

鬼の研究

— 鬼の系譜論的な考察と民俗像 —

李 括 雄



鬼の研究

～鬼の系譜論的な考察と民俗像～

目次

序章

- 一．はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 14
- 二．研究史・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 17
  - 1．系譜論的アプローチ・・・・・・・・・・ 18
  - 2．民俗的アプローチ・・・・・・・・・・ 29
  - 3．「鬼」の日中比較・・・・・・・・・・ 36
- 三．課題と方法・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 44
  - 1．研究の課題・・・・・・・・・・・・・・・・ 45
  - 2．研究方法と論文構成・・・・・・・・・・ 47

第一篇 鬼の成立と系譜

- 第一章 「鬼」の受容と「鬼」の成立  
～「記紀」成立期における



「鬼」概念～

一．はじめに	55
二．「もの」と「おに」	62
三．日本における鬼概念の原型	68
四．「記紀」成立期の諸鬼と鬼概念の原型	74
1．『日本書紀』の諸鬼と「記紀」成立期以前の「鬼的要素」	77
2．『風土記』の諸鬼と「記紀」成立期以前の「鬼的要素」	83
3．『万葉集』の諸鬼と「記紀」成立期以前の「鬼的要素」	86
五．魏晉南北朝までの中国の「鬼」	95
1．儒教と鬼神	95
2．古代中国の「鬼」	99
3．魏晉南北朝と「鬼」	103
六．「記紀」成立期の鬼概念と中国的要素	108
七．むすび	119

第二章 鬼の系譜

～鬼の分類及びその成立背景～

一．はじめに	135
二．「記紀」以前の鬼的要素	138
1．古代日本のシャマニズム	138
2．古代日本人の死霊観	141
3．死後の世界観	143
三．地獄系統の鬼	146
1．地獄鬼	147
A．仏名会の地獄絵屏風による影響	148
B．『往生要集』などによる影響	150
C．迎講による影響	152
2．地獄鬼と悪の権化	154
3．鬼観念の変化	158
A．武士に退治される鬼	159
B．新仏教の済度によって救われる鬼	161
C．御伽話の中の鬼	163

四． 靈魂系統の鬼	165
1． 怨霊系統の鬼	165
A． 怨霊と雷神と鬼	166
B． 怨霊思想の成長を促した 諸要素	168
C． 怨霊思想から御霊信仰へ	173
2． 生霊系統の鬼	175
A． 日本の「たま浮遊」と中国の 「遊離魂」	176
B． 日本古代の呪詛風習	178
3． 般若面と鬼	180
4． 幽霊と鬼	183
5． マレビト系統の鬼	186
五． 周辺民系統の鬼	189
1． 先住民系統の鬼	190
2． 鬼の子孫	194
六． 追儺行事と日本の鬼	197
1． 追儺行事の沿革	198
2． 追儺行事と日本の鬼	205
七． むすび	211

第二篇 地域社会と鬼の民俗像	
第一章 ナマハゲと男鹿半島	
一． はじめに	218
二． ナマハゲと鬼のイメージ	222
1． ナマハゲは鬼か	222
2． 親しむべき存在	226
3． 好ましくない存在	229
三． 鬼意識に見られる二重構造	233
1． 一般の鬼概念	233
2． 鬼意識の二重構造	237
四． 鬼意識の形成	240
1． 言葉の影響	240
2． 昔話の影響	245
3． 年中行事の影響	249
4． テレビの影響	252
5． 学校教育の影響	255
6． その他	259
五． 鬼の系譜と民俗的認識	263
1． ナマハゲと節分	263



2. 歳神的属性と赤鬼・青鬼	267
六. むすび	270

## 第二章 ナマハゲ行事の変化とその比較

一. はじめに	278
二. 終戦前の関係資料	279
三. 終戦前と現行のナマハゲ行事の比較	285
1. 相川の場合	
A. 何時行うか	286
B. 行事の実施主体	287
C. 参加資格なき場合の条件	289
D. 準備作業	290
E. 各戸訪問の順序	294
F. 各戸訪問の模様	295
G. もらい物の処分、場所並びに慰労会	306
H. 餅及び身に付けたものの呪力	310
I. ナマハゲの習性と伝承	312

J. ナマハゲのもつ呪性	325
K. 摘要	330
2. 脇本地方の場合	
A. 何時行うか	334
B. 行事の実施主体	336
C. 参加資格なき場合の条件	345
D. 準備作業	350
E. 各戸訪問の順序	359
F. 各戸訪問の模様	364
G. もらい物の処分、場所並びに慰労会	382
H. 餅及び身に付けた物の呪力	386
I. ナマハゲの習性と伝承	391
J. ナマハゲのもつ呪性	402
K. 摘要	405
四. 行事内容の変化と鬼の存在意義	409
1. 行事内容の変化	409
A. 簡略化現象	409
B. 新旧現象の共存	411

- 2. ナマハゲ行事における
  - 鬼の存在意義 . . . . . 414
  - A. 第一段階 . . . . . 415
    - (1) 懲罰 . . . . . 416
      - a. 教育 . . . . . 416
      - b. 労働意識 . . . . . 418
    - (2) 現世利益 . . . . . 420
    - (3) 主従関係の強化 . . . . . 420
    - (4) 通過儀礼 . . . . . 425
    - (5) 村の連帯感 . . . . . 429
    - (6) 生活の変化 . . . . . 431
  - B. 第二段階 . . . . . 433
    - (1) 地域社会における
      - 一人前 . . . . . 437
    - (2) 合理精神 . . . . . 439
  - C. 第三段階 . . . . . 440
    - (1) 男鹿の観光 . . . . . 444
    - (2) 伝統文化の再評価 . . . . . 447
    - (3) 地域社会の絆の強化 . . . . . 449
    - (4) その他 . . . . . 451

- 3. 他者としての鬼 . . . . . 453
- 五. むすび . . . . . 455
- 第三章 真山神社柴灯護摩神事の鬼
  - 一. はじめに . . . . . 461
  - 二. 真山神社の柴灯護摩神事 . . . . . 462
    - 1. 氏子の準備作業 . . . . . 463
    - 2. 神事の実態とナマハゲの出現 . . . . . 464
    - 3. 問題点 . . . . . 467
  - 三. 真山神社柴灯護摩神事に
    - 関する資料 . . . . . 469
      - 1. 明治以前の資料 . . . . . 470
        - A. 『武内丹後守系図伝』 . . . . . 470
        - B. 「男鹿の寒風」と
          - 油餅の行事 . . . . . 471
        - C. 「奥州秋田風俗問状答」 . . . . . 474
        - D. 『絹飾』 . . . . . 477
      - 2. 明治以後の資料 . . . . . 480
        - A. 『男鹿名勝誌』 . . . . . 480
        - B. 『秋田県史』 . . . . . 484



C . 『男鹿真山』と	
赤鬼・青鬼の登場 . . . . .	487
D . 「男鹿真山のナマハゲ」と	
ナマハゲの登場 . . . . .	491
四 . 真山神社柴灯護摩神事	
のナマハゲ . . . . .	499
1 . 太田家の聞書 . . . . .	503
2 . ナマハゲ柴灯祭りの成立 . . . . .	505
3 . 「柴灯のナマハゲ」の受容 . . . . .	510
A . 一般男鹿住民の場合 . . . . .	510
B . 真山住民の場合 . . . . .	513
五 . ナマハゲ行事の鬼と	
柴灯護摩神事の鬼 . . . . .	520
1 . ナマハゲ行事の鬼と	
柴灯護摩神事の鬼 . . . . .	520
2 . 鬼の伝説 . . . . .	523
A . 赤神様と鬼 . . . . .	524
B . 五社堂の鬼 . . . . .	526
C . ナマハゲと鬼 . . . . .	528
3 . 柳田国男の解釈 . . . . .	531

4 . 男鹿住民の鬼意識 . . . . .	534
六 . むすび . . . . .	537
1 . 柴灯神鬼の変化 . . . . .	537
2 . 民俗伝承の変化とその受容 . . . . .	538
3 . 鬼の可変性 . . . . .	542
第四章 江戸時代のナマハゲ	
一 . はじめに . . . . .	549
二 . 真澄資料の資料価値 . . . . .	552
三 . 従来の見方 . . . . .	555
1 . 柳田国男の観点 . . . . .	561
2 . 内田武志と宮本常一の扱い方 . . . . .	564
A . 現代語訳と原文 . . . . .	564
B . 図絵の扱い . . . . .	564
C . 注釈の内容 . . . . .	570
3 . その他 . . . . .	571
四 . 残された問題点 . . . . .	574
1 . ナマハゲの居場所 . . . . .	575
2 . ナマハゲの所作 . . . . .	577
3 . トシナの謎 . . . . .	580

4. 「ナマハゲが来た」	581
五. 資料再考の試み	583
1. 資料内容の確認	584
A. 宮沢の畠山巳代治氏宅	584
B. トシナ	591
C. ナマハゲ面	594
D. その他	600
2. 資料内容の解釈	607
六. 文化年間のナマハゲ行事	611
1. 『男鹿名勝誌』の記述	612
2. 能代のナゴメハギ	614
3. 五城目町のナモミハギ	625
4. 文化年間のナマハゲ行事	629
七. ナマハゲ行事と鬼	634
1. 来訪鬼と地獄鬼	635
2. 行事の懲戒性と 威圧的な赤鬼・青鬼	641
3. 行事の変化とその社会背景	644
八. むすび	650

結 論	656
参考文献	667
引用資料	694



## 鬼の研究

### ～鬼の系譜論的な考察と民俗像～

#### 序 章

##### 一. はじめに

キリスト教の 'God' は普通「神様」と訳されるが、日本文化における神様とは似ても似つかぬ神観念であると言わねばならない。目に見える具体的な品物と違って、宗教的な生活体験を重ねることに基づいた、抽象的でしかも文化色の強い神観念ゆえ、異なる文化背景をもつ者にとって容易に馴染めないのも理の当然と言うべきであろう。日本語に限定して考えても、方言のモウコ、ガゴジ、ガモジョなどを直ちに標準語の「お化け」、または「化け物」に引き直すことには相当の不安が残るといふ柳田国男の発言（「妖怪談義」『定本柳田国男集』4・P332）をも考慮に



入れると、前述観点の妥当性に一層首肯できよう。そういう意味では同じ漢字文化圏に属している日中両民族間のことと言えども、真の理解を図るには、目に見えない障壁が様々な形で存在しているのである。中でも次に述べる落とし穴が最も留意すべきものと思われる。

確かに、日中両民族間に文化背景の類似点が数多くあり、その上、同じ文字を使用しているので、相手国を理解するにあたって、大きなメリットである。これは相手国の言葉や文化の学習体験をもつ者なら誰しも納得する事実であると言えよう。しかし、時と場合によって、同じ文字を共有しているからこそ、逆に異文化と接する際に持つべき心構えを安易なものにさせてしまい、ついに誤解を招くこともしばしば見られるものである。「鬼」に対する理解などは正にその好例として挙げられる。

死霊を「<sup>クエイ</sup>鬼」（注1）の第一義と考える私

達中国人の留学生が、「聊齋志異風」に「四谷怪談」のお岩さんを女の鬼と思い込んで結局誤解を招いてしまったりするようなことは決して珍しい出来事ではない。一方、日本人にとってみれば、「鬼」と言うと、例の「牛角・虎皮・金棒」の赤鬼・青鬼を思い浮かべることが普通であり、「護国の鬼」（注2）

や「鬼の<sup>きぬ</sup>衣」（注3）などを連想する人はまず少ないと考えてよかろう。近頃日本を風靡したキョンシーも実は中国の典型的な「<sup>クエイ</sup>鬼」の一種である。この種の「中国的鬼観念」は一般の日本人にとってさぞ違和感を感じるものであろう。

したがって、同じ「鬼」とは言っても、日本人と中国人とではそれぞれの観念が相当食い違っているのである。この日中両文化における「鬼」の相違は果たしてどのように生まれてきたか。日本人にとって鬼とは何か。そもそも私が日本の鬼に対して興味をもつようになったのもこのような素朴な疑問から出発



したのである。  
ちなみに、私論の研究課題や方法論などに関しても後に詳しく述べるが、その前に、日本における鬼の研究史を一通り言及しておきたい。

## 二．研究史

寺社の宗教神事や日本各地の村行事、そして舞台芸能、昔話、文学作品……鬼は長い間実に様々な形で日本人の生活と関わってきたもので、妖怪類の中でも最も日本人に親しまれている観がある。それに、人間を脅かしたり、福をもたらしてきたり、場合によっては山賊として登場したり、地獄の番人に変身したり、蓑や笠を被ったりするので、この目まぐるしく多彩な性格の持ち主には、早くから各方面の研究者の注目が集められており、その結果、鬼に関する研究累積は実におびただしい数量となる。これを概括的に、通時的

(系譜論的)アプローチと共時的(民俗的)アプローチに分けて整理してみると、以下の通りになる。

### 1．系譜論的アプローチ

言及すべきことは枚挙に暇がないほど多くあるが、ここではとりあえず柳田国男、折口信夫、和歌森太郎、近藤喜博、馬場あき子、知切光歳、そして若尾五雄、これらの諸先学の研究累積を中心にふれていきたい。

まず、鬼の系譜論的アプローチと言えば、柳田国男の「山人考」が思い浮かべられる。柳田は妖怪変化の鬼とは別な、言わば「山中の鬼」の存在を指摘し、筑前朝倉山から天皇の葬儀を見下していた大笠姿の鬼(注4)や酒類童子などを例に挙げながら説いている(「山人考」『定本柳田国男集』4・P177)。この山人系統の鬼が歩んできた歴史的な道筋



について柳田は次の6つのルートに分けて整理している。すなわち、

- A. 為政者に帰順して同化する。
- B. 為政者に討伐されて滅ぶ。
- C. 自然の子孫断絶。
- D. 信仰界を通過して逆に新来の百姓を征服して、それと併合する。
- E. 知らぬ間に里の民と融合する。
- F. 次第に退化しつつもなお昔からの生活習慣を維持して山中を漂泊する（現在はともかく、少なくともある時点までは存在していた）。

という6つのルートである（「山人考」『定本柳田国男集』4・P182～183）。

さらに、民俗行事に登場する鬼に関しては例えば、男鹿半島のナマハゲを小正月の来訪鬼と見なして、一年の境に遠い所から村を訪れてくるという年の神の古型である、と系譜論的に説明している（「をがさべり」『定本柳田国男集』2・P123～125）。

このほか、

「オニなども今では角あつて虎の皮をたふさぎとし、必ず地獄に住んで亡者をさいなむ者の如く、解するのが普通になつたらしいが、その古来の表現は誠に千変万化で亦若干は之に充てたる漢語の鬼の字に由つて世上の解説を混乱せしめて居た」（「山の人生」『定本柳田国男集』4・P107）と柳田は「鬼の通念」の複雑な系譜的背景について述べており、その後「桃太郎の誕生」では退治される鬼ヶ島の鬼は実世界に不満の多い凡人たちを楽しませるための空想である（『定本柳田国男集』8・P170）、などと赤鬼青鬼に関して多くの発言を披露しているが、この「鬼の定型」の生い立ちなどはついに究明されなかつたのである。

総じて言えば、日本民俗学界に多大な影響を及ぼした柳田国男の鬼の系譜論的な考察は関係諸論文に散見はするが、まとまった鬼の研究はついに見られなかつたのである。



なお、柳田国男の民俗的アプローチに関しては次節で補足することにしたい。

柳田国男の考え方を受け継いで、さらに独自な見解を展開させるのは折口信夫である。男鹿半島のナマハゲなどはその最も顕著な例として挙げられる。折口は柳田の「年の神」と説くナマハゲに、さらにマレビトの解釈を付け加えてその祖霊的な性格を新たに強調している（「春来る鬼」『折口信夫全集』15・P125～129、「春来る鬼～秋田にのこる奇習～」『折口信夫全集』16・P402～405）。豊かな古典知識と逞しい想像力を兼ね備えた折口信夫に相応しく、鬼の研究に関してもやはり古代研究における鬼の推論が異彩を放っている。詳しくは第一篇第一章に譲るが、折口の論考は鬼の系譜論研究を進めるのに必ず欠かせない参考資料であると思われる。

なお、鬼に関して折口信夫は実に随所言及しているが、最後まで体系の整った鬼の系譜

論研究が見られないのは残念である。

日本的「鬼」と大陸的「鬼<sup>クエイ</sup>」がどのように出会い、いかなる統合過程を経て融合したかについては上述両先学ともほとんど言及していない。そういうなかで、「おに」の生い立ちに不明な部分が多いと指摘し、所謂「鬼以前の鬼らしいもの」という形で、漢字文化伝来以前の「鬼的要素」を検討したのが和歌森太郎である（「山と鬼」『神と仏の間』P119～121）。日本的「鬼」と大陸的「鬼<sup>クエイ</sup>」の統合過程などは依然未解明であるものの、明確にその統合以前の「鬼的要素」という観点を打ち出したこと自体に、鬼の系譜論研究上深い意味があると思われる。なお、その山岳信仰に基づいた所論の内容については第一篇第一章に譲る。

上述三先駆の見解は今日の民俗学界においてもなお代表的なものとして見成すべきと思われる。日本の「鬼」の成立過程、それから



「鬼の通念」の生い立ち等が十分に究明されていないことは前述した通りだが、本論前半の第一篇でそれらの系譜の完成を試みたい。なお、上記オーソドックスな日本民俗学的見地と幾分異なり、独自の観点から鬼の系譜論研究に携わった諸先学の研究累積についても引き続いてふれておこう。

まず、近藤喜博の『日本の鬼～日本文化探求の視角～』だが、自然の災害への恐怖感から神や鬼が生まれてくるという石橋臥波の説（『鬼』明治42年刊行）を引用しながら、日本の恐ろしい鬼の本質を雷神信仰に求める点が注目される。それから、「安芸橋の鬼」や「橋姫物語」など豊富な説話資料を駆使して鬼の発生とその恐ろしい様を説きながら、日本の古典的な風土性と日本民族の信仰体系の形成をめぐって論じているので、総じて言うと、極めて宗教風土文化史的な特色を帯びたものとして認められる。なお、その民俗学的

アプローチに関しては次節に譲りたい。

つづいて言及したいのは馬場あき子の『鬼の研究』である。まず、ふれておかねばならないのは作者が試みた鬼の系譜分類だが、その内容を要約してみると次の通りになる。

- A. 日本民俗系統の祖霊的鬼
- B. 修験道・山伏系統の鬼
- C. 仏教系統の邪鬼・地獄鬼の類
- D. 放逐者や賤民を含む人鬼系統の鬼
- E. 変身譚・怨念執着系統の鬼

本論に入る前に鬼の正体を探るにあたって上記5系統の鬼の分類を試みたわけだが、5系統それぞれの成立背景や形成過程についてはほとんど説明していない。ただし、極めて示唆多い分類の試みである点は高く評価すべきと思われる。

なお、中世の伝承資料を豊富に駆使して、所論の力点を中世に置く点は前記近藤喜博の鬼論と共通している。「日本の鬼が土俗的東



縛を脱し、その哲学を付与されたのは、中世において鬼女〈般若〉が創作されたことをもってはじめとしてよい、と考える」と、馬場あき子は自らその鬼論の象徴的な発言を述べている（『鬼の研究』P9～10）が、全体から言えば、「鬼の美学の系譜論」と称しても支障がなからう。

さらにふれておきたいのは知切光歳の『鬼の研究』である。系譜的にたどってみると、日本の鬼は「大陸的部分」と「日本的部分」とに分けられるが、知切光歳の研究は正にその2系統を兼ね備えた系譜論になる。換言すれば、「大陸的部分」の所論範囲はインドから中国、そして朝鮮半島の鬼類まで及ぶが、「日本的部分」は神代から江戸時代までわたっている。初期における大陸文化の日本伝来に関してはインド起源のものにしろ、中国起源のものにしろ、悉く朝鮮半島を経て日本に伝来したと指摘し（『鬼の研究』P75）、そ

のため、日本の鬼の育つ過程において、インドの地獄鬼、中国の道教的な霊鬼、それから朝鮮半島のシャーマン的な邪鬼や疫鬼などがほぼ同時期に伝来し、それぞれ強い影響を与えたのだと知切光歳は説いている（『鬼の研究』P144、150）。常に大陸要素と日本の固有要素を識別して論を進めようとする作者の姿勢には評価すべきものがあるが、中国の霊鬼などと比較して、『出雲風土記』に登場する出雲阿用の一つ目の鬼などを根拠に、日本の固有の鬼を有形のものと推論する（『鬼の研究』P14、115、150）という作者の見解にはいささか唐突な感を否めない。ちなみに、前述日本的「鬼」と大陸的「鬼」がどのように出会い、いかなる統合過程を経て融合したかという疑問はここでもやはり満足な答えは得られない。

なお、本書の後半は平安以前から江戸時代まで時代毎に日本の鬼について詳しく述べて



おり、すなわち、その時代にもてはやされた諸鬼と当時の時代背景や社会背景との関わり合いをめぐって豊富な文献資料を用いて考察しているので、「鬼の文化史」とでも称すべきであろう。ただし、前記馬場あき子の試みたような系譜論的な分類を行ったり、各系譜の縦の脈絡について論及したりするような試みがほとんど認められないので、系譜論としては幾分物足りないと言わざるを得ないのである。

最後に言及したいのは若尾五雄の論考である。

昭和45年に「鬼と金工」を発表して、鳥取県の楽々福神社の片目の祭神とその地の鬼退治伝説との関連を説き、日本各地に見られる金工伝説と鬼のつながりを論及した（『日本民俗学』69・P54）のが若尾五雄の鬼論の発端である。その後、「修験と鉱山」などで修験者が金工の徒であると補足を加えて、さらに数多くの関係論文を世に送り、「鬼伝説の

研究』に至ってはついにその独特な、即物的な鬼系譜論の全面的な展開を見せたのである。

多くの鬼の研究者が精神的な側面から鬼をとらえるのに対して、若尾五雄は鬼を物としてとらえている観がある。事実、歴史や伝承、そして伝説などはすべて物と心の両面による人間の生活から成り立っているはずなのに、従来の研究は悉く人間の精神的な面を強調するばかりで、その精神的世界を背後で支えている物質的世界についてはほとんど語られていないと指摘している（『鬼伝説の研究』はしがき）。

確かに、従来の鬼の研究から見れば、若尾五雄の所論には特殊なものが認められる。例えば、物に隠れる存在である鬼が鉱山の中に隠れた鉱物にも通じると考え、日本各地の鬼伝説と鉱山の分布を丹念に取り調べて、「鬼退治」とはおおよそ鉱物を採るという意味合いが強いと説明し、新たな視点から「桃太郎」を始めとする鬼退治譚を論及している点など



はその好例である。なお、昭和60年に成立した『金属・鬼・人柱その他』においても若尾五雄は隠れる存在の鬼と姿をくらましがちな晦日、そして鉦山の3者のつながりを力説し(P87)、この金工の鬼こそ民俗学者の言う「福をもたらす鬼」である、と以前「鬼と金工」での発言を再び言及している。その主張の一貫性が見られると同時に、独特な所論が注目されるのである。

## 2. 民俗的アプローチ

系譜論的アプローチが研究対象の歴史的変遷や起源論の探求であるのに対して、民俗的アプローチというのは、民俗社会におけるその研究対象の有機的な存在意義の探求であり、換言すれば、民俗事象をその伝承母体に即して理解し、両者の有機的なつながりを探求することである、と考えられる。そういう意味では、従来の鬼に関する民俗的アプローチは

必ずしも充分とは言えない状態である。

前述男鹿半島のナマハゲを例として考えてみると、柳田国男は「雪国の春」、「真澄遊覧記を読む」、「をがさべり」、そして「妖怪談義」などで男鹿のナマハゲに関して言及しているが、ナマハゲの起源論とその民俗分布の考察がほとんどである(注5)。その影響の元で、折口信夫のマレビト論や中村たかをの比較民俗学的な試みなど優れた論文が数多く世に送られたが、上述民俗的アプローチの研究は皆無に等しい。確かに、日本全国規模の民俗分布を意識しながら、その民俗の古い姿を考えることは民俗学を学問として成立させるのに極めて大切なアプローチであると言わざるを得ない。しかし、民俗学が庶民本位の学問分野であり、ナマハゲは男鹿住民にとってどういう意味をもつかなども含めて、研究対象をその伝承母体に即して理解すべきものであることも忘れてはならない。フィールド・ワークの必要性も実はそういう即地的



なアプローチをして始めてフルに見出すことができると思われるのである。

無論、鬼の民俗的アプローチが全くなされていないわけではない。以下、研究史上大切な位置を占めたものについてふれておこう。

柳田国男は「山の人生」の冒頭において、山の男が世間のひどく不景気だった年に鉞で子供を斬り殺したという陰惨な話を記述して「我々が空想で描いて見る世界よりも、隠れた現実の方が遥かに物深い」と嘆いており、その後山と里の事例を織り込みながら記述を続けるが、「町にも不思議なる迷子ありしこと」で、如何なる理由に拘わらず、子供がいなくなると最初から神隠しと推定するという町の習わしや、その張本人を天狗や鬼の類にするという世間普通の解釈を指摘している。このほか、自分に似ていない、妻の生んだ子を殺すか、棄てるかにした山の男の話を述べた次節で、里でも母親の貞操は疑われがちな

もので、親に似ていないから鬼子と見成す風習を指摘して、さらに歯の生えた嬰兒を鬼の子と言って殺す事例を紹介している（『定本柳田国男集』4・P111～112）。

このような事例を羅列して柳田は何を言わんとしているかを考えると、つまり、民俗社会では異常が起きて、説明の付かない、もしくはあからさまに説明するのに不都合な場合において、鬼はその異常状態にある民俗社会を平常状態に再び戻してくれる社会機能をもつものであると考えられる。

上記柳田の考え方をさらにフルに生かして理論体系を整えたのが小松和彦の「異人論」である。

憑霊研究から出発して、妖怪研究、他界研究、そして異人研究へと学問の道を展開して日本民俗文化の「負」の領域の探求を本領とする小松和彦だが、鬼は異類異形の妖怪の典型であり、その中核である（『異人論』P23



8～239)と小松和彦は述べ、その研究対象に占める鬼の重要な位置を指摘している。その上、社会秩序の混乱や様々な災害の原因を社会の内部に求める時には「呪詛」、や「憑きもの筋」、「民間の宗教者」などが選び出されるが、その原因を外部に求める場合には鬼をはじめとする非人間起源の妖怪が起因になる、と小松は民俗社会の共同幻想をめぐって論じている(「魔と妖怪」日本民俗大系4『神と仏』所収P411)。

なお、民俗社会のコスモロジーと「外部」の典型である鬼の役割や、鬼の両義性と社会秩序の安定度の関連などについて、その後も『鬼の玉手箱』(P42～44、254～258)などでさらに展開を見せている。

このような小松の論考は、鬼の民俗像を探るにあたって実に示唆多いものであると言える。

ただし、常に鬼を妖怪として見る小松和彦の鬼論は終始「赤鬼・青鬼」の類、もしくは

一般化の鬼に限られており、具体的な民俗行事に登場する鬼、殊に来訪神としての鬼についてはほとんど論じていない。この点、第二篇でナマハゲという来訪鬼に焦点を当てて考察する本稿のアプローチとは大いに異なるのである。

つづいて、再び近藤喜博の論考に言及するが、実在しないはずの鬼はなぜ日本人を戦慄させたのかという日本人の民族心理現象を説くために、近藤喜博は河川海岸地帯に基づいた生活と自然現象に生まれる鬼への畏怖と、日本の風土性に合った究極の恐怖源を雷神信仰に求める日本人の宗教心理との密接した関連を分析したのである。近藤喜博は系譜論的にも民俗的にも巧みにアプローチしているので、ここでは前記の補足として言及に留めておきたい。

最後に、『鬼むかし』を中心に五来重の論



考について述べてみよう。

鬼にまつわる日本の昔話を全面的に取り上げ、修験道を主とする日本の宗教民俗に視点を据えて各昔話の分析を試みたのが本書である。なぜ鬼の昔話を研究の題材に選んだかと言うと、霊物怪異こそ庶民信仰の神であり、昔話の霊物怪異談を分析すれば、日本民族の神観念の原点が分かる（『鬼むかし』P10）と五来重は考え、そこで霊物怪異談の中で最も大きな比重を占めた鬼を対象にその考察を進めたのである。

鬼が死霊と祖霊の形象化されたものであるという作者の観点が全書にわたって終始一貫しているので最も注目に値する。それを簡単に紹介してみると次のようになる。

死者の靈魂を「鬼」と呼ぶのは中国のみならず、日本でも同様であった（『鬼むかし』P13）と五来重は指摘し、山岳信仰の見方に基づいて、鬼にも通じる山神の本質はその山麓に生活する人々の靈魂が山中他界にとどま

って山神になるというところにあると説明している。したがって、この祖霊的な鬼は子孫を慈しむと同時に、子孫を戒めるために、恩寵と懲罰の二面性を兼ね備えるものだということになる。

なお、仏教の伝来によって鬼は残酷で恐怖的な存在となったが、昔話を通して見ると、鬼のもつ原始的靈魂観の二面性が伺えると強調し、鬼の具体的なイメージを定着させるには山伏などの延年芸能が重要な役割を果たしたとも述べている（P247～248）。

豊富な修験道系統の宗教民俗学的知識を駆使して各昔話の話素を分析する手法はいかにも五来重らしいが、所論の中で鬼が福をもたらしてくる結果となると悉く祖霊の恩寵的な側面と解釈するのは鈴木満男の言う柳田国男流「祖霊信仰神学」（注6）に則った観が覗かれる。

### 3. 「鬼」の日中比較



今まで述べてきたのは日本の鬼に関する主な研究累積だが、これらの著作が日本の鬼を研究対象にしながらも、必ずと言ってよいほど何らかの形で中国の古典に基づいて「衆生必死。死必帰於土。此之謂鬼」（『礼記』「祭義篇」）などという「鬼<sup>クワイ</sup>」の原義について言及するものである。これは時代を遡って日本の鬼の原像を追求していくと必ず避けては通れない研究の一環とも言える。

詳しくは後述第一篇の第一章に譲るが、中国の古典文献研究のみならず、契金文字、ひいては発掘された殷代（BC 1500～BC 770頃）の骸骨なども詳かに考察して「鬼<sup>クワイ</sup>」の原義を究明したのは永沢要二の博士論文『鬼神の原義とその演進』である。

ちなみに、中国の鬼に関する研究論文も数多くあるが、ここでは昭和9年に成立した出石誠彦の「鬼神考～特に鬼の由来とその展開について～」（『東洋学報』第22巻1号所収）と今年（昭和63年）成立した渡邊欣雄の「台

湾鬼魂考～漢族における民族宗教理解のための試論～」（『社会人類学年報』第14巻所収）について一通り紹介することに留めておきたい。

まず、出石誠彦の「鬼神考～特に鬼の由来とその展開について～」に関してだが、全文を前半と後半に分けて考えると、前半は「鬼が死者及びその靈魂を意味する」という鬼の第一義から出発して、「故人もしくは祖先」、「祭事の対象」、そして「天地、宇宙の支配者」に到達するという中国思想史的な鬼の展開を論じており、それに対して、後半は鬼が死者を意味するところから恐るべき悪霊とも見成され、しかも物音をせず、形も体重もないという一連の鬼の属性から妖怪変化まで考えられるようになった、という敬遠されるべき鬼のもう一つの側面についても論及している。中国の古典文献のみならず、諸外国それまでの主な研究成果をも踏まえて、それを集



大成した、定評のある代表作であると考えられる。

つづいて、近年台湾をフィールドに漢民族の鬼神にまつわる諸民俗について精力的な研究を進めてきた渡邊欣雄の「台湾鬼魂考～漢族における民俗宗教理解のための試論～」について述べてみよう。

無論、これは台湾の鬼<sup>クワイ</sup>（注7）をめぐる書いた作者の最初の論文ではない。それまで既に「宗教と儀礼」（『もっと知りたい台湾』所収）や「台湾の鬼小考～異文化理解のための民俗知識論～」(『桜井徳太郎先生古稀記念論文集』所収)など多くの論考を發表している。

「台湾鬼魂考」において、渡邊欣雄はまず「宇宙三位と三界」という漢民族の宗教的宇宙観の重要性を説明し、彼等の鬼<sup>クワイ</sup>観をA. 書物の記述、B. 人々の実際の儀礼行為、C. インフォーマントたちの信仰理念、という3

つのレベルに分けて研究したのであり、その結論として主に次の3点が挙げられる。

- A. 鬼<sup>クワイ</sup>の第一義は人に祀られることのない霊である。
- B. 鬼<sup>クワイ</sup>の第二義は哀れむべき霊であると同時に危険な悪霊である。
- C. 人間との特定の契約関係のいかんによって鬼<sup>クワイ</sup>は祖先にもなり、神にもなり得る両義的・可變的な存在である。

なお、作者が長年漢民族の民族宗教研究を続けてきたにもかかわらず、安易に日中比較に踏み切ることなく、ひたすら自分の研究テーマの理解を深めようとする慎重な研究態度が注目される。これは「異民族文化理解にあたっては、まず＜比較民俗学＞も＜日本民俗学＞も捨ててみよ」（「台湾の鬼小考～異文化理解のための民俗知識論～」P56）という作者の一言に尽きる。漢民族の鬼観と日本人の鬼観の食い違いを思うと、一層首肯せざる



を得ないのである。

最後に、改めて「鬼」の日中比較について述べてみよう。

学位論文の作成にあたって、なぜ鬼の日中比較を試みないのかとしばしば質問されたものである。極めて答えにくい質問だが、端的に言うならば、今日の日本の鬼と中国の鬼は相対応する文化項目であるかどうか疑問なので、比較研究に踏み切れないのが実際であると答えておきたい。

渡邊欣雄は中国漢民族の民俗宗教宇宙観を理解するのに、天上界、陽界、陰界という垂直的世界観に基づいた「宇宙三界観」と、祭祀対象になり得る神明、鬼魂、祖先の「宇宙三位観」を不可欠な鍵として挙げており、鬼魂は陰界におりながら、人間との特定の契約関係のいかんによって祖先にも神にもなり得るので、漢民族の民俗宗教はこの「鬼」を語らずして理解できないであろうと指摘してい

る（『台湾鬼魂考』P 45～46）。

確かに細かい解釈については時代や地域によって相違が考えられることは否めないが、総じて言えば、渡邊欣雄の説明が極めて当を得たものと認められよう。

したがって、「人死すれば鬼<sup>クエイ</sup>となる」という古くからの鬼<sup>クエイ</sup>観念は実に長く中国人の宗教的世界観に重要な位置を占めてきたわけで、鬼<sup>クエイ</sup>と言ったら、人間に歓迎される意味合いはほとんど認められず、終始民俗宗教界の恐怖の源泉として機能してきた観があると言える。

これに対して、日本の鬼は民間信仰において大切な役割を演じているとは言うものの、芸能面の活躍が人の目を惹き、一定の宗教性格をもつ信仰対象と言うよりも、様々な行事の宗教内容や呪的側面を実際分かり易く姿を見せて演じる、言わば芸能演出者として考えられる。それゆえ、往々にして行事内容の具象化に鬼の存在意義が見出されるものとも言



