

厄祓いの構造に関する一考察

―八幡浜市川名津柱松の分析を中心に―

大本 敬久

一 はじめに ―厄年、厄祓い研究とその問題点―

一般に「厄」とは「災い、まがごと、災難、災厄、厄難」⁽¹⁾のことを意味しているが、日本において伝承されている文化の中には、人がある年齢に達したときに、とくに災厄の多い年として、これを警戒し、それをまぬがれようとする「厄年」と呼ばれる習俗が存在している。一般的には男性が二五歳、四二歳、女性が一九歳、三三歳がそれにあたりとされている。ただ、厄年ではない人たちでも年の始めなどには社寺に「厄除け」の祈願をすることもあれば、日本民俗学においては、年の境など特定の日に来訪して人に災いをなすと信じられている存在を「厄神」と総称しているなど、「厄」は多様な用いられ方をしている。これまで「厄」に関連するさまざまな研究がなされてきているものの、「厄」とは何か、「厄」そのものに関する研究は少なく、その概念は確固としていない状況といえる。本稿では、「厄」の概念規定の第一歩として、まず現在までの厄年儀礼に関する研究を整理しながら問題点を指摘し、愛媛県八幡浜市川名津地区に伝承されている柱松神事を一事例として分析を加えることで「厄」や厄年論に新たな視点を投げかけてみたいと思う。

これまでの「厄」に関する研究は大きく二つに分類することができる。一つは厄年儀礼に関する研究、もう一つは厄年とは直接関係

なく、災いをもたらす厄神と称される存在に関する研究である。前者は、日本民俗学の中で、人生儀礼の一過程として、その枠組みの中で諸説が展開されてきた。つまり、年齢階梯制や、分離↓移行↓統合という通過儀礼の理論⁽²⁾を基盤とした研究である。後者は、鬼、悪魔、魔物などと表現されるマイナス作用をなす存在の研究を中心とし、それら厄神に関する儀礼が正月行事に収斂されて考えられていることなど、年中行事の枠組みと、祖霊信仰、厄神信仰といった日本の神信仰の体系の中での研究である。

まず厄年儀礼の研究であるが、日本民俗学では、厄年に関して、これまで大きくわけて二つの見解が提出されている。一つは、倉田一郎、瀬川清子らの見解⁽³⁾である。これは、厄年が本来は「役年」とでも書くべき内容をもって設定されたもので、神事に際して神役とも言うべき重い役目につく年として、そのために物忌をなすべき年であるとし、四二歳の厄年に当たった者が神社の祭礼に際して神輿担ぎの役や、一月十五日の小正月の晩の各家への訪問者や節分の年男、豆撒きの役につく例の多いことなどを根拠にしている。

この見解に対して、郷田洋文は、厄年の者が神役に参与する事例だけではなく、厄年とされない一定の年齢にも神役があてられていることにも注目すべきであるとの提言をし、厄年を「役年」と解釈したことに対して再検討が必要であるとした⁽⁴⁾。その後、井之口章

次が、厄年に当たった人が盛大な宴を開いたり、物品を贈答し合う事例をもとにして、厄年の豆撒きなどは神役というよりも、「厄」を多くの人に分担させているのではないかという点などから、厄年Ⅱ役年という考え方を否定した^⑤。

また、宮田登は、ハレ、ケ、ケガレの分析概念を用いて、厄年、厄払いというものを、生命力（気Ⅱケ）の更新を繰り返す年祝いの習俗を基本としながら、その区切り目ごとの緊張感の中でケガレを除去するとともに、一方では、ケを再強化するといった両義性を帯びたものであるとしている^⑥。同じく小林経広は、厄年儀礼をある特定の年齢に災厄にかかりやすいケガレの状態を祓うために、生活空間の聖なる場において再生復活を願おうとする儀礼として位置付け、再生復活を願うためには分離・移行・統合の儀礼を経て、新しい靈魂を込めて活力のある身に強化するものとしている^⑦。

このように近年の厄年儀礼に関する研究は、神役否定の立場で人の靈力更新と再生復活思想の立場によるものが多い状況であり、厄を儀礼によつて人々に分担させているというのが定説となつている。

次に災いをもたらすとされる「厄神」についての研究は、鬼、悪魔などに関するものも含めてまとめると膨大な量になることもあり、ここでは「厄神」に直接言及している研究についてのみまとめることとする。

従来、民俗学ではプラスの作用をもたらす神靈を中心に研究されてきたが、鬼、悪魔、厄病神といった人々にマイナスの作用をもたらす神靈はその研究の対象外に置かれていた。しかし厄神、厄病神、疱瘡神など厭わしいものにさえ「神」や「様」をつける感覚は日本古代から連綿と続いているものであり、その事例については枚挙にいとまがないが、佐々木勝はこのマイナス作用をする神靈を日本人の靈魂信仰の中で祖靈信仰と並立するものとし、疱瘡神などを事例

として人々が本来追い祓うべき厄神を善神として祀り上げるという構造を指摘している^⑧。これに関連して紙屋威広は福神と厄神の関係を追及し、福神（七福神）の原像がもともとは厄神が鎮められたもの、または饗応されたものとし、厄神と福神は同一の存在であるとしており^⑨、大島建彦も同様の指摘をしている^⑩。

以上のような厄、厄年儀礼に関する研究史を概観してみても、疑問点、問題点を整理してみると次のとおりになる。

1 井之口の説く共同飲食、贈答による「厄」の分担説について、

「厄」を分担する立場の人々が、はたしてマイナス要素の強い「厄」という災難を進んで受け入れるものであろうか、という素朴な疑問が出てくる。「厄」を分担させられる人々の受入れの態度の観察も必要となってくるのではないだろうか。

2 宮田のいう厄年儀礼の両義性については、この用語が説明用語としては有用ではあろうが、両義にどのような関係があるのか追及する必要もあろう。これは紙屋のいう厄と福との交錯についても言えることであるが、両義の関係（構造）が明確に提示されていない。しかも一時期流行したハレ・ケ・ケガレ論を用い、ケガレを除去することがすなわちケを再強化することにつながるのか。そういった分析概念としてケガレ、ケを用いて論じるのであれば可能であろうが、「厄」は「厄の状態にある」という分析概念としてではなく、災いという実体概念としてとらえて考えることも必要ではないだろうか。

