それ以後にほかから入ってきた人を寄留人、その家をシンコという。現在の全体戸数のほぼ半分の22戸（分家を別に数える場合、25か26戸）がホンコにあたり、戦後は、“共有林の運営管理”“別火・日待ち・ボンデンアゲの実施”“当渡しと強力行事の実施”などがホンコ特有の民俗として行われてきた（共有林の運営管理権のみは、平成期まで長く残ってきた）。

妙見神社の氏子とは、基本的にホンコのことを指しており、祭祀運営や付随する行事への参加権は、ホンコのみのものであった。粕尾全体においては、大正期にはほとんど意識がされなくなったが、発光路では、強力行事をはじめとした大がかりな儀礼や、共有林の問題があっただけに、比較的長く残っていたという⁵⁸。調査時に至っては、この区分は実社会的にはすでに形骸化している。ただし、ホンコ・シンコの言い回し自体は、古老や識者による過去語りにおいて見られる。

そして、2004（平成16）年に至って、強力行事の保護団体が「妙見神社青年部」から「強力行事保存会」へと移り変わった点についても、微妙な帰属規範の変化であり、強力行事の社会的様態を考察するうえで、一考しておかなければならない点であろう。

② 祭り組

先述したように、強力行事は発光路住民によって構成される祭り組が運営する。その参加戸数は、発光路地区43世帯のうち、行政区分の1～4班にあたる33世帯となる⁵⁹（5～6班＝山ノ神地域の7世帯は基本不参加）。この行政区分の4班が年ごとに祭り当番となり、運営の実質的な担当となる（調査年は4班）。強力行事は、少なくとも江戸時代では頭渡し行事の一環として続いており、頭屋班も存在していたが、現在は、上記のような行政区分による祭り組のみとなった。インフォーマントによれば、地域の人口減少／高齢化の影響によるものだったという。かつて“妙見神社の氏子としての行事”であったものが、現在では“住民本位・伝統維持本位の行事”として、公的で開かれたものとなったといえる。

③ 行事保護団体 —妙見神社青年部から強飯式保存会へ

当行事は、復活直前の1974（昭和49）年以降より、発光路妙見神社強飯式後継青年部が

設立され、保存団体となった。先述のように、20-40代の妙見神社氏子と熟知する古老（齋藤一次郎氏）、当時の賀蘇山神社宮司を中心に、戦前まで続けられていた儀礼が再構成され、継続されていくこととなった。

2004（平成16）年以降は、発光路強飯式保存会が設立され、保護団体となった。高齢化・人手不足を解決するために、年齢にとらわれることなく、発光路住民ぐるみでの行事保存が企図され、調査時は60代世代が中心であったが、精力的な保存・振興活動が行われている。

④ 儀礼のアクター

強力行事における儀礼のアクターは、以下のような構成となる。儀礼の前面に出るのは、おもに強力・山伏・相伴【写真4-1】だが、強力・山伏に、呼び太鼓役の“唄へ”を加えた三者をとくに「三役」と呼ぶ。

・強力

強力は、山伏の従者であり、豪壮な風体の修験者の役目である。服装と得物は、頭部には鉢巻に、強力面をかぶり、腕には手甲、独特の二股にねじ曲がった責め棒を持ち、胴には前掛けと胴着を着込む。下半身は股引をはき、脚絆と足袋を着ける。そして、背中には非常に巨大な青藁で作成した藁だすきを背負い込む。

発光路の強力は、他の強飯行事の強力役と比しても、とくに威圧感の強い演技が行われる。行事の顔役として、儀

礼の場に列する氏子・来賓に対して、説教とともに激しく食責めする。毎年、参観者を沸かせるアドリブを入れることも求められるなど、儀礼全体の雰囲気左右する役割であり、それだけに高い技術とともに、盛り上げ役としての機転が求められてきた。

戦後強力行事復活の功労者である齋藤一次郎氏は、強力の名手であり、復活のさいには、豊富な経験をもって演技指導を行い、儀礼の再構成にあたっていたという。

・山伏



写真4-1 儀礼の主要アクター。左より、相伴・相伴・山伏・強力・相伴・相伴（2014年調査時・伊藤純撮影）

山伏は、強力を付き従える高僧であり、厳かな風格を漂わす修験者の役目である。服装と得物は、頭に立烏帽子をかぶり、手には金剛杖を持って、大太刀を帯刀し、山伏衣装と袈裟を着込む。

発光路の山伏は、住民を導く修験者として、氏子・来賓に対して、日光修験の縁起・歴史を説き、この地域に住む者の身の処し方を諭していくこととなる。強力のようなアドリブやユーモアはないが、食責めがなされるのを見守り、儀礼全体を引き締める役目である。

強力と山伏は、独特な身振りや口上を習得するために猛練習が必要とされることもあって、やむを得ず、同じ者が幾度も従事してきているという。過疎化が顕著になってからは、できるかぎり交替で役を務めるようにしているが、それでも、なり手不足は顕著で、調査年の山伏役も通算 10 回以上務めてきた人であった。

・唄へ

唄へ⁶⁰は、強力・山伏と並ぶ儀礼三役であり、呼び太鼓を打ち鳴らし、声を上げて、強力・山伏の儀礼を盛りたてる役である。

・相伴

相伴（介添えとも呼ばれる）とは、祭り当番（後述する大夫）の頭渡しの相伴をする役目であり、神酒の三三九度に対して酌を行なう。子ども 4 人が担当することになっており、皆が緋模様の着物を着用する。調査年での相伴は、中 2 女子、小 5 男子、小 2 男子、幼稚園児男子という構成であった。子役は、基本的に幼稚園児から小学生までの男子とされていたが、少子化の影響から、この規制を緩和することとなった。なお、1980 年代までヨビツカイという 2 人の子役があり、ホンコの各家を訪ね、大祭の頭渡しをはじまることを告げていたという〔下野民俗研究会 1982 : 27〕。

・大夫（新大夫・古大夫・脇大夫）

発光路における頭屋のことを、大夫という。かつては祭り組数人のなかから格式があり、家屋敷の大きな者が選ばれていたが、“保存会”設立以後の現在は、祭り当番組にあたった行政班（1～4 班）の班長が輪番で務めることになる。妙見神社の守り番として、1 年間、神社関連の儀礼運営を行なう。

強力行事においては、新大夫が新しく大夫になる者、古大夫が 1 年間大夫を務め終えた者、脇大夫が大夫を 1 年間補佐してきた者（たいていは大夫の隣に住む者）をそれぞれ指す。強力行事は、この大夫を引き渡す行事に付随して行われるものであるだけに、儀礼における扱ひも大きい。山伏・強力の責めの文言のなかには、古大夫・脇大夫への慰労の言葉、新大夫への心構えを示す言葉があり、とくに新大夫には、殺生戒を含めた禁忌——身を清める・穢れに寄らない・殺生禁止・四足獣禁食——が課せられる。

しかし、調査においては、少なくとも昭和 50 年代以来、厳格に生活が締め付けられるわ

けではなかったようである。「昔は禁食などもあったがいまはとくに（守られていない）ね」（60代男性）というように、“みだりに殺生しない”など、その時代で解釈されていたものと思われる（ウサギ等の害獣の畏猟などもよく行われていた）。

・氏子総代

発光路における氏子総代は、氏子年長者の3年交替の輪番で務められる。厳密な選定方法や順番規則は明確ではないが、行政区分による選定とは別個ということである。調査年では、正装／スーツを着用して、強力行事の食責めを受けた。

・花婿

毎年、新しく発光路に花婿として転居した者が、“花婿新客”として強力行事に参加する。頂戴人となり、食責めを受け、山伏・強力より、発光路住民としての習慣、氏子としての心得、社会人としての心得などが説かれる。近年ではたいてい、強力のアドリブで「子どもを早く多く作るよう」囃すように責められ、周囲は笑って新米夫婦を祝福することになる。

ところが、調査年の2014年の強力行事においては、はじめて該当者がいなくなり、姫婿（結婚により上粕尾より宇都宮に転居してしまった男性）を、花婿代わりに招くこととなった。当地の社会状況変化による儀礼変容の様態であり、留意しておかなければならない。

ほかに、強力行事の開式・閉式の宣言をして、儀礼の遂行をたしかめつつアナウンスをする司会役と、饗応の場を仕切って、酒食を振る舞う相伴人が同席する。

4-4 式次第

4-4-1 事前準備

12月初頭、当日の段取りのための話し合いが持たれ、儀礼配役や運営の担当、道具の準備などについて取り決められる。もし、強力・山伏をはじめに行なう者がいる場合、連日の猛稽古が必要となる。

大きな共同作業としては、強力 of 巨大な藁だすきの編み上げがある【写真4-2】。これは毎年12月末に作成されるもので、老若男女が集まって行われる。購入した青藁を、高所から吊り下げて、下から編み上げを行っていく。でき



写真4-2 強力藁だすきの作成（現地提供写真）

た巨大なたすきは、20kg 前後あり、これを終始背負って儀礼にあたる強力役には体力が求められる。また、当日に伝習館内に張られる注連縄についても、保存会 20 人程度が事前に集まって縄をなっていく。

そして、1月1日、参集した住民で妙見神社神祠を開帳し、境内を清掃する。そこで1月3日に向けた最終打ち合わせを行い、当日の式に臨む。

4-4-2 妙見神社大祭および頭渡し（1月3日）

以下に、2014年1月3日調査年度における大祭次第を記す。

08:55 妙見神社祭典

妙見神社にて、大祭の祭典が始まる。氏子総代らが拝殿内に列座し、宮司（賀蘇山神社宮司）によって触れ太鼓が鳴らされ、祝詞が奏上される。すでに参集して準備を行っていた住民も拝殿に向かって頭を下げて、式を見守る。

氏子ひとりひとりによって真榊が奉納されたあと、強力・山伏・相伴4人が宮司の祓いを受けてから、同じように真榊を奉納する。

神体である妙見菩薩像に献じられていた神饌【写真4-3】は、独自の地域性の高い食材を集めたものであり、強飯式でも用いられる高盛赤飯が象徴的である。



写真4-3 妙見神社にて献じられる神饌（2014年調査時・伊藤純撮影）

神饌（2014年調査のもの）：

- ・オヤワン：高盛の赤飯
- ・シルワン：味噌汁（大根・豆腐）
- ・ヒラ：切りゴボウ・人参
- ・ツボ：シモツカレ（人参・ゴボウ・大根・酒粕・大豆など）
- ・サラ：イワシ2尾

祭典の開始と同様に、宮司によって太鼓が鳴らされて、閉式が告げられる。今年1年の平穏と、五穀豊穰、山林業・農業をはじめとした産業の実り、各家庭の無病息災が祈願され、新年の祝賀の挨拶がなされた。

10:04 頭渡しの儀

妙見神社での祭典が終わると、氏子は伝習館に集合する。当日朝の伝習館には、数十人

祭祀集団の結束がたしかめられる。なお、終戦以前の頭渡しにおいては、この三三九度の酒はなみなみと大量に注がれ、新大夫・古大夫の取り交わしで最後に残った酒は、必ず飲み干さなければならなかった。

酒膳がひと通り回って、皆が酒の契りを交わすと、指南役が「以上をもちまして、頭渡しの儀、終了いたします。引き続きまして、強飯式を執り行いますので、暫時、休憩のほど、よろしく願いいたします」と、閉式を宣言し、強力行事の準備がはじまる。

10：14 強力行事の開始

強飯式で用いる高盛りの赤飯を含めた式用膳が配膳され、列席者は式に控える。列席者に配膳された式用膳（2014年調査のもの）は、オヤワン（高盛の赤飯）、蓋がされたシルワシ・ヒラ・ツボ、サラ（イワシ2尾）、盃といったものである。配膳等の準備が終わり、頂戴人たちが着座すると、唄へが呼び太鼓を打ち鳴らしつつ、以下のように唄う⁶²。

唄へ 当所鎮守の祭礼もはるこそ久しくめでたかりける

続いて、唄へが「大夫、家（うち）にか」と述べ、それに続いて山伏が「いずれも御免なり」と高らかに声を上げ、広間内に登場する。山伏は、正面に一礼し、腰に挿した大太刀を前に差し出しつつ、肩を切りながら大股で3歩前に進んでから2歩下がり、以下の口上を述べる。

拙僧は役行者の末葉峰渡りの山伏、そもそも日光山開闢は神護景雲元年にはじめ、大同2年、男体山を開き、当山において延文4年、日光御座主坐禪人聖てき勸請し奉る、それより日光強飯を学び、男体山の生き現し妙見神社の責山伏、今日此のところの大夫に頼まれ、大夫大願を果たしめでたいとあってしこうつかまつった。（周りを振り向きつつ）見れば新客もありそうな。（入り口を振り返りつつ）やい、強力〜。

ここで唄への太鼓の連打とともに、強力が「ウォー！」と、大きな威勢をあげてのしのと膝立ちで広間にあがりこむ。広間中央で山伏の左脇に付き従うと、責め棒を両手に掲げて下記の口上を大音声で述べる。

大剣峰山神前の洞、竜ヶ宿、巴ヶ宿をはじめとなし、男体山に三千年たてこもりしこの強力、これまで推参、あーん！

そして、山伏が「強力、こう参れ」と促すと、強力は「あーん！」と、自身の肩で山伏の身体を新大夫のもとへと押しこむ。また同様に「身に続いてまいれ」「あーん！」と述べつつ、強力・山伏が新大夫の前へと立ち並ぶ（強力は最後の“オヒラキ”以外、つねに膝

立ち)。この強力が山伏を押しながら動くのは、齋藤一次郎氏の教えによれば、山伏のほうが強力より高い位であることを示すものという。基本、責める頂戴人のもとに行くたびにこの移動の所作を行なう。

10：22 列席者への強飯

大夫の前に立った強力・山伏は、以下のように責め口上を述べて、食責めを行なう。市長への責めからはアドリブが多く入り、以降、非様式的な色合いが濃くなる。

【新大夫への責め】

山伏「こりゃ、これなるは今年度の新大夫か」

強力「こりゃ、これなるは今年度の新大夫か」

山伏「例年の通りな、酒なら三十三杯」

強力「湯が五杯」

山伏「強飯七十五膳がお定まり」

強力「一粒一菜の許しはないぞ」

山伏「しかと申し付けたぞ、申し受けたとあらば強力、めでとう祝うてやれ」

強力「申し受けたとあらばこの強力、めでとう祝うてやる」

「新大夫にはな、長い間、当村の産土をあずかるによって、朝夕水で身をよく清め、不浄、汚れのあるところへ、一切立ち寄ってはあいならん。また、生あるもの虫けら一匹、指一本触れてもあいならんぞ。しかと申し付けたぞ。申し受けたとあらばこの強力どん⁶³が、大願成就果たせるよう、めでとう祝うてやる。(責め棒の又で、ひれ伏す新大夫の首根をおさえるかの所作をしながら) ああーん！」

【古大夫への責め】

(新大夫と同様の口上のあと)

強力「古大夫にはな、長い間、ご苦勞にあずかった。おかげをもって、当村も何ごともなく無事に過ごせたのも、古大夫、朝夕、神前のおかげだ。こればかりではないぞ。この強力どんが、なおいっそう信仰したことを忘れてはならんぞ。これからも当村の無事を祈るよう、しかと申し付けたぞ。申し受けたとあらばこの強力が、めでとう祝うてやる。(責め棒の又で、ひれ伏す頂戴人の首根をおさえるかの所作をしながら) ああーん！」



以下、脇大夫・区長・氏子総代にも、一年の労苦をねぎらう同様の責めを行ってから、市長はじめとする来賓への責めに移る【写真4-4】。

【市長への責め】

強力「市長にはな、日頃、市民のため日夜努めているようで、誠にありがたい。強力からも礼を申すぞ。しかしな、一極集中の市政では、市民は納得がいかないのではないか。ここ発光路において、放射性表土除去土嚢が、いまだに仮置き場に山積みになっているではないか。早急に片付けるよう申し渡すぞ。また、中央のまつりごとには多大な助成をし、この国指定文化財・強飯式をなんと心得ておる！これをな、早急に性根をすえて返答するよう、申し付けたぞ。2つ申したぞ。今年もな、無病息災であるよう、この妙見神社のありがたい御供を食べい！（強力、式用膳の赤飯を手づかみし、頂戴人の口に運ぶ）さあ、食べよ！2つ申した、そら、もう一口！どうだ、うまいか！この強力どんが大願成就果たせるよう、めでとう祝うてやる。頭が高い！ひかえろ！（責め棒の又で、ひれ伏す頂戴人の首根をおさえるかの所作をしながら）あぁーん！」

【花婿（姫婿）への責め】

強力「花婿にはな、このへんでは見ぬ顔じゃな一。これを機に、この地に引っ越してきてはどうじゃ！地元住民は大歓迎だぞ。また、少子化が進んでおるこの地でも、頭渡しの儀が危うくなってきておるぞ。このありがたい妙見神社の御供を食べい。（強力、式用膳の赤飯を手づかみし、頂戴人の口に運ぶ）これを食べたからには、**今晚からどんどん励むよう！**いや、絶対励め！この強力どんがめでとう祝うてやる。（責め棒の又で、ひれ伏す頂戴人の首根をおさえるかの所作をしながら）あぁーん！」

10：47 オヒラキ …天下泰平の舞、ウタエの唄、うたいおさめ

山伏と強力は、広間中央に立ち、山伏が周囲を見回して、「見れば新客もなさそうな。やい、強力、歌うて立て」と述べると、強力は、両手に高く掲げ持った責め棒を山伏の肩に担がせ、山伏に寄りかかって円を描くように3周回り歩く。このとき、唄へが太鼓を打ち鳴らしつつ高らかに、以下の天下泰平の唄を歌い上げる。

〴〵歌うて歌うて天下泰平、国土安穩、治むるこそめでたかりける

唄が終わると、強力と山伏は、正面と参観者側に一礼して、儀礼は終了となる。

10：52 赤飯の振る舞い

祭り組により、大きな保温ケースに入れられた大量の赤飯が、参観者に振る舞われた。保存会設立以降の、ごく最近の年にはじまったものといわれており、参観者は次々と配ってもらい、発光路強力行事の祝賀の雰囲気之余韻とともに、当地の赤飯の味を楽しんだ。

