

桃呪術の比較民俗学(1)

—日本の事例を中心として—

桃崎祐輔[※]

はじめに

ある種の果物が聖なる力、呪術的な効能を持つという発想は、洋の東西を問わず、地球上に普遍的に見られるものである。中でも東洋の桃は、西洋における林檎と並び、特にその聖性が強調されている。この桃に対する信仰は、その分布と共に中国、朝鮮半島、日本、そしてベトナムなど、東アジアを中心とした展開を見せている。

このうち日本においては、『古事記』『日本書紀』の黄泉国神話において桃果の果たした辟邪の役割、あるいは昔話の『桃太郎』壱における鬼退治など、極めて身近な形で桃の信仰や呪術の片鱗に触れる事が出来、民俗学においてもポピュラーな話題となっている。

こうした桃の性格については、古くから中国の神仙思想・道教の影響によるものと考えられてきており、特に最近では、日本域における道教展開の一要素として把握しようとする研究者が多くなった。桃の呪術・信仰が中国に源を発するであろう事は、水上静夫氏らの詳細な研究によってほぼ明らかになっており、それが周辺地域に波及して独自の展開を見せている事実は、比較民俗研究上に恰好の素材を提供するものである。

しかし従来の研究の多くは、桃を短絡的に道教的・神仙思想的なものと解釈する傾向にあったため、桃の民俗事例が内包している多くの問題点が見落とされ、安易な性格付与が本質を隠蔽し、その実体の解明を妨げるという憂慮すべき事態を現出している。

本論文においては、こうした現状の打開のため、改めて問題の出発点に立ち返るべく研究学史上の問題点を明らかにした上で、記紀神話や道教による解釈にとどまっている日本域内の桃の民俗事例を抽出・分析し直し、今後の比較民俗学的考察の操作に耐え得る基礎資料の集成と提示を主たる目的としたい。

民俗学研究史上に見る問題点

桃の呪術的な効能に関しては、早くから諸学の関心が集まっており、多くの碩学が考察を行なっている。その中でも日本民俗学の果たした役割は決して小さくはなかったが、その分析は1940～50年代を頂点としてあまり進歩を見せていない。桃の呪術信仰を考える上で主導的な役割を演じるべき民俗学が、現在十分にその機能を果たしていないのは遺憾な事である。こうした現状に到るには、国学以来の学史的な経緯とともに、日本民俗学の創始者である柳田國男氏の言に、既にその萌芽を見る事が

※筑波大学院歴史・人類学研究科

出来る。問題点を明らかにすべく、以下関係するもののみ抽出して述べる事としたい。

古く本居宣長は『古事記傳』上卷(1778)⁽¹⁾において、黄泉國条に論及し、
「桃の後世まで鬼魅を避るは此の大詔により〔漢籍にしも桃のさる功能あることをこれかれに記せるを見れば御國のみならず、外國の末までも此大神（伊耶那岐命を指す）の大詔の驗ありけることしられていと尊し〕と述べ、また平田篤胤は『山海經』佚文の度朔山伝説を書紀の伊賦夜坂の反映と捉え、同様に鈴木重胤も漢籍の伝承を「〔記紀を〕傳え聞きて記せる者なるべし」⁽²⁾とするなど、あくまでも桃呪術を「皇国風」なものとして解釈する国粹主義的な意識が蔓延していた。明治維新を経てそれは更に極端なものとなり、松岡靜雄などは『日本古俗誌』(1926)⁽³⁾の中で、「桃は支那臭芬芬にて信ずるに足りず」と述べ、古事記の桃呪術は日本本来のものではなく、中国の古典から修辭として引用したと見做し、露骨な嫌悪を示している。それが自由な発想を阻害し研究を遅滞せしめた事は言うまでもない。朝鮮總督府編による一連の調査報告書⁽⁴⁾のうち、『朝鮮の鬼神』(1929)第二編「禳鬼編」などには多数の桃の呪術的使用を記載しているにもかかわらず、「支那の風習に共通するものであって、その概念も亦同様である。」と述べるものの、他の事例も含め記紀神話との比較は一切行なわれていない。当時としてはかなり先見の分析も見られるが、編集の基調は淫祀邪宗としての民俗であり、暗に日本の支配を正当化しようとする意図が見え隠れする。「史実」たる記紀神話との比較検討など、思いもよらない事であったろう。

桃呪術の民俗学的研究は、こうした多くの制約下でスタートせねばならなかった。それゆえ記紀神話との抵触を避けねばならず、その論考は常に妥協の産物たる事を免れ得なかった。

大正13年(1924)、折口信夫は「桃の傳説」⁽⁵⁾という短文をものし、「日支兩國の古代に、同じやうな民俗があったといふことは、興味もあり、難かしい問題でもある」と述べ、早くも比較民俗学的な考察を試みているばかりか、桃呪術と生殖器崇拜との関係、更に氏一流の「まれびと」視点に拠り、『桃太郎』と卵生説話・漂着神の関係に論及するなど、小文でありながら冴えた分析を見せている。それにやや後れ、李家正文氏は「用桃避鬼考」⁽⁶⁾において、古事記説話解釈に東西の古典漢籍や国学の研究成果を多く引用しつつ、記紀神話との比較検討を行っており、その内容は今尚高く評価すべきものである。しかし、その結論においては、当時の国粹主義的な国史学界への配慮からか、

「神代に於ける避鬼の本朝に於ける信仰は同じ東洋民族であり金桃が日本にあるとあこがれ又我國をして不老不死國となした支那人に於いても自然的に發生し、後支那思想本邦のものと偶然的東洋種族の思想の一致を來したものと解すべき穩健説を以て私は此の筆を擱きたいのである。」

と結んでおり、記紀神話に抵触して苦慮する様子が窺える。その翌年には、柳田の名著『桃太郎の誕生』(1933)⁽⁷⁾が公けにされており、これは本格的な説話類型の比較研究の成果として、学史上忘れる事が出来ないものである。ここでは「小サ子」の神性に焦点が当てられ、結果桃の呪術的な効用についての注意は低下している。そして更に、「少くとも桃を主眼とした桃太郎研究が、詮無き辛勞であったことはもう明かになって居るのである。」と結び、むしろ桃そのものを重視する傾向を戒めている。こうした潮流は後に石田英一郎の『桃太郎の母』⁽⁸⁾に受け継がれ、「モー

ぜ式モチーフ」の説話類型の範疇から考察がなされている。ここでは広く全世界に資料収集の範囲を拡大したものの、桃呪術とは全く訣別したものであった。

黎明期の日本民俗学界を指導した柳田は、民俗学が単なる好奇の学に陥るのを絶えず警戒していたが、桃の研究はすでにそうした兆しを見せていた。また桃の問題への傾倒は、必ずや記紀神話へのタブーに抵触を引き起こし、民俗学そのものの健全な発展を妨げると考えたのであろうか。この邪推が的を得たものならば、柳田は敢えて桃呪術と訣別せざるを得なかったと考えられる。

その後、民俗学界における桃に関わる研究は、はっきり二つに分裂した。

すなわち、あくまでも桃そのものに主眼を置くグループと、桃太郎・瓜子姫に代表されるような「小サ子」の説話類型、容れ物より話の構造を重視する石田英一郎らのグループ（所謂「桃太郎学」派）である。前者の活動はひとつの頂点を迎え、それは『民族文化』第三巻四號の「桃の特輯號」（1942）⁽⁹⁾に結実する。この號には民俗・民族・日本文学・中国文学・考古といった様々な分野から執筆陣を迎え、学際的な見地から総合的な研究を試みた快挙であった。

中島利一朗「桃の文献とその語原」、武田久吉「桃とモ」、中山太郎「桃雑俎」、桂井和雄「土佐の桃節句の民俗」、上村六郎「桃と染色」、直良信夫「史前の桃随想」、清水市之「桃のお守り」、角田序生「桃と雷除」、大神俊文「一茶と桃」、津田逸夫「支那古代に於ける桃」、金子總平「支那に於ける桃の信仰」、山口麻太郎「桃太郎と黍団子」、という錚錚たる顔触れであり、桃呪術研究の基礎資料の多くも、この時紹介された。

この反響はかなり大きかった模様で、その翌年に出された柳田の『昔話覺書』（1943）⁽¹⁰⁾にも、「具体的にいえば桃から生まれた桃太郎でないと、鬼ヶ島を攻めて金銀珊瑚綾錦を持って還り得るとは信じられず」という記述が見られ、上記の成果が反映している事が窺える。だがこの総合研究への第一歩は、同時にその終焉をも意味していた。奇しくも「桃の特輯號」の編輯後記には、その前後の事情を窺う事が出来、興味深い⁽¹¹⁾。

戦局の進展に伴い、諸学問はその歩みを止める。桃の民俗学もその弊を免れなかったばかりか、桃太郎の鬼退治のモチーフは、大和民族の英雄による、鬼畜米英退治という役目を負って前面に押し出され、研究者の中にもそうした意識に陥るものが少なくなかった。この傾向は現代にまで尾を引いており、例えばアマチュア研究家の小久保桃江（1977）⁽¹²⁾などがそうである。桃太郎昔話が社会背景の変化と共にどのような変質・歪曲を受けたかについては、滑川道男⁽¹³⁾・鳥越信⁽¹⁴⁾氏らの優れた研究が有るが、それは本題とは趣旨を異とするので、ここで詳しく触れる事は控えたい。

桃の民俗研究が再び高まりを見せるのは、第二次世界大戦が終結して間も無くである。この背景には、『民族文化』『桃の特輯號』において、学際研究への糸口が開かれた事、また戦前から戦中にかけて、大陸に渡った多くの日本人が中国や朝鮮における桃民俗というものを目の当たりにし、それに対する紀行や歳時記が数多く残され、基礎資料の蓄積がなされた事などが挙げられる。従軍体験時の観察も研究発展に寄与した。その主なものを挙げてみると、

井岡大輔『一簣』（1939）⁽¹⁵⁾、永尾龍造「桃の樹に関する俗信」（1940）⁽¹⁶⁾上田恭輔「南方支那民族の年中行事」⁽¹⁷⁾などである。

以上の成果を集成し、また新資料の活用も行なわれ、桃呪術の研究にも見るべき成果が現れたが、これらの様々な資料を操作するに当たっては、伝統的な日本民俗学の方法論には限界があった。そのため桃呪術を学際的に研究しようとする試みの担い手は、民族学・植物学・神話学者らへと移って行った。日本民俗学のサイドからは、基礎資料の集成は副次的に行なわれていたものの、それらを体系化する機運は生じなかった。研究の中心は説話類型の比較検討にあり、桃はその一要素に過ぎないとする柳田の意識はそのまま学会の動向に反映されている。民族学に主眼を置く学際研究で知られた石田英一郎も、資料収集の範囲を世界に拡大したものの、『桃太郎の母』における姿勢は、基本的に柳田路線の継承発展であり、桃呪術とは全く訣別したものであった。

桃呪術に限らず、1950年代を前後とする学際研究興隆には、諸学問の専門細分化に伴うセクショナリズムへの危機感、あるいは19世紀型の研究姿勢に対する反省の念が込められており、前述の石田英一郎もそうした意図によっている点では軌を一にしていたと言える。

こうした機運の中、博物学的研究活動で知られる西岡秀雄氏の『日本における性神の史的研究』（1950）⁽¹⁸⁾が公けにされた。この著では、それまで真正面から取り組まれる事が少なかった生殖器崇拜に焦点を当て、「考古学・民族学的考察」と銘打ち、学際への決意を明らかにしている。桃呪術分析は「女陰崇拜の潮流」の項に収録され、性器崇拜に関連するものとして把握がなされており、マノフィカとの関連等について論及が行なわれている。また聖なる果物のモチーフとして、聖書やギリシア神話のリンゴとも比較対照がなされている。桃呪術のすべてを性器崇拜・豊穡信仰の範疇に置く事は必ずしも適切ではないが、桃呪術研究を学際的に踏み出した第一歩として、その成果は大きく評価されて然るべきである。当桃崎の手法も、基本的には西岡氏の方法論を踏襲するものであり、先人の試みに敬意を表したい。

また比較民族学・神話学の成果として、松村武雄の『日本神話の研究』（1955）⁽¹⁹⁾は、当時可能な限り古今東西の著書を獵渉、それを一大集成した大著であり、ここで先学の成果はその批判・評価を含めて殆ど総てまとめられた感が有る。桃呪術は「黄泉國訪問神話」死霊追従阻止の手段として分析がなされているが、桃は「それ自らに内在する呪能によって黄泉國の靈怪を却走」させており、記紀に見える他の阻止手段と著しく異なる点を指摘し、「このことは、桃の実投げつけの手段が、本来「呪的逃走」型の問題の話根に属しない一種の異質的混入であることを示唆してゐる。切言すれば、この手段は、桃を仙果としてこれに強力な驅魔の呪能を觀じた支那思想からの借物であることを示唆してゐる。」として前記の李家正文氏の論に否定的な見解を採っている。更に松村は、その思想の導入時期にまで論及し、渡部義通⁽²⁰⁾の「支那思想の影響にあることは明かであるから、この話はその思想をとり入れて潤色したものと見ねばならない」という主張に賛意を示しつつも、「支那思想の盛んに輸入された五世紀以後の作であると考へねばならぬ」という言には、それより以前であろうとし、民間道教の活動に伴う事を推測している。

以上、松村に到って既成資料の操作は殆どやり尽くされ、これと軌を同じくする後のいずれの研究者も、この成果を越えるに到らなかった。ここで新たな方法論の導入が求められる事となるが、その中でも最もよく知られているのが、植物学者である前川文夫の研究である⁽²¹⁾。

前川氏は専門である植物学に立脚して様々な仮説を提示し、そこに方言に見る古語彙の残存形態の比較検討を導入する事により論を展開した。すなわち、本来日本ではモモという言葉はヤマモモ（楊梅）を指していたのが、のちにケモモの渡来によって、現在の桃の名称となったのだというものである。更に、「桃の特輯號」における武田久吉の論を引き、黄泉比良坂の条で鬼たちがエビズル・タケノコを共に喰らったにもかかわらず、それより美味な筍の桃には見向きもせず逃げ去ったのは、神話時代に中国から桃の破邪除災の信仰のみが伝わり、桃の実物はいまだ渡来していなかった為に、その美味なるを知らず食しなかったのだという見解を支持し、登呂遺跡出土の桃核鑑定を通じ、桃は弥生後期に既に渡来しており、桃信仰のみが弥生中期に伝わり、後期の桃植物到来までの短期間に黄泉国の神話が成立しただけでなく、桃の植物体の不在から、桃材の呪具はヌルデやガマズミ等の代用植物製に置き換えられてしまったと推定、その具体例にオッカド棒を当てた。この説は、岩波新書の『日本人と植物』（1973）に「小正月のオッカド棒と桃の信仰」として収録されたため、人々の岩波信仰に支えられ、あたかも定説の如く解釈され、無批判に受け入れられて現在に到っている。前川本人は考古資料を熟知しており、氏の個々の指摘には傾聴すべき点が多く有るのは事実であるが、論証過程に問題が多く、見直すべき点も多い。加えて逝去されてなお、氏の著書が多くの研究者に引用され、その絶大な影響力を考え合わせると、評価に先立って問題点を厳しく追求する必要に迫られる。氏の論中における相互に飛躍した各論の重層的な組み立てが、単なる論文読者を魅了しつつも誤解させ、重大な誤謬に陥らせているのは、否定出来ない事実である。（斎藤正二（1979）⁽²²⁾、森浩一（1965）⁽²³⁾などが、桃の栽培起源に関する著しい誤解、ヤマモモと桃の混同など、前川氏の著書の皮相的理解に起因すると思われる誤謬を犯している。）

この他特筆すべきものに、吉岡金市氏の『果樹の接木交雑による新種・新品種育成の理論と実際（1967）⁽²⁴⁾が挙げられる。ここではあらゆる果樹の栽培起源や改良過程について実証的な考察がなされており、桃についても考古学・民俗学・果樹学・植物学といった総説的検討が行なわれ、その成果は当時の水準をはるかに超えた画期的なものである。しかし書名が災いしてか果樹学者・植物学者以外には殆ど知る所とならなかったのは惜しまれる。

また宗教民俗学者として知られる宮家準氏は、その研究を『修験道儀礼の研究』（1970）⁽²⁵⁾に集大成したが、その中に収録された修験道儀礼における様々な桃呪術には、仏教儀礼との集合など、その土着化過程を考える上で重要な事例を多く含んでいる。

万葉集研究で知られる桜井満氏は、幾つかの著書の中で桃の呪術信仰について論及しているが、特に『花の民俗学』（1974）⁽²⁶⁾では、桜や桃の開花時期は、農耕生活の折目に当たる所から、桜や桃の花が季節神の訪れを示す神の依り代と考えられると共に、花見は農耕を始めるに当たっての物忌であり祓の性格を帯びていたものが、上巳節句の習俗渡来に伴い、これと集合して年中行事として定着したと述べている。桃信仰を安易に道教的と決め付けがちな他の研究者とは、一線を画す卓見であると言える。また中村善雄氏は、『魔よけとまじない』で、古典文学や民俗事例の呪術を平易にまとめているが、桃呪術に関する記載も多い。⁽²⁷⁾

従来、桃の呪術は道教的な中国祭儀の移入とする解釈が一般的であり、そうした論旨に立つ著作は多い（下出積與（1975）⁽²⁸⁾、福永光司（1987）⁽²⁹⁾、野口鐵郎（1987）⁽³⁰⁾など）。

しかしこれらは桃の性格付けがやや安易に過ぎるきらいが有り、水上静夫氏が「桃伝説の起源に就いて」（1950）、「酸果伝説起源考」（1953）中において日本域と中国域における桃信仰の精神背景の質的差異を示唆⁽³¹⁾している事を合わせ考えても、桃を即座に道教の影響と位置付ける以前に、相互を十分比較検討する必要を痛感する。

近年の諸研究のうち、注目すべきものに、民俗事例に対して陰陽五行説の哲理から再検討を試みている吉野裕子氏の研究がある。吉野氏は『陰陽五行と日本の民俗』（1983）⁽³²⁾ほかで、桃呪術は陰陽五行説の哲理による呪術構造の範疇で捉えられる旨を述べている。これは桃呪術のみならず、往時の信仰や文化の根底に関わる問題として看過出来ぬ指摘であり、特に記紀神話を考える上で注意する必要がある。考古学サイドにおいても、唯物的な視点からは実態の把握、意義の解釈が困難な呪術祭祀遺物に、文献・民俗資料を積極的に導入して解釈を試みる水野正好⁽³³⁾氏らの活動がきわ立っており、近年資料の増大した呪符・人形の分析において、桃呪術への論及も少なからず行なわれている。特に和田萃氏の『呪符木簡の系譜』（1982）⁽³⁴⁾は、桃符や桃材の呪術人形について詳細な論考が行なわれており、資料的価値も高い。

またやや異色なものとして、槇佐知子氏の『日本昔話と古代医術』（1989）⁽³⁵⁾が有る。槇氏は『醫心方』および『大同類聚方』の全訳解を通じて、桃呪術に対して本草学的な見地から解釈を試み、斬新かつ大胆な指摘を行っており、おおいに注目すべきものと思う。

以上、歴大な桃呪術の研究史のうち、民俗学に関係するものだけをかいつまんで概観したが、これらの試みはいまだ体系的かつ網羅的なものではなく、まだまだ研究の余地は多く残されている。近年、桃の呪術信仰に多くの研究者が関心を持ち、何らかの発言をしているにもかかわらず、それらの多くは資料批判を怠ったたり、学史を踏まえぬためどうどう巡りを繰り返し、陳腐なものが多い。桃呪術の研究の前提として、まずこうした現状を認識する必要がある。そして研究史から明らかにされた問題点の克服に最も重要なことは、飛躍を無視して短絡的に各国の事例を比較する事ではなく、日本域内の民俗事例を出来る限り集成する事である。これは一見して地味な作業であり、鮮烈な比較研究からは見劣りがするものである。しかし、研究とは本来、基礎的な個別研究の上に、応用的な比較研究が有るものであり、更に比較研究も、最終的な総合研究へのステップに過ぎない。また比較研究は、類似点や共通項を見出し、人類普遍の法則を探求する事に心を奪われがちであるが、それ以上に共通性に内在する些細な相違点に気を配らねばならない。そうした微妙な相違に、民族や背景とする精神風土の特徴が反映されるからである。

以上に留意しつつ、以下事例の集成と分析に臨む事としたいが、桃呪術の起源・来歴を考える上で特に注目すべきものを中心に集成し、従来の解釈を再検討してその是非を問い、さらに文献資料・五行説的把握等の成果を導入し、より個別事例に則した見解を示したい。ただいたずらに諸学の成果を導入すると、民俗学本来の方法論を見失う恐れが有るので、以下ではまず民俗事例解釈に文献研究上の成果を挿入する従来の手法に随い、論点を整理する事に主眼を置くものとす

