

魂祭の歴史と民俗

The History and Folklore of Mitama Ceremonies

大本敬久

OMOTO Takahisa

- | | |
|-------------------|-----------------|
| ①「祖霊」と「みたま」 | ⑦「仏の正月」 |
| ②民俗語彙としての「みたま」の分布 | ⑧閻魔の縁日としての正月十六日 |
| ③「みたま」の語彙の歴史性 | ⑨正月十六日と「仏の正月」 |
| ④文献史料に見える御魂 | ⑩正月十六日と「やぶ入り」 |
| ⑤仏典と魂祭について | ⑪年末年始の墓参と回礼 |
| ⑥「みたまの飯」 | まとめ |

【論文要旨】

祖霊観念は日本人の間に抱懐されているものであり、民俗学の重要な課題とされてきた。柳田国男は『先祖の話』の中で「三種の精霊」として祖霊、新仏、無縁という異なる精霊の存在を提示し、盆行事に関する研究や正月の前後に行われる魂祭を研究する一つの指標とされてきた。本稿ではまず「祖霊」の用例を検討してみたが、柳田は「祖霊」の語彙を積極的に用いておらず、三種の精霊についても柳田は「みたま」を基本語彙として説明している。この「祖霊」を以て様々な民俗事例や歴史上の文献史料を解釈していくことは危険であり、その認識に立った上で平安、鎌倉時代における暮れの魂祭に関する文献史料、『枕草子』や『徒然草』等を確認した。また、これらの文献に見られる御魂祭と東日本に広く伝承されている「みたまの飯」については多くの研究者が関連づけて記述してきたが、本稿での検討の結果、正月が「祖霊」を祀る日であったわけではなく、少なくとも、そう遠くない直近の死者の魂が帰ってきて、食物を供えて饗応する日だったと考える方が適当であることを指摘した。そして平安、鎌倉時代に行われていた魂祭と現在の東日本の「みたまの飯」が時代的に連続しているという説にも再検討が必要である事を指摘した。そして、現在の正月とその前後に行われる死者霊の供養や祭祀について、東日本の「みたまの飯」、中国地方の「仏の正月」、四国地方の「巳正月」など、正月から死者供養などの儀礼を避けてきた結果、日本列島の中で正月前後の魂祭や死者供養の民俗に地域差が生じている事を明確にした。このように本稿は列島の民俗事例を俯瞰することで明らかになる地域差を提示した上で、歴史史料も積極的に援用し、比較検討を進めるといった試論であり、列島の民俗分布をもとにどのような歴史的展開や社会的要因が背景としてあったのかを考察するという新たな比較研究法の提示を試みるものである。

【キーワード】 祖霊、みたま、仏の正月、巳正月、正月十六日

①……………「祖霊」と「みたま」

『日本民俗大辞典』[吉川弘文館]の「祖霊」の項目には「祖霊」とは「清められた先祖の靈魂である『みたま』をいう」とある。先祖の靈魂が清められた状態が「みたま」であり、それが「祖霊」だという。そしてこの項では「祖霊」について次のように説明している。「ホトケと呼ぶ穢れた死者霊は、個性のあるものとして仏教の管轄下にあるが、子孫の供養を受けてやがて清められカミとなって個性を失い、祖霊すなわち祖先一般の集団霊としてのカミとなるという信仰がみられる」。「祖霊とは穢れたホトケ・精霊とは異なって清まったカミであり、多くの場合、生前の居住地からあまり遠くない山にあって子孫を見守るものであるとされ、この点で祖霊が田の神であるという連関がみられる」。「霊(ホトケ)が清められ、没個性化して祖霊(カミ・先祖)に至るとするもので、その体系化は祖霊神学ともいわれる」。以上が『日本民俗大辞典』での説明である。この文章は柳田国男『先祖の話』を参考文献として解説されたものであり、いわゆる「祖霊神学」と呼ばれているものである。ところが『定本柳田国男集』別巻第5の「総索引」を見る限り柳田国男自身は「祖霊神学」という言葉は用いていない。この『日本民俗大辞典』の項目の一文を見るだけでも「祖霊」の定義は、まず第一に先祖が清められた状態(「みたま」)であるとし、「祖霊」=「みたま」=「清められた先祖の靈魂」だとしている。第二に「祖霊」は「祖先一般の集団霊としてのカミ」で「没個性化」したものとされる。柳田自身が直接用いてはいない「祖霊神学」の語彙を検証するには、『日本民俗大辞典』に登場するような語彙として「祖霊」,「先祖」,「みたま」,「祖先」などがあるが、これらの用例を今一度整理してみる必要があるのではないだろうか。

同じく『日本民俗大辞典』の「先祖」の項でも「死者の靈魂(死霊)は死の穢れを帯びた恐ろしい存在であるが、子孫の供養をうけて時とともに浄化され、一定期間を過ぎると清められた祖霊となってカミの地位へと上昇する」ことを柳田が指摘し、「集合的で没個性」であることがここでも強調されている⁽⁴⁾。また、大塚民俗学会編『日本民俗事典』[弘文堂]に「祖霊」の項には「先祖の靈魂のこと。日本人の間に抱懷されている祖霊観念を究明することは、日本の固有信仰の根源を解くためであり、日本民俗学のもっとも重要な課題といってよい」とあり、⁽⁵⁾「とにかく全国一般に、相当年数を経過した以後は、死霊がその個性を失って『ご先祖さま』とは『みたまさま』と呼ばれる形で、祖霊一般に融けこんでしまう」と記されている。これら『日本民俗大辞典』や『日本民俗事典』の記述をみると「祖霊」を具体的な民俗語彙として紹介するわけではなく、清められた集合的、没個性の先祖の靈魂であることを強調し、記述されている。いわば「祖霊」は民俗語彙から派生した語彙ではなく、柳田国男以降の民俗学研究において創出した学術用語ともいえるのではないだろうか。実際、民俗学研究所編『総合日本民俗語彙』を見ると「センゾ(先祖)」や「ミタマ(御魂・御霊)」については様々な民俗語彙が列挙されているが、「ソレイ(祖霊)」という民俗語彙は全く掲載されていない。『日本国語大辞典』[小学館]には「それい【祖霊】〔名〕一般に先祖の霊。日本では個々の死者の霊が、三十三年目などの弔上げを終わって個性を失い、祖霊一般に融合して霊質となったもの」と紹介されているが、⁽⁶⁾用例となる文献は古代中国の『後漢書』袁紹伝「上告祖霊」が挙げられているだけで、日本の古語の用例は全く紹介されていない。これは江戸時

代以前には「祖霊」が一般語彙ではなかったことを示しているといえる。なお、「祖霊」を学術用語として見た場合、これを用いた論考に堀一郎「盆と祖霊」がある⁽⁸⁾。これは1951年発行の『民間伝承』に掲載されたもので、日本民俗学会の機関誌『日本民俗学』に連なる雑誌に掲載された論文としては「祖霊」が含まれる表題はこれが初出である。なお、「祖霊」、「先祖」の類語である「祖先」の語は明治時代以降に定着したとされるが、『日本国語大辞典』によると古語としての用例は全く無いわけではない。例えば『書言字考節用集』四に「祖先 ソセン 又云先烈」とある。ただしこれも中世以降、現代にまで続く先祖のイメージではなく「烈」とあることから「功烈」や「武烈」の用例があるように特別な功績を残したり、強い記憶を刻んだりした人物に使われる意味であったのではないだろうか。やはり「祖先」は明治時代以降の定着語と考えるべきであろう。このように見てみると「祖先」、「祖霊」は近代以降に定着した語彙であり、「先祖」や「みたま」、「精霊」が民俗語彙であるとまずはみなした上で論を進めるべきであろう。

それでは「祖霊」が民俗学研究の中でどのように用いられてきたのだろうか。大島建彦編『双書フォークロアの視点2 無縁仏』で収録されている論考⁽¹⁰⁾、例えば桜田勝徳「無縁仏をめぐる問題」では冒頭に「祖霊が祖霊というあり方で民俗的に支えられている場合、それはいうまでもなくそれぞれの家の最も重要な祭祀対象になっていると思う。そしてそのような祭祀対象からはずされているもろもろの故人の霊祭祀に関する非常に幅の広い民俗を包括する問題を、無縁仏にはなっているように思われる」と記している⁽¹¹⁾。「祖霊」と「無縁仏」を対比する記述であるが、これは柳田国男『先祖の話』で盆に来るとされる「三つの精霊」(先祖、新仏、無縁仏)に関する議論の中から出てきた対比である。「祖霊神学」が強調されるようになる過程は、柳田の指摘する「三つの精霊」の議論でいかに「祖霊」が用いられてきたのかということも含めて、変遷をたどってみる必要があるともいえる。

そもそも柳田国男は『先祖の話』の中で「祖霊」の語彙をどのように用いているのだろうか。そのことについて井之口章次が論じた「魂まつり」の中で『先祖の話』の内容が端的にまとめられ⁽¹²⁾、紹介されているので、ここでは柳田『先祖の話』の原文と井之口の「魂まつり」における紹介文とを対照しながら「祖霊」の用例に注目してみたい。

まず井之口は「現在の盆の精霊には、やや種類の異なる三通りのものが含まれている。本来の精霊(祖霊)と新亡(新仏)と外精霊(無縁仏)である。『みたま』のうち、最も清く純粹な部分(祖霊)だけが、分かれて年の神として年棚にまつられることになったのであろう。」【引用A】⁽¹³⁾。まずはこのように紹介しているが、無論、井之口が柳田の『先祖の話』を無批判に継承しているわけではない。形成時期に関する見直し、俗信概念の導入、稲作儀礼一辺倒への反省など柳田の祖霊信仰論の再検討の必要性を説いている。しかし、「年の暮れの魂まつりと、盆のまつりを一括して、年に2度の祖霊祭ととらえることが、現在の時点における通説といってよい。これは柳田国男の所説に導かれ、多くの同調者を得て、ゆるぎない権威を形成しつつあった」とあるように、それ以前に「祖霊信仰論」自体は通説化していると強調する。

通説化したとされる「祖霊」を強調したのは柳田だったのだろうか。井之口の【引用A】と柳田の『先祖の話』を対比してみると、実は柳田の『先祖の話』の中の項の一つである「三種の精霊」には、第一に「定まって我家に祭るみたま」を「家々の精霊」とか「先祖」と表記しており、そして第二

に「過去一年の間に世を去った」ものを「荒忌のみたま」,「新亡」と表記し,その各地の民俗語彙として「アラソソジョ」,「ワカジャウロ」,「新精霊(ニヒジャウロ)」を挙げている。そして第三に「ともかくも必ず家で祭らなければならぬみたまより他の霊」として「外精霊(ほかじょうりょう)」,「無縁様」,「餓鬼」などが挙げられている⁽¹⁴⁾。

このように井之口が紹介した「精霊(祖霊)」も「新亡(新仏)」も「外精霊(無縁仏)」も,もともと柳田は「みたま」の語を基本に用いて説明している点が興味深い。そしてさらに興味深いのはこの「三種の精霊」の項に「祖霊」の語が全く登場していないことである。この「三種の精霊」の次項の「柿の葉と蓮の葉」において「家々で謂ふ『みたま』のうち,最も清く且つ純粹なる部分だけが,分かれて年の神として年棚に祭られることになったのであらうといふ,私の推定が幸ひに成立つものならば」とあり⁽¹⁵⁾,やはり「みたま」を主要語彙として用いている。そして井之口は「最も清く且つ純粹な部分」という一文にカッコ付けで「祖霊」を加筆して説明している。『先祖の話』での主要語彙「みたま」が後年の民俗学研究の中で「祖霊」に入れ替わり,定着していた一事例といえるのである。柳田国男の次世代の民俗学における盆行事や盆棚に関する研究において「三種の精霊」は多くの研究者が用いる一つの指標になってきたが,柳田自身は,三種の内の一つを「祖霊」と明記していない点と,三種の精霊を「みたま」を基本語彙として説明していた点の二点には留意しておくべきであらう。

なお,『先祖の話』の中で「祖霊」の語彙の初出は「歳徳神の御姿」である。「是ほど数多く又利害の必ずしも一致しない家々の為に,一つ一つの庇護支援を与え得る神といへば先祖の霊を外にしては,さう沢山あり得なかつたらうと思ふ。新たな死者に対する追慕の情が濃かになり回向追慕の作法が繁くなると共に,祖霊を神と祭ることが段々に不可能になつて来た」とあり⁽¹⁶⁾,ここでは「祖霊」をある種,定義された用語や学術用語レベルとしてではなく単なる「先祖の霊」の略称として使っていると判断できる。そして「新たな死者」との対比で用いられている。つまり「祖霊」の語は『先祖の話』の中で前提として定義されるべき学術用語ではなく,「先祖の霊」の略称レベルの語彙であり,それは「新たな死者」(三種の精霊でいえば「荒精霊」,「新仏」,「新亡」)と対比されるものと認識されている。『定本柳田国男集』別巻五「総索引」を見ると,『先祖の話』では「みたま」は13頁分の中に頻出するが「祖霊」は4頁分と少ない⁽¹⁷⁾。しかも民俗語彙としては出てくることはない。ただし,頻出はしないものの,学術用語として概念規定しようとする一文がある。「三十三年目」の項で,「先祖になる」という言葉を紹介しながら「一定の年月を過ぎると,祖霊は個性を棄て融合して一体となるものと認められて居たのである」と記している⁽¹⁸⁾。実はこの「三十三年目」は4頁に渡っている項目であるが,「祖霊」はこの一ヶ所しか用いられていない。このように柳田が『先祖の話』執筆時点で,この著作を自ら「祖霊神学」の書として意識していたのかは検討の余地がある。柳田の文章を確認すると「みたま」の語彙を基礎として用いてさまざまな精霊を説明し,「祖霊」を一部分用いている。それを柳田の次世代の民俗学研究において「祖霊」が強調されていったといえるのではないだろうか。

②……………民俗語彙としての「みたま」の分布

このように「みたま」、「先祖」は民俗語彙であり、「祖先」、「祖霊」は近代以降に定着した語彙である。この前提を確認した上で日本の歴史上での魂祭の変遷を確認しなければ、混乱を生じることとなるが、ここで『総合日本民俗語彙』で紹介されている民俗語彙としての「みたま（ミタマ）」の事例を列挙し、その傾向を把握してみたい。

事例1 ミダマ飯 青森県八戸市

八戸市あたりのミダマ飯が、年取肴に手を触れる前に一精進の手で握るといふのは極めて異なっている〔館村誌〕⁽¹⁹⁾。

事例2 ミタマメシ 青森県八戸市

青森県八戸市の七草はミタマメシに添えた昆布、ふのりを豆幹で焼いて唱え言をしながらかく〔月明四ノ一〕⁽²⁰⁾。

事例3 ミタマノメシ 秋田県鹿角郡、青森県三戸・上下北郡

東北地方のミタマの飯も、土地によって解釈と作法が少しずつちがっている。秋田県鹿角郡、青森県三戸・上下北郡などでは、大晦日に仏壇に供える握飯、もしくは少しずつ盛り分けた飯のことで、これに翌年の月の数だけまたは家の者が各々一本ずつの箸を立てる。『秋田風俗答書』に除夜の行事として「この日亡き魂祭の事の候、士家にては多くは菩提寺へ米を送りて寺にてせさする也、是を御魂飯と云ひ家々にてするも候、飯を結びにして十二、一つ一つ箸一本をさす、仏壇あるは神棚へ供し、餅と並べ備ふるも有り、箕の中へ置てさゝぐるも候、田家にては必ずする事也。飯を鍋二つに炊き棧俵へ盛り手向るもあり、又此日より仏壇の戸をさして明る春の三日まで開かぬ家も候。」とある⁽²¹⁾。

事例4 ニダマ 秋田県南秋田郡

秋田県南秋田郡ではニダマというが、形は宝珠形で月の数だけ握って、箸を一本または二本挿して膳に並べ海苔カラカ（山椒の皮）を添えて供える。仙北郡では火事の時ミタマメシを撒くと類焼しないという〔秋田県の迷信俗信〕⁽²²⁾。

事例5 ミダマノメシ 秋田県鹿角郡毛馬内村（十和田町）

秋田県鹿角郡毛馬内村（十和田町）では年取の晩に年徳神様に上げてから後、ミダマノメシをつくる。月数ほど丸く握り、箸を一本ずつ挿し、別に仏様の箸と称して蕨の箸をそえる〔ひだびと九ノ一〕⁽²³⁾。

事例6 ミタマノメシ 岩手県二戸郡荒沢村字石神

岩手県二戸郡荒沢村字石神で、十二月三十日に仏壇に供える飯で、膳の上に山盛りにする⁽²⁴⁾。

事例7 ハツミタマノイエ 岩手県下閉伊郡神原村

岩手県下閉伊郡神原村で、その年内に新仏の出た家のこと。大晦日に年神様の棚に飯を高く盛って、それに箸を何本も刺して祀る〔民伝五ノ四〕⁽²⁵⁾。

事例8 ミタマの飯 岩手県下閉伊郡安家村

岩手県下閉伊郡安家村ではミタマの飯を炊くのは年男の役で、元日の午前二時頃若水を汲んでそれで炊く。その飯を大楯に盛り、これに楯をかぶせ箕にのせ、さらに臼の上に置くという〔ひだびと七ノ一〇⁽²⁶⁾〕。

事例9 ミタマノママ 盛岡地方

盛岡地方のミタマノママは卵のように飯を握って年の内に供え、後に菴に入れて乾しておく⁽²⁷⁾。

事例10 オミタマ 岩手県釜石地方

岩手県釜石地方では飯でなく、オミタマといって小さな餅、もしくは熨斗餅を菱形に切ったものを上げ、これに串柿、ガラ（干魚）などの正月の食物をそえ〔民族一ノ二⁽²⁸⁾〕。

事例11 オミタマ 岩手県気仙沼地方

岩手県気仙沼地方には、正月に入ってから新仏の家のオミタマを拝みに行くという例もあるが〔民伝三ノ三⁽²⁹⁾〕。

事例12 ミタマ 岩手県水沢市

年の暮か正月のはじめに、桑（しとぎ）・握り飯・団子などを、その年の月の数だけ作り、箸を挿し立てて箕の上などにならべ供える風が一般である。箸を立てることは凶礼のマクラメシと同様に、特定の者の召し上りものであることを示したものであろう。岩手県水沢市で、正月の仏壇に供えるもの。米飯を茶呑茶碗でいどの大きさに握り、頭に箸を一本挿したものをいう。平年には十二、閏年には十三供える。この下に敷く白紙の一方の短辺に沿うて、両端と中央とに筆の軸に紅をつけ小さな丸を捺す。供えるときには、白紙の前半は前に垂れ、その垂れた部分の裾にこの三つの紅の玉が並ぶのである。正月十五日前には、仏壇にはこのミタマのほかは何も上げないことになっている⁽³⁰⁾。

