日本の年中行事における「負の霊的存在」の概念についての一考察*

－境界との関わりを中心に－

曺圭憲**
chokyuheon@naver.com
李市埈***
sjlee@ssu.ac.kr

<目次>

1. はじめに
2. コト八日における『負の霊的存在』の分布
3. 鎮魂思想・神迎え・神送り
4. 祭祀空間としての「境界」
5. おわりに

主題語: 来訪神(visiting deities), 祟り神(evildoing deities), 一つ目の鬼(one-eyed goddess of small-pox), 境界(boundary), 妖怪(monasters)

1. はじめに

日本の民俗文化において、鬼といえば、もっとも典型的な「負の霊的存在」や「妖怪」として理解される。しかし、妖怪研究の学問化を導いてきた小松和彦は、従来の日本民俗学の「鬼」研究について次のように強く批判した。

> 鬼の文化史を論じる上でほとんど役立たない民俗学的な鬼解釈を繰り返し批判してきた。しかし、民俗学者には浸透しない。というのも、彼らの主要な関心がいまだ「以前」(起源)に向けられているからである。たとえば、藤原秀三郎は最近の論文「来訪神と鬼やらい」で、なお「恐ろしい存在」として日本の鬼の「祖形」を、「好ましい神」「村の祖霊」に求めようとしている。私には

* 이 논문은 2012년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (NRF-2012-S1A5A2A03-2012S1A5A2A03033968)
** 상명대학교 한일문화콘텐츠학과 조교수
*** 숭실대학교 일어일문학과 교수, 교신저자

藤原の研究の姿勢と管江真澄や折口信夫のそれがオーバーラップして国境を越えてまで貼り付けて歩いているのではなかろうか。もっとも、こういう私も、つい最近まで、「ナマハゲの鬼」というラベルの下に隠されていた「鬼の正体」に気づかず、ナマハゲを地元の人々と自信もずっと昔から鬼と表現してきたと思っていた一人であった。春来る神であったものを、民俗学者が春来る鬼にしてしまったのだとしたら、民俗学者はその過ちを深く反省しなければならないはずである。この問題は、民俗学的な鬼の解釈ではなく、民俗学的思考・解釈方法とも通底しているので、いずれじっくり考えてみたいと思っている。それは、民俗学的方法を鍛え直すのにふさわしい研究テーマであるように思われるからである。[1)]

この小松の指摘からは、従来の日本民俗学の妖怪研究が孕んでいた２つの問題点を導き出すことができると思われる。まず、「鬼」という典型的な妖怪を元の姿を「好ましい神」や「村の祖霊」とみることである。これは、明らかに柳田民俗学の妖怪生成説というべき「妖怪＝神の零落」説[2)]を継承している。2つ目は、「ナマハゲ」が昔から鬼として表現されていたことから、ナマハゲと山の神と関係性を曖昧にしておいたまま「鬼の正体」を捉えたてんである。つまり、山の神を念頭においた妖怪の分析が必要なのである。

本稿は、以上のような問題意識に基づいて、日本民俗学の古典的な研究テーマである年中行事として「コト八日」を取り上げ、年中行事からみる「妖怪」研究の可能性をさぐることを目標とする。[3)]本稿の分析方法をあきらかにするため、日本の民俗研究において「妖怪」文化の概念について確認しておきたい。小松和彦の『妖怪文化入門』[4)]から、その項目を調べてみると次のようなものになる。

1. 憑き物　2. 妖怪　3. 河童　4. 鬼　5. 天狗と山姥　6. 幽霊　7. 異人　8. 境界

これらの概念は、また三つの類型化が可能と考えられる。

①「境界」：祭祀空間と妖怪

②「妖怪」「幽霊」：死者の霊魂と妖怪

③「異人」「憑き物」「鬼」「天狗」「山姥」「河童」：妖怪の義人化

本稿では、それぞれの概念を個別的にとらえるのではなく、相好関連性に注目しつつ、

---

1) 小松和彦(2006)『妖怪文化入門』せりか書房, pp.231-232

2) 「一つ目小僧その他」「ミカハリ考の試み」「日本の祭」「神送りと人形」などが柳田の妖怪論のなかで山の神零落説。

3) 本稿は、曺圭憲の博士論文(2007)を基盤としたもので、新しい研究視点から全体的に再執筆・再構成したものであることを明らかにしておく。

4) 小松和彦, 前掲書 参照。

年中行事からなる妖怪論を提示するつもりである。とくに、これらが死者の霊魂ともかかわりがあることから、「妖怪」ではなく「負の霊的存在」として議論を展開する。

具体的に、次の２つに注目しながら分析を行うことにする。1つ目は、上の妖怪概念にもあるように「疫病神」「厄神」などいわゆる「祟り神」への積極的に分析がなされてないことである。２つ目は、「山の神」の両義性をふまえた民俗学的「妖怪」概念が必要と考える。山の神が一つ目・一本足であることには、ネリーナウマンの『山の神』に詳しく論じられている。とりわけ、「四国の土佐および阿波の山村では山鬼とか山父、山爺は眼一つで、そのうえ足一つだという。山の神も各地で目一つで隻脚、あるいはそのどちらかだと信じられている。たとえば、山の神は、青森、福島、茨城、富山、静岡、愛知、奈良の各県で一つ目となっている。一つ目の怪物は、目一つ五郎とか一つ目坊、一つ目小僧などと簡単に呼ばれることが多い。[5)]　こうしたことから、年中行事と深くかかわる「山の神」の妖怪として位置づけを再考する必要があると考える。

本稿の分析対象である「コト八日」は、2月8日と12月8日の両日に行われる年中行事を示す民俗学の学問用語といえる。この「コト八日」は、現在、民俗学において、イエの行事として行われる、魔よけの「目籠」のイメージをともなって連想されることが多い。しかし、以下の日本民俗大辞典をみれば、じつに複雑な形態をもってあらわれる儀礼であることがわかる。まずは、本稿の研究対象やその背景を示す意味でも、その全文を紹介しておきたい。

ことようか　事八日

二月八日と一二月八日の行事。中部地方以東では両日にほぼ同様の行事が行われるが、西日本では一二月八日に集中している。事八日の行事を両日とも行う地域では、二月八日をコトハジメ(事始め)、一二月八日をコトオサメ(事納め)と呼ぶ所が多いが、東京など関東の一部で逆に呼ぶ例がある。コトを一年の行事と解釈するか、正月を中心とした祭祀期間と考えるか二つの解釈があり、いずれの呼び方が妥当か定め難いが、二月八日と一二月八日は対応するのが本来の形であったと考えられ、この両日が物忌を要する特別な日として強く意識されていたことは確かである。事八日には各地で各種の神や妖怪の来訪が伝えられており、厄病神の到来を恐れる伝承は東日本の広い範囲にみられる。栃木県では二月と一二月の八日にダイマナコ(大眼)という一ツ目の厄病神が、東京周辺では一目小僧、神奈川県ではミカリ婆さんという妖怪が来るとされている。これらの妖怪を防ぐために、目籠を高く掲げる、ヒイラギを戸口に刺す、グミの木を囲炉裏で燃やすなどなどの魔除けを施す。また、山入りや遠出を慎む、静かに過ごして