る。稚拙な手法であるが、若干の新見解を加える事が出来よう。

当方の専門である考古事例については、それらを踏まえた上で、稿を改め論じる事としたい。

研究史引用文献・注釈

- (1) 本居宣長 (1778)『古事記傳』上巻。 平田篤胤『古史傳』五之巻に引く
- (2) 鈴木重胤『日本書紀傳』巻之十。なお『神代卷御抄』には
「此用桃避鬼縁也 此ノ八字ノ古語傳釋ハ異邦ニモ此ノ三元椎ノ神變垂跡在シテ桃樹東南三尺八寸向日
鬼憎去之ト云フ避疫之縁ト云ヒ或ハ三月上巳ノ日取東樹縣二戸上一鬼不入ト云ヒ或ハ毎月十五日ノ取東
行桃煮沐浴避温疫ト云フヲ凡テ此用桃避鬼之縁也ト云フ傳尺ノ意也」とある。→(6)参照
- (3) 松岡静雄 (1926)『日本古俗誌』 刀江書院 東京
- (4) 朝鮮総督府編『朝鮮の鬼神』 国書刊行会 「第二編 禳鬼編」
朝鮮総督府編『朝鮮の巫覡』 国書刊行会
朝鮮総督府編『朝鮮の占トと預言』 国書刊行会
朝鮮総督府編『朝鮮の風水』 国書刊行会
- (5) 折口信夫 (1924)「桃の傳説」『愛國婦人』491號
→折口博士記念會編 (1955)『折口信夫全集 第3巻』 中央公論社 東京 p55~61 収録
- (6) 李家正文 (1932)「用桃避鬼考」『民俗学』4巻3號 p20~28 (4巻 p172~180)
- (7) 柳田國男 (1933)『桃太郎の誕生』 三省堂 東京
- (8) 石田英一郎 (1956)『桃太郎の母』 法政大学出版会 東京
石田英一郎 (1961)「桃太郎」『国文学解釈と鑑賞』26-5
→以上、山口昌男編 (1979)『日本民俗文化大系(8) 石田英一郎』 講談社 東京 所収
- (9)『民族文化(貝塚合併)』第三巻第四號「桃の特集号」(1942) 山岡書店 東京
中島利一朗 (1942)「桃の文献とその語源」 p1~7
武田久吉 (1942)「桃とモ、」 p8~9
中山太郎 (1942)「桃雜俎」 p9~11
桂井和雄 (1942)「土佐の桃節句の民俗」 p11
上村六郎 (1942)「桃と染色」 p12
直良信夫 (1942)「史前の桃随想」 p13~15
清水市之 (1942)「桃の御守り」 p15
角田序生 (1942)「桃と雷除」 p16~17
大神俊文 (1942)「一茶と桃」 p18
津田逸夫 (1942)「支那古代に於ける桃」 p19~20
金子總平 (1942)「支那に於ける桃の信仰」 p21
山口麻太郎 (1942)「桃太郎と黍団子」 p22~28

※なお中島利一郎（1942）の「續桃記」は『民族文化』第三卷第六號 p15に掲載

(10) 柳田國男（1943）『昔話覺書』三省堂 「幸運の法則」 p275

(11) 『民族文化』（貝塚合併）第三卷四號「桃の特輯號」（1942） p29 編輯後記

「○本誌も各位の御後援によりここに二ケ年、通巻二十四號を世におくることが出来ました。この記念すべき本號を桃の特輯號と變つた行き方をしたのであります。

この桃の特輯を計畫した頃とは世界の情勢も著しく變つてをります。

只今では南方特輯號とでもしなくてはならぬ處であります、われわれは何處迄も地味にそのなす可き本文を盡さなければならぬと考へ、計畫通りに桃の特輯といたしました。

○いまこの原稿を書いて居ります時、ラジオ臨時ニュースは蘭印軍無條件降伏を報じてをります。斯くしてここに又新しくインドネシア民族を白色人種より解放し得たのであります。吾々大和民族の實力を全世界に示す時、その一端を擔うことを如何程晴れがましく感じますか、恐らく日本人にして今日程生き甲斐のある事を感じずることはありませんまいと存じます。良き時期に生れ合せたる感激をしっかりといだいてその日を送りませう。」（山岡吉松による）

(12) 小久保桃江（1974）『福祉の原点と桃太郎の研究』 角川書店

(13) 滑川道夫（1981）『桃太郎像の変容』 東京書籍

(14) 鳥越信（1983）『桃太郎の運命』 日本放送出版協会 NHKブックス

(15) 井岡大輔（1939）『一簣』改題（1978）『意匠資料満州歳時考』 村田書店 東京

(16) 永尾龍造（1940）「桃の樹に關する俗信」『支那民俗誌』一卷

(17) 上田恭輔「南方支那民族の年中行事」『民族と歴史』第四卷四號 p24

(18) 西岡秀雄（1950）『日本における性神の史的研究 一考古學・民族學的考察一』潮流社 東京

(19) 松村武雄（1955）『日本神話の研究 第二卷一個別の研究編（上）』 培風館

(20) 渡辺義通『古事記講話』

(21) 前川文夫（1973）「小正月のオッカド棒とモモの信仰」『日本人と植物』 岩波新書 p43～72

前川文夫（1979）『植物入門』植物と文化双書 八坂書房 東京

前川文夫（1981）『植物の名前の話』植物と文化双書 八坂書房 東京

(22) 斎藤正二（1979）『植物と日本文化』植物と文化双書 八坂書房 東京 p55～60

斎藤氏は前川氏の論考を、「ほとんど決定的とも言い得る」「植物学上の事実」として無批判に引用、『懷風草』（751）の桃詠詩を、「中国漢詩文を下敷きにただで、実物のモモは見たこともなかったとしたり、「・・・実物が普及する以前に、モモの信仰のほうだけが輸入されないために、日本神話や古代詩歌が若干の錯誤を犯した」などと述べ、挙げ句前川氏の言を曲解して桃の渡来を8世紀半ば以降としている。

桃は縄文時代晩期～弥生時代初頭、水稻耕作に伴い大陸より日本域へ伝わったと考えられ、各地の遺跡より多量の桃核が出土している。近年は縄文前期（B. P. 6000前後）に遡る桃核出土例も複数報告がある。桃の栽培起源は別稿に譲るが、錯誤を犯しているのは古典文学ではなく斎藤氏の方であり、その論は全く根拠のない妄説である。考古資料を無視する研究者に再考を促すべく、敢えて苦言を呈した次

第である。

- (23) 森浩一 (1965)『古墳の発掘』中公新書 「黄泉国」 p122

「(和歌山県岩橋千塚において)・・・横穴式石室の入口に近づくと、そこにはかならずといってよいほど山桃が生えていた。私には横穴式石室と山桃との結びつく理由がわからないし、古代に山桃を桃に含めていたかどうかもしかめていないが、例の黄泉国の桃のことを考えると、どうもその山桃が気になってならない。この点を植物学の分野からも検討していただければ、もっとわかる事がある。」

と不用意な発言をなされている。なお森浩一氏のこの記述に対しては、吉岡金市氏の辛辣な批判がある。

(→(24)及び 保育社カラーブックス435『くだもの』(1978) p102～103 参照)

- (24) 吉岡金市 (1967)『果樹の接木交雑による新種・新品種育成の理論と実際』 新科学文献刊行会 米子
(25) 宮家準 (1970)『修験道儀礼の研究』 春秋社
(26) 桜井満 (1974)『花の民俗学』 桜楓社
(27) 中村義雄 (1978)『魔よけとまじない』 塙書房 塙新書 東京
(28) 下出積典 (1975)『道教と日本人』 講談社現代新書 東京
(29) 福永光司 (1987)『道教と日本文化』 人文書院 京都
(30) 野口鐵郎 (1987)『『古事記』における道教』『古事記の総合研究』昭和61年度筑波大学内プロジェクト研究報告書 筑波大学古事記研究会
(31) 水上静夫 (1950)「桃伝説の起源に就いて」『東京支那学会報』 6
水上静夫 (1953)「酸果伝説起源考」『日本中国会報』 5
→以上、水上静夫 (1977)『古代中国の植物学の研究』 角川書店 東京 収録
なお水上静夫 (1983)「花は紅・柳は緑―植物と中国文化―」植物と文化双書 八坂書房 にも補追有り。
(32) 吉野裕子 (1983)『陰陽五行と日本の民俗』 人文書院 京都
(33) 水野正好 (1985)「招福・除災―その考古学―家宅とまじなひ世界」『国立歴史民俗博物館研究報告 第7集 共同研究「古代の祭祀と信仰」』本編 p291～322
(34) 和田萃 (1982)「呪符木簡の系譜」『木簡研究 No 4』奈良国立文化財研究所 p103～130
(35) 槇佐知子 (1989)『日本昔話と古代医術』 東京書籍 東京

1 追儼・節分における桃呪術

中国の宮廷儀礼は、飛鳥時代から奈良～平安代の律令期にかけての日本に「式」の形で導入された事はよく知られている。それについては古典研究者や歳時記研究家が詳しい研究を行っており、この稿の任とする所ではない。この場では、そうした宮中の行事として古く導入された桃呪術が、現行の民俗例でどのようなあり方を示しているか見ることとしたい。

茨城県笠間市笠間 笠間稲荷神社の節分会⁽¹⁾

2月3日夜、桃の弓と萱の矢を持ち、古式にのっとった流鏑馬が行なわれる。小笠原宗家によ

る鎌倉時代の流鏑馬を今に伝えるものという。

茨城県稲敷郡桜川村阿波 大杉神社の節分祭⁽²⁾

大杉神社は通称アンバサマと呼ばれ、古くより悪魔祓い、厄除の神として信仰を集めている。2月3日の節分祭は、邪気除け（厄除・八方除・星除）にまつわる祭典で「鬼遣い」と称する。当神社においては、平安絵巻さながらの衣裳を身にまとった神職・巫女たちが、古式豊かに桃の丸木弓による鳴弦（つるうち）の儀、大雛公が奉仕する大雛の儀ならびに撃桃（ももうち）の儀を行ない、それに引き続き社殿より境内に福豆・遣豆等を打ち撒く福豆神事が行なわれる。また神楽殿では十二座神楽が奉納される。豆撒祈願では、蘇民将来御神札の授与も行われる。

東京都世田谷区喜多見 氷川神社の節分会⁽³⁾

2月3日の祭礼。赤鬼・青鬼に扮した5人の者が鹿の角の杖を手にして神殿に現れると、神職がこれと対して神楽調の会話を取り交わし、最後に「悪しき鬼ども、元の山へ帰りそうらえ」と、桃の木で作った弓と煎り豆で鬼を追う。そのあと大黒神が登場し「フクはウチ」と大音声で叫ぶ。また囃子の奉納が行なわれる。

埼玉県川越市老袋 氷川神社の弓取り式（甘酒マチ・豆腐サシ）⁽⁴⁾

当神社では2月11日の甘酒マチに、拝殿の内から桃の弓で芽の矢を放ち、莫莖に紙を貼った的に射当て天気を占う。的の黒い部分に当たると雨、白の部分に当たると晴れ多しという。矢は当番の者が射るが、弓トリッコと呼ぶ長男の幼児が選ばれて参加する。また氏子の集落が二組に分かれ、一方の組は甘酒を醸し、他は田楽豆腐をつくり神饌物とする。境内では甘酒を参詣者に分け、行事が終われば関係者一同豆腐を肴に甘酒をいただく。田楽豆腐の串には葦を用い、食後この串で来年の豆腐サシの当番を決める籤引をする。

埼玉県秩父市大字大宮字母巢森 秩父神社の追雛節分祭⁽⁵⁾

2月3日の節分の当日、早朝より随時祈願祭が執行され、午後3時・6時の数回に渡って神楽殿において鬼やらい神事がある。祈願祭の様子は、同社の「祭事録」によると、

まず禰宜以下祈願者は神前に進み所定の座につく。祈願者は別に修祓を行ない、拝殿前両側に設けた幄舎にそれぞれ着座すれば、主典以下神饌を献ずる。これに先立ち、あらかじめ祈願者連名および神札、供物（福豆）を大前案上に供えておく。

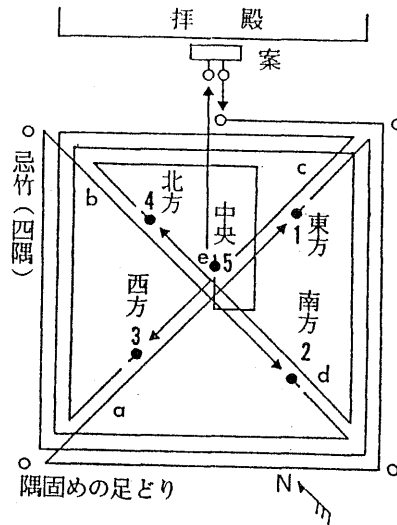
主典は祈願者連名を奏上し、ついで禰宜は中臣大祓いを三たび白す。終われば一同拝礼し祭員は神札・供を祈願者に授与し一同退下する。この場合、五台の神饌の他、別に福豆を白木の一升鉢に盛って供える。境内の玉垣下には枠を設け、氏子各町の高張提灯を立て、神楽殿では終日神楽が奏される。その他地元力士による豆撒きもある。

本祭は午後8時半、社殿において行なわれる。すなわち定刻宮司以下神職・神楽師・氏子総代（年男）は拝殿に進み、定められた座に着く。宮司は斎服、禰宜主典は狩衣、その他祭員は浄衣を着用する。各町から出役した年男は引立鳥帽子を冠り垂直（かつては袴）を着用し、拝殿前両側の幄舎内に着座する。年男は氏子中からその年の干支に当たる者から選ぶのが通例であった。

一同定められた場所に着座すると修祓があり、禰宜以下神饌を供える。あらかじめ神前の案上

には年男が撒豆に用いる白木の一升枥に煎豆を交ぜ合わせたものを同じく一升枥の盛って供える。その傍らに、長さ五尺程の皮を剥いた桃樹の弓と、葦で作った矢二本を供えておく。弓は箆を奉書で包み、弓柄にもまた両端を細かく切った白紙を麻で巻く。上部の箆には、キリハギを付ける。弦は麻をなつて張り、矢羽根は奉書を用いる。

【奉幣行事】 宮司の祝詞奏上後、忌竹メ縄を巡らした斎庭で奉幣（大麻）を行なう。鳥帽子・浄衣姿の神職は拝礼後、案上の大麻を奉持、図の足取りで進み（隈堅め）、以下の動作で四方及び中央祓う。



1. 対角に擦り足で六歩半進み、最後の半歩の足を天地人と踏み、その足から三歩さがり足を揃える。（ただし中央は変則、三歩出てさがる事は同様）
2. 大麻を僅かに捧げ、左足を右斜後に引き腰を落とし、大麻を同じくその左足の方に振り上げる。次に左足を右足に引き付け、大麻を体の前に戻す。
3. 右足を右斜後に引き2と反対に同じ動作をする。
4. 以上を左右に再度繰り返す。
5. つづいて右膝を突き、左膝を立て大麻を捧げる。

【撒豆行事】 装束は引立鳥帽子に素裸。奉幣と同様だが対角に進む時はa, b, c, d, 中央に進む時はe, fに豆を撒く。枥は胸高に奉持して進む。

1. 東方（a）の場合。まず東に向かい一輯。右足を半歩出し、「東方や三生元木の神、木の祖くぐのちの大神」と唱え豆を一握り撒く。ついで右足を戻し一輯。左足を半歩出して、「一粒や八十や万の増鏡、宝をくだすわだつみの大神」と唱え、一握豆を撒き、左足を戻し一輯。対角の隅に進む。以下南方，西方，北方，中央（外に向って撒く場合）とも同様。
2. 南方（b）の唱え言。「南方や二儀元火の神、火の祖かぐつちの大神」（以下同様）
3. 西方（c）の唱え言。「西方や四殺元金の神、金の祖かなやまひこの大神」（〃）
4. 北方（d）の唱え言。「北方や一徳元水の神、水の祖みずはのめの大神」（〃）
5. 中央（e）の唱え言。「中央や五鬼元土の神、土の祖はにやまひめの大神」（〃）
ただしこの場合は外（神門側）に向かって豆を撒く。
6. ついでその場で神前に向かい（f）、「天神力、八百万の大神」と唱え、豆を撒く。
ここでは唱え言はしない。撒豆行事には煎豆に洗米、切麻を交ぜたものを用いる。

【暮目行事】 装束は引立鳥帽子に素裸、襷掛け。暮目、鳴弦を行なう場所は撒豆の場合と

同様で、四方および中央で射る。まず神前案上の桃弓葦矢を取り、足を左右交互に出し、弓の筈で地面に鬼の文字を二字書き、両足で踏み鎮める。ついで首筋に矢を一本差し、他の一本を右手に、弓を左手に取り小脇に支えて進む。足取りはほぼ撒豆と同じで動作は以下のように行なう。

1. まず対角に向かい「恐敵退散、悪魔降伏」と唱え、左足を踏み込み弓をつがえ、再び踏み込んで矢を射る仕種をする。ついで鳴弦を二回行なう。最後に中央において社殿に向かい矢を射る場合は実際に屋根棟を射越す。
2. ここで使用した桃弓葦矢は次の鬼やらいでも用いる。

【鬼やらい】 昭和24年以降に追加された行事。赤鬼、青鬼各四匹が飛び出して舞い、頃合いを見はからって禰宜が桃の弓に矢をつがえて現れると、鬼は拝殿の階を駆け降り、両者問答を交わす。ここで煎豆入りの杓を持って待機していた年男が、「福は内、鬼は外」と叫びながら鬼に豆を打ち、鬼所役は「かなわんぞ、かなわんぞ」と叫んで両手を挙げながら退散する。

続いて拝殿では福神舞いが行なわれ、終われば一同退下する。

埼玉県秩父郡両神村出原 出原の天気占い⁽⁶⁾

この神事は、2月25日、氏神の諏訪・古鷹神社（二社合祀）で行なわれる。当社の神事の由来については、ある年の嵐の出水で諏訪社の御神体の木像が流され、下流の大里郡本畠村に流れ着いた。イチコが拝んで出原の神像である事が判り、本畠村民の急報で出原から引き取りに出向いた所、件の木像は、弓と的とシトギを供えてくれるならばもとの社へ帰ると言ったという。それ以来弓・的・シトギを供えるようになったと伝えている。

2月24日、各家では米と大豆の粉一升を別々に水で捏ね、大豆粉のものを下に重ね餅の形に作り、縦横一寸目位に包丁を入れ、半紙を敷き膳に盛る。これがシトギ（シントギ）で、25日当日戸主が神社に持参し、一切れ神前に供え、残りは社殿の周囲に並べる。弓占後に参詣者に分かつ。

弓の射手は六人で、いずれも黒沢姓を名乗る。部落二十数戸のうち黒沢姓以外は四戸に過ぎず、これらの家はシトギを供えない習わしである。黒沢一族の先祖は鉢形北条の落人と云え、これが事実なら天正年間の小田原攻め（～1590）以降にこの地に伝わった祭礼であると考えられる。

弓二組、矢四本は24日の昼、宿マイ（祭宿の意）の家で行事が作る。部落より毎年順番に六軒を選出し、その中から一軒の宿マイを定める。弓は皮を剥いた長さ三尺の桃枝に麻縄を張る。矢は二尺五寸の篠竹に和紙の矢羽根を付ける。矢羽根は諏訪社用と古鷹社用の二種類有り、諏訪社では矢羽根に墨で三本の線を引く。古鷹社では三本線で8つに区画された矢羽根の6区画に点を二つずつ、計十二個点を打つ。これは一年の十二カ月を表す。弓矢に用いる桃や篠竹は行事が前もって探しておき、前日に取ってくる。どこの山から切っても差し支えない事になっている。的は直径三尺の蛇の目張りの杓に半紙を張り三十丸を墨書きする。やはり一月を表す。

25日当日の朝になると両神社の神官が宿マイの家に出向いて来て弊帛を切り、弓頭にシメを飾り祭礼の準備する。出来上がった弓は神前に供えておく。

午後1時頃祭礼が終わると神酒や神饌を参詣者に分け、引き続き弓占いの神事が始まる。射座は拝殿を背にして蓆を敷いたもので、的は二～三間離れた地上に社殿へ向けて立てる。

射場の位置・順序とも世襲で不変であり、射手は戸主が務める。一組二名が同時に着座するが、諏訪社の射手の家筋は上座（的に向かって右側）、古鷹神社の家筋は下座（向かって左側）に居並ぶしきたりである。これを三組が交代で、各々三本の矢を続けて射る。もし射手の家筋に忌服を生じた折は、その年に限り屋敷変え（家を交代）するが、その家筋も各家ごとに定められ、それ以外はいかなる事情でも射る資格は与えられない。

