

山の神祭りにおける木製祭具の研究

—山の神信仰の展開—

松 崎 憲 三

1	はじめに	(1)カギ
2	山の神信仰研究の現状	(2)ケズリカケ
3	山の神信仰の実態～大和を中心に～	(3)ヘノコと股木人形
4	山の神祭りにおける木製祭具の研究	5 結びにかえて

1 はじめに

民俗学における物質文化研究と考古学とは、「物」を手がかりとして生活復原を行いつつ歴史を見据えて行こうという点で共通しており、一方は過去から現代へと歴史を辿り、他方は現在から過去へと遡る。また一方は「物」から「人」をおしはかり、他方は「人」から入って「物」を見るという方法をとっており、相互補完的な側面を持っている。加えて民俗学・考古学ともに地域史（誌）の解明を一つの目的としている等々の理由から、両者の協業については、主として考古学研究者からではあるがその必要性が再三唱えられてきた⁽¹⁾。また、考古学研究者の中には、民俗学的方法と成果を積極的に用いて優れた業績を残した人も少なくない⁽²⁾。その反面、民俗学の側で考古学の成果をフルに活用した研究は皆無に等しい。遺憾ながら両者の協業については、考古学からの一方的ラブコールに終始し、民俗学からの対応はほとんどなかったと言って良く、田辺悟が「民具学の方法」なる論文の中でわずかに言及したにすぎない⁽³⁾。現在の民俗学における物質文化研究の状況から言えば、補助科学として多少考古学に協力する場面はなきにしもあらずとはいえ、共同研究の一翼を担うにはあまりにもレベルの相違がありすぎることを率直に認めなければならない。民俗学の立場から言えば協業を云々する以前に物質文化研究の理論的基盤を確立し、その上で独自の学問的成果を積み重ねていくことが先ず必要といえよう。しかしながらここでは、考古学との協業を前提として進められている建前上、方法論的な検討はさておくとして、ケズリカケ（齋串）・カギ・ヘノコ（木製男根）・人形等々を重要祭具とする

2 山の神信仰研究の現状

山の神信仰をとりあげ、民俗学の立場からそれらが持つ呪術的機能の位置づけをし、その上で近畿中央部の山の神信仰の地域的展開を考察してみることにしよう。本共同研究において、考古学の側からさまざまな問題の提起がなされたにもかかわらず、物質文化研究の立ち遅れから充分対応することができなかった。本稿では、古代の祭祀において盛んに用いられたこれら祭具の民俗学考察を試みることにより、現段階における協業の責務を少なからず果たしたいと思う。

2 山の神信仰研究の現状

山の神信仰は全国各地に広く分布し、その内容は多種多様で極めて複雑な様相を呈しており、到底単一な宗教観念の上に成り立つ信仰とは見なしえない。この山の神信仰については、庶民信仰の中でも特に根源的な要素を多く持ち、日本人の神観念や靈魂観念を原初的なところで有し続けてきた信仰として注目され、多くの研究成果が蓄積されてきた⁽⁴⁾。それによれば、全国各地に広く分布し、豊富な内容を持つ山の神信仰にはかなり異なった二つの性格があり、その一つは狩猟者や木樵、炭焼き等山で働く人々の、山中至る所にその存在を認める自然神的山の神で、他方は春に山から里に下りて田の神となり、秋には山へ帰るといふ祖霊乃至は穀靈的性格を持った農民の祀る山の神の信仰である。この二つの山の神の関係について、井之口章次は従来の説を次のように整理している。

山の神を

- (1) 山の靈であろうとする考え方がある。山そのものを靈視し、次第に山の神の性格を育ててきたものである。
- (2) 山そのものの靈とはかぎらないが、山や森林のなかに木魂^{こだま}その他の靈的なものがあってそれらが結集して山の神となったのであろう。
- (3) 山の神は狩猟社会において信仰する神で、農耕社会で信仰する神とは、根本的に違ったものである。
- (4) 山の神は職能神であって、山の働く人たちの信仰する神であるが、農耕社会に対立する神というほどのものではなく、種々の要素が混り合って、次第に漠然とした概念を作り上げてきたものである。
- (5) 山民のまつる山の神も、農民のまつる山の神と本質的に違ったものではないが、春秋去来の伝承を失って、神靈が山に常在すると考えるようになった結果、区別して考えられるようになったものである。

(6) 二つの山の神の異同はともかくとして、山の神の司祭者、山の神の意志を伝達する者、山の神の奉仕者、山の神の使わしめなどの姿が、山民の山の神の性格を作りあげてきたものである。

このうち(4)~(6)の三つを蓋然性のある説とし、「現在たどることのできるかぎりでは、山民の祀る山の神は、農民のまつる山の神の派生もしくは変形と認められる点が多い」と結論している⁽⁵⁾。

これに対してオーストリアのネリー・ナウマン女史は比較民族学的視点から井之口とは対照的に次のように考えている⁽⁶⁾。

- (1) 日本の山の神信仰には狩猟文化的な要素と農耕文化的な要素の二つの面があるが、起源的には土着の狩猟民の神に求めることができる。
- (2) しかし、やがて山人など林業者の崇拜対象と習合し、さらに南シナや朝鮮から移住してきた農耕民と出会うことによって一種の複合関係を生じた。つまり森林や樹木と結合している山民の山の神信仰と、農耕民の樹木や石を祭場とする土地神、あるいは農耕神の信仰が複合し、これによって山の神が田の神へ発展する契機が与えられるようになった。

つまり一方は農民の山の神=田の神から山民の山の神が派生したと考え、他方は山民の山の神から農民の山の神への発展を考えようとしているのである。こうした両者の見解を受けて佐々木高明は、

- (1) 従来山民の山の神といわれるものを論ずる場合、多く引き合いに出されてきたのは、狩猟民ないし狩猟者の祀る山の神であり、これと農民の祀る山の神を対置して両者を別種の神としてきたのであるが、生業形態が全く異なる二つの生活類型にそれぞれ対応する二つのカミ信仰を対比すれば、その間に不連続が認められるのは当然である。
- (2) しかし、焼畑農耕民の信仰する山の神を中間項に挿入することにより、この二つのカミ信仰の間にはある種の連続が認められる。

とし、①狩猟民の山の神→②焼畑農耕民の山の神→③平地農耕民の山の神へという段階的進化を想定した⁽⁷⁾。このうち①から②への移行については、儀礼的狩猟の行事が焼畑農耕儀礼として重要な役割を演じているという事実によって明らかだろう。一方②から③への移行について佐々木は、日本の稲作儀礼や田の神信仰の原型が南シナの焼畑農耕民の農耕儀礼やその神観念の中に求められることを論証した竹村卓二の論文「華南山地栽培民俗文化複合から観た我が国の焼畑儀礼と田之神信仰」⁽⁸⁾を論拠としている。つまり稲作儀礼の普及によって焼畑ないし畑作儀礼が断片的にしか確認しえ

3 山の神信仰の実態

ない日本の状況から、比較民族学的方法にその活路を見出そうとしたのである。同様の視点に立つのが牛島盛光であり、岡正雄の日本文化の基礎構造に関する五分類⁽⁹⁾に依拠しながら、山の神信仰の展開なり地域的特性を把握しようとしているが⁽¹⁰⁾、現段階では小野重朗、堀田吉雄、吉野裕子等の論稿にコメントを加えた程度にとどまっている。

一方民俗学の側から山の神信仰の進化過程を実証したのは小野重朗であり、山の神信仰が田の神信仰へ展開した道筋を跡付けている。まず小野は南九州を

- (1) 狩猟・林産の生活をへて典型的焼畑耕作の生活があった地域
- (2) さほど遠くない時代に急に焼畑耕作から水田耕作に移行した地域
- (3) 焼畑の衰退がはるかに古い時代からはじまり、現在は消滅して常畑化してしまった地域