5) ネリーナウマン(1994)『山の神』言叢社, pp.281-282

早く寝る、履物を外に出さないなどの禁忌を伴う例も多い。厄神送りの習俗もみられる。愛知県北設楽群では二月・六月・一二月八日にヨウカオクリといってコトの神の藁人形を村境まで送る。事八日に去来する神を福神や農神とする例もある。宮城県には一二月八日に出雲に出かけた厄神様が二月八日に種子を買って帰ってくるという伝承がある。茨城県では笹神様あるいは大黒様が二月八日に稼ぎに出て一二月八日に帰って来るという。ここでは家々で掲げる籠は魔除けではなく宝を受ける容器と考えられている。また、長野県・群馬県などでは二月八日の行事が道祖神祭となっている例がみられ、関東周辺には事八日に訪れる厄病神の帳面を道祖神が燃やして災難を逃れるという伝承がある。事八日に針供養をする習俗は全国的に分布しており、折れ針を豆腐に刺すなどして針仕事を休み、淡島神社にお詣りをする。北陸地方では一二月八日に針千本という魚が浜に上がるという伝承がある。一二月八日は八日吹きで天候が荒れるとするところが西日本各地にあるが、これも事八日に神の出現があることを示すものといえよう。西日本では二月八日の行事が少ないが、愛媛県では二月八日をイノチゴイ(命乞い)と称し、イモや魚の混ぜ飯を藁包に入れ、カヤの箸を添えて屋根に上げる。これを鳥がくわえていくと幸いであるという。同様の行事は西日本各地でみられるが、多くは二月・三月の春事として行われており、二月八日の行事との習合が考えられる。このほか、山梨県では二月八日をオヤイワイ、一二月八日をコイワイと称して家族が共食する日とする。二月八日の行事には、茨城県のエリカケモチや静岡県のヨウカモチなどのように、子どもの無事成長を祈る日とするものもある。一二月八日の行事では、東北地方でヤクシバライなどと称し年間の医薬代や借金の決済日とするものや、岡山県・広島県・愛媛県の嘘つき祝いのように一年中の嘘の罪滅ぼしをする日という例がある。事八日の習俗は多様かつ複雑な様相を呈しており、その位置づけについては、コトの神の性格や、団子や目籠などの行事物や標示物など、さらに多方面からの詳細な検討が必要であろう。6)

以上みてきたように、「コト八日」とは期日や行事内容から、東日本と西日本の地域差が著しいといえる。その期日に注目すれば、大枠として、東日本では2月8日と12月8日にほぼ同様の儀礼が行なわれる場合が多いが、一方、西日本では儀礼の期日は12月8日に集中している。イエの「コト八日」は、災をもたらすとされる鬼、厄病神、一つ目小僧などの到来を恐れ、目籠を庭などに高く掲げたり、団子、ニンニク、ヒイラギなどを戸口に刺しておくことなど、屋外になんらかの掲示物を出しておく慣行がある。いわゆる、負の霊的存在に対しての行事である。一方、こうした負の霊的存在より分布的には明らかに少ないものの、コトの神、田の神、山の神、恵比寿、大黒などが訪れるとされる伝承を持った地域もある。上記の辞典からは、こうした神に対して具体的にどのような行事が行われているか

6) 福田アジオ編(1999-2000)『日本民俗大辞典』吉川弘文館, pp.636-637

が定めがたいが、「コト八日」という民俗事象になんらかの神が訪れるのも事実として存在している。

また、ムラの行事としても「コト八日」は行われている。主に中部地域に分布しているが、行事内容としては主に以下の２通りがある。藁人形をムラ境などに立てる人形道祖神の祭祀と風邪の神送りなどと呼ばれる(神送り・八日送り)ものが典型的な事例として知られている。したがって、ムラの「コト八日」には、同じく災厄や負の霊的存在に対して行事が行われる面から、イエの掲示物慣行との類似的性格を認めることができよう。このようなことからも、イエとムラの「コト八日」から「負の霊的存在」を分析対象とし、「コト八日」を再解釈する必要があると考えている。なぜなら、「妖怪」においては、ここで2つほど指摘しておく点がある。①一つ目小僧、ミカワリバアサンなどは明らかに擬人化かつ人格化されている。7)②厄病神・風邪の神などは、神の名を有する負の霊的存在である。

2.『コト八日』における『負の霊的存在』の分布

2.1 分布的特徴

図1＜屋外の掲示物の分布図＞、図2＜「コト八日」に訪れる「負の霊的存在」の分布図＞は、イエの行事に着目して、掲示物と「負の霊的存在」の分布を示した図である。8)まずは、この２つの分布図からみてとれる特徴を中心に、イエとムラの「コト八日」の祭祀的かかわりの示唆点を指摘しておきたい。

第1に、図1の掲示物の分布と、図2の「負の霊的存在」の分布を照らし合わせてみると、掲示物と「妖怪」の間に対応関係が成立しているといえる。「妖怪」の分布を軸として整理すると、次の4つの類型的特徴が浮かび上がる。

①祟り神 / 食物類　→　東北地方中心

②悪魔・鬼 / ヒイラギ＋目籠類　→　埼玉県・東京都中心

7) 「コト八日」の「妖怪」を取り上げたものとしては、高橋典子(1994)の「川崎のヨウカゾウとミカリバアサン」がある。そこでは「妖怪」(ヨウカゾウとミカリバアサン)を「人々に災厄をもたらす神でありながら災厄を操る性質をもつ神」として位置づけている。なお、入江英称(2002)は神奈川県から静岡県の東部に多く伝えられている一つ目小僧と道祖神の伝説に注目し、一つ目小僧(目一つ小僧)を「節目の日である事八日に去来する妖怪、または悪神である」定義している。