天気占いは以上三組で射た十八本の矢の内容により判断する。すなわち、
的の黒い部分に当たった矢が多い年→降雨が多い、的の白い部分に当たった矢が多い年→晴天が多い、
的の外れの矢が多い年→風が吹く、等である。部落ではこの結果により作付けを考慮する。使った的はそのまま翌年まで社殿に納めておく。祭事後各戸が米五合を持ち寄りオ日待ちとなる。昔は神社裏の黒沢松四郎宅が毎年宿マイとなったが、現在は翌26日に年番の宿マイの家で行なう。

埼玉県秩父郡小鹿野町伊豆沢沢浦 伊豆沢の天気占い⁽⁷⁾

当神事は伊豆沢上郷沢浦の諏訪神社において、毎年2月27日に行なわれる。本来は旧暦の正月27日の神事であった旨が『新編武蔵風土記稿』に見える。社伝によれば、当社は寛永年間（1624～1644）に信濃国諏訪明神の分霊を勧進したのに始まるとされ、神事を奉斎する宮本三軒（萩原武・萩原要作・黒沢政幸各氏）は桶狭間に敗れた落人と伝え、また的を設置するシメ杉の樹齢が三百年を越えるので、神事の創始は江戸初期頃かとされている。宿は萩原両家が毎年交代で受け持ち、弓矢は前後宮本三軒がそこに集まって作る。不幸の際は両家相談の上宿を定める。

弓（三張）は五～六尺の桃の木を用い、萩原両家が交互に準備する。用材は三年生の桃の木を使用するので、持ち山に四～五株ずつ計画的に苗木を植える。弦には麻縄を張る。

黒沢家では桃を植えないかわりに弓矢作りの日に酒一升買う習わしである。

矢は六本（一家二本あて）作る。矢柄は長さ三尺の篠竹を用いるが、これは宿に当たった宮本があらかじめ用意しておく。矢羽根は和紙を挟む。これらの他に矢を二本作るが、これは萩原武氏が放射に先立ち的の上を射越す悪魔祓いの儀式に用いるものである。

27日当日の朝、宮本は弓矢を諏訪神社に供え、祓いを受けシメを飾る。的作りは氏子の役目で、当日朝、集会所に差番（当番）が出て作る。差し渡し六尺もある円形籠目編みで、特に円に内接する大きな籠目（六芒星形）を表現する。そこに和紙を張り、墨で三重丸を描き、沢向うの二本のシメ杉の間に立てかける。シメ杉にはシメ縄を渡す。

神事に先立ち、宮本は宿に集い振舞いの膳部を頂く。昔は紋付袴で威儀を正し身仕度もこの宿で行なった。神事は午後4時頃から始まる。当番の宮本は三宝の大神酒錫を持ち、一同揃って射場に赴く。横田次一氏の家系が代々弓拾いを務め、三家に随って弓矢の運搬も受け持つ。大神酒錫は的の両脇に供えておく。

宮本三家は的から三間程離れ、向かって右から萩原武、萩原要作、黒沢政幸各氏の順に並列する。横田氏はまず萩原要作氏に二本の矢を渡し、萩原武氏は同氏よりその矢を受け取り的を射越して悪魔祓いを行なう。ついで三名に矢を二本ずつ手渡し、先の順に各一本あて引く。続いて更に一本ずつ発射する。横田氏が矢を拾うと、繰り返して同様に二射する。

すなわち、

宮 本		1 回目	2 回目	3 回目	4 回目
荻原 武	悪魔祓いの矢二本を射る	1 月	4 月	7 月	10月
荻原要作		2 月	5 月	8 月	11月
黒沢政幸		3 月	6 月	9 月	12月

天候はその結果により、白に当たった月→晴、黒に当たった月→雨または雲、矢がひょうげた（外れた）月→風というように判定する。

射終わると横田氏は的に供えた神酒を下げた宮本三家に三献すすめ、最後に同氏も頂く。宮本はひとたび宿に戻り、氏子の集まる集会所に赴く。氏子は的から下げた神酒を頂戴しオ日待チをする。ここで氏子は宮本から占いの結果を聞き作付けの目安を立てる。

埼玉県児玉郡神川村二ノ宮 金鑽神社の追儺祭⁽⁸⁾

当社では以前日暦大晦日夜の神事として追儺祭が行なわれ、式後に職員一名が桃弓と蘆矢とを持ち、拝殿で弓矢の行事を行っていた。現在この行事は2月3日の節分墓目神事として存続。

桃弓は長さ三尺の桃枝に麻を撚った弦を張る。桃枝を切って来る場所に特に指定はなく、春先桃樹のスバエ（萌芽）を剪定するので、付近の農家からいくらかでも貰い受ける事が出来る。矢は矢竹と称する節の少ない篠竹を用い、和紙製の矢羽根を付ける。鏃は装着しない。神社拝殿の廊下で狩衣の神職が長さ三尺の桃弓で鳴弦を三回行ない、そのあと矢を四本、各一本ずつ四方へ射る。厄除けを祈願する祭礼であるとしている。しかし近年は旧暦がすたれ、以前程に人が集まらない為、年々略式となって現在は鳴弦のみを行なっている。参詣者に福守を授与する。

山梨県南都留郡道志村長又 長又のオビシャ（御弓射）⁽⁹⁾

1月17日には「山の神」祭りが行なわれ、その祭りの行事の一つとして弓を射る。山梨県内では、長又に近い白井平（現在は廃絶）の他、中巨摩郡檜形町上今井にも類例が知られている。

長又のオビシャは1月16日に始まり、部落の各一戸に一人宛の男子が組長に家に集まり、精進潔斎ののち「お的」を作る。本来女人禁制。二尺四方形の網代桤棧を作り、山盛りの糊飯で和紙を貼り、中心に墨汁で的の三重円を描く。更に四角い桤棧の四隅に「東」「西」「南」「北」と墨書し、同じく四隅に御幣縄を取り付けるとお的が出来上がる。

次に弓矢を作る。長さ約1m、指程の太さの桃の枝に菅縄で弦を張る。この桃の枝はどの桃の木から切っても苦情が言えない事になっている。しかし近年、桃の木が減少したため、神社に捧げる分だけ桃の木を使い、実際に使用する分はヨソズ（ガマズミ）で代用する。昔は焼畑の後の山畑の畔（クロ）にケモモを植えたので桃の木は多かったが、今は探すのに苦労するという。弦は昨年の夏に刈って陰干したスゲ（チガヤ）を編んで作る。矢は富士山麓の地方でザルに用いるスズタケで、竹に紙の羽をつけ、墨で矢羽根のように三本の線を描く。昔は鷹羽を用いた。矢の長さは88cm、鉛筆より少し細い。一同は的貼りに使用した糊飯を共食しこの日の行事を終わる。

17日の早朝より、山の神社境内に大きな火がたかれ、オキが沢山たまった所に生のオカラコ（米粉を水で練り扁円形に固めたもの）を並べて焼き、現場で食し、あるいは持ち帰って食べる。虫歯の薬や風邪の予防の効能が有るという。明るくなった頃、境内に的をかけ、5m程離れて古藁を敷き、弓と矢を置く。当番が挨拶の後祝詞を奏上、「長又のお山の神で射る弓は、五穀豊饒、悪魔退散」、続いて悪魔祓いに二丁の獵銃で山の方に二発ずつ撃ち、会場の東西南北に配置された四人が一斉に四方弓を射る。この後オビシャとなる。記録者が藁の横に立ち、藁には男子二人が両膝をついて弓をとり、交互に三本ずつ射る。最初の一本が1月初旬の前半、二本目が同後半、三本目が中旬前半、四本目が同後半と続き、一月終わると次の月というふうが続けていく。

記録係は白地に当たれば晴れ、黒字は雨、境目は降ったり照ったり、また的全体から外れた矢はその方角により東風、西風というように記録していく。射手は交代であるが交互に何度も射る者もある。弓・矢とも同じものを繰り返し使用し、弓は十挺、矢は二十本程である。この神事は、長又および白井平に不幸があると翌年は中止されるという。

神奈川県川崎市高津区長尾 長尾神社の射的祭⁽¹⁰⁾

1月7日に行なわれる。氏子の幼児2人が選ばれて射手を務めるが実際には介添人が幼児の手を取って射る。桃の弓と竹の矢で一矢ずつ射るが、ここでは立って射ずに座って射る。的には鬼の字が書かれ、豊区占いと悪魔祓いの神事。

神奈川県川崎市高津区平 白幡八幡神社の初卯祭⁽¹¹⁾

三月の初卯日、歩射が行なわれる。弓は桃の木、矢は女竹を用いて製作する。射手は7才未満の氏子の長男がつとめるならわしである。この日を「蛇祭」と称し、藁で作った大蛇形を鳥居に掛け、悪魔祓いをする。歩射を3月に行なうのは珍しく、蛇祭と結び付いた為かと考えられる。

京都府京都市左京区吉田神楽岡町 吉田神社の節分祭（火炉祭）⁽¹²⁾

節分前日に2月2日には疫神祭である追儺式、2月3日当日には節分大祭があって古い神札を焼く火炉祭。翌2月4日は大元宮で火炉祭、福豆の抽選会が行なわれる。

追儺式（鬼やらい）は、平安時代初期から宮中で催された儀式で、大口に歯を剥き出した黄金四つ目の仮面に玄衣朱裳姿の方相氏が楯矛を持ち、仮子（おいこ）と呼ばれる子供を随えて登場。舞殿上の陰陽師が祭文を朗読後、方相氏は「おう、おう」と大声で叫ぶ。三度矛で楯を打つ仕種をすると赤鬼・青鬼が鉄棒を携え現われ、暴れる鬼を方相氏以下が追い回し、年男の上卿が桃の木の弓に葦の矢をつがえて疫鬼を射て後、群衆の頭上に豆をまく。

大祭日には、午前8時から手水・修祓・開扉・献饌・祝詞・玉串奉納、午後11時から本宮二の鳥居前で「お札焼き」。うず高く積まれた古神札の前に、36枚の土器を並べて濁酒を注ぎ、お札の山に忌火をつけ、土器を火中に投ずる。参詣者は争って土器を拾い厄除とする。

4日は後日祭で、正午から大元宮前で「厄塚焼」を行う。厄塚は八角の火炉で、厄を負わせた鬼が封じ込んであるとされ、参詣者は名前と年齢を書いた紙に疫豆を包み、炉に投入して厄を祓う。

愛媛県川之江市川之江町 八幡神社の百々矢（百々手）（桃手）⁽¹³⁾

2月1日の神事。青年6人と中年6人によって交互に歩射し、悪霊退散と豊年を祈願する。

愛媛県松山市南高井町 正友神社の節分祭⁽¹⁴⁾

2月3日の節分祭で桃の弓で葦の矢を放ち、参詣者は厄除けの縁起物としてこれを奪いあう。厄年の者が年男になって豆打ちする。

〈考察〉

『延喜式』には、「中務省」⁽¹⁵⁾「大舍人寮」⁽¹⁶⁾「陰陽寮」⁽¹⁷⁾など数カ所に十二月晦日に行なわれた冬季大祓に関する記述が有り、いずれも桃弓葦矢桃杖の使用についての記載が有る。日本各地の追儺祭が、宮中の儀礼に倣ったものである事は既に先学によって指摘されており⁽¹⁸⁾、前述した京都府吉田神社の節分祭などは、「大舍人寮」追儺条を忠実に踏襲している事が明白である。『延喜式』内名神大社である金鑽神社なども、古い時期からこれらの宮中行事を取り入れていたと推定出来る。しかし、桃弓を用いる神事は、僻村の小さな神社でも行なわれているだけでなく、冬～春にかけて弓矢を用いた神事を行なう事は、東北から九州まで広く見られ、これをひとえに『延喜式』に帰する事は出来ない。『延喜式』の流れを汲むものの他にも、関東を中心に武士の流鏑馬（やぶさめ）奉納からの派生、多数の中国人（10万人という）が日本へ移住した明末清初の混乱期における移入、そして外来でない土着要素などを合わせて考えねばなるまい。

桃弓神事の分布は、管見に触れただけでも東北地方から四国に及んでいる。九州地方には実例を確認出来なかったが、寛平元年（889）十二月廿六日の日付を有する『宇佐八幡宮行事例定文』に「一応用神祓事・（中略）・一所用物 櫛百二十本 桃 九十枝 桑 九十本・」⁽¹⁹⁾と見え、平安時代には桃弓神事の存在が推定され、現在も恐らく何処かで行なわれているものと思う。

桃弓に限らず、弓を用いる祭事は広く日本各地に見られるが、東日本には「オビシャ」と称する地域が多く、西日本には「モモテ」と称する例が多い。また両名称が共存している地域もある。「オビシャ」は「御弓射」であるが、「モモテ」は一般的に「百々手」「百手」の字が用いられ、百と百を合わせるほどの力強い弓射の意（東京都 明治神宮例⁽²⁰⁾）に当てる場合、また九州地方などでは、牛を示す擬声語の「モモ」から、牛の厄除けの意に当てている⁽²¹⁾。しかし、愛媛県川之江市八幡神社の「百々矢」（「百々手」）は「桃手」の字を当てる場合もあり、「モモテ」が桃弓に関係する可能性を残している。現在桃弓を用いるモモテ祭の実例を把握していないが、今後検索する必要があると感じている。

これからの弓射神事は、『延喜式』に見える宮中の事例も含めて悪魔祓いを主たる目的としているが、小野重朗氏は本来狩猟始めであったものが、のちに厄払いに変化したと述べている⁽²²⁾。その当否はさて置くとしても、宮中の追儺式以前に弓射神事が存在したことは十分考えられる。それよりも注意すべきは、上述した事例に厄祓いの目的の他、的を射て矢の当たり具合から天気占いをする事例がかなり含まれていた事実である。すると天気占いが何故桃弓神事と集合したかという問いが生じる。そこで桃には辟邪の効能以外に、ト占にかかわる性格が考えられてくる。もちろん弓射による天気占いには、桃材以外の弓も使用されているから、ト占の性格をひとえに桃に帰す事はできないが、特別な弓材を選択している例では桃と梅の例が多い。梅の弓を使用す

る天気占いの例には山梨県櫛形町、上今井の山の神祭（1月17日）⁽²³⁾があるほか、天気占いではないが、埼玉県川本村、天神社の弓射祭（2月25日）⁽²⁴⁾も梅弓を用い、桜を用いる奈良県桜井市多武峯、興隆寺の綱掛神事（旧暦1月10日）⁽²⁵⁾、桑、竹、ウツギ⁽²⁶⁾など、神の依代としての性格が顕著な樹木に偏る傾向を見せている。このうち桃・梅は果樹であることに意義を認めたと予想され、果樹の花や果実を農事の暦や作柄を占う指標とする各地の民俗事例が容易に想起される（後述）。ト占は神霊を招娉してこれに神意を問う行為であるから、一時的とはいえ、ト占具は必然的に神の依代としての性格を共有する場合が多いと考えられる。桃弓神事と天気占いが集合した背景には、桃を神霊の依代に相応しいものとする意識が反映していよう。

また桃弓神事に用いられる特殊神饌には、シトギ・オカラコ・甘酒など新嘗祭・農事祭的な要素を窺わせるものもある。これらが桃の信仰・呪術と関係が有るかどうかは即断は出来ないが、その可能性を念頭に置きつつ他の事例を見る必要が有ろう。

また桃が他の代用植物に取って代られる可能性は、山梨県長又のオビシャに伺う事が出来た。ここではヨソズ（ガマズミ）が代用植物として使用されており、前川文夫氏の指摘⁽²⁷⁾を裏付けられるかに見える。しかしこうした移行は、前掲の事例のうち最も古相を示すものが宮中の追儼式の系譜に位置する以上、弥生時代の短期間に起こったと考えるのはもとより妥当ではなく、追儼に桃材の呪具を用いる風習が中国から導入され、更にそれが宮中を経て各地に拡がった律令期以降に生じてきた現象と解すべきであろう。朝鮮半島や日本における追儼式の受容過程を無視し、中国古代の宮廷儀礼を短絡的に日本の民俗解釈に当てはめた所に前川氏の論の欠陥がある。オッカド棒は地理的にも時代的にも隔絶した桃人よりはむしろ、朝鮮半島のチャンスンとの関係を論じられるべきである。宮廷儀礼として受容された以外に民間信仰的な桃呪術が古く導入された事はおおいに考えられるが、信仰のみ伝わって桃の実物を知らぬという仮説は説得力を欠き、実際遺跡から出土する桃核は、この論を否定するものである（前述）。よって代用植物論は、極めて限定した範囲でしか肯定出来ない。代用植物を使用しないまでも、埼玉県伊豆沢のように桃材の準備を計画的に行なっている例が有り、桃材が十分供給されない場合は、他の植物への移行は必然的に起こるものと予想出来るが、代用植物は桃がもたらされる以前にその不在から成立したのではなく、桃材の使用を維持するのが困難なために生じた現象とすべきであろう。桃呪術がその栽培に規制される事は当然とは言え注意する必要が有る。また神奈川県川崎市白幡八幡神社の初卯祭は、3月に行なわれる弓射神事とし特筆すべきものであるが、これについては後章に期したい。

愛知県稲沢市国府宮町 尾張大国霊神社の国府宮夜儼追（裸祭）⁽²⁸⁾

旧暦1月13日・14日に行なわれる、奈良時代に勅令によって始められたという古式の疫病祓いの神事。シン男（神男）と称する儼負人に厄を任せ厄祓いを行なう。

13日は早朝から数千人の参詣者がこのシン男に御幣で頭を撫でてもらうために集まる。昼近くなると七色の儼追布で飾られた笹竹を担いだ裸男の群れが四方から雲集する。3時ごろ境内に太鼓が打ち鳴らされ、本殿で祓を受けたシン男が裸の群衆の中へ飛び出すと、裸衆は神男に触れて各自の災厄を落とそうと「ワッショイ」の掛声で渦を巻いて1時間程揉み合う。その後シン男が

籠ると裸祭りが終わる。

14日は午前3時から夜儺追の神秘的な神事に移る。あらゆる罪と厄を搗き込んだとされる土餅をシン男に背負わせる。このシン男を目掛けて桃と柳の枝を麻で縛り白紙に包んだ礫を、参詣者が投げつける。シン男は一切の厄を背負って境外に逃げ出す。

〈考察〉

愛知県稲沢市の尾張大国霊神社例については、平田篤胤が「伊勢山田邊にて、礫を打ことを、白桃（しらもも）をくらはせる、と云とぞ」⁽²⁹⁾と述べており、伊勢地方にも同様な儀礼がかつて存在した可能性を窺わせる。いずれにせよ、特異な形態の追儺祭の一例として注目される。奈良時代に遡るという起源譚は、同期成立になる記紀神話との関係を窺わせるばかりか、礫（つぶて）のありかたは、桃と柳を束にして用いる点で、宮廷行事に見える卯杖と共通項が多い。卯杖は『延喜式』『大舍人寮』・『左右兵衛府』⁽³⁰⁾によれば、桃、梅、木瓜、棗、ヒイラギ、椿などの棒を束にして用いる辟邪の呪物で、起源はやはり中国に求められる。果樹を使用する例が多いのが注意される。日本書紀持統天皇三年（689）条には正月の乙卯日に大学寮から杖八十本を献じた記録があり、桃材を使用したか否かは不明乍ら、7世紀末には存在していた事が判る。柳の辟邪使用は灌頂經⁽³¹⁾などを通じて流入した中国思想と考えられる。8世紀初めの記紀成立に際し、これからが桃呪術の記載とどう関わったかが問題となる。その手懸かりとなる例を引こう。

群馬県富岡市一の宮字本町 貫前神社の鎮神事⁽³²⁾

類例のない特異な鹿占神事で知られる貫前神社において、旧暦の二月・十二月戌の日（現在は3月17日、12月15日）丑の刻に行なわれる秘密の神事。梅枝で七、八寸の杖を造り、これを久那斗と称する。禰宜以下6人が白衣に覆面をして各二本梅枝を携え、丑国に草鞋をはいたまま拝殿に参拝、階下に下り、異口同音に「根の国底の国へ鎮まりませ」と唱え、社の西・北・東でも同様に唱えてから各枝一本づつ玉垣の内へ投入し、その後社の東南の松林の鎮塚に赴き、四方で同様に唱え、枝を一本づつ投げ置き、それから神主が門前で同様に唱え、枝一本づつを投じる。神事の間、唱え事の他は一切無言、もし一般人で鎮行列を見た者は必ず死ぬといって恐れる。現在は若干異なり、久那斗は三本づつ、忌火で御飯を炊き木の板に盛ったものを、二皿総門、一皿を拝殿前に供え、久那斗で社殿を叩き廻ってのち、拝殿・社務所の屋根、鎮塚に各一本づつ投じる。

〈考察〉

『神祇志料附考』⁽³³⁾によれば、この神事に対する忌み慎みは非常に強く、かつてはその時刻になると、一宮町中の灯火を消して家に籠り、子供が泣かぬよう幼児を持つ嫁は実家に返し、犬は家の中につない程だという。もし外出して鎮行列を見た者は、必ず死ぬと伝えられ、近年も、好奇心から臨家の窓から行列を見た者が、ひどい交通事故に逢い、瀕死の重症を負ったという。