3 厄が実体であるとすれば、厄祓いによつて祓われた後、その「厄」はどうなるのか、分担された後どうなるのか、といった「厄の行方」の視点が忘れられていないだろうか。厄をゴミに喩えて言うのと、日常生活で生じるゴミは定期的に収拾車に収拾され、生活空

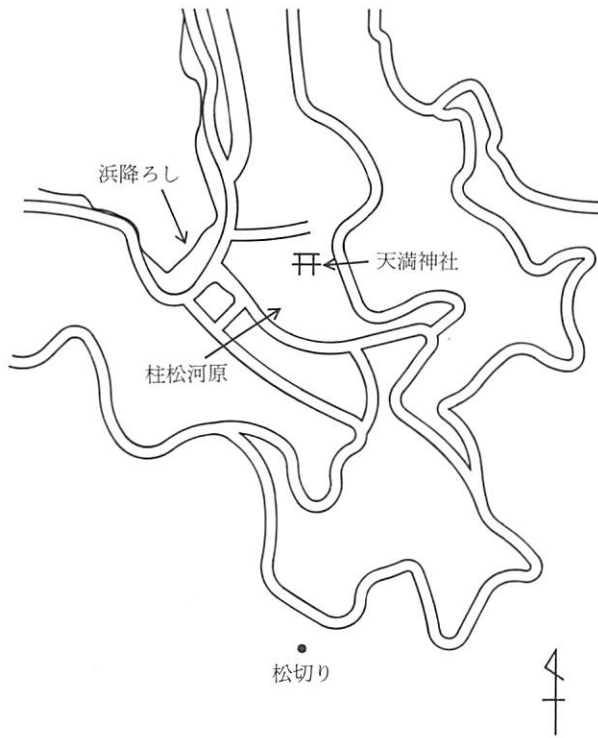


図2 川名津柱松関係地図



図1 八幡浜市周辺図(昭和43年測量「日本図誌大系 四国」より転載)

間から消えてなくなったかのような錯覚を覚える。しかし実際はゴミそのものはなくなるわけではない。ゴミの焼却場で焼かれるというプロセスを経ないとその存在が無になるわけではないし、燃えないゴミは何らかの形で永遠に存在する。実体としての厄は、捨てられて即無になるわけではなく、なんらかの儀礼的手続きを経てから無、もしくは別物になると推測できる。ゆえに「厄」の行方が一体どのようなものか検討する必要があると思われる。当然のことながら厄の祓い方という何らかの様式化された行動は存在し、それについての研究は進んでいるが、それだけではなく、祓われた厄を処理する儀礼にも注目すべきであろう。

二 川名津柱松と厄祓い

(1) 川名津柱松の概況

今回、厄祓い儀礼として取り上げるのは愛媛県八幡浜市川名津の柱松神事である。この川名津地区は、八幡浜市の南西部に位置し、世帯数は二八五、人口は一〇六七人(平成元年)で、宇和海に面しており、昭和四〇年代以前は、芋、麦の畑作と沿岸漁業による生計が主であった。現在では蜜柑栽培の盛んな農村であり、住民もほとんどが蜜柑農家である。氏神は天満神社で、菅原道真公を主祭神としている。神社の口伝によると、一六一五(元和元)年に創立されたが、一七四九(寛延二)年に現在地に遷宮している。一七九四(寛政六)年に柱松神事を始める原因となった大火により神社は類焼し、一八二四(文政七)年に社殿を再建したが、一八三〇(文政一三)年に再び火災で焼失した。一八三四(天保五)年に再建して、現在に至っている。柱松神事は、天満神社の例祭として毎年四月第三土

曜日から日曜日にかけて行われるものである。祭日は、大正二年までは三月二十五、二十六日、昭和四〇年代までは三月二十八、二十九日に行われていたが、八幡浜市内の春祭りの日程統一のため、四月十八、十九日に行われるようになった。しかし、平日開催では祭りの参加者が少なくなるということで、平成七年から四月第三土、日曜日に行うこととなっている。この祭日はすでに大正時代には新暦で行われており、旧暦は関係していない。

この行事の起源は、一七九四（寛政六）年、川名津にあいついで大火が起こり、火難を恐れた住民が地区全体の厄火払いのため始めたといわれており、行事には厄年の者が積極的に関与し、個人の厄年の厄も祓うとされている。この川名津地区では、厄年は四二歳の男性であると強く認識されており、他に一般的に厄年とされる男二五歳、女一九、三三歳は、正月一日未明に天満神社にて祓を受けるが、柱松には参加しない。昭和三〇年代以前には、還暦の六〇歳の男もこの柱松に参加していたが、この地区では還暦を厄年とは認識していない。祭りを催すための費用や柱松は、四二歳の厄年の男が寄進することになっている。かつては、地区の資産家が松を寄進したこともあった。松の寄進者があれば柱松神事を行うことができるので、昭和三〇年前後には、松の寄進者のあった場合には旧暦九月九日の秋祭りにも柱松を出していた。柱松神事には、四二歳の厄年の男の他に、青年団の若者も参加する。青年団の構成員は、学校を卒業後、地元に住んでいる未婚の男性である。

一般に「柱松」と呼ばれているものには、七夕や盆の時に柱を立ててその頂上に御幣や榊を挿し、これに点火する行事と、年の始めの頃、正月、とくに小正月に祈年祭的意義をもった行事とがある。

また、点火の方法も松明を投じる火投げ形式のものと、柱の頂上に登って点火する形式のものがある¹⁾。この分類からすると、川名津

柱松は「年始登柱型」といえる。堀一郎によると、これらの柱松はもともと修験道によって伝承されてきた行事で、特に年始登柱型の柱松は、修験者が実際に天に登ることを象徴した最も代表的な儀礼とされる。この儀礼は大きな柱に階段が作られ、修験者がこの階段を登ることによって天に登ることを象徴している²⁾。戸隠、彦山等の修験者がしきりにこれを行っており、彦山では二月十三、十四、十五日にわたって行われていた記録がある³⁾。この八幡浜市川名津の柱松も、明治時代以前には旧暦では二月上旬に行われていたと推定できるため、彦山の柱松との何らかの関係が推測されるが⁴⁾、現在ではこの川名津と彦山の間を導きだす資料が不足しており不明である。本論では柱松神事全体の構造分析から厄について考えてみたい⁵⁾。

