

都市と道祖神信仰

倉石忠彦

Cities and Dosojin-worship

- ① 問題点の所在
- ② 城下町の道祖神祭
- ③ 境界神の性的要素
- ④ 「佐倍乃加美」から「道祖神」へ
- ⑤ 都市と道祖神信仰

【論文要旨】

道祖神は境界の神であるとする認識は広い。しかし、そのような視点のみによって、民間伝承として全国に伝承されている道祖神の、多様な習俗のあり方が十分に説明されたわけではない。

特に都市における道祖神信仰はほとんど視野に入っていなかった。しかし、文献上にみられるのは都市の道祖神信仰である。中世以前は京の都を中心とするが、近世城下町においても盛んに道祖神の祭りが行われている。十九世紀初頭の民間伝承を記録した『諸国風俗問状答』にみられる秋田・長岡の道祖神祭りには、城下町の空間と階層に基づく道祖神祭りのあり方が明確に見られる。これは信州松本あるいは松代においても同様であり、道祖神の信仰が人々の生活と密着していたということが出来る。そこにみられるのは必ずしも境を閉じて外来のものを遮り止める機能だけではない。境を開く機能を持ち、家の繁栄と生活の安泰を祈る対象でもあった。

このような機能を持つようになったのは、境界神が男女双体の神と認識されるようになった結果である。記紀神話においては必ずしも性的な認識がなく、単神として記録されている境界神に性的要素が付加されることにより、境界において閉じる機能を發揮するのではなく、開く機能を發揮する神と考えられるようになった。

これはまた佐倍乃加美と呼ばれていた神に、「道祖」の文字が当てられ、さらに「道祖神」と表記され、これがドウソジンと音読みされる契機になった。そのことによつて、境界性に制約されることなく、様々な要素を付加されやすくなったということが出来るであろう。現在でも、都市においては道祖神信仰は再生産されている。

①問題点の所在

民俗学において、いわゆる道祖神を研究対象としたのは古く、その草創期に遡ることができる¹⁾。それは種々の民俗神を対象としての研究であったが、同時に文献を中心とした境界に機能する神の研究でもあった。多くの民俗神に境界神の面影を見いだしたのである。以来、道祖神は専ら境界に機能する神として把握されてきた。

境界に機能する神の存在は、言うまでもなく境界の存在と切り離すことはできない。そして境界は所与の存在としてあるのではなく、そこに生活する人々が発見し、つくり出すものである。この世における自然環境のもとにおいては、なんらかの地形上の変化などによって境を見いだすことが多い。それは多く行動の障害になるものと結びつく。川・谷あるいは山などがそれである。また、境をつくり出すためにあえて障害物を置くこともある。連続する空間をそこで遮断し、境を作るのである。

そのような障害物は内外、自他を明確にするものであって、社会環境のあり方を踏まえている。ムラ・クニなどの成立と境の存在が無縁ではないことは、国境の存在を見ても容易に納得のできることである。

社会的には、境界は占有・防御の印であり、地域集団の存在と、その空間に対する執着あるいは帰属意識の表れである。社会集団のアイデンティティの確立とともに、境界の認識は強くなる。そしてその境界を防御するために、人間以外の超自然的な存在の力をも借りようとする。人の作った境界は人が侵すことが可能だからである。そこに信仰との結びつきが生まれる。

こうした境界の信仰は、物理的障害と結びつくものと、社会的防衛と結びつくものとの双方が存在する。物理的障害は、そこを通過する者にとっての障害であり、災難が振りかかるところである。それは外来者か

ら侵されることがないということであり、境界の内側にいる者にとっては、社会的防衛をなす存在でもある。だが、これは境を次々と越えていかなければならない旅人にとっては、はなはだ迷惑な存在であるといわざるをえない。旅するものにとっては、その境を開き、無事に越えさせてくれる存在、つまり、境においてその障害を排除してくれるものこそが必要なのである。それは猿田彦命のように、旅人を先導し、境を越えることを保証してくれるものである。境の内側にいるものからすれば、それは去来する、旅する神であり、境を侵す存在である。したがって、内側に留まる人々にとっては常に境に鎮座し、境を侵し、災厄をもたらすものを防衛してくれる神こそが望まれるのである。つまり、境界の信仰には、こうした二面的な性格が存在しているということである。

こうした境の信仰にかかわる神が、サエノカミ(道祖・道祖神)という特定の神に収斂してくるのは、平安末期から中世にかけてである。日本の多くの神々が、文献上に始めて登場するのは『古事記』『日本書紀』などであるが、ここには「道祖神」という神名を見いだすことは出来ない。『万葉集』や『風土記』などにも同様見いだすことは出来ない。「道祖」という表記すら見いだせないのである。「道祖」という表記が見られるようになるのは十世紀になってからであり、「道祖神」という表記が登場するのは十二世紀になってからである。ただそれはどうやらサエ(ヘ)ノカミとしてであったようで、ドウソジンではなかったと思われる。ドウソジンは「道祖神」という漢字表記と係わる呼称であろうから、サエ(ヘ)ノカミより後の呼称であろう。しかし『古事記』『日本書紀』『万葉集』などにもサエ(ヘ)ノカミと訓ずるものを見いだすことは出来ない²⁾。もっとも、文献に登場しないからといって、民間伝承上に全くなかったということはできない。民間伝承のなかに存在する民俗神が、記録に残される機会は少なかつたと思われるからである。しかし、現在存在する民俗事象を文献の記事によって理解することもあるから、文献によっ

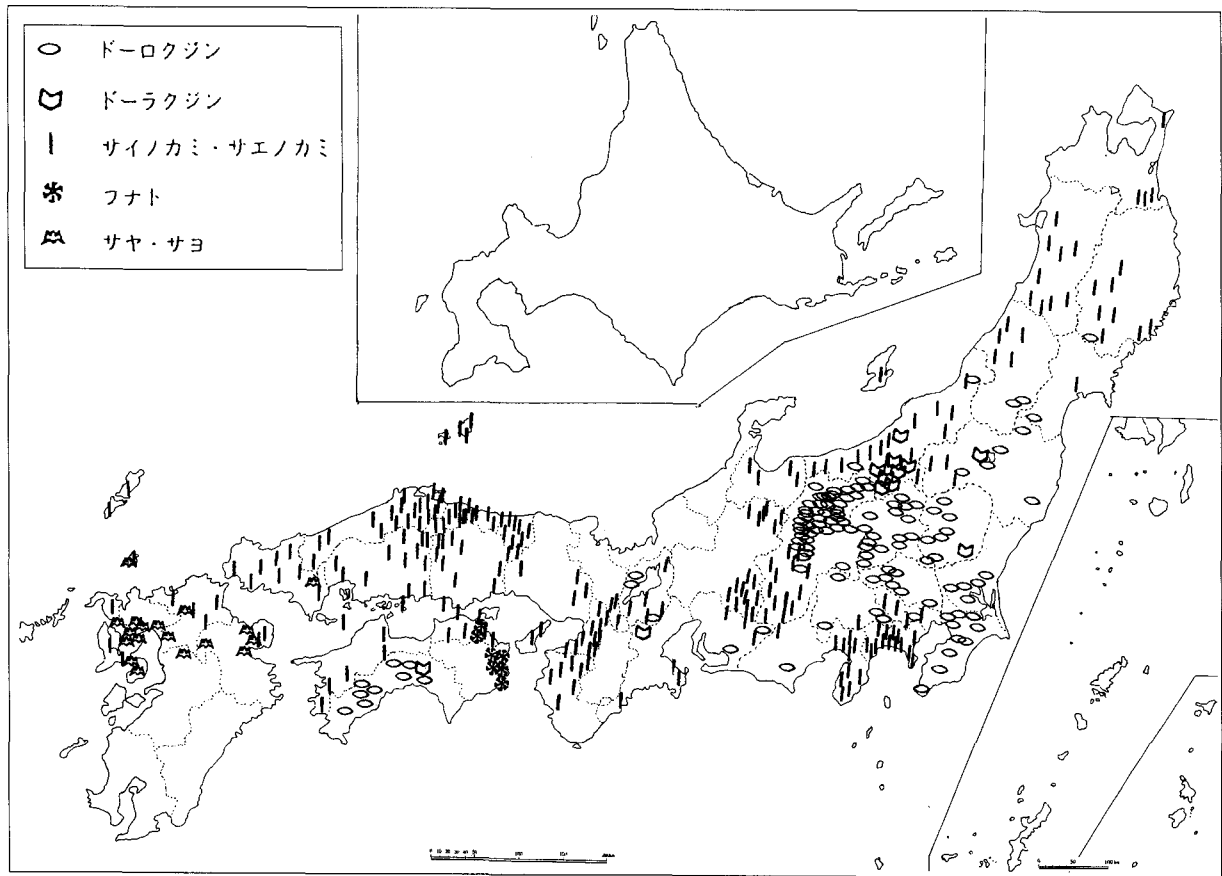


図1 道祖神—呼称—

て新たな民俗事象を創造していくこともあったかと思われ、文献を軽視することもできない。

いずれにしても文献を資料として考えると、境を遮る境界神はサエ（へ）ノカミ・ドウソジンに収斂する過程において、行路の神として境界を開く神の性格を習合し、夫婦神であることを契機として、性的な側面をも習合させることになった。こうした文献上の記述は専ら都市内部に存在する神々の行為として認識されることが多かった。『扶桑略記』天慶二年の「岐神」は「東西兩京大小路衢」に出現したし、『今昔物語』の「五条道祖」は言うまでもなく京の五条の道祖神である。もちろん都市の外部と全く係わらないということではない。奥州笠島の道祖神や熊野路の道祖神も登場してくる。しかしこれも都の鬼門徐けとしての出雲路道祖神とかかわり、熊野に詣でた都人の物語であった。そしてまた文字を操る都の知識人の存在が大きな役割を果たしていた。

こうした人々の関与があったが故に、サエノカミの漢字表記が「道祖」から「道祖神」へと変わり、さらにそれが音読みされてドウソジンと呼ばれるようになったのである。前述したようにドウソジンという呼称は、「道祖神」という表記がなければ存在しえない神名である。しかし、この段階では単に、サエノカミをドウソジンと呼び変えたただけであった。だが、サエという境界にかかわる語がなくなったことにより、境の信仰だけに限定されない、様々な性格を累積することがより容易になったと思われる。フォークタームとしてのドウソジンは、歴史的・社会的な様々な環境の変化のなかで、変化してきた要素を全て包摂しながら存在していたのである。

ところが民間信仰における多くの神々が、境界神としての機

能を備えていることが明らかにされ、とりわけサエノカミは境の神として機能していることが強調された。そしてサエノカミを中世の表記のまま「道祖神」と記すと、それを音読みしたドウソジンこそが境の神であり、境の神はドウソジンであるとされるようになる。テクニカルチームとしてのドウソジンの出現である。そうした文献上の「道祖神」が都市とかかわり、その性格を知識人によって規制されてきたという意味では、「道祖神」は「都市」と深くかかわってきたということになる。

しかし、なお全国各地において、境界にかかわるとされる神が様々な呼称で存在している(図1)。そしてまた、その信仰の内容も多様である。それは、日本の民間伝承における「道祖神」のあり方が複雑であることを示している。それとともに、民俗学においても「道祖神」についての研究がまだまだ十分でないことをも示している。そこで、近世の城下町の道祖神祭りを手掛かりとして、道祖神信仰の展開の一端を改めて概観してみようと思う。

② 城下町の道祖神祭

(1) 『諸国風俗問状答』の道祖神祭り

都市的空間や都市的社會が増大してくるのは、中世から近世にかけてである。殊に近世城下町の成立は、従来の農村社會のあり方とは異なる生活形態を出現させた。城下町も後背地としての農村無くしては存在することができないが、必ずしも第一次産業を基幹産業とせず、消費經濟が卓越するところでもあった。また、政治・經濟・文化・情報の中心として、地域の中心的な役割を果たすところでもあった。こうした生活形態は、都市化の進展した現在の日本の社會に連続する性格を持っていると見ることができる。

