

農耕における民俗行事の研究

植田 重雄

序

民間習俗をつづめて民俗と呼び慣わしているが、このような庶民一般の生活の習俗についての学問を「民俗学」(Volkskunde)という。あるいは「フォークロフ」(Folklore)とか、やや紛らわしいがエスノロジー(Ethnology)ともいい、その研究分野は庶民生活の各分野に及ぶ広範囲のものである。民俗学の定義は今しばらく措くことにして、民俗学が取り扱う問題は他の学問とどの点が異なっているかを明確にするために、たとえば歴史学と比較してみよう。歴史学は一目瞭然である。歴史学は何といっても諸民族諸国家における治乱興亡であり、王朝や政権の交代、英雄の活躍、為政者の葛藤である。少なくともそれらの政権の担当者はある特定の階層の代表者、代弁者であることもあろうが、とにかく、一般に歴史の表面に浮ぶ存在の活動記録であり、その存在の意味付けをおこなうのが歴史研究である。これに比べるならば民俗学は歴史的には無名の庶民の生活習俗それにとまなう技術、伝承、芸能等々であって、歴史をリードする立場にはない。

歴史は変化し流動する。民俗にも変様はあろうが、政權や歴史の変化にかかわりなく、庶民はその習俗や生活様式の諸行事を存続させる、歴史が表面に現われる人間文化の陽性の働きであるとすれば、民俗は深層に潜んでいてつねに持続している陰性の潜在的な文化力である。華やかな芸術の各分野も多くは庶民のもつ習俗的な芸能を根底にして開華する場合が圧倒的である。ただし従来民俗学が宮廷文化、王朝文化、貴族文化、武家文化などとは、異なる独自の文化様式を庶民が保持伝承しつづけてきたという見方にはかならずしも賛成しかねるが、この一点を除けば民俗はたしかに庶民が支えてきた総体である。

無名の庶民の習俗にも中央の宮廷や寺社のもたらす文化が知らぬ間に採り入れられていることはある。ただし盲目的でなく自己の生活に適合し、順応できる範囲で摂り入れたとおもわれる。自己の生活している大自然の環境の差異、たずさわる仕事などによって多くのパラエティが生じ、特色を生み出していったものとおもわれる。

一民族の各地、各層がおこなう年間習俗は、宗教であるのか、民俗行事と見るべきかは、現在ここで当面している主題ではないので議論しないことにする。ただ民間習俗が宗教儀礼を前提として含み、宗教儀礼には、人間の個人乃至集団の宗教体験を基礎にしているであろうことは当然考えられる。習俗には遠い時代の宗教体験の再体験、追体験を予定しているものがあるにしても、すべてが宗教であると規定することはできない。とくに日本の場合、教団を形成して宗教行為を営む以外に、地域ごとの社寺の行事、地域集落における各家庭の年間習俗行為は、独特な発展を遂げたもので、キリスト教文化圏やセム文化圏などとは全く同一に規定することが不可能である。さらに、敗戦後の日本においては、日本古来の習俗文化は前時代の価値なきものとして幣履のごとく捨て去り、省みることもなくなった。自己の生存する母胎であり土壌である習俗を否定したり、卑しめたりすることは、結局人間の存在の深層にある意識や情緒と結びついたものを無視することになる。民間習俗自体は数千年乃至数万年におよぶ生活

行動の類型の集積であり、その価値については現在の現実的要請に合致するか否かの判断のみによって決定しがたい問題を含んでいる。それだけでなく、現在なおその意義は明らかでないが、先人の遺した習俗の意味を伝承の中に伝えようという態度もある。さらに過去の遺産を盲目的に伝えるだけでなく、その習俗がその当時、ある文化的環境においてどのような役割を占めていたかを明らかにしようとする努力もなされなければならぬことはいうまでもない。

とにかく、戦後の日本は農業から工業化へすすみ、従来存在していた田園を埋め立てて工場を造り、経済的には発展したことは確かである。しかし多くの民間習俗や行事が捨て去られ、人心が荒廃し、功利打算に走り、エゴイズムのみが横行したことも事実である。民俗行事についてはすでに失われたものもあり、記録にさえとどまらぬものも生じつつある。歴史の推移による要不要は止むを得ぬこととしても、習俗行事を通じてその民族の思惟の態度、志向の特質、生活適応の能力を知ることが学問的な急務である。本稿で取り上げる主題は、調査資料としては決して目新しいものを意図するものではないが、これを異質の土壌で発展させている他の文化との比較によってその特質性をより一層明らかにすることができる。すなわち、庶民の習俗行事における共通性と特異性を他の民族の文化層から論証し明らかにすることが必要である。

一 正月迎えの準備

長野県の農村部では十二月にはいると、「川ナガレモチ」又は「川越シモチ」といって、臼と杵の形につくり囲炉裡で焼いて仏壇に供え、これを家族で分けて食べる。他方、「コトオサメ」といって、十二月八日「コトオサメモチ」を掲げて団子とし神棚に供える。「コトオサメ」は一年間の農耕行事（昔は生活行事）の一切の終了を示し、

「コト」は行事や出来事、農耕生活を「コトサマ」として尊ぶ。神のわざと見るからである。信州、越後の農村であれば、四囲の山岳はすでに雪が積り、次第に深雪となる。農耕の営みを可能にし、秋の収穫を施した「田の神」は山にあるいは天に帰ってゆき、蕭條とした冬の世界となる。

「ススハキ」「ススハライ」といって十二月十三日竹箒で神棚はじめ家の大切な場所、あるいは家全体の大掃除をおこなう。ススハキボウキは庭の隅に立てかけておく。この日の煤を田畑に埋めるとよい肥料になるといわれた。古い御札を俵に入れて屋根につるす。あるいはまとめて神社へ正月の日に持参して新しい神符と取りかえてもらう。この「ススハキ」をおえて「オマツムカエ」と称して十二月二十五日前後（あるいは十二月十三日以降とするところもある）自分の家の持山か近辺の山に赴いて松を伐ってくる。サンガイ松をよしとした。松の根方十五センチ位皮をはぐ。これは「松の足洗い」といい、これに洗米、塩、神酒を供える。この松は芯や枝折れを忌むことはいうまでもない。この松を伐ってくることを「オマツムカエ」と呼ぶように、新年を迎えるに重要な行事である。

松は春の神、歳神を迎える大切な依り代である。神の降臨はどこにでもおこなわれるのではなく、松などの常緑樹である。神の降臨は広い意味では山岳であり、岩、巨木などであるが、昔は松とはかぎらず、杉、檜、カシ、シイなど常緑樹であれば良いとされた。しかし日本の山野に多く生え、親しみ深い松が一般化され、各家ごとに神の恵みを招く依り代となったのである。いずれにしても、全国的にこの「オマツムカエ」は一名「オシヨウガツサマムカエ」（お正月様迎え）ともよび、これをもって実際に正月の神を迎える信仰行事の開始を意味するものである。しかし「オシヨウガツサマムカエ」が松迎えと同一視されずに、十二月の吉日に村の鎮守あるいはその地方の主だった神社から御札をうけにゆくことを意味するところもあることを附記しておく。

正月の準備に欠かせぬものに、「モチツキ」がある。これは十二月二十三日以後、二十八日頃までにおこなう。

二十九日は苦餅といって忌む。一白目は正月様のお供えにし、一人一白といって家族五人居れば、五白、お正月様と合せて六白を掲げた。オシヨウガツサマ（ヤマノカミサマ）、オコウジンサマ（イドガミサマ）、ミタマサマなどに大小のお供えを供える。

オカザリツクリはやはり十二月下旬、冬至過ぎに新藁を水でしめし、手ですぐり、シメ（注連）でヤセツボ、カッコ、カドジメ、メオトジメ、エビジメなどをつくる。一夜飾りは避けなければならぬ。部屋に女子は入れず、家の男子のみでつくられた。門の入口にナラ、クヌギの杭を打ち込み、松迎えて伐ってきた三階松を立てる。このクイの頭には、正月から小正月の間食物を少しずつ載せるのが古風なカドマツである。

松カザリは厩屋（馬屋）、水神、土蔵、神棚、荒神、御不淨、畑の作神、先祖様等々に飾る。

トシダナ（年棚）、シヨウガツダナ（正月棚）もこの期間につくり、吊し柿、栗、昆布、蒔まり、蕪、鮭（鱒）、ところによって落、百合の根、するめ、みかん、ユズリハ、ゴマメ、炭などを飾る。信州の山間部の村では一升マスを水を入れ、活きた小魚（鰯など）を入れて供えることもある。

ドウグノトシトリ（道具の年取り）といって十二月三十一日、農耕用具、山仕事の道具を清掃した庭に持ち出し、手桶の水で一つ一つ洗い浄め、蓆席に並べ、クワ、スキ、マンノウ、クサケズリ、ツルハシ、ノコギリ、ナタ、カマ、マサキリ、クマデ等々を並べ、神酒、塩、柿の葉のせ、主人はひざまずいて一年の労を感謝し、柿の葉で神酒をふり撒いて農具の年取りをすませる。地方によっては臼、杵、箕、ザルなども並べることもある。この大晦日三十一日には神棚に燈明、神酒、鏡餅、魚、御飯を供える。この夜はとくに囲炉裡にオオビ（大火）を焚いて年を送る。火を焚いて古い年を送るのが古い習俗であって、仏教寺院の除夜の鐘をきくというのは、かなり新しい時代になって定まったもので、日本の古くからの習俗の中へ仏教が浸透するようになってからのものである。

二 正月行事

新年元旦を迎えるのは、この新年をもたらす神迎えの行事にはかならない。夜明け、まだ暗いうちに主人（当主、長男）が年男となって、川や井戸へいってワカミズ（若水）を汲む。川で汲む場合、川の流れにそって汲まなければならない。流れに逆らって汲めば、容易である、流れにそって汲めばなかなか手桶を一杯にすることがむづかしい。当主が子供であればこれは楽なつとめではないが、しかし我慢してやり遂げる。このワカミズで福茶を沸かし、家族が飲んで祝う。正月様、神棚（年棚）、仏壇に燈明を点す。年男は朝風呂にはいって身を淨め一同揃ってゾウニ（雑煮）で祝う。年男は家族とは別に食事するところもあり、火を焚いたり、普段とちがう松の枝を束ねた箒で掃き淨める。元旦の食事は雑煮でなく、うどん、ソバのところもあり、初詣に有名な神社に出掛け、あるいは村の氏神（産土神）に詣でる。そのあとで回礼（年詞廻り）に赴く。

素朴な形態としては、村内の一番高い山に昇ってそこで初日を拝むこともある。海辺の村落であるならば、太陽がまだ水平線に現われぬ前に起きて浜べにゆき、波の寄せる渚に立てば、冷たい風が砂を飛ばすきびしい気象である。次第に暗闇が消え、東の空は幽かな曙紅が射したかと思ううちに、いわゆるアカネ色に染まり、紫紅色から多彩な色を転じながら燦爛として太陽が昇ってゆく。初日（この年の最初の太陽）を仰いで遙拝、拍手敬礼する。これをもって太陽崇拜と称する人々がいるが、日本語の「天道様」はあくまでも、比喩的象徴的に拝まれているのであって、炎々と燃え熾る太陽そのものを含め、一切をかくあらしめている天道、自然の法を指している。通俗語では「オテントサマ」は太陽を指しているけれど、太陽に象徴されている理法である。太陽の莊嚴や豊麗は、崇高なもの、の比喩や象徴となることはいうまでもない。太陽そのものだけを崇拜するのであれば、真の宗教的な生命の力が

生れることはなくなるであらう。

しかし、この新しい年の靈力を身につけた太陽は、まさに年徳神、年神の身近な具象の存在である。今まで冬枯れのもの寂しい山野に俄に新しい光や氣運が漂うごとく感ずる。

日本海荒らぶに祈り年迎ふ 暁水

冬の日本海の荒れ騒ぐさ中でも和やかなれかしと新年を祈り迎える想いはこの神迎えの慎しみの中によく表わされている。正月がつねに晴天とはきまっていない。北国や日本海側では降雪か曇天が多い。

