

# 皮膚の病と境界の神 日本「賤民」史研究への一階梯

鯨井千佐登

Skin Disease and Gods of the Boundaries : A Step toward the Study of the History of Japanese "Sennin"

KUJIRAI Chisato

はじめに

- ①境界の神への祈願―問題の所在―
- ②境界の母子神
- ③胎内の霊水と皮
- ④月の霊水
- ⑤酒湯・狸々・ナマハゲ
- ⑥境界の神と衣類・片袖・獣皮  
むすびにかえて

## 【論文要旨】

日本中世・近世「賤民」の権利のなかでも、①斃牛馬の皮を剥いで取得する権利、②埋葬する死体の衣類を剥いで取得する権利、③「癩者」の身柄を引き取る権利がとくに注目される。中世史家の三浦圭一は「牛馬にとつて衣裳にあたるのが皮革に他ならない」とのべて、①と②を「同じレベル」で見ようとした。横井清も「皮を剥いでそれを取得することと死体の衣類を受け取ることが無縁なものとは私も思えない」といい、「身に付けている表皮を剥ぎとる権利と行為」をどのように考えるべきかという問題を提起している。一方、③は中世的な権利で、引き取られた「癩者」は「賤民」集団の一員となった。「癩」は「表皮」に症状のあらわれる皮膚の病であるから、③も含めて、「賤民」の権利は身を覆っている「表皮」にかかわるものとして一括して把握すべきかもしれない。

こうした斃牛馬や死体の「身に付けている表皮を剥ぎとる権利」や「癩者」に対す

る監督権の宗教的源泉が、古くは境界の神にあると信じられていた可能性が高い。境界の神とは地境などに祀られていた神々のことで、「賤民」の信仰対象でもあった。本稿の課題は、そうした境界の神の本来の姿を見極めることである。

本稿では、古くは境界の神に対する信仰が母子神信仰、とくに胎内神＝御子神への信仰を骨子としていたことや、境界の神が月神としての性格を備え、人間の身の皮や獣皮、衣類、片袖を剥いで取得すると信じられていたこと、それゆえ境界の神に獣皮や衣類、片袖を捧げる習俗が生まれたこと、境界の神が皮膚の病の平癒という心願をかなえるだけでなく、それを発症させるとも信じられていたことなどを推定した。つまり、境界の神と「身に付けている表皮」との密接な関係を推定し、また、「賤民」の有した境界の神の代理人としての性格の検証という今後の課題を提示した。

【キーワード】月、境界、道祖神、「癩」、獣皮、「賤民」

## はじめに

本稿は、文献史料や民俗資料を利用して、疣や瘡、疱瘡<sup>1</sup>天然痘などの皮膚に症状のあらわれる病と、地境などに祀られた道祖神（サイノカミ）や地藏、石神などの境界の神に対する信仰との関係を検証し、それを手がかりにして境界の神の本来の姿を見極めようとするものである。こうした作業は、中世・近世「賤民」が有した斃牛馬の皮を剥ぎ取る権利などの宗教的源泉を探ろうとする取り組みの一環をなす。そこで、はじめに本稿に底流する問題意識について簡単にのべておきたい。

雑誌『東北学』七（二〇〇二年）は、日本中世史家の横井清らの鼎談を掲載している。<sup>1</sup>テーマは「差別の底にある卑賤や穢れという観念」である。その鼎談で横井は、斃牛馬の「皮を剥いで、それを取得する」という行為をどう考えたらいのかという問題もある」と指摘し、葬送など、人間の「死体を始末する時に死体が身に付けていた衣類を取得する権利が賤民に認められ」ていた事実と、「賤民」がもっていた「皮を剥ぎ取得する権利を、三浦さんは同じレベルで見ようとした」とのべて、中世「賤民」史研究を主導した三浦圭一の独自の視点に注目している。こうした視点についての横井の見解は、つぎの通りである。「それがどう展開するかは、三浦さんが亡くなつてしまひ不明なんだけど、大事な視点だと思えます。というのも、そこからは生命というものをどう考えるか、死体を具体的にどう捉えるか、宇宙をどう考えるかということが、球体を成すような世界観の中で捉えることができる。皮を剥いでそれを取得することと死体の衣類を受け取ることが無縁なものとは私も思えない。(略)皮剥ぎと部落差別の問題は極めて密接な問題です。差別の根源にその行為や穢れの問題があることはよく分かります。一方で、それと同じ世界において、死者の衣類を取得することが公的に認められてい

たことを考えるという観点は、私らが携わっていた部落史研究の中にはなかった」とのべている。要するに「牛馬にとって衣裳にあたるのが皮革に他ならない」<sup>2</sup>という三浦の指摘を受けて、横井は「身に付けている表皮を剥ぎとる権利と行為」をどのように考えるべきかという問題を新たに提起していたのである。これを斃牛馬の場合に即していえば、「斃牛馬処理権」という概念や「斃死した牛馬を取得する権利」という説明によって隠蔽されていた権利、つまり皮を剥ぎ取る権利を独自に考えるべきだというのが横井の見解であると推察される。

関連して、三浦がつぎのようにのべていたことも想起される。すなわち、薬師寺公文所の天正六年（一五七八）二月の掟法に、一旦追放された犯人が「領内に還住し徘徊しているのを発見したならば、宿者・非人はそのものの衣類を剥ぎとって重ねて領内追放を実施すると記されている」というのである。<sup>3</sup>こうした衣類の取得は「領内追放」という境界と深くかかわる行為、いかえれば犯人をこちら側から向こう側の世界へ送り出す際の行為といつてよく、死者を他界<sup>4</sup>異界へ送り出す際の衣類の取得に照応する。ともあれ、「身に付けている表皮を剥ぎとる権利と行為」は、生きている者の衣類の取得も含めて考えるべきであろう。

こうした諸権利のほかに、中世「賤民」には「癩者」に対する監督権もあった。丹生谷哲一は、イエズス会の宣教師らによって編まれた近世初期の『日葡辞書』や『日本大文典』の「賤民」に関する記述にふれて、「獣の皮を剥ぎ、癩者を監督し、刑を執行し、かつ自身、乞食の一種でもある河原者、そして、特異な乞食としての癩者、といった枠組において、中世のそれと何ら異ならない、といつても過言ではなからう」とのべている。<sup>4</sup>

そこで、横井の指摘との関連で想起されるのが、「癩」が瘡の病の一つ、皮膚の病とされていたことである。この点に注目すると、斃牛馬や埋葬する死体などの「身に付けている表皮を剥ぎとる」行為ばかりでな

く、「癩者」の監督という行為も「表皮」にかかわる権利として「同じレベル」で見るときではないのかという疑問が生じる。つまり「賤民」の諸権利は、身を覆っている「表皮」にかかわるものとして一括できるかもしれないということである。

問題となるのは、そうした諸権利の源泉である。すでに藤沢靖介は、近世「賤民」が權益を有した旦那場・勸進場を、神仏によって仕切られる宗教的領域と見なし、そこでの斃牛馬処理の宗教的性格を指摘している<sup>(5)</sup>。しかし、「賤民」の諸権利の源泉とされる神仏の具体的内容や、神仏と「表皮」との関係は明らかではない。

日本民俗学の成果によれば、名社大社の神々が「穢れ」（死穢、産穢、血穢など）を忌避したのに対し、民俗的世界には「穢れ」を厭わない神々が多く存在したという<sup>(6)</sup>。近世「賤民」はもとより、中世「賤民」の祀っていた神々もそれであろう。もし「賤民」の祀っていた神々と「表皮」との深い関係が具体的に検証されたなら、そうした神々と斃牛馬の皮や死体の衣類などを剥ぎ取る権利との関係、あるいは「癩者」に対する監督権との関係が、一つの検討課題として浮上してくるはずである。つまり、それら諸権利の行使者が「賤民」として抑圧・差別される社会の特質を、民俗の深層から照らし出す手がかりが得られるかもしれないということである。おそらく「賤民」が祀っていた神々と「表皮」との密接な関係は間違いないが、その検証は史料的に容易ではない。

そこで注目したいのが、「表皮」＝皮膚に症状のあらわれる病の治療を、道祖神（サイノカミ）や地藏、石神などの境界の神に祈願する習俗と、境界の神に付随した「表皮」＝衣類・片袖・獣皮をめぐる習俗や伝承である。文献史料と民俗資料の伝存状況からいって、まずは皮膚の病と境界の神に対する信仰との関係を検証し、それを手がかりにして境界の神の本来の姿を見極め、その上で本来的な境界の神と中世・近世「賤民」の祀っていた神々との共通性や、そうした神々と「賤民」のもつ諸

権利との関係などの検討へ、作業・議論を進めてゆくのが適切な手順ということになる。

本稿では、方法的には発見的方法としての類推を多用する。類推とは「二つの特殊的事例が多数の本質的な点において一致することから、他の属性に関しても類似の存在することを推論するもので、特殊から他の特殊への推理」のことである<sup>(7)</sup>。たしかに、類推によって導き出された結論は蓋然的なものである。しかし、「物事」の総体をより整合的かつ体系的に説明できる場合は、得られた結論を確実性の高い一つの仮説として認めてもよいのではないかと考える。

なお、本稿の文中の地名は、依拠した史料や報告資料に記された地名、もしくはそれらが作成された当時の地名であることをあらかじめ指摘しておきたい。

## ●境界の神への祈願―問題の所在―

**道祖神(サイノカミ)** 峠や坂、村の入り口の辻、渡し場などの地境に祀られていた神として、道祖神(サイノカミ)をあげることができる。また、村の中央の辻に祀られていた道祖神(サイノカミ)も少なくない。人びとは、こうした道祖神(サイノカミ)に子授け、縁結び、下の病の治療などを祈願した。もちろん、この路傍の神に行路の安全を祈願することもあった。たとえば、奥州名取郡笠島の道祖神の享保二年(二七一七)の縁起には、「民人、旅行の恙なきを祈り、男女の嫁娶を願ふ」とあり、文政一三年(一八三〇)の縁起には、「男女の根疾む時、また、子なき者祈る時は、靈験新か也」とある<sup>(8)</sup>。

これらの祈願のなかで、まず問題にしなければならないのは下の病の治療である。なぜ、道祖神(サイノカミ)に梅毒などの下の病の治療を祈願したのであろうか。

この問題を解くためには、そもそも下の病とはどのような病であったのか、この点について確認しておく必要がある。そこで想起されるのが、永正九年（一五一二）から同一〇年にかけて日本に伝播したという梅毒が、唐瘡・広東瘡・楊梅瘡・琉球瘡などと呼ばれていたこと<sup>(10)</sup>、つまり瘡の病の一つとして認識されていたことである。また、軟性下疳や淋病にあっても、やはり局所が腫れ、粘膜が侵されるといふ。この点に注目すれば、人びとは道祖神（サイノカミ）に下の病という皮膚に症状のあらわれる病、つまり皮膚の病の治癒を祈願したということになる。

よく知られているように、道祖神（サイノカミ）への祈願のなかには、裳瘡といわれた疱瘡にかかわるものもあり、そうした伝承が各地に残っている。かつて疱瘡は一生に一度、誰もが罹患した皮膚の病であったから、疱瘡の回避ではなく、その軽いことを祈願したのである。

道祖神（サイノカミ）は、古くから疱瘡の守護神とされていたようである。たとえば、摂州武庫郡西宮夷社の百太夫を想起したい。この百太夫が疱瘡の守護神とされていたことは、「百太夫殿」と書かれた享保初年の疱瘡の守り札や『今古参考南水漫遊拾遺』（一の巻）の記述<sup>(11)</sup>などから明らかであるが、中世の『遊女記』に「百太夫は、道祖神の一名なり」とあり、毎年正月に百太夫像の顔に白粉を塗る「道祖神系の神仏に共通の再生儀礼」が見られることなどから、疱瘡の守護神百太夫が道祖神（サイノカミ）であったことがわかる。

また、近世後期に編纂された『紀伊続風土記』（巻四五）には、伊都郡菖蒲谷村の「加佐塞神社」について、「村の東にあり、土人瘡神と称し、瘡病には此神に祈れば、速に応驗ありといふ、塞の神の号の上に瘡といふことをそへていふにや」と記されている<sup>(15)</sup>。古くから「塞の神」と呼ばれていた祭神が、のちに「瘡神」とも称するようになったのか、あるいはその逆であるのか判明しないが、いずれにしても、それは効験が瘡の病の治癒に特化した道祖神（サイノカミ）の一つといつてよい。

さらに、皮膚の病との関連で、小正月の道祖神（サイノカミ）の火祭りも注目される。その火祭りでは門松や輪注連などが焼かれたが、たとえば越後の風俗について記した『北越月令』（嘉永二年〔一八四九〕序）には、「松の節の焼たるは霜やけの薬とし、こげ余れる青竹の根は灸治の箸にしてよろし」とある<sup>(16)</sup>。このように、門松などの焼け残りは霜焼けという皮膚の病に効くとされており、灸も皮膚を刺激する治療法の一つで、焼け残りや皮膚とのかかわりは明らかである。こうした焼け残りの帯びた霊力が、道祖神（サイノカミ）の霊力と無関係であったとは考えられない。

以上見てきたところから、道祖神（サイノカミ）に梅毒などの下の病の治癒を祈願する習俗の形成は、陰陽の形をしたその神体に起因したというよりも、道祖神（サイノカミ）が皮膚の病（皮膚に症状のあらわれる病、皮膚が侵される病）に効験があるという古くからの信仰に起因したと考える方が事実に近いのではないかと思われる。

**地蔵** つぎに、地蔵の場合について検討したい。なぜなら、道祖神（サイノカミ）と同様に、地蔵には地境に祀られているものがきわめて多かったからである。

資料集として、柳田国男監修『日本伝説名彙』<sup>(17)</sup>を利用する。それは全国的規模で各種文献から広く採取した伝説集で、多彩な伝説を「木の部」や「石・岩の部」、「祠堂の部」など、伝説の付随している場所によって分類したものである。その「祠堂の部」に「地蔵」の項がある。そこで取り上げられた地蔵も、多くは国境や村境、峠、辻、橋のたもと、堤、岸辺などの地境に安置されていた。また、その地蔵のなかには祈願の内容の判明するものが五二体ある。個々の地蔵は「夜泣き地蔵」（夜泣き）や「乳貫地蔵」（授乳）、「疣取り地蔵」（疣）、「くさ地蔵」（瘡）、「雨上げ地蔵」（日和乞い）などとさまざまに名づけられており、機能分化が著しい。表は、そうした五二体の地蔵を祈願の内容別に分類し、その数

表1 祈願の内容別地蔵数

出産・育児		その他の病		その他	
安産	6	歯痛	5	縁切り	2
夜泣き	4	瘡	2	行旅の安穩	1
子授け	2	口中の荒れと虫歯	1	迷子	1
授乳	2	癩	1	冤罪	1
涎	1	頭痛と目まい	1	大漁	1
小計	15	インフルエンザ	1	富貴	1
皮膚の病		小計	11	笛の上達	1
疣	4	天気		安眠	1
瘡	3	雨乞い	2	小計	9
皮膚病	2	日和乞い	1	合計	52
下の病	1	雨乞いと日和乞い	1		
麻疹	1	小計	4		
手の荒れ	1				
眼病	1				
小計	13				

柳田国男監修・日本放送協会編『日本伝説名彙』（日本放送出版協会、1950年初版、1971年改版）の「祠堂の部 地蔵」に依拠して作成した。「下の病」は1体であるが、同一地域に他に3～4体あるという。

を示したものである。  
さて、地蔵への祈願、いいかえれば地蔵の効験として注目されるのは、安産や子授け、子育てにかかわるもの（一五体）と皮膚の病の治癒である（一三体）。疣や瘡ばかりでなく、麻疹も皮膚に症状のあらわれる病である。表に瘡瘡が見えないのは、資料の多くが種痘以後の近代のものだからであろう。なお、眼病（二体）は、眼が皮膚と同様に外界と接触

する身体部位である点で皮膚の病と共通しており、とりあえず皮膚の病のなかに入れた。

このように、道祖神（サイノカミ）の場合と同様に、多くの地蔵が皮膚の病に効験があるとされていたのである。また、安産や子授けなど、出産にかかわる効験についても、道祖神（サイノカミ）が子授けの神とされていたこととの関連で注目される。

ちなみに、道祖神（サイノカミ）が縁結びの神とされていたにもかかわらず、表には縁結びが見えない。しかし「地蔵を以て縁結びの神と見る観方」もあり、「古くは『沙石集』にも見え、江戸の浅草には文箱地蔵という艶文をとりもつという地蔵があったし」、「東京の保谷の六地蔵は盂蘭盆の二十四日を縁日として、その日が男女の縁結びの機会」ともなったという<sup>(18)</sup>。こうした縁結びや表にあげられた縁切りの問題は、古代の市や歌垣などに端的に見られた人と人との関係の転換の場という地境や村の中央の辻の特性とかわらせて検討しなければならないので、別の機会に取り上げたい。

**石神** 地境や村の中央の辻に祀られていた神仏が、どれも道祖神（サイノカミ）や地蔵と呼ばれていたわけではない。そこにはさまざまな呼称をもつ石神が祀られていた。たとえば、現在の秋田県大館市付近を巡遊した菅江真澄（一七五四～一八二九年）は、その日記につきぎのように記している（『にえのしがらみ』享和三年〔一八〇三〕六月二日条<sup>(19)</sup>）。

杉沢の村のほとり、小坂の路のかたはらなる処に小祠あり。長き石をいくつも立ならべて瘡神と申、品累なる草八幡のごとく、身の瘡いやし給ふ御神とて人まうでぬ。

これも村境の坂の路傍に祀られていた石神であったが、「瘡神」と呼ばれていた。また、「瘡かき石とて、身にかさのある人のいのる」石神（菅江真澄『みかべのよろい』文化二年〔一八〇五〕八月二日条<sup>(20)</sup>）など、さまざまな呼称があった。もちろん、出産にかかわる祈願に比べると信

じられていた石神が少なくなかったことは、後述する通りである。

以上のべてきたように、道祖神（サイノカミ）や地藏、石神などに子授けや安産、皮膚の病の治療などを祈願する習俗があった。また、そうした神仏の多くは地境に祀られており、村の中央の辻に祀られている道祖神（サイノカミ）も少なくなかった。笹本正治によると、これらの場所（<sup>21</sup>）は他界Ⅱ異界とこの世の境界領域で、古くはそう意識されていたとい（<sup>21</sup>）。もちろん野晒しではなく、寺堂や社殿のなかに祀られているものも少なくなかった。

本稿では、道祖神（サイノカミ）や地藏、石神などのように、専ら地境や村の中央の辻に祀られていた神仏を、とりあえず境界の神と総称したい。また、祀られてはいないものの、多少とも信仰の対象となっていた自然石や樹木なども境界の神と見なして考察を加えてゆく。

これに若干付言すれば、小松和彦は日本民俗学の成果をふまえ、古くは人間が「死後、祖霊となり、他界にこもっていて、やがて再び子孫として再生するという『生まれかわり』の観念」もあつたとのべている。<sup>(22)</sup> 祖霊観念についてはさておき、このように人間の死と誕生が他界Ⅱ異界とこの世の間の靈魂の往復と意識されていたとすれば、境界領域に存在する境界の神への子授けや安産の祈願は、きわめて自然なことであつたように思われる。つまり、境界の神は他界Ⅱ異界とこの世の両界を媒介したということである。

では、なぜ境界の神は子授けや安産ばかりでなく、皮膚の病にも効験があると信じられるようになったのか。第二章・第五章が問題にするのはこの点である。

## ②境界の母子神

小石Ⅱ子石 本章では、境界の神に対する祈願の方法などについて検

討し、その信仰が母子神信仰、とくに胎内神や誕生した御子神への信仰を骨子としていたことを推定する。最初に、道祖神（サイノカミ）信仰や地藏信仰の原基形態と考えられる石神信仰について検討したい。

羽州山本郡上強阪村の阿弥陀堂を訪れた菅江真澄は、つぎのようにのべている（『おがらのたき』文化四年〔二八〇七〕四月二〇日条<sup>(23)</sup>）。

堂のうちにつかねたる、にぎての前に、塔の火珠のごとく作りたる大なる石の、ふたつに破れながらすへてあり。此石、人のかたちなせる小石を生り。ところ人、かゝるいしなごひとつを申うけて家にいのり、子なき女の守りとし、又孕めるも守りとぞせりける。