というように、地域社会の生産構造と結びつけて三区域に分割し、これら山村の生活の相違と変遷が山の神信仰と儀礼に反映していることを指摘している。つまり(1)では農耕的性格の鮮明でない山の神祭り、(2)では作神祭的、水田農耕儀礼としての山の神祭り、(3)は狩猟儀礼的要素を含んだ山の神祭りが行なわれているというのである⁽¹¹⁾。さらに小野は南九州で正月の事始めの行事にあたる「歛入れ」や後ほど紹介する「柴祭り」等の行事を分析し、山の神が家の神を経て田の神となるという変遷をたどること、及び山の神がもとは狩猟民の神であり、狩猟や伐採の山の神と田に降りる山の神はもとは同じカミであり、この二つの山の神の間には進化の関係を想定しうることを明らかにした⁽¹²⁾。

小野論文はあくまで南九州という限定された地域における山の神信仰の展開過程を跡付けたものであり、より多くの地域において検証されて始めて山の神信仰の展開過程が明らかになるものと思われる。そうした視点から次に大和を中心とする近畿中央部の山の神信仰の実態を分析してみたいと思う。ただし本稿では、考古学との協業という意味からも物質文化的アプローチにウエイトを置き、山の神祭りにおけるカギ、マタギ、ヘノコといった祭具・呪具の儀礼的機能の分析を通して、大和を中心とする近畿地方の山の神信仰の地域性とその展開過程を明らかにしたいと思う。

3 山の神信仰の実態～大和を中心に～

信仰そのものはその神を信ずる人々の生活に基礎づけられて発展するものであり、その生活環境なり従事する生産活動と神の性格は無関係ではありえない。そうした意

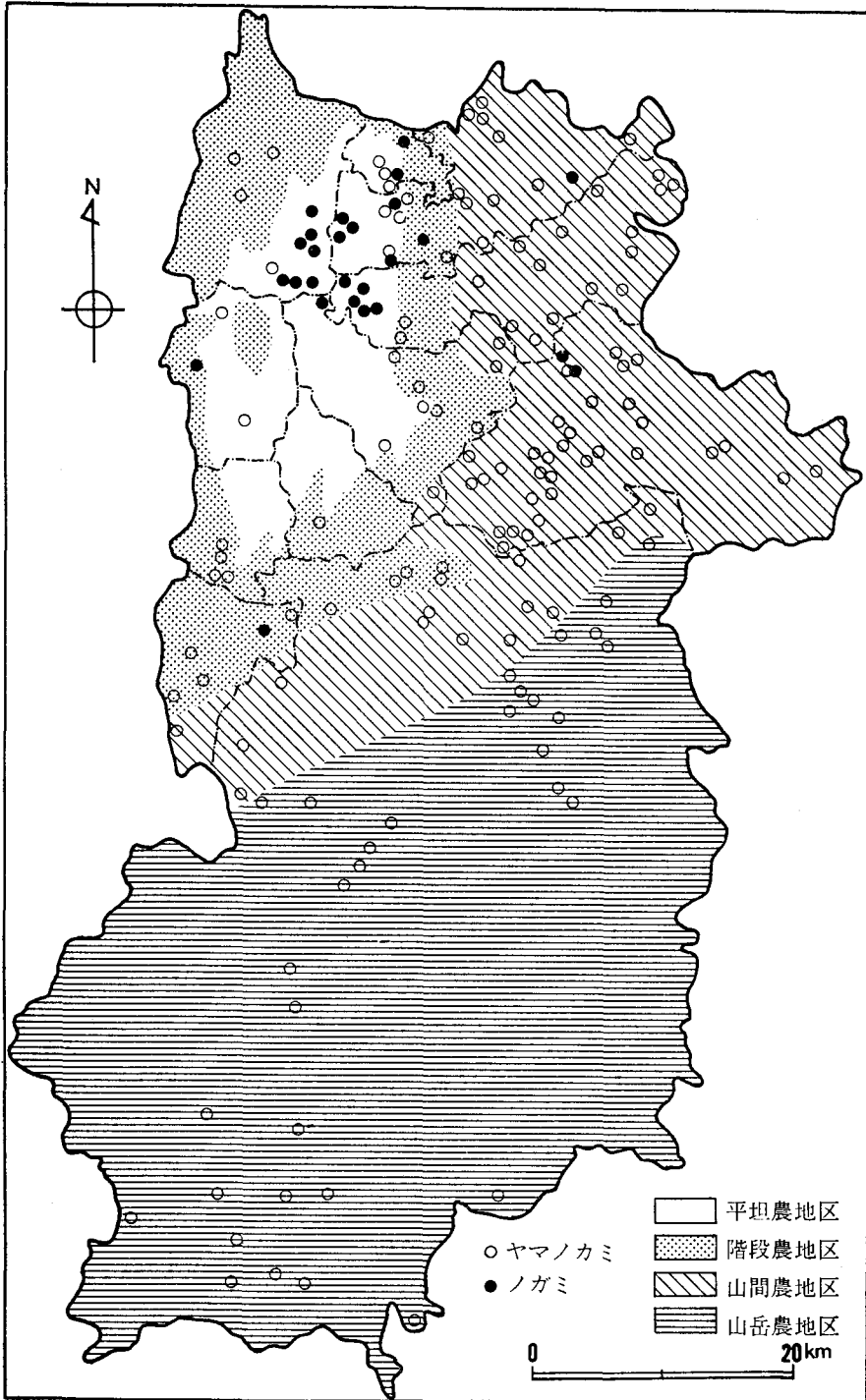


図1 大和における「ヤマノカミ」と「ノガミ」の地名分布

3 山の神信仰の実態

味で先ず大和における生産活動の地域的特徴を見ることにしよう。堀井甚一郎は主として耕地の立地より、大和における生産地域を次のように区分している。

- (1) 平坦農業地域 奈良盆地の沖積平野の地域で稲作を中心とした集約的土地利用地域に当たる。耕地の区画は古代の条理制に支配されて整然とした形態であり、また灌漑用溜池が著しく発達しているが、用水源の絶対的水量が不足しているため、旱魃にもしばしば見舞われる。
- (2) 階段農業地域 盆地周辺の傾斜地や吉野川沿岸地に見られる階段状耕地が発達した地域。棚田に混ざって果樹園・茶畑といった傾斜畑あるいは段々畑が展開している。
- (3) 山間農業地域 大和高原から宇陀山地を経て吉野山地の北部にわたる地域で、高度500～600m内外の地域である。山間盆地や河谷に樹枝状に水田が発達し、傾斜地は畑地か階段状水田として利用されており、前二者より畑地が卓越している。また山頂付近一帯は植林が進んでおり農主林副の形態をとっている。
- (4) 山岳農業地域 吉野山地の峻嶺深谷地域。谷底平野の生産も悪く、従って遅くまで焼畑耕作が継続されていた地域であり、林業を主体に傾斜地を利用した畑作が営まれている。

こうした生産地域に池田末則の『地名伝承論』をもとに「ヤマノカミ」及び「ノガミ」の地名をプロットしたのが図1である。「ノガミ」や「ヤマノカミ」の場合、祭場がそのまま信仰対象としての神の名が冠せられることが多く、信仰分布の一般的傾向を示していると言える。ただし、ノガミの場合、野を司る神としての性格から、当然奈良盆地南部にも分部して良い筈であり、現にノガミ信仰は濃厚に分布している。南部の場合、ノガミの祀られる小祠あるいは叢林は「ハツオンサン」「ダイショウゴン」「カンジョウ」等の名で呼ばれることが多く、地名分布には表わされていない。また字名の相違に対応して北部と南部とでは信仰内容も異なる。北部の奈良市周辺あるいは大和郡山市のノガミの祭では、牛の角にショウブを巻きつけてノガミに連れて行き、塚あるいは木のまわりを三周させ、チマキや牛馬の絵馬を供えて帰るといった内容のものが多い。一方南部では全て麦・稲藁の蛇を作るが、この行事をシャカシャカ祭・汁かけ祭・ノグッタン（野ロサン）など様々に命名している。その内容は蛇体を担いでムラ中の池や堀に漬けて歩いた後、木や塚に巻きつけるというもので、小型の農具の木製模造品を蛇体に刺して奉納する習俗も見られる⁽¹⁴⁾。いずれにしても牛馬の守護神あるいは水神というように単一機能神として信仰されていると言える。尚、奈良盆地には田の神の名は聞かれず、ノガミの去来については顕在化された形で伝承