事例13 ミタマサマノママ 山形県最上郡安楽城村

山形県最上郡安楽城村のミタマサマノママは米飯を擬宝珠形に握るのを本式とする〔山研⁽³¹⁾〕。

事例14 アラミタマノボン 埼玉県

埼玉県で、新盆をいう〔川越地方郷土研究⁽³²⁾一〕。

事例15 ミタマノオネ 東京都西多摩郡氷川町（奥多摩町）

ミタマヤマともいう。東京都西多摩郡氷川町（奥多摩町）にある。山の形が位牌に似ているので位牌山ともいい、非常に悪いところだとして持つことをいやがる〔民伝一三ノ九⁽³³⁾〕。

事例16 ミタマ 関東地方

八王子付近から甲州にかけて晦日の夜ミタマと称して食を高く盛り箸を挿すというのも、やはり仏壇に供えるものである。その他の土地では仏壇ではなく、年神様に供えるものとして、多くは年棚の片端に上げる例が見られる⁽³⁴⁾。

事例17 ミタマサマ・ミタママツリ 新潟県北蒲原郡菅谷村小出（新発田市）

新潟県北蒲原郡菅谷村小出（新発田市）の倉島家では、大晦日の晩新しい箕の中に白紙を敷き、拳大の握飯を六つ、一つごとに新しい白箸を立て床の間に飾り拝む。この握飯をミタマサマ、行事をミタママツリと呼んでいる〔高志路六ノ七⁽³⁵⁾〕。

事例18 ミタママイリ 静岡県庵原郡

静岡県庵原郡で、中元の礼をミタマというのは、正月に年玉という語の存することと比べ合わせ

ると不思議ではない。ただ今日は仏教の力で、盆が凶礼を主とするようになってしまって、生者の祝言が忘れられかかっているだけである。駿東郡地方で新盆の家へ持って行く贈物を、イキミタマというのが事実ならば〔静岡方言集〕、これは他の一方の生者拝礼がすでにミタマといわなくなった結果である⁽³⁶⁾。

事例 19 アラミタマ 長野県松本市付近

長野県では松本市付近、南北安曇郡などのやや広い地域にかけて、その年に喪のあった家を年の暮に訪問し、または物を贈ることをいい、文字には新霊見舞と書いている。暮の二十五、六日頃から行くといく所もあるが、多くは大晦日の夜となっている。正月には松飾りの無い家には出入せず、またその家の人々も他家の門松の下をくぐらぬ風習のためであろうが〔郷研四ノ一〇〕、すでに年取りの食事が終わってから、この凶礼に携るのは古風とは考えられぬ。松などを立てるより前に、もとは喪の家に訪ねて行ったものであろう⁽³⁷⁾。

事例 20 ミタマイリ 愛知県北設楽郡

愛知県北設楽郡の山村では、盆に目上の人への贈物をイキボンというのに対して、正月に嫁が里方に年始に行くことをミタマ参りという〔旅伝七ノ二〕。正月は死霊を拝するときでないから、このミタマはいわゆる生見玉である⁽³⁸⁾。

事例 21 ミタマ 兵庫県神崎郡粟賀村福本（神崎町）

兵庫県神崎郡粟賀村福本（神崎町）では、盆の十五日にミタマといって、小豆飯を丸く握り、これを里芋の葉に盛って供え、精霊を送ってから食う〔民伝一〇ノ八〕⁽³⁹⁾。

事例 22 ミタマギツネ 鳥取県東伯郡三朝町など

鳥取県東伯郡三朝町などでは、節分の晩にミタマ狐が来るといふ。「ミタマ狐は誰か年をとらァか、豆腐の糟はたかし、すここんきゃあ、すここんきゃあ」といいながら来るなどともいわれる〔民俗調査一〕。これを防ぐためには、門の入口に榎（かや）の木にイリボシの頭をつけて挿しておく⁽⁴⁰⁾。

事例 23 ミタマサン 鳥根県能義郡

鳥根県能義郡で、大晦日のことをいう。正月になると仏まつりができないからといって、仏壇に飯と豆腐汁とを供える。そして正月十六日を仏の正月と呼び、この日歳末以来はじめての仏まつりをする。ところが同じ簸川郡佐香村などでは、この方をミタマさんといい、墓参りする日ときめている〔出雲民俗一四〕⁽⁴¹⁾。

事例 24 ミタマサン 鳥根県簸川郡佐香村（平田市）

簸川郡佐香村（平田市）では、正月十六日をミタマサンといい、墓参りをする日としている〔出雲民俗一四〕⁽⁴²⁾。

事例 25 ミタママツリ 徳島県

徳島県では正月の月だけ、家のほとけ様をミタマサマと呼ぶことにしている⁽⁴³⁾。

事例 26 ツエツキジマキ 長崎県対馬馬峯村木坂

長崎県対馬馬峯村木坂で、盆の十五日にミタマに供える粽（ちまき）をいう。赤芽柏の葉柄を切らずに包む。他の日の粽は柏の葉二枚に包み棕櫚（しゅろ）の葉で括る⁽⁴⁴⁾。

事例 27 ミタマ 宮崎県西米良村

宮崎県児湯郡西米良村では、椿を地獄の花と称して、これを神前にあげるとミタマの位が落ちるといって忌む⁽⁴⁵⁾。

事例28 ミタマ 宮崎県、鹿児島県

鹿児島・宮崎両県には神棚をミタマサマと呼ぶ所が多く、隠居をするときには仏壇は持って行き、神棚は本宅に置いていくが、これも先祖の霊とされている。ミタマノメシの習俗のある地域でも、ほとんど祖霊への供物と考えられているらしい⁽⁴⁶⁾。

事例29 ウジガミ 鹿児島県志布志

ウジガミはウチガミと発音が似ていて区別できぬ場合が多いが、それでも鹿児島県志布志や甕(こしき)鳥手打では位牌棚に祀られる祖霊はミタマで氏神とはならない、氏神は何か特殊の功があったとか、尋常ならぬ最期をとげたとかいうものを祀るのだという〔旅伝一六ノ八〕、民伝九ノ四⁽⁴⁷⁾。

なお、上記の事例は正月儀礼がほとんどであるが、これに対応するように、盆のイキミタマの民俗語彙がある。これは食物を贈ることであり、直接、死者霊を表すものではないが、参考までに挙げておく。

事例30 イキミタマ 東京都

食物を長上の者へ送るのを御生見玉〔二水記〕、生見玉〔後法成寺尚通公記〕と呼んでいたようであるが、生見玉の語は今もかなり広く用いられている。東京では老いた親のある者が、わざと盆中に魚を捕りに行き、それを調理し親に進めることをいう⁽⁴⁸⁾。

事例31 イキミタマ 神奈川県足柄上郡

神奈川県足柄上郡などでは、現在はたんに名付親や仲人親の所に、盆礼に物を贈ることをイキミタマに行くという⁽⁴⁹⁾。

事例32 イキミタマの祝

愛知県の東部などでは、以前は十日に、蓮の飯に刺鯖を二刺し三刺し添えて、親類に贈ることを中元の祝儀、または生見玉の祝といていた〔吉田領風俗答書⁽⁵⁰⁾〕。

事例33 イキミタマ 奈良県山辺郡

奈良県山辺郡では、盆中の食物として、飛魚刺鯖などの親のある者だけが食べることを生見玉と⁽⁵¹⁾いっている〔なら一五〕。

以上、「みたま」(ミタマ)の民俗事例を列挙してみたが、「みたま」や「祖先祭祀」の歴史、民俗の研究を推し進めてきた田中久夫は「みたまの飯—祖先祭祀と収穫祭の間—」において、宮城県など東北地方のミタマの風習との関係が類推できる事例として、兵庫県西宮市高木の事例を挙げている。「正月の飾りの中に、マツリガミサン、トコロノカミサンへといって台所で祭る民俗がある。それは新しいコウミ(箕:著者註)にオシメを入れてその上にカサネモチを二つ、その前に供物を入れたカミノオシキを置く。そしてコウミをオミヤサンの方にむけて供えるというものである」という例を挙げている⁽⁵²⁾。また、田中久夫は「みたまのめし—大正月の祖先祭祀—」にて、小野寺正人〔宮城県北東部の『ミタマ』の風習について〕を受けて、暮れの魂祭(たまたまつり)⁽⁵³⁾の事例で、ミタマノメシと関係のありそうな事例として、徳島県藍住町の首なし馬に乗った「夜行さん」や、兵庫県

美方郡小代や朝来郡、多紀郡などの正月様の棺桶の事例を挙げて、神々や物が大晦日に訪れてくる事例を挙げている。ただしミタマの民俗語彙が用いられている事例は紹介されていない。

ミタマは近畿地方では、事例 21 にあるように兵庫県神崎郡粟賀村福本（神崎町）において盆の十五日に小豆飯を丸く握ったものを「ミタマ」と称しており、精霊を送ってからこれを食うが、死者霊そのものを「みたま」と称する事例は『日本総合民俗語彙』を確認する限り、近畿地方では確認できないのである。なお、『日本総合民俗語彙』では、近畿地方の事例として「アラソソジョ」が掲載され、「ソソジョとも。近畿地方で新盆のこと。或はそのために設ける軒さきの棚をいう所もある。アラソソウロまたはアラソソウリョウという語も知られているから、それが精霊の昔の訛り、もしくは尊霊の字音であることを察することができよう。精霊は聖霊とも御霊とも古くから書いていて、語は外来だが意味には日本固有のものがあり、仏者が指示した通りには用いられていない。ミタマというのが多分は元の日本語であろう。アラは必ずしも新しいという意味ではなく、亡者がまだ死の穢れを帯びて尋常の祀をうけるに適せぬ状態にあることを、表示する言葉であったのかも知れない」というように解説されている⁽⁵⁵⁾。

このようにみえてくると、ミタマが民俗語彙として収録されている地域は、中部地方以東の東日本であり、特に東北地方に多いことが明確であり、そして中国地方以南、特に宮崎県、鹿児島県に散見され、列島の中央部に位置する近畿地方周辺ではミタマの民俗語彙が稀少であることがいえるのである。

③……………「みたま」の語彙の歴史性

民俗語彙としての「みたま」が近畿地方周辺に少なく、中部地方以東の東日本、特に東北地方に多く、中国、四国、九州地方に事例が散見できることについては、柳田国男『先祖の話』の「精霊とみたま」の項目で指摘されている「みたま」に該当する漢字の歴史性と関係すると推察できる⁽⁵⁶⁾。柳田は「日本書紀の中にはみたまといふ言葉が幾つも見え、それにすべて御霊といふ文字が宛てられて居る。御霊は直訳であり恐らくは我邦での組合せであつた。その用法を見ると皇祖神祇の御霊、又は天皇の御霊とさへ記して居て、その範囲は顕幽の二界に及んで居た。ところが誠に是非も無い事情によつて、後々この二文字をさうは一般に用ゐられなくなつたのである。ちやうど山城の京の奠定された初期に、帝都の急激な繁栄につれて、諸種の天変災害の頻々として起つたことがあつた。それを当時の人々は其前後の政変と結び付けて、若干の憤りを含んで横死した者の、霊となつて祟りをなすものと解して怖れをのいたのである。(中略)ともかく冤瀆殃を為すといふ推定の下に、新たに大きな法会が執行はれて御霊会と謂ひ、後に神を齋うて之を八所の御霊などなど唱へた。さうなると普通の最も平和なる先祖のみたまを、もう御霊とは書くことが出来なかつたのである。(中略) 弘く一般に先祖を意味して居た「みたま」といふ古語には、それ以来もう適当な文字が無くなつたのである」とあるように、「みたま」は漢字ではもともと奈良時代以前には「御霊」と記されていたものが平安時代初期に御霊(ごりょう)という災いを為すマイナスイメージと相容れなくなり、「御霊(ごりょう)」と「みたま」は分化しいったというのである。

古語としての「みたま」については『万葉集』巻十八、四〇九四に「皇御祖(すめろき)の御霊(み

たま) 助けて〈大伴家持〉⁽⁵⁷⁾や、『日本書紀』仲哀天皇元年十一月「乃ち神靈(みたま)白鳥に化(なり)て」というように神の霊や死んでその魂が神になったものの尊称として使われている⁽⁵⁸⁾。また、『万葉集』巻五、八八二「吾が主の御霊(みたま)賜ひて春さらば奈良の都に召上げ給はね(山上憶良)」とあるように⁽⁵⁹⁾、「みたま」が死者霊ではなく、貴人から賜るべき一種の霊威として用いられる事例もある。これらは奈良時代以前の用例である。これが平安時代初期になり、御霊会(ごりょうえ)が行われるようになる。御霊会の文献上での初見は『日本三代実録』貞観五(863)年五月壬午条であり、「於神泉苑修御霊会(中略)謂御霊者、崇道天皇、伊予親王、藤原夫人、及觀察使、橘逸勢、文室宮田麻呂等是也。並坐事被誅、冤魂属、近代以来、疫病繁発、死亡甚衆、天下以為、此災、御霊之所生也」とあるように⁽⁶⁰⁾、政争で失脚するなど恨みを残して非業の死をとげた者の霊を「御霊」と表記することが定着した時代といえる。これが「みたま」に「御霊」の漢字が当てられなくなった要因の一つとされる。これは歴史的には平安時代初期以降に起こったことであり、地域的には平安京において、そして集団層としては平安貴族社会の間で見られたことといえる。つまり、近畿地方に「みたま」の民俗語彙が少なく、東日本や中国、四国、九州に多く見られるという分布は、この歴史性が関係していると推察することも可能ではなかろうか。

ところで、この柳田『先祖の話』の中で「みたま」が「広く一般に先祖を意味して居た」とあるが、当時つまり平安時代初期以前の「先祖」とはどのような用法であったのだろうか。これは『日本民俗大辞典』の「先祖」の項によると「とおつおや・さきのおやと訓まれていたと考えられ、せんそ・せんぞの訓みが広く一般に用いられるようになったのは中世以降といわれる。同義語の祖先は明治以降 ancestor の訳語として採用された学術用語あるいは法制度上の用語として定着」と紹介されている⁽⁶¹⁾。「とおつおや」は漢字で表記すれば「遠つ親」、「さきのおや」は「先親」であり、家の先祖代々を示すより、そう遠くはない前世代を意味しているといえる。『続日本紀』靈龜元(715)年十月丁丑条に「先祖以来、貢獻昆布、常採此地」とあり⁽⁶²⁾、『大日本古文書(編年文書)』に所収されている天平一九(747)年「大安寺伽藍縁起并流記資材帳」の中に「是則大安寺邑出生人也、其先祖累代八幡宮依神職」とあり⁽⁶³⁾、「先祖累代」の用法が見られるものの「先祖の霊」を「祀る」といった事例は見られない。また、十世紀末成立の『宇津保物語』蔵開上には「この蔵、せんその御霊開かせ給へと祈り給ふ」とあり⁽⁶⁴⁾、ここでの「御霊」は「ごりょう」ではなく「せんそのみたま」と読むのが適当であろう。この事例は柳田が指摘するように御霊信仰の登場とともに「みたま」の「御霊」の漢字表記が完全に消え去ったわけではないことを示している。また、『源氏物語』若菜上には「かのせんそのおとどは、いとかしこくありがたき心ざしを尽くして」とあり⁽⁶⁵⁾、奈良時代に既に「先祖」の語は見られ、また『宇津保物語』の成立した平安時代、10世紀末には「せんそ」と確実に読まれている。そして中世においても『日葡辞書』に「Xenso(センソ)、Xenzo(センゾ)」とあるようにこの読み方が定着している⁽⁶⁶⁾。

なお、柳田は『先祖の話』の中で藤原清輔著が天治元(1124)年から天養元(1144)年頃に著した歌論『奥儀抄』の「下人はみたま祭とぞ申す。公家には荷前の祭といふ」の一文を紹介している⁽⁶⁷⁾。ここからは荷前を奉るために朝廷から諸陵墓などに派遣される勅使である荷前使との関連が考えられる。つまり陵墓との関連、それは死の穢観念である⁽⁶⁸⁾。『奥儀抄』にあるように平安貴族は「荷前の祭」、下人つまり貴族以外の層では「みたま」が用いられていた。ここからは史料の時代差だ

けではなく、階層差、そして地域差を垣間みることができる。つまり12世紀前半という時代、平安貴族とそれ以外、そして『奥儀抄』が記された京都という地域という情報を得る事ができるのである。

④……………文献史料に見える御魂

平安時代から鎌倉時代の文献には大晦日の御魂祭に関する史料が散見できるが、それと東日本に伝承されてきた「みたまの飯」については多くの研究者がそれら関連づけて記述している。例えば、五来重は『宗教歳時史』の中で次のように述べている。⁽⁶⁹⁾「大晦日のみならず正月というものが祖霊祭であり、祖霊をまねいて旧年の収穫を感謝するとともに、新年の豊作を予祝するものであったことをしめしている。これは新嘗の際にはほぼおなじことであったが、とくに正月は豊作予祝に重点をおいたものであろう。そして正月の潔斎と物忌は、祖霊を迎えるためのものであった。すなわち日本人の靈魂観では、死霊や祖霊は子孫の祭をうけて浄化され、やがて完全に清浄な神になる。したがって祖霊も祭は穢れをはなれ、嚴重な潔斎と物忌を必要とした。死霊と祖霊の神とまったく異次元の靈格としたのは、後世の神道がこれを規定したもので、庶民信仰や民間宗教では死霊が浄化されて祖霊となり、祖霊が浄化されて神（氏神）となるのであった」とある。これは、五来の大晦日の魂祭の解釈で、後で紹介する「亡き人のくる夜」（徒然草）、「亡き人の来る夜」（後拾遺和歌集）の二史料を挙げての説明だが、「亡き人」とあるので死者ではあっても「祖霊」とは限らない。このように、平安時代、鎌倉時代の御魂祭を以って即このことが主張できるのかといえ、少し短絡的のようにも思える。

さらに五来は「いまでも注意しさえすれば正月の祖霊祭祀の行事を見出すことはさして困難ではない。信州で大晦日の年取りの食事が終わってから、新仏のあった家を訪問して物を贈るアラミタマ、または『アラタマ見舞』『アラドシの義理』と言うのも、陸前気仙沼地方の正月に、新仏の家の『オミタマをおがみに行く』と言うのも盆礼とおなじことである。そして年棚に祀られる歳神様というのも、信州のオミタマサマの例が暗示するように、御先祖の靈魂なのである。このオミタマサマというはおにぎりや餅を仏の数だけつくり、先祖の戒名を唱えながら箸をつきたてて年棚にあげるもので、おにぎりも鏡餅もその白く丸い形は、じつは靈魂のシンボルなのであった」と述べている。先に挙げたとおり、平安時代、鎌倉時代の文献に見える御魂祭は「亡き人」の霊を拜むのであり、後者の民俗事例としてのミタマは「亡き人」というより「御先祖の靈魂」として取り上げており、その区分けが十分なされていない。しかも、ここでも柳田国男以降の民俗学研究において頻繁に用いられてきた「祖霊」という語彙によって断定的に史料の解釈をしており、再検討が必要であることを象徴している。

それではここで柳田国男の次世代以降の民俗学で用いられてきた「祖霊」という語彙にとらわれることなく、暮れの魂祭に関する文献を確認しておきたい。暮れの魂祭に関する文献史料については田中久夫「みたまのめし」にて、⁽⁷⁰⁾平安時代初期の弘仁一三（822）年成立とされる『日本国現報善悪靈異記』（以下『日本靈異記』）を紹介しているが、これを今一度確認してみたい。