新年や見つめてをれど雪ばかり 犀星

いくら空を仰いでいても、涯しく雪が降ってくるのみといった元旦もあり得る。しかし雪をしづかに凝視しているところに、元旦においての心の待望が感ぜられる。これは室生犀星の至り得た心境の句である。

正月元旦、最初の新年の膳につくとき、「明けましておめでとうございます」をいうのは、子供（少年少女）か若者で、そのあとで大人や老人たちが「おめでとう」と発声する。成長盛りの子供たちは年を取るのを待望し、喜びとする。これに比べ大人は年を取るのは内心喜ばしくない。しかし新しい年を迎え、そのすがすがしさを祝い、すべての成長を願うことには変りはない。

枕草子に、「正月一日は、まいて空のけしきもうらうらと、めづらしうかすみこめたるに、世にありとある人は、みなすがたかたち心ことにつくろひ、君をも我をもいはひなどしたるさま、ことにをかし」という叙述は宮廷、民間に関わりなく、正月を迎える人間の態度や氣分をよく表わしている。

三 仕事はじめ

正月二日は、農家では朝早く起きて、年男（当主）は麻ナワをなつてエビス神にお供えし、女性は縫物をする。畑におもむいて儀礼としての鋤入れをおこなう。年男はヤマイリと称して筒酒や餅をたずさえて山にゆき、まず山の神を拝み、神のゆるしを得て木を伐るが、これは「ワカギムカエ」（若木迎え）ともいう。山の神に塩、神酒、餅を供えて拝む。雪靴やカンジキを履いて小正月用のモノツクリの材料としてヌルデ、キブシ（マメブチ）、ニワトコ、赤芽の木であるミズバナ、ホウノキ、ウツギなどの枝を必要だけ伐る。これは自己の持山でなくとも、どこからでも自由に伐ることが認められており、二日当日に採すのではなく、師走の頃までにこの木、あの木と見当をつけておくのである。

シゴトハジメとはいえ、儀礼的なものであり、やはり新年を祝う長閑かさである。

午からのしぐれにこもる二日かな 党範

蟬が妻二日の風に麦踏み 秋桜子

正月三ヶ日の終りの日にあたる「三日」は貝原益軒の「日本歳時記」によれば、「今朝飲食する事、又昨日のごとし、元旦より今日に至るまで、雑煮を食し、屠蘇酒をのむ。奴婢も又しかり」とあるごとく、元旦より新年祝いの連続となる。江戸時代末からの習俗であろうが、農家の床の間にも歳徳神の掛け物を掛ける。新しい春をもたらす

「大年ノ神」「年神」はとくに新年に実体化され、擬人化されてその威徳をたたえて「歳徳神」と呼んだ。さきにふれた山ノ神も春ノ神もその性格によつて名付けたものですべて人間に恵みをほどこす聖なる存在者である。仕事はじめについては農業にたづさわる場合と、商工業、武家（役人）ではそれぞれしきたりも日時もちがっていることはいふまでもない。

農家の中でも素封家では、古事記の冒頭を当主が祝つて読み上げることもある。一年の「始まり」は天地創成の始まりと見做すからである。この点に関する宗教意識を一瞥しておきたい。

四 古代信仰における神の性格

古事記は日本書紀よりもはるかに簡略素朴な形で創成について語っている。

「天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主神、次高御産巢日神、次神産巢日神、此三柱神者、並独神成坐而、隠身也。」

「次国稚如浮脂而、久羅下那州多陀用幣流之時、如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神、次天之常立神、此二柱神亦、独神成坐而、隠身也、上件五柱神者、别天神」（古事記上巻）

「别天ツ神」は別系統の意でなく、特別な天ツ神の意である。ここからつぎの伊邪那岐、伊邪那美二神が誕生するまでの創成の順序をのべたものであるが、神性の上からいえば、「独り神」、「身ヲ隠シタマフ」はいづれも非人格的な神性である。

後世のものとおもわれる「先代旧事本紀卷第一神代本紀」では「無生始天神」（生レマス始メ無キ天ツ神）についてべている。

「天祖天譲日天先霧地譲月地先霧皇尊、天譲日天先霧地譲月地先霧天祖太神尊者、又常世皇尊坐虚莫極立妙定限、無先有物無非主之」

「虚形靈躬可申未申可屈未屈可萌未萌可變未變常兮寂其始不知其生不知、諸謂神氣」

無始無終、「常兮寂也」（常トハニシテ寂ケシ）もの始動せず生成しないで深く湛えている状態に「神の氣」（神ノ氣）を感じ受している。旧事記は偽書であると戦前きめつけられて以来、ほとんど無視され、その引用すら遠慮され憚られてきた。しかし、冷静に評価するならば、たしかに「古事記」「日本書紀」よりは後代のものであることは間違いないにしても、それだけに、宗教的思索の深さが見られ、日本人の古代信仰における省察力が前二者以上に感じ取られるものがある。さらに後代の文献であるとはいえ、部分的には前二書とは別系統の伝承を伝えているものがあるとおもわれる（別伝承の考証については筆者も関心をもっているが、本稿では思考性の研究であるのですべて除外している）。後代の書であるがゆえに、信用しがたき文献という先入観はまづ取り除かなければならず、むしろ古代日本の宗教観の生成展開の活力の様相を看取する必要がある。

古事記の序において太安万侶が「夫、混元既凝、氣象未効、無名無為、誰知其形。然、乾坤初分、參神作造化之首、陰陽斯開」とのべ、また日本書紀でも「古天地未部、陰陽不分渾沌如鷄子」とある。

混沌の中から三柱の神が成り出で、これらの神々は他の自然的存在と同じように生成する存在のごとき印象と性

格を与える。このような生成の叙述は、はなはだしく宗教的見解に誤解を招くものであり、過去において実際に多くの誤解を生みつづけてきたものである。「生成の神々」として多神教的性格づけがなされてきた。これらは生成を時間的順序によって見るとき、このように叙述しているのであって、そのような歴史的叙述よりも、宗教的思惟の展開の叙述の方に注目すべきである。

換言すれば、混沌の中から神々が誕生し、この天地が生成したと考えるのではなく、非人格的神性から人格的神性への転換をこのように叙述し思索したのである。先代旧事記が「申^ヘブ可クシテ未ダ申ズ、諸^{アラ}ヲ神ノ氣^{ミイキ}ト謂フ」と語っているのは、この間の消息である。混沌の中に神の氣が息づいていた、おおうていたといいかえていいものである。

「空心聖性可意未意可志未志可情未情可覚未覚厥之無識厥了無識、斯謂神心」

「空シキ心、聖^{ホトケ}性^{ミヤコトナリ}」は「神心^{カミココロ}」である。これは恒常にして意も志も情も覚の動かぬ状態、無始無終の非人格性を指す。しかし、この冥玄にしてまだ教うべくしてまだ教えず法たるべくしてまだ法とならぬ様相を「神理^{ミコトハシリ}」という。

さらに「氣幽カニ」、「神妙活^{カミヘニケリ}矣」という、けっして混沌は混乱、無秩序ではないことに注目しなければならない。そこには無始無終の「神命^{イノチ}」、「靈^{アヤシ}寿^{コトナリ}」、「神活^{カミイキ}」があり、無始無終は永遠にわたっての意である。

「一神而無縁妙坐而無処、其広無限厥界無極云之神虚、天未地未、無倫無儀」

独り神は身を隠しているとは、非人格性の存在を端的に示している。旧事記は「縁^{ヨシ}モナク妙ニ坐マシテ」と説き、時空に限りなく充ちていて、天地も「倫^{トナリ}」「儀^{イサナ}」もなき、「空」を語っている。「神氣」と「空」は同一の非人格性の別々の言表であると考えてよい。ただ空だけを説いても理解しがたいので、はじめに挙げたごとく、霧の

中から日月が姿を現わすごとく、この世界が生成してゆく様相を叙するのである。

天地に先立つは、この永遠の「天神」、「天祖太神尊」、「常世常皇尊」と呼ばれる「神」である。のちにのべるように、「常世」は死者の赴く冥府、黄泉とも表象されるけれど、「神々ノ坐ストコロ」であり、生命の根源に帰るところを意味していた。

「神氣玄満、神心玄宰、神理玄法、神神玄活、神境玄具、融一、軀虚云之真縁、真縁発物云之冥生、冥生必窮云之玄極、玄極極相変云之幽易、幽易帰常云之妙定、其理自然、其事忙然靈空妙中母声母香」

「真縁」には仏教の縁起のごとき思考法が感ぜられなくもない。冥生から妙定へと向う段階あるいは展開に「其理自然ナリ」、「靈空妙中」と嘆じている。非人格性の中から自然にして人格性への展開、開華し、天地の生成する妙を「中理」とも釈している。「中」は「御中」とも表わし、古事記で「天御中主神」の神名をもつ神であり、宇宙の理法の根源と見なされる。

「此神中時発造化心真縁肇茲心催造化理」

この神は神の境道（神境）を説くもので「這神者惟虚惟靈、惟玄惟常」にして、「元之元、以斯鎮道天祖代」とのべている。一切の根源の根源を示し、この様相の鎮まりを「天祖ノ代」という。それゆえ、理はここで述べられているか、実際はまだ現われず、その萌しも見えない。しかしここに「神道」（カンミチ、カミノノリ）が説かれるのである。

しかし、はじめて動き萌すものがある。これを「始生出天神」（始メテ生リ出デマス天ツ神）としてつぎの如く

名を現わしている。

「天尊大甘美葦芽彥舅尊」(天ノ尊太ウマシ葦芽彥舅ノ尊)。

この神が生成の始源を現わす。別の名を「天御始化尊」(天ノ御始メ化ノ尊)ともいわれる。

「此時彼妙定即於其真縁肇感乎冥生初成一物化状渾沌猶雞卵子溟滓含芽若蓮肉心……造為成陽成陰未現二儀及五行矣、茲元極也、名以為日道、諸道天尊代」

「葦芽」(アシカヒ)と名づけられているが、葦の芽だけでなく、一切の生命の始源のきざし(萌シ、芽)を指す。こののち、国常立尊、豊雲野神の二柱の神も「独神」で「身ヲ隠シタマヒキ」とある。

しかし、「旧事記」にあつては、神々を別々に時間的に生成すると見ず、「天ノ常立尊」は「天魂尊天御中主尊」(又の名は天心尊)とも呼ばれる。「天ノ魂尊」は別名ともとれるが、「天ノ御中主尊」の属性とも考えられる。この「溟滓含芽」の中より「清氣」はたなびいて上にのぼり「天」となり、地を保つ。この二柱の神は天地を象徴とする。

「二神之尊諸天之靈幸魂奇魂」

国(神)常立尊、天御中主尊はのちの人格的表象で表現される神々とちがい、広く民間に祀られることが少なく、親しみがたい。しかし、後世その祭祀がないわけではない。つぎの父忍国の大星神社のごときはそれである。