恐らくこれも、『延喜式』に見える追儺式や卯杖神事の変形であろうが、では久那斗（クナド）は何を意味するかが問題となる。『古事記』には「船戸の神」、『日本書紀』には「岐神」「來名戸の祖神」の名が見え、特に『日本書紀』の「岐神」＝「來名戸（クナド）の祖神」は、黄泉国の八雷神に追われた伊奘諾尊が、坂本において桃果を投擲して雷神を撃退したのち、それと共に投

じた杖が呪言によって塞の神と化したものである。貫前神社鎮神事は、見た者が死ぬといわれる程の強い禁忌の念、そして「クナド」と称する杖の呪具の存在が、明らかに黄泉国の鬼を防いだクナド神の威力を髣髴とさせ、この祭礼が『日本書紀』に取材した事は明らかである。当例では桃材でなく梅材であるが、両者はともに卯杖に用いられるから、ここではたまたま梅が強調されたものであろうし、両者が接近した性格を有すことは前述の通りである。

この問題は更に、記紀神話における「フナド神」「クナド神」と、中国の門神「神荼・鬱壘」（桃茢の神格化といわれる）の系譜関係に発展していく事が予測される。

（１）引用文献・注釈

- （１）宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p77「追儺式」
- （２）あいりピンク（１９９０．１．１０）茨城リピンク新聞社発行に掲載された同神社の広告より
- （３）宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p122～123「節分会」
- （４）浅見清一郎（１９７０）『秩父 祭と民間信仰』 有峰書店 p53「天気占い」
宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p100～101「弓取り式」
- （５）浅見清一郎（１９７０）『秩父 祭と民間信仰』 有峰書店 p44～49「秩父神社の追儺節分祭」
清水武甲（１９７１）『秩父民俗 耕地の人々』 木耳社 p39, 156「秩父神社の節分」
宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p99「追儺節分祭」
- （６）浅見清一郎（１９７０）『秩父 祭と民間信仰』 有峰書店 p54～57「出原の天気占い」
清水武甲（１９７１）『秩父民俗 耕地の人々』 木耳社 p40～41, 156「天気占い」
宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p101～102「出原の天気占」
- （７）浅見清一郎（１９７０）『秩父 祭と民間信仰』 有峰書店 p57～59「伊豆沢の天気占い」
清水武甲（１９７１）『秩父民俗 耕地の人々』 木耳社 p40～41, 156「天気占い」
宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p102「伊豆沢の天気占」
- （８）中山太郎（１９４２）「桃雑俎」『民族文化４巻３号 桃の特輯號』 山岡書店 p10「桃弓と桃矢」
西岡秀雄（１９５０）『日本における性神の史的研究』 潮流社 p84「日本各地に於ける桃の土俗信仰」
宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p100「追儺式」
- （９）伊東堅吉（１９５３）『道志七里』 道志村村史編纂資料蒐集委員会
小林安典（１９８９）「長又のオビシャについて」『西郊民俗』第127号 西郊民俗談話会 p18～21
- （１０）宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p129「射的祭」
- （１１）神奈川県教育庁文化財保護課（１９７６）『神奈川県の民俗芸能案内』 神奈川県教育委員会
p13「３月初卯日 白幡八幡神社の初卯祭」
- （１２）宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p229「節分祭」
- （１３）宮本常一編（１９７７）『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p312「百々矢」

- (14) 宮本常一編 (1977)『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p312「節分祭」
- (15)『延喜式』 卷十二「中務省」追儺
「凡年終行儺者。前晦二日。・・（中略）・・以桃弓葦矢桃杖。・（陰陽寮作進之「也」）
頒充儺人。・（事見儀式。）」
- (16)『延喜式』 卷十三「大舍人寮」追儺
「凡年終追儺。・・（中略）・・陰陽寮儺祭畢。親王已下執桃弓葦畢箭桃杖。儺出宮城四門。（東陽明門。西殷富門。南朱雀門。北達智門。）其方相假面一頭。（黄金四目。）後帔赤兩面四尺。（若有損壞者。内匠寮修理。）緋皂拾袍各一領。緋皂拾袍單裳各一腰。（料皂緋帛各一疋。）儺子八人。紺布衣八領。（料紺調布四端。）楯一枚。（長五尺。廣一尺五寸。）杵一枚。（長九尺。）緋幡一旒。（料帛二尺。）並納寮庫。常時出用。」
- (17)『延喜式』 卷十六「陰陽寮」追儺 弓矢
「凡追儺料。桃弓杖。葦矢令守辰丁造備。其矢料蒲葦各二荷。撰津国毎年十二月上旬採送。」
- (18) 浅見清一郎 (1970)『秩父 祭と民間信仰』 有峰書店 p44「節分行事」
- (19)『宇佐八幡宮行事例定文』 寛平元年（889）十二月廿六日
「一応用神祓事・・（中略）・・一所用物 榊百二十本 桃 九十枝 桑 九十本・・」
静岡県埋蔵文化財研究所編 (1990)『大谷川Ⅳ』にひく
- (20) 宮本常一編 (1977)『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p119「百々手式」
- (21) 山口麻太郎 (1934)『老岐島民俗誌』 刀江書院 『日本民俗誌大系 第2巻 九州』収録
「コグサモテ、コグサ祭などと呼ばれて牛のためのモモテ講も所によっては今だにやっている。春早く野草の魔を払うものらしく、これを済ましてからでないと、牛を野に出さないと云うのである。」
また、南九州では牛をモモと称し、その祭りをモモドンと言う例がある。→(22)参照
- (22) 小野重朗 (1970)『農耕儀礼の研究』 弘文堂 東京 p230～231
「・・例えば柴祭の弓を射る行事は狩猟始めである事は疑いもないことだが、正月行事の弓や鉄砲を射る行事は、武射にしても六日の鉄砲うちにしても、その目的は悪魔を払い、厄を払うというのがその目的で、狩猟始めの要素は全然といってよいほどみられない。これははじめに狩猟始めであった弓射の正月行事が変化をうけて、「厄払い化」したと考えられる。」しかし弓射の原義をひとえに狩猟始めに帰す事は問題がある。
- (23) 山梨県教育委員会編 (1964)『山梨県民俗資料調査報告書 第6集』 p263「16章年中行事 22上今井」 土橋里木・大森義憲編 (1974)『日本の民俗－山梨－』 第一法規 p226「山の神講」
- (24) 宮本常一編 (1977)『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p102「弓射祭」
- (25) 宮本常一編 (1977)『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p255「綱掛神事」
- (26) 佐々木勝 (1988)『厄除け 日本人の靈魂観』 名著出版 東京 p217
東京都足立区千住の二ツ森のオビシャでは竹弓矢を使用する。この他にも様々な樹種を用いる例がある。
- (27) 前川文夫 (1973)「小正月のオッカド棒と桃の信仰」『日本人と植物』 岩波新書 p43～72 ほか
- (28) 宮本常一編 (1977)『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p185～186「国府宮夜儺追」



尾張大國靈神社夜祭追祭

(尾張名所図会)

(29) 平田篤胤『古史傳』五之卷 『平田篤胤全集』 法文館書店 東京

(30) 『延喜式』 卷十三「大舍人寮」卯杖

「凡正月上卯日供進御杖。(中略)其杖曾波木二束。比比良木。藁。毛保許。桃。梅各六束(已上二株爲一束。)焼椿十六束。皮椿四束。黒木八束。(已上四株爲一束。)

中宮比比良木。藁。毛保許。桃。梅各二束。焼椿。皮椿各五束。(但奉儀見二兩宮式。)」

(31) 灌頂經に「柳枝以咒龍」とある。また柳を鬼柳怖木と称するという。→李家正文「用桃避鬼考」参照

(32) 文化庁文化財文化財保護部(1984)『無形の民俗文化財記録第28集 鹿占習俗』「11 鎮神事」p31~32

(33) 栗田寛(1927)『神祇志料附考』皇朝秘笈刊行会

「同(二月)戌日鎮神事,十二月戌日ニモ之ヲ行フ,先梅枝ヲ以テ杖ヲ造リ,之ヲ久那斗ト各ヅク,祢宜以下六人,各二本ヅツ之ヲ携,夜丑刻バカリニ,草鞋ヲハキタルママ,拝殿ニテ神拝シ,階下ヲ下リ,各同音ニ根ノ国底ノ国ヘ鎮リマセト云ヒテ,社西ニユキ,同右ノ如ク唱ヘ,社北ニテモ同唱ヘ,社東ニテモ同ク唱ヘ,各杖一本ヅツヲ玉垣ノ内ヘ投入,ソレヨリ社ノ東南,松林ノウチナル鎮塚ト云ニユキ,同四方ニテ右ノ如ク唱ヘテ,杖一本ヅツ投オキ,ソレヨリ神主門前ニ行キテ右ノ如ク唱ヘテ,又杖一本ヅツ投ズ,此夜社人ハ更ニモ云ハズ,里中ノ者神事ノハジマラン頃ヨリ,言ヲ発スルコトナシ,又コノ夜,右神事ヲ務ル者ニ逢ヘバ,必凶事アリト云テ,人々甚怒ル。」

2 穀霊と桃

長崎県対馬下県郡厳原町 豆酛のサンゾーロー⁽¹⁾

対馬南端の豆酛村は全国でも稀な赤米栽培の遺存で知られ、赤米神事の一環をなす旧暦正月三日の「サンゾーロー」神事は、新嘗祭の原型として注目され、国の無形文化財に指定されている。

旧正月三日午後二時、潮のひき時に、豆酛村の雷神社で行なわれるサンゾーロー祭りは、年頭に当たり、平安を祈願して亀トにより吉凶を占うものである。雷神社の御神体は三角形の石で、この前で岩佐家当主と供僧住寺の主藤氏らが矢竹を作る。矢竹は女竹78本（本来は178本という）を切り白紙を挟んだもので、これを神前に供え岩佐氏と奉幣使（阿比留氏）が読経祈禱する。彼等が亀ト神事を行なっている間、亀蔵役（本石家・亀幣）代行の供僧が、桃の枝と御幣とサンゾーロー餅を持って立花畑→天神山→宇佐畑の順で三カ所の磐境を回り、それぞれに餅を欠いた破片を供え、桃の御幣を振って祈る。キゾーは高御魂神社の森をまわり三位隅の海岸に出、海中に楔形に突出した黄色い岩の上に残りの餅全部を供え、桃の御幣を振って祈る。祈り終わると、潮溜まりから「ねずみ藻」（海草のウミトラノヲ）を取って桃の御幣にかけ、海の彼方を向き祈る。キゾーは来た道を引き返し、行きとは逆の順で、磐境の平石に「ねずみ藻」を供えて祈り、九柿の森に帰りつく。ここから大きな咳払いをして皆に帰参を知らせる。雷神社の庭の正面に亀トを司る岩佐氏・奉幣使供僧・供僧正膳、左側に供僧、右側に区長が並んで座る。

キゾーは神前の庭に帰りつくと、ねずみ藻をかけた桃の御幣を捧げて皆に問い掛ける。

「新年新年改まって候。あれひきみるとナムチョウ、これひきみるとナムチョウ、ただ白銀黄金と見え渡って候。」

頭を下げている一同、「おお、さん候。」

「前の河原の石の固さと、賀茂川の石の固さと、見え渡って候。」

「おお、サンゾーロー。そのことにて候。」

「大船に荷を一艘積み、きょうの風は、何風やと博多童に問いければ、ただ東風吹き東風と、見え渡って候。」

「おお、サンゾーロー。そのことにて候。」

「さあらばはしらんと、水夫かじとり、はしらかしいで走りだし、豆酛浦ゆき、とまつの浦と見え渡って候。」

「おお、サンゾーロー。そのことにて候。」

「奥山から葉山まで、なりこだれて候。」

「おお、サンゾーロー。きっそう、きっそう。」と答えて、サンゾーロー問答が終わる。

その後、古式の料理初めが済むまで桃の御幣は奉幣使の前の土に突き立てておき、式が終わってから天神の隅に納めに行く。古くは御幣を納めてから料理初めの式が行なわれていた。

サンゾーローの神事が終わると、古式の料理初めの儀式を行なう。昔から正月3日のサンゾーローが済むまでは料理をしない習慣で、その間餅なしの豆酛雑煮と寒鰯のみで過ごす。

なお伝承では、神事後桃の御幣を馬小屋に立てておくと、牛馬の病気を防ぐという。

〈考察〉

サンゾーロー神事の桃幣帛の由来については、城田吉六氏は『古事記』に由来する神事の変形ではないかと一般的に解釈している⁽²⁾。雷神社・三角石の神体・三つの餅・村境の磐境における道切的な要素などは、いずれも『古事記』黄泉比良坂の条を想起させるに十分である。

しかし『古事記』の記述と比較した時、矛盾が有る点も見逃せない。雷が桃とのかかわる事は記紀神話に明らかである。しかし記紀神話においては、桃は雷神を撃退しており、ここでは桃が雷神の依代として機能している点に決定的相違がある。これは両者の形骸化と考えられない訳ではないが、検討すべき問題である。

豆酛同様赤米の栽培および神事で知られる岡山県総社市新本の国司神社神田は、三角田とされており、形状が三角形を呈すもので種々の禁忌を持つ「忌田」の分布は沖縄も含めた全国に知られている⁽³⁾。三角形が穀霊と関わりを持つ事⁽⁴⁾や、雷神を穀霊神とする信仰⁽⁵⁾については古く柳田國男氏が指摘している。

これらは奈良時代以前に遡り得る要素を持っているが、他の部分には、中世的な様相をも伺える。まず読経であるが、これは真言密教系のもので、神仏混淆時代の様相である。またサンゾーロー問答に於いて博多の名が見えるが、博多という地名の定着は、11世紀以降と思われ、やはり中世以降の様相である。これらは後に追加されたと考えられ、本来的なものではなからう。

以上いずれも桃神事の起源には不確定な要素であるが、この神事の最も重要なポイントである亀トについてはどうであろうか。椿実氏は、この点についてサンゾーロー問答は「〔太詔戸〕の現代化したもの」で、「古くは、亀トによって吉凶を占い、「吉哉。吉哉」の寿言で年占を行なったものであろう。」としている⁽⁶⁾。

対馬の亀トの上限については、永留久恵氏の詳細な検討が有り、ほど近い阿連の志多留貝塚の上部乱層から方形鑿孔5個を存するト甲片が出土しているのを踏まえ、弥生中期という年代観を示し⁽⁷⁾、椿氏もその見解に従っている。そしてここが天道のシゲ地（聖地）であることから、赤米神事のうちの古い様相は、弥生時代に遡る可能性を示唆している。

この指摘は重要である。なぜならサンゾーロー神事の重要な部分をなす桃の木の御幣が、亀トとのセット構造を前提とするなら、弥生時代まで遡る可能性が有るからである。

しかしト骨研究で知られる神澤勇一氏は、志多留貝塚出土品を古墳後期～奈良時代の所産と見做しており⁽⁸⁾、見解に食い違いが見られる。そこでサンゾーロー亀トの方形鑿穴形式の類例を求めると、神澤氏はこれをト骨第Ⅴ形式とし、古墳後期および奈良時代の出土例を挙げて形式変遷の最終的なものと位置づけ、「対馬下県郡の亀トは古墳時代ならびに奈良時代のト甲・ト骨を理解する上に重要な存在である」と述べている⁽⁹⁾。その後も、第Ⅴ形式ト甲・ト骨資料で、古墳後期を遡る確実な事例は検出されていない。よってサンゾーロー神事は、同様な祭儀が古墳時代後期以前に遡る可能性を示唆するものと見做すに留めるべきであろう。

ト部の伝える所でも、神功皇后が朝鮮半島に出兵した際、従軍した中臣鳥賊津使主が彼の国に

滞って亀トの法を修得し、帰朝してこれをひろめ、子孫代々これをつぎ、朝廷に出仕して亀トと祓（解除）とを掌ったため、いつしか太占（鹿ト）に取って代わったという⁽¹⁰⁾。

こうした伝承の存在からも、亀トは古墳時代以降のある時期に半島から伝えられたと考えるのが妥当であり、その際桃の幣帛が共に伝えられた事は考えられて良いかもしれない。ただ、それ以前に遡る可能性を全く否定するものではない⁽¹¹⁾。

なお、太占を行なう場合、あらかじめ調えた甲や骨にハハカと呼ばれる焼木の棒を押し当て、焼けヒビを生じさせるが、このハハカを「朱桃」と表記する例がある⁽¹²⁾。桃とト占の関係を明確に示すものではないが、桃は木編に兆と書き、兆とは「きざし」の意であり、本来亀トのヒビの象形文字と言われる⁽¹³⁾。水上静夫氏はこの点を詳細に検討し、桃字の旁「兆」は亀トの兆とは別系統である事を述べ、兆は二つに割れる意であるが、これは女陰を表すものではなく、妊娠して胎中に別な存在が生ずる意に基づくと考えておられる。よって「桃」字の成立は、妊婦が悪阻に際して酸味の果実を欲する事を、妊娠の「きざし」と見た事実に起因するという⁽¹⁴⁾。

しかし後世、桃字の成立過程が不明となった時、解釈上から桃と亀ト・ひいてはト占全体との間に、何らかの関連付けを生じさせた事は考えられないであろうか。今後とも検討すべき問題である。

サンゾーローにおける桃の御幣は、恐らく来訪する稻魂の依代である事が伺え、また道切りにおける驅魔の呪物として、周代以来の桃の辟邪信仰との関係も想起される⁽¹⁵⁾。そしてサンゾーロー神事の幣帛は単なる桃の枝にすぎず、神事の行われる旧正月3日には、季節柄全く葉や花を付けておらず、わずかに硬い萌芽を認めるだけで、およそ定型化した幣帛とはほど遠いものである。そこには桃樹の植物学的特徴、すなわち葉の形態や花の色などは問題外となる。木の属性でなく、樹種、すなわち桃である事に意義を見出したものとせねばならぬ。

しかしこれらの点については、本例のみを以て論じるのは危険である。そこで類例を求めたいが、幸い接近する壱岐島には、桃の民俗事例として類似の性格が伺えるものがあり、問題点に留意しつつ検討する事としたい。

長崎県壱岐島のゴウツエ・畑マツリ⁽¹⁶⁾

壱岐の民俗調査で多くの植物に関する禁忌習俗が採録されているが、こと桃と梅に関するものは豊富で、ともに類似した性格を帯びており、両者が密接に関わるものと予測される。これまでも述べて来たように、桃のみでなく梅にも注意する必要が有る。

梅・桃は木材・種ともに火に焚く事を忌む。とくに梅の種子は海にも捨ててはならないとされており、一定の場所に納め、その場所を足で踏まないようにし、正月にはそこを祭る地域もある（武生水町）。また梅の花は仏様にあげない。

申年の梅は葉になると云って各戸漬ける。梅の出来がよい年は米が豊作だとされている。

桃や梅の木はキドマブリ（後述）、ゴウツエの材料にする。

ゴウツエとは、ゴーと呼ばれる田の神の護符を挟み立てるのに用いる棒の事である。

田の神を天神様とする事は壱岐全島に通ずる信仰で「タガミサー」「タノテンジンサー」「タヌテンジン」などと呼ばれている。

正月五日から七日までに、各部落では「ゴーカキ」又は「ショメンカキ」と云って、最寄りの神社や寺で半紙に餅二つ大豆米少しずつをそえて、「ゴー」「ショメン」の二種の護符を書いてもらう。「ショメン」は蘇民将来符で正月七日の「鬼の夜」の行事に使い、ダラ（タラノキ）を使うので別であるが、「ゴー」は1月15日の粥節句から使う田神マツリの護符である。

14日の晩を「稲の年の夜」と呼び、粥占いに用いる藁束、笹、竹の管を桶水に浸ける所もある。桶水は、田の水が涸れぬよう一杯入れる。藁は早苗の括り代（ノーバ）にする。

翌15日は一種の粥占いである朝粥の行事をする。粥占いに使用した藁束・笹の根本に「ゴー」（半紙二枚）を巻き、白糸二か所で括る。括る事を稲イーといい、この白糸を稲イー糸と呼ぶ。

また「ゴー」は細長く切って、桃か梅の若枝を箸のごとく作ったものの頭を少し割って挟み、又は括りつけて苗代の水口にさす。これを称して「ゴウヅエ」という。

こうしておけば害虫が発生せぬ（害虫はモージヤといって死者の霊の出現だとする考えもある）とか、田植の日忌みをする必要がないという。

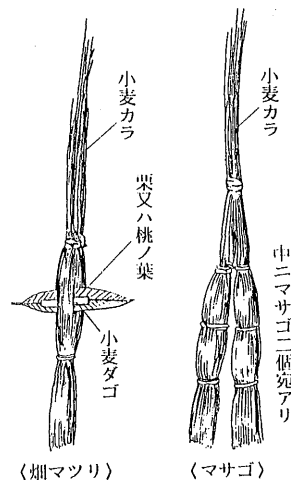
田植の時には天神様を祭るとか、田神様を祭るとか云って飯、酒、梅干しを供える。梅干しは特に今年梅でなければならないという。沼津村の黒崎ではこれをミテグラ様を祭るという。