それではこうした近世の城下町における道祖神祭りはどのように行わ

れていたであろうか。近世の文献を用いて道祖神信仰の、近世社會における変容を明らかにしようとしたのは和歌森太郎であった³⁾。和歌森は近世の民間伝承の調査記録ともいえるべき『諸国風俗問状答』を資料として、道祖神信仰の都市化の様相を明らかにしようとしている。だが、和歌森の関心は専ら近世的な様態にあったと思われる。城下町における道祖神祭りのあり方それ自体についての分析は、余りなされていないように思われる。そこで、改めて『諸国風俗問状答』に記録された、幾つかの道祖神祭りを取り上げてみることにする。

『諸国風俗問状』の宛て先、つまり調査者は城下町における藩儒が多く、その調査対象の多くは城下町が中心であった。『問状』には道祖神祭りのことについて、小正月の火祭りとともに記された。そのために、その『答書』によって、近世城下町における道祖神信仰のあり方を知ることができるのであるが、その具体的な内容が報告されているのは主として東日本の諸藩領である。西日本地域からの報告がないわけではない。しかし、例えば「淡路国風俗問状答」に、「此事城下にはなし。在方には、廿日に神酒・洗米・白餅など供へて祭る所あり。白餅とは、潰したる餅米を白にてはたき、粉にして水にて練丸めたる也。又正・五・九月の十四日と十九日に祭る所もあり⁴⁾。」とか、「阿波国風俗問状答」に「道祖神祭は仕不申候⁵⁾。」とあるように必ずしも十分なものとはいえない。

小正月の火祭りである左義長についての記述は多い。ただこれがいわゆる道祖神の祭りであるということは必ずしも明記されてはいない。中部・関東地方でこそ小正月の火祭りが道祖神の祭りであると認識されているところが多いが、全国的にみると正月行事の一環としてしか認識されていないところもあり、左義長の記述があるからといってそれをただちに道祖神の祭りとして取り上げることができない⁶⁾。しかし、西日本に境界神の信仰や祭りが全くないわけではない。だいたい中世までの文献に登場するのはほとんどが近畿地方のものである。そうした信仰は近世に

までも継承されたはずであり、それは東日本と同様に時代の影響を受けて変容された可能性は十分に考えられる。『諸国風俗問状答』を資料とした和歌森はその他の資料を補い、西日本の道祖神信仰についても目配りをもしつつも、考察の中心は東日本の道祖神信仰に置くことになった。

こうした偏りを生じたのは、ひとえに質問状の発信者である屋代弘賢の、「正月 十四日 道祖神祭の事、左義長の事」という質問の仕方であった。江戸在住の弘賢は自らのもつ民俗的知識によって、道祖神祭りは正月に行われることは日本全国同様であるとの前提で質問を發したと思われるのである。それは質問票による通信調査の持つ限界であり、避けられないものである。ただ、これによって道祖神祭りの性格が限定され、結果的に西日本の資料が少なくなったのは事実であり、資料的空白を生むことになった事実は否定できない。

このような事情があったにしても、近世の道祖神信仰を考える上で『諸国風俗問状答』のもつ基礎的な資料価値が失われるものではない。そこで改めてもう一度検討することにする。

まず「出羽国秋田領風俗問状答」である。これは正月十四日「道祖神祭りの事」と十五日「歳の神の事」の二箇所が対象になる。

十四日 道祖神の事

この事は十五日を用う。是を俗には歳の神と申す也。此日には左義長をし侍る。是を鎌倉と申す也。鎌倉の祝いの體は、二日三日ばかり前より門外に雪にて四壁を造り、厚さ一尺二尺にし、水そそぎ氷かためて、それへ其日には茅を積み、門松、飾藁などみな積み、四壁には紙の旗、さまざまの四手切かけし柳などかざり、わらはべ打群れ、ほたき棒てんでに提て、ゆきかふ女あらば尻うたんと用意す（中略）、やや暮行頃、几に餅と神酒を供し、火きりて焚付る也、火の音熾んに燃上るを待々て、四壁に立たる米の俵結付し標

を引きぬき、火を移して振りまはる。（中略）。この事は家継すべきをのこごを産たる家にて、其子の十五になるまではする事に候へば、一町に三四五六はかならず有る也。（中略）火を焚き候時、ジヤアホイ／＼とはやす。又詞あり。

鎌倉の鳥追は、頭切て鹽付て、鹽俵へうちこんで、佐渡が島へ追てやれ、佐渡が島近くば、鬼が島へ追てやれ

是は廓内町の體にて候。廓外の町々にも候ひしが、家居建こみて火の災いをおそれてや、今はたまたまにて候。田家にもあれど、十五日の夜にて一ト里に一所なり。（後略）

十五日 歳の神の事

是は廓外の街坊を七つに割て、その一つよりつくり出す。年々順番なり。其體は、歳の神の禿倉を一人にて軽々と背負ほどに造り置（中略）内には雌雄の紙雛を入れ、幣帛を納めて、ほたき棒の大きなを飾り、一人是を背負ふ。立急ほしに水干を着、顔おかしげに彩色して、其先に出たつ。引きつづきて、この年にあたれる町々より、十四五以下の男児を色色の姿にさうぞきて、雪車を船或は屋臺などに飾りなして、上下着たる警固、襲着たる乳母などあまた引き供して、二十も三十も出す事にて候。まづ城へ登りて、手ごとにはたき棒を杖にし、床のうへを大につきとどろかして、堂を背負ふたるもの聲ふり立て、祝いの詞を申す。

さいの神の御祝ひは、戌亥のすみにかめ七つ、ななつのかめにわくいつみ、若君さま十三人、お姫さま十三人、これのやかたの御知行は、萬々億々數知らず、四方の山よりこがねしろがね沸くやうに、わくやうに

あまたの児ともみな同音に申す也。酒、菓子たうべてまかてつ。それより家老の宅をめぐり、町の奉行へもまゐる。そのさまみな同じ。（中略）

村里にては、この日夕暮れ近きより村童等打群て、木のほら吹き
ならし、田面に出わたり鳥を追ふまねびし、近き里々へも行きめぐ
る。(後略)

この秋田領における小正月の祭りは、廓内町と廓外の街坊と村里とで
はそれぞれ異なっている。廓内町においては十四日には「鎌倉」と呼ぶ
火祭りが行われる。これは長男が生まれた家で行われる行事であり、予
祝儀礼は出産に係わるものである。この時鳥追い歌が歌われているが、
農耕儀礼としての性格は希薄であり、もっぱら家の存続と繁栄を祝うも
のということができよう。また、直接祭祀の対象となるのは道祖神では
ない。しかし、道祖神祭りは十五日に行われ、これを歳の神と呼んでい
ると認識はされている。その一環として「鎌倉」が行われるというので
ある。そして、こうした火祭りは廓内町に特徴的なものとされている。
歳の神の行事は十五日に行われる。その中心になるのは廓外の町々で、
そこで行われるのは歳の神の城への渡御であり、支配者層に対する祝福
である。歳の神の行事は町の祭りとして行われるものであって、村里で
は農耕儀礼として鳥追い行事が行われている。つまり、ここではかなり
明確な三重構造をもって道祖神の祭りに地域が係わっていると認識され
ているということができよう。

こうした状況は越後国長岡領でも見ることができよう。

十四日 道祖神祭の事并左義長の事

男子二歳という正月十四日に、京ひなの形したる男神女神のかた
を、勝軍木もて作り、白き紙に紅にて寶蓋し繪かきたる衣をきせ、
挾箱の蓋に入れ、壺人のおのこにかつがせ、壺人には挾箱を持せ若
黨など才料して親族の家に行、何がしの道祖神也といへば、扇子、
畳紙、栗、柿、福手餅、又神酒料とて紙に包たるあし出すも侍り。

おのこ共には酒のましめて歸す。是をさいの神の勸進といふ。此日
より屋敷の明の方に、雪にて七八間ばかりに内の廣さしたる堂を作
り、是をさいの神堂といふ。恵方にむかって門をひらき、長き竿の
先に五色の幣きりさげ、上に扇を三體開きて付く、是を扇車といふ。
十五日となれば堂の内(に)神を安置し、神酒備へ、親族つとへ酒
宴し祝ひ侍り。かくすること一年、三年、五ねん、七年一様ならず。
神のかたは昔は焼たれど、災を避て今は流し侍る。よて左義長の形
は無れど、祝ふ時は尊とや左義長さいがなみそのこみそがなる數
の子、といふて拍子をとり、明たるなど打て廻り侍り。民間は近在
より十二三ばかりの子供、七日八日頃より箱の蓋、葛籠など肩にか
け、中にさいの神とて紙ひな様のものいれ、家中へも來り、さいの
神の勸進、錢でも米でもおいりやれ、八丁紙でもおいりやれ、來年
の春はよめでも聲でも取やうに、いぬいのすみからわくように、す
つくはらくはひとおしやれく、と口々にとなへて物こふに、錢米
など少しづつあたへ、其外に門松の松竹ゆづりは注連繩などあたふ。
是を十五日祭禮の資料とす、其さま異なる事侍らず。村々家遠きと
ころに持行、雪高くつきあけ、其上に松竹しめ繩などつみかさね、
焼たて、たはむれとするまで也。(後略)

ここではその構造は必ずしも明確ではないが、家中とそれを取り巻く
城下、およびその近在と見れば三重構造と見ることができよう。家中にお
いては、男の子の初めての正月十四日に男女双体の道祖神の勸進と、さ
いの神堂による祭祀が行われる。火祭りのありさまは明確ではないが、
子供の誕生による家の繁栄を祈る性格は見取ることができよう。城下
でも同じく道祖神の勸進により家と城下との繁栄を祈り、それは支配者
層に対する祝福をも含んでいる。またこれは近在の村々の城下の祝福で
もある。そして村では火祭りが行われる。ただ、ここでは農耕儀礼とし

の様相は希薄である。そうした意味では非常に都市的な面が強調されているということが出来る。

(2) 信州の城下町の道祖神祭

近世の城下町においては、その生活環境に応じた道祖神祭が行われており、それは『諸国風俗問状答』によって見いだせるだけではない。信州松代城下においても同様な傾向を見いだすことができる。明治になってから記されたものであるが『長野県町村誌』には次のような記述がある。

右両社を松代両道祖神と称す。(中略)毎年正月十五日朝両町(肴町・同心町)の壮者、童輩各々一幫隊を成し、手巾を以て面を包み、道祖神の銘旗、数流、五色の紙幣を青竹に繋ぎ、数十本を掲げ、二三の木、男根の搗米杵大なる物を擔ひ、神像の厨子を擁し、第一に城郭内に縦行し(中略)一隊一齊異口同音、祝いこめ々と叫び、之に次て猥褻、卑陋間に堪へざる醜言を以てす。夫れより後、内郭、外郭、土人の邸、市坊の居、門々戸々推入らざる家なし。家々之に饗酒、米錢を供する事多少例格あり。是日松代及近郷、道祖神在る町村皆両町の為す所に倣ひ、各々隊を成し、叫呼縦行終日なり、是を以て城下の雑沓甚矣、然れども内郭城内に入る者は、松代天王祭の大門踊り、兩宮神事の獅子踊り及び是道祖神なり。(中略)然而廢藩の後古例漸く廢し、且是道祖神祭りの猥褻頗る野蠻の餘習に似たるを以て、次第に衰微して、亦舉行せざるに至る。^⑩

これもまた道祖神祭りとして城内に道祖神を渡御せしめて祝福するとともに、城下もまた祝福する。それは両町の役割であるとともに、各町や近在の地域によっても城下は祝福される。そしてこれは城内・内郭・外郭および市坊、近郷という地域的な区分とともに役割が分担されてい

るようである。支配者層は専ら町方の方によって祝福される対象であり、男根型のを担ぎ込むことによって妊娠出産、つまり家の繁栄を期待するものであり、農耕儀礼的な要素を見いだすことはできない。肴町と同心町だけが城内に入ることが出来るのは、道祖神を祭っているからであって、町方を代表するものである。

これは廢藩により祝福の対象がなくなるとともに衰微し、松代町にはすでにこうした道祖神祭りは行われていない。しかし、いわゆる川中島平の村々においては、小正月の行事として家々に男根型の作り物を持って祝福に訪れる儀礼はその後も行われている。また、それと関わりがあると思われる道祖神講は現在もまだ行われている。^⑪