深い割れ目のある大石が、阿弥陀堂に安置されていたのである。真澄のスケッチによれば、大石は台座の上に置かれた自然石の丸石で、その周囲に小石が散らばっており、丸石の割れ目は陰門を連想させる。ともあれ、右の記述から大石と小石が母子の關係にあるとされていたことや、母石の産んだ子石を借り受けて家に持ち帰り、子授けや安産の守り神として祈願の対象としていたことがわかる。

このように、母石Ⅱ母神から産まれた小石Ⅱ子石、すなわち御子神が祈願に應えるとされていたのであるが、類例は多く、たとえば木内石亭『雲根志』前編卷之一（安永二年〔一七七三〕刊）の「子持石」の項を見ると、「富士山の禁に子持石村あり、里中に一の大石あり、かたハラに一穴ありて、其石穴をほそき竹にてくぢれハ、むくろじのごとき色青黒の小石ころび出る」、「子なき婦人一七日身を清くし、朔日ごとに此石を清浄なる水にひたし、其水を服する時ハ、たちまち子をはらむと云伝へり」とある。<sup>(24)</sup> つまり、富士山麓の子持石村の大石には穴があり、俗伝では、そこからほじくり出された小石を浸した水を飲めば子を孕むというのである。「子持石」Ⅱ大石の穴のなかは母胎と見なされ、そこから産まれた小石Ⅱ子石が靈力を發揮するとされていたといつてよい。

それは皮膚の病に効験のある自然石の場合も同様であった。近代の

フオークロアではあるが、前述した『日本伝説名彙』（以下、『名彙』と略記）によると、長野県諏訪郡上諏訪町北沢にある「疣石」は、「高さ五、六間の大なる集塊岩」で、「この石から小石を借りてきて、疣をこすると癒る」とされ、「癒ったら借りてきた石に似たものを添えて返さなければならぬ」とされてきたという。<sup>(25)</sup> 注目したいのは、「岩の上部に穴があるが、一度その穴の中へ石を投げ込んでから借りて行くのでなければ、効果が無いともいつている」ことである。こうした俗信も単なる小石では効き目がなく、母石の穴＝胎内から産まれた子石でなければならぬという母子神信仰の名残で、やはり小石＝子石が祈願に込められるとされていたのではないかと思われる。また、小石の借用と返納も阿弥陀堂の場合と同様である。類例は多く、たとえば岐阜県中津川市落合と銭亀との地境の「大岩のもとに祠があるが、ここに小石が多くあげられている。アザやイボのある人は、この小石をうけてきて、こすると良くとれる」と言い、とれた場合、この小石を返し参詣する」という。<sup>(26)</sup> この場合は、祠が岩の上部の穴に相当するといえようか。

皮膚の病に効験があると信じられていた近世の事例としては、江戸浅草新町の白山社の場合がわかりやすい。浅草新町は山谷堀と隅田川に近く、地境をなす。『浅草志』（文政四年（一八二二）書写）には、「白山権現 新町の内、此地鎮守とす、祭神陰神、太神宮は陽神四座あり、疱瘡神と呼ぶ」と記されている。<sup>(27)</sup> このように、白山権現は「陰神」＝女神で、「疱瘡神」＝疱瘡の守護神とされていた。問題の小石の借用と返納については、江戸の戯作者曲亭馬琴の『馬琴日記』（天保二年（一八三一）三月四日条）<sup>(28)</sup> に「今日、太郎さ、湯いたし候二付、疱瘡棚、撤之。白山権現守札并二幣、其外供物一式、だる磨を浅草山谷白山神主方迄持参、為納畢。（略）年々借用の小石等も進納之」とあることからわかる。浅草新町の白山社から毎年小石を借用し、疱瘡成就ののちそれを返納しているのである。こうした小石の借用と返納が前掲の諸事例と共通するこ

とや、白山社における女神と小石の取り合わせから、この小石も子石＝御子神といってよく、疱瘡という皮膚の病に効験があるとされていたのである。なお、「さ、湯」＝酒湯については後述したい。

関連して、奥州気仙郡今泉村の子安観音堂の本尊とされた石神についても見てみたい。安永六年（一七七七）の今泉村『風土記御用書出』には、「本尊 往古男石女石と申両石有之由、女石ハ高さ五尺程幅四尺程ニ而、此石の間ニ丸キ石を挟ミ、其形婦人之子を産候ことクニ御座候間、産形石と唱来安産之祈願相懸申候」とあり、一方の「男石ハ何方ニ在之候哉相心得候者無御座候」とある。<sup>(29)</sup> 「女石」の形状から、「丸キ石」は産まれ出ようとする胎内神＝御子神と見ることができるとされる。また、自然石が子安観音堂の本尊とされていたことも注目され、これは石神信仰をふまえて観音信仰が地域社会に浸透していった事例の一つといえよう。ちなみに、「男石」はもともと存在しなかったのかもしれないが、いずれにしても、この信仰の骨子は母子神信仰にあり、「女石」とはいっても、子石＝御子神を伴うものであった。

ところで、子石＝御子神を独自に祀っている社もあった。菅江真澄は前述した阿弥陀堂の母石の周囲の子石について、「このうめらん子石の多かることあり、すくなきことあり、いまは十あまりも親石のめぐりに在り。すくなきときは外にあそびず、多かれれば、みなもと給ふといひならはしのあり」とのべて、御子神の遊行性に注目し、「遠つあふみの荒井の浦のほと近き中の合村なる飛神とて、曲玉を齋る社にもしかものかたりあり」と指摘している。<sup>(30)</sup> 松浦静山『甲子夜話』（巻三〇）は『市井雑談集』（宝暦一四年（一七六四）刊）をひいて、この「飛神」のことをつぎのように記している。<sup>(31)</sup>

遠州新居町近郷中郷村に、二宮明神と号する社あり。是社の神体は小き五色の石にして穴あり。巾着の根着等に用ゆべき石也。毎年祭礼の時社人立合、彼石の数を改め封印し箱に納め置に、翌年祭礼の

時改れば其数多少あり。或はこの石、新居町の近所道の側などに在るを旅人など拾ひ行去ことあり。其時は新居の茶店にて氏神の石たるよし断もらひ、彼社に返し納ると云。加様に所々に出るを以て此社を飛神の社と呼ぶ。

二宮明神は浜名湖畔にあって地境に位置する。また、新居には東海道の関所もあった。この二宮明神の神体とされ箱に納められた小石も、阿弥陀堂の子石と同様に、遊行性を備えていると信じられていた。おそらく、神聖な箱は阿弥陀堂の母石に相当し、箱のなかの小石は子石＝胎内神と見てよいであろう。ほかに、武州豊島郡雑司ヶ谷村の鬼子母神社の境内にある鷺明神社の祭神が、「痘瘡守護神ナリ、(略)神体ハ一寸五分許ノ白茶色ノ小石ナリ」とされていたが(『新編武蔵風土記稿』巻一六)<sup>(32)</sup>、小石と鬼子母神社の祭神との取り合わせに注意すべきで、これも御子神に淵源する小石であったと思われる。

以上、石神信仰の特徴として、母子神信仰、とくに胎内神＝御子神への信仰を骨子としていたことや、御子神＝子石の借用と返納という習俗があったこと、御子神が遊行性を備えていると信じられていたことなどを指摘した。

**陽物の模型** つぎに、小石＝子石のような自然物ではなく、陽物の模型という人工物に注目したい。

前述した奥州名取郡笠島の道祖神は、村境の坂の上に祀られていた境界の女神で、これに陽物の模型を奉納し祈願した(『源平盛衰記』〔巻の七〕など)。また、いったん奉納された陽物の模型を借り受けて家に持ち帰り、祈願成就ののち増やして返納する習俗もあった。それは広く各地に見られ、尾州丹羽・東春日井両郡の郡境の近くにあった女神を祭神とする田県神社の場合も同様である。『尾陽歳事記』(天保一五年〔一八四四〕序)には、「社頭の辺に木作の男根、時として落て在なり。是は陰莖の弱き人、婚姻に縁遠き人又男女子なき人、下疳淋疾を煩ふ人

の祈願成就の謝物なりとぞ」とあり、沼沢喜一も「病氣全治のためとか、子を授かるために貸し与えられる。祈願が成就すれば借りた男莖形は返納されるが、同時に他の新しい男莖形も一緒に礼物として供えられる」とのべている<sup>(34)</sup>。ちなみに、笠島の道祖神は享保一七年(一七三二)に女神から猿田彦に改変されたが、祭神を女神とする伝承や陽物の模型をめぐる習俗が在地から消失することはなかった<sup>(35)</sup>。

では、手作りの単なる模型にすぎなかった陽物が、祈願の対象とされたのはなぜであろうか。それは前述した「疣石」の小石の場合と同様に、奉納されることによって女神の胎内に入り、新しい生命を獲得するという信仰があったからであろう。つまり、胎内神＝御子神に転化したということである。したがって、いったん女神に奉納された陽物の模型を祈願の対象とする習俗も、石神信仰の場合と同様に、母子神信仰を基盤にして成立したと考えられる。

こうした陽物の模型の御子神としての性格は、その遊行性にもあらわれている。たとえば、奥州岩手郡巻堀村の金勢宮は、鉄製の「男根の形と陰門の形なる石」を神体としていた(『東遊雜記』<sup>(36)</sup>)。菅江真澄はこの鉄製の陽物の模型について、「あるじにゆへをとへば、むかし、粟生の草ひきやる女のたぶさにさはるものあり。あやしの形なればとり捨たるに、ふた、びしかせり。さりければとり持かへりて、道祖神といはひたいまつりしがはじめといふ」とのべている(『けふのせばの』、天明五年〔一七八五〕九月八日条)<sup>(37)</sup>。つまり、粟畑の草をとる女の髪に異形のものがさわるので、これを道祖神として祀ったと伝えられていたのである。こうした遊行性を備えた鉄製の陽物の模型は御子神で、女陰石とは母子関係にあったと推察される。

もつとも、この巻堀村の金勢宮のように主神を男女二神とし、並祀するということになれば、母子神信仰は後景に退く。笠島の道祖神も、文政一三年(一八三〇)の縁起では「正殿猿田彦大神」「相殿天鈿女命」



とされており<sup>(38)</sup>、母神でも母子神でもない。しかし陽物の模型の奉納、借用、返納という習俗には、変わらずに母子神信仰の原理が貫徹していたのである。また、田県神社の小正月の豊年祭では、一尺八寸もの長大な陽物を備えた藁人形が女神に奉納され、祭りがすむと、この陽物の模型が毎年順番に各村の田の水口に立てられたという<sup>(39)</sup>。こうした豊年祭は現象的には男女二神の結婚⇨神婚儀礼の演出と見えるが、陽物の模型が田の水口に立てられていることからすれば、原理的には母子神信仰に基づくといい。つまり、いったん奉納されたこの陽物の模型は、新鮮な生命力⇨霊力を帯びた御子神に転化したということである。ちなみに、この田県神社の事例から陽物の模型⇨御子神と田に豊穰をもたらす水との深い関係が指摘でき、それは子持石村の「子持石」から産まれた「此石を清浄なる水にひたし、其水を服する時ハ、たちまち子をはらむ」とされた子石と霊水との関係に照応する。

もちろん、男女二神の並祀は古くからあり、天慶元年（九三八）もしくは二年に東西の両京の道辻に陰陽の形を刻んだ男女二体の人形が祀られたことがある<sup>(40)</sup>。それは「岐神」と呼ばれており、道祖神（サイノカミ）であった。また、『曾我物語』（巻第二）では京都出雲路の道祖神が夫婦神とされていた<sup>(41)</sup>。この出雲路の道祖神の場合のように夫婦神とする見方は古く、しかも広く流布しており、『北越月令』（嘉永二年（一八四九）序）にも「二柱ならびたてる石像」を「世に猿田彦大神と鈿女命といふは、さもあるべくおもはるる」とあるが、祈願の方法に照らせば、道祖神（サイノカミ）信仰の骨子はやはり母子神信仰にあったと考えられる。このほか、「おほきなる男根をこしらひ、木につりさげて、これをもさいの神の神体となして、縁むすびの神とも、腰より下の病をいやし給ふともいふ。この神にいのりをかくるもの木椀をささぐ。わんに糸をつけて其神前注連縄にさげおけり」という地域もあった（『北越月令』<sup>(42)</sup>）。この事例では陽物の模型の方が逆に奉納を受ける側に立っている。しか

し、この場合も陽物の模型に捧げられた椀を母胎のシンボルと見ることでできるのではなからうか。つまり、椀の奉納によって陽物の模型⇨御子神の生命の更新、霊力の再生が図られたということである。

また、女神の伝承や女陰石、椀などと無縁な陽物の模型もあった。たとえば、伊能嘉矩によると、陸中上閉伊郡綾織村のオコマサマの場合は、奉納された多くの陽物の模型が神体とされており、「其の本尊として秘し置くのは、約二尺余の石棒」で、「其の崇拜の動機は、（一）男女下部の疾病平癒を祈ると、（二）婦女の安産を祈ると、其の崇拜の方法は、（甲）新たに神体を模造して奉納祈願すると、（乙）祠内に納めある神体を借り受けて家に帰り、祈願成就の後、更に新造の神体を添え、合せて二個として返納するとの二様」であったという<sup>(43)</sup>。このオコマサマには女神の伝承も女陰石も見受けられないが、しかし祠のなかに安置されていたことに注意すべきで、その祠は多くの神体が籠っている母胎を意味し、前述した二宮明神の神体⇨小石の入れられた箱に相当すると考えられる。

**地蔵** 地蔵についても見ておきたい。『名彙』には、徳島県名東郡の「子持地蔵」のことが、「村の名は不明であるが堤の上に子を抱いた地蔵がある。その台座の上にもまた小さな地蔵があり、子を求むる者はこれを借りて帰り、抱き寝をするといひ、験があれば二つにして返す」と記されている<sup>(44)</sup>。まず注目したいのは、「台座」の上の「小さな地蔵」である。自然石を地蔵と呼んでいる事例が少なくなかったことや、祈願成就ののち「二つにして返す」習いであったことからすると、「小さな地蔵」は自然石であったと推察される。

こうした地蔵の傍らにある小石を借り受けて家に持ち帰り、増やして返納する習俗は、皮膚の病の治癒を祈願する場合にも見られた。たとえば、羽州の男鹿半島を巡遊した菅江真澄の日記には、つぎのような見聞が記されている（『おがのあきかぜ』文化元年（一八〇四）九月一〇日条<sup>(45)</sup>）。

野路を行って潮海のへたに出て、大口といふやかたあり。こゝに、もがさの地蔵菩薩とて石仏のおはしませり。もがさいまだせざる童をつれ来て、このみほとけの前より、いしなごひとつを借りもてきて、是に小石いくらもそへて復し、かへりまをしすとん。

「へた」は八郎潟の湖岸、「やかた」は集落のことである。このように、疱瘡前の子どもを連れて来て「もがさの地蔵菩薩」の前にあった小石を持ち帰り、疱瘡の軽いことを祈って守り神とし、お礼参りのときに増やして返納したのである。ちなみに、疱瘡を回避するために借り受けたのではないことに改めて注意しておきたい。それはどの地方でも同様で、出雲国の鷲明神という海辺に祀られていた疱瘡の守護神の場合も、「近村の者疱瘡前には此の杜段の石を申請け帰り、疱瘡成就の上返す」習いであった(野田成亮「泉光院」『日本九峰修行日記』文化一一年〔一八一四〕四月一日条)。

このように、人びとの祈願に応えたのは、地蔵の傍らにあった小石で、その借用と返納の習俗も石神や陽物の模型の場合と同様であった。とすれば、「子持地蔵」や「もがさの地蔵菩薩」は大石⇨母石を形象化したもので、その傍らの小石は子石であったということになるかもしれない。しかし『今昔物語集』などでは、「年少の僧の端正で美麗なものが、そのまま地蔵のすがたとしてとらえられていた」といい、後世のフォークロアにおいても、地蔵が童子の姿で立ち現れたと語られることが多い。つまり、「子持地蔵」や「もがさの地蔵菩薩」は子石や陽物の模型と置換可能な御子神であったようにも受け取れる。

そこで想起されるのが、岩手県上閉伊郡松崎村新張の「遊び地蔵」の伝説である。それは「樹下に台石ばかりあって地蔵様はおらぬ。この地蔵は常に方々へ遊びに行き、ときには酒屋の前、遊女屋の前などに行っていることすらある。三年に一度ぐらい自分の台座へお還りになり、またすぐどこかへ出かけて行かれる」というものである。(49)

見えない「遊び地蔵」の遊行性は、子石や陽物の模型と共通する。とすれば、「台石」「台座」が「遊び地蔵」⇨御子神と対をなす大石⇨母石に相当するといえるかもしれない。そうした「遊び地蔵」の場合から類推すると、陸中上閉伊郡綾織村のオコマサマの本尊⇨石棒が多くの神体を代表していたのと同様に、「子持地蔵」も「台座」という大石⇨母石の上に置かれた小石⇨子石の代表格として祀られていたことになるが、確証はない。いずれにしても、人びとの心願をかなえると信じられていたものが、「子持地蔵」の「台座」の上にある小石⇨子石であったことに変わりなく、「もがさの地蔵菩薩」の場合もその傍らにある小石⇨子石であったろう。

ちなみに、武蔵と相模の国境の峠村の鼻欠地蔵は「鎌倉道の傍にあり。巨巖の壁立したる所にこの尊像を鑄り出だせり」というものであった(『江戸名所図会』巻之二)。(50) このように造形された地蔵は、大石のなかから立ち現れる御子神にとってふさわしい姿であったように思われ、そうした彫刻の少なくなかったことも事実である。

**樹木と葉** 「遊び地蔵」の伝説には「樹下に台石ばかりあって地蔵様はおらぬ」とあった。こうした樹木も皮膚の病の治癒などの祈願に込めると信じられていたようである。たとえば、南方熊楠『南方随筆』(一九二六年刊)には、「紀州西牟婁郡稲成村大字糸田に、大なるイスノキ」があり、「疣を病む者、この木のかたわらなる地蔵の石像に祈り、その小枝を折り、葉にて疣を撫で、捨て帰るに必ず平癒すと云う」とある。(51) この事例では、皮膚の病に直接霊力を発揮したのは地蔵の傍らにあった樹木の小枝の葉であった。また、『日本九峰修行日記』(文化一二年〔一八一五〕二月二六日条)には、丹波国水上郡の兵主明神の「社後に大石あり、六間廻り、是に玉垣あり、上に一丈五尺廻りのけやき生い掛れり、是を疱瘡木と云ふ、疱瘡を守護の神木也」と見え、「此宮は産神也」ともある。樹木は大石の傍らにあって、疱瘡守護の神木とされて

いた。一方、「此宮は産神也」ということからすると、大石は安産や子授けの祈願の対象とされていたと推察される。こうした疱瘡守護の神木と安産祈願の石神の取り合わせは、京都松尾神社の「南の本社」、すなわち「月読の神宮」にも見られた(黒川道祐『雍州府志』巻の三、貞享三年〔一六八六〕刊)<sup>(55)</sup>。

これらの樹木や小枝の葉に対する信仰も母子神信仰、御子神信仰と無関係ではなかったと思われるが、ここでは問題の所在の指摘だけにとどめておきたい。

前章では道祖神(サイノカミ)や地藏、石神などの境界の神に対する「崇拜の動機」とそれらの効験について概観したが、本章では「其の崇拜の方法」などについて検討した。すでに小島環礼は、『桃太郎の母』をはじめとする石田英一郎の仕事をつまえて、「大地の生殖力を象徴する大母神同様に、道祖神には母子神信仰の性質が濃厚に認められるのである」とのべていた。<sup>(54)</sup> 樹木と葉の場合とはかく、本章で検討したなどの事例からも母子神信仰の名残が看取できる。境界の神に対する信仰が、元来は母子神、とくに胎内に籠り新しい生命を獲得した胎内神、あるいは新鮮な生命力⇨霊力を備えて誕生した御子神への信仰を骨子とするものであった可能性は高いと考えられる。