えよう。この一定の宗教性格をもたない鬼は一種の仮面的な存在であり、恐ろしい仮面の背後に隠された正体はその行事の民俗コンテキストに応じて山の神にも、護法の神にも、そして災難をもたらす魔物にもなり得るものなのである。この芸能仮面的な鬼の可変性に、さらに信仰とは必ずしも直接関係しない文芸伝承の鬼の諸性格が加えられて、今日の複雑多岐な鬼像の出現に至ったものと思われる。

してみれば、同じ「鬼」とは言っても、中国の鬼<sup>クワイ</sup>が一定の宗教宇宙観と信仰内容が伴って真の信仰対象になり得るのに対して、日本の鬼は一定の実体がなく、芸能出演の仮面的な性格が強いので、真の信仰対象にはなり得ない（注8）感じさえするのである。このように、両者を日中文化の一对応文化項目として捉えることは相当危険と言わざるを得ないので、「鬼」の日中比較に踏み切れないのもやむを得ないと言えよう。

ちなみに、本稿においては上記日本の鬼の

仮面的な本質を想定して研究を進め、系譜論的な考察によって、この鬼の特徴を検出していきたい。

ただし、鬼の系譜を完成するにあたって、「鬼<sup>おに</sup>」の成立過程における日本的「鬼」と大陸的「鬼」との遭遇、ひいては両者の融合が前述研究史上の空白部分となっているので、それを埋めるにはやはり日中比較のアプローチが有効と思われる。したがって、「鬼<sup>おに</sup>」の成立期に合わせて時間軸の下限を中国の魏晉南北朝までと限定した前提のもとで日中比較を試みたい。

### 三．課題と方法

「鬼の研究」をめぐって諸先学の主な研究成果を一通り紹介してみたが、私論の作成にあたって、それらが極めてよい参考になることは言うまでもない。ただし、本稿で試みるアプローチはそのいずれとも異なり、新たな



手法で日本の鬼の系譜論的分類と日本人のもつ鬼の民俗像の究明を試みたい。

### 1. 研究の課題

論文執筆に際して研究対象を明確に定義し、その研究範囲を限定しておくのが理の当然とすべきである。したがって、本稿においては、まず日本の鬼の定義と範囲を考える必要がある。

ところが、実際日本人が何に対して鬼と称するかを観察してみると、鬼の定義を明確にするなど実に至難の技と言わざるを得ない。これは下記数例の鬼を考慮に入れると自明になろう。

- A. 節分の追儺行事に登場して豆打ちを食わされる京都市廬山寺の鬼
- B. 村人の病を治す愛知県の花祭りの禊鬼
- C. 悪魔を追い払う兵庫県神積寺の追儺行事に登場する赤鬼・青鬼
- D. 子供を戒める秋田県男鹿半島のナマハゲ

### 行事の鬼

E. 鬼ヶ島に住む「桃太郎」の鬼

F. 大江山の一族の鬼

このように、試しに数例を挙げてみても、人間を脅かす悪霊も、有り難い善霊も、様相の猙獰な守護神も、そして強くて恐ろしい不思議な存在も……その時と場合によって、「鬼」と称される存在の内容は千差万別なのである。なぜこうなったのか。このような複雑多岐な鬼像はどのような歴史過程を経て形成されてきたか。まず鬼の系譜的な全体像を明らかにさせたいのが本稿の第一の研究課題である。諸先学の研究成果を踏まえて考えると、この鬼の系譜的な全体像は多様性に富んだものと想定できよう。

一方、この多様性に富んだ鬼の系譜的な背景とは裏腹に、鬼は何であるかと日本人に尋ねると、必ずと言っていいほど例の「強くて恐ろしい<牛角・虎皮・金棒>の鬼の定型」が説明として返ってくる。してみれば、一般



の日本人がもつ鬼意識は一体どんなものなのか、日本人の成長過程において上記鬼の定型は果たしてどういう形で形成されるか、この日本人の鬼意識の構造分析を試みたいのが本稿の第二の研究課題である。

鬼の系譜的な全体像と日本人の鬼意識を把握した上で、具体的な民俗行事を通して鬼とその地域の人々の有機的なつながり、時代に応じた鬼の存在意義、そして民俗変化と鬼の属性などを全面的に検討し、鬼の民俗像を究明してみたい。すなわち、この鬼の民俗像の究明が本稿における第三の研究課題となる。

## 2. 研究方法と論文構成

まず本稿全体の研究方法について述べるが、第一篇においては文献資料に基づいて歴史的に鬼の全体像を明らかにして系譜論的な物差しを作り出す。その上、第二篇においてはこの系譜論的な物差しをもって、フィールド・ワークを行い、鬼にまつわる地域の民俗事象

を考察する。換言すれば、通時的な物差しを使用して、フィールド・ワークによる共時的な鬼の考察を行うやり方が本稿に採用された研究方法である。

さらに論文構成も述べながら付け加えていきたい。

具体的に言えば、本論は第一篇の「鬼の成立と系譜～歴史的なアプローチ～」と第二篇の「地域社会と鬼の民俗像」に分かれている。第一篇は鬼の系譜論的な考察であり、鬼の系譜を、A. 地獄系統、B. 靈魂系統、C. 周辺民系統の3つの系統に分けて、可能な限り歴史的に遡ってそれぞれのルーツと脈絡を明らかにする。かつて完成されなかった鬼の系譜（注9）を仕上げて第一の研究課題の目標を達成したい。

ちなみに、従来の研究累積を見渡すと「記紀」成立期以前の鬼的要素に関しても、「記紀」成立期の諸鬼に関しても一応それぞれ論及されているが、その両者のつながり、ひい



てはその期間における日本と大陸間の鬼的要素がどのように融合したかという点に関してはほとんど扱われていないので、その究明を試みたい。

なお、第一篇の総括として、追儺行事の沿革と日本の鬼の歴史的な諸相をめぐって一通り探ってみる。文献資料のみならず、現存民俗事例にも着眼して日本の鬼の推移及びその基本的な諸性格を把握しておきたい。

つづいて、第二篇は秋田県男鹿半島のナマハゲ行事に焦点をしぼって、その地域社会と鬼の民俗像をめぐって検討するわけだが、研究方法を地域研究法と比較研究法とに分けて言えば、ここに採用されるのは前者であり、ナマハゲ行事の鬼にまつわる諸民俗事象をその地域に即してその民俗的意義や機能を吟味したい。

まず、ナマハゲという来訪神としての鬼を男鹿の地方色として念頭に置きながら、男鹿住民の鬼意識を観察し、調査資料に基づいた

彼等の鬼意識の形成を再現してみたい。すなわち、第二の研究課題に応じたのは第二篇第一章の「ナマハゲと男鹿半島」である。

第二篇第二章「ナマハゲ行事の変化とその比較」は脇本と北浦の相川を中心に、昭和10年代に成立したナマハゲ行事の調査報告と筆者がここ二年間にわたって採集した民俗データの比較に基づいて、最近数十年來のナマハゲ行事の変化内容を把握した上で、その中における鬼とその地域の人々の有機的つながりと時代に応じた鬼の存在意義を究明したい。なお、ナマハゲ行事の鬼をめぐって、特定地域における一定期間の通時的な変化を踏まえて、その地域に即した考察は本稿が初めての試みであるのもここに言及に留めておこう。

第三章「真山神社柴灯護摩神事の鬼」は民俗コンテクストの全く異なる両鬼が昭和40年の初め頃に一体化した真山部落の事例を中心に、鬼の可変性と民俗の変化をめぐって論及し、系譜的に極めて混沌とした民俗社会の鬼



像を浮き彫りにしたい。ちなみに、鬼の民俗像に因んだ真山神社柴灯護摩神事の変貌はまだ変化して20年程度しか経過しておらず、その沿革の全貌が民俗調査によって把握できるので、鬼の民俗像を考察するにしても、民俗変化の全過程を探るにしても示唆多い事例として指摘できよう。

第四章「江戸時代のナマハゲ」においては今まで柳田国男の解釈に留まっていた真澄資料の真価を新たに評価し、徹底した資料の再考に基づいて、男鹿における春の来訪鬼に即地的な解釈と意味を付与してみる。なお、北洋出稼ぎブームを背景に変化する民俗社会の必要に応じて鬼の可変性が有機的に機能した様相についても論及したい。

最後に、結論の部分においては、男鹿地方の民俗調査で得られた研究成果をフルに生かして新たに前掲3つの研究課題を論じて本論の総括としたい。

< 注 釈 >

- 注1：以下、混淆を避けるために、中国の「<sup>クエイ</sup>鬼」に言及する場合は再出にかかわらず必ずルビを振り、「<sup>おに</sup>鬼」や「<sup>じやく</sup>邪鬼」などの場合は文脈の必要に応じてルビを振るか否かを定めることにする。
- 注2：国を守るために命を捨てた人。戦死した人。
- 注3：死者に着せる着物。
- 注4：『日本書紀』26・斉明天皇7年の記述による。
- 注5：詳しくは第二篇第四章二の1「柳田国男の観点」に譲る。
- 注6：原始的盆行事は大勢の飢えた霊に飽きるほど食べさせる儀礼であると想定する鈴木満男は、盆行事を日本固有の先祖祭と主張する柳田国男の考え方に疑問を投げ掛け、柳田学がつとに「祖霊信仰神学」として完成する内的傾向を



もっており、「先祖の話」が特攻隊員への鎮魂の譜とさえ見える、と批判の言葉を述べている（鈴木満男『マレビトの構造』P 218～223）。

注7：北京語の「鬼<sup>クエイ</sup>」は台湾の客家方言と福建方言になるといずれも「鬼<sup>クイ</sup>」になる（渡邊欣雄「台湾鬼魂考」P 61、67）。

注8：例えば、愛知県北設楽<sup>きたしたら</sup>の花祭りには足踏みなどして村人の病を治す榊鬼<sup>さかきおに</sup>がいて村人に喜ばれているが、その榊鬼と祢宜の問答を聞くと、「アタゴ山ノ大天狗、比叡ノ山ノ小天狗、峰々岳々ヲ渡ルアラミ榊、アラ天狗トハ我等ガ事ニテ候」などと榊鬼が天狗と自称している（北設楽花祭保存会『奥三河の花まつり』P 29）ことが分かる。してみれば、村人の病を治してくれるのは、鬼や天狗というよりも、実は一種の山の神であり、その地の鎮守の霊的存在

であると考えべきであろう。

注9：日本の鬼の系譜について言及している先学は少なくないが、馬場あき子のように詳しく説明せず、系譜名を挙げる程度のものである。鬼の歴史的なアプローチに多大な紙幅を使ったのは知切光歳の『鬼の研究』だが、系譜論的な分類を行ったり、各系譜の縦の脈絡について論及したりするような試みはほとんど見られず、ただ各時代毎の鬼をめぐって論述している感が強い。



## 第一篇 鬼の成立と系譜（歴史的アプローチ）

### 第一章 「鬼」の受容と「鬼」の成立

～「記紀」成立期に  
おける「鬼」概念～

#### 一．はじめに

日本各地の村行事や寺社の宗教神事をはじめ、昔話、舞台芸能、文学作品……あらゆる領域において鬼は実に長い間日本人の精神生活と深く関わってきたのであり、妖怪霊異の中で最も馴染みの深い存在として日本人の心に根を下ろしている観がある。本論の第一篇においてこの鬼の生い立ちをめぐって全面的に検討を行っていくわけだが、まずその系譜をたどってみると、以下の3段階に分けて考えられよう。

#### 1．「記紀」以前の鬼的要素

雷、もの、山岳信仰にまつわる悪霊などを含む。

#### 2．唐風文化隆盛期（奈良及び平安初期）の鬼

仏教系統の鬼、追儺の鬼、冥府の鬼などを含む。

#### 3．国風文化期（平安中期後）以降の鬼

怨霊、御霊、赤鬼、青鬼などを含む。

このように、第一段階の鬼的要素も考えると、「鬼」は極めて古い民俗要素を含んだものであると言える。そして、異文化（大陸文化）の影響を受けて、概念の上でも、呼称の上でも大きく変容したという意味においては第2段階の鬼こそ民俗学研究の対象として最も注目すべきものである。第3段階の鬼に至ると、信仰面においても、芸能面においても日本文化に多大な影響を及ぼし、現代日本人の日常生活の中に定着してきていると言えよう。

ここでは、まず第1段階の鬼に関する諸先



学の研究成果を踏まえた上で、第2段階の鬼概念とその呼称の変遷を文献学的に考証し、文化要素の伝播、変化、統合の過程を比較民俗学的に考察することを目的としている。第3段階の鬼概念の展開については、第二章に譲りたい。

さて、第2段階の鬼に言及する場合、必ず問題となってくるのは次の3点である。

1. 平安時代に成立した『倭名類聚鈔』の「<sup>てんか</sup>転訛説」に従えば、「<sup>おに</sup>鬼」は「隠」から<sup>なま</sup>訛って「おに」となったもので(注1)、音読みでもなければ、訓読みでもなく、言わば「当て音読み」とでも言うべきものである。なぜ「隠」という漢字の音読みを借りなければならぬのか、諸先学の鬼の研究からは明確な答えが得られない。

2. 日本において、「鬼」という漢字は当初

何と読まれていたのか、定かなことは分からない。『万葉集』においては、「もの」が最も主流の読み方で、「しこ」がそれに次ぐ。「鬼」字と「おに」との結合はおよそ平安末期において定着を見せた(詳しくは後述第二節と第三節に譲りたい)。「鬼」字の読み方になぜこういう多様性が見られたのかは、究明されていない問題点である。「鬼概念」の成立を究明するのに、この「鬼」という呼称の成立背景を明らかにするのが有効な手がかりだと考えられるので、この「鬼」字の読み方こそ見逃せないポイントだと指摘できよう。

3. 鬼の成立を文献にたよって遡って考察していくと、「記紀」成立期の諸古典にとどまる。「記紀」成立期以前において、「おに」という言葉が存在していたか否かは分からない。ただし、それより前の



「鬼らしい存在」については折口信夫、近藤喜博、そして和歌森太郎らが多種多様な説を唱えている。しかし、これらの説による「記紀」成立期以前の「鬼らしい存在」と「記紀」成立期の古典文献に見られる諸鬼との間に断絶がある（詳しくは後述第三節と第四節に譲る）ことは明らかである。この断絶がなぜ生じたのか、ひいてはどこから生じたのかについては未解明な研究課題である。

以上の3つの問題意識に基づいて、本論を進めていくが、まず、「おに」は<sup>キマ</sup>大和言葉であるという折口信夫の説について検討しておきたい。

折口信夫は上述した『倭名類聚鈔』の「当て音読み説」（もしくは「転訛説」）を否定し、日本の古代信仰における超自然的存在の代表物として「かみ」（神社神道による昇格以前の、荒れると人間に対して猛威を振るう、

畏怖すべきものとしての「かみ」）、そして「おに」、「たま」、「もの」の4つを取り上げ、神が海の彼方からやって来るとされる常世神信仰が段々神が山から来るものと変わって、神のもつ性質が鬼に近付いてきた、という「かみ・おに同義説」を唱えたり、また「おに」はすなわち「大人」（おおひと）のことを指すのだと説いたりして、とにかく「おに」は日本古来の土俗信仰の所産だと主張している（「鬼の話」『折口信夫全集』3・P3～4、「鬼と山人と」『折口信夫全集』17・P475）。

しかし、折口信夫は同じ「鬼の話」で自分の論考に疑問を投げかけている。

「おには<鬼>という漢字に翻された為に、意味も固定して、人の死んだものが鬼であると考えられる様になってしまったのであるが、もとは、どんなものをさしておにと称したのであろうか」（『折口信夫全集』3・P3～4）



このように、果たして「おに」の正体は何なのか、折口信夫自身も明確に把握できているとは思えないのである。『古事記』にも、『万葉集』にも「おに」という言葉が全く登場していない（詳しくは後述第四節に譲る）という事実を考え合わせると、「訓読み説」（もしくは「大和言葉説」）も今一つ説得力が足りないと言わねばならない。

一方、「記紀」成立期の諸鬼には大陸色の濃いものがあると感じられる（詳しくは後述第六節に譲る）ので、少なくとも魏晉南北朝（220～589年）までの中国の鬼のあり方がある程度把握しておかないと、上述した断絶の起因は究明できないと思われる。したがっ

て、本章はこうした中国の鬼<sup>クエイ</sup>観念を念頭におきながら、「記紀」成立期の古典文献、ひいては『日本霊異記』と『今昔物語集』に登場してくる鬼を一通り検討し、「おに」という概念と呼称がどういう文化背景の中で形成されてきたか、日本的な要素と中国的な要素が

どのように融合してきたかを含めて、「鬼」の成立を究明してみたい。

なお、用字の混乱を避けるために、中国の「鬼<sup>クエイ</sup>」に言及する場合は必ず振り仮名として「クエイ」を付け、「鬼<sup>おに</sup>」に言及する場合は単に「鬼」と表記することにする。

## 二、「もの」と「おに」

従来の研究成果に従えば、「オニ」という言葉は平安時代に入ってから文献に現れ始めた。これは日本の「オニ」の成立を考えるに際して極めて注目すべき点である。

事実、「餓鬼<sup>ウケ</sup>」や「妖鬼<sup>ウケ</sup>」、そして「鬼谷先生」などの音読みの例を除いて言えば、『万葉集』において最も頻繁に出てくる「鬼」という漢字の読みは「もの」である。例えば、

2717 朝東風尔 井堤超浪之 世染似裳不  
相鬼故 滝毛響動二



(朝東風に井堤越す波の外目にも逢  
わぬものゆえ滝もとどろに)

<歌の大意>

外目にも一目も逢いはしないのに、滝の  
水の落ちるほどやかましく噂が立って。  
といったように、平凡社の『万葉集大成』を  
調べると、「鬼」の用例が11回も登場してく  
ることが分かる。「恋しき鬼乎」とか「恋う  
べき鬼香」のように、いずれも助詞の形をと  
って、言わば「当て字」として出てくるので  
ある。

これらの「鬼」は文脈上においては確かに  
「ものの怪」的な「もの」とは無関係であろ  
う。しかし、それにもかかわらず、「もの」  
の当て字として「鬼」という漢字が選ばれた  
ところから見ると、その背後に両者のつなが  
りが潜んでいることは明らかである。

つまり、「鬼」と在来の「もの」が極めて  
密接な関係にある、という大伴家持をはじめ  
とする『万葉集』の編撰者たちの認識が如実  
に物語られていると考えられる。日本の当時  
の知識階級のもつ混沌とした「鬼概念」の一  
端も、そういった当て字としての「鬼」の使  
われ方から伺えよう。

さて、「鬼」字と「もの」の組合わせに関  
して言えば、実は『万葉集』より数十年早く  
成立した『日本書紀』にも「鬼」が見られる。  
第2巻神代の天孫降臨のところに記載されて  
いる。

「吾欲令挽平葦原中国之邪鬼。当遣誰者宜  
也」(丸山林平『定本日本書紀』上P43)  
という箇所がそれに当る。「邪鬼」というの  
は為政者に従わない反逆者のことであるから、  
第7巻景行天皇40年のところにある

「朕聞。其東夷也。(中略)山有邪神。郊

有姦鬼」(丸山林平『定本日本書紀』上P



の「姦<sup>おに</sup>鬼」に似ており、同じく「為政者の征伐対象」となる。そういう意味では「邪<sup>もの</sup>鬼」が「邪<sup>おに</sup>鬼」になっても別段おかしくはないわけだ、「もの」と「おに」が置き換えられてもよさそうなところである。置換できないという意味においては、「鬼」字と「もの」の組合わせを考えるに際し、やはり前に述べた『万葉集』の用例が資料の価値として高い。「鬼」の生い立ちを考察するにあたって、大いに注意すべき資料であると言えよう。

時代が下って平安朝の『日本霊異記』になると、「もの・おに混淆」という現象が所々見られるようになる。例えば、中巻第24話の「問羅王の使の鬼、召さるる人の賂を得、もちて免す縁」には、

鬼<sup>おに</sup>の云わくく我、牛の<sup>しし</sup>穴の味を<sup>あぢま</sup>嗜む。故に  
牛の穴を<sup>あ</sup>饗へよ。牛を捕る<sup>もの</sup>鬼（注2）は我

なり>」（板橋倫行『日本霊異記』P109）とあるように、同じ文の中に出てくる「鬼」という字を「おに」と読ませたり、「もの」と読ませたりしている。つまり、この鬼は問羅王の使の「鬼<sup>おに</sup>」であると同時に、牛を捕る「鬼<sup>もの</sup>」なのである。

また、「ものにつかれて気が狂う」という意味の文が中巻第3話（注3）と第34話に見られ、どちらも「鬼<sup>もの</sup>に<sup>くも</sup>託へる」となっており、前述した『万葉集』の「鬼」と比較して文脈上においても、「もの<sup>け</sup>の怪」的な性格を端的に示している好例である。ちなみに、上記した板橋倫行校注の『日本霊異記』と日本古典文学大系所収の『日本霊異記』（山田孝雄・その他編）とでは時々書き下し文の用字や漢字の振り仮名など若干の相違を見せているが、上記「鬼<sup>もの</sup>に託へる」の2例に限ってみると、両者とも一致している。



とにかく、「鬼」という漢字、「もの」、そして「おに」この三者の相互関係について言えば、『万葉集』においては「鬼」一辺倒であったが、『日本霊異記』になると「鬼」のほうに逆に優位に立ち、これが平安後期の『今昔物語集』になると、「鬼」は悉く「おに」に限定して用いられるようになってくるのである。

この移行の状況を知るにはやはり先ほど述べた『日本霊異記』中巻第3話「悪逆の子、妻を愛し、母を殺さ<sup>む</sup>將と謀り、現に悪死を被る縁」に注目するのが一番手っ取り早いであろう。なぜかと言えば、同じ話が再び『今昔物語集』にも登場してくるわけで、そこでは「鬼の託<sup>おに</sup>たる」という形で出てくる（注4）＜日本古典文学大系所収の『今昔物語集』第20巻第33話（注5）による＞。

以上述べてきたように、『日本書紀』、『万葉集』、『日本霊異記』、そして『今昔物

語集』この4書の関係資料を整理してみた限り、「鬼」字、「もの」、「おに」三者の関わり合いは極めて密接であるが、総じて言うと、「鬼」から「鬼」へと定着してきたのである。そういう変化を来した原因はどこに求められるかと言うと、それは、日本人が当初「記紀」成立期以前の「もの観念」を通して中国の「鬼」にアプローチしていた試行錯誤にあると考えられる。

### 三．日本における鬼概念の原型

なぜ日本人が「もの観」をもって「鬼」にアプローチしようとしたかを考えるにあたって、まず、「記紀」成立期以前の日本人の古代信仰における「鬼的要素」を把握しておく必要がある。

初めに、折口信夫の注目していた「かみ、たま、もの」について考えてみたい。この3者の関係に関して、折口信夫は多くの場で論



じているが、彼の考え方を整理してみると、「たま」には「善」と「悪」の両面があり、人間から見てよいとする部分が「かみ」になり、邪悪とする部分が「もの」として考えられていた、となる（『靈魂の話』『折口信夫全集』3・P260～261）。

このほか、「かみ」「もの」については折口信夫の「大きな神と小さな神」という考え方も示唆に富んでいる。彼の論じているところに従えば、要するに、遠い所からやって来る、強い威力をもつ大きな神に対して、人々の周囲にいて訳もなくあちらから近寄ってきて災いをする、という小さな神が考えられる。さらに、この大きな神がすなわち「かみ」のことだとしたら、小さな神はつまり「もの」になる（『原始信仰』『折口信夫全集』20・P209～210、「神々と民俗」『折口信夫全集』20・P480、485～486）。

こういうふうには折口信夫流に日本の古代信仰における靈魂観を整理してみると、「たま、

かみ、もの」この3者の概念は中国の「<sup>グエイ</sup>鬼」の幅広い諸概念（詳しくは第五節に譲る）に類似する部分が多い。中でも、人間を脅かす存在として畏怖される「もの」が最も注目されるわけで、これで前述した「<sup>もの</sup>鬼」という組み合わせがなぜ『万葉集』において11回も使用されているかも理解できよう。

つづいて、上に述べた折口信夫の論旨と期せずして一致する和歌森太郎の「鬼以前の鬼らしいもの」の考え方についてもふれておこう。和歌森太郎の考え方を要約してみると、日本の山岳信仰は、

1. 山には悪いスピリットが充滿している。  
（農業開始前）
  2. 山にいる神は「<sup>みくま</sup>水分りの神」である。  
（農業開始後）
  3. 山に死者の霊が赴く。  
（大和朝廷成立後と推測される）
- という3つの段階に分けて考えられる。それ



と同時に、和歌森太郎は次のようにも述べている。

「仏教伝来の鬼というものに触れて、日本人がこれはこういうものにふさわしいという風に考えたものは、ミサキとか、ユキアイ神という、ヒューと風のように飛んで来て首っ玉についたかと思うと、気絶させて

しまうような、恐ろしいかまいたち鎌鼬、その他の類も含まれるけれども、そのような魔物的なものが、日本人の仏教を知る前、あるいは中国の思想を知る以前から持ち伝えてきたものなのである。〈中略〉そういう鬼以前の鬼らしいものというのは、やはりあったと思われる」

（和歌森太郎『神と仏の間』P 120～122）

つまり、日本の山岳信仰の中で一番古い段階（農業開始前）のものとして、上述した悪霊が山にこもっている、という考え方が古代日本人の間はかなり普遍的に存在していた。こういう悪霊を折口信夫流に考えると、「小

さな神」とか、「もの」とかいう概念に対応するものと言って支障がなかろう。

ところで、和歌森太郎は、

「一般的に山から発したと考えられて恐ろしい災害をもたらすとされた雷も、やはり〈鬼〉という文字を知った時に当てるにふさわしいと考えたものであったかと思われる」

と述べており（和歌森太郎『神と仏の間』P 121）、人間に迷惑をかける、山の悪霊的な現れとして雷が畏怖されていたと論じているのである。雷を鬼の前身としてとらえる代表的な論考として近藤喜博の「鬼の由来」が挙げられる（『日本の鬼』P 9～28）。彼の論じる「鬼の成立要因」によれば、風雨、雷電、地震、火山活動などの大きなエネルギーを伴う破壊とその恐怖の中から鬼が変幻してくるのであり、平安朝の『延喜式神名帳』の中に記載されているおびただしい雷電にちなんだ神社の存在などを根拠として、雷、ひいては



雷公、雷神を鬼の本質としている。ちなみにこの場合の「鬼の本質」は、「もの」としても、「かみ」としてもとらえることができるかも知れないが、一番基本的な性格としてはやはり人間を脅かす存在であって、これも前述した悪霊的な「もの」に通じると考えてよからう。

今一つ付け加えておきたい「記紀」以前の「鬼的要素」として、折口信夫の「マレビト信仰」が挙げられる。折口信夫の論考を整理してみると、マレビトの原型は上述した「かみ」にも通じるもので、海の彼方から時あって訪れ、村人の生活を幸福にして、また元の所へ帰る、言わば一種の「大きな神」である。村人にとって、マレビトは他界からやって来る未知のものであるだけに恐ろしい存在である。同時にこうした存在には強い威力が備わっていると固く信じ、恐れながらもそれを迎えて歓待する。そして、然るべき厄払いや祝福をしてもらったら、その後はできるだけ早

く村の外へ送り出そうとしていたものと考えられる。後になって、マレビトは祖霊的な性格を帯びてくるのだが、それに対する日本人の感情ないし対し方はほとんど終始変わらなかったのである。なお、マレビトの姿に関しては「蓑笠姿」を原則とする（「日本芸能史序説」『折口信夫全集』1・P14、「古代生活の研究」『折口信夫全集』2・P33、「民族史観における他界観念」『折口信夫全集』16・P338）。

本来ならば、「記紀」成立期以前の「鬼的要素」を論じるにはまだ他の論考もふれておくべきであろうが、本節では主なものを取り上げるに留めておき、後は次章に譲りたい。

#### 四．「記紀」成立期の諸鬼と鬼概念の原型

「日本最古の〈鬼〉字は、現在遺品に関する限りでは法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘の中に〈鬼前大后〉とある鬼字である」



(小杉一雄『中国美術史～日本美術の源流～』P203)

この釈迦三尊像の例から見ると、「鬼」字が飛鳥時代において既に日本に伝わってきたことも考えられる。しかし、関係資料が不足しているため、ここでは専ら文献に焦点を当てて、鬼をめぐる論及していきたい。すなわち、研究資料は日本最古の文献である「記紀」ならびに『風土記』、そして『万葉集』の4書に限定する。以下、各書の成立年代順に従って、それぞれについてふれていこう。

まず、『古事記』について述べるが、上記の4書の中で、『古事記』だけはなぜか「おに」という表現もなければ、「鬼」という漢字も全く見られない(注6)。記述内容に特に「神代」において『日本書紀』と一致する所が多いのに、『日本書紀』では「<sup>おに</sup>鬼」を使用したり、「<sup>もの</sup>鬼」を用いたりしても、『古事記』では「鬼」の姿が一切見られない。太安

万侶と語部の稗田阿礼等が意識的に「鬼」を避けたのではないかと想像される(知切光歳『鬼の研究』P97)ほどである。太安万侶、もしくは稗田阿礼が意識的に「鬼」を除外したことが確かであるならば、それは「おに」という訓読みでも音読みでもない、前述した怪しいような「当て音読み」であるという原因が作用しているからではなかろうか。つまり、邦人向けの『古事記』にわざわざ当時の日本人には馴染みのない「<sup>おに</sup>鬼」などを使う必要はないと『古事記』の作者が判断したからではないかと推測される。

さらに、「鬼」も「おに」も『古事記』に登場しない理由をつきつめてみると、『古事記』の作成段階では「<sup>おに</sup>鬼」という造語(「<sup>おに</sup>鬼」は造語である)については第六節の「結び」で言及する)がまだ生まれていない、あるいは生まれたとしてもまだ定着していないということも可能性としては充分考えられるのではないかと思われる。



以下、『日本書紀』、『風土記』、そして『万葉集』の諸鬼について一通り考察していくが、「鬼室集信」（『日本書紀』第27巻より）や「鬼谷先生」（『万葉集』896番歌より）などの音読み当て字として人名や地名などに使われている「鬼」の用例は全部考察範囲外にする。考察範囲内の用例はすべて取り上げて、それぞれについて考えてみたい。なお、分かりやすくするために、各用例には番号を付けておくことにする。

1. 『日本書紀』の諸鬼と「記紀」成立期以前の「鬼的要素」

- (1) 「その実を採りて雷に擲げたまひしかば、雷等皆退き走げぬ。これ、桃を用ちて鬼を避くる縁なり」  
(第1巻神代上・諸神出生より)

- (2) 「吾、葦原中国の邪しき鬼を挽ひ平けしめむと欲ふ。まさに誰を遣さば宜けむ」

(第2巻神代下・天孫降臨より)

- (3) 「二の神、諸の順はぬ鬼神等を誅ひて  
(後略)」

(第2巻神代下・天孫降臨より)

- (4) 「朕聞く、其の東の夷は、識性暴び強く、凌ぎ犯すことを宗と為す(中略)

また山に邪しき神あり、郊に姦しき鬼あり」

(第7巻景行天皇40年より)

- (5) 「言を巧みにして暴ぶる神を調へ、武を振るひて姦しき鬼を攘へ」

(第7巻景行天皇40年より)

- (6) 「彼の鳴の人は、人にあらずと言ひ、



また鬼魅なりと言ひて、敢へて近づかず」

(第19卷欽明天皇5年より)

(7)「この邑の人必ず魅鬼の為に迷惑はさむ」

(第19卷欽明天皇5年より)

(8)「若し此の盟に貳かば、天は災し地は妖し、鬼は誅し人は伐つ」

(第25卷孝徳天皇即位前より)

(9)「また宮中に鬼火見れぬ」

(第26卷斉明天皇7年より)(注7)

(10)「この夕に、朝倉の山の上に鬼ありて、大笠を著て、喪の儀を臨み視る」

(第26卷斉明天皇7年より)

(講談社『定本日本書紀』上、中、下より)

まず、注目すべき点は『日本書紀』に出てくる諸鬼は「鬼」とは表示されていても、そ

の指示内容は多くの場合、まともでない人間だという点である。例(2)から例(7)までの「鬼」を見ると、為政者に従わない反逆者であったり、異民族で人の財物を略奪する盗賊であったりして、とにかく為政者の側から見れば、異質であり、征伐対象であるところに共通点が見られる。このような具合に、「人間系統」の諸鬼が実に60%も占めている。これは前の第三節で述べた「記紀」成立期以前の「鬼的要素」とはかなりかけ離れており、両者の間には一種の断絶が見られると言えよう。

次に、例(10)の大笠姿の鬼が亡霊であることは従来『愚管抄』の「蘇我怨霊説」の通りである(岡見正雄『愚管抄』P64)。死霊のことを「鬼」と表現する習慣は漢字文化に接してからのことだと折口信夫も述べている(「鬼の話」『折口信夫全集』3・P3)。そして和歌森太郎の論じているところに従えば、日本在来の「鬼的要素」には「亡霊・鬼



「一体観」が極めて希薄だったのである（『神と仏の間』P 89、120）。

ただし、「大笠姿」は現世と他界とを往来する存在であることを象徴的に示す装束であり（「国文学の発生」『折口信夫全集』1・P 14）、この部分だけは古い日本民俗と結びつく一例だと考えてよさそうに思われる。

さて、例（8）の「鬼」は中国の所謂「人鬼対立概念」（生きている間は人間で、死んだら「鬼」）に通じるものだと思われるので後の第六節で言及することにしたい。

例（9）の「鬼火」は、つまり不気味でまがまがしい「怪火」の類であろうから、現象自体は日本古来の「もの」と密接な関係にあると考えてよからう。

最後に残ったのは例（1）の「雷の鬼」だが、これは第三節でも述べた日本民俗色の濃い「鬼的要素」と一致するので、上述の10例の中では一番日本的なものとして認められよう。

ちなみに、この「黄泉の国」の話は実に『古事記』にも書かれており、同書にはやはり「大雷」や「雷神」などと記してある（倉野憲司『古事記』P 26、27）。

ついでに補っておくが、神代、天孫降臨の「葦原中国の平定」という話は上に述べた例（2）に当るが、同じ話は『古事記』にも見出すことができる。

「この国に道速振る荒振る国つ神の多なりと以為ほす。これ何れの神を使わしてか言ひ趣けむ」

（倉野憲司『古事記』P 56）

といったように、上記例（2）「邪しき鬼」は、『古事記』になると「道速振る（暴威を振るう）荒振る国つ神」になる。「鬼」字は使用されていない。

要するに、「記紀」成立期においては「もの」であれ、「かみ」であれ、両者には共通



する部分が大いにあったのである。そして、「記紀」の作成者たちはそれぞれの立場なり、見識なりに合った選択をしたことも、そこから伺えよう。

本章の論旨から考えると、『日本書紀』は「<sup>おに</sup>鬼」や「鬼」字の初出文献として極めて大切な意味をもっていると言わざるを得ない。しかし、その中の記述実態をよく考察すると、「おに」と読むべきと考えられるところに、漢字は「鬼」であったり、「鬼魅」であったり、または「魅鬼」であったりするるのである。それに、「鬼」は「もの」と読んだり、神を付けて（鬼神）「かみ」と読んだりしている。これは、「おに」と「鬼」字の組合わせが定着するまでに程遠い様相をありのまま呈していると考えられよう。