松本城下においても道祖神祭りが行われていた。

我尾府下、正月初三の後、市井立る心竹は、三棗杖の遺意なる事、前に記し侍る。信州松本の人云、彼城下正月立てる処もこれにひとし。但町々辻の中央にこれをもふく。長さ十余間計りの大柱(中略)を心とし、松竹等をかざる。これを御柱と呼、亦幸神と称す。(中略)市井の小童集り、柱の下をわらを以てかこひ、且童輩の中心一人を別当と名付、水あびせて柱下これを饗するさまありといへり。^⑫(後略)

ここには道祖神の城内に渡御する儀礼や、祝福の儀礼は記されていない。ただ柱を立てる儀礼だけである。しかし、これは町の辻において行われるものであって、サイノカミ(幸神)と称したというから、各町の道祖神祭りと認識されていたのである。これとは別に、町方では木製の道祖神を祭ったことは、現在に残されている神像の存在によって知ることが出来る。この神像は郭内にも存在していたので、家中でも行われたものと思われる。後にこれらの神像は集められ、民間信仰コレクション

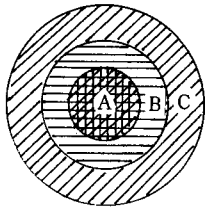
道祖神祭りの諸相

		呼 称	行事名	神 体	祭 り	性 格
秋 田 領	廓内・侍町	サイノカミ	カマクラ	(供物)	火祭り 祝詞 ホタキ 祝宴	性的予祝 男の初節供 自家の祭り (家の永続)
	廓外街坊		ホクラ	男女神	渡御 祝詞 勸進 ホタキ棒	城下繁栄の予祝 町の祭り
	村里				鳥追	農耕儀礼
長 岡 領	家中	サイノカミ	カンジン堂	男女神	渡御 火祭り 勸進 祝詞 祝宴 柱	祭祀 初節供 厄払い (自家の祭り)
	近在村々		カンジン	紙ひな	渡御 勸進 祝詞 火祭り	予祝 厄払い (地域の祭り)
松 代 領	城					予祝を受ける
	廓内					予祝を受ける
	町		両道祖神	神像 男根	渡御 勸進 祝詞	予祝
近 郷		道祖神	男根 (神像)	渡御 勸進 祝詞	予祝	
松 本 領	城下町	道祖神祭り	木造道祖神	男女神	祭り	祭祀 繁栄の予祝 地域の祭り
	隣接地	道祖神祭り	木造道祖神	男女神	火祭り	予祝
	村	三九郎	(道祖神碑)	男女神	火祭り	予祝

として国の重要有形民俗文化財に指定された。在においては、三九郎と呼ばれる火祭りが、道祖神の祭りとして行われている。城下においても火祭りが行われていたことは、延宝六（一六七八）年の「博奕・左義長等触書」によって知られる。そして、近郊の村々ではその火祭りと神像の祭祀とが集合している。城下町内の祭祀の構造は明確ではないが、城下町を巡る道祖神祭りの構造は、おおよそこの三重構造と見ることができ¹³⁾。現在は、旧城下町において御柱を巡る行事や、木造の道祖神像を祭る道祖神祭りは見られない。ただ、火祭りは川原などにおいて行われている。そして近郊諸村では、火祭りと神像とが集合した道祖神祭りが行われている¹⁴⁾。

以上、近世の城下町における道祖神祭りの幾つかを見てきた。これらと呼称・行事名・神体・祭り・性格などをもとにして整理すると表のようになる。そして、これを地域のあり方をもとにして図示すると、図2-5のようになる。これらをもって近世城下町の道祖神祭りの一般的なあり方とするのには、まだまだ資料が十分ではない。しかし、道祖神祭りもその祭祀の主体や対象によって、性格も関与の仕方も異なっていることだけは明らかである。そしてその社会的環境が変化すると、同一地域においてもその祭りは変化するのである。特に変化の激しい町において変化は殊更激しいといわざるをえない。

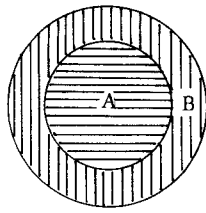
だが、地域の中心的な町の影響を受けたその周辺の祭りには、かつて



A 廓内侍町
B 廓外街坊
C 村里

||||| 左義長（鎌倉）
≡≡≡ 歳の神
//// 鳥追

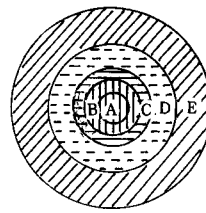
図2 秋田の道祖神祭り



A 家中
B 近在村々

≡≡≡ さいの神
||||| 火祭り

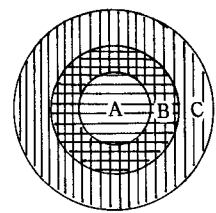
図3 長岡の道祖神祭り



A 城
B 郭内
C 肴町・同心町
D 町
E 村

||||| 予祝を受ける
≡≡≡ 予祝・勸進（A・B）
≡≡≡ 予祝・勸進（B・C）
//// 予祝・勸進（B・C・D）

図4 松代の道祖神祭り



A 城下町
B 隣接地域
C 農村部

≡≡≡ 道祖神祭
||||| 三九郎

図5 松本の道祖神祭り

③境界神の性的要素

(1) 男女神の系譜

道祖神は境界とかかわる神であり、境界の認識の発生とともに、境界

の町の道祖神祭りの要素がなお伝承されていることがある。もちろん町の道祖神祭りの背景に、村の道祖神祭りがあり、それと深くかわりながら町の道祖神祭りが形成される。秋田の廓内侍町の鎌倉に鳥追歌が用いられるのなどはその代表的なものである。松代の道祖神祭りに用いられた男根の作り物が、旧藩内の村々になお存在しているのも両者が深くかわっていたことを示している。近世の城下町には幾つかの要素が累積した道祖神祭りが行われていたのである。それは町という存在が、道祖神の信仰に大きな影響を与えていたということでもある。

町は多くの人々が訪れ、物資や情報が集散するところである。したがって、それらを境において遮り止めることを必ずしも好まない。城下町にも、廓内侍町や廓外の町々、あるいは城内・城外などと地域的な境界はもちろん存在する。しかし、町中における暮らしでは、むしろ境を開くことが求められる。そこで城下町における道祖神祭りにおいて、道祖神は境界神としての性格をほとんどもたず、家や町の繁栄、あるいは支配者層を祝福するための存在となっている。それが自らの生活の安定ともつながると認識していたからであろう。

しかし、近郊の村における道祖神は、村の繁栄を祈る対象としてだけではなく、境の神としての性格もあらわにする。松本地方における道祖神祭りに、道に泥縄などを張って通行人を止めて、祭りを強要するなどは、まさに境において遮り止める荒ぶる境の神の姿である。境で遮り止める性格と、境を開く性格とは併存しつつ、祭る人々の生活環境によってどちらかが顕在化する様相をここに見ることができよう。

において外来の、災いをなす存在の侵入を妨げる機能を発揮することが期待されるものであった。つまり位置を確定すること、遮る機能を持つ存在としてである。したがって、それぞれの機能に応じた神格が生み出されることになる。それはその機能さえ十分に認められるならば、単神であってもなんの差し障りもない。『古事記』『日本書紀』などに記されている境界の神である黄泉国との境に据えられた千引石は、道反之大神あるいは塞坐黄泉戸大神として神格を認められているが、それはその遮る機能が十分に備わっていると認められたからである。そして千引石が神格化された神であるとすれば、この神は単神であると理解できる。また杖を投げたところに出現する衝立船戸神もまた単神である。

ところが境界の神とされる道祖神は、男女の双体神あるいは夫婦神であると伝承されていることが多い。あるいはまた、男根などの性器を象った石を、神体として祭ることもある。その際には男根と対になるものとして女陰を象った物を祭ることも多い。男女の神を祭る場合でも、性的な側面を強調する場合が少なくない。それが夫婦神であれば性的な要素が付随することに不思議はない。それにしても境界の神がなぜ男女の双体神でなければならぬのか。記紀神話において必ずしも強調されていたとは思われない性的要素が、どのような経過で注目されることになったのか。そして道祖神はなぜ夫婦神として認識されるようになったのか。これらの問題については、いまだ必ずしも明確な回答は出されていない¹⁶⁾。しかし、境界の神である道祖神を考えると、この性的要素を無視することはできない¹⁷⁾。そして、近世城下町においても、出産にかかわる予祝儀礼としてその性的側面はむしろ強調されているのである。いったいなぜ境界の神は性的側面と深くかかわらなければならなかったのであろうか。

そもそも、都市は人や物が境を越えて集散するところである。そこでは境を遮り、閉じるだけでは繁栄は望めない。むしろ境を開き、物の豊

かであることこそが望まれる。時代と社会の変化の中で、境の神―道祖神の性格が転換したのには、こうした背景があったことと思われる。それはものを生み出す力を期待することでもあり、農村における豊穰を祈る願いと無縁のものではなからう。ただ、都市において富は大地を耕して得るものではなく、境を越えてもたらされる存在であるがために、境界の神と結びつくのである。したがって、境界の単神が、ものを生み出すために必要な性的性格を手に入れ、伴侶を手に入れる過程については、明確にしておかなければならない課題の一つである。

境界の神のみだけではなく、神話において男女神の存在は重要な役目を果たしている。単神では子孫を生み出すことはできないからである。そして神との関係において現在の生活世界の秩序の存在を認識しようとするれば、人々は、神によってこの世に生み出されたものの子孫であるという認識が必要である。子孫を生み出すことのない単神は孤高でありすぎるのである。『古事記』において、「天地初めて發けし時、高天の原」に出現した別天神五柱の神はみな単神であり、それに続く神世七代においても初めの二柱の神は単神のまま「身を隠したま」うたのである。結局「是の多陀用弊流國を修め理り固め成せ」という御言葉をいただいて国づくりを行ったのは伊邪那岐命と伊邪那美命の双体の神であった。初めて夫婦の交わりとしての性行為も、その結果としての出産もこの二柱の神から始まるのである。『古事記』神話における始原の神としての存在である。神話的世界観においては、今に至る我が国の先祖神である。それだけではなく、火の出現も、それに続く死の出現も、あるいは黄泉国の出現も、この二柱の神によってもたらされたものである。人々と文化を生み出すためには男女の神、すなわち夫婦神が必要なのである。

この古代の神々は、時代と、そこに生きる人々とともに存在する。そうした意味では非常に人間的な色彩の強い神でもある。女性をめぐる夫婦の葛藤はいつの時代においても存在した。高志國の沼河比賣を訪れた

大國主命に対する嫡須勢理毘賣命の嫉妬の思いは、神語として『古事記』に記されている¹⁹。そして、夫婦の歌の交換の後に、「宇伎由比為て、宇那賀氣理豆、今に至るまで鎮まり坐す²⁰」のである。この歌にはおおらかな男女の性的な交渉が示されている。神としてではなく、時代を超えて、性的要素を欠くことができない生身の夫婦の姿が描かれているのである。しかも、この夫婦神は「宇伎由比為て」「今に至るまで鎮まり坐」しているのである。その場所は明確ではないが、男女の神が互いに首に手を掛けながら「鎮まり坐」す姿は、双体の道祖神の像容を彷彿とさせるものである。それは神話における二柱の神のおかれた状態、すなわち高志國に旅をし、あるいは倭國に旅立とうとする時と場とを考慮すれば、旅の神、あるいは境の神の要素をその内に何うことのできる姿でもある。しかし、その背後には性的な要素が大きく存在しているということが出来る。

これらは、日本の始源を語る神話的世界において、男女の神の間に性的要素が大きな役割を果たしていることを示すとともに、夫婦神の存在が大きかったことを示すものである。しかし、それが境の神の性格と積極的にかかわるものであることを示しているとはいえない。大國主命と須勢理毘賣命の神話にしても、夫婦神として性的要素が大きな存在であるというとはいえても、旅の神、あるいは境の神の性格がそこに強調されているとはいえないからである。

境界神的性格を持つとされる岐神が男女双体の神であり、性的要素が存在することを明確に示しているのは、『扶桑略記』においてである。天慶元年九月二日（九三八）の条に、最近都の辻に木を刻んだ男女の像が祭られ、その腰の部分には陰陽が刻まれており、人々はこれを岐神と呼んだのである²¹。この神はまた「御霊」とも称したというから、病氣や災いを避けるための祭りであったかと思われるが、それが辻であったこと、また男女の性が強調—少なくとも人々の目を引いたこと—され