4－5 強力行事の変容相

以上のように、発光路の強力行事は、現在もなお修験者の古法としてのあり方が継承されつつ、現代でも観覧者たちを楽しませるさまざまな仕掛けをもって実施されているといえる。保存会会長はじめ住民は口々に、儀礼の「基本路線は古くから変わっていない」と述べ、当儀礼に対する矜持を語っていた。しかし、前段で当行事の沿革についてふれたように、その継承にもさまざまな当時代的な事情との摩擦や適応があり、各代の実施はけして同質なものではなかったはずである。強力行事が、村落社会における権威概念をはらんできただけに、その変容相から儀礼の構図をみておかななくてはならない。以下に、強力行事の変容相をまとめ、検討していく【表4－3】。

表4-3 各調査における強力行事の儀礼形式変容

調査年	(終戦以前)	1968	1977 ※1	1982	2014
調査主体	—	県教委調査	県教委調査	下野民俗研究会調査	筆者調査
報告刊行物	古資料	『発光路・高取の民俗』	『栃木県の強飯』	『粟野町・発光路の強力』	『文化の遠近法』
① 実施状況	○	臨時	○	○	○
② 実施名目	恒例・頭渡し	文化保存記録	恒例	恒例／文化保存記録	恒例
③ 実施団体	ホンコ	氏子	青年部	青年部	保存会
④ ヤド	新大夫宅	氏子宅	地区公民館	氏子総代宅	伝習館
⑤ 列席者	新大夫・古大夫・脇大夫・区長・粕尾地内名士・花婿・新客・ホンコ住民	新大夫・古大夫・脇大夫・神主・町長・町名士・花婿・相伴	新大夫・古大夫・脇大夫・神主・町名士・遠客・新客・花婿・相伴	新大夫・古大夫・脇大夫・区長・副区長・氏子総代・宮司・町長・町副議長・町教育長・町議員・花婿・相伴・前青年部長・指導者	新大夫・古大夫・脇大夫・区長・氏子総代・市長・議会議長・教育長・自治会長・花婿・相伴
⑥ ヨピツカイ	○	○	○	○	×(口上のみ相伴に継承)
⑦ 頂戴人返辞	○	○	○	○	×
⑧ 強飯の飯	小豆入りの白飯	小豆入りの白飯	小豆入りの白飯	赤飯	赤飯
⑨ 食責め	不明	食わせない	(記載なし)	(記載なし)	食わず(市長など)
⑩ 花婿	○(複数参席)	○	○	○	姫婿
⑪ 赤飯配布	×	×	×	×	○

※1 1977年の県教委調査は実施されてはいたが、記録内容は1968年調査と混同された情報が混じる。

4-5-1 青年部による復活

これまで述べてきたように、発光路における儀礼継続の前提として、労力負担や少子高齢化・過疎化による困難を克服しながらの実施であることがわかる。1974年の“青年部”への実施団体の変更も、戦後・発光路における儀礼継続の困難を解消するためのものであった。終戦以前のホンコのみによるある種、特権的な儀礼として実行することが困難となり、長い断絶の期間を経て、“青年部”という明確な運営団体が設立されることで——当時の功労者らによる献身もあって——強力行事は当地の恒例開催行事となった。

そして、儀礼の遂行にも、さまざまな操作が施されるようになり、インフォーマントは“青年部による復活を境に見世物を意識した改変がされるようになった”と語る。以下に青年部実施以後に変化した儀礼内容を列挙すると、以下のようなものになる。

- ・ 儀礼拠点の変更
 - ...戦後以降でも、すでに形骸化していたホンコによる頭屋輪番制の名残を残し、儀礼の拠点は大きな家宅をもつ名家の氏子宅で行われていた。青年部運営以降より、恒例の実施は、伝習館のような公共施設に場を移すこととなった（1982年実施は文化保存のために氏子宅開催）。
- ・ ヨビツカイの実質廃止
 - ...ヤドの変更により、ホンコ・氏子の家を基盤とするヨビツカイも、実質廃止されることになる。ただ、各家を訪ね、呼び出すときの口上は、ヤドの座での文言として引き継がれ、残存している。
- ・ 小豆入りの白飯から赤飯へ
 - ...時代状況・食環境の変化に大きく起因すると思われる。うるち米の小豆飯は、昭和40年代までの当地での“ハレの食”の定番であった〔東洋大学民俗研究会 1974：83-84〕。これが時代的食文化変化に対応して、現代日本社会にとってごく一般的なハレ食・赤飯にとってかわった。
- ・ 実際の食責め
 - ...強力行事における口上には、「七十五杯の飯」を強いるものがあるが、かつての強飯式においては、実際に頂戴人に無理強いして食べさせることはなかった。青年部の改変によって、市長・教育長などの遠客と、花婿にのみ、強力が赤飯を手づかみして無理に食わせるくんだりが付加されたものとされる。
- ・ 口上の多様化
 - ...過去の調査記録と比して、大夫などの儀礼役職、町長などに対し、職務へのねぎらい・礼の文言が、青年部以降より多くされるものとなったようである。また、定式の責めの文言も、山伏・強力が交互に述べるかたちになった。
- ・ 強力の藁だすきの巨大化
 - ...毎年必ず作り変える強力の藁だすきは、青年部実施以後より徐々に縄周りが極太になり、背後に大きく広がるようになっていった。質量でいえば、1968年に10kg程度だったものが、調査年には約20kgになっている。
- ・ 神饌・式用膳の変化⁶⁴

上記のように、儀礼としてのパフォーマンス性を志向した変更がほとんどであり、格式張ったものから、見栄えよく、儀礼のイメージをわかりやすく強調したものへと、変化していったと思われる。インフォーマントによれば、“齋藤一次郎氏伝授による伝統的な所作が基盤となり、その基盤が守られたうえで、地域の人々がいろいろと楽しくなるように変えていった”のだという。

4-5-2 国による重要無形民俗文化財指定

1990年代になると、当地域の人手不足問題も進行し、さまざまな負担減免策を講じられていたという。先述したように、強力行事が国の無形民俗文化財に指定されたのは、そのような矢先であった。1996（平成8）年12月20日、登録名「発光路の強飯式」として、「由来、内容等において我が国民の基盤的な生活文化の特色を示すもので典型的なもの」であるとして指定され、数々のメディアで取り上げられたが、住民にとっては、突然の重大事であったようだ。それでも、儀礼の変容状況についていえば、国指定以後も、基本、様式は従来の青年部で行っていた方針のまま、「いつもどおり」行なうことになったという。

- ・頂戴人の変化・メディア報道の恒例化

…市長が列席し続けるようになり、地域メディアがこれを取り上げるという、市ぐるみでの取り組みの様相を色濃くしている。このような環境になったのも、「国指定を受けたから」と複数のインフォーマントは述べていた。これにともない、地域行政に対する強力な責めも、市政や、教育活動などへの地域問題を越えた、公的な忠言として発せられるようになる。

- ・頂戴人の返辞

…国指定以前は、責めを受けた頂戴人は“「へえっ！」と畳に頭を付ける”所作を行っていたとされるが、1996年以降はたんに“平身低頭”しておくだけになり、簡略がされた。儀礼進行をスムーズにするため、もしくは頂戴人への配慮のためと思われる。

- ・住民自身による、撮影・筆記記録などの保存活動が盛んに

…成果のひとつとして、青年部制作の刊行物『発光路と強飯式の歴史』の発行などがある。

4-5-3 保存会の設立・進行する人手不足問題

現実をいえば、いかに当行事の希少な歴史性が見込まれ、全国区での知名度を高めようと、発光路という地域の実質的な人的・経済的振興につなげることは難しい。市の文化課に、当行事の振興による波及効果について尋ねたところ、「強飯式の伝統行事振興は今後も行われていくべきだが、実質的な町おこしにつなげるのは難しい」とのことである。たしかに、毎年、伝習館周りには、参観者でほぼ一杯の状態にはなるが、「今後、来場者数を増やすにしても、伝習館で行っている以上、現在くらいの状況でキャパは限界に達している」のである。

そのため、依然、根深い少子高齢化や交通面、経済面の問題について、即時的な解決に至ることはなかった。しかし、そんな折、新たな保存団体「保存会」が設立され、戦後2度目の運営主体変更がなされたのである。このとき、全世帯・全年代の有志が運営団体となり、発光路に住む人々が一丸となって、強力行事を引き続き、保存していくことが確認

された。

喫緊の課題は、“強力役”やその他の力仕事をはじめとした、若年層にしかできない役目につける人材を確保・育成することである。2006年、とうとう強力行事が人手不足によって臨時中止となったが、この件は、とくに地方紙において大きく報じられ、儀礼自体の存続が懸念された。文化庁は、「人の都合がつかず日程を変更した例はあるが、把握している限りでは聞いたことがない」とコメントし、当時の保存会会長は「重いワラだすきを担ぐ強力役は体力が必要で、高齢者には無理。少子化の影響に加え、仕事で練習に出られない人も増えた」と説明している〔下野新聞社 2005年12月30日：2〕。実際、若い世代は、正月に一時的に帰省する人々が多く、儀礼の前後の数日のみ、発光路はにぎわうが、彼らは、大祭実施までに必要な準備運営や、三役の練習への参加はできず、重役を務めてもらうことは難しい。全般的に、労働形態が農林労務から出稼ぎ労働へと変化したことによって、協同運営が困難になってきたことも、負担増の一因としてある。

日本国内の他の多くの民俗行事においても同様の問題は生じており、そうした場合は、「日程の変更」・「外部ボランティアなどから、人手を募る」などの方策が講じられるが、文化庁伝統文化課によれば、発光路の強力行事にかぎっては「地区の民俗行事だけに伝承者確保を地区外に求めるのも難しい」ようである。

調査年時点において発光路における氏子のほとんどは60歳前後であり、負担の重い役職や儀礼アクターの担当も、現時点では、その世代が多くを担わざるをえない。儀礼の継承は、大祭当日の盛り上がり、文化財の誉れとは裏腹に、いまなお見た目以上に深刻な問題として課せられている。

- ・ 膳内容の変更

- …簡略化。祭祀にまつわる食全体に、仕出し業者等が活用された。

- ・ 花婿役を、姫婿が代理（2014年のみ）

- ・ 儀礼アクターの担当者不足

- …保存会時代より、人手不足対策として、儀礼の役目はできるかぎり多くの人で輪番にできるように図られているが、なかなか困難で、特定の熟達者に固定化されがちな状況にある。とくに子役については、深刻な少子化から「ずっと同じ子がやっている」という。

4-5-4 責め口上の更新

青年部設立以来、とくに市長をはじめとした遠客、花婿、顔なじみの自治会長らに対する責め口上においては、観覧者の笑いを誘う冗談やアドリブ、地域にとってごく内輪の語り種などがふんだんに盛り込まれるようになった。内容は、強力・山伏役と自治会長による相談によって作成され、儀礼当日まで固く秘密にされるのだという。これについて、調査年度よりも過去を含め、聞き取りなどで口上を収集すると、携帯アンテナの追加工事や、

いじめ・不登校対策、当行事への補助金、害獣対策など、行政へのごく具体的な要望が頻出することがわかる。かつては、役職からの辞任を迫るような、より過激な責め口上がなされていたという話もあり、各代の発光路住民と頂戴人との関係の状況が儀礼の場に反映されていたこともうかがえる。ほぼすべての当儀礼の先行研究では省略されてはいるが、こうした各年の責め口上の更新は、歴代の住民の生活相を示標するものとして検討しておく【表4-4】。

表4-4 各年の責め口上の内容

採集年	内容	責めの相手	口上
2010	通信インフラの整備要請	自治会長	聞くところによると、携帯アンテナの追加工事があるそうではないか。まだまだこのへんで不便な地域がある。どの家でもな、ちゃんと使えるよう、今日は市長もいる。議長も来ておる。ようく頼んでおくがよいぞ。
2010	子作りの勧め	花婿	ほれ、これを食べてどんどん子どもを作るようにな。(中略)花嫁にも食わせるがよいぞ。そして、どんどん子どもを作れ！子ども手当も出るそうだ！心配せんでもええ！
2011	強力行事への助成申請	市長	鹿沼の秋祭りには、たくさんの補助金を出しているそうではないか。この強飯式も、国の重要文化財になっているが、なかなか山村の振興がはかれていないため、保存していくのが難しくなっている。(中略)地域の活性化、さらにはこの強飯式の保存にさらに努力をするよう、しかと申し付けたぞ。
2012	移入の歓迎	花婿	花婿にはな、最近発光路に帰ってきたそう。誠にいいことだ。この強力からもほめておくぞ。
2012	酒飲みへの奢め	花婿	花婿は晩酌が好きだろう！酒ばかり飲んでないで、酒を呑む前に、母ちゃんに乗れ！
2012	子作りの勧め	花婿	この子どもの少ない発光路にどんどん子どもを作って豊かな楽しい、そしてにぎやかな村にするよう、しかと申し付けたぞ。
2013	獣害対策要請	市長	最近、猪や鹿が野原を荒らしているようだ。一日でも早く対策をねって防ぐよう。

2013	災害（天災）対策要請	市長	近頃、災害がいろいろなことがある。災害に強い、街を作るよう、しかと申し付けたぞ。
2014	態度への戒め	区長	「正座の客にはな、上から見下ろし、下々の者の面倒、よく見るよう。また、地位や権力で振る舞ってはあいならんぞ。しかと申し付けたぞ。
2014	放射能残土撤去の要請	市長	一極集中の市政では、市民は納得がいかないのではないか。ここ発光路において、放射性表土除去土嚢が、いまだに仮置き場に山積みになっているのではないか。早急に片付けるよう申し渡すぞ。
2014	強力行事への助成申請	市長	中央のまつりごとには多大な助成をし、この国指定文化財・強飯式をなんと心得ておる！これをな、早急に性根をすえて返答するよう、申し付けたぞ。
2014	教育環境の改善要請	教育長	最善の努力をし、いじめや不登校のないよう、市内の全校を教育長自ら出向いて指導し、また児童生徒が笑顔で過ごせるよう、教育長が代表して、このありがたい妙見神社の御供を食べい！
2014	市政への監視申請	自治会長	市政と自治会とのパイプ役となって、大きな力を誠にありがたい。これからもな、このパイプをより太くし、身体の続くかぎり、いや倒れるまで、自治会長の役を務めるよう、しかと申し付けたぞ。（中略）ただいまな、市長に申したことが必ず実行されるよう、監視役として申し渡すぞ。
2014	移入・子作りの勧め	花婿（姫婿）	このへんでは見ぬ顔じゃな一。これを機に、この地に引っ越してきてはどうじゃ！地元住民は大歓迎だぞ。また、少子化が進んでおるこの地でも、頭渡しの儀が危うくなってきておるぞ。（中略）今晚からどどん励むよう！いや、絶対励め！

こうした口上は、儀礼の場においては定式の古格的な所作の合間の、一時の笑いのネタとして昇華されるのだが、この内容こそが住民の当時代的な生活環境が逆像として投影さ

れたものといえるだろう。口上で取り上げられた事案のそれぞれについて、インフォーマントに尋ねたところ、「ほかの祭りには補助金も手厚く出しているのに、この祭りには補助が少なく、藁だすきに使うだけで終わってしまう」「(通信や交通インフラについて) なかなか便利にしてくれない」など、それらひとつひとつが、住民が切実に感じ、ときに行政と真剣な交渉状況にある主題であったことがうかがえた。

とくに近年、顕著な口上内容として東日本大震災をめぐるものがある。2011年3月11日に生じた当震災の影響により、福島を中心とした広い範囲に居住する人々が、放射能汚染の不安にさらされることとなった。上粕尾も福島第一原発から距離の遠くない山間部に位置するため、住民は行政より放射線測定器具を借り受け、自ら独自の測定調査を行った。そして、2012年初頭には自治会主導で結束し、生活圏内で汚染土壌の可能性のある表土の除去活動を実施した。高齢者層中心ながら約30名の人足で、丸3日間かけて、全110戸の家屋放射能除染を行ったという。問題となったのは、そのときに各家屋周辺から撤去した、高濃度で汚染されていたであろう土砂—放射能表土除去土囊—である。住民がいかに自主性を発揮して、地域の健康安全を守ろうとも、自治会でできることはそこまでであり、地域の生活圏外への土囊の撤去は当然ながら独力では行なうことができない。自治会は、行政に度重なる処理要請をしてきたが、交渉は難航し続けていたのだという。現地調査段階においても、上粕尾の放射能除去土囊はいまだ未処理にされており、やむを得ず、地域における生活圏とできるだけ離れた箇所に、仮設保管所を設け、仮置きされており、「正直、除染した土が残されているのは不満」との声が、複数の住民から聞こえた。

「全戸110戸除染やったんです。30人位で3日間。(土は)ビニール袋に入れて、上からシートをかけておいてあるんです。400くらいあるんじゃないかな」

「最後は行政も見に来たんですけど、測り方がどうなのかなのとか言ってるだけで、いまでもそれが一年以上ほったらかしになってて」

「前にも行政の方に、“市長の車のガレージに俺がダンプでもってくから開けとけ”って言ったら、『それは困ります』って(笑)。そういうのがいろいろあるから余計にここ(儀礼の場)でいわないと」

現在の強力行事の責め口上が、居合わせる者に、たんに伝統的格式への畏敬や儀礼役への親しみ・滑稽の感を誘うものではなく、その権威的形式によって、“陳情の手段”という実社会的な活用をされてきたことがわかる。それも、震災の事例で顕著なように、毎回の事案がそのときの住民の生の体験や生活環境と強く結びつき、頂戴人との関係性も、権威のあり方も、それら一度一度が特有の構図となっているといえる。住民への聞き取りにおいては、長年の儀礼実施とその背景をめぐるエピソードが尽きなかったが、儀礼の実施に通底した意義について尋ねようとしても、(長年携わっている運営役員以外)語りはまちまちであった。住民にとっての儀礼のあり方は、安易な断定の語りに落とし込められるような

単純なものではなく、つねにその時代の生活相と相互に干渉するものとして、生々しく表象されてきたのである。

4-6 まとめ

以上のように、発光路の強力行事について、その実施のあり方と変容相を重点的に述べてきたが、本事例を現代的視座から転倒性・侵犯性を検討するという、問題提起に立ち返って最後にまとめておきたい。