## 2. 『風土記』の諸鬼と「記紀」成立期以前の「鬼的要素」

(11) 「<sup>ひりがし</sup>東の山に<sup>いし</sup>石の<sup>かがみ</sup>鏡あり。昔、<sup>むかし</sup>魅<sup>おに</sup>魅あり、  
<sup>あつま</sup>萃集りて<sup>かがみ</sup>鏡を<sup>もてあそ</sup>翫び見て、<sup>すなは</sup>則ち、<sup>おのづか</sup>自ら<sup>さ</sup>去りき」

(常陸国風土記・久慈郡より)

(12) 「<sup>くにひと</sup>俗、<sup>と</sup>疾き<sup>おに</sup>鬼も<sup>かがみ</sup>鏡に<sup>むか</sup>面へば<sup>おのづか</sup>自ら<sup>ほろ</sup>滅ぶと  
いふ」

(原文では例11の注となっているが、ここでは独立した一文例として扱う)

(13) 「その時、<sup>めひと</sup>目一つの<sup>おに</sup>鬼<sup>きたり</sup>来りて、<sup>たつく</sup>佃る人  
の<sup>もの</sup>男を<sup>くら</sup>食ひき」

(出雲国風土記・大原郡より)

(岩波書店日本古典文学大系2『風土記』より)

まず、例(11)の「<sup>おに</sup>魅<sup>おに</sup>魅」は「(人面獸身、四足にして好く人を惑はす)(史記注)」という怪物の称であり、同化しない異種人を、その体の特徴を誇張して呼んだもの(岩波書店『風土記』P82)である。すなわち、この



「魑魅」も『日本書紀』によく見られるような「為政者の征伐対象」の類である「人間系統」の「鬼」なのであって、「記紀」成立期以前の「鬼的要素」とは縁の遠いものである。

例(12)は例(11)の原文の注になっているので、両者の関係は不可分のものと思われる。なお、「疾鬼」は「勢いの激しい鬼」であるという注釈が付いている(岩波書店『風土記』P82)が、「鏡」を「為政者のシンボル」として見た場合には、例(12)は「どんなに勢いの激しい野蛮な一族でも正真正銘の為政者の前になると(極自然的な成り行きとして)なびくしかない」というふうに解釈できよう。したがって、この「鬼」も例(11)と同様に、人間でありながら鬼と見なされる類であると考えられるのである。

問題として残っているのは例(13)の目一つの食人鬼である。訳もなく突然現れて人を襲うところに「記紀」成立期以前の「もの」の面影が見られるが、目一つという外見と人

を食べてしまうところはどうも「記紀」成立期以前の風土・習俗に合わないように感じられる。実際、この目一つの「鬼」に関しては「異種族人の身体的特徴を異様に見たものであろう」とある(岩波書店『風土記』P238)ので、これも一種の「人間系統」の鬼と考えてよさそうである。

したがって、総じて言えば、『風土記』の諸鬼には日本在来の伝統色が薄く、「人間系統」の比重が大きいと指摘できよう。

### 3. 『万葉集』の諸鬼と「記紀」成立以前の「鬼的要素」

(14) 547 天雲の外に見しより吾妹子に心

も身さへ寄りにし鬼尾

(15) 664 石上ふるとも雨に障らめや妹に

逢はむと言ひてし鬼尾



- (16) 1350 淡海のや矢橋の小竹を矢着かず  
てまことありえめや恋しき鬼乎
- (17) 1402 こと放けば沖ゆ放けなむ湊より  
辺付かふ時に放くべき鬼香
- (18) 2578 朝寝髪われは梳らじ愛しき君が  
手枕触れてし鬼尾
- (19) 2694 あしひきの山鳥の尾の一峰越え  
一目見し児に恋ふべき鬼香
- (20) 2717 朝東風に井堤越す波の外目にも  
逢はぬ鬼ゆえ滝もとどろに
- (21) 2765 吾妹子に恋ひつつあらずは刈薦  
の思ひ乱れて死ぬべき鬼乎
- (22) 2780 紫の名高の浦の靡き藻の心は妹  
に寄りにし鬼乎

- (23) 2947 思ふにし余りにしかば為方を無  
みわれは言ひてき忌むべき鬼尾
- (24) 2989 今さらに何しか思はむ梓弓引き  
みゆるへみ寄りにし鬼乎
- (以上、鬼の当て字部分だけは元の万葉仮名を使って、その振り仮名を付けることにした)
- (25) 117 大夫や片恋ひせむと嘆けども鬼  
の大夫なほ恋ひにけり
- (26) 727 忘れ草わが下紐に着けたれど鬼  
の醜草言にしありけり
- (27) 3062 忘れ草垣もしみみに植えたれど  
鬼の醜草なほ恋ひにけり
- (28) 3270 (前略) 鬼の醜手をさし交へて  
(後略)



(例26~28三例の「しこ」の部分だけは訓み下し文の「醜」を止めて、原文の「鬼」を使うことにした)

(29) 3688 (歌は省略、題詞のみ掲載)

壱岐の島に到りて、雪連宅満の  
忽に鬼病に遇ひて死去りし時に  
作る歌一首

(30) 608 相思はぬ人を思ふは大寺の餓鬼  
の後に額づくがごとし

(31) 3840 寺寺の女餓鬼申さく大神の男餓  
鬼賜りて其の子生まはむ

(32) 897 (歌は省略、題詞のみ掲載)

(前略) 生録半ならずして、鬼  
(注8)の為に枉殺せられて、  
(中略) (題詞の注) 今妖鬼の  
為に枉殺せられて、己に四年を  
経たり(中略) 人の疾病に遇へ  
るは、必ずしも妖鬼ならず(後

略)

(日本古典文学大系4、5、6『万葉集』より)

まず、明記しておきたいのは、例(14)から例(24)までの11の「鬼」は数量から言っても『万葉集』の一番主流の「鬼」であり、全部「もの」と読まなければ意味をなさないという点で、大変重要な資料である。これに関しては既に第二節で論じたので、ここでは重複して述べないことにするが、この「鬼」こそ内容面において日本の「記紀」成立期以前の「鬼的要素」を最も強く引き継いでいる存在だと今一度指摘しておきたい。

例(25)から例(28)までの「鬼」は『万葉集』では「鬼」に次いで「鬼」字の二番目の主流読みとして注目される。先述した平凡社の『万葉集大成』にしても、日本古典文学大系の『万葉集』にしても、歌は全部万葉仮



名（漢字）の原文と漢字仮名交じりの書き下し文の両方が掲載されている。興味深いことに、原文に「鬼」字となっていて、「しこ」と読むべきところの「<sup>しこ</sup>鬼」が、書き下し文になると「<sup>しこ</sup>醜」へと変身している（注9）。なぜこういう変化が生じているのだろうか。思うに、最初大伴家持あたりの『万葉集』の編纂者達が当初の漢字使用感覚で「しこ」という表現に「鬼」字を当てたのだろうが、後世（「鬼」字と「おに」の癒着が定着した後）の『万葉集』の研究者が「しこ」に「鬼」を当てるのはいかにも具合が悪いと感じ、当て字を使うなら、「鬼」より「醜」の方が意味としてもよほど近いと判断したためと思われる。

ちなみに、「しこ」というのは元々ごつごつして、いかついさまという意味だが、そこから転じて醜悪とか、凶悪の意となったのである。前に述べた日本の古代信仰における「かみ」と「もの」の間には必ずしも明白な境

界線が引けるとは言い難いわけで、両者の共通点としては人間の畏怖の対象であることが挙げられよう。基本的には「かみ」も「もの」も姿が見えないはずであるが、所謂タソガレドキや月がほのかに見える夜半などの薄暗い時刻に、何らかの拍子で恐怖感などに襲われて不気味な幻像が見えたりする場合もあるだろう。そういう場合に見える幻像は決して美しいものではなく、常に恐ろしくて醜いものだと見当がつけられよう。

すなわち、醜い「しこ」と「記紀」成立期以前の「かみ」や「もの」はかなり密接な関係にあると考えて然るべきと思われる。したがって、「しこ」が日本の「記紀」成立期以前の「かみ・もの観」と中国の「<sup>クエイ</sup>鬼」の接点の一つと言える。

さて、例（29）の「<sup>くま</sup>鬼病」に関しては、既に究明されているので、その結論をここに掲げておこう。

「鬼病というのは、熟したことばか否かを



知らない。死病の意であろう。鬼はモノノケなどのモノに同じ」

(高木市之助・その他・日本古典文学大系7『万葉集』P84)

上記したこの歌の頭注を見ても分かるように、『万葉集』の研究者たちが考えているこの「鬼」のモノ的性格は私が先に述べた「記紀」成立期以前の「鬼的要素」と期せずして一致しているのである。

例(30)と(31)の「餓鬼」に関して述べると、餓鬼というのは元々仏教における食欲の報いとして飢渴に苦しむものなので、「記紀」成立期以前の「鬼的要素」とは質的に異なると言わねばならない。

最後の例(32)だが、元々「寿命が書かれた帳簿」を意味する「生録」という「冥府思想」を思わせるような語彙が登場するし、題詞全体の記述も中国の『搜神後記』の記述に類似点が多い(高木市之助・その他・日本古典文学大系5『万葉集』P108)。前後の文

脈から判断すれば、この例(32)の「妖鬼」は冥府の使いの類であることは間違いなく言えるので、性質上、前述「記紀」成立期以前の「鬼的要素」とは無関係なのである。

『万葉集』の諸鬼を全体から見れば、やはり「鬼」が最も注目すべき点である。詳しくは第六節に議るが、「もの」こそ「記紀」成立期以前の「鬼的要素」と中国の「鬼」の両者間にある主な接点であることはあらかじめ強調しておきたい。

なお、以上述べてきたように、「記紀」成立期の諸鬼は実に様々な要素をもっており、第三節で述べたような「記紀」成立期以前の「鬼的要素」だけではとても説明しきれないのである。そして、「餓鬼」とか、冥府の使いである「妖鬼」などを見ても分かるように、中国色もしくは大陸色が随所に濃厚に漂っているので、本論を進めるにあたって、以下、当時の日本文化に多大な影響を与えたと考えられる中国の魏晋南北朝(220～589)まで



の「鬼」に焦点を当てることにしたい。

## 五．魏晉南北朝までの中国の「鬼」

### 1．儒教と鬼神

中国人の「鬼神観」と言えば、誰しも「敬鬼神而遠之」（鬼神を敬って、それを遠ざける）という孔子（BC 552～BC 479）の言葉を想起し、孔子の言論における「現実世界優先観」が浮上してくることであろう。

確かに、孔子は大変進歩的な現実主義者である。しかし、孔子と言えども、決して無神論者ではない。

「菲飲食而致孝乎鬼神」

と孔子は『論語』（泰伯）で「飲食を菲くして、孝を鬼神に致す」禹（夏王朝を建てた王様）を誉めているし、また、

「子之所慎、齋、戰、疾」

孔子がいつも慎んでいるのは齋戒（鬼神への祭祀を行うために備えて心身を清めておくこと）、戦争と病気であると『論語』（術而）は記載する。

こういうところから見ても、孔子が鬼神の存在を認めていることは明らかである（任継愈『中国哲学発展史（先秦）』P 193～197）。

ただし、現実世界と掛け離れた存在としての鬼神に必要以上に頼ったり、積極的に働き掛けたりすることは避けるべきであり、祭祀は一種の礼節なので、必要に応じて、誠意をもって行えばよい、というような孔子の考え方が上記の「敬鬼神而遠之」をはじめとする孔子の諸言論に明白に現れているので、孔子の鬼神観の特徴はやはりこういった「現世中心」の考え方にあると理解すべきであると思われる。

これに対して、「天人感応」や「天人合一」を打ち出し、中国の「御用儒教的」政治理論



の基礎を固めた西漢の董仲舒（BC 179 ~ BC 104）は、天を喜怒哀楽の情をもち、賞罰を司る「有情体」としてとらえ、天は「至上神」であると同時に「至善の道德の化身」であると唱えている。彼は天と王（天子）は親子関係にあり、「祭天」（天を祭る祭祀）を怠ったりすると、「不孝」に等しく、天罰を受けると主張し、「祭天」の重要性を強調して、経済的な理由による長年廃止の「郊祭」（郊外で天地を祭る大規模な国家祭礼）を再び行うべきだと再三漢の武帝に建議していた。彼は『祭義』においてこうも述べている。

「君子之祭也，恭親之，致其中心之誠。尽

敬潔之道，以接至尊，故鬼享之。享之如此，乃可謂之能祭」

つまり、祭祀は「礼節儀式」に過ぎないという孔子の考え方と違って、「至誠」をもって天に働きかければ、天を感動させることが可能であり、心のこもった祭祀を行えば、鬼神

を招待することもできる、という考え方なのである。とにかく、董仲舒の「儒」は陰陽五行説や燕齊方士の神仙道思想などの影響を強く受けたもので、孔子、孟子、そして荀子に代表されるような「儒」とは似ても似つかぬところが多いと指摘されている（任継愈『中国哲学発展史（秦漢）』P 321 ~ 335）。

したがって、日本では一般に「儒家」と「儒教」との使い分けをあまりしていない傾向が見られるが、本来ならば、「儒家」が春秋戦国時代（BC 770 ~ BC 221）の諸子百家の一つで、道家や法家と並ぶ「孔子学派」であるのに対して、「儒教」は漢の董仲舒によって陰陽五行説や神仙方士の思想を取り入れて体系化された「天人感應式儒家神学」以降のものであると理解すべきであろう。

このような儒教の推移全体の流れを把握した上で考えてみると、確かに荀子（BC 298 ~ BC 235）や王充（27 ~ 90）のような「無神論者」も現れてくるが、一般的にいうと、



中国の知識階級でもやはり庶民と同様に「鬼神」を尊ぶ傾向にあることは否めない事実だと言わざるを得ない。無神論者が時々現れてくるということは、逆に言えば、鬼神の存在が常に社会の中に定着していたことを裏書きするものと言えよう。

## 2. 古代中国の「鬼」

上に述べてきたような文化背景の中で、中国の「鬼」は果たしてどういうふうと考えられてきたのだろうか。この鬼については今までとところどころ言及してきたが、これから少し焦点をしぼって考えてみよう。なお、これに関しては永沢要二の博士論文に詳しく論じられているので、ここでは簡単にその論点を整理してみたい。

まず、「鬼」は象形文字で、元々「𧀂」か「𧀃」と殷代（BC 1500～BC 770）の金文

に書かれ、すなわち、「𧀂」は当時仰臥伸直葬された死体をかたどったもので、「𧀃」は当時屈膝葬された死体をかたどったものである。それに、

「人死曰鬼，此五代之所不變也」

（『礼記』祭法より）

「衆生必死、死必歸於土，此之謂鬼」

（『礼記』祭義より）

などの説明も古くからよく知られているので、これらの考古学研究成果に基づいた「象形文字説」とオーソドックスな古典文献資料を一緒に考え合わせると、「鬼」の第一義が死者の死体そのものであることは明白であろう（永沢要二『鬼神の原義とその演進』P 194）。

竜山文化などに見られる祖先崇拜の痕跡（注10）をも考えると、殷、周（BC 770頃～BC 249）時代の「鬼」は、基本的には死者の死体を意味するが、子孫に祭られる祖霊、つまり「人鬼系統」の鬼とのつながりも密接



だったと想像できよう。

再び永沢要二の論考にふれるが、戦国時代（BC 403～BC 221）に移行すると、戦乱が続く中で、それまで厚葬であった死者葬儀なども手薄くなり、戦乱の犠牲となって、山野に捨てられた死者が散乱していた。死者を意味し、祖霊的性格をもつ<sup>クエイ</sup>鬼も、その祭祀の対象としての性格が薄れ、原初的な死体それ自体への恐怖感が露出するに至った。これとあいまって、戦乱が続く一方だったことから<sup>クエイ</sup>鬼も悪霊的な性格が強まることとなった。しかも、死んだ後にも死霊は死体を離そうとせず、自分の領域を犯されまいと懸命になり、乱世の中では人間も<sup>クエイ</sup>鬼も自分の利益ばかり気にして、すべて自己本位になるものだと考えられるようになった。このような「悪鬼」、「厲鬼」の満ちた世相を反映しているためか、「私利私欲」を表す「私」の本字「ム」が在来<sup>クエイ</sup>の「鬼」に付加されるに至って「鬼」とな

り、字形上においても<sup>クエイ</sup>鬼の悪鬼化への概念変化が見られるのであった（永沢要二『鬼神の原義とその演進』P 74～77）。

ちなみに、古代中国の「鬼神」についてもふれておきたい。

勞思光の論考に従えば、「鬼神」の「神」は所謂「絶対神」である「上帝」などと違って、自然界に数多く存在する超人間的存在のことを指すのである。祖先崇拜に見られる死んだ祖先への期待などは「人死為神」（人死して神になる）の最も素朴な現れで、<sup>クエイ</sup>鬼と神の類似点もそこに求められる（勞思光『中国哲学史』P 21～24）。

前述した孔子などの人間を中心とした現実主義的な世界観と照らし合わせると、<sup>クエイ</sup>鬼も神も超自然的存在であり、「鬼神」として一括扱いされるのも当然なことであろう。

そして、戦国時代には前述した<sup>クエイ</sup>鬼の悪鬼化傾向が強まり、鬼神自身が本来もっていた善



悪両面的な性格の内、否定的な側面が強くな  
った。こうした傾向が後に道教や仏教を吸収  
した民間信仰の諸鬼にも通じるのである。

### 3. 魏晋南北朝と「鬼」<sup>クエイ</sup>

「中国本信巫，秦漢以来，神仙之説盛行，  
漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾，会小乘仏教  
亦入中土，漸見流伝。凡此，皆張皇鬼神，  
称道靈異，故自晋訖隋，特多鬼神志怪之書」  
(魯迅『中国小説史略』P47)

このような魯迅の説明から見ても分かるよ  
うに、「敬鬼神而遠之」という孔子の主張と  
は裏腹に、実は長い間中国人は鬼神など超現  
実的な存在に強い関心を寄せていたのである。  
そして、六朝(魏晋南北朝220～589)期の  
「鬼」<sup>クエイ</sup>について考えるに際し、最も注目され  
るのは魯迅が上記の引用文で指摘した「鬼神  
志怪之書」の台頭である。それは、それまで  
の「志怪蔑視」の伝統が破られることによっ

て、儒家中心の知識階級の「怪力乱神を語ら  
ず」や「文をもって正道を記載する」という  
建前の姿勢が崩れてしまったことを意味する  
のであった。曹丕(187～226)という魏の  
初代皇帝が率先して『列異伝』を著したこと  
からも伺えるように、当時、鬼神志怪に対す  
る知識階級の関心がいかに高まっていたか想  
像に難くない。

さて、このような鬼神志怪に対する関心の  
高揚の背景としては一体何が考えられるのだ  
ろうか。漢の「讖緯説」(注11)の流行も見  
逃せない一要因であろうが、本論の論旨を考  
慮に入れると、道教と仏教の影響のほうがよ  
り重要だと言わねばならない。

ちょうど「儒教」が「儒家思想」から生ま  
れたのと同じように、「道教」もやはり「道  
家(老荘)思想」から派生したのである。た  
だし、「道家思想」は最初から俗世間から離  
脱するような<sup>いんとん</sup>隠遁性が強かっただけに、派生  
した道教も自ずと神秘性も宗教色も極めて濃



厚に漂うものになる。

道教の成立は六朝の前の東漢末に遡るが、極簡単にその宗教内容を整理してみると、

A. 巫術と神仙方術

B. 「道」の神秘性（老莊思想を神秘化した宗教理論）

C. 陰陽五行説や讖緯説

D. 仏教の教義と祭法の模倣

以上の4点が挙げられる（任繼愈『中国哲学發展史（秦漢）』P 652～656）。本論と最も深く関わっているのはやはり巫術と神仙方術だが、例えば、病の起因を鬼の憑依によるものだとし、それへの対処として、呪文を唱えたり、呪符を焼いて病人に服用させたりするような点は注目に値する。

こうした民間信仰としての道教が六朝になると、インドから伝わってきた小乗仏教の隆盛とあいまって、時には付会し合ったり、影響し合ったりした形で、さらに隆盛を見せるに至った。

六朝の鬼神怪異小説の「冥界訪問譚」において上述の「道仏折衷」などが明白に見られると思われるが、まず、冥界について少しふれておきたい。

「地下主」が死者の世界を統括するという考え方が既に西漢（BC 202～8）初期に存在していたことは「馬王堆3号」、「湖北江陵鳳凰山10号、168号」この3つの漢墓出土文物から証明された（余英時「中国古代死後世界観的演變」『燕園論学集』P 186～187）、そして、「泰山府君」はその後に現れてきた表現であろうとも論じている。

泰山府君と言え、冥府の諸鬼を従えて、人間の生死を司り、人の死に際しては「催命鬼」と呼ばれる鬼使を派遣して氣絶したばかりの人間を冥府に連れ込んでくる、という民衆にとって非常に恐ろしい存在である。こういう道教色の濃い民間信仰は、

「黄神（黄泉の神）生五岳，主死人録，召魂召魄，主死人籍」



という東漢（25～220）の鎮墓文にも実際見られるのである（余英時「中国古代死後世界観的演變」『燕園論学集』P190）。

この類の民間信仰に基づいた冥界譚は六朝の鬼神志怪小説に数多く掲載されている。亡霊が現世と冥界との間を往来したり、家族の夢枕に立って冥界の様子を話して聞かせたりするような中国的な冥界訪問譚が、仏教の影響が浸透するにつれ、次第に「地獄めぐり」的な性格を帯びてくる、と竹田晃は「蔣済の話」（『搜神記』巻16、『列異伝』）と「王明児の話」（『幽明録』）を例に挙げて説明しており、因果応報や転生輪廻等の思想も、「地獄」という名称も、六朝志怪の中では目新しいものであると論じている（竹田晃『中国の幽霊』P55～61）。

以上述べてきたように、僅かな事例から見ても、亡霊は当然鬼だが、病気をもたらすものも、冥府からの使いも鬼で、ついには地獄

の獄卒もまた鬼の部類に入る。道教と仏教の影響を受けながら、一層多様性を帯びるようになった鬼は、六朝において文献登場の「市民権」を獲得したのみならず、益々元来の死体そのものの原義から遠ざかる一方になったのである。

さて、「記紀」成立期の諸鬼と「記紀」成立期以前の「鬼的要素」の間には一種の断絶が見られるし、「記紀」成立期の諸鬼には中国色が濃厚に感じられる、と第四節で述べたが、果たして上述したような鬼の面影が「記紀」成立期の諸鬼に検出できるだろうか。今一度日本の諸鬼に戻って眺めてみることにしよう。

#### 六、「記紀」成立期の鬼概念と中国的要素

まず、例（1）の雷の鬼に「記紀」成立期以前の要素が多いということは既に第四節で



言及した通りである。ただし、イザナギが桃を使って雷の鬼たちの追い駆けてくるのを止めたことに関しては、折口信夫の論述した通り、「桃が高い霊力をもつ」という考え方に中国の道教の面影が見られる（「桃の伝説」『折口信夫全集』3・P57）。

それに付け加えてもう一つ中国的要素を指摘しておこう。美しかったはずのイザナミが一旦死んだら、実に夫のイザナギを恐ろしく震えさせるほど醜くなったというこの神話には、「どんなに美しい女性でも死んだら醜くなる」という発想が潜んでいるように感じられる。この発想が中国の「媿」という漢字と大いに関わっていることは、「媿」が「醜」の古い字であること（徐進棠『康熙字典』P196、1214）や「無塩媿女」（無塩地方の醜い女）という用例（丁福保『説文解字詁林』12・P626）からも推察できよう。つまり、この「女・鬼<sup>クエ</sup>（死体）・醜」という三者の関係と「黄泉<sup>ヨミ</sup>の国神話」の発想とは不可分のも

のがあると私には感じられるのである。

つづいて、第四節でふれた「為政者の征伐対象」（反逆者、盗賊の異民族、特殊な体型をもつと想像された異民族）の諸鬼についてその中国的要素の有無を検討してみたいが、このカテゴリーに入る「鬼」の用例としては『日本書紀』の例（2）、（3）、（4）、（5）、（6）、（7）と『風土記』の例（11）、（12）が挙げられ、合わせて8例あって、実に全体の4分の1をも占めているほどであり、しかも、「記紀」成立期以前の「鬼的要素」との間には一種の断絶さえ感じられることは先述した通りである。

これに極めて類似した蔑称感覚で「鬼<sup>クエ</sup>」を使っている中国側の資料はやはり六朝以前からあった。例えば、

「三十二年，伐鬼方」

（『竹書年紀』上武丁より）

「三十五年，周公季歷伐西落鬼戎」



(『竹書年紀』殷武乙より)  
というふうには、「鬼区」(『文選』)、「鬼方」、「鬼戎」などは「征伐対象」である異民族のことを指したりする一種の蔑称なのである。為政者側の民族こそ人間で、それ以外

の同化しない異民族は「鬼<sup>クワイ</sup>」と見成すようなところはいかにも漢民族らしい発想だと言えよう。したがって、征伐対象の異民族を蔑視して、これを「鬼」と表現することは日本人の創案ではなく、中国の影響によるものと推察できよう。

さて、「若貳此盟，天災地妖，鬼誅人伐」(もしこの約束に背いたら、天地万物から罰や災害を受ける意)という『日本書紀』の例(8)だが、「鬼誅人伐」は日本語の「右往左往」や「天変地異」や「東奔西走」などと同じ対句法的文構成をもっており、つまり相対立し、相補完し合う2つの言葉をもって1つの整合的な概念を言い表すやり方である。

すなわち、「鬼誅人伐」の「鬼・人」にはやはり中国風の「人鬼対立概念」(生きている間は人間で、死んだら鬼<sup>クワイ</sup>になる)が流れているのであって、例(8)も中国文化の所産だと断言できよう。

例(9)の「鬼火」がすなわち怪火の一種であることは既に先述した通りで、このような怪火の自然現象自体は当然大昔からあったと考えられるが、「鬼火<sup>クワイ</sup>」と表現していたかどうかは分からない。中国の「鬼火」という言葉は

「神火兮類類，鬼火兮熒熒」

(『楚辞』より)

といったように、『楚辞』にも出てくるし、やはり六朝以前からあったので、日本の「鬼火」という表現も、漢字ないし大陸文化を取り入れた際の産物だという可能性も充分考えられることであろう。

次に、『日本書紀』例(10)の「大笠姿の



鬼」については従来『愚管抄』の記述を代表とする「蘇我怨霊説」が注目される。これに関しては知切光歳が詳しく言及しているので本論と関わる部分だけ取り上げてみると、かの斉明天皇の葬儀に臨んだ大笠姿の鬼は蘇我蝦夷の怨霊で、この怨霊には様々な噂がつきまわっており、

「空中に竜に乗れる者有り、<sup>かたち、もうこしびと</sup>貌、唐人に似る。青き<sup>あぶらきぬ</sup>油絹の笠を<sup>き</sup>著て、葛城の嶺より馳せて生駒の山に至りて（後略）」  
（『日本書紀』26巻）

『日本書紀』の「<sup>なかとみ</sup>中臣本」の注釈によると蘇我蝦夷の怨霊は斉明天皇元年五月の午前中に、葛城山の峰から、竜に駕した、顔や服装が中国人に似た人が油を引いた青絹の笠をかぶり、山脈の上を北に飛んで、一旦生駒山の彼方に消えた云々とある。

また、『愚管抄』巻1の斉明紀には、

「人多く死にけり、豊浦の（蝦夷）大臣の

霊のするといえり。その霊竜に乗りて、人に見ゆとみえけり」

とある。怨霊の唐人風の外見もさることながら、その崇り方も実に中国的だと知切光歳は論じている（知切光歳『鬼の研究』P105～109）。

こうしてみると、その中に潜んでいる中国的要素の有無についてはもはや多言を要さないと言ってよからう。

さて、『風土記』例（13）の「目一つ食人鬼」に関する秋本吉郎の「異種族人説」は前に述べた通りだが、ここではさらに一步進めて谷川健一の「目一つの神」の研究成果にふれてみたい。

彼の考証によると、「目一つの神」は実は昔<sup>かじ</sup>鍛冶師たちの職業神で、それを一番最初にもたらしてきたのは南中国系の人たちか、それとも朝鮮半島西南部の人たちかははっきり断言できないが、いずれにしろ、渡来人の将来物には違いがあるまい（谷川健一『青銅の



神の足跡』P37)という結論になる。

ちなみに、鬼と金工の深い関係については若尾五雄が早くから詳しく論じている(若尾五雄「鬼と金工」『日本民俗学』69・P54～63)。金属文化が大陸からの将来物であるという歴史をもっている以上、この出雲の「目一つ食人鬼」伝説の背後に大陸的要素が内在している可能性が極めて高いと言ってよいであろう。

いよいよ、『万葉集』に入るが、まず、例(14)から(24)までの11例に中国要素がほとんど認められないのが目立っている。最も

この「<sup>もの</sup>鬼」は助詞「もの」の当て字として使われているので中国的要素が表に出てこないのも当然である。しかし、全体の3分の1強を占めているこの「<sup>もの</sup>鬼」の用例に、「記紀」成立期以前の「鬼的要素」と中国の「<sup>クエイ</sup>鬼」の接点が見られることはここで改めて強調しておきたい。

さて、例(25)から(28)までの「<sup>しに</sup>鬼」は全体からいうと中国色が希薄である。しかし第四節で述べた「<sup>しに</sup>鬼から<sup>しに</sup>醜への推移」の問題があるし、先述した「女・鬼・醜」の問題と微妙に関わる点で、「<sup>しに</sup>鬼」は「記紀」成立期以前の「かみ・もの観」と中国の「<sup>クエイ</sup>鬼」の一接点であると言えよう。

次は例(29)の「<sup>いん</sup>鬼病」に関してその中国的要素の有無を検討するが、まず、中国の「<sup>クエイ</sup>鬼」の形容詞用法について述べたい。

中国では「<sup>クエイ</sup>鬼」と言えば、元々名詞で、死んだ人のことを意味するのであったが、時代が下るにつれて、その「鬼」字の用法も多様になり、怪しい、好ましくない、まがまがしいなど抽象的な形容詞としても使われるようになってくる。『辞源』を一通り調べてみても、水中の毒気を意味する「鬼弾」(東晋干宝の『搜神記』より)、正道に背いて邪道を



意味する「鬼道」（范曄の『後漢書』より）、そして病気をもたらず伝説上の動物「鬼蜮」（『詩経』より）など、古くからの用例が掲げられていることが分かる。

一方、例の「鬼病」が疫えきや「死病」に通じることが既に第四節で述べた通りで、つまり思わしくない病気のことだから、この場合の「鬼」は形容詞としてとらえられると思われるし、その「鬼」字の使い方も中国語の伝統を引き継いでいると言えよう。

したがって、この例（29）「鬼病」には中国的要素が濃厚に漂っていると考えてよからう。

例（30）と（31）の「餓鬼」は文字通り正真正銘の仏教用語なので、その背後にある大陸的要素も自明なことである。

最後に、『万葉集』の897番歌の題詞に出てくる「妖鬼」と「鬼」について考えてみよう。題詞の中に中国の『抱朴子』にある神農氏（中国古代の王）の発言が引用されたり、

作者が病気に悩まされてひたすら神仙道にあこがれたりして、中国色の極めて濃い作品である。それに、人の死を催促する鬼と妖鬼が登場したり、人間の寿命が書かれた帳簿を意味する「生録」という言葉が出てきたりして冥府思想の影響がありのまま反映されているので、この例（32）に見られる中国色は全体から見ても一番濃厚だと言いついてよいであろう。

以上、合わせて32の用例を通して『日本書紀』、『風土記』、そして『万葉集』の諸鬼における中国的要素の有無を一通り検討してきたが、『万葉集』の「鬼もの」を除いた他の諸鬼に、中国色を帯びないものがほとんどないことは、中国的要素の深い影響を物語るものであろう。それと同時に、中国色の希薄な「鬼もの」という用法こそ、日本の「鬼的要素」と中国の鬼クエイの接点であり、中国の鬼クエイに関する諸概念の伝来と受容を考えるに当って、「鬼もの」



という用法の重要性は決して見逃せないことも明白であろう。

#### 七．むすび

「おに」という言葉が平安になって初めて現れた点に関しては既に第二節で述べた通りだが、以下、「おに」という語が元々日本に存在しなかったという仮説の前提に立って本論のむすびに入ることにする。

日本の「記紀」成立期以前の「鬼的要素」と言えば、「ものの怪」の「もの」が極めて大切な中心存在として位置付けられていることは、折口信夫、和歌森太郎、そして近藤喜博などの論考から見ても明らかである。実際、「記紀」の諸鬼とそれ以前の「鬼的要素」の関わりを整理した結果から考えても、両者のつながりはやはり「もの」に求められる。

後世の注釈研究者たちの主観的な判断に左右されない意味において、『万葉集』の「鬼

尾」や「鬼<sup>もの</sup>香」などの「鬼<sup>もの</sup>」の用例が資料価値の最も高い研究資料であり、「もの」と読まないと歌の意味をなさないこれらの『万葉集』の「鬼<sup>もの</sup>」の用例から見ても、当時の日本の知識階級が在来の「もの観」をもって中国の「鬼<sup>クエイ</sup>」にアプローチしていた経緯、もしくは試行錯誤の痕跡が歴然としている。

しかし、後になって、「鬼<sup>もの</sup>」は「鬼<sup>おに</sup>」になる。それはなぜであろうか。言うまでもなくそれは日本の「もの」と中国の「鬼<sup>クエイ</sup>」それぞれの意味範疇が違うので、今述べたような在来の「もの観」をもって中国の「鬼<sup>クエイ</sup>」にアプローチするというやり方には限界があるからである。「人間を脅かすような、まがまがしい超自然的な存在」としての部分は、「鬼<sup>クエイ</sup>」も「もの」も共通しているので、さほど問題はないが、漢民族中心主義の中華思想に基づ



いた「異民族としての鬼<sup>クエイ</sup>」とか、中国の冥府思想に基づいた「泰山府君の使いとしての鬼<sup>クエイ</sup>」とか、言わば中国の文化内容に関わるような場合になると、「もの・鬼<sup>クエイ</sup>相当観」に基づいた「鬼<sup>いの</sup>」の有効性も自ずから問題となる。そこで、「鬼<sup>いの</sup>」と「鬼<sup>おに</sup>」の交替が生じるわけである。

ところが、なぜ「おに」と言わなければならないのか、「あそこに鬼<sup>おに</sup>がいる」というふうに「鬼」字の音読み「き」をそのまま使用することもできたのではないか、という素朴な疑問点が残る。その原因として次の2点が考えられると思われる。一つは漢字音の「き」と発音したら、前述した中国の「クエイ」の色合いがあまりにも強過ぎて、日本のものの怪の類を記述するには馴染みが薄い嫌いがあるからである。これは第二節で述べた『日本霊異記』と『今昔物語集』間における「鬼<sup>いの</sup>に