たことは注目すべきことである。しかもこれは常設の存在ではなく、時に応じて祭られる存在であった。ある意味では迎え祭られる存在であったということもできる。

岐神ではないが、道祖の性的性格については康平六（一〇六三）年頃成立の『新猿楽記』にも記されている²²。ここに登場する道祖は、夫の愛を取り戻すために祭られる愛の神である。しかもそれは極めて性的な要素の強い愛の神として祭られるのである。神それ自体の姿については何も記されていないので明確ではないが、持物として祭るのであるから大きなものではない。単体であるか双体であるかも明確ではない。しかし、性的な存在、男女の愛にかかわる存在であることははっきりしている。そして、少なくともここで年老いた妻が祭っている道祖には、境界神としての面影は全く見いだすことは出来ない。あえてその性格を境界的なものと関係付けようとすれば、夫と妻とのあいだにできてしまった壁を取り払うということであろうか。それは、ある意味で境を越えるということである。だが、老妻の行為はあくまでも男女の性的な結合の姿をしている聖天に対する思いと同じく、性的な結合の実現を期待して祭っているのである。もっぱら性愛の神として認識されているということになる。

これほどの性的性格を前面には押し出していないが、夫婦の神であるという説話は『曾我物語』に見られる²³。これは出雲路の神の縁起を説くのであるが、仲のよい伯陽・遊子夫婦が死後、牽牛織女の二星になるとともに、道祖神とも現れて夫婦の仲を守るといっているのである。二人は「月に共なひて、夜もすがら、ぬる事なくして、道にたち」月を見ているが、伯陽の死後、一人残された遊子は、「ちぎりしごとく、遊子は内にいる事もなくして、月にともないある」いたというのであるから、旅をするイメージはあるが、記事の意図は専ら夫婦の愛情の深さにある。この夫婦が、さいの神であり道祖神なのである。京の都の鬼門に位置する

出雲路道祖神は、ここにおいて境を守る神ではなく夫婦の神であり、夫婦のなかを守る神として語られるのである。いうまでもなく、この時期に既に道祖神がそのような神として信仰されていたから、『曾我物語』にもこのような語られ方をしたのであろう。唱導文学として、その語りを受容する人々の共感をえられなければ、流布されなかったであろうし、唱導者としても、全く伝承的な存在のないものを語るということは出来にくかったであろうからである。こうした伝承がどこから生まれたのかは明確ではないが、出雲路道祖神社の境内に祭られている神体石が、男根形とも見ることが出来る形をしていることが、あるいは一因と考えることもできる。

また『源平盛衰記』には夫婦の神としてだけではなく、娘を持つ神としても登場している²⁴。夫婦であれば子供が出来るのは当然のことである。したがって夫婦の仲を守る神としての出雲路道祖神に娘がいてもおかしいことは全くない。むしろ自然であり、望ましいことでもある。ある意味で、『曾我物語』における道祖神の起源説話の発展的な姿を、ここに見いだすことが出来るともいえる。ただ、この説話において娘は親の期待を裏切り勘当され、奥州名取郡笠嶋に追いやられ、そこで祭られるのである。そして「上下男女所願アル時ハ、隠相ヲ造テ、神前ニ懸荘リ奉テ、是ヲ祈申ニ叶ハズト云事ナシ」という神威を發揮するのである。ここで祭られているのは出雲路道祖神の娘だけであるのか、その連れ合いの商人も祭られているのかどうかは明確ではない。ただ、笠嶋道祖神社の神体は男根であると伝えておられるし、現在も笠嶋道祖神社で授けるお守りには小さな男根が納められているので、少なくとも男神も祭られていると考えることができる。かつて、社には木製の男根がたくさん奉納されていたということである。してみると、夫婦の神として祭られるとともに、性的側面についてもかなり強調された存在であったということが出来る。それは娘が駆け落ちをしてまで結婚したという行為に、性的な要素が強

く働いていたとみる人々の認識に基づくものであろう。

この出雲路道祖神と同様、都人にとって親しい神であったのは、五條道祖神である。この神は『今昔物語』にしばしば登場する。しかし、そのほとんどが老翁であり、単神である。「天王寺僧道公、誦法花教道祖語第三四」に登場する五條の道祖神も「男ノ形ノミ有テ、女ノ形ハ无シ」と記され、道祖神は男女双体の存在であるという認識はありながら、実際には老翁のみが登場してきている²⁵。それは『宇治拾遺物語』においても同様である。「道命於和泉式部許讀經五條道祖神聽聞事 卷二一一」において登場する五條道祖神は一人の老翁としてである。ここでは女性と対になるという認識も表面には存在していない。しかし、性的な存在と無縁ということではない。「色にふけりたる僧」である道命が、和泉式部の許にいて「臥たりけるに、めざめて、経を心をすまして」読むところ、道祖神が登場するのである。それは道命が「清くて讀み奉る」のではなく、「御行水も候はで讀み奉らせ給」うたからであるという²⁶。直接的な存在であるということではないが、その背後には性的交渉の存在があり、男女の性的な存在と係わっているのである。

ところが奈良絵本の「こをとこのさうし」には、夫婦としての道祖神が語られる。しかもそれは五條道祖神と無縁ではないようである。志をたてて都に上った「たけ一しやく、よこ八寸の、おとこ」が、歌の才能により清水で見初めた女房とめでたく結婚し、「たまのやうなる、みとりこ、いてき、よをさかへ、あさゆふ、さかもりしてこそ、あそびけり」と、幸せに暮らしたという。そして「さるほかに、こおとこは、五ちうの天神の、しんたひなれば、やかて天神に、あらわれたまふ、にうはうは、さいの神に、あらはれたまふ」たという。そこで「いまのよまても、こいをする人は、てん神と、さいのかみとに、きせい申せは、たちまちに、ふうふの事は、女をとこ、ともに、かなふなり」と語られる²⁷。これは五條天神社の縁起としての性格をもって語られたものである。

「さいの神」はどこの道祖神であるかは語られていないが、五條天神社のすぐ近くには五條道祖神社がある。そして古くからこの道祖神が都の人々に親しまれていたことを考えると、「さいの神」は五條道祖神社を意識していたと考えても不自然ではない。この天神と道祖神とが夫婦であり、妻は道祖神である。五條道祖神を女性とする伝承は、管見の限りでは他には見いだすことができない。五條天神社の縁起として語るときに、道祖神が脇役を勤めることになったのかもしれない。少なくとも現在見られる社の姿からすると、天神に主役の座を奪われたのも止むを得ないかのように思われる。それほど規模に差がある。しかし、道祖神が夫婦であり、夫婦の間を取り持つ存在であることを語っている。もっとも、道祖神それ自体は女性であり、単体であることを伝えているということもできる。

ただ、女性が道祖神的な神として祭られている伝承がないわけではない。北九州一帯に見られる小夜神の伝承がそれである。これは夫婦神の伝承ではなく、父娘相姦の伝承であり、柳田國男が「猥雑にして説くに忍びざる情事譚」²⁸であると記した伝承である。そして「此おさよが本来道祖の信仰に出たことを推測せんとする」といい、「道祖は即ち情欲の神」²⁹であるとしている。

このような、いわゆる近親相姦の伝承は道祖神信仰の祭祀起源説話としては、伝承されている地域こそ限定されているが、それほど特殊なものではない³⁰。そして、本州中央部においてそれは、兄妹相姦であり、兄妹夫婦として伝承されている。社会的通念からは許されない行為であっても、それが夫婦であると伝承されるのである。夫婦としての道祖神信仰の性的側面がもっとも特徴的な形で伝承されたのがこの兄妹相姦伝承・兄妹婚伝承であるとも言える。これが可能になったのは、日本の起源を語る神話の世界が、道祖神信仰と深く関わっているからであると思われる。

(2) 性器信仰の系譜

夫婦であるということは、子供を出産することができるということであり、そのためには性的交渉が必要である。したがって、性的要素が夫婦神に深く係わることは当然であった。そして道祖神信仰には、この夫婦神と性的要素という二つの性格が、共に深く結びついている。その性をもっとも端的に示す存在は性器である。したがって道祖神の神体として男根石・女陰石などが祭られていることがある。あるいは境にそのようなものが祭られていることも多い。

考古遺跡から出土する石棒は男根をかたどったものとされ、かなりリアルに造形されたものも出土している。そのような存在を踏まえて古くから日本には性器信仰が存在していたとされている。そしてそれは豊穣性のシンボルであるともされている。古く性器に対する信仰があったことを否定するものではないが、だからといって境に祭られる男根・女陰も豊穣性を期待するものであるということにはならないであろう。

確かに『古語拾遺』には、蝗を払い除くために御歳神が「牛の穴を以て溝の口に置いて、男茎形を作りて之に加え」とよいと教えている³¹。これは結果的には豊作を期待することになるが、「男茎形」そのものは、蝗を近寄らせず、払い除くためのものである。それは「是、其の心を厭ふ所以なり」と注記されている通りである³²。

もちろん豊穣性とかかわる性も存在する。天下った伊邪那岐命と伊邪那美命の「汝が身は如何か成れる。」「吾が身は、成り成りて成り合はざる處一處あり。」「我が身は、成り成りて成り餘れる處一處あり。故、此の吾が身の成り成りて成り餘れる處を以ちて、汝が身の成り合はざる處に刺し塞ぎて、国土を生み成さむと以為ふ。生むこと奈何。」という問答は、生み出す性、豊穣をもたらす性を示している。また、須勢理毘賣命が夫に「綾垣の ふはやが下に 苧衾 柔やが下に 袴衾 さやぐが下に 沫雪の 若やる胸を 袴綱の 白き腕 そだたき たたきまなが

り 眞玉手 玉手さし枕き 百長に 寝をし寝せ 豊御酒 奉らせ」と歌いかける神語には、やはり夫婦の豊かな性の世界が存在する。⁽³⁴⁾ 性器にそのような性格があることは事実であるが、しかし、やはりそれだけではない。

境とかかわる性の存在としては、天孫降臨説話をまず取り上げなければならぬであろう。降臨する日子番能邇邇藝命一行の前に立ちはだかったのは猿田彦大神である。天八達之衢に足止めされた神々は「目人に勝ちたる者」として天鈿女を遣わす。天鈿女は「乃ち其の胸乳を露にかきいでて、裳帯を臍の下に抑れて、咲噓ひて向きて立つ」と、たちまちに猿田彦大神は服従する。⁽³⁵⁾ ここにおいて女性器の力は、境において遮っていたものを排除し、境を開くのである。それは女性という性によって男性性が屈伏させられるのであり、遮る力を持つ男性と、開く力を持つ女性とはここでは対になる。

天鈿女・天宇受賣命はこれより先、天照大御神が天の石屋戸に籠もったときにも、やはり「胸乳を掛き出で、裳緒を番登に忍し垂れ」ることによって、石屋戸を開くのに大きな役割を果たしている。⁽³⁶⁾ この時にも女性の性によって天照大御神は天の石屋戸を開くのである。直接的には神々の笑い声に不審を抱いて戸を開けるのであるが、結果的には天鈿女・天宇受賣命の姿が戸を開かせたことになる。このような例を見ると、女性器には境を開かせる力が存在していたとすることが出来るのである。

しかし、前述した『扶桑略記』に見られる岐神の役割は境を開くものではない。岐神は「臍下腰底刻絵陰陽」という姿であり、明らかに男女を示すための性器が描かれていたのである。⁽³⁷⁾ 木像であるから男女の違いをその姿によって明らかにすることは、必ずしも困難であるとは思われないが、あえて性器が描かれていたということは、そこに何らかの意図があったと思われる。それが「御霊」と呼ばれ、祭られていたということは、災厄をもたらす御霊の存在と無縁とはいえず、そのような災いを

なすものの排除とかかわっていたと思われる。つまり、境において排除する機能、遮り止める機能が性器にあるという認識に基づいていたと考えられる。これは両性の性器のもつ機能に対する認識である。男女二神が夫婦神であるとする所は多く、夫婦であれば性的行為が行われるのは自然であるとするれば、両性の性器の存在は性的行為を示している、あるいはそのようなものと連続するとも考えられる。事実民間伝承にはそうしたものが見られる。