儀礼の基礎構造である定式は、住民たちの追究してきた“基本路線”によって、堅固に守られてきた半面、現代に至ってはパフォーマンス性の高い内的変化や、豊富なバリエーションが内包されていた。市長たちへの現行の（青年部からは手づかみでの）食責めは、本来ありえぬ無礼といえるが、これは祝祭的な社会的立場逆転をはらむ、いわゆる儀礼的役割転倒 (ritual role reversal) の一様態として読むこともできるだろう〔ゴッフマン 1961(1984)〕。強力・山伏は、当地の歴史的背景を鑑みれば、山間に暮らす住民の象徴としての側面を色濃くもつローカルシンボルとしての役割を仮託されているものであり、政治的権威（頂戴人の行政役職者）に対して歴史的・異形的権威によって対抗していると解釈できる。そして、儀礼では強力・山伏が非日常的・上位的存在として、頂戴人たちの「成果は讃え」「不備を叱りつける」かたちをとって儀礼を行うのだが、年頭祝賀のなか、名士が荒々しく怒鳴られ、強力の手から赤飯を頬張らせられるという構図は、たしかに参観者にとって、「痛快な権威転倒のガス抜き場」となっているといえるだろう。

現行の強力の責め口上も、内輪ネタや色事・酒事・からかいなど、コミュニタス的な要素をもって頂戴人たちに向けられる。行政役職者への口上は、それぞれが住民たちの切なる望みをはらんでおり、だからこそ日常においては直截ありのままに打ち出すにははばかれるような訴えかけでさえ、くだけた雰囲気を作る劇場的仕掛けのなかだからこそ、おっぴらに宣言される。これは逆説的な政治（ないし処世の）手段でもあり、日常的境界を侵犯して「権威に対する擬制的な異議申立てを行う場」として機能していると解釈できるだろう。強飯行事の本来的な形式とされる輪王寺の日光責めは、寺社権威のみが一方的に発揚されるもので、当儀礼のような住民の草の根からの主張が介在する余地はなかった。その意味では、現在の強力行事は非常に好対照なローカライズがされたものとして受け入れられているといえる。

上記のように、現在の強力行事は、さまざまな不断の工夫をもって転倒的空間を作って受け入れられてきたが、こうした変容を許容した継承のあり方がいかに自文化性を担保してきたかについても検討しておかなければならない。蔵持不三也〔1991: 198-207〕は、本来的なカルナヴァルの仮装者が有していた日常性への異議申し立ての役割について“マスメディアの介在した観光化されたカルナヴァルの場合には、仮装者が見栄えや虚仮威しの外部的コードを導入してしまい、たんなる娯楽・余興に様変わりする傾向がある”と述べてい

る。この指摘は、観光化の配慮などによって変化を遂げた民俗行事ないし、新興の地域イベント行事などにも同様にみられるものであり、担い手が外部を意識することによって、行事がかつてはらんでいた当該社会への自己言及的な要素が抜け落ちていくことは珍しいことではない。強力行事においても、国による重文指定や、多くのマスメディア・ネットメディアによる紹介もあり、運営組織は外部からの参観者の目を意識せざるをえず、「多くの人を楽しめるように」という配慮もされているという。しかし、そのような状況においても、強力行事において長年涵養されてきた以下のような精妙な構図が、当事例を発光路社会の固有の民俗儀礼として存続させていると考えられる。

ひとつは、毎年更新される責め口上内容が、あくまで発光路に生きる人々の生の生活にふれ続けるものであるという鮮烈さ・生々しさである。口上は、先述のように収集したかぎりにおいては、(他所の現代的な民俗行事にたびたび見受けられるような) 文面の高尚化や遺風化はなく、インフラや教育、地域の安全など、つねに“住民のごく即物的な実感”をベースに構成されてきた。保存会会長によれば、毎年、伝統とはいえ“同じもの”を見ることになる現地住民を、飽きずに楽しませるために必須の工夫だったということだが、これが住民だけでなく、外部参観者にもある種の趣向を醸しているのである。

ミハイル・バフチン〔1974〕は、民衆文化の豊穡さを強調し、とくに自分たちの身体や物質に根ざしたリアリズム、すなわちグロテスク・リアリズムが、高位なもの、精神的・理想的・抽象的とされているものをすべて物質的・肉体的次元へと下降させると述べている。秩序を転倒させるそうしたリアリズムによる民衆文化特有の共感が、精神世界を滑稽なものともみなしつつ、物質世界を肯定的にとらえ、そこに笑いが生まれるというのである。強力という超常的な存在が、色事・酒事・からかいの台詞を連呼し、ごく内輪の地域に実感的な話し種を笑いとして持ち込むのは、まさに民衆文化特有の消費のあり方といえるだろう。内輪の笑いは、芸能での「楽屋落ち」などのように閉じた笑いを醸す技術でもあるが、強力な風体で「誰々が酒好きだから控えろ」「このあたりの携帯電話網が～」などの口上が mismatch にも述べられる状況は、外部参観者にとっても当地のビビッドな生活感と、行事の公共性とのギャップを感じさせる、特殊な情趣を含むのである。

もうひとつが本儀礼に通底している相互信頼の構図である。強力行事はこれまでみてきたように、転倒・侵犯の要素を多分に含み、あやうい反権威性や脱規範性も色濃く見受けられるものだが、その反面として、終始にわたってアクター同士の信頼を前提として成立するものであったこともおさえておかなければならない⁶⁵。本来は日常的に許容されないような責め役と頂戴人との儀礼上の無礼が、相互に事前了承されてきたという事実は、相応の信頼関係が担保されてきたことと同義であり、儀礼の激しさが逆説的に両者の信頼の強さを物語っているとといえるだろう。

強力行事の頂戴人は、儀礼的に恫喝され、食責めをされ、そして地域のさまざまな要望をつきつけられる。すなわち、彼らは各代において、強力行事という民俗を尊重し、住民とともに日常秩序の逆転した儀礼手順をして親交を深めていくことの価値を理解し、その

なかでの施政にかかわるメッセージを汲み取ることに前向きであり続けてきたといえる。それぞれの実施は、一定ではないが、この地で続けられてきた長年にわたり、住民と頂戴人に選ばれた為政者・名士は、強力行事の儀礼的構造によって多くの地域的諸問題を媒介とする“独自の絆”を築いてきたのである。

第5章 儀礼の新設

—栃木市家中・強卵式

5-1 儀礼新設をめぐるさまざまな主体

本章では、栃木県栃木市家中地区の鷲宮神社において、2001（平成13）年に新しく創設された神事・強卵式を事例とし、地域社会における食を伴う儀礼が、伝統的なものとして創造されていく過程を分析する。

その際、儀礼に込められたさまざまな文化的営為、すなわち当地の食物禁忌、信教的伝承、新儀礼を作ることとなった祭礼運営の経緯などに着目しつつ、この儀礼が住民のアイデンティティの表象としていかに寄与し、地域を活性させているのかを考察していくこととする。

栃木県内、とくに日光周域の各地では現在でも、強飯行事という頂戴人に大量の米飯等の食物を食べさせる儀礼が分布しているが、これは日光修験の流れをくみ、伝承されてきたものがほとんどとされる〔栃木県教育委員会 1977；下野民俗研究会 1982〕。強卵式も、その流れをくむ“伝統儀礼”として近年広まりつつあるが、実際には日光修験より直接的な系譜をたどる行事とはいえず、成立も非常に新しい。儀礼内容は、猿田彦が拝殿内の参加者たちに大量の日本酒と鶏卵の飲食を大声で強いるという、五感に訴えかけるインパクトを伴ったものであり、見かけ上は他の強飯行事と相似するものではある。しかし、実際には儀礼の主旨が「食を断る」ことにあり、その禁食を参観者でも実践する段階を設けるなど、従来の強飯行事とは一線を画すような独自性／新奇性を伴っているのである。

近年、日本全国では行政の後押しもあって、地域振興を企図するイベント型行事が急増しており、それが既存の民俗行事と共存・融和するかたちで、地元を盛り上げている事例は数多い⁶⁶。こうした行事の成立には、当事者たる地域住民のみならず、地方行政や、企画を請け負う法人、スポンサー、地元メディア、研究機関など、多数のアクターが介在するものであり、それだけにさまざまな操作が盛り込まれ、得てして高いスペクタクル性が凝らされる傾向にある。

こうした現象は、“儀礼性の喪失によるコミュニティの危機”〔オジェ 2002〕の議論などとして主題化できるものであり⁶⁷、警句としてふまえる一方で、上記のような昨今の事情を背景とした民俗行事が、どのような過程を経て成立するか、そのなかで住民が従来の自文化をどう捉え直し、表象していくかに注視しなければならないだろう。とくに伝統とされる慣行が、その実、なかば意図的に構築され、社会集団の統合のために利用される議論は「伝統の創造」論〔ホブズボウム&レンジャー 1992〕にて展開され、伝統の脱神話を主旨とした事例研究も重ねられてきた。さらに、太田好信〔1993〕らは観光などのフィールドを通して、当該社会において特定の部分的な慣行が、意識的に対象化される現象を問題とし、「文化の客体化」論を提起した。これらの議論からは、社会統合にしる、観光化にしる、一見自明化した民俗行事であっても、対象となる文化の恣意的な選択を含めた戦術的な操作が施され、ひいてはアイデンティティが書き換えられる・作られる過程を追究していくことの重要性が強調されているといえる。

しかし、実際に現代の民俗行事がそうした操作にさらされるさい、さまざまな主体同士（たとえば、氏子・神職・地域団体・行政・企業・メディア...）の操作のせめぎあいのあり方は、即応性の高い情報の流通する現代においては、とくに複雑化してきている。スペクタクル性の高い要素が盛り込まれがちなのも、その複雑性に起因していると考えられる⁶⁸。これに関連して門田岳久〔2013〕は、現代日本社会の宗教的实践に関わる主体の多様化と、それともなう宗教の商品化・観光資源化の現象を対象に、変容著しい伝統的慣行への論考を提示しており、こうした文化変容を現前の問題として取り扱うことの重要性を述べている。

強卵式を唯一主要事例として学術的な先行研究を行った酒井貴広〔2017〕は、強卵式の運営主体である複数のアクターが、儀礼運営に異なる主目的をもち、それぞれが目的遂行に向けて儀礼のあり方を追究したからこそ、逆説的に強卵式そのもののもつ情報発信力を増大させたことを指摘している。後述する筆者調査からも見受けられたが、強卵式は創設以来、“大食強制”というごく新奇的な儀礼内容をもって内外の注目を集めつつも、地域内外のさまざまなアクターによって、伝統のあり方、コミュニティのあり方が問い直され、更新され続けている途上にある。家中に伝わる伝承・故事を元にした“新設の儀礼”として大きく盛り上がりを見せる本事例は、現代の民俗行事の形成における「戦術的な操作の実践過程」と「多様な主体の交渉過程」を検証できる、重要なケース・スタディとしてみることができるだろう。

本章と同様に日光周域の地域的な強飯行事を対象とする学術調査研究をみれば、近年の調査研究に乏しいこともあってか、儀礼過程の詳細な記録や生活調査にとどまり、主体の複数性やその交渉過程についてのありようを検討するものはみられない。酒井〔2017〕の強卵式に対する論考は、現在日本で開催されている他の地域イベントとの対照比較に重点が置かれ、主体の複数性を出発点としたメディア的な展開の可能性を論じたものであるが、強卵式自体の表象と家中の民俗性との関連については概観的な記述にとどまっている。

以上の状況を受けて、強卵式という現代性を帯びた民俗行事の構築過程を対象化するにあたり、本研究では、強卵式に関わる多様な主体を実践コミュニティ⁶⁹としてとらえ、当地の生活、伝承、儀礼過程、創設経緯などをふまえた現行の儀礼のありようを地域のアイデンティティ表象として検討したい。個人・集団のアイデンティティ形成を実践による過渡的なものとしてみる見方は、さまざまな領域で展開されているが、とくに蔵持〔1991; 2007〕は、民俗行事がその広範な事象の連なりによって、集団的な行動モデルと意識パターン、つまり文化の参照系を提供するとしている。だとすれば、本事例からは儀礼の主体それぞれが、いかに当地の既存の民俗をとらえ、また住民の参照すべきローカリティの所在としてコード化しようとしているかを読み取れるものと考えられる。

なお、本章は2012年11～12月、2013年11月、2014年11月、2015年11月に実施した現地調査に基づいて検討するものである。

5-2 地域概況

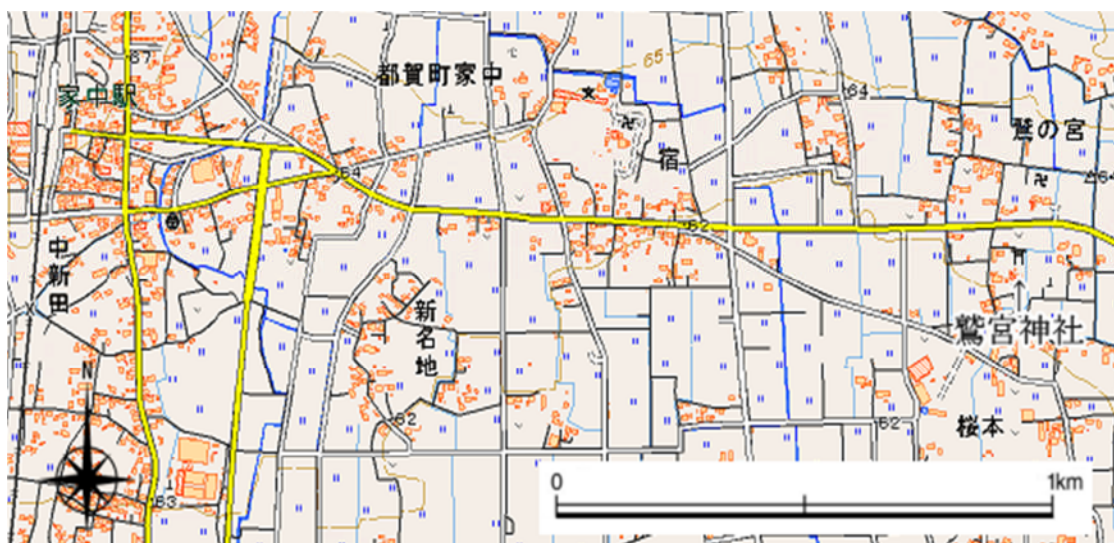
5-2-1 家中地区と鷲宮神社

2章で述べたように栃木県の強飯行事をとりまく背景にあつて、鷲宮神社の強卵式は他事例と異なり、日光修験のルーツを取らない新設の儀礼でありながら、メディアや口コミによる外部参観者らに盛り立てられ、人気を博してきている。家中地区と鷲宮神社の地域的特色とともに、従来の栃木県の強飯行事とは別視点での検討が必要になるだろう。

調査地の栃木市家中【地図5-1】は、栃木県南部（栃木市北部）に位置する、人口4,067人、世帯数1,295世帯の大字である（2015年時点の国勢調査より）。利根川水系渡良瀬川支流の思川が地域の北端から東端へ接する形で流れており、基本的に広大な平野の多くの土地が田畑として利用されている。主要産業は、製造業（525人）や卸売・小売業（299人）だが、農業の従事者も数多く（229人）、米が主要な農産物ではあるが、全農家の4分の1ほどが地域の特産であるイチゴ栽培に携わっているという。

家中は、さらに上新田、本郷、中妻中の内、中荒井、橋本、中新田、宿、新名地、鷲宮、桜本、下新田の11の小字に別れ、この区分けがそのまま自治会、祭り組の組分けとなる。これらの小字は、家中における重要な組織単位であり、行政上の班であるとともに、ムラ仕事としての相互扶助（道普請や道路の草刈り、堀ざらい等）が共同して行われてきた。また、ヨリアイや子ども組、祭り当番、オヒマチ等の単位でもあり、当地域でギムヤクと呼ばれる各共同作業（オヒマチ・どんどん焼き等の運営、枝払い、火災の事後処理等）もこのグループのもとに行われてきている⁷⁰。

本章の主要調査対象である強卵式を例大祭として毎年執り行う鷲宮神社は、家中地区の総鎮守としておかれている。鷲宮神社は、この地に残る伝承によれば、当初、大同3年（808）



地図5-1 家中・鷲宮神社周辺図 国土地理院地図ウェブサイトより作成

(URL : <http://maps.gsi.go.jp>)

に思川の川辺に創建されたが、再三の洪水被害にさらされてきたため、承平元年（931）に鷲宮の地に遷宮され、以来、都賀町家中の総鎮守として受け入れられてきた。祭神は天日鷲命（別名：天日鷲翔矢命）と大日貴命（大国主命）である。多くの地域で祀られているように家中においても、天日鷲命が奏でた弦楽器に鷲が止まった説話にちなみ、「お酉様」として受け入れられてきた。鷲宮神社ではとくに毎年11月23日、このお酉様を祀る例大祭を「酉の市（とりのまち）」と呼び、年間を通してもっとも重要な恒例行事と位置づけられている。一時下火となっていた時期もあったが（後述）、家中のみならず、地域周囲の多くの人々が集まる大祭として知られてきた⁷¹。

5-2-2 源頼家の百日咳快癒伝承と卵食

鷲宮神社は古来より咳止めの神徳をもつものとして信仰を集めているが、これは以下の伝承によるものである。鎌倉幕府2代将軍・源頼家が幼少の折、百日咳に罹り、心配した頼朝の妻二位尼君（政子）が鶏肉と卵を断って病が治る様に当社に祈願し、頼家が回復すると御礼参りの使者として佐々木四郎高綱を社参させたという。そして、この由来をもとに、百日咳を「とりせき」という方言が生まれた。

この故事から、鷲宮神社に社参すると、その歳の冬は風邪を引いて寝こむことなく過ごせる、百日咳やぜんそくにご利益がある神社と信じられ、酉の市当日は遠方より『咳止めのお守り』や米の粉でできた「たまご」という供物を求めて参拝者が大勢訪れるという。

特筆すべきなのは、この快癒伝承が残るがために、鷲宮周辺の地域に卵食忌避の慣行がうかがえたことである。官司職においては、先代より年間を通じて一切の卵・鶏肉を禁食とすることが続けられ、あとを引き継いだ現官司も、それにならって（20歳の神職を本職として意識し始めたときを機に）自発的にその慣行を精進として続けているという。また、一部の氏子においても、（諸説はあるが）強卵式の創設以前より、例大祭当日の卵食、もしくは神社での卵食・鶏食を忌避することが伝えられてきた。

以上のように、現在の家中地域と鷲宮神社は、古くからの相互扶助的な結束のもと、快癒伝承をともなう例大祭（および神使にまつわる儀礼）を自らの重要な神事として位置づけつつ、いまに至っている。そして現在では、強卵式の創設を機に、例大祭のあり方も大きく変容しているといえるが、例大祭に何がもたらされてきたか、また、家中住民における自民俗の意識が、儀礼にどのように働きかけられたか、または儀礼から影響されたか、以下の章でとくに注目して考察していきたい。