まずは『日本靈異記』上巻「人畜に履まるる鬮救ひ収められ、靈しき表を示して現に報ずる縁

第十二」である。⁽⁷¹⁾これは人や獣に踏まれていた髑髏が不思議な靈力を示したという話で、元興寺の学問僧である道登が大化二（646）年に宇治橋の架橋のために現場を歩き来していた時に奈良山の谷間に髑髏があって、人や獣に踏まれている状態であった。これを道登は悲しんで従者の万呂に命じて、拾い上げて木の上に置かせた。すると「同じ年の十二月の晦の夕に迄りて、人、寺門に來りて白さく『道登大徳の従者万呂といふ者に遇はむと欲ふ』とまうす」と、十二月大晦日の夕方にその髑髏が、木の上に置いてくれた万呂に恩返しとしたいと述べるのである。「大徳の慈を蒙り、頃、平安の慶を得たり。然ども、今夜に非ずは恩を報いむに由なし」と髑髏が懇願する。これは大晦日が死者を祀る日であることを示しており、またこの日でないと思返しができないことを髑髏が述べるのである。そして万呂を連れてある家に連れて行き、「閉ぢたる屋より屋の裏に入るに、多く、飲食を設けたり。其の中に己が分の饌を以て万呂に与へ共に食ふ」とある。つまり髑髏は、大晦日であれば生前住んでいた家において、自分のために多くの飲食ができるほどの供物、ご馳走があり、万呂に対してそれを分け与えるという恩返しの行動にでたのである。つまり己の分の供物があるということで、没個性の集会的であるといった「祖靈」とは全く異なる祭祀の形であり、特定の人物のための「饌」であり、それを多分に飲食するというのである。そして「其の母と長子と、諸靈を拜せむが為にその屋の内に入り、万呂を見て驚き畏り、其の到り来れる所以を問ふ」とあり、髑髏（死者）を祀って飲食させるため多くの「饌」を供えていたのは「諸靈を拜せむが為」であり、大晦日が「諸靈」を祀る日であったことを示す記述もある。この「諸靈」はいわゆる先祖代々の没個性の祖靈ではなくて、「己が分の饌」とあるとおり、特定の死者に対してのものであり、それが複数にわたっていることから「諸靈」となっているのだろう。

また『日本靈異記』下巻「髑髏の目の穴の筍を掲キ脱チテ、以て祈ひて靈しき表を示しし縁第二十七」にも大晦日の死者靈に関する話が出てくる。⁽⁷²⁾これは奈良時代後期の宝亀九（778）年十二月下旬に備後国葦田郡大山の里の人である品知牧人が正月用の買い物をするため深津郡深津の市に向かっている途中、その途中で野宿をした。その際に筍（たけのこ）が目を通していた髑髏が「目が痛い」と言うので、それを抜いて自分の食べる干飯を供えた。すると、市での買い物の帰りにまた野宿すると、髑髏は生きた人間の姿となって、自分は葦田郡屋穴国の者であり、恩返しをするために「今月の晦ノ夕、吾が家に臻れ。彼の宵に非ずは、恩に報いるに由なし」と言った。つまり十二月晦日の夕方に自分の家に来てほしい。この宵でなければ恩返しができないというのである。そしてその通りに品知牧人は「晦の暮を期りて、彼の家に至る。靈、牧人の手を操りて、屋の内に控き入れ、具へたる饌を譲りて、以て饗して共に食ひ、残れるは皆裏み、并せて財物を授く。良久にありて彼の靈、倏忽に現れず。父母、諸靈を拜せむが為に、其の屋の裏に入り、牧人を見て驚き、入り来れる縁を問ふ」という話になっている。大晦日の夜に死者靈が「饌」が供えられて饗応され、「食う」ことが強調されている。そしてここでも「諸靈」とあり、祀り手は亡くなった者（髑髏）の父母である。子供が父母を祀るのではなく、先立った子供を父母が祀って饗応しているという事例である。いわゆる「家の先祖」というより個別の死者が祀られる対象であり、「諸靈」というのも先の上巻第十二の話と同じように特定の死者が複数祀られていることが想定できる。民俗学研究で用いられてきた没個性で集合体である「祖靈」とはやはり性格が異なるというよい。

田中久夫も『日本靈異記』の「諸靈」をまつる形態は（中略）死者の個人個人への供物が捧げ

られており、一括して供物を捧げるという日本の神を祭るような形態をとっていない」と指摘している。⁽⁷³⁾そして「京都で早く忘れられた暮の魂まつりは、近畿地方においても、他の地方においても仏教的色彩が濃い習俗であったと考えざるを得ない。そうすれば先祖祭祀的な暮の魂祭りの民俗が残らねばならぬ筈である」と述べ、それが残っていない理由として一つに「正月と対比される盂蘭盆会がきわめて盛大に営まれるようになり、その性格もまた祖先祭祀への傾斜を中世においては強めていっている現実」があるとし、二つ目に「大晦日の魂祭りというかぎりにおいては農村への暦の普及が前提とならなければならない」とし、「大晦日のタママツリ（祖先祭祀）という民俗を所持するのは、文字を持ち、暦と結びついた生活を送っている人々のものであったと考えることができるのではないかと指摘している。つまり「本来、農村では大晦日という日に先祖を祭る風習は存在しなかった」という。この指摘は興味深く、大晦日の魂祭りは文字を持ち、暦を持ち、大正月を中心に月を一日から三十日までのものと意識し、十二月晦日が年の変わり目であると認識していた社会集団において成立したものと見えるだろう。それはまさに奈良時代においては平城京、平安時代においては平安京を中心として生活をしてきた貴族社会であるといえる。この点は重要で、日本各地で見られる「仏の正月」という死者祭祀の民俗が大晦日から正月にかけてではなく、正月を前後するように十二月に行われたり、正月十六日に行われたりすることが多い。この正月十六日が仏の正月とされる事例の分析については後章において検討を行うが、田中久夫の文献上の魂祭りの検討や分析結果から、正月十六日の重要性が浮かび上がってくるのである。

なお、『日本霊異記』上巻「非理に他の物を奪ひ悪行を為し報を受けて奇しき事を示しし縁第三十」にも大晦日に死者霊のために供物を捧げていたことがわかる記述がある。⁽⁷⁴⁾これは大晦日だけではなく、正月一日、五月五日、七月七日に、死者（父）が動物霊となって帰ってくる内容である。正月一日に「狸（ネコ）に成りて（中略）供養せし穴（しし）、種（くさぐさ）の物に」あきる程食べて、三年來の空腹をいやすことができたという内容である。まずは一年目、「我飢えて七月七日に大蛇に成りて汝が家に到り、屋房に入らむとせし時に、杖を以て懸け棄てき」とあるように七月七日に死んだ父の霊が大蛇となって家に入ろうとすると、杖にひっかけられて棄てられたという。そして翌年「五月五日に赤き狗二成りて汝が家に到りし時に、犬二喚び相せて、唯に追ひ打ちしかば、飢ゑ熱りて還りき」とあり、五月五日には赤い狗（犬）になって家に帰ったが他の犬を呼んで追われてしまったので、飢えて（つまり食にありつけず）帰ってしまった。そして三年目の正月一日にようやく父は家に入って食にありつけることになる。「我正月一日に狸（『新撰字鏡』、『本草和名』によりタヌキではなくネコの意味と思われる）に成りて汝が家に入りし時に、供養せし穴、種の物に飽きき。是を以て三年の糧を継げり」とあり、正月一日に父の死者霊が迎えられて家に帰ったというよりも、それ以前に二度追い払われて三度目にようやく「家に入りし」とあるように、祀る側は確実に帰って来る霊とはみなされていなかったことになる。しかも死者霊は狸（ネコ）に化けてやってくる。霊のままで饗応されたのではない。これは正月一日に死者霊を祀り、供物を饗応するというよりは、その前日の大晦日の夜に魂祭を行っており、そこで供えられた食物であり、その残りを動物と化してようやくありつけたと解釈することもできる。父の死者霊が、動物霊として帰ってくることは、一種の畜生思想であり、『日本霊異記』の成立した平安時代初期にはいまだ貴族にも充分浸透していない六道思想の萌芽が見られる。そして大晦日、正月一日に、穴（肉）を中

心とする種々のものを供物としており、これはこの時代の特徴といえる。宍（肉）を死者に対する供物とするのは平安時代後期以降の史料に確認できるのか、検討の余地があるが、少なくとも平安時代初期には暮の魂祭の供物として宍（肉）が用いられていたものであり、その供物についても時代的変遷が見られるのである。

さて、この『日本霊異記』の話では畜生思想とは別に、三年来の空腹をいやすことができたことは、死者が飢えた存在であり、死者は食べることを前提とされていることを忘れてはいけぬ。これは餓鬼思想に由来するものともいえるが、平安時代後期以降の六道の餓鬼とは全く同一視することはできず、時代差を確認する必要がある。11世紀以降の『仏説孟蘭盆経』の流行による「餓鬼」のイメージの固定化や変遷を考慮しなければならないが、現在の日本各地のお盆行事における盆棚（精霊棚）の習俗の中で、新仏の棚もしくは餓鬼棚を三年の間だけ設けるという事例が広く見られるが、このことに関連があるのか、「死者と三年」というテーマで、平安時代初期から各時代の変遷を追っていく必要があるだろう。

なお、田中久夫は、この『日本霊異記』の記事を、中国にて正月に先祖を祀る例、内容が中国の物語「述異記」（成立年代は429～500年とされる）に類似しているため、これは撰述した景戒の知識からの創作だろうと指摘している。しかし「述異記」には正月一日の具体的記述は見られ⁽⁷⁵⁾ない。史料の記述の類似性の指摘ではなく、一般論での指摘ではないだろうか。よって正月一日の死者霊や大晦日の魂祭については、中国の文献からの直接引用ではなく、『日本霊異記』成立当時の日本の習俗であった可能性があるのではないだろうか。

次に、平安時代中期の藤原道綱母の『蜻蛉日記』下、天延二（974）年十二月には「暮れはつる日にはなりにけり（中略）みたまなどみるにも、れいのつきせぬことにおぼほれてぞ、はてにける。京のはてなれば、夜いたう更けてぞ、たたきくるとぞ」とある。⁽⁷⁶⁾ たたき来るのは追儺であって、夜に家の門を叩いているが、その史料中にも「みたま（御魂）」が出てくる。また、『小右記』（藤原実資の日記）長保元（999）年十二月には「廿九日、戊寅、御魂今年於染殿奉拝、入夜依例解除、⁽⁷⁷⁾但着服、不奉幣、子始刻許上儺」とか、『小右記』寛仁元（1017）年十二月三十日「入夜解除奉幣諸神、⁽⁷⁸⁾次拜御魂、皆是例事也、亥刻追儺」とあり、これらから順序として、①解除（大祓）、②御魂（みたま）を拜む、③追儺というのが「例事」（恒例）になっていたことがわかる。ただ、他の年の十二月晦日には御魂関連の記事を確認することができない。解除や追儺は頻りに史料上に登場するが、御魂を拜する記事は前後の年にはないのは気になるが、「例事」とされていることは重要で、儀礼化していたことを物語っている。これは毎年祀るべき先祖の霊を意味するのではなく、御魂とは、その年に亡くなった者がいる場合にのみ史料上、記事として登場する可能性がある。解除と追儺は毎年行われるが、「御魂」は毎年行われているわけではないといえるのではないだろうか。なお追儺が行われるのが子刻、亥刻なので、深夜0時より前に御魂を拜していたことがわかる。

次に『枕草子』四〇段の記事である。⁽⁷⁹⁾「ゆずり葉の、いみじうふさやかにつやめき、茎はいとあかくきらきらしく見えたるこそ、あやしけれどもをかし。なべての月ごろには見えぬ物の、師走のつごもりのみ時めきて、亡き人のくひものに敷くにやとあはれなるに、また、よはひを延ぶる菌固めの具にももて使ひためるは」とあり、ここに出て来る「師走のつごもり」に「亡き人のくひもの（食物）」は重要で、「亡き人」とは先祖の霊ではなく、遠くないうちに亡くなった者のことであり、大

晦日に「くひもの」(供物, 食物)を供えていたことがわかる。しかもそれにはユズリハを用いており、「亡き人のくひもの」だけではなく「よはひ(齡)を延ぶる」という「歯固め」にも用いられている。年取りの儀礼である正月の「歯固め」と大晦日の死者への食物の双方にユズリハが用いられていることも興味深い。これは大晦日から正月にかけての魂祭が清少納言にとっては珍しいものではなく、ごく一般的に当時の貴族社会の中で行われていたことを示すといえる。

なお、田中久夫はこの『枕草子』の記述を「亡き人の祭祀をとくにこの記事は、実に清少納言のもつ知識から出たものであった(中略)当時の宮中においては大晦日の夜に現実に『亡き人』の祀りを行う習慣がなかったらしい」とし、その根拠として同時代の紫式部の日記『紫式部日記』下に「つごもりの夜、追難はいと疾くはてぬれば、鉄漿つけなど、はかなきつくろひどもすとて、うちとけるたるに」とあり、大晦日の夜は追難のあとはすぐに休んでおり、そして「宮のさぶらひも、滝口も、難やらひ果てけるままに、みなまかでけり」と、皆が散って閑散としていると表現している史料を挙げている。しかし、『小右記』にあるように御魂祭は追難の前に行われていることや、解除や追難は毎年の例事であるが、御魂祭は毎年の史料に登場していない。つまり直近の死者の有無で行われる、行われないうことが認められるため、『紫式部日記』の記述をもって、亡き人を祀ることが清少納言の「知識」からきていて、そのような習慣は存在しなかったと断定することも難しい。むしろ『小右記』や次に挙げるような和歌からも大晦日の晩に死者を祀ることが行われていたことは証明することができるのではないだろうか。

その和歌に見える魂祭であるが、『後拾遺和歌集』(応徳三(1086)年撰)「哀傷」和泉式部の歌に、「十二月つごもりの夜よみ侍りける。亡き人の来る夜と聞けど 君もなくわが住む宿や魂なしの里」とあり、⁽⁸¹⁾ここでも、「亡き人」、「哀傷」、「君もなく」から、遠い先祖の霊というより身近な死者のことを詠んでいると見るべきである。

ちなみに、『徒然草』(第十九段、鎌倉時代)であるが、次のような記述がある。⁽⁸²⁾

追難より四方拝につづくこそ面白けれ。晦日の夜、いたう聞きに、松(松明)どもともして、夜半すぐるまで、人の門たたき走りありきて、何事にかあらん、ことごとしくののしりて、足を空にまどふが、暁がたより、さすがに音なく成りぬるこそ、年の名残も心ほそけれ、亡き人のくる夜とて、魂まつるわざは、この比、都にはなきを、東の方には、なほする事にて有りしこそ、あはれなりしか

ここに見える「この都にはなきを、東の方には、なほする事」は、長野県から東北地方にかけて分布する「みたまの飯」に共通し、さらに言えば、古代から中世にかけては東海道よりも東山道が主要街道であったが、その街道沿いとその先の陸奥・出羽(東北地方)にそれが分布していることが興味深い。しかし文献史料上の「御魂(みたま)」と東日本の「みたまの飯」を短絡的に同一視することはできないことは後章にて検討してみたい。

次に『後撰集』哀傷であるが、「妻のみまかりての年のしはすのつごもりの日ふることいひはべりけるに」として「亡き人の共にしかへる年ならば暮ゆく今日は嬉しからまし」とあり、⁽⁸³⁾師走(十二月)の晦日の夜に「亡き人」つまりこれは妻であるが、亡くなった直後の妻に逢う事ができるのが嬉しいというのである。これも死者は妻という身近で死後時間の経過していない存在である。また、『詞華集』(冬 曾根好忠)では、「暇なみかひなき身さへいそぐかなみ霊の冬とむべもいひ

けり」とあり、暇がなく忙しい年末を過ごし、「み霊の冬」は「みたま」の「冬」と「殖ゆ」との掛詞であり、亡き人の霊を冬に祀っていることがわかる。その直後に載せられた和歌が「霊まつる年の終りになりけり今日にやまたもあはむとすらむ」⁽⁸⁴⁾である、これら二首によって時期は「冬」、「年の終り」であり、霊（みたま）を祀り、そして死者と再会できると考えられていたことがわかる。

さて、魂祭に関しては年忌供養の時代的変遷と絡めて考えなければならないので、その点について触れておきたい。圭室諦成によると、年忌供養の初見は、七七日（四十九日）が慶雲四（707）年、百ヶ日が天武朱鳥元（686）年、一周忌が天平宝字元（757）年、三年忌が文治二（1186）年であることが既に指摘されている。『栄花物語』巻第四に、正暦三（992）年、円融天皇の一周忌を「御はて」つまり「果てる」、「終わり」の意味で用いられ⁽⁸⁵⁾たり、同様の「御はて」の用例は『枕草子』にも見える⁽⁸⁷⁾。つまり死者祭祀は、平安時代末期までの平安貴族社会では一周忌で打ち切りであった。三回忌、七回忌、十三回忌、三十三回忌は鎌倉時代以降に定着した死者祭祀である。先に紹介した藤原実資の日記『小右記』には、長保元（999）年と寛仁元（1017）年の十二月三十日「夜に入って解除（大祓）、次に御魂を拝む、是は例事」とあり、暮の魂祭が「例事」つまり恒例行事と解釈してきたが、一周忌で打ち切りとなると、これはその年の死者の御魂である可能性が高い。このように、平安時代後期から末期、つまり10世紀後半から12世紀までの時期において、魂祭を考える場合、いまだ三回忌の習俗が定着していない時期であることから、死者の霊の祭祀が直近の死者であり、「みたま」ということはできても、「先祖」や「祖霊」ということはできないのではないだろうか。

⑤……………仏典と魂祭について

前章で取り上げたとおり、『徒然草』第十九段「亡き人のくる夜とて玉（たま）まつるわざは」の「亡き人」等の史料は、「先祖の霊」と解釈できるのかという問題であるが、少なくとも用い上げられ個性を失った「家」の「先祖霊」であることを示す史料は見られないことがわかる。しかし「亡き人」の「たま」（霊、玉、魂）を祀ることは行なわれていたのは確実である。しかも吉田兼好が記すとおり、鎌倉時代末期、これは京都にては行われず、東国にて行なわれるという、時代性、地域性がみられるものであった。しかし、これまで日本において魂祭が行われるようになった由来、歴史性についてはこれまで十分に検討されていない。魂祭が仏教の伝来以降に経、律、論などによる仏典学習がから派生した慣習なのかどうかについても明確にされていないのである。この点について検討してみたい。

まず、『徒然草』の魂祭の記事の注釈として、江戸時代成立の注釈書『徒然草文段抄』があり、そこに「報恩経」が引用されて⁽⁸⁸⁾いる。その「報恩経」には「十二月晦日午時来、正月一日卯時帰也」とあり、十二月晦日の午の刻（昼）に亡き人の霊が来て、そして正月一日の卯の刻（早朝）に帰って行くというのである。この『徒然草文段抄』以外にも寛政年間成立の『立路随筆』にもこの記事は見える⁽⁸⁹⁾。