託<sup>くも</sup>へる」から「鬼<sup>おに</sup>に託<sup>つき</sup>たる」へと移行する「もの⇒おに」の推移振りを見ると容易に見当が付けられよう。

それから、もう1つの理由があると思われるが、それは当時既に存在していた他の「き」音の語との混同を避けねばならないから、やはり別な「読み」を工夫しなければならない事情があったと考えられよう。

例えば、「き」と言ったら、「気」も「き」だし、「木」もまた「き」である。上代（奈良時代とそれ以前）の発音の種類が多かったという日本語音韻史上の事情を考慮に入れて考えるにしても、乙類の「き」だけでも相当の数になる（土井忠生・その他『国語史要説』P 10～11）、多種多様な指示内容をもつ「気」などの存在も考えると、「き」ではなく、他の「読み」を「鬼」字に与えなければならないという当時の知識人の配慮がよく理解できよう。

「もの」や「しこ」などを試みた試行錯誤



の末、結局、「鬼」字の「読み」として「おに」を選定したわけだが、それは日本在来の「もの観」と中国の「鬼」(特に病氣などを<sup>クエイ</sup>もたらすと信じられていた、まがまがしい鬼)この両者の共通点として「隠」が着眼されたものと思われる。

さらに説明を補足してみると、ものの怪の「もの」は基本的には目に見えないものである(「伝承文芸論」『折口信夫全集』17・P 149)と広く認められているし、一方、中国の「鬼」も「衆生必死、死必帰於土、此之謂鬼」(『礼記』祭義)や「葬也者、蔵也、蔵也者、欲人之弗得見也」(『礼記』檀弓上篇)など、つまり「人に見せざらんと欲す」という古来の考え方がある。この「陰に隠れる」という両者の共通点である「隠」に着眼した日本の知識階級の手によって、「鬼」の新たな読みの工夫がなされた。その結果として、「おに」という造語が生まれ、そして、徐々

に「もの」や「しこ」を凌いで、遂に「鬼」を独占するように至ったものと私は考えている。

なお、なぜ「鬼」を「おん」と読まないで、「おに」と読むかという疑問点についても考えてみよう。

まず、把握しておきたいのは上代(奈良時代とそれ以前)の日本語には捲音「ん」が存在しなかった(土井忠生・その他『国語史要説』P 17)ことである。元々中国語において「～m」、「～n」、「～ng」と発音するような漢字の発音が音読みとして日本語に採用されると、次のようになる。

「捲音尾の漢字を借り、それに母音を添え、国語の開音節構造に順応させて使った(中略)。その場合に、唇内のmはマ行音に、舌内のnはナ行音に、喉内のngはガ行音にと、それぞれ区別して使った。

男信(ナマシナ)

印南(イナミ)



丹波（タニハ）

讃岐（サヌキ）

相模（サガム）（注12）

香山（カグヤマ）

（土井忠生・その他『国語史要説』P 17  
～18）

したがって、「隠」は「～n」に属すると考えられる（注13）ので、「オニ」となるのも極自然であるというべきであろう。

ただし、「鬼」を「おに」と読まなければならぬ主要な原因として次の点が一番注意される。それは、「隠」の中国語らしい発音より、「おに」の方が遥かに大和言葉らしく響くので、造語の発音として相応しいと当時の造語者が考えていたと思われる点である。換言すれば、「おに」は「隠」の音読みから訛まった結果であるというより、むしろ当時の造語者が「隠」の中国語らしい発音にこだわることなく、日本語らしく「おに」と読ま

せた、言わば、造語者の造語意識の具現であると考えらるべきであろう。

この「造語説」の妥当性を吟味するにあたって、次の言語現象に注目されたい。

12世紀前後に、捲音「ん」が現れた（注14）後、「隠形」や「隠密」などの「隠」は「ん」の捲音部分がきちんと発音されるようになったが、「隠」の音読みと深く関わっているはずの「鬼」だけは、「おん」と発音されることなく、当初の「おに」のまま、今日まで伝わってきたのである。この点においても「おに」という言葉の特殊性が認められよう。造語であるゆえに、日本語の音韻変化の規則はこの「おに」には当てはまらないのである。

最後に、「鬼」の呼称に関する『倭名類聚鈔』の説明を一通り検討して本章を終えたい。

「四声字苑云鬼居偉反<和名於爾>或説云隠字<音於爾訛也>鬼物隠而不欲顯形故俗呼曰隠也（後略）」

（風間書房『倭名類聚鈔』より）



この『倭名類聚鈔』の説明は「和名於爾」の「大和言葉説」と「訛也」の「転訛説」に分けて整理できよう。

まず、「鬼<sup>クエイ</sup>の和名」である「大和言葉説」に関しては次の疑問点が挙げられる。

1. 「鬼<sup>おに</sup>」との関わりが不明である。「おに」が「鬼<sup>クエイ</sup>」の和名であるなら、「もの」や「しこ」などは何であろうか。
2. なぜ平安以前においては「鬼」字は「おに」、もしくは「しこ」などと読まれていたか。
3. 平安以前において「おに」が文献に現れないのはなぜなのか。
4. 「おに」の正体は元々何であったか、不明である（第一節で記述した通り）。

以上の4つの疑問点が究明されない限り、この「鬼<sup>クエイ</sup>の和名」である「大和言葉説」は到底受け入れるべきではなかろう。

「大和言葉説」が信用できないことになるのと、とかく軽んじられがちな「転訛説」（注15）も再検討する必要があるだろう。

「隠」から訛ったのだと考える場合には、「隠」が日本の「もの」や中国の「鬼<sup>クエイ</sup>」の類として使われていた証拠（少なくともそれらしい痕跡）がなければ、考え方としては成立しないはずである。そういう有効な資料が得られない限り、「転訛説」を過大評価してはならない。

ただし、「鬼は物に隠れて形を現さないから隠<sup>おに</sup>と称するのだ」という視点は、本章で論じてきた、「隠」が中国の「鬼<sup>クエイ</sup>」と日本の「もの」の接点（または共通点）であるという観点とつながっているので、大いに注目すべきであろう。中国文化の所産でもなければ、純日本文化の産物でもなく、日中文化の混合物であるゆえに、「もの」も、「クエイ」（または「き」）も適切な呼称とは言えず、新



たな造語（接点としての「<sup>おに</sup>隠」）が必要となってくるのだ、と私は「造語説」（注16）を唱えたい。

< 注釈 >

注1：詳しくは後述「むすび」に譲るが、「

於<sup>おに</sup>爾」は「<sup>クエイ</sup>鬼」の和名であり、また一説によると、「<sup>おに</sup>隠」から訛った結果であると『倭名類聚鈔』には「大和言葉説」と「転訛説」と両方記載されている。

注2：遠藤嘉基・その他編・岩波日本古典文学大系『日本靈異記』では「<sup>おに</sup>おに」と読ませている。

注3：この第3話に「モノに託へる」という

表現は2回出てくるが、1回目が「<sup>おに</sup>鬼」

で、2回目が「<sup>もの</sup>物」となっている。

注4：「<sup>おに</sup>鬼のつきたる」と馬場あき子が指摘しているが、出典は明記されていない（『鬼の研究』P40）。

注5：注2の「もの」と「<sup>おに</sup>おに」が各1回出てくるのに対して、ここでは2回とも「<sup>おに</sup>おに」となっている。

注6：高木市之助・その他編『古事記総索引』による。

注7：この用例「<sup>おにび</sup>鬼火」は中村啓信編『日本書紀総索引・漢字語彙篇第4篇』には出ていない。

注8：この「<sup>おに</sup>鬼」は「<sup>おに</sup>おに」と読むべきであろうが、ここでは「<sup>おに</sup>篇外扱い」されている（平凡社の『万葉集大成』19・P248）。

注9：例（25）の117番歌だけは書き下し文も「<sup>おに</sup>鬼」となっている。

注10：竜山文化は中国の新石器時代晩期の一文化と認められる。その遺跡の中にあ



った「石祖」（「祖」は男性生殖器をかたどったもの）は父系社会の現れとして注目され、トーテム崇拜へと移行していくことを意味するのである（任継愈『中国哲学発展史（先秦）』P66）。

注11：讖は予言で、緯は儒家の教典を神秘的に解釈することである（任継愈『中国哲学発展史（秦漢）』P417）。

注12：相（サガ）も、香（カグ）も、「～ng」の分類に属するが、後、それぞれ「サウ」、「カウ」となったため、形の上では元々「鼻音」であることが容易には察知されない。

注13：董同龢の論考によると、中古（隋、唐時代）漢語の音韻体系において、「隱」は「～jǎn」に属する（『漢語音韻学』P282）。それに、沈兼士に従えば、「隱」は「～jǎn」の分類に入ることになる（『広韻声系』P852）。さらに、現在でも、なお「～m」、「～n

」、「～ng」をそれぞれ厳密に使い分けている粵語（筆者の母語）の発音から考えてみても、「隱」は「～n」に属する。これらのことを考え合わせると、7、8世紀の「隱」は「～n」に属すると考えて支障がなかろう。

注14：一般的には、「ん」・「ン」のような文字で「はねる音」を表すことがほぼ確立したのは、大抵平安末期ごろ（12世紀）であり、音韻としても恐らくその前後に、一応現代語のような形になったと考えられる。

注15：京都大学文学部国語学国文学研究室編『箋注倭名類聚抄』の本文に入っている注には、「所引或説，穿鑿附会，不可信拠」とある。

注16：1. 日本の知識階級が「鬼」字に「もの」や「しこ」などの読みを付与しようとしたが、度重なる試行錯誤の末、結局平安以降に出現し



た「おに」を選定した、という「鬼」にまつわる漢字と読みの癒着過程を考えると、日本における漢字摂取史の中でも極めて稀なケースであると認められよう。

2. 「<sup>さかのぼ</sup>遡る」も「<sup>しろがね</sup>銀」も一見大和言葉のように見えるが、藤堂明保の論考によれば、いずれも中国の『説文解字』の説明文からヒントを得て工夫した造語であり、すなわち「遡る」は「逆流而上也」から、「銀」は「白金也」からヒントを得て作った言葉であると言う（『日語学習』第6期P87）。実に示唆多い指摘である。「鬼」の場合は前述「欲人之弗得見也」（人に見せざらんと欲す）から「隠」というヒントを得て作った造語であろうと思われる。

上述2点の考察が本稿の「造語説」の主な裏付けとして考えられる。



## 第二章

### 鬼の系譜

#### ～鬼の分類及びその成立背景～

##### 一、はじめに

鬼の系譜を考えるに際して、その系譜内容を3段階に分けて整理できる点に関しては第一章でも既に述べたが、本論文前半における鬼の歴史的アプローチの全体像をはっきりさせておきたいので、その系譜的3段階の内容を今一度ここに掲げておくことにしよう。

##### 1. 「記紀」以前の鬼的要素

雷、もの、山岳信仰にまつわる悪霊などを含む。

##### 2. 唐風文化隆盛期（奈良及び平安初期）の鬼

仏教系統の鬼、追儺の鬼、冥府の鬼などを含む。

##### 3. 国風文化期（平安中期後）以降の鬼

怨霊、御霊、赤鬼、青鬼などを含む。

第一章では、折口信夫をはじめとする諸先学の研究成果を踏まえて第一段階の「鬼的要素」をめぐって論及し、その上、『古事記』、『日本書紀』、『万葉集』、『風土記』、『日本霊異記』、『今昔物語集』、そして『倭名類聚鈔』などの文献資料を中心に第2段階の鬼を探ってみたのである。

本章では、前章に引き継いで第3段階の鬼を検討しながら、鬼の系譜完成を試みたい。

なお、日本の鬼の系譜について言及した先学は馬場あき子をはじめ、数多く数えられるが、悉く深入りせずに、ただ系譜名を挙げ、それぞれの系譜分類について簡単な説明を施す程度のものに過ぎない（馬場あき子『鬼の研究』P11～12）観が強い。

一方、鬼の系譜的な分類をせず、単に各時代毎の諸鬼をめぐって考察を行う場合も多くあり、知切光歳の論考（『鬼の研究』P284～501）などはその最も顕著な一例である。



このような鬼の系譜研究の空白を埋める意味も兼ねて、本章は鬼の系譜を、1. 地獄系統の鬼、2. 靈魂系統の鬼、3. 周辺民系統の鬼、と3つの系統に分けて可能な限りそれぞれの成立背景と歴史的な脈絡を明らかにさせてみたい。

ちなみに、上記3つの系統分類は、「鬼」の日本化が完全に成し遂げられたとでも言うべき第3段階になって、ようやく可能になり、鬼の系譜的な全体像を見渡した上で試みたものである。

なお、前章の「日本における鬼概念の原型」において、「たま・かみ・もの」、「マレビト信仰」、そして「ミサキ信仰」を通してそれぞれ古代日本人の靈魂観、来訪神信仰、そして山岳信仰の悪霊などについて言及し、論考の流れを配慮して「記紀」成立期以前の鬼的要素を最小限に留めておいたが、前述3系統の鬼の系譜の探求を主旨とする本章においては、まず、第一段階の鬼的要素の補足とし

て、古代日本のシャマニズム、死靈観及び死後の世界について一通り言及しておきたい。

## 二、「記紀」以前の鬼的要素

### 1. 古代日本のシャマニズム

古代の日本に関する最古の史料と言え、陳寿（233～297）撰『魏志』「東夷」の条に収められた「倭人伝」が思い浮かべられる。日本古代のシャマニズムを考えるにあたって注目すべき箇所は「事鬼道、能惑衆」と描かれた女王卑弥呼の「鬼道」である。原文にはこの鬼道の内容に関して詳しく言及されていないので、定かなことは分からないが、大林太良の論考によれば、「鬼道」には土着要素と外来要素が含まれていることになる。つまり、土着要素とは南方的憑依型シャマニズムであり、外来要素とは中国の道教的民間信仰の要素である（大林太良『邪馬台国』P189



～190)。ちなみに、陳寿の言う「鬼道」とは何かについては、上田正昭は『三国志』の『魏志』や『蜀志』などに登場する他の用例を参考に、「鬼道」という語の道教的意味合いの濃さを指摘している（上田正昭『倭国の世界』P79～80）。この道教的な外来要素も決して無視できないと思われるが、本章の論旨を考慮に入れると、これ以上深入りしないことにしたい。それより、土着要素の憑依型シャマニズムに焦点を当ててみよう。

憑依型シャマニズムとは何か。桜井徳太郎の説明に従えば、神や精霊が宗教的職能者であるシャーマンに乗り移って宣託したり、病氣治療の巫術を行ったりするような呪術的宗教儀礼の伴う原始信仰である（桜井徳太郎「巫女とシャーマン」『日本民俗学会報』43）と理解できる。

卑弥呼の行っていた「鬼道」がシャマニズムとして見成されている主要な原因は、巫女がシャーマンとして登場するという日本の民

間信仰の伝統があるからであろう（大林太良『邪馬台国』P188）。この日本のシャマニズムの伝統色と前記『魏志』の記述について桜井徳太郎は沖縄一帯で活躍する女性神役のネーシ（内侍）・ノロ（祝女）や民間巫女のガラス・ユタなどを例に挙げながら、邪馬台国ほど国家の体制が整備されていなかった前段階のシャマニズムを推論している（「古代郷土生活の民俗学～シャマニズムよりの追求～」『靈魂観の系譜』所収P90～91）。

なお、<sup>あめのうすめ</sup>天宇受売命が裸姿で神懸りして天の岩屋戸にこもっていた天照御大神を誘い出すという『古事記』の「天の岩屋戸」（倉野憲司『古事記』P36～37）の話は広く知られている通りである。天宇受売命が岩屋戸の前で狂おしい神態を演じたのは、天子の魂に活を入れるための鎮魂の踊りであり、タマフリ、つまり魂を振り動かして更新するという天宇受売命の所作は、シャーマンの療法の一形態と見てよからう（西郷信綱『古事記の世界』



P 82～83)。

このような諸先学のシャマニズム研究の成果を踏まえて考えると、この「鬼道」と記されていた日本流のシャマニズムを「記紀」成立期以前の鬼的要素として理解できることは理の当然と言うべきであろう。後述「靈魂系統」の鬼と大いに関係する鬼以前の鬼らしい要素として注目されたい。

## 2. 古代日本人の死霊観

日本人の考え方として、靈魂の存在が古くから認められたことは大方の見方である。折口信夫は沖縄一帯の事例を参考に古代日本人の靈魂、ひいては死霊を説明しているが、まず、靈魂を意味するマブイという言葉は人間守護の外的存在であり、身体から自由に遊離脱却できるものと考えられていると説き、そのため、人間が死んだ時には、肉霊を放つマブイワカシという巫術が行われ、人間がひど

く驚いた場合には、魂を失ったものと考えてそれを再び身体に取り戻す作法としてマブイコメなどが行われるものであると指摘している(「琉球の宗教」『折口信夫全集』2・P 45)。

なお、折口は「盆踊りの話」においては、「古代に於て、死霊・生魂に区別がない日本では、盆の祭りは、謂はば魂を切り代へる時期であつた」と指摘し、盆は元々生きた魂を取り扱う「生きみたま」と死霊を取り扱う「死にみたま」の年中行事であつたと、古代日本人の「死霊生魂不分観」を説明している(『折口信夫全集』2・P 259)。

その外、極一般的な論考についても言及しておくくと、人々の死者に対しての気持ちはおよそケガレの存在、そして全く未知の世界のものとして恐れると同時に、死んだその身内の者を悲しみ、それを手厚く祭る、といったふうには、古代日本人は死者に対して恐怖と愛



着を両方同時にもっているものと考えられる。

### 3. 死後の世界観

日本民族の複雑な形成過程を考えると、古代日本人の死後の世界観など極めて把握しにくいものであることは想像に難くない。最も顕著な手がかりになるところから探求していくと、まず、古墳から出土したおびただしい副葬品や古墳の上や周囲に植えられた無数の埴輪などから考えると、少なくとも支配者側は死者が死後も他界で生前とほぼ同様な生活を送るものと考えられていたものと想像できよう。

古代日本の民衆の間ではどうかというところ、およそ死後の世界を意味する「とこよ」とは「常夜」にも通じるので常に暗闇という意味合いが含まれており、恐ろしい暗闇の世界という感覚が伺える（「妣が国へ・常世へ」『折口信夫全集』2・P12～13）。さらに、

「日本国中にいた多種の種族の間には別々にいろいろな名称が行われていて、内容も相当に差異があり、簡単に統一せられていたものとは考えられない」

と折口信夫は断っておきながら、「現世」を意味する「うつしよ」に対して、「幽冥界」を意味する「かくりよ」という古代日本人の考え方を指摘し、その「かくりよ」は実は幸福の国土である「神の国」と、人間にとって恐るべき死の国である「黄泉の国」との性格を兼ね備えているのだとも述べている（「来世観」『折口信夫全集』20・P217～218）。前述「死霊」と「生魂」の未区分と、「神の国」と「黄泉の国」との一体化した考え方が前後相呼応していて示唆多い論点であると言える。

なお、他界に奈落・地獄風の色彩を持たせて、善悪の二世界に分けて考えるようになったのは必ずしも古いことではないと折口は同論文で述べている（「来世観」『折口信夫全



集』20・P218)が、西郷信綱は『古事記』の「黄泉の国」を分析し、黄泉の国はこの世と一続きの、ほど遠からぬ異域であるはずと説明すると同時に、仏教の普及と共に日本人の死後の世界は道德的・宗教的審判や苛責の行われる地獄の様相をようやく帯びるようになったのだと指摘している(西郷信綱『古事記の世界』P56)。「断絶性」の観点から考えれば、日本の固有の黄泉の国は仏教やキリスト教の地獄概念とは似ても似つかぬものであると西郷信綱はさらに述べているが、折口信夫の考え方と期せずして一致しているのである。

以上、第一段階の鬼的要素として、前章の「たま・かみ・もの」、「マレピト信仰」、そして「ミサキ信仰」に付け加えて、古代日本のシャマニズム、死霊観及び死後の世界観を補足した。なお、第二段階における日本の知識階級が在来の「もの観」をもって中国の

「鬼」にアプローチしていた経緯は既に第一章で述べたので、ここでは再び重複しないことにする。次は前述3つの鬼の系譜的分類についてそれぞれ論じていきたい。

### 三．地獄系統の鬼

前章においては、為政者に従わない、生活風習の違う異民族としての鬼や、黄泉の醜女としての鬼など、様々な鬼について述べた。しかし、現在多くの日本人にとって、鬼と言えば、前記諸鬼ではなく、まず牛角を頭に生え、虎皮の褌を腰に纏い、そして手には金棒を持つような、言わば「鬼の定型」とでも言うべき赤鬼や青鬼を想起することであろう。この赤鬼・青鬼の類はどこに由来しているかという点、唐の僧侶蔵川の作と言われる『十王経』が赤鬼・青鬼の出典であるとされ、それに基づいて描かれた「十王図」には赤鬼・青鬼が頻繁に登場してくるのである(知切光



歳『鬼の研究』P162)。ちなみに、日本では法華宗祖日蓮上人が上記『十王経』などの影響を受けて書いた『十王讃嘆鈔』が広く流布して日本の仏教界に定着するに至ったのであり、赤鬼や青鬼などは閻魔大王の支配下にある第五の地獄で番人を勤めている獄卒である(知切光歳『鬼の研究』P199、204)。

してみれば、鬼の系譜を究明するには、やはりこの「地獄系統の鬼」から述べていかねばならない。

#### 1. 地獄鬼

狭義的な「かくりよ」にしても、広義的な「黄泉の国」にしても、日本固有の「死後他界観」と仏教などの地獄とは性格的に相当異なる。これについては既に前述した通りであるが、問題は地獄ないし「地獄鬼」のイメージは果たしてどのように日本人の間に広まっていたのであろうか。この地獄鬼の普及に

関して、幾つか主な背景を述べてみたい。

#### A. 仏名会の地獄絵屏風による影響

餓鬼に関する『万葉集』の2首は前章で紹介した通りで、地獄について少なくとも部分的には8世紀初期において既に知られていたに違いない。しかし、綿密に地獄を描いた最も古い日本の書物が797年に成立した空海の『三教指帰』である(村松剛『死の日本文学史』P45)というから、平安になって地獄に関する具体的な知識がようやく一般の知識階級の間を広まったと考えてよからう。

一般庶民はどうかと言え、下記仏名会の地獄絵屏風から述べてみよう。

最澄、空海の開いた天台、真言をはじめとする密教的な平安仏教が花を咲かせていた最中に、仏名会は一つの仏教行事として毎年十二月中旬に三日間にわたって、盛大に行われていたが、その中に登場する地獄絵屏風が特



に注目に値する。

家永三郎の考察に従えば、地獄絵屏風がいつから使用され始めたかは確かなことが分からないが、実際仏名会に地獄絵屏風が使用された記録としては、『北山抄』「年中要抄・御仏名事の条」の天曆9年(955)12月22日の記事が最初のものであり、そのほか、『栄花物語』や『枕草子』等にも地獄絵屏風の使用が記されている(家永三郎「六道絵とその歴史」『日本絵巻物全集』6所収・P4)。

さらに、村松剛の論考に従えば、承和5年(838)に発足したこの仏名会が毎年12月中旬の3日間になると、宮廷と諸国の寺院に人々が集まって夜を徹して仏名経を聞き、罪障をざんげしたものであり、しかも、行事が行われるに際しては、悲惨窮まりない地獄の諸相を描いた地獄絵屏風が必ず立て回されたのである(村松剛『死の日本文学史』P47)。全国的な規模で、しかも三夜連続して行われる大がかりな年中行事であったというから、

庶民、貴族を問わず、地獄絵屏風に囲まれて戦慄しながらざんげしていた彼等にとって、亡者を責め立てる地獄鬼の恐ろしさがいかに印象深いものであったか、改めて強調することもなかろう。

なお、一般庶民にも極めて分かり易く絵で輪廻や六道の仏教思想を教えたので、視覚的に訴えたこの仏名会が地獄、ないし地獄鬼のイメージを定着させるのに非常に大きな役割を果たしたことは容易に理解できよう。

#### B. 『往生要集』などによる影響

平安時代の密教仏教が極めて隆盛なさなかで、加持祈祷は現実生活に襲いかかってくる災厄を排除する有力な武器であった。しかし1052年に始まるとされていた末法の時代が間近に差し迫ってきており、とりわけ悪疫と旱魃の相次いでいた天徳4年(960)から康保5年(968)までの9年間の天災にあいまっ



て、安和元年（968）には東大寺と興福寺の乱闘が演じられ（村松剛『死の日本文学史』P55～56）、実に「末法思想」の成長を促すばかりであった。苦しい生活を強いられる現世が人々の嫌悪対象になると、当然浄土教の西方極楽往生の信仰がもてはやされてくる。布教活動に精魂を傾けていた僧侶にとって、解脱への道を勧めるのに、一番てっとりばやいのは、仏教哲学よりも地獄や餓鬼道の惨いイメージであったに違いない。

かような世の中の機運に応じて源信（942～1017）は地獄絵屏風よりも一歩進んで微細にわたり、凄惨を極めた八大地獄の様相を『往生要集』に書き、地獄、餓鬼道、畜生道、阿修羅道、人道、天道の厭相を、極楽浄土の快樂と対照させながら往生の道を勧めたのであった。日本人の地獄イメージの定着において源信の『往生要集』が極めて大切な役割を演じたことについては従来広く認められてきた通りである（村松剛『死の日本文学史』P

49）。

なお、地獄のイメージを広める上で一役を演じた書物と言え、広く親しまれた景戒撰述の『日本霊異記』をはじめ、『将門記』、『法華験記』、『地蔵菩薩霊験記』、『今昔物語集』等の仏教説話集の類も無視できない存在である（家永三郎「六道絵とその歴史」『日本絵巻物全集』6所収・P6）が、ここでは言及に留めておきたい。

#### C. 迎講による影響

上記「仏名会の地獄絵屏風」と源信の『往生要集』の地獄描写はいずれも純粹な宗教的所産として理解できるのに対して、次に述べる迎講はやはり源信の創作（注1）ではあるが、多分に宗教芸術的で娯楽的な部分が特徴として認められる。

無論、布教活動を芸術化して民衆の間への進出をはかるのは源信が最初ではない。かの



平安初期の円仁慈覚大師（794～864）が始めた「常行三昧」以来、念仏は既に節と動作が伴い、一種の歌謡化、もしくは芸能化の端緒が見られた。空也（903～972）の踊念仏や、良忍（1073～1132）の融通念仏（注2）に至っては、完全に音楽や舞踊の娯楽の手段として民衆の間に広く浸透していったのである（三隅治雄『さすらい人の芸能史』P88～91、96～97）。

巷で民衆を踊念仏の演出に直接参与させる空也のような俗聖の手法と違って、僧侶たちは仏教の教えを芝居の形にして民衆に見せる工夫を凝らしたのである。恵心僧都源信の手によって始められた「迎講」はこの種の宗教劇の代表的な存在と言われている（三隅治雄『さすらい人の芸能史』P108）。言うまでもなく、仏・菩薩の来迎が主で、地獄の描写が従といった形で地獄芝居は上演されたわけだが、地獄のイメージが宗教者の実演によってさらに綿密に表現され、一般民衆に広く親

しまれたことに関しては、日本人のもつ地獄鬼觀念の成立を考える上で必ず見逃せない点であると言っても過言ではなからう。

なお、その影響はといえば、江戸中期の明和年間（1764～1772）に地獄芝居ばやりが起こり、地獄描写が仏・菩薩の来迎を凌いで芝居の中心となるに至ったのであり、現代においても京都壬生寺の「壬生狂言」（注3）や千葉県虫生地方広濟寺の「鬼来迎」（注4）を始め、同県浄福寺の「鬼来迎問答蜘蛛供養」や迎接寺の「鬼面判断法会」、そして長野県小諸市十念寺に伝わる「二十五菩薩来迎会」など、実に今日なお生き続けているのである（三隅治雄『さすらい人の芸能史』P105～108）。

## 2. 地獄鬼と悪の権化

鬼が庶民の世界に進出するようになって、



いつの間にか性格が変化してしまい、外見は同じく牛角・虎皮・金棒の鬼に見えても、内容は地獄などと全く関係なくなるに至った。これに関して阿部主計は次のように述べている。

「問題は牛の角を生やし、虎のふんどしをして鉄棒を持った赤鬼・青鬼の方だ。これがいつの間にか地獄での労働をずるけて平安期の都大路に出没し、わけもなく、人を襲う。〈中略〉正体は獄卒とは別ものであり〈中略〉正体不明の怪物の所業は皆この種族の働きのように思われ〈中略〉とにかく存在理由の分からない妖魔の姿の基準となる定型がこれによってできあがったのであって、その功績は顕著である」（阿部主計『妖怪学入門』P15）

このように、阿部主計は極めて分かりやすく「地獄鬼」が「悪の権化」に変化したことを指摘しているが、なぜそうなったのかについてはほとんど明確には言及していない。そ

れに対して、鬼と悪に関して上林済雄が示唆多い発言をしているので、それをまとめて次に記してみよう。

上林済雄は山伏を非難する「異類異形の法師、世間に多し」という『沙石集』の記述や、「（延暦寺に集まった諸国流浪の悪党が）おもては覆面をたれて、目ばかり穴を開け作り声けうとげにて、態と異形なるけしき、さらに此世の人を見る心地せず」という「天徳二年三月日吉社并叡山行幸記」の記述を引用しながら、鎌倉期浮浪の最下層民が「悪党」としてその存在の権利を誇示するために、自ら伝統的概念の鬼に似た姿に扮装し、醜くて神秘的な外観によって人々に恐怖を与えようと努めたと同時に、不正の支配から脱出しようと望む彼等の自己主張を表明するために、敢えて悪の選択と不正不義の実行に踏み切ったのだと説明している（上林済雄『日本反文化の伝統』P128～130）。

亡者を責め立てることを職務とする地獄鬼



の本質的な性格を考えると、諸国流浪の悪党どもが自ら鬼と化することも納得できよう。この地獄鬼の「悪の権化」に化する社会背景をここまで言及すると、後述「周辺民系統の鬼」の範疇と重なってしまうので、ここに留めておきたい。

なお、「鬼の悪への変化」を述べたついでに、「鬼面」の発生及びその変遷についても少し言及しておこう。

西角井正大の考察に従えば、鬼面ができたのは平安末期から鎌倉時代にかけてであり、その発生は密教の法会によるもので、つまり呪師たちが呪文を唱える時、その内容を実際分かり易くして民衆に教えるために様々な態を演じたので、その態ものまねに際して鬼面を採用したわけである。さらに、鬼面は伎楽面からヒントを得て作られたものであろうと推測すると同時に、鬼面が獅子、金剛、力士の面の一体化したものであるという五来重説を引用しながら、獅子、金剛、力士はいずれも仏教に

においては仇をする外道げどうの崑崙こんろんなどを追い払う役で、いかつい面形をしているが、後世の鬼即ち悪の権化というような印象は本来はなかったのであると説明している（西角井正大『民俗芸能入門』P45）。

このように、当初宗教的な性格が強かった地獄鬼や鬼面が庶民に接すると共に、段々芸能化され、ついには姿は変わらずとも本質はすっかり変化して全く別物になってしまったのである。なお、鬼が凶らずも悪の権化になった一主因はその「生まれつき」の恐ろしい姿に求められよう。

### 3. 鬼觀念の変化

鬼が宗教的な性格が希薄になり、悪の権化に変化したことについては前節で述べた通りだが、それとは別に、鬼のイメージが衰弱の一途を辿るというもう一つの側面がある。この鬼觀念の衰弱化に関しては3段階に分けて



述べていきたい。

#### A. 武士に退治される鬼

歴史から言えば、武士の台頭は平安末期において著しく見られ、源平争乱を経て源氏の一族が鎌倉幕府を開くに至っては、かつてなかった武家政権が正式に登場し始めたのである。

歌などの興行に明け暮れ、「ものの哀れ」ばかり唱えて、ややもすれば「ものの怪」に悩まされがちな貴族の社会においてこそ、鬼はこの上なく跳梁振りを見せた。しかし、専ら武勇を称え、実力と手柄で物を言う、極めて武張った武士社会になると、鬼はもはや威張っていられないどころか、退治される運命にまで回されるのであった。

ただし、断っておくが、平安末期の説話などに出てくる鬼は、武士に退治されるものの決して無能で軟弱な存在ではない。むしろ、

この場合の鬼は肝心な引き立て役としての鬼ゆえ、強ければ強いほど、それを退治した武士の武勇が裏づけられるわけで、弱い鬼ではかえって何の意味もなさないと言わざるを得ない。

馬場あき子の指摘した通り、今日流布の範囲の最も広い典型的な説話の鬼としては、観世小次郎作の「羅生門」にも、原典の『平家物語』「剣の巻」の「戻り橋」にも登場する渡辺綱の鬼退治譚が注目される（馬場あき子『鬼の研究』P114）。話の詳しい紹介や分析などに関しては馬場あき子の著作に譲るが、とにかく腕を切り落とされても後になってまたそれを奪い返す、といった逞しさが人の注意を惹く。退治されたとは言っても、それで絶滅することはなく、何らかの拍子でまた暴れ出してくるのである。

したがって、この辺の武士による鬼退治の話は、後の鬼の衰弱の前触れとして考えるべきであって、直ちにそれが鬼の衰弱を意味す



ると考えるのは早計の嫌いがある。

#### B. 新仏教の済度によって救われる鬼

鎌倉時代になると、平民性の強い新仏教が源平争乱以来荒れ果てた民心に新しい信仰の意欲と希望を植え付けた。あらゆる衆生にとって唯一の救いの道となった新仏教が隆盛になると、鬼も仏法寄りになって恐ろしいイメージも影が薄くなる一方であった。地獄思想の盛んだった平安期において、十王思想をは

じめ、因果応報譚がもてはやされ、<sup>あくごう</sup>悪業の報いとして牛馬や蛇などに生まれ変わったり、

地獄の<sup>ごうか</sup>業火に焼かれたりする話が非常に多かった。そういう類の応報説話は鎌倉期になっても依然として多かったが、変化したのは鬼のイメージであり、物語の中における鬼の位置付けであった。

この新仏教の元で変化した鬼のイメージを最も巧みに象徴しているのは『親鸞聖人正統

伝』にある「餓鬼済度」の話だが、知切光歳の考察に従い、その話を要約して下記のように掲げておこう。

昔、ある日親鸞が筑波山のある岩窟を通り掛かったところ、前から待ち構えていた、餓鬼道に堕ちて苦しめられている一群の餓鬼どもが、中からぞろぞろ出てきて救済を求めた。親鸞がそれらを憐んで、思う存分に水を飲ませたら、番人の赤鬼が帰ってきて、水が一滴も入っていない釜を見て怒り出した。鬼にいらんで咎められた親鸞が微笑みながら、山神に祈って釜に溢れるほどの水を得てそれを鬼に返すと、鬼も親鸞がただ人でないと悟り、その足元に伏して、涙ながら自分の苦境を訴え、救いを求めた。そこで親鸞は念仏を教えたが、満一日経つと、ついに五色の雲が舞い下り、鬼も餓鬼もそれに包まれて空へ飛んでいくのであった。(知切光歳『鬼の研究』P 455~456)