8) 曺圭憲の博士論文に掲載されている表1~表16(pp.170-206)参照。

③祟り神・鬼(悪魔)・擬人化(人格化)の混在 / 食物類・ヒイラギ類・目籠類の混在
→　福島県・茨城県・栃木県・群馬県中心

④擬人化・人格化 / 食物類・ヒイラギ類・目籠類の混在　→　神奈川県中心

もちろん、これらは大枠としての分布的特徴であるため、その分布的特徴のなかでのミクロな事例の確認が必要と思われる。

第2に、イエの「コト八日」において、祟り神と「食物類」の対応関係が明確にみられる点である。祟り神をめぐるイエとムラの祭祀的連続性が明らかになることによって、食物類・ヒイラギ類・目籠類の混在地域においての食物類の祭祀的意味も解きやすくなることが期待できよう。

第3に、イエの「コト八日」において、掲示物の祭祀空間があくまで屋外であり、主に屋敷に出されることが多い点である。ムラの「コト八日」においても、祟りや災厄をめぐる祭祀空間は、ムラの境界を含む村落空間であった。つまり、こうした祭祀空間の問題も、「負の霊的存在」の概念を明らかにすることに重要な示唆点になると考える。

図1. 屋外の掲示物の分布図

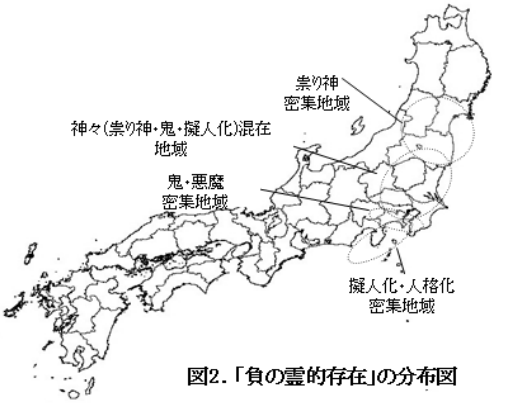

図2.「負の霊的存在」の分布図

2.2 一つ目小僧と笹神様

茨城県、栃木県、群馬県のコト八日には、笹神様というユニークな　名称がある。笹神は、掲示物や訪れる負の霊的存在の名前の両方の意味をもつ。笹神様の行事内容は、庭などに、笹竹を三本束ねて上方で折り曲げるように結び、根本の太いほうを広げて立てるの

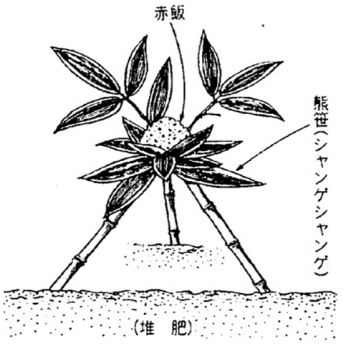

図3. 笹神様 [氏家町：氏家町史作成委員会(1989)、p.413]

である。ここに赤飯やソバなどの供物をのせる。この笹神様は、貧乏神・疫病神・風邪の神など、いわゆる祟り神とも呼ばれることが多いようである。9)

ここでは、この笹神が行われる地域に焦点を当てて、そこでの掲示物の祭祀的意味を解明しつつ、屋敷をめぐる祭祀空間の意味をも検討してみたいと考える。

まずは、笹神が出される地域の事例をみてみよう。ここでも、もっとも注目すべき点は、笹神だけではなく、軒先の目籠などが同時に行われることと思われる。

[事例]

2月8日　厄病神除け、泥棒除け

＜負の霊的存在＞　笹神様、ダイマナコ、疫病神

七日の夕方ザさを三本切ってきて先端を結び、三脚にして庭に立てる。笹神様にはその結んだ上にソバかうどんを供える。笹神様を立てるのを泥棒除けともいう。

ダイマナコの除けとして軒先に目籠を高く立てる。

＊山に入らない(禁忌)。

12月8日、笹神様、ダイマナコ(厄病神除け)

同上。

笹神様は2月と同じことをするが、笹竹を裏口に立てる。

(茨城県結城郡千代川村)10)

茨城県の事例であるが、行事内容を整理すると次のようになる(写真1)。

① 軒先に目籠を立てる。

② 庭にソバ・うどんなどの供物をする

③ 山に行かない禁忌

9) この笹神については、佐々木勝(1988)『日本人の霊魂観－厄除け－』の「鬼の宿と笹神」という論考がある。主に筑波山麓周辺の事例が紹介されている。

10) 千代川村史編さん委員会(1997)『千代川村生活史』第2巻 千代川村, pp.59-60, p.74

写真1．庭の笹神と軒先の目籠
[茨城県真壁郡明野町：日本人の霊魂観－厄除け－(1988)、p.137]

写真２．足半をムラ境の樹木に吊す［松本市両島]

筆者、「軒先」の目籠を山の神の異形である一つ目小僧の依代と位置づけたことがる。[11] その理由は基本的に、「一つ目小僧」の来訪には、その日、山に行かない禁忌をともなうことが「一つ目」という「山の神」の属性と関わると考えられるからである。さらに、一つ目という山の神に「小僧」という仏教が習合されている可能性が大きいと思われるのである。したがって、軒先の目籠に寄り付くとされる一つ目小僧とは、災厄を鎮める強い力の来訪神にほかならないと判断した。また、写真2は、長野県松本市両島の「お八日念仏と足半」にも同じことがいえる。樹木に吊された足半が山の神の依代であり、この足半こそが、ムラの「境界」に迎えられ災厄を鎮圧する神になるのだ。また、数珠がわりの注連縄を足半に結びつけて吊すことも、「足半」(山の神)と「数珠」(仏教)が習合された仏教民俗として理解できる。[12]

こうした考えが正しいとすれば、ここでの軒先の目籠や禁忌も一つ目小僧の来訪神祭祀と捉えることが可能ではないだろうか。また、このように軒先の目籠を位置づけると、庭で行われるソバ・うどんの笹神もおのずと理解されてくる。要するに、「疫病神除け」の名

11) 조규헌(2011)「야나기타민속학의 도작농경일원론 계승이 남긴 과제 - 히토쓰메 코조(一つ目小僧)의 재해석을 중심으로-」『일본근대학연구』제32집 참조.