ところが、漢訳された仏教経典類の総集である『大正新脩大藏経』（和漢撰述部の全100巻）を確認しても、「報恩経」と思しき経典「大方便仏報恩経」があるもの⁽⁹⁰⁾の、この経典の中に「十二月晦日午時来、正月一日卯時帰也」の文言が存在することが確認できない。『仏書解説事典』によると、

疑偽経として、隋の時代にはすでに「報恩経」がある。⁽⁹¹⁾この原典は不明なので、経典の内容はわからないが、『徒然草文段抄』などに見られるように江戸時代には知識人の間には広まっていた可能性がある。しかしその内容を確認することができない。なお、「仏説孟蘭盆経」の異訳とされる「仏説報恩報盆経」も「報恩」の文字があり一種の「報恩経」と解釈されてもおかしくはないのであるが、『大正新脩大蔵経』にも所収されており、⁽⁹²⁾内容を確認することができる。しかし、この「仏説報恩報盆経」にも、十二月晦日の死者霊に関する記事は見られない。また、早稲田大学図書館蔵資料に「孟蘭盆経鼓吹」という孟蘭盆経の注釈書がある。元禄三（1690）年刊で、釈琢了が著した解説である。この資料の内題が「報恩経鼓吹」となっている。この史料を実際に確認しても十二月晦日の記事は見られない。このように、報恩経は、隋の時代には成立していた疑偽経である可能性があり、現在には伝わっていない可能性もある。やはり、これは偽経として江戸時代に「報恩経」の名で流通していた別経典があったと推察され、それを『徒然草文段抄』が引用したと思われる。つまり、吉田兼好「徒然草」の成立した鎌倉時代末期においては、「報恩経」が示すという「十二月晦日午時来、正月一日卯時帰也」は、それを証左する史料（仏教経典類）を確認することはできず、いわば江戸時代以降の解釈である可能性があることをここでは指摘しておきたい。

以上のことを考えると、魂祭は、直接、仏教経典類の内容や、その学習に基づく思想から発生した習俗ではない可能性があり、日本の古代から鎌倉時代において形成されていった観念、習俗と推察できるのではないだろうか。

⑥……………「みたまの飯」

先に民俗語彙としてのミタマの地域分布を紹介したが、その中で東日本に「みたまの飯」の事例が多く、しかもこれが平安時代から鎌倉時代の文献に見える魂祭と直接的に結び付けて解釈されてきた印象が否めない。ここでは民俗語彙としての「みたま」ではなく、「みたまの飯」の習俗自体について触れておきたい。

『日本民俗大辞典』によると「みたまのめし」の項があり、「みたまの飯 ミタマ祭に供える飯や餅のこと。単にミタマとかミダマ、ニダマなどともいう。ミタマ祭とは年の暮れから正月にかけての時期に、箕の上に握り飯やしとぎ、餅、団子などを並べて供える習わしをいい、こうした行事は宮城、新潟、群馬、茨城、埼玉、長野などの各県に認められる。供える場所は仏壇や神棚、床の間、年神などさまざまである。宮城県桃生郡河南町前谷地ではミタマと称し、家の老女が、年越の晩に箕の中に飯を十二個置いて納豆をのせ、裏座敷に箕の口を北向きに供える。正月が終わると下ろして供え物は流す。（中略）呼称のミタマは御魂すなわち祖霊と解釈されること、みたまの飯は仏壇に供える例が見られることなどから、年に二度、暮れと盆に実施されたと推測される祖霊祭のうちの一方の、暮れの祖霊祭の姿を示す民俗という理解があり、『枕草子』や『徒然草』記載の魂祭との連続性も指摘されている⁽⁹³⁾」と紹介されている。つまり要点としては、第一に、呼称のミタマは御魂すなわち祖霊と解釈されること。第二に、年に二度、暮れと盆に実施されたと推測される祖霊祭のうちの一方の、暮れの祖霊祭の姿を示す民俗とされること。第三に、『枕草子』や『徒然草』記載の魂祭との連続性も指摘されている。以上の三点が論点となるだろうが、本稿でこれまで述べて

きており、柳田国男以降の民俗学研究で頻繁に用いられてきた「祖霊」を前提とした記述となっており、やはり再検討の余地があると思われる。

民俗事象としてのミタマについての先行研究には、先にも挙げたとおり、小野寺正人「宮城県東北部の『ミタマ』の風習について」⁽⁹⁴⁾があり、この小野寺の研究によって、正月の祖霊と魂祭りの関係が提示されて注目されることとなった。小野寺は「宮城県北東部で行われている『ミタマ』の風習も『御魂の飯』のことであり、これは、『徒然草』で言うところの、東国でいまだに、つごもりの夜、魂まつるわざを行っているとしている魂祭の流れをくむものであろう」と述べ、平安、鎌倉時代の御魂祭と宮城県のミタマを同系統のものとして理解している。また「『ミタマ』の風習こそは祖霊祭における供物の遺風をとどめているものである。仏教の影響によって、祖霊を祭る行事は盆行事としてまとめられた。そして本来、正月行事の主役であるはずの『ミタマ』の祭りが、正月行事からはずされて、従的なものに転落してしまったのである」としている。そしてこの論考は、例えば赤田光男が「四国に伝わる新仏供養の辰巳正月とともに、正月が先祖祭りの日であったことを再認識させた」と評価するなど、⁽⁹⁵⁾広く注目された。この辰巳正月いわゆる巳正月や「仏の正月」と呼ばれる四国地方の民俗事象については後章にて紹介してみたい。

さて、小野寺論文を受けて、田中久夫が「みたまの飯—祖先祭祀と収穫祭の間—」⁽⁹⁶⁾において、「ミダマが御魂＝祖先の魂と理解することが行われたときに、仏壇にミダマを供えることがはじまった」とし、もともとミタマが「祖先の魂」とイコールではなく、後の時代つまり鎌倉時代、中世以降に御魂（ミタマ）＝「祖先の霊」と理解されるようになったとする。これは、先に紹介した御魂に関する文献史料の内容からも肯定できる論理であろう。田中はそれを示す資料として『出羽国秋田領風俗問状答』を挙げ、「除夜の行事」に記載された御魂の飯があるが、そこには「士家」では「この日なき魂祭る事^(マ)の候」と書かれている。しかし問題は、米を寺へ送り寺に御魂飯をつくらせているとのべていることである。これによるかぎり、寺側の指導のあることを十分に伺わせるものがある。」と述べ、「士家」ではない庶民にはそういった慣習が見られなかったと解釈している。そして「(柳田が『先祖の話』の中で)正月十五日が神様の正月、一方では又翌日の十六日を以て仏の正月とする。正月の十六日を以て先祖を拜む日として居る例は極めて多いとあるように、十五日に対して十六日をもってきたように、二日か三日等に日をずらせばよいということになる。それを一月一日、つまり大晦日の晩から翌朝にかけての中心的位置を保持するのが問題なのである。従って「先祖祭を切り離そうとする結果」ではなくて、他に別の理由があってそのまま強硬に大晦日の晩から一月一日にその存在を主張した結果であると理解してはいかかであろうか」としている。つまり、正月一日の朔旦正月が定着した結果、それを少しずらす形で大晦日の晩にミタマを供えることが行われはじめたと提示したのである。

田中論文のあと、井之口章次が「魂まつり」の中で「正月行事の中に祖霊祭の要素が入りこんでいるのは、盆行事と対置したためと、新仏のある家が年末に忌みを払おうとする便法との、混同があったためではないか。ミタマの飯を仏壇に供え、仏壇の戸を正月中閉じておくなど不自然な行為も、正月を仏事から区別しようとする、祖霊信仰形成後の感覚に基づく」と述べている⁽⁹⁷⁾が、「みたまの飯」の儀礼の中で「仏壇が閉じられている」ことについて田中も井之口も注目している。田中はまず小野寺正人が提示した宮城県における「『ミタマ』の風習調査表」を再検討し、祭祀の場

所が一部は仏壇の側、仏間、仏壇を示しているものがあるが、全32事例のうち仏教と関係するものは6事例に過ぎず、正月中に仏壇に供えて「仏壇の扉を閉めて置く」こと（石巻市稲井の事例）もあり、はたしてミタマ（先祖の霊）を祭祀するためにもともと捧げられていた供物と理解しているのか疑問を呈している。

小野寺正人の提示した「ミタマ」の風習は宮城県北東部の事例が集中的に紹介されており、これを「みたまの飯」に類する儀礼が行われている東北地方の他地域をはじめ東日本各地の事例に目を向けてみたい。そこで、『東北地方の歳時習俗』⁽⁹⁸⁾ [明玄書房] や、『日本民俗地図』⁽⁹⁹⁾ [国土地理協会] より、ミタマの民俗事例を今一度確認してみたい。先に「みたま」の民俗語彙の項において『総合日本民俗語彙』に記載されたミタマについても援用しながら事例を挙げてみたい。

事例 34 青森県平沼（六ヶ所村） [『東北の歳時習俗』より]

ミタマメシを握って膳の上に並べ、箸を一本ずつ差して立て、仏壇に供える。九個供える家と十二個上げる家とがある。しかも小正月だけに、このミタマ飯を上げるというところもある。

事例 35 青森県五戸町のミタマママ [『東北の歳時習俗』より]

白餅と赤餅とを菱に切って、その上に握り飯を一つずつ載せて十六個のミタマママを載せる。

事例 36 秋田県（県内の一般事例） [『東北の歳時習俗』より]

にだま飯 また大晦日には「にだまめし」を飾った。握り飯を十二個（閏年は十三個）作り膳や箕に並べ杉箸一本ずつ立て（由利地方および雄勝）、ところにより家により床の間、仏壇、神棚などに供えた。

事例 37 ミダマノメシ 秋田県鹿角郡毛馬内村（十和田町） [『総合日本民俗語彙』より]

秋田県鹿角郡毛馬内村（十和田町）では年取の晩に年徳神様に上げてから後、ミダマノメシをつくる。月数ほど丸く握り、箸を一本ずつ挿し、別に仏様の箸と称して蕨の箸をそえる [ひだびと九ノ一]。

事例 38 ミタマノメシ 岩手県二戸郡荒沢村字石神 [『総合日本民俗語彙』より]

岩手県二戸郡荒沢村字石神で、十二月三十日に仏壇に供える飯で、膳の上に山盛りにする。

事例 39 ハツミタマノイエ 岩手県下閉伊郡神原村 [『総合日本民俗語彙』より]

岩手県下閉伊郡神原村で、その年内に新仏の出た家のこと。大晦日に年神様の棚に飯を高く盛って、それに箸を何本も刺して祀る [民伝五ノ四]。

事例 40 ミタマ 岩手県伊手 [『日本民俗地図 年中行事』より]

十二月三十日ミタマといって十二個のシトギを箕に入れて、仏壇に供える。

事例 41 ミタマノ飯 岩手県猿沢 [『日本民俗地図 年中行事』より]

除夜・ミタマノ飯。握り飯十二個、箸も十二。仏壇の前に箕に入れて供える。しかし、正月中は仏壇を拝まない。

事例 42 岩手県水沢 [『東北の歳時習俗』より]

お年神さまは床の間に祀って餅を供え、仏壇にはミダマ（夕を濁るのは方言）を供え、正月十五日前にはミダマ以外のものは何も上げなかった。ミダマは丸く握った米飯で、これを十二（閏年には十三）、一つ一つ箸を差し立てて白紙の上に並べた。仏壇の位牌には「個」を超越し

た祖霊に供えたのだと考えてよいであろう。

事例 43 岩手県水沢〔森口多里『日本の民俗3 岩手』⁽¹⁰⁰⁾より〕

大正月の間は仏壇の扉をしめて、十二（閏年は十三）の握り飯に箸を一本あて立てたものだけを供えるのが水沢の町屋の慣習で、この丸飯をミダマとよんだ。

事例 44 岩手県三陸町吉浜の小松家〔『東北の歳時習俗』より〕

この家ではミダマを三回上げるが、一回目は大晦日の晩に上げて正月三日の朝下げる。二度目は正月十五日の晩から二十日の朝まで。二十日には供え物をすべて下げる。三度目は正月の最終日で、この日をオツイタチと称し、翌朝「みだまさま下がる」。

事例 45 宮城県（県内の一般事例）〔『東北の歳時習俗』より〕

オミタマサマ 年取りの夜、オミタマサマといって、十二個（閏年には十三個）の握り飯に、特定の木で作った箸を一本ずつ立て、箕の上に干柿・納豆・昆布とともに載せ、棚の上や仏壇に供える。宮城県赤生木では、翌元日に箕の口をアキの方へ向け直し、下ろしたあとは干しておいて田植えのとき食べる。白石市小原ではこれを「箕の神さま」と呼んでいる。正月には仏に供え物をしないので、こうして供えるのだといっているが、ミタマは御霊であり（中略）この風はほぼ県下一般に行われている。

事例 46 山形県（県内の一般事例）〔『東北の歳時習俗』より〕

仏壇開き（正月）四日の朝ミタマの飯を下げて仏壇にお仏供を上げるのを仏壇開きという。

事例 47 みたま作り 山形県宮宿〔『日本民俗地図 年中行事』より〕

十二月三十日に「みたま作り」（ミ玉作り）。これは仏壇に供えるのではなく、「年徳神」に供えるという。

事例 48 オミタマ 山形県荒砥〔『日本民俗地図 年中行事』より〕

「オミタマ」, 「歳徳神に供えた」

事例 49 オミタマ 群馬県足次〔『日本民俗地図 年中行事』より〕

一月十六日に、「十四日に仏前にあげたオミタマを食べた」とある。

事例 50 ミタマ 関東地方〔『総合日本民俗語彙』より〕

八王子付近から甲州にかけて晦日の夜ミタマと称して食を高く盛り箸を挿すというのも、やはり仏壇に供えるものである。その他の土地では仏壇ではなく、年神様に供えるものとして、多くは年棚の片端に上げる例が見られる。

事例 51 ミタマサマ・ミタママツリ 新潟県北蒲原郡菅谷村小出（新発田市）〔『総合日本民俗語彙』より〕

新潟県北蒲原郡菅谷村小出（新発田市）の倉島家では、大晦日の晩新しい箕の中に白紙を敷き、拳大の握飯を六つ、一つごとに新しい白箸を立て床の間に飾り拝む。この握飯をミタマサマ、行事をミタママツリと呼んでいる〔高志路六ノ七〕。

事例 52 アラミタマ 長野県松本市付近〔『総合日本民俗語彙』より〕

長野県では松本市付近、南北安曇郡などのやや広い地域にかけて、その年に喪のあった家を年の暮に訪問し、または物を贈ることをいい、文字には新霊見舞と書いている。暮の二十五、六日頃から行くといく所もあるが、多くは大晦日の夜となっている。正月には松飾りの無い家には出入

せず、またその家の人々も他家の門松の下をくぐらぬ風習のためであろうが[郷研四ノ一〇]、すでに年取りの食事が終わってから、この凶礼に携るのは古風とは考えられぬ。松などを立てるより前に、もとは喪の家に訪ねて行ったものであろう。

事例 53 長野県仏風 [[日本民俗地図 年中行事]より]

正月十六日に、大晦日に仏壇に供えた飯をたべる。これをオミタマという。しかも、「この日以後、毎朝仏供する。」

事例 54 長野県長窪古町 [[日本民俗地図 年中行事]より]

十二月三十日 仏様に高盛飯を供える。十五日まで仏に飯を供えない。

また、今一度、小野寺正人の提示した「『ミタマ』の風習調査表」から地名、供える時期、期間を列挙してみても、いつみたまの飯が供えられていつ撤去されるのか記載されている事例を以下、紹介しておきたい。⁽¹⁰¹⁾

- 番号 3、本吉郡唐桑町鮪立、元旦、三ヶ日間
- 番号 4、本吉郡本吉町今朝磯、大晦日の晩、十四日まで
- 番号 5、本吉郡歌津町湊、大晦日の晩、十一日まで
- 番号 6、本吉郡歌津町管浜、大晦日の晩、十一日まで
- 番号 7、本吉郡歌津町伊里前、大晦日の晩、十四日まで
- 番号 8、本吉郡志津川町大船沢、大晦日の晩、十四日まで
- 番号 9、本吉郡志津川町寺浜、大晦日の晩、十二日まで
- 番号 10、本吉郡志津川町、大晦日の晩、十四日まで
- 番号 11、本吉郡津山町石貝、大晦日の晩、十四日まで
- 番号 12、登米郡東和町相川、十四日の晩、正月中
- 番号 13、登米郡東和町相川、大晦日の晩、十五日まで
- 番号 14、登米郡東和町相川、大晦日の晩、十四日まで
- 番号 15、登米郡中田町土手前、大晦日の晩、十一日まで
- 番号 16、登米郡中田町浅部、大晦日の晩、十一日まで
- 番号 17、登米郡豊里町本地、大晦日の晩、三ヶ日間
- 番号 18、桃生郡北上町小泊、大晦日の晩、三ヶ日間
- 番号 19、桃生郡桃生町山田、大晦日の晩、十五日まで
- 番号 20、桃生郡河北町大谷地、大晦日の晩、十四日まで
- 番号 21、桃生郡河北町芦早、大晦日の晩、三ヶ日間
- 番号 22、桃生郡河南町下谷地、大晦日の晩、正月中
- 番号 23、桃生郡河南町下谷地、大晦日の晩、正月中
- 番号 24、桃生郡雄勝町浪板、大晦日の晩、十一日まで
- 番号 25、牡鹿郡女川町指ノ浜、大晦日の晩、十四日まで
- 番号 26、牡鹿郡女川町御前前、大晦日の晩、三ヶ日間
- 番号 27、牡鹿郡牡鹿町寄磯、大晦日の晩、三ヶ日間

- 番号 28, 牡鹿郡牡鹿町十八成, 大晦日の晩, 十四日まで
番号 29, 牡鹿郡牡鹿町小網倉, 大晦日の晩, 十四日まで
番号 30, 牡鹿郡牡鹿町長渡, 大晦日の晩, 四日の朝まで
番号 31, 石巻市稲井大瓜, 大晦日の晩, 正月中
番号 32, 遠田郡涌谷町小里, 大晦日の晩, 十五日朝まで

以上, 多くの事例を挙げてみたが, まず第一点目として問題となるのが「みたまの飯」の習俗が行われている地域である。これは既に指摘されているとおり青森県から長野県にかけての東日本であることが明確になっている。しかしミタマの民俗語彙が同じく見られる西日本においてはミタマの飯の事例は確認できない。民俗語彙の分布と習俗の分布の相違が確認できるが, これは後に紹介する正月十六日, 仏の正月の習俗の存在と関係してくると思われる。