(2) 儀礼の過程

ここで、川名津柱松の行事次第を概観してみたい。行事次第については記録されたものがなく、ここで記したものは筆者の現地での観察と、天満神社宮司をはじめとする川名津地区の住民からの聞き取りによって構成したものである。

四月第三土曜日

(一) 内は写真番号)

時間・次第	内 容
七：〇〇 神 事 〔2・3〕	天満神社にて神事が行われる。この神事の参加者は山に松を切り出しに行く四二歳の厄年の男性と青年団の若者のみで、女性は一切参加できないことになっている。参加者は正装することなく、普段着で参加する。そこで簡単な神事が行われ、神事終了後、参加者に赤青黄の三種類の色の布が配られる。

<p>八〇〇 松切り</p> <p>【4~6】</p> <p>厄年の男と若者連中は、軽トラックの荷台に乗って、選定された松のある山へ入る。松は山戸山、一が谷、奥山などの山の中から柱松に適当な大きさのものを選定する。女性には松切りの行われる際は、その山にも入ってはいけないと言われ、地元の老婆も松切りの際の山の様子は全く見たことがないという。</p>	<p>八三〇 松出し</p> <p>【7・8】</p> <p>松切りが終わった後、切った大木に綱をつけて村まで運び出す松出しに移る。この山からの松出しは、現在では道路に沿って木を曳いているが、以前は山から村へ一直線に降ろしており、途中の田畑を破壊しながらも木を曳いていた。田畑を破壊しても、所有者から苦情はでなかった。壊れたならその畑は豊作になるともいわれていた。</p> <p>曳手の厄年、若者連中は「ポーホニエイ」と叫び松を曳き始める。松が動き始めると「オンヨ、オンヨ」の掛け声とともに綱を引く。他にも「アラエンヤラヤ、エヤラデショ」「ヨッコンセ」の掛け声もある。これらの掛け声は周辺の地区の祭りでは聞くことのできないものである。彼らは龍や虎の模様などの図柄を描いたシャツを着ている。かつては思い思いの仮装をしていた。化粧をする者があれば、デコの絵を背中に描く者もいた。戦前には、法被を着たり、江戸腹掛を着けている者もいた。また、模様のつい</p>
<p>一一三〇 昼食</p> <p>【9・10】</p> <p>午前になりようやく松が村に到着すると、松は柱松ガール（河原）と呼ばれる川沿いの道に置かれ、厄年の者と若者連中は公民館にて昼食をとる。食事をするのは松出しの参加者と地区の役員のみである。この食事は地区の経費から出しており、男性が松出しをしている間に四二歳の女性が準備をしていたものである。酒類も入り、祭りの緊張感が高まってくる。</p>	<p>一二三〇 川落し</p> <p>【11~14】</p> <p>柱松ガールにて「川落し」が始まる。これは厄年、若者連中、地区の役員らが松を引いてきた綱を用いて互いを川に落とし合うというものである。ここでは地区の役員なども若者によって川へ投げ込まれる。これが約一時間続く。男連中は半狂乱状態で川に突き落としあい、それを観客（ほとんどが地区住民）が見守る。けが人がでることも多いという。なお、この川落しの余興は、戦前には行われていなかったものである。</p> <p>この半狂乱の川落しが終わり、つぎに河原から浜へ松を曳く。その途中に国道三七八号線があるが、松でこの道を遮断してしまう。この川名津地区にはバスの通ることのできる車道はこの一本しかないが、この道を約二〇分ほど遮</p>

<p>一四・四五 浜降り 【15～18】</p>	<p>断し、市バスなども足止めし、かなりの交通渋滞を引き起こす。連中は、国道を遮断している松の上に立ったり、誇らしげに松の上に座ったりする。「川落し」の半狂乱状態といい、この国道遮断といい、川名津地区は一種無秩序状態に陥る。</p> <p>国道遮断が終わると、浜に松を降ろして、松を海に浸ける。連中も海に入る。酔っ払ったまま海に入ることもあり観客は心配そうに、また興味深く彼らを見守る。この、厄年、青年団連中が海の中に入る行為については、地元では潮垢離や禊と解釈する者もいるが、戦前は松は海に浸けても、人間は海には入ってはいなかった。松を海に浸けるのは道路を引いてきた際についた汚れを落とすためであり、それ以上意味はないという者もいる。実際にこの浜降りに、何らの宗教行為は見られない。</p> <p>その後、松は陸上げされ、天満神社境内前のジンデンダ(神田田)と呼ばれる場所に運ばれる。</p>
<p>一五・〇〇 松の装飾 【19・20】</p>	<p>松が天満神社に到着する。</p> <p>到着したら松を藁で装飾し、横木で柱に二十七段の梯子を取り付ける。また、柱松を起こした時に頂上に取り付けるシヨウジョウサマと呼ばれる藁人形をこの時に製作し、作り終ると宮司によりお性根入れが行なわれる。このシヨウジョウサマとは天満宮の祭神の菅原道真(菅丞相)といわれ、右手に扇、左手に御幣と銭十二文(関年には十三文)を持たせて赤色の着物を着せている。ただ、大正前期以前生まれの人はこれを菅原道真とは認識していない。「狸々(シヨウジョウ)」「(酒に酔った猿の怪物)ではないかと言っている者もいる。天満神社の宮司によると、これはやはり道真公</p>