「豊浦宮天皇時北辰降於此地告曰、吾是北辰之精也、名妙見大菩薩天下一切事至心祭我魂者为福無不得为事無不成這国人昔来呼我号称天御中主大神依之立祠」

「北辰信仰」「妙見信仰」ははるかに後世のものであり、仏教との習合を証明するものとおもわれるが、北極星を天ノ御中主と同一視している点に注目すべきである。

古事記ではつぎに生成する神々が対をなしていると説く。

宇比地邇神

妹須比智邇神

角杵神

妹活杵神

意富斗能地神

妹大斗乃弁神

於母陀流神

妹阿夜訶志古泥神

伊邪那岐神

妹伊邪那美神

別天神を除いて、国常立尊より生成の活動を示しつつ、陰陽の働き極まり伊邪那岐、伊邪那美二神に至る。これ

を「神世七代」という。これを「七代偶生^{アヒナナル}天ツ神」とも呼ぶ。むろん地水木金火等々をおもわせるが、まだ人格性の現われを示していない。人格性を発揮するのは、岐神美神二柱である。伊邪那岐命は別に「天降雄、あるいは神生雄」と呼ばれ、伊邪那美命は「天降姫、又は国生婦」とも称される。これよりのち、天ツ神の命持チにより、国生みをなし、自然的存在その他の生成がなされる。しかし、人格性がもつともはっきり特性をあらわすのは、天照大御神、速須佐之男命などの神々からである。これは従来、あまりに時間的に日本の古代宗教の意識を考え過ぎた弊害を認めるべきで、筆者は「別^{ワカ}天ツ神神世七代」は神の非人格性の相とみ、その後の神々の活動を人格性の相とみたい。もしそうでなければ、前者は後者の存在の前段階的状态とみなされるか、ただ神の名のみあって何の働きをも知られぬ神々となるのである。それは誤りであって、すべての根源に溯り、名付けがたく、きわめがたい神性の生命に充ちたありさまをかく呼んだのである。人格的に感受され表現された神々についてはこれ以上には触れぬ。なぜならば、今までのべてきたことから充分に察知されるからである。

「古事記」「日本書紀」「旧事記」いづれにせよ、すべての始源を説き、生活のすべての型を示すために、宗教的思索や体験が語られているだけでなく、古代の宇宙観、世界観、死生観等々が生成の中で説かれ語られている。歴史の始源だけに限定すべきでない点を指摘しておきたい。

宗教学ならびに宗教史の上では、一応日本の古代宗教は多神教的性格であるといわれている。その宗教はいくつかの類型をもち、幾多の段階を経て流れ入り、多神教的性格をもつに至ったとおもわれるが、その中に一神教的なものが流入したかどうか、多神教的原始自然宗教形態の中に、新たな文化と思考体系をもったものが渡来したものは、問題の別れるところである。ただその流入と受容の過程において、日本的なるものの意識が芽生え、ある宗教的能力を発揮しようとしていったことは認められるところである。自然の状況も酷薄でなく、比較的温和でなご

やかな融和力をもち、歴史的状況も残酷な異民族、異質文化との激烈で血腥い闘争をしなかったこともあってか、一種独特の宗教意識と能力が現出したといえよう。自然的にも歴史的にも厳しい迫害のもとで生れた宗教ではなく、自然性を濃厚に持ち、その自然性を害なわずしてかなり高度な宗教思想をそこに接種したのである。

古代日本においては、神々は木石、鉄銅その他いかなるものをもつても偶像を造ることをしなかった。ただし、神の依り代は尊ばれた。山岳、海洋、樹木、太陽、月、岩石、水、泉その他自然的存在は神の靈威を示すものとして崇められる。後世、「敬神崇祖」の語が生れるが、祖も神も根源に溯って一つであることはいうまでもない。ただ祖を民族氏族の祖の意味だけに限定するならば、神事の「神語り」の普遍的意義を窺めるおそれなしといふ。祖は宇宙的根源をも意味しなければならぬ。

五 山 ノ 神

古事記には大山祇命、木ノ花咲耶比売命といった山を領する神の名があがっている。しかしすでにいく度も指摘したように、日本の農民にとって神はかならずしも神名を持つていなかったようにおもわれるし、また強いて名づける必要もなかった。季節における神の存在する様相によって「山ノ神」、「田ノ神」とも呼んだ。

農民の深層心理の中に、山ノ神が春になって里に下り、田ノ神となり、収穫が終れば再び山に帰って山ノ神となると考えた。これは自然を通じての神の働きを農耕を主として観た場合である。山ノ神をジュウニサマ（十二様）とも呼ぶ。これは年神の十二月月を擬人化した呼び方で、年神（山ノ神）は十二の季節の子を産むとされるからである。この農耕にたづさわる人々の山ノ神は狩猟にたづさわるマタギ（狩人）、炭焼、キヨリなどが信ずる山の神とはちがう。山に生きる人々の神はあくまで山に鎮まり守る神であり、荒神である。男神とするところも、女神と

するところもある。下世話にうちの「ヤマノカミ」というとき、荒れ狂う嫉妬深い女神に「内儀」（オカミ）を懸けた意味である。春になると山ノ神は九州地方では里に下り、川ノ神（河童神）となり、秋とともに再び山へ帰るともいわれている。山に帰った神は近付きがたい怪異な容貌をもち、自由自在に空を飛行する天狗になるともいわれている。

山麓の農民にとって山に帰り、山にこもる神がかならず再び春をもたらししてくれ、農耕を可能にし、豊かな恵みを与えてくれるように願うのであるから、男神、女神をつくり、山の祠や聖石のもとへ筒酒のお神酒、ワラヅト、煎り米あるいはシトギ、餅を夜中にたづさえ、奉納する。このような形で年を迎える村もある。ただし年神迎えが正月の行事になっているところと、山の神を田に迎える行事を改めて春におこなう地方と二つに分れていったようである。

六 小正月行事のモノツクリ

正月二日、シゴトハジメで山に入り伐ってきたヌルデ、キブシ、ヤナギ、カエデ等々の枝から削り掛けを作るのは、小正月と呼ばれる一月十五日におこなう村が多い。木の膚をうすく削り、あるいはよぢれるように削り自然の素木（シラキ）の清浄をもって神に供える。一説によれば紙の入手の困難な農村で幣の代りに用いたというが、幣のためではなく、これは素朴な農民による神の依り代とし清浄を表わすためのいとなみとして工夫されたものと見るべきであろう。

削り掛けはそのほかに「削り花」「祝い木」「ホイタケボウ」ともいう。歳神様に供える削り花は三階花とか、十六階花と呼ぶものがある。その花として削られた形によって「ナガバナ」「ブツカキバナ」「ヒモバナ」「キヌイト

バナ」と呼ぶ。歳神様に供える俵、臼、杵、箸、粥掻棒、一式があり、また鍬、鋤、杵、槌の農具ヒナガタ一式も作って飾るのがこの小正月のモノツクリの神にたいする行事であった。その他、畑のサクガミサマ（作神様）に供える削り掛けのアワボ、ヒエボもサクガミサマはいうまでもなく作物をつくる恵みを与える神で農神であるが、年神、田ノ神と同一本質の神性である。農家の手工芸として削り花を帆にし、ヌルデの木で船や俵をつくり、これで宝船をつくったり、藁で編んだ宝船をつくる場所があり、その祭りの方法は多くの形態がある。削り掛けの製作以外にその年の豊作を祈念して木の枝に花のごとく稲の穂のごとく掲ぎ立ての餅を貼りつけ、マユダマやモチバナをつくる習俗は広く知られている農耕儀礼の風習であるので本稿では省略する。ただし「マユダマ」と呼ぶように養蚕儀礼から考える必要がある。

七 小正月におけるヒトガタ（人形）ツクリ

削り花や粥掻き棒とならんで、この小正月にヌルデやニワトコ、ヤナギなどの木で人形をつくって祀る習俗もある。それらは「カドニユウドウ」「オツカドボウ」「ドウソジン」「カマガミサマ」「カカシガミ」等々その形態や祀り方に種々の地域的の差異はあるものの、小正月頃に作られ祀るという点では共通点をもっている。

「カマガミサマ」（釜神様）は、神社から配られる「釜神大荒神」「竈大神」の御札を台所に貼ってあるのところが、この小正月頃に木を輪切りにして二本をシメナワでしっかりくりつけ、顔の部分を削り男女の眼鼻口などを画く。あるいは鉋や小刀で皮に刻みを入れて眼鼻とする。材は栗やくるみが多い。しかしヌルデを用い、頭部の一部を削り掛けにしている形態もある。釜神様は一年間勝手口の火を守る。一年過ぎると、新しいものとりかえ、「ドウロクジン」（ドウソジンの訛り）といって、ドウロクジン焼きの日に燃やしてしまう風習のところもある。

カドニユウドウ（門入道）は家の門口の守り神とされ、削り花やカユカキ棒と一しよに作られる。眼鼻、口で生木の皮を削りとり、髻のように皮をはがす。さらに男女の顔につくるところもあり、藁の紐で結び合せたり、人形の頭に削り掛けを飾りにつけるものもある。群馬県の六合村では「カカシガミ」（案山子神）と称して、ヌルデの生木から一对の男女像をつくる。一年間神棚にあげ、ドンド焼きの日に燃やす。畑の守り神としている。この際「けむりに乗って天にゆけ」とうたいはやす。

長野県、新潟県の山間部には「ドウソジン」（道祖神）の男女のヒトガタを作り、紙衣を着せ、道祖神や神社に祀り、団子、米、飾り松を供え、燃やす。ドウソジンのこの形態がやがて子供の誕生や成長を祈願する方向へとすすみ、家の子供の数だけ木隅を作って燃したり、川へ流したりする習俗になってゆくと、これは流し雛と同じようになる。

これら「カマガミサマ」「カドニユウドウ」「カカシガミ」「ドウソジン」等々は素朴ながら神像であり、コケシのごとく棒のままで手足を欠いている。勝手口に祀るのは火災除け、家の門口に立てるのは疫病除け、魔除け、盗難除けと考えられる。家族の厄除け、厄年の厄払いの意味もあり、良縁を願って作る木隅もある。道祖神は庶民の間では「ミチオシヘノカミ」となっている。それは村境いに石像として立って疫病を防いだり、交通の安全をはかる神だけでなく、人間の生き方の道を教える性格をもっていた。小正月になぜこれらの神々がつくられ、あるいはドンド焼きで燃されてゆくのか、神を迎え、神を送る儀礼の奥に潜んでいるものに注目したい。

八 餅 と 年 玉

餅は正月のものとはきまっていない。日本人は祝い事があるたびに餅を搗く。しかしもっとも華やかに餅を食べ

るのは、正月中とか、三月の雛節句などである。とくに歳末から準備しておこなう大切な行事の一つである。現在、餅の飾り方、食べ方については各種の歳時記に記載されているので、ここでは別の観点から一瞥してみることにする。

歳末の餅搗きは一家をあげておこなわれる。杵をふるのは当主、働き盛りの男、糯米をふかし、手ガエシするのは女性である。搗きあげた餅を大小に丸め、お供（オソナヘ）にする。若干の餅は平たくのぼし、中に餡を入れる。地域によってはハトモチといい、子供たちが喜ぶ。またモチを小さくちぎり、これを餡にまぜる。これがアンコロモチで牡丹餅ともいう。餅の語源を中国語にもってゆく研究家もいるらしいが、モチはモチノツキ（望月）のごとく満月の象ったものから由来したとおもわれる。さらに鳥や蟬とんぼを採るのに用いるのに「モチ」があり、モチノキの樹皮を搗いてつくる。モチの語源は「モチモチ」「ムチムチ」「ムッチリ」などのように粘着性、肥厚性のオノマトペーからきた言葉ではないかと推定されるが、なお後考を待ちたい。

これらは神棚はじめ大切な場所に供えられ、年神の到来を迎えるのであるが、今日一般に知られている「オトシダマ」（御年玉）の風習は親が子供や親しい人々の子供などに新年にあたつて与える贈物、簡略化して祝儀のお金などを指すようになった。歳時記などによると、室町時代の禁中、將軍家、僧侶の間で新年に扇、和紙、絹織物、酒、魚の贈答があったという。滑稽雑談では「今案ずるに、年玉は（年の）賜（タマヒ）の略語か」と推定されるまでに至っている。

しかし日本の各地にはトシダマはたんなる新年の贈物や小遣いの意味ではなく、古い習俗をのこしている例が見受けられる。長野県北佐久郡では小正月のモノヅクリに先立って作る擬宝珠のような餅を年玉と呼んでいる。鹿児島、宮崎両県には歳末、炉に入れる大きな薪「ヒノトギ」を「トシダマ」と呼んでいる。甕島ではトシドン（年殿