5-3 祭祀組織

5-3-1 運営体

強卵式の次第・詳細に先立って、祭祀運営における組織構成について述べておく。祭りの準備・執行は、神社（官司）と氏子総員によって行われるが、その方針決定等は、神社

と氏子総代会、各自治会代表（かつての坪・部落代表）を中心に、依田流鷲宮神社神楽保存会（以下、神楽保存会と表記）、お囃子連の各代表がともなった話し合いにて行われる。頭屋のような輪番制の責務はとくに存在せず、基本的に氏子総出で準備・執行にあたることになる。

氏子総代会は、先述した全 11 の自治会より、基本 1 名の代表が選ばれて結成される。祭祀運営をはじめとした議題をめぐり、定期的な会合が開かれ、宮司とともに各年の方針・人足の工面等が決定される。実際の本殿飾り等の設営作業も総代会と自治会長が中心となって行う。

神楽保存会は、鷲宮神社氏子によって組織された依田流の神楽組織で、2015 年の調査時点で 32 名（内訳は、25～60 歳代の成人 22 名・小学 2 年生から高校生の子ども 10 名）の会員からなる。当会は、例大祭の運営において非常に重要な位置づけの組織であり、強卵式自体の祭儀の方針決定・実施に深く関わってきた。

家中独自の神楽運営は、長く組織化されておらず、そのせいで昭和末期ごろになると鷲宮神社の例大祭における神楽奉納も衰退気味になった。とうとう家中の神楽の龍笛奏者が途絶え、継承の危機に直面したが、1988（昭和 63）年に保存会創始者が大平の熟達者に笛を習いに行ったことをきっかけに、神楽全体も盛り立てられる機運が高まり、1989（平成元）年以降から、太鼓・踊りも付随して洗練化されることとなったという。そして、1990（平成 2）年、当地の神楽をはじめとした伝承行事の継承を組織化するために、鷲宮神社神楽保存会が設立された。以後、例大祭自体も盛り立てられつつ、鷲宮神社の神楽は、1991（平成 3）年に都賀町指定無形文化財の認定を受け、1993（平成 5）年には神楽保存会が文化庁移動芸術祭協賛公演に栃木県代表として出演するなど、対外的評価も高めてきた。

お囃子連は、各自治会（小字）単位で結成され、例大祭において山車・屋台を運用しつつ、各自でお囃子を演じる組織となる。囃子連代表は「見ていて楽しいものを」見せることを意識しているといい、囃子そのものだけでなく、山車・屋台に飾られた造形物や、山車上からの菓子撒きなど、見世物としての性質が色濃い演出がなされている。

5-3-2 儀礼のアクター

強卵式の儀礼は、他の日光強飯式と同様に、基本、責め役の「猿田彦」が、受け役の「頂戴人」に大量の卵を食べるよう責める、という構図で演じられるが、厳密には以下のような配役によって構成される。

- ・猿田彦 …「天狗」とも呼ばれる。神楽の猿田彦の衣装を流用しているために、儀礼においても猿田彦としても扱われるが、たんにこの地における「神使」としての性格をもつ者という性質が色濃い。強卵式における主要な責め役として設定されている。調査時点では、毎年、保存会に所属する 50 代男性の同一人物が担当してきた。

- ・赤の神 ...たんに「鬼」とも呼ばれる（赤の鬼、赤の面とも）。神楽の「赤の面」を流用していることからこう呼ばれる。式の当事者に段取りを促す役でもある。保存会所属の20代の若手担当。
- ・青の神 ...赤の神と同様、たんに「鬼」とも呼ばれる。神楽の「青の面」を流用している。式次第を参観者に向けアナウンスする役でもある。こちらも保存会所属の20代若手が担当。
- ・巫女 ...保存会に所属する、巫女舞役の10歳前後の女子4名が担当する。浦安の舞を強卵式の本儀礼直後、拝殿にて奉納する。
- ・宮司 ...実質的な祭祀主宰として儀礼を取り仕切る。当祭の発起人であり、企画者の一人でもある。自主的に鳥・卵の禁食を継続中。50代男性。
- ・頂戴人 ...近年は総勢10名が、強卵式の頂戴人（卵を食えと責められる役）となる。主賓として栃木市市長（2015年の調査時は臨時に栃木市支局長が主賓）、そのほかにも近隣の学校長や、すでに頂戴人になった人の紹介を通じるなどして女性や外国人留学生なども積極的に招待される。自治会・囃子連・総代会の代表、酒に強い氏子なども（おもに盛り上げ役として）一定数確保される。条件・資格等はとくにない。

他の日光周域の強飯行事であれば、儀礼に携わる者に、特定の輪番や、男性であること、長男であること、家族・親族の健在等の条件や、精進潔斎などの儀礼的義務が課されがちであるが、この強卵式にはそのようなとりきめは皆無であるという。むしろ頂戴人については、(かつての輪王寺の日光責めのように)他の事例では禁じられている、女性や外国人の列席が積極的に奨励され、毎年その枠が設けられており、非常に対照的な構図ともいえるだろう。

5-4 例大祭／強卵式・次第

上記のような組織体制・象徴性を踏まえながら、現行の祭礼は実際にどのようにして営まれているか。以下では、祭礼運営を時系列的に追って述べることとする。

【2015年11月23日】(祭礼当日)

08:00 集合

氏子が神社に参集し、祭礼の最終準備にかかる。神社周辺の駐車場には、お囃子の準備のために、班ごとの山車が止められ、太鼓や飾り布等の設置が行われる。一方、社務所・拝殿付近では、氏子総代会をはじめとした役員が集まり、打ち合わせが行われる。拝殿・本殿には、卵・御神酒をはじめ、神饌の数々が並べられ、式の開始に備えられる。

09:00 式典

定刻となると、宮司の指示により氏子総代会・役員・来賓等が拝殿前に整列し、神職による四方祓いが行われる。神職が竹と注連縄で設えられた儀礼場（3メートル四方大に竹を柱状に立て、上部を紙垂つきの注連縄で囲われた場）に入って祓詞を奏上し、次いで来場者と各班の山車にそれぞれに祓いを行い、祭りの無事と地域の繁栄を祈る。

表5-1 各小字のお囃子・山車／屋台

小字	囃子流派	形態	造形
上新田	やまと流	屋台	
本郷	朝日連	山車	御幣を立てた米俵3俵
中妻中の内	日乃出流	山車	黄金瓢箪を付けた吹き流し
中荒井	小松流	山車	三度笠・道中合羽をまとう男

此の里の産土大神と称辞竟奉る掛けまくも畏き鷲宮神社の大前
 へ恐み恐みも白さく 常にも大神の高き尊き御恵を仰ぎ奉り
 へ奉る此の里の 御氏子崇敬者等年毎の常の例の随に御縁り架
 き今日の生日に一年に一度の大き御祭仕へ奉らくと大前に 御
 食御西を始め海川山野の種々の味物を机代に置き足らはして手
 む仕へ奉る状を平らけく安らけく諾い聞食して 手長の御代の
 前し御代と堅磐に常磐に齋い奉り幸へ奉り 給い御氏子崇敬者
 等を始めて天下四方の国民に至る迄 大神の広き厚き恩頼を此
 遠永に蒙らしめ給い各も各も清き明き直き正しき真心を以て人
 へ交り睦び和みて西東の総ての国々が安らけく波風立たず戦の
 無き世を作らせ給い 別きても斯く仕へ奉る諸人等の比多ぶる
 へ誠心を愛で給い嘉みし給いて町々家々の漏るる処無く見曾奉
 り給いて 地震火土の災い雨風の災い有らしめ給はず老いも
 ときも男女の残る隈無く守り給い幸へ給いて病しき事無く煩
 き事無く負持つ務めに勤しみ励みて生活豊かに向坂に 五十番
 へ桑寺の如く立栄へしめ給い世の為人の為にも成す 処有ら
 め給いて激しく新しく進み変はり行く時代を心を一つに力を合
 はせ住み良き浦安の里と成し幸へ給へと
 恐み恐みも白す

資料5-1 平成27年度における祝詞（鷲宮神社提供資料：例大祭・祝詞奏上文より）

祓いを終えた一行は拝殿へ参進し、式典が執り行われる。まずは、献饌の儀であるが、鷲宮神社大祭における神饌は、畑のもの（米、二段の鏡餅、茄子・胡瓜・人参・ほうれん草・ブロッコリー・菊の花）、海のもの（鯛の尾頭、塩、昆布・芽ひじき）、川のもの（鮎）、山のもの（柿）、水、御神酒、そして卵（下に米を敷き詰め、

橋本	日乃出流	屋台	
新名地	日乃出流	山車	ドラえもん
鷲宮	小松流	山車	破魔矢を喰えた鷲
桜本	日乃出流	山車	米俵 3 俵

※下新田・宿・中新田は調査時の山車/屋台なし

18 個が山なりになるように並べられる）が決められている。これらを、宮司が本殿に上り、神楽保存会の介添えによって神前に献じられる。

次に、祝詞奏上・玉串奉奠である。参列者の黙祷のもと、宮司によって祝詞【資料 5-1】が奏上され、宮司、氏子総代・役員・来賓の順で、玉串を奉奠し、二礼二拍一礼をしていく。そして、宮司と神楽保存会によって、献饌とは真逆の手順によって撤饌がされ、式典は終了となる。

10:00 お囃子

拝殿内での式典が終わった頃合いに、境内に立ち並んだ各班の山車・屋台に奏者が乗り込み、お囃子が奏される。山車は、そのほとんどが人力で引き回すものではなく、下部にトラックなどの普段使いの自動車、ないし巨大なトラクターを利用し、自走できるようにしたものである。それらの荷台にあたる部分に、囃子台をとりつけ、最上部には各班手作りの造形物（張り子）を据えている【表 5-1】。とくに同一の主題に基づく設定がされているわけでもなく、また、時代性などもさまざまであり、各地域が思い思いに発案し、作成したとのことであった⁷²。

10:30 神楽

神楽殿にて、神楽保存会による神楽奉納がはじまる。当年に演じられた演目は、神楽殿内の清めである「①式射」から始まり、「②幣舞の舞」「③猿田彦の舞」「④山神の舞」「⑤春日の舞」と続くものであった。当保存会に伝わる演目は、太々神楽 12 座（1 座未継承）、巫女舞 2 座、強卵式 1 座とされており、毎年演目は、これらより保存会役員によって設定される。

11:30 お囃子

12:00 福撒き

神楽殿にて福撒きがはじめられる。事前に仕入れておいた大量の菓子や、神社で用意された配布用の薄い方形の餅が殿上に運び込まれ、氏子たちがそれを次々と参拝者に向けて放り投げていく。多くの地元の子どもたちを含んだ参拝者たちは、当社の「福」を得ようと我先にと手を伸ばし、撒かれたものを受け止めていた。強卵式直後にも類似の儀礼が設定され、当日は幾度もこの神楽殿から福の象徴が撒かれることになるが、この

射倅的な催しのときにこそ、観客のボルテージはもっとも高まっていたといえる。

12:10 神楽

神楽演舞の第2座がはじまり、「⑥天磐戸開きの舞」「⑦稻荷の舞」「⑧悠久の舞」と、13時まで演目が続けられる⁷³。そもそも、この地の巫女舞は、保存会会員の「自分の娘が神楽をやりがあっており、親子でともに神楽をやらせてやりたい／ほかの希望する親子にも応えられるようにしたい」との要望をもとに、強卵式の設立以降、作られたものである。ここには老若男女、住民総出で例大祭を作っていきたい、祭りづくりを基点に紐帯を強めていきたいという想いが込められている。

いま大人が子どもに関わってこう声かけるような機会がないですから。子どもたちのコミュニケーション能力が下がっているようなのは、そういうところ関わっていると思う。そういう地域を作っていけたら、もとのよき日本が戻ってくるのかな、という気がしますけどね

(希望を出した保存会会員 50代男性)

13:00 お囃子

13:30 強卵式 開始

呼び太鼓の合図をもって、例大祭・強卵式儀礼の開始がふれられる。一度社務所に参集し、打ち合わせした強卵式のアクターたちは、神社外の道路より行列をなして神社鳥居をくぐり、拝殿へとゆっくりと練り歩く。行列の構成は総勢 25 名。全員が祭具をもち、先導役の神楽保存会（2名）、太鼓役（3名）、保存会会長（1名）、猿田彦、氏子総代会長、宮司、巫女（4名）、強飯頂戴人（10名）、赤の面・青の面の順であった。

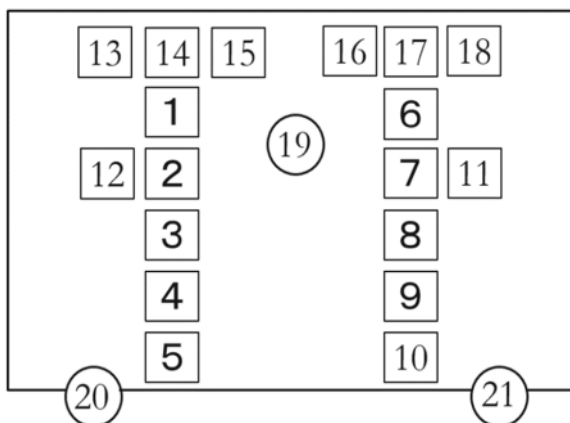


図5-1 強卵式における拝殿内の座順（上が本殿側）

(1) 祓い・参拝

頂戴人は定位置

【図5-1】へついて座り、総代会長・巫女・猿田彦・赤の神・青の神らは、この順に

- 1, 2, 7…賓客
- 3, 8…女性賓客 6…主賓（都賀支局長）
- 4, 5, 9, 10…青年氏子、もしくは酒豪の賓客
- 11, 12…介添人（保存会）
- 13, 14, 17, 18…巫女 15…宮司 16…神職
- 19…猿田彦 20…赤の面（鬼） 21…青の面（鬼）

本殿正面へ向けて座り並び、宮司による浄めの祓いを受ける。そして、全員で二礼二拍手一礼し、儀礼にのぞむ。

(2) 御神酒の儀

総代会長・巫女・猿田彦・赤の神・青の神らも定位置について座り次第、青の神のアナウンスにより、強卵式・御神酒の儀の開始が、観覧者に向けて告げられる（青の神・赤の神・猿田彦にはピンマイクがつけられ、境内にマイク放送される）。頂戴人の目の前には、一本ずつ日本酒の一升瓶が置かれており、青の神の「御神酒の栓をあけられよ」の指示を受けると、各々が開栓して控える。



写真5-1 御神酒の儀（酒井貴広氏撮影）

呼び太鼓の合図が打ち鳴らされ、猿田彦が「ウオオー！」と大声をあげつつ、奥より拝殿内中央に登場すると、薙刀をふるいながら、神社の由来・自身の素性を述べ、御神酒の責めを行う。

各々方の前にあるその酒は、強卵式の御神酒である。その御神酒を一滴残らずすべて飲み干し、各々方の穢れをすべて祓うのじゃ！



写真5-2 強卵の儀（酒井貴広氏撮影）

促された頂戴人たちは、酒瓶に口をつけ、ラッパ飲みで御神酒を飲み干しにかかり、観客席からは笑い声もれつつも、頂戴人に対して「がんばれ！」などの励ましの声が絶えない。猿田彦はさらに厳しく飲み干すように命じたり、「まだ残っているぞ！」と、飲み残しを検めたりして、責め立てていく。

頂戴人のなかで飲みきれない者が出ると、観客席に向けて「だれか飲めるものは

いないか！」と振り返り、近場にいた若者ひとりを指名して飲ませ、観客をいっそう沸かせたりもする【写真5-1】。このようにして、猿田彦は、怒鳴り声を終始あげつつも、冗談めかした精妙な責めによって、場内・場外の人びとを責めと笑いの雰囲気巻き込んでいく。

(3) 強卵の儀

4人の巫女によって、多くの卵が盛られた大皿が運ばれ、各頂戴人の前に一皿ずつ置かれる【写真5-2】。

さてさて、各々方の前にあるその卵は、強卵式の卵である。その卵は、天日鷲命からの授かりの卵である。そのありがたき卵を一個残さずすべて食べるがよい。さあ、食べよ、食べるのじゃ！さあ！

御神酒の儀と同様に、猿田彦は頂戴人ひとりひとりの目の前に迫りつつ、「食べよ食べよ」と命じていくが、頂戴人のだれもが大皿に手を添えてうつむいたまま動こうとしない。数分間にわたる責めがなされ、最後に頂戴人筆頭・主賓（例年は栃木市長。2015年は都賀支局長）の前に迫り、猿田彦が「なぜ食べぬ！」と強く問いかけると、以下のように応じた。

当社・鷲宮神社のお使いでありますありがたき鳥卵、例大祭の場にて食べるわけにはなりません。家中には保和学舎、家中小学校に念願の体育館が建ちました。これから、子どもたちの念願、社会人のスポーツ、災害時の避難所として、大いに活用させていただきます。地域のみなさまの発展と健康、くわえて鷲宮神社の隆盛をご祈願いたします。このお卵、神前にお供え申し上げます（場内より拍手喝采）

[丸括弧内引用者。以下同様]

支局長のいうように、例大祭の同月に家中小学校体育館の竣工式が行われていた。支局長はそのローカルな希望と願いを、鷲宮神社への隆盛祈願と重ねて、卵の食を辞退したのである⁷⁴。

猿田彦は、主賓の返答に対して、以下のように応え、聴衆に神社の掟を伝える。

なるほど！よき心がけじゃ。（聴衆に）この鷲宮神社は、鳥を祀る神社である。けしてこの境内では鳥・卵を食してはならぬ。よく覚えておけ。その心がけ、わが神・天日鷲命に伝えておこうか。いやー、満足じゃ、満足じゃ、ははは！

頂戴人たちの気構えに満足した猿田彦は奥へ戻り、青の神が以下のように述べ、終了となる。

本日はめでたきかなめでたきかな。天日鷲命の誓いである、鳥、卵を食してはならぬというならい、見事守られたゆえ、この地の民は、無病息災・五穀豊穰、願い叶え給うであろう

(4) 浦安の舞

2人の保存会の巫女による浦安の舞の奉納が行われる。巫女らは、手に神楽鈴を持ち、拝殿内にて厳かに舞を演じ、それまでのどこか冗談めかした雰囲気は一転して静謐な空気となっていく。