<p>一七・〇〇 松おこし 【21～27】</p>	<p>である説明している。</p> <p>松への藁の巻きつけやシヨウジョウサマなどの製作が終わると、柱松の先端に割竹と麻木で漏斗型のものを取り付けて、その中央にシヨウジョウサマを固定し柱の飾りつけを完了させる。そして柱の先端を少しづつ持ち上げ、梯子や支柱を入れながら立てあげていき、四方から綱を引いて力の調節をしながら柱を直立させ、柱松の根元を埋め込んでしまう。無事、柱松が立てられると、柱の東側に神楽を演じるための神楽屋が建てられる。これを「ハナヤ」と呼んでいる。また、そのハナヤの脇には「サンポウコウジン(三宝荒神)」と呼ばれる、高さ三間(五・五メートル)ほどの笹竹に白木綿を垂らし、柄杓を飾ったものが立てられる。これがなぜ立てられるかについては、地元では誰もがその意味をわからないという¹⁶⁾。また、柱の西側には「オシヨウニン(牛鬼)」が置かれる。この牛鬼は次の日、地区を練り歩くもので、胴体の全長三メートルで、棕櫚の毛で覆われている。首には注連と笹がかけられている。</p>
<p>一九・〇〇 神楽</p>	<p>神楽をハナヤに移して地元の神楽団である川名津神楽¹⁷⁾が奉納される。(別表参照)</p> <p>ハナヤにて神事が行なわれ神楽の奉納が開始される。神楽の清祓の舞の途中で、ハナヤの前にて獅子舞(地元では「唐獅子」と呼ぶ。)と五つ鹿が踊られる。</p>
<p>二〇・四五 大魔 【28～32】</p>	<p>「幣帛」が終わってつぎに四二歳の厄年の者の厄払いが始まる。このとき、昼間は騒いでいた厄年の者は正装し、ハナヤ内に着座し、御祓いをうける。この御祓いが終了すると同時に、ダイバン(大魔)と呼ばれる鬼¹⁸⁾が登場して、大</p>

魔の舞が始まる。厄年の者はあらかじめこのダイバンに餅を寄進しており、舞の途中でダイバンはその餅を撒きはじめる。人々はその餅を拾って食べると病気をしないといひ、進んで餅を拾おうとする。また、ダイバンは神を手にしており、これで人々の頭を撫でていく。人々は進んで頭をだして櫛で撫でてもらうとする。櫛で頭を撫でてもらうと病気をしないからだという。ダイバンと観客の接触はこれだけではない。ダイバンは幼い子供をつかまえて、もしくは親が子供をダイバンに差し出してハナヤ内で抱えて回す。ダイバンに回された子供は元気に育つといわれる。ただ子供はダイバンが恐ろしくて逃げまどうばかりである。また、子供だけではなく、厄年の者も抱えられて回される。この厄年の者を回した直後に、再び厄年の男が寄進した餅をダイバンが撒く。人々は餅を奪い合う。この餅も食べると病気をしないという。この川名津神楽で餅を撒くのは必ずダイバンであつて、神は同じ舞台にいたとしても餅を撒くことはない。

路志の舞

將軍の舞

羅刹の舞

大蛇退治の舞

鎮火の舞

二人の舞人と鎮火の神事を行う神主が舞う。松明に火を燃やし、その火をもつて、四方を祓い、罪穢を焼滅して町内を清浄にするといわれる舞である。その火で柱松の下に積まれている薪に火をつける。

四天の舞

柱松下の燃えさかる神火の横にて、神剣を手にした四人

二五・三〇

松登り

【33〜36】

の舞人がダイバンを囲み、忌火、忌祓を行う。

お松登りを行なうのは、地元の川名津神楽のダイバンの役を演じる者である。昭和二年に川名津神楽が再興される以前は、地元の人々ではなく、当時、奉納されていた五反田神楽のダイバンがつとめていた。

松登りの前に、柱の下で宮司が祝詞を奏上し御柱松底津神に魔祓し、関と呼ばれる柱松の下に設けられた壇の上で関司が大魔を前にして祈念詞を申し上げる。大魔は、神楽座にて宮司の祓いを受け、四天の舞の神剣の四方をくぐりぬける。

柱松横に燃えさかる神火より長さ三メートルほどの松明に火をつけ、その松明を背に負い、柱松を一段一段上に登る。頂上に登り、松明、白麻布、漏斗最後にシヨウジョウサマをそれぞれ東西南北の四方に振り、鎮火、天下泰平、五穀豊穰、家内安全、柱松寄進者(厄年の者)の身上安全を祈る。これらを順に地上に投じる。白麻布は、一枚は天満神社に奉納し、もう一枚は松に登ったダイバンの家に配られる。投げられたシヨウジョウサマという藁人形は地面にぶつかり砕け散る。その残骸を人々はわれ先にと奪いあう。これを家に持ち帰ると縁起がよいからだという。ただ、現在ではシヨウジョウサマを観客がわれ先にと拾っているが、年輩(昭和初期以前生まれ)の人は、拾うことを嫌うことが多かった。シヨウジョウサマは厄のついたものだから拾うべきものではない、と彼らは言っている。また、シヨウジョウサマは、厄を背負っている不吉なものであるから、本来は火の中へ入れて焼くべきであるともいっている。このように、地元ではシヨウジョウサマを魔除けの役割もするが、

元来は厄を背負った不吉なものというように両義的に認識している。拾われたショウジョウサマは、家の門口に飾られ、翌年の小正月に正月飾りとともに処分される。

柱に登りショウジョウサマなどを投じたのちダイバンは、日の出る東の方向に張られている大綱をつたいながらアクロバットの演技をしながら地上に降りてくる。この松登りは、現在では、だいたい午前〇時から一時の間に行なわれているが、かつては神楽が夜を通して舞われており、ダイバンが松から降りてくるのが、ちょうど夜明け、つまり朝日の昇る瞬間に東の綱をつたって降りていたとのことである。

柱松神事に用いられた松は、競売にかけられ、家を建築するときには梁として使用されることが多かった。その松を使用した家は火事を出さないといわれた。落札する者は地区内の住民がほとんどであったが、最近では製材所が引き取る場合が多い。また、松を装飾していた藁や横木も競売にかけられる。

(参考) 川名津神楽演目

1	清祓事始	八百万神を招き、舞座、舞人を祓い清める。
2	神酒之舞	四方の神々に神酒を奉る舞。
3	手草之舞	四方東西南北、海川山野、氏子の家々を祓い清める舞。
4	神請之舞	天神、地神を迎え奉る舞。
5	巴那之舞	天地の神々に散米を供えて祈願する舞。