### ③ 胎内の霊水と皮

**杓子と薬師** 長野県下高井郡宇木の「疣取り地藏」の「前に小さな水溜が作ってあるが、その水を頂いて疣につけるととれる」という俗信があった。<sup>(56)</sup> また、周防大島では「地藏様のお水をつけると疣がおちる」と<sup>(56)</sup> されており、地藏の水や大石の水にかかわる俗信が広く各地に分布していた。つまり、境界の神をめぐる信仰世界では、水が皮膚の病に効くと信じられていたのである。では、そうした霊水は境界の母子神とどのよ

うな関係にあったのか。最初に、越前国南条郡湯尾峠の境界の神の場合から見てゆく。

よく知られているように、湯尾峠の茶屋では疱瘡の守り札を発行していた。井原西鶴の『男色大鑑』巻二(貞享四年〔一六八七〕刊)にも取り上げられ、「越前の国湯尾峠の茶屋の軒端に、大きなしやくしをしるして、孫じやくしとて、疱瘡かるき守り札を出す」とあり、<sup>(57)</sup> のちの『日本九峰修行日記』(文化二年〔一八一五〕六月二六日条)<sup>(58)</sup> には、「峠に茶屋四軒あり、此茶屋二軒より守出る」とある。この守り札は「孫じやくし」⇨「孫嫡子」と称し、杓子の版画だったようで、それは杓子の代用物といつてよい。<sup>(59)</sup>

また、湯尾峠の様子を描いた『二十四輩順拝図会』巻之二(享和三年〔一八〇三〕刊)の図版から、疱瘡が治癒したのち癩痕の消去を願ってここを訪れ、「孫嫡子」を受け取る旅人のいたことがわかる。<sup>(60)</sup> つまり、杓子の代用物である「孫嫡子」は、疱瘡を軽くするだけでなく、癩痕を消す霊力も発揮すると信じられていたのである。

さらに『二十四輩順拝図会』(巻之二)には、茶屋の奥に「孫嫡子大明神」と書かれた暖簾や、その左手に神棚などが描かれており、「孫嫡子」を発行していた茶屋が「孫嫡子大明神」を祀っていたこともわかる。また、茶屋の西側には孫嫡子社があったという。したがって「孫嫡子」の発揮した霊力、すなわち杓子のそれは、「孫嫡子大明神」の霊力とされていたはずである。

問題は、民俗的信仰世界では杓子とは何であったのかということである。柳田国男は、杓子や柄杓の原形は瓢箪で、杓子も靈魂の〈容器〉とされていたと推定している。<sup>(61)</sup> たしかに、その指摘は間違いない。しかし、「はやりめ」が「お玉杓子で目を洗ふと治る」という栃木県芳賀郡茂木町地方の俗信を想起すると、霊水の〈容器〉としての杓子という性格も看過できない。柳田自身があげている諸事例、すなわち「杓子の

上向きと下向きとによつて、年内の晴雨を占ふ」濃州美江寺の祭事や、「杓子池」という「池に杓子を入れて水を掻き濁すを以て有効なる雨乞い方法として居た」江州愛智郡西菩提寺村の習俗、「柄杓を担いであるくと雨が降る」という信州の俗信などを想起すれば、杓子は水を湛えた〈容器〉であつたと推察される。つまり、民俗的信仰世界では、杓子は靈魂の籠る水を湛えた〈容器〉であつたということである。したがつて「お玉杓子で目を洗ふと治る」という俗信は、靈魂の籠つた〈容器〉のなかの水に対する信仰の名残と考えて大過ないであろう。類例は多く、既述の「子持石」から産まれた「此石を清浄なる水にひたし、其水を服する時ハ、たちまち子をはらむ」とか、「十五夜に四辻に行つて石を拾いこれを水に入れてそれで霜焼を洗うと治る」（静岡県静岡市<sup>64</sup>）などという俗信も、子石⇨御子神の籠つた〈容器〉のなかの水に対する信仰の名残であろう。

おそらく、杓子⇨〈容器〉のなかの霊水が疱瘡を軽くし、その癩痕を消すとされ、また、そこに籠つた靈魂が「孫嫡子大明神」とされていたのではなからうか。つまり、峠に祀られていた「孫嫡子大明神」は一種の胎内神だつたということ、そうした杓子の代用物として「孫嫡子」という守り札が発行されるようになったのであろう。こうした推定は、前述した境界の神に対する信仰が胎内神への信仰を骨子としていたという推定と符合する。

同様に、大石の水が皮膚の病に効くという俗信も、胎内の霊水に対する信仰の名残ではなかつたか。たとえば、長野県南佐久郡「小海村市野沢の奥にも、石の割目から水が湧き出し、どんな旱天にも乾いたことのない石」があり、「この水をつけると疣が癒る」とされていた<sup>65</sup>。広島県高田郡有保村成戸のものは「高さ五尺より一間半ぐらいの石」で、「岩頭に窪みがあつて一斗ぐらいの水が溜り、旱天にも乾いたことがない」といい、その水で「眼病または疣を洗うと治る」とされていた<sup>66</sup>。前述し

た割れ目から子石を産んだ母石や穴のある「子持石」、「疣石」などの場合から類推すれば、これらの大石も母石で、おそらく胎内に洩れることのない霊水を湛えていたのであり、そうした霊水が皮膚の病に効くとされていたのであろう。

ところで、『遊歴雜記』五篇中巻（文政九年（一八二六）奥書）には「孫嫡子」の由来をのべたつぎのような縁起が記されている<sup>67</sup>。すなわち、疱瘡の守護神があらわれ、「茶店の主に謂て曰、吾爰に止りて永く諸人の疱瘡麻疹等を守護して、必ず怪我なからしめん、是より吾を湯尾大明神と崇むべし、符あり汝に授けん、秘め置て疱瘡の者に施すべし」と語つたとされ、「後柏原院の御宇勅許ありて神符を諸国へ配る事となりて、国々にも能知て湯尾峠の孫嫡子とて貴べり」というものである。この縁起では、疱瘡の守護神が「湯尾大明神」と呼ばれているが、注目したいのは、その本地が薬師如来とされていたことで、「本地ハ東方薬師瑠璃光如来とかや」、「薬師の垂跡として守護し賜ふ」などであつた。前述した推論をふまえると、杓子のなかの御子神⇨胎内神の本地が薬師如来とされていたということになるが、そうした胎内神と薬師如来との習合を示す事例は少なくない。

そのことも「孫嫡子大明神」⇨胎内神という推定の一つの根拠となると思われるので、胎内神と薬師如来との習合を示す事例として、奥州加美郡小栗山村の「舟形十二社権現社」の場合について見てみたい。安永五年（一七七六）の小栗山村『風土記御用書出』によれば、別当は同郡高城村の羽黒派雞蓮寺で、社地には「高サ壱丈八尺、廻リ九丈」の「御藏石」がある<sup>68</sup>。この社の信仰が石神信仰に淵源するものであつたことがわかる。また、現在においても祭日は四月八日で、四二年に一度、「御藏石」のもとにあるとされる小さな秘仏を社殿に迎え、安置する習いである<sup>69</sup>。最近では一九七一年にとり行われている<sup>69</sup>。近世ではこれを「開帳」と呼んでおり、近世中期の『封内風土記』には「本地薬師

像後光記曰、天正七年九月八日、別当船形山雞蓮寺、権大僧都法印三光院敬白<sup>(7)</sup>とあるから、社殿に迎えられ拝観の対象となった秘仏は、薬師如来であったと推察される。つまり、四二年に一度、「御蔵石」のもとから薬師如来が立ち現れるとされていたのである。それは一種の胎内仏といってよく、おそらくその原形は「御蔵石」という母石と対をなす小石<sup>11</sup>子石であったろう。そこで当社の祭神について見ると、『封内風土記』には「所祭玉依姫命、日神、月神、十二神也」とある。「玉依姫命」は「御蔵石」を神体とする母神で、「日神、月神」は当社の本地仏を薬師如来としたために、その脇侍の日光菩薩と月光菩薩にあたる神々として祀られるようになったと考えられる。「十二神」は薬師信仰との関係では十二神将となるが、山の女神が一二柱の御子神を産むという伝承に照らせば<sup>(7)</sup>、その原形は御子神であろう。おそらく、古くはそうした御子神の本地仏として薬師如来が喧伝されていたのではなからうか。「船形十二社権現社」という呼称もそのことを示唆している。つまり、修験者が自然石を神体とする母子神信仰をふまえ、子石を「薬師像」という秘仏に置き換えたり、それを当社の本地仏とすることによって、薬師信仰を地域社会に浸透させていったこととあり、薬師如来の前身が御子神<sup>11</sup>胎内神であったことを示す事例の一つと見なしてよいと思われる。

また、和歌山県那賀郡粉河町の皆乗寺の薬師如来は「杓薬師」といった。「杓」とは柄杓のことであるから、そうした通称も胎内神と薬師如来との深い関係を示唆している。『名彙』によると、この皆乗寺の「代々の住僧は小さな杓で呪禁する。住僧が祈願者のもってきた杓の裏へ『戒』という字を三遍書いては消して、その上に灸をすえて瘡の上にもって行き、薬師の真言を三遍唱える」という<sup>(7)</sup>。このように、薬師如来と杓<sup>11</sup>〈容器〉と皮膚の病の三者の関係を示す事例は、湯尾峠の「孫嫡子」をめぐる縁起ばかりではなかったのである。

薬師如来との歌問答 つぎに、瘡の病が薬師如来との歌問答によって治癒したという靈験譚を手掛かりに、病に侵された皮膚がどのようにして綺麗な肌になると考えられていたのか、すなわち皮膚の病の治癒をめぐる表象を探りたい。

『一休閑東咄』上巻(寛文二二年(一六七二)刊)には、つぎのような靈験譚が取り上げられている。瘡の病を患った男が三河国の峰の薬師に毎日参詣したが、効験がないので一休和尚から授けられた狂歌一首、「なむやくし衆病悉除のぐわんなれば身より仏の名こそをしけれ」(自分の身体のことより仏の名がすたるのが惜しい)を寺の内院で詠み上げると、薬師が「村雨ハタゝ一とき物ぞかしをのがミのかさそこにぬぎをけ」(蓑笠に身の瘡を掛けている)という一首を返した。驚いた男は「ありがたき仏ちよくや、と、しばらく、らいはいし、をきあがりてミれば、ミのかさハ、をちて、あともなし」という靈験譚である。そこで注目したいのは、薬師の返歌にある「をのがミのかさそこにぬぎをけ」という句と「ミのかさハ、をちて、あともなし」という文言である。つまり、病に侵された皮が剥げ落ちて治癒したというのである。

同様の靈験譚が広く各地に分布しており、たとえば、但馬国気多郡大岡山には「瘡ノ痲嶺」(カサノフタトウゲ)の由来を語るものがあつた。『但馬考』卷之六(一八九四年刊)によると、瘡の病を患った白河院が薬師を本尊とする大岡寺に参籠したが、効験がないので帰路につき、この峠で「南無薬師諸病悉除ノ願タテ、身ヨリ仏ノ名コソ惜ケレ」と詠んだところ、薬師が「村雨ハタ、一時ノ物ソカシ己カミノカサソコニヌギヲケ」と返した。白河院が「コノ仏語ヲ聞セ玉ヒシカハ、御身ノ瘡、タチマチ痲ヲチテイエニキトナン」というもので、同書には「今ニ此道ニ瘡ノ痲嶺トイフ所アリ、コノ縁ナリト語り伝フ」とある。もちろん、この場合も痲皮が剥げ落ちて治癒したという表象である。ちなみに、『但馬考』が「大岡ハ山ノ名也、此神ハ式内ニテ何レニカ当ル、未考、今ハ

白山権現ト云テ、当山ノ鎮守トス、又薬師アリ、寺ノ本尊也」としていたことも注意しておきたい。なぜなら、白山権現という女神と薬師が対をなしており、そのことがこの霊験譚の成立基盤を探る手がかりの一つともなるからである。

皮膚の病の治療をめぐる表象については、中世後期の『石山寺縁起絵詞』(巻五)に記されたつぎのような霊験譚も参考になる。<sup>(76)</sup>長者の娘が「癩」を患い、石山寺に参籠する。ある晩、長者は夢を見る。それは寺堂に籠り仮眠している娘が、鞭のような「棒状のもの」を手にした老僧によって柿色の衣を剥ぎ取られ、寺堂から追い出されるといふ夢であった。さて、下向の途次、長者が娘の身体を見てみると、瘡はあとかたもなく消えていたというものである。黒田日出男が指摘したように、柿色の衣は「癩」の身となった娘の皮膚を意味しているから、この場合も病に侵された皮が剥がれて治癒するという考えに基づく記述といつてよい。なお、老僧が手にしていた「棒状のもの」は子石や陽物の模型、あるいは道祖神(サイノカミ)のホタキ棒などにあたると推察され、また、堂のなかには胎内に見立てられていたようで、そのことが堂の床に放置された数珠の輪によって象徴的に表現されていたと思われる。<sup>(78)</sup>このほか、説経節の『信徳丸』でも、「羽生の小屋」に籠った「癩者」信徳丸の身体を、許嫁の乙姫が鳥箒という「棒状のもの」で三度撫でると、身体に突き刺さっていた一三五本の釘が抜け落ち、「癩」の病から回復したと語られていた。<sup>(79)</sup>これも病に侵された皮が剥げ落ちて治癒するという考えに基づいて創作されたものであろう。

ところで、問答歌から推定できることがもう一つある。薬師の返歌、「村雨ハたゞ一とき物ぞかしをのがミのかさそこぬぎをけ」についてであるが、瘡の病を患った者がこの薬師の指示に従ったとすれば、「村雨」を浴びてから身の瘡を脱いだことになる。つまり、この一首は霊水を浴びれば病に侵された皮が剥げ落ちて治癒するという観念や、そうし

た霊水を寺の内院や峠などの境界領域において、薬師如来が浴びせるといふ考えに基づいて詠まれたのではないかとすることである。

関連して、旧暦六月一日の「朝水に尻を浸して倒になつて見ると桑の木に皮が引か、つてゐる」という栃木県芳賀郡の俗信が想起される。<sup>(80)</sup>屋内に籠り、静かにしている日とされていた六月一日に、人間の皮がむけて綺麗になるとか蛇が脱皮するなどという伝承が東日本の各地に分布していたが、これはそのうちの一つである。このムケ朔日の俗信は、かさになると尻の水が頭の方に流れ落ちて皮がむけ、その結果、「桑の木に皮が引か、つてゐる」のが見えるという意味であろうから、霊水によって皮がむけ、それを桑の木が取得するという信仰に淵源するものであったと推察される。こうした皮を取得する桑の木は、第六章でのべるように境界の神そのものであった。

おそらく、大石や地蔵の霊水、あるいは湯尾峠の「孫嫡子」や「杓薬師」の杓(柄杓)などが皮膚の病に効くという俗信も、霊水を浴びれば皮が剥げ落ち、綺麗な肌になるといふ信仰に起源があったのではないかと推察され、疣や痣が「とれる」とか「おちる」などと伝承されていたのもそのためであろう。また、皮膚と同様に外界と接触する眼の病に効くという俗信も、同じ観念によって成立したのではないかと思われる。

前述したように、そうした霊水が胎内にあり、もし胎内神⇨御子神と前身とする薬師如来が霊水を浴びせたとすれば、境界の母子神と霊水との関係はよりはっきりする。つまり、母神の胎内の霊水を御子神が浴びせたということである。子石や陽物の模型が皮膚の病に効験があると信じられていたのも、それらが霊水を湛えた胎内に籠る御子神だったからではなからうか。

前述した但馬国の大岡山の峠路での奇瑞に関連して、奈良県山辺郡郡介野村の「皮むき峠」の伝説が想起される。『石叢』によれば、「お露」といふ女が悪疾に罹り、四国巡礼に出すことにして、三度この峠まで送っ

たが帰ってくるので、面の皮をむいて屍を雪中に埋めて家に帰ると、すでに先に帰っていたという。それからここを皮むき峠というようになった」というものである。<sup>(81)</sup>これも境界の神の霊力によって皮がむけ、その結果、「癩」が治癒するという信仰を背景にして成立した伝説であろう。とくに留意しておく必要があるのは、浴びる霊水を連想させる「お露」という女性の名前や「雪」、それに籠りを連想させる「雪中に埋めて」という文句である。

以上本章では、第一に霊水を浴びると皮が剥げ落ち、その結果、皮膚の病が治癒するという観念、第二に母神の胎内に霊水が湛えられているという観念、第三に胎内神＝御子神がそうした霊水を浴びせるといふ観念の存在を推定し、以下の諸章で検討する論点を提示した。

#### 4月の霊水

**若水** 本章では、前章で指摘した論点との関連で、月の霊水や地上においた露、月神と境界の神との類似性などについて検討し、皮を剥ぎ落とす境界の神の霊水が、もとは月の霊水と見なされていたことを推定する。

ニコライ・A・ネフスキイは「月と不死」(一九二八年)という論文のなかで、多くの民族が月の斑点に人の姿を認めている事実を指摘し、「屢々この人が多少とも、水と関係のあるのは興味深い」とのべていた。<sup>(82)</sup>ネフスキイの研究を継承・発展させた石田英一郎の問題意識も同様である。二、三の事例をあげれば、アイヌの伝説ではお月様のなかに水汲みの手桶をさげた子ども、あるいは「水汲女」がいるといひ、<sup>(83)</sup>沖繩本島の首里や那覇では月のなかの黒い影をアカナーと呼び、水担桶(たご)をかついで立っているといひ。<sup>(84)</sup>ネフスキイによると、アカナーとは狸々のように赤い顔と髪を有する童子のことで、また、アカナーの原語はアカ

リヤであるという。

両氏がとくに注目したのは宮古島における伝承である。石田が参照した慶世村恒任『宮古史伝』(一九二七年)には、水担桶をかついだアカリヤニザが月の世界に立っており、「毎年、シツの新夜には柄杓を取ってステ水を汲んでは撒きちらすので、今でもその夜は小雨が降るといわれている」とある。<sup>(85)</sup>「ステ水」とは脱皮や脱殻によって生まれ変わらせる月の霊水のことである。また、「シツとは旧の五・六月の甲午の日からその翌日にわたって行われる節句のことで、新夜とはその初めの夜ということである。今なおその夜の内に井水を汲みとりこれを浴びたら若返るといわれている。その水は若水という」と同書に見える。つまり、柄杓を手にした月のアカリヤニザによって地上に撒き散らされた霊水が、井戸から汲み上げられる若水だというのであり、それを浴びれば若返ると信じられていたのである。

石田は、こうした琉球に残る「信仰や説話は、万葉の時代には日本内地においても人びとの心の現実に生きていたもの」とし、それは『万葉集』(巻第一三)のつぎのような歌から推定できるとのべている。<sup>(86)</sup>

天橋も 長くもがも 高山も 高くもがも 月読の 持てるをち水  
い取り来て 君に奉りて をち得てしかも

(三三四五番)<sup>(87)</sup>

「をち水」とあるのが、人を若返らせる若水のことである。もちろん、若返るとは外貌が若々しく美しくなるということである。石田は、「月読の 持てるをち水」という句は「琉球をもふくむ日本列島の南北に広く伝えられていた月や若水思想をあらわしたもので、『万葉集』に見えるこの「月読」や「月読壮士」(ツクヨミヲトコ)、「月人壮士」(ツキヒトヲトコ)などは、月の表面の陰影を、水桶を天秤棒でかつぐ人の姿と見た結果、造形された人物であろうと推定している。つまり、「月読」らは宮古島で語られていたアカリヤニザにあたり、宮古島の若水は

かりでなく、「日本内地」における正月の若水も元来は月の霊水と信じられていたのではないかというのである。

露 後世のフォークロアにおいても、月は皮膚の病を治すと信じられており、「三日月様に毎月豆腐を上げるとくさが治る」(栃木県芳賀郡茂木町地方)<sup>(88)</sup>とか、「月見の日、里芋の葉に溜つてゐる露をいぼの上に塗る」(攝津豊中町)<sup>(89)</sup>などとされていた。そこで、注目したいのは露である。

