

祖霊と穀霊

特にその論点をめぐって

吉川正倫

「先祖の話」を始めとして、深く且広い民俗学的造詣の中心に祖霊を据えた柳田国男の研究は、今日尚、多くの示唆を与え続けている。特に「山宮考」に於て、伊勢の度会、荒木田両氏の山宮神事、或いは賀茂のミアレの祭を始め、全国の著名な神社祭祀について、山宮と里宮の関係から論述して、遂には能登のアエノコトという田の神祭りの儀礼の説明に「(田の神の)本拠が山にあり、働きが専ら家の稲作の成功を期するにあるということは先祖がなった神でないとは実は想像し得られないことであろう」として、「この山に休らい給う神々が祖霊であり、氏神の根源であつたらう」と数多の資料を提示して推論をされている。

古代の人々の山中他界の思想については、「わが国民間信仰史の研究」を始めとする堀一郎のすぐれた研究がある。⁽³⁾万葉集に
大津皇子の屍を葛城の二上山に移し葬りし時に大伯皇女の哀傷して作りませる歌
うつそみの人なる吾や明日よりは二上山を兄弟とわが見む(巻二、一六五)

柿本朝臣人麻呂の妻の死りし後、流血哀慟して作れる歌

秋山の黄葉を茂み迷ひぬる妹を求めむ山道知らずも(巻二、二〇八)
等とあるのは、死後の世界として山を想定していた何よりの証拠であろう。

即ち、前者は山を葬所とする慣行であり、このほかに「衾道を引手の山に妹を置きて」(巻二、二一七)や「あしびきの荒山中に送り置きて」(巻九、一八〇六)等もあって、古代人の葬制が山を中心に進められていたことを示している。

他方後者については、葬られた死者の霊魂が山中にさ迷っている様を想定して歌ったものであり、このほかに「山の際ゆ出雲の児等は霧なれや、吉野の山の嶺に棚引く」(巻三、四二九)「隠口の泊瀬の山に霞立ち、棚引く雲は妹にかもあらむ」(巻七、一四〇七)等がある。

堀一郎は、こうした歌を基にして

「既に古く万葉の詩人達が死者の霊魂がその火葬の煙のまにまに、遠く吉野、泊瀬の山を或いは浜松の上を天駆りゆくかに感じたのは僧道昭に始まったという火葬の風の(中略)眼新しい感動と神秘感に負う所が多いのではあるが、(中略)しかもまたその根底に死者入山の意識が強く働いていなかったならばいざよい雲を棚引く妹が亡魂の行方とは着想し得なかつたであろう」として、「『草葉の蔭』という俗語が一見して地下を思わせる如くではあるが、別に「亡魂は『家の棟を離れぬ』ともいわれ、少くとも霊魂は次第に高く昇り去るものの如く思惟せられていたらしいのである」⁽⁴⁾と指摘している。

この論には柳田国男の「山宮考」が多くの示唆を与えていたことはいう迄もなからう。

少くとも、古代の山中他界の思想が、仏教伝来後、多くの霊山信仰として中世に展開されていくのは周知の事であるが、今日でも尚奈良県では、埋葬に関して墓穴を掘る人を「ヤマシ」とよび、これにたずさわるものは「ヤマシさんのご馳走に預った」という。

九州の壱岐島でも、死者を収める桶のことを「ヤマオケ」、桶に敷いて死体を包むゴザを「ヤマゴザ」と呼び、墓穴を掘ることを「ヤマユキ」、墓穴を掘る人を「ヤマシヒト」と呼ぶ。

四国の高知市では、墓穴を掘る人をトウマとよんだらしいが、出棺の時に、この墓穴ほり役が、大声で「ヤマ行き、ヤマ行き」とさげんで会葬者に知らせるといふ。葬送習俗語彙の中に見られる二、三の例ではあるが⁽⁵⁾、葬送に関連するヤマの語は、仏教の直接所管しない民間の伝承に、根強く久しく伝えられているのは山中他界思想の名残りであろう。

また「歳時習俗語彙」⁽⁶⁾によれば、

四月八日を「神の日」といって田に入ることを忌んだり(福島県)、「朝八日」といって山の神の祭りをしたり(静岡県)、山のぼりをする地方が多いが、京都の氷上郡、大阪の能勢、紀州、播州では、山にのぼって花を摘み、亡霊を供養するとか、天道花といって竿の先にくくって軒端に立てる風習をもつ所が多い(中には一月遅れの五月八日に実施するところもある)。