浄土の救いを説くため、平安朝では恐ろし



い地獄のイメージが説明された。その中における鬼の存在は常に凶悪と恐怖のものとされていたが、この筑波山の鬼になると、涙も見せれば、憐みも乞う。徹頭徹尾軟弱な鬼となったのである。

### C. 御伽話の中の鬼

鬼のイメージが全面的に軟弱なものとなったのは、中世になって大変発達した御伽話の世界においてである。無論、所謂「御伽話」というのは非常に長い年月の間に民衆の世界で次々に生み出され、伝承されてきた話ゆえ、一つ一つの物語がいつ、どこで、誰によって作られたかは一切不明なのである。そういう意味では、その作品の出来上がった当時の社会を反映している『今昔物語集』などの説話と違って、時代区分がはっきりしない。またそれがゆえに、今でも伝わっているようなものは、実に長い歳月を経て日本人の間に親し

まれ、定着しきっている話である。庶民的性格の強い御伽話の鬼こそ、昔も今も日本人のもつ鬼のイメージに最も強い影響を与えたに違いなからう。

ちなみに、御伽話の鬼と言え、言うまでもなく、日本の五大御伽話の中にも入っている「桃太郎」と『御伽草子』に掲げられている「一寸法師」をまず挙げなければならない。いずれも少年が鬼ヶ島の鬼を退治する話で、その中に出てくる鬼は全く個性もなければ、猙獰さも強さもなく、極めて情け無い存在である感が強い。

確かに、桃太郎を小さい神（スクナヒコノカミ以来、童子姿をした日本の神の一形態）として見る柳田国男の説明（「海神少童」『定本柳田国男集』8・P47～49）に従えば、鬼が桃太郎や一寸法師に退治されるのも当然と言うべきであろう。しかし、それにしても「羅生門」等に出てくる鬼のおどろおどろしい面影は、もはやどこにも見られない。同じ



く「鬼退治」の話だと言っても、「羅生門」の鬼を退治するには非常な武勇が必要とするが、鬼ヶ島の鬼を退治するには特に必要な条件が全く見られない感じさえするのである。

#### 四．靈魂系統の鬼

今まで述べてきた「地獄系統の鬼」は大陸から伝わってきた仏教的地獄思想にその根源が求められるにもかかわらず、結局全く宗教の域を脱してしまう赤鬼・青鬼の類である。一方、終始日本の土俗信仰と絡み合いながら成長していく「靈魂系統の鬼」も存在するので、本節はそれに焦点を当てて述べていきたい。

##### 1．怨霊系統の鬼

蘇我氏の亡霊だと騒がれた、かの朝倉山の大笠姿の鬼については前章「『日本書紀』の

諸鬼と〈記紀〉成立期以前の〈鬼的要素〉」で言及した通りだが、筆者の考えている鬼の系譜から言えば、この「怨霊系統の鬼」は正に朝倉山の大笠姿の鬼につながるものである。以下、A．怨霊と雷神と鬼、B．怨霊思想の成長を促した諸要素、C．怨霊思想から御霊信仰へ、の3つの項目に分けて論じていきたい。

##### A．怨霊と雷神と鬼

雷神と言えば、太鼓を輪形に連ねて負い、手にはち掬を持つ鬼の形をした雷神像が今では日本人の間にすっかり定着しているようだが、昔はどうであったろうか。『日本霊異記』の「雷を捉ふる縁」を見ると、雷神は小さな子供の姿を現して登場してくるのである（板橋倫行『日本霊異記』P 21～22）。実際大昔の雷神が小人神である点に関しては諸先学の究明した通りである（注5）。



してみれば、なぜ日本の雷神像は小人姿から鬼姿に変化したか、興味深い問題である。『北野天神縁起』などの記述を調べれば、答えが得られよう。

菅原道真（845～903）と藤原時平の政治的な対立は、901年の菅原道真の筑紫左遷と903年のその病死で一段落として終わったはずであったが、その死後数年間、京の都にはなぜか破壊力の恐ろしい落雷が頻発し、内裏も度々雷火に襲われて政敵側が次から次へ難に会ったので、悉く菅原道真の祟によるものとして恐れられていた。言ってみれば、菅原道真が火雷を司る天神になって政敵に復讐を図った、という怨霊思想と雷神信仰の結合を描いた話なのである。

この『北野天神縁起』に因んだ「怨霊譚」が広く流布していることもさることながら、今日なお学問の神様として親しまれている菅原道真ゆえ、前述小人姿から鬼姿に変化した日本の雷神像の定着は、この菅原道真の「怨

霊鬼雷神」によるところが大であると判断して間違いがなかろう。

ちなみに、「怨霊」というのは一種の「死霊」、つまり前章で述べた「<sup>クエ</sup>鬼」の概念にながっていくのであり、この場合は「<sup>ク</sup>厲鬼」と言うべきであろうが、これに関しては次節に譲りたい。

#### B. 怨霊思想の成長を促した諸要素

日本の怨霊思想の成立を考えるにあたって日本人の靈魂観も当然言及しなければならぬが、これに関しては今まで度々言及してきたし、「たま浮遊」については後述に譲るので、ここでは直接日本の怨霊思想の成長に刺激を与えたと思われる中国伝来の「陰陽魂魄思想」と「御霊会」という仏教行事について述べてみたい。

#### (1) 「陰陽魂魄思想」による影響



まず、日本における怨霊思想の成立を促したきっかけについてふれるが、笠井昌昭の考察に従えば、桓武天皇が故崇道天皇（元早良親王）の崇りを恐れて淡路国に寺を建ててその霊を慰めたという経緯が『日本後記』延暦24年（805）4月5日の条に記述されており（吉川弘文館の国史大系3『日本後紀・続日本後紀・日本文徳天皇実録』P41）、その中に「謝怨霊也」とあって、「怨霊」という語の歴史文献における初出例である。桓武天皇の側近が難に会ったのが早良親王の崇りによるものと判断したのは陰陽寮の卜筮の結果であり、その対応策として、まず、「鬼に帰するところを与えよう」と図って早良親王の墓の近くに寺を建立したのである、と笠井昌昭は指摘している（笠井昌昭「平安貴族の生活意識」『日本思想史講座』1・P129～131）。

なお、この早良親王の怨霊騒ぎの原型は中国の『春秋左氏伝』巻21に求められ、すなわち、鄭の宰相子産が伯有という人の怨霊の崇

りを鎮めるのに、伯有の子孫を立てて官職につかせた、という話である。この怨霊鎮めの話の背後には中国の陰陽道流の「厲鬼思想」が潜んでいるので、それを下記のように一通り言及しておこう。

子産の説明によれば、人間には魂と魄とあって、魂とは陽の生氣で専ら精神を司り、魄とは陰の生氣で専ら肉体を司る。魂魄の強弱はその人の社会地位や権力によるものだが、非業<sup>ひごう</sup>の死を遂げた場合は、天子、大臣はもとより、たとえ賤しい庶民でも、魂魄が急には衰えないため、崇りをなすものであるとされている。また、「鬼は帰するところあれば厲をなさず」といって、その厲鬼の子孫を立てたり、然るべき慰撫を行えば、その崇りは自然になくなる、という（『春秋左氏伝』P357）。

このような子産の説く中国の「厲鬼思想」は陰陽師を通して平安朝の宮廷に入っていくのであったと笠井昌昭は同論文でさらに指摘



している。

前記菅原道真の怨霊騒ぎと比較したら、ちょうど1世紀前の出来事だが、怨霊系統の鬼を考察するに際して必ず欠かせない一事例であると言えよう。

## (2) 「御霊会」による影響

早良親王の怨霊を慰めるためにその墓地の近くに寺を建てたことに関しては前にも述べたが、この早良親王の怨霊騒ぎ以降になると仏法による慰撫の規模も年毎に増大の一途をたどるのであり、その最も顕著な事例として清和天皇の貞観5年(863)5月20日に初めて宮中神泉苑で行われた御霊会が挙げられる(村松剛『死の日本文学史』P66)。

それまで頻発した疫病や死者の続出をすべて御霊のなす災いとする声が強くなり、遂に国家の手によって宮中神泉苑で御霊会を行うに至ったわけだが、当日神泉苑の四門を開放して

一般庶民の参加を許したとある(吉川弘文館日本国史大系4『日本三代実録』P112~113)から、この宮廷に始まった怨霊騒ぎがついに民間レベルまで成長したのである。

実際、その後神泉苑御霊会は貞観7年(865)にも行われたのみならず、祇園御霊会や上下御霊神社が次から次へ成立し、所謂「御霊信仰」が盛んになる一方である。ただし、初回の神泉苑で行われた御霊会では六前(崇道天皇<早良親王>、伊予親王、藤原夫人、観察使、橘逸勢、文室宮田麻呂)の霊座を設けて金光明経・般若心経などを読み上げ、歌踊りや雑芸を演じて御霊の崇りを慰めたのに対して、その後の御霊会は特定の御霊に限定することなく、一般の御霊に広く拡散して行くのであった(笠井昌昭「平安貴族の生活意識」『日本思想史講座』1・P133~134)。



今まで述べてきたように、日本の怨霊鬼は中国の「厲鬼」概念に因んだものであり、北野天神の菅原道真は怨霊鬼の代表的な存在であると同時に、御霊信仰の最も広く知られた具体例である。日本の御霊信仰の起こりと成立過程を考えると、怨霊思想と御霊信仰とが切っても切れない関係にあることは極めて明白であると言える。

考えてみれば、怨霊思想とは何かというところ、現世に不平を残して死んだ人の怨霊が祟りをなすのを恐れて、それを祭り慰めることによって祟りを鎮めよう、災難から逃れようとする考え方に、怨霊思想の最も素朴な形が求められるのではないかと思う。

それに対して、御霊信仰の根本的な考え方は、非業の死を遂げた人の怨霊を祭り、その怨霊に見守ってもらい、その威力によって現世利益を得ようとする、ということになると

思われる。

してみれば、災いをもたらしてくる、怨霊思想における怨霊が「悪魔」的な存在だとしたら、災厄から見守ってくれる、御霊信仰の怨霊（即ち御霊）は「善神」的な存在であるということも言える。日本在来の神観念として、神の出現は怒りや崇りなどの荒魂<sup>あらみたま</sup>的性格をもって人々の前に存在を示すものだと考えられていた。それがさらに一歩進んだ神観念になった後、荒魂の背後には同時に和魂<sup>にぎみたま</sup>も存在するものと考えられるようになった。このような善・悪の両義性をもつ日本固有の神観念の形成過程は、本節で述べた「怨霊鬼」の成立と推移において見事に再現したと解することができると思う。この時期に見られた日本宗教界の「神仏習合」、換言すれば、それまで外来の仏教に押さえられていた日本在来の神信仰の台頭、という日本宗教史の流れから考えると、上記「怨霊鬼」の成立における日本的神観念の形成パターンが伺えるのも理



の当然と言ふべきかも知れない。

## 2. 生霊系統の鬼

怨霊の発生も生霊の出現も「異常な執着心によるもの」という意味では同種類のものである。ただし、「怨霊」が意識的に恨みを晴らそうと崇りをなす死霊であるのに対して、「生霊」は本人の意志の有無を問わず、魂が身体から離れて恋敵などに取り憑く、まだ生きていたる靈魂を意味すると考えて支障がなからう(注6)。

『源氏物語』の「葵」の巻などに登場する六条御息所は生霊の代表的な具体例として広く知られている通りだが、六条御息所のような生霊の成長に強く影響した要素としては、まず日本固有の「たま」に関する諸概念と、古くからあった呪詛風習が挙げられると思われる。以下、それぞれについて言及してみよう。

## A. 日本の「たま浮遊」と中国の「遊離魂」

「たま」に関しては何回か言及したが、ここではその補足として「たま浮遊」の概念を考えてみたい。

「魂よばい」や「魂かえし」と言われる呪法は「生者の魂が一時的に遠くへ行つた」という考え方に基づいたものである、と折口信夫は多くの事例を集めて説明している(「靈魂」『折口信夫全集』20・P214～215)。

なお、招魂法のうち、恋愛を示すものもあり、古代の文学作品において、「袖振る」とか、「領巾振る」といった文章表現が見られるが、その場合の袖も、領巾も呪術の巾として用いられたもので、つまり、慕っている対象に向かって袖などを振ると、その靈魂が招かれて寄ってくるという考え方が存在していたのである。さらに、このような招魂法によって相手の靈魂が完全に捕らわれれば、その「乞い」は成立し、それを「恋<sup>こい</sup>」と言う。す



なわち、「恋」は招魂を意味する「魂乞ひ」と同源の語である、と折口は同論文で論及している。

一方、中国の『春秋左氏伝』の昭公7年の条を調べると、

「人生始化曰魄。既生魄。陽曰魂。用物精多。則魂魄強。是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死。其魂魄猶能馮依於人。以為淫厲」とあり、前述子産の説明の通りである。

なお、商務印書館の『辞源』の「魂魄」の条を見ると、

「人的精霊。古代謂精神能離形体而存在者為魂、依形体而存在者為魄」とあって、魂が自由に身体から離れられるという古代中国人の考え方が伺える。

村松剛の考察に従えば、万寿2年(1025)陰陽師恒盛らが魂呼びをしたことが分かる(村松剛『死の日本文学史』P62)。崇りをなす怨霊思想の成立と同様に、日本在来の「たま浮遊信仰」も、やはり陰陽師を通じて中

国の陰陽五行流の遊離魂説(魂魄の相互補完性と、一時身体を離れてもまた元に戻る魂の遊離性)の体系的な理論を借りて、平安になって大変栄える様相を呈するに至ったと考えられよう。

#### B. 日本古代の呪詛風習

昭和40年頃以来、平城京及び皇極・斉明天皇の皇居・<sup>あすかいたよみのみや</sup>飛鳥板蓋宮の所在地と伝承される地域や藤原京の遺址から、「のろい人形」と言われる木簡が次から次へと発見されている。これらの「のろい人形」の存在原因の1つとして、若者仲間の中で展開する「恋のさやあて」によるものではないかと桜井徳太郎は推論している(「のろい人形～古代の民間信仰～」『靈魂観の系譜』所収P118～119)。すなわち、山間の部落や海辺の村々では、交通の関係や漁業などの仕組みの特徴から共同労働が多く、いきおい人間関係は狭く限定さ



れてしまう。しかし、村にいる男女の若者の数は必ずしもバランスが都合よくとれるとは限らないので、若者の間に展開する「恋のさやあて」も自然と生じてくる。ライバルが男同志なら、派手に闘争が繰り広げられ、時に

は刃傷沙汰にんじょうに及ぶこともあるが、娘同志の恋のもつれになると、女性の自己意思表示が禁物であった古代社会において、恋のもつれを適切に処置し、再び共同体に平安をもたらす方法としては、陰惨な「のろい釘」による以外に解決の対策はなかったのであろう。

このように、桜井徳太郎は以上述べたような呪詛が、古代広く見られるはずの民間風習だと主張している。そういう呪詛の民間風習が平安時代の生霊思想の基盤であり、それが平安時代あたりになって強く見られる個人意識の成長とあいまって個性と行動性の強い生霊に変わったものと推測できよう。

総じて言えば、鬼の系譜的第三段階になると、中国の陰陽五行の「遊離魂概念」によっ

て、日本在来の「たま浮遊信仰」が理論化され、拡大していく一方、古代の日本社会における恋のさやあてによる呪詛の風習が個人意識の成長のさなかで個性の強いものとなってくる。密教仏教や陰陽道による「ものの怪」の跳梁の元に、「たま浮遊概念」の拡大と呪詛風習の個性化が自ずから「生霊」の形をとって一体に融合したのである。

『源氏物語』の六条御息所が生霊と化して恋敵に害を与える話は周知の通りであり、それに、平安朝の宮廷にめぐる見苦しく激しい

女たちの「玉の興争いこし」も広く知られている通りである。その2つの原因で、平安朝の生霊と言え、概して王朝の暗黒部に生きた宮中の女たちだけ思い浮かべがちだが、実は民間においても長い間の呪詛風習が受け継がれて生霊の素質を逞しく育てていたと言えるのである。

### 3. 般若面と鬼



「牛角・虎皮・金棒」という赤鬼・青鬼の定型は、前述した通り「地獄系統の鬼」に属すべきと思われるが、それとは別に、「般若面」という鬼女の代表的な形態がある。「日本の鬼が土俗的束縛を脱し、その哲学を付与されたのは、中世において鬼女〈般若〉が創造されたことをもってはじめとしてよい、と考える」と馬場あき子が論述している（『鬼の研究』P 9～10）ので、鬼の系譜におけるこの般若面の位置付けをふれておく必要があるろう。

とがった額や顎、鼻、そして細い角に見られるように、女性的な骨相を巧みに捉えて、物凄さと陰惨さとを強く表したこの般若面が優れた能面作者の創作であることは周知の通りである。『源氏物語』の六条御息所の話は謡曲にも取り上げられ、詳しくは馬場あき子の論考（「白練般若」『鬼の研究』P 246～253）に譲るが、知切光歳の指摘した通り、柴式部によって生霊として描かれた六条御息

所が、謡曲になると解釈が変わり、怨霊として登場してくるのである（知切光歳『鬼の研究』P 470）。怨霊も生霊も「靈魂系統」の鬼として扱っている本稿の方針から言えば、般若面も同系譜の一環として位置付けて妥当であると言える。

鎌倉時代の山伏や浮浪民の悪党どもが不正の支配から脱出しようと、敢えて悪の選択と不正不義の実行に踏み切って、自己表明の一手段として鬼面を被ったりしたことについては前述上林済雄の考察した通りだが、「反伝統的・反社会的」という意味においては般若面にも極めて類似した性格が見出されるのである。

なぜかと言えば、極度に「三従四徳」の実践を強いられていた武家社会の女性が内的表情を顔に表してはいけないという中世の社会風潮ゆえ、大胆に、極限状況に置かれた心理を表現し切った般若面はやはり反伝統的であり、反社会的であると言わざるを得ないであ



ろう。

確かに、それまで困難視された女人往生も可能となり（笠原一男『日本宗教史』1・P 180～181）、しかも女性の家督相続も公認されるようになった（井上清『日本女性史』P 100～101）。しかし、そういう権利を与えて人間としての自覚を促した反面、「男尊女卑」や「三従四徳」などの社会規範も同時に甘んじさせた武士社会ゆえ、女性はそれまで僅かに有していた平安女性のような見かけの華やかさすらも失い、ひたすら男の所属物に甘んじるしかなかった。この人間としての自覚と女性としての幻滅とのアンバランスに基づいて躰屈した内面が破滅に向かう相を形象化した般若面は世に送られたものであると解すべきであろう。

#### 4. 幽霊と鬼

『今昔物語集』巻27第20話「近江国の生霊

京に来て人を殺しし語」には、わざわざ尾張から上京して自分の夫を殺した女の生霊の話が記載されている（佐藤謙三校註『今昔物語集』上巻・P 361～363）。この夫殺しの生霊を「幽霊」として扱っているのは池田弥三郎である（「幽霊の条件」『国文学』19巻9号8月号・P 37）。異常な執着心に基づいた靈魂の出勤に怨霊と生霊との共通点が見出されるが、幽霊もまた同じ性格を有するので、池田弥三郎の扱い方には納得できる。

一方、従来の考え方を踏まえてさらに考えてみると、「幽霊」が「死者の靈魂、亡霊」を意味する点や、舞台の墓地などでよく見掛けられるような「人魂」を「鬼火」とも「幽霊火」とも称する点が注目される。

これらのことを考慮に入れて、系譜的に考えると、幽霊が「靈魂系統の鬼」に属することは理の当然と云うべきであろう。

現在「幽霊」と言えば、日本人なら誰しも例の「乱髪・垂手・無足」の幽霊像を思い浮



かべることであろう。この幽霊の定型は、円山応挙が創作したものだとも、尾上菊五郎の案出だとも言われている（知切光歳『鬼の研究』P489）が、江戸時代の日本人による創案であることは間違いない。「四谷怪談」のお岩などは平安朝の怨霊にも充分通じるはずだが、江戸期の幽霊と平安期の怨霊とは似ても似つかない部分がある。この点について、一通り言及しておこう。

幽霊の定型が江戸時代に生まれたことは前述した通りだが、さらに補足してみると、実は浅井了意（？～1691）の『御伽婢子』を始め、怪談小説が大流行し、幽霊の定型などはそういう怪談ブームに応じて生まれるに至ったものである（知切光歳『鬼の研究』P488～489）。この怪談文学ばやりの初期の作品が悉く中国の翻案物であるところから見ても当時の怪談ブームが知識階級の中国趣味による部分が大きいことが分かる。ただし、そればかりではない。庶民たちが進んで怪談をも

てはやしていたにはもう一つの大きな原因がある。つまり、厳しい封建社会の規範に縛られた庶民たちがその束縛のはけぐちを非現実的な世界に託したと同時に、元禄時代（1688～1704を中心に）という江戸期における封建文化の最も輝かしい爛熟期の中で、人々は生活の安定とゆとりから奇抜な楽しみを求めたのであり、その結果として怪談ブームが生まれるに至ったのである。

してみれば、おどろおどろしく崇りをなした平安朝の怨霊に対して、江戸期の幽霊はあくまで娯楽本位の性格が強く、芸能界や文芸界においても、かつて恐ろしかった鬼の代役として登場した感じさえある。この怨霊鬼の代役の出現によって、退治され、道化化される一方の赤鬼・青鬼の類にはどこか物足りなく感じていた庶民たちの精神面の一角を伺い知ることができよう。

##### 5. マレビト系統の鬼



マレビトがすなわち毎年決まった時期に来訪する祖霊的年神であるという折口信夫の主張については前章で述べた通りだが、ここではその補足として幾つかの文献資料に基づいてその信仰内容を考えてみたい。

<文献1>

「おにすらも みやこのうちと みのかさをぬきてやこよひ ひとにみゆらむ」

(『校本凡河内躬恒全歌集と総索引』P117より)

<文献2>

「なき人のくるよときけと 君もなしわかすむやとや玉なきのさと」

(『後拾遺和歌集総索引』P103より)

<文献3>

「<sup>つごもり</sup>晦日の夜(中略)亡き人のくる夜とて玉まつるわざは、この比都<sup>ころ</sup>にはなきを、<sup>あすま</sup>東のかたには、なほする事にてありしこそ、あはれなりしか」

(日本古典文学大系30『方丈記・徒然草』

P106)

延喜年間(901~923)の「師走のつごもりの夜の鬼」に関する凡河内躬恒<sup>おおしこうちのみつね</sup>の一首(文献1)と、和泉式部の「十二月つごもりの夜よみ侍りける」の一首(文献2)を見ると、およそ大晦日の夜になると死んだ人の亡霊がやって来ると信じる風俗が平安時代には存在していたことが分かる。それに対して、兼好法師の『徒然草』(1324~1331に成立)の記述を見ると、鎌倉末期になると平安京一帯では既に廃れていたが、東の方ではまだ「魂祭り」が行われていたことが伺える。極めて貴重な資料である。殊に凡河内躬恒の一首でははっきり亡き人を「おに」と表現しており、しかもその格好も蓑笠姿なので、マレビト系統の鬼を論じるにはこの上なき好資料と言えよう。

なお、形態上この系統の鬼は前述『日本書紀』の「大笠姿の鬼」につながるが、蘇我氏の亡霊と言われるような怨霊的要素がなく、



所謂「歳神」的で、祖霊的性格が強い。「蓑笠をぬぎてや今宵人に見ゆらむ」などから見ても、この「鬼」は決して恐るべき、忌み嫌うべき「鬼」ではなく、むしろ人間にとって親しみやすく、どこか人情味のにじんだものとして受け止められよう。

このマレビト系統の鬼こそ、日本の民俗的要素が強く、純粹な日本在来の鬼として考えられるので、大いに注目すべきである。ちなみに、その歳神的来訪鬼としての性格が今日なお生き延びている秋田県のナマハゲや<sup>くにさき</sup>東半島の<sup>し・しゅうおによ</sup>修正鬼会の鬼に見られるので、鬼の研究を進める上で必ず見逃せない研究対象であると言わざるを得ないであろう。

#### 五．周辺民系統の鬼

人間なのに、「鬼」と称して賤しめたり、特殊視したりするような事例は前述『日本書

紀』や『風土記』の諸鬼からも多く検出できる。この系統の「鬼」は山人や大道芸人、そして賤民その他を含むが、「周辺民系統」と命名したのは、常に社会の中心である常民に対して、この系統の人々（鬼）はおよそ社会の底辺部、あるいは周辺部に位置付けられがちだからである。以下、「先住民系統の鬼」と「鬼の子孫」に分けて述べてみよう。

#### 1．先住民系統の鬼

「終始この鬼（妖怪変化の鬼－筆者注）とは併行して、別に一派の山中の鬼があつて、往々にして勇将猛士に退治せられておりますく<中略>酒頭童子にせよ、鈴鹿山の鬼にせよ<中略>いずれも武力の討伐を必要としており<中略>鬼とはいいながらじつは人間の最も猙猛なるものに近く、護符や修験者の呪文だけでは、煙のごとく消えてしまいそうにもない鬼でありました」



と柳田国男は赤鬼・青鬼などとは違った系統の「山中の鬼」を指摘している（「山人考」『定本柳田国男集』4・P177）。

一方、「茨木童子の一族は即ち国巢の末」という近藤喜博の説もある。近藤喜博は茨木と茨城両地の歴史的な性格や両地にいた人々の粗暴な生態などを比較しながら、多岐にわたって茨木童子の一族と国巢との深い関係を説明している（近藤喜博『日本の鬼』P175～179）。

一脈相通じる柳田国男と近藤喜博の指摘と、前章で述べた『日本書紀』の「諸の順はぬ鬼神等」とを一緒に考え合わせると、「蔑視された先住民としての鬼」が浮上してくるわけだが、果たして「山人考」の総括とでも言うべき第7節で柳田国男はこの先住民系統の山人鬼の歩んできた歴史的な道筋について論述している（柳田国男「山人考」『定本柳田国男集』4・P182）。それを簡単に整理してみると、下記の6つのルートになる。

- A. 為政者に帰順して同化する。
- B. 為政者に討伐されて絶滅する。
- C. 自然の子孫断絶。
- D. 信仰界を通って逆に新来の百姓を征服して、それと併合する。
- E. 知らぬ間に里の民と融合する。
- F. 次第に退化しつつもなお昔からの生活習慣を維持して山中を漂泊する（現在はともかく、少なくともある時点までは存在していた）。

なお、Aに関して柳田国男は「帰順朝貢に伴なう編貫であります。最も堂々たる同化であります」としか述べていないが、この「堂々たる同化」には農業に従事する民も当然いれば、漁民、狩猟民、手工業者、商人、芸能民なども当然いると思われる。近年網野善彦などの「中世史研究」の成果をも踏まえて考えると、この帰順者系統の先住民の歴史的歩みも決して一様ではなく、その職業次第で南北朝内乱以降の社会的待遇は大きく異なるは



ずである（網野善彦『日本中世の非農業民と天皇』P148～149）。

最後に、大江山の一族や、山を往来する様々な周辺民は里に住む民にとって一体どういう存在なのかについても考えてみよう。

体付きや生活様式、そして風俗習慣といった各方面から見ても自分たちと違うこの「山中の鬼」、もしくは「山人」に対して、里人の抱くイメージは複雑なものに違いないと思われる。

まず、「土蜘蛛」、「山の<sup>さよき</sup>佐伯」、「<sup>くす</sup>国巢<栖>」、「<sup>やつかはぎ</sup>八束脛」、その他『風土記』あたりによく見られる「山人」への様々な蔑称から見ても、「山人」とは「賤しい者」だということとは明白である。

一方、特別な市や祭りを除いて言えば、互いに全然接触しないわけだから、「山人」に対して神秘感をもつのも当然なことである。それに、力があって、体付きも見るからに強よそうな「山人」が暴れ出したらどうなるの

か知ったことではあるまいし、中でも山賊と なって現れてくる「山人」が一番恐れられていたのであろう。

したがって、この人間であるはずの「山中の鬼」は里人にとって、賤民的な存在であると同時に、恐ろしい存在であることが指摘できよう。

## 2. 鬼の子孫

「周辺民系統の鬼」に関して今一つ述べてみたいのは、前述柳田の言うDタイプの先住民にも、そして天狗や山伏にもつながっていく、「鬼の子孫」と称する一群である。

笹野堅校定『能狂言』などを見ても分かるように、能狂言の分類には「鬼山伏狂言」という項目が設けられているのである。それから、愛知県北設楽<sup>きたしたら</sup>地方の花祭りの櫛鬼が天狗と自称している（北設楽花祭保存会『奥三河の花まつり』P29）。さらに、山伏が天狗と



自認している事例もある（村山修一『山伏の歴史』P158）。これらのことを一緒に考え合わせると、「鬼・山伏・天狗」この三者は非常に深い関わり合いをもっていると理解できる。その具体的なつながりとしては、前述日本のミサキ信仰や山岳信仰、中でも在来の山岳信仰と密教仏教と陰陽道が微妙に混ざり込んだ混合物である修験道が最も注目値する。「荒ぶる山の神」、または「山の魔物」がその三者の共通した性格であると考えて支障がなかろう。

なお、中世になって、鬼のイメージが弱まる一方であったのに対して、天狗のイメージは山伏のしたたかな、おどろおどろしいイメージと共に極めて強くて恐ろしいものとなった。ここに、日本の妖怪史において一つの交替が見られる。前述幽霊も一緒に考慮に入ると、「鬼→天狗→幽霊」という交替具合が考えられる。鬼と天狗とのイメージの一体化もそれによるところが大であったに違いない

と思う。

一方、山の修験者の独特な「超人性」は奈良初期のいんのおつね役小角以来見られることだが、中世になって修験道が盛んになると、山伏の長期間にわたる峰入り修行は、「こくだち穀断」（七日間断食）が代表とする修行十種をはじめ、地獄道から始めて順次自分を鬼と化して験力を得ていくものであった（和歌森太郎『山伏』P82～87）。それゆえ、山伏と、山の魔物とされていた天狗と鬼のイメージはますます重なってしまったのであると思われる。

強くて恐ろしい、しかも他界である山に出没する神秘的な存在であるところに、前述山人系統の先住民とここで述べる山伏系統の宗教者との共通点が見出される。この両者の接点とでも言うべき中間存在として、鬼の子孫と称する人々が挙げられる。彼らはいまだに九州の日田、京都の八瀬の里、大和・吉野の大峰山下その他日本各地に散在していると柳田国男は指摘している（「山人考」『定本柳



田国男集』4・P 177～178)。その先祖を山鬼護法と称して霊山の守護に任ずる生き神の如く信じている者もあれば、また自分の先祖は山上参りの先達職を世襲し、聖護院の法親王御登山の案内役だったと言っている者もあるが、いずれにしても、その先祖はいわゆる「常民」でないことは、自他ともに認めているところである。本節で論及しているこの「人間系統の鬼」とでも言うべき「周辺民系統の鬼」を考えるにあたって、これらの鬼の子孫は当然無視できない存在と言って過言ではなからう。

## 六．追儺行事と日本の鬼

便宜上の分類ではあるが、一応日本の鬼を「地獄系統」、「靈魂系統」、そして「周辺民系統」の3つに分けて整理してみた。前章の論点も踏まえて説明を付け加えると、大陸的な要素と日本の伝統的な要素の混合した独特な「日本

の鬼」は7、8世紀頃の日本知識階級の間にも生まれたが、平安時代に入った後に、一度「鬼」という字に包括された諸要素が徐々に各々の成長及び変遷を見せ、前述の3系統に分かれていくに至ったと考えられる。

1つの包括的な具体例を通してこのような日本の鬼の系譜関係を全面的に検証することは極めて難しい。ただし、成立背景の多岐にわたった日本の鬼の性格をより深く理解するためには可能な範囲内、具体例を取り上げてその分析を試みる必要がある。したがって、ここでは文献資料の豊富な追儺行事を具体例として扱い、その中に見出される日本の鬼の諸性格を一通り探ってみたい。

### 1．追儺行事の沿革

「是年。天下諸国疫疾。百姓多死。始作土牛大儺」

(国史大系2『続日本記』P 27)



と、『続日本記』文武天皇慶雲3年(706)12月の条にあり、これが日本における追儺関係行事の文献上の初見である(河端実英「追儺」『学苑』1970・P96)。極めて簡単な記述だが、深刻な疫病の流行が原因で土牛を作って疫鬼を追い払ったことが分かる。

一方、中国の『周礼』(注7)「夏官」「方相氏」の条を見ると、

「方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難(注8)以索室毆疫(後略)」

(中華書局・十三經注疏4『周礼注疏』3 P1127)

とあり、疫鬼駆逐役の方相氏(官職名)が熊皮を被り黄金四目の仮面を付けて黒の上着に赤い裳を身に纏い、手には<sup>ほこ</sup>戈と盾をもって大勢の<sup>げろう</sup>下郎を率いて部屋中を捜して疫鬼を追い払う、という記述が掲げられている。

さらに、

「郷人儺、朝服而立於阼階」

(吉田賢抗・新釈漢文大系1『論語』P221)という『論語』「郷党篇」の記載によって、孔子(BC552～BC479)の時代には疫鬼を追い払う「儺」が一般民間においても行われていたことが分かる。

上記方相氏が登場して類似した鬼やらいを行った日本側の記録としては嵯峨天皇(809～823在位)の世に成立した内裏式や923年に完成された延喜式の資料が古いものとして注目されるが、いずれも目に見えない疫鬼を追い払うのである(河端実英「追儺」『学苑』1970・P97～99)。

ところが、時代が下るにつれ、先頭に立つ異形の方相氏が疫鬼で、群臣は後ろからそれを追い払う、というふうに誤解されるに至った。平安末期にできた『伊呂波字類抄』1には「方相氏<ハウサウシ>鬼名也」(正宗敦夫『伊呂波字類抄』P56)と、「人倫」の項目にあるので、当時の知識階級が方相氏という官職及びその役割を正しく認識していなか



ったことが分かる。

ちなみに、この宮廷から発足した行事は平安の延喜（901～923）頃には上流階級の間でも行われていたと一般的に言われているので、この追儺の民俗伝承の担い手は宮中以外にも早くから存在していたと考えられる。

一方、概して大晦日に行われていた追儺行事とは別に、節分の行事も相当早い時点から宮中で行われていた。935年頃に成立した紀貫之の『土佐日記』を見ると、都の正月行事（注9）を懐かしがって、

「小家の門の注連縄の鱈の頭・終らいかにぞ」

（松村誠一・その他・日本古典文学全集9『土佐日記・蜻蛉日記』P34）

と記されている。豆打ちなどは記されていないが、厄払いがなされていたことが分かる。さらに、時代が下って、『看聞御記』応永32年（1425）正月8日の条を見ると、

「<前略>今夜節分也。方違殿上一宿事更

有一献。宰相以下候。抑鬼大豆打事。近年重有<後略>」

（太田藤四郎・その他『看聞御記』P470）とあり、それまでの節分行事の中心である方違えに新たな豆打ちが付け加えられたことが伺える。それから約20年後になると、

「明日立春。故及昏景家每室散熬豆。因唱鬼外福内四字。蓋此方驅儺之様也」

などと『臥雲日件録』文安4年（1447）の条に記してあり、新たな疫鬼やらいの手段として豆打ちが民間まで相当普及していたことが分かる。

したがって、追儺行事と豆撒きの節分の融合はおよそこの時期に見られ始めたと考えて支障がなかろう。年取りの晩に行う追儺行事にしる、立春の前の晩に行う節分にしる、季節の変わり目に諸悪を追い払って五穀豊穡や家内安全などを祈願するところに共通な動機が認められる。その上、旧暦（太陽太陰暦）に基づいた大晦日と節分は両者が时期的に極