の訛り) といって年神になった村の若者は、正月元旦の朝子供たちに丸餅を一つづつ与える風習がある。この丸餅を「トシダマ」と呼んでいる。愛知県の三河の山間部では、小石を神社の神前に供え、正月の参詣人たちに「トシダマ」といって一つづつ与える。丸い白い石を拾って家に飾る風習は奈良県の室生寺村あたりにもあり、これを「フクマルサン」(福丸サン) と呼んでいる。この白い丸い石が丸餅とかわっても少しも不自然ではない。神へ供えられた餅や石が、トシダマとして神の賜わりものとして、人々に分け与えられる。

そもそも年神を迎える新年には、この神が新しい生命力、霊力をもって世界に訪れるという信仰がある。枯れつきて死のような野山をもう一度よみがえらせる生命と光をもってくる。この神が間違ひなく村や家へやって来るように、松迎えをし、松や常緑樹を依り代とする。家のすべての部分に、田畠に人間自身にこの年神の新しい霊力を多くうけることを請い願う。

「アラタマ」(新玉)の年の初めにと古くからいい慣わされているように、年神は年の初めにこそ新しく強い新鮮な一年の光と熱と霊力をもたらすのである。これはさきにあげた薪のことをトシダマと呼んでいるように、一年を燃える火にたとえている。一年の最後の師走は燃えつきる火である。これに新たな火力を与えるのが新しく投ずる大きな新なのである。荒々しい活力は新しいものにある。「荒」と「新」は同根である。

「年玉」と「玉」の字を宛てたために、本来の意味が分らなくなった。本来の意味を偲ぶためには、「年魂」(年神ノ附与スル魂)とする方がまだ良かったかもしれない。新年の主要な習俗は、よみがえる太陽(一切の自然物、生命)を年神としてその新しい霊力を迎えて讃えるとともに、年の魂をそれぞれ身につけようとする宗教的行事であった。それが転じて、人間同志が自らうけた「年魂」を相手の人々に分け与えようとする行為が生じ、さらに俗化して、人間の間のものの贈答にまで下ってしまい、ついに本来の意味が分らなくなってしまったとおもわれる。

そのような観点からも、民俗学が僻地離島に伝えている習俗を明らかにすることによって、歴史や文化の中で三次、四次の解釈しかのこっていないものに、本来の習俗の宗教的意味をつきとめることができるのである。

餅を正月に食べることは、年神の到来とともに人間も米に宿る魂を身につけることを意味していたのではないかと供える餅は今日円く重ね鏡餅と呼んでいるが、古い時代には心臓形（さきに挙げた宝珠がこれに近い）に作つたのであるから、年魂の本義にもっとも近いものとなると考えてよいであろう。

「小正月」という呼び名は、大正月にたいするもので、この一月十五日をモノヅクリの日とし、農具に小さな鏡餅や稲穂を供えるところもある。元来農村にとって一月十五日が本来の正月であった。昔は太陰暦で正月を祝つたので、一月の満月の日がその日にあたる。ところが新暦にしたがうようになり、農民にだけ昔の聖日を小正月と呼んで祝いの行事としたのである。

九 土竜打ちの行事

小正月早朝農家の主人が斧をとり、柿などの果樹に数ヶ所きづをつける。あるいは伐る真似をする。「なりそか、切りそか」と唱えると、樹の蔭にいる相手が、「なりますなります」と答え、餅の粥を切口に塗る。これは「ナリキゼメ」（成木責め）という行事である。これとならんでおこなわれるのは、「モグラウチ」とか、「モグラオイ」「モグラオドシ」である。

農家の男が槌を振り上げて田の畦を打ち、つぎのように唱える。

モグラはおらぬか、お槌殿お見舞申す

するとスリコギを腰にはさんだ相手の男が、「ゴモットモ、ゴモットモ」とうなづくように答える行事である。

このような行事は青年から子供へ移行し、現在では子供が中心となっている。越後秋山郷十日町周辺では横槌（葉叩き槌）に縄をつけて引きながら、つぎのように唱える。

もぐらもちや どけどけ お槌どんのお通りだ

もぐらもちやどこいった 横槌どんのお通りだ、むっくらおきたらかつぶせ

年神が新しい霊力である魂をこの世界に附与することによって、生命力をよみがえらせるのであるが、人間にとって土竜とか野鼠とかは田畑を荒らす害獣である。とくに土竜は折角塗った畦に穴を開けて水を洩らしたり、成長しかかった作物の根を切ってしまう。その被害は少なくない。平和な村の生活を害する者を村から追い出さねばならない。土竜はどすんどすと土を叩く音に驚いて逃げるとか、桶をこする音、その他ブリキ罐、ブリキ板など異様な音をたてて追い出す。モグラ打ちを一種の呪術として行われるという見方もあるが、これを行えば、ある種の効力はあるという説もある。長野県更級地方にはつぎのごとき歌がある。

もんぐらはい

谷行けはい 山行けはい

蛇もムカデも 谷行けはい

山行けはい はいはいはい

大人も子供たちの藁鉄砲で叩きまわるもぐら打ちに加わって杵で地面を叩いたりする。木槌の代りに藁や縄でつくり固めたものを「ナマコ」といって引いて歩くところもある。海鼠がもぐらを追う呪術である。この子供たちの「モグラ追イ」のおつとめに餅を各家は与える。

「もぐらうち、もちくれんひとは、をんごもて、じゃもて、つのはえた、まごをもて」とか、「もぐらえ、とんとこせ、もちを一つくれんにゃ、うんがうちん雪隠たたきこわす」と威嚇めいたこともいう。とにかく、土竜打ちは一つの正月行事として雪の深い東北でも暖かい九州でもおこなわれる。かかる習俗をおこなうことによって、新しい年の農耕への準備をととのえるのである。モグラウチと同じように、「トリオイ」（鳥追い）の行事もある。長野県の各地の村では、子供たちが板を叩いて田畠や野山を歩いてつぎのような鳥追い歌をうたう。

ありやどこの鳥追いだ

げいろどんの鳥追いだ

頭（かしら）切って尾切って

佐渡が島へほんやれほい

秋田地方では子供たちは雪の中にかまくらを作り、その中に水神を祭る。同時に夜おそくまで鳥追いの歌を歌って村をまわる。

朝鳥ホーエ 夜ん鳥ホーエ

長者殿の畝地（かくち）には

鳥も啼いちゃおざる

能代のおかんこは鳥ぼってたもれ

稲こく鳥は頭切って、塩漬けて

塩俵へぶちこんで佐渡島へぼってやれ

この場合ももぐらと同じように、農耕のさまたげをする悪い鳥を追い払うのが農民の念願であり、さまざまな呪術としての歌がある。ただし害鳥を追う一方、鴉の群れている杜へいつて、餅や米などを撒いて正月だから食べなさいといって与えるところもある。鴉の集り具合、食べる様子でその年の豊凶を占ったりする。

十 一茶俳句の農耕に関わるもの

江戸における俳句宗匠の雄たらくとした一茶は、志も空しく故郷柏原に帰りそこで晩年を送ることになる。一茶の作風は都会風な洗練されたものでなく、酒落気も少ない。その生涯をふり返ってみると、彼の作品が生氣をもつのは、生れ故郷の郷土性に根づいた農村生活のあれこれを詠んでいるときである。そこには言外にこもっている故郷の自然や生活ぶりへの愛情である。農耕生活は一茶自身はやらなかったようであるが、ありのままの農に生きた自己の境涯を詠むことによって、芭蕉や蕪村とちがう芸術が醸成されるのである。

さくさくと雪かき交ぜて田打哉

雪国であるこのあたりは、田打をはじめる頃俄に雪が降ることがある。しかし農民は途中で止めず、アラオコシ

をしてしまう。身体の冷えこみ、足の寒さにも耐え、泥に交る雪は身に泌みる。この句などはいわゆる風流気などでは詠めぬ世界である。

どんど焼どんどの雪の降りにけり

ちさいのはおれが在所のどんど哉

一月十五日におこなわれるどんど焼（左義長）は、正月飾りの松や竹、しめ縄、ぬるでで作られた道祖神像などを神社や広場で焼く。この火で焼いた餅を食べると一年間丈夫であるという。部落ごとに繰り出してくるどんど焼の出し物を見て、おれが在所のどんどは小さい、さすが小人数のところであるわいと感じたのである。

前句はどんど焼の火の燃え熾るのに応ずるがごとくどんどと降る雪のはげしさを見つめている。一茶の俳句の中には彼の心身のリズムそのものを伝える意気込みの句があるが、これもその一つである。

雪の原道は自然と曲りけり

正月も廿日過ぎけりはをり客

黒姫、妙高山麓の雪は深い。漕ぐようにして雪原に道をつけてゆく。その道をふり返ってみると自然に曲っている。この曲りは一茶が故意に意地悪く感じ取ったからではなく、雪の中に跡をつけたありのままの姿である。後句は吹雪その他で雪国の年回りの客は暖かい地方では想像も出来ぬほどに難渋する。義理堅い農村の人々はおくれでも年回りは欠かさない。正月も三ヶ日を過ぎ小正月も終り、廿日過ぎれば流石羽織袴の姿も稀れになる。しかし稀れにそのような客の姿を見ると雪国らしさを思い、その生活の厳しさと重みを感じるのである。

苗代やくたびれ顔の古ぼとけ

苗代もはじまりいよいよ農事は忙がしくなる。畦道に立っている古い石仏に苗代を搔いて疲れた自分と同じ表情を詠み取ったところに、この句の面白味がある。

代かくやふり返りつつ子もち馬

まぐわを引く親馬は時々仔馬の鳴く声の方が気がかりでふり返る。親馬仔馬の情愛を巧みに捉えている。

旅人や野にさして行く流れ苗

田植えのために苗代の苗を束ねて運ぶ。しかし取り落した苗が田川や溝を流れてゆく。通りすがりの旅人が一束の苗も大切にと思つて流れぬように畦べりかどこかにそれを挿していった。このような心が通つた句は、軽薄な都會の美意識では生れて来ない。

しなの路や山の上にも田植笠

信濃路は四望すれば皆山であり、山を越えればまた山である。更科を俟つまでもなく、峡の棚田は珍らしくない。街道すじよりずっと上で田植えをしている人々の田植え笠が見える。

我植えた稲も四五本青みたり

田植えあと、苗が定着したかどうか、気がかりであるが、黄色にかわることなく、青味をましてそよいでいる姿に安堵した心持である。

一人前田も青ませて夕木魚

春がすみ歟とらぬ身のもったいな

故郷に帰りはしたものの一茶はあまり農事にたずさわらなかった。小作米のあがりもはいり、他方長野、柏原、高田方面で俳諧の宗匠として一茶の俳風を広めて生活していた。「田も青ませて」というところに、晩年の安住の心持があるといえよう。一茶は歟をとって畠仕事をしないわが身を申し訳ないと省みている。良寛にも正業にたずさわらぬ身として庵に引きこもって田植えの無事を念じている作品がある。

けいこ笛田はことごとく青みけり

落の葉にいわしを配る田植哉

秋の祭りの稽古笛が聞えてくる。見れば村内の田はみな青々として豊年を約束しているようである。田園に生きる農民の感情が背後に充満している。後句は忙しい田植えの真最中、青い大きな落の葉に鰯を配って昼飼の用意である。大切な田植えの仕事の労をねぎらい、越後あたりから売りにくる魚や海藻などをおかずにする。落の葉の野趣がきいている。

山畠や種蒔よしと鳥のなく

山人や畠打ちかけて道案内

農村に伝える諺や自然暦の中には「カッコウが鳴くから稗蒔き」、「カッコウが鳴くから豆を蒔け」などある。一茶の句には農事にかかわる農村の諺を生かした句が多い。この鳥はカッコウやツツドリと限定してもしなくてもよい。一茶は宮廷や伝統の風流韻事にかかわりなく、己が故郷の農耕の中に徹底してはいり込んで詠んでいる。俳人である彼は農業に直接携わることは少なかったかもしれないが、その自然を相手の農業と農民の生活ぶりに自己を一体となして芸術化したのである。