12) 中村生雄は、柳田民俗学の山人研究を次のように批判した。「柳田の山人＝先住民説に立っていた初期の山人研究が大正13年の『山の人生』になると確実に里人の信仰・心意の問題としてだけ論じられていくのと符帳を合わせるように、生贄を実在のものと見た「一つ目小僧」の立場はやがて捨てられ、これも山人の場合と同じように里人の心意がつくりだしたフィクションに帰せられていくだろうということである」中村生雄『祭祀と供犠－日本人の自然観・動物観』法藏館, p.293

称もその答えを示唆するように祟り神祭祀と判断できよう。ところで、ここでの問題は、軒先の目籠に対して一つ目小僧が訪れるとはされていないことである。しかし、ダイマナコという名称が、「目」という擬人化の特徴を帯びていることには注目する必要があると思われる。「山の神＝来訪神＝一つ目小僧」という神格(山の神信仰)が零落され「妖怪」化されたことが予想されるが、ここではダイマナコ＝一つ目小僧が何らかのかかわりをもつことだけを、とりあえず指摘しておきたい。

2.3　一つ目の鬼・一つ目の疫病神・ダイマナクの呼称の意味

次に、笹神が行われるとされる栃木県の5カ所の事例をみてみよう。

[事例]

2月8日　ダイマナク、笹神様

＜負の霊的存在＞　一つ目の鬼

目籠を竹竿の先にくくりつけ、軒先に立てる。

スイトンをつくる地域や堆肥に赤飯を供えて、農作祈願といい笹神様の日と呼ぶ地域もある。

にんにく豆腐を食べる日。

12月8日　師走八日

同上。

(栃木県芳賀郡芳賀町)[13)]

2月8日　ダイマナク、笹神

＜負の霊的存在＞一つ目の疫病神

メカイカゴ(目籠)を家の軒先に立てる。

この日、庭に笹竹で笹神様をつくり、蕎麦や小豆飯などを供える。

ネギやニンニクを串にさして戸口にさす。

12月8日　ダイマナク

同上。

13) 芳賀町史編さん委員会(2002)『芳賀町史』通史編民俗 芳賀町, p.440, p.451

ただ笹神様の場所が家の裏側になる。
(栃木県真岡市)[14)]

2月8日　ダイマナコ、コトヨウカ、笹神、疫病神除け
＜負の霊的存在＞厄病神
前夜よりダイマナコといい目籠を玄関に立てる。
笹神様をつくりその上にうどんや蕎麦をのせて夕方立てる。
＊履物を外に出しておくと疫病神が来て判を押していくので、全部家の中に入れる(禁忌)。
12月8日　師走八日、
同上。笹神様の場所が裏側になる。神が帰ってくる。
(栃木県河内郡南河内町)[15)]

2月8日・12月8日　ダイマナク、笹神、厄神除け
＜負の霊的存在＞一つ目の厄病神
厄神除けとして、長い竹竿の先にメカイをつけ軒先に出す。これをダイマナコと呼ぶ。
庭先では、笹竹で笹神をつくり、夜ソバを供物として供える。
＊この日、履物を外におかない(禁忌)。
(栃木県下都賀郡壬生町)[16)]

2月8日・12月8日　コトヨウカ、ダイマナク
＜負の霊的存在＞厄神、一つ目小僧
メカイを家の屋根にかかげる。
笹竹で笹神を作ってソバなどをその上にあげたりする。
家の前でネギやニンニクを焼いたり、柱にもネギやニンニクをすりつけたりしたものである。
(栃木県佐野市)[17)]

このように、栃木県の事例をみてみると、前の茨城県の行事内容に比べて、少し多様

14) 真岡市史編纂委員会(1986)『真岡市史』第5巻 真岡市, p.554, p.570
15) 南河内町史編さん委員会(1995)『南河内町史』民俗編 南河内町, pp.576-578, p.602
16) 芳賀町史編さん委員会(2002)『芳賀町史』通史編民俗 芳賀町, p.440, p.451
17) 壬生町史編さん委員会(1985)『壬生町史』民俗編 壬生町, p.204, p.209

化されているようにみえる。しかしながら、以下の３つは上記の茨城県の事例と共通している。

① 目籠を軒先や玄関に立てる。

② ソバ・うどん・赤飯・小豆飯を庭などに供える(笹神)。

③ 履物を外におかないなどの禁忌

したがって、ここでも来訪神祭祀と祟り神祭祀が併存しているといえよう。また、ここでの祭祀では、ネギ、ニンニク、豆腐などの使用が目立つ。

④ ニンニク豆腐を食べる。

⑤ ニンニクとネギを戸口に刺す。柱にネギやニンニクをすりつける。ネギやニンニクを焼く。

④と⑤は、ニンニクが使用される点では共通している。しかし、④ニンニクと豆腐の組み合わせと、⑤ニンニクとネギの組み合わせを、祭祀的に同質に捉えてよいのだろうか。両者には明らかに異なる祭祀的意味を含んでいると思われる。というのは、豆腐は供物になるべき食物類である。一方、ニンニク・ネギなどは古来からの魔除けの呪物といえるからである。したがって、④は、祟り神祭祀の神人共食が、信仰の希薄にともなう魔除けの性格化された特徴と捉えることはできないだろうか。18)

この点は、これらの地域に訪れるとされる「負の霊的存在」の呼称をみると、さらに理解できるようになると考えられる。まず、地域ごとに少しずつ異なっているものの、一つ目小僧・疫病神・厄神などがみられる。いままでの解釈からすれば、庭先の目籠は一つ目小僧の依代(来訪神祭祀:山の神と仏教の習合)であり、庭のそばなどの供物は、「祟り神」(笹神)を祀りあげるための供物(祟り神祭祀)と理解してよい。ここでもっとも注目すべき点は、一つ目の鬼、一つ目の疫病神・ダイマナクなどの呼称である。なぜ、一つ目小僧、疫病神、鬼でもない、これらの複合語的な呼称が派生されただろうか。きわめて重要な問題と思われる。

こうした複合語の発生には、来訪神祭祀(ここでは一つ目小僧の山の神祭祀)と祟り神祭祀に対する人々の信仰の希薄に原因があったと考えられる。すなわち、本来、一つ目小僧と厄神などの祭祀の対象であったものが、魔除けの対象として画一化される一種の歴史的

18) 中村生雄は、「新しい神(＝外来の神)と古い神(＝土地の神)との対立、および前者による後者の圧伏という事態は、折口信夫が「神(＝まれびと)」と「精霊(＝土地の霊)」の対立というパラダイムのもとに歌や芸能の発生を考えていたことを想起させる」と指摘した。一つ目小僧と祟り神とのかかわりを考えるに大きな示唆点を与えてくる指摘と思われる。中村, 前掲書, p.54

変遷過程をその複合語は示してくれると思われるのである。また、儀礼食としての「ニンニク」と「豆腐」の組み合わせこそ、そのことの裏づけになるものと思われる。図4は、茨城県、栃木県、群馬県の確認のもと大枠として、一つ目の鬼・一つ目の厄病神・ダイマナクなどと共食や掲示物として用いられるニンニク豆腐の対応関係を示した分布図である。