村境に様々な呪物を設えることによって外から訪れる災厄を遮り止めようとする習俗を道切り・防ぎなどということがある。しめ縄を張った御札を貼ったり、あるいは大草鞋を下げたりしている。そのようなもののなかに性にかかわるものを見いだすことがある。例えば大和飛鳥の里の境の川にかけ渡された綱の中央には、藁で作った陰陽の性器が交わる形で付けられている。村に入り来る災厄を遮り止めようとする呪物である。あるいは会津若松において、家の新築に際し棟に木像の男根・女陰を取り付けている。⁽³⁸⁾ 村境でこそないが、家のなかに入り来る災厄を遮り止めようとする呪物であると考えてよいであろう。また、東北地方において、路傍に男根形の石を金精様として祭るのもやはり境において災厄を遮り止めようとするものであると考えられる。

このような男根形の石を路傍に設えることは、古くからあったと思われる。飛鳥のマラ石は自然石ではなく、明らかに人の手が加えられたものである。ただ、これがどのような目的で据えられたのかは、明確ではない。現在は路の辻に当たるところに存在しているので、あるいは境界に對する何らかの意図によって設えたのかもしれない。また飛鳥坐神社にも男根石が祭られているが、これが果して境界儀礼とかかわるものであるかどうかは明確ではない。したがって男根石そのものがどのような場合でも、避邪を願って祭られたと断定はできない。

事実、夫婦が子供を生み出す存在であることから、陰陽二つながら合

体する形は、豊穰を期待するものとして用いられることもしばしば民間伝承中には存在する。儀礼としては、田楽のなかにおいて男女の交合の様を演じる、いわゆるカマケワザ（感染呪術）として存在するし、田畑の豊作を願ってカマケワザを演じた事例は各地にあった⁴⁰。あるいはまた、婚礼の披露宴に若者たちが祝いの品として大根・人参などの野菜を用いて男根・女陰を作って島台に載せて持ち込むという習俗も見られる⁴¹。

しかし、それとともに境に性器を誇張した呪物が祭られていることも多い。関東から東北地方に見られる大人形・鹿島人形などと呼ばれる境界の神などはその代表的なものの一つである。これについては神野善治が「人形道祖神」という概念の基に、丹念なフィールドワークを踏まえて整理している⁴²。神野は、このような人形が持つ境界の神としての性格を明らかにしようとしているので、ことさら性器に注目したということではない。しかし、それらの多くが単に巨大で、恐ろしい容貌をしているということだけではなく、誇張された性器を備えている事例も数多く紹介している。もちろん男性器が目につくが女性器を備えたものもあり、男女相体であることを明確にしている。これらは、定期的に更新される常設の呪物であり、そうした点では『本朝世紀』に記された岐神とは異なるが、臍下に陰陽を記しており、災厄を払う機能を担わされている点と同じである。ある意味でその神の威力は性器に存在しているということになるであろう。

いわゆる道祖神碑に性器が刻まれているものは多いし、碑形そのものが男根形であるものもある。あるいは男根の形をした石を道祖神として祭っているものもある。それが女陰を思わせる形をした石と対にして祭っているところもある。さらには、男女交合の姿を碑に刻んでいるものもある。これらはいわゆる道祖神を性神として認識していたことを示すとともに、現在も道祖神が性の神と考えられるもっとも大きな根拠とされるものでもある。このような性神としての視点から道祖神碑を調査

分析した業績は少なくない⁴³。また道祖神祭りのときに性を強調する作り物を作ったり、木製の男根を祭るところもある⁴⁴。それはたしかに道祖神あるいは境界神を性器信仰の系譜のなかに位置づけようとするものである。

ただ、対になっていたり、交合の姿などを示すものに女陰は登場するが、女陰だけを道祖神として祭っているものは、ほとんど見あたらない⁴⁵。少なくとも境にあって災厄を払う機能は、主として男性器が担わされていたといっても過言ではない。しかし、男根のみでは豊穰を期待することは出来ず、道祖神が豊穰性を獲得することになったのは、男女対になったときであったと思われる。すなわち、境の単神であったときには、境を侵そうとするものを払い除くことを専らとする存在であったのである。『古語拾遺』に登場する「男莖形」も、災いを払うためには対になるものは必要としていない⁴⁶。神代の時代、黄泉の国との境にあって遮り止めていたのは、屹立する千引石であり、単神であった。それが男神であるという保証はないが、事あるときに屹立する男根にその面影を見いだすことは出来るであろう。それは、生む性の不思議さとは異なる力の存在である。邪悪なものに対抗する攻撃的な存在であり、漲る力の源ともみなすことができる存在であろう。

「こをこのさうし」では、「たけ一しやく、よこ八寸の、おとこ」が、都で幸せを獲得することが出来たというが、身長一尺、胴まわり八寸という体型はいかにも異様である。神であるから人並みはずれた姿をしていても不思議ではないとはいいながら、およそ人の姿とは思われない。しかし、一尺と八寸という長さは道祖神の民間伝承のなかにはしばしば登場する。小正月の火祭りのときに長野県長野市若穂川田では「どうろく神のおんまらは 一尺八寸のきだした」と歌ったし、長野県諏訪郡下諏訪町では「道祖神の大まらは 一尺八寸胴返し 中は金まら金どうす」と歌った。また、神奈川県津久井郡津久井町鳥屋では「サイノカン

サのオンマラマー 一尺八寸 胴がし⁵⁰⁾と歌ったという。時代を隔ててどこまで関連があるか、十分な根拠があるとはいえないが、これが男性器の象徴的存在であった可能性はある。もしそうであるとすれば、漲る力の源泉として巨大な男根が、道祖神の正体であるという観念があったということになる。境を侵すものを撃退するために、強大な力を秘めた存在は、境界に屹立していなければならなかったのである。

もちろんその力の強大さは、男根の大きさとなって表されるものであるから、なにも一尺八寸に限定されたものではない。新潟県南魚沼郡東村大字荒金では「塞の神の御まら 御まら 一丈三尺三寸のきやう 中のげんぎょう ぎったいぎったい」と歌い⁵¹⁾、山梨県富士吉田市上吉田では「道祖神のオンマラは 六尺五寸でなーがいよ」と歌っている⁵²⁾。このような数字がどのように算出されたものかは不明であるが、何らかの具体的なものが存在していたとも思われる。それが道祖神祭りに作られる道祖神の男根や、祭られる男根の長さであったりしたのかもしれない。道祖神の祭りではないが、愛知県小牧市田原の田原神社の豊年祭りは三月十五日に行われるが、このときには神輿に載せた木製の巨根が渡御する。また、これに対応するように愛知県大山市宮山の姫の宮の豊年祭りには巨陰を載せた神輿が渡御する。豊年祭りであるから巨根巨陰は、その豊穰性の豊かであることを象徴しているのである。道祖神の巨根は必ずしも形態として伝承されているだけではない。その兄妹相姦伝承には、巨根巨陰故に凶らずも兄妹で結婚する羽目になってしまったと伝えるものもある⁵³⁾。男根の強大な力は、女陰と合わさって始めて豊穰性を表出するものである。

境に存在する、強大な、そして不可思議な力を持つ男根・女陰も、祭る人々の願いや認識によってその存在意義は異なる。それは社会や生活と深く結びつくものとして存在しているからである。境界神である道祖神が男女両性をもってイメージされる背景には、境にあって遮り止める

願いと、境を開き、旅行く人々の願いとが存在していたからであると思われる。この両性が対として認識されたことが、豊穰や出産、子供とかわる契機の一つになっていったと思われる。

④「佐倍乃加美」から「道祖神」へ

(1)「古事記」「日本書紀」の境界神

境界にかかわる神は、上代の文献にも見られるが、それは道祖神としてはではない。『古事記』『日本書紀』において境界にかかわる神が登場するのは、まずは船戸神・岐神の出現を語る伊邪那岐命と伊邪那美命との「絶妻之誓」の場においてである⁵⁴⁾。ここでは黄泉国との境である黄泉比良坂に遮り据えた石を道反之大神あるいは塞坐黄泉戸大神とする。また、黄泉国から帰った伊邪那岐命の禊ぎの際には、杖から衝立船戸神も出現している。そのほか、道にかかわると思われる道之長乳齒神・道俣神なども出現している。これらも境界神について考えるときに無関係というわけではない。しかし、ここでは最も境の神としての性格が明確な、塞坐黄泉戸大神と衝立船戸神の二柱の神についてみておくことにする。

道反之大神あるいは塞坐黄泉戸大神は、死者の国・地下の国である黄泉国から追いかけてきた、伊邪那美命を遮りとどめるためのものであったから、この世との境界を定めるものである。そして、その境界を越えようとするものを遮り止める存在でもある。伊邪那美命の追ってくるのに先だって「豫母都志許賣」あるいは「雷神」や「黄泉軍」に追われたとき、伊邪那岐命は「蒲子」「筍」を生じさせて後を追うことを止めようとした。邪悪なものを遮り止める機能からすれば、ここでも境界を設置する試みを行ったということもできようが、結局は失敗する。『日本書紀』においてはこのあと川を生じて追跡をかわそうとしている。川は地形的にも境となりうるものであり、伊邪那岐命は様々な手段をもって境界を

作ることを試みているといつてよい。その最終的な試みが石を引き据えることであって、これは見事に成功する。「道反之大神」あるいは「塞坐黄泉戸大神」は境にあって遮り止める巨石の神格化といつてよいのである。

『古事記』にはその前に、「黄泉比良坂」の坂本で桃の実をもって雷神たちを撃退し、そのために桃に「意富加牟豆美命」という名を賜ったという記事がある。ここにもある境界が存在したことになるが、それは桃の木という境界標が存在したことによってなのか、坂本という地形によるものであるのかは明確ではない。しかし、『日本書紀』には「此用桃避鬼之縁也」とあるので、避邪の力をより強く意識していたと考えられる。

そして災いをなす存在を遮り止めることのできる境界として、最終的に効果を発揮したのは「千引石」であった。そのために道反之大神あるいは塞坐黄泉戸大神という防塞の機能を神名として与えられたのは、この岩であった。ここに境界の神が誕生したということが出来る。しかしいうまでもなくこの神は容易に移動できるものではなかった。そのため「千引石」であったし、そうした物理的な重さによるだけではなく、他界とこの世界とを境する秩序としての存在であった。したがって、この境を移動したり、消滅したりすることは世界の秩序を破壊することであり、あり得ないことであった。つまり不動の境界の神の誕生なのである。そしてそれを意味する神名なのである。

ともかく道反之大神あるいは塞坐黄泉戸大神は、境界においてそこを越えようとするものを遮り止めることができる機能を神名としており、まさに境に立ちはだかる不動の境界神ということが出来る。ただもちろんサエノカミとは名乗っていない。この神はその「塞坐」という表現からも、機能からも境界神であることは容易に理解できるのであるが、もう一柱の衝立船戸神の境界神としての存在は、ただ杖を投げ棄てるという行為によって出現したということと、「ふなど」という語によってその

性格を知るだけである。そのためにこの神の誕生とその性格とを巡って、古来、諸種の注釈書において、様々に論議されている。

『神代卷口訣』二（貞治六年、一三六七年）には「投杖、離念慮、化生岐神、道祖神也⁵⁵」としている。杖を投げるといふのはどのようなことを意味するのか、それが岐神の神格を理解することになると考えているのである。つまり、杖を投げるといふのは道を行こうとする思いを放棄する事であるというのであろう。それは先に行かないということであり、そこに止まるということでもある。それは転じてそこに止めるということにもなる。したがって遮り止めることのできるのが岐神であり、それは道祖神なのでもある。この注釈によれば既に道祖神という神はよく知られていた神であり、そうした神の存在をもって岐神を説明しているのである。つまり、十四世紀半ばにおいて道祖神は、境にあって遮り止める神として理解されていたことを示している。ちなみに、「道祖神」にはサイノカミと訓が施されている。