後句も俳句でなくては成り立たぬ芸術境である。畠打ちをしていた農夫が、道をたずねられて、打つ手を止め、わざわざ道がわかるところまで案内した。畠に帰ってくるとまた元のように鋤を振っている。微妙な俳味である。このようなところに俳味を見出した一茶の力倆を思うべきである。

道連れの蛇一つ我も一人哉

山の畑にゆくのか、山へはいつて木でも伐りにゆくのか、一人で歩いている作者に蛇がまつわりついてうなる。蛇を道連れのつもりかと興じた句である。

すりこぎもけしきにならぶ夜永哉

次の間の灯で膳につく寒さ哉

膳先の猫にも年をとらせけり

台所に吊してある大小のすりこぎも普段見慣れたものであるにもかかわらず秋の夜永には黙然と影をおとし、一つの風物となつてゐることに一茶は気付いてゐる。農家の暗い勝手口のもの憂い情趣の句である。二句目は何か忙しいことがあつて片付けの済んだあと、次の間から洩れるあかりで夕食をしたためる佗びしい生活の断面である。

最後は正月の句で威儀を正して膳につく家族の間に来てねだる猫も、家族同様たづくりか魚などを与え、「年をとらせけり」と興じた。正月の晴れの食事をともにして「年をとる」のであつて、たんに年が年齢を加える意味は後世のことである。一茶は民俗的な歳時を句の主題にしている。農民農村の生活に徹してゆこうとしている句が多いことに注目したい。ここにあげた句はそのほんの一部に過ぎない。一茶の精神の大地に根ざした芯の強さを改めて考えさせられる。

十一 田の神、水口祭

すでに正月の年神迎えのところで、山に鎮まる神を田畑のある里へ招く行事が新年の祭であると述べてきた。日本ではごく自然に山にいる神が田に降りてくると農民は信じてきた。この年の米麦、田畑のものの豊作を祈る「トシゴイのマツリ」は宮廷で平安朝には国家的行事としておこなわれてきた。現在では全国各地に農耕の祭儀として春の祭、田の神祭が存続している。豊宇気姫は稲霊を斎き祀った巫女がやがて稲霊と同一体として祭られる。農神は女性の神として表象されている。農耕にたずさわる民間においては、広く長く「タノカミ」（田の神）として信仰され、崇敬をうけて祭られてきた。しかしその神の性格を示す名もほとんどなく、タノカミ以外に農神、作神（サクジン）、ツクリ神（作り神）、地神などと呼ばれてゐるにすぎない。

のちに福神として全国的に信じられるエビス・ダイコク両神のうち、大黒天はその由来を仏教の中に習合させら

れた「摩醯首羅天」(マヘンシュバラ)で、本来青黒の色身をして三面六臂の忿怒相をした戦闘神である。中国に渡り温和な神となり、専ら飲食、厨房の神として祀られた。伝教大師、弘法大師が請来し、次第に広く尊崇されるに至った。大国主神(大己貴ノ尊)と習合されたい。しかし大黒天の渡来の有無にかかわらず、農耕に関する神性は「タノカミ」として尊ばれた。わが国に早く水田農耕を伝えたとも想像されるオオナムチノミコトが祖先神、農耕神として尊崇をうけたとしても不思議ではない。俵の上ののって打手の小槌をふる大黒天の神符お札が一般化したのは、これを全国的に広める伝搬者がいたからである。

「タノカミ」の降臨とともに、寒く忙しい冬は去って村々は神々に守られるようになる。その徴として春の霞が棚引き、星はうるむようにまたたく。鳥や蛙が鳴き出し、花が咲き出す。

春におけるタノカミの神降りには朝早く松をかまどで焚いて依り代、目印とし、臼杵の音を高くたてて餅を掲げといわれている。またタノカミの降る日には、山から風が吹き荒れ、神は木の株で休み休み下るとも、一本一本木を数えて下りてくるとも農民は云い伝えている。この日は忌み日で山にはいつて木を伐ったり、田畑には出てはならぬとしているところもある。また山で白い兎を見てはならぬ。見れば死ぬ。なぜなら白い兎は山の神の使いであるからという。またある地方では山の神は女性の姿をしており、急いで山を降りずに、あちこちの木の根株、古い大木の枝でゆっくり休みながら降りて来る。それゆえこの日は身を慎んで家にこもって静かに迎えなければならぬといひ伝えている。このように農耕にたずさわる人々も、素朴ながらに彼らに恵みを与える神を人格的に表象しようとして努めていることがわかる。

円山応挙に「農耕図」と称する六曲屏風の作品がある。農耕生活の四季のいとなみを大和絵風に画いたものである。最初の図は梅花の綻ぶ池の畔に「タネダワラ」(種俵)を運んできて「タネヒタシ」(種浸)をすることであ

る。これなどはすがすがしい日本の農村の趣きを伝える画題といえよう。種俵を浸しておくところを「タネイケ」（種池）、「タネキ」（種井）などといい、田圃の隅に小さな池溜りのごとく設けていることが多い。この種池に餅を供えて苗代の成長豊作を祈る習俗がある。二月一日は旧暦の正月に近い頃である。これらは俳句においても重要な季感を示すものである。

よもすがら音なき雨や種俵 蕪村

種ひたす池うち匂ふ日和かな 可伝

やがて八十八夜を境いにその前か後に苗代に粃おろしをする。これを「タネマキ」（種蒔）「種降し」ともいう。タネマキをおえると、その粃の残りで焼米を作り、「ミナクチマツリ」（水口祭）をおこなう。

水口とは田の水を取り入れる口で、苗代で粃おろしをするので「ナワシロマツリ」苗代祭ともいわれる。ツツジやウツギ、フジなど山野に咲く花の枝を折ってこの水口に挿し、御幣、あるいは神符、牛王宝印などを棒にはさんで立て、焼米を田の神に供える。ツツジなどの鮮やかな花を依り代として神が降って靈力を加えてほしいと願うのである。この日粃蒔き祝いにヨモギ餅をつくって神酒と一しょに供える風習のところもある。苗代がヨモギ餅のように青々とするようにと願うからである。苗代に柳の枝を挿すところもある。柳が根づいて芽を出せば、吉兆とする。この挿木を「ナワシロオトコ」（苗代男）に見立てる。

水はりて春を田に見る日ざしかな 竹冷

水澄みて粃の芽青し苗代田 支考

水口に祭られかほの蛙かな 柳凡

水口や田螺の道にあつまれる 周三

鰯出て祭る水口濁しけり 祥石

蛙、田螺、泥鰌などの春のユーモラスな小動物を点出してどの句も俳味充分である。春の胎蕩として時間が全く停止したような世界は桜の花などばかりでなく、農事をいとなむ田園にもある。こうした長閑かさは戦後失われて文化の質がスビードのある変化だけを求める傾向になったために、生活に情感の濃度がなくなっていたのではないか。

なお「タネオロシ」は古式によれば、新しい年の若水としての「寒水」に浸す習俗があった。苗代田の中央に斎串を立てそれを中心にして粃を蒔いて神迎えをする。この神招ぎの行事をはじめてから一ヶ月余を苗忌といって昔は嚴重な物忌が守られたのである。

伊勢神宮の神殿は高倉式の穀物（稲麦）などを納めておく収蔵庫の形態をとっている。稲には稻魂として秘められた生命力、靈力を宿している。保存に耐え、人間の生命を保持、増進する源である。これにたいして聖なる畏敬感をもって接する態度が一般化し農耕儀礼として歴史的に習俗化されていたのである。

十二 水 神 信 仰

水田耕作のコメヅクリを基本としてきた農業は、ゆたかな水が必要であり、神にも水性の要素が表象された。ヤマノカミ、タノカミと同じように「ミズノカミ」（水の神）も農民にとって特定の名をもたない。田の神を迎える

聖なる場が田のミナクチであつたように、山岳、丘陵の多い日本の自然形態では、山の岩の間、土や落葉を分けて出てくる山の水、泉のあるところにミクマリ（水分）と呼ぶ社が立っている。吉野、大和にはミクマリ神社が多いのは、農耕に大切な水源を尊崇したからである。その他水の湧出するところを出水（イズミ）の神社として祀っている。田の神と水の神は区別しがたいほど農耕では一体の働きを示す。しかし水の神は農耕とは別に河川湖沼と関連を以て拡大してゆき、別の形態を取り、「スイジン」「リュウジン」（竜神）と呼ばれる。

阿夫利神社は雨を降らす神、雨乞いの神社であるが、旱天に雨を降らせ、また洪水長雨を止めさせる神社が三峰、赤城、榛名その他耕作をおこなう平野部をもつ山岳の信仰に密着している。山岳の中で水源を示す滝は水神信仰の一つの起点となつていゝといえる。そこには御幣や注連縄をわたして清浄な場所としている。冬滝が枯れ尽きたとき、あるいは夏水が乏しくなつたとき、滝壺へ下りてゆき、白い丸い石を拾っておき、夏の旱魃のとき、これを祀ると竜神（水神）が雨を降らすといひ、あるいはその石を滝壺へ戻すと夕立を降らすともいふ。ここに神流川上流の上野村に伝わる雨乞歌を一瞥することにした。

神寄の雨雲 乙父沢泣き晴れ

雨を三粒たまうぞ 唱和雨たまへ竜王ナ

神寄の明神橋 乙父沢山すわさま

乙父神社に集つて 竜王権現さまと相談して

雨を降らせたまうれ 唱和雨たまへ竜王ナ

おしめり十分あつたなら、乙父村の百姓は

コッパのような餅ついて油のような酒飲んで

三日も四日も正月だ 唱和雨たまへ竜王ナ

それでもおしめりないならば、神寄耕地のおくまさん

森戸耕地のすわさま、柿平耕地のすわさま

遠西耕地のすわさま、中村耕地のすわさま

小春耕地のすわさま、小春耕地のすわさま

田平耕地のすわさま、柿平耕地のおくまさん

乙父沢耕地のすわさん

乙女神社に集って雨をふらす御相談

唱和雨たまへ竜王ナ それでもおしめりないならば

乙父郷の百姓は豆の葉もゴソゴソ

小豆の葉もゴソゴソ何ひとつとれないぞ

榛名神社へ早飛脚、榛名の御池のお水をば

ハス葉につつんで乙父郷へ撤いたなら

なんにもかんにも豊作で乙父さまは大喜び

唱和雨たまへ竜王ナ、いまの調子はいい調子

いまの調子で渡すぞ

「おくまさん」は村内の熊野神社、「すわさま」は諏訪神社である。雨乞歌にはどこの耕地、どこの開拓地とは

つきり地名をあげているところに現実味を帯びている。大たいまつを燃して、いく度も雨乞いの歌を繰り返し歌って雨を降らせるよう祈願する。この上野村の雨乞いには神の心を動かして降らせようとして、かなり神を擬人化し、親しく語り、乞い願っている珍らしいケースである。

仏教では神変菩薩と呼び、修験道の開祖として尊崇をあつめている役（エン）ノ行者、役小角（エンノオヅヌ）は、眷属に前鬼、後鬼（ゴキ）がいる。神仏習合の寺院では雨乞いにこの前鬼、後鬼を村民たちが田圃の泥中にほり投げ、泥にまみれさせては何故雨を降らさぬかと天に向って祈願する。神は自己の眷属が人間にいためつけられているのを見て怒って雨を降らす。このように神池や川の淵に木片や石を投げ込んで水を濁すことによって神を怒らせて雨を呼ぶという雨乞いもある。

日本各地に見られる神池や雨乞沼では、年たけた鰻、鯉、鯰、蛇などを水の神の使いとして捕えても放ち、その魚類をとらぬような禁忌をおこなっている。

竜王、竜神は漢語を用いているので大陸系の水神を想像して、安易に支那服をまとう道教などの表象を借りてくするのは誤りである。竜は中国においてさまざまに表象されている。日本の民間信仰においても竜の言葉を用いるが、それは借りた言葉で水ノ神の意味にすぎない。人間は大自然の驚異の現象、畏怖の対象を表象するのに苦心してきた。湧き上がる黒雲が這うように迫って湖沼に電光雷鳴をとどろかすとき、その雲間の紫閃とか、大雨が降って狂奔して流れる河川の凄まじい水量の姿、あるいは龍巻などに竜の形象を捉えたとすれば、空想的どころかもっとも自然な大自然の感じ方であるといえる。ミズチ（蛟、虬、蚪、水霊）は竜体で表象することもあったかもしれないが、古代では水にこもる靈威として示されていたにすぎない。蛇（巳）信仰は別個に考えるべきものである。