以上は各戸銘々の苗代にする田神祭であるが、これらと別に特定の田の特定の位置に祭る田の神がある。これをミト様または田神様と云い、その田をミト田又はカミ田と云って、大概の村に数か所有。このミト田又は非常に新聖視されて、やくの女は田植えの時も這入れず、処によっては肥料も下肥は嫌うとされている。この祭り場は田の真ん中にあるところもあり、畦にあるところもあり、昔から一定の空き地が当てられている。耕作で湮滅したところもある。

ミト様は田植えの時にきれいに泥を塗り立て、笹で箒を結って立てる。その日は祭る所も祭らぬ所もあるが、何かの事情で田植の日に祭る事が出来なかった場合は、6月29日のナゴシの日には必ず祭らねばならないとされている。この日はイミとも云い、農業を休み、井戸をさらえ、水神を祭り田畑の神を祭ったりする。

マサゴツツミと称して浜に早朝出合って、浜石の小さいもの又は砂を小麦稈又は茅萱の小さい苞に包み、それを二本括り合わせたものを作る。

また同様なものにタガミマツリ・ハタケマツリと称されるものがあり、小麦稈で苞を作り、小麦の平団子を長方形に切って、桃の葉又は栗の葉を当てたものを挟み込んで作る。この二種のものを家の内の神々様、地の神様、供養様、カワノ神様（井戸神様）にあげる。小麦団子の方は田畑の神にもあげる。マサゴツツミの方は早くすたれた所が多いが、小麦団子の方はどこでもやっていた。単に小麦稈を二つに折り曲げただけで小麦団子を挟んでいるのも見られる。こうして6月29日は、「田神祭り」といってミト様即ち神田の箒に飯、酒、小麦団



を上げて祭る。例外として沼津村では畑神様（ドロージン）の祭りを主にしている。

〈考察〉

壱岐の桃呪術は、特定の社寺や村落に限らず、全島普遍的に見られる点で大きな特徴が有る他、対馬の豆酛とは同様な要素を含みつつも、際立った相違を見せている。

ゴウヅエは後述するマブリ類とは若干性格を異にするも、半紙に書いた呪符を挟んで用いており基本的に幣帛の一種であり、紙を使用する点ではやや新相を示すが、本来は棒の形態を示したものに後世の追加が行なわれたのであろう。前述した群馬県貫前神社のクナドに、類似した性格が想定出来るかもしれない。

しかしなぜ田の水口祭（ミト神）に桃や梅を用いねばならないのか、これは天神信仰に注目すれば、天神の象徴的意味を有する梅（梅干しやウメのゴウヅエ）が用いられる事は頷ける⁽¹⁷⁾が、桃はサンゾーロー神事の分析でも述べたが、記紀神話に見る如く、雷神を撃退する効能を有し、中世以来雷神として位置付けられる天神⁽¹⁸⁾と密接に係わる点においては共通しているが、むしろその存在を阻害するものである。祭祀には故意に神意を損ねる事によってその目的を達するものも有るが、これらにそうした意図は見出し難い。そこで考えられるのは、陰陽五行説の介在が看取される古事記の説話が、本来の古いモチーフから何らかの要素を脱落させ、五行説に合致するよう改変を行ない、神話の本質を隠蔽している可能性である。しかし現地点ではそれを論じるには資料が不十分であり、この問題は稿を改め再び論じる必要が有る。後章に期したい。

畑マツリ・マサゴは、稲魂の依り代としての性格を何う事が出来、中世以降の様相を直接示すような要素が無く、より古相を示すと見做されよう。

壱岐のマサゴは、海岸で採取した小石を依代の中に封入するという行為を通じ、海の彼方より来る稲魂を迎えるという点において、対馬豆酛サンゾーローにおけるネズミ藻と軌を一にする。畑マツリは麦稈の束に栗または桃の葉、小麦ダコを挟み込んだものであるが、栗も桃もともに多くの実を付け、食料に供される点で一致している。田神祭りの依代に特定の木の葉を用いる例は各地に見られる⁽¹⁹⁾が、『古語拾遺』（807）には胡桃の葉を用いる例⁽²⁰⁾の記載があり、やはり実を付ける樹木の葉を用いる事が、奈良時代以前から存在した事が判る。更に壱岐・対馬と一衣帯水の位置にある韓国の全羅南道には、稲モチの上に桃の葉を置く風習があるという⁽²¹⁾。

なお、サンゾーローでネズミ藻をかけた桃の枝は、馬小屋に立てておくとも牛馬の病気を防ぐとされるが、壱岐ではより定型化したマブリ（後述）が存在する他、牛の病気に際してはネズミの木（ネズミモチ）を戸口にかけける風習が有り、十二支信仰という要素の追加が窺える。

鹿児島県西之表市湊泊（種子島）船祝い⁽²²⁾

正月2日の船祝いでは、会場の公民館を船に見立て、上座をオモテ、下座をトモと呼ぶ。オモテの中央には、桃枝にカマボコ・キンカン・ミカンなどをたわわに刺した蓬萊を飾り、館内に祀ったエビス様に灯をあげる。各自が会場に入ると蓬萊の前で手を合わせ、皆が座に着くや船祝い唄がおごそかに斉唱され無礼講となる。部落の船主がすべて出席し、館内は船旗で飾られる。

〈考察〉

蓬萊飾りは正月の風習として一般化しているが、その元義はやはり年神の依代としての性格を考えねばならない。上述の例を紹介した佐々木勝氏は、特に桃の蓬來に注目してはいないようだが、千葉県佐倉市井野の正月ビシャにおいて、豊作を祈って榊に大量の菓子を下す例を引き、その類似性を指摘している。これに関連して、関東地方に多く見られるもので「繭玉」や「モチギ」と称して、小正月に団子を梅枝に刺して供える風習が想起される。これは蚕の信仰と結びついているものもあるようだが、梅を用いるのは、やはり果樹が天候や作柄を占う役割を果たした事に起因するものと考えられ、そのうち最も身近な梅が選ばれたのであろう。梅の普及は梅干しの利用と密接に関わっているが、梅が普及する以前は、その役割は桃の負う所であったと考えられる。蓬萊飾りの類例としては、正月2・3日に行なわれる愛知県日間賀島の浜祭において、頭人・禰宜の七人衆で海岸に山を築いて弓射神事を行ない、ミカンや串柿・オシコロモチを備え、3日には七人衆には蓬萊の山を作り、オコザ（ひねり餅）を供える儀礼が有る⁽²³⁾が、これなどは海の彼方からの来訪神を迎えるという要素も内在しているであろう。

川出清彦氏は、大嘗祭で設置される「標の山」が本来は神籬の形式をとる神の依代であろう事を折口信夫の言を引用しつつ述べている⁽²⁴⁾が、この「標の山」は、平安時代には中国趣味豊かな神仙や怪獣をあしらったものになっており、川出氏は『續日本紀』の天長十年（833）十一月戊辰（十六日）の条を引いている。そこには「・・悠紀主基共立レ標。・・（中略）・・且其山上有下_下西王母献_上益地図_下及_上儉_下王母仙桃_上童子、鸞鳳麒麟等像_上。」とあり、本来榊などを用いたものが、神仙思想の影響を受けて変化を生じている事が判る。すると桃を神の依代とする行為は、のちに追加された要素とも思われるが、さきに取り上げた、対馬・壱岐の桃呪術は奈良時代以前に遡る可能性を残しており、なお朝鮮半島・中国の事例と比較検討を要すとはいえ、さまざまな存在形態を示す桃呪術は、それらの成立・渡来の時期が一樣でないとするのが無難であろう。

現在の研究で主流となっているのは、桃を神仙思想の産物と見る考え方である。確かにそれは事実であり、桃の異称として「みちとせぐさ（＝三千年草）」「みちよぐさ（＝三千代草？）」とあるのも、西王母の持物である不老長寿の桃に由来する事は明らかである。しかし神仙思想は桃を神聖なものとして強調する上では大きな役割を果たしたであろうが、それがただちに桃の本来の性格であったかどうかは疑問があり、むしろそうした側面は、道教の影響を受けた日本の陰陽道・本草医学の展開に伴い、付け加えられた面が大きいに思われる。

最後に、来訪神の依代という桃の性格は、神霊の容器という性格へと発展する可能性を指摘しておきたい。石川県羽咋郡日那加茂村大字安津見の奈豆美比賣神社の祭神は豊玉姫命であるが、社傳によれば姫神は桃の木の船に乗り当地に着き、土地を開拓して百姓に衣食の道を教えたという⁽²⁵⁾。（ただし中世の偽書『倭姫命世紀』（内宮所伝本）には、「百船度会県佐古久志呂宇治五十鈴河上鎮・・[モモフネノワタラヒノアガタノサコクシロウヂノイスズカハカミニシヅマリ・・]という記述があり⁽²⁶⁾、百船が誤って桃船となった可能性がある。しかしいずれにせよ、桃の船に乗って来たという社傳は頗る興味が有る。）壱岐には、桃から生まれた百合若大臣が、鬼の島であった壱岐島を征服した鬼退治譚が伝わる⁽²⁷⁾。こうした伝承の変遷の果てに桃から生まれた

『桃太郎』の昔話が在るとすれば、その根底には、やはり桃を神の依代・乗物・容器と見做す発想が有った事を考えねばなるまい。

(2) 引用文献・注釈

- (1) 城田吉六 (1987)『赤米伝承 対馬豆酩村の民俗』葦書房p246～259「7. サンゾーローと亀トの祭り」
椿 実 (1988)「壱岐・対馬の亀トと新嘗」『新嘗の研究3』学生社
永留久恵 (1988)『海神と天神』白水社
- (2) 城田吉六 (1987)『赤米伝承 対馬豆酩村の民俗』葦書房 p155
- (3) 大藤時彦 (1988)「稲作の禁忌と俗信」にひなめ研究会編『新嘗の研究3 稲作と信仰』学生社p20～21
柳田國男 (1949)「田の神の祭り方一」『民間傳承』十三卷三號
筑摩書房刊『定本柳田國男集 第十三卷』収録 p381
- (4) 柳田國男 (1932)「食物と心臓」『信濃教育』筑摩書房刊『定本柳田國男集 第十四卷』収録p234～236
- (5) 柳田國男 (1949)「田の神の祭り方二」『民間傳承』十三卷四號
筑摩書房刊『定本柳田國男集 第十三卷』収録 p384
- (6) 椿 実 (1988)「壱岐・対馬の亀トと新嘗」『新嘗の研究3』学生社
- (7) 永留久恵 (1988)『海神と天神』白水社
- (8) 神澤勇一 (1987)「日本のト骨」『考古学ジャーナル』No281 ニュー・サイエンス社 p4～9
- (9) 神澤勇一 (1976)「弥生・古墳時代および奈良時代のト甲・ト骨について」『駿台史学』第38号
- (10) 川出清彦 (1953)「大嘗祭における稲のお取り扱いについて」
にいなめ研究会編『新嘗の研究 第三輯 稲と祭儀』 共同出版
藤原齋延 (1696)『四宮神主龜ト傳』(元禄九年)『古事類苑』「神祇部四十二 龜ト」収録
- (11) 亀トは中国殷周代既に盛んに行なわれているから、弥生時代の日本に伝わったとしても何ら不思議はない。
- (12) 『倭名類聚抄』に「本草云、櫻桃一名朱櫻、(和名波々加、一云三繭波佐久良)」と見える他、複数散見。
この「櫻桃」はサクランボの意ではないらしく、何故桃の字を加えるか検討する必要がある。
- (13) 横佐知子 (1989)『日本昔話と古代医術』 東京書籍 p37「桃の薬効」
- (14) 水上静夫 (1953)「酸果伝説起源攷」『古代中国の植物学の研究』(1977) 角川書店 東京 収録
- (15) 日本の陰陽道で重要な役割を果たしたとされる『淵鑑類函』には、『莊子』佚文を引き、桃枝を戸に挿せば鬼は怖れて入らぬ旨が述べられている。単なる枝である点で特に引いた。
- (16) 山口麻太郎 (1930)「壱岐における田の神の信仰について」『旅と伝説』第三卷第十一號
山口麻太郎 (1934)『壱岐島民俗誌』 刀江書院 『日本民俗誌大系 第2卷 九州』収録
- (17) 天神として祀られる菅原道真公が、こよなく梅を愛した故事による。
- (18) 藤原氏の讒言により九州太宰府に左遷された菅原道真公は、死後怨念から天満大自在天(火雷天神)となり、藤原一門に落雷による祟りをなし、その禍は天皇にまで及んだと信じられていた。
- (19) 小野重朗 (1970)『農耕儀礼の研究』 弘文堂 東京 p230～231

(20) 齋部廣成撰 (807)『古語拾遺』第六十七 大地主神營田の条

「宜以_二牛穴_一置_二溝口_一作_二男莖形_一以加_レ之 (可_三以厭_二其心_一也) 以蓮子, 蜀椒, 吳桃葉, 及, 監_二班_一置其畔_一, (古語, 以蓬玉, 都須玉也) 仍從_二其教_一, 苗葉, 復茂, 年穀, 豐稔。」

ツヅタマ, ナルハジカミ, クルミの葉と塩をばらまけとあり, 厭勝の一種かとも思われるが, 水口に種々の木の葉を置いて依代とする行為と無関係とは思われない。

(21) 南 根祐 学兄の御教示による。今後精しく検討する所存である。

(22) 佐々木勝 (1988)『厄除け 日本人の靈魂観』 名著出版 東京

(23) 宮本常一編 (1977)『日本祭礼地図Ⅳ 冬・新春編』 財団法人国土地理協会 p182「日間賀島の浜弓」

(24) 川出清彦 (1953)「大嘗祭における稲のお取り扱いについて」

にいなめ研究会編『新嘗の研究 第三輯 稲と祭儀』 協同出版

(25) 中山太郎 (1942)「桃雑俎」『民族文化』第三卷第四號 p10「桃船に乗った神」

(26) 海部彥定 (1984)『元初の最高神と大和朝廷の元始』 桜楓社 東京 p488「倭姫命世紀 上巻」

(27) 折口信夫「杵岐民間伝承探訪記」 刀江書院 『日本民俗誌大系 第2巻 九州』

3 上巳節句の桃民俗

日本人の年中行事の中で、桃と最も密接に関わるのは3月の桃の節句である。雛人形に桃の花や白酒を供えるのは、童謡の影響もあって極めて一般化しているが、それは近年の趨勢であり、かつて宮本常一は、「年中行事その他」⁽¹⁾において、「モモの花をそなえたり, 白酒をつくったりする」という地は意外なほど少ない。九州北部, 四国, 広島, 岡山, 愛知などが主で、モモを作っていないければそういうことはおこなえない」と述べている。そして「新暦の施行からそのまま新暦の月日にあわせて行事を行なうようになった。そして季節感は問題ではなくなった。モモの咲かないモモの節句は農民には無意義であった。年中行事が農民のものから、季節感を必要としない都人士のものになってきたのは、農民にとっては一つの不幸であった。」と結んでいる。

現在の温室栽培の桃花を供える雛祭に、桃の呪術性を看取する事は困難である。しかし伝統的に桃節句で桃花を供えてきた地域には、呪術の片鱗を見る事が出来る。以下にその例を挙げよう。

秋田県男鹿郡若宮町五里合地区琴川 桃の節句⁽²⁾

新・旧暦とも3月3日は桃の節句と称し、女の祝いである。金持ち(オケヤ)の家では、ひな壇を飾り、甘酒, ひし餅(ひし形の餅), 菓子等を供えて子供の成長を祈るが、一般家庭では神・仏にひし形に切って黄粉を付けて桃の枝を添え, 神・仏に供える。

山形県西置賜郡小国町小玉川 桃湯⁽³⁾

上巳の日を桃湯に入る日とする。

埼玉県秩父地方 桃の節句⁽⁴⁾

雛を飾り, ヨモギを摘んで草餅を搗き, 菱形に切ってあげ, 桃の枝を挿す。女の子の祝い。

神奈川県川崎市高津区平 白幡八幡神社の初卯祭⁽⁵⁾

3月の初卯日を「蛇祭」と称し、藁で作った大蛇形を鳥居に掛け、歩射を行なって悪魔祓いを行なう。射手は七才未満の氏子の長男がつとめる。弓は桃弓を用いる。

愛知県一宮市一宮 真清田神社の桃花会（桃花祭）⁽⁶⁾

現在は4月3日の祭礼となっているが、本来は3月3日に行なわれていた。神饌をのせた三方ごとに桃の花を添えるので、「桃花会」とも、「桃花祭」とも称するが、昔は桃の枝を川原に運んで禊を行ない、五穀豊穡を祈ったという。

奈良県五條市南阿田 流し雛⁽⁷⁾

4月第一日曜日（旧暦上巳節句）和歌山県紀ノ川上流の吉野川は、古く持統女帝の修禊が行なわれたと伝え、阿田で旧暦上巳の節句に行なわれる雛流しもこれに因むという。雛作りは以前は当日早朝に行なわれ、朝早くから雛段の前に祀った。現在は付近の母親たちが一月ほど前から近くの牛頭神社に集まり竹舟作りや紙雛折りをする。父親たちは当日、雛を流す「浄めの場所」に桃の花や菜の花を飾る。雛流しに先立ち近くの源龍寺で雛供養が行なわれ、女の子は晴着で立ち会い、男の子も参加を許される。法要後子供たちは雛を持って吉野川べりに行き、「浄めの場所」で注連縄をくぐり流れに向かって代表の女の子が「願い文」を読み上げ、一斉に竹舟に乗った雛を清流に流す。伝承では、流し雛は紀の川を流れ下り加田浦にある淡島神社に流れ付くという。

鳥取県用瀬町 流し雛⁽⁸⁾

旧暦3月3日夕～3月4日早朝（新暦4月20日～4月21日）旧節句に二組の紙雛を買い求め、一組は雛壇に飾り、もう一組は翌年の節句まで神棚に飾る。旧暦3月3日夕刻から4日早朝にかけて、雛壇に飾ったものと去年神棚に飾ったものを一組にし、農村部では棧俵、都市部では折敷に乗せ、菱餅、玄米を煎ったお炒り、桃の花の小枝を添えて、白酒を注いで拍手・礼拝して近くの清い川に流して災厄を祓い、神棚に上げた残り一組が、一年の御守りとなる。流した雛が岸辺の草につかえて流れないときは、一家の災厄が流れぬといい、翌日まで滞っている時は妖怪となるという。室町時代以来の行事と伝える。

広島県比婆郡東城町塩原 桃酒⁽⁹⁾

神棚に桃の花を立て、オミキスズ（神酒の瓶子）にも桃の花を立てる。朝食の前に燗をしたお神酒に桃の花を挿し、家族全員が頂く。娘がクチナオ（青大将）に尻を撫でられ瞞られるという伝えがあり、尻を撫でられるとブドウゴを生むが、この桃酒を飲むとクチナオに瞞されぬという。ヨモギの菱餅やヨモギ団子を作り、天神さんに供える。子供が誕生したのち、初めての節供は、「初雛」（女子）「初天神」（男子）と称して、親族が雛や天神さんの像を贈る。

香川県坂出市櫃石島（塩飽諸島） ひな節供（ひな祭り）⁽¹⁰⁾

ひなだんを飾り、白とヨモギの菱餅をあげる。桃の花を神棚および家の入口にも立てる。

香川県仲多度郡多度津町佐柳島・高見島 桃の花見⁽¹¹⁾

桃の花を門に飾る。貝ズシをし、餅をつき、饅頭を食べる。桃の花見に出掛け、貝拾いをする。

高知県各地 桃茶⁽¹²⁾

高知県の旧天坪村・在所村・上韭生村・池川町・横畠村・多ノ郷村・上半山村・東津野村・富岡村などの地域では、桃の節句当日の朝「お茶を頂く」などと称して、茶の中に桃の瓣か葉を浮べて飲む。一年中病気にならないとか、夏病みをしない呪禁になるなどといわれている。

高知県各地 桃酒⁽¹³⁾

高知県の旧土居村・赤野村・上佐山村・鏡町・横畠村・多ノ郷村・上半山村・東津野村・富岡村などの地域では、桃の節句当日に桃酒と称して、盃の中に桃の瓣か葉を浸して飲む。一年中病気にかからぬ呪禁という。赤野村では蝮蛇に喰いつかれぬ為といわれる。

鹿児島屋久島宮之浦 磯遊び⁽¹⁴⁾

屋久島では雛かざりは本来無く、宮之浦では「磯遊び」と言って弁当を持って浜へ出掛けた。また白餅、草餅などを作り菱形に切って、桃の葉をそえて川端へ行って川の神様にお供えた。