されていない⁽¹⁵⁾。ただし、例えば近江浦生郡日野町一带に見られるように、野神が一方で山の神とも呼ばれ同体とみなされる⁽¹⁶⁾ような事例は一例だけ階段農業地区の奈良市北椿尾に見られる。

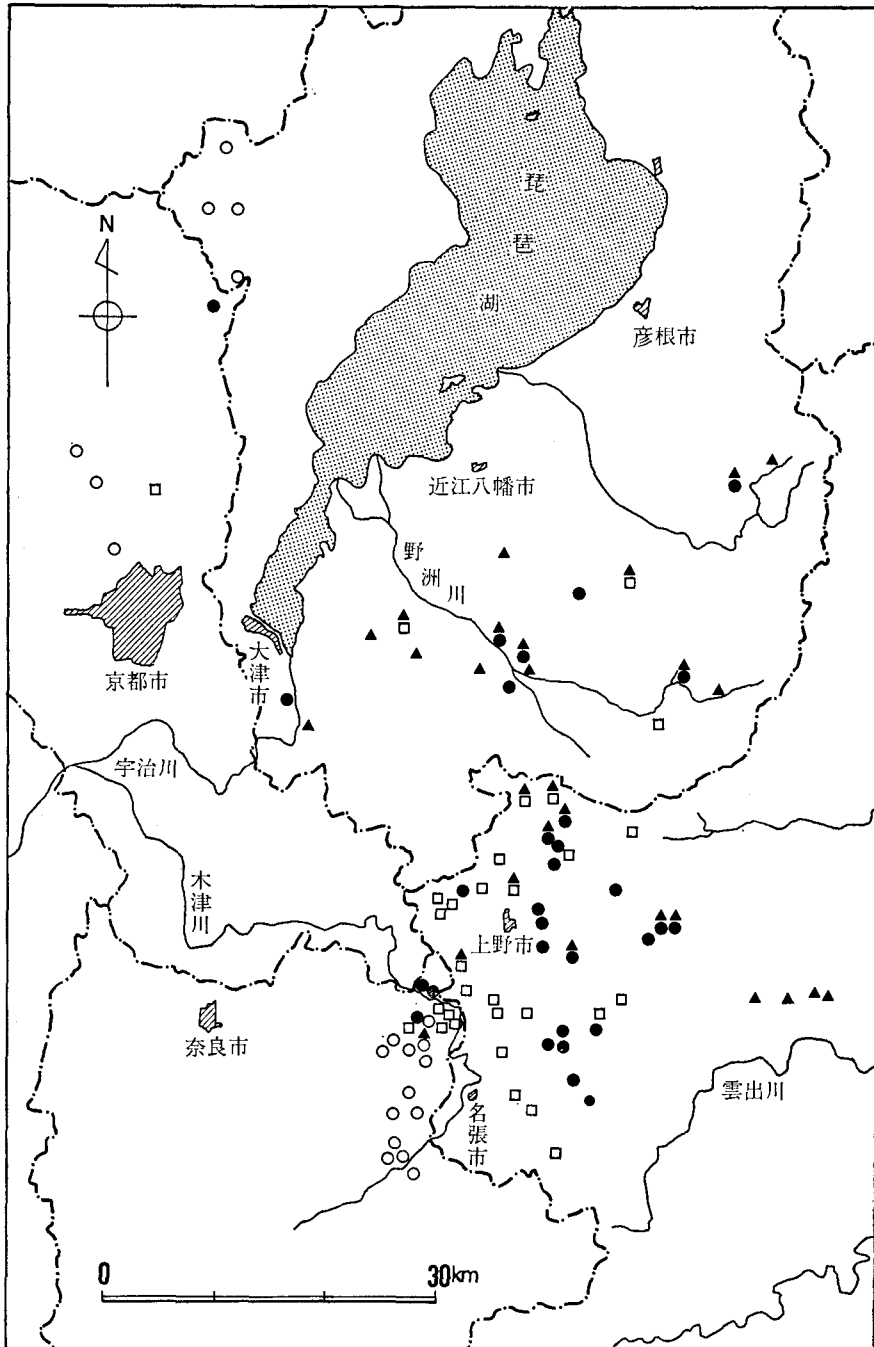
さて次に山の神信仰の実態を概観することにしよう。先に触れた生産地域分類の山間農業地域に属する北東部の東山中と称される地域から、三重県の伊賀地方、近江を経て京都に至る地域一帯は、一月七日を中心にして山の神まつりにカギヒキなる行事が行われる地域として知られている。カギヒキとは、クリ・ウツギ・ホウソ（ナラ）・カシ等の鉤状の木の枝を神木乃至は神木に張り渡されたシメナワにひっかけ唱え言をしながらカギを引っ張る行事に他ならない。柳田国男によれば、カギヒキとは春の初めに神様を山から里へお迎えする作法であり、東北地方には神木の高い枝に鉤を投げ掲げて願い事の成る成らぬを占い問う習わしがあるが、この系統の祭であろうという⁽¹⁷⁾。柳田説の検証は改めて行うとして、これらの地域における行事内容を見る限りにおいては、年頭に当たって豊穰をもたらす山の神の霊を山から里（家乃至は田）へ迎え入れる行事であり、一種の招福儀礼と見てさしつかえないように思われる。大和の事例を二・三紹介してみることにしよう。

事例（1）奈良県山辺郡山添村勝原

勝原では、六日のうちにドウゲと呼ばれる月当番が二人、カギとフクダワラを用意する。カギは二・三メートルのカシかウツギの枝を取り元の方の小枝を切り落として股状のものを拵える。それを八柱神社の傍のモリにある神木（馬酔木の木）の枝に掛けておく。また、中に神殿の小石を入れたフクダワラ（ワラヅト）をこしらえ、やはり神木の枝にかけておく。翌七日の未明、各家毎に男はうち揃って出かける。山の神の森に着くと、先ずクラタテをする。クラタテは早く来た家から順に上からしていく。地面に白紙を置いて幣をつけたカヤかアマコ竹を四隅に立て、中央にカキ、クリ、トコロを突き刺したものを立て、これにユズリハとモチを供える。それが済むと「東の国の糸綿、西の国の銭金、アカウシにつけてうちの倉へどっさりこ」と唱えながらカギヒキをする。そしてドウゲが準備したトンドで山の神に供えたモチを焼いて持ち帰り、七草粥に入れて食べるのである（1978年・松崎調査による）。

事例（2）奈良県山辺郡山添村菅生

男子は七日早朝大きな木綿の袋に、餅と干柿、洗米を白紙で捻り包んだオハナシ及び山の神に捧げる農道具・山道具の木製雛型とやはり木製の刀、それに藁数把を持って祭場に赴く。そして、カシ・クヌギ・ナラなどの4・5尺の小枝を伐りとり、中程にハウデン（藁苞）を結びつけたものを自分の家の男の数だけ作る。これをカギと称



○カギを木にかける ●カギをシメナワにかける ▲股木人形 □不明

図2 カギヒキ分布図

※ 凡例に示したマークが上下に並んでいる場合は、同一地域の事例であることを示す。

〈例▲〉 カギヒキに股木人形の交合儀礼の伴うことを示す。

している。カギを作り終えると先ずクラタテをし、そして白紙の上に持参のお供物、刀、オハナシ、農道具、山道具を傍に置く。その後でカギを神木にひっかけ「東の国の糸綿、西の国の銭米、赤牛につけて倉へどっさりこ」と三回繰り返して引っ張る。そうして持参の餅をトンドで焼いて真二つにし干柿を挟んで食べる。そうしている間にも、青年・壮年の人達は太さ2・3尺、長さ4・5間もある勧請縄を持ち寄った藁で縛う。それができ上がると二人の若者がY字型の木の枝（女木）とI字型の木の枝（男木）を持って勧請縄を中に両側に立ち、互いに重ね合わせてわあいと囃し拍手をして終わる。勧請縄はその後道路を挟んで神木と最寄りの木にかけ渡す⁽¹⁸⁾。

この二つの事例はともに神木にカギを掛けて引っ張るという事例であったが、京都市北部、近江朽木谷、大和のものは神木に直接かけるという事例が多い。一方また、カギヒキにクラタテが伴う事例は大和に著しく、その他伊賀、近江に若干見られる程度である。このクラタテは正月元旦に家の庭でも行なわれ、また一月十一日のノウニンハジメ（仕事始め）に田畑でも行われている。