水神の一形体としては屋敷神と同じように「キドガミ」（井戸神）には注連縄を張り、御幣を立て祭りのときに

餅や米を供えて祀っている。日本は雨がよく降り、湿潤な気象でいたるところに良い水質の水が得られるので、大陸の砂漠を抱えている文化とはおのづから水にたいする対応、表象の仕方が異なってくるのは当然である。水と水気を湛えるこの風土では水の伝説は豊富である。

水にまつわる伝説の中で全国的に分布している河童についてここで一考しておきたい。

竜神が水や雲がはらむ畏怖すべき形相をあらわしているのにたいし、河童は反対に人間にとって充分警戒しなければならぬけれども、人間に親しみ、恵みと喜びを与える水神の様相を伝えるものとわたしは考えている。河童と呼ぶのは東国の方言から来て一般化したもので、「カハタラウ」（河太郎）、「カハコ」（河児）、「カハランベ」（河原童）、と小童、子供、若輩を「こわっぱ」といったように、河や湖沼にいる精霊をそのように呼んでいる。地方によっては「エンコ」（猿猴）、「カワウソ」（川類）、「ガメ」（亀）、「ドチ」（鼈）と呼ぶ。猿やカワウソ、カメ、スッポンなどの実在の動物に仮託した呼び方もある。中国では水虎といい、黄河治水に専念した禹が河伯の神の姿を見て拝したといひ伝えている。河伯が河童に似通っている。河童については多くの説があり、二、三の説をあげると、河童は日本を開墾し農耕をいとなむ以前の先住民族説がある。山岳地域にかくれた少数の先住民族は、日本人とほとんど接触せず交易しないが、異様な風貌の山人乃至は先住民族が川べりで泳いで魚をとったり、生活している有様を垣間見て河童といったのだらうという。別の説は河沼などで、カハウソや亀、蛙などをみて河童なるものを幻想したのであらうという科学的解釈である。カハウソは河や沼に棲息し、好奇心の強い動物で長い尾と後足で立ち上ることがある。これなどは遠目で人間と間違えられる。しかも敏捷で忽ち姿が見えなくなるので、異様に思う。事実ある地方ではカハウソを河童と同一視していることもある。その他森や谷の暗がり、夜のものの影で出合う亀や魚、小動物を河童と思ったことはあり得る。昔は説明できない出来事を精霊、妖怪などのしわざとした。しかし、河童

をカハウソや亀などであると断定してみたところで、河童という存在そのものは何ら説明されたことにならない。なぜ人間が河童なる存在を考えたか、その意味を取り上げなければならない。

河童は五、六歳の童児風で髪はいわゆるオカッパ、頭の中央に皿があって水を湛え、その水がなくなると力が衰え、死ぬといわれる。手足には苔が生え、青い水藻をまとい、背には亀のような甲羅がある。河川で水が渦巻いているところ、不気味な淵をなしているところへはいると、たちまち河童に引きずり込まれて尻子玉を抜かれる。これは子供や大人ももちろん、河川など水の危険なところで遊泳することへの禁忌である。そして本来はミズノカミの祭りの間、泳がない、水にはいつて水を汚さない、あるいは河童の好む胡瓜を食べないという戒めであった。河童は力持ちで相撲を好み、人間に挑んでくることがあったという伝説ものこっている。悪戯好きで馬を水に引き入れようとして失敗し、片腕を切られ、その片腕を返してもらった御礼に切疵膏藥の秘伝を人間に授けたとか、一旦捕えられるが、人間にゆるしてもらい、その代りにと川魚を贈ったという伝説もある。そのほか、農家にどこからともなく小童がやって来て、田植え、草刈り、灌漑、稲刈りなど普通の四、五倍もよく働く。そのおかげでその家は栄え、主人は大変に喜ぶ。ただ傭うとき、この小童は自分に嫌いなものにはタデ（蓼）があり、それだけは食べさせないでくれというので約束するが、主人の方が悪戯心を起してある日鍋汁の中にこっそりタデを入れてみた。うっかり食べた小童は大声をあげてその家から飛び出して泣いて河の方へ帰っていった。その時元の河童の姿となったが、再び人間の家へは帰って来ず、栄えた家も没落していったという。この伝説は「夕鶴」の原型の「鶴女房」の説話に一脈通ずるところがある。神乃至は神的世界の存在との約束を人間が破ることによって、その恵みを永久に断たれてしまう説話で、各地にのこっている枕貸し伝説とも共通するものがある。

河童は水の神が人間によって滑稽化されて落ちぶれた姿であると解する人もいる。落ちぶれたという表現は妥当

であるかは別として河童をあまりに人間化し過ぎた欠点はある。しかし今まで見た例でも明らかであるとおもうが、水神がいかに人間に親しく交わり、しかも慣れ親しんで遊び、たえずその恵みを与えつづけてきたか、人間とともに働き、ともに遊んできたか、人間とかわらぬ存在となり、失敗もし、笑われるようなこともするほどまでに日本の自然の河川の水は農耕の中に生きつづけてきたのである。われわれはあまりにも人間化をし過ぎたことを反省し、本来の水の神、その水との関係をもっと真剣に大切に考えることが必要ではないかと思う。春になると山の神が下って田の神となり、収穫を終えると、また秋には山へ帰ってゆくのと同じように、河童（水神）も春になると里にやってくる、夏にはもっとも活動し、秋になると山へ帰りその姿を見ることはない。九州地方では秋時雨の降るような夜、ヒョウヒョウと群をなして河童が帰ってゆく声をきくという説話がある。その時はけっして家の外に出てはならぬ、その姿を見てはならぬという戒めがある。これはかつての「ミヅチ」「ミズノカミ」の微妙な変化にたいする敬虔な心の名残りともいえる。河童説話の中には少彦名命、一寸法師などにもつながる子供神や小さき子神の系譜からも考察すべき問題、水神に供える「カタシロ」（形代）の罪汚れを流す宗教意識からも考究する事柄は多いが今は触れぬことにする。

終りに日本芸術は、独特な河童という表象をとおして水の神性が自然と人間の生活の中に示す千姿万態のその姿は絵画や短歌、俳句などに豊かな実りを与えていることである。いかに河童を滑稽化し笑いの対象にしたとしても、窮極のところその存在は人間とは異なる他者であることは明らかである。それは今もなお人間の価値評価では測定できぬ戦慄すべきものを含んでいる存在である。江戸時代の平賀源内は河童をけっして面白可笑しく画かなかった。彼はほほづきのようなおそろしい眼をして、眠りこけている人間を襲う怪異な河童を画いている。手賀沼に隠栖した小川幸錢の河童もまた然りである。彼も時流におもねらず、孤独の道を歩くことによって、本来の幽幻な河童の

姿に近付いてゆくのである。

十三 田植え行事と虫送り

粃おろし、苗代など稲を中心とする農耕行事を主軸として生活は展開するが、夕顔、牛蒡、胡瓜、南瓜、茄子、麻、藍、馬鈴薯、甘藷を蒔いたり苗床をつくったり、また蓮、蒟蒻を植えたり、急に忙しい生活が始まる。そのほか、接木、挿木、りんご、なしなどの果樹の剪定、などがあり、麦秋となって麦刈、麦打を終えると、カリシキ（刈藪）とかフマセといって山から刈り取ってきた若葉や草などを田に入れて人や馬で踏んで肥料とする。昔は牛や馬にマグワをつけて代掻きをしていよいよ田植えの準備をととのえる。苗代から早苗を束にして、田植えをおこなうのであるが、もっとも重要な農耕行事が無事済ませられるように、「サンバイオロシ」（おさばい降し、さんぼう、そうとく降し）という田の神の降臨を願う習俗がある。

田植え開始の前日か、当日早朝、三把の苗を神に供える。この神の依り代に粟、萱蘆などで祭壇をつくり、神酒肴、飯などを供える。祭る場所は水口祭のときと大抵同じである。あるいは一定の田を田の神をまつる祭場として苗代から苗を少し採って植えつける。これより推定すれば苗が神の依り代と考えられる。

サンバイと同類の言葉に、サオリ、サビラキ、サナブリ、（サノボリ）があり、鹿児島では田の神をサットンと呼んでいる。三把苗を供える遺習はサンバイという祭の言葉の後の二義的解釈である。「サ」という言葉が田の神ではないかという学者がいるがわたしはしたがうわけにゆかない。この「サ」は「サオトメ」（早乙女、田植えをおこなう若い女性、かつては巫女）「サナヘ」（早苗）と同じもので、とくに苗代から取り出して植える若い苗に降りて実りを与えてほしいと願うことで、サオリはサナエオリ（早苗降り）、サビラキは早苗開きのつづまった形であ

とおもう。サンバイは「サナエ舞イ」の訛りではないかと推定するが、後考を俟つ。

田植えのとき、田の神が早乙女（神に仕える巫女）に降り、霊力を發揮して青々と成長し、花を咲かせ、豊かな実りをつけるよう祈る。これは神と人が一体とならなければ、なし遂げられない。現在は田植え歌しか残っていないが、早苗そのものが神のものとなり、これを手にとって植える早乙女も聖なるものとなる宗教的行事であった。早苗を取って植えることを神の前で舞うと見立てたか、田植えをおこなう前に神の前で早乙女たちが神舞いをしていたのでないかとわたしは推定する。

早乙女は「サナエオトメ」がつづまったものであろう。江戸中期以後、早乙女は神に仕える晴れの姿として新しい白い萱笠をかぶり、紺かすり、手甲、脚絆、赤い帯やたすきをかけ、（たすきは日本の古代の祭祀にはかならずかけた）。白手拭いを身につける。早乙女はのちには若い女性だけでなく、田植えをする女性、老若を問わず呼ぶようになったが、古くは田主、地主の家族の中で田の神に奉仕するヒルマモチオナリと同じような斉つき女であったものが一般化したのである。田植えをする男性をサヲトコと呼び、早男に仕えられる田の神をソウトクと呼んだらしい。

いよいよ大田植（又は花田植）をはじめるときは、田植え歌が歌われる。これは仕事歌であるが、神おろしをして招いた田の神の恵みと加護を念ずる神歌である。したがってこの農耕神の威徳、由来を歌で讃えるものが多い。歌の音頭を取る男たちと笛、太鼓、鉦、ささらなどを奏して歌われ、早乙女たちはその歌の調子に合わせて早苗を挿してゆく。村全体にとって共同のユイによる重要な行事であるとともに若い男女にとって華やかな晴れの日でもある。田植え歌の指揮をとるサンバイを讃える歌詞がある。

歌ひそめには先づ三ばい（サンバイ）をまゐらせう

苗の植えそめ、稲つる姫にまゐらせう、

甲 三ばいはヤーレ何（ど）ちからおじやるやら、宮の方から

乙 宮の方からヤーレ葦毛の駒に手綱よりかけ、

甲 手綱よりかけ、今三ばいのおじゃれば

乙 葦毛駒には、三ばいのせて勇ませう。

「三ばい」はサンバイの宛て字にすぎない。歌の音頭をとる歌主（サンバイ）は田の神に仕える者であるが、ちには仕える者が仕えられる聖なる者になる。これは日本の宗教の特質である。たとえばある神を斉き祀った巫女が、やがて社に祀られ、のちに神格を得て末社乃至はその神と同一視されることがある。田植え歌はすでに近世に「田植草紙」その他が心ある人々によって丹念に記録されていたために、その歌数も多く伝わり、時代とともに変化し、近代化されたものを含めれば、日本各地に多大な歌が歌われている。田植えは朝早くから夕方までに終らせるので、朝歌、昼歌、晩歌などに分れている。田の神（ここでは太陽を讃える）の朝の出現、雲霧露を歌い、神も人間や草木と同じく、また恋歌に歌われるごとく和合すること、稲の苗に神の霊力が降って憑くことを主題とする。やがて花が蕾をもち、人間も成長するように太陽の光は強くなり、昼となってゆく。やがて花咲き実を結ぶように夕方を迎える。