ほぼ同じ時代に成立した『仙源抄』（応永三年、一三九六年）の「ぬさ」の項には、「幣也。麻。旅行時道祖神ヲ祭りテ、錦銭散米ヲマクラ云フ。勤酒祭神。人ニモ勤之。餞送ト云フ。」⁵⁶とあり、道祖神の祭りに触れている。しかし、これは旅立つ時に行うものであって、境を越えて道行くという「離念慮」ものではない。むしろ「念慮」をより強くもつがゆえに祭る神である。その祭りは遮り止める力を強化するためではなく、それを無化し、むしろ境を開くためのものである。そこでは道祖神を、境を越えるために力を持つ神とされている。もちろんこれは全く関係のないものではなく、遮り止める力を持つ神であるからこそ、そこを無事に越えることを保証してくれもするのである。だが、留める機能と、通過させる機能とは相反する機能であることは疑いがない。ともかくこの時代において、岐神は道祖神であり、留めることと通過させることの両方にかかわる神として認識されていたということが出来る。

それから約百年後に成立した『神書聞塵』（文明十三年、一四八一年）においては、杖を棄てる意味について、次のように注釈する。まず「杖ハ心ノ上ニアルソ。杖ハツクカ、杖ノ功ソ。（中略）念慮ノ起テ、前ヘユクハ杖ソ。木ヲ以テ、我心ヲ前ヘツクソ。コレヲ杖ト云ソ。コレヲスツルソ。」⁶⁷といい、また「一心ノ念慮カ、ムカイヘ行テ、ツイタヲ、其心ヲハラリトスツルソ。事相ニアラハレテ、杖トナルソ。」⁶⁸という。杖は先に行こうとする気持ちを示すものであるというのである。その気持ちを棄てたのであるという。したがってその捨てた気持ちが岐神に化するのである。そして「岐ハチマタソ。念慮カ一ツウコケハ岐ソ」ともいう。そう考えるから「岐神ハ、今日議席ヘ、ヨリアラウト思ヘハ、此神ソ。トコニモ此神カ行テイルソ。」⁶⁹ということになる。もっともこれは『宇治拾遺物語』の記事などを念頭に置いていると考えられる。⁶⁹ともかく「チマタノ神、クナトノ神ト云ソ。道祖神ソ。幸ハ行心ソ。サイサキヤイハウト云ハ、人ノマツサキソ。幸ト云ソ。一念ヲコレハ、二念ニナルソ。サキヘ念カユクソ」といい、先に進むという気持ちが杖に象徴されていると考えている。これは『神代巻口訣』と同じであるが、それだけではなくこの『神書聞塵』においては、衢神も岐神も道祖神も同じ神としていのである。そして、「道祖神」は、「幸ト云ソ」の「幸」にサイハイと訓していることからするとサイノカミと呼ばれていたと思われる。しかも、いずれもそれは、遮り留める機能を持つものではなく、先に進むうとする気持ちにかかわる神であるとするのである。つまり、これらの神は境界において遮り留める神としてより、境界を越えてゆくことにかかわる神としての性格が強調されているのである。

ここで衢神が登場するが、それは天孫降臨の説話における猿田彦命の性格とかかわっている。『古事記』における猿田毘古神は、「天の八衢」において日子番能邇邇藝命の降臨を妨げる「國つ神」として登場する。⁶³『日本書紀』においても、「天八達之衢」にいて降臨を妨げる神として登

場するが、ついには屈伏して「吾先だちて啓き行かむ」と先導することになる。そしてこの神を「衢神」としている。⁶⁴つまり「衢神」は衢にいる神であり、遮る神であるとともに境を越える神として登場しているのである。この神について『神代巻口訣』四においては「衢神、知天細女呼名而問其状、諸神、不知衢神、蓋是諸鬼降伏之相乎」と記されているだけで、それ以上の説明はなされていない。これは「衢神」が十四世紀半ばにおいてよく知られていた神であったことを示している。その性格などについて特に注する必要がなかったのであろう。

ところが『日本書紀抄』下（天文二年、一五三三年）においては、「神トハ衢ノ神也、今ノ道祖神也、何処ヘモ人ノサイサキニ出ル神也」と注されている。「衢神」よりは「道祖神」のほうがより人々に親しい神とされるとともに、「道祖神」は「衢神」の性格をも兼持つ存在とされている。この箇所の「道祖神」には訓が施されていないので、何と訓じたのか明確ではないが、「岐神、今ノ世ニ、サイノ神ト申テ、人ノ行末、ヨロツノサイサキヲ、ハカライ給神ニテマシマス也」という注からすれば、「道祖神」はサイノカミと呼ばれていたものと思われる。いずれにしても、十六世紀の半ばにおいて衢神は道祖神であり、先導する、いわば境を越える神とされているのである。遮る機能はほとんど考慮されていないということができようであろう。

そしてこれに先行する『日本書紀纂疏』（永正七年、一五一〇年）では、岐神出現の箇所に「杖行之具、故化岐神、即道路之神也、俗曰道祖神、祖者饑送所祭之名」と注されており、『日本書紀抄』でもほとんど同様に注されている。⁶⁵岐神は旅行く人とかかわる神であり、遮る神とは考えられてはいない。⁷⁰そしてここで注目すべきことは、遮る機能に対する関心の薄さであり、衢神・岐神・道祖神が同一の神とされていることであり、「道祖神」という表記が神の性格を説明するための根拠となっていることである。「道祖神」に訓は施されていないが、『日本書紀抄』の例など

からすれば、たぶんサイノカミと訓じられたものと思われる。

しかし、『御調八幡宮蔵日本書紀第一問書』（応永二十六年、一四一九年かという）には「此道祖神ヲ世俗ニハ道祖神云又タムケノ神トモヨム也」と解説され、二番目に記されている「道祖神」には「サイノカミ」と訓が施されている。²⁷⁾これによれば「道祖神」は十五世紀初頭に既に音読みされることがあったとも思われる。しかし、いずれにしても、境の神を「道祖神」と表記する例は多く、これをサイノカミと訓ずることはほぼ定着しているように思われる。これらの注釈に先行する『倭名類聚鈔』（承平年中成立、九三二—九三八年）では「道祖、和名佐倍乃加美」「岐神、和名布奈止乃加美」「道神、和名太無介乃加美」と三柱の神に漢字を当て、その「祖」の文字が、中国における習俗をも示していること²⁸⁾によって、諸注釈では「佐倍乃加美」の性格をも規定しようとしているのである。そして、『倭名類聚鈔』においては見られなかった「道祖神」が、もっとも良く知られている神として存在していることを窺わせるのである。十六世紀の注釈書にはこうした傾向が強い。²⁹⁾つまり、少なくともこの頃までにはほとんど「道祖神」という表記が確立し、衢神・岐神・道祖神は同一の神とされていたと思われる。そしてサイノカミあるいはサエノカミ・ドウソジンなどの呼称も見られるのである。これは境界の認識の相対的希薄化に伴うものではないかとも思われる。もしそうであるとすれば、これは同時に境界神としてのサイノカミの性格の変化でもある。

（2）「道祖神」の出現

『古事記』『日本書紀』の中世における注釈書に、ごく普通に記されている「道祖神」の表記が、文献上に登場するのは、それほど古いことではない。十世紀における『倭名類聚鈔』に、「道祖神」が見られないことは前述した。だが、十二世紀前半に成立したとされる『今昔物語』には

「道祖」と「道祖神」の表記が混在して登場する。

『今昔物語』に登場する「道祖神」の説話の代表的なものとしてしばしば引かれるのが「天王寺僧道公、誦法花救道祖語 第三四」である。天王寺に住む僧の道公が、熊野に参詣しての帰り道、山中の太木の下で野宿した夜半、三十騎程の人がやって来て太木のところで老人を呼び出す。老人は馬の足が折れていることを理由に供を断る。翌朝、道公が見ると男の「道祖ノ神」の形を作ったものと、足のところが壊れた絵馬を見いだす。道公はその夜もそこに留まって様子を見ると、「暁ニ成ル程ニ、道祖返来ヌト、聞ク程ニ、年老タル翁」が来て、道公に礼をいう。自分は「道祖」であるけれども、いつも行疫神に酷使されているので何とかして成仏したいという。そこで三日三夜法花経を唱えると、翁はおかげで補陀落山に行くことができるという。道公は「道祖ノ言ニ随テ、忽ニ柴ノ船ヲ造テ、此の道祖神ノ像ヲ乗セテ」海に浮かべると、船は南を指して走り去ったというのである。³⁰⁾ここには「道祖」「道祖神」の二つの表記が用いられているが、いずれもサヘノカミと読ませている。「道祖」だけでサヘノカミと読むことができるのは、『倭名類聚鈔』における漢字表記と和名との関係からすれば容易に理解できる。こうしたことを考えると、「道祖神」と書いてサヘノカミと読ませようとするのは、「道祖」だけではドウソジンと読めないという理解があったとも言える。

『今昔物語』に見られるもう一つの説話、「豊前大君、知世中作法語 第二五」は、除目に先立ってそのその内容を知ることができるほど、世の中のことを良く知っていた「豊前大君」の話である。望みのかかった人々は彼を褒めたたえたけれど、望みがかなわなかった人は大いに怒って、「此ハ何事云居ル舊大君ソ、道祖ノ神ヲ祭テ狂ニコソ有ヌレ」などといったのである。³¹⁾ここでは「道祖」にサヘの訓が施されており、「道祖ノ神」でサヘノカミと読ませようとしている。

つまり、「道祖神」という表記に到達するまでに、「道祖」―「道祖ノ

神」―「道祖神」という過程があったことを推察させるのである。それは漢字に対する人々の理解の進展に応じたものであったと思われる。当初は『倭名類聚鈔』に示されたように「道祖」だけで「佐倍乃加美」、サヘノカミと読むはずであった。しかし、漢字に重点がおかれるようになると、「道祖」はサヘに対応する漢字表記であると理解され、カミに対応する漢字として「神」が添えられる場合がみられるようになる。そしてついにはその「神」が常に添えられるようになり、「道祖神」という三字表記が固定されるようになったと考えられるのである。こうして、サヘノカミに対する三様の表記が混在することになる。

その結果、「道祖神」という漢字表記の訓じ方によって、サヘノカミという在来訓とともに、音読みによるドウソジンという呼称が出現する条件が整ったことになる。また、「道祖」と「神」とが分離して、サヘが独立する契機ともなる。例えば十三世紀初頭に成立されたとされる『宇治拾遺物語』の最初に掲げられている「道命於和泉式部許読経五條道祖神聴聞事」において、「道祖神」には「どうそじん」という訓が施されているし、文中において「五條道祖神」は「五條の齋」とも記されている。「齋」には「さい」という訓が施されている。もともと、それに先立つ十一世紀半（康平六年、一〇六三年頃）に成立したとされる『新猿楽記』には、「道祖」という漢字に「さへのかみ」と「さへ」の二つの訓が施されている。そうしたことを考慮すれば、サヘノカミをサヘと呼ぶことは古くからあり、「道祖神」という表記が一般化する遠因ともなったのであろう。⑧ともかく、サヘノカミは、時代とともにサイノカミ・サエノカミともなり、それと呼応してサヘはサイ・サエとも訓じられることになったのである。しかし、文献上の記載からだけでは、その呼称と神の性格との間にどのような関係があったのかは明確ではない。

また、岐神と道祖神との関係についても必ずしも明確ではない。記紀の注釈書において両者が、しだいに同じものと見なされるようになって

きた経過については前述したが、実際の習俗においてはどのような関係にあるのかということが明確ではないのである。ただ天慶二（九三九）年には、「東西兩京大小路衢、刻木作神、相对安置」し、この神を「号曰岐神、又称御靈」したという。⑨こうした記事によるかぎりにおいては、岐神と道祖・道祖神とは異なる神であったと思われる。衢に祭られた神が「岐神」と呼ばれていたというだけではなく、「御靈」とも呼ばれていたからである。天慶は『倭名類聚鈔』の成立した承平に続く年号であるから、ほぼ同時代である。『倭名類聚鈔』では「道祖」と「岐神」とは異なる神とされている。そして「道祖」は、遮り留める機能を持つ神である。「岐神」は来ることを禁止する神であり、それは禁止される神でもあったのであろう。だからこそ「御靈」とも呼ばれたのであろう。したがって両者は明らかに異なる存在であったのである。