めて近い。このように、時間的にも、行事の性格上においても大差がなかったため、両行事の融合は容易にできたと思われる。

なお、現在の節分行事は様々な形で行われているが、その大まかな分類を整理し、具体例を挙げてみると、次の通りになる。

- A. 方相氏が無形の鬼を追い払う（京都市平安神宮の節分祭）
- B. 鬼が目に見えない厄を払う（兵庫県神戸市妙法寺の追儺式）
- C. 毘沙門天が赤鬼や青鬼を追い払う（奈良県法隆寺の追儺会〈注10〉）
- D. 群衆から豆を投げられて退散する赤鬼や青鬼（京都市廬山寺の追儺鬼法楽〈注11〉）
- E. 「福は内鬼は外」と唱えながら目に見えない鬼を追い払う（一般家庭の節分行事）
- F. 鬼を見立てて豆打ちを食わして厄払いを実演する（一般家庭の節分行事〈注12〉）

このように、試しに節分の行事を簡単に分

類してみても以上の6種類のものが考えられるが、前記追儺行事の沿革を考慮に入れるとこのような多様性を呈するのはむしろ理の当然と言うべきかも知れない。

ちなみに、この機会に付け加えておきたいが、事例Cも事例Dも仏教の法会色が強く、いずれも追儺行事が寺院行事に吸収されて修正会や修二会の一環として定着したものである。事実、東京浅草寺の追儺式も今でこそ節分の夜に豆撒きを行うだけとなっているが、もとは除夜から正月7日まで行われた修正会に伴う行事であったと言われている。

詳しくは佐藤道子の「日本における仏教行事と仮面芸能〈鬼を中心に〉」（後藤淑編『仮面』所収）に譲るが、追儺行事の沿革を考えるに際して寺院の梅過会との融合も決して見逃せない一側面である。両者が都合よく融合できた理由としては、仏教の教えの導入を除いて言えば、時期の近い点も現世利益を祈願する行事性格の一致する点も、前記節分の



場合とほとんど同じと考えてよからう。

佐藤道子の指摘によれば、この悔過会の鬼は「除災型」と「来訪型」の2系列に分けられ（後藤淑編『仮面』P78～83）、「除災型の鬼」は前記「追い払われる悪鬼」と同じだが、「来訪型の鬼」は日本民俗色の最も強い年末来訪の祖霊鬼である。後者の最も広く知られた代表例として、大分県国東半島<sup>くにさき</sup>天念寺や岩戸寺の鬼（注13）が挙げられる。

## 2. 追儼行事と日本の鬼

疫病を始めとする種々な災難をもたらす、目に見えないこの追儼の鬼の類こそ、前章で論じた中国の「鬼<sup>クエイ</sup>」と、日本の「もの」を中心とした「鬼的要素」の接点である。宮廷行事から始まって徐々に民間行事に移行して広まっていく点と、無形の鬼が地獄鬼の赤鬼や青鬼の姿に変化していく点が追儼行事の変遷過程において検出できる。それに、大陸伝来

の追儼鬼が日本の伝統的な来訪鬼と習合した痕跡も国東半島の修正鬼会に歴然と残っている。追儼の鬼を通して見ても日本の鬼の系譜的多様性は様々な形で見いだされる。このような観点から見ると、日本の鬼の成長過程を考えるにあたって、追儼行事の変遷における鬼の諸相が非常に示唆多い具体例であると言えよう。

なお、前述追儼行事の沿革に基づいてその鬼の形態変化を整理してみると、「無形の鬼⇒方相氏⇒赤鬼・青鬼の類」という図式が浮上してくる。

無形の疫鬼から方相氏に変化したのは誤解によるものである。その誤解を招いた理由としては、群臣が追い駆けながら方相氏の後ろから矢を放ったりするという駆逐作法の構造による点と、「黄金四目」云々日本人にとって余りにも奇抜で不気味な方相氏の姿による点とが考えられる。この変化の背後に注意すべきところが幾つかあるので、以下、それら



について一通りふれておこう。

まず、追儺はそもそも悪鬼払いを実演することによってその悪鬼の侵害を防ぐという呪的儀式であり、人々はその視覚の確認によって災害から解放しようとして、一種の安堵感が求められるものと考えられる。したがって、目に見えない鬼よりも有形の鬼の方が視覚上より具体的な確認ができるので、行事参加者の心理としては常に後者を望む傾向にあると思われる。意識したか、しなかったかは別に、方相氏を悪鬼と誤解した平安の知識階級にもきつと同様な心理が働いていたのではないかと見受けられる。

こうした解釈の裏付けとでも言うべき「鬼の有形化現象」は昭和初期にも見られた。現在、京都市吉田神社の追儺行事には「黄金四目」の方相氏も赤鬼の類も登場しているが、山路興造の考察に従えば、江馬務が昭和3年に『公事根源』などの史料に基づいて復元した同神社の追儺行事には、当初無形の鬼を追

い払う方相氏しか登場しなかったのもあり、有形の鬼が登場するようになったのはその2、3年直後に民衆の要望に応えた結果である（京都部落史研究所『中世の民衆と芸能』P182）。この事例を通して見ても、より具体的な呪的確認によって安堵感を得ようとする行事参加者の心理は今も昔も変わらぬものであると言える。

つづいて、追儺行事における鬼の役割についてももう少し考えてみたい。

前掲神戸市妙法寺の追儺式や奈良県法隆寺の追儺会などに登場する鬼を見ても分かるように、一口に赤鬼・青鬼の類とは言っても、災厄の象徴として追い払われる鬼もあれば、厄払いを行う鬼もある。追儺行事、寺院の悔過会、そして日本の伝統的な来訪鬼習俗の融合体である<sup>くにさき</sup>国東半島天念寺の<sup>し・しゅうおにえ</sup>修正鬼会を具体例に考えてみると、悪霊鎮めの<sup>へんびい</sup>反閤を演じる赤鬼（災払鬼）と黒鬼（荒鬼）がそれぞれ愛染明王と不動明王の化身と伝えられ、どちら



も厄払いをしてくれる護法鬼であり、一般に悪の権化と思われる鬼とは全く正反対な善鬼である。

こういう多様な追儺行事の鬼の実体を踏まえて考えてみると、仮面行事における鬼の役割が浮き彫りとなってくる。つまり、見るからに恐ろしくて強そうなところに鬼、もしくは鬼面の役割があると考えられる。ちなみに鬼面の背後にある正体はその民俗コンテキストに応じて善い護法神であったり、悪い邪霊であったりするわけで、序章で言及した「鬼の可変性」もこういう鬼の仮面的な属性によるものである。

最後に、鬼の研究における民間行事への着眼点について一言付け加えておきたい。

元々宮廷行事に始まった追儺の鬼も今やすっかり民間行事に根を下ろしている。民間の地域社会こそ鬼研究の宝庫であることは、追儺の鬼から見ても容易に理解できよう。

日本の鬼の系譜図

「おに」が現れる以前	混沌とした発生期	系譜名称	成熟期 <最盛期>	変化・衰退期	新时期
【記】【紀】作成以前	【記】【紀】作成期		平安	鎌倉 室町 江戸	現在
たかみ まもの 地界 死霊観 マレビト信仰 山岳信仰 のミサキ シャーマニズム	黄泉醜女などの鬼	地獄系統 充	地悪 獄の鬼 権化	退治される鬼	(赤鬼・青鬼) 鬼
	仏教系統の餓鬼			新仏教の救済によって救われる鬼	
	中国の冥府系統の鬼			御伽話の鬼	
	恐ろしい妖怪としての鬼				
	朝倉山の 大笠姿の鬼	霊魂系統	生霊 怨霊 マレビト系統の鬼	般若 御霊 幽霊 御霊信仰 ナマハゲ等の歳神信仰	シャーマニズム 般若 幽霊 御霊信仰 ナマハゲ等の歳神信仰
	天皇に従わず、生活風習の違う異民族としての鬼	周辺民系統	酒頭童子の一族	天狗・山伏	鬼の子孫と称する人々など



## 七．むすび

以上、主に文献整理の結果に基づいて鬼の系譜的な分類を試みたと同時に、追儺行事の変遷を通して鬼の推移を考察してみた。この通時的な考察によれば、日本人の鬼イメージには前述した3系統の要素が入り交じっているものと推断される。概していうと、平安朝までの鬼は知識階級の所産で、それ以後の鬼は日本の庶民の手によって育てられたものだと見てよかろう。そして、知識階級の間にも生まれた鬼の成長パターンにおいて、在来要素が外来要素の刺激を受け、その理論体系を取り入れて成長を成し遂げる傾向が見られる。それに対して、庶民の間に育った鬼の育ち方としては、芸能化され、道化化されていく傾向にあり、その結果、恐ろしい側面はあっても、どこかユーモラスな、大変親しみやすい存在に成長してきたと言える。

ちなみに、鬼の概念は信仰面から芸能面へ

と変化していくと同時に、両者が影響し合っていて、大変込み入った一つのイメージとして日本人の生活の中に定着してきたのである。

今まで述べてきた、系譜的多様性に富んだ鬼のイメージが果たして今日の日本人の鬼意識にも存在するものか。存在するとしたら、具体的にはどういうふうに出てくるか。鬼の系譜的な考察を一通り終え、さらに日本人の鬼意識を追求するにあたって、これらは極めて興味深い問題である。

なお、第一章の「日本における鬼概念の原型」、前記「マレビト系統の鬼」及び国東半島に見られる追儺の鬼の土着化などを考慮に入れて、今日もなお蓑姿で地元の住民を来訪する男鹿半島のナマハゲを考え合わせると、この来訪系統の鬼こそ終始日本人の鬼意識の底流に流れているものと推測できよう。ちなみに、蓑を着用して手に出刃包丁を持つナマハゲの姿がよく知られている。蓑は古いマレビト信仰の名残として容易に理解できるが、



ナマハゲの代表的な小道具である出刃包丁は、  
・体何を意味するものであろうか。男鹿半島  
の人々は何ゆえこの来訪鬼に出刃包丁を持た  
せたのか。蓑と出刃包丁という組み合わせのも  
つ象徴的な意味を探ることも含めて、次篇は  
来訪鬼信仰の厚い男鹿半島に焦点をしぼって  
地域社会における鬼の民俗像の実態を考察し  
ていきたい。

< 注 釈 >

注 1 : 三隅治雄の考察に従えば、人がまさに  
死のうとする時、阿弥陀仏が観音・勢  
至等の菩薩を率いてその枕元に赴き、  
親しくその手を取って極楽浄土へ導く。  
という『阿弥陀経』や『観無量寿経』  
等の教えを一つの儀礼としてドラマチ  
ックに演じて民衆に見せたのは恵心僧  
都源信の創作によるものである(『さ  
すらい人の芸能史』P108)。

注 2 : 融通念仏とは、一人でも多くの人が参  
加して念仏を唱えれば、個々の念仏が  
互いに融通し合い、それだけ大きな力  
となって念仏の功德が倍増し、往生の  
機縁となるとして、念仏を合唱するこ  
とである(三隅治雄『さすらい人の芸  
能史』P97)。

注 3 : 壬生寺は仮面の黙劇仕立ての狂言を伝  
えているが、寺伝によれば、正安2年  
(1300)に中興の祖円覚上人が疫病払  
いの鎮花の式と融通念仏とを合わせて  
勸善懲悪・因果応報の理を説くために  
始めたという。その数ある狂言の中  
には、地獄の間魔大王や鬼たちを懲らし  
めて罪人を救う地蔵の活躍を描いた「  
賽の河原」や「餓鬼角力」等が含まれ  
ている(西角井正大『民俗芸能入門』  
P368)。

注 4 : 千葉県虫生広濟寺の「鬼来迎」は「鬼  
と、地蔵菩薩の来迎」を内容とした地



獄芝居であり、毎年7月16日になると地獄の責苦を主題とする「大序」、そして「賽の河原」、「釜入れ」、「死出の山」の4段の仮面劇を上演するのである（片山正和『＜鬼来迎＞と房総の面』P100～101）。

注5：詳しくは、柳田国男の「雷神信仰の変遷」（『定本柳田国男集』9）や、近藤喜博の「風神雷神」（『日本の鬼』所収）に譲りたい。

注6：例えば、葵の上に対して発動した六条御息所の生霊は、御息所本人の意志と関係なく霊魂が勝手に遊離していった結果であると池田弥三郎は論述している（『日本の幽霊』P123）。

注7：周代（中国古代王朝）の官制を記した書物で周公旦の作とも、劉歆の作とも言われている。

注8：「難」は「懼」に通じ、疫鬼を追い払うこと。

注9：弥吉光長の考察によれば、この日は節分の前夜である（「鬼・豆・節分」『伝記』4-2・P23）。

注10：毘沙門天が鬼を追う点は昔追儺行事と仏教行事の融合した最も顕著な足跡であると考えられる。

注11：この追儺鬼法楽の鬼は、追儺行事の最中においては悪鬼として登場するが、追儺行事終了後、本堂の縁側で宝剣を持って参詣者の厄払いを行う。つまり仏法によって善鬼に変わるのである。後述「鬼の可変性」とも関係するので仏教行事に登場する鬼には注目に値するものがある。

注12：その家によっては遊び要素が多分に存在する場合もあろうが、一応節分における一種の民俗慣行として見成すことができよう。

注13：詳しくは後述に譲るが、護法や菩薩の化身と伝えられると同時に、来訪鬼で



もあるので、注目すべき鬼である。

## 第二篇 地域社会と鬼の民俗像

### 第一章 ナマハゲと男鹿半島

#### 一. はじめに

第一篇では日本の鬼の成立とその系譜的分類を一通り検討して、鬼の歴史的諸性格を考察したが、本章においてはそういう系譜的問題意識を踏まえて、来訪鬼として広く知られた男鹿半島のナマハゲに焦点をしぼって、地元の住民のもつ鬼意識とその形成過程をめぐって観察していきたい。

まず、研究対象のナマハゲが鬼であるかどうかについて確認しておこう。

「男鹿のナマハゲは果たして鬼なのか」という議論はしばしば見られるが、稲雄次が力作の『ナマハゲ』の表紙にこの疑問を投げかけているのはその最たる一例である。稲雄次



の発言に従えば、ナマハゲは通常で言われる鬼ではなく、歳神である（『ナマハゲ』P 77）。また、ナマハゲは鬼ではなく、歳神と地主ガミとの融合が成し遂げられたものである（『ナマハゲ』P 144）とも論述している。さらに、「再三、再四論ずるが、＜男鹿のナマハゲ＞は行事上における人々とその祖霊である地主ガミとの信仰や信心が根底基盤となっているものである。そうでなければ、ナマハゲというものは存続しなかったであろう」（『ナマハゲ』P 145～146）とも言及している。

一方、柳田国男は一年の境に霊山の嶺より降りて来るナマハゲの来訪には古来の歳神の姿が見られ、地主ガミが仏法伝来後「善鬼」や「護法神」となるのが常で、男鹿のナマハゲも赤神山の五人の鬼と深いつながりがあるとうと説明している（『雪国の春』P 274～277）。

この柳田国男の「正月様の訪問」を受け継

いで、折口信夫は昭和6年に「まれ人論」を展開し（「春来る鬼」『折口信夫全集』15・P 125～139）、さらに昭和9年の正月には「春来る鬼～秋田にのこる奇習～」と題してナマハゲが祖霊であることを明言している（『折口信夫全集』16・P 402～406）のである。

してみると、稲雄次の主張に新しい論点があるとすれば、「ナマハゲは鬼ではない」という点に尽きるのであろう。

しかし、歳神にしても、祖霊にしても、地主ガミにしても、鬼と相排斥するものとは考えにくい。折口信夫が男鹿のナマハゲを論じるにあたって、「春来る鬼」という論題を2回使用していることもさることながら、愛知県北設楽の花祭りに出てくる榊鬼や山見鬼、そして兵庫県福崎町神積寺の追儺行事における悪魔を追い払う山の神、赤鬼、青鬼など、日本の民俗行事に登場してくる一連の地主ガミ的な「善鬼」を考慮に入れると、ナマハゲ



と鬼とは相排斥するものといった稲雄次の主張には納得し難い。「鬼とは何か」について充分言及していないだけに、所論はなかなか把握しにくい。「通常で言われる鬼」ではない(注1)という発言を吟味すると、この「通常で言われる鬼」というのはどうやら狭義的な鬼を指して言っているようである。前述した鬼の系譜から言えば、おそらく赤鬼・青鬼系統のものになろう。肝心の本文にはふれていないので、この推測が正しいかどうか保証の限りではないが、「鬼は常に悪者である」と限定しておけば、確かにナマハゲはこういう狭義的な鬼とは違う。このような観点に立ってはじめて稲雄次の発言が理解できると言っても過言ではなかろう。

以上述べたように、研究者の間でも鬼のとらえ方には広義的なとらえ方と狭義的なとらえ方とがあると考えられる。男鹿住民の「鬼像」は果たしてどのようなものだろうか。そして、ナマハゲと鬼の関わり合いについて、

彼らはいかに考えているのだろうか。民俗事象を伝承母体に即して考察すべきものという民俗的な観点からすれば、これらの問題の究明は極めて意味深長な研究作業であると言っても言い過ぎではなかろう。

したがって、この章は上に述べたような問題意識で、男鹿で採取した事例に基づいて考察を進めていきたい。

## 二．ナマハゲと鬼のイメージ

### 1．ナマハゲは鬼か

大晦日の晩になると、鬼面を被って蓑を身に付けた仮装者が地域の各家を訪問するが、男鹿住民は概してこれらの仮装者をナマハゲと呼ぶ。冬の間長くこたつなどに当たってできたナモミ(火紋)を剥ぎ取ってしまう、という懲戒的な意味が含まれていると住民は異口同音に語る。ただし、ナマハゲの数につい



ては1匹、2匹、3匹……と数え、その内訳についても赤鬼2匹、青鬼1匹などと説明する住民がほとんどである。

ちなみに、大人が概ねこの大晦日の来訪者のことを「ナマハゲ」と呼ぶのに対して、子供はそれを「鬼」と呼ぶことが少なくない。ただし、「ナマハゲは鬼だとは言っても、桃太郎や一寸法師に出てくるような鬼とは違うのだ」と地元のS氏（大正3年生まれ・商店経営者）は詳しく説明してくれる。その原因を尋ねてみると、ナマハゲは実際毎年のようにやってくるが、桃太郎や一寸法師の鬼は所詮架空の存在であると言う。S氏にとって、ナマハゲという名の鬼と、一般に広く知られた桃太郎や一寸法師の鬼との間にはどうやら一線を画しているようである。なお、「鬼の絵をかいてください」と頼まれたら、何をかきますか」とさらに迫ってみると、蕨姿のナマハゲの絵をかくと氏は答える。

総じて言えば、ナマハゲが最も身近な鬼で

あるというとならえ方は男鹿住民の間に広く認められている。思考の緻密なインフォーマントほどナマハゲと鬼との相違について語ってくれる傾向が強いが、一般的にはそういうインフォーマントは極めて稀な存在であると認識してよからう。

最後に特筆すべき事例を記しておきたい。まず、高橋文太郎が昭和14年頃に書いた脇本の調査報告を掲げておこう。

「同村本村大字脇本における渡辺姓の家（五、六戸）へは之らの変わり事く出産や死亡（筆者注）の有無を問わず、ナマハゲは決して立ち寄りぬ。又、当家の方でもナマハゲに対し断わって入れない。この渡辺姓の家々は越後方面より移住した渡辺ノ綱の後裔と伝え、干餅も干さないし、家の煙窓もつくらない習慣をもっている」（高橋文太郎「男鹿のナマハゲ」P3～4）

この資料を手がかりに調査を行ったが、本郷中町在住の渡辺金市氏（大正12年生まれ・



農業)の話によると、当家は鬼退治の名人と言われる渡辺綱の子孫であると先祖代々伝えられ、脇本に移住して34代目を迎えるそうである。ちなみに、炊き火の煙りを屋外に出すため、それに、光りをとるために、自分の代からは天井に窓を設けるようになったが、それより以前は渡辺家の天井には窓がなかったのである(注2)と言う。

なお、父親の代までは渡辺家のしきたりに従って鬼であるナマハゲを迎えなかったし、この行事にも一切参与しなかったが、戦後になって自分の代からは中町住民の一員としてナマハゲに扮したりするようになったと氏は語る。

なぜ渡辺家とナマハゲ行事が相容れない関係にあったかとさらに尋ねてみたところ、渡辺家は鬼退治の家筋であり、ナマハゲ行事は鬼を迎えてもてなす行事だから両者は当然相容れなかったのであると言う。したがって、ナマハゲを鬼として見なす傾向は今に始まっ

たものではなく、少なくとも昭和10年代から既に見られたことはこの事例から見ても明白である。

## 2. 親しむべき存在

「ナマハゲが来ないと新年を迎えた気がしない」という発言や、ナマハゲについて語る時の熱のこもった話し振りがよく見掛けられることなどから見ても、男鹿住民のナマハゲに対する愛着が顕著に伺えると言える。

一方、子供たちはナマハゲのことをどうとらえているだろうか。以下、子供に焦点をしばって、N氏兄弟(注3)2人の事例を吟味してみたい。

知っている範囲内からナマハゲについて話を聞かせてほしいと依頼してみたら、2人は大晦日の晩の隠れ場所から普段ナマハゲごっこの様子まで様々な話を聞かせてくれたが、本文の主旨に沿ってその内容を整理してみる



と次の通りになる。

ナマハゲも「桃太郎」などに登場してくる赤鬼・青鬼も鬼である。両者の相違については小学2年生の時祖父から教わって分かったが、それまではナマハゲも赤鬼・青鬼も同じようなものだと思った。両者がどう違うかと言えば、赤鬼・青鬼は畑を荒らしたり物を盗んだりして人に迷惑をかけるから悪い鬼であるのに対して、ナマハゲの場合は子供を戒めるのでよい鬼である。なお、子供はナマハゲの戒めによって、親の言うことを聞くようになり、泣いたりするとナマハゲに連れて行かれるので、泣かなくなるのである。両親とも「ナマハゲはいい鬼だ」と普段から教えているのはその理由によるものであると言う（以上、兄のN-H氏・昭和51年生まれ・小学6年生）。

一方、妹（N-K氏・昭和54年生まれ・小学3年生）のほうは、ナマハゲと「桃太郎」などに出てくる鬼とは同じようなものである

と感想を述べている。ただし、父親の撮った写真から見れば、（真山の）ナマハゲには金紙や銀紙が付いており、その外、「桃太郎」などに出てくる鬼は赤い、あるいは青い体をしているのに、ナマハゲは蓑を着ている、と外見上の相違について言及している。大晦日はナマハゲの来訪時にいつも母親と一緒に隠れているが普段は時々寝る前に、「ナマハゲをやって」と面白半分に父親にナマハゲごっこをねだることがあると彼女は語る。さらに今年（昭和62年の大晦日）も「頭がよくなるから」と祖父がナマハゲの残した藁を頭に縛り付けてくれたので藁を付けたまま寝たなどの体験談をしながら、ナマハゲに対する親近感を示している。

ちなみに、昨年の2月中旬には家族全員で真山神社へ行ってナマハゲ柴灯祭りを見てきたが、ナマハゲが群がって山から続々降りてきたのでこわい思いをしたそうである。ただし、ナマハゲの藁をもらうとご利益があると



言うので見物人が我先にナマハゲの蓑から藁をむしり取る光景を見た時は面白かったし、かわいそうにも感じられた、と彼女はナマハゲ柴灯祭りのナマハゲに関する複雑な感想まで言及してくれた。

これらの事例を通してみると、男鹿の子供にとってナマハゲは恐ろしい存在であると同時に親しむべき存在であると理解できる。

### 3. 好ましくない存在

まず、ナマハゲを迎え入れない事例を紹介しておきたい。

ナマハゲ行事の盛んな若美町・鶴木にもかわらぬ、ナマハゲを迎え入れない家があるということは、地元のM氏の話聞いて分かった。なぜナマハゲを迎え入れないのかとM氏に尋ねてみたら、「当地のナマハゲはいつも酔いに任せて根も葉もないようなひどいことを口にするので、何と言われるのか分かっ

たものじゃない。それから、せっかくのお正月だから、暴れるナマハゲを迎えて子供たちに不安を抱かせ、楽しみを半減させるのは考えるものである。当家は私の代からナマハゲを迎えないことにしたのだ」とM氏はナマハゲを迎え入れない原因を述べている。

確かに、鬼の乱暴さを是認する気風は男鹿半島全域に見られるので、ナマハゲを迎え入れないM氏の事例は特殊なものに見なすべきであろう。しかし、鬼に扮したナマハゲ役の度の過ぎた暴れたい放題で地域の住民の反感を買ったことはM氏の事例に限らず、その外にもしばしば見られる。船川港の女川や椿一帯では実に「ナマハゲの飲酒運転を追放」や「ナマハゲでも酒を飲んだら運転をするな」などの注意書きが道端に立てられているほどである。程度の差こそあれ、M氏の事例にしても、椿一帯の事例にしても、ナマハゲの「悪鬼的属性」への反発という点では、どちらも共通しているととらえられる。



一方、昭和14年頃に成立した高橋文太郎の「男鹿のナマハゲ」を見ると、  
「富永字大倉では昔時、ナマハゲに対し、ナンバン酒（唐辛子の粉を入れた酒）を飲ませることがあった。兎が、ナマハゲは鬼だから鬼の身分として残す訳にいかず、皆平げてしまわねばならなかった」（『旅と伝説』第27巻P9）

という極めて興味深い報告資料が書かれている。

作神、もしくは福をもたらしてくる神様な存在であるはずのナマハゲ（『旅と伝説』第27巻P11～12）に対して、なぜ辛子入りの酒を飲ませなければならないのか。そこには「善鬼」と思われがちなナマハゲのもう一つの側面が反映されている。換言すれば、鬼は退治すべきもの、あるいは人間の敵対者であるという「悪鬼観」が大倉住民のこういったナマハゲへの対応にも充分伺えると指摘できよう。

確かに、福をもたらしてくるはずのナマハゲ行事の性格上から考えれば、ナマハゲを困らせたり、拒否したりすることは全く行事のコンテクストに反する行動である。しかし、地元の住民がナマハゲのことを「鬼」としてとらえた以上、当然ナマハゲには「悪鬼的属性」がつきまとうものと理解できる。

行事の呪的効果が強く望まれていた昔においては乱暴に振る舞うナマハゲを是認すると同時にどさくさにまぎれて辛子入りの酒を飲ませて困らせたりしていたが、行事の呪的効果がほとんど望まれなくなってきた今日においては、ナマハゲを是認する側面が著しく衰え、ナマハゲ拒否という側面のみ浮上しつつあると見るのは、まず的外れではなからう。

「ナマハゲに來られてテレビもろくに見られない」と憤慨する若い男鹿住民の声がよく聞こえるのも、そして、睡眠中の中学生がナマハゲの入室で目が覚め、憤慨の余り大声でどなってナマハゲを退室させたという筆者の



船川港・南平沢で見た事例も上述した「悪鬼拒否」の延長線上に位置付けるべきものであろう。

### 三．鬼意識に見られる二重構造

#### 1．一般の鬼概念

「ナマハゲは鬼ではない」という主張に関しては稲雄次の説しか紹介していないが、ここでは脇本・大倉に生まれ育った児玉三郎氏（注4）の説を付け加えておきたい。稲雄次が『ナマハゲ』において「ナマハゲは鬼ではない」と主張しながらも遂に「鬼とは何か」について論及せずに終わったのに対して、児玉三郎氏はインタビューに応じてくれた際に「鬼とは何か」を明確に説明した上で「鬼とナマハゲはどう違うか」について言及している。論旨が極めて明晰なので、男鹿住民のもつ鬼意識を考察するに当って見逃せない民俗

資料として、その内容を次に記しておく。

まず、鬼の概念について氏は以下の4点を挙げている。

A．鬼は山の奥などに住み、人間とは常に対立関係にある（例：「桃太郎」や「一寸法師」に登場してくる鬼）

B．鬼は悪いことばかりする（例：若い娘や子供をさらったり、人間を食ったりする悪の存在）

C．鬼は人間に歓迎されない存在

D．鬼は農業や教育などと無関係にある

このような鬼の概念にふれた上で氏はさらにナマハゲと鬼の比較まで言及している。すなわち、ナマハゲは来訪の際に暴れたりする点や顔（お面）の造形は鬼に似ているが、前述した4点に関しては全く異なるので、ナマハゲと鬼とは違うのであると言う。

ちなみに、児玉三郎氏は「ナマハゲ研究の留学生」という題を付けて昭和62年10月12日の秋田魁新報で上述したインタビュー内容を



さらに展開させているので、その関係部分のみ次に掲げておこう。

「ある日、彼（筆者－筆者注）は私に＜ナマハゲと鬼は同じものか＞という質問をしてきた。私は即座に＜違う＞と答えた。その理由として、鬼というものは端的に言うところ人間社会に相いれないものであり、たとえば言うならば、桃太郎と鬼、一寸法師と鬼、節分の鬼に始まり、地獄での鬼など、人間社会にとっては害を伴う恐ろしい存在のものである。鬼の付く言葉でも、鬼気、鬼畜、悪鬼、鬼面、鬼門、鬼神、鬼方、幽鬼、殺人鬼、百鬼夜行、鬼子母神等々、あまり良い意味のものはない。

ナマハゲは、行状は荒いが勤労や勤勉を奨励し、家内の安全や平和を祈り、新春を寿（ことは）ぐなどから歓迎されるものである。

ナマハゲと鬼の共通点は山奥など人里離れた所に住み、恐ろしい形相で荒っぽいと

いうところであるが、その他はすべての面で大きな違いがある。このようなことから「ナマハゲと鬼とは違うのだ」

このような児玉三郎氏の発言から考えれば氏の鬼概念が、前述した花祭りの榊鬼や神積寺の追儺の鬼などの鬼にまつわる諸民俗を踏まえたものであるとは思えない。しかし、その発言内容はいわゆる一般日本人の共通した鬼概念そのものではないかと断言してもよさそうである。日本の津津浦浦まで都市化が進み、生活様式の類似や生活感情の接近が目立ってきた今日において、多くの日本人にとって、鬼と言え、児玉氏の言及した有名な桃太郎や一寸法師の鬼になり、いずれも強くて恐ろしい悪党の代名詞であると言っても過言ではなからう。したがって、このような日本人の鬼に対する共通認識から考えると、愛知県の榊鬼や兵庫県の追儺の鬼は地方色の帯びたものに過ぎず、一般の鬼概念には含まれていないと見るべきであろう。「一般の男鹿



住民にとって、ナマハゲは鬼である」ということは既に第二節で述べた通りである。ナマハゲの盛んな脇本地方で生まれ育ったにもかかわらず、一般日本人の共通認識に立ち戻って鬼とナマハゲを緻密に分析する児玉三郎氏の発言から、私達は一般日本人の鬼概念の存在を伺い知ることができるのである。

## 2. 鬼意識の二重構造

強くて恐ろしい悪党の代名詞である鬼と、男鹿住民に歓迎されるナマハゲとは違うのだと力説した児玉三郎氏の考え方については前節で述べた通りである。ところが、「鬼の絵をかいてください」と言われたら、どのような絵をかくかと尋ねてみたところ、「やはりナマハゲの絵をかくだろうな」と意外な返事が返ってくる。

さらにその絵の内容について追求すると、「手には包丁や鋏などを持ち、体には蓑など

をまとうような格好になるだろう」と児玉三郎氏は具体的に説明してくれた。ちなみに、節分の鬼などに言及した際には、トレパン姿の赤鬼・青鬼がそれであると区別して説明を施し、節分の鬼には包丁や鋏などを持っていないとも述べている。

この「鬼絵」の事例が一体何を意味するのかを考えると、ナマハゲと鬼の相違についてあれほど理路整然と分析できている児玉三郎氏でも、究極のところ、ナマハゲが最も胸に刻み込んだ鬼である点では一般の男鹿住民と共通しているのであり、これは概念上の鬼意識と小さい頃から体で覚えた鬼感覚が必ずしも一致しないことを意味すると考えるべきである。

このナマハゲと鬼の関わり合いをさらに考察するため、下記船川港・金川在住のN氏（昭和25年生まれ・公務員）の事例についても一通りふれておきたい。

N氏は前掲したN氏兄弟の父親で、以前10



年間ほどナマハゲに扮した経験をもっているが、毎年節分になると家族4人で鬼やらいの豆打ちごっこをすると言う。「節分の鬼は悪い鬼で、ナマハゲはよい鬼である」と普段子供に教えているN氏だが、節分の鬼面を被るに際してもやはり足踏みで音を立てて「ウォー、ウォー、泣く子はいないか」などと唸りながら鬼やらいの豆打ちごっこに臨むそうである。

なぜ節分の時に際してもナマハゲ同様に振る舞うかと追求してみると、面を被って鬼に扮したとたんに反射的に足を踏み、「ウォーウォー」という唸り声を上げてしまうもので自分自身も不思議に思うほどであるとN氏は答える。

概念上の鬼意識と実際の生活体験を通して覚えた鬼感覚がとかく一致しないことが今一度検証できたと同時に、ナマハゲと鬼の不可分の側面が如実に反映されていることはこのN氏の事例からはっきり伺えるのである。

このような児玉三郎とN両氏の事例を踏まえて、前掲した「辛子入り酒をナマハゲに飲ませる」という高橋文太郎の報告資料を考え合わせると、ナマハゲの「善悪混在」が明確に伺え、男鹿住民のもつ鬼像の二重構造も浮き彫りになると断言して支障がなかろう。

#### 四．鬼意識の形成

男鹿住民が善悪混在の鬼像をもっていることは今まで述べてきた通りだが、この複雑な鬼像は果たしてどのような認知過程を経て形成されているものか、それを詳しく調べてみたい。以下、調査資料に基づいて6段階に分けて男鹿住民の鬼像の形成過程を検討してみることとする。

##### 1．言葉の影響

男鹿住民なら誰しも「親の言うことを聞か



ないとナマハゲを呼ぶよ」などと言われて育つものであることは容易に見当がつく。それから、幼児に向かって大晦日の来訪者を言及する際に「ナマハゲ」と呼ばずに「鬼」と呼ぶことが多いことは既に第二節で報告した通りである。

男鹿で生まれ育つ人間にとって上に述べたような鬼の言葉に必ず接することは言うまでもなからう。ただし、ここで注意しておきたいのは、鬼にまつわる言葉は実はそれだけではなく、他にもたくさんあることである。例えば、節分になると「福は内鬼は外」など毎年必ず接するような年中行事関係のものもあれば、「鬼ごっこ」や「鬼やんま」、ひいては「鬼に金棒」や「鬼のいぬ間に洗濯」などの日常会話レベルのものもある。これらの鬼にまつわる言葉は男鹿住民の幼児にとって、いつ習得できるかは個人差があるので一概には言い難いが、長い言語習得過程において直接的にせよ、間接的にせよ必ず接することは間