今朝卯の時に山の端を見たれば、

霧やる霞やる山の端を見たれば

霧が深うて弥山（みせん）の腰を立ち舞ふ

朝の曇りは照らうがための曇りか

雨が降ろうとて弥山の腰の朝霧

蓑笠は置いてお立ちあれ、

あれ曇りは晴れてゆく、

朝の深い曇りは田植えの行事の晴れを告ぐるものと祝った歌である。弥山は安芸の厳島にある山で、これを遠望して天候を占ったのであろう。

奥山の小早少女どちに花が咲いたか

さいて候さいて候八重に花が咲いて候

愛らし木末に花が蕾うた

花の開きは所領が増さるとひらいた

田主殿をば一もり長者と呼ばれた

これは早乙女を賞め、その田主をも祝った歌である。蕾うたは蕾んだの意である。

山ヶ田を作ればおもしろいものやれ

猿はさくらする狸はつづみ打つとの

うてば好う鳴る狸の太鼓おもしろ

むかしよりさゝらは猿が好うする

山田のかゝしいつまで

田植えの作業は容易でなく、次第に疲れも重なってくる。すると気分転換にこのような滑稽な歌を歌ったらしい。このような鳥獣戯画的な発想は梁塵秘抄にもある「茨小木の下にこそ鼈が笛吹き、猿奏で、かい奏で、稻子鷹めで拍子付く、さてきりぎりすは鉦鼓の鉦鼓の好き上手」。

まことの早乙女は夜半にこそな

声もおもしろく夜半にこそな

日さへ暮るればよい早乙女のさ声や

さつき早乙女暮れ端の声はおもしろ

さ声おもしろ佩いたる太刀に換へいで

おもしろいぞや謡へやしお田の早乙女

さ声の「さ」は、さおとめ、さなへ、さつきと同じように若い瑞々しい意味で、たんなる接頭語とはちがう。田植え仕事は夕方近くなると一層疲れが出る。早乙女たちをはげますためにも、その歌声を賞める。このような歌が何番も歌われるのである。広島県比婆郡地方の田植え歌集によると、つぎのような歌がある。

世の初め三千世界は泥の海伊弉諾さまの鉾の露

鉾の露その露落ちて島となる三千世界を打ち広め

打ち広め三千世界ましまさば、諸国の種かや有難や

田植え行事に国生みの神話を思い浮べているのは興味深い。「葦牙」（あしかび）のごとく生成する神々や鳥々を
観想していることは、水田農耕の湿原が神話の舞台であることを示す。田の神の由来を歌ったものもある。

天じくのたかまが原に神あれば

神あれば田の神さまのててご（父）なり

天、たかまが原の光を父とし、大地の水の神との和合により、成り立った田の神に稲の成育を祈願する。しかし
田植え歌は時代とともに現在の民謡風乃至は端唄形式にかわってゆく。

神の田植に目に立つものは ならぶ乙女の赤襷

田植仕舞うて笠取り見れば淡路島根に陽の落ちる

これは大阪住吉神社の六月十四日におこなわれる御田植神事の田植え歌である。そのあとで八乙女の舞がある。
讃岐の金刀比羅宮の田舞は巫女十人が白小袖、垂髪に檜笠をつけて踊る。これは春日大社より伝えられたものとい
う。田の神に仕える早乙女、巫女の讃美である。

「わかぐさ」わかぐさ植えうよ、わかぐさ植えうよ、女の手にとりて拾いとるとよ

「美麻之」みましもしげや 若苗とる手やは 白玉とる手こそ 白玉な ゆらや 富草の花ヤレ

「五月雨」さみだれに みすそぬらして 植うる田を 君が千歳のみまくさにせんヤレ

「酒万石」酒万石に もとくにへ 植え散らし手に手をといて拾いとるとよ

琴と笛と鼓と笙による静かな舞いで神の前に舞って神に加護を祈る。ところがサンバイの神（田の神）迎えにすぎのような歌がある。

三祓やれ 産湯水はとこし水

とこし水やれ近江の国の岩清水

産湯もろうて稲つる姫と

農耕生活における田の神の表象は、漠然としたものが多い。この歌によれば、サンバイの神は年々の五月の田植えに新たに誕生し、稲つる姫と結ばれることらしい。奇稲田姫の詠りか。つるは稲を実らせる意味の母神又は女神的表象であろう。田植えが終るとともにサナブリ（サノポリ）といって早乙女や田植え行事に参加した人々が祝宴をはる。「毎年ござる田の神さまよ、ごえんがあるなら又来年も」と歌い、「まかるぞや来年ござれ御田の神」と歌うところもある。「御田の神」を「歌の神」と間違えているところがあるが、この田植え歌はひじょうに数多く歌われるので、歌の神となっても不自然ではないほどである。村全体、あるいはユイによる田植えの終りを「シロミテ」という。自己の家の田植えが終って田の神に感謝し祝うのを「コサナブリ」といい、前者を「オオサナブリ」という。

風流の初めや奥の田植歌 芭蕉

「奥の細道」で白河の関を越えて須賀川の等窮の出迎えをうけ、そこで宿をとった。ここまでの旅程で芭蕉はか

なり疲労して句作どころではないが、詠まずに越えるのも残念であるとの句を詠んで等窮に示したとある。しかしそれは謙遜であってなかなかの自信の作である。別に俳文として「奥の田植歌」をのこしているほどである。一般にこのような句を芭蕉の挨拶の句として軽くみたがるが、それどころか、いよいよ本格的に奥州路にはいった緊張した気持、心躍るものを感じた。芭蕉は旅の途すがら奥州路の村里の田植えや田植え歌をきいた。そしてこれをわが風雅の旅の最初のものとして耳を傾けたのである。芭蕉は西行、宗祇、利久などの先人を尊び、万葉、古今、新古今等々の古典の歌枕を訪ねている。しかしそれだけでなく、農山村の民謡をも重んじていた。とくに「田植歌」のように田の神を迎え送る神事には、田遊、田楽、田舞、猿楽、能、その他郷土芸能などを産み出す母胎でもあったという点で広く日本の文化構造を考える上で考察すべき問題を豊富に内蔵している。

農耕習俗の中でもっとも重要な行事とされるこの「サナオロシ」「サナブリ」などの田植えには俳句も多く詠まれ、微妙な自然と人間の関わりの特徴をテーマにしているのも、ここに少しく取り上げておく。

田一枚植えて立ち去る柳かな 芭蕉
松風を後にしさる田植かな 文考

西行が「道のべの清水流るる柳蔭しばしとてこそ立ちどまりつれ」と詠んだ蘆野の里のゆかりの柳のもとに芭蕉も立ちとどまって西行を偲んだ。折しも早乙女が早苗を植えており、その植え終えてしまうのを見て、そこを立ち去ったという意である。「白川の関」を越えて、いよいよ「旅心定まりぬ」とある。二句目は説明を要しない。水田の彼方の森から松風が吹いてくるが、これを後にききながら田植えをつづけているという意である。

早乙女の祭りのやうに揃ひ出る 涼菟

早乙女やこれらも神の遺はしめ 東瓦

早乙女に早苗さみどりやさしけれ 友次郎

早乙女の手足忘るるまで疲れ 清子

祭のようになぎやかに村に総出で田植えをするが、「祭のように」といったのは、本来、田の神神事であった祭の意味がうすれていったからである。二句に「神の遺はしめ」と早乙女を呼んでいることで古い厳肅な意識が戻っている。「さうとめ」「さおとめ」「さなえ」「さみどり」と頭韻のごとく「さ」音を踏んでしらべが流動してゆく。五月下旬から六月中旬頃まで梅雨にもかかる頃、田植えは重労働でわが「手足」かと思うほどに疲れる。

田植うるは土にすがれるすがたせり 純夫

大地にしがみつくように身体を低く腰を曲げて植えてゆく姿をリアルに詠んだこの句は、現代のものである。そうした重苦しさの中にも風雅はある。

梟の子を野水にうつす植女かな 白雄
鯰得て帰る田植の男かな 蕪村

田の隅かどこかに親にはぐれた梟の子がびよびよ鳴いている。早苗取る手を休め、植女（早乙女）は野の流れの方へそっと移してやった。また田植えの最中か、植え終ってか、田の中にまぎれてひそんでいた鯰を捕えて喜ぶの

も野に生きる者に与えられた恵みであろう。田植え頃の鯰は梅雨鯰といい、産卵期にはいり、泥底をでて水面上に出て活動するので捕えやすい。

そぼ降るやあちらこちらの田植歌 子規

もったいなや昼寝して聞く田うえ唄 一茶

信濃路の田植過ぎけり風巾 一茶

子規の句は梅雨の中で早苗とりながら歌う田植え歌があちの田、こっちの田からも聞える。淡々として詠みながら田植えの情景の核心が擲まれている。一茶の句はさきにものべたように、自ら田植えをしない一茶はふと昼寝のひまに田植え歌が聞えてくるのに「もったいなや」とおそれつつしんでいる。このような農耕への畏敬が一茶、芭蕉、良寛などに見られるところである。無事田植えの行事が終り、ほっとしているとき、再びひっそりとしづかさの帰った田園となり、信濃路の空に「いかのぼり」（風巾）が上っているのを見たのである。

十四 神の迎えと送りの行事

正月の歳神の迎えと送りは松迎えからはじまり、神送りとしては小正月（一月十五日）にサイノカミによる正月送りがドンド焼き（サイノカミ送り）がおこなわれる。同じように田植えのときもサンバイオロシ、サナオロシによる田の神迎えをして、無事田植えがおわれば、サノボリとして神あげ、神送りをする。これは田の神の臨在によって稲の苗に加護、豊饒を祈願するものである。神は常住であるが、その季節や働きによってその存在を明らかにするのが、日本の農耕の神の特質である。

かつては村の大人たちがおこなっていた神迎えの行事の中で、いつの間にか子供たち（少年）たちが主役を演ずるように変っていったものの一つに、山の神を下村へ迎える、いわゆる春の「神勸進」がある。鳥海、月山を遠望する山形県最上郡金山町の子供組は、四月二、三日（元は旧暦三月二日）に山の神の花遊びといって村人に代って神を迎えにゆく。町はずれの山に鎮座する白山神社に四月一日の真夜中に赴いて沢山の木彫りの山の神を子供たちだけで運んできて里にもってくる。この山の神は杉や檜、松などの丸太を削り、頭部と胴体と足部を表わすくびれを入れ、顔には眼鼻などを画き入れ、一見してコケシに似ており、さきにふれたぬるで作るサイノカミ、ヌルデンボウ、カカシガミなどとも共通するところがある。

運んできた山の神を男の子のいる家に一体ずつわたして祀るが、むろん人数の増加によって新しく作る場合もある。二日昼過ぎ、つぎのように歌いながら歩く。

山の神きた、祝ってたもれ

山の神の勸進 勸進

三升五合はかれっしょ、はかれっしょ。

家々から米を貰ってゆく。家の中や庭で縄でしばった山の神を投げたり振ったりして遊ぶ。春の到来と恵みを伝えるのである。指揮をする年長の少年は、古くからある石の神像を背負い、その他の少年が袋や升をもって家ごとに貰った米をはかり、袋に入れる。やがて雪解け水の小川にその木彫りや石彫りの山の神を投げ込んで一年間の埃や汚れを洗い落とし水遊びをする。山の神の花遊びという。神像には縄を結んであり、水に投げても流れてしまうことはない。洗い上げたのちに、縄をきりほどこき、年長の少年の家へすべてを持ち帰り、ウルチでつくったシロツ