こうした理解に立って、さらに、掲示物のニンニク豆腐が行われる地域の事例をいくつかみてみよう。

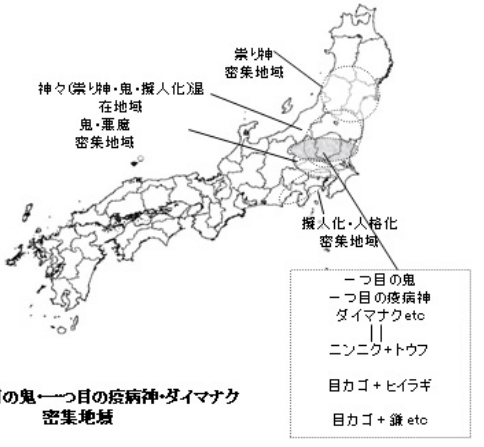

図4 一つ目の鬼・一つ目の疫病神・ダイマナク密集地域

[事例]

2月8日・12月8日　厄病神除け

＜負の霊的存在＞目が一つの厄病神

各家々ではニンニクと豆腐をさしたものを、母屋や便所などの入り口にさす。メカイ(目籠)や木の葉篭などを、大きな目のある籠を家の戸口に出しふせておく。

＊八日は山には厄病神がうろうろしているから、山へはいくものではないという(禁忌)。

2月8日、年始めの八日

朝鎮守様へお参りに行き、お礼をいただいてくる。山にはいってはならない。

(茨城県久慈郡大子町)[19]

2月8日・12月8日　厄病神除け、誓文払い

＜負の霊的存在＞厄病神・鬼

19) 茨城県民俗学会(1974)『大子町の民俗』茨城民俗学会, p.159, p.163

七日の晩ににんにく豆腐を家の入り口にさす。にんにく豆腐を食べるいえもある。にんにく豆腐を食べると無病息災だと信じている。

竿の先の目籠へ鎌をつける

＊山には鬼がいるので、この日山に入って木を伐ってはいけない。

(茨城県勝田市)[20]

これらは茨城県の事例であるが、掲示物のニンニク豆腐が戸口や母屋や便所などのイエのさまざまな入り口などに出される。またこれを食べることで無病息災が保証されるという言い伝えからは、祟り神祭祀の直会の特徴がみてとれる。また、山に行かない禁忌や軒先の目籠からは一つ目小僧の来訪をもうかがうことができる。

ところが、これらの地域に登場する「負の霊的存在」の名称に注目すれば、疫病神・鬼・目が一つの疫病神など一貫性がないことが明らかである。「祟り神 / 食物類」の類型化地域と、このあとみる「悪魔・鬼 / ヒイラギ類＋目籠類」(埼玉県・東京都中心)の類型化地域と比べると、ニンニク豆腐の分布が濃厚である関東北部はこうした傾向がきわめて高いのである。したがって、ニンニクがヒイラギと同様、魔除けの呪物であること、また豆腐が食物類であることを考慮すれば、魔除けと祟り神祭祀の混合がみてとれるのである。さらにいえば、現在における認識の側面からからは「祟り神祭祀の魔よけ化」といえよう。また、上記の事例、勝田市の事例をみると、軒先の目籠に魔よけの呪具といえる鎌を結びつける。これもまた魔よけと来訪神祭祀の混合現象と捉えるべきであろう。すなわち、「来訪神(一つ目小僧)祭祀の魔よけ化」といえよう。

このように考えてくると、一つ目の鬼・一つ目の厄病神・ダイマナクなどの呼称がもつ意味もより鮮明になるのではないだろうか。こうした複合語は、来訪神祭祀や祟り神祭祀の信仰が希薄化される過程から派生された造語であったと判断できよう。「一つ目」「マナク」などの言葉がみられることからは、本来、ここに山の神として一つ目小僧の信仰が確実にあったことを示唆するといえるのではないか。とすれば、こうした複合語は、「正の霊的存在(来訪神・山の神)→負の霊的存在」に変遷されていく過程そのものを象徴的に表してくれるといえよう。そして、「ニンニク」と「豆腐」の組み合わせ、「目籠」と「ヒイラギ」「鎌」などの組み合わせも、祭祀信仰の消滅や魔よけ化を示唆するといえよう。つまり、上記の複合語の発生と同様、一種の歴史的な変遷過程が生み出した掲示物であったと推測できる。

20) 勝田市史編さん委員会(1975)『勝田市史』民俗編, p.682, p.702

3．鎮魂思想・神迎え・神送り

長野県入山辺中村には「風邪の神送り(粕念仏)」呼ばれる行事がある。[21]　この行事は典型的な「祀り捨て・燃やし」の行事として行われるものである。2月8日を暦日とする中村の「風邪の神送り(粕念仏)」を時間軸にそって写真資料とともにみてみよう。

早朝、ヌカエブシを木戸先で行う。

8日の夜、公民館に藁を持ち寄る。綱よりをして、「追い出し」とよぶ「百足」を作る。百足は厄病神をみたてたもので、長さ5メ~6ートルほどである。また、「百万棒」という棒、草鞋、サイコロを作る。できた「百万棒」とサイコロを公民館の軒下に、去年のものをはずしてから新しく掛けておく。

その間、母親たちは台所で粕汁を作る。

百万棒で鉦を叩く子供が先頭に立つ(写真3)。百足にその年の上級生が乗り、それを他の小学生と大人が「南無阿弥陀仏」「南無阿弥陀仏」を唱えながら引く(写真4)。

百足には百万棒や草鞋を結びつける。

百足を集落の境といわれる六地蔵(写真5)を通り過ぎた所に投げ捨てる(写真6)。これで疫病神を送り出したという。

「後ろをみてはいけない」という言い伝えがあり、公民館に戻り粕汁を食べる。

写真3.　百万棒で鉦を叩きながら子供が先頭に立つ

写真4.　子供を百足の上に座らせる。「南無阿弥陀仏」「南無阿弥陀仏」を唱えながら引く

21)　現地調査による。

写真5.　ムラ境の六地蔵

写真6.　六地蔵を通り過ぎたところで百足を投げ捨てる

中村の「風邪の神送り(粕念仏)」は、祭祀の基本的形式が「祀り捨て・燃やし」であることからもムラの祟り神祭祀として理解していいように思われる。さらに、重要なことは、ここでは、「祟り神の神送り」と「来訪神の神迎え」の構造を見て取ることができると思われる点である。したがって、ここでは前章でみてきたのイエの行事とのかかわりを念頭におきながら、①神送り(祟り神祭祀)の解明、②神迎え(来訪神祭祀)の解明という２つを明らかにしてみたい。