月を雨や雪、露などの源泉とする観念は普遍的なもので、松前健はそうした「月と水との結びつきの理由」として、「月の表面が青白く、いかにも水の色を連想させることや、また実際に月に雲や霞がかかったり、その色が特別である場合は、翌朝雨が降ったりするなど、雨雪との関連が考えられることとか、また夜露などが、月夜するときなどに、草原や田畠などに下り、朝にはぐつしよりとぬれていることから、これを夜空の支配者なる月神のわざと考えたこと」、さらに「月と海潮との関係の認識」などをあげている。<sup>(90)</sup>このように、天上の月が雨や雪、露などもたらすと信じられていたとすれば、特定の時間や空間に月の霊水もたらされるといふ観念も当然存在したはずである。月の住人アカリヤニザがシツの新夜に「ステ水」を撒き散らすという伝承だけでなく、「月見の日、里芋の葉に溜つてゐる露をいぼの上に塗る」という「いぼのまじなひ」や、「初雪でいぼをこするとよい」(長野県長野市)<sup>(91)</sup>という俗信の起源も、特定の時間における露や降る雪などを月の霊水と見なす観念にあったと推察される。

夏の若水を発見した吉成直樹は、旧暦七月「十六日に盆棚に供えた里芋の葉についた露を疣につけると治る」とか、「盆の十六日に、里芋畑で里芋の葉についた水滴を疣(イモブラ)につけ、『イモブラ、ノケノケ』と言うと治る」といった高知県の盆の水の俗信、つまり一五日という満月の夜におきた露をめぐる俗信に注目し、そこに「月がもたら

す露が肌をきれいにする」という観念を見いだしている。<sup>(92)</sup>また、七夕の日に「里芋の葉の露で顔を洗うときれいになる」とか、「竹の葉におりた露を疣につけると治る」といった七夕の露をめぐる俗信も取り上げ、これらの俗信の背景には「脱皮モチーフにもとづく水による蘇りの観念がある」と指摘している。本稿も、石田や大林太良の議論をふまえた吉成の所論に従いたい。

関連して、九世紀後半に定着したという九月九日の公家の女性の年中行事「菊の綿」(菊の着せ綿)が想起される。それは前日に菊の花に覆いかぶせて夜露を含ませた真綿で顔や身体をぬぐい、若返ろうとする祝儀である。公家の世界ではもっぱら菊の方が取りざたされていたが、五月一日の夜明けに、サンザシの木から落ちる露で顔を洗うと、「いつまでも顔が美しくなる」といふ俗信が、とくに東ヨーロッパおよび西ヨーロッパにむかしから伝わっている<sup>(94)</sup>ようであるから、普遍性をもつ露の方に注目すべきで、「菊の綿」(菊の着せ綿)も月がもたらす霊水への信仰と無関係ではなかったと思われる。

また、『曾我物語』(巻第二)の「酒の事」には、「桑の木三本ありけるに、(略)かの木のうろに、竹の葉を、へる物あり。とりのけて見るに、水なり。なめてみれば、美酒也。すなわち、これをとりて、国王にさゝぐ」といふ説話や、「ある者の家に、杉三本あり。その木のしたゝり、岩の上をちたまり、酒となる」といふ説話が見えるが、どちらの酒も「天よりくだる雨露のめぐみ」で、竹の葉や杉の葉におりた露である。<sup>(95)</sup>そうした酒が「百薬長」とされ、「不死の薬」若返らせる霊水とされていたことはいうまでもない。

以上、月の霊水が雨や雪、露となって特定の時空間、なかでも植物の葉にもたらされるという観念や、そのもたらし手である月の住人「月神」に対する信仰、あるいは月の霊水を浴びれば脱皮して若返り、したがって皮膚の病も治癒し、また、酒となったそれを飲んでも若返るといふ観



念などの存在を推定した。

**月と境界の神** こうした観念が存在したとすれば、「皮むき峠」で皮をむかれて綺麗な肌になった「お露」という女性の名前や降り積もった「雪」、「瘡ノ痲嶺」(カサノフタトウゲ)における「村雨」などが、峠という境界領域にもたらされた月の霊水を暗示していると考えられることでもできよう。

また、前掲のつぎのような俗信も想起したい。<sup>(96)</sup>資料には「十五夜」とあるが、旧暦の八月のことではあるまい。

十五夜に四辻に行つて石を拾いこれを水に入れてそれで霜焼を洗うと治る(静岡県静岡市)。

おそらく、満月の晩の四辻に境界領域にあった小石は子石、つまり御子神、小石を入れた(容器)は母胎、(容器)のなかの水は月の霊水と見なされ、そのために霜焼に効くという俗信が生まれたのではなからうか。いずれにしても、この俗信から月と境界領域や境界の神との密接な関係が看取できる。その点は、伯陽と遊子の「夫婦もろともに月に心をとめし故に、天上の果をうけ」、死後、道祖神(サイノカミ)となつてあらわれたという『曾我物語』(巻第二)に載せられた説話からも窺える。<sup>(97)</sup>この説話の成り立ちについては厳密な考証が求められるが、とりあえず例示しておきたい。

さらに、境界の神が月神としての性格を有していたのではないかと思わせる節もある。両者の類似性の一つは、皮を剥ぐ霊力もしくは脱皮させる霊力を発揮したと推定されることであるが、ほかにもいくつか指摘できる。たとえば、月神が弓矢を所持しているという観念(天の原行きて射てむと白真弓引きて隠れる月人をとこ)、『万葉集』巻第一〇、二〇(五一番)<sup>(98)</sup>の歌や、ツクヨミノミコトを二十六夜様と呼び、弓を持ち箭を携えて屋根の棟にあらわれたとする羽州米沢地方の伝承<sup>(99)</sup>が存在したが、そうした月神と同様に、「サヘノカミの神像の中には、弓矢を持

つて居るものが、相州の小仏峠はじめ各地に在る」といい、「矢の根地蔵」とか「矢取地蔵」など、矢との因縁を語る地蔵も少なくなかった。つまり、境界の神も弓矢と深いかわりをもっていたというところで、月神と境界の神との類似性として注目される。

そこで想起されるのが、鎌倉末期に成立した『八幡愚童訓』に見える月神と『大和国添上郡奈良良坂村旧記』に見える境界の神である。

前者の『八幡愚童訓』に登場する月神に高良大明神について指摘しなければならぬ点は、第一にその手で、海中に久しく住んでいた磯良の顔を三度撫で、顔に吸い付いた「諸ノカキヒセ(牡蠣の殻―註)ト云物」を剥ぎ落としたことであり、その場面が、鳥箒で信徳丸の身体を三度撫で「癩」の病から回復させる前述した場面と酷似していることである。第二に「赤衣」を着用していたこと、第三に弓矢を所持していたこと、史料には「月神空中自り出ツ。御冠ニ赤衣ヲ着シ、平胡録ヲ負、鏑矢ニ御弓ヲ執具シ持セ給」<sup>(100)</sup>とある。ここでは、とくに高良大明神が鏑矢を所持していたことに注目したい。鏑矢とは矢の先に鳴鏑をつけたもので、その鳴鏑とは「木、鹿角、牛角、青銅などで蕪の形につくり、中空にして周囲に数個の小孔をうがったもの」である。<sup>(101)</sup>

一方の『大和国添上郡奈良良坂村旧記』は、これを翻刻した藪田嘉一郎によれば、「大和国添上郡奈良良坂村(現在奈良市奈良阪町)に住んでいた夙人の謂れを説く古記録である。内容は(一)平城津彦<sup>(神心)</sup>靈祠(二)南良春日宮三社縁記(三)夙人元来(二和四年弓削夙人記録)引「正中元年弓削夙氏相模記及若宮勸請記」(四)箱石(元明天皇陵碑)の四種である。編纂は近世であるが、中世の記録を履まえており、この地にあったシユクの翁猿楽などの伝承を物語るもので、わが芸能史の資料としても相当の価値を持つもの」であるという。<sup>(102)</sup>蛇足ながら以下、本資料に若干の考察を加え、奈良と南山城の地境をなす奈良坂の境界の神への信仰が、やはり母子神信仰を骨子としていたことや、月神と境

界の神との類似性を示す一つの事例として、この境界の神が月神の高良大明神と同様に弓矢、とくに鏑矢と密接な関係にあったことを指摘したい。<sup>(106)</sup>

(一)の〈平城津彦神靈祠〉には、「宝亀二年(七七一一)註 正月施基皇子ニ追号ヲ猷<sup>タテマツ</sup>リ、春日宮ノ御宇田原天皇ト曰、此ノ月田原天皇之靈祠ヲ平城山ノ頂ニ營造<sup>ツクリボツ</sup>、称シテ平城津彦ノ神靈祠ト曰」とあり、「后ニ(宝亀)二年(一月)註 靈夢(二) 依ツテ、天照皇太神(ヲ)以(テ)平城靈祠ノ左ニ遷宮ス、号シテ春日宮ト曰」とある。このように、「施基皇子」＝「田原天皇」の靈を祠に祀って「平城津彦ノ神靈祠」(「平城靈祠」と称し、その左方に「天照皇太神」という女神を祀って「春日宮」と称した)のである。この女神の右方に位置する「靈祠」について、藪田は「奈良坂には古代に関屋があり、この神は坂の神であり、関の神であったが、ここに住みついたシユク<sup>シユク</sup>の者が、シユク、シキの類似音によって施基皇子(略)を附会し、その御靈を祀る社とした」と推定している。<sup>(107)</sup> たしかにそうかもしれないが、当地の「シユク<sup>シユク</sup>の者」が信仰していた「坂の神」「関の神」で芸能神でもある境界の神、すなわちシユク神、シキ神のシユク、シキの類似音によって「施基皇子」を附会したと推定することもできよう。もしそうなら、第六章でのべるようにシユク神は胎内神＝御子神と考えられるから、境界の母子神を「施基皇子」の靈と「天照皇太神」に改変したということになる。

そこで注目したいのが、(二)の〈南良春日宮三社縁記〉に宝亀一一年(七八〇)一月、「社北方ニ父田原天皇作賜フ軍幡・大弓矢石ノ筥ニ納メ、埋ミ塚ヲ山陵(二) 淮ス、俗ニ矢幡塚ト曰フ」と記されていることである。「父」とあるのは「田原天皇」＝「施基皇子」(以下、表記を「施基皇子」に統一)の子「春日王」ととつてのという意味で、この一文は本社<sup>本社</sup>の北方の「俗ニ矢幡塚」と呼ばれていた塚の由来を語っている。すなわち、「矢幡塚」は「山陵」に準じたもの、つまり「施基皇子」

の墓に擬せられたもので、そこには「軍幡・大弓矢」を入れた「石ノ筥」が埋められているというのである。したがって、「施基皇子」の靈と墓に埋められた「軍幡・大弓矢」とは同体ということになり、これを(一)の〈平城津彦神靈祠〉の祭神説と関連させれば、「施基皇子」の靈、つまり「春日宮」＝女神の右方の祭神と弓矢との密接な関係が推定できる。また、「石ノ筥」＝〈容器〉のなかの「軍幡・大弓矢」を一種の胎内神＝御子神と見れば、右方の祭神も胎内神＝御子神ということになり、「施基皇子」の靈がもとはシユク神、シキ神であったという推定と符号する。

この右方に祀られていた神靈については別伝がある。(二)の〈南良春日宮三社縁記〉には、「当社ハ俗ニ曰ク、中央ハ南良春日宮大宮神也、右方ハ宇佐八幡神、誉田天皇ノ靈社也、左方ハ春日若宮ナリ」とあり、俗説では中央の「大宮神」の右方に「宇佐八幡神」＝「誉田天皇ノ靈」、すなわち応神天皇の靈を祀るとされていたという。注目したいのは、この「宇佐八幡神」の「八幡」(ヤハタ)と、俗にいう「矢幡塚」の「矢幡」(ヤハタ)の音の類似で、この点からも右方の祭神と矢との密接な関係が推定できる。また、塚に埋めたとされる〈容器〉のなかの「軍幡・大弓矢」と関連させれば、八幡信仰が神功皇后と応神天皇の母子に対する信仰を骨子とし、その応神天皇の靈を祀るとされていたことが注目される。つまり、右方の祭神は元来は御子神で、それが応神天皇の靈とされるようになったのではないかということである。なお、「大宮神」の左方の「春日若宮」は、(三)の〈夙人元来〉によれば最も新しく、保延二年(一一三六)の勧請とされている。

以上、「矢幡塚」の縁起を媒介にして、右方に祀られていた神靈を「施基皇子」の靈とする祭神説と応神天皇の靈とする祭神説について検討し、それがもとは胎内神＝御子神であったことや、弓矢と密接な関係にあったことを推定した。

この「矢幡塚」には、それにまつわるもう一つの伝承があった。(二)

の〈南良春日宮三社縁記〉には、つぎのように記されている。

暮目秘伝ニ、鎗矢ノ根ノ鳴口ニ松尾大明神ヲ勧請ス習有ニ依テ、  
鎗矢ノ根ヲ拔取り、別ツ石シ壺ノ内ニ納、塚ノ辺ニ埋メ末社ニ准  
ズ、石亀神是也

「鎗矢ノ根ノ鳴口ニ松尾大明神ヲ勧請ス」というのは、『古事記』の「此の神（大山咋神一註）は近淡海国の日枝の山に坐し、亦葛野の松尾に坐して、鳴鎗を用つ神ぞ」という記述を根拠としているが、奈良坂では鎌をつけない「暮目」という大型の鳴鎗（108）。「鎗矢ノ根」の「鳴口」、つまり〈容器〉の小孔に「松尾大明神」を勧請したと伝承されていたようである。それは「松尾大明神」を〈容器〉のなかに籠らせることを意味したと推察され、そうした伝承に習い、「石シ壺」に入れた鳴鎗を「矢幡塚」の辺りに埋めて「末社」に準じたというのであるから、この「石亀神」が鳴鎗という〈容器〉のなかに籠る胎内神（109）御子神とされていたことは間違いあるまい。このように、「石亀神」という境界の神は鎗矢の鳴鎗と密接な関係にあったのである。

もつとも、藪田が「本社一廓の北西に石瓶社というのがあるが（略）もと石亀社という。小祠の中に板石あり、上に石塊を立てる」とのべていることからすると、「石亀神」の淵源は石神であったとも考えられる。つまり、鳴鎗を納めた「石シ壺」を「塚ノ辺ニ埋メ」という伝承が、のちに成立したということである。いずれにしても、「石亀神」に対する信仰は母子神信仰、とくに胎内神（110）御子神への信仰を骨子としていたといつてよく、奈良坂の諸々の境界の神に対する信仰の起源は、この「石亀神」信仰にあったのではないかと推察される。ちなみに、そうした神々が「癩」に効験があると信じられていたことは、その靈力による「春日王」の「白癩」の治癒という記述から明らかである。

以上から、月神の高良大明神と奈良坂の境界の神のどちらも、弓矢、とくに鎗矢と深いかかわりをもつとされていたことが推定できる。おそ

らく、鎗矢でなければならなかったのは、鳴鎗が母胎にも擬せられるべき御子神の籠る〈容器〉と信じられていたからであろう。なお、高良大明神の「赤衣」や、酒を好む狸々のような月の住人アカナーの赤顔・赤髪との関連で、境界の神であるシユク神が猿に似た小童として認識されていたことや、「宿神」（111）「翁の面」が赤くなり「酒に酔う奇特を顕わす」と信じられていたことなどが想起される。

こうした月神と境界の神との類似性、共通性は供物にも見られる。前述したように、「三日月様に毎月豆腐を上げるとくさが治る」（栃木県芳賀郡茂木町地方）とか、四日月に「豆腐を供えると痣がとれる」（静岡県榛原郡相良町（112））などという俗信があったが、豆名月に大豆を供えることからすれば、大豆にも注目すべきである。一方、「疣地蔵」のなかに「疣を祈願し御礼には豆を供える」（栃木県足利郡山辺村田中（113））ものがあり、豆腐を供える「豆腐地蔵」も各地にあった。この類似性も、境界の神が月神としての性格を有していたことを示唆しているのではなからうか。

以上のべてきた月と境界領域や境界の神との深い関係からすれば、前章でのべた霊水が元来は月の霊水とされていた可能性は高いと思われる。

## ⑤ 酒湯・狸々・ナマハゲ

**酒湯** 本章では、疱瘡という皮膚の病をめぐる治療法や儀礼、それらと深くかかわる狸々という疱瘡の守護神などについて検討する。そのことよって、第三章と第四章で試みた推論を補強し、さらに境界の神と他界（114）異界から訪れる神々との位置関係を推定したい。

まず、酒湯から見てゆく。酒湯とは疱瘡が結痂したのち、米のとき汁に酒などを加えた湯を患者の身体にかける習俗をいう。また、その湯の

ことも酒湯といった。以下、酒湯の語を後者の意味に限定して使用する場合は、「酒湯」と表記する。

この酒湯について、医師の香月牛山は『小兒必要養育草』（元禄一六年〔一七〇三〕序<sup>(15)</sup>）巻五のなかで、つぎのようにのべている。

わが日本の風俗にて、痘瘡収斂<sup>かせ</sup>て、いまだ痂<sup>かた</sup>おちざる前に、米ノ泔水に酒少シばかりを如へ、或は鼠の糞二つばかり入して、沸湯となして、その湯にて痘を洗ひ沐浴すれば、痘よくかせて、病者こゝろよきにいたるなり、これを酒湯といふ

もつとも、こうした沐浴は二番湯以降のもので、同書には「手巾を湯にひたししほりて、痘の上に押つけて、温たるがよきなり、和俗これを一番湯といふ」とあり、最初の酒湯は「酒湯」に浸して絞った手拭を肌<sup>(16)</sup>に押し当てる程度のものであったらしい。また、「酒湯」に入れる鼠の糞については、「毒あれば、人によりて、かへつて瘡痕たゞる、者あり、用ヒざるがよきなり」というのが牛山の見解であった。

酒湯の目的については、前掲の引用文に「その湯にて痘を洗ひ沐浴すれば、痘よくかせて」とあるから、牛山は痂皮を乾燥させ、落痂しやすくすることに考えていたようである。医師の橘南谿の『痘瘡水鏡録』（天明元年〔一七八二〕刊）には、「是早ク落痂セシムルノ法ナリ」とあり、幕臣の片山勇八の『随筆日記』（文政二年〔一八二八〕）にも、「痘瘡後かさふたかたまりたる所、白水に酒を少し加へ湯になして、手掛などにてたびくたで、やれば早く落る也といへり」とある<sup>(16)</sup>。酒湯が落痂を促す治療法、つまり痂皮を剥ぎ落とす治療法と見なされていたことがわかる。

しかし注意しなければならないのは、第一に「酒湯」が単なる湯ではなく、米のとき汁に酒を加えたもので、しかも医師の反対する鼠の糞を入れる場合もあったことであり、第二に牛山が酒湯は「わが日本の風俗」で、中国や朝鮮では「米ノ泔水にて洗ふ事を見ず」とのべていたこと、

第三に「其家、痘を煩ふ者あれば、神の棚とて、新にこしらへ」、「酒湯をかけて後」、「痘の神（疱瘡の守護神―註）の棚なども仕舞」う習いであったことなどである（以上、『小兒必要養育草』巻四、巻五）。これらのことから、酒湯が落痂を促す治療法と見なされていたとしても、その起源は経験的な知識というよりも信仰に基づく治療法にあったのではないかと推察される。

では、沐浴させたり、「酒湯」のついた手拭を肌<sup>(16)</sup>に押し当てたりする治療法の原形は、どのようなものであったのか。天平九年（七三七）六月の「典葉寮勘申 疱瘡治方事」には、

又取月汁、水和浴之

又婦人月布拭小兒

とある<sup>(17)</sup>。天平九年（七三七）は疱瘡流行の年だったようで、この「典葉寮勘申」は同年六月二六日の太政官符のもとになったという。勘申は「傷寒後禁食」「傷寒豌豆病治方」「豌豆瘡滅癩」の三つの部分によって構成されていたが、三つ目の「豌豆瘡滅癩」は疱瘡の癩痕の治療法に関するものである。前掲の記述は二つ目の「傷寒豌豆病治方」、つまり疱瘡の治療法に見え、五項目のうちの最後の二つである。したがって、疱瘡の最終段階での治療法であると考えられ、後世の酒湯に対応する。後者の「婦人月布拭小兒」は平安時代の『医心方』（巻一四、第五七）「治傷寒豌豆瘡方」でも取り上げられた『千金方』にある「婦人月布拭之」、つまり「女性のメンスのついた布で患部を拭うこと」<sup>(18)</sup>に依拠したものかもしれないが、前者の「取月汁、水和浴之」は『医心方』には見えない。いずれにしても、「月布」が「女性のメンスのついた布」であることは間違いないであろうから、「月汁」も経水<sup>(19)</sup>月水であると考えられる。つまり、胎内から流出する血液が疱瘡の最終段階で効くとされていたのであり、こうした「経血が強い力をもつ」という信仰は、たとえばアイヌが痘瘡の上にそれを塗る治療法などにもみられる<sup>(20)</sup>という。これ