また、この際に、丹波の氷上郡では、新仏のある家で、四月八日に、盆と同様に他家に嫁いだ子が墓参りにくることを「花折始め」といっている。

七月の盆になると「ツイタチミチ」といって、精霊の出て来やすいように、山から里へ降りる路の道を刈払う行事が静岡県地方で行われている。

また、七月十一日から十二日にかけて、早朝から、山へ出かけて盆花をとってくる。

この習俗は全国的に見られるが、山に滞留する死者の魂が、花に憑いて、山から里の家々に迎えられるという伝承である。

柳田国男は「先祖の話」に「魂が身を去って高い峯へ行くといふ考へ方と、その山陰に柩を送って行く慣行との間には、多分関係が有ったらうと私は思ふのである。さうして形骸の消えて痕無くなると共に、次第に麓の方から登り進んで、しまひには天と最も近い清浄の境に安らかに集まって居られるものと我々は信じて居た。それが卯月八日の岳参りの理由でもあれば、又山の神が春の始めに里に降って来て田なつもの、成育を助けたまふといふ、信仰のもとでもあったかといふのが現在の私の意見である」⁽⁷⁾。

長々しく柳田国男の説を引いたのは、祖霊と穀霊とが渾（こん）然一体となっているこの説が長く民俗学界を支配してきたからに他ならない。現在の、否、祖霊問題が論議されてからの中心課題は、日本人が古代以来の霊的観念を持って、先祖の魂が山から天に上り、時を得て山を經由して子孫のもとに現われるということよりも、果して、先祖の魂が、山の神、田の神、さては歳之神で示される穀霊と同一であるのか否かということであった。

この夏（一九八一）、奈良大学で開催された第五回アジア民俗学大会の席上に於ても、この点について若干の討議が行われた。

その際「台湾では、中元節に先祖と、先祖のない（寄辺なき）霊とは峻別され、前者は屋内で丁重にまつられ、後者は屋外で、鬼として祀られている」との報告に続き「韓国では中元を亡魂忌と呼んで、以前は祀る人のない霊をまつっていたようであるが、現在では中元は、田作りが一段落して作物の神に祈りを捧げる日となっている」として、先祖の祭りは厳格に行われるが、祖霊と穀霊とは、意識の上ではっきり区別されている旨の報告があった。こうした比較民俗学的考え方が進んできてから、祖霊と穀霊をめぐる議論は可成り活発である。そうした研究論議の一端を以下に紹介したい。

1 新 嘗 祭

田を耕作する上で、招かれる「田の神」の送迎については、水口の祭り、或いは田植の始めに招いたサの神（田の神）を、田植の終了時にサノボリと称して、送る儀礼があるが、秋の収穫時には、田植時のように送迎儀礼を行わずに、長野県のカガシアゲのように、カガシを家に入れたとか、石川県能登のアエノコトのように、田の神を田から家に迎い入れて丁重にもてなした後に山に送る例がある。中には山に送らず、そのまま春になると家から田に出られるという地域もあるが、基本的には、秋、収穫が終ると山にお送りし、春、田植時に山からお迎えするというのが一般であったろう。

田の神を迎える、卯月八日の儀礼と盆花を迎える儀礼の類似については、先述の通りである。

この点、柳田国男は「先祖の話」の中で、歳徳神にふれ「春毎に来る我々の年の神を、商家では福の神、農家ではまた御田の神だと思って居る人の多いのは書物の知識からは解釈の出来ぬことだが、たとへ間違ひにしても何か隠れた原因のあることであらう。一つの想像は、此神をねんごろに祭れば、家が安泰に富み栄え、殊に家督の田や畠が、十分にその生産力を発揮するものと信じられ、且つその感応を各家が実験して居たらしいことで、これほど数多く、また利害の一致しない家々のために、一つ／＼の庇護支援を与へ得る神と言へば、先祖の霊を外にしては、さう沢山はあり得なかつたらうと思ふ」として、歳徳神のお姿を七福神中の寿老人としたり、老翁の姿に見立てている例を述べている。

その後「稲の産屋」⁽⁹⁾に於て、新穀を始めて天皇が召しあがる新嘗の祭にふれ、「稲村、稲積の方言に、ニホ、ニョウ等の語があり、これは新嘗のニヒではあるまいか」と折口信夫が触れたことが端緒となって、この稲穂積が、宇野円空氏が東南アジアの稲米儀礼に於て紹介された穀母が穀童を育てていく信仰行事と何か関連があるのではないかと論ぜられた。沖縄で人間の産屋をシラといい、八重山では稲積をもシラということに着目して、妊婦をシラピトウ、産婦をワカジラアという語と、産屋の穢れを白不浄という際の白との関係、或いは東北のオシラサマが、正月、三月、九月の各十六日、年三度に祭られるが、これは農神の上り、下りする日であって、東北では農神のことと思われる日であることにも触れ、沖縄では、育てるをスタインといい、また産井の水をステミズ、稲の種粃をスジということと併せて、スジ（種粃）を産み育てるものが、シラではないかということに思いを寄せ、人と稲の共通点をその産育用語の上からとり上げられた上で、新嘗祭こそ、稲の産屋入

りの儀式、次の新しい稲実を産み育くむ儀式の日ではないかと推論されたのは、今から見てまことに卓見であったと思う。

ことに十一月二十三日は霜月の二十三夜講の行われる日で、一般に大師講とされ、霜月粥を祝うのであるが、貧しい女が大師に供養するための食物を盗みに出たとか、それは隣の田の稲穂を抜いて、それを粥にして進ぜたとか、その女の片足が悪く足跡をかくすためにこの日は雪が降るといふ伝承がある。