一方盆地周辺部の階段農業地域の山の神祭りは、山の神座と称して宮座行事の一環として行なわれることもあり、また亥の子祭りとして行なわれることもあるよううかがわれるが、山間農業地域のうち吉野北部の山の神信仰同様、農道具及び山道具の木製雛型を供えることが多く、農耕神としても信仰されていることが知られる。しかし、この地域の山の神信仰に関しては調査不足が否めない。

最後に吉野地方南部の山の神信仰を見ることにしよう。図1で示されるように、山岳農業地域における「ヤマノカミ」の地名分布は極めて稀薄であるが、この地方では山の神が山中全てに遍満する神霊として考えられており、必要に応じて随時祭場を設定して祀ることが多いという山の神信仰の性格の相違及び集落の密度に帰因する。なお「ヤマノカミ」なる地名が存在する場所について言えば、人間の支配するサトと山の神の支配する領域との境界、あるいは隣村に通ずる道の境に位置することが多いように見受けられる。

さて、この地方の祭日も他地域同様正月7日、6月7日、11月7日であり、この日は山に入ると災に会うとあって休み日としている。ご神体と目されるものは巨木や巨石であり、御神酒・洗米・餅・塩等を供える。これに加えて斧・鋸といった山道具や材木の雛型・ケズリバナ・ヘノコを供えるのが一般的である。ヘノコについては信州や紀州・四国から出稼ぎに来た人々が供えたのが始まりで、元々この地方にはなかったとされている⁽¹⁹⁾。これと関連して山中で失い物をした時、あるいは山獺ととれない時、山の神に願をかけシバ相撲（独り相撲）をして見せると良い、真裸でするか男

3 山の神信仰の実態

の一物を見せるとなお良いとされている。

このような特定の祭日以外に、山仕事に携わる人々は伐採に先立って山の神祭りを執行している。山入すると尾根の端の位置で、清水が流れ清浄な岩や大木のある場所を選び、御神酒やケズリバナを供えて山入祝いをする。そうして仮小屋を建て、仮小屋の中にも祭壇を設けて山の神を祀り、伐採にとりかかる。伐りじまいにも必ず御神酒や魚を供える。仮小屋では「七人小屋」と称して七人で仕事をするを忌み嫌い、やむをえず七人で働かなければならない時は「八助坊」という人形を描いて貼りつけた。その他多くの禁忌が伴ない、山仕事に行く朝は箒を使ってはいけないとか、山の神が嫌うから山小屋で念仏を唱えたりお伊勢音頭を唄ってはならぬという。また、イタチが道を切ると悪いといって「イタチ道切りゃワレも切る。天切る地切る四方切る」と唱え山刀で勢いよく切る恰好をする。また、山へ入ると里の言葉を使わず猿をエンタ・山の若衆、イタチをタチ、ウサギをミミと呼ばなければならぬとされた。

事例(3) 奈良県吉野郡十津川村檜原

数軒が寄って一つの山の神を祀っていることもあるが、およそ一軒に一つずつ山の神を祀る。どこか近くの木とか岩の根とかを選んで山の神とする。旧暦霜月7日に仕事を休み、ハゼの木でケズリバナを一对作って供える。その場合、一对の片方にはサイレ(サンマ)の頭、もう一方には尾をケズリバナの上部先端に挟む。正月7日にも

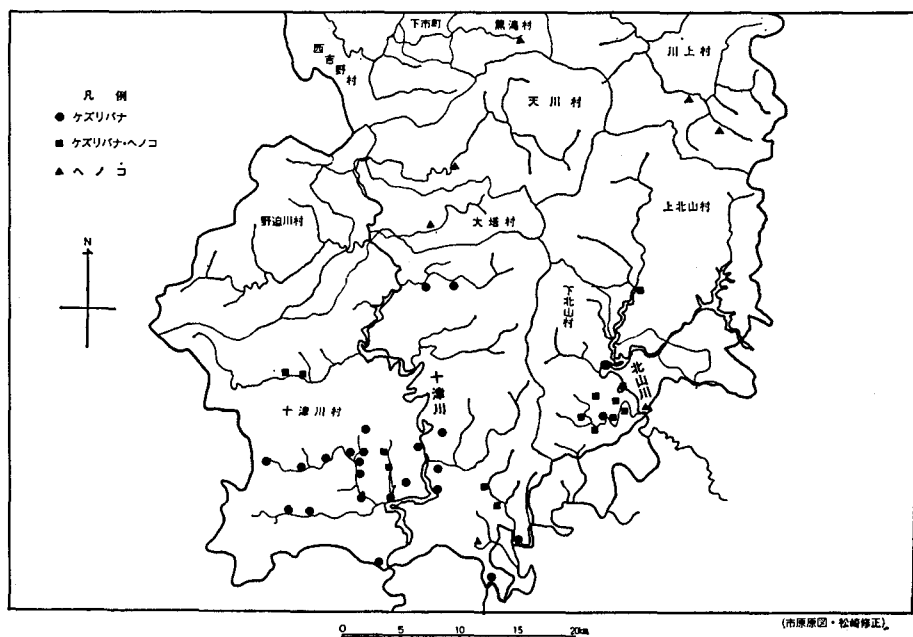


図3 ケズリバナ・ヘノコ奉納習俗の分布——十津川・北山川流域の山の神信仰——

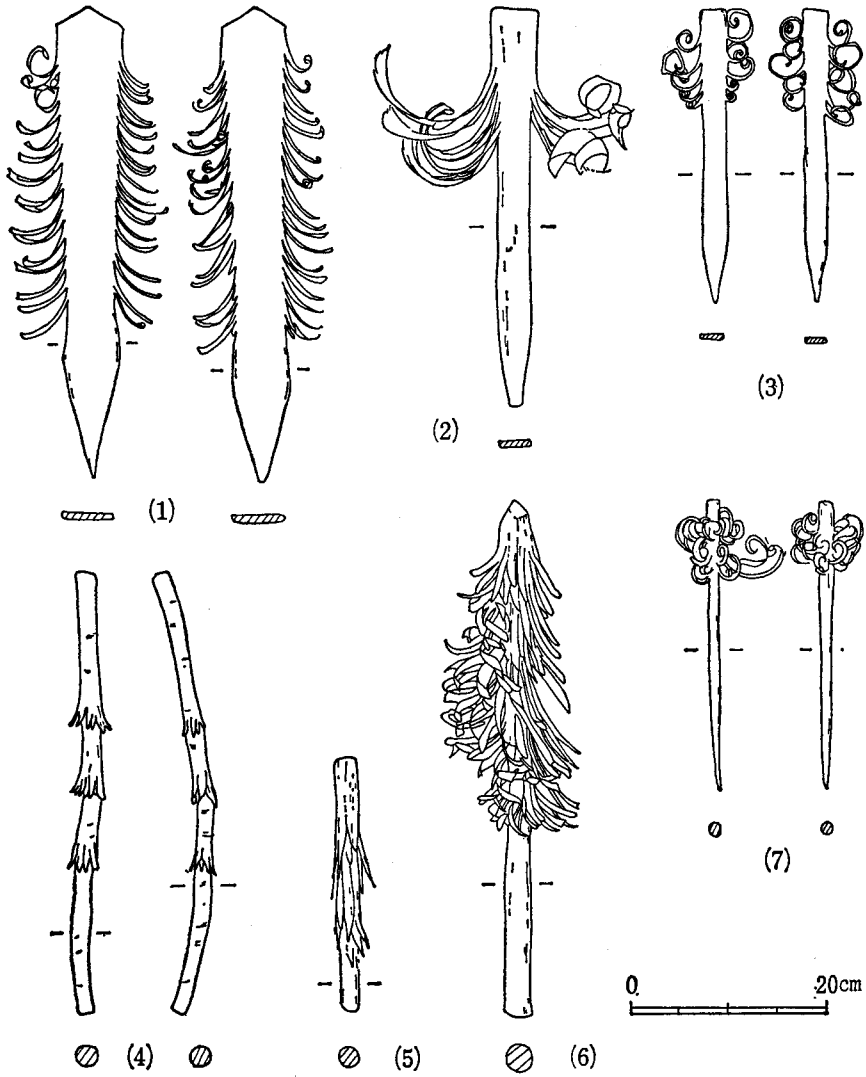


図4 奈良県吉野地方のケズリカケ

- | | |
|------------|--------------|
| (1) ケズリバナ | 奈良県吉野郡十津川村小原 |
| (2) カンザシ | 同 下北山村上桑原 |
| (3) ケズリバナ | 同 上北山村西原 |
| (4) ケズリバナ | 同 十津川村永井 |
| (5) ケズリバナ | 同 十津川村(字名不明) |
| (6) ケズリバナ | 同 十津川村小坪瀬 |
| (7) オミノメツキ | 同 上北山村小椽 |
- ※ (7)については年越の時門口に刺すもの。