そして, 事例 37 では年徳神様の供えたあとに仏様のためにミダマノメシを作るといい, いわば「みたま」が仏様(先祖の霊)であることを示す事例といえる。また事例 48 ではオミタマは歳徳神に供えるもので, 供えたのは仏壇ではない。また事例 47 の山形県宮宿も, 仏壇に供えるという事例ではなく, 歳徳神に供える事例である。この宮宿では, 一月四日に「ミタマオロシ」を行っており, 「元日に餅を小さくまるめておいたものを, わらのつとに入れて春まで家の中に保存し, 春, 苗代作りのときにこれを食う。わらつとはそのとき苗代の中央に立てて豊作を祈る」とあり, サンバイ⁽¹⁰²⁾のような, 田の神的な性格を示す事例であり, 正月神が「祖霊」であり「田の神」であるという説明が導くことが可能な事例といえる。また, 事例 45 は, オミタマサマを田植えのときに食べる事例から, ミタマ=正月神=農神と見なされる根拠となる事例といえる。しかし「正月には仏に供え物をしない」ために握り飯を供えるというが, この事例から考えると, みたま飯は, 正月に仏に供え物をしない代替物として成立した可能性はないのだろうか。つまり正月から仏壇を完全に無視することをせずに, 握り飯だけは供えておくという解釈である。これは中国地方や四国地方に見られる「仏の正月」のように仏事を大正月から小正月までは排除するという形ではなく, 大正月を執行しながらも一部, 仏壇に対して扉を閉めたりしながら握り飯を供えることが強調される慣習が東北地方を中心に定着したと見ることはできないだろうか。

「仏壇に供える」という事例は, 小野寺論文では事例としては少ないと田中久夫が指摘をしたが, これは小野寺が紹介した事例から述べたもので, 宮城県東北部の地域の特徴といえるのかもしれない。東日本全体でみた場合, 事例 34, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 49, 50, 53, 54 というように仏壇にみたまの飯を供える事例は多い。事例 43 では, やはりここでも「大正月の間は仏壇の扉」を閉めた状態で握り飯を供えている。仏壇で祀られている霊を「みたま」と呼ぶのではなく, 供える丸飯をミダマと呼んでいる。そして事例 41 のように供えることだけはするけれども, 正月に仏壇は拝まないともあり, これも仏壇を閉めた状態である事例といえる。そして事例 42 では, 大晦日から正月十五日までは, 仏壇にはミダマしか供えないという。いわば仏壇に祀られる先祖(仏)にとっての「正月の保存食」とも言えるのではないか。つまり, 正月を清浄に過ごす手段として, 大晦日から正月十五日までは仏壇を祀らなくて済むためにミダマを供えるという解釈である。これまで語られてきた「祖霊を祀るミダマ」ではなく「正月に仏を排除するためのミダマ」とも受け取

することもできる。

なお、事例 46 の「仏壇開き」の語彙も興味深く、正月には仏壇は閉じていることを示すもので、正月からやはり仏を排除する事例といえる。この事例からすれば正月四日朝に仏壇を開いてお供えをするが、それまでに供えていたミタマの飯は下げられる。

そして新仏（死霊）を扱う事例は極めて少ない。正月に新仏の霊とミタマが関連して出てくるのは事例 39 のみである。ハツミタマということで、新仏の霊のことを「ハツミタマ」と呼んでいる。霊自体をミタマと呼び、新仏であるためにハツミタマと称している。これは新仏のために仏壇に何かを供えるというのではなく、年神様の棚に高盛飯を供えるという事例である。興味深い事例であるが、これ以外に類する事例が確認できない。多くの事例からは直近の死者霊に対して供物をしていないことがうかがえ、平安時代、鎌倉時代の暮れの魂祭とは性格が全く異なっているという。

新仏に関するものとしては事例 54 があり、十二月三十一日に長野県長窪古町では、新霊見舞といって、「夕食後、新仏のあった家に見舞いに行く」とある。大晦日に、新仏を祀るという事例であり、これはその年の内に新仏の見舞いは済ませるということであろう。長野県牧内でも、年取りの日に、アラドシといって不幸のあった家に弔いに行く。また山梨県でも、年内に新仏のあった家には大晦日の夜、お悔やみを云って廻る。それで新仏のある家では大晦日の夜は、おそくまでお茶やお茶菓子をを用意してお悔やみを受けなければならない。これらの新仏に対するこの「大晦日の新霊見舞」は、長野県、山梨県の地域性といえる。この新霊見舞と長野県の高盛飯も、正月に仏は祀らないという一連の流れでとらえることができるのではないかと。つまり、平安時代、鎌倉時代の文献史料に見られる魂祭が新仏ともいえる「亡き人」であり、年忌供養が行われて弔い上げされた先祖とは異なっていることは明らかである。

これらの「みたまの飯」の事例を眺めてみると、新仏に対する「みたまの飯」は事例 39 の岩手県下閉伊郡神原村の場合しか見られない。あとは「亡き人」といった特定の死者に対する「みたまの飯」の事例は確認できず、長野県、山梨県地域での「新霊見舞」は新仏であり、その年の大晦日までに高盛飯を供えて、正月になると仏は祀らないという地域の特徴が見られる。

そして「みたまの飯」が必ずしも大晦日の晩から正月三ヶ日だけの行事では完結していないことがわかる。例えば事例 44 ように、ミタマは必ずしも大晦日の夜に行われるだけではなく、小正月の正月十五日に行われるという事例も多い。小野寺論文の番号 12 の宮城県登米郡東和町相川も十四日の晩に供えて正月中は置いておくという。これは大正月に起点を置くか、小正月に起点を置くかの問題と、正月十六日に日本各地で見られる「仏の正月」の習俗に関係しているとも考えられる。

ちなみに事例 54 は十二月三十日に握り飯を供えたら十五日まで供えないという。いわば仏にとってみれば正月は、この飯だけで凌ぐというような事例といえる。つまり、このみたまの飯といわれているのは、正月に先祖の霊を祀るというよりも、正月のはじまる直前に仏に対して正月期間の飯をまとめて供えて、正月には何もしないという儀礼とみることはできないだろうか。「仏壇を開かない」という事例と共通してくるといえる。十六日に食べる「オミタマ」の事例は少ないわけではない。しかも、それは仏前に供えている。例えば事例 53 は元日から十五日には、仏供えしないということである。いわゆる正月十六日の「仏の正月」に近い形である。このように、大晦日の夜から正月十六日を挟んだ時期（正月一日から十五日）の魂祭の在り方が「みたまの飯」の習俗を誕生

させて、様々な地域性を生み出したと言えるのではないだろうか。それでは、次に「みたまの飯」と同様、正月前後の死者にまつわる儀礼である「正月十六日」、「仏の正月」について考えてみたい。

⑦……………「仏の正月」

『先祖の話』では「ほとけの正月」の項が立てられ、「正月十五日が神様の正月であったが、一方にはまた翌日の十六日をもって仏の正月とし、従ってその前の宵を仏の年越と呼ぶ処が、関西の方には非常に多く、この方は実際に先祖棚へ雑煮を供え、また初墓参りをしているのである。ただし以前の民間の新年が、いわゆる望の夜、望の日であった（中略）むしろ一年の第一日は、今いう十五日の夕から、十六日の晩までであった。そうしてこの十六日は、今でも多くの土地の先祖祭の日なのである」と述べている⁽¹⁰³⁾。ここで柳田国男が「仏の年越」や「仏の正月」が「関西の方には非常に多い」としているが、『総合日本民俗語彙』を見てみるとそれは中国地方、四国地方に非常に多くの事例が紹介されているが、近畿地方の事例としては出てこない。この一文は全国的に見ると中国、四国地方の事例を基礎として書かれたものともいえる。

そして四国地方には「仏の正月」ともいわれる巳正月（ミショウガツ、ミンマ、タツミなどと呼ばれる）の行事が見られる。十二月の巳の日に新仏のために行われる正月行事に似た儀礼のことで、四国にのみ分布する行事である。文化庁『日本民俗地図Ⅱ 年中行事2』には以下の事例が紹介されているので、四国各県の事例を挙げてみたい⁽¹⁰⁴⁾。

徳島県「十二月最初の巳の日、仏正月。新仏のある家では一白餅を供えて祭り、親族そろって墓参りして別れた。」（惣後）、「十二月、仏正月」（猪尻）、「十二月最初の巳の日。餅・赤飯をつくる。」（木地屋）、「十二月初の辰巳の日 辰巳。仏様の正月。死者のあった家では、墓所にうらじろ・ワカバでしめ飾りをし、親戚うち寄り墓参をする。真宗ではこの行事を十一月二八日に行なう。お講辰巳と称する。」（三庄）

香川県「十二月巳の日。死者のあった家で餅をつき、墓に参る。」（本島）、「十二月最初の巳の日・巳午の日。その年になくなった者のお正月をする。」（手島）、「十二月辰・巳・午の日。巳午。正月に餅をつく。食用にきび餅・栗餅・よもぎ餅などをつくった。」（櫃石）、「十二月巳の日 仏の正月。新仏のある家では巳の日餅をつくり、六地藏と親地藏に供える。六地藏に供えた二重ねは子供に投げ与え、親地藏のは持ち帰って食う。」（高見）、「十二月はじめの巳の日・巳の日 午の日 午の正月・午のつく日。赤飯をたいて祝う。」（草木）

愛媛県「十二月初の巳・午の日、巳午。」（小川谷）、「十二月、巳午。」（米野々）、「巳の日 巳の日正月。死人の正月といわれ、新喪の家で墓に松飾りをし、ひと足さきに正月をした。餅をつき、これを箕に入れて墓に行く。わらを燃してこれをあぶり、出刃の先につきさして血のつながりの深い順に渡し、そこで一同食べる。」（犬飼）、「巳の日 仏正月。巳ノ日餅をつく。朝ついて新仏の墓に持参し、わら火でくすべて近親者がひっぱり合いながら鎌で切って食べ、新仏とともに正月をすます。一般に当日ついた餅を焼いて食べるのを忌むのは、仏正月餅の行事を想起するからである。」（九島）

高知県「初巳の日 巳の正月。まだムカワレの来ないその年に死者のあった家では、その死者と

の別れの正月であるとして暮れに餅をついて供え、のち、その餅をわかちあって食べる。](奈路)、「巳の日 死人の正月。死者の巳の正月をする。墓へ男松・女松を立てる。七五三のしめ・白ユズリハにメゴシダを飾る。餅を一臼ついて墓に供え、それを切つてすぐに火で焼いて包丁の先に餅をつきさして配る。昔から「一臼餅はつかれんもん。ついた餅をその日に焼いて食べられん。焼くときは鍋炭をつければかまん」という。」(打井川)

この巳正月の具体的な分布は愛媛県全域、香川県西讃地域、徳島県山間部、高知県西部と中部、東部山間部である。行事内容は、地区や家々によって異なるが、愛媛県内での一般的な内容は次の通りである。一、本来は十二月に行われるが、十二月が忙しいからといって、十一月に行うところもある。二、自宅に簡単な祭壇を設け、位牌を祀り、餅、注連飾り、菓子、果物などを供える。三、家族、親族が墓参し、墓前に柿などの木枝を二本立て、注連縄を張り、餅、蜜柑や干柿などを供える。注連縄は正月とは逆緋のものを使う。四、墓前にて、死者の身の近い者が餅を焼いて、それを後手に持ち、鎌で切るなどして、墓参者に配って食べる、といった内容である。⁽¹⁰⁵⁾

「仏の正月」について『日本民俗大辞典』では「新仏のある家で年内に行う正月儀礼。旧暦十二月の最初の辰から巳の日にかけて行う場合と、巳から午の日にかけて行う場合がある。(中略)日取りや行事の詳細においても、仏事と神事とを明確に峻別しようとした意図がうかがわれる」とあるように⁽¹⁰⁶⁾、四国の巳正月のみが取り上げられている。近年の「仏の正月」に関する研究や記述では中国地方で民俗語彙として伝承される「仏の正月」は取り上げられず、四国の巳正月＝仏の正月という傾向が見られる。

それでは「仏の正月」を『総合日本民俗語彙』で見ると、「ホトケノショウガツ 高知県幡多郡奥内村では、年内に死んだ人のある家では、十二月の巳の日か午の日かに仏の正月をする。片譲葉(ゆずりは)を使う[旅伝六ノ七]。徳島県三好郡祖谷山でも十二月初の辰巳の両日を新仏の正月、或は新仏の年越させといい、朝墓参し墓前に草履を供えたりして、餅を焼いて食べる。香川県三豊郡高室村(観音寺市)では、新仏のある家では旧の十二月初巳の日に仏の正月を行う。仏間に注連を張り花松を立て、大小の重ね餅を小を下にして供える。さらに豆腐に一本箸を立てて仏壇に置く。仏はこれが食べられようかといって笑われるという[民伝一四ノ三]」とあるように、まずは四国の巳正月の事例を挙げ、別項目として「ホトケショウガツ 岡山県小田郡北川村字走出では二十日正月をまた仏正月と呼び、鱈の食残りの骨を入れた雑炊を食う所もある。また所によって餅を搗く村もある[仏教民俗一]。新潟県三条市辺では、正月二十五日が仏正月で、この日が正月納めとなっている[高志路一三四]」とあるように⁽¹⁰⁸⁾、中国地方等の事例が紹介されている。さらに『総合日本民俗語彙』では、次のような関連事例が紹介されている。⁽¹⁰⁹⁾

「ホトケノトシコシ 仏の年越。正月になって初めて墓に参る日。夜は仏壇に飯を供える。愛媛県では仏正月は十二月巳午の日をいうことになっているが、香川県小豆島などは十六日の初墓参のことをいう[郡誌]。広島県比婆郡でもこの日を仏正月またはホトケサンノクチアケと呼び、十一日のイワイ開きに切った祝餅の片を残しておいてこの朝焼き、黄粉をつけて仏さんへ供える。むかしは小豆煮染(にしめ)もこしらえた。鉦を叩いて拜むことはこの日まではしないという。鳥取県気高郡でも十六日が仏正月で仏壇に雑炊を上げる。この日はまた奉公人の出替りでもあった[因伯民談一ノ一]。広島県尾道市などでは以前は十四日が仏正月であったが[芸藩通志]、今はどうなっ

たかはっきりしない。岡山県阿哲郡では正月四日に黄粉餅を供えて仏をまつるので、この日を仏正月といている〔郡誌〕

このように、正月十四日・十六日における香川・広島・鳥取・岡山の事例であり、中国・四国地方に巳正月とは別の「仏の正月」が見られる。

また、「カネオコシ 鉦起し。正月初めて鉦を打ち念仏を唱える日。南河内では通例二十四日で、この日まで鉦を叩くことができぬのみか、一切の凶礼に携ることを忌む〔滝畑旧事談〕。沓岐の鉦起しは正月十八日で、またホトケサマノショウガツともボダイコウ（菩提講）とも称し、寺に参つて新年初めての念仏を唱える。或は十六日を仏様の正月とする村もある〔旅伝七ノ五〕」という事例⁽¹¹⁰⁾や、「ホトケノクチアケ 鳥取県東伯郡などで正月十六日のこと。因幡の方ではネブツノクチアケ（念仏の口明け）、またホトケショウガツ（仏正月）ともいう。新年初めて仏をまつる月である。「南無阿弥陀仏」を唱えて家々を回る風もあった。香川県の広島でもこの日の墓参りを仏の口開けという〔離島手帖〕⁽¹¹¹⁾という事例、そして「ネブツノクチアケ 念仏の口明け。鳥取県八頭郡などでまたネブツハジメとも、ホトケノショウガツともいい、仏壇開きをして、初めて家の仏を祭る日であり、正月十六日となっている〔因伯民談四ノ三〕。正月に忌んだのは死霊との接触だけであろうが、近世の民間僧侶には喪の連想を起させない者はなかったので、一括して年縄の下をくぐらせなかったのである」という事例⁽¹¹²⁾や、「ネブツノクチドメ 念仏の口止め。正月の神は念仏がお嫌いといって、十二月に日を定めてその日から、念仏を称えぬという風は各地に見られる。愛媛県喜多郡の念仏の口止めは十二月十六日で、口明けを次の月の同じ日にする。その間に死人があっても念仏を申さない〔社会史研究九ノ二〕。兵庫県美嚢郡の念仏の口止めは十二月十一日であった〔郡誌〕⁽¹¹³⁾という事例がある。

ここで挙げられている事例は、中国地方、四国地方とその周辺に正月十六日（頃）の「仏の正月」もしくは「念仏の口開け」に関するものであり、「仏の正月」については四国の巳正月、中国地方等の正月十六日の「仏の正月」などが混在し、整理されないままこれまで語られ、紹介されてきたが、全国的に見れば「仏の正月」の事例は中国地方、四国地方以外には確認することができない。そして中国、四国地方の「仏の正月」には、四国地方の十二月の「巳正月」と、中国、四国地方双方に見られる正月十六日の「仏の正月」の二種類があることがわかるが、これらの地域性が見られることにも注目し、整理していく必要があるだろう。

⑧……………閻魔の縁日としての正月十六日

さて、中国地方の「仏の正月」が正月十六日とされるが、全国的にはこの正月十六日は閻魔の縁日であり、「地獄の釜のふたがあく日」とされる。地獄の釜の蓋であるとか、閻魔の縁日ということから、その根拠は仏教経典等に出てくるのかといえは実はそう簡単な話ではない。『望月仏教辞典』⁽¹¹⁴⁾や、『大正新脩大蔵経』を見ても確認できないのである。筆者はインド・中国伝来の仏教知識の上に成立したものではない可能性が高いと推察している。

これに関連すると思われる事例に「正五九」もしくは「三長齋月」がある。『日本国語大辞典』によると、正五九月は、「三長齋月（さんちょうさいげつ）」といい、正・五・九月の前半十五日を

さす。この月には冥界の業鏡輪が、南洲（閻浮提）を照らして善悪を鏡に現ずるといふ。この典拠は鎌倉時代成立の「東大寺統要録」や、「東宝記」、「梵網経」とされている。しかも、「三長齋」については『法苑珠林』八十八に「地獄閻羅」つまり閻魔が出てくる。⁽¹¹⁵⁾この「三長齋」は『望月仏教大辞典』によると「一年の内、三たび一箇月の長きに互りて持齋するの意。又長齋、三長月、三長齋月、三齋月、或は善月とも名づく」とし、引用文献として、「梵網経」巻下、「不空罽索神變真言経」第二、「灌頂経」第十二、「四分律行事鈔資持記」下之三（「年三とは、正五九月に冥界の業鏡輪は南洲を照し、若し善悪あらば鏡中に悉く現ず」）、「勅修百丈清規」巻上、「釈門正統」第四、「法苑珠林」第八十八等が引用されている。ところが、正月、五月、九月という月だけで十六日という具体的な日までの記載が見られる史料はない。⁽¹¹⁷⁾

民俗事例として挙げてみると、『十島村誌』によると、鹿児島県トカラ列島では、五月十六日も、地獄の釜の蓋をいう。このように正月十六日だけではなく、正五九の十六日が地獄と結びついているが、この鹿児島県十島村では七島正月が十一月から行われ、その十一月の半年後に対置されたため五月十六日が現れていると考えることもできるので、これは正五九とは離して考えた方がよいのかもしれない。このように正月十六日は事例が多いが、五月、九月が地獄と結びつくのは少ないといえる。