〈考察〉

桃節句の起源譚については、和歌森太郎氏は「雛人形についても中国の伝承との結びつきが考慮されぬわけではない。すなわちその南方に伝わる蟠桃会に関する由来譚は、昔困難な架橋工事のため幼児を竜蛇の犠牲として供していたが、その児を選択する権限をもっていた天狗を嫌厭する余り、これを桃の枝をもって避け、代りに、児の魂と同じと目される菱の実を捧げることとしたという。こうした筋から推すと、雛人形は「児の形代」であり、菱餅は、菱の実の表徴だということになる」と述べている⁽¹⁵⁾。中国の蟠桃会は春の祓除に遡ると思われ、『荆楚歳時記』に『韓詩』注を引き、「今三月桃花水の下に以て魂を招き魄を續け、歳穢を祓衣除す」⁽¹⁶⁾とあり、『宋書』にも類似の記述がある⁽¹⁷⁾。日本の古相を示す桃節句も、これに似た様相を示してしる。

桜井満氏は、愛知県一の宮市の真清田神社の桃花祭が、昔は桃の枝を川原に運んで祓えを行い、五穀豊穡を祈ったと伝えるのに着目し、「こうした祭にこそ節句本来の意味が伝えられているに違いない」と述べ、花見や山磯遊びといった風習が、「仕事を休んで物忌みし、海や川に、形代を流す行事に由来するのであり、それは農耕を始めるに当たっての物忌みであり祓えであったはずだ。これが三月三日の行事として固定したのは、中国の節日に学んだに違いないが、この時期は、わが国に於ける農耕生活の大切な節目にあたるのであった。」と、それを受容する下敷きとなる意識や習慣が有った事を示唆している⁽¹⁸⁾。これを一歩進め、中国で桃呪術が成立発展していくのと似たプロセスを、日本でもかつて辿った事が有ったのではないかと考える。それが影響下であれ没交渉に生じたものであれ、後世の辟邪思想に整理された桃呪術以前に、もっと素朴な、より果樹としての特性に喚起された桃への信仰が有った事は考えられて良い。それらは新しい桃の呪術・信仰を受容するに際し、その前提となったり、逆にとりこまれて古相の片鱗として余命を続けた事もあったのではないか。現行の民俗事例はのうちに、生活習慣の変化に伴う単なる形骸化だけでは説明し得ない要素を内包するのは、そうした理由によるものと思われる。

壱岐では梅の出来が良い年は豊作だとされている事は既に述べたが、大分県では、桃の花が早く咲くときは不作になると伝える例がある⁽¹⁹⁾。桃や梅は果実の多寡をもってその年の収穫の目

安とするだけでなく、花も作柄を占う指標となっているのである。

桜井満氏は、また、『日本書紀』を見ると、推古天皇二十四年（六一六）春正月に「桃李，実れり」とある。同三十四年春正月には「桃李，花さけり」とある。同三十六年夏四月には「辛卯に雹零る（あられふる）。大きき桃子の如し，壬辰に雹零る。大きき李子の如し」とある。また舒明天皇十年（六三八）九月には「霖雨して，桃李の花さけり」と狂咲きを記録している。桃も李も推古朝には渡来していたと見てよかろう。しかし，皇極天皇二年（六四三）二月二十日に「桃の花始めて見ゆ」とか，天武天皇九年（六八〇）春正月の二十日に摂津国から「活田村に桃李実れり」と奏上したりしているところをみると，普及にかなりの歳月を要したことがわかる⁽²⁰⁾と述べている。

しかしこれらの記述は，桃李が珍しかったのではなく，その季節外れの開花や結果が珍しかったのである。むしろその前提として，桃李の開花や結果の時期について説明を要さぬ程それらが普及していたと見なければならぬ。一体桃李の珍しい時代に，藤原京や平城京をはじめ，全国の遺跡から万を以て数える桃核が出土する道理はない⁽²¹⁾。桃や李の開花や結果時期が，重要な季節の指標であった事は，桃の花や果実をもって天候や作柄を占う風習もかなり遡る事を窺わせる。

桃節句について，後に付加された起源譚として注意すべきものに，桃の蛇避けの効能が有る。関敬吾による『日本昔話集成』には，各地の蛇蛭入型の神話を多数収録しており，一例として，「広島県山県郡河内村 娘の処に蛇がよい男になって通つて来る。母親にすすめられ縫針を一本（糸なし）男の襟に刺し跡をつけると大きな岩に入る。立聴すると子供を宿した。しかし三月三日の桃の花酒，五月のごりようの菖蒲酒，九月九日の菊の花酒を飲むと下るといつてゐる。聴いた通りにして盥に一杯の蛇の子を生む。」⁽²²⁾という伝承が採録されている。

前述した神奈川県白幡八幡神社の初卯祭などは，桃弓神事が桃の蛇除けと結び付いたものらしい。こうした蛇蛭入譚の代表例である『古事記』の三輪山型説話にうち，オオモノヌシ神の妻となったヤマトトモモソヒメの話では，小蛇の姿で櫛箱に入っていた神の姿を見て姫が驚きの声を上げたため，神の怒りに触れ，悲観して自殺してしまう。この破局は，あらかじめ定められた一つの構造形ではあるが，当時既にモモが蛇除けの効能を持つ事を念頭に置き，「モモ」の音を含むヤマトトモモソヒメと，蛇神たるオオモノヌシを対比した可能性は考えられないであろうか。

上述の伝承は桃酒・菖蒲酒・菊酒となり，酒が呪術効能の媒体となっているが，同様なモチーフによりながら，桃湯・菖蒲湯など，湯を媒体とする例もある。これについては，『殿暦』嘉承元年（1106）五月七日の条に「今日初めて沐浴せり。〔湯に桃の木を入れる〕是れ，陰陽師並びに医師の申せし所なり」という一文が有り⁽²³⁾，壱岐でも夏に邪気祓いに桃湯を使う⁽²⁴⁾。

今日民間療法として用いられる桃処方のうちには，『醫心方』などにあるよう，本来呪術的な効能に起源を持つものが相当含まれている⁽²⁵⁾のである。奈良時代に『古事記』が筆録された祭，当時の陰陽道の呪術が反映した記述がなされた事は容易に推測される。なお一般に陰陽道の呪術は，無秩序なものではなく，神仙・風水思想と一体化した陰陽五行説による擬似科学体系がそれ

を裏付けている。すると陰陽師の関与する桃呪術にも当然陰陽五行説の介在が考えられてくる。その点は後章で検討する事としたいが、今一つ、節句と陰陽道に関わる例を挙げておこう。

高知県香美郡物部村 「いざなぎ流」陰陽道⁽²⁶⁾

博士（はかしょ）と称する祈禱師が、「式神」「式王子」と呼ばれる神霊を「式王子の弊」に招き、「式を打つ」、即ち呪咀する相手に送る。または相手のかけた呪いを送り出す「呪咀の返し」を行なう。「因縁調伏」や「呪咀の返し」には呪咀人形を用い、一年の月ごとに、一月松人形、2月茅萱人形、3月桃花人形、4月麦藁人形、5月青葉人形、6月卯の花人形、7月そおはぎ人形、8月稲葉人形、9月菊の花人形、10月からしな人形、11月白紙人形、12月氷人形を、それぞれ用いる。呪咀に際して人形を責める方法に釘や針を用いる「針法」がよく用いられる。

〈考察〉

桃を人形に使用する例は中国では周代以降一貫して見られ、近現代にも使用例がある⁽²⁷⁾。その多くは呪咀に用いられたものであるが、古くは魔除けに用いたものもある⁽²⁸⁾。人形は古代以降日本でも祓除・呪咀に用いられた事が明らかにされているが、桃材を使用した人形の発掘例はない。そうした中で桃花人形は、桃材の人形存在を推定させる数少ない資料である。ここでは人形は使役する式神を招きしているが、神格の相違はあれ、神の依代として機能している事実は、桃が神の依り易い樹木と考えられていたものであろう。それに関連してか、『延喜式』には、「桃花鳥坂」「桃花鳥田」という地名を、「ツキサカ」「ツキタ」と読む例がある⁽²⁹⁾。この「ツキ」は槻、すなわち古代日本で神の依代・降臨の聖樹とされていた櫟の一種を指し、実際大和の軽の市は商取引の公正を期して大槻のもとに開かれ、天皇の饗宴が槻の木の下で行なわれた記録は記紀に多く見える。このツキの原義は「憑キ」と考えられ、神が憑く意であるが、それを「桃花鳥」と表記する行為は、桃花に神の憑依を見た可能性を窺わせる。蛇足乍ら指摘しておきたい。

（３）引用文献・註釈

- (1) 宮本常一（1973）「年中行事その他 4 節句とヒナ」『南日本新聞』1971.3.2. 初出
『宮本常一著作集13 民衆の文化』所収 未来社 東京 p300～305
- (2) 五里合郷土誌懇話会（1984）「五里合郷土誌（民俗行事編）」『男鹿半島研究』男鹿地域研究会編 p30～31「桃の節句」
- (3) 桜井満（1974）『花の民俗学』桜楓社 東京 p69
- (4) 新井武信（1982）『秩父風物記』文献出版 東京 p8「四月 桃の節句」
- (5) 神奈川県教育庁文化財保護課（1976）『神奈川県の民俗芸能案内』神奈川県教育委員会 p13 「3月 初卯日 白幡八幡神社の初卯祭」
- (6) 桜井満（1974）『花の民俗学』桜楓社 東京 p64
- (7) 静岡県埋蔵文化財研究所編（1990）『大谷川Ⅳ』
- (8) 中村義雄（1978）『魔よけとまじない』塙書房 塙新書 東京

- (9) 桜井満 (1974)『花の民俗学』 桜楓社 東京 p63~64
- (10) 桜井満 (1974)『花の民俗学』 桜楓社 東京 p63~64
- (11) 桜井満 (1974)『花の民俗学』 桜楓社 東京 p63~64
- (12) 桂井和雄 (1942)「土佐の桃節句の民俗」『民族文化 4 卷 3 号 桃の特輯號』 山岡書店 p10
 西岡秀雄 (1950)『日本における性神の史的研究』 潮流社 p84「日本各地に於ける桃の土俗信仰」
- (13) 桂井和雄 (1942)「土佐の桃節句の民俗」『民族文化 4 卷 3 号 桃の特輯號』 山岡書店 p10
 西岡秀雄 (1950)『日本における性神の史的研究』 潮流社 p84「日本各地に於ける桃の土俗信仰」
- (14) 宮本常一 (1974) 宮本常一著作集16 屋久島民俗誌 未来社 東京 p228「二六 年中行事 三月」
- (15) 和歌森太郎『年中行事』 日本歴史新書 (中村義雄 (1978)『魔よけとまじない』 塙新書 p46に引く)
- (16) 晋・宗懷著『荆楚歲時記』註に『韓詩』注を引く。
- (17) 有坂與太郎 (1943)『雑祭新考』 思文閣出版 京都
- (18) 桜井満 (1974)『花の民俗学』 桜楓社 東京 p64
- (19) 若杉昌昭 (1986)「大分県の水と木の民俗」 田中熊雄編『九州・沖縄地方の水と木の民俗』 明玄社
- (20) 桜井満 (1984)『万葉の花』 桜楓社 東京
- (21) 近畿地方の宮都遺跡では、溝や井戸など湿気の多い場所を発掘すると、例外なく多量の桃核が出土する。
 また地方の一事例として、当桃崎が分析を行なった静岡県の大谷川（神明原・元宮川遺跡）では、古墳時代後期～古代の河遺跡から多量の祭祀遺物とともに10000個近い桃核が出土している。
 (→文献(7)桃崎祐輔 (1990)「8 章 神明原・元宮川遺跡出土の種実について」を参照されたし。)
- (22) 関敬吾 (1953)『日本昔話集成』第二部本格昔話 1 p26 安藝二九 山口・香川・佐賀にも類話有り。
- (23) 中村義雄 (1978)『魔よけとまじない』 塙書房 塙新書 東京 p146
- (24) 山口麻太郎 (1934)『壹岐島民俗誌』 刀江書院 『日本民俗誌大系 第2巻 九州』収録
- (25) 鎮佐知子 (1989)『日本昔話と古代医術』 東京書籍 東京
- (26) 小松和彦 (1982)「式神と呪」『憑霊信仰論』所収 伝統と現代社
- (27) 澤田瑞穂 (1984)『中国の呪法』 平河出版 東京 ほか
- (28) 和田萃 (1982)「呪符木簡の系譜」『木簡研究 No 4』奈良国立文化財研究所 p103~130
 泉 武 (1982)「人形祭祀の基礎的考察」『橿原考古学研究所紀要』第八号
 『日本考古学論集 呪法と祭祀・信仰』収録 吉川弘文館
- (29) 『延喜式』 卷二十一「諸陵寮」陵墓
 「桃花鳥田丘上陵
 (葛城高丘宮御宇綏靖天皇。在二大和國高市郡一。兆域東西一町。南北二町。守戸五烟。)」
 「身狹桃花鳥坂上陵
 (檜隈慮入野宮御宇宣化天皇。在二大和國高市郡一。兆域東西二町。南北二町。守戸五烟。)」

4 陰陽道・修験道と桃

陰陽道・修験道で桃の呪符や呪具が多数用いられる事については諸先学の詳しい論考があり、特に近年出土数が増大した呪符木簡や、現在も民俗事例に残る呪符の研究には目を見張るものがある。それらが中国に多い桃符（桃材の呪符）に起源を持ち、道教教典の影響下にある日本の陰陽道・修験道文献にも桃木の呪符の記載が見えることが既に指摘されている。

しかし、それらの研究の大半は、経典・文献研究および中国出土の桃符・桃呪具に基礎を置いている為、日本の民俗事例で実際に桃材を使用した例については殆ど実態が知られていない。

本章では、民俗事例の実例を示すことを主目的とするが、これに関連する陰陽道・修験道諸文献の分析には煩雑な資料操作が必要となるので、それらについては別の機会に論じる事したい。

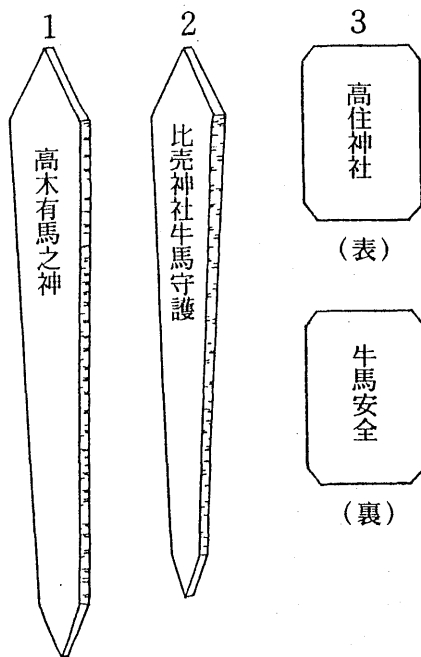
長崎県壱岐島のキドマブリ・牛のマブリ⁽¹⁾

かつて壱岐ではどの家でも屋敷から直接街道に通ずるという事は特殊の事情がない限り無く、街道から十～二十歩、あるいは五、六十歩以上も庭の畑の中の小路を入った奥に屋敷があった。この道をキドと云い、その街道に接するところをキドグチあるいはキドサキと称している。カドグチともいうが、本来キドとカドは同義と考えられている。

このキドサキには梅か桃かの木を剣先形に削って、表面に「何々神社守護」裏面に「守」と一字書いた守り札を立て、キドマブリと称する。これは毎年正月に神社や寺で書いて貰う。またこれと別に、カドマブリという家の入口に掛ける守り札がある。配置が異なるがキドマブリと基本的に同じものである。

同様な守りに牛のマブリと称されるものが有る。これにも桃の木を用いる。毎年正月には家やキド

のマブリともに牛のマブリを寺か神社で書いてもらい、牛につけたり牛屋にさしたりする。山口麻太郎氏は実見した牛のマブリ三種を図示している。



〈牛のマブリ〉

- 1 沼津村有安所見。桃の木二尺位。
- 2 沼津村黒崎所見。桃の木一、二尺位。
- 3 初山村所見。金襴の袋に入れり。
高住神社知らず。二寸×一寸五分位。

牛が流行病にかかると、牛屋の入り口に笹二本とネズミの木（ネズミモチ）の杖二本を挿す。

キドマブリと牛のマブリは、文面が若干異なる他は殆ど差異は無いようである。いずれも両錐の桃または梅材の板製で長さは一、二尺程とされている。

〈考察〉

各種のマブリについてはこれらが両錐先細りの剣状をとり、家や牛小屋の入口に掛けられたり、あるいは地面に挿されて用いられるという性格が、平安以降に普遍化する鎮宅呪符、あるいは物忌札といった呪符の系譜に直接起源を持つ事を予想させ、また同時にショメン符、すなわち蘇民將來符の使用もなされている点を考えると、呪札に桃材の使用の由来を記す。『簠簋内傳』⁽²⁾や『因縁集』⁽³⁾の記述、あるいは『今昔物語集』に見える、物忌札と併用して用いられる桃の木の祓具⁽⁴⁾を想起させ、これらとの対応するものと見做される。これは壱岐の桃呪術の一部は、古代末ないし中世以降の陰陽道の様相を伝えており、桃符の実態を示していると言える。

日本における桃符の民俗事例は、古く中山太郎が、茨城県水戸市付近の村落で、正月元日に門柱へ豆腐を塗る習俗を例に挙げ、「これは桃符とて辟邪招福のため、神札を門へ貼ったのを、國音が豆腐に通ずる處から、斯うした習俗になったのであって、それは恰も東北地方で新嘗（ニヒナメ）をニハナヒとゆがめ、此の日に庭で縄を絢ふのと同じことである。」⁽⁵⁾と述べている例があるが、井岡大輔氏が中国東北地方の類似する習俗を紹介しており⁽⁶⁾、彼地で桃符と豆腐の音韻が一致しているとは思われず、桃符とは無関係の習俗と考えられ、除外すべきであろう。

また和田萃氏によれば、沖縄県立博物館にはフーフダ（符札？）という長さ25cmあまりの羽子板状の魔除けの木札（材質不明。恐らく桃材ではあるまい）が所蔵されており、表面に符呪を書き、裏面に「門釘桃符唵急如律令」と記す例があり、「明への朝貢関係から、道教の影響が大きかったことを示すものといえよう。」⁽⁷⁾と述べられている。この見解は妥当なものと考えられるが、沖縄には上述した日本中世の陰陽道文書で、桃符や蘇民將來符の起源譚、陰陽五行説について記載がある『簠簋内傳』が伝わっており、ユタが用いていた例が知られる⁽⁸⁾。日本ルートを通じて伝わった可能性も一応考慮すべきであろう。

桃を用いた呪符の多くは、陰陽道によるものと一般的に理解されており、それに関する研究は多いが、現在でも桃の呪具を盛んに用いているという点では、むしろ修験道の影響に注意する必要がある。特に中国で成立した「度朔山伝説」（後述）は、陰陽道・修験道の教理の重要な要素である「鬼門」の起源譚となっているため、我々が想像する以上に日本でも普及している。

桃太郎が鬼門譚の影響下に成立して可能性もあり、桃太郎に十二支・五行説の関与を指摘する研究者もある。更に鬼が島は鬼門と同一視され、艮（丑寅）に位置すると解釈されるが、艮には崇り神として怖れられる金神（こんじん）が存在する。金神は五行の金性、金気を帯びた神格であり、金気は万物を枯らすとされる⁽⁹⁾。この艮の方向に、桃板の「鬼門の札」⁽¹⁰⁾を掛け、鬼魅を避けるまじないが有る。鬼門除けに桃符を用いるのは、桃に金神より強力な呪力を想定しているとも考えられ、桃呪術を五行説的に解釈する上で参考となろう。

それはさておき、陰陽道・修験道では、神仏集合の傾向から桃呪術とは本来無関係な仏教的要素も加味されている場合が多く、また逆にそうした桃呪術が仏典に取り入れられた例もある。

長野県上伊那郡箕輪町 狐憑き祓いの桃枝⁽¹¹⁾

箕輪町郷土博物館におられる柴登巳夫氏の祖母柴さだ（明治9年生）さんは生前、病気が治癒せぬ場合はキツネが憑いたとし、桃の枝葉を取ってきて憑き物を祓った旨を話していたという。

〈考察〉

宮家準氏の憑き物祓いに関する論考によれば、桃は狐・蛇・犬などの外道（動物霊）を祓うのに用いられる事が記されている⁽¹²⁾。実際に桃の木で作った加持杖を用いて憑き物を落とすだけでなく、「モモノ木ニモモセノツミハアリナガラ、外道アラジト払イコソスレ」「払シテ立ち出テ見レバ西ノ海、忍ヒヌ間ニ富ゾ入り増ス」と唱えて獅子の印により送るという方法がとられている。上記の事例は、修験者を通じて民間療法に桃呪術が取り入れられた一例と考えられる。