(5) 卵の献饌

頂戴人たちは、拝殿奥へと配せられた卵の大皿を献饌し、祭神の元へと返上していく。

(6) 参拝

儀礼開始時の祓い・参拝と同様、頂戴人と、総代会長・巫女・猿田彦・赤の神・青の神らが並び座り、神前に向かって二礼二拍手一礼を行い、拝殿内での儀礼は終了となる。

(7) 神楽殿からの「卵」撒き

記念撮影を終えた頂戴人たちは、神楽殿へと移動し、殿上から卵を模したゴムボールの玉多数を、観客に向けてばらまく。観客はご利益を持った卵をなんとか手にしようと、「こちらに投げて」などと声を上げるなど、大いに盛り上がり取り合う。この玉は、拝殿脇にて浄められたゆで卵とひきかえにして持ち帰ることができる。場内アナウンスで何度も「けして境内で割ったり食べたりすることのないよう」と警告され、観客たちもまた、「境内における卵の禁食」を儀礼の直後に、自身で実践することになるのである〔酒井 2017〕。

14:00 おはやし

14:30 神楽

この段では、「⑨八幡の舞」「⑩大黒の舞」「⑪恵比寿の舞」が演じられる。15:30に終了した。

15:30 福撒き

15:40 おはやし

以上のように、鷲宮神社例大祭は、強卵式を中心としたさまざまな表象によって、終始、多くの地域性の強いメッセージを参観者に投げかけ続けつつ、行われるものであった。

5-5 神事の創設過程

5-5-1 過去の例大祭への懐旧

地域内に出来る保存会作成の案内には、以下のように強卵式の説明がある。

これは鷲宮神社へ御参りをする時、特に御祈願をする時には鶏肉や卵を断たなければならないという故事に因んだ儀式です。この故事を、もっと広く氏子さんたちに知ってもらいたいという願いから行われるようになりました。

猿田彦命を先頭に信仰者（頂戴人）が拝殿を後にするときには、本日お参りに来ている皆様に福が訪れますよう神前で清められた、御卵（福）をお分けいたしますが、この御卵を、神社境内の内（神域）で、割ったり、食べたりするような、神様を冒瀆するような行為は、絶対にしないで下さい。（下線部原文）

本文書のみならず、境内には「掟」という立て看板などにも厳しく強調された文面にて、境内での卵食が禁忌であることが示されている。これは上記文書のように、鷲宮神社の由来と信仰の気構えのあり方を周知させたいという思いからのものであり、多くの参観者が楽しみつつ、「掟」を受け入れているのである。盛り上がりも、いまや多くのメディアがつかめるほどであるが、この儀礼の実際の創設過程はいかなるものであったか、いかに現在のかたち構築されていったのか。おもに強卵式の企画にまつわる聞き取りを、当時創設に携わった宮司や保存会役員、経緯を知る氏子を中心に実施した。

中高年世代に対する例大祭についての聞き込みで顕著だったのが、かつては「いまよりも非常に活況だった」ということであり（昭和 30 年代ごろがピークとされる）、これは町史等の文献でも確認できた⁷⁵〔都賀町史編さん委員会編 1989：220-221 など〕。

伝統行事の「かつての盛り上がり」を記憶の場として（ときに美化・誇張をまじえて）語り継ぎ、集団のローカリティ、ローカル・アイデンティティを高めようとする営為は、“時間の儀礼化”のなすものでもあるが〔蔵持 1991：232-233〕、戦後例大祭の活況は住民にとってとくに記憶に鮮烈に残るものだったようだ。“家中周辺のみならず、遠方からも人が押し寄せ”、“家中駅から鷲宮神社までの道路が人で途切れないほど”で、昭和初期くらいまで、芝居小屋や映画小屋などが来ており、さながら“浅草西の市の縮小版”のように受け入れられてきたという。高齢世代のインフォーマントは、口々に過去の例大祭の盛り上がりについて懐旧の念を語っていた。

昔（昭和 30 年代前後）はものすごく盛り上がっていたけど、だんだん寂れて。今の世代の人は一生懸命やっているから、また盛り上がってきているね。（中略）山車も一時、この町全部で 3 基になってしまっていた。

出店も最終的には 5 軒くらいになってしまい、閑散としたお祭りになってた。いまは祭り以外にもいろんな楽しみがありますからね…。

（お囃子連 70 代男性）

強卵式創設以前の例大祭は、農業コミュニティを基礎として運営されてきたが、ライフスタイルや就業形態の変化（離農化・兼業化）の影響から、縮小せざるを得なくなった。また（これは近年の影響といわれるが）娯楽対象の多様化・個人化が際立ち、地域住民、とくに子どもたちにとって、かつて抱かれていた「祭りが唯一の／大きな楽しみ」という感覚が薄れたことも起因していたと、氏子に実感されているようだ。

際立って参観者も減り、出店・テキ屋も激減した状況において、家中の大人たちは、強い懐旧を抱くだけになおさら、祭りの運営をきっかけとして共有されていた、地域間・親子間・世代間のコミュニケーションが薄れ、寂しく感じていた者も少なくなかった。

転機となったのは、前述したように、1988（昭和 63）年の家中神楽の継承危機（きっかけは龍笛奏者の途絶）にさいして、例大祭の盛り立ての機運が高まったことであった。のちの神楽保存会創始者や運営メンバーは、「これ（低調気味の当時の例大祭）は、われわれが子どもの頃に味わったあの地域の良さではない。あの（盛り上がっていたときの）雰囲気復活させようじゃないか」と話し合い、急遽、保存会設立・整備などの行動を起こし、神楽自体の盛り上げに成功したという。

そこからは、神楽がにぎやかになったことに呼応するかのようになり、囃子連側からも山車が出され、参観者も徐々に増え、屋台も戻るといって連鎖的展開となり、例大祭の雰囲気はしだいに盛り上がっていった。

5-5-2 強卵式の起案・企画

そして、2001 年、宮司の呼びかけにより、「例大祭をいっそう盛り上げるための新企画」が立ち上げられることになる。復興の機運の高まっていた時期であったが、もとは他界した宮司の父親に対する手向けの意味として立ち上げられた企画だったという。

宮司は、北関東の地域イベントを手掛けてきた広告コンサルタントに相談したところ、おそらくは日光輪王寺の強飯式からの着想で「鳥を祀る神社なのだから、巨大な鉄板を用意して、大きな卵焼きを作り、みんなで大いに食べるイベントをしよう」との提案がされたのである。宮司は一提案として持ち帰ったが、前述のように、この神社では鶏・卵の食を控えて快癒の願をかけた頼家の伝承があり、また、実際に例大祭当日は鶏・卵の摂食を忌避する習わしもあった。したがって、コンサルタントの企画は、この神社では到底実施することのできないものであったが、この案を端緒に、（新企画の相談役を引き受けていた）

保存会から次のような強い意見がされたという。それは「例大祭での屋台の盛り上がりは徐々に戻ってきたのはいいが、同時に、境内で焼き鳥やから揚げの屋台まで出店してしまい、酉の市という鳥を祀る行事で鶏・卵が食べられてしまっている。この現在の状況をなんとかするべきだ」というものである。地域内でも諸説あるが、現代の家中には“日常的に”鳥・卵についての禁食の習わしなどはとくにないものとされている。一部（現運営の親世代）に「例大祭当日は、境内・境外にかぎらず、食べてはいけないものだ」という、なかば自肅的な禁則が伝えられていたというが、ほとんどの氏子家庭ではそれすら伝えられていなかった。したがって、出店でそうしたものが売られてきたことによって、かつての習わしをよそに、多くの氏子が例大祭の当日に境内で鶏を食べる、ということが常態化してしまっていたという。

しかし、そのような状況を、「野放図になりすぎである」と、苦々しく感じていた層もたしかに存在し、今回の「新企画」にその要素を盛り込むべきということになったのである。コンサルタントの案には、大食いの要素があり、宮司と保存会役員は、栃木県民なら多くの人々が知る“強飯式”を下地としていると察した。そこで、原案の大食パフォーマンスと、強飯行事のモデルは採用し、鳥・卵を「食べさせられるが、食べない儀礼」を構築することになったという。これが強卵式の基盤的発想だったのである。

以降は、おもに保存会が、神楽のパフォーマンスや、仏式の儀礼である強飯式の要素（袴を着た頂戴人たちを拝殿に配し、責め役が向上を述べていくスタイルなど）を取り入れて構築していった。そのなかで宮司の「厳しく禁じるのではなく、皆を楽しませながら周知させたい」という希望も現実化され、結果、猿田彦が仰々しくも面白おかしく、頂戴人に対して大量の卵を強いて、頂戴人がそれを断り、猿田彦が当神社の由来・伝承とともに観覧者に語り聞かせるという現在のスタイルになったのである。

のちに「強卵式」という日光修験の強飯式を思わせる名前を得て、神社の年中行事となったが、以降も神事の構築は、工夫と試行錯誤の積み重ねであった。あまりお金をかけられないということもあり、儀礼は基本的に「ありあわせ」で作られているという。三役である猿田彦・青の神・赤の神の衣装・得物は、基本的に保存会が神楽で用いる備品を流用し（というよりも、ありあわせで流用できるような儀礼にしたからこそ、この三役となったのであるが）、卵・酒・ボールなど、安価にたくさん調達できて少しでも派手に見せられるものを消耗品として設定した。猿田彦は神楽の動きを参考にしつつ、大きな身振りを拝殿内で演じられるよう振り付けされた⁷⁶。そのほかにも、よその強飯行事ではけして見られない、“一升瓶に口をつけての一气飲み”を取り入れたり、頂戴人の一部を若い氏子にやらせて面白いリアクションを取らせたりと⁷⁷パフォーマンスにはとくにこだわりをもって手を加えられており、「いかに派手に見せるか／楽しませるか」という工夫のもとに年々更新されてきていたのである。

最初、卵を強いるだけだったんですが、『動きがなくてつまらない』といわれて、

一升瓶からのラップ飲みにしようということになりました。

(保存会役員 50代男性)

お笑いを担当できる若い氏子を手前に座らせて。やはりお客さんは面白い反応を見たがってますから。

(宮司 50代男性)

各アクターの“本格感”をとまなう口上や動きについても、同様である。儀礼の各要素は、祝詞や熟達者による神楽の所作を下敷きに行っているだけに、技巧性高く、つねに荘厳に、周囲を圧する雰囲気醸しているが、その実、他の儀礼を参考にするなどして手が加えられたり、なおかつ各年の氏子・頂戴人の意向をもとにアドリブが盛り込まれたり、更新が加えられ続けている。

このように、当初は、一時の地域イベントとして考えられたものが、精巧な作り込みと更新によって、新設にも関わらず、メディアから“伝統行事”と評されてしまうような地域的神事として存立するようになったのである。

5-5-3 禁食の象徴利用

家中地区の習俗を検討するうえで、重要な焦点でもある、家中の禁食の習俗、および禁食概念の情動的活用についてもここでふれておく。強卵式は、鶏・卵の禁食を前面に打ち出した儀礼であるが、この地の実際の食習慣として該当するもの・類似したものは高齢者層への調査でも確認できなかった⁷⁸。わずかに町史などに「うなぎを食べない」「殺生禁忌の信仰から、肉食を避けがちである⁷⁹」といった習俗について言及があった程度である。一部の氏子に伝わる「例大祭当日は鶏・卵食を避けてきた」という取り決めも、実際の禁忌伝承として流通していたかという諸説あり、「御酉様への昔ながらの信仰のかたちとして自肅的に行われていた」性向というほうが、妥当であったと思われる。氏子は以下のように述べている。

ここの習わしなどについては、この保存会が新しく作った組織であることもあり、世代的な断絶がある。そういうこと（※禁食の習俗）は聞いていない。（祭りのときの禁令は）われわれの後付けだと思う。境内でからあげを売っていたんですね。これが気持ち悪い、と。食べちゃいけない、殺しちゃいけないとか言ってるのに。これをどうにか排除できないかっていうことで、強く意識するようになりましたね。（中略）宮司に入れさせないように言わせたり、看板を立てたり。せつかくだから、観客にも意識してもらおうかと。もともと“そういうものであったらろう”という考えから伝えていこうと（傍点部筆者）。

(保存会役員 50代男性)

強卵式以前の家中の民俗においては、不文律ないし気構えとしての忌避が流通されていたと思われるが、強卵式以後においては、禁忌との明文化がされつつ、それが非本来的な文脈で受け入れられているのである。

昔からそう洗脳されてんだよ（笑）。ここじゃ食べちゃいけないって（笑）。

（氏子 60代男性）

当然、“洗脳”というのは冗談めかしての言葉であるが、それだけこの地においても現代の日常的食習慣に、民俗的食物禁忌がそぐわないものになっているという表れといえる。しかし、そうであるからこそ、禁食という異質なスペクタクルの文脈としての象徴性が強調され、地元民の参与を喚起し、多くの参観者も呼び寄せているともいえるだろう。

実際、卵が食の忌避対象とされながらも、鷲宮神社の境内には、卵のモニュメント、卵を模した御供・御守、扁額、立て看板など、いたるところに卵を前面に強調する表象が施されたり、現宮司の自ら日常に課し続けている禁食をシンボリックにメディアに打ち出していたりと〔杉岡 2014: 113〕、禁食は必ずしも消極性をもって受容されていない。むしろ、禁食に正の価値が見出され、増幅されている傾向すらあるといえる。

文化人類学における食の禁制についての考え方は、汚染嫌悪・強い親近・衛生・有用動物の消費制限・共感呪術・トーテム・宗教制裁等、当該社会の基幹的な秩序維持のために機能してきたことなどが検討されてきた〔フィールドハウス 1991: 251-260〕。強卵式においては、禁食が象徴的な民俗性を背景にもち、参観者はその禁食を即時実践させられるという参与性の高い儀礼過程をなしているが、同時に宮司や保存会役員の「生き物を断つ・食べることの意味について深く考えてほしい」「鳥の命とともにあることを考えてほしい」という願いが儀礼の基底にある。この神使・禁食伝承の再表象には、懐旧的な郷土愛というごく素朴な心性が、逆説的なかたちで込められているのである。

5-5-4 儀礼の情報相

以上のように、鷲宮神社の強卵式は、禁令の要素を盛り込みつつも、伝承等の民俗的な情報と、ごく新奇性に満ちた試行的・器用仕事の試みを共存させているといえる。先述したように、コンサルタントが提示した原案（巨大卵焼きの大食いイベント）のイメージは、輪王寺強飯式から着想を得たものとおぼしく、それを察した宮司・保存会も初回の実施以降、徐々に強飯式の儀礼手順にならうかたちで更新させていった。実際、調査時点での両者の手順は似通っており、輪王寺強飯式の儀礼過程（採燈大護摩供→御神酒頂戴→強飯頂戴→がらまき）をみれば、「祓禊→飲酒→強食→再分配」という通貫した象徴交換的な構造を取るが〔松田 2011: 110-113〕、これは強卵式の儀礼過程（四方祓い→御神酒の儀→強卵式→福撒き）のそれと酷似するものといえるだろう。

強卵式に招待されていた現地の地域情報紙記者は、「近年の栃木県内の新しい祭りという

のは、広告代理店などの仕掛けが関わっていることが多い」と述べた。国内の多くの地域的行事全般にいえることであるが、現在の栃木県内の神社祭りは、氏子が儀礼的行事から離れつつあり、そのために人目を引くイベントを各地域で企画し、まずは多くの人々に認知してもらうように取り組んでいるのだという。強卵式の場合も、「楽しみながら見に来てもらえるように」という思惑で、“大食強制”としての話題性のある輪王寺強飯式をイメージ的な土台にしたとみられる。

しかし、宮司と保存会はけして模倣を作ることや、擬制的な強飯式を作ることに関心しようとはしなかった。宮司も保存会役員も、輪王寺強飯式およびその派生型である日光周域の強飯行事について、メディアを介したかたちで情報を得てはいたが、企画者グループのだれも“実見（取材）はしていない”という。

栃木県人でしたらば、新聞やらニュースやらで知っているものですから。中身についてはどういう内容でってのは知識はありますから、それにほぼ近いものだろうなっていうことで、イメージはそういうことだろうなっていうことで、始まったんですね。

（宮司 50代男性）

毎年繰り返し報じられる報道や、ウェブ等で流通している資料などは得られつつも、強飯式を模倣するかたちにしなかったのは、彼らなりの“自分たちの新神事”への内的志向、すなわち、強飯行事でありながら食べさせない行事にしたいという意思があったからである。

同じものにしなかったって言うのは、要するに卵・鶏肉を断った物語を伝えたいっていう、そこが大きく違うところですね。あちらは山伏たちが、要は食えといっているわけですから、食わすことによってご利益を得るわけですね。ところが我々は鶏肉や卵が食べられないわけですから、食べないことによってご利益をいただくということを伝えたいと。

（宮司 50代男性）

日光周域の多くの強飯行事が、大食をすることでご利益を得る、という考え方に立ち、宗教教義上の伝達／民俗慣習の伝播の構図をなすのに対し、強卵式においてはその流儀に則ることなく、大食を断ることで信心を示す、という自文化表象へと転化しているのである。

メディアを参照した強飯式の儀礼情報を基礎とし、ひとつひとつ自文化的な要素を代置する操作を行いつつも、そこには“強飯行事の伝統”をそのままに継承することへの明確な突き放しがあり、それだけに強卵式の独自性は際立って発揮されていた。

情報社会の特徴は、流通する情報が必ずしも人間・社会間における相互作用としてのコ

コミュニケーションではないこととされるが〔福田 1990 : 129〕、本事例からは、地域の人々が、メディアに自由に流通した情報を操作し、自らのコミュニティのあり方を表象する独自の民俗様式として作り上げ、またその民俗を介して内的なコミュニケーションを重ねていくという、新たな神事のあり方が見いだせる。これは、宗教教義上の伝達とも、民俗慣習の伝播ともいえないものだが、他の派生した事例とも異なる、新たな強飯行事の物語を構築しているとさえいえるだろう。

5-6 まとめ

本章で見いだせた鷲宮神社・強卵式の特徴とは、多様な情報・多様な立場の意見にさらされつつも、地域の人々の手ずから、すぐれて情動的な操作によって構成され、その基盤は「地域を盛り立てたい」「地域のコミュニケーションを深めたい」「かつてあった神をうやまう心を再び語り継いでいきたい」といったごく素朴な心性であり、それが結果的に強飯行事の可能性を拓く、儀礼そのものの独創性となったというところにある。

儀礼の起案段階より多くのアクターが介在し、宮司は、頼家快癒などの伝承の再表象や、神事としての強卵式実施にこだわり続け、保存会は、氏子としての気構えのあり方・習俗維持のあり方を模索し、コンサルタントは、パフォーマンスや大食の要素などの企画の元イメージを作り、複数の行為主体による多様な指向性が統合されてきた。