ただし興味深い事例が鹿児島県指宿にある。「ジゴクノカマ 地獄の釜。鹿児島県指宿市あたりでは、正月、五月、九月の各十六日を地獄の釜の蓋が開く日といひ、この日はどんなことがあっても墓参りをしなければならぬとしている〔薩南民俗一〕」とあり、ここでは、正、五、九月の十六日は、必ず墓参するとされ、九州地方南部にも、正月十六日に墓参をする事例があるが、しかも、正月だけではなく、五月、九月十六日にも行うという。これは、いわゆる「正五九（しょうごく）」の事例ではあるが、具体的に日が決められて十六日と出てくるのは珍しい。このような事例が全国的に見られるわけではなく、九州南部地方の鹿児島県に見られる意味をどのように解釈すべきかは、今後の課題といえる。

そもそも、なぜ「地獄の釜の蓋」というのだろうか。これは青森から鹿児島まで、共通して見られる伝承である。この典拠となる経典等は、何なのか。しかもこれは、正月十六日だけではない。「カマブタノツイタチ」となると（七月一日）や、盆十六日も関連してくる。この点もいまままで論証されているようで為されていない。

閻魔の縁日については、その成立についての明確な研究成果もこれまで提出されていない。江戸時代の『嬉遊笑覧』には、縁日は中国産だとし、何に由来しているのか、諸説あつて詳しくわからないものも多いという。⁽¹¹⁹⁾実際、『嬉遊笑覧』には「仏神縁日といふこと、仏菩薩降誕日示現日、或は其神誕辰降現昇仙等の日、道書并『月令広義』などに見ゆ、是俗にいふ縁日なり」とあり『月令広義』（中国・明代の書籍）を確認して、十六日閻魔があるか確認する必要がある。『嬉遊笑覧』では縁日はもともと中国産というが、『虚堂和尚語録』下巻に「毎月念仏の図は、戒禪師の編する所なり、初一より、定光仏を首となして、三十日釈迦世尊に至る。終つて復た始まる」とあり、仏の縁日が、月の一日が定光仏、三十日が釈迦であると出てくるが、その他の日が何の縁日なのかは書かれていない。⁽¹²⁰⁾

一般的に閻魔の縁日といふと、正月十六日、七月十六日を閻魔の齋日とし、寺院では閻魔堂を開帳

する。渡浩一「地獄巡り（冥界譚）—「和州矢田山地蔵菩薩毎月日記」絵とその背景—」〔『仏教民俗学大系』3所収〕によると、「和州矢田山地蔵菩薩毎月日記」絵〔奈良国立博物館本〕に閻王（閻魔）の月参りの功德が紹介されており、正月十六日・二月八日・三月十五日・四月二五日・五月二四日・六月三日・七月十四日・八月十八日・九月十一日・十月九日・十一月十九日・十二月二四日とされている。しかし、近世以降は京都の年中行事を記し、天保三（1832）年に成立した『大日本年中行事大全』によると、正月の閻魔参りを初閻魔と称し、七月は「大齋日」という。また享和元（1801）年成立の『江戸年中行事往来』に「（正月）十六日は齋日とて焰魔参り、芝・浅草の山門開き、此の日小者の藪入りや、寺参り、廟参るとかや」とあるなど、正月、七月に限定されている。

閻魔信仰については、松崎憲三「閻魔信仰の系譜—日本人の地獄・極楽観についての覚書—」が詳しく、閻魔は北宋頃の「預修十王生七経」等の十王像がその図像的根拠であり、閻魔像は、密教の閻魔天を除くと、鎌倉時代を遡るものはないという。そして閻魔参りは近世から明治、大正に隆盛し、江戸だけでも六十六カ所の閻魔堂があり正月十六日、七月十六日に開帳され、閻魔参りの史料で江戸時代以前のもは紹介されていないとし、閻魔参りが民衆化したのは宝暦年間（1751～64年）以降と指摘している。しかし、なぜ、正月十六日、七月十六日に設定されたか、という点までには触れられていない。⁽¹²³⁾

また、「地獄の釜の蓋があく」に関連する史料であるが、江戸時代以降に見られ、中世以前の史料は未だ確認できていない。江戸時代のものとしては『醒睡笑』四「この頃は地獄の釜のふたもあき、罪人聖霊となり来るなると聞くが」とか、『日本新永代蔵』一・三「正月十六日地ごくの釜の蓋さへあきて、大罪人一日かしゃくをのがるる。これによって此世にても十六日遊びとて主人のゆるしを請ざれ共、でんどはれて仕事をせぬ日なり」などがある。⁽¹²⁴⁾

参考までに、國分直一『台湾の民俗』によると、「渡孤魂（トウクワフン）七月一日に地獄で閻魔王（閻羅王〈ギャムロヲヴヌス〉）が手下の鬼に休暇を与える。鬼は喜び勇んで人間界を闊歩しまわる。この日を開鬼門（コイクイムン）と称し、各家庭においてご馳走をこしらえ、門外に机を持ち出し、鬼どもに与えるのである。鬼に対して同情するという意味ではなく、禍にかからぬよう、用心をするためである。鬼とは、親兄弟のない者の霊である」とあり、地獄の釜の蓋のいわれが日本で成立したものではなく、中国からの伝来の知識による可能性は高い。しかもそれが仏教經典に基づくものではなく、中国、台湾の民俗行事に由来するかもしれないことが示唆されている。⁽¹²⁵⁾

以上のように見てくると、正月十六日と死者霊が結びつくのは閻魔・十王・地獄の釜に関する信仰が先で、その上で「仏の正月」や「念仏の口開け」という民俗が形成されたのか、それとも、「仏の正月」というようにもともと死者霊の行事日であり、閻魔信仰が後次で入ってきたかということが問題となるが、数多くの史料が集積されている『古事類苑』を確認しても「閻魔詣」の項目で、江戸時代成立の『増補江戸年中行事』、『東都歳時記』のみが記載されているなど、中世以前に閻魔詣は一般的ではなかったということを考えれば、後者、つまり後次的に閻魔信仰が入ってきたと考えるべきではないだろうか。後次的な閻魔と正月十六日のつながりであり、やはり正月十六日と「仏の正月」との関係について第一に考えていかなければならないといえる。

⑨……………正月十六日と「仏の正月」

正月十六日と「仏の正月」について論じたものに小野重朗「正月と盆」がある。この中で、正月十六日に墓参りする風習として、香川県小豆島の「仏正月」、広島県比婆郡の「仏さんの口あけ」、「仏正月」、新潟県蒲原町の「後生始め」、鳥取県八頭郡の「念仏の口明け」等の事例を挙げ、また沖縄の十六日祭で墓参りの習俗があることをとりあげ、「正月に来る神は、正式に招かれた歳神のみならず、海の神、山の神、疫病神、御霊神、鬼等のほか『優しく慕わしいだけでなく、大也小也忌まわしく恐ろしい性格を持つ』祖霊もあった」とした上で、「どうやら正月十六日は、恐ろしい諸々の神々、山の神、祖霊などを祭る日、それらの神々が訪れて来る日だったらしい」と述べており、「正常神祭」に対置して「諸厄神祭」と位置づけている。それを受けて、これが閻魔参りの母体であり、ここから派生してきたと主張する。⁽¹²⁶⁾この「正常神祭」と「諸厄神祭」の対置は興味深い指摘であるが、ただ、本稿で問題としているような日本列島の中での地域差までは言及していない。

そのため、ここで正月十六日において、神仏や霊に何かを供えたり、祀ったりする民俗儀礼について、文化庁『日本民俗地図Ⅱ 年中行事2』⁽¹²⁷⁾より抽出し、それぞれの地域の傾向を東北地方から九州地方まで順に見てみたい。

青森県「墓参。釈迦堂に参詣する。ケンチ汁（七草）をつくる。オナゴの正月ともいう。釜のふたをとる。」（斐月）、「地獄の釜のふたのあく日であるというので、寺詣でをする」（茂浦）、「仏様の正月、女の正月ともいう。寺参りをする。」（大宮）、「ナベシリ蓋を九つ仏様（別の仮仏壇）にあげた。藩政時代には赤飯をたいて仏様に供えた。」（相馬）、「地獄の釜もあく日といって、すべて休む。特に婦人達は針供養といって針を使わない。」（下田本村）

岩手県「16日 寺参り」（江刺家）、「仏参り」（中野）、「お寺参りをする。この日老人は百万遍（念仏）をする。」（鳥谷森）、「お寺参り。お寺に餅を持参し、供えて拜む。このほかオシラ祭りといって、旧家に祭られているオシラサマを出し、イタコを頼んで遊ばせた。」（箱石）、「お寺参り。津軽石の菩提寺に詣でる」（重茂）、「初寺参り。諸仏を拜む。オシラ遊バセ。オシラサマを祭っている家では神体を行屋に運び、巫女にオシラ遊バセをしてもらう」（中沢浜）

宮城県「仏の日。家族全員がお墓参りをする。餅、だんごをあげ、線香と花を供える。」（馬場）、「お墓参りの日。墓に餅をあげて、線香をたててお参りする。」（古内）、「休みで地獄の釜の蓋も開く日といわれている」（太田）、「お精進。地獄のふたもあくといい、お墓参りをする。」（古宿）、「先祖を拜みに寺に行く」（崎浜）、「墓参りをする。女は休む。」（大塩）

秋田県「神参り。早朝、夜の明けないうちからうぶすな神に参詣する」（羽立）、「神参り。早朝、多くは未明に鎮守社をはじめ、村内の神社に詣でる。」（戸米川）、「女性だけで羽後境にある唐松神社を拜む」（上松木内）

山形県「大祭日。一日休み。地獄の釜のふたもあくといった」（高沢）、「大祭日。地獄の釜のふたもあく日だというので、町の西光寺に地獄、極楽の掛け図を見に行った」（高松）、「大祭日。7月16日にもいう。寺院で地獄、極楽の画幅をかけて、諸人に参詣させる」（谷地）、「厄神よけ。

- 戸口の戸にすりこ木でとろろをぬる。」(稲沢)
- 福島県「大祭日。地獄の釜のふたもあくと呼して、すべての商売を休み、ふろをたかなかった。」(塩田)、「お寺参り。米一升をあげて菩提寺に参る。」(入田付)、「近親者の家の仏拜みに歩く。煮しめ、お茶などを出す」(檜枝岐)、「仏事はじめ」(薄磯)、「初墓参」(上川内)、「仏の日。地獄の釜のふたがあく日で女は仕事を休み、炊事は男の人がやる。この日はじめて寺参りをする。」(飯樋)
- 茨城県「ダイサイニチ。仕事を休む。水源で水を止めて水車も休む。盆の十六日も同じ」(大津)、「水をもらすなといい、何もやらずに休む」(大子)、「ダイサイニチ。休日にする。この日は金銭を使用してはならないとされ、これを破るとその年は消費が多く、また金銭が身に付かないといわれている。」(小舟)、「オハンニャ様。青年たちが上石崎の一心院から大般若経の経びつをかついで来て家々を回る。」(石崎)、「ダイサイ日(大賽日)。朝から休み、奉公人はこの日やぶ入りをして家に帰り、一日休養する。」(下青柳)、「やぶ入り」(北条)
- 栃木県「やぶ入り」(関白)、「山川止め。この日はいっさい仕事をしない。」(芹沢)、「タイサイ日。朝から業を休んで祝う。」(飯貝)、「やぶ入り。仏の日に近いといって線香などをあげる。家を離れているものは帰宅する」(中島)、「ダイサイ日。水ももらすなダイサイ日といい、農事、針仕事を休む」(蛭田)
- 群馬県「センビキゲエ。馬の神を祭る。わらのつとに大豆、麦などを入れて三本辻に出し、線香をたてる。盆の十六日にも同じことをする」(入須川)、「やぶ入り」(植野)、「山の神祭り(山の神講)。宿は回り番で、夜は子供に御馳走をし、酒宴を開いた。このとき山の神(大山祇神社)の軸を掛ける。それから神酒一升を持って山の神のほこらに参拝し、のち12時頃夜食を包んで朝までおとうをする」(入山)、「寺参り、墓参り」(星尾)、「ナベカリ。かつては全員仕事を休み、十四日に仏前にあげたオミタマを食べた」(足次)
- 埼玉県「十王飯。朝、赤の飯をたき、御齋日といって一日静かに過ごした。」(大久保領家)、「墓参の日。寿王様祭り」(原馬室)、「やぶ入り。あずき飯をたき、大根、にんじん、こんにゃくなどを入れた白あえをつくる。」(忍)
- 千葉県「鉦おこし。この行事をやってから念仏などで鉦をたたくようになる。」(金堀)、「三昧(墓地)にお参りに行く。暮れに筒に立てた松を取り替える」(名洗)
- 東京都「墓参り。正月中に仏壇に進げたものをお墓に持っていく。」(日原)、「墓参り。寺で大般若を転読する。この日は仕事をしてはいけないという」(福島)、「十六日念仏、月並み念仏」(松木)、「やぶ入り。地獄の釜のふたもあくという。あずき飯をたく。」(井口)、「おえんま様の日。祇園寺ではえんま様を開き、参詣人を御馳走した」(佐須)、「おえんま様の日。あずき飯をつくった。」(粕谷)
- 新潟県「地獄の釜休み」(津川)、「えんま様の祭り。寺参りをする。五目飯をつくる。」(大谷地)、「オトキビ、仏の正月」(小千谷)、「やぶ入り。嫁、婿の里帰り。お昼は精進料理でおときをし、餓鬼に供養した。午後は前年死亡した家の者が集まって大念仏会を行った。」(根小屋)、「ゴショウビ(後生日)。しょうがみそをつけた串餅を食べ、親類の仏様参りをする。」(鉢)
- 富山県「精進開き。お西のお七夜様はこの日で終わる」(院瀬見)、「地獄の釜休み。浄土真宗お西のお七夜。だんごを作る。」(上野)
- 福井県「仏法はじめ。午後、お寺で婦人たちの念仏があり、夜は在家の当番の家に集まって念仏を

- 申す」(堂本),「仏法はじめ。各戸主がお寺に参り,お念仏を申す。」(上根来)
- 長野県「やぶ入り。地獄の釜のふたもあく日だといって仕事を休む。奉公人もこの日は休みである」(茂沢),「やぶ入り。奉公人の遊び日」(保野),「やぶ入り。鬼の首もゆるされるといった。」(長窪古町),「仕事はじめ。前年おおみそかにたい飯一升ほどを余して重箱につめて,平年十二本,閏年十三本のオンベ(棒)を立てたのを仏壇に供えて,扉を閉めたままにしておき,この日初めて開いてオミタマというこの飯をしみらせて油でいためて食べる。この日以後,毎朝仏供する。」(仏風),「おさい日。仏壇を清め墓参りをする」(鬼無里),「お墓参りをする。このときだんごをつくり,仏壇に供えたり,お墓に持って行って仏様に供える」(宮本)
- 静岡県「モチイ。やぶ入りともいい,朝あずきがゆをつくり,熱くてもふかずに食べる」(気賀)
- 愛知県「やぶ入り。奉公人は帰郷する。」(鳥羽),「オ花ダンゴサゲ,やぶ入り」(一宮),「やぶ入り。雇い人も里帰りをした。モチイは餓鬼の首もゆりるとのことわざがある」(七郷一色)
- 大阪府「やぶ入り」(銭原),「やぶ入り。嫁が里へ帰った。八月十六日も同様にした」(旧一番)
- 兵庫県「お念仏,念仏講。輪番制で各家に集まり,数珠回しをする。」(小原),「ヨンネン(ヨネン)。結婚後,娘時代の連れ仲間が,やぶ入りで里帰りしたときに集まる」(家島),「やぶ入り,道作り」(町之田),「念仏講。講は年9回で百万遍のじゅずくりをする」(妙法寺)
- 奈良県「やぶ入り」(北阪手),「やぶ入り。嫁や婿が里へ帰る。赤飯をたく。」(本郷)
- 和歌山県「念仏講」(古沢),「やぶ入り」(根来),「やぶ入り,里帰り」(塩津)
- 鳥取県「スズクリ。観音堂でスズクリを行った。この日が念仏はじめである。」(荒金),「スズクリ。観音堂でスズクリを行った。念仏の口あけといって,堂に上・下の上地が番テンコ(交互)に集まって百万遍のスズクリを行なった。そして青年が祈禱のお礼を紙に刷って各戸に配り,十銭ずつ集めて青年会の経営にあてた。」(上地),「地獄の鬼の釜休み。仕事を休む。」(富海),「トキ。釈迦を祭る。釈迦様が天から菓を持って来られる日といっている。」(鋤),「ホトケ正月」(殿河内),「仏の正月。花を替え,墓参りをする。」(落合)
- 鳥根県「齋。寺で百万遍のじゅずくりをする。」(雲津),「仏の正月。はじめて仏壇に向かう。」(多古),「仏の正月(仏さんの日)。仏壇に御供。だんごをつくる。」(東比田),「あずきがゆ。朝,あずきがゆをたく。」(花栗)
- 岡山県「仏正月。きな粉餅を仏前に供える。」(西阿知),「仏の口明け。念仏はじめ。仏様に雑煮を供える。」(上横野),「仏様ノロアケ。餅を煮てきな粉をまぶして仏壇に供える。」(八束),「お念仏(百万遍講)初講。いわゆる百万遍講,土居単位に順番制で宿をして,床に十三仏・天照皇太神宮の軸を掛け,家内安全・五穀豊饒を祈り,百万遍のじゅずをまわしながら念仏を唱える。そのあとで初寄合いを行う。」(梶並)
- 広島県「トキノ日。『食わあでもときをせえ』といって休んで,仏を祭れば『がきの首を逃れる』という。」(塩原),「トキノ日。トキノ日に仕事をすると,鳥が害をするといっって休む。寺参りをしてお礼を村境に立てておく。」(帝釈),「オタンヤ。親鸞上人の偉徳をしのぶといっってゴマンザイをたき,初穂を供えた。通夜には豆腐とこんにゃくを用いて四角のデンガクサジをつくり,みそをつけて食べた。ゴマンザイの材料は,大根・にんじん・ごぼう・赤色豆・油揚げである。」(筒賀),「仏正月。きな粉餅を仏壇に供える。」(三河内),「念仏講 念仏ノロアケ。各部落にあり,当番

の家がお茶(甘酒)を接待し、大じゅずをくり、百万遍念仏を唱えた。近ごろは笹や組だけに残り、慶雲寺で大じゅずを回して、年寄りが音頭をとっている。別名を念仏ノロアケという。さらに山の神祭りともいい、山子たちは仕事を休み、山の神の祭りをする。この日はすべてを殺さないといい、獵師も山にはいらぬ。山の神祭りは正、五、九といい、正月、五月、九月と三度なされる。」(三河内)

山口県「念仏講」(八島)、「トキ。『年に三ときは犬もする』といい、年三回、旧の正月、五月、九月の十六日に行なわれる。先祖様への御馳走をする日で、ほたもち・油揚げなどを供えて先祖をしのぶが、夜なべをしなくて良い日はこのときだけといい、若い女たちの休日でもある。」(滑)、「トキ。墓参りをし、家では赤飯をたき、仏壇や神棚にも供える。五月、九月の十六日にも墓参りする。」(大浦)、「報恩講。宗祖親鸞上人の祥月命日として海岸寺で法要と説教があり、全部落が東西に分かれて2日にわたって齋が出る。」(黄波戸)