愛知県南知多郡日間賀島 桃の杖⁽¹³⁾

日間賀島では、葬送に際して桃の杖を用いる民俗事例が知られている。

納棺の際には血脈・念仏の本・六文銭・マイ袋（銭と糠を入れる）・草履一足に笠を添える。また桃の木の杖をつくって九カ所しばったものを入れる。

〈考察〉

桃の杖に関してはこれ以上の記録が無く詳細は不明ながら、棺に納める死に出の旅装束とセットをなすものと考えられる。棺に杖を収める事例は多く知られ、桑の木などが用いられるようであり、桃を用いる例は日本では他に聞かない。古代中国の葬礼では、方相氏が桃材の杖や棒を用いて棺を護る事が行なわれ⁽¹⁴⁾、近代でも桃枝を副葬する民俗例が有る⁽¹⁵⁾。またこの杖を9カ所縛る意味については、後漢末に黄巾の乱（184）を指導した太平道の首領張角が、九節の杖で呪術を行ない病人を治療したと伝える事が想起される⁽¹⁶⁾。しかし、これらを直ちに結び付けるには年代的にも地理的にも飛躍が大き過ぎ、日間賀島の桃の杖は修験道で用いる加持杖に起源を持つと考えた方が妥当であろう。

長崎県対馬下県郡厳原町阿連 桃の卒塔婆⁽¹⁷⁾

対馬の豆酲に近い阿連でも、桃は特別な植物として認識され、信仰の対象となっている。

長崎県の海岸部では、両墓制を採り改葬を行なう処が点在しているが、阿連でも改葬が行なわれていた。改葬に際しては桃の木でトウバをつくり、埋め墓が空になった跡へトウバを入れて埋める。トウバの表には、「以迷故三界城」と墨書する。

また、「海の上で死んだり、とかくあたりまえの死に方をしなかった者に対しては、迷わんように桃の木卒塔婆を建ててやるぞといていた」ということで、当地では、桃の木には馬さえつなぐ程気を遣い、敬虔な態度を示していたという。

〈考察〉

ここに見える「迷故三界城」（迷うが故に三界は城なり）は涅槃経の一節であり、巡礼の笠に書かれたりする⁽¹⁸⁾。六道をさ迷う亡者を成仏させる経文で、修験道においては憑依した死霊を

落とすのにも用いられる⁽¹⁹⁾。ここでは黄泉に鬼神を撃退した桃の威力が、仏教の影響である世へ亡者を導く守護者に変形したものと考えられよう。そこにはまた塞の神的な性格も窺える。

桃の木に対する敬虔な態度は、神の依代としての意識、あるいは桃の木そのものを神霊と見做したと考えられる。桃呪術と仏教の集合は、陰陽道・修験道の神仏混淆的性格がもたらした必然的帰結であり、上記の事例は仏教の土着化を考える上でも興味深い。

以上若干例を挙げたが、次章では陰陽五行説と桃の関係を明らかにすべく、その意識が最も明瞭に顕れていると思われる桃の雷除の効能について論じる事としたい。そこでは、記紀神話以来の日本の桃呪術の特異性の内に、これまで提起された種々の問題も還元する事が出来るであろう。

(4) 引用文献・註釈

(1) 山口麻太郎 (1934)『沓岐島民俗誌』 刀江書院 『日本民俗誌大系 第2巻 九州』収録

(2) 『三国相傳陰陽輅轄簠簋内傳』

「爰二天王曰ク。我昔此ノ国ニ到リ時、此ノ松ノ園ノ中ニ一ノ賤女有リ。巨旦ガ奴婢女タリト雖モ、我が為ニハ恩徳ノ人ナリ。彼ノ女ヲ助ケント欲ス。

桃ノ木ノ札ヲ削リテ、噫噫如律令ノ文ヲ書写シ、指彈セシム。彼ノ牒、賤女ガ袂ノ中ニ収マル。然シテ此ノ禍災ヲ退ク。(以下略)」

(3) 『因縁集』

「我(＝牛頭天王)未来ニ疫神ト成リテ、八王子ナラビニ八万四千六百五十四人ノ供奉ノ輩ヲ眷属ノ神トシテ諸国ニ遣シ、慳貪邪見ノ衆生ヲ悩マスベシ。我ニ恩アリ、縁深キ子孫ヲバ病難ヲノガスベシ。ソノ誌ニハ、桃ノ木ヲ札ニ作り、噫々如律令ト書キテ門戸ニ押スベシト。或ハ蘇民將來ノ子孫ノ門戸ト札ニ書キテ押ストコロニハ、惡神オソレテ家ニ入ラズ。」

(4) 『今昔物語集』「幡磨国鬼来人家被射語第二十四」〈平安後期(十二世紀初頭)〉

『今昔、幡磨ノ国、□□ノ郡ニ住ケル人ニ死ニタリケルニ、ソノ後ノ拈メナド為サセムトテ、陰陽師ヲ呼籠タリケルニ、其ノ陰陽師ノ云ク、「今某日、此ノ家ニ鬼来ラムトス、努々可慎給シ」ト。

家ノ者共、此ノ事ヲ聞テ、極ク恐テ怖レテ、陰陽師ニ、「其レヲバ何カバ可為キ」ト云ヘバ、陰陽師、

「其ノ日物忌ヲ吉ク可為キ也」ト云フニ、既ニ其ノ日ニ成ヌレバ、極ク物忌ヲ固クシテ、

「其ノ鬼ハ何ヨリ何ナル體ニテ可来キゾ」ト陰陽師ニ問ケレバ、陰陽師、

「門ヨリ人ノ體ニテ可来シ。然様ノ鬼神ハ横様ノ非道ノ道ヲバ不行ヌ也。只直シキ道理ノ道ヲ行ク也」

ト云ヘバ、門ニ物忌ノ札ヲ立テ、桃ノ木ヲ切塞ギテ、□□法ヲシタリ。』(※□□は意識的欠字。)

(5) 中山太郎 (1942)「桃雑組」『民族文化』第三巻第四號「桃の特輯號」 山岡書店 東京 p10

(6) 井岡大輔 (1939)『一簣』改題(1978)『意匠資料満州歳時考』 村田書店 東京

(7) 和田萃 (1982)「呪符木簡の系譜」『木簡研究 No4』奈良国立文化財研究所 p103~130

(8) 西田長男「祇園牛頭天王縁起の成立」『日本神道史全集 中世編』所収

「因みに本書(＝『簠簋内傳』)は琉球に伝えられて首里王朝の公式の占ト書として用いられたが、弊

害が多かったものだから、やがて禁止せられた。が、今も、沖縄本島とは離れた宮古島などでは「時の雙紙」、即ち日の吉凶を占卜する種本として大抵の家では持っている。またユタなども専ら利用しているという。」

(9)小野武雄(1976)『江戸時代信仰の風俗誌』 展望社 東京 p299「金神のこと」

(10)宮家準 (1970)『修験道儀礼の研究』 春秋社 p235

「鬼門は丑寅(東北)の隅のことである。この方位はすべての面において最もおそろべき方位とされ、この方位の凶を防ぐには、桃板に鬼子母神、十羅刹女の尊号を書いて、丑寅の隅に向けて勧請すればよい」

(11)1989.8.19.長野県伊那郡箕輪町 箕輪町郷土博物館学芸員の柴登巳夫氏に御教示頂いた。

(12)宮家準 (1970)『修験道儀礼の研究』 春秋社 p460

(13)瀬川清子(1951)『日間賀島民俗誌』 刀江書院(『日本民俗誌体系 中部I』収録)

(14)『春秋左氏傳』『禮記』等に見える。

(15)永尾龍造(1940)「桃の樹に関する俗信」『支那民俗誌』第一巻

他殺死体を埋葬する際、桃の枝と柳の葉を持たせると、幽霊となって復讐する際の武器になるという。

(16)窪 徳忠(1987)『道教の世界』 学生社 東京 p124「張角の出現」

(17)長崎県教育委員会編 山口麻太郎他(1972) 『対馬西岸阿連・志多留の民俗』

立平進 (1986)「長崎県の水と木の民俗」 田中熊雄編『九州・沖縄地方の水と木の民俗』 明玄社

(18)大須賀発蔵(1970)「巡礼の笠」 茨城県史編さん委員会編集『茨城県史研究』第17号 p18~19

(19)宮家準 (1970)『修験道儀礼の研究』 春秋社 p460

死霊を祓う際は紙で人形を切り、「若以色見我，以音声求我，是人行邪道，不能見如来文，迷故三界城，悟故十方空，本来無東西，何処有南北」と涅槃經の文句を書く呪法が有る。

5 桃と雷除

桃が雷除の効能を有す事は『古事記』『日本書紀』に明らかであり、それに早い時期に着目した平田篤胤は、『古事記』黄泉国条を引き、「さて、尾張國などにて、雷の鳴るとき、童子どもの、雷よ落よ、桃ノ木でたたかう、と云とぞ、此の故事に由あることなるべし」⁽¹⁾と述べている。李家正文氏も、『神代卷藻鹽草』を引き、「今ノ世ニ桃ノ樹ヲ以テ屋固メノ札ヲ作り桃ノ實又ハ東引ノ桃ノ枝ヲ以テ雷ヲ避クル守リヲ封ジ或ハ邪氣ヲ去ルノ禁厭ヲ爲ス事多シ是レ皆古來禁文也」⁽²⁾という記述を引いている。しかしいずれも、桃の辟邪思想の一例として取り上げているのみで、特に辟雷の性格に注目した訳ではなかった。

それに対して桃の辟雷に主眼を置いたのものでは角田序生の「桃と雷除」⁽³⁾が最も早く、そこでまず佐々木喜善の『聴耳草子』収録「雷神の手伝」⁽⁴⁾話のあらすじが述べられている。原文は長いので角田氏の抄訳を引用すると

「或處に一人の男があり、町へ行って桃の木の苗を買って歸り、それを裏のほとりに植ゑた處、

一夜の内に雲を突き抜ける程大きくなつた。男は常から天上へ行き度いと思つてゐたので早速桃の木を傳つて雲の上へ行った。するとそこには二匹の鬼がゐて、なにしに來たかと訊いた。男は雷様の處へ行き度いと云つたので、やがて其處へ案内された。雷様は廣い座敷の中で晝寝をしてゐたが、二匹の鬼が出て來て向ひ合つて燧石を打った、すると稻妻が出て雷様が眼を覺ましハツ太鼓を取つて出掛ける時に件の男に曾い雨を降らせる手傳をさせた。男は面白がつて下界の騒ぎに見惚れてゐる内に雲からドンと下界へ落ちて桑の木へ引懸つた、之を見た雷様は可愛想だから桑の木に降るなと云つた。だから雷鳴の時には桑の小枝を軒にさすのだと云ふ。」

角田氏は、「之は桃の木によって雷様に曾った話だが、他面雷様の恐ろしさから逃れる手段として桃が関連した事もある」とし、「九月九日に桃の核を三角にけづり、もみ（＝赤絹）を三角の袋にして其の内へ入れ置くべし」（出典不明）という雷除法を挙げ、更に古事記の八雷神に触れ、日本には古くから桃によって雷難を除ける思想が有つたとしている。記紀に見える雷神の性格をめぐつては、日本書紀の「此用桃避鬼之縁也」としてある点より、「従つて之等に雷と云ひ鬼と云ふのは尋常のものではなく、何か恐ろしいもの、意味と觀られ雷神も其の一つであつた事と考へられる。」とし、雷除の効能に注目しながら、結局それは活かされていない。しかし、私見では上記の事例に極めて重要な意義が認められる。まずその系譜論的な面に着目したい。

中国の長江流域、特に戦国時代の楚国の領域を中心に、「度朔山」⁽⁵⁾または「桃都山」⁽⁶⁾の伝説が有つた事が、今は失われた『山海經』佚文に記されていたと伝え、後に多くの文献の引く所となっている。それらに共通しているのは、

「東海の彼方に「度朔山」または「桃都山」と呼ばれる山が有り、その頂上には桃の大木が生えており、枝は三千里四方に広がっている。樹上の東北方には萬鬼の出入りする場所が有り、ゆゑにこれを鬼門と称する。そこには神荼と鬱壘という二人の神が見張っている。もし悪事を働く鬼が有ると、彼らは葦の綱で鬼を縛り虎にこれを食わせてしまう。よつてこの二人の神は門神として鬼の侵入を防ぐ存在となつた」という内容である。

佐々木氏の採録話中、天に突き抜ける程の巨大な桃の樹とは度朔山（桃都山）の大桃樹の変形、二匹の鬼とは神荼・鬱壘の二門神が変形したものと考えられる。これらは中国古典の知識が形骸化した姿と捉えられる。前述の如く「度朔山」伝説は陰陽道・修験道の重要な教理である「鬼門」の起源譚であるため、日本にも古くから普及しており、宮家準氏は、『修験道故事便覧』中に、『続博物誌』を引用した「庭朔山」と記す鬼門起源譚が有ることを紹介している⁽⁷⁾。ここでは書写の誤りから名称が変化しており、「度朔山」伝説の形骸化を示す思わぬ資料となっている。

佐々木氏は『遠野物語』の話者として知られ、岩手県の旧江刺郡を中心に活動、上掲の民話も現遠野市内の旧山口村で採録された。江刺郡には、例年6月16日（恐らく夏越しの大祓であろう）に藁馬を作り、餅を背負わせ、桃の枝で矢を拵え添えて神に供える風習がある⁽⁸⁾。巫女や山伏、あるいは当地で「八卦置き」と呼ぶ陰陽師の活動で、桃呪術が民間にも入つたものと考えられる。しかし明らかに度朔山伝説系の鬼門譚である事を窺わせながら、ここには雷という別系統の要素が付加されている。不思議な事に、日本の桃呪術で最も重きをなす雷と桃の関係は、管見の及ぶ

限りは中国・朝鮮半島の説話・民俗に全くそれを認める事が出来ない。桑と雷の関係が普遍的にみられるのとは全く対照的である。もし今後桃の辟雷という要素が日本域外に見出されたとしても、日本の事例のように顕著なものとは成り得ないであろう。やはり桃と雷の関係については、中国本土ではなく半島や日本域において独自の発展を遂げたもの、あるいは中国本土で古い時期に消失したものが、伝えられた日本に残存を見たというような図式を想定すべきであろう。

さきに第2章では、桃には本来、雷との間に辟雷というネガティブな関係以前に、穀霊たる雷神とその依代たる桃という関係を想定出来る事を述べ、陰陽五行説の介在が指摘されている記紀神話が、編纂に際して本来の古いモチーフから何らかの要素を脱落させ、五行説に合致するような操作が行なわれ、その辟邪性のみが強調された結果、桃呪術の古い側面が隠蔽されている可能性を指摘した。桃呪術の性格変化を決定付けたのは、桃が「五行の精」と呼ばれる事からも、陰陽五行説の介在と推定したのである。では何故陰陽五行説なのか、それをまず考える事としよう。

吉野裕子氏は陰陽五行説研究で著名であるが、著書『陰陽五行と日本の民俗』中で、桃呪術は陰陽五行説の哲理に裏付けられている事を指摘している⁽⁹⁾。五行説の内容を要約すると、

源初、宇宙は天地未分化の混沌であったが、その中から光明に満ち、軽く澄んだ「陽」の気がまず上昇して「天」となり、次に重く濁った暗黒である「陰」の気が下降して「地」となった。この「陰」「陽」の二大元気の交合の結果、「木」「火」「土」「金」「水」の五原素、およびそれらの気である五気が生じた。更に、この五原素の作用・循環が「五行」で、森羅万象はすべて、この五行説によって説明がなされる。五行は「相生」「相剋」（相勝）という二つの「理」（＝法則）によってその関係が規定され、

「相生」とは 「木」は「火」を生じる。（＝「木生火」）

「火」は「土」を生じる。（＝「火生土」）

「土」は「金」を生じる。（＝「土生金」）

「金」は「水」を生じる。（＝「金生水」）

「水」は「木」を生じる。（＝「水生木」）

つまり「木」「火」「土」「金」「水」の五気が順送りに相手を生み出すプラスの関係である。これに対して、「相剋」とは、相生が順送りに相手を生じていくのに対し、反対に「木」「火」「土」「金」「水」の五気が順送りに相手を剋していくマイナスの作用である。

「相剋」とは 「木」は「土」を剋す。（＝「木剋土」）

「土」は「水」を剋す。（＝「土剋水」）

「水」は「火」を剋す。（＝「水剋火」）

「火」は「金」を剋す。（＝「火剋金」）

「金」は「木」を剋す。（＝「金剋木」）

祭式における呪術が驅魔や折伏の性格を帯びる場合は、この相剋を利用するものが多い。

吉野氏は日本に於ける桃呪術の展開も、大陸から齎された陰陽五行説の一環として捉えられており、その例に『桃太郎』の桃、桃による辟雷を挙げておられる。このうち対雷呪術については、

まず雷は、八卦の「震」によって象徴される「木気」であり、蛇もまた木気で、「雷の申し子」の本質は蛇であるとされている⁽¹⁰⁾。これを前提として、

「『金剋木』の理で、雷除けに絶対の威力を持つのは金気である。(中略)・・・秋田県地方の民俗のなかに金属および金気のものを雷除けとする例がいくつか見られる。」として例を挙げ、

「雷鳴のとき、西にある桃の木を折って手拭をかぶせてふると止む⁽¹¹⁾。(中略)」

「西」「桃」は共に金気の象徴、一方、手拭いとか帯など長い布は木気に属す。そこで木気の雷を象徴する手拭いが、金気の桃の枝でふりまわされれば雷は止まざるを得ないものである。」

すなわち、桃は「金剋木」の理により雷除の効能を有するという解釈である。

吉野氏はなぜ秋田県にこのような陰陽五行説が行なわれているかについては何ら論及を行なわれていないが、その手懸かりとしては、塩沢裕仁氏が紹介している、『赤神神社縁起別伝』⁽¹²⁾(1681編集)が参考となる。塩沢氏によれば、秋田県男鹿半島の赤神神社には「漢武帝飛來図」(「漢武帝白鹿乘西王母桃棒図」)が所蔵されており、かつて東京芸大の海老根敏郎氏が中国の南宋～元初(あるいは朝鮮高麗時代)の製作と鑑定した経緯がある。『赤神神社縁起別伝』には随所にこの絵図との対応が見られ、両者の密接な関係が窺えるほか、神仏混淆の様相も呈している。ここには「或日、昔者、日本武尊化爲白鳥、而飛迎武帝於漢朝、武帝駕白馬(鹿?)乗飛車建赤旗、與西王母到此嶋、時五鬼化爲五色蝙蝠、而從之、故以蝙蝠爲使者・・・」

という記載が見え、武帝・西王母、五色の蝙蝠など、いずれも神仙思想・道教・陰陽道的なものと把握される要素を含んでいる。塩沢氏はこれらが西晋の葛洪の筆になる『漢武帝内傳』、あるいは『博物誌』『漢武古事』の影響下に成立したものと見ており、特に五色の蝙蝠と化した五匹ノ鬼は、父母である二鬼は死に、子である三鬼が生き残るとされているが、この三鬼が秋田のナマハゲの原型ではないかと推定している。この五匹の鬼は、当然五行説を念頭に置いて記述されたものであろう。また西王母の記載と絵図の存在は、当然その持物である仙桃への知識を推定させるものである。五行説への理解と仙桃の認識が五行説にもとづく桃呪術の存在を可能にすることは十分考えられる。陰陽師や神官を通じて民間に五行説が下降したものであろうか。

これと『古事記』は年代的に大きな飛躍が有るが、その間隙を埋める手続きは別の機会に譲るとして、今度は陰陽五行説の側面から『古事記』黄泉比良坂の条の桃のあり方を検討したい。

『古事記』に陰陽五行説を読み取ろうとする傾向は、古代以来の神道資料に明らかであり、特に陰陽道文献に著しい。更に近世には、国学者の鈴木重胤が『古事記』に五行説の介在を指摘している⁽¹³⁾。松村武雄は一貫して比較神話学に基礎を置く立場に有ったが、『古事記』や『日本書紀』には、神話学的な構造型の埒外に有る異質の混入を認め、桃呪術をその一例とし、五行説についても、「自分は化生観や五行説などの影響を安易に我が古典神話に持ち込むことをあまり好まない」としつつも、迦具土神の生誕及びその死の神話に対しては、「五行説の息吹がかかってゐるかも知れぬ」としており⁽¹⁴⁾、その存在をほぼ確実視している。

『古事記』における桃の破邪除災効能の行使には、段階的な過程の最終的な位置付けがなされている。当初伊耶那岐を追っていた醜女は黒御鬘から生じたエビズル(山葡萄の類)、湯津爪櫛