6	魔逐之舞	神剣を持って四方の悪魔を祓う舞。
7	路志之舞	一般に「盆の舞」の呼び名で知られる曲舞で、四方の神々に千切散米を供える舞。
8	神祇之舞	神剣をもって悪魔を祓う舞。
9	山之宇智之舞	山の神が神楽の束を持って山を守り、山を治める舞。
10	將軍之舞	一般に「弓の舞」の呼び名で知られる。悪魔を武神が弓の神威によって退散させる舞。
11	長刀之舞	長刀の神威によって、四方を祓い、国土安泰を固める舞。
12	岩戸開之舞	天の岩戸開きの舞。
13	古今之舞	天児屋根命の神霊が現われ、八百万の神々を集め国土安泰を祈願する舞。
14	飛出之舞	手力男の神霊によって、悪難、悪霊を退散させ、国土安泰を祈願する舞。
15	神躰之舞	岩戸の前で天照大神をなごめいさめ奉り、天下泰平を祈る舞。
16	幣帛	神主が神前に御幣を奉る舞。
17	鈴神楽之舞	女巫子の舞。鈴を持ち千早の袖をなびかせて舞う。
18	大魔之舞	一般に「ダイバン」の呼び名で知られる舞。
19	二人鈴之舞	四方の神々を招き奉り迎えて礼拝する舞。
20	羅刹之舞	神と鬼神の知恵と力くらべの舞。

33	成就之祓	大祓を神主、舞人全員で奏上する。
32	御柱松登り	大魔の松登り。
31	四天之舞	柱松下の燃えさかる神火の横にて、四人の舞人が神剣をもって忌火、忌祓を行う舞。
30	鎮火之舞	二人の舞人と鎮火の神事を行う神主で舞う。松明に火を燃やし、その神火をもって、四方を祓い、罪穢を焼滅して町内を清浄にする舞。
29	中央黄帝龍王姫龍王巻	
28	北方黒帝龍王之巻	
27	西方白帝龍王之巻	
26	南方赤帝龍王之巻	
25	東方青帝龍王之巻	春夏秋冬の月日の配分を頓智、奇才で解決する方法。また、世の中の不合理な事柄を頓智、奇才の問答で万事解決していく舞。
24	大母天之舞	榊柴を両手に持ち、両榊の木綿紙垂を結び、四方を祓い清める舞。
23	大蛇退治之舞	「古事記」の大蛇退治の神話の舞。
22	古老之舞	老翁の舞。国土安穩を祈願する。
21	八雲之舞	女巫子が四方の神々を寄せ迎えて、神遊びを始める舞。

(3) 儀礼の分析

川名津柱松の儀礼の過程を眺めると、この行事の参加者の主役が四二歳の厄年の男で、彼らの厄祓いも行われ、また、柱松の大木と、神楽の中でダイバンが撒く餅を寄進する事実があり、その他、川名津柱松が地区の厄火祓いの行事であり、ショウジョウサマと呼ばれ

る藁人形が、地区の災厄を一身に背負ってくれることが地区住民に認識されていることなどから、川名津柱松は厄年の者が中心的役割を果たす地区全体の厄祓いの儀礼という性格が浮かび上がってくる。この性格を、祓われた厄がどうなるのかといった視点から見ても、まず、四二歳の厄年の男が松を山から切り出して公民館において饗応されることに關しては、彼らが現在では龍や虎の模様を描いたシャツ、もしくは襦袢を着用しているが、かつては蓑、笠で仮装していたということもあり、この仮装から彼らが外者(異人)に扮していることを意味し^⑩、彼らを饗応することは一種の異人歓待にあたるといえる。これは、東北地方のナマハゲやカセドリ、北陸地方のアマメハギ、中国地方のホトホト、トロヘイなどといった小正月の訪問者の服装と共通し、それらは厄年の者や若者が扮することが多いという点も共通する。これら小正月の訪問者は年玉をもって人々を祝福するためにやってきた異郷からの来訪神、マレピトとされているが、種々の小正月の訪問者は、祝福というのは副次的に展開したものであって、彼らはいずれも人々にとってケガレを祓うために儀礼的に創出された異界のものたちであり、いずれもケガレの依りついた餅や金銭をもらって歩いたり饗応されるといった厄払いが基本であるとされる^⑪。このようなことから、川名津柱松の山からの松出しを行った仮装をした彼らは、単に松の大木を運んでくるのではなく、地区の厄を背負う役割を果たしていることとみることができ。そして、彼らは異人であり、しかも地区の饗応によって厄を背負っていることからその儀礼の過程では非日常的存在といえよう。このことは、地区の役員を川に突き落したり、松で国道を遮断し渋滞を引き起こすなど無秩序的な空間をつくりだすことから窺える。彼らが天満神社前の神田田(ジンダング)に柱松を運び、神楽奉納や松登りなどの神事が行われることで新たな秩序の構築をし生活空間

の再生復活を行なっていると見ることが出来る。再生復活を最も象徴しているのが柱の頂上に登ったダイバンが東の方向の綱を伝って地上に降りてくるのがちょうど朝日の昇る時刻、方向であるということである。

再び厄の移行について見ると、地区の人々の饗応をうけた連中は、浜降りを経て、神田田まで松を運ぶ。時を同じくしてシヨウジョウサマの製作が行なわれるが、このシヨウジョウサマは、右手に扇、左手に神と銭十二文(閏年には十三文)をもたされて、赤い布を着用している藁人形である。この人形の構成要素である藁と銭は、一般に厄年儀礼において厄を捨てる媒体として用いられるものであり、しかもこの藁人形が地区の厄を一身に背負ってくれる存在であることは年輩の住民も認識していることもあり、異人に扮した連中が背負った厄を受け取っているとみることが出来る。大正前期以前の生まれの人が「厄を拾う」といって柱の上から投げ落とされたシヨウジョウサマの残骸を拾うことを忌み嫌っているように、「厄を受けたシヨウジョウサマは、それを背負っているがゆえに触ってはいけないもの」とされる。つまり川名津柱松の儀礼の過程において人々の厄は、異人に扮した厄年の者たちに移り、結局は柱松の頂上のシヨウジョウサマに移行しているのである。