違いなく言えることである。

してみれば、男鹿住民が幼児の言語習得段階から必ず出合うのは地方色の強いナマハゲ関係の鬼だけではなく、日本ならどこでも接し得るような、言わば標準語的な「鬼表現」もその習得範囲内にあることが分かる。上述した「福は内、鬼は外」から「鬼のいぬ間に洗濯」まで、いずれもこの範疇に入ると考えるべきであろう。

男鹿住民の鬼像の形成を考えるにあたってこれらの「鬼表現」による影響は当然見逃せないので、日本語の諸々の「鬼表現」に潜んでいる鬼像が果たしてどんなものなのか、それを整理しておく必要がある。したがって、次は三省堂の『例解新国語辞典』（注5）に掲げられた鬼の諸表現を一通り検討してみることにする。まず、「鬼」の分類と説明について同辞典は下記の4項目を設けている。

A. 想像上のばけもの。人のかたちにつのをはやし、きぼがある。いつもはだかで、ト



ラの皮のふんどしをつけている。人間のとうていおよばない力を持ち、人間にわざわざいをもたらす象徴とされる。句例：鬼をもひしぐ力・語例：赤鬼、青鬼

B. 人間らしい感情をもたない、冷酷な人。句例：心を鬼にする・文例：血もなみだもない、鬼のような人。

C. ひとつのことに全力を集中している人。句例：仕事の鬼。勝負の鬼。

D. 遊びで、人をつかまえる役。また、その役の人。

Aの鬼は前述した児玉三郎氏の鬼概念に通じるものであるが、BはAの鬼の属性を踏まえた上での喩えと考えられる。そして、Cの鬼は人間ではとてもできないほど集中できるといった意味合いが含まれ、鬼の「恐ろしいほど強い」という側面が強調された、派生的な用法として見成すべきであろう。最後に、Dの鬼は人を捕まえるもので、児玉三郎氏と言う「人をさらう鬼」と一脈相通じるものと

考えてよかろう。その外、接頭語としての鬼について同辞典は2項目を掲げているので、それもここに記しておく。

A. 「きびしくてこわい」という意味を表す語例：鬼軍曹。鬼監督。

B. 「同じ種類のなかで大きいもの」という意味を表す。語例：鬼やんま。鬼ゆり。

前記分類A・Bの鬼の基本的な性格を充分把握しておけば、「こわい」や「人並み以上に大きい」などの意味合いをもつ上記の両接頭語もやはり派生的なものであることが容易に理解できよう。

最後に、同辞典には「鬼が出るか蛇が出るか」、「鬼に金棒」、「鬼の居ぬ間に洗濯」「鬼の首を取ったよう」、「鬼の目にも涙」「鬼も十八番茶も出花」などの慣用句が掲げられているが、強くて恐ろしい、残酷で醜い人間の敵などの鬼の属性は悉く前記分類A・Bにも児玉三郎氏の説にも通じるものばかり



であると言える。

総じて言えば、同辞典は幾分百科事典的な中辞典として広く親しまれた『広辞苑』（1973年第2版）と比較してみると、語義の面においては「死者の靈魂」や「天つ神に対して地上などの悪神」などが省略されており、慣用句例の面においても「鬼が笑う」や「鬼の空念仏」などが記載されていないが、一般日本人の共通認識の基盤としての「鬼概念」を理解するには極めて適切な記述内容であると考えられよう。

## 2. 昔話の影響

男鹿住民の鬼概念の形成過程において共通認識の基盤を成す最も根本的な影響要素として「鬼表現」を取り上げて論じたが、検討すべき影響要素は当然それだけではない。鬼概念が植え付けられる過程の中で「昔話に登場する鬼」に接することも極めて重要であると

言わなければならない。なぜかと言えば、具体的なストーリーに登場してくる鬼はその役割も所作も物語の流れに沿って具体的に描き出されているので、幼児にとっては最も把握しやすく、しかも鮮明な印象を残すものと考えられるからである。ちなみに、男鹿では親のレパートリーが極少数に限られているとは言え、時として昔話を子供に聞かせながら寝かせることが広く見られ、最近の子供は大抵3才頃から「桃太郎」などの絵本昔話に接しているとインフォーマントたちは異口同音に語る。絵本になると視覚的な影響力もあるので、なおさら重要視すべきであろう。

続いて、どんな昔話の鬼が親しまれているのかについても検討してみよう。

まず、鬼の出てくる昔話から、最も印象に残り、親しみを感じるものを挙げてくださいと30人余りの男鹿住民に尋ねてみたが、老若男女を問わず、ほとんどのインフォーマントが一番最初に挙げるのは「桃太郎」である。



「桃太郎」の次は「一寸法師」が続くが、かなり引けをとっている観がある。「こぶ取り爺さん」や「泣いた赤鬼」などになると、ごく稀に言及される程度で、前記兩者の定着度とは比較にならないほどである。

ちなみに、筆者の調査した限りにおいて、「桃太郎」に言及しないインフォーマントは誰一人いなかった。幼児の頃から親しまれた鬼の昔話として「桃太郎」がいかに男鹿住民の間に定着しているかが物語られている調査結果と見受けられよう。してみれば、「桃太郎」に登場する鬼について言及しておく必要がある。

一般市販の絵本などから見ても「桃太郎」が様々な形で書かれていることが分かる。ただし、体が大きくて強い鬼が物を盗んだり、人をさらったりして、あらゆる悪事を働く、恐ろしい存在である点はおしなべて共通している。前記した『例解新国語辞典』の説明内容を今一度思い起こして「桃太郎」の鬼に照

り合わせてみると兩者が極めて一致していることが明白である。さらに詳しく補うと、「想像上のばけもの」という部分を除いて言えば、前節で掲げたA項目の説明内容は完全に「桃太郎」の鬼に当てはまるのである。思うに、その説明内容を検討するにあたって、編集者の脳裏に刻まれているのはやはり「桃太郎」あたりの鬼ではないだろうか。いずれにしても、所謂標準語における鬼像のモデルが「桃太郎」あたりに求められることは間違いなく断言できる。江戸中期以来、五大お伽話の1つとして普及し、明治になっては国定教科書にも採用されて画一化されたこの「桃太郎」の生い立ちを考えると、その今日の定着度も当然な成り行きとして考えるべきであろう。してみれば、前節の「言葉の影響」が本節で扱っている「昔話の影響」と切っても切れない関係にあることももはや多言を要しないと言えよう。



### 3. 年中行事の影響

男鹿住民がもつ鬼像とナマハゲ行事の密接した関係に関しては前述第二節「ナマハゲと鬼のイメージ」で詳しく論じた通りである。「ナマハゲが良い鬼で、節分の鬼が悪い鬼」と子供に教えているのに、節分の鬼に扮するに際しては知らず知らずナマハゲの所作をやってしまうN氏の事例に関しては「鬼意識の二重構造」で既に言及している。これらに付け加えて、特にふれておきたいのは、保育所や幼稚園などの節分の取り上げ方と子供の鬼像の形成である。

抽象的な理論からではなく、実生活から物事を学んでいくのが、幼稚園の教育方針であるので、節分などの類は幼稚園の教育にとって極めて大切な材料であると、4年間教諭経験をもつH氏（比詰・昭和30年生まれ）は語る。

節分になる約2週間前から鬼を教えること

が恒例となっているが、「桃太郎」などの話を聞かせたり、その絵本を見せたりすることが多い。場合によっては紙芝居や劇ごっこの形で「桃太郎」などを演じることもある。ナマハゲ行事の経験者である子供たちにとって鬼と言えただだこわいと思うだけで、角が2本あり、目が大きく吊っており、恐ろしい牙が大きな口からはみ出ているなどといった細かな鬼の顔や表情についてはほとんど把握できていないのが普通であるから、そこで、最も手っとりばやいやり方としてナマハゲ面を見せた上で、それに準じて鬼の面を作らせるのであると言う。

なお、外見上の形ばかりではなく、鬼は常にいけないことをする悪者で、とりわけ節分の鬼は悪い物や汚い物、そして病気などを一身に集めた存在なので、それを追い出さなければならない。節分を機会に鬼の基本的な概念を子供たちに教えたいのが幼稚園側の考え方だそうである。



ちなみに、H氏は節分の鬼などに扮するに際し、鬼のこわさを強調するために、しばしば「ウォー」と奇声を上げて子供たちにかかるものである。「鬼は往々にして退治されることが多いので、もしかしたら東京の子供たちにとっては弱い存在かも知れないが、ナマハゲ行事を体験している男鹿の子供たちにとっては大変恐ろしい存在であるはずだ」と氏は興味深い発言をしている。

このように、節分になると、男鹿の子供は以前親から聞かせてもらった「桃太郎」の話や幼稚園教育などで再び聞かされ、細かい指導のもとで鬼面作りや芝居ごっこなどの形で鬼の認識を深めていくのである。

一方、前述したN氏家の事例から見ても分かるように、男鹿の子供たちは各自の家でもさらに「福は内、鬼は外」と唱えながら豆打ちを行うのであるから、鬼像の形成と年中行事の関わりを考えるにあたって、節分がナマハゲ行事にも匹敵するほど大切であることは

極めて明白であると言える。なお、幼稚園の教育にしても、家の中の豆打ちの慣行にしても、節分の鬼が主役であるはずなのに、ナマハゲの影響がしばしば見られるのは前述した通りであり、それは長い間ナマハゲを鬼として親しんできた男鹿の風習によるものであることは注目に値すると言わざるを得ないのである。

#### 4. テレビの影響

マスコミの形で鬼に接することはテレビだけではなく、ラジオや新聞などを通じても可能である。ただし、ここでは特に子供に多大な影響を与えていると思われるテレビに焦点をしばって考えてみたい。

鬼にまつわる祭りの報道や舞台芸能関係の番組などがテレビを通じて見られるので若い男鹿住民の鬼像の形成に何らかの影響が及ぶことは当然考えられる。ただし、大人向けの



テレビ番組よりもやはり子供向けの「まんが日本昔ばなし」などの影響に注目すべきと思われる。なぜかと言え、分かりやすいナレーションと美しい画面が子供にとって大変な魅力となることもさることながら、多くの親にとってかつて自分の親しんでいた昔話を子供にも聞かせたい、見せたいという気持ちがあるのは人の常と考えられるからである。実際、前述したN氏家でも親子でよく「まんが日本昔ばなし」を見ているようで、「子供向けであるはずのアニメーションでも暴力的だったり、教育上好ましくなかったりするのでは子供に見せるべきかどうか、しばしばためらうものだが、〈まんが日本昔ばなし〉なら、安心して見せることができる」とN氏はさらに親心について説明している。

一方、同じ教育観点から教育的なアニメーションの製作を奨励する文部省や文化庁の動きも見られ、文化庁の設けた「こども向けテレビ用優秀映画賞」などはその一例である。

ちなみに、講談社はその受賞作品を絵本化してデラックス版「まんが日本昔ばなし」シリーズと称して「文化庁こども向けテレビ用優秀映画賞受賞」と明記した形で世に送っている。このシリーズの昔話に限ってみても、鬼関係のものは「桃太郎」だけではなく、広く親しまれた「一寸法師」や「大工と鬼六」も収録され、そして寂しい爺さんに生きる意欲を与えたという一風変わった「節分の鬼」も含まれている。ただし、子供にとっても、大人にとっても、「桃太郎」は寝る前に聞かせてもらう昔話であったり、絵本であったり、または紙芝居の題材であったりしたので、実に異なった成長段階に応じて様々な形で接してきた馴染み深いものだけに、別格な存在である観がある。「桃太郎」がそのシリーズの第一号となっていること自体もこの背景を充分反映していると言えよう。

このように、テレビにしろ、絵本にしろ、手段は違っても結局定着度の高いものが人々



の心に残ることになる。ただし、テレビの動く画面によって伝えられる鬼像は人々により強烈な印象を与えており、広範な放送圏を考慮に入れると、一色化した鬼像の普及にはテレビの果たした役割が実に無視できないと認められよう。

なお、大人向けの祭り関係や舞台芸能関係のテレビ番組にも鬼はしばしば登場してくるが、それらの番組が幼児の目に触れるかどうかについては個人差が激しいと言わざるを得ない。したがって、幼い男鹿住民の鬼像の形成過程における影響要素を考えるにあたってはそれらの大人向けのものは二次的なものと位置付けたい。

#### 5. 学校教育の影響

節分の到来に合わせて鬼のことを教える幼稚園の事例は既に紹介した通りであるが、ここでは小学校3年生の国語教科書における鬼

の扱い方をめぐって検討してみたい。

昭和52年出版以来男鹿地方の小学校に広く採用されたと言われている(注6)『国語・三上わかば』の第9課には牧田茂執筆の「おにの話」が載せられている。民俗学的認識を踏まえた上での説明文だが、その内容の構成は下記の5点に分けて整理できる。

A. 「桃太郎」と「一寸法師」を例に挙げて「鬼はこわいもの」という鬼の社会通念に言及する。

B. 愛知県の花祭りを紹介し、その中で大きなまさかりを振りかざして踊り、大地の中に隠れた悪霊たちを力強く踏み付けて追い払う鬼を記述する。豊作できるように、人々のために力になってくれる、ありがたい鬼であると説明している。

C. 男鹿半島のナマハゲ行事を紹介し、家々を訪れては歓待されるナマハゲの鬼は怠け者を戒めて、人々の心を改めさせてくれる鬼であると説いている。



D. 節分の豆打ち行事を紹介し、豆を投げられて逃げ回る鬼に言及している。節分の鬼は人々にとって嫌なことを一人で全部引き受けて逃げていくので、人間の身代わりになってくれる鬼であると述べている。

E. 総括として鬼にはいろいろな鬼がいると指摘した上で、鬼はただこわいだけではなく、昔から人々の生活と深いつながりがあり、昔から人々の生活と深いつながりがあり、人間のためになってくれてきたことを強調している。

このように、牧田茂は民俗色豊かな説明を施し、様々な鬼の存在を指摘している。その上、ややもすれば「桃太郎型」として狭義的にとらえられがちな鬼を見直し、そのありがたい側面に焦点をしぼって、鬼への認識を改めさせようとしている。節分の豆打ちを食わされて逃げる鬼までありがたい存在として説いているところに、小学3年生に日本民俗の夢を与えようと努力している姿が伺える。心の温まる鬼の世界に接して豊かな感性の持ち

主に成長してほしいという教育観点から見れば、前述した「文化庁こども向けテレビ用優秀映画賞受賞作品」の、寂しい爺さんに生きる意欲を与えたという一風変わった「節分の鬼」と期せずして、鬼の見直しを唱える点が一致しているのである。

無論、このような鬼の見直しは今になって始まったことではない。青鬼が自分を犠牲にしてまで村人に赤鬼を信用させたという鬼の真心が描かれている、昭和8年月刊「かしこい二年生」に連載された浜田広介の「泣いた赤おに」（浜田広介『泣いた赤おに』P177）などはその先駆的代表作と言える。

今まで述べてきた「桃太郎型」の鬼の社会通念はもはや日本人の心の奥まで根をおろしているので、鬼の見直しという気運が長年現れつつも、通念自体がそう容易には変化しないと思われる。ただし、「おにの話」のような学校の教科書が普及すると、日本人の鬼像もより広義的で柔軟なものになり、少なくとも



も昔話の世界によく登場する悪鬼も民俗世界によく登場する善鬼も日本語では一括して「おに」と称していることに気付くであろう。今までどちらかと言えば花祭りの櫛鬼などほとんど知らなかった男鹿住民にとって、ナマハゲは年の境目にやってくる極めて特殊な存在だと考えがちであったが、今後はナマハゲが様々な来訪鬼の一種類に過ぎないという認識が深まっていくであろう。

#### 6. その他

男鹿住民の鬼像が形成されていくにあたって、以上述べた5項目の生活体験が最も重要な影響要素として考えられるが、二次的な影響要素としては、ナマハゲにまつわる男鹿地方の特殊な生活環境が挙げられる。

男鹿半島が県立公園第一号に指定されたのは昭和28年のことであり、新市建設計画の実施はその翌年の昭和29年に男鹿市の誕生とと

もに開始されたのである。観光都市の建設が新市建設の3大基本方針の1つとして数えられる（『男鹿市史』P275、287）中で、男鹿の観光事業は着々と伸びる一方であった。男鹿市の観光事業の歩みとナマハゲの関連に関する詳しい紹介は次章に譲るが、現に観光客の目に付く現象から言っても、男鹿水族館や八望台の観光写真用のナマハゲをはじめ、毎年2月13日から15日まで真山神社で行われる観光用ナマハゲ柴灯祭りなど、観光事業の目玉商品のようなナマハゲは実に多数ある。実際、名勝地に行かず、男鹿の町を散策してみても、ナマハゲボックス、ナマハゲガソリン、ナマハゲ喫茶、ナマハゲラーメン……ナマハゲに因んだ日常生活の場所が町中に溢れているあり様である。

このようなナマハゲだらけの男鹿市の光景はよそから来た観光客の間でも必ずしも高く評価されていないようである。地元の住民はどのように受け止めているかと言うと、調査



中インフォーマントからしばしば嘆きの言葉を耳にしたものであり、年取りのナマハゲを愛している住民ほど、反発の気配が強い傾向が見られる。

1987年の大晦日の晩に南平沢で目撃したできごとだが、睡眠中の中学生がナマハゲの入室で目が覚め、憤慨の余り大声で怒鳴ったため、子供をおどかして戒めるはずのナマハゲも仕方なく退室したという一幕があった。

ちなみに、「ナマハゲに来られてテレビもろくに見られない」などと来訪するナマハゲに対して不満な言葉を言う若者が近年増えてきたとも言われている。

無論、ナマハゲを嫌う男鹿住民は極少数であろう。しかし、このようなナマハゲに対する不満は前述男鹿の生活環境におけるナマハゲの氾濫と無関係とは思えない。半ば神秘的な民俗世界に登場するはずのナマハゲが普段から頻繁に身近な日常生活に介入してくるからこそ、年取りの訪問者役も満足に動まらな

くなり、ついには歓迎される存在から遠ざかり始める羽目になるのである。鬼の民俗世界に夢を託すように子供を誘導する前述した教育界の努力とは裏腹に、現実の男鹿の生活環境がむしろ鬼への幻滅に導く傾向にあることは否めない。

ただし、昭和53年にナマハゲ行事が国の主要無形民俗文化財に指定され、それをきっかけに男鹿市と若美町の協力でナマハゲ保存会が結成されたことや、船川港比詰村など一部の地域は伝統行事保存会を組織して、ナマハゲ行事を大切に受け継いでいこうとするようなことも見られ、固有の民俗文化を再評価する気運も一方では認められる。

総じて言えば、前述5項目の影響要素が男鹿住民の鬼意識の主な基盤を成しており、その上に、上述複雑な社会背景が微妙にかぶさっているのが現状である。男鹿住民がこの二次的な影響要素としての社会背景に対してどう受け止めるか、という点に関しては個人差



が充分考えられるので、彼等のもつ鬼意識もそれぞれの価値観次第で個別的に異なるものになろう。そういう意味では、世界観も価値観もかなりの程度まで共有していた以前の民俗社会と違って、一色化の鬼意識は今後益々期待できなくなると考えてもよかろう。

なお、男鹿住民の鬼意識の形成過程を今一度振り返ってみると、確かに地方色豊かな側面も多々あるが、前述した言葉、昔話、そしてテレビの3つの主要な影響要素を考えてみても、決して男鹿独特なものではなく、日本全国に通用するような標準型のもので言えるので、男鹿住民のもつ鬼意識の二重構造も実はこのような背景に成立できたものと理解できよう。

## 五．鬼の系譜と民俗的認識

### 1．ナマハゲと節分

男鹿では今日ナマハゲ行事が大晦日の晩に行われるが、節分の行事は2月初旬の節分の日に行われている。どちらも「鬼」が登場してくる行事だが、男鹿住民にとって、前者の鬼は酒などを出してもてなす対象であるのに対して、後者の鬼は豆打ちで追い払う対象である。それに、ナマハゲ行事の鬼には蓑姿の特徴が見られるのに対して、節分の鬼は所謂一般の赤鬼・青鬼に等しいと考えられる。

このようなれっきとした民俗コンテクストの相違があるにもかかわらず、節分の鬼を演じるのに足踏みをしながら「ウォーウォー」と奇声を上げるというN氏の事例や、節分の鬼を説明するために「ウォー」と声を上げてその恐ろしさを強調する幼稚園の教諭のH氏の事例などが検出できる。これは、ナマハゲ行事の鬼と節分の鬼の混沌としたイメージの具現を意味すると思われる。

節分行事の鬼にナマハゲの要素を持ち込む点が目立っており、男鹿住民のもつ鬼像にお



けるナマハゲの占める大きな比重を知るのに充分であると言えよう。

そもそも、柳田国男や折口信夫の考えに従えば、ナマハゲは祖霊的なマレビトであり、前章に掲載した日本の鬼の系譜図から言えば、霊魂系統のマレビト系に属することになる。

これに対して節分の鬼はどうかと言え、同じ追儺行事にその起こりを求められても、追い払われる場合と追い払う場合とあるので前章の鬼の系譜図には敢えて掲載しなかったが、節分の鬼が追い払われる諸悪の象徴であるというふうに限定して言えば、悪の権化として理解される地獄系統の鬼に属することになる。

このように、男鹿の民俗コンテキストから考えても、前章の鬼の系譜図から考えても、ナマハゲの鬼と節分の鬼は全く別個の存在であるにもかかわらず、男鹿住民のもつ鬼の民俗像はしばしば混沌としたものなのである。

無論、前述マレビト系統の鬼と退治される

地獄系統の鬼が混然一体となることは男鹿住民の鬼意識にのみ求められるわけではない。大蔵流などの狂言「節分」を見ると、節分の夜に際して隠れ蓑を着た蓬莱島の鬼が来訪して女を口説くが、女は妻になるなどと偽り、鬼の小槌などをだましてしまおうと豆を撒いて鬼を追い出す、という話が記されている（笹野堅『能狂言』中・P403～408）。ここでもやはり古い年越しの節分に福をもたらしてくる蓑姿のマレビト系統の鬼と、退治される存在の地獄系統の鬼との一体化現象が見られると言える。混沌とした日本人の鬼像をそのまま検出できるという意味において、非常に大切な資料である。

このような混沌とした鬼の民俗像が男鹿地方になると、ナマハゲとオーバラップする地域の民俗色が大きくクローズアップされる。前述N氏やH氏の事例が検出できる所以も実はこの男鹿住民のナマハゲ中心の鬼の民俗像によるものと思われる。



蓑姿の鬼の絵を書きながらも、ナマハゲは巷で言う鬼とは違うのだと説明する児玉三郎氏の事例を思い起こしてみると、客観的に考えるほど、男鹿住民のもつ鬼像の二重構造が浮き彫りになることが分かる。多種多様な鬼を紹介する牧田茂の「おにの話」の国語教科書への導入によって、男鹿住民のもつ鬼の民俗像が今後どのように変化していくのか、注意すべきところである。

## 2. 歳神的属性と赤鬼・青鬼

一口に男鹿住民と言っても、ナマハゲを迎える立場にいる者とナマハゲから逃れようとする立場にいる者に分けて考えられる。前者が家主をはじめとする家の一人前の成員であり、後者が子供や初嫁をはじめとする家の未熟な成員である。前述N氏兄弟の事例に基づいて考えると、毎年のように子供をいじめては泣かせたりする、威圧的で乱暴窮まりない

ナマハゲゆえ、子供にとって、被害者意識が生じるのも無理はなかろう。したがって、小学2年生の時にナマハゲと「桃太郎」などに登場する赤鬼・青鬼との相違について祖父から教わったが、それまでは両者の区別ができなかったのも理の当然と言えよう。

一方、親の側にしてみれば、ナマハゲはかつて家主自身も扮したことのある縁起物であり、子供の教育にも役立つので、歓迎すべき存在である。玄関の所で密かに子供の名前を教えたり、さりげなく子供の隠れ場所を指示したりすることや、ナマハゲの帰り際に餅や現金を上げることなどは、親とナマハゲの関係を如実に物語っている。

確かに、ナマハゲの装身具から落ちた藁などを頭に巻き付けて病気を治したりする光景も見られはするが、男鹿のナマハゲの特色と言え、やはり子供を戒める点にあると言えよう。それゆえ、ナマハゲが乱暴なほど良いと認められており、特に昔はその傾向が顕著



であったと言う。そういう意味では、同じ年末年始に際して来訪する鬼と言っても、愛知県北設楽地方の榊鬼は悪さをせず、ひたすら村人の病気を治したりするので、善鬼的なイメージが明らかであるが、男鹿のナマハゲはある程度悪さをしないと、逆に村人の期待には応えられないのである。換言すれば、ナマハゲ行事の性格自身がナマハゲの乱暴な振る舞いを促すとも言えるのである。

このように、元々小正月の訪問者であったナマハゲ行事の鬼は、福をもたらして来る、本来あるべき歳神的な属性をもっていると同時に、地域社会の必要に応じるため、赤鬼・青鬼の属性も兼ね備えているのである。

ちなみに、男鹿育ちの子供は、幼い頃は皆鬼を悪党の代名詞として認識し、後に親の説明などでナマハゲを見直すものである。この悪鬼から善鬼への発想の転換はナマハゲに接して得たものではなく、多分に親などの説明による概念的なものであり、生活体験の実感

の伴わないものであると考えても支障がなかろう。

## 六．むすび

日本の鬼が複雑な歴史背景を背負っているため、様々な鬼の具体例を詳しく検討してみると、その時と場合に応じて「鬼」と称される存在の内容が千差万別であることが分かる。それと同時に、鬼と言え、日本人ならだれしも「強くて恐ろしい〈牛角・虎皮・金棒〉の鬼の定型」を思い起こすものらしい。

このような文化背景を把握した上で、ナマハゲを特色とする男鹿地方の民俗事例を通して男鹿住民の鬼意識の形成過程及び構造分析を試みたのが本章である。すなわち、言葉、昔話、年中行事、テレビ、学校教育、そして生活環境その他などの6項目に分けて、男鹿住民のもつ鬼意識の形成過程を検討し、その過程において最も影響を与えたと思われる影



響要素をめぐって探求してみたが、その考察結果を総括してみると、次の通りになる。

地方色の豊かなナマハゲ行事が毎年のように行われているにもかかわらず、若い男鹿住民にとって、ナマハゲ行事の鬼も「桃太郎」などの昔話に登場するような鬼も相異なるものではない。なぜこの地元のナマハゲと一般の赤鬼や青鬼などの混然一体化があり得るかという点、まず、どちらも「鬼」と呼ばれるという呼称上の理由が見逃せない。もう一つ付け加えると、昔話の鬼などは具体的なストーリーに登場する鬼で、その役割も所作も物語の流れに沿って具体的に描き出されているので、幼児にとっても極めて把握し易いものであるのに対して、地元のナマハゲ行事に登場する鬼と接する時はどうしても幼児なりの立場からしか理解できないので、ナマハゲの悪鬼的側面ばかり目に入るからである。

ちなみに、善悪兼備のナマハゲ行事の鬼に対して全面的に理解できるようになるのはず

っと後のことであり、その親の説明などによる認識自体も多分に概念的なものであって、生活体験の実感は比較的希薄である。それゆえ、成人になってもなおナマハゲの悪鬼的イメージが残存したり、ついには辛入りの酒をナマハゲに飲ませるような現象まで見られたりするのである。

総じて言えば、上述男鹿住民の鬼意識の形成過程に見られる一般の赤鬼・青鬼が彼らの鬼像の基盤を成している観が極めて強い。男鹿住民にとって最も馴染み深い鬼は確かにナマハゲだが、より正確な言い方をすると、ナマハゲの悪鬼的な部分である。ちなみに、善悪兼備の二重構造をもつ鬼像は最初から成立するものではなく、幼児が成長してナマハゲ行事の全面的な理解ができるようになってはじめて成立するのである。

なお、前章の鬼の系譜図においては赤鬼・青鬼を含めた地獄系統の鬼を最も定着度の高いものとして位置付けたわけだが、マレビト



系統に属すと思われるナマハゲ行事の鬼を通して男鹿地方の住民の鬼意識を探ってみた結果、前章の所論が正しいものとして確認できたと言える。本章の冒頭で言及した稲雄次の論考を今一度振り返ってみると、赤鬼・青鬼を中心とした狭義的な鬼と、他の系統の鬼を含めた広義的な鬼とが存在するので、両者を的確に把握しておかずに日本人の鬼の民俗像を論じることにはできないと言っても過言ではなかろう。

<注釈>

注1：「前述した最も古い北浦真山の面には角も牙もない。当時、概して「鬼」の諸相は、鎌倉仏教美術の高揚期を経て民衆の間には流布し終えていたはずである」と稲雄次の『ナマハゲ』に書いてある（P45）が、京都の八坂神社の節分の諸鬼や、男面と女面を被った大

分県国東半島の天念寺の鬼会に登場する鈴鬼などを見ても分かるように、鬼は必ずしも角と牙をもつとは限らないものである。

なお、古い面の使用の可能性もあるので、ナマハゲ行事がいつから始まったのか分からない限り、鎌倉仏教美術の高揚期云々という論点は成立しないはずである。

注2：渡辺家の言い伝えに従えば、昔渡辺綱が鬼に出会い、その腕を切り落として家に帰ったが、7日間後、鬼は老婦の姿に扮して腕を奪い戻した。渡辺綱がだまされたと気付いて刀を取って追い駆けたが、鬼は破風から逃げ去った。そのため、渡辺家は昔ながらのしきたりとして、家屋に破風や煙突などを設けないのであると渡辺金市氏は語る。この渡辺家の言い伝えは楠山正雄編『日本の英雄伝説』に収められた「羅生



門」の話に極めて類似している。楠山正雄の説明に従えば、「羅生門」は前半を謡曲「羅生門」に、後半を「平家物語」剣の巻によって構成されており、話の原形は『今昔物語集』にある（『日本の英雄伝説』P325）。

注3：2人とも金川在住の小学生だが、大晦日になるといつも北浦・真山にある祖父母の家に行って正月を迎える。

注4：児玉三郎氏（昭和7年生まれ、男鹿市立図書館館長）はナマハゲについて「男鹿のくなまはげ考」（男鹿のナマハゲ保存会『記録・男鹿のナマハゲ』第一集P17～18）や、「ナマハゲ考」（昭和56年1月30日付けの秋田魁新報に掲載）などを執筆しているが、本章では一男鹿出身のインフォーマントとして扱う。

注5：「見出しの語句は日本語のもっとも基礎になる中学校の教材や中学生の読み

ものをベースに、生活のことば、学習のことば、教養のことばが選ばれています」と同辞典の「この辞典を使う人のために」に明記してある。

一般日本人の共通認識の基盤をなす「鬼表現」を整理しようとする本節の主

旨から言えば、「鬼の腸」（昔、陰暦7月7日に瘧病予防の呪いとして食べた素麺の異称）や、「鬼の衣」（死者に着せる着物）など（いずれも小学館『国語大辞典』P380による）といった一般的にはあまり知られていないようなものより、「鬼に金棒」や「仕事の鬼」など、言わば日本人なら誰でも分かるような平均的な「鬼表現」のほうがより大切と考えられるので、三省堂の『例解新国語辞典』を使用することにした。

注6：1988年6月中旬に男鹿市立理科センターで行われていた男鹿市教科書展示会



で調べた結果、牧田茂の「おにの話」は1977年より光村図書出版の『国語・三上わかば』に掲載されはじめたのである。

## 第二章 ナマハゲ行事の変化とその比較

### 一、はじめに

柳田国男がナマハゲを小正月の訪問者として位置付けて先鞭を着けて以来、折口信夫のまれ人論や中村たかをの比較民俗学的な試みなど、優れた論文が数多く世に送られたが、ナマハゲの起源論や民俗分布の考察がほとんどである。

一方、民俗事象をその伝承母体に即して理解することが民俗学の研究を進める上で欠かせない一環であるにもかかわらず、ナマハゲに関するこの方面の研究累積は極めて乏しいと言わねばならない。ある時点に限った事例報告程度の類は確かに多く見掛けられるが、特定地域における一定期間内の通時的な変化を踏まえ、その地域に即した考察は皆無に等しい。鬼の具体例としてナマハゲを選定した



以上、このようなナマハゲ研究の空白を少しでも埋めておかなければならないと思う。鬼の民俗像を究明するには即地的なアプローチが最も有効的であると言うべきであろう。

したがって、この章は脇本と北浦の相川を中心に、昭和10年代に成立した調査報告と、ここ2年間（昭和62～63）に筆者が採取した調査資料との比較に基づいて、過去数十年來のナマハゲ行事の内容の変化、ひいてはその中における鬼の存在意義を明らかにさせておきたい。

## 二、終戦前の関係資料

### 1. 高橋文太郎「男鹿のナマハゲ」

まず紹介しておきたいのは高橋文太郎の「男鹿のナマハゲ」（『旅と伝説』第27巻・昭和16）だが、この調査資料は高橋文太郎が昭和13、14年にわたって正月の際に各調査対象

の所を訪ねて調査を行ったものである。調査地域は北浦の相川と脇本諸地域（本郷、飯の森、大倉、樽沢を含む）に及ぶ。

同調査報告は冒頭で柳田国男の「小正月の訪問者説」や「祝言・餅交易説」に言及し、行事の予祝的性格や秘密団体的な側面にも触れているが、資料全体は観察本位の平面的記述に徹している。ちなみに、全文の構成は次の11の項目に分かれている。

- A. 何時行うか
- B. 部落におけるナマハゲ組
- C. 参加資格なき場合の条件
- D. ナマハゲ組の準備作業
- E. 各戸訪問の順序
- F. 各戸訪問の様相
- G. もらい物の処分、場所並びに慰労会
- H. 餅及び身につけたものの呪力
- I. ナマハゲの習性と伝承
- J. ナマハゲのもつ呪性
- K. 摘要



## 2. 吉田三郎「男鹿のナマハゲ」

ナマハゲ行事を詳しく記述したのは吉田三郎の「男鹿のナマハゲ」（『男鹿寒風山麓農民手記』昭和10）が最初である。記述内容は作者の生まれ故郷脇本富永大倉部落の習俗が中心となり、全体が5つの部分に分かれている。それぞれの内容を簡単に整理してみると次の通りになる。

A. 行事の実施主体と準備作業

B. ナマハゲの所作と行事の実態

C. ナマハゲの特性

D. ナマハゲ道具や餅の呪性

E. ナマハゲの伝説と語義

地元の農民である作者個人の感想が随所見られるので、前記の高橋文太郎の平面的な記述とは自ずと趣が異なるが、昭和初期の資料としては極めて価値の高いものである。

## 3. 吉田三郎「ナマハゲに関する調査報告」

吉田三郎の「ナマハゲに関する調査報告」は昭和48年に『男鹿半島研究』第3号に記載され、昭和52年には『男鹿こぼれだね』、そして昭和55年には『記録男鹿のナマハゲ』第1集に掲げられた。昭和13年2月に若美町字渡部部落を調査対象に記述を書き残した部分は多少の相違はあるが、3回とも掲載されている。調査内容の大まかな点を取り上げてみると、次のようになる。