だが、前述したように十四世紀には「道祖」と「岐神」とは同じ神として認識されるようになる。したがってこの時期は「岐神」がその独自性を失いながら、肥大化しつつあった「道祖」に飲み込まれていく過程でもあった。それはまた「道祖神」の成立していく時期であったと見ることのできるであろう。同時にサヘノカミ・サイノカミ・サエノカミからドウソジンへの変貌の過程であったであろう。それは『御調八幡宮蔵日本書紀第一間書』や『日本書紀間書』などの記述によって窺い知ることができる。

また、『真名本會我物語』には「必鹿嶋大明神第八王子道鹿神奉之」という記述がある。これは「ドウロクジン」と読むことができるが、「鹿」の字に「鹿カ」と傍注があることに注目すれば、「鹿」の音はソであるから「ドウソジン」ということである。つまり、既にドウソジンという呼称が一般化していたということである。それとともに、或いはドウロクジンと呼ばれる神が存在していたのではないかという可能性をも示唆している。これらの神が同じ神であるかどうかという問題は別にして、サ

へノカミの変貌していく様を明確に示しているということができよう。

⑤都市と道祖神信仰

道祖神信仰はこうして、境界性と性的要素とを含みこんだ存在として成立した。それは日本の民間信仰の代表的なものの一つであり、長い歴史を持ち、古い信仰形態を伝承するものである。だがそれは、少なくとも現在の文献資料からうかがうことができる限り、都を中心とする都市の生活と無縁のものではなかった。ただ現在におけるそうした古い民間信仰は、都市よりは村落に多く残されていると考えられ、村落生活と結びつけて調査研究が行われるのが普通であった。しかし、いかなる民間伝承も、それが機能するためには、時代や社会から断絶された存在ではありえなかった。

前述したように、近世城下町においても、武士・町人・農民たちが、それぞれその生活空間である地域と生活基盤とかわりながら道祖神祭祀を行っていた。城主や武士は家の永続と城下の繁栄を、町人は城下の繁栄と厄除けや商売繁盛を、農民たちは豊作を願って道祖神を祭った。したがって例え近世という時間、城下町という空間を共有する人々であっても、全く同じように道祖神祭りが行われていたわけではなかった。自らの生活の安泰を願って超自然的存在に願いを掛け、その加護を期待したのであるとしたら、生活が異なればその祭りの内容は当然異なるはずであった。

いうまでもなく、日本の民俗神は唯一絶対の神としての性格は希薄であり、それぞれの機能を分担していることが多い。例えば城下町にも村落にも稲荷社が祭られていても、町における稲荷は主として商売の神として信仰され、農村の稲荷は豊作を祈って祭られる。それぞれの生活の場においては異なる機能を持って存在するのである。都市の生活は多元

的複合的重層的であるとされる。そうした猥雑な都市生活において、多様な機能が必要とされる時、それぞれの機能毎に神の存在を見いだすだけではなく、特定の神に機能を次々と累積していく場合がある。

近年、都市の神社においては生活の変化に応じ、あるいは不安の増大に対応して祈願の内容を増加させている。入学・進学・就職・恋愛・結婚・出産・健康・交通安全・下の病、はてはポックリと死ぬことまで、多種多様である。「商売繁盛」「家内安全」とか「厄除け祈願」等という漠然としたものでは安心できないのであろう。そうした祈願の増大という現象は、現代の現象だけではなく、過去のどの時代においても程度の差こそあれ同じであったであらう。しかし、なおそれぞれの神が、その機能をそれぞれ分担する傾向は伝承している。福の神であっても、七福神がそれぞれの機能を維持しているのと同じである。人々の幸せをそれぞれの神が担っているということは、その機能を神々が分担しているということである。

道祖神に仮託される機能も、生活の多様化とともに増加している。かつて、サエノカミは、境界の存在と、そこにおいて外来の災厄を遮ることによって、生活世界の安全を保証する機能をもって、境界において機能していた。しかし、境界を開くことこそが生活を保証すると認識されることによって、神の性格は大きく変わった。単神ではなく双体の神として、そしてそれは男女神ともなり、性的要素も付加された。それはドウソジンの誕生と時期的にはそれほど隔たらないころのことであったと思われる。それがまたドウソジンの誕生を助ける要因の一つでもあったであろう。生活世界が拡大してゆく社会的状況が後押ししたのである。文化としての「都市」化の進展である。

地表における特定空間において、特定の人々によって形成される社会集団の内部だけで生活する世界、つまりある意味では閉じられた生活世界ではなく、特定空間を越えて人や物や情報が交流する世界が「都市」

である。そうしたところでは遮り止める境界は障害となる。現実的には様々な形で存在する境界を、開かなければならない。しかし、開くということはそこに開くべき境が存在することでもある。そしてその境は単に空間的境界だけではなく社会的境界をも発生させる。城下の繁栄にかかわるのは城主であり家中であり町人であり農民である。農村における農民という単一的な社会的存在からすれば、多様な社会的状況の発生である。道祖神はそれぞれの幸せに応じて祭られ、祭りの時にはその境界を開く。新しい境界の元での祭りである。祭りが日常における秩序を交換する機会であれば、社会的な秩序を形成する要素の一つである居住空間の境を、一時的であっても開く役割を道祖神には期待されていたということもできる。『諸国風俗問答』にみられる「道祖神」は、そうした状況下における町からの視点で捉えられた道祖神の存在である。

これは確かに近世という時代における特徴的な道祖神信仰の側面である。しかし、この同時代に生活形態を異にした人々は、また異なる道祖神信仰に基づく祭りを行っていたのである。何れも近世という時代的な制約を受けているという意味からいえば、どちらも近世の道祖神信仰である。そして、城下町の存在の大きさからいえば、都市化された道祖神信仰であるということになる。ただ、生活基盤の相違により異なる形態を取っているだけである。その時間問題になるのは、なぜ町の生活の繁栄を祈るのに、例えば市神を対象としてはなかったかということである。

町の生活の安泰は商売繁盛のほかに、疫病などの災厄を除くことが必要であった。疫病をよける機能を持つ存在として祭られるのは例えば祇園様・午頭天王であった。にもかかわらず道祖神の祭りもまた行われているのである。それは道祖神信仰の変容であり、それでもなお道祖神を祭ろうとする、人々の意識の継続である。単一の機能だけではなく、幾つもの機能を累積することができる機能を持った道祖神という存在は、

それだけでも興味ある存在である。そしてそうした機能が健在である故に、現在でもなお都市において新しい機能を付加させつつ、新しい道祖神が次々と再生されているのである。

もちろん、現在祭られている道祖神碑などの位置を確かめると、生活空間の境界に祭られているものも多い⁸⁸。そうした意味では境界神としての道祖神の信仰が伝承されていることは否定することはできない。しかしながら、空間的な境界にかかわる道祖神であっても、それを閉じることによって生活世界を守る存在だけではないということである。本稿では、そのような道祖神のあり方を敢えて都市の側から捉えてみようとした。それは都市化による道祖神信仰の変遷の様相を確認しようとする試みでもあった。このような試みは今後も継続していくつもりである。

註

- (1) 柳田國男『石神問答』聚精堂 一九一〇年『柳田國男全集』1 筑摩書房 一九九九年
- (2) 倉石忠彦「いわゆる「道祖神」について」『國學院雑誌』九八―八 一九九八年
- (3) 和歌森太郎『歴史研究と民俗学』弘文堂 一九六九年。第一章で道祖神信仰を取り上げている。
- (4) 『日本庶民生活史料集成』第九巻 風俗 三二書房 一九六九年 七七―七頁
- (5) 前掲註、七九―六頁
- (6) いわゆる道祖神の祭日については、倉石忠彦「渡御する道祖神」(『信濃』五二―一 二〇〇〇年) 地図2を参照
- (7) 前掲註(4) 四五―五頁
- (8) 前掲註(4) 四九―四頁
- (9) 前掲註(4) 五四―三頁
- (10) 『長野県町村誌 東信篇』―復刻版― 名著出版 一九七三年 一〇六頁
- (11) 鬼頭康之「水内郡千田村日詰の道六神焼取極帳」『市誌研究 ながの』二号 一九九五年
- (12) 天野信景『塩尻』巻之五十四(『日本隨筆大成』第三期) 一五 吉川弘文館 一九七七年 九七頁
- (13) 倉石忠彦「都市と道祖神」『國學院雑誌』九九―一 一九九八年

- (14) 松本市における小正月の火祭り行事の実施状況等については、日本民俗資料館・松本市立博物館『松本の三九郎―夜空をこがす火の祈り』（年中行事基礎調査報告書）改定増補第三刷 一九八八年。松本市教育委員会『松本の道祖神』一九九三年に詳しい。
- (15) 胡桃沢友男「道祖神の通せんぼ」『長野県民俗の会会報』一四 一九九一年
- (16) 和歌森太郎は『歴史研究と民俗学』において、かつての道祖神信仰研究の成果を整理しつつ、「ここで最も説明が欠けているのは、今非常に多く関東南部で見られるような、男女二神像をかたどった道祖神の存在である」（二七〇頁）と指摘するとともに、「道祖神そのものに性的要素がいつたのはいつのことであるか、まだ十分ではないが、平安京で、平安後期にも著しくなっていた」（二八七頁）とも指摘している（『和歌森太郎著作集』10 弘文堂 一九八一年）。
- (17) 道祖神碑に刻まれた像容のなかには、特に性的な側面を強調するかのようなものがあり、そうした造形に関心を持つ研究者も多い。例えば佐藤哲郎は外来文化との関係からそうした像容の発生を考えようとしている（『性器信仰の系譜』三一書房 一九九五年）。
- (18) 『古事記 祝詞』（『日本古典文学大系』第一巻 岩波書店 一九五八年）
- (19) 「八千矛の 神の命や 吾が大国主 汝こそは 男に坐せば 打ち廻る 島の 埼埼 かき廻る 磯の埼落ちず 若草の 妻持たせらめ 吾はもよ 女にしあれば 汝を除て 夫は無し 綾垣の ふはやが下に 苧衾 柔やが下に 袴衾 さやぐが下に 沫雪の 若やる胸を 袴綱の 白き腕 そだたき たたまなかり 眞玉手 玉手さし枕き 百長に 寝をし寝せ 豊御酒 奉らせ」『古事記 祝詞』（『日本古典文学大系』第一巻 岩波書店 一九五八年）一〇五頁
- (20) 同前註
- (21) 「近日。東西兩京。大小路衢。刻木作神。相對安置。凡厥体像。髣髴丈夫。頭上加冠。鬢邊垂纓。以丹塗身。成緋衫色。起居不同。遞各異貌。或所作女形。對丈夫而立之。臍下腰底刻繪陰陽。構几案於其前。置坏器於其上。兒童猥雜。拜礼殷勤。或捧幣帛。或供香華。号曰岐神。又稱御靈。未知何祥。時人奇之。」『扶桑略記 帝王編年記』（『新訂増補国史大系』第十二巻 吉川弘文館 一九九九年）二二四頁。同様な記事は『本朝世紀』（『国史大系』第八巻 經濟雜誌社 一九八八年 一五頁）にも記されている。
- (22) 「吾が身の老衰をば知らず、常に夫の心の等閑なることを恨む。故に本尊の聖天は供すれども、験無きが如し。持物の道祖は祭れども、応少きに似たり。野干坂の伊賀専が男祭、匏苦本を叩いて舞う。稻荷山の阿小町が愛の法、鏝破前を舫て喜び、五条の道祖に、棗餅 千葉手を奉る。」『新猿楽記』藤原明衡（藤原明衡撰・重松明久校注『新猿楽記・雲州消息』現代思潮社 一九八二年）一五頁
- (23) 「そもそも、出雲路の神と申は、昔、けいしやうといふ國に、男を伯陽、女を遊子とて、夫婦の物有けるが、月に共なひて、夜もすがら、ぬる事なくして、道にたち、夕には、東山の峰に心をすまし、月のおそくいづる事をうらみ、暁は、晴天の雲にうそぶき、くもりなき夜をよるこび、雨雲の空をかなしみて、年月をおくりしに、伯陽九十九の年、死門にのぞまむとせし時、遊子にむかひて申やう、「われ、月に共なひて、めづる事、世の人にこへたり。一人なりとも月を見る事、をこたらざれ」といひければ、遊子、涙をながして、「なんぢ、まさしにせば、われひとり月を見る事あるべからず。もるともにしなん」とかなしめば、伯陽かさねて申やう、「偕老同穴のちぎり、百年にあたり。月を形見に見よ」とて、ついにはかなくなりけり。ちぎりごとく、遊子は内にいる事もなくなり、月にもなひありきしが、これもかぎりありければ、つひにはかなくなりけり。されども、夫婦もるともに月に心をとめし故に、天上の果をうけ、二の星なるとかや、牽牛織女これなり。また、さいの神とも申なり。道祖神ともあらはれ、夫婦の中をまぼりたまふ御ちかひ、たのもしくぞおぼえける。」『曾我物語』二（『日本古典文学大系』第八巻 岩波書店 一九六六年）一一六頁
- (24) 「奥州名取郡笠島ノ道祖神。（中略）コレハ都ノ賀茂ノ河原ノ西。一條ノ北ノ邊ニオハスル出雲路ノ道祖神ノ女也ケルヲ。イツキカシツキテ。ヨキ夫ニ合セントシケルヲ。商人ニ嫁テ。親ニ勸当セラレテ。此國へ追下サレ給ヘケルヲ。國人是ヲ崇敬テ。神事再拜ス。上下男女ノ所願アル時ハ。隠相ヲ造テ。神前ニ懸在リ奉テ是ヲ祈申ニ。叶ハスト云事ナシ」『参考源平盛衰記』巻七（『参考源平盛衰記』上（改定史籍集覽本） 臨川書店 一九八二年 三二五頁）
- (25) 「天王寺僧道公、誦法花教道祖語第三四」『今昔物語集』三（『日本古典文学大系』第二四巻 岩波書店 一九六一年）二五二―二五四頁
- (26) 「道命於和泉式部許讀經五條道祖神聽聞事 卷一一」『宇治拾遺物語』（『日本古典文学大系』第二七巻 岩波書店 一九六〇年）五三頁
- (27) 「こをとこのさうし」『室町時代物語大成』第四 角川書店 一九七六年 五八九―五九四頁
- (28) 『妹の力』（『定本柳田國男集』第九巻 筑摩書房 一九六二年）一二五頁
- (29) 同前註
- (30) 倉石忠彦『道祖神信仰論』名著出版 一九九〇年、大島建彦『道祖神と地藏』三弥井書店 一九九二年 など
- (31) 『古語拾遺』（『新校羣書類従』第一九巻 内外書籍株式会社 一九三二年）三六六頁
- (32) 同前註
- (33) 前掲註（18） 五三頁
- (34) 前掲註（19）