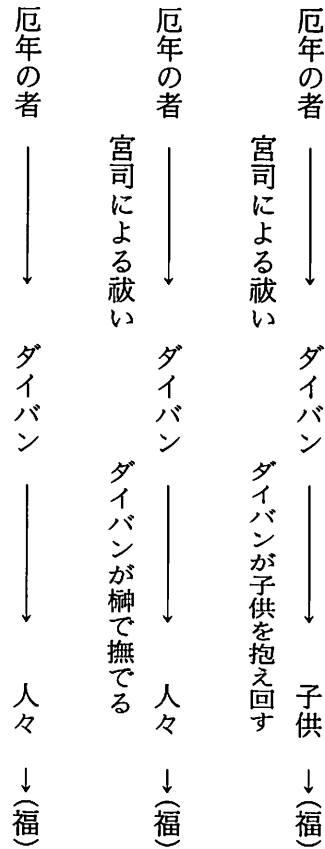
厄年の者が背負った厄を、シヨウジョウサマに移行させる媒体となったものとしてダイバンと呼ばれる鬼を挙げることが出来る。ここで、厄年の者とダイバンとの関係を見てみたい。

厄年の者の背負った厄は、四二歳であることによる厄年の厄と、饗応によって受けた地区全体の厄の二種類である。これらの厄の祓は、夕刻に神楽の幣帛が終了したときにはじめて行われる。ハナヤに厄年の者が正装して着座し、御祓いをうける。この御祓いの直後にダイバンが登場する。厄年の者はあらかじめこのダイバンに餅を

寄進しており、舞の途中でダイバンはその餅を撒きはじめ。これも先に述べたような厄年の厄を餅に託して異界のもの、つまりここではダイバン(鬼)に与えるという構造がある。ダイバンは餅を人々に撒くが、人々はわれ先にと餅を拾う。この餅を食べると病気をしないといわれるからである。ここで注目すべき点が二点ある。一つは、この同じ舞台ではダイバンだけではなく、神面を着けたカミが演じられているが、餅を撒くのはダイバンであってカミは決して餅を撒くことはないということである。このことから厄年の者の扱われた厄を背負うのはカミではなくダイバンであることがわかる。もう一つは、人々が餅を受け取る際の態度である。井之口章次の説によれば厄は餅などによっても人々に分担されるというが^①、厄を分担する側は、マイナス要素である厄を受け取ろうという認識はまったく見られない。ただそれを食べると病気をしないというプラス要素を獲得するために餅を受け取るのである。つまり、厄はダイバンに託され人々へ移行しているとみることが出来るが、人々に移行するとき、それは厄(災難)というマイナスの力ではなく、一種、福德の力として人々に受け入れられている。つまり、井之口の説のように、「厄」の分担と見ることが出来るが、それは単なる厄の分担ではなく、「厄」から福德の力へ、という価値転換が存在した上での分担といえるのではないだろうか。ダイバンは一方で祓い除かれて退散もしくは服従するという性格を有しているが、それと同時に一方で福をもたらす存在であるという性格も有していることはすでに指摘されていることである^②。これは、両義性という言葉でかたづけられてきたが、この川名津柱松でのダイバンの役割の一つに、厄年の者の厄を背負ってそれを福の力に転換して人々に分け与えている点を挙げることが出来るが、厄から福への転換について、紙屋^③や大島^④が指摘したように厄神と福神がもともとは同一の存在で

あつたことも考えあわせると、祓われる厄と人々に受け入れられる福とは原初的には同一のものと見ることができると、

このダイバンの餅撒きの他にも、先に記した儀礼の過程をもとに、厄年の者の厄が人々に福として受け入れられるまでをまとめると、次のようになる。



ダイバンはこれらの行為のあと、松明を背負い、ショウジョウサマの据え付けられた松の頂上まで登る。このことによりダイバンは、厄の依りつきやすい銭、藁で製作されたショウジョウサマに、自身の背負った厄を移行させているといえよう。ダイバンはこれを地上に投げ落とすが、ショウジョウサマの残骸が福徳の力を持つものとして認識されて拾われるという行為があることから、ここでも厄が福に価値転換していることがわかる。これが年輩の住民が言うように、厄を背負ったままの物であるから拾うべきではないという認識は、厄と福が表裏一体のものであることを示している。

(4) 川名津柱松の構造

ここで川名津柱松における厄の行方を検討した結果をもとに、この儀礼全体の構造をまとめておく以下通りになる。

まず、川名津地区全体の厄の流れを見ていくと、まず地区の住民が、松を山から曳いてきた厄年の者や、若者連中を饗応することで、地区全体の厄を彼らに託す。託された異人は松を天満神社境内まで運び、松を立てる。立てられた柱松の下で神楽が演じられ、この中に登場するダイバンが厄年の者の厄を餅の寄進を通じて背負い、それを価値転換させ、餅を撒くなどして福の力として地区の人々に与えている。最後にダイバンは柱に登り、頂上に据え付けられたショウジョウサマに厄を託し、そのショウジョウサマを地上に落とすことで厄を価値転換させ、福を再び地区の住民に与えている。

この柱松はもともと修験道儀礼であつたものが民間信仰化したと思われるが、もともと山伏の験競べや煩惱焼尽の目的で登柱していたのが、川名津柱松では、ダイバンが自らの煩惱だけではなく川名津地区全体の厄と厄年の者の厄を一身に背負って天を象徴する柱の頂上に登り、厄を火によつて焼尽させるか、もしくは福徳の力に価値転換させて地区の人々に還元するという構造が基本であるといえるだろう。

厄から福へという価値転換の契機であるが、川名津地区の場合、異人に扮する連中に厄を託すことであつたり、ショウジョウサマが天に象徴される柱の頂上つまり異界に置かれることである。これについては、紙屋が「厄神は饗応され、鎮められて、海の彼方へ去る。その海から、福神が訪れるのである。海が厄と福を転換させる場所となつている。塩と水による、穢れの浄化なのであろうか。」²⁶という厄と福の転換の一事例を指摘しているが、これは水、塩による穢

れの浄化ではなく、異界、異人を経るということが厄から福への絶対条件といえよう。

川名津柱松の分析で得られたことからすると、厄の分担説について再考の必要があると思われる。井之口は厄の分担の事例として、岡山県川上郡備中町の厄年の者が扮するトロヘイという小正月の訪問者の事例を挙げている⁽⁵⁾。これはトロヘイが銭さしを持って家々をまわり、各家では銭を取って豆や餅を厄年の者に与え、もらった餅や銭や豆は紙にのせて四辻に捨て、通りがかりの人が餅を拾って食べるというものである。ここでは、四辻で拾った餅を食べると病気をしないともいわれており、単なる厄の人々への分担ではなく、厄から福への流れが存在するのである。