A. ナマハゲの組数

B. ナマハゲのお面

C. ナマハゲの服装

D. ナマハゲの持ち物

E. ナマハゲの歩く目的

F. ナマハゲの態度

G. ナマハゲに対する各家の態度

H. ナマハゲの住所

I. 渡部御殿に突入

J. ナマハゲの貰った物の処分

K. お面に対する仕方



L. ケダシの処置

M. ナマハゲの荒らした座敷

記述内容は簡単なものが多いが、「渡部御殿に突入」は行事におけるナマハゲと地主の相互関係を探るのに大切な資料である。なお『男鹿こぼれだね』には相川部落の調査資料も載せられているが、記述内容は極めて簡単なものである。ただし、同調査報告の後半には作者が村人の生活感情を踏まえた上で行事の伝説、ナマハゲの呪性と居所、行事の中止と村の若者、そして行事の意義などについても考察を加えて論述している。作者が脇本の一農民であるのみならず、『男鹿寒風山麓農民手記』という本格的な農村生活史誌を著した農民生活観察者でもあるだけに、その主観的な論述内容も行事の理解に多くの示唆を与えていると見受けられる。

4. その他

昭和10年代前後の関係報告資料は上述した三者のほか、三木茂の「主として秋田県南秋田地方における年中行事と習俗」（柳田国男と共著・『雪国の民俗』所収・昭和19）が挙げられる。『雪国の民俗』は前半が写真説明集になっており、後半が三木茂執筆の「主として秋田県南秋田地方における年中行事と習俗」となっている。ナマハゲ行事の資料に関して言えば、前半の写真説明が脇本のナマハゲを紹介しており、後半「小正月の行事」のところでは説明範囲が五里合、男鹿中、安全寺、相川、門前、そして脇本などに及ぶ。ただし、ナマハゲと家の主人との対話の部分は吉田三郎「男鹿のナマハゲ」のそれとほとんど同様な記述が載せられている。

以上述べた4つの調査報告資料はいずれも昭和10年代前後に成立した代表的なものである。中でも高橋文太郎の「男鹿のナマハゲ」が最も客観的に行事の内容を記述しており、その調査報告の記述形式も調査項目ごとにま



とめているので、比較材料として利用しやすい。したがって、次は今年（昭和63）の正月に北浦・相川と脇本一帯で採集した調査資料を中心に項目毎に高橋の「男鹿のなまはげ」と比較してみたい（注1）。

### 三．終戦前と現行のナマハゲ行事の比較

まず、使用資料の時間的な枠について触れておきたい。

高橋文太郎の「男鹿のナマハゲ」（以下、「同資料」と呼ぶ）は昭和13、14に採集した資料であるが、項目によっては資料内容が採集時より30年以上さかのぼることがあるので明治40年代まで言及することになる。一方、筆者が集めた資料は今年（昭和63）のナマハゲ行事を中心とするが、近年の趨勢、または話者昔の記憶まで言及することもあるので、あらかじめ断っておきたい。

なお、同資料は北浦・相川と脇本一帯の事

例を織り込んで記述しているが、混同を避けるために、両地それぞれ独立した比較の枠を設け、考察を進めていきたい。以下、同資料の調査項目に従って終戦前と現行のナマハゲ行事の比較を試みることにする。

#### 1．相川の場合

##### A．何時行うか

昭和10年代においては旧暦12月30日の晩に行っていた（同資料P2）が、現在は新暦12月31日に行う。各戸を回る時間は午後7時頃から11時頃までであった（同資料P2）のに対して、現在は大抵午後6時頃から9時頃までと変化した。

なお、新暦の採用は戦後以来のことで、午後6時頃から9時頃まで各戸を回るようになったのは2つの理由によるものと言われている。一つは昭和25年以来大晦日恒例のNHK



紅白歌合戦の影響で、もう一つはナマハゲの回り方が変化した結果である。後者については後述の「各戸訪問の順序」で詳しく言及する。

資料を全般にわたって検討すると、ナマハゲ行事の実施日が旧暦1月15日から旧暦12月30日へ、さらに新暦12月31日に変化したことが分かる。

#### B. 行事の実施主体

高橋によれば、明治40年代に相川にはワカゼ（約16～22才）組があり、ナマハゲをやる時に面を被ることのできるのはワカゼ組の頭2人と小頭4人の6人に限っていた。時代が昭和10年代になると、青年団の有志がナマハゲ組を作り、誰でもナマハゲに扮することが可能となった（同資料P2）。

相川のK氏（大正9年生まれ、半農半漁）によると、戦後青年団の会員（約15～30才）

がナマハゲ行事に全員参加していたのに対して、現在は青年会の会員（約18～30才）が行事実施体の中心となるが、希望者がいれば、誰でも参加できる。未婚、既婚を問わず、年齢制限もない。稀には50代のナマハゲも現れることがある。ちなみに、ナマハゲ組という名称は戦後使われなくなったのである。

昭和10年代の頃はナマハゲ面を被ると自分もその年の災難を逃れるという信仰があるため、誰もそれに扮することを念願する傾向があった（同資料P3）。これに対して、現在の村人の考え方は様々だが、ナマハゲに扮する動機は概ね3種類あると考えられる。すなわち、

- （1）ナマハゲ面を被るとその年は一年中健康になると信じている。
- （2）ナマハゲに扮すると、普段言い出せないことでも、その日に限ってはばかりなく言えるので、願いごとをかなえるように目上の者に約束をさせる（事例



は後述の「各戸訪問の様相」で紹介する)。

(3) ナマハゲに愛着を感じ、それを演じることが好きである。

なお、面被りの者は昔斎戒沐浴をなし、御籤を引いてそれに当たったものであるが、そういう風習は昭和10年代には既に見られなくなったのである。

#### C. 参加資格なき場合の条件

同資料には相川のことをはっきり言及されていないので比較は難しいが、筆者の採集した資料に基づいて言えば次の通りになる。

行事参加のできない家はその年に家族の死亡などの不幸があったり、あるいは子供の出産があったり、といった特殊な事情のある家に限る。不幸や出産による行事参加の不可能は昔からの風習であると言う。ただし、近年は新築の家を建てた場合や宗教上の理由でナ

マハゲを入れない家が増えつつある。新築の家に関しては新築1年目だけの考え方と新築して3年目までの解釈と二通りある。宗教上の理由としては創価学会・日蓮正宗の信徒であるという事例が挙げられる。最近の傾向として、上述した様々な理由でナマハゲの来訪を拒否したり、もしくは庭先で回ってもらったりする家は毎年約20軒あると言う。これは相川全戸数(146)の13.7%を占める割合になる。

「新築祝としてナマハゲを歓迎する習わしがあり、新宅へナマハゲが入らねば縁起が悪いとされている」(同資料P6)

と同資料が「各戸訪問の順序」で記述しているので、昭和10年代と現在とでは相川住民のこの方面の価値観が相当変化したことが伺える。

#### D. 準備作業



ナマハゲ組という名称が現在使われていないことは前述した通りであるが、「ナマハゲヤド」という行事の準備作業を行ったり、行事参加者が集合したりする場所は普通（同資料P4）に存在している。

高橋の報告によれば、昔「ナマハゲヤド」は原則として青年団長（旧時ならワカゼ頭）の家が充てられていたが、面がその家に保管されると火元を防げるといふ信仰から、特に団長へ願いを入れ、団長宅以外が「ナマハゲヤド」になる場合もある（同資料P4）。

行事の準備作業は現在毎年12月28日頃「ナマハゲヤド」に集まってくる有志の手によって進められる。作業内容はナマハゲの装身具（お面、ミノ、前掛け、ケハン、軍手、そして長靴など）の修理と用意であるが、ナマハゲ面の修飾が仕事の中心になる。

相川は毎年新しいナマハゲ面を作ることなく、面は昔から使われてきた物を使用する。最近、ナマハゲ面が古過ぎたり、古いミノが

今の若者にとって小さ過ぎたりすることが当事者の心配の種であると言う。

明治40年代の頃、ナマハゲ面を作ったりする者は締め縄を張り、齋戒沐浴をしてその仕事に当たっていた。他の準備作業に取り組む当番も幸せであると考えられていた（同資料P4）。それに対して、現在は準備作業に取り組むことが縁起のよいものと受け止められているようだが、齋戒沐浴などは一切省略されている。

ナマハゲ面の下敷きの台が粘土からザルへと変化したことは既に高橋文太郎に報告されている（同資料P4）が、近年はプラスチックの台も使用されるようになった。

一方、ナマハゲの髪の毛や前掛けには、昔夏に採集して干しておくウミスゲを使っていたが、現在は専ら麻やナイロンテープを使用する。様々な今昔の相違の中で、近年藁沓の姿が消えて長靴が採用されたことは準備作業の簡略化の最たるものと広く認められた通り



である。

明治末期以来変化しなかったのはナマハゲ面の数だが、これはチチーと呼ばれる赤鬼面（男性と見成される）が2個とババーと呼ばれる青鬼面（女性と見成される）が1個の取り合わせとなっている。このように、1組3匹が通例となっているので、相川全域を回る2組のナマハゲは合わせて6匹になる。

なお、現在のナマハゲ面に角は付き物である。これは相川にのみならず、男鹿地方全域についても言える。ところが、「昔、相川のナマハゲには角がなかった。父親の代から角が付くようになったのである」とK氏は語ってくれた。実際、昭和初期頃相川で発見されたナマハゲ面にもやはり角が付いていない（小林卓巳『男鹿・八郎潟』P33）ので、ナマハゲ面の形態上の一変化過程の資料としてここに記しておく。

相川では大正中期（第一次世界大戦後の不況時代）にナマハゲ行事が一時廃したことが

ある（同資料P1）が、それまでのナマハゲの持ち物はタラの木であった。ナマハゲが御幣を持つようになったのは社会風紀を乱すことなく、神社の神主から御幣をもらって家を回るようになって以来のことであると言われており、御幣を持つことは警察の弾圧から逃れる一手段として考えられるのである。

#### E. 各戸訪問の順序

ナマハゲがヤドを出て、二手に分かれて家を回ることは高橋の報告通り（同資料P6）である。しかし、一番最後に2組が合流して部落の大地主の家に集まって縁起を祝うことは現在全く見られない。地主出身のC氏（明治41年生まれ）によれば、合流した6人組のナマハゲの来訪は農地改革後もずっと持続していた。ナマハゲが最後にK氏家を回る頃になると、大抵夜12時前後になり、6人とも酔っている状態で20～30分をかけて追分や沖揚



を歌ったり、縁起を祝ったりするので、迎える側にとって迷惑千万の側面も多分にあると言う。なお、C氏は長年辛抱していたが、昭和48年頃について我慢できず、「3人にしてほしい」と当事者に願い出た。

その結果、その年から通常の3人組のナマハゲがC氏家を回り、回る順序も道順通りである。したがって、それまでは深夜12時頃に回っていたのも、その年からは午後7時頃来訪するようになった。

C氏家の先例が現れて後、たちまち他の旧家の方も同様な選択をしたので、現在は相川全部落例外なく、3人組のナマハゲが回るようになっていいる。

#### F. 各戸訪問の様相

##### (1) 履き物と訪問先の入り方

昭和10年代にナマハゲは玄関の前で「ウォ

ーウォー」と声を揃えて唸り、藁沓を脱いで家に上がっていたが、より前の時代はナマハゲが藁沓を脱がないまま家に上がっていた(同資料P7)。現在は履き物が全部長靴に変化し、ナマハゲが訪問先に入る前は必ず「ナマハゲですが、入ってもいいですか」などと確認した上で中に入る。

##### (2) 七五三を踏む

「玄関の間の板敷で板が踏み抜けるほど七五三を踏む」と高橋文太郎は報告している(同資料P7)が、現在は建築材料が違い、傷みがちなので、ナマハゲの足踏みも威勢が半減する。それと同時に、ナマハゲ行事全体が昔ほど神聖的で厳粛なものでなくなってきたので、七五三をきちっと踏めるナマハゲもほとんどいないと言う。

##### (3) 若い女性や子供のナマハゲへの反応



「ずっと以前はナマハゲがいよいよ宿を踏んで出たという、若い女、子供は土蔵の中へ便器を持って逃げ隠れたり、死火、産火のあった家へ特に避難したとも伝えられる。現在はこのことあるを見なかった」(同資料P7)。

と高橋は報告しているが、現在はナマハゲの来訪する寸前までテレビを見たりしている方が普通と言われている。

#### (4) ナマハゲに上げる物

高橋の報告では、ナマハゲに上げる物は切り餅になっており、3匹のナマハゲに対して切り餅を3個用意し、それぞれ松葉とゆずり葉を付け、ワラミゴで縛っておく(同資料P7)。

これに対して、現在はナマハゲに餅を上げることは全く見られない。申し合わせはしていないが、どの家でもお金を渡す。金額は心

次第だが、祝儀袋に入れてナマハゲの付人に渡すのが、通常のやり方である。

#### (5) 地主家の訪問模様

相川では近年2組のナマハゲが合流して旧家を回るようなことが見られなくなってきたが、以前は必ず夜遅くまで地主の家で縁起を祝ったりしたものと伝えられている。この実際の訪問模様を知るには高橋の報告が極めて貴重な資料になるので、関係部分の原文をここに掲げておくことにする。

「小林サダ方には上記の如く、二組が合流したが、やはり玄関から上がったナマハゲは炉のある大きな茶の間に、炉の側に位置する主人(並びに親戚、使用人)に向かって一列に六面が座った。上手の仏壇側に掛け軸、膳部、ナマハゲに贈る六個重ねの切り餅などが安置されていた。御幣をもつ赤面の大将が最上座、それから青、赤、赤、



青、赤の各面の順に並んだ。そして主人側とナマハゲは挨拶を交わした後、奥の間の方へ入りかけたのを当家の人々に制せられ着座、親戚などの男衆が主となって膳部をはこんで接待する。当家では、ナマハゲ達が酔うにつれて各々隠し芸を披露する。これが当家の如き豪家における毎年の習わしらしい。例えば、沖揚、網起こしなどの漁獵の際の掛け声をまず合唱、個人個人にて江差追分など唱う。御幣をもつ赤面の頭領が、最後に仲間のナマハゲの唄う追分節に合わせて小皿の舞というのを皿を持ちながら舞った。これらの余興に入る前に次のような問答が主人とナマハゲの間に交わされた。

ナマハゲ ナモミ（火斑）ハグゾ  
主人側 ヨコヅナ（横回しの帯び）  
同 がちとはづれたね  
同 来年も大獵にしたい  
同 大獵祝いをしよう

ナマハゲ 日支事変は連戦連勝、此の  
辺出征の者は安全、ソ連の  
赤の手が延びてきても吾々  
が守るから大丈夫

同 今年もハタハタ（魚名）大  
獵であったから、来年も千  
獵万獵だ

同 豊年万作大獵

同 岡は万作、海は大獵、大獵  
大獵」（同資料P7、8）

このようなナマハゲと地主との関わり合いはもはや存在しないが、K氏はまだ20年前に使われたナマハゲ練習用のカセットテープを保存している。うちのオーシコー（船を漕ぐ時の掛け声）、オコシ（沖揚の掛け声）、そしてソーラン節（網起こしの掛け声）は資料採取時間かせてもらった。

これらの「作業歌」は「景気付け」と言って、ナマハゲの親方への「御祝儀」であるとK氏から説明を受けた。



網起こし機などの導入で、ソーラン節の「網起こし」も廃れて久しい。それにあいまって、地主出身の旧家は昔のように大勢のナマハゲに縁起を祝ってもらうことをよしとしない。これらの理由で「網起こし」を歌える若者は誰もいないとK氏は言う。

高橋文太郎の報告の中で、最も注目すべき事柄としてナマハゲの隠し芸（歌や舞）が挙げられる。その外、「日支事変は連戦連勝、此の辺出征の者は安全、ソ連の赤の手が延びてきても吾々が守るから大丈夫」という世相の動きに敏感に反応を示す、今までほとんど注目されていなかったナマハゲのこういう側面が意味深い。昭和10年代の相川のナマハゲを考察するに当って、必ず見逃せない一側面と言えよう。

#### (6) 近年一般訪問の様相

ナマハゲの訪問はまず「ナマハゲですが、

入っていいですか」などの確認から始まる。「どうぞ、入ってください」などの返事が得られたら、付人は玄関を開けて、その履き物をよけてナマハゲを入れる。ナマハゲは唸りながら、足を踏んで茶の間に入る。

「泣く子はいないか」

「親の言うことは聞くか」

「嫁はよく働くか」

「〇〇（その家の子供の名前）はちゃんと勉強するか」

などとその家の状況に応じてナマハゲは恐ろしい声で問い掛ける。子供が近くにいれば、それをつかまえて「お山に連れて帰ろう」などと唸りながら、力強く子供を引っ張っておどかさす。その勢いで「親の言う事を聞く」などと子供に従順を誓わせる。

「親の言うことを聞くから許してやってください。ご苦労さん。一杯どうぞ」

と主人がなだめに入ると、ナマハゲは酒の用意してあるお膳の前に座る。



「新年おめでとう」  
「雪が深くて大変だっただろう。よく来てくれた」  
「それは容易ではなかった。しかし、大雪だったから今年は海は大漁、岡は万作だ」  
「是非そう願いたい」  
「任せてくれ」  
「ところで、〇〇（その家のまだ独身の男の名前～ナマハゲ本人のことが多い）には嫁がまだいないじゃないか。来年も山から来るから、それまでに嫁をもらってやれ」  
「必ず捜してやる」  
「来年また来るぞ。泣く子はいないか。親の言うことを聞くか」  
とナマハゲは再び暴れて、唸りながら玄関から出ていく。家の者は金一封を付人に渡す。  
（以上、K氏による）

前節では高橋の報告を中心にナマハゲの地主家の訪問模様について紹介し、論述してみたが、本節ではK氏の話に基づいて、相川地

方における近年ナマハゲの一般民家の訪問模様を整理してみたい。K氏の話の中で、高橋に言及されることなく、特に注目すべき点は2つ挙げられると思われる。

(a) ナマハゲは「作神」的な存在

岡の万作と海の大漁は村の者なら誰でも望むことであろう。この願いをかなえてくれるのはナマハゲであると考えられているので、村人はナマハゲの来訪を機会にじかに豊作を依頼するものと言う。

ちなみに、雪のたくさん降る年は豊作大漁になると信じられている。これはナマハゲと主人との対話内容からも伺い知ることができるが、高橋の報告には言及されていない。ここではとりあえずそういう考え方の存在を指摘することにとどめておく。



(b) ナマハゲは目下の代言人

大人になってもまだ嫁がもらえずに悩んでいる男がナマハゲに扮して親に注文をつけるという話があったが、これはどういうことを意味するかという点と普段ではとても面と向かって言い出すことのできない、内心に秘めていた願いごとでも、この日に限ってナマハゲの口を通して本音を吐くことができると言う。換言すれば、地域社会の序列の枠を越えた発言がナマハゲの演出によって目上の耳に届けられるという仕組みである。この仕組みで目下の者は目上の理解と協力を得ようとして種々な工夫を凝らしているのである。このような相川におけるナマハゲの演出は程度の差こそあれ、昔も今も見られるものであるとK氏は力説する。

なお、昔まだワカゼのいた時代(大

正末期、昭和初期の頃、相川一帯には約15人のワカゼがいたと言う)に、身の自由もなく、労働時間も長いワカゼには年に1回だけの発言権を与えられた。すなわち、彼等はナマハゲ面を被って無礼講するという形でこの唯一の自由を体現したものである。これが今日ナマハゲが目上の者に注文をつける風習の起こりであり、恐らく真山神社の神主の発案によるものであろうと氏は推測している。

相川におけるナマハゲの社会的な役割について探るに際し、このK氏の発言は大いに吟味すべきものと言わざるを得ないであろう。

G. もらい物の処分、場所並びに慰労会

「相川町の例としては、慰労会は殆ど行わず、もらった餅は、部落の貧困者或は青年



団員の出稼人に分け与え、残りを団員間にて処分する。又、昨年（昭和十三年）は十二、三人の出征兵士に、この餅を全部送った」と高橋は簡潔な報告をまとめている（同資料P9）ので、昭和13年頃の状況が分かる。もらい物に関しては餅しか言及していない点が注目される。

これに対して、約50年経過した現在相川の状況はどうなっているかというところ、まずもらい物の内容が全く違うところに注意をひかれる。

昔はどの家でも餅を三枚重ねてゆずり葉を縛り付けてナマハゲに上げていたものだが、現在は現金を祝儀袋に入れてナマハゲに渡すのが普通とされている。

この餅から現金への変化に対して村人はどう受け止めているかといえ、  
「餅はナマハゲにとって荷物になる。お金なら、かびたりするような心配がなく、上げる

側ももらう側も気楽でいい」とK氏は説明してくれた。申し合わせはしていないが、結果として村全員が餅でなく現金をナマハゲに渡すと言うので、このしきたり変化の背景はK氏の説明と無関係ではなかろう。  
餅は以前一種の縁起物として認識され、高橋の報告でも出稼人や出征兵士に上げたと記されている。この類の風習は昭和50年頃まで見られていたと村の人々は言う。

ただし、昔必ずナマハゲに餅を上げたとは言っても、戦時中には例外の時期があったので、ここで簡単に紹介しよう。

第二次世界大戦中、ナマハゲ行事は政府の弾圧を受けていた。警察側の許可がない限りナマハゲ行事は一切やってはいけなかった。政府の目から見れば、ナマハゲは一種のものもらいとして映り、決して望ましい存在ではないゆえ、物資不足の戦争体制の中で、相川でもナマハゲに餅など一切与えない前提でようやくナマハゲ行事が行われ得た時期があっ



たそうである。

次にもらい物の処分についてだが、当日行事終了後、お宮（宇賀神社）に集まって、もらった現金を計算する。そして、日を改めて会合を設け、もらった金の使い道を決める。金の使い道に関しては青年会が決めるが、大抵道具の補充に使ったり、老人ホームなどの福祉施設に寄付したりすることに使う。

この会合の場所は大抵神社だが、会合は新年会とも、反省会とも言ったりするので、一定した名称はない。

会合の費用は参加者が負担することなく、大晦日の晩にもらった金で支払うので、一種の慰労会として見成すことができよう。会合の内容から言えば、自由参加の形で参加者が集まって酒を飲んだり、食べ物を食べたりすると同時に、その年のナマハゲ行事のでき具合や反省事項まで言及するので、新年会や反省会の性格も有している。

#### H. 餅及び身に付けたものの呪力

「ナマハゲの身につけたミノ、ゲダシ等一切は宿に面と保管する習わしが一般であるが、この身につけたものには、もらった祝儀の餅と共に一種の呪力があると信じられている。そのため、各戸訪問の際に、ナマハゲが動いて座敷に落とした、蓑や腰当（ケデ）のウミスゲ、ミゴなどはその晩は掃き出さないで、後に一部を保管する家もある。又、梵天御幣の紙片の落とされたものは漁獵のとき、網の口目につけると大獵の呪いになると信ぜられている」（同資料P 10）

餅及び身に付けたものの呪力について高橋文太郎は上掲のように報告している。50年経過した現在において、高橋の報告内容がどの程度相川の現状に当てはまるか、それを検証してみたい。

まず、祝儀の餅の呪力に関しては現在ほと



んど認められていないようである。このことは昭和50年頃からナマハゲに餅を上げなくなった事実からも容易に推察できる。祝儀餅の呪力への信仰心が希薄になったから、ナマハゲに餅を上げなくなったのであろう。

ナマハゲが動いて座敷に落としたワラクズをそのまま一晩掃除しない習わしは現在でも見られる。ただし、なぜその晩掃除しないかその理由は不明であると言う。実際、相川地方では、そういうワラなどで頭を縛り付けたりはしない。ナマハゲの前掛けからゲデをむしり取ることもないそうである。苦勞して作ったナマハゲの装身具を粗末にするはずがないとK氏は言う。

ちなみに、K家ではこのナマハゲの落としたワラクズを元旦の日に片付けて捨てたり焼いたりすることになる。

最後にナマハゲ面についても一言ふれておきたい。「面がその家に保管されると火元を防げる」という信仰が見られる、と高橋は報

告しているが、「ナマハゲの面は火事と関係ない」とK氏は言い切っている。

総じて言えば、餅及び身に付けたものの呪力に対して、現在の相川住民の態度は極めて淡泊なものである。理由は分からないが、今でもナマハゲの落としたワラクズを大晦日の晩に限り掃き出さないことは、昔その呪力が信じられていた痕跡と考えられよう。

## I. ナマハゲの習性と伝承

### (1) ナマハゲの習性

相川に限った報告ではないが、ナマハゲの習性について高橋は次のように述べている。

「ナマハゲの面を被ると一種違った気持ちになると体験者は言うが、酒の酔いも手伝って、各戸訪問の際には、暴れるのを以て自認しており、迎える方の側も、之を肯定した態度に出る。唯、現今のナマハゲは昔



程暴れなくなったという事は、一般に認められている」(同資料P10)

ナマハゲの面を被ると、外部の世界から遮断され、しかもあらゆる体内の力を出し切って低い声で唸ったり、力強く足踏みをしたりするので、体力あるほど興奮状態に陥りやすい。このような体験はナマハゲに扮したことのある者なら誰でも経験済みである。こういう類の体験談は現在でも盛んに耳にする。

ぢぢー(赤鬼)に扮するにしても、ババー(青鬼)に扮するにしても暴れがちな鬼を演じるわけだから、暴れることはむしろ周囲の期待であり、ナマハゲ役の使命であると考えられよう。

ナマハゲはなぜ恐ろしく振る舞わなければならないか。この理由に関してK氏は次の点を挙げている。

子供の教育効果を上げるために、ナマハゲに来てもらうわけだが、ナマハゲは年に1回しか来ない。ナマハゲの恐ろしい印象を子供

に焼き付けるためには、ナマハゲが恐ろしいほど効果がある。恐ろしい余韻を少しでも長く残すには、ナマハゲの暴れる性質を充分有効に活かさなければならないのである。

最後に、相川のナマハゲの習性について総合的に検討してみたい。

ナマハゲの乱暴さが自他から認められることは上記K氏の発言からも伺い知ることができる。しかし、この認識だけで行事を全般的に説明できるかということ、問題は別である。より全面的に論を進めていくには、角度を変えて行事の違う側面も検討してみる必要があるろう。

例えば、各戸訪問中ナマハゲが電灯やガラスを壊さないように気を配ったりすること、あるいは行事終了後日を改めて会合を催して行事の進行などを振り返って検討することが見られる。また、不幸や出産以外にも家の新築や宗教上の理由でナマハゲの来訪を拒否したり、庭先で回ってもらったりすることが増



えつつあることは前述した通りである。行事のこういう側面をも考慮に入れると、問題はそう単純に片付けられない。確かに、訪問するナマハゲ側もこれを迎える村人側もナマハゲの暴れる習性を肯定的にとらえていることは、程度の差こそあれ、現在においても主たる傾向として認められる。それはまたこの行事の伝統的な性格として位置付けられると思われる。しかし、昔と比べて大きく変わったはずの村人の生活様式に伴う生活感情の変化の中で、ナマハゲ行事の伝統的な心意伝承がどの程度今日の相川住民に受け継がれているのか、疑問である。「現今のナマハゲは昔ほど暴れなくなった」という報告は昭和13年頃になされたが、同様な報告内容は昭和63年現在においても事実として認められる。換言すれば、ナマハゲの暴れる度合いは年毎に弱まり、この傾向は50年前にすでに見られたが、今日においてもなお続いているのである。民俗変容における伝統と都市化の葛藤問題は相

川のナマハゲ行事においても見られ、今後の動向が注目される。

## (2) ナマハゲの伝承

相川のナマハゲ伝承に関しては2説あると高橋の報告に書かれている。一つはナマハゲが幸福をもたらす神の使いであるという伝説で、その具体的な内容は次の通りである。

「往時、漢武帝に奉公した鬼は真山、本山に移り棲んで、旧正月十五日の晩に限り里に下って我俣勝手が許される。この鬼は三人の兄弟で、之がナマハゲの本体であり、佐波の島にも遊びに遣わされるが、土地の者の幸福を考えよと命ぜられているというのである」(同資料P10)

もう一つの伝説は赤鬼が真山の神様であるという伝説で、鬼の實在が説かれている。高橋の資料を引用すると次の通りになる。

「又この辺で真山の赤神様というのは赤鬼



の形をしたもので、昔は村人の行うナマハゲの中にこの本物の鬼が混ざって回った。或る家の主人が、家の子供はアクタレて困るからマジナッテクレ（あくたれるか、あくたれないかと云って尻をつねる）と云ったら、本物の鬼が居って子供を連れて行ってしまい、鎮守神明様に置き捨てられたことがある」（同資料P10）

現在、これらの伝説はほとんど知られておらず、相川地方で最ももてはやされたナマハゲの伝説と言え、次の2つが挙げられる。一つは門前五社堂境内の逆さ杉に因んだ九百九十九段石段造りの伝説で、その内容を大まかに紹介すると下記の通りになる。

昔、漢の武帝に酷使されていた5匹の鬼がいて、毎年正月15日だけは慰労のため何をやっても許されるものであった。鬼どもは畑の作物はもちろん、家畜、ひいては美しい娘まで欲しいまま手を出した。我慢しきれない村人の相談した結果、毎年鬼どもに

1人の娘を上げることにするが、その成立条件として村から五社堂まで一晩、しかも一番鶏が鳴くまでに千段の石段を築き上げなければならない。もし千段の石段が約束通りにできなかつたら再び村に降りてきてはいけないと鬼どもに約束を誘った。いくら鬼と言えども、一晩に千段の石段を積み上げることは到底無理であろうと村人は思った。

ところが、鬼どもが早速日の暮れるのを待って石段造りに取りかかった。遠くの寒風山から石を運び集めてきて、見る間に石段を造り上げていった。

これを見て慌てたのは村人の方で、即座対応策を練った結果、鶏の鳴き声の上手な者に頼んで、後一段で千段が完成する時点で鶏の鳴き声を上げてもらった。

だまされたとも知らず、鬼どもは驚いてしまった。あまりの悔しさと怒りでそばにあった千年の杉の木を抜き取り、逆さに地



面に突き刺して武帝のもとに帰ってしまった。

その後、だまされた鬼が祟らないようにと村人は年に1度必ずナマハゲ行事を行うようになった」

その地域によって細かい相違が見られるものの、大まかに言えば、この伝説は相川地方だけではなく、男鹿半島全域に広く知られているものである。高橋の報告した2つの伝説と比較して、これは現に存在する門前五社堂境内の逆さ杉に因んだ鬼の伝説のみならず、村のナマハゲ行事の起こりを合理的に説明しているものとしてもとらえられる。

なお、慰労のために年に1日だけは何をやっても差し支えないという部分が、ワカゼ時代以来ナマハゲの日に無礼講などが許されるという相川地域の風習に酷似しているので、この地の風習説明の伝説としても大いに注目すべきものである。

もう一つ代表的な伝説がある。「外人説」

とでも言うべきものであるが、相川で聞いた話を下に掲げておこう。

「昔、ロシア系か、スペイン系の外国人が難破して男鹿に漂着してきた。途方に暮れていた漂着者がお山（本山、真山）に住み込み、髪の毛や髭を伸ばしっぱなしで、時としてポロポロの身なりで食べ物を求めに里へ降りてくる。その恐ろしい様相を見て村人は鬼の類だと思った。あまりの恐ろしさで、村人は防御に結束することにした。相談の結果、山から降りてくる怪物より恐ろしい面を被って、それと抵抗するようになった」

この伝説は、K氏が「鬼は所詮空想に過ぎない」と断った上で語ってくれたものだが、鬼の正体が男鹿に流れ着いた難破船の外国人であるという合理的な解釈がなされている。鬼面が白人系統の外国人の顔立ちに似ているところから、ナマハゲ面の起こりを説いている。前記の九百九十九段石段造りの伝説と比



較してみると、ナマハゲ行事の起源に合理的な説明を与える点は共通しているが、後者は鬼の存在まで合理的に考えようとするところが見られる。

なお、「これは私の個人的な考え方に過ぎないかも知れないが」などとK氏に限らず、村の住民は大抵同様に断った上で語ってくれる。村人が共有している伝説なのか、それとも話者独自の見解なのか、はっきりしない点が注目される。ただし、話者が違っても話の内容がほとんど一致しているので、一個人の見解としては到底考えにくい。相川以外の地域においてもこの系統の「外人説」は広く見られるので、男鹿地方の「現代通説」の「個人化現象」として解釈するのが妥当であると思われる。

### (3) 伝承の交替

ナマハゲの伝承に関しては今まで述べてき

たように、様々な伝承が伝えられているが、現在相川住民の間にもてはやされているものと、昭和13年頃にもてはやされていたものと比較してみると、本山と真山にまつわる伝承であるという点では昔も今も相違がないが、伝承内容自体から言えば、村人の心をとらえる伝承の交替が見られる。換言すれば、数多くの伝承の中から知名度の高いものだけが浮上し、また、近頃顕著に見られる相川住民の合理化精神に合ったような伝承が幅を利かしていることも伺える。

これとは対照的であるが、相川の東近隣にある浜間口部落では昔ながらの伝承が今もしっかり受け継がれている。この部落の伝承については高橋の報告にも言及されている（同資料P10）ので、比較と確認の意味において現在浜間口部落で伝えられている話を下に記してみる。

「部落の氏神（熊野山神社のオボシナ様）は子供たちを大層可愛がる神様で、真山か



ら降りてきたナマハゲが村に入ろうとしたところ、怒ってナマハゲの鬼どもを橋から突き落とした。それ以来、この部落にはナマハゲが来なくなったと言う」

この伝説について高橋は次のように報告している。

「浜間口という部落の氏神様は子供を泣かすのが嫌いで、ナマハゲの鬼を村の橋から突き落としたので、この部落へはナマハゲの鬼は来ない」（同資料P10）

前述したものと照り合わせてみると、同一の伝承がここ50年間ほとんど変化なく受け継がれてきたことが分かる。

浜間口はナマハゲ行事の行われていない部落で、ナマハゲ行事が盛んで名の通っている相川とは対照的である。50年前も、今もナマハゲ行事が行われていないので、それに関して言えば何も変化がなかったと言える。氏神がナマハゲを橋から突き落としたという伝説はこの行事の行われな理由を説明する伝承

であり、50年来変化はなかった。

これに対して、相川のナマハゲ行事は過去50年ずっと絶えることなく行われてきたが、家を回るナマハゲの側にしても、ナマハゲを迎える住民の側にしても様々な形で変化したことは今まで述べた通りである。ナマハゲ行事を地域の有機的な民俗行事として必要としていた、かつての民俗社会が揺れ動いている中で、行事の成立条件（ナマハゲの呪力への期待や村の有機的な連帯感など）が崩れる一方であると伺える。このような社会状況の中で固有民俗の維持が困難となり、伝統行事が一種の不安状態に陥ると、民俗社会固有の地方色も自ずと希薄となり、周辺地域の類似民俗文化間の流動や置き換えも容易にできることになる。その結果として、ついにはその地域の社会事情に最も適したものが浮上して周辺地域を支配し、その類似民俗文化圏の「標準型」となることが考えられる。このような変化につれて、地域性の希薄化が見られると



同時に、同一類似民俗文化圏の一色化現象も生まれてくる。相川地方に見られるナマハゲ伝承の交替も上述した地域民俗変化の一環としてとらえられると思われる。