徳島県「やぶ入り。奉公人の出替わりの日で、七月十六日とともに休み日である。」(和田島)、「徳講。組の者が庵に集まって念仏を唱え、夜は「安穏息災」と千べん唱え、一か年の部落の幸福を祈った。祈るとき各人がしきびの花となんてんを持って祈る。」(百合谷)

香川県「ねぶつの口あけ。」(櫃石)、「仏正月。餅をつく。」(四海)、「地獄の釜ふたのあく日。休む。」(井関)

愛媛県「先祖の祭り(先祖祭り)。祖先を祭り、仏壇にお供えする。」(中之川)、「仏日」(大島)、「念仏の口あけ。組中の者がお堂に会して念仏を唱え、簡単に飲食する。組中の者が一年中元気で過ごせるように祈る。」(法師)、「口あけ念仏 口あけ講。正月はめでたいものとされているので、十六日になって初めて念仏を二時間ぐらいたした。」(湊)、「鬼ノコンゴ。鬼のコンゴ張り。各組境の川下側の谷ふさぎ・川渡し・道渡しに張り渡し、堰礼を立てる。飾り足は、四・五・三である。堰礼は寺で木版刷りとして配布する。念仏の口あけ。正月から今日まで念仏を忌み、この日に念仏を申し始めるので、念仏の口あけという。」(高市)、「念仏講。酒食を共にして話し合い、親睦をはかった。」(和泉)

高知県「堂の口あけ。部落民が集まり、今年のはじめて本尊様へ念仏を唱える。部落内に死人が出た場合は鐘・太鼓で念仏を唱え、死人に道教えをする風習があるが、この堂の口あけの済まんうちに死人が出たら念仏を唱えないで、その代り3月に行なう彼岸念仏のときに申し出があったら別に行なう。この場合酒一升を出す。」(四万川)、「地獄の釜のふたのあく日。落ちこんだらでられないといわれて休む。」(母島)

福岡県「えんま。えんま大王を祭った寺に参る。大部分の子供が、この日公開される地獄・極楽の絵を見るのを楽しみにして出かける。」(榎津)

佐賀県「地獄ノフタアキ。」(不動山)

長崎県「山の神祭り。コッパラでおかゆをたいて、ちゅうじきのとき山の神として供える。正月、五月、九月は灯明をあげて拝む。」(伊奈)、「山の神祭り。山かせぎをする人々の信仰する山の神の祭りで、この日は山にはいらぬ。正月、五月、九月の三回、客を招いて御馳走をし、盛大に飲み食いをする。」(三根)、「山の神祭り。村中休んで遊ぶ。特定の祭祀はない。餅をつく。九月十六日も同じ。」(久根田舎)、「仏前講(仏様講)。念仏講を当番の家に持ち回って行なう。七月、

十月の十六日にもあった。」(片山触),「墓参り, または寺行き。」(志々伎)

熊本県「山の神祭り(山の神)。山に働く者や山の仕事に関係のある者は, 一様に休み, おみきをあげ, 山の仕事がけがのないよう, 順調に済むように祈った。五月, 九月の十六日にも行なった。」(茂田井),「山神祭り。山に行かないで, 家々でお祭りをする。」(西寺),「山の神の祭り。村中で回り座にして, 酒肴を持ち寄りで催した。山そのものが山の神であるといっている。五月, 九月の十六日にも行なわれる。」(槻木)

大分県「オウタマサマ(大霊様)祭り。餓鬼の子が逃れるとって, 盆の十六日とともに農・漁家とともに休業。」(姫島),「殺生日。百万遍の念仏供養をし, 漁は皆休み, 若者は花札, その他遊びに一日中を過ごす。」(納屋),「やぶ入り。奉公人の公休日。」(耶馬溪宮園),「山の神の祭り。この日は山へ行ってはいけないとされていた。」(中津江宮園),「山の神の日。山仕事を休む。」(社家),「正月十六日は五月十六日とともに山の神に参っておごりを行なうが, これは千人まぶの落盤事故による死者を弔う意味からであり, これにちなんで月の十六日は鉾山の仕事はいっさい休むことにしている。」(木浦)

宮崎県「山の神祭り。山師を中心にして山の神を祭る。神事はなく, 仕事を休んで酒を飲む。五月, 九月の十六日にも行なわれる。」(不土野),「山の神祭り。村中楽しむ。」(松尾),「山神祭り。五月, 九月の十六日にも行なう。」(大藤)

鹿児島県「山の神講。部落全体の講は, 年に一度この日に行なう。山仕事(炭焼・伐採など)に行く人や狩人たちは山の神講をする。五月は山へ行かぬのでやらないが, 正月, 九月の十六日には盛大に行なう。山仕事のセンズのうちで鶏をつぶし, しょうちゅうを飲んで宴会をする。女は参加しない。」(丸塚),「ヤマンカンマツイ・山の神祭り。山仕事をする人だけが集まってお祭りをする。旧五月, 旧九月の十六日にも行なわれる。」(下大川原),「山の神講。以前は山のほこらの前に, 青年がおみきをあげ, 飲食をした。今は山仕事をする人だけが, 家でしょうちゅうを飲む。また, 狩の関係者がお参りした。五月, 九月の十六日にも行なわれる。」(新御堂),「山祝い。散財する。だんごをつくる。ガラッパはたかきびがきらいだから, たかきびのだんごをして, 子供に食べせると, 川にとられぬとって, この日子供に食べさせた。旧五月, 九月の十六日にも同様にした。」(永田)

以上のように『日本民俗地図』から抽出できる正月十六日の諸儀礼を挙げてみたが, 例えば山形県稲沢では正月十六日を「厄神よけ」という。これは「厄神」が, 正月十六日に来るといふ信仰であり, 山形県(東北地方)だけではなく, 日本列島各地に見られ, 特に南九州に多く見られる特徴がある。「厄神」つまり小野重朗の言葉で言えば「恐ろしい諸々の神々, 山の神, 祖霊」が正月十六日に祀られる背景があったのではないだろうか。小野は「祖霊」を含めているが,「恐ろしい諸々の神々」,「山の神」など善神も悪神, 善霊も悪霊も総括して表現しようとしたのだろう。

さて, 上記の事例に多く見られるものに「地獄の釜の蓋があく」といふ伝承があり, 北は青森県から南は九州地方まで全国的に地域的な片寄が見られないものである。これは先の項で指摘したように正月十六日と閻魔信仰とが習合し, それらが定着, 一般化するのが江戸時代以降のことであり, 仏教寺院や僧侶によって説明されて伝承化されたものであろう。ただし, 福島県塩田では正月十六

日は「地獄の釜のふたもあく」と称して、すべての商売を休み、風呂をたかなかったというが、すべてを休みとするのは、「霊」の動きを封じるためだという解釈もできる。また茨城県大子では「水ももらすなといい、何もやらずに休む」というが、これも風呂に入らないことと一緒に、水をもらすというのは、「霊」が水をほしがるといいう意味であろうか。これは盆の餓鬼にも通じるともいえるが、地獄の釜のふたが開いて、餓鬼が飢えて、水をほしがるといいうことからであろう。この正月十六日に「水をもらしてはいけない」といいうことに類する事例は、茨城県大津で「水源で水を止めて水車も休む。盆の十六日も同じ」とか、栃木県芹沢では「山川止め。この日はいっさい仕事をしない」といいうように、水源を止める、水を用いないといいうことが福島県、茨城県、栃木県といった東北地方南部から北関東に見られる。これは地域的には「みたまの飯」の習俗が存在はするものの宮城県以北よりは希薄な地域でもあり、正月十六日に水に飢えた霊が徘徊するといいう意識が強く、このような伝承がこの地域に広く見られるのであろう。

また、上記の全国事例を列挙して明確になるのが、「仏の正月」の民俗語彙の地域分布である。新潟県小千谷にて「仏の正月」とあるものの、それ以外には東日本や近畿地方以东には見られない。「仏の正月」が多く見られるのは鳥取県、島根県、岡山県、そして四国地方である。しかし四国地方では十二月巳の日の死者儀礼の巳正月についても「仏の正月」と称する事例があり、しかも正月十六日についても「仏の正月」といいう事例がある。しかし中国地方の鳥取県、島根県、岡山県では十二月巳の日の巳正月の習俗は見られず、この地域の「仏の正月」は正月十六日を明確に指している。このように、これまで「仏の正月」はいわば一般語彙のように語られてきたが、地域的に限定されるものであることがここから明らかになってくるのである。

次に正月十六日に山の神を祀るといいう事例が広島県以西、そして九州地方に数多く見られる点も興味深い。群馬県入山では正月十六日に山の神祭りをを行うといいう事例があるが、東日本でこの日の山の神に関する事例は稀である。ここは大山祇神社が祀られていることから、大山積神が山の神と認識された稀な事例なのではないだろうか。九州地方では正月十六日の山の神を祀るといいう事例が非常に多いが、鹿児島県の山の神は、正月十六日、五月、九月に行い、先に紹介したように指宿では、地獄の釜が正五九月にあくといいう。このような正五九が関係する事例として、山口県、島根県でも正月十六日の仏正月を、トキ（斎）の日をいって、正・五・九月が斎の日だといいう。山の神の事例は出てこないが、中国地方西部の九州寄りの地域に正五九の事例が見られることも興味深い。広島県三河内でも、正月十六日の山の神祭りが行われ、正月、五月、九月の三度行われるといいう。

熊本県の山の神祭も、正五九であり、南は奄美においても正五九の伝承がある。奄美では、正五九は、神聖な「神月（カミヅキ）」ともされる。また、九州ではないが東京都八丈島でも、正五九は、山に入らない日とされる。このような山、山の神、正月十六日、正五九について、奄美における事例を『沖縄・奄美の歳時習俗』⁽¹²⁸⁾から引用しておく。

「この十六日には神さまが山に集合する日だとか、幽霊が出る日であるとかといいう伝承が奄美本島各地にあり、この日は静かに家で過ごす。かけろま島では、この日をアクニチ（悪日）といいい、仕事を休む日であるが、山林関係の人々は集まって山の神祭りをして山祝いなどといいう。（中略）かけろま島の西阿室では、この日を先祖の正月ともいいうが、現在では部落の寄り合いをするだけになっている。徳之島では、正月十六日は、ジュウロクンチショウガチ（十六日正月）とかトメショ

ウガツ（止め正月）などといい、正月の終わりだとして、青年男女が集まり正月遊びをする。またこの徳之島では、この正月十六日は、先祖祭りの日である。花徳では、新しい墓には十五日に、古い墓には十六日に墓参りし、この日に仮装した人々がムチタボレ（餅貫い）をして各戸を回る。阿権では十五日に墓の掃除をして、浜の砂を敷き、翌十六日には料理を持参して墓前にゆき酒宴をする。尾母では十五日の晩に、主人が墓にゆき先祖をお供してきて、先祖棚に供え物をして拝む。そして十六日夕方、料理を持参して墓に送る。」

この奄美の事例は、(一)山の神祭りとして、(二)十六日正月の2つが混在しているが、(一)山の神祭りは南九州と共通し、(二)の十六日正月は沖縄県に広く見られる「十六日祭(ジュールクニチ)」という正月十六日の墓参行事と共通している。さきに挙げた正五九でいえば、南九州には正五九と山の神とがセットになっている事例が多いが、中国地方に入ると、広島県において正月十六日の山の神の事例が出てきており、また正五九は山口県など中国地方西部に見られるものの、島根県、鳥取県、岡山県においては正月十六日の「仏の正月」の事例が数多く見られるようになる。全国の正月十六日に関する事例を眺めるとこのような地域差を確認することができる。

なお、富山県や石川県など浄土真宗地帯では「地獄の釜休み」の伝承は見られるものの、正月十六日の事例は極めて少ない。これは富山県以西の北陸地方と、静岡県以西の東海地方、そして近畿地方にかけて同様であり、事例が少ない。これは単に浄土真宗の影響とするだけではなくて、後章で紹介するが、正月一日の寺参りや墓参などが多い地域でもあり、正月十六日の民俗事例が少ない傾向にある。正月十六日の墓参については青森県、岩手県、宮城県、山形県、福島県や関東地方に多く見られ、秋田県では墓参ではなくて正月十六日には神社詣りの事例が多いことがわかる。この正月の墓参の日をめぐる地域差が見られるのである。

⑩……………正月十六日と「やぶ入り」

また、正月十六日を「やぶ入り」とするところが全国的に多いが、これはどういうことなのだろうか。前項で挙げたように、山の神など山に関する事例が見られることから、「やぶ入り」の漢字表記とされる「藪」も山の神の「山」に類したものと考えることができるかどうか。これについては案外、これまでの研究が少ない。

「やぶ入り」を『年中行事大辞典』[吉川弘文館]で見ると、⁽¹²⁹⁾「藪入り 奉公人が、正月(旧暦正月十六日)と盆(旧暦七月十六日)に休みを貰い、生家に帰ること。あるいは嫁が実家に帰ることをいう。藪入りの語源は、草深い田舎に帰る意味とか、身寄りのない者や遠郷の者が藪林に入って休息したことに由来するとか、宿入りの転訛であるとか、諸説ある。藪入りの実態をまとめると、第一は、奉公人あるいは嫁が主人から暇を貰い、実家に帰ることである。先祖の墓参りのためと説明され、遊び回れる遊楽の日でもあって、主人から衣類万端を与えられ、日暮れまで心のままに遊ぶことが許され、『鬼の首でも許される』などといわれ、何をして遊んでもよい日と伝えられている。第二は、恐ろしい神々や山の神、祖霊、餓鬼などが訪れる日とされ、地獄の釜の蓋が開くと、死者の魂が地獄からこの世に戻ってくるために、この日が霊祭りの日とされたのである。」とある。

そもそも「やぶ」の語源、は『日本国語大辞典』によると(一)ヤフ(弥生)の義〔和句解・徧

言集覧・言元梯・和訓栞・国語の語源とその分類・大言海] イヤフ(弥生)の義〔類聚名物考・名言通・日本語原学〕, (二) イヤフカネ(弥深根)の上下略〔紫門和語類集〕, (三) ヤヤハユの反(名語記)となっており、いよいよ(ますます)生い茂る場所というような意味と捉えることができる。

「やぶ入り」について数少ない研究成果に、安野真幸「藪入りの源流—もう一つの『魂の行方』—」⁽¹³¹⁾がある。近世の文学資料の中に登場する藪入りの記事を分析し、「やぶ入り」とは「屋敷神や先祖の墓にお参りすること、家々の祭りをすることと考えることができる」とし、「『藪入り』の『藪』とは、人工の加わっていない自然、文化・秩序と対立する反秩序としての自然を意味し、『藪入り』とは自然の中に入ること、文化・秩序の外に出ることを意味したのではあるまいか」と述べ、近世を通じ、奉公人たちの休暇、休日は「諸神親仏の祭りの日の参詣」から「年に二度の閻魔参り・藪入り」へと集中・統合し、合理化される歴史を辿ったとしている。

前章まで見てきた正月十六日のさまざまな民俗とこの藪入りを考えた場合に、前日までの正月十五日・小正月と正月十六日・藪入りは一連の儀礼となっているとみたほうがいいのではないだろうか。この点は小野重朗も「正常神祭」と「諸厄神祭」に分けて指摘しているが、これまで年中行事研究の中で十分に位置づけられることのなかった盆行事の後に位置づけられる「やぶ入り」の意味合いも見えてくると思われる。

正月十六日というのは、一定の秩序(今回の場合、柳田国男がいう「神様正月」)が終了し、いわば解放される日で、「やぶ(藪)」とか、山という無秩序に入っていく日とみることができる。月の満ち欠けを見ても予祝儀礼の多く見られる正月十四、十五日は、満月に向かっていて、十六日には月が欠け始める。このような満月の象徴性で、予祝は十四日へと集中し、死者祭祀は十六日へと分化されたと考えることができる。本稿では「やぶ入り」についてはこれ以上触れないが、「やぶ入り」の民俗の成立史と定着の過程というテーマは今後の正月をはじめとする年中行事研究で大きな課題になり得るものである。

⑩……………年末年始の墓参と回礼

これまで、東日本の「みたまの飯」、中国地方の「仏の正月」、四国地方の「巳正月」、九州地方の「山の神祭」について触れてきたが、中部地方から近畿地方までは十分に触れていない。『日本民俗地図』を見ると、中部地方から近畿地方にかけて、正月と魂祭に関する特徴的な民俗事象が見られる。それは年末年始の墓参りの事例が中部地方から近畿地方に多い傾向が見られることである。その一例として奈良県の年末年始の墓参りを紹介しておきたい。これは『奈良県民俗地図』からの引用である。「正月は、盆とおよそ趣きを異にする清浄な祭りと意識されているが、もとはともに先祖の魂祭りであったとされる。年末年始の墓参りもこれを示している。年末は十二月三十一日にセイボ参りと称して墓掃除をし、花や餅を供える。また榊をたてシメナワを張る所もある。年頭には元日に参る所が多い。外出は避けるが墓参りだけはするという所もある。生駒市鹿畑では正月に夫婦一对の祖先の掛軸をかけて膳をすえたという。正月に鏡餅を寺に供える所も少なくない」とあり、この民俗地図を見た場合に、年末・年始に墓参する地域は、奈良県全域に見られるが特に北東部(都市部)に多いという傾向があるが、それは人口比と関係していると推測でき、地域差とは言

えない。また、年末の墓参するか、年始で墓参するかは、地域が異なるわけではなく混在している。

このような年末年始の墓参に関連する事例を、『日本民俗地図Ⅱ 年中行事2』より抽出すると、⁽¹³³⁾例えば富山県では「一月一日、年頭。宮参り、寺参り。未明に神社に参り、ついで寺に参る。寺の住職や若僧にお金を包んで年頭の挨拶をする。近隣への年頭回りはしない」(中村)、「一月一日、年頭。朝三時ごろ寺へ参る。青年たちは寺ですもうなどをして夜明かしするものが多かった」(沢川)、「一日、宮と寺、家の神仏に参り、雑煮を食べる」(紺屋島)、「年はじめ。宮参り。宮、寺に参り、雑煮を食べる。」(善光寺)とある。富山県は真宗地帯であり、このような地域では正月早々に寺参りが多いという傾向にある。本稿で述べてきたとおり、正月から死者霊のための行事や仏事を避けようとしていたことから正月十六日などが行事日とされるようになった事例やその地域差を紹介してきたが、この富山県の事例を見ると正月一日の「寺参り」というように、仏教が正月に逆流してきているといえる。これは死者霊に対する食物を供えて、先祖の霊を祀るという意識ではなく、正月において寺院が日常化していることを示しているのではないか。これは宗派との関係もあり、特に浄土真宗地帯にこの傾向が強い。同様の事例は石川県にも多く、先に挙げた正月十六日の仏事や死者に関する民俗行事がほとんど見られないことはこれに関係していると言える。また、例えば三重県大野木「一月一日に氏神・お寺・お墓に参る」⁽¹³⁴⁾とか、滋賀県角川では「おみそかに先祖の寺に一白二升のお鏡餅を供える」⁽¹³⁵⁾とあり、寺院の主導で餅を供え、正月の年始に寺参りする事例が多く見られる地域といえるだろう。これは大阪府でも同様で、大阪府坪井では年末年頭に墓参するなど、先に紹介した奈良県の事例と同様大阪府でも年頭の寺参りが⁽¹³⁶⁾多い。