三 ま と め

本稿で厄に関して指摘した事柄をまとめておくと、およそ以下のとおりである。

1 厄はハラエという儀礼的手続きによって「祓われる」「除かれる」ものであるが、それによってその存在が無になるわけではなく、厄そのものは存在していくと認識される。つまり厄は実体概念としてもとらえるべきものである。

2 厄年儀礼とはプラスの力を付与すると同時にマイナスの力を除去するといった両義性をもつものとされるが、そのプラス、マイナスは二元的なものではなく、厄年儀礼においてマイナス要素である厄が日常的空間から異人、異界といった境界へ祓われてそこで厄そのものを福德の力に価値転換し人々に還元されるという構造が存在しており、単なる両義性で片づけることは早急である。つまり厄年の者の厄は、井之口の言うように共同飲食や贈答によって人々に分担されるのではなく、価値転換した福の力として人々

に受け入れられているのである。

註

(1) 「厄」とは、『日本国語大辞典』(小学館)には、

1 わざわい、まがごと、災難、災厄、厄難のこと。

2 「やくどし(厄年)」の略。

3 疱瘡のこと。
と出ている。

(2) A・ファン・ヘネップ 『通過儀礼』弘文堂 一九七七

ヘネップは、たとえば、誕生、成人、結婚、死亡などの人生の重要な転機に際して行なわれるこれらの儀礼においては、まずその人物がこれまでの状態からの「分離」の儀礼が行われ、ついで、当事者がすでにこれまでの地位にいない過渡的・不安定な状態にあることを示す「移行」の儀礼が行われ、最後に分離、移行を終えた個人が新しい地位や役割をもち、社会に復帰する「統合」の儀礼が行われるという構造を示し、数多くの民俗学の研究に影響を与えた。

(3) 倉田一郎「厄年の問題」『民間伝承』九一、二 一九四三
その他、同様の説をとるものとして、次の論考がある。

瀬川清子「厄年について」『民間伝承』九一、二 一九四三

同 「厄年の行事」『民間伝承』九一、二 一九四三

同 「厄年の厄と厄子」『民間伝承』九一、二 一九四三

(4) 郷田(坪井)洋文「厄年・年祝い」『日本民俗大系』4 社会と民俗II
平凡社 一九五九

(5) 井之口章次『日本の俗信』 弘文堂 一九七五

(6) 宮田 登『神の民俗誌』 岩波書店 一九七九

(7) 小林経広「人の一生における厄年儀礼―他界と異郷における再生復活―」『信濃』三八―一〇 一九八九

(8) 佐々木勝『厄除け―日本人の靈魂観』名著出版 一九八八

- (9) 紙屋威広「厄神と福神」『講座日本の民俗宗教3』弘文堂 一九七九
- (10) 大島建彦「疫神と福神」『歴史公論』3-9 雄山閣 一九七七
- (11) 和歌森太郎「柱松と修験道」『日本民俗学』三七 一九六六
- (12) 堀 一郎「修験道とシャーマニズム」昭和三十九年神道宗教学会発表
- (13) 宮家 準「修験道儀礼の研究」春秋社 一九七一
- (14) 註13に同じ。

松登りの神事を行っているのは、現在では愛媛県内にはなく、県外では山口県岩国市行波と柳井市伊陸、熊毛郡田布施町大波野、同平生町曾根の神舞などが確認できる。これらは神楽と松登りが一体化した行事であり、荒神神楽と英彦山の松会の祭礼が合体したものと考えられている。このうち、伊陸(いかち)の神舞は、別名を八閩神楽ともいい、伊陸大迫の南山神社に二十五年ごとに奉納される神事芸能である。昭和五五年三月二日に第十二回目の奉納があった。この神舞は荒神神楽ともいい、岩国市河内地区あたりで寛永年間にはじめられたという伝承を持つものである。登る松の高さは平年で十二間、閏年で十三間、山に行つて適当な松の木を選定すると、そこでお祭りをして伐採する。短刀をもった九人の若者と奉吏八人、鬼や人が神殿から三十メートル離れた関松まで舞いながら行き、神主の御祓いのあとに松登りがある。白鉢巻をして松を登つてゆき、その木の先端に日・月・星のあんどんを三つ立て、そのなかの蠟燭に火をつけてから紙吹雪をまき、それが流れた方向の網から逆さまにおりてくるというもので川名津柱松とさまざまな面で類似している儀礼である。

(15) これまでの川名津柱松に関する研究を紹介すると、

- 〔柱松の紹介〕
秋田忠俊「八幡浜の柱祭りと柱松」『伊予の民俗』五 一九七五
- 〔柱松〕行事としての視点
守屋毅「愛媛の祭りと民俗」雄山閣 一九七八
- 〔柱松と若者仲間(青年団)の関係〕
野口光敏「愛媛の年齢集団若者仲間覚書」『伊予の民俗』三四 一九

八一

〔神楽奉納神事としての視点〕

〔愛媛県史〕民俗編下 一九八四

などがある。

(16) この「サンボウコウジン」は、森正康「愛媛県下の祭りの標示物―オハケを中心として―」『民具マンスリー』二二―三―一によると、三宝荒神を招くためのオハケの一種と見なされている。

(17) この川名津神楽は出雲系の神楽で、天満神社には一八五四(嘉永七年)に神楽を奉納した記録が伝わっている。伝承ではそれ以前に吉田から伝わったのではないとも言われている。大正期には伝承が一時途絶え、現在の神楽は昭和二年に市内五反田地区の五反田神楽に習って復興したものである。その際、演目もリズムも舞い方も五反田神楽を踏襲したとすることである。なお、五反田神楽は昭和四〇年代に消滅している。川名津神楽は、男子による終身制の川名津神楽部によって伝承されている。

(18) ダイバンとは、法華経等の中に見える提婆達多に由来するものと思われる。神楽などに登場する鬼のことをダイバ、ダイバンと呼ぶのは、中国、四国地方に流布する言いかたであるが、どのような形で伝播し、この地方において鬼イコールダイバ、ダイバンと呼ばれるようになったかについては稿を改めて述べてみたい。