コモチをそれぞれの山の神の口に塗る。ノサガケやシトギを供えるところもある。里に下られた神を満腹させ、目を覚してもらい、この年も活動してもらうのである。山の神が宿るこの少年たちの家に村の大人たちは客として招かれ、いろいろもてなしを受ける。楽しい一夜を明かすと、翌朝早く白山神社へ少年たちは神の像を運び、再び祠の中に納める。この山の神迎えの行事は、大人たちは加わらず、すべて少年たちだけで完全におこなうのである。

子供は七歳までは神が直接守っていると古くからいわれている。長い眠りから覚めた山の神は、若々しい新しい春をもたらす神で、この神を迎えるのは、若い少年たちこそふさわしい。神を迎えて村へ帰ってきた少年たちに、また清浄な雪解水で洗われる神の像に、村人たちは神の春の訪れを見たのである。

岩手県では三月十六日この山の神（田の神）を「ノーガミ」（農神）様といい、年神が天から下って農神となるので、唐臼の音を立てて祝う。大迫町内川目では朝早く起きて神が天降って来られるようにと杉の葉を燻したり、小正月のおかざりの木などを燻したのちに焼いて神に供える（岩手県大迫町）。

鹿児島県宮之城町大畝（おおせ）は旧村部で上村、下村に分れて田の神講があり、春の田の神迎えは下村が受け持つ。二月四日、子供たちが村の講中で搗いた餅を藁苞に入れ、法螺貝を吹きならして、村の田の畦に立っている田の神サッドンのところへ行列をつくって出かける。白い餅を田の神に塗り、頭から酒を浴びせ、つぎのように歌う。

一升蒔き、十三俵、タノモンデ

餅のはいった藁苞を肩にかけ、椿の枝を供えて村に帰ってくると、大人たちは子供たちを迎え、豆腐半丁、イモ田菜、野菜のしらあえ、味噌汁を振舞い、田の神の使者に立った労を犒う。子供たちは大人たちがつくってくれた大きな餅をもらって家に帰る。

これにたいして旧十一月の丑の日におこなわれる秋の田の神講は上村が神送りをつとめることになっている。村の大人たちは木臼で餅をつき、藁苞に入れ、少年たちのリーダー格の「一番頭」がこれを持ち、「子頭」が神酒をたずさえ、子供たちをつれて色づいた田圃道を法螺貝を吹きながら田の神のところへ赴く。田の神は下村のように眼鼻、顔かたちが造型していない自然石に近い。法螺貝をたかく吹き鳴らし「サ」の神を七回めぐり、苞から餅を出して眼鼻をつくり顔かたちがでが上がる。頭から御神酒をかけ、子供たちもいただく。藁苞は下村の場合と同じように田の神にかけておく。田の神は山に帰ってゆくのを送る行事である。無事にすませて村の会所に帰ると、子供たちは神の使いの務めをはたした主役として大人たちから迎えられ、「イモ田楽」「ヨゴシ」「味噌汁」その他御馳走を食べ、お餅をもらって家に帰る。

春の神迎えと秋の神送りのこの行事は前者が夜迎えにゆくのと、後者が夕方送りにゆくのと、の相異のあるほかは、ほとんど同じである。同じ行為であるが、たいする心持ちによってその意味付けがかわるところに微妙な宗教性の問題が存在している。

岩手県江刺市、大船渡市あたりでは「刈り上げ餅」といって十月一日餅を搗き、臼の中に箕を置き、稲の束三把のせ、重ね餅を供えて田の神を祀る。家では雑煮を食べ、ところによっては農事に加わり、手助けをしてくれた人々に餅を配るところもある。「お田の神さまをお送り申す」といって供えたものをさげる。この「刈り上げ餅」を「ビッキノモチ」（びっきの餅）というところもある。「ビッキ」はひきで暮蛙である。田の神が山へ帰ってゆくとき、お供をするヒキエルはこの餅を背負ってついてゆくという民話がある。収穫を終え、草むらを這って冬眠にはいろうとする蛙などの姿に村から離れてゆく後姿を見るのである。新潟県の鎧湯周辺の農村では刈り上げがすみ、農事が一切おわる頃、田の神は田を懐しがって去ろうとせず、田圃のどこかで蓑と笠をつけてうずくまってい

つしやるから、蓑笠をもって子供たちは村境い、枯れた真狐の鎧漕の水辺まで送ってゆき、「田の神様お別れ候」と口々に唱え、紙に書いて境いのところに立てる習俗があった。

亥の子の日の習俗には、子供たちが藁を束ねたり、編んだもの、又は石などで田畑や庭を叩いて廻り、新米で餅を掲げ、田の神に供える行事である。隠岐の島では田に出て落穂がないか捜し、あれば持ち帰って歳徳（大年）神に供える。田の神は次の年の年神に戻るからである。亥の子の日に残しておいた三株の稲を刈り、火の神のオカマサマ（釜神）のところにスクモをつけたまま下げておく。子供たちはつぎのように歌いはやす。

「亥の子 亥の子 モチくつて はんじよせい はんじよせい」「亥の子さんの晩に 祝わぬものは 蛇生め、子生め、角のはえた子生め」「祝つてござ、しゃったけん いい子生まっしゃれ いい子生まっしゃれ」地面を石や藁で叩くのは、地中の悪霊を鎮圧する意味であるという。長野県佐久地方では「トオカンヤ」（十日夜）といって旧十月十日同じように子供たちは藁束や石で庭を叩き、「とおかんや とおかんや 朝そばきりに昼だんご（よう餅夕めし）食つてぶったたけ」と歌う。藁の束乃至藁鉄砲の芯にサトイモのクキ、ミョウガを入れ、モグラ、ノネズミを鎮圧し、害をしないように唱える。家々から餅や祝儀をもらう。臼、箕などに餅や大根、農具をならべ、これらを案山子に供える。田から案山子運び、これを「カカシアゲ」（案山子上げ）と呼ぶ。この日田の神は田から引き揚げる。同時に村を去って山に帰る。亥の子の日は本来は神送りの行事だった。この「とおかんや」にかしの月見といって、小さいかかし餅十個をマスに入れ、葉つき大根を二本そえて案山子にそなえる。ぼた餅と太いそばを供えるところもある。蕎麦を背負つて田の神は山へ帰ってゆくという村もある。「かかしの月見」というように、月曆で農耕生活を定めていた日本の農村では、田の神は山へ帰ると考えられているが、他方では月に帰る、天に帰るというべき神送りも存在していたのではないかとおもわれる。ただ山の神が田の神、（あるいは水の神）

となり、再び田の神が山の神となるという農耕生活に密着した生活の局面の変化に応ずる瞬間瞬間に焦点が表象されていて、天の神、(高天ノ神)が直接表象されていないのは、どのような理由によるものであるのか、さらに考察が必要である。

さきにあげた「かかしの月見」「かかしあげ」と同じように、旧八月十五日の夜をとくに月見と称して祀るところが、各地の農村に遺っている。餅を搗いて円い月のような鏡餅につくり、マスに入れ、枝豆か葉つき大根二本を月に供える。あるいはうでまめ、おからを供え、かかしを作って立臼の土に立てる。あるいは萱か薄を立て、団子や引き抜いた土のままの大根を供える。東京周辺では月見団子に芒の穂を供えるが、宮城県名取地方では赤飯と枝豆を苞に入れて山へ持ってゆく。満月の八月十五日は稲の成長し実る最終段階にきているので、月に供えて収穫の無事を祈る祭であった。月見の宴、名月を賞するというのは風流事であって、これは宮廷や武家において農耕行事が忘れられて酒宴をして月見をするとか、詩歌俳句を詠むことになっていった変化例の一つである。

月待ちといって月の出、月の入り、月齢によってその夜を待つて飲食をとにもする行事がある。十五夜、十七夜、十九夜、二十三夜などあり、月見の十五夜も元来は月待の一つであったかもしれない。なかでもっとも盛んになり、全国の農村に普及したのは、「二十三夜待ち」あるいは「二十三夜講」である。正月、六月、九月、あるいは十一月の二十三日の夜に御馳走を作って講中の者が集り宴を張る。「改正正月令博物筌」には「真夜半の月、今宵は勢至菩薩の縁日なれば、月ののぼるを待ちて、俗に勢至菩薩なりといひて拝むなり」とある。下弦の月が夜半十二時に上がり、夜明けに南中する。月輪に菩薩が乗っているような神秘的な感を与える。各地の村の四辻などに二十三夜塔が建てられているが、これはいずれも近世江戸時代のもので庚申供養塔などと同じように村の生活の中に根を下ろしたものである。

月見、月待ち（二十三夜）などは月にたいしての農耕の暦、節目、行事の時を告知してくれるもので「月」の信仰習俗はかなり原始的でしかも古いものであったことを想像させる。すでに正月行事のところでは一月十五日（望の月）に月を迎え、新しい年神を迎えたことについては述べてきたごとくである。年神の中に月神も含まれていたか、別個に表象していたかは、なおさらに考究したい。「月夜見」「月読」という神の表象は古事記、日本書紀には重要な位置を古神道の中で占めている。月を読むことは、農耕にとってもっとも重要視されていたが、農民の間では月読神は全然信仰にはいつて来なかったのか、「月」というだけで宗教的な人格的表象を含ませていたのかどうか。「ツキ」といえば、「憑キモノ」「取リツク」というようにある靈力が働きかけて作用することを意味していた。これは語群の共通の精神内容を示すものであらう。月の夜の慎しみは古代文献や平安朝にも書かれている。月と兎と餅を搗いて月（あるいは神）に供えるという信仰は、童話や民話の中で語られる以前には、ずっと農民の心の中に生きつづけてきた月との関係の深さを暗示するものである。「ツキ」「トシ」「トキ」などはどれ一つ見ても抽象観念ではなく、この現実の世界で農耕生活を営んでゆく上には、季節や旬日の具体的な変化の姿をもって人間に告知した。月は人間の心にさまざまな光や匂いや色彩、形態陰影を与えてきた。

日本の農村では抽象的形而上学的なものは宗教的にも倫理的にも明らかな特色を示さなかった。セム系の宗教やその系譜をひく宗教が偶像崇拜、偶像の作成をきびしく禁止したが、そのような抵抗は民俗においてはほとんど見られない。ヌルデの木でつくるサイの神、カガシ神、カマ神、木製の山の神、石製の田の神は、自然に少し鈍目を入れたような素朴なものであるが、自ら作り、自ら拝んでいる。それは敬虔さがないと非難され得ない。たとえ自らが刻んだものであらうとも、その自然の神を迎えたり、送ろうとする態度にはそのような行為を包含して自然にたいする宗教性の表現をあらわしているからである。自然に則していれば、自然がよき手本を示してくれる。与えら

れた自然の四季の現実の中に神性は顕現充実し、去来する。それゆえに俳句で事足りる世界ともいえる。田園や自然、その中での人間の行為を詠めば、一つ一つ中心点をもつ美が形成包容される。形而上学的に美を構築する必要がないから、叙事詩よりも抒情詩となり、短かい表現で核心を掴むようになっていった。思惟されはするが現実にないような美や実在を求めない。現象の自然と行為に暗示されるもので満足した。一步誤まれば実利主義、現実肯定主義に陥ち入りやすい可能性も多い。しかし農耕生活において日本人が培ってきた精神性は、なお多くの能力を秘めていると信じる。それらについては日本の宗教性の素地から改めて多くの角度から検討考察したいとおもっている。

参考文献

- 『日本の歳時習俗』「中国」「東北」「九州」各篇
- 『信州の民俗』
- 『フォークロアの眼シリーズ』「田の神まつり」「子供組」「雪国と暮らし」「小正月事とモノツクリ」
- 貝原益軒『日本歳時記』
- 『俳句大歳時記』四卷
- 『中世近世歌謡集』
- 『田植草紙』
- 本山桂川『祭りと習俗』同『農民と信仰』
- 『中世文芸叢書』
- 『田植唄本集』
- 『一茶全集』（発句篇）
- 『神祇全書』