ら「月汁」を混ぜた水を浴びたり、「月布」で患部を拭ったりする治療法は、「月があらゆる女性の月経や妊娠に関係あるという、最も原始的な観念」<sup>(121)</sup>、つまり天上の月や水上に浮かぶ月影への信仰に基づくものではなかったかと思われる。その確証はえられないとしても、民俗信仰的なものであったことは明らかで、この治療法が天平九年（七三七）六月二六日の太政官符に採用されなかったのも、そのためかもしれない。いずれにしても、胎内の霊水が後世の米のとき汁に酒などを加えた「酒湯」と無関係であったとは考えられない。また、婦人の母胎であろうが、境界の神のそれであろうが、母胎であることには変わりなく、前述した母神の胎内に皮膚の病に効く霊水が湛えられているという信仰が存在していたとしても不思議ではない。

ところで、酒湯にはもう一つのタイプがあった。たとえば、石塚尹『護痘錦囊』（文政七年〔一八二四〕刊）に記されている酒湯は、つぎの通りである。<sup>(122)</sup>毛氈を敷いて、結痂直後の子どもを座らせ、頭上にサンダワラをかかげる。ついで盥に入れた「酒湯」にクマザサを浸し、よく水をきって、サンダワラの上からそそぎかける真似を三度するというものである。サンダワラは米俵の蓋のことで、これを頭上にかかげることは、釣り鐘状をした空俵を子どもに被せることを意味したと考えられる。つまり、子どもが空俵という〈容器〉のなかに籠り、笹の葉に付着した「酒湯」を三度浴びせられる、そうした儀礼であったということである。クマザサなどの笹を用いることは一つの作法だったようで、そのことから、川部裕幸が指摘したように酒湯と湯立て神事との密接な関係が推定できるが、いずれにしても、笹の葉に付着した「酒湯」は、笹の葉におりた露を意味していたと推察される。

また、江戸屋敷に仕えた津軽藩士の斎藤正孝は、安政三年（一八五六）に『私家年中候帳』を書いて国許へ送っているが、斎藤が指示した酒湯の内容は、サンダワラを敷いて、そこに子どもを座らせ、頭上にもう一

枚のサンダワラをかかぎ、「酒湯」を少したらすという儀礼であった。<sup>(124)</sup>二枚のサンダワラは空俵という〈容器〉をあらわし、そこに子どもが籠っていることを象徴的に表現していたのである。

このタイプの酒湯も結痂直後⇨落痂直前にとり行われており、そうした儀礼の成立が、母胎に擬せられた〈容器〉のなかに入って籠り、新しい生命を獲得して誕生⇨再生するという観念や、笹の葉におりた露、つまり月の霊水を浴びると皮が剥げ落ち、綺麗な肌になるという脱皮再生の観念と無関係でなかったことは明らかであろう。

以上、疱瘡という皮膚の病をめぐる治療法や儀礼において、患者に浴びせる霊水が胎内の血液や月の霊水に対する信仰と深い関係にあったことを推定した。

**狸々** 前述したように、疱瘡患者が出ると、棚を新たに拵え、家内で疱瘡の守護神を祀る習俗があった。江戸ではサンダワラに御幣を立てたものを祀っていた事例がある（山東京伝『昔話稲妻表紙』文化三年〔一八〇六〕刊の巻之二の挿絵<sup>(125)</sup>）。これに対して、京都では狸々を祀っていた。富本繁太夫の京坂滞留日記である『筆満可勢』五卷（天保七年〔一八三六〕二月二二日条<sup>(126)</sup>）には、「当所は疱瘡神を祭に狸々祭りと言て、張子の狸々人形、酒甕に干杓杯持し形有り、是をさんだわらの上へ為乗、其脇へ張子の達摩を置く。都て余は江戸の通り」とある。

このように、京都では狸々を疱瘡の守護神⇨「疱瘡神」とし、その神体として狸々人形を祀っていたのである。では、なぜ狸々が「疱瘡神」とされたのであろうか。よく知られているように、疱瘡患者が出る周囲を赤づくめにしたから、顔や髪赤い狸々が「疱瘡神」に選ばれたのであろうか。しかし、赤いものはいくらでもあり、狸々である必然性はない。そこで注目したいのが、狸々人形の手にしていた酒甕と「干杓」⇨柄杓である。いったい、それらをもつ狸々とはどのような存在であったのか。

謡曲『狸々』<sup>(17)</sup>を想起したい。それは秋の月夜に、潯陽の江のほとりて高風が待つていると、壺を手にした狸々が海中からあらわれ、酒を飲み、舞いを舞い、酒の入った壺を高風に与えるというものである。留意しなければならぬのは、第一に高風に授けられた壺のなかの酒がくめども尽きない酒であったこと（「よも尽きじ、万代までの、竹の葉の酒」）、第二に酒が不老の薬とされていたこと（「老ひせぬや、薬の名をも菊の水」）、第三に酒が露との関係で表現されていたこと（「竹の葉の酒」「菊の水」「理りや白菊の、きせ綿を暖めて、酒をいざや汲ふよ」）、第四にシテの狸々の扮装が「赤い童顔の面を着け、赤頭をかぶり、上着も袴も赤地という特殊な姿」<sup>(18)</sup>をしていたこと、第五に舞台設定が月夜で、月と狸々との深い関係が推定できることなどである。なお、この謡曲『狸々』は広く知られており、「室町時代から江戸時代を通じ、俗に十六狸々と呼ばれるほど、様々な同工異曲や同名異曲などが生まれた」という<sup>(19)</sup>。

関連して、『庭訓往来註』（万治元年（一六五八）刊）の「市町之興行」の註に見える狸々と禹風の物語が想起される<sup>(20)</sup>。この物語では、潯陽の江のほとりて禹風が待つていると、狸々が海中からあらわれ、酒を飲んだあとの空の瓶＝壺と笹を禹風に与える。

浪ノ間近クヨレルヲ見ハ、大ナル瓶ヲ抱テ上ル、此瓶ヲ浜辺ニ居置、至極詠舞テ酒ヲ飲ム、其後此瓶ヲ禹風ニ得サセタリ、又持タリシ篠ヲモトラセタリ、<sup>(21)</sup>狷々ノ云、今コソ本体ヲ見ヘ申タレ、相構テヲソレ給ベカラズ、此ツボヲ取テ家ニ帰リ給テ、明日ヨリ酒ヲ売セ給ベシ、其壺ニ此サ、ノ葉ヲ門ノ頭ニ立テ給へ、暇申テサラバトテ、海中ヲ分テゾ入ニケル、禹風ハツボヲ抱テ、家ニ帰リ、サ、ノ葉ヲ門ニ指テ、明日ヨリ酒ヲ売ントテ拵ヘケリ、ヤウ／＼夜明テ、ツボノ内ヲ見レバ、何モナカリシ壺ニ酒清々ト湛ヘタリ、是ヲ取テ人ニ沽レトモ不尽、此酒ヲ飲ム人ハ齡ヲノベ、病ヲ治スト也、天ノコンツキト云フ酒是ナリ、年月積リ行トモ尽ル事ナシ

文意の不明なところもあるが、狸々の指示通り、笹の葉を門にさしておくと、翌朝、壺はくめども尽きない酒を湛えていたというのである。この壺のなかの酒が、笹の葉におりた夜露とされていたことは間違いない。したがって、文字通りの「天ノコンツ」であり、これを「飲ム人ハ齡ヲノベ、病ヲ治ス」霊水であった。なお、佐成謙太郎は「古くこの趣の説話があつて、本曲（『狸々』一註）も庭訓抄（『庭訓往来註』一註）もそれに拠つたのでなからうかと思ふ」とのべている<sup>(22)</sup>。

『庭訓往来註』の物語や謡曲『狸々』に登場する狸々は、くめども尽きない酒、すなわち天にある不老不死の薬をもち、そうした霊水＝夜露のおりる笹の葉をもつ存在であった。前述したように、月が雨や雪、露などをもたらすと信じられていたとすれば、狸々が持参した笹の葉におりた露は月の霊水だったはずである。おそらく、狸々は古くは月の霊水をもつとされていたのではなからうか。

月と狸々との深い関係は、狸々が夜露のおりる笹の葉を持参したことだけでなく、第二に謡曲『狸々』において、海中からの狸々の出現が盃に浮かぶ月影にたとえられていたこと（「さかづき〔月の意を含む〕も浮び出て、友に逢ふぞ嬉しき」）や、髪をかきあげて月を望む狸々の所作があること、第三にシテの狸々が、月神の高良大明神と同様に「赤衣」を着用していたこと、第四に首里や那覇では、水担桶をかついで月に立っているアカナアが、赤い顔と髪をした童子とされ、ときどき地上の海辺におりてくるとされていたこと（水上に浮かぶ月影を想定すれば海中から出現したことになり、月自体も海中から出現する）、つまり狸々に酷似していること、第五に宮古島では、アカナアの原形ともいふべき月の住人アカリヤニザが、シツの新夜に柄杓で月の霊水を地上に撒き散らすとされ、そうした琉球に残る信仰や説話が万葉の時代には日本列島の南北に広く存在していたらしいことなどから推定できる。

関連して、疱瘡の守護神として月神を祀る神社の少なくなかったこと

が想起される。『年中重宝記』（元禄六年（一六九三）自序）には「毎年春秋冬のあいだ所々に疱瘡はやる。（京都―註）松尾の東南月読の神にいのりてよし」とあり、前掲の『疱瘡護囊』には「本邦にてハ痘疹守護の神ハ出雲国大社の末社に鷲森明神といふありて、一説に文徳仁寿三年神命によりてこれを祭る、神体ハ天月神命なりといへり」とある。「鷲森明神」については未詳であるが、いずれにしても月神を疱瘡の守護神とする信仰のあったことは明らかである。これに照らせば、狸々が古くは「をち水」をもつ「月読」や柄杓で「ステ水」を地上に撒き散らすアカリヤニザなどと同様に月の住人＝月神と信じられていた可能性が高い。

以上のべてきたように、月と狸々が深い関係にあり、元来は狸々もしくはその前身が月の霊水をもつとされていたとすれば、狸々が疱瘡の守護神と信じられたとしても不思議ではない。なぜなら、月の霊水を浴びれば皮が剥げ落ち、綺麗な肌になるという信仰が、かつて存在したと推定されるからである。したがって、酒甕と柄杓を手にした狸々人形は、疱瘡患者に酒という霊水を浴びせる姿をあらわしていたといつてよい。また、その酒は月の霊水に淵源するものだったのである。

さて、つぎに注目したいのは、御幣や狸々人形がサンダワラの上に置かれていたことである。前述したように、サンダワラは米俵の蓋のことで、〈容器〉の象徴であったと考えられるから、御幣や狸々人形を神体とする「疱瘡神」は〈容器〉＝母胎に籠った胎内神と見ることができよう。また、狸々人形のなかには下半身が酒甕になっているものもあり（志水軒朱蘭『疱瘡心得草』寛政一〇年（一七九八）刊<sup>(13)</sup>）、それは酒甕という〈容器〉＝母胎から誕生＝再生しつつある状態を象徴的にあらわしている。つまり、狸々は酒を湛えた胎内に籠る御子神で、その酒を疱瘡患者に柄杓で浴びせる役割を担っていたのである。もちろん胎内の酒の淵源は、月の霊水であり、母神の「経血」（経水＝月水）であったといつてもよい。

要するに、サンダワラの上に置かれた狸々人形は、母胎に籠り、そこから立ち現れ、月の霊水をふりかける御子神への信仰の伝統をふまえて造形されたことである。

以上、疱瘡の発症から酒湯の完了までの間、家内に祀られていた「疱瘡神」、すなわち御幣や狸々人形とサンダワラの取り合わせによって表現された「疱瘡神」が、胎内神＝御子神であったことや、胎内の霊水の淵源が月の霊水であったこと、御子神がそうした霊水を浴びせる役割を担っていたことなどを推定した。とすれば、酒湯は「疱瘡神」の役割の人間による代行であったといえよう。

**去来する「疱瘡神」**では、このような家内に祀られていた「疱瘡神」は、どこから訪れた神だったのであろうか。

菅江真澄は羽州の庄内で、村境の路傍に捨てられた「疱瘡神」を冥見している（『あきたのかりね』天明四年（一七八四）九月二二日条<sup>(14)</sup>）。

路のかたはらにわらうだしきて、そが上に、あしながのわらぐつ、五色の紙のみてぐら、かはらけのさらに糸つらぬきて長箸そへたるは、もがさの神祭るとてその家にもので、村さとのはしに捨たる也けり。

「わらうだ」＝サンダワラの上に御幣を立て、藁靴や皿、箸などを供えて祀っていた「もがさの神」＝「疱瘡神」を、疱瘡成就ののち、村境という他界＝異界とこの世の境界領域にまで運び、そこに捨てたのである。そうした習俗の存在は「疱瘡神」が村境から訪れたことを示しているよう。

というの、小石＝子石や陽物の模型などの場合も、それらを借り受けて家に持ち帰り、祈願成就ののち、もとあった場所へ返しているからである。前述したように、『馬琴日記』（天保二年（一八三一）三月四日条<sup>(15)</sup>）にも、「今日、太郎さ、湯（酒湯―註）いたし候二付、疱瘡棚、撤之。白山権現守札并二幣、其外供物一式、だる磨を浅草山谷白山神主方迄持

参、為納畢、白米一袋・鳥目百銅、外二奉納職代銀壹匁、年々借用の小石等も進納之」とあり、白山権現を祀る白山社から小石をはじめとするさまざまなものを借用し、酒湯を済ますと、すべて返納している。つまり、もとあった場所へ返すのが作法だったのである。

ところが、庄内においては「疱瘡神」を村境に放置しており、あえて祀ることはなかった。それは「疱瘡神」が他界<sup>11</sup>異界、すなわち人びとの関与できない村境の向こう側の世界から訪れた神と受け取られていたからであり、そこに帰ってもらうためであつたらう。事実、疱瘡成就ののち、「疱瘡神」送りと称して、御幣を立てたサンダワラや箕を川や海へ流す習俗が広く各地に見られた。それは狸々の場合も同様で、そのゆき先として古くは海原の彼方の月がイメージされていたかもしれない。

以上、本章で検討の素材とした「疱瘡神」が、他界<sup>11</sup>異界とこの世の境界領域を経て家々を訪れる神、去来神であつたことを指摘した。

**小正月の訪問者** ところで、奥羽には皮を剥ぎに訪れる小正月の訪問者がいた。「疱瘡神」との関連で、そうした小正月の訪問者についても簡単にふれておきたい。

羽州の男鹿半島では一月一日の夜、「小刀」を手にしたナマハゲが家々を訪れた。菅江真澄はこのナマハゲについて、「冬籠りして男女柴火にあたるに、臆、脛、みな赤斑に火形につきぬ」、「その火文を春は鬼の来て剥き去るちふ諺のあるにたくへて、しか鬼のさまして出ありく生身剥きちふもの也」とのべている(『おがのしまかせ』<sup>118</sup>)「おがのさむかぜ」)。この説明から、冬籠りしている人びとの臆や脛にできた「火文を春は鬼の来て剥き去る」という諺のあつたことや、ナマハゲがそうした新春に訪れる鬼になぞらえたものであつたことがわかる。ほかにも、奥州のナゴミタクリやスネカ(スネカワタクリもしくはスネカツチャギの略称)など類例は多く、いずれも火形のある皮を剥ぎに訪れた。関連して、やはり奥羽の小正月の訪問者であつたカセドリ(カセギドリ)が想

起される。カセドリには皮を剥ぐ伝承が見当たらないが、折口信夫はカセを病に侵された皮膚に出ている斑点のこととし、カセドリも冬籠りに訪れる人びとの異常な皮を剥ぎに訪れたと推定している(ただし、原義については別の解釈をしている)。

このように、奥羽には火形などの見られる皮を剥ぎに訪れる小正月の訪問者が少なくなかつた。そこで注目したいのが、ナマハゲが「からく」「ころく」と音のする「小箱」を腰につけて来訪したことである(菅江真澄『おがのさむかぜ』<sup>119</sup>)。内田武志・宮本常一の両氏によれば、秋田県「由利郡ではこれを、なもみはぎ・なまみはぎ、岩手県閉伊郡では、なごみたくり」と呼び、「出刃包丁を持ち、瓢箪などに入れた豆をがちやがちや鳴らしてやってくるなどこも同様」であつたとい(120)う。こうした瓢箪が神霊の〈容器〉とされていたことはいうまでもないが、「小箱」も同様であろう。松本信廣はつぎのようにのべている。(121)「古代日本人にとつて箱は、神聖な性質を持つてをる。この中に神の御魂をおさめて持ち運ぶのである。この種の箱は、女巫の生活に重要な役割を演じたものである。今もなほ、死人の魂を呼び返す職務をつかさどる市子は、その守り神のひそむ箱をたづさへてをる」。おそらく、ナマハゲらのもつ「小箱」や瓢箪のなかの豆は、〈容器〉<sup>122</sup>母胎に籠る神霊、すなわち胎内神ではなかつたか。

一方、仙台藩領北部のカセドリは、イヂコと呼ぶ手籠をもつて家々を訪れ、家の主人から餅や米を入れてもらったが、そうした餅を「たまご」と呼んでいた(123)。また、盛岡藩領南部のカセドリも、藁製のイズメに卵形の餅を一つ入れて家々を訪れた(124)。このイヂコやイズメという語は嬰兒籠を意味していた。つまり、人びとは嬰兒籠に見立てた〈容器〉のなかに、脱殻して再生<sup>125</sup>誕生する新しい生命が存在するとしていたのである。関連して、宮城県伊具郡筆甫村におけるイズコ<sup>126</sup>嬰兒籠を使った神送りの習俗が想起される。筆甫村では「チフス流行のときは小さいイズコを作



り、中に小豆飯と御幣、錢二、三文を入れて三辻やその他の辻に置いてくる風」があったという。<sup>(16)</sup>「疱瘡神」送りに類似した習俗であるが、これに照らせば、カセドリの手にしたイチゴやイズメも、餅によってあらわされた神霊の〈容器〉とされていたのではないかと思われる。なお、カセドリの〈容器〉の場合は巢に見立てられていたようにも見受けられるが、新しい生命を宿している点で、母胎と変わりない。

以上のべてきたように、ナマハゲやナゴミタクリ、カセドリなどは、いずれも御子神の籠っている〈容器〉を携えて家々を訪れたと推察される。そうした御子神は「疱瘡神」と同様に皮を剥ぐ神であり、そのことがナマハゲらのもつ「小刀」＝出刃包丁によって象徴的に表現されていたのであろう。

また、カセドリが手にした〈容器〉のなかに、豊かな水が湛えられているとされていた地域もあった。たとえば、文化四年（一八〇七）の会津藩『風俗帳』によると、会津藩領の上郷のカセドリは、

物言はずして戸を叩く、此合図を心得て件の鉢を受取、身代に応し粟、そばの団子、鳥肉類<sup>(目カ)</sup>の物を祝ひ、田地の水口を明けるとて木鉢の口を少し割りて渡す、其砌ひさくに水入れて掛るをかせ鳥の祝ひとする

という。<sup>(16)</sup>同様の記述が貞享二年（一六八五）の『風俗帳』にも見える。注目したいのは、訪問先の家の主人が木鉢に粟や蕎麦の団子、錢などを入れ、それをカセドリに返却する際、「田地の水口を明ける」といって「木鉢の口を少し割り」、同時にカセドリに祝いの水を浴びせたことである。それはカセドリのもつ木鉢が豊かな水を湛えた〈容器〉とされていることや、カセドリの浴びた水が〈容器〉のなかの霊水とされていたことを示している。