白い雪のシロ、そして二十三日はまたニジスソの森とか、ニソの森と呼ばれる。死者の遺骸を葬った所をまつる日という伝承も若狭にあることを思い起すと、祖霊と穀霊の深い関連を示す説といえよう。

この説をふまえて、石塚尊俊が、稲を育くむ祖霊とまつられる祖霊の意見を述べたのも一つの目ざとい着想であった。⁽⁹⁾

2

祖霊と穀霊との密接な結びつきが、ほぼ日本民俗学の中で定着したかの如き感がする時、田中久夫が「祖先祭祀の研究」の中で「祖先祭祀と稲の祭」として、年中行事を再検討し、稲作の過程における神祭が、祖先崇拜から来たとする説に反論している。

年中行事に関して「盆と正月の二度の先祖祭は本来存在しなかった」として、元日を中心とする大正月は農作業がすべて終わってから豊かな収穫を感謝する祭であり、一月十五日を中心とする小正月は、豊作を願う予祝祭的性格が強い。それが祖先祭祀が行われるようになって後、その反映が現われたものであって、本来は祖先崇拜からおこった行事でないとしている。

盆行事についても七月七日は、七夕とも、七日盆とも別のもので、もとは十五日の田の神に対し、雨乞をも含めた稲の成育を祈願する祭であって、後世それに、盆行事としての先祖祭が習合されたものであるとの注目すべき意見が示された。

どちらかというところ東南アジア諸国の中元は祖霊とは関わりがうすかったという見解と共通している諸点が見られるが、山にやすらう死霊がやがて祖霊になるといふ視点や、祖霊がやがて子孫のもとを山の神、歳徳神として訪れるという発想とは基本的に異なると思う。

この課題は所詮、比較民俗学の見地から検討されるべきであろうが、新嘗祭の本義なり日本の神話の天孫降臨の条にある斎庭の稲穂の神勅との関係からすれば、多分に祖霊に裏づけられた穀霊の姿が日本の特色ではないかと思われる。

今春急逝された高取正男氏がその著書「神道の成立」の中に注目すべき見解を示されている。

即ち「本朝無題詩」巻六の引用で、「惟宗孝言の詩の中に『正月春中四埔を閉し……門を鎖して賢木貞松に換ぶ』の句があり、『近来の世俗、皆、松を以て門戸に挿す。而して余は賢木^(神)を以て之に換ふ。故に云ふ』と自注している⁽¹²⁾」として、「松を正月迎えのよりましにするのは、山を荒したあとの後次的な習俗とみられる」として、松は中国では聖樹として尊ばれるが、むしろ我国では照葉樹をよりましとしていたのではないかとしている。正月の松迎えの習俗もあるが、松よりも田の神迎え等に見られる山花を採取するのが古風であるとするならば、正月神を穀霊とするよりも、むしろ祖霊であろうとする柳田説と、田の神迎えとが一致することを裏付ける見解であろう。

即ち、祖霊も穀霊も同じよりましに迎えようとしたことを指摘されているようである。尤も高取氏は、祖霊、穀霊の関わりで述べているわけではない。

今一つ宮本常一氏は「屋敷神としての稲荷」という論文の中に、「中世以前では供養碑か逆修塔以外に近世のような墓石はみられないが、死者は多く屋敷内に土葬され、めじるしに常緑樹が植えられたらしい。それが大木に育ち、屋敷神とみなされ、根もとに稲荷の祠などを祀っている⁽¹³⁾」と述べている。屋敷神が祖霊であっても、墓そのものが屋敷神になるかについては直江広治氏を始め、多くの異論はあるが、少くとも稲荷社という穀霊を示す神が、祖先墓と同じように祀られている点は注目に値する。

以上この種の研究を今後更に進める一里塚として諸説を紹介しつつ私見を述べた次第である。

以上

- 註(1) 柳田国男著「山宮考」一〇一頁一九四七、小山書店刊
 (2) 同右書一一九頁
 (3) 堀一郎「我國民間信仰史の研究」第五編「山嶽信仰の原初形態に関する一仮説」二〇七―二四八頁一九四八、創元社刊
 (4) 同右書二二二頁
 (5) 葬送習俗語彙参照一九三七刊一九八〇、図書刊行会複製。
 (6) 歳時習俗語彙参照一九三七刊一九八〇、図書刊行会複製
 (7) 柳田国男著「先祖の話」二一五頁一九四六、筑摩書房刊
 (8) 柳田「先祖の話」二〇頁
 (9) にひなめ研究会編「新嘗の研究」所収一九五三、創元社刊

- (10) 日本民俗学卷号所収
- (11) 田中久夫「祖先祭祀の研究」一九七八、弘文堂刊三五三頁
- (12) 高取正男「神道の成立」一六四頁、一九七九、平凡社刊
- (13) 雑誌「米」18号所収、一九七五、伏見稲荷大社刊