(19) 新谷尚紀「ケガレからカミへ」木耳社 一九八七、小松和彦「異人論―民俗社会の心性―」青土社 一九八五

蓑笠を着用することが日常的位相ではないことは、『日本書紀』の一書に素戔嗚命が高天原を追われた折、「青草を結束ねて、以て蓑笠と為し、宿を衆神に乞」うた話があり、「それより以来、世に蓑笠を着、以て他人の屋の内に入ることを諱む。又束草を負ひて以て他人の家の内に入るのを諱む。此を犯すことある者は、必ず解除を償す。此太古の遺れる法なり」という記事や、『土佐日記』に見える「蓑着て笠着て来る者は鬼」という歌、そして『今昔物語集』巻第十五の「比叡山の僧長増往生の話第十五」に見える遍歴僧長増が蓑笠をつけていたことなどから

わかる。また、折口信夫も「笠を頂き蓑を纏ふ事が、人格を離れて神格に入る手段であったと見るべき痕跡がある。」〔折口「全集一」〕と、蓑笠の衣装は本来、人ならぬもの、聖なるものをつけるべきものという指摘をしている。

(20) 註19新谷に同じ。また折口信夫も「厄払に餅、錢を）与えることそのものが穢れを移すことだったのである。」〔折口「春来る鬼」全集十五〕と述べている。

(21) 註5に同じ。

(22) 『愛媛県史』民俗編下 一九〇ページ 一九八四

(23) 註9に同じ。

(24) 註10に同じ。

(25) 人々のケガレを背負って祓われたものが、価値の逆転をするという仕組みについては、新谷尚紀『ケガレからカミヘ』（木耳社 一九八七）にくわしい。新谷はこのケガレの価値の逆転する仕組みこそが、あらゆる神々の誕生するメカニズムであるとしている。

(26) 註9に同じ。

(27) 註5に同じ。

謝辞

本稿を作成するにあたり、宮本雅秋氏、袋瀬六松氏、永井久氏、新口浦夫氏、崎田正氏、木下春鹿氏、三木平三郎氏、浅野トミ子氏をはじめ、川名津地区の方々には、現地で大変お世話になりました。この場を借りて御礼申し上げます。

〔八幡浜市川名津柱松神事写真〕



④ 選定された松 (昭和57年)



① 八幡浜市川名津地区全景



⑤ 松切りの神事



② 天満神社での神事



⑥ 松切り



③ 三色の布の配布

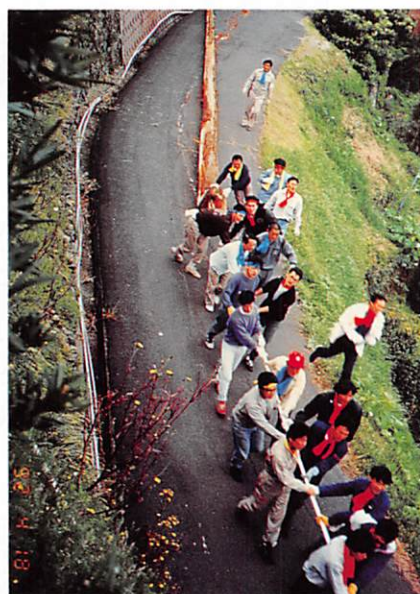
(写真②、④～⑧、⑩～⑫、⑮～⑰、⑳～㉒、㉓～㉕は永井久氏撮影)



⑦ 松出し (昭和30年代)



⑨ 河原に到着した柱松



⑧ 松出し (平成4年)



⑩ 公民館での昼食



⑪ 川 落 し



⑫ 川 落 し



⑬ 浜へ松を曳く



⑭ 松で国道を遮断する



⑯ 海水で松の汚れを落す



⑮ 松を浜へ降ろす



⑰ 松を陸に上げる



⑭ 海中に入る



⑰ 松の装飾



⑳ 柱松を立てるための穴



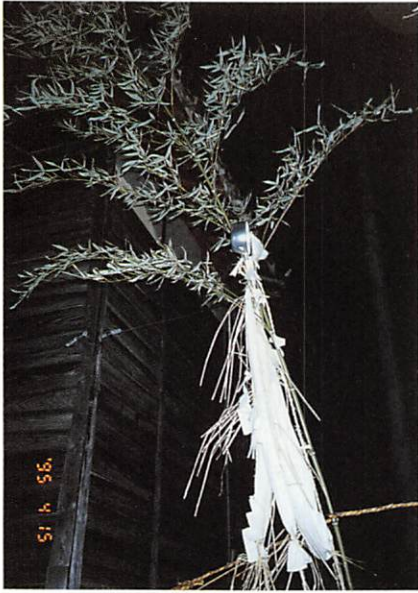
㉑ 松起し



㉒ 松起し (昭和30年代)



㉓ 立てられた松



⑳ サンボウコウジン
(三宝荒神)



㉑ 柱松の遠景



㉒ オショウニン (牛鬼)



㉓ ショウジョウサマ



③① 大魔の舞



②⑧ 巴那の舞



③① 子供を抱えた大魔

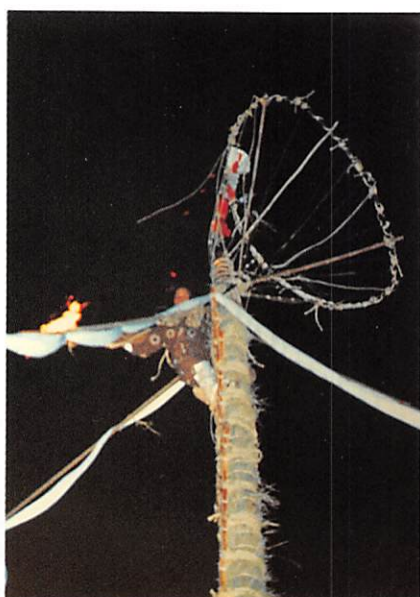


②⑨ ハナヤでの厄祓い



③② 大蛇退治の舞

③③ 鎮火の舞



③⑤ ショウジョウサマ等を投じる



③④ 松登り



③⑥ 東の網をつたって地上に降りる大魔