盛岡藩領南部では、カセドリに「若水桶にて水をかける」といひ、<sup>(16)</sup>どの地域でも「身に病なきためにする」再生儀礼であった。関連して、餅

を入れた若水桶に若水を汲み、これを持ち帰る元旦の若水迎えの習俗や、若水を家人などに浴びせる習俗が想起される。若水桶＝〈容器〉のなかの餅と若水の取り合わせに注目したい。おそらく、カセドリに祝いの水を浴びせる習俗は、そうした家人に若水を浴びせる習俗と同根であろう。つまり、カセドリが手にした〈容器〉のなかの霊水も、月の霊水に淵源する若水と無関係ではなかったということである。ちなみに、会津藩領の上郷では〈容器〉のなかの霊水と田地に入れる水が同一視されていたが、これに関連して、田県神社の小正月の豊年祭に見られた田の水口に陽物の模型を立てる慣行が想起される（第二章）。陽物の模型＝御子神が立つ水口に引き入れられた水は、古くは豊穰をもたらす月の霊水と信じられていたのではなからうか。

さらに、会津郡伊南古町のカセドリが、養蚕用具の「わらだ」という箱様の〈容器〉をもって家々を訪れたことも注目される（『会津風俗帳』貞享二年（一六八五）成）。<sup>(16)</sup>蚕は「わらだ」のなかで脱皮して成長する。史料には、「獅子蚕、鷹蚕、舟蚕、庭蚕とて四度ぬけ替り」とある。こうした「わらだ」を持って家々を廻るカセドリの存在は、古くは〈容器〉のなかの御子神が脱皮成長すると信じられていたことを示唆している。関連して、秦川勝（河勝）の父、秦酒公が酒瓶のなかで成長したと語る『聖嘗鈔』の記事や、蛇の姿をした御子神が「杯」「瓮」「甕」のなかで成長したと語る『常陸国風土記』（那賀郡）の記事などが想起されるが、「わらだ」という〈容器〉の使用には、やはりながしかの意味があったに違いない。

以上雑駁な検討ではあるが、小正月の訪問者が携帯した〈容器〉のなかのものとは本章で取り上げた「疱瘡神」との共通性として、つぎの諸点を推定し、今後の検討課題としておきたい。第一に皮を剥ぎに家々を訪れる去来神であったこと、第二に母胎にも擬せられるべき〈容器〉に籠る御子神であったこと、第三に〈容器〉が霊水を湛えていると信じられ

ていたことなどで、要するに両者に大きな違いが見いだせないということである。もちろん、〈容器〉のなかのものと月との関係の具体的な検証も今後の課題としておく。

本章では、第三章と第四章で試みた推論を補強すべく、酒湯や「疱瘡神」、小正月の訪問者などについて検討した。注目したいのは、本章で取り上げた「疱瘡神」が境界の神と酷似していたことである。両者の共通性は本稿で推定したもののほかにも少なくないが、大きな違いは一方が他界⇨異界とこの世の間を去来する神であったのに対して、他方が地境や村の中央の辻という他界⇨異界とこの世の境界領域に祀られた神であったことである。おそらく両者はもとは一つで、去来する神を地境や村の中央の辻に祀ったものが境界の神だったのでなかろうか。本章で見た「疱瘡神」は効験が疱瘡の治癒に特化した去来神で、境界の神もまた同様に機能分化していったのではないかと思われる。このように、境界の神の淵源が他界⇨異界とこの世の間を去来する神であったとすれば、地境や村の中央の辻ばかりでなく、床下や納戸など多様な境界領域に祀られた神々も境界の神といわなければならない。

## ⑥境界の神と衣類・片袖・獣皮

**衣類・片袖の取得** 第三章～第五章では、第一に古くは境界の神が月の霊水によって人間の身の皮を剥ぐと信じられていたことや、第二にそれゆえ境界の神が皮膚の病に効験があると信じられていたことなどを推定した。そうした皮膚の病の一つに「癩」があったことはいうまでもない。本章では、第一の推定を「賤民」史研究につなげてゆくために、人間の身の皮ばかりでなく、衣類や片袖、獣皮も剥ぎ取ると信じられていたことや、それゆえ境界の神にそれらを献納する習俗が生まれたことなどを推定する。

中世の経典などを分析した川村邦光によれば、境界領域である三途の川のほとりには奪衣婆と懸衣翁がいて、奪衣婆が死者の衣類を剥ぎ、懸衣翁がそれを衣領樹という木の枝に懸けたが、衣類がなければ皮を剥いだという<sup>(13)</sup>。もつとも、史料的には懸衣翁の姿が見られる事例は少なく、多くは奪衣婆と樹木の取り合わせであるという。おそらく、奪衣婆や懸衣翁は境界の神の変形であろう。

衣領樹という樹木が衣類や皮を取得したこととの関連で、屋内に籠り静かにしている日とされていた六月一日の俗信が想起される。菅江真澄は「けふの朔旦ツイタチを脱月立ヌケツイタチといひならはして、桑の林のもとに行けば、空蟬ヒトガラのもぬけのからのごとく魂魄タマシヒとびさりて、人脱ヒトガラのみ残り止まれるとて、桑の木一ト本見ても恐れかしこみ、蚕ヒトガラの養も、よべにとりてけふはものせず」とのべている（『はしわのわかば』天明六年（一七八六）六月一日条<sup>(14)</sup>）。真澄のいう「人脱」とは魂が飛び去ったあとの死骸のことではなく、「空蟬のもぬけのから」や蛇の抜け殻のような人間の身の皮であったと見なければならぬ。このように、六月一日に人間の皮がむけて綺麗になるとか蛇が脱皮するなどという俗信ばかりでなく（第三章）、「桑の林のもと」に身の皮を残して他界⇨異界へ送られてしまうという俗信もあったのである。つまり、六月一日の桑の木のある空間は、他界⇨異界とこの世の境界領域と見なされ、そこに入り込んだ人間の身の皮を桑の木が剥ぐと信じられていたのである。また、霊水によってむかれた皮が桑の木に引っ掛かっているのが見えるというムケ朔日の俗信や、衣領樹の場合に照らせば、この事例においても剥ぎ取られた皮が桑の木の枝に引っ掛かっているというイメージではなかったかと推察される。つまり、境界領域において桑の木が皮を剥いで取得したということである。

こうした桑の木の枝を神体とする家の神に奥羽のオシラサマがあった。オシラサマの男女二神の神体は「谷を隔て生ひ立る桑の樹の枝」（菅

江真澄『月の出羽路 仙北郡』(二一巻)であったが、このように、境界領域である地境に生えていた桑の木は神聖な樹木と見なされ、その枝がオシラサマの神体とされたのである。したがって、オシラサマは境界の神としての性格を備えていたといつてよい。おそらく、祭日などに手でひきさいた布をオシラサマに包頭形に着せる習いであったのも、オシラサマが皮や衣類を剥いで取得する境界の神としての性格を備えていたからであろう。なお、男女二体のオシラサマにも御子神のイメージがともなっており、田植えて人手が足りなくなると、オシラサマが童子の姿となつて手伝いにあらわれたという伝承もあつた。<sup>(15)</sup>

オシラサマの場合と同様に、境界の神に衣類を着せる習俗が広く見られた。たとえば『名彙』によると、栃木県塩谷郡矢板村の「はしか地蔵」の場合は、「平日も子供をつれて詣るが、ハシカ流行のときはもちろんである。幼児の衣物を石像にきせ、石のかけらを持ち帰る」という。<sup>(16)</sup>それは道祖神(サイノカミ)の場合にも見られ、「淡路の三原郡五色町相原字中村などの島の中央山間部落ではオサイサンとよぶ二体の自然石を山麓の小高いところにまつり、同族あるいは地縁のものが共同で、正月二十日、九月二十日(今は新暦十月二十日)に祭りを行なう。このとき、『寒帷に秋拾』といつて、正月には一枚、秋には二枚の紙の衣を着せかけて、白餅と甘酒などを供えている」という。<sup>(17)</sup>新春と晩秋の二回、オサイサンと呼ぶ二体のサイノカミの自然石に新しい衣類を着せ掛ける祭りがとり行われていたのである。これらの衣類を着せる習俗も、皮や衣類を剥いで取得する境界の神への信仰に起因して成立したと推察される。

そこで注目したいのが、片袖である。峠や坂、辻などの境界の神には片袖をほしがるものが多かった。たとえば、素性法師の「たむけにはつりの袖もきるべきにもみちに飽ける神や返さむ」(『古今和歌集』巻第九「羈旅歌」第四二二番)<sup>(18)</sup>の歌や、「逢はなくて夕占を問ふと幣に置くにわが衣手はまたそ継ぐべき」(『万葉集』巻第一一、二六二五番)<sup>(19)</sup>の

歌が想起される。これらから峠を通過するときや辻占の際、境界の神に片袖を捧げる習俗のあつたことがわかる。また、袖取松の俗信や袖掛松の伝説もあり、たとえば『改訂綜合日本民俗語彙』の「ソデトリマツ」の項には、「静岡県榛原郡川崎町仁田口にあり、(略)この前で倒れると袖をとられるといつてゐる」と見え、中山太郎編『日本民俗学辞典』の「ソデカケマツ」の項には、「播磨神崎郡豊富村字酒井に袖掛松と云ふ老松がある。塩冶判官高貞の夫人自刃の際袖を截り此松に掛けたと云ふ」と見える。自刃によつて他界へ異界へ赴くとき片袖を松に掛けたといふこの伝説も、境界領域に生えた聖樹が片袖を剥いで取得するという觀念や、それに片袖を手向ける習俗を基盤にして成立したものであろう。

こうした片袖は衣類や皮と置換可能であつた。瀬川清子は「死者があの世への道をとぼくと辿る時に、必ず三途の川を渡らねばならぬさうである。その川の側にシヤウ塚の婆さんが居つて経帷子の片袖をもぐ、それで死衣は、片袖は、縫ひつけず一寸とめて置くものだ、と聞かされ、又イロ(喪服)註を縫ふ人達の間に立まじつて、見もしたことである」と回想している。<sup>(20)</sup>「シヤウ塚の婆さん」とは衣類や皮を剥ぎ取る奪衣婆のことである。また、衣掛松や衣掛石など、袖掛松と同類の伝説も広く分布していた。<sup>(21)</sup>

では、境界の神にとつて衣類や片袖、皮とは何であつたのか。それを探るために、室町時代の金春禪竹の『明宿集』を取り上げてみたい。『明宿集』の内容は、謡曲「翁」に登場する「翁即宿神の立場から猿蓑芸の神聖さを説いており、諸仏・諸神、祖師・先徳、人麿・業平、秦河勝・一座の棟梁らをすべて翁の本体・化現ないし使者とする、徹底した翁神聖論である」という。<sup>(22)</sup>たしかに『明宿集』には「翁ヲ宿神ト申タテマツル」とあるが、注目したいのは「翁」の着用する「水干ワ、母ノ胎ニシテワ胞衣トイワレシ禪ノ袖」という記述である。<sup>(23)</sup>「禪」は袖なしの肩衣のことであるから、「禪ノ袖」は切り取られた片袖のことであるといつ

てよい。したがって、この記述の意味するところは、片袖は母胎の「胞衣」にあたり、「水干」はそうした片袖、つまり「胞衣」に等しいということになる。このように『明宿集』では、「翁」＝「宿神」は胎内神＝御子神で、衣類（水干）や片袖（禪の袖）は「胞衣」にあたるとされていたのである。なお、胎内神は胎内と外界を行き来する御子神で、母胎と一体のものと信じられていたようであるから、胎内神＝御子神と表記するのがよいと思われる。

「宿神」が胎内神＝御子神で、その信仰が母子神信仰を骨子とするとされていたことは、猿楽の祖「秦ノ河勝ハ、翁ノ化現疑ヒナシ」とする理由をのべた、つぎのような記述からも明らかである。<sup>(10)</sup>

（秦ノ河勝ハ一註）業ヲ子孫ニ譲リテ、世ヲ背キ、空舟ニ乗り、西海ニ浮カビ給イシガ、播磨ノ国南波尺師ノ浦ニ寄ル。蟹人舟ヲ上ゲテ見ルニ、化シテ神トナリ給フ。当所近離ニ憑キ崇リ給シカバ、大キニ荒ル、神ト申ス。スナワチ大荒神ニテマシマス也。コレ、上ニ記ストコロノ、母ノ胎内ノ子ノ胞衣、禪ノ袖ト申セルニ符号セリ。「胞衣」ワスナワチ荒神ニテマシマセバ、コノ義合エリ」。ソノ後、坂越ノ浦ニ崇メ、宮造リス。次ニ、同国山ノ里ニ移シタテマツテ、宮造リヲビタ、シクシテ、西海道ヲ守リ給フ。所ノ人、猿楽ノ宮トモ、宿神トモ、コレヲ申タテマツルナリ。コ、ヲ以テモ、翁ニテマシマスト知ルベシ。

前半部分では、「秦ノ河勝」も胎内神＝御子神であったから、彼と「翁」は同体であるとのべている。すなわち、「胞衣」は「荒神」なのであるから、「秦ノ河勝」が「大荒神」（崇り神）に化したということは、彼が「荒神」の胎内神＝御子神であったことを示し、それは「上ニ記ストコロノ、母ノ胎内ノ子ノ胞衣、禪ノ袖ト申セルニ符号スル」、つまり「翁」が胎内神＝御子神であることに「符号」し、それゆえ「秦ノ河勝」と「翁」は同体なのだというのである。また、後半部分では、「秦ノ河勝」＝「大

荒神」（崇り神）が地域社会で祀られ、「宿神」と呼ばれていたのだから、「秦ノ河勝」と「宿神」の「翁」は同体であるとのべている。

こうした胎内神＝御子神である「宿神」は、地境の神＝境界の神であったと考えられる。服部幸雄は喜田貞吉や柳田国男の議論をふまえて、「シヤグジ・シヤクジン・サグジン」「シユクシン・シユグジン・シユグジ」など、「いずれも辺境に斎き祀られて、外敵を降伏する地境鎮護の神であったといつてよいのであろう。それが、（略）いわゆるシユク（夙）の人たちや、放浪する人たちによって篤く崇敬されていたであろうことは勿論である」とのべ、「宿神」を「地境鎮護の神」として「鎮護」や「外敵」の「降伏」という機能については、なお一層の検討が求められるが、いずれにしても「宿神」が「辺境に斎き祀られた境界の神であったことは間違いない。

このように『明宿集』では、衣類や片袖は「宿神」という御子神を覆う「胞衣」とされていた。つまり、御子神はそこに籠り、霊力を更新したのであるが、関連して、藪田嘉一郎のつぎのような指摘が注目される。<sup>(10)</sup>

「翁」は能楽のうち最も神聖なもので、神楽そのものとされますが、その神聖はその仮面に凝集しています。仮面は神として扱われ、演者は舞台に於てこれを著け、神となるのであります。この翁面の特色は切顎にあります。下顎が分離していて、紐を以て繋いであります。髑髏は下顎骨が分離しており、それが下顎骨だけの信仰が起った所以であります。この切顎の翁面は離れた下顎骨を綴じ合わせた髑髏を模したものでないかと思われま。決して単なる老人相を模したものでありますまい。

「翁」の仮面は髑髏を模したもので、頭骨だというのである。それは死を表現しているといつてよいが、「翁」の着用する「水干」は「胞衣」とされ、誕生を表現している。もし藪田の指摘が正しければ、「翁」は

死の状態から新鮮な霊力を帯びて復活⇨再生してくる胎内神⇨御子神であったということになる。

こうした衣類や片袖が「胞衣」にあたるという理解は、金春禪竹固有のものではなく、民俗的なものではなかったかと思われる。前掲の中山太郎編『日本民俗学辞典』の「ソデノジュリキ」（袖の呪力）の項には、「阿波では人魂を左の袖で受て、死人の家にに入れてやると、死人が甦ると云ふ」と見える。おそらく、衰弱した「人魂」が「左の袖」⇨片袖に籠り、復活⇨再生するという俗信があったのであろう。

このように、衣類や片袖を「胞衣」とする理解があった。そう理解されてきたとすれば、境界の神が御子神を覆う「胞衣」、すなわち衣類や片袖をほしがると思われていたのもきわめて自然なことであったように思われる。おそらく、奥羽のオシラサマや淡路島のオサイサン<sup>(10)</sup>の場合は、男女二体とも母神の胎内に籠る御子神⇨胎内神だったのであろう。いずれにしても、境界の神は身を覆い、籠るために衣類や片袖を、あるいは人間の身の皮を剥いで取得すると信じられ、それゆえに衣類や片袖を献納する習俗が生まれたのではないかと推察される。

**獣皮などの取得** つぎに、境界の神と獣皮との関係について検討したい。まず、北東北のオシラ祭文を取り上げる。そのモチーフの一つは長者の姫と名馬の悲恋物語⇨馬娘婚姻譚である。

前述した人間の身の皮が桑の木の枝に引っ掛かっているという俗信との関連で注目したいのは、自害し捨てられた馬を探し歩く姫が、桑の木の枝にさらされた馬の皮を見つける場面である。すなわち、「はるか南の桑の木の枝にさらし置きたる皮を御覧す」とか「みんなみの桑の木の枝にご曝し置いでぞ皮を御覧す」、「みんなみの桑にこそさらし置いたる皮を御覧す」などと語るオシラ祭文があった<sup>(11)</sup>。それは長者の八人の「舍人」が剥いだ皮である。

桑の木ではなく、榎の木の登場するオシラ祭文もあった<sup>(12)</sup>。その祭文で

は、姫が馬を探し当てた場面が、「いぬき七本の元<sup>もと</sup>に頭<sup>かうべ</sup>を見つけ、いぬき七本のうらみかを見つけ」と語られていた。この「いぬき」は榎、「うら」は枝先のこと、「うらみ」は「うらに」であろう。つまり、榎の木の枝先に皮を見つけたというのである。一般に榎の木は道祖神ともされる聖樹であり、この祭文においても境界の神と見なされていたのではないかと思われるので、以下、その点について若干の検討を試みたい。

まず注目しなければならないのは、「いぬき七本の元<sup>もと</sup>に頭<sup>かうべ</sup>を見つけ」とあることで、それは八人の「舍人」が置いた馬の頭である。すなわち、「いぬき七本の元<sup>もと</sup>に頭<sup>かうべ</sup>を収め」と語られていた。そうした「舍人」の行為に何らかの意味が込められていたことは、彼らが馬の死骸を処理する際、「おまちがい申すも我が故と思召し、榎の木七本そのうちに入り申すべし」とか「榎の木七本なそのうちにはいり参らすべし」<sup>(13)</sup>などと、自害した馬に語りかけたという祭文があったことから明らかである。では、馬の頭を榎の木の下に置くという行為には、どのような意味があったのか。

そこで想起されるのが、奥州津軽の黒石の里の近く、鹿ヶ沢という山路の傍らにあった岩のことである。菅江真澄によれば、「めぐりは五尋六尋の岩の面に、鹿の頭の大なるも、ちいさきも、いくばくとなうひしくとほりたり。又木のなかに小岩のあるにも、おなじ鹿の頭かたあり」という（「つがろのつと」<sup>(14)</sup>）。岩の表面に無数の鹿の頭の形が彫られていたというのであるが、その理由は、「こゝに近き村々の鹿踊のし、がしら、としへて舞ふるびもてゆけば、此石のめぐりにほり埋む」（同前）という習俗から推定できる。おそらく、岩の周囲に埋められた「し、がしら」（元来は野生獣の頭か）が古くは岩に籠って再生すると信じられ、そうした胎内神⇨御子神が岩の表面の彫刻によって表現されていたのではないかと考えられる。

また、千葉徳爾によれば、宮崎県東臼杵郡椎葉村の大藪では、「道路

の分岐点」や「聚落に入る口」、つまり境界領域に「コーザケサマ」が祀られているといい、山で「獵犬が死んだらコーザケサマになるので、木で棚を作り上げておき、帰宅したら神官をたのんで山キヨメをする。大藪にはコーザケサマが十一カ所あるので、自分の犬が死んだらその場所に近いコーザケサマにまつりこむ。それは二、三年すると棚の上で骨になるから、それをまつりこむコーザケサマの所に持って行き、おいで来る」という<sup>(16)</sup>。つまり、死んだ獵犬の骨を境界の神のもとに置いてくると、それも境界の神になると信じられていたのである。