3 山の神信仰の実態

餅を七つ持って行って供え、それを七草雑炊に入れて食べる。1月2日の山初めには、ミカンと餅を紙に包んでアキの方に出かけ適当な木にぶらさげ、木を伐る真似事をしてきた。また、昔小屋掛けしていた頃は、小屋に棚を設けるかもしくは小屋のそばの木を選んで毎朝御飯を供え、山の神祭りの時はケズリバナやポタモチを供える。山では6日の晩に飲み交わすのがしきたりである。家の山の神は翌日祀るか、遠くに小屋掛けしている時は留守居の者が祀った。尚、失せ物をした時は山の神に頼み、木と相撲してコケル仕草をすると良いと言った（1978年・松崎調査による）。

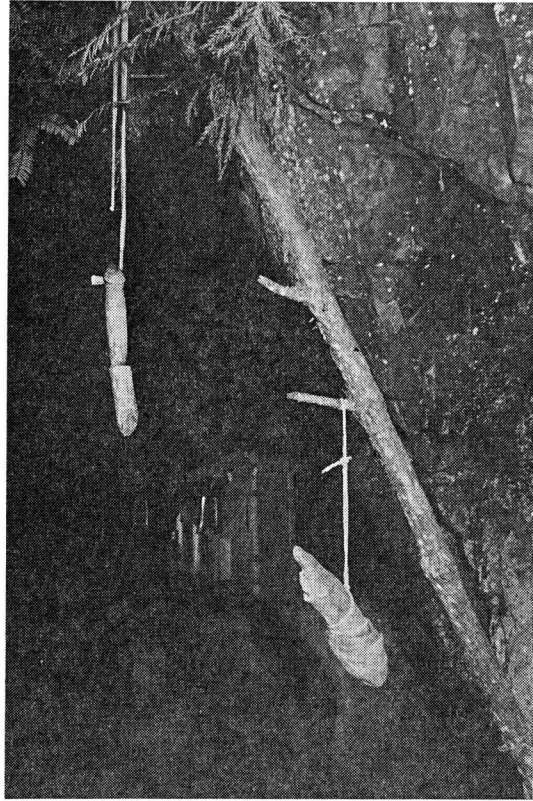


図5 へノコ（奈良県吉野郡天川村栃尾）

事例（4）奈良県吉野郡下北山村 上桑原字深瀬

かつては正月7日も祀っていたが、今は11月7日だけで個人個人が、スギあるいはヒノキで作ったカンザシ（ケズリバナ）を持って朝早くからお詣りする。カンザシの上部に刻みを入れ、一對の片方にシャコあるいはサンマのシッポ、もう一方には頭を挟んで供える。へノコを供える人もいるがこれは昭和五十年頃まではなかった。和歌山県東牟婁郡北山村あたりでよく見られたので、それを真似て山仕事をしている人が思いついて始めたのだという。今は山仕事をする人達ばかりが祀り、請負師の家で御馳走になるが、昔は山行きの人も川行きの人も当番制で家を決めてそこで飲んだそうである。また、小屋掛けの時は小屋の内に棚をこしらえて山の神を祀り、「一番盛り」といって飯を鍋の蓋にのせて必ず供えた。さらに大きな山仕事の場合は大岩などに榊や米を供えてから仕事をした。正月二日にはワカヤマムカエでアキの方へ行って雑木（カシ）の小さいのを持ってきた。これは炊き物用に使った。尚、極原及び深瀬のケズリバナはともに平板の両端に刻みを入れて花状にし、先端を尖がらせて突き刺せる

形にしたものである。この地方のケズリカケは埼玉あるいは群馬の山間部に見られる華麗なケズリカケと異なり、荒削りのものが多い。形態的には両地域のように平板を用いる他細い丸棒を用い、皮つきのままあるいは表皮をはいで刻みを入れるものと二種類存在する。クルマバナ系統のものは吉野郡野迫村のオコナイに見られるが、山の神祭りでは見受けられない。材料はスギ・ヒノキ・サクラの他、ハゼの類が好んで用いられる。尚、この地方で特徴的なケズリバナの上端に刻みを入れて魚を挟むのは平板形式のケズリカケに限られている(1978年・松崎調査による)。

以上主として山林業に携わる人々の山の神信仰について紹介してきたが、吉野山中には東北のマタギが猟に來ていたと伝承されているように、專業の獵師は存在せず土地の狩獵好きな連中が集まって行ったというのが従來の報告であり、狩獵に關連する山の神信仰は相對的に乏しい。しかし、熊・鹿・ニク(カモシカ)等の大物を捕えた時は耳の端を切つて木の股や石の上に置き、鹿の場合だと男根を山の神に供えたといわれる(川上村)。一方、オコゼに關する伝承も少なからず存在し、獲らしてくれたら全部見せると言つて頭の方をほんの少しだけ見せて祈ると獲物がとれると伝えている(野迫川村)。

ところで、一般に山の神の日には山林業あるいは農耕に携わる人々は(山間農地區の場合も)、仕事を休み謹慎しているのに対して、獵師の場合、かえつてこの日にかけては獲物がとれる、もしくは山の神が喜ぶといつて仕事を休むことはない。これについて千葉徳爾は「一方が、山の神が俗界に出現するのを畏怖して謹慎するのが山の神の祭であるのに対して、狩獵者の祭では敢えてその異界の支配者の領域に立入り、その支配者の支配下の野獸を犠牲としてこれを祭ろうというのである。両者の意識において考えられている山の神の性格は、正に相反するものといわなくてはなるまい」と述べ、日本の山の神の性格が一系列に組み込まれ得ない点を強調している⁽²⁰⁾。

ついでながら、山の神と海の神の喧嘩に關する話が川上村に伝えられていることから、それを報告しておくことにしよう。

山の神と海の神が木の名前と魚の名前の多さを争い、山の神は一つの木をサルスベリ・サルタ・ニッコウとまでいいかえて善戦したが、魚の名前の方が多く、なおも最後にオコゼの名前が出され山の神は完全に負けた。しかし、オコゼを供えると大喜びするのは、山の神はブサイクでいつもひがんでいるが、オコゼを見て自分よりブサイクなやつがまだいると大いに慰まれるそうである⁽²¹⁾。この話は実は、山の神を奉齋する集団と海の神を奉齋する集団との接触による、文化的対立・葛藤、そして海神側の勝利をあらわしたものと考えられるが、その立証は今後の課題としたい。

4 山の神祭りにおける木製祭具の研究

前章で見て来たように、山の神祭りには様々な供え物、祭祀用具が用いられる。祭祀用具についていえば、農山民では全国を通して木製男根が多く見られ、ケズリカケ・カギと呼ばれるY字型の枝・野道具・山道具も多い。男女の股木人形は地域的に限定されているが近畿地方では広く分布する。また狩猟民の祭祀には股状の木や弓矢が広く用いられ、金属関係民では鉄製の鍔や剣を対象とすることが多いとされている⁽²²⁾。本章では大和を中心に近畿地方で濃厚なカギ・股木人形・ケズリカケ及びへノコと呼ばれる木製の男根をとりあげ、その呪術的機能の分析を通して各々の地域における山の神の性格とその展開過程にアプローチすることにしよう。

(1) カギ

樹木にカギをかける習俗は各地から報告されているが⁽²³⁾、南九州と中部地方の南信濃から北設楽に至る地域もカギ類似の呪具が使われる儀礼の存在する地域として知られている。