から生じた筍などを食べる間、容易に追跡を中断するが、そのあとに現れた八くさの雷神及び千五百の黄泉軍に対しては、十拳の剣を振り回しながら逃げている。

しかし僅か坂本の桃の実三つを投擲する事によって、巨大な黄泉国の軍勢は撃退されてしまい、桃の強力な辟邪性を考慮しても、なおその威力があまりにも大き過ぎる。桃がその呪術的効能を念頭に置いて物語中に挿入された「異質的混入」であり、呪的遁走をなす黄泉国神話の構造の埒外にあることを松村武雄は神話学の見地から述べている⁽¹⁵⁾。しかしそれでもなお、伊耶那岐命の追跡に途中から雷神が参加し、そこではじめて剣と桃を使用するという不自然なまでに整えられた舞台設定を説明するには十分ではない。武田久吉の解釈⁽¹⁶⁾は考古資料との矛盾から論外としても、この説話の性格の特殊性を考慮すれば、この誤謬もむべなるかなという所である。結論から述べると、桃は呪的遁走の構造形を歪めるというよりは、それとは別の巧妙な体系の一環に位置付けられていると見た方が、この条の解釈は容易である。すなわち、「木」気の雷を「金」気の呪物である剣や桃によって撃退するという陰陽五行説の哲理の介在である。ここで桃の方がより強力な呪物として認識されているのは、桃が五行五木の精⁽¹⁷⁾として陰陽五行説中では最強の効能が与えられている事によって説明される。

すなわち、伊耶那美の使い魔である八種の雷という最強の鬼神は、取りも直さず「木」の気の象徴であり、最初は文字通り金物の十拳の剣で対処したが剋するには到らず、最終兵器的な「金」の気の化成である桃果を、聖なる数である三つ（この、桃果を「三」つ投擲した行為については、三を道教の聖数とする解釈が一般的であるようだが、これは本来、雷神や穀霊の表象として禁忌を意味した三角形に由来するものではあるまいか。それが後に道教の聖数という二次解釈を与えられたと考えられる。）投げる事によって最大の呪術効果を挙げ、八雷神・千五百の黄泉国の軍隊・醜女すべてを撃退し、更に一般的な「道切り」で物理的にも封鎖呪縛して金剋木の理を完成させているのである。

また『日本書紀』には「大きな桃の樹」として、「度朔」もしくは「桃都」に類似した舞台を設定しているだけでなく、『古事記』では出現する場面が異なる岐神が、桃と共に投げられた杖として出現しており、度朔山の鬼門に在って百鬼を見張りその害を除く鬱壘神が桃茹の反映と考えられる事と合わせ、中国神話に取材しているのが明らかであるにも関わらず、敢えて桃を果実として用いる場面設定を行なっているのは、日本域では農耕との関わりから果実をより重視する傾向にあったという伝統に加え、「丸く硬い」果実は「金」気を帯びるという哲理が働いての事ではあるまいか⁽¹⁸⁾。（五行説については吉野裕子先生に御教示を受けたが、当桃崎はその哲理を十分に理解出来ておらず、吉野先生の説を曲解している事を怖れる。もし上記のうちに誤りがあるれば、それは総て当方のミスである事をお断りしておく。）

以上、五行説に伴う桃について若干の考察を試みたが、「異質的混入」と判断される桃呪術は、果たして記紀編纂に際して挿入されたものか、それとも原型はそれ以前から存在し、編纂に際して五行説に合致するよう操作がなされたものか、あるいは記紀成立時には既に五行説を含めて説話そのものが完成していたのか、文献及び民俗資料からの追跡は不可能である。よってその点の

追求については、考古資料の導入が必要となり、それにはまた膨大な手続きが必要となる。ここでは一例だけ、よく知られている例を引く事としたい。

奈良県生駒郡斑鳩町 法隆寺金堂柱発見の桃核

法隆寺金堂の焼失は世界的な文化損失として多くの人の嘆く所となったが、解体修理に際して、桃呪術を考える上で極めて重要な事例が発見された。小清水卓二氏の記述⁽¹⁹⁾を引用すると、

「火災にあった法隆寺金堂解体工事中、一九五二年に、金堂外陣ち九号柱（外陣北側西から二本目の柱）の上部の貫頭溝の底に、深さ約三五センチ、径六センチの空洞があり、その中に桃核約四〇個（一部破片化）が封入されて八角の埋木で密閉されている事が古西武彦技師らによって発見された・・・（中略）・・・

この空洞内には他の種類の桃核種類は混淆せず、しかも核表の色彩が濃褐色のままで、有機物の腐敗汚染も見られないのみならず、この空洞内にはネズミの出入の隙間もなく、齧痕もない等の事から、その昔金堂建築の際に特に桃核をこの空洞に封入したものと考えられる。

然らば何故にこの様な桃核が金堂の主要柱にわざわざ封入されたかについては、建築学・民俗学・仏教史学その他の研究分野から頗る興味がある。

日本の古事記と桃と避鬼の記事は、当然古代の中国思想の影響を考慮すべきで、中国の周時代から宋・魯・漢など各時代を通じて現代に至るまで桃を迫儼に結びつけている中国思想に機を同じうしているものと見られる。橋本凝胤氏によれば古代印度仏教の儀に、安摩羅の実を鎮壇具として三〇個立柱式の時、柱に入れてしずめると古文獻に掲載されているが、安摩羅は一説には菩提樹の実とされたり、杏の実とされたりして不明である。然るに野桃が現実には法隆寺金堂の柱に封入してあった事は、わが国寺院建築の最初の発見で、中国思想と印度仏教の伝来とに関連して頗る興味深いものとされている。」

呪術に精通した水野正好氏も、同じくこの事例を引用して触れておられる⁽²⁰⁾が、

「法隆寺の金堂などでは立柱後、柱の頭に垂直に大きな穴を家ち、その穴中に桃核を沢山収めた例が有ります。生の果実としての桃ではこれだけの容積にはいくつも入りませんが桃核ですから随分と容れられるのであります。桃核を収めた後、梁をわたし、永久にこうした桃核が見られなくなるのですが、こうした柱が幾本もあり、注目をひきました。桃は逃と音が通じて居りまして辟邪除災・陰気を攘うといいますがそうした呪力を持つものとされているのであります。まじなひ札やまじなひの物実に桃や桃核、桃木を用いる例は極めて多くあります。法隆寺金堂の場合は立柱時の除災辟邪のまじなひとしてこうした行事が行なわれたものと考えられるのであります。」

として、単に除災辟邪という（水野氏らしからぬ）ありふれた解釈しか与えられていない。

しかしこれまで述べて来たように、この法隆寺金堂の桃核には、当時の寺大工による陰陽五行説に則った呪術としてのより限定された性格付けが可能と考えられる。すなわち、桃の「金」気を利用して「木」気の雷を避ける辟雷の呪法である。

法隆寺金堂に事例を考えるにあたり、さきに挙げた角田序生氏紹介の例と対応を考えてみたい。

「九月九日に桃の核を三角にけづり、もみを三角の袋にして其の内へ入れ置くべし」

法隆寺金堂柱の桃核は資料を実見していないため確証はないが、桃核図版写真を見る限りは、完形核の他に多くの破片が有る。そのうちには自然破損というより、人為的な破損になるものが含まれているような印象を受ける。密封されているから物理的な破損の可能性は殆ど無いはずであるし、火災による破裂とも思われぬから、あるいは何らかの儀式で桃核を破碎して仁を用いて後、その破片を収めたとも考えられる。また破碎ではなく、核を横断したものは、「三角にけづり」とある記載と符合するのではないかと思う。

桃を用いた雷除式は、この他に幾つか有るが、『古事類苑』神祇部神符の條⁽²¹⁾に収録されているものが2例有り、いずれもその雷除けの効能起源を記紀の黄泉国の条に求めているのは明らかであるが、そこで再び問題が生じる。

周知の如く法隆寺は再建・非再建をめぐる論争が有り、創建以来の複雑な経緯がしばしば問題となったが、焼亡の時期が推古十八年(610)か、天智九年(670)かはなお置くとしても、近年奈良国立文化財研究所は、現在の金堂が、和銅元年(708)頃に再建されたのはほぼ確実との見解を示している。そこで、再建法隆寺金堂に桃核が納入された8世紀初頭頃の時期と、『古事記』が大安萬呂の筆録により上梓された和銅五年(712)との接近が当然問題となる。法隆寺の例を見る限り、当時の桃呪術のうちには、既に陰陽五行説と一体化したものが含まれており、記紀神話成立時には、五行説による桃の呪術は完成されていたと見るべきであろう。それは更に、桃呪術への五行説介在以前に、脱落した本質的な信仰が存在した可能性を示すと思われる。五行説は確かに重要な視点ではあるが、呪術の本質ではなく、付加的な解釈に過ぎないからである。

以上、法隆寺金堂柱に封入された桃核を辟雷の呪物と見做して若干の考察を行なったが、法隆寺では以降の時期においても、塔に辟雷の鉄鎌を取り付ける行為が行なわれている⁽²²⁾。

『今昔物語集』には、寺院の迦藍や塔の焼亡を取り扱った多くの記事が有るが、火災原因の最たるものはやはり落雷である。恐らく日本域に寺院建立が開始されて以後、堂宇にとっての最大の脅威はやはり雷であったに違い無い。法隆寺金堂柱の桃核は、そうした切実な現実を示すのみならず、同時期に編纂が進められていた『古事記』に、陰陽五行説が採用されていた可能性を傍証するものと思われる。しかし法隆寺金堂を千二百年以上に渡って落雷から守護してきた桃核が、人災によって発見されたとは、何たる皮肉であろうか。

(5) 引用文献・註釈

(1) 平田篤胤『古史傳』五之巻

(2) 李家正文(1932)「用桃避鬼考」『民俗学』4巻3号 p20~28(4巻p172~180)

(3) 角田序生(1942)「桃と雷除」『民族文化』第三巻第四号「桃の特集号」 山岡書店 東京

(4) 佐々木喜善「一四三番 雷神の手伝」 遠野市立博物館編(1986)『佐々木喜善全集(I)』p551~552

(5) 『論衡』「訂鬼篇」(『漢旧儀』(『太平御覧』所引)『史記』「五帝本紀集解」『続礼儀志』も同様)

『山川経』にまた曰く、滄海の中に、度朔の山有り。上に大桃木有り。その屈蟠すること三千里、其の枝の間の東北を鬼門と曰ひ、万鬼の出入する所なり。上に二神人有り、一を神荼と曰ひ、一を鬱壘と曰ふ。万鬼を閔領するを主り、悪害の鬼あらば、執ふるに葦索を以てし、以て虎に食はしむ。」

- (6)『玄中記』等に「桃都山に大樹有り、蟠桃と曰ふ、云々」と見える。
- (7)宮家準 (1970)『修験道儀礼の研究』 春秋社 p260
- (8)中山太郎 (1942)「桃雑俎」 『民族文化』第三巻第四號「桃の特集号」 山岡書店 東京 p9
- (9)吉野裕子 (1983)『陰陽五行と日本の民俗』 人文書院 京都 p225「桃について」
- 桃が西王母の持物である所から西方の金気を帯びるという。果実としての属性は六白金星か。
- (10)同 p125 「対雷呪術 (一) 日本人の雷観」
- (11)同 p128~129 「対雷呪術 (三) 金属による雷除けの諸例」
- (12)塩沢裕仁 (1985)「男鹿赤神社縁起と漢武帝飛来伝説」『法政史論』第13号
- (13)鈴木重胤『日本書紀傳』卷之廿七
- (14)松村武雄 (1955)『日本神話の研究 第二巻一個別の研究編 (上)』 培風館 p381~382
- (15)松村武雄 (1955)『日本神話の研究 第二巻一個別の研究編 (上)』 培風館 p462
- (16)武田久吉 (1942)「桃とモ、」『民族文化』第三巻第四號「桃の特集号」 山岡書店 東京 p8
- (17)『荆楚歲時記』註に「桃者五行(木)之精、厭伏邪氣、制百鬼也」とある。
- (18)吉野裕子 (1983)『陰陽五行と日本の民俗』 人文書院 京都 p225「桃について」
- (19)小清水卓二 (1963)「古代日本の住居跡から出土する桃核について」
- 『近畿古文化論攷』樞原考古学研究所編 吉川弘文館 p561~568)
- (20)水野正好 (1985)「招福・除災—その考古学— 家宅とまじなひ世界」

『国立歴史民俗博物館研究報告 第7集「共同研究「古代の祭祀と信仰」』国立歴史民俗博物館

- (21)『古事類苑』神祇部神符の條(文部省・神宮司庁編(大正三年))

「雷除守之傳」(『玉籤集』入)

「桃樹ノ東ヘサシタル枝ヲ、立春ノ節分ノ夜日不レ入前ニ潔齋シテ切ベシ、清キ水ヲ以テ洗清メ置、守ヲ封ズル時ハ、七日潔齋神事シテ、認メル紙ヲ四方ニ切、先五文字ノ守ヲ書、次ニ中央ニ意富加武津美命ト書、右ノ方ニ伊弉諾尊ト書、左方ニ岐神ト書、其二高津神乃災、雷神乃災於、科戸乃風乃天八重雲於吹拂如久、朝風夕風乃朝霧夕霧於吹拂如久、祓給比、清女賜高子書、次ニ件ノ桃ノ枝ヲ、長サ紙ノ内ヘ納ル程ニ切、守一ツニ一本宛卷コミテ、糊ニテ付、上ニ雷除守、神垂祈禱冥加正直ト書、上ヲ錦ニテ包ミ、榊枝^{木綿付}ヲ取テ警蹕シ、右ノ三神ヲ封ジ祭ズ祭り、中臣祓三種大祓ヲ讃テ加持ス、或ハ神酒ヲ献リ祭テ後ニ守袋ニ納メ、又ハ家ノ棟木等ニ掛ル也。」

「雷除守封事」(『橘家雷除祭式』)

「五月五日午時ニ、東方ヘ指タル桃ノ枝ノ實ヲ採リ、洗イ清メ日ニ晒シ用ユ、實ナクバ桃枝ノ東方ヘ指タルヲ用ユ、枝ヲ用ヒバ立春ノ朝カ、五月五日午時カニ採用ユ、長サ三寸計ニ切テ用ユル也、

桃實ニ書封ズル神號 伊弉諾尊 意富迦牟都美命 岐神

桃實ヲ白キ絹ヲ以テ封結カラゲル也。桃枝ヲ以テ封ズル時ハ、紙ニ件ノ神號ヲ書キ枝ニ卷付ル也、桃實

ニテモ、守ヲ封ジテ壇上ニ置テ加持スル也、守ノ表ヲ別紙ニテ封ジ表ニ雷除守ト書（以下略）」

(22) 石田茂作 (1969) 『法隆寺雜記帖』 学生社 東京 p256 「法隆寺の七不思議」

結言

これまで本論で行った桃呪術に関する分析を、過去の成果と対比しつつ位置付けておきたい。桃信仰の起源に関する諸考察を、水上静夫氏が「酸果伝説起源攷」でまとめているのに従うと、

- (一) 桃花の早春開花に伴う、農耕の音信・婚姻の正時説。最も代表的かつ一般的な説明で、鄭玄が主唱者と思われる。しかし、李も全く同条件で、その区別ができない。→桜井満氏。
- (二) 桃の花や実の色が明るく華やかで、吉祥のものと思われる性質に基づく説。これは最も常識的な説明であるが、他の美しい諸花との区別ができない。
- (三) 桃・逃音説。桃字が凶邪不祥を逃れる「逃」の字と同音であることに注目した解釈で、信仰の起源には関係ないが、桃が同類中の代表になった理由として重要。→水野正好氏など
- (四) 桃の薬用（薬味）説。桃の実や桃膠（桃樹のヤニ）を不老不死の仙薬と見ることから来た説であるが、実は神仙説流行以後の考案で、全く後世的な解釈とされる。→榎佐知子氏など
- (五) 桃樹の繁殖力旺盛と果実の多いという園芸的な観点に立つ説。これはまた桃字の「兆」字に関連させた解釈で、前記の李時珍の意見である。
- (六) 桃の実の女陰類似説。これは日本に発生した卑猥な俗説であるとされる。→西岡秀雄氏
- (七) 桃をはじめとする酸果における懷妊効果にそれらの信仰の起源を求め、その信仰の系譜にある桃材の驅魔の呪物・門神説話として度朔山伝説の展開を明らかにする。→水上静夫氏

桃信仰そのものの起源を問う事は、その発祥地中国では有効であるが、日本ではあまり意味がない。なぜなら桃呪術は中国で成立後、変遷過程で更に多様な解釈や性格を付与してのち朝鮮半島や日本に齎されたと考えられ、導入の当初から起源はもはや不明となっているからである。ただ、桃呪術の何処にその比重を置くかは、比較民俗研究の有効な指標であり、更に上記に無い性格が抽出されれば、桃信仰の起源に再考を促す事も可能となる。上記に桃崎の考察を加えると、

- (八) 「桃」字成立以後、その旁「兆」に注目し、本来の桃字の意味ではないト占との関わりが発生し、(一) 説と結び付き、神霊（穀霊）の依代としての性格を帯びた。また日本では、穀霊と同一視される雷神（或いはこれと同一視される蛇）と桃が結び付いたが、陰陽五行説の介在で関係が形骸化、辟雷（辟蛇）呪術が残された。更に後には神仙思想も付加された。

これによって中国・朝鮮と同様な五行説に依りながら、何故日本にのみ桃の辟雷呪が卓越したか、ある程度の説明が可能となろう。下出積興氏は『日本古代の神祇と道教』（1972）の末尾において、陰陽道は中国に起源をもつことは言うまでもないが、中国には陰陽思想は有るが陰陽道の展開は無く、陰陽道の成立・定着は日本独自のものであったと結んでいる。桃の呪術が中国に起源を持ちながら、日本で特異な展開を見せているのも、それに類似した在り方が考えられよう。

以上、桃呪術の事例収集を通じ、その諸性格を検討したが、民俗・文献資料とも甚だ大雑把で

我田引水的な分析に終始し、資料批判も不十分で反省している。しかし今後より厳密な方法論を確立し、更に考古学や植物学・果樹園芸学の諸成果を加えた総説的検討を行なえば、桃呪術の実体をより明確な形で把握出来ると考えている。御教示を受けた各位に御礼申し上げるとともに、今後も継続して朝鮮半島・中国の事例に取り組む事を御約束しておきたい。(未完)

新刊紹介

王秋桂・李豊楙 主編

『中国民間信仰資料彙編』第一輯

本資料彙編第一輯は、中国神話および小説の研究者である王秋桂と李豊楙の両氏によって編集された中国民間の神々の資料集である。中国の仏教と道教は、それぞれの經典資料の集大成である仏藏と道藏を持っているが、今まで簡単に見ることのできなかった民間の神々に関する漢籍原典を、一つの叢書として集成したのは、おそらくこれが初めてであり、我々東アジアの民俗宗教に関心を寄せる者にとって、今後の研究に多大な便宜を与えてくれるものと考えられる。

かつて88年に編者の一人李豊楙氏と、台湾でお会いし、道教を含む中国の民間宗教の研究に必要な大規模資料集を計画しており、特にまず明清時代の神仙の伝記類の稀見の資料を影印で出版する予定であると聞いていたが、それが実現を見たわけである。

本資料彙編は、全31からなる。第1冊は「提要と総目」である。李豊楙氏による提要は、各資料の版本の異同と流伝、内容の特色をかいつまんで説明する。第31冊は「索引」で、これにより、民間の神々の名称から、それが原典のどこに記載されているかがすぐに判るので、本資料彙編の中国民間諸神事典としての工具性を極めて高いものにしている。

収録されているのは、附録三種を含めて以下の合計二十種である。『新編連相搜神広記』・『三教搜神大全』・『新刻出像増補搜神記大全』・『広列仙伝』・『列仙図讃』・『仙仏奇蹤』・『仙媛記事』・『絵図歴代神仙伝』・『神考』・

『釈神』・『鑄鼎餘聞』・『新義録』・『集説詮真』・『集説詮真統篇』・『集説詮真提要』・『古今圖書集成 神異典・神仙部』・『大千図説』・『破除迷信全書』。これらの中で、王秋桂氏の後記によると、『新編連相搜神広記』は、87年に台北で開かれた明代戯曲小説の国際会議の際、日本の大塚秀高氏の所に影本があり利用できることがはじめて知られ、また『神考』は、もと李調元の『新搜神記』から採られたものだが、86年に河北人民出版社から出された呂宗力・劉群(編)『中国民間諸神』に引用されているので、問い合わせた結果、呂宗力氏から影印が送られて来たものであり、さらに『鑄鼎餘聞』は内外の図書館で捜し得なかったが、オックスフォード大学の龍彼得(Piet van der Loon)教授が所蔵本の影印を送ってくれたものである。このように、広い学者の間の資料の提供関係によって、一般に近づき難かった重要資料が集大成されたことの意義はとても大きいものであると言わねばならないであろう。

出版されたのは第一輯であって、今後は、資料の収集整理の状況を見ながら、第二輯として「碑刻中に所蔵される民間信仰資料」、第三輯として「宝巻叢刊」の出版が予定されており、作業の進展と早期出版が期待されるであろう。

(丸山 宏)

A 5 版, 全31冊, 台湾学生書局
1989年11月刊行, 新台幣20,000元