これらの事例から、八人の「舍人」が「いぬき七本の元に頭を収めたのは、境界の母子神への信仰に基づくもので、自害した馬に対する「榎の木七本そのうちに入り申すべし」とか「榎の木七本なそのうちにはいり参らすべし」などという文句も、馬の再生を願う気持ちであらわしていたと推察される。つまり、いずれ頭骨と化す馬の頭を榎の木の下に置いたのは、胎内神＝御子神としての再生を期してのことであつたといふことである。したがって、オシラ祭文に登場した榎の木は頭骨を納受し、胎内に籠らせる母神であり、復活＝再生する胎内神でもあつたと考えられる。とすれば、榎の木の枝先にあつた馬の皮は、衣類や片袖などと同様に榎の木という境界の母子神への捧げ物ではなかつたかと推察される。それは桑の木の場合も同様であろう。

関連して、「皮張石」をめぐる伝説が想起される。近世後期の『紀伊続風土記』(巻四七)には、伊都郡三谷庄皮張村の「皮張石」について、「村の東、山ノ上にあり、長一丈許幅四尺許の石二あり」、「相伝ふ、狩場明神猪鹿の皮を此石に張しといふ」と記されている<sup>(16)</sup>。また、奥州伊達郡との郡境をなす伊具郡川張村の『風土記御用書出』(安永八年(一七七九)成)には、「高二丈四尺、廻り五丈」の「皮張石」について、「小野篁卿并二人之獵師番二番三天猪御退治被成、此石江皮を張付申由」と記されている<sup>(16)</sup>。これらの伝説も、石神に獣皮を捧げる習俗の存在を示

唆しており、それは前述したオサイサンと呼ぶ二体の自然石に紙の衣類を着せ掛ける祭りと同様のものではなかつたか。

さらに注目したいのは、『延喜式』に記された朝廷の境界祭祀である<sup>(17)</sup>。その特徴は牛皮・猪皮・鹿皮・熊皮という獣皮の使用にあり、他の朝廷祭祀には見られないものである。たとえば、「道饗祭」は「京城四隅」において「八衢比古」「八衢比売」「久那斗」という境界の神を祭るもので、その祭料のなかに「牛皮二張。猪皮。鹿皮。熊皮各四張」が見える。また、「障神祭」もあつた。これも「京城四隅」でとり行われ、前田晴人によると、「障神祭の障神とは『サヘノ神』または『サヒノ神』と訓むべきもの」という<sup>(17)</sup>。その祭料として「熊皮。牛皮。鹿皮。猪皮各四張」が見える。「蕃客送堺神祭」の場合は「牛皮。熊皮。鹿皮。猪皮各二張」とある。これは「畿内堺」で「祭却送神」する祭りであるが、「送神」とは「蕃客」とともに訪れる神のことであろう。

このほか「宮城四隅疫神祭」や「京城四隅」疫神祭もとり行われ、やはり「牛皮。熊皮。鹿皮。猪皮各四張」とあり、「畿内堺十处疫神祭」については「堺別(略)牛皮。熊皮。鹿皮。猪皮各一張」とある。こうした「疫神」は「疱瘡神」と同様に病の平癒という心願をかなえる去来神であつた可能性が高い。というのは、『日本霊異記』(中巻、第二五)に「讃岐国山田郡に、布敷臣衣女といふひと有りき。聖武天皇のみ代に衣女忽に病を得たりき。時に俤しく百味を備けて、門の左右に祭り、疫神に賄ひて饗しぬ<sup>(17)</sup>」とあるからである。つまり、すでに病に罹患した「衣女」が「門」という境界領域で「疫神」祭祀をとり行つており、それが通説でいうような境界内部への「疫神」の侵入を阻止し、感染を回避するための祭祀であつたとは考えがたいからである。なお、「門の左右に」とあるから「疫神」は男女二神と受け取られていたかもしれない。もっとも、後述するように「疱瘡神」が疱瘡を発症させる祟り神でもあり、境界の神の「宿神」も「大荒神」(祟り神)であつたことには注意

しなければならぬ。おそらく「疫神」も「疱瘡神」と同様に疫病を流行させる祟り神としての性格を備え、したがって人びとは病の平癒ばかりでなく、疫病流行の終息を願って「疫神」祭祀を執行了したものと推察される。つまり、「疫神」は本稿で取り上げた神々（境界の神と去来する神）のなかに位置づけられるということであり、単なる「鬼魅」や「疫鬼」などは異質な存在で、人間の身の皮や衣類、片袖ばかりでなく、獣皮もほしがり、それを納受する神であったと考えられる。

ちなみに、中村英重は「道饗祭」に言及して、「これらの皮は被物（かぶりもの）として歌舞などに使用された」と推定しており、高野山領紀伊国名手荘と粉川寺領丹生屋村との境における牛神祭に言及した網野善彦も、これに賛意を表している<sup>(18)</sup>。たしかに動物の新しい皮が「被物」として「歌舞などに使用された」のかもしれないが、しかし人間が被った場合でも、信仰的には境界の神がそれで身を覆うと信じられていたのではなからうか。もしそうなら、「牛皮二張」が「八衢比古」と「八衢比売」の分、「猪皮。鹿皮。熊皮各四張」が「京城四隅」の「久那斗」の分となるか。しかし「疫神祭」や「障神祭」では、四種類の獣皮がそれぞれ「一張」でワンセットとなっていたようであるから、獣皮は幕として使用されたのかもしれない。幕は内と外の境目となり、「容器」や「胞衣」にも通じ、籠る空間を創出するから、そうした使用法は境界祭祀にふさわしい。いずれにしても、この問題は今後の検討課題としておきたい。

以上から、古くは境界の神に獣皮を献納する習俗の存在したことが推定できよう。そうした習俗も、人間の身の皮ばかりでなく、獣皮もほしがり、それを剥いで取得する境界の神や去来する神への信仰を基盤として成立したのではないかと推察される。

最後に、境界の神による皮の取得と皮膚の病の治癒との関係について触れておきたい。まず、疣が樹木や石に移動するという俗信が想起され

る。長野県諏訪郡上諏訪町の「川岸村沢にも疣形の突起のある石があるが、子供たちは疣が出来る」と自分の疣と石の疣に棒を渡して、疣々一本橋渡れと唱える」という<sup>(19)</sup>。この俗信も、病に侵された皮を剥いで取得する境界の神への信仰の名残と考えれば理解しやすい。また、福井県三方郡三方町常神では、「種痘した後で餅をつき、屋内に棚を設けて小豆を疱瘡のようにくつつけた起き上がり小法師を祭り」、「一週間もたつと棧俵に赤紙を敷き、それに起き上がり小法師と餅を載せて道の四辻に送る」という<sup>(20)</sup>。こうした「小豆を疱瘡のようにくつつけた起き上がり小法師」も、「疣形の突起のある石」と同様に、病に侵された皮を剥ぎ取り、それで身を覆う神にふさわしい姿であったように思われる。

以上、本章では、境界の神に衣類や片袖、獣皮などを捧げる習俗について検討し、そうした習俗の成立基盤が、人間の身の皮ばかりでなく、衣類や片袖、獣皮を剥ぎ取り、それで身を覆う境界の神への信仰、母子神信仰にあったことを推定した。また、境界の神と頭骨などの関係にも言及した。

### むすびにかえて

境界の神の本来の姿を見極めようとした本稿では、第一に境界の神に対する信仰が母子神信仰、とくに胎内神＝御子神への信仰を骨子としていたこと、第二に境界の神が月神としての性格を備え、月の霊水によって人間の身の皮を剥いで取得すると信じられていたこと、第三にそれゆえ皮膚の病の治癒という祈願に込めると信じられていたこと、第四に境界の神が衣類や片袖、獣皮も剥いで取得すると信じられていたこと、第五にそれゆえ境界の神にそれらを献納する習俗が生まれたこと、第六に取得した皮や衣類、片袖によって身を覆い、そこに籠ると信じられていたことなどを推定した。

また、「賤民」史研究との関連では、皮膚の病に「癩」が含まれることや、借り受けて持ち帰った小石＝子石（御子神）が出産の現場に立ち会っていることが注目されるが、つぎのような推定も看過できない。すなわち、母胎から流出する経水＝月水が霊水と信じられていたことや、境界の神が頭骨を納受し、胎内神＝御子神として再生させると信じられていたことであり、さらに境界の神への衣類や獣皮の献納が、酒湯の場合と同様に、それらを剥いで取得する境界の神の行為の人間による代りであったと考えられることである。なお、黒田日出男は古代の市神や中世の山の神などの境界の神が、「生首」を「生贅」として納受したと推測しているが、<sup>(18)</sup>「生贅」概念と併せて、境界の神に捧げられた「生首」や鹿の頭の行方については、なお一層の検討、慎重な検討が求められる。要するに、本来的な境界の神は「身に付けている表皮」（はじめに）や、死・産・血と密接な関わり合いをもっていたということである。とすれば、死や産、血などを「穢れ」として忌避する神々への信仰を核とした比較的新しい文化と、境界の神への信仰を核とした民俗文化との対抗関係や両者の相剋、そして前者による後者の圧伏もしくは後者の周縁化という歴史的過程が想定できよう。

ところで、本稿では、境界の神の發揮した霊力として、皮膚の病の治癒や頭骨の再生などに見られた復活＝再生＝誕生させる霊力に注目したが、境界の神が死をもたらす神でもあったことにはあまり言及しなかった。そこで最後に、「脱月立」<sup>(19)</sup>の俗信や「宿神」にも見られた境界の神の崇り神としての性格に簡単にふれておきたい。

前述したように、天慶元年（九三八）もしくは二年に東西の両京の道辻に陰陽の形を刻んだ男女二体の人形が祀られたことがある。それは災厄の侵入を阻止したり、災厄を追却したりする「岐神」であったが、「御霊神」とも呼ばれており、災厄を発生させる崇り神でもあった。また、奥州名取郡笠島の道祖神も、参拝せずに馬上のまま神前を通行した実方

中将（歌人として著名な陸奥守兼左近衛中将藤原実方）に神罰を下し、馬もろとも殺したと伝えられ（『源平盛衰記』巻の七）、オシラサマも祭られなければ祟りをなすと信じられていた。一方、地蔵は境界の神に本来的な崇り神としての性格をほとんど喪失しているといつてよい。

そこで想起されるのが「御子神祭」である。『備後国福山領風俗問状答』には、六月「十三日、御子神祭とて、神酒・燈明を供へ、赤飯・鱈等仕候。酒造・酢・醤油・糶など商売仕候家は、とりわきて念入候。此祭に限り他人を雑へず、家内限にて祝ひ申候。十一月・十二月も同様にて、若失念任り不祭候時は、瘡を發し候と申習はし候」とある。<sup>(20)</sup>おそらく、納戸などの家内の境界領域に祀られていた御子神で、それは小石＝子石や陽物の模型などと同一の神格であろう。「酒造・酢・醤油・糶」と商売仕候家、とりわきて念入候」とあるのは、境界の神に共通の発酵させる霊力を信じていたからで、年に三度、家業の守護神として祭ったのである。注目したいのは、「不祭候時は、瘡を發し候と申習はし候」とあることで、御子神が瘡の病を発症させる崇り神であったことがわかる。関連して、中世の『親長卿記』（文明三年「一四七一」後八月六日・七日条）<sup>(21)</sup>に見える「疱瘡之悪神」という記載も、疱瘡を発症させる崇り神としての「疱瘡神」という認識の存在を示している。

「癩」の発症については、月に対する信仰との関係がとくに注目される。たとえば、奥州八戸藩一代当主左近将監が「癩」を患った原因を占わせると、羽州月山への肉食禁忌の誓いを破ったことに起因する「月山の御とかめ」であることが判明したという記述が、梅内祐訓『聞老遺事』（文政五年「一八二二」序）<sup>(22)</sup>に見える。月山の神は月読尊とされており、「癩」の発症の原因を月神に求める発想のあったことがわかる。ちなみに、月山の祭神は「室町時代までは八幡大菩薩とされていたらしい」との指摘があるが、八幡信仰が母子神信仰と無関係でなかったこと<sup>(23)</sup>はいうまでもなく、奈良坂の境界の神のことも想起されよう（第四章）。



また、信州を訪れた野田泉光院は、『日本九峰修行日記』（文化一三年「二八二六」五月二〇日条<sup>(9)</sup>）に「更科郷姥捨山、田毎の月名所一見に行くと、姥捨山は大石也」と記しているが、正保四年（一六四七）の「信濃国絵図」によると、その付近にさらに「男石」「女石」のあったことがわかる。一方、天明三年（一七八三）八月の十五夜にここを訪れた菅江真澄は、「姨捨山」＝「姨石」の「したつかたのたいらかなる岩のつらに、香くゆらし、男女集て月を待て、なもあみだぶちと、ねんずすり、ひたぶるにとなへつ、月を拝みたいまつれることまめやかに聞えたるは、いかに秀たる言の葉にながめたりとも、此男女の、ひたみちに月をおもふこゝろには、えも、をよぶべうも露あらじ」とのべて、住人の「月をおもふこゝろ」を賞賛している（『わかこゝろ』<sup>(9)</sup>）。すでに上杉輝虎（謙信）が当地の八幡宮に納めた永禄七年（一五六四）八月の願文に「田毎の月」にかかわる記載があり、郡境をなすこの地域に泉光院や真澄が訪れた時代よりはるかに古くから石神信仰と月に対する信仰の存在していたことがわかる。注目したいのは、「此月の影落つる田は八幡の社領の由、因て此田へ肥し入るれば障りあるとて糞しを入れず、障りと云ふは癩病になるとの事也」という社人からの泉光院の伝聞である。「月の影落つる田は八幡の社領」とされていたことから、月に対する信仰と八幡信仰との結びつきが推定できる。したがって、八幡神の神罰としての「癩」の発症という伝承が、月に対する信仰と無関係であったとは考えられない。関連して、「癩」を「天刑病」と称したことや天刑星が月の傍らにあるとされていたことなども、「癩」の発症と月との深い関係を示唆している。

前述したように、備後国福山藩領には御子神が瘡の病を発症させるといふ伝承があり、「疱瘡神」も同様であった。また、「癩」が瘡の病の一つであったことや、境界の神が月神としての性格を備えていたと推定されることなどから、古くは崇り神としての境界の神に「癩」の発症の原

因を見いだす観念も存在したのではないかと考えられる。つまり、境界の神は本来的には「癩」の平癒という心願をかなえるだけでなく、それを発症させるとも信じられていたということである。研究史のなかで注目されるのは、中世社会では「癩」が「大乘誹謗・前世の罪業の現報」と見なされていたという指摘であるが、民俗的世界では「癩」はどのように意識されていたのか、そうした問題の検討も必要であろう。

以上、本稿では、「賤民」の祀っていた境界の神にも触れつつ、皮膚の病と境界の神に対する信仰との関係を検証し、それを手がかりにして境界の神の本来の姿を推定した。本稿の「はじめに」でのべた問題意識との関連でいえば、本来的な境界の神と比較しながら中世・近世「賤民」が祀っていた神々の特質を改めて探り、そうした神々と「身に付けている表皮」を剥いで取得する「賤民」の権利との関係、あるいは「癩者」に対する監督権との関係を明確にする作業がつきに求められるが、それは別稿に譲りたい。

註

- (1) 東北芸術工科大学東北文化研究センター発行、作品社発売
- (2) 三浦圭一「生業と差別・近世への転回」『週刊朝日百科日本の歴史』七六（朝日新聞社、一九八七年）七―二九四頁
- (3) 三浦圭一「日本中世賤民史の研究」（部落問題研究所出版部、一九九〇年）二二―二頁
- (4) 丹生谷哲一「ケガレとキヨメ・王朝国家の身分構造」『週刊朝日百科日本の歴史』七六（朝日新聞社、一九八七年）七一―三〇二頁
- (5) 藤沢靖介『部落の歴史像―東日本から起源と社会的性格を探る―』（解放出版社、二〇〇一年）
- (6) 宮田登『神の民俗誌』（岩波書店、一九七九年）
- (7) 新村出『広辞苑 第二版 補訂版』（岩波書店、一九七六年）
- (8) 『笠島道祖神記』『仙台叢書』第五卷（復刻版、宝文堂、一九七一年、原漢文）一七九頁
- (9) 『道祖神縁起』斎藤報恩館蔵

- (10) 新村拓『日本医療社会史の研究』（法政大学出版局、一九八五年）三九二頁
- (11) 『耽奇漫録』下（日本随筆大成第一期別巻）（吉川弘文館、一九九四年）二八五頁
- (12) 『新群書類従』二（国書刊行会、一九〇六年）五三九頁
- (13) 日本思想大系八『古代政治社会思想』（岩波書店、一九七九年）一五五頁
- (14) 服部幸雄「ひやくだゆう」『大百科事典』一二（平凡社、一九八五年）
- (15) 仁井田好古等編『紀伊統風土記』（帝國地方行政会出版部、一九一〇～一一）国立国会図書館蔵（近代デジタルライブラリー、<http://kindai.ndl.go.jp/>）
- (16) 『日本庶民生活史料集成』第九巻（三一書房、一九六九年）五六四頁
- (17) 日本放送出版協会、一九五〇年初版、一九七一年改版。以下、『日本伝説名彙』は『名彙』と略記。
- (18) 和歌森太郎『地藏信仰』『和歌森太郎著作集』第一〇巻（弘文堂、一九八一年）一五三頁
- (19) 内田武志・宮本常一編『菅江真澄全集』第三巻（未来社、一九七二年）四一〇頁。以下、『真澄全集』第一巻と略記
- (20) 内田武志・宮本常一編『菅江真澄全集』第四巻（未来社、一九七三年）五八頁。以下、『真澄全集』第四巻と略記
- (21) 笹本正治『辻の世界』（名著出版、一九九一年）
- (22) 小松和彦『他界』『週刊朝日百科日本の歴史』一三三（朝日新聞社、一九八八年）二一三三～三六頁
- (23) 『真澄全集』第四巻、一二三頁
- (24) 九州大学総合研究博物館蔵（九州大学デジタルアーカイブ、<http://record.museum.kyushu-u.ac.jp/>）
- (25) 『名彙』一一五頁
- (26) 『日本伝説大系』第七巻（みずうみ書房、一九八二年）二五〇頁
- (27) 『未刊随筆百種』第二巻（中央公論社、一九七六年）一七九頁
- (28) 『馬琴日記』第二巻（中央公論社、一九七三年）三二五頁
- (29) 宮城県史編纂委員会編『宮城県史』二七（復刻版、ぎょうせい、一九八七年）七九九頁
- (30) 『真澄全集』第四巻、一二三頁、図版（六九二）
- (31) 『甲子夜話』二（東洋文庫、平凡社、一九七七年）二五五頁
- (32) 『新編武蔵風土記稿』第一巻（雄山閣、一九五七年）三三三頁
- (33) 『日本庶民生活史料集成』第二三巻（三一書房、一九八一年）四七七頁
- (34) 沼沢喜一「田原神社の豊年祭」『民族学研究』二二・二（一九五七年）
- (35) 鯨井千佐登『境界紀行―近世日本の生活文化と権力―』（辺境社発行、勁草書房発売、二〇〇〇年）
- (36) 『日本庶民生活史料集成』第三巻（三一書房、一九六九年）五五二頁。天明八年（一七八八）の見聞
- (37) 『真澄全集』第一巻、三一頁
- (38) 『道祖神縁起』斎藤報恩館蔵
- (39) 沼沢喜一「田原神社の豊年祭」『民族学研究』二二・二（一九五七年）
- (40) 天慶元年（九月二日）の記事は『本朝世紀』『新訂増補国史大系』第九巻（吉川弘文館、一九九九年）、天慶二年（九月二日）の記事は『扶桑略記』『新訂増補国史大系』第二二巻（吉川弘文館、一九六五年）に見える。
- (41) 日本古典文学大系八八『曾我物語』（岩波書店、一九六六年）一六頁
- (42) 『日本庶民生活史料集成』第九巻（三一書房、一九六九年）五六四頁
- (43) 同前
- (44) 伊能嘉矩「陸中に於ける生殖器崇拜の一例」『東京人類学会雑誌』二四八（一八八六年）
- (45) 『名彙』四五二頁
- (46) 『真澄全集』第四巻、四〇頁
- (47) 『日本庶民生活史料集成』第二巻（三一書房、一九六九年）七七頁
- (48) 大島建彦『道祖神と地蔵』（三弥井書店、一九九二年）一四八頁
- (49) 『名彙』四六〇頁
- (50) 朝倉治彦編『日本名所風俗図会』四・江戸の巻Ⅱ（角川書店、一九八〇年）一七八頁
- (51) 『南方熊楠全集』二（平凡社、一九七一年）二五八頁
- (52) 『日本庶民生活史料集成』第二巻（三一書房、一九六九年）一七頁
- (53) 『雍州府志』上（岩波文庫、岩波書店、二〇〇二年）一六九頁
- (54) 小島環礼「イザナキ・イザナミの婚姻」『宗教研究』一七一（一九六二年）
- (55) 『名彙』四六二頁
- (56) 宮本常一「周防大島民間療法」『旅と伝説』八一（一九三五年）
- (57) 麻生磯次・富士昭雄『決定版 対訳西鶴全集』六（明治書院、一九七九年）九一頁
- (58) 『日本庶民生活史料集成』第二巻（三一書房、一九六九年）二二七頁
- (59) 柳田国男は、「幕臣佐野越前守が、寛政十一年の書上に依れば、もこの家の旧物（杓子―註）にして、これを同国（越前国―註）の日吉家に伝へ、彼家よりこれを湯ノ尾峠に納め、峠の茶屋がその版画を發行することになった」と記す『祠曹雑識』（二二）を紹介している（『史料としての伝説』（一九二八年）『定本柳田国男集』第四巻（筑摩書房、一九六八年）二四六頁）。版画ではなかったとしても、杓子の代用物であったことにはかわりないであろう。
- (60) 林英夫編『日本名所風俗図会』一八・諸国の巻Ⅲ（角川書店、一九八〇年）