強烈な禁食の戒めを示し、それを即座に参観者に実践する儀礼内容は、参与性の高い伝承装置として機能し、地域民俗を通じた参観者同士の開かれたコミュニケーションが紡がれていく。本来、この地の習俗を知る氏子だけではおそらく作り得なかったものであったが、異質な起案を基点に問題提起がなされ、結果的に自文化を再帰的に振り返りつつ律しようとする民俗的な志向性と、スペクタクル性とを両立させた儀礼となったといえるだろう。これは、当事者たちにとっては、一部の氏子やメディアが多少早まって称すように、たしかに自らのアイデンティティを表象する擬制的な伝統なのである。

ひとつの儀礼の実施においても、内部的・外部的なさまざまなアクターが介在することが常識化しつつある昨今の状況にあって、そこにコミュニティの適正な自己同定の構築、すなわち、自文化性が発揮されているかを検討することは、非常に困難になってきている。しかし、民俗に直面する複雑性や異種混濁性、非正統性や不完全性をも真摯に受け入れつつ、多様な主体が“自分たちを問い直し”、葛藤し、協議し、創造し続けるという実践は、それ自体がひとつの自文化性のあり方であり、儀礼の反復の実際は非常に動的な営為ととらえ直すことができるだろう。

本章では、管見のかぎり、強飯行事についてこれまでの先行研究で十分に主題化・追究されてこなかった、現代(当時代)の民俗行事の形成における「戦術的な操作の実践過程」と「多様な主体の交渉過程」を検討していくという論考をおこない、一定のモデルの提示には至った。そして、われわれの生活環境をあらゆる面から観察・記録し、対象がはらむ

実践の重層性を追究するという、文化人類学や生活学などの研究領域が志向する手法が、民俗慣行の構築過程を対象とした研究において採用することで、その自文化性について新たな文脈の発見に資するであろうことも同時に提起しておきたい。

第6章 結論

—儀礼と情報の文化人類学的考察

6-1 強飯式の諸相

ここであらためてこれまでの各章で展開した議論についてまとめておく。

第1章では、儀礼人類学の先行研究の検討とその課題の提示、強飯式についての先行研究への検討をおこなって、本研究の儀礼研究としての位置づけと志向を示した。強飯式は、米飯などの食物の大食いを強いるという奇抜な様式によって地域内外で人気を博しているが、注目すべきなのは、ひとつの儀礼を源流としていながら、儀礼の方法や大食の意味づけが分布した地域によって大きく異なり、それぞれ独自のローカル化が施されている点である。儀礼人類学の先行研究を受け、本研究では、情報革新以後の環境にあって、人々がどのように自身の民俗を書き換え、表象しているかを検討することとした。

第2章では、栃木県内、とくに日光周域に広く分布する強飯式について、その来歴と各地域での実相について検討し、強飯式という多様な形態をとる儀礼の系統理解を試みた。輪王寺強飯式でのフィールドワーク・文献調査の結果、強飯式という習俗は、元は日光開山以来より修験者がおこなってきた里の人々への食の振る舞いの行事だったものが、東照宮造営以後に現行のような激しい責めをとまなうようになったものと推測される。それ以降、輪王寺が徳川の威信の発揚のために諸大名に向けておこなった行法が広く周辺地域に伝わったものと思われる。1975年に実施された栃木県教育委員会による県全域での強飯類似行事の悉皆調査では、調査時点で総数84、現存30事例が確認されており、当時からすでに衰微がきわだっていたもようである。これを受け、2012年から2014年にかけて筆者がおこなった追跡調査では、明確な現存が新設を含め9事例であり、庚申講やお天祭などにもなっておこなわれていたという慣行がほぼ確認できなくなっていた。休止・中止地域の関係者からは、高齢化や就業形態の変化、ノウハウの消失などの“実施の困難”が語られたが、これらは実施中の地域においても例外なく課題とされており、各儀礼の様式・運営に多様なかたちで意味づけられていることがわかる。

第3章では、栃木県日光市七里の生岡神社において、毎年11月25日に執り行われる強飯式の重要な一事例である「子供強飯式」を対象として、祝祭における逸脱的な食慣行を、先学の儀礼概念や消尽概念をふまえて、社会における食の文化的機能を焦点に分析した。子供強飯式では、子どもが修験者の立場になり、頂戴人となった自身の親へと激しく口上と食責めをおこなう。これを七里の人口動態とあわせて分析していくと、経済的画期（1955年前後や1990年前後など）のたびに中心街からの集団転居の受け皿となってきた七里が、輪王寺より伝播した強飯式を制裁型加入儀礼へと転化し、仲間入りの機会に活用するようになったと解釈できる。そのために、（七里においてさまざまな意味をもつ）里芋大食の実際の強制、五辛（彩膳の珍菜）の強制、責めのパフォーマンスなど、七里独自のローカルな情報を多数用いて、脱規範的な機制を作り上げてきた。ここには、

高位の者たちによって完結される正統な強飯式をただ模倣することをよしとせず、正統に對抗し、パラドキシカルな儀礼のなかに自分たちを介在させようとする七里住民の志向をみてとることにもできる。

第4章では、栃木県鹿沼市上粕尾発光路において、毎年1月3日、恒例行事としておこなわれる「強力行事」を対象として、儀礼の転倒性・侵犯性を現代的／情動的な視座から分析した。強力行事は古法の色合いを最も強く伝承され続ける強飯式といわれ、国によって無形民俗文化財に指定されたが、補助金等をめぐる行政との対立が儀礼内容に含まれる。古くからこの地の大夫とよばれる役目の当屋行事として実施されていたが、そこには地域内の名士への一年の実績への評価（タナオロシ）の意味が含まれていた。現代においてはこれも大きく書き換えられ、儀礼の運営者が、市長を含めた行政役職者を頂戴人として招待し、「助成要請」「放射能被害対策要請」「通信インフラ整備要請」などの文脈を、ユーモアまじりながらも切実に責め口上に組み込み、低頭させている。これは当地の歴史的背景もあわせて考えれば、祝祭的な社会的立場逆転をはらむ、いわゆる儀礼的役割転倒（ritual role reversal）の一様態として読むことが可能であり、強力・山伏—山間に暮らす住民の象徴としての側面を色濃くもつローカルシンボル—という歴史的・異形的権威によって、政治的権威に對抗していると解釈できるだろう。

第5章では、栃木県栃木市家中地区の鷲宮神社において、新しく創設された神事・「強卵式」を事例とし、地域社会における食を伴う儀礼が、伝統的なものとして創造されていく過程を分析した。強卵式では、酒の痛飲と卵食禁忌を柱とする儀礼が行われており（創設年は2001年）、起案段階より宮司・神楽保存会・コンサルタントなど、多くのアクターが介在し、多様な指向性が統合されてきた。そのような交渉過程を経て、強烈的な禁食（神社の神使である鳥とその卵）の戒めが設定され、それを即座に参観者に実践させる儀礼内容が、参与性の高い伝承装置として機能し、地域民俗を通じた参観者同士のコミュニケーションが紡がれていった。本来、この地の習俗を知る氏子だけではおそらく作り得なかったものであったが、外部者の異質な起案を基点に問題提起がなされ、結果的に自文化を再帰的に振り返りつつ律しようとする、民俗的な志向性とスペクタクル性とが両立された擬制的な儀礼が成立したのである。

以上のように、強飯式の各事例の実際について、フィールドデータを多分に盛り込みつつ詳述してきたが、それぞれの儀礼に対する人々の解釈・表象・改変・創造の情動的実践は、きわめて多様なものであった。以下では、第2章から第5章までの各論において示した、強飯式をめぐる人々の情報の書き換えの動態から見いだせる構図と、筆者の主張を簡潔にまとめることにしたい。

6-2 儀礼をめぐる構造

孤独を欲する芸術家は、おそらく稔り豊かな幻想を抱いているのであろうが、しかし、彼が自分自身に与えている特権は何ら現実性をもっていない。彼が、全く自己の内的要求に従って自己を表現しているとか、独創的な作品を作っているとか信じているとき、実は彼は、過去、現在の芸術家に、現在活動中か潜在的な芸術家に対して答えているのだ。人がそれを知っていようと、知らずにいようと、創造の小径というものは、決してひとりきりで歩むことはないものなのである。

クロード・レヴィ＝ストロース『仮面の道』202⁸⁰

強飯式は、修験者による恫喝と大食の無理強いという構図を含み、基礎となる輪王寺日光責めでは、歴史上は諸大名への示威的行事として行われてきた。しかし、現代において、七里の事例では“新入り世帯の加入饗応”、発光路の事例では“為政者への擬制的異議申立て”、家中の事例では“神使への尊重を宣言する契機”などとして、各地でローカル化され、この制裁のパフォーマンスが実社会的な意味をともないつつ、受け入れられている。

ここで、“儀礼分枝”という文化現象について、相互に照応させつつ情報的に考察するという、本研究冒頭であげた問題提起に立ち返るために、主要な調査対象としてきた4事例の強飯式についての儀礼過程を整理しておく【表6-1】。

表6-1 強飯式の儀礼過程の比較

	空間	祓禊儀礼	飲酒儀礼	強食対象	強食対応	再分配儀礼
輪王寺山内 日光責め	閉鎖	護摩祈祷	御神酒頂戴	米飯・珍 菜	受容	がらまき
生岡神社 子供強飯式	開放	四方祓い	—	米飯・珍 菜・里芋	受容	里芋配布
妙見神社 強力行事	開放	(妙見参詣)	当渡しの儀	赤飯	受容	赤飯配布
鷲宮神社 強卵式	開放	四方祓い	御神酒の儀	卵	固辞	福撒き・ 卵撒き

儀礼の過程は、輪王寺が仏教式、その他の事例が神道式でありながら、祓禊・飲酒・強食・再分配と、酷似した（シンタグマティックな）手順をたどる。しかし、同構造内での（パラグマティックな）内容において相違し、各事例とも、日光責めからの代置的操作がきわだつものといえる。これは儀礼過程だけではなく、責め道具などの呪物（巨大煙管・

肘比・ねじれ責め棒・薙刀など)や、責め役・頂戴人の風貌／位置づけ(密教修験僧・子役・異形の修験者など)、強食や再分配の対象となる食物(米飯・赤飯・里芋・卵など)についても同様の変換が施されているといえる(食材の多様性については、筆者調査によって消失含め存在確認できた、他の強飯式【表2-1】も参照されたい)。強卵式にいたっては、儀礼主旨自体(強食対応)の反転さえ生じており、強飯式という民俗は、多様な儀礼要素をもって成立しているのである。レヴィ＝ストロースは、北米ネイティブアメリカンの部族間における仮面芸術を事例として、その造形的相違・神話の文脈的相違が、相互に密に関連し合う構図について論じたが〔1977:201〕、強飯式という民俗において相違する・相反する儀礼要素が多数代置された様態もそうした構図と同様、一連の多彩な対比構造系をなしているといえる。

そもそも、日光責めに元々あった、徳川権力を背景にした輪王寺が名士に対して食責めし、日光寺社権力の威信を示していくという中央権威的な文脈が、地域に分布する段において、たんなる模倣をよしとせず、「結果的に」であったにしろ、方式を違えられてきたのはいかなる要因によるものだろうか。各地域の強飯式で、輪王寺の日光責めの流儀が歴史的推移においてどこまで尊重されてきたかという心性については、輪王寺以外の近世資料が不足し、その経緯を確かめることが困難だが、少なくとも現代社会における強飯式において、儀礼要素が相異なる・相反するものが共在することの意義は見出すことはできる。

バーバラ・パブコックは、秩序化された文化形式が、“その文化自体を否定する(もしくは別物に取って代わる)”さまざまな諸要素を含みもつことについて、象徴的逆転(symbolic inversion)として論じている⁸¹〔1984〕。この構図によって、人々ははじめて文化から解放され、自らの文化を客観化し、さらに新たな文化を創造する力を得るという。すなわち、文化それ自体が自らを批判することで、活性化し、新たに創造される契機をもっているのである。たしかに、強飯式の各事例においても「子どもが食責めする」「儀礼食が地域のものに変えられる」「あえて食責めに応じない」など、既存の儀礼概念が翻される時——日光責めとは相反する儀礼要素に人々が直面したとき——、地域内には笑いをともなった盛り上がりや、誇りの意識、またそれにとまなう自文化を振り返る契機が訪れていた。とくに創設途上の強卵式(第5章)の事例調査においては、まさにそのような、既存概念批判・活性化・創造という過程が顕著に見受けられ、その効果として内輪中心ながらも大きな盛況があったといえる。そこでは、卵という原義と相異なる儀礼要素が組み込まれることで、住民たちが自文化における歴史や習俗、今後望むあり方をあらためて問い直し、自分たちの指針となりうる独自の儀礼を生成していた。

こうした反転的な儀礼情報の書き換えは、本来の宗教的・歴史的な文脈を断絶し、物語構造の中断ないし、脱物語化させてしまう「外連」として、目を向けられる・価値づけられる要素もはらむだろう〔中沢 1983:226〕。実際、日光責め以外の強飯式の現地調査においては、多くの人々に「奇祭」と表現されつつ、その奇矯さにばかり関心が集まり、パフォーマンス性志向の行事としてみなされがちなのは否めない。グローバル化が絶え間なく進

む現代社会においては、人々がメディアを介してさまざまな情報にふれ、生活・労働環境も複層化していくため、地域的な民俗行事がかつてのように人々を単一の共同体として統制する機能を薄れさせてきた・喪失したとされる〔蔵持 2002；ヴィリリオ 2002〕。そのかわりに、人々がマスメディア・ネットメディア・ソーシャルメディアなど、情報革新以降に急速に身近になった、さまざまなメディアを活用し、周辺の情報を相対化させ、民俗行事を見世物的（ないしネタ的⁸²）に消費していく、変質させていく性向が強まったといえる〔鈴木謙介 2005〕。

しかし、自文化が体系のうちに位置づけられつつも、それぞれの地域の創造性・独自性が流儀の範疇で発揮され、結果として各儀礼要素が拮抗しあう構図ができていくことは、無批判な同一慣行が拡散実施される以上に、当該地域にビビッドなローカル・アイデンティティが獲得されうるだろう。レヴィ＝ストロースは以下のように、「真の創造行為（ないし民族・文化の独立性の保持）」が、他の価値観への拒否、否定をもってはじめてなされることを主張している⁸³。

人類が、かつて創造し得た価値のみの不毛な消費者となり、垂流の作品と粗雑で幼稚な発明だけを生みだすことに甘んじたくないならば、人類は、真の創造が、異なった価値観の拒否、あるいは否定にまでもつながるものであることを、学びなおさねばならない。他を享受し他に融合し、他と同一化して、同時に、異なりつつけることはできない〔レヴィ＝ストロース 1983：43〕。

実際、各地域内における強飯式をめぐるのは、儀礼パフォーマンス自体が華々しいものであるのと裏腹に、その裏局域⁸⁴での合議は必ずしも平穏のうちに取り決められてきたわけではない。七里の子供強飯式における祭り組3組がもつ儀礼3方式（および運営・引き継ぎ問題）をめぐるのは、古参・中庸・新興の立場がときに激しい討論をおこない続け、発光路の強力行事においては労務・費用負担や儀礼方針をめぐる、住民一行政間での交渉がたえない。家中の強卵式においても、起案時の企画と神社としての禁忌をめぐる、考え方と立場が大きく異なる、外部を含めたアクター同士の熟議によるすり合わせのなかで、現在の方式ができあがっている。

しかし、そうしたせめぎあいがなされてきた一方で、どの事例においても相互に意見しあい、強飯式の意義を問い直し続ける言論空間が生成され、それにとまなう自文化意識への緊張感が醸成されてきたといえる。これらは、ときに地域をめぐるさまざまな時代的事情から生じた、相違する内的な社会的・思想的立場（新参⇔古参、古参⇔中庸⇔新興、住民⇔名士⇔行政、神社⇔氏子⇔保存会⇔コンサルタント）が、上記した儀礼表象的相違を生成してきたことによるものである（もしくは、相違する社会的・思想的立場が儀礼表象的相違に回収されてきた）。それだけに、現地の中心的運営者たちは、皆が「各地のさまざまな強飯式」を数え上げつつ、「子どもがおこなうというのは七里だけ」「輪王寺よりも本

来的なかたちでおこなっている本流の実施」「卵を使う唯一の強飯式」など、誇らしげに自身の強飯式のきわだつ特殊性を主張し、ある種の矜持を醸していた。これは、自身の強飯式が日光修験という広範な地域をめぐる伝統の流れを汲みつつ、他の地域との関係のなかでいかなる位置づけに立つかという解釈を明確にしていること、そしてその文脈において、自身の地域が明確な創造性を発揮して、儀礼情報を編集・表象し、さまざまな労苦を経て儀礼をかたち作り続けているという自負によるものといえるだろう。

諸々の強飯式にみられた創造的な「分化」は、たんにそれぞれに独立した多様な儀礼を共在させたというだけではない。当事者たちが体系的な儀礼情報への解釈・表象・編集を施してきたことで、上記したような各様式を活性化させる「文化の拮抗作用」ともよぶべき効果を生み出してきた。創造意識や独立意識、信教意識、アイデンティティの分化など当初の契機はさまざまであるが、人々の意図的にせよ非意図的にせよ、儀礼をめぐる相違・相反の構図が仕組まれ、人々の関与がうながされてきたのである。「儀礼や祝祭が、地域社会における協力意識を生み、社会的紐帯をとりなす」という議論は、先行研究でも枚挙に暇がなく、念頭におく必要はあるだろう。しかし、民俗行事が全人的な共同体統合の役割を喪失し、地域住民による儀礼情報への主体的な関与を主題化させざるをえない現代においては、協力意思の是非や姿勢を問いあげて議論を帰結すべきではなく、前景化すべきは、儀礼の裏局域におけるさまざまなアクター間の、ときに対立をも含む峻烈なプロセスをふまえた、生成的な共在の構図なのである⁸⁵。たしかに、日光修験をめぐる強飯式群は、各地域の住民と密接に結びつき、彼らの共同性によりそれぞれが疑い得ないような実体性をもって社会定着している。しかし、そこにはブラックボックス化された歴史性〔上野・土橋2006〕があり、各様式の存立は非常に動的で相互的な交渉過程を内包していたはずである。ターナーやデュルケムは、儀礼を日常社会に「再帰性」を発動するための場としてきたが、それだけに、儀礼の生成プロセスの再可視化こそを、現代における情報性を志向した儀礼人類学の要諦とすべきといえるだろう。