まず、神送り(祟り神祭祀)の性格について考えてみよう。中村では送られるべき祟り神(風邪の神)を「百足」として具現化していると理解してよいだろう。小松和彦は「祀り」のメカニズムについて次のように折口の考えを記している。"折口によれば、「祟り」という語の原初的意味は「(霊が)立つ」ということで、好ましい霊、好ましくない霊、そのいずれの場合であれ、人間の霊や動物その他の霊が人間に対して神秘的な作用を発揮すること、つまり「霊の発見」を意味していたという。その可能性は充分に考えられる。しかし、たとえ語源的にはそうであれ、「祟り」という語が担ってきた意味の歴史の大半は、否定的な意味合いをもったものであった。、、、、、、(中略)、折口説はこれまで述べてきた「祟り」を「祀り」のメカニズムのなかで考えるべきだ、ということを示唆している"[22]。折口のこうした言説は鎮魂思想とつながるものである。つまり、祟り神祭祀とは、本来、ムラに内在する死霊の送ることを意味する考えられる。

また、ここでもっとも注目すべき点は「風邪の神送り」という呼称を「粕念仏」ともいうことである。ここでは粕汁を飲むことに特別な意味を与えているのである。中村の「風邪の神

22) 小松和彦(2002)『神なき時代の民俗学』せりか書房, p.137

送り(粕念仏)」における「神送り」とは、<百足作り→捨てる(送り)→直会(粕汁)>の順序に進められている。この祭祀において儀礼食は粕汁のみである。神人共食は「祟り神」としか行われていないことがいえよう。したがって、ムラの行事として行われるがゆえにこうした祟り神祭祀に「送り」の呪術(捨て・燃やす)が結びついたのではないかという推測も可能になろう。ここでは「祀り捨て・燃やし」の「祀り」を、祟りをなす死霊をなだめるため「神」として祀り上げることではないかと考えられる。

次に神迎え(来訪神祭祀)を位置づけてみよう。中村の「風邪の神送り(粕念仏)」子供の役割が目立つ。写真4をみると、子供を祟り神の百足の上に座らせる。また、写真3をみると、子供が百万棒で鉦を叩きながら先頭に立っている。子供が儀礼的に重要な役割をしていることがわかる。つまり、子供の来訪神化あるいは子供と来訪神の一体化がみてとれるのではないかと思われる。すくなくとも、ここでの子供が祟り神ではなく、神迎え(来訪神)とかかわることだけは確実と思われる。

中村の行事においてみられる百万棒には「南無阿弥陀仏」の文字が刻まれている。仏教民俗の性格を有するものである。だとすれば、百万棒が百足に結びつけられていることは風邪の神の百足を鎮圧するためといえよう。この点は草鞋に関してもいえる。中村では草鞋を百万棒と同様百足に結びつける。このようにみてくると、中村では子供自体が擬人化(人格化)来訪神と判断できよう、いいかえれば、子供が来訪神の依代であったと思われる。当然、百万棒は民間仏教の来訪神化といえよう。[23)]

以上、中村の「風邪の神送り(粕念仏)」をみてきた。この行事も明らかに祭祀として存在しているといえよう。要するに、①祟り神祭祀の直会と送りの融合によるムラの神送り(ムラの祟り神祭祀)、②来訪神と仏教の力の融合による神迎え(来訪神祭祀)が習合されていると判断できよう。

---

23) 五来重は『宗教歳時記』において、4月8日の花祭や灌仏会について言及したあと、「仏教行事の日本化」というタイトルの節で次ぎのようにいう。「昔の坊さんはすべての民間行事を大事にした。ことに名もない「山寺の和尚さん」などは、民衆の求めるままに仏教の信仰や行事を改変して、民俗信仰や民俗行事をつくりあげた。そのような和尚さんは、庶民のなかで貧しい家から小僧にもらわれた人が多いので、よく庶民の心がわかったのであろう。(中略)しかもこのような山寺の和尚さんのおかげで、仏教というものは日本人の心に溶け込んだのであった」五来重(1982)『宗教歳時記』角川書店, p.60

4．祭祀空間としての『境界』

軒先の目籠やムラ境の道祖神のように来訪神の依代が固定される場合は、明らかに「境界」的空間が圧倒的に多い。ところが、一般的に、神送りの「祀り捨て・燃やし」の祭祀空間を正確にみれば、どうも「境界」とはいいがたい特徴がみられる。中村の「風邪の神送り」「貧乏神送り」における最終的に祟り神を「送る」(捨て・燃やす)空間もそうである。図5の神送り地点を確認すればわかるように、道祖神や六地蔵などのいるムラの「境界」より外で行われることは確実にいえる。このように「神送り」地点を確認すると、「境界」ともいうべき「神迎え」の祭祀空間とは明らかに異なるといえよう。

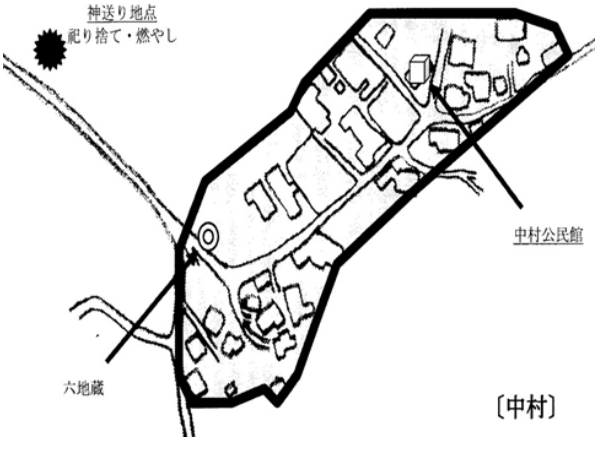

図５．中村の神送り地点

しかし、本稿の分析からは、目籠(依代)自体をイエの「境界」における「神迎え」(来訪神祭祀)と位置づけたと言ってよい。また、同様に、ムラの「コト八日」において、足半など(依代)の「祀り吊し」もムラの「境界」における「神迎え」(来訪神祭祀)として位置づけた。このように、筆者はイエとムラの「境界」を儀礼論かつ祭祀論からすれば、単に魔除けの空間ではなく、むしろ魔除け・災厄除けのため強い力の来訪神を迎える空間ではないかと考えたのである。

つまり、「境界」とは災厄を除去する象徴的な空間だけの意味ではなく、祭祀論的には、災厄を除去することができる神を迎える空間としても捉えることができると思われる。し

たがって、人々は、こうした空間(境界)認識によって神迎えの祭祀を行い、「災厄除け」を求めたようにも考えられるのである。

岩田は、墓の祭祀論(儀礼論)的研究において、従来のムラ境論を批判的に捉えつつ、次のようにムラ境＝ムラの中心を主張している。本稿のイエとムラの祭祀空間(境界)論にも大きな示唆点を与えてくれるものと思われる。