南九州のそれは打植祭と呼ばれ、正月から2月にかけて大きな神社で行われる行事であり、境内を田に見立てて耕し、木製の鋤で田打ちをし、その上を牛に曳かせて馬鋤でならし、粃種をまき、時には田植えの真似をするという儀礼に他ならない。「田遊び」神事の系統に属するが、柴をもって行う行事が伴うこと、及び棒踊りが行われることがこの地域の打植祭の特徴といえる。柴の行事の中で最も重要なのは「カギ引き」「柴引き」と呼ばれる行事で、その内容は次のごとくである。

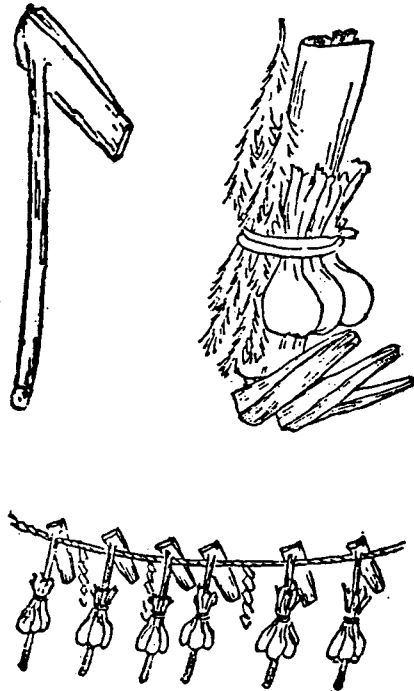


図6 奥設楽地方の鋤柄と五穀の種
(早川孝太郎原図)

二つに分割された氏子地域の青・壮年が、各々山からとってきた鉤状の柴を境内に運び、そのカギの部分掛けて双方が枝先を持って引き合い、勝った方が豊作になるというもので、鉤の形態は枝つき葉つきのまま根本が鉤形になったもので、鉤形によってはオカギ・メカギと呼び分ける例が多い。また、引き合う人数もまちまちで、田打用のカギと呼ばれる枝を利用して作った木製の鍬を用いて一人対一人、数人对数人で引き合うという例もある。このカギ引きについて小野重朗は、境内に山から伐ってきた柴を立てて神祭りの標識としたのが、打植祭の多彩な空気の中でいろいろ変化し、地を突いたり大きく左右に揺らしたり引き合ったりし、その中でも特殊化したのがカギヒキであり、盛んな競技化とともに年占としての意味を持つに至ったと述べている。

一方の棒踊りは、部落の青年組十五・六人から三十人が二列に向かい合って棒をふるい、棒で地を突いたり打ち合わせたりクルクル回転させたり勇壮かつ活動的な早いテンポで踊るものであるが、歌に合わせて踊るもので楽器は鉦も太鼓もない。歌の音頭をとるグループは、シイノキの柴つきの枝を一本ずつ持って踊り子達に伴ない、踊り子が踊る時には集まってシイノキの枝を立てて垣のようなものを作りその中で歌う。その様子はシイノキの山の中から歌うように見えることから、それを後山と呼んでいる。小野重朗によれば、踊り子もこの後山から出ているのが古い形であり、後山は神の住む場所を意味する。棒踊りの棒は互いに打ち合うための武器ではなく神の祝福の棒であり、この棒で地を突けば土地が開かれ豊作が約束されるといった不思議な霊力を持った棒で、棒踊りはいわば神の耕作儀礼だろうという。さらに棒踊りの棒について、打植祭の木製の鍬（カギ）が棒踊りの棒に相当し、鍬よりも棒踊りの棒はより原始的な土を開く器具であり、掘棒のような農耕具だったと推定している⁽²⁴⁾。

尚、大隅半島には「柴祭」と呼ばれ形式の上では打植祭より古い祭りと考えられている、儀礼的狩猟を伴う狩猟生活を基盤とした正月祭事が存在するが、繁雑をさげ、南信濃から設楽地方に見られる儀礼的狩猟に話を移すことにしよう。

この地方のそれは「しし祭」または「ぶしゃ祭」と呼ばれ、2月から3月にかけて行なわれている。儀礼の内容は、先ず村人一同で狩りの真似事をした後であらかじめ作っておいた鹿の模型を弓で射するというものである。その際、雌鹿の腹の部分には桑・小豆飯・白米等を納めた苞を入れておき、これを鹿のさご（胎児）といっている。鹿を最後の矢で射殺すと鹿の腹を割って苞を取り出し、かねて用意していた穀物の種子と祭場の土を混ぜ合わせ、それを鍬柄と呼ばれる鍬の雛型に結びつけて各家々に頒つ。各家々では多くはそのまま屋敷内の清浄な所に納めてしまうが、エビス棚に

4 山の神祭りにおける木製祭具の研究

祀っておいたり粃播きの際に実際の種子に混ぜる所もあり、また祭儀の直後直ちに耕地に赴いて鍬を地上に立て、お種を蒔いて豊作を祈る等の事例もある⁽²⁵⁾。

早川孝太郎は、年の初めに各地で行われる鍬入れ・田打正月を分析し、鍬を生命の源泉を移し植える使命を持つ呪具とした上で、この儀礼的狩猟については、山の動物に象徴される生命の源泉を奪い取り、鍬に結びつけて運ぶあるいは移し植える儀礼と結論している⁽²⁶⁾。山が生命の源泉と見なされ、動物霊に象徴されることもこの模倣的狩猟儀礼に見られるようにはなっていないが、多くは若木迎え、春山入りその他の儀礼から窺われるように樹木によって象徴されている。こうした観点から南九州の打植祭を見ると、打植祭におけるカギヒキ・棒踊り等の柴の行事は、山の樹木にある種の霊をのりうつらせ柴を祭場にもたらすことによって生命の源泉を迎え、それを植えつける過程を示したものと考えることができよう。結局これらの儀礼に用いられるカギ（鍬柄）は、樹木ないしは動物によって象徴される生命の源泉をとらえ、それを耕地に移す役割を帯びた呪具といえよう。従って、近畿で広く行なわれるカギヒキのカギも同種のものであり、カギに結びつけられたハウデン（藁苞）はその象徴といえる。尚、この地方では川に落ちた山の神を助けるためにカギを引く、あるいは神無月に杵を盗んでモチを搗いていたのが見付きその罰によって水漬けされたので、旧七月にカギで救い出して暖めてやるといった類の伝承が多く伝えられており⁽²⁷⁾、山の神と水の神との関連を暗示する伝承として貴重といえるが、この件については後で触れることにしよう。

(2) ケズリカケ

ケズリカケに関する報告・論稿の類は、民俗学のみならず民族学・考古学といった隣接科学も含めて数多い⁽²⁸⁾。民俗学の成果に関していえば必然的に小正月におけるモノツクリの分析に集中しているといえよう⁽²⁹⁾。

さて、前章で述べたカギを用いる習俗は、木地屋を中心とした山稼ぎの人々、あるいは焼畑に携わる人々が用いるものとしても知られているが⁽³⁰⁾、秋田県河辺郡地方ではカギとケズリカケを併用する山の神祭りの例が報告されている（奈良県吉野郡地方では併用する事例は確認されていない）。同地方では、山仕事に携わる者が初の山入りに木で拵えたカギとケズリカケを用意して、山中で木を選んでカギをかけ、その根本にケズリカケを打ち込むという⁽³¹⁾。報告者である早川孝太郎はこうした儀礼を、神降臨と占有の意味をより具体的に表わしたものとしてとらえている⁽³²⁾。つまり、ケズリカケはその土地が神の領域であることを示す占有標であり、神に服従した者に

下付されることにより占有権が保障されることを意味するものと考えることができる。ただし、早川は、和歌山県伊都郡等で年の更る期に山から木を伐ってきて加工し、一種の串を作って田畑・貯水池・井溝に立てる事例、また熊本県五箇庄で果樹賣めの際短いケズリカケを作ってこれを力負せに樹に打ちつける、のみならず家や器具の類にまで行う事例、鹿児島県の漁村等でもっぱら船に対して行うといった事例を紹介しながら、単なる占有標にとどまらず生命の源泉を植えつけるものと見なしている。また、一晚の内に根が生えた、あるいは花や葉がついたとされる杖立ての樹・箸立ての樹等との関連も想定している⁽³³⁾。