謝辞

本論文は、以下の諸先生方の温かいご指導ご支援があったからこそ完成することができた。ここに厚く感謝の意を表したい。

原知章先生（早稲田大学）、森本豊富先生（早稲田大学）、余語琢磨先生（早稲田大学）、秋野晃司先生（女子栄養大学）、前川啓治先生（筑波大学）、王向華先生（元香港大学）

とくに蔵持不三也先生（早稲田大学名誉教授）には、筆者が早稲田大学蔵持不三也研究室に長年に渡って在籍していた折、非常にさまざまなことをご指導いただいた。ここに深甚なる謝意を表する。

また、公私共に支えていただいた元・蔵持研究室の松平俊久氏（早稲田大学）、現地調査をともにし、研究を大いに助けていただいた伊藤純氏（東洋文化研究所）・湯浅康平氏・石井佑樹氏と、強力行事・強卵式における共同研究者である酒井貴広氏（早稲田大学）、そのほかの元・蔵持不三也研究室の方々にも同様の謝辞を呈するものである。

そして、すべてのお名前をあげることはできないが、輪王寺教化部長・根村隆宣様、教化部信徒課課長・星野公様、日光市歴史民俗資料館・伴場聡様、生岡神社別当・手塚理一様、奥様、神山光弘様、若林元夫様、発光路強飯式保存会会長・齋藤裕昭様、千重子様、齋藤澄男様、木村啓三様、鹿沼市教育委員会・市川薫様、鷲宮神社宮司・菱沼至広様、鷲宮神社神楽保存会・早乙女和重様（役職等はすべて当時のもの）をはじめ、フィールドワークでは大変多くの方々にお世話になった。本研究でお世話になったすべての方々に厚く御礼申し上げます。

なお、本研究は、以下の研究助成を受けて行われたものである。この場を借りて厚く御礼申し上げたい。

- ・早稲田大学 特定課題研究助成（A） 課題番号：2010A-091（平成 22 年 4 月～平成 23 年 3 月）「強飯式にみる情報の表象と解釈 ―日光市山内輪王寺、七里生岡神社の事例から」
- ・アサヒグループ学術振興財団研究助成（平成 25 年 4 月～平成 26 年 3 月）「伝統儀礼を活用した地域食の生成 ―日光周域における食を通じた地域活性化の事例から」
- ・日本生活学会・生活学プロジェクト研究助成（平成 26 年 4 月～平成 27 年 3 月）「祭りの創出と地域住民のアイデンティティ表象に関する研究 ―栃木市都家町家中の”強卵式”にみる食物忌避と伝統運営の生活史」（共同研究者名 酒井貴広）

註

- 1 小田亮〔1997：157-158〕は、構築主義的議論を、必要な弁証法的一契機としつつも、そこでの発話が、一義的に規定されたポジションをめぐるアイデンティティ・ポリティクスに戻ってしまうものであり、乗り越えていくべきことを指摘した。
- 2 前川啓治は、文化変容に見られる文化の「書き換え」について、「変容に意識的に関わる実践的行為の位相」としており、たんなる認識論的な受容の位相（読み換え）と明確に区別している〔2012：22〕。本研究における「書き換え」はこれに倣い、また、情報の書き換えやを含んだ全般的な情報の構築・まとめ上げを、「編集」とする。
- 3 本研究では、「構造」を、アルフレッド・ラドクリフ＝ブラウンに代表される構造機能主義や、クロード・レヴィ＝ストロースに代表される構造主義における概念などを含みつつも、基本的には「内的な相互関係や相互作用をはらむ、多数の部分から全体を成り立たせる組み立て」として、広義な意味で用いていく。
- 4 本研究では、儀礼を対象に扱って実施される研究を「儀礼研究」、それによって生まれた見解を「儀礼論」、人類学的な視座からの儀礼を対象とした理論から成る学問体系を「儀礼人類学」とする。
- 5 ギアツは、儀礼や芝居における華麗さという現象・人々への衝動そのものこそが、本質的な社会的価値や意味であると解釈している〔2007：163〕。今村仁司・今村真介〔2007〕は、その儀礼こそ“そこにあるもの（実在）”とされているとして、ギアツの儀礼論を儀礼実在論として位置づけた。
- 6 今村仁司・今村真介〔2007〕は、儀礼の概念規定についての包括な先行研究検討をおこなっているため、詳細については参照されたい。青木は、以下のように言及し、儀礼の特徴として、人々の日常性に高度な反省作用や覚醒作用をもたらすメッセージ（国家の存在理由など）を発する点を重視しており、日常的出来事や他の儀礼類似行為からは隔離されるべきと述べている。

国家は儀礼を通して実体を顕にし、儀礼を通して存在を確かなものにするといってもよいのではないかと同時に、その国に居住する人びと一般にとっても、見えるレヴェルの現実を超えたコスモロジーに国家の成立基盤があり、それが盛大なる祭儀をとおして明らかになることは、単なる上からあたえられた行事という以上に、自ら安心を覚え、興奮し、中心の実在を感得して、生活の安定を願う根拠を見出すことなのだ〔青木 1984：213〕。

- 7 竹沢〔1987〕は、人間の情動・衝動・イメージなどに、儀礼を通じてある種の形式を与えられ、一定の方向に導かれることを強調した。
- 8 清水〔1988〕は、儀礼概念の意味内容が拡散してしまった現状を受け止めつつ、「超越的なものの表象を通じてある現実を構成する性能を持つ、特定の形式を備えた反復的行為全般」を儀礼一般として提示した。
- 9 福島は、儀礼的行為の重要性が産業社会のなかでかなり低下しているという見解を述べつつ、下記のように脅威を感じる環境とのインタラクションとして儀礼論を展開している。

儀礼的行為が集中しているのは、生存のサイクルの結末点であり、それらは常にある種の予測不能な困難や災害、病といった、生存そのものへの脅威となるような状況と密接に関係している。そして儀礼的サイクルというのは、ある独特のメカニズムによって、そうした生存への脅威をなにがしか軽減ないし除去すると信じられている装置

なのである〔福島 1995 : 41〕。

- 10 杉島〔1997〕は、儀礼はそれが遂行されているかぎりにおいては、あえて説明をする必要のない「原現象」であり、その意味・機能に関する「説明」は、あくまでも観察者の視点からなされる解釈の産物であることを示唆している。
- 11 本研究では、「表象」を、基本的には「知覚されたイメージが、再び外的対象像として表れたもの（ないし作用）」として扱うが、第3章においては分析概念として別の含意をもって扱う（3-5を参照のこと）。
- 12 貝原益軒の紀行文集〔1991 : 76〕。
- 13 江戸王子の強飯とは、武蔵国豊島郡王子村（現・北区）の王子権現と王子稻荷神社の別当寺、禅夷山東光院金輪寺（古義真言宗）にまつわる行事のこと。
- 14 尾島利雄は論文にて、栃木県の飲食物を強いる慣習をまとめている。日光市輪王寺の強飯式（米飯）、日光市七里生岡神社の子供強飯式（芋、米飯）、栗野町発光路の強力行事（米飯、吸い物）、宇都宮市高谷町の三島神社の大盛飯（米飯）、益子町八坂神社の御神酒頂戴（酒）、栗山村日向のカラゴウリ（酒）など〔1975〕。
- 15 「江戸期の百科事典」とされる『嬉遊笑覧』には、いくつかの書に挙げられている日光責めについての記述が列挙されており、その紹介として「閑際筆記に野州日光山は関以来東の靈区なり云々 土人古より食を望む人に強いる事あり 今は歳首祭日及大賓あれば少々これを行ふ 或人云日光の神餓死の日となり 故に後世これを行ふて神意を慰す」とされている〔喜多村 2009〕。
- 16 「日光山志 卷之一」における記述によると、「むかし滝尾へ地蔵変じ来たり、索麵を乞ひけるゆゑ、地蔵を責めしより生まれりともいふ」とある〔鈴木棠三編 1980 : 26〕。
- 17 その後、入峰修行の時だけでなく日光三社権現（千手観音・阿弥陀如来・馬頭観音）や、開運三天（大黒天・弁財天・毘沙門天）から御供をいただく儀式へと発展し、江戸時代にほぼ現在の形になった、としている。輪王寺における聞き込みによる。
- 18 なお、この節における道具名・口上等は、〔日光市史編さん委員会 1979c〕などを参照した。
- 19 三仏堂は輪王寺一山十五院の総本堂で重要文化財。本尊は阿弥陀如来・千手観音・馬頭観音で、この三仏（三体とも 8.5m の巨大な金箔木造の坐像）を安置していることが堂名の由来である。
- 20 現地調査においては、口上全文を正確に書き起こすことはできなかったが、明治 44 年（1911）の郷土教材・『日光町史』に当時の口上の全文が掲載されていたので、参照されたい〔日光市史編さん委員会 1979c : 1196-1198〕。
- 21 三品立御膳の内容は、〔中川 1980 : 305〕を参照のこと。
- 22 「食育」という語は、“国民一人一人が、生涯を通じた健全な食生活の実現、食文化の継承、健康の確保等が図れるよう、自らの食について考える習慣や食に関する様々な知識と食を選択する判断力を楽しく身に付けるための学習等の取組み”とされる。石塚左玄

-
- の著作において「体育智育才育は即ち食育なり」と造語し用いられている〔1992〕。
- 23 ヴィクター・ターナーのコミュニタス概念を参照のこと〔ターナー 1996:128-129〕。「平等な個人で構成される未分化・未組織の社会様式（コミュニタス）の導入は「それまでの古い社会関係によってもたらされた、ある特定の人々との緊密な結びつきや不和から人々を解き放つことによって、新しい地位をもつ者として社会に生まれ変わり、新しい地位に基づく人間関係を築くことを円滑にする」。
- 24 文化人類学における儀礼概念については、たとえばターナー〔1996〕の著作、消尽概念についてはジョルジュ・バタイユ〔1973〕の著作を参照のこと。
- 25 このゴルフ場への借地料が、生岡神社の御供所の建設費等にあってられている。
- 26 平成 17 年（2005）の国勢調査によると、産業別人口は以下のとおり。旧日光市の飲食店・宿泊業は 1583、製造業 1463、卸売 1415、サービス業 1185。大分類では、第一次産業 190、第二次産業 1999、第三次産業 6059。動態をみると、徐々に第三次産業化している〔岸野 2007〕。
- 27 総務省統計局：平成 17 年 都道府県・市区町村別統計表（一覧表）
<http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/GL02100104.do?tocd=00200521>（2011 年 7 月 25 日参照）
- 28 社宅地区はこの 30 年間で 7194 人減少（9325→2131）〔岸野 2007:30〕。
- 29 「いきおか」「いくおか」ともいうが、地元民は「正式にはいきおか」と統一している。
- 30 「日光山側から東の方を見て七里（六町一里の計算で）の距離にあるから七里と呼ばれた」〔高頭 1981:17〕。
- 31 沼尾は生岡大日堂近隣の社寺の当時の状況についても記述している〔1980:33-34〕。
- 32 強飯頂戴人となる新役 2 名を多くの文献資料等で、それぞれ「太郎坊」、「次郎坊」と表記しているが、この呼称は地区内ではほとんどされず、「元はその名はなかった。メディアなどが勝手につけたのでは」という声もあった。本研究では、両者を弁別する必要のあるときなどに便宜上、「太郎坊」、「次郎坊」の呼称を用いることとする。
- 33 小揖（しょうゆう）は 15 度の礼でおもに動作の区切りで行われる。磬折（けいせつ）は 60 度の礼で座礼の場合平伏と呼ばれる。拝は 90 度の礼で相手に対して最高の敬意を表す時に行われる一番深い礼。
- 34 尾島の聞き取り調査による〔1975:20〕。
- 35 資料によっては、「赤御飯」「赤飯」とされているが、県内の赤飯には、もち米に小豆を入れて炊き上げるおこわと、うるち米に小豆を入れて作る小豆飯の 2 種類があり、今回のものは后者である。いずれもハレの日の料理と思われるが、祭りに小豆飯を使うのはこの地区独特のものかもしれない。
- 36 日本の食生活全集栃木編集委員会の調査による〔1988:357〕。
- 37 坪井〔1979〕の著書とも照応されたい〔本間 1967:28〕。

-
- 38 栃木には米の不足する地域特有の、里芋で過ごす「餅なし正月」や正月料理の里芋の入った煮物「いもかん」、元日に家長が泥芋を食べる習俗も日光などの旧家に伝わっている〔倉林 1983 : 318〕。
- 39 近畿地方では、河原から拾ってきた赤・青・白三色の丸石をなめさせる事例もある。
- 40 多くの儀礼事例にある、具体的なモノのやりとりに付帯した情報授受慣行〔モース 1973〕や、蕩尽慣行事例にある、モノを媒介せずともコミュニケーション（財破壊の応酬など）によって暗示的交換を成立させる授受慣行〔ボードリヤール 1979〕などの研究に倣うこととする。
- 41 フレイザーの呪術概念。類似の原理に基づく呪術である。求める結果を模倣する行為により目的を達成しようとする呪術〔2003〕。
- 42 たとえば、鈴木正崇の早稲田文化人類学会研究集会講演「神話の歴史化と民族の再構築—中国ミャオ族の変容」（2011年7月23日）においては、貧窮することを見込んだなかで祝祭を敢行し、そのギャップのなかで生きるミャオ族民衆の生き活きとした生活文化が報告された。
- 43 消尽は、バタイユ〔1973〕自身も完全なかたちで達成できるかを明言していない。なかば仮想概念・不可能な行為とみている。
- 44 こうした無企図状態で、真の意味で祝祭のさなかにある人間を、バタイユは全体的人間と呼んでいる〔1992〕。
- 45 仏家では、大蒜・菰・葱・辣菰・野蒜であり、道家では、菰・辣菰・大蒜・油菜・胡をさすとされる。セリや生姜などが入ることもある。
- 46 たとえば、前者には羽黒修験の「南蛮燻し」があり、後者としては篋峰寺の1月25日実施の白山大法会における“オカラユ”とよばれる唐辛子を煮出した湯が供される事例があるという〔内藤 1998 : 89〕。
- 47 内藤は、修験道の荒行を経て食を得ることを、死から生を逆照射する生命観として強調した〔1998〕。
- 48 エリアーデは成人儀礼・結社などへの加入儀礼・シャーマンなどの霊的技能習得儀礼として分類した。
- 49 歌舞伎などで客（本来は芝居小屋の三階正面席）がかかる掛け声。子供強飯式においても観客から儀礼を盛り上げる掛け声がされていた。
- 50 このようにバルنديエは、日常的世界の価値観が失効され、違犯的・痴愚的世界への転位が生じる祝祭の過程を述べているが、そこには秩序と向き合い、異議申し立てを演出するという、逆説的な逆転の仕掛けが根底にあることも同時に主張している〔バルنديエ 1982 : 127-128〕。
- 51 強力行事に対する現地調査を基盤とした先行研究としては、栃木県教育委員会〔1968 ; 1977〕による発光路の民俗調査や、強飯行事の栃木県内悉皆調査の一環として行われた調査、東洋大学民俗研究会〔1974〕による粕尾の民俗調査、下野民俗研究会〔1982〕や栗野町〔1982〕による概要報告などがあるが、それ以後のまとまった調査報告は管見のかぎり見受けられない。

- 52 民俗としての強飯行事、すなわち大量の食物を強いて食べさせる儀礼は、日本全国で見受けられ、その痛飲飽食の共食過程における社会的機能についてはさまざまな検討がなされているが、とくに日光周域には、天平神護 2 年 (766) の勝道上人による日光山開闢以来、日光市山内の日光責め強飯式や、日光市七里の子供強飯式など、数多くの強飯行事が営まれてきたことが確認されている〔栃木県教育委員会 1977〕。これは日光山にてかつてさかんであった日光修験において、修験者が持ち帰った供物を民衆に分ち与えた行いが儀礼化されたものであり、さまざまなローカライズをもって広まったものとされる〔松田 2011 : 59-62〕。
- 53 オジェ〔2002〕は、儀礼が他性と同一性に緊張と分節をもたらすものとの考えを述べつつ、過剰に情報があふれる社会に生きる人々が儀礼性を失い、他者との関係性を平準化してしまう状況に対して警句を発していた。それだけに、昨今の地域行事の変容相をめぐっては、住民のコミュニティのあり方と、その都度の儀礼の実施との相互性を検討した事例研究が必要といえる。
- 54 男体山寺尾・粕尾・細尾・足尾などの「尾」のつく地名は、このことを示すものであるという。
- 55 養蚕を行なう家庭は、家屋を 2 階建てにして、2 階部分を丸々蚕室に活用していた。しかし、蚕の病気などでたびたび全滅被害にあっていたため、あまり利益は出なかったという口碑も残っている。
- 56 当地は、畑が獣害被害にさいなまれることも多く、猟期以外には、罾を用いての害獣（猪など。猿はあまり出ない）対策もよく行われてきたという。
- 57 普段は、発光路地域の公民館としても利用されている。
- 58 他の粕尾地区においては、明治末期から大正期にはすでにこの住民区分がほとんど残っていないという〔東洋大学民俗研究会 1974 : 25〕。
- 59 1～4 班のうちの 3 世帯は、宗教上の問題や一人暮らし世帯などの理由で不参加という。祭り組 33 世帯についても、運営への参加は各戸の都合によりまちまちであるという。
- 60 “歌い”などの別表記もある。
- 61 かつて存続していたヨビツカイの口上は以下のようなものであった。「大夫の申すには、例年の通り、座におつきなすってください」「お早うおつきなすってください」「大夫の申すには宮もあいすみましたから座におつきなすってください」。
- 62 過去の資料においては、下記のような歌詞で唄われており、多少の相異がある〔下野民俗研究会 1982 ; 妙見神社青年部 1997〕。「（注）当所鎮守の祭礼もはるかに久しくおお始まるこそめでたかりける」。
- 63 「強力どん」という言い回しも、青年部開催以後のものと考えられる。
- 64 栃木県教育委員会における 1968 年・1977 年調査によると、神饌と式用膳の献立は、以下のようなものであった〔栃木県教育委員会 1968 : 34 ; 1977 : 42〕。
- 神饌 …けんちん汁、赤飯、シモツカレ、鏡餅、みかんなど三膳にコメゴ箸で菓子盃 2 基に菓手に柿（発光路では、神前には通常、コロ柿、ネブカゼリカチ栗、ハンジョウなどが供えられる）
- 式用膳…シルワン：醤油味の豆腐汁、ツボ：シモツカレ・コンニャク、ヒラ：シオビキ・コブ・大根・人参・ゴボウ・切昆布、フタに大根・人参のナマス、箸はコメゴの中ぶくれの木箸
- 65 本章で取り上げた強力行事と同様に、著しい反権威性を帯びるとされる事象として——事例はきわめて多様ではあるが——欧州におけるカルナヴァルがあげられるだろう。両者がともに行事のなかで象徴的な転倒・侵犯を起こすことはたしかであるが、決定的な違いといえるのは、カルナヴァルがときに現実の集団的な社会秩序の反転（叛乱・叛逆）へと