> 日本の民俗学では、かつて原田敏明が「村の境」(1957)において問題提起を行い、しかし、いまだ説得力のある論証がなされてきたとはいえない、ムラ境こそがムラの中心である、という有力な仮説がある。(中略)
>
> なぜ、ムラ境は、イコールムラの中心であるのか。ここでの二又塔婆と犬塔婆の分析から、原田説を捉えなおしてみよう。ここでの分析によれば、三叉路・辻などの境界的空間はムラの外から神を招き、ムラの中の災厄を鎮めるための空間であった。そこでは、ムラの中の神たとえば氏神を祀っているのではない。境界的空間に来訪神がくるのであり、いわば、ムラ境とは外からくる来訪神との接点であった。ムラ境がムラの中心であるという原田説は、原田のように交通の要地であるとかムラ人の交流の場であるといった一般的な議論ではなく、このように儀礼論的に検証することができるように思われる。ムラ境がムラの中心になり得るのは、そこがムラに平安をもたらす来訪神との接点、神を招く祭場であるからである。いわば、ムラの外から神を招く祭場こそがムラの内と外との接点としてのムラ境であり、また、それが強い力を持つ来訪神の祭祀空間であるがゆえにムラの中心になり得る場所であった。さらに、墓地がムラ境や家々の密集する集落から見て周辺部分に位置していることが多いことを考えたとき、三叉路や辻、あるいは川・川原といった、一般的に理解されてきたムラ境だけではなく、墓地も梢付塔婆や二又塔婆あるいはイシボトケによって来訪神がくる空間であるという意味では、ムラの境でありムラの中心であるとみなすことができるのではないだろうか[24]。

中村の「風邪の神送り(粕念仏)」において、早朝、木戸先で行うヌカエブシは祭祀的にどのように意味をもつのだろうか。難しい問題であるが、「境界」は災厄を鎮める神(来訪神)を迎える空間としても捉えることができると思われる点を考慮すれば、ヌカエブシの祭祀的位置づけも可能になると思われる。すなわち、ヌカエブシとは、イエの境界に来訪神を迎えるため行われる行事として位置づけることはできないだろうか。当然、それがイエの災厄除け(予防)のためであることはいうまでもない。

入山辺の舟付では2月8日に「百足引き」という行事が行われる。ここでのヌカエブシの特

24) 岩田重則(2003)『墓の民俗学』吉川弘文館, pp.203-204

徴は、上記の位置づけの裏づけになるのではないかと思われる。

写真7.　百足を子供たちが引く
[入山辺舟付：松本のたから(1999)、p.162]

写真8.　ヌカエブシの跡を子供たちが百足の尾でふく[入山辺舟付：松本のたから(1999)、p.162]

この日、舟付では、朝早く籾殻を燃やすヌカエブシを行う。疫病神を見立てた「百足」を作り、草鞋や草履を片方ずつ「百足」に結びつける。子供たちが「百足」を引き(写真7)、上の家から順にヌカエブシの跡を「百足」の尾でふく(写真8)。これが終わると、ムラのはずれで「百足」をまるめて燃やす。また、この日は集落の人々が公民館に集まって念仏を行う日でもある。[25)]

この「百足引き」において見逃すわけにはいかないのは、「百足」の尾でヌカエブシの跡をふくことである。単なるの魔除けのためのヌカエブシとすれば、わざわざそのようなことを行う必要はなかったように思われる。要するに、ヌカエブシによって、木戸先に強い力の神が迎えられたからこそ、そこに引いていき、疫病神の「百足」を鎮める必要があったと思われるのである。行事の最後が「燃やし」であるのは、こうして鎮められた疫病神を送るためと理解できよう。また、このような考え方も可能であろう。各イエが災厄除けおよび予防のためイエの境界に神を迎えたとすれば、こうした祭祀的行為には、各イエの厄の「祓

25)　坪井洋文は、柳田国男(1944)の『火の昔』での指摘、「祀りと火の関係において火を燃やすということは神を迎える目印としての依代の意味が加える」を評価しながらも、火の諸儀礼を稲作と結びつける理解は控えるべきだと主張している。坪井洋文(1983)『イモと日本人―民俗文化論の課題―』未来社 pp.190-191

い」の意味も含まれているのかもしれない。

このように考えてみると、さらにイエとムラの祭祀の連続性も充分考えられる。表13の神奈川県の「コト八日」には、イエの目籠とムラの行事をいっしょに行う珍しい事例がある。

[事例]

12月8日

柳島では子供達何人かが、藁で１~1.5メートルの棒をつくり、村の中の家々の庭を叩いてまわる。

(神奈川県茅ヶ崎市)[26)]

ここでは、2月と12月8日に八日ゾウ(一つ目小僧)に対して目籠を軒先に高く立てる。それにともないこうした行事を12月8日に行っているのである。ここでも、「南無阿弥陀仏の棒」ないし「百万棒」(仏教)と子供(擬人化来訪神)の組み合わせがみてとれるのではないだろうか。子供がムラの中の家々の庭を叩いて回ることからは、祟りをなす死霊を鎮めるためであることがいえると考えられる。このように仏教の力によって祟りを鎮めること、まさに庶民仏教(仏教の土着信仰化)のありようといえるのではないだろうか。

5. おわりに

本稿では、イエの「コト八日」とムラの「コト八日」からみた２類型、すなわち、「祀り吊し」「祀り捨て」の祭祀論的かつ儀礼論的分析に焦点をあてた。とりわけ、祟りや災厄をめぐるこうした２類型の祀り方から来訪神と祟り神の神格の区分を明らかにすることに重点をおいた。これによって、年中行事と「負の霊的存在」とのかかわりをより明確にしようとした。とこれは、年中行事の側面から日本の妖怪研究に寄与するところが少なくないと考える。

第１に、分布図からみると「負の来訪者」の名称に一連の分布的傾向が明らかである点である。とりわけ、一つ目の鬼・一つ目の厄病神・ダイマナクなどの名称は地域的に密集し

26) 茅ヶ崎市(1980)『茅ヶ崎市史』考古・民俗編 茅ヶ崎市, p.565, p.575

ているが、これらは歴史的変遷を表すもの判断した。「一つ目」「マナク」などの言葉がみられることからは、本来、ここに山の神として一つ目小僧の信仰があり、近代化などでこの信仰が下落されたとことを示唆するといえるのではないか。とすれば、こうした複合語は、「正の霊的存在(来訪神・山の神)→負の霊的存在」に変遷されていく過程そのものを象徴的に表してくれるといえよう。また、掲示物も同じように「ニンニク」と「豆腐」の組み合わせ、「目籠」と「ヒイラギ」「鎌」などの組み合わせも、祭祀信仰の消滅や魔よけ化を示唆するといえよう。つまり、上記の複合語の発生と同様、一種の歴史的な変遷過程が生み出した掲示物であったと推測できる。