- 三二五頁
- (61) 柳田国男『史料としての伝説』(一九二八年)『定本柳田国男集』第四卷(筑摩書房、一九六八年)。柳田は「内部が『うつぼ』なる」ものとのべている。しかし「うつぼ」ではなく、霊水を湛えていると信じられていたようなので、本稿では〈容器〉と表現した。
- (62) 加藤嘉一「栃木県芳賀郡茂木町地方」『旅と伝説』八一―二(一九三五年)
- (63) 柳田国男『史料としての伝説』(一九二八年)『定本柳田国男集』第四卷(筑摩書房、一九六八年)二五二頁、二五四頁、二六〇頁
- (64) 内田武志『星の方言と民俗』(岩崎美術社、一九七三年)三六六頁
- (65) 『名彙』一―二五頁
- (66) 同前、一―二六頁
- (67) 大島建彦ほか編『遊歴雑記』五卷(三弥井書店、一九九五年)二二―一七頁
- (68) 宮城県史編纂委員会編『宮城県史』二四(復刻版、ぎょうせい、一九八七年)七―一頁、七―四頁
- (69) 深野稔生『天翔ける船紀行』(無明舎出版、二〇〇〇年)二〇六―〇七頁
- (70) 同前、二二―二頁、二―四頁所引の「船形山難運寺由緒系譜」
- (71) 『仙台叢書 封内風土記』第二卷(宝文堂、一九七五年)四九六頁
- (72) 『改訂総合日本民俗語彙』三(一九五五年、平凡社)の「ジュウニイシ」「ジュウニゴンゴヤ」「ジュウニヤマノカミ」などの項を参照されたい。
- (73) 『名彙』四七―三頁
- (74) 朝倉治彦編『仮名草紙集成』第三卷(東京堂出版、一九八二年)二六四頁
- (75) 桜井舟山著・桜井勉校『但馬考』(黒田篤郎刊、一八九四年)国立国会図書館蔵(近代デジタルライブラリー、<http://kindai.ndl.go.jp/>)
- (76) 瀧澤敬三・神奈川大学日本常民文化研究所編『新版絵巻物による日本常民生活絵引』第三卷(平凡社、一九八四年)
- (77) 黒田日出男『境界の中世 象徴の中世』(東京大学出版会、一九八六年)二五―五頁
- (78) 鯨井千佐登『境界の現場―フォークロアの歴史学―』(辺境社発行、勁草書房発売、二〇〇六年)
- (79) 荒木繁・山本吉左右編注『説経節』(東洋文庫、平凡社、一九七三年)一四七頁
- (80) 榎戸貞治郎「栃木県芳賀郡の年中行事」『旅と伝説』九一―六(一九三六年)
- (81) 『名彙』三九―三頁
- (82) ニコライ・A・ネフスキイ『月と不死』(東洋文庫、平凡社、一九七一年)八頁
- (83) 石田英一郎『月と不死』『桃太郎の母』(学術文庫、講談社、一九八四年)四六―四七頁。初版は法政大学出版局、一九五六年
- (84) ニコライ・A・ネフスキイ『月と不死』(東洋文庫、平凡社、一九七一年)
- 八―一〇頁
- (85) 慶世村恒任『新版宮古史伝』(富山房インターナショナル、二〇〇八年)六―八頁
- (86) 石田英一郎『月と不死』『桃太郎の母』(学術文庫、講談社、一九八四年)三三―三頁
- (87) 新日本古典文学大系三『万葉集』三(岩波書店、二〇〇二年)一三三―八頁
- (88) 加藤嘉一「栃木県芳賀郡茂木町地方」『旅と伝説』八一―二(一九三五年)
- (89) 岸田定雄「主に撰津豊中町」『旅と伝説』八一―二(一九三五年)
- (90) 松前健「月と水」、谷川健一他編『日本民俗文化大系2太陽と月』(小学館、一九八三年)一三―六頁
- (91) 佐伯隆治「民間医療に関する資料」『民間伝承』七一―五(一九四二年)
- (92) 吉成直樹「俗信のコスモロジー」第三章「『夏の若水』は存在するか」(白水社、一九九六年)
- (93) 大林太良『正月の来た道』(小学館、一九九二年)
- (94) 中村義雄「魔よけとまじない」(瑞書房、一九七八年)一二―五頁
- (95) 日本古典文学大系八八『曾我物語』(岩波書店、一九六六年)一一―九―二〇頁
- (96) 内田武志『星の方言と民俗』(岩崎美術社、一九七三年)三六六頁
- (97) 日本古典文学大系八八『曾我物語』(岩波書店、一九六六年)一一―六頁
- (98) 新日本古典文学大系二『万葉集』二(岩波書店、二〇〇〇年)四七―七頁
- (99) 「ニコライ・A・ネフスキイ氏書翰翻刻(二)」、ニコライ・A・ネフスキイ『月と不死』(東洋文庫、平凡社、一九七一年)一九七頁
- (100) 石塚尊俊「サヘノカミ序説」『国学院雑誌』四六―三(一九四〇年)
- (101) 『名彙』四五―二頁、四五―九頁
- (102) 日本思想大系二〇『寺社縁起』(岩波書店、一九七五年)一七―二頁
- (103) 同前、一七―一七―二頁。一部日本語の語順に変更して引用した。
- (104) 小林行雄「なりかぶら」『大百科事典』一一(平凡社、一九八五年)
- (105) 藪田嘉一郎『能楽風土記』(檜書店、一九七二年)三一―七頁
- (106) 同前、三一―九―二六頁。史料の引用にあたり、日本語の語順に変更した箇所がある。また、( )内の助詞は引用者が補ったものである。
- (107) 同前、三三―七頁
- (108) 日本古典文学大系一『古事記 祝詞』(岩波書店、一九五八年)一一―〇頁
- (109) 藪田嘉一郎『能楽風土記』(檜書店、一九七二年)三三―八頁
- (110) 服部幸雄「宿神論(下)」『文学』(岩波書店、一九七五年二月)
- (111) 内田武志『星の方言と民俗』(岩崎美術社、一九七三年)三六―五頁
- (112) 『名彙』四六―二頁
- (113) 同前、四六―六頁

- (114) 『日本教育文庫 衛生及遊戯篇』(同文館、一九二一年)
- (115) 早稲田大学中央図書館蔵(WINE・早稲田大学学術情報検索システム、<http://wine.wul.waseda.ac.jp/>)
- (116) 『御鷹匠同心片山家日常襟記抄』『日本常民生活資料叢書』第一卷(三一書房、一九七三年) 四三四頁
- (117) 『朝野群載』『新訂増補国史大系』第二九卷上(吉川弘文館、一九三八年) 四八三頁
- (118) 横佐知子『医心方 卷十四 蘇生・傷寒篇』(筑摩書房、一九九八年) 五〇三頁
- (119) 横佐知子前掲書現代語訳
- (120) 『げっけい』(波平恵美子「月経とタブー」)『大百科事典』四(平凡社、一九八四年)
- (121) 松前健「月と水」、谷川健一他編『日本民俗文化大系2 太陽と月』(小学館、一九八三年) 一五六頁
- (122) 早稲田大学中央図書館蔵(WINE・早稲田大学学術情報検索システム、<http://wine.wul.waseda.ac.jp/>)
- (123) 川部裕幸「疱瘡の酒湯儀礼と『生まれ清まり』の観念」『成城文藝』一九四号(二〇〇六年)
- (124) 『日本都市生活史料集成』五(学習研究社、一九七六年) 六八八頁
- (125) 『日本名著全集』第一三卷(日本名著全集刊行会、一九二七年) 一九二頁。なお、挿絵はH・O・ローテルムンド『疱瘡神』(岩波書店、一九九五年) 二〇三頁でも紹介されている。
- (126) 『日本庶民生活史料集成』第二卷(三一書房、一九六九年) 五八九頁
- (127) 『新日本古典文学大系五七』『謡曲百番』(岩波書店、一九九八年) 四二二～四二四頁。引用はこれによる。
- (128) 横道万里雄「ししょうじょう」『大百科事典』七(平凡社、一九八五年)
- (129) 西野春雄「狸々」、新日本古典文学大系五七『謡曲百番』(岩波書店、一九八八年) 四二二頁
- (130) 東京学芸大学附属図書館蔵(東京学芸大学リポジトリ、<http://ir.u-gakugei.ac.jp/>)
- (131) 『謡曲大観』第二卷(明治書院、一九六四年) 一三四八頁
- (132) ニコライ・A・ネフスキー『月と不死』(東洋文庫、平凡社、一九七一年) 八頁
- (133) 『日本庶民生活史料集成』第二三卷(三一書房、一九八二年) 一八〇～一八一頁
- (134) 筑波大学図書館蔵。杏雨書屋所蔵本の挿絵が、高橋昌明『酒呑童子の誕生』(中央公論社、一九九二年) 一〇一頁に、また、筑波大学図書館所蔵本の挿絵が、H・O・ローテルムンド『疱瘡神』(岩波書店、一九九五年) 一八七頁に紹介されている。
- (135) 『真澄全集』第一卷、二〇〇頁
- (136) 『馬琴日記』第二卷(中央公論社、一九七三年) 三二五頁
- (137) 『真澄全集』第四卷、二四三頁、図版(九一六)
- (138) 折口信夫「春来る鬼」(一九三二年)『折口信夫全集』第一五卷(中公文庫、中央公論社、一九七六年)
- (139) 『真澄全集』第四卷、二六〇頁、図版(九一六)
- (140) 内田武志・宮本常一編訳『真澄遊覧記』五(平凡社、一九六八年) 一二八～二九頁
- (141) 松本信廣『日本神話の研究』(鎌倉書房、一九四六年) 九五頁
- (142) 菅江真澄「かすむこまがた」(天明六年〔一七八六〕一月二二日条)『真澄全集』第一卷、三三〇頁
- (143) 和田甚五兵衛「二郡見聞私記」(天保六年〔一八三五〕序) 卷九、『南部叢書』第九冊(南部叢書刊行会、一九二八年) 三一頁
- (144) 『メクスレエンスコ』改訂綜合日本民俗語彙 四(平凡社、一九五六年)
- (145) 『日本庶民生活史料集成』第三卷(三一書房、一九八一年) 三四一頁
- (146) 和田甚五兵衛「二郡見聞私記」(天保六年〔一八三五〕序) 卷九、『南部叢書』第九冊(南部叢書刊行会、一九二八年) 三一頁
- (147) 菅江真澄「かすむこまがた」『真澄全集』第一卷、三三二頁
- (148) 『日本庶民生活史料集成』第三卷(三一書房、一九八一年) 三三二頁
- (149) 同前、三三六頁
- (150) 服部幸雄「宿神論(中)」『文学』(岩波書店、一九七五年一月)と同「宿神論(下)」『文学』(岩波書店、一九七五年二月)に考察がある。『大日本仏教全書』第一二二冊(名著普及会、一九八七年) 四六五～四六六頁
- (151) 『日本古典文学大系二』『風土記』(岩波書店、一九五八年) 七九～八二頁
- (152) 川村邦光『地獄めぐり』第三章「三途の川の奪衣婆」(筑摩書房、二〇〇〇年)『真澄全集』第一卷、三三三頁
- (153) 内田武志・宮本常一編『菅江真澄全集』第八卷(未來社、一九七九年) 一四四頁
- (154) 佐々木喜善「農業手伝神」『東北文化研究』二二(一九二九年)
- (155) 『名彙』四六二頁
- (156) 和歌森太郎『民俗資料の歴史学的意味』(一九六三年)『和歌森太郎著作集』第一〇卷(弘文堂、一九八二年) 二八二頁
- (157) 『新日本古典文学大系五』『古今和歌集』(岩波書店、一九八九年) 一三九頁
- (158) 『新日本古典文学大系三』『万葉集』三(岩波書店、二〇〇二年) 六九頁
- (159) 『ソテトリマツ』改訂綜合日本民俗語彙 二(一九五五年、平凡社)
- (160) 中山太郎編『日本民俗学辞典』(覆刻版、名著普及会、一九八〇年)。正編が
- (161)

- 一九三三年に、補遺が一九三五年に刊行され、改訂版が一九四一年に刊行されている。
- (162) 瀬川清子「袖の民俗」『民間伝承』八一―(一九四二年)
- (163) 『名彙』二二頁―二四頁、一五四頁
- (164) 表章「世阿弥と禪竹の伝書」、日本思想大系二四『世阿弥 禪竹』(岩波書店、一九七四年) 五八一頁
- (165) 日本思想大系二四『世阿弥 禪竹』(岩波書店、一九七四年) 四〇三頁
- (166) 同前、四〇二頁
- (167) 同前、四〇五頁
- (168) 服部幸雄「宿神論(下)」『文学』(岩波書店、一九七五年二月)
- (169) 藪田嘉一郎『能楽風土記』(檜書店、一九七二年) 一七〇頁
- (170) 「オシラ祭文」(まんのふ長者物語)『日本庶民生活史料集成』第一七卷(三一書房、一九七二年) 三四二頁、三四四頁
- (171) 『本田安次著作集 日本伝統芸能 第一四卷』(錦正社、一九九七年) 一〇五―〇八頁
- (172) 「オシラ祭文」(きんまん長者物語)『日本庶民生活史料集成』第一七卷(三一書房、一九七二年) 三三二頁、三三六頁
- (173) 『菅江真澄全集』第三卷(未來社、一九七二年) 二五七頁
- (174) 千葉徳爾「狩狐伝承研究 補遺篇」(風間書房、一九九〇年) 八二―八三頁
- (175) 仁井田好古等編『紀伊統風土記』(帝國地方行政会出版部、一九二〇―二一年) 国立国会図書館蔵(近代デジタルライブラリー、<http://kindai.ndl.go.jp/>)
- (176) 宮城県史編纂委員会編『宮城県史』二二(復刻版、ぎょうせい、一九八七年) 六三四―三五頁
- (177) 『延喜式』(巻第一・巻第三・巻第八)『新訂増補国史大系』第二六卷(吉川弘文館、二〇〇四年)
- (178) 前田晴人『日本古代の道と衢』(吉川弘文館、一九九六年) 一六九頁
- (179) 中田祝夫全訳注『日本霊異記(中)』(学術文庫、講談社、一九七九年) 一八九頁
- (180) 中村英重「古代の境界神」『仏教民俗研究』第四号(一九七七年)
- (181) 網野善彦『日本論の視座―列島の社会と国家―』(小学館ライブラリー、小学館、一九九三年) 三二五頁
- (182) 『名彙』一一五頁
- (183) 桂井和雄『俗信の民俗』(岩崎美術社、一九七三年) 一一九頁
- (184) 黒田日出男「首を懸ける」『月刊百科』三一〇(平凡社、一九八八年)
- (185) 『日本庶民生活史料集成』第九卷(三一書房、一九六九年) 六九五頁
- (186) 『増補史料大成 親長卿記一』(臨川書店、一九六五年) 六七―六八頁
- (187) 『南部叢書』第二冊(南部叢書刊行会、一九二八年) 五四―一頁
- (188) 花見恭「民間信仰と神仏習合―修験道をめぐって―」『思想』六〇七(岩波書店、一九七五年)
- (189) 『日本庶民生活史料集成』第二卷(三一書房、一九六九年) 一五八頁
- (190) 浅倉有子「嫉捨の月と真澄―「田毎」の景観の成立―」『真澄学』第五号(東北芸術工科大学東北文化研究センター、二〇一〇年)
- (191) 『真澄全集』第一卷、九六頁
- (192) 浅倉有子前掲論文
- (193) 原田禹雄「天刑病考」(言叢社、一九八三年)
- (194) 丹生谷哲一「中世の非人と「癩」差別」、沖浦和光・徳永進編『ハンセン病―排除・差別・隔離の歴史』(岩波書店、二〇一一年)
- (195) 鯨井千佐登「境界の現場―フォークロアの歴史学―」(辺境社発行、勁草書房発売、二〇〇六年) や同「皮をむく境界の神」『国文学 解釈と鑑賞』九二七(至文堂、二〇〇八年)、同「境界の神と仙台藩の「癩人小屋」」『佐賀部落解放研究所紀要』二九(二〇一二年) なども参照されたい。
- (仙台高等専門学校総合科学系文科、国立歴史民俗博物館共同研究員)  
(二〇一一年七月一四日受付、二〇一一年十一月一日審査終了)

## **Skin Disease and Gods of the Boundaries : A Step toward the Study of the History of Japanese “Senmin”**

KUJIRAI Chisato

Among the rights of “senmin” in medieval and early modern Japan, the following three attract special attention: (1) the right to strip and obtain the skins of dead oxen and horses, (2) the right to strip and obtain the clothes of corpses to be buried, and (3) the right to take “lepers” along. The medieval historian Keiichi Miura said “the skins of oxen and horses were regarded as clothes” and treated (1) and (2) on the “same level.” Kiyoshi Yokoi also said “I do not believe that stripping and obtaining the skins is unrelated to receiving the clothes of corpses” and raised the issue of how to consider “the right and behavior of stripping worn superficial skins.” On the other hand, (3) was a medieval right, and the “lepers” taken along became a member of the group of “senmin.” Because “leprosy” is a skin disease that causes symptoms on “superficial skins,” the rights of “senmin” might have to be understood as related to all the “worn superficial skins” including (3).

It is very likely that the religious sources of the “right to strip worn superficial skins” of dead oxen, horses, and human bodies, and the right of supervision of “lepers” were believed to be in the gods of the boundaries in ancient times. The gods of the boundaries were worshipped in the boundaries of lands and also believed in by “senmin.” This article attempts to ascertain the original figure of the gods of the boundaries.

This article presumes the following: in ancient times, the belief in the gods of the boundaries was based on that in the mother-child gods, especially the belief in the fetal or child god; the gods of the boundaries had the character of moon gods and were believed to strip and obtain human skins, animal skins, clothes, and single sleeves; based on such belief, the custom of offering animal skins, clothes, and single sleeves to the gods of the boundaries was started; it was believed that the gods of the boundaries not only healed skin diseases but also caused them. In other words, this article presumes a close relationship between the gods of the boundaries and “worn superficial skins” and presents the future task of verifying the character of “senmin” as agents for the gods of the boundaries.

Key words: Moon, boundary, dosojin, “leprosy,” animal skin, “senmin”