- (35) 『日本書紀』上(『日本古典文学大系』第六七巻 岩波書店 一九六七年) 一四八頁
- (36) 前掲註(18) 八三頁
- (37) 前掲註(19)
- (38) 佐々木長生「福島県内における火伏せの呪物」『福島の民俗』一六号 一九八八年
- (39) 長野県下伊那郡阿南町新野の伊豆神社の雪祭における神婆は、「君の舞ともい、女面をつけた婆が舞い、松明を杖に持つ爺面のおじいと抱き合い、そこへ女面の娘がじゃましに飛び出してきて、二人のまわりをまわる。」『長野県下伊那郡阿南町 新野民俗誌稿』長野県史刊行会民俗資料調査委員会 一九七九年 一一九頁
- (40) 例えば、藤森貞雄『性風土記』岩崎美術社 一九六七年 二八〇四六頁など
- (41) 同前註 一九五〇一九六頁
- (42) 神野善治『人形道祖神—境界神の原像—』白水社 一九九六年
- (43) 例えば伊藤堅吉・遠藤秀男『道祖神のふるさと』大和書房 一九七二年、伊藤堅吉『総集 日本全土性愛の石神 双体道祖神』緑星社などがある。このほか性神についての研究書としては、藤森貞雄『性風土記』岩崎美術社 一九六七年のほか、西岡秀雄『図説 性の神々』実業の日本社 一九六一年、橋本峰雄『性の神』淡交社 一九七六年などがある。
- (44) 前掲註(11)
- (45) 女陰だけを祭る例がないわけではない。しかしその場合には、信仰対象を示すものとされ、女性を信仰対象とすることが多く、道祖神や境の神として祭るものではないことが多い。
- (46) 前掲註(31)
- (47) 前掲註(27)
- (48) 『長野県上高井誌』歴史編 上高井教育会 一九六二年 七九八頁
- (49) 『諏訪の年中行事』諏訪教育会 四八頁
- (50) 『串川・中津川流域の民俗』神奈川県立博物館 一九六九年 一〇六頁
- (51) 吉田郁生「魚沼の性神(二)」『高志路』二六五 新潟県民俗学会 一九八二年 一五頁
- (52) 『上吉田の民俗—富士吉田市上吉田—』富士吉田市史編さん室 一九八五年 二四一頁
- (53) 倉石忠彦「木曾の年中行事—長野県木曾郡大桑村和村—」『民俗(相模)』七四 相模民俗学会。また、藤森貞雄は『性風土記』(岩崎美術社 一九六七年)において巨根巨陰の伝承を取り上げ、それが道祖神信仰とかかわっていることを指摘している(一一九頁)。
- (54) 『古事記』(『日本古典文学大系』第一巻 岩波書店 一九五八年) 六三頁・『日本書紀』上(『日本古典文学大系』第六七巻 岩波書店 一九六七年) 九三頁
- (55) 『神代巻口訣』二(『神道大系 古典注釈編三 日本書紀注釈中』神道大系編纂会 一九八五年) 三七頁
- (56) 『仙源抄』(『新校羣書類従』第一四巻 内外書籍株式会社 一九二八年) 三五〇頁
- (57) 『神書聞塵』(『神道大系 古典注釈編四 日本書紀注釈下』神道大系編纂会 一九八八年) 五五頁
- (58) 前掲註(57) 六一頁
- (59) 前掲註(57) 六一頁
- (60) 前掲註(57) 五五頁
- (61) 前掲註(26)
- (62) 前掲註(57) 一一頁。なお、この「道祖神」にもサイノカミと訓が施されている。
- (63) 『古事記』(『日本古典文学大系』第一巻 岩波書店 一九五八年) 一一七頁
- (64) 『日本書紀』上(『日本古典文学大系』第六七巻 岩波書店 一九六七年) 一四八頁
- なお、前田晴人は、「衢の神には「衢神」及び「岐神」の弁別がなされており、『延喜式』祝詞の詞章においてもこの区別は注意深く守られている。このように衢の神が截然と二種類に分類されて混雑してない事実は、二神の本源的存在に明確な相違があったことを示唆するものであると言えるであろう」としている(前田晴人「日本古代の道と衢」吉川弘文館 一九九六年 四頁)。たしかに本源的には異なる存在であったと思われる。ただ、一般的には時代や社会の変化とともに、その区別が次第に分かりにくくなっていったらしい。
- (65) 前掲註(55) 一〇三頁
- (66) 清原宣賢『日本書紀抄』下(『天理図書館善本叢書』第二十七巻 天理大学出版部 一九七七年) 三九〇頁
- (67) 清原宣賢『日本書紀抄』上(『天理図書館善本叢書』第二十七巻 天理大学出版部 一九七七年) 二六二頁
- (68) 一條兼良『日本書紀纂疏』(『天理図書館善本叢書』第二十七巻 天理大学出版部 一九七七年) 六七頁
- (69) 「疏云、杖扶行之具、故化岐神、即道路之神也、俗曰道祖神、祖者饒送所祭之名」『日本書紀抄』上(『天理図書館善本叢書』第二十七巻 天理大学出版部 一九七七年) 二四九頁
- (70) 杖が境を示し、そこで遮る機能を持つと考えられていたことは、『常陸国風土記』に夜刀の神の領域の境に杖をたてた事によって知ることができ(『風土

- 「記」日本古典文学大系二巻 岩波書店 一九五八年 五五頁。しかし、ここではもっぱら旅をするに関心があり、それに引きつけて理解されている。
- (71) 山本秀人・山本真吾「御調八幡宮蔵日本書紀第一聞書解説並びに影印・翻刻」『鎌倉時代語研究』第二輯 鎌倉時代語研究会 一九八九年 三三三頁
- (72) 『日本書紀纂疏』・『日本書紀抄』に見られる「祖者餞送所祭之名」という注はそうした性格を持ったものである。
- (73) 例えば、『日本書紀神代卷抄』(天文五年、一五三六年)には「サイノ神也。道祖神也。」とあって、この「道祖神」にはサエノカミの訓が施されている。また、「岐神王道祖神也」と注記されている(『神道大系 古典注釈編四 日本書紀注釈下』神道大系編纂会 一九八八年 二二七頁・二二九頁)。
- また、『日本書紀聞書』(永録十年、一五六七年)には「其ノ杖ヲ投ル時キ、岐神ト成ル也。是則道祖神ト云テ、サイノ神ト世語ニ云也」と注記されている(『神道大系 古典注釈編四 日本書紀注釈下』神道大系編纂会 一九八八年 三三九頁)。なお、この「道祖神」の「祖」の字にはソと訓が施されている。
- (74) 「天王寺僧道公、誦法花救道祖語 第三四」『今昔物語集』三(『日本古典文学大系』第二四巻 岩波書店 一九六一年)二五二頁
- (75) 「豊前大君、知世中作法語 第二五」『今昔物語集』五(『日本古典文学大系』第二六巻 岩波書店 一九六三年)二九二頁
- (76) 前掲註(61)
- (77) 「持物の道祖は祭れども、応少きに似たり」の「道祖」には「さへのかみ」と訓が施され、「五条の道祖に、糗餅 千葉手を奉る。」の「道祖」には「さへ」と訓が施されている(藤原明衡著・重松明久校注『新猿蓑記 雲州消息』現代思潮社 一九八二年 一五頁)。
- (78) 前田晴人によれば、延喜臨時祭式・障神祭の「障神」は「サヘノ神」または「サヒノ神」と訓むべきものであるという(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)。このように読むことができるのであれば、漢字表記は異なるけれど、サヘノカミは十世紀初頭において、このような形で存在していたことになる。
- (79) 前掲註(21)
- (80) 前掲註(71)
- (81) 前掲註(73)
- (82) 『真名本曾我物語』巻第七 勉誠社 一九七四年 四一六頁
- (83) 例えば、神野善治『人形道祖神―境界神の原像―』白水社 一九九六年、倉石忠彦『集落社会における世界観―長野県南佐久郡八千穂村佐口―』(『信濃』三三三―三三二 一九八一年)など。

(國學院大學文学部、国立歴史民俗博物館共同研究員)
 (二〇〇一年三月七日受理、二〇〇二年十月十一日審査終了)

Cities and Dosojin-worship

KURAIISHI Tadahiko

Dosojin (a wayside Deity) are considered gods of the border. However, this viewpoint alone has not been enough to sufficiently explain the diverse customs that have been handed down in folklore regarding dosojin.

In particular, previous studies had barely included within their scope dosojin-worship in the cities. However, documents point precisely to dosojin-worship in the cities. Before mediaeval times, the capital of Kyoto was the center of activities, but, in the Edo period, there were also a great number of dosojin festivals. In the “*Shokoku Fuzoku Toijokotae* (Answers to questions regarding customs of the regions)”, which records folklore from the early nineteenth century, the dosojin festivals of Akita and Nagaoka clearly reveal how dosojin festivals were conducted, based on the space and hierarchy of the castle towns. This holds true for the cities of Matsumoto and Matsushiro in Shinshu and it can be concluded that the worship of dosojin was closely related to the lives of the people. The function of the dosojin in this respect was not necessarily just closing the border and keeping outsiders from entering. The dosojin also had the function of opening the boundary and was the object of prayers for household prosperity and secure life.

The dosojin came to take on these functions after these border deities came to be given the shape of a double deity with both a male and female body. In the mythology found in the *Kojiki* and the *Nihonshoki*, the border deities did not necessarily have any gender and were single-bodied. As these deities acquired sexual characteristics, they came to be regarded as not closing the border but opening it.

A deity originally called “*Saeno kami*” came to be given the characters for “*doso*” and later for “*dosojin*,” which led to the pronunciation “*do-so-jin*”. It can be said that, as a result, these deities no longer needed to be restricted to the border and could take on various functions. Even today, dosojin-worship in the cities is repeatedly regenerated.