第２に、中村の「風邪の神送り(粕念仏)」を分析して、この行事には、①祟り神祭祀の直会と送りの融合によるムラの神送り(ムラの祟り神祭祀)、②来訪神と仏教の力の融合による神迎え(来訪神祭祀)が習合されていると判断した。さらに、祟り神とは、祟りや災厄をなす「死霊」をなだめるため、「神」として祀りあげる鎮魂思想を基盤とするものと考えられる。すなわち、祟り神としか神人共食を行っていないことからは、祟り神の直会自体が祟り神祭祀と判断できた。来訪神とは、祟りや災厄を鎮める「神迎え」の祭祀対象と考えられる。とりわけ、来訪神は山の神の異形であると判断した。その対象となった依代としては、目籠・足半・草鞋・子供などのように擬人化・人格化、さらには人(子供)であった。

第3に、境界における祭祀空間の再検討の問題である。上記の「神迎え」と「神送り」において最終的な祭祀空間に明らかな隔たりがみられた。つまり、「神迎え」は神の依代をムラの「境界」に固定させ神の強い力を示していたと判断できる。その反面、「神送り」は、祭祀を行う人々はムラのはずれという言い方をするものの、実際はムラの境界より先の他集落まで移動し「捨て・燃やし」を行うことが多かった。すくなくとも、道祖神などの境界神の空間より外部で行うことが確実である。したがって、祭祀論的に「境界」とは、災厄を除去することができる神を迎える空間であったと考えた。本稿における軒先の目籠や木戸先のヌカエブシの位置づけを考慮すれば、この点はイエの「境界」にもいえよう。民間信仰において人々は、こうした空間(境界)認識にも敏感であり、その認識から「神迎え」と「神送り」の祭祀を行っていたように思われてならないのである。そして、祟りや災厄が死霊信仰を基盤とするとすれば、「神迎え」はムラに内在する災厄を鎮めるためであり、「神送り」はムラに内在する災厄を(鎮めて)送り出すためということができよう。

【参考文献】

조규헌(2011)「야나기타민속학의 도작농경일원론 계승이 남긴 과제 - 히토쓰메 코조(一つ目小僧)의 재해석을 중심으로-」『일본근대학연구』제32집
入江英称(2002)「行事由来伝説「一つ目小僧と道祖神」の形成」『民具マンスリー』34巻10号
岩田重則(2003)『墓の民俗学』吉川弘文館
小松和彦(2002)『神なき時代の民俗学』せりか書房
五来重(1982)『宗教歳時記』 角川書店
佐々木勝(1988)『日本人の霊魂観－厄除け－』名著出版
高橋典子(1994)「川崎のヨウカゾウとミカリバアサン」『川崎市民ミュージアム紀要』6号
坪井洋文(1983)『イモと日本人―民俗文化論の課題―』未来社
曺圭憲(2007)「「コトハ日」の祭祀論的研究 ： 神去来思想による稲作一元論・祖霊一元論を超えて」早稲田大学人間科学研究科 博士学位論文
中村生雄『祭祀と供犠―日本人の自然観・動物観』法蔵館
ネリーナウマン(1994)『山の神』言叢社
福田アジオ編(1999-2000)『日本民俗大辞典』吉川弘文館
柳田国男(1990)「一つ目小僧その他」『柳田国男全集』7筑摩書房
_____(1990)「ミカハリ考の試み」『定本柳田国男集』13筑摩書房
_____(1990)「日本の祭」『柳田国男全集』13筑摩書房
_____(1990)「神送りと人形」『柳田国男全集』16筑摩書房

【参考資料】

<茨城県>
勝田市史編さん委員会(1975)『勝田市史』民俗編
茨城県民俗学会(1974)『大子町の民俗』茨城民俗学会
千代川村史編さん委員会(1997)『千代川村生活史』第2巻 千代川村

<栃木県>
壬生町史編さん委員会(1985)『壬生町史』民俗編 壬生町
芳賀町史編さん委員会(2002)『芳賀町史』通史編民俗 芳賀町
南河内町史編さん委員会(1995)『南河内町史』民俗編 南河内町
真岡市史編纂委員会(1986)『真岡市史』第5巻 真岡市
芳賀町史編さん委員会(2002)『芳賀町史』通史編民俗 芳賀町

<神奈川県>
茅ヶ崎市(1980)『茅ヶ崎市史』考古・民俗編 茅ヶ崎市

논문투고일 : 2015년 09월 10일
심사개시일 : 2015년 09월 20일
1차 수정일 : 2015년 10월 08일
2차 수정일 : 2015년 10월 14일
게재확정일 : 2015년 10월 19일

〈要旨〉

日本の年中行事における『負の霊的存在』の概念についての一考察

－境界との関わりを中心に－

本稿では、イエの「コト八日」とムラの「コト八日」から来訪神と祟り神の神格の区分を明らかにすることに重点をおいた。これによって、年中行事と「負の霊的存在」とのかかわりをより明確にしようとした。まず、一つ目の鬼のようなた複合語は、「正の霊的存在(来訪神・山の神)→負の霊的存在」に変遷されていく過程そのものを象徴的に表してくれるものと判断した。祭祀論的に「境界」とは、災厄を除去することができる神を迎える空間であったと考えた。民間信仰において人々は、こうした空間(境界)認識にも敏感であり、その認識から「神迎え」と「神送り」の祭祀を行っていたように思われる。そして、祟りや災厄が死霊信仰を基盤とするとすれば、「神迎え」はムラに内在する災厄を鎮めるためであり、「神送り」はムラに内在する災厄を(鎮めて)送り出すためということができよう。これは、年中行事の側面から日本の妖怪研究に寄与するところが少なくないと考える。

A discussion on the concept of monsters in the Japanese Annual Events

－Focusing on the relationship with the boundary－

This study aims to clearly distinguish divinities between visiting deities and evildoing deities by analyzing ‘Kotoyoka’ of houses and villages. Through this, it further aims to better clarify the relationship between annual events and monsters. First of all, it was considered that compound words such as ‘one-eyed goddess of small-pox’ or ‘one-eyed ghost’ symbolically represent the transition of the guardian spirit of mountain into evil ghost. In terms of rites theory, the boundary is deemed a space where deities who can eliminate misfortunes are greeted. In the folk religion, since people are sensitive to the awareness of such space (i.e. boundary), they perform rites of greeting and sending off deities. Then, given that misfortunes are based on the spirits of the dead, greeting deities is for subduing disasters inherent in the village while sending off deities is for expelling misfortune inherent in the village to the outside.