一方、折口信夫はその杖についてほほ次のように考えている。山人（山の神あるいは神の意を受けた人）が藁苞を携え柳・桑・栗等の杖を持って山際の里に市の冬の祭りに現われ、杖で地を衝くことによってその土地の精霊を圧へ付けて土地の神の霊を鎮魂し、最後に神の来た徴に杖を立てて行く。ケズリバナのハナというのは、白い肌の柔らかい杖を衝くと先のザクザク割れる様なものでそれをさしてハナといった。此杖が次第に短いものとなり、ケズリバナという形をとった。そして印杖や小正月に用いられるハラメ棒・餅花・繭玉等は山人の杖をもって農村の豊凶を占う形が変化したものである、と⁽³⁴⁾。

折口説をとるにせよ早川説をとるにせよ、山のある種の霊を里へ運ぶ（移す）という捉え方では共通しており、ケズリカケ（齋串）・杖といった山の神の占有標が、農耕との交渉により生命の源泉としての山の霊を移し植える呪具としての性格を帯びたものと考えられる。また、ハナというのは草木一般をさす語として用いられているが、開花するハナに活力がこもるといふ活霊信仰を媒介として、やがてケズリカケからケズリバナ（さらには餅花・繭玉）へと変わっていったものと予想しうる⁽³⁵⁾。

(3) 股木人形とヘノコ

股木人形は先に触れたようにその分布は近畿地方に限定されており、大和から伊賀を経て近江に至る地域に見られる（図2参照）。

二十～五十センチの三股の木を男神とし二股の木を女神として顔を描き、その上で両者を交差させる。これは、増殖の所作

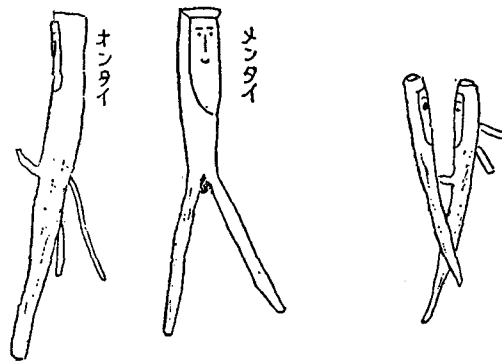


図7 滋賀県栗東町上砥山の股木人形
(高谷重夫原図)

4 山の神祭りにおける木製祭具の研究

を豊穡の力へと導く類感呪術と通説では考えられているものである。一方のヘノコは、形態的には大小様々であるが、紐で吊して奉納するものと祭壇に置くことによって奉納するものが存在する。これらの祭具の持つ呪術的機能については、千葉徳爾が積極的に取り組んでいることから、先ず同氏の説を紹介することにしよう。千葉は、

(1) 山中海上を問わず俗界と異なった境涯に立ち入って活動する男には、性的生殖力とは異なった意味での活力・攻撃力の源泉として、男根を露呈する行為が認められる。

(2) この行為はその活動する集団にはじめて加わった若者の加入儀礼として行われることが多かった。

(3) 狩猟・航海・伐木などの行動に従事した集団にこの種の儀礼が保存されてきた。

これには生殖・性交の意味はほとんど認められない。

とした上で、狩猟民の場合、一人前の活力を男根露呈によって認識しようとした。一方で山の神がそれを認めることにより山の獲物の確保を保障したのである。山の神は女性であり、男根を見て喜ぶ、あるいは生殖力を増進するという解釈は農耕民との交流段階で生成したと指摘している⁽³⁶⁾。

尚、股木人形について千葉徳爾は、この儀礼の分布と内容から、この儀礼が京都を中心に広がった田遊び儀礼が新しく山の神祭りにとり入れられたのではないかとし、さらに「相手が姿の見えない山の女神であって、これに男根だけを作って示すことでは生産効果が伴わないように感じて、かえって後に女体の像を作り添えることになった」と見なしている⁽³⁷⁾。しかし、股木人形が果たして田遊び儀礼の影響によるものなのかどうかはさしたる問題ではない。山添村菅生のカギヒキ（事例(2)）の内容から、カギヒキと股木人形交合の儀礼が本来別個のもので、後者が後から付加されたものであることは確かである。ここで興味深いものは、股木人形の交合について村人は山の神の嫁入りと見なしていることである。近江の山の神信仰の調査を行なった森栗茂一は、山の神と田の神の婚姻に関する伝承をいくつか報告している。

例えば湖東地方の梅原では、山の神祭りは1月9日と旧10月末の田の神祭りより十日目の霜月9日の二回である。田の神と山の神の祭日が近いのは、山の神が醜女であるのに好男の田の神に結婚を申し込んだ。しかし田の神は山の神があまりにも醜いので断わった。そこで山の神は怒って田の用水を供給しなかったので田の神は驚いて山の神と結婚したと伝承されている。また、マキノ町新保では、1月9日に台所の神棚にまつる豊受さんに供物をして、山の神と田の神をまつる。焼モチや酒は二人分供

え、粟箸は二膳分供える。山の神が田の神と夫婦にならなければ田用水をやらないといわれるから一緒にまつるのだと説明している⁽³⁸⁾。

つまり、ここでは山の神が用水の供給者として位置づけられ、山の神がみそめた田の神と沿わずことによって神慮をなだめ、そうすることによって用水の安定確保が保障されるとの認識に立っている。股木人形の分布はカギヒキ分布範囲のうち、京都や近江の朽木谷あるいは大和東山中の山間農業地域に比べ、これに続く伊賀から近江に到る階段農業あるいは平坦農業地域に分布している。こうした伝承と分布状況から、股木人形交合の儀礼は山の神と田の神の結婚といったモチーフに沿って行なわれているものと考えることができる。と同時にこうした伝承から稲作農耕との交渉によって山の神が水神的性格を負わされていくプロセスを知ることができる。

5 結びにかえて

以上、山の神祭りに用いられる木製祭具の分析を通して近畿を中心とする地域の山の神信仰を検討してきたが、その対象を山の神祭りだけに限定したため、佐々木高明や小野重朗が説くような展開過程を充分検証できなかった。現在行なわれている年中行事の中には、狩猟・林業・畑作・稲作等異なる生業形態をベースとした様々な儀礼が複合されており、年中行事全体の比較を通して分析していく必要があるものと考えている。また、山の神の祖霊的性格なり田の神との去来伝承（その有無は別として）について明確な伝承を得られなかったのも同じ理由によるものと考えられ、今後の課題として残る。一方では、狩猟者・山林業者・農民の山の神信仰など集団毎の特質を把握できないまま展開過程を追究しようとしたために不十分な分析に終わってしまったが、ほぼ次のように予測することは可能だろう。

- (1) 林業及び農業双方に依存する生産形態をとる大和東山中から伊賀を経て近江に到る山間農業地域では、山の神祭りにおいて「カギ」と呼ばれる木製祭具が用いられている。この「カギ」は生命の源泉とされる山のある種の霊をとらえ、耕地に移し植える機能を持つものであるが、現在ではカギで霊を招き寄せた後、クラタテなる儀礼によって移し植える形をとっている。こうした儀礼形態は、吉野山地その他山棲みの人々の土地の占有としての意味を持つカギとケズリカケを用いる儀礼に淵源を持つものと考えることができる。
- (2) 山間農業地域における山の神には、水神との関連を示唆する伝承が伴っており、しかも同じ山間農業地域でもより稲作にウエイトを置いた地域では、山の神は灌漑

5 結びにかえて

用水の安定供給を司る神として位置づけられている。

- (3) 大和盆地及び近江の稲作地域では、こうした灌漑用水の供給者でもある山の神は水神として性格をより鮮明にし、水霊の化身としての藁蛇の形をとって野神となるか、田の神との婚姻を契機として去来伝承を生むに至る。野神の場合でも地域によっては山の神と同体と見なされ去来伝承を持つものもあるが、野神と田の神の関係はもう一つ不鮮明である。前者はムラの祭祀対象であるのに対して、後者は家レベルの祭祀対象となっていることが多い。こうした両者の性格の相違と去来伝承との関連を解くには、より綿密な調査を必要としており今後の課題となる。