つながる歴史性をもつ点だろう。強力行事の反権威は、あくまで行事内のみで、ごく希釈された非難のメッセージを相手に読み取らせてきたのに対し、カルナヴァルは歴史上、幾度も民衆暴動や蜂起の契機になってきたとされる〔ベルセ 1980〕。ときにはあらゆる社会的軋轢（階級・地域・宗教など）が一気に現実に投入され、カルナヴァルが全体史としての性格を帯びつつ、時代的な叛乱の舞台となった事例もある〔ル・ロワ・ラデュリ 2002〕。上粕尾にも実際の行動を取る者もいたようだが、あくまで個人によるもので、強力行事が実際の集団的な反権威的行動の契機になった事例が調査で聞かれることはなかった。これらから、強力行事のありかたが、あくまで民衆にとっての冷静な陳情の場であるとともに、社会的葛藤や厳格な社会秩序からの緊張軽減の機会として、正常に機能し続けているように解釈することもできる。それは強力行事が（おそらく多くの）カルナヴァルとは異なり、行政役職者が住民と過激な饗応の場に「合意をもって」同席するという、相互信頼の前提をもってはじめて成立する、すぐれて精緻な仕掛けをもつからだろう。強力行事はカルナヴァルと同様に、しかし異なるあり方で、あらゆる社会的諸相に踏み込む実社会性をもち、住民にとっての時代的な縮図となりえているのである。

- 66 たとえば、電通総研は情報メディアの発展に起因する人々の関心の多角化が、地域イベントを含めた多様な新規アトラクションを多発させていると指摘している〔2015: 210-211〕。
- 67 オジェ〔2002〕は、儀礼が他性と同一性に緊張と分節をもたらすものとの考えを述べつつ、過剰に情報があふれる社会に生きる人々が儀礼性を失い、他者との関係性を平準化してしまう状況に対して警句を発していた。それだけに、昨今の地域行事の変容相をめぐっては、住民のコミュニティのあり方と、その都度の儀礼の実施との相互性を検討した事例研究が必要といえる。
- 68 オジェ〔2002〕は、ネットワークの巡らされた人同士の交流のさかんな現代社会を、スーパーモダニティ（モダニティの過剰）ととらえ、各地で日々生起するさまざまな出来事が、過剰となったイマージュを介して即時的に伝達され、スペクタリ化が招来されることを論じている。
- 69 実践コミュニティの議論は、従来の共同体的制度のなかの個人というとらえ方ではなく、人と人との相互行為が凝集して活動が組織される現場に注目し、個人のアイデンティティに関して、共同体的な絆などの安定的で組織的なものという見方から離れ、各人が不断に模索し続ける不安定で過渡的な過程という見方を促すものである〔レイヴ&ウエンガー 1993；田辺 2003〕。
- 70 なお、小字の下には、組・組合という組織があり、これらはおもに式系の手伝い付き合いなどを扶助する単位である。ほかにもムラの集団としては、戸主会（ワカイシ／青年会・青年団（15・42歳前後））、子供組・若者組のような年齢集団、消防団などがある。
- 71 なお、鷲宮神社の旧氏子たちが「日参鷲宮神社」の旗を各家順次まわしながらこの神社に参詣する「鷲宮神社の日参詣り」などの独特の習俗があり、興味深い。これらは明治以前から続いており、太平洋戦争に臨んだとき、戦勝祈願として、富張の三ノ宮神社などでもはじめられたという〔都賀町史編さん委員会編 1989：220-221〕。
- 72 当地における山車は、1951（昭和26）年に中学校校舎の落成祝いに作成したことがはじまりとされる。以来、当地の例大祭の目玉のひとつであり、各小字のローカルシンボルを示す重要なスペクタクルとされてきた。家中において、例大祭の再興の機運が高まった平成初期以降、それまで自前の山車を所持していなかった上新田も2000年前後に作成するなど、充実化が図られてきたという。ドラえもんを作成した新名地の山車については、「子どもが興味をもてるように」という配慮があったという。
- 73 とくに悠久の舞は、栃木県内で3、4社しか実施されていなかったうえに、本来男子舞でありながら、巫女舞として実施していることで、非常に珍しい事例として内外の話題を呼んでいる。

-
- 74 なお、例年の主賓口上（通常は市長）においては、以下のような応えがなされていた。「ありがたきこの卵は、鷲宮神社のいわれに従い、口にはいたしません。栃木市の発展と栃木市民の末永き安寧を願い、この卵はご神前へとお供えいたします」。
- 75 聞き取りにおいては、祭祀運営に関わる人々の世代によるところが大きいとの声もあり、「大正生まれ世代あたりの方々ががんばって盛り上げようとしていた」とのことである。
- 76 創設当初は、青の神・赤の神も拝殿内で演じていたが、広くない場所で3者が舞うと大きな動きがとれないということもあり、現行の猿田彦のみが演じ、青の神・赤の神は外で直立するスタイルとなった。
- 77 ほかにも演出の仕掛けとして、猿田彦が観覧者に酒を飲めと指名する段で、事前に若い酒豪の氏子を控えさせておいたり、酒の弱い頂戴人のために一升瓶の中身を減らしておいたり、水を混ぜておいたりといった演出上の仕込みが非常に多数凝らされているという。
- 78 70代程度までの高齢者への聞きこみでは、この真偽が確認できなかった。養牛豚よりも養鶏を営む家庭が多くあり〔都賀町史編さん委員会 1989〕、「卵はむしろわりとよく食べる地域かもしれない」とさえいわれる。
- 79 宮司への聞きこみによると、この地の一部で流行していた男体講の影響が考えられるという。
- 80 レヴィ＝ストロース〔1977：202〕が、北アメリカ北西海岸部族の仮面や神話における相補的構造を評した文章である。
- 81 「〈象徴的逆転〉とは、広義に解すれば、言語的、文学・芸術的、宗教的、あるいは社会・政治的のいずれたるかを問わず、一般に行われている文化的な記号（コード）、価値、規範を、逆転、否定、または破棄するような、あるいはなんらかの形でそれに代わり得るものを示すような、表現的行動に属するあらゆる行為を指す」〔パブコック 1984：3-4〕。
- 82 ネタ（的）消費は、他者とのコミュニケーションの「ネタ」として提示できるものを志向する消費のあり方。現代においては、そうしたコミュニケーションによって再帰的に自己モデルが維持されるという〔鈴木謙介 2005：156〕。
- 83 レヴィ＝ストロースは同時に、民族・文化の独立性の保持において、対立の構図や不完全なコミュニケーションが必須であることについても論じている。

（文化の相互の対立は、）おのおのの精神的家族ないし共同体の価値体系が保存され、それ自体の資産のうちにみずからの更新に必要な資源を見出すために、払わなければならない代価なのである（丸括弧内引用者）〔Lévi-Strauss 1983：15〕。

- 84 ゴフマン〔1974〕は、パフォーマンスにおいて、それが実際に観客の目に触れる場を「表局域」、いわゆる舞台裏であり、外面と矛盾する情報、パフォーマンスの意図、技法の動員といった背景的事実がおかれ、観客の目から隠されるべき場を「裏局域」として提示した。
- 85 この創造性は、4章で強調してきたように、逆説的にその構図における当事者同士の高い信頼基盤を前提とする。

参考文献

◆和文文献◆

栗野町

1982『栗野町誌 栗野の民俗』ぎょうせい。

1983『栗野町誌 栗野の歴史』ぎょうせい。

石塚左玄

1992「食物養生法」『近代日本養生論・衛生論集成 第12巻』大空社。

今村仁司・今村真介

2007『儀礼のオントロジー』講談社。

ヴィリリオ、ポール

2002『情報エネルギー化社会』土屋進訳、新評論。

上野直樹・土橋臣吾編

2006『科学技術実践のフィールドワーク ―ハイブリッドのデザイン』せりか書房。

エヴァンズ=プリチャード、エドワード・エヴァン

1957『社会人類学』難波紋吉訳、同文館。

オジェ、マルク

2002『同時代世界の人類学』森山工訳、藤原書店。

小田亮

2004「反逆の儀礼」『文化人類学文献事典』小松和彦・谷泰・原毅彦編、弘文堂、2004、817.

尾島利雄

1973『栃木県民俗芸能誌』錦正社。

1975「日光生岡神社の子供強飯式」『民俗芸能』56、17-21.

太田好信

1993「文化の客体化 ―観光を通じた文化とアイデンティティの創造」『民族学研究』57(4), pp.383-410.

貝原益軒

1991「東路記」『新日本古典文学大系』98、板坂耀子校注、岩波書店。

門田岳久

2013『巡礼ツーリズムの民族誌 消費される宗教経験』森話社。

川田順造

2006「いまなぜ文化の多様性か」『ACCU NEWS』356号、2006年7月号ユネスコ・アジア文化センター（日仏文化講座講演、2005.12.16）。

ギアツ、クリフォード

1990『ヌガラ 19世紀バリの劇場国家』小泉潤二訳、みすず書房。

岸野稔

2007『日光地域の集落地理学的研究』随想社。

喜多村筠庭

2009『嬉遊笑覧5』長谷川強ほか校訂、岩波書店。

倉林正次編

1983『日本まつりと年中行事事典』桜楓社。

蔵持不三也

1984『祝祭の構図 —ブリューゲル・カルナヴァル・民衆文化』ありな書房。

1991『シャリヴァリ —民衆文化の修辞学』同文館出版。

2002「1冊の翻訳から広がる世界」『本と社会』2002年10月10日第2号、新評論社。

2007「文化の見方に関する試論」嶋内博愛・出口雅敏・村田篤郎編『エコ・イマジネーション—文化の生態系と人類学的眺望』言叢社、pp.6-28.

国土交通省

“国土地理院地図” <http://maps.gsi.go.jp> (2017年1月12日確認) .

ゴッフマン、アーヴィング

1974『行為と演技 —日常生活における自己呈示』(石黒毅訳)、誠信書房。

1984『アサイラム —施設被収容者の日常世界』(石黒毅訳)、誠信書房。

酒井貴広

2017「地域住民とメディアの相互作用を基盤とする祭りの創造に関する研究 —栃木市都賀町家中の「強卵式」を事例として—」『早稲田大学大学院 文学研究科紀要』62, pp.549-566.

柴田立史

1979「日光山の入峰修行 —華供峰を中心として—」『日光山と関東の修験道』宮田登・宮本袈裟雄編、名著出版。

清水昭俊

1988「儀礼の外延」青木保ほか編『儀礼 —文化と形式的行動』東京大学出版会。

下野新聞社

2005年12月30日 「栗野の国指定重文 強飯式 来年は中止」『下野新聞』下野新聞社、2面。

下野民俗研究会

1982『栗野町 発光路の強力』栗野町教育委員会。

神宮司庁編

1995「日光山強飯絵詞」『古事類苑 神祇部四 東照宮の部』吉川弘文館、856.

ストリブラス、ピーター&アロン・ホワイト

- 1995 本橋哲也訳『境界侵犯 ―その詩学と政治学』ありな書房。
- 杉岡幸徳
2014『奇祭』実業之日本社。
- 杉島敬志
1997「承認と解釈」青木保他編『岩波講座 文化人類学第9巻 儀礼とパフォーマンス』岩波書店。
- 鈴木謙介
2005『カーニヴァル化する社会』講談社。
- 鈴木棠三編
1980「日光山志 卷之一」『日本名所風俗図会2 関東の巻』角川書店、10-26。
- 高藤晴俊
1981『生岡山山王志：日光市野口日枝神社小史』自家版。
- ターナー、ヴィクター
1976『儀礼の過程』富倉光雄訳、思索社。
1981『象徴と社会』梶原景昭訳、紀伊国屋書店。
- 田辺繁治
2003『生き方の人類学』講談社。
- 都賀町史編さん委員会編
1989『都賀町史 民俗編』都賀町。
- 坪井洋文
1979『イモと日本人』未来社。
- デランティ、ジェラード
2006『コミュニティ ―グローバル化と社会理論の変容』山之内靖・伊藤茂訳、NTT出版。
- 電通総研
2015『情報メディア白書 2015』ダイヤモンド社。
- 東洋大学民俗研究会
1974『粕尾の民俗』東洋大学民俗研究会。
- 栃木県教育委員会
1968『発光路・高取の民俗』栃木県教育委員会。
1977『栃木県民俗資料調査報告書第12集 栃木県の強飯』栃木県教育委員会。
- 栃木新聞社
1946年2月25日「“強力”罷り越す」『栃木グラフ』18号、栃木新聞社、1面。
- 内藤正敏
1998「強飯式に見る日光修験の生命観」『日本「異界」発見』JTB。
- 中川光熹

- 1980 「日光山の延年舞と強飯式」『修験道の美術・芸能・文学1』五来重編、名著出版。
2011 「日光山の山岳信仰—古代・中世を中心に—」『日光 その歴史と宗教』菅原信海・田邊三郎助編、春秋社。

中沢新一

- 1983 「視覚のカタストロフ」『見世物の人類学』山口昌男&ヴィクター・ターナー編、三省堂、224-243。
2004 『ポケットの中の野生』新潮社。

日光市史編纂委員会 編

- 1979 a 『日光市史 上巻』日光市。
1979 b 『日光市史 中巻』日光市。
1979 c 『日光市史 下巻』日光市。
1986 a 『日光市史 史料編上巻』日光市。
1986 b 『日光市史 史料編中巻』日光市。
1986 c 『日光市史 史料編下巻』日光市。

日本の食生活全集栃木編集委員会

- 1988 『聞き書 栃木の食事』社団法人農村漁村文化協会。

沼尾正彦

- 1980 『日光・社寺と史跡』金園社。

バタイユ、ジョルジュ

- 1973 『呪われた部分 I 消尽』生田耕作訳、二見書房。
1992 『ニーチェについて』酒井健訳、現代思潮社。

パブコック、バーバラ (編著)

- 1984 『さかさまの世界 —芸能と社会における象徴的逆転』岩波書店。

バフチン、ミハイル

- 1974 『フランソワ・ラブレールの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』川端香男里訳、せりか書房。

バランディエ、ジョルジュ

- 1982 『舞台の上の権力』渡辺公三訳、平凡社。

久野俊彦

- 1995 「素麺地蔵の説話と日光責」『下野民俗』35。

フィールドハウス、ポール

- 1991 『食と栄養の文化人類学』和仁皓明訳、中央法規出版。

フィンケルクロート、アラン

- 1988 『思考の敗北あるいは文化のパラドクス』河出書房新社。

福島真人

- 1995 『身体の構築学』ひつじ書房。

福田アジオ

1990『可能性としてのムラ社会』青弓社。

福原敏男

2003『神仏の表象と儀礼 オハケと強飯式』歴史民俗博物館振興会。

フーコー、ミシェル

1986『性の歴史Ⅱ 快楽の活用』田村俣訳、新潮社。

フレイザー、ジェームズ

2003『初版金枝篇 上』吉川信訳、筑摩書房。

ベイトソン、グレゴリー

1990『精神の生態学』佐藤良明訳、思索社。

ベルセ、イヴ＝マリ

1980『祭りと叛乱』井上幸治・松平誠訳、新評論。

ボードリヤール、ジャン

1979『消費社会の神話と構造』今村仁司・塚原史訳、紀伊國屋書店。

ホブズボウム、エリック&テレンス・レンジャー編

1992『創られた伝統』前川啓治・梶原景昭訳、紀伊國屋書店。

本間トシ

1967「儀礼食物としての芋」『史論 18』東京女子大学、28-50.

前川啓治

2012「文化の構築とインターフェースの再帰性」『カルチュラル・インターフェースの人類学』新曜社、7-28.

松田俊介

2009「祭礼をめぐる情報の表象と解釈：栃木県小山市における頭屋行事・白鳥地区古式祭礼の事例から」『生活学論叢』第14巻、62-75.

2011「民俗儀礼にみる“大食”の文化的活用」『医食の文化学』言叢社、57-141.

2012「民俗儀礼の示標性と文化変容」『カルチュラル・インターフェースの人類学』新曜社、168-188.

2015「伝統儀礼を活用した地域食の生成 一日光周域における食を通じた地域活性化の事例から」『食生活科学・文化及び環境に関する研究助成 研究紀要』第28巻、アサヒグループ学術振興財団、121-130.

モース、マルセル

1973『社会学と人類学Ⅰ』有地亨・山口俊夫訳、弘文堂。

矢島清文

1955「強飯式私考」『大日光』28、日光東照宮、52-56.

山口昌男

2003『山口昌男ラビリンス』国書刊行会。

吉田民人

1990 『自己組織性の情報科学』 新曜社。

ル・ロワ・ラデュリ、エマニュエル

2002 『南仏ロマンの謝肉祭 叛乱の想像力』 蔵持不三也訳、新評論。

レイヴ、ジーン&エティエンヌ・ウエンガー

1993 『状況に埋め込まれた学習』 佐伯胖訳、産業図書。

レヴィ＝ ストロース、クロード

1972 『構造人類学』 荒川幾男他訳、みすず書房。

1976 『野生の思考』 大橋保夫訳、みすず書房。

1977 『仮面の道』 山口昌男・渡辺守章訳、新潮社。

2006 『はるかなる視線』 三保元訳、みすず書房。

◆ 欧文文献 ◆

Bloch, Marc, Léopold Benjamin

1974 “Symbols, Song, Dance and Features of Articulation,” *European Journal of Sociology* 15: 55-81.

Gluckman, Max

1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Cohen & West.

Lévi-Strauss, Claude

1983 *Le regard éloigné*, Plon.

MATSUDA, Shunsuke

2014 Representativity of the Festival and Cultural Compulsion, in Wong, Heung Wah & Maegawa, Keiji (eds.), *Revisiting Colonial and Post-Colonial: Anthropological Studies of the Cultural Interface*, Bridge21 Publications, 153-177.