この年末年始の墓参や寺参りには、寺に餅を供えるという事以外に先祖に対して食物を供えるといった民俗事例が少ない。また、寺参り中心であり、墓や寺で何らかの儀礼行為が見られるという顕著な傾向はない。これは、死者の食物という視点からみると、巳正月や中国地方の仏の正月に比べて、寺側に影響されて定着したものとみることができる。

なお、正月四日に僧侶が回礼してくる事例が関東地方から近畿地方に多く見られる。例えば富山県「寺の年頭。寺から家々を餅を配りながら回った」(沢川)⁽¹³⁷⁾や、滋賀県でも四日に僧侶が回礼⁽¹³⁸⁾するとあり、これらの事例は関東地方から近畿地方にかけて多く見られ、『日本民俗地図Ⅱ 年中行事2』から抽出すると、その北限は福島県長沼であり「一月四日、僧侶の年始」とされる⁽¹³⁹⁾。東京では一月四日を「仏の日」とか「坊さんの御年始」と呼ぶ事例が多く、一月四日を寺年始としている。その寺年始には、かつては付木を配っていたという事例が多い。この事例もやはり関東から近畿地方にかけて見られる。そして、この地域には先に示した正月十六日に行われる死者祭祀の民俗事例(閻魔の縁日は除く)は少ないことと対応している。

このように、年末年始の墓参や僧侶の回礼が関東地方から近畿地方には色濃くて、東北地方や中国・四国地方には少ないという地域差が見られる。これは、中国地方の仏の正月や四国地方の巳正月という確立した習俗が存在する地域では、年末年始の墓参や僧侶の回礼を必要とせず、これらの民俗が日本列島を俯瞰した際に地域ごとの特徴として明確になってくるのである。

まとめ

柳田国男以降の民俗学研究において主張されてきた正月も盆と同じくももとは「祖霊」を祀る日であったという説は、民俗事例から見ても、歴史上の文献史料から見ても実証は難しく、少なくとも、正月がももとは「祖霊」を祭の日であるというよりは、もっと直近の死者の魂が帰ってきて、食物を供えて饗応する日だったと考える方がよいのではないか。平安時代、鎌倉時代の御魂祭、東北地方の「みたまの飯」、四国の「巳正月」、中国地方の「仏の正月」等の正月十六日、そして「やぶ入り」を予祝行事と対比できる正月行事の一連と捉える事など、正月と死者に関する民俗事例と歴史上の文献史料とを安直に同一習俗と見なして扱うのではなく、各時代ごと、各地域ごとに見ていくと、そのように言えるのではないか。

そして、正月とその前後に死者の魂を祀ることに關して、それぞれの地域の展開史として、東北地方の「みたまの飯」、甲信地方の大晦日の「新霊見舞」、北陸から近畿地方の年末年始の墓参・回礼、中国地方の「仏の正月」、四国地方の「巳正月」、南九州の正月十六日といった地域差を位置づけることが可能ではないか。

以上、本稿では、正月と死者祭祀について全国の民俗事例を眺めてみると明らかな地域差が見られ、この差を明確にすることで、はじめて歴史上の文献史料との比較検討も可能となるのではないかという試論であり、日本列島の民俗分布をもとに比較研究するために列島の地域差を俯瞰して把握し、そこにそれぞれどのような歴史的展開や社会的要因があったのかを考察するという新たな比較研究法の提示を試みるものである。先祖返りの民俗学的手法とも誹りを受けかねないが、柳田国男以降の民俗学研究史の中で様々な理解と誤解がなされ、初期民俗学が蓄積してきた民俗情報が現在の民俗学研究にて十分に活かされていない現実にも眼を向けなければならない。民俗学の継承と発展のためには必要不可欠な研究手法であると考えている。

註

- (1)——福田アジオ、新谷尚紀、湯川洋司、神田より子、中込睦子、渡邊欣雄編『日本民俗大辞典』上 吉川弘文館 1999年 p.989
- (2)——柳田国男「先祖の話」『柳田国男全集』13 ちくま文庫 1990年(1946)
- (3)——『定本柳田国男集』別巻第5 筑摩書房 1971年
- (4)——前掲註1 p.957
- (5)——大塚民俗学会編『日本民俗事典』弘文堂 1972年 p.405
- (6)——民俗学研究所編、柳田国男監修『総合日本民俗語彙』第1～5巻 平凡社 1955～6年
- (7)——日本大辞典刊行会編『日本国語大辞典』12巻 小学館 1974年 p.466
- (8)——堀一郎「盆と祖霊」(『民間伝承』15-8 民間伝承の会 1951年)
- (9)——前掲註7 p.384
- (10)——大島建彦編『双書フォークロアの視点2 無縁仏』岩崎美術社 1988年
- (11)——桜田勝徳「無縁仏をめぐる問題」の初出は『西郊民俗』第13号 1960年である。
- (12)——井之口章次「魂まつり」(『日本民俗研究大系第三巻 周期伝承』國學院大學 1983年)
- (13)——前掲註12 p.214
- (14)——前掲註2 p.100-102
- (15)——前掲註2 p.102
- (16)——前掲註2 p.57
- (17)——前掲註6
- (18)——前掲註2 p.133

- (19)——前掲註6 第4巻 p.1521
 (20)——同上
 (21)——同上
 (22)——同上
 (23)——同上
 (24)——同上
 (25)——前掲註6 第3巻 p.1243
 (26)——前掲註4 第3巻 p.1521
 (27)——同上
 (28)——同上
 (29)——前掲註6 第1巻 p.58
 (30)——前掲註6 第4巻 p.1520
 (31)——前掲註6 第4巻 p.1521
 (32)——前掲註6 第1巻 p.59
 (33)——前掲註6 第4巻 p.1521
 (34)——同上
 (35)——前掲註6 第4巻 p.1522
 (36)——前掲註6 第4巻 p.1521
 (37)——前掲註6 第1巻 p.58
 (38)——前掲註6 第4巻 p.1522
 (39)——前掲註6 第4巻 p.1521
 (40)——前掲註6 第4巻 p.1520-1521
 (41)——前掲註6 第4巻 p.1522
 (42)——同上
 (43)——同上
 (44)——前掲6 第3巻 p.940
 (45)——前掲註6 第4巻 p.1520
 (46)——同上
 (47)——前掲註6 第1巻 p.141
 (48)——前掲註6 第1巻 p.72
 (49)——同上
 (50)——同上
 (51)——同上
 (52)——田中久夫「みたまの飯—祖先祭祀と収穫祭の間—」(『年中行事と民間信仰』弘文堂 1985年)
 (53)——田中久夫「みたまのめし—大正月の祖先祭祀—」(『祖先祭祀の研究』弘文堂 1978年)
 (54)——小野寺正人「宮城県北東部の『ミタマ』の風習について」(『日本民俗学』70号 1970年)
 (55)——前掲註6 第1巻 p.56
 (56)——前掲註2 p.94-97
 (57)——日本古典文学大系7『万葉集』四 岩波書店 1962年 p.279
 (58)——日本古典文学大系67『日本書紀』上 岩波書店 1967年 p.320
 (59)——日本古典文学大系5『万葉集』二 岩波書店 1959年 p.95
 (60)——『新訂増補国史大系 日本三代実録』上 吉川弘文館 1989年 p.112
 (61)——前掲註1 p.956
 (62)——『新訂増補国史大系 続日本紀』前篇〔普及版〕 吉川弘文館 1968年 p.64
 (63)——東京大学史料編纂所編『大日本古文書 編年之二』東京大学出版会 1968年 p.624
 (64)——日本古典文学大系11『宇津保物語』二(蔵開上) 岩波書店 1961年 p.255-346
 (65)——日本古典文学大系16『源氏物語』三(若葉上) 1961年
 (66)——土井忠生解題『日葡辞書』岩波書店 1960年
 (67)——前掲註2 p.96
 (68)——平安時代の死の穢観念については、拙著『触穢の成立—日本古代における「穢」観念の変遷—』(創風社出版 2013年)において平安時代初期の9世紀前半の承和年間以降に穢の一文字名詞が見られるようになり、朝廷が死の穢に敏感になることを指摘している。
 (69)——五来重『宗教歳時史』(五来重著作集第八巻) 法蔵館 2008年(1982)
 (70)——前掲註53 p.364-365
 (71)——日本古典文学全集6『日本霊異記』小学館 1975年 p.89-91
 (72)——前掲註71 p.330-334
 (73)——前掲註53
 (74)——前掲註71 p.121-127
 (75)——東洋文庫43『幽明録・遊仙窟』(平凡社 1965年)所収の「17 髑髏の恩返し」
 (76)——日本古典文学大系20『土左日記 かげろふ日記 和泉式部日記 更級日記』岩波書店 1957年 p.327
 (77)——東京大学史料編纂所編『大日本古記録 小右記二』岩波書店 1961年
 (78)——東京大学史料編纂所編『大日本古記録 小右記四』岩波書店 1967年
 (79)——日本古典文学大系19『枕草子』岩波書店 1958年 p.89
 (80)——前掲註52 p.208
 (81)——「和泉式部集」(日本古典文学大系80『平安鎌倉私家集』岩波書店 1988年 p.176)

- (82)——日本古典文学全集 39『方丈記 徒然草』小学館 1989年 p.98
- (83)——新日本古典文学大系 6『後撰和歌集』岩波書店 1990年
- (84)——「好忠集」(日本古典文学大系 80『平安鎌倉私家集』岩波書店 1988年 p.96)
- (85)——圭室諦成『葬式仏教』大法輪閣 1963年
- (86)——日本古典文学大系 75『栄花物語』上 岩波書店 1964年 p.133
- (87)——日本古典文学大系 19『枕草子』岩波書店 1958年
- (88)——山中裕『平安朝の年中行事』塙書房 1972年
- (89)——前掲註 88
- (90)——『大正新脩大藏經』第3巻本縁部上 大正一切経刊行会 1924年所収
- (91)——『仏書解説大辞典』大東出版社 1965年
- (92)——『大正新脩大藏經』第16巻経集部三 大正一切経刊行会 1925年所収
- (93)——福田アジオ, 新谷尚紀, 湯川洋司, 神田より子, 中込睦子, 渡邊欣雄編『日本民俗大辞典』下 吉川弘文館 2000年 p.610
- (94)——前掲註 54
- (95)——赤田光男編『祖霊信仰』雄山閣出版 1991年
- (96)——前掲註 52, 初出は『講座日本の民俗 6 年中行事』有精堂出版 1978年
- (97)——前掲註 12
- (98)——三浦貞栄治他『東北の歳時習俗』明玄書房 1975年
- (99)——文化庁編『日本民俗地図Ⅱ(年中行事2)』国土地理協会 1971年
- (100)——森口多里『日本の民俗 3 岩手県』第一法規出版 1971年
- (101)——前掲註 54
- (102)——前掲註 99 p.118
- (103)——前掲註 2 p.69-71
- (104)——前掲註 99 徳島県, 香川県, 愛媛県, 高知県の事例が p.492~529 に紹介されている。
- (105)——四国の巳正月に関する研究成果は近藤直也によるところが大きく, 近藤直也「仏の正月—徳島県一宇村における所謂ミウマゴシについて—」(『近畿民俗』146・147号, 1997年), 同「外道から祖先神へ—籾の向う側からのまなざし—」(『近畿民俗』148・149号, 1997年), 同「『死人の正月』の発見—愛媛県新宮村に於けるタツミの意味ないし墓前の設備などについて—」(『徳島地域文化研究』第1号, 2003年), 同「魔または聖なる時空としてのタツミ—愛媛県新宮村における新仏の正月の事例(タツの夕方から墓へ行く直前までの詳細)から—」(『徳島地域文化研究』2号, 2004年), 同「ミノヒ雑煮とタツミの餅配り—愛媛県旧新宮村における死穢浄化という『死人の正月』の深層—」(九州工業大学情報工学部紀要(人間科学篇))第21号, 2008年)があり, 儀礼の詳細が紹介・分析されている。また, 拙稿「『巳正月』研究の論点と課題」(『四国民俗』32号, 1999年)では分布, 呼称, 行事日, 地域差を提示している。また, 常光徹「巳正月と御田植祭にみる『後ろ向き』の行為について」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第142号, 2008年)では巳正月で餅を後ろ手で引き合う行為をもとに死霊との関わりを検討している。そして現代的変容については拙稿「死者の正月—巳正月の現代的変容と墓の設え—」(『民具マンスリー』2011年11月号)に詳しく紹介している。
- (106)——前掲註 93 p.545-546
- (107)——前掲註 6 第4巻 p.1420
- (108)——同上
- (109)——同上
- (110)——前掲註 6 第1巻 p.382
- (111)——前掲註 6 第4巻 p.1420
- (112)——前掲註 6 第3巻 p.1184
- (113)——同上
- (114)——『望月仏教大辞典』第1-10巻 世界聖典刊行協会 1954-1963年
- (115)——『法苑珠林』は, 唐 668年撰で, 仏教の大百科事典というべき史料。今昔物語集など, 日本古代の思想に大きな影響をあたえた史料とされる。
- (116)——『望月仏教大辞典』第2巻 世界聖典刊行協会 1955年 p.1618
- (117)——三長斎月の記載のある史料として『東大寺要録』諸印編(1281-1300年成立)「夏中及三長斎月修息災増益法」, 『東宝記』七(1352年成立)「又於三長斎月転読最勝王経」がある。また, 『禅林象器箋』(無著道忠編・1741年序)は『望月仏教大辞典』によるとこの史料の中に「正五九(三長斎)」の記述があるとされているが, その箇所は特定できていない。なお『修験故事便覧』巻二にも「正五九月祈禱」の項目がある。
- (118)——前掲註 6 第2巻 p.685
- (119)——喜多村信節撰, 近藤慶造校訂『嬉遊笑覧』名

- 著刊行会 1974年
- (120)——『虚堂和尚語録』下巻(国訳禅宗叢書第2輯第7巻)。正和二(1313)年,南宋末の禅僧,虚堂智愚(1185~1269)の語録。
- (121)——渡浩一「地獄巡り(冥界譚)——和州矢田山地蔵菩薩毎月日記」絵とその背景一(桜井徳太郎編『仏教民俗学大系第3巻 聖地と他界観』名著出版 1987年)
- (122)——松崎憲三「閻魔信仰の系譜—日本人の地獄・極楽観についての覚書—」(『日本常民文化紀要』第14輯 1989年)
- (123)——閻魔参りの箇所数については『祭・芸能・行事大辞典』上(朝倉書店 2009年 高遠奈緒美執筆)より。寛延四年(1751)刊の『江戸惣鹿子名所大全』では5箇所。天保9年(1838)刊の『東都歳時記』では100箇所。閻魔参りに関しては宮田登『江戸歳時記—都市民俗誌の試み—』においても紹介されている。
- (124)——日本大辞典刊行会編『日本国語大辞典』第9巻 小学館 1974年 p.478
- (125)——國分直一『台湾の民俗』民俗民芸双書31 岩崎美術社 1968年
- (126)——小野重朗「正月と盆」(『日本民俗文化大系9 暦と祭事 日本人の季節感覚』小学館 1984年)
- (127)——前掲註99
- (128)——崎原恒新,山下欣一『沖縄・奄美の歳時習俗』明玄書房 1975年
- (129)——加藤友康他編『年中行事大辞典』吉川弘文館 2009年
- (130)——日本大辞典刊行会編『日本国語大辞典』第10巻 小学館 1976年 p.528
- (131)——安野真幸「数入りの源流—もう一つの『魂の行方』—」(『文化紀要』第23号 弘前大学教養学部 1986年)
- (132)——奈良県教育委員会文化財保存課編『奈良県民俗地図 奈良県民俗文化財分布緊急調査報告書』奈良県教育委員会 1982年
- (133)——前掲註99 p.249-263
- (134)——前掲註99 p.353
- (135)——前掲註99 p.359
- (136)——前掲註99 p.373-385
- (137)——前掲註99 p.250
- (138)——前掲註99 p.355-366
- (139)——前掲註99 p.131
- (140)——前掲註99 p.206-223

(愛媛県歴史文化博物館, 国立歴史民俗博物館共同研究員)

(2013年12月21日受付, 2014年5月26日審査終了)

The History and Folklore of Mitama Ceremonies

OMOTO Takahisa

The concept of ancestor spirits cherished by the Japanese has been considered as an important issue in folklore studies. In his book “Senzo no Hanashi” (Story of Ancestors), Kunio Yanagida suggested the existence of three spirits: the spirit of an ancestor, the spirit of the newly deceased, and the spirit of the deceased who left no relatives behind. His theory has served as a basis for subsequent studies on the Bon Festival and the Mitama Festival (ancestral worship rituals in August and around January, respectively). First, this article examines the terminology of the word “ancestor spirit.” The word was hardly used by Yanagida, who collectively called the three spirits “mitama” (the spirit of the deceased). In fact, it is often inappropriate to interpret folklore phenomena or historical documents with the concept of ancestor spirits. While keeping this in mind, this paper studies historical documents regarding the Mitama Festival at the end of each year in the Heian to Kamakura Period (794-1333), such as “Makura no Soushi” (The Pillow Book) and “Tsurezuregusa” (Essays in Idleness). The Mitama Festival described in these materials is related by many researchers with the New Year’s offerings to mitama (ancestor spirits) in eastern Japan; however, after careful examination, this article points out that the New Year’s Day was a day to make offerings to the spirits of the newly dead coming back to this world, rather than to honor the spirits of ancestors. Moreover, this article casts doubt on the view that the Mitama Festival in the Heian to Kamakura Period was transmitted without any interval to the present custom of the New Year’s offerings to mitama in eastern Japan. Moreover, this paper indicates that differences between regions across Japan in ceremonies and rituals to remember the deceased around January, such as the New Year’s offerings to mitama in eastern Japan, hotoke no shogatsu (a ritual after the third day of the New Year to remember the dead) in the Chugoku Region and mi-shogatsu (a ritual on the day of the Snake in early December to remember the dead) in the Shikoku Region, were caused by the reluctance of people to remember the deceased on the New Year’s Day. Thus, indicating regional differences by taking a global view of folklore phenomena all over Japan, as well as actively referring to historical documents, this paper presents a preliminary analysis based on comparison. More specifically, this paper suggests a new comparative study method to clarify the background factors, such as historical movements and social effects, based on the analysis of folklore distribution in the country.

Key words: ancestor spirit, mitama (the collective term for the spirits of ancestors, the newly deceased, and the deceased who left no relatives behind), hotoke no shogatsu (a ritual in the Chugoku Region after the third day of the New Year to remember the dead), mi-shogatsu (a ritual in the Shikoku Region on the day of the Snake in early December to remember the dead), the 16th day of the New Year