尚、山の神が田の神になるという信仰は、海の彼方から渡来する来訪神という水平型が垂直型に転じて、天から山頂に降臨する神となったこととかかわり、一方では宮廷の天孫降臨神話となり、他方では山の神⇄田の神の転移となったとの考え方もあり⁽³⁹⁾、オコセを媒介とした山の神と龍女との婚姻、そして山の神と田の神の婚姻が持つ象徴的意味もこうした脈絡の中で解釈できるものと思われる。つまり文化接触による対立・葛藤が、神々の婚姻を媒介として融和が計られた、合理化がなされたことを象徴するものと思われるが、この件については稿を改めて考察したいと考えている。

註

- (1) 加藤晋平・宇田川洋「考古学と民俗学の間」(『物質文化』21号 1973年)
- (2) 木下忠『埋蔵～古代の産育習俗～』雄山閣 1981年、渡辺誠「ドングリのアク抜き～野生堅果類利用技術伝承に関する事例研究・1～」(『平安博物館研究紀要』第5輯 1974年)
- (3) 田辺悟「民具学の方法」(『物質文化』25号 1975年)
- (4) そのほとんどは堀田吉雄『山の神信仰の研究』(光書房 1966年)に集約されている。
- (5) 井之口章次「農耕年中行事」(『日本民俗学大系』7 平凡社 1959年)
- (6) Naumann N. "Yama-no-Kami" (Asian Folklore Studies Vol. XXII, XXIII 1963~64)
- (7) 佐々木高明『稲作以前』日本放送出版協会 1971年
- (8) 竹村卓二「華南山地栽培民俗文化複合から見た我が国の畑作儀礼と田の神信仰」(『民族学研究』30—4 1966年)
- (9) 岡正雄は「日本文化の基礎構造」(『日本民俗学大系』5 平凡社 1959年)なる論文の中で、日本文化を構成する種族文化層を次の5つに整理している。(1)母系的・秘密結社的・芋栽培=狩猟民文化、(2)母系的・陸稲栽培=狩猟民文化、(3)父系的・「ハラ」氏族的=畑作=狩猟民文化、(4)男性的・年齢階梯的・水稲栽培=漁撈民文化、(5)父権的・「ウジ」氏族的・支配者文化
- (10) 牛島盛光「山の神信仰研究の方法論をめぐって」(『日本民俗学の課題』所収 弘文堂 1978年)
- (11) 小野重朗「南九州の山の神をめぐる年中行事」(『日本民俗学会会報』51号 1967年)
- (12) 小野重朗「鋤入れ小論」(『日本民俗学会会報』56号 1968年、小野重朗「柴祭と打植祭」(『農耕儀礼の研究』所収 弘文堂 1970年)
- (13) 堀井甚一郎『奈良県地誌』大和史蹟研究会 1962年
- (14) 拙稿「ノガミ」(『奈良県立民俗博物館だより』4—2 1977年)

- (15) 米田豊「ノガミについての一試論」(『近畿民俗』76 1978年)
- (16) 山崎時叙「近江山神信仰の民俗学的研究」(五来重編『近畿霊山と修験道』名著出版 1978年)
- (17) 柳田国男「木の力」,「鉤曳神事」(『定本柳田国男集』21巻)
- (18) 『波多野村史』1962年
- (19) 保仙純剛「山の神の祭」(『大和の民俗』所収 大和タイムズ社 1959年)
- (20) 千葉徳爾『狩猟伝承・後篇』風間書房 1977年 また千葉はその理由についてこの著書の中で、農民と木材加工を分担する職人が大部分を構成する社会を想定し、狩人は一種の宗教者であり、山の神の司祭の任務を受けもち、山野から神を祭るべき犠牲獣類を得るため祭の日またはそれに先立って進んで山に立ち入ったのではないかと推測している。
- (21) 保仙純剛「山の神」(近畿民俗学会編『大和の民俗』大和タイムズ社 1959年)
- (22) 山崎時叙「近江山神信仰の民俗学的研究」(五来重編『近畿霊山と修験道』所収 名著出版 1978年)
- (23) 小野重朗「柴祭と打植祭」(『農耕儀礼の研究』所収 弘文堂 1970年)
- (24) 小野重朗「柴祭と打植祭」前掲論文
- (25) 中島繁男「鹿狩祭」(『民間伝承』2—6 1937年)
- (26) 早川孝太郎「農と能」(『早川孝太郎全集』第3集)
- (27) 拙稿「カギヒキ」(『奈良県立民俗博物館だより』1—2 所収 1975年)
- (28) 黒崎直「斎串考」(『古代研究』10号所収 元興寺仏教民俗資料研究所 1976年),金子裕之「古代の木製模造品」(『奈良国立文財研究所学報』第38冊 1980年),高杉博章「北日本における古代信仰」(『物質文化』42号 1984年),久保寺逸彦「沙流川アイヌのイナウに就いて」(『金田一博士米寿記念論集』所収),大林太良「Inau の起源について」(『民族学研究』24巻4号 1960年)等
- (29) 群馬県立博物館編『群馬の小正月ツクリモノ』同館 1977年,日本常民文化研究所編『小正月とモノツクリ〜南九州・大和ほか〜』1979年,日本常民文化研究所編『小正月とモノツクリ〜秩父・越後・中部〜』1979年,中村たかを「削掛」(中村たかを『日本の民具』所収 弘文堂 1981年)等
- (30) 大塚民俗学会編『日本民俗事典』弘文堂 1972年
- (31) 早川孝太郎「樹木と神と」(『早川孝太郎全集』第8集)
- (32) 同上
- (33) 早川孝太郎「農と能」前掲論文
- (34) 折口信夫「鬮替えの神事と山姥」(『折口信夫全集』26 中央公論社)
- (35) アイヌの考え方によれば、刃物によって樺に切り込みを付け、刻み目を入れる、あるいは樹皮の全部若しくは一部を剥がし、あるいは木質部を掻き削るということ、即ち自然木に人工を加えるということは、その自然木に靈力を賦与し神化することになるという(久保寺逸彦「沙流川アイヌのイナウについて」前掲論文)。ここでケズリカケというのは簡単に刻み目を入れたアイヌの占有標として使われる Sutu-inau に近い形のを想定している。
- (36) 千葉徳爾「女房と山の神〜わが妻を山の神と崇める由来〜」(『季刊人類学』6—4 社会思想社 1975年)
- (37) 千葉徳爾『狩猟伝承』1975年 法政大学出版局 P136~7
- (38) 森栗茂一「農民のまつる山の神〜近江盆地を中心として〜」(『日本民俗学』126号 1979年)
- (39) 山田宗睦「年中行事にみる日本文化の構造」(現代のエスプリ増刊号『日本人の原点』所収 至文堂 1978年)



カギヒキ（奈良県山辺郡山添村三ヶ谷＝山間農地区）



弓と山道具（奈良県吉野郡東吉野村小＝山岳農地区）

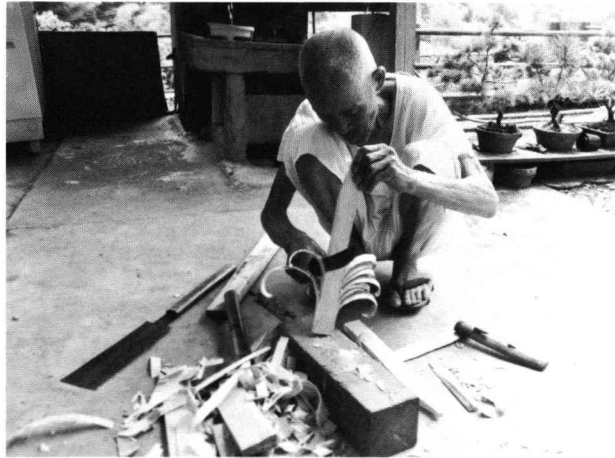


へノコ（奈良県吉野郡下北山村大小井＝山岳農地区）

カギ (奈良県山辺郡山添村三ヶ谷)



(1) ヨキでヒノキの平板の先端を尖らす。



(3) カイフで削りを入れる。



(2) カイフで削りを入れる。



(4) 先端に刻みを入れ魚をはさむ。

ケズリカケの製作工程 (奈良県吉野郡下北山村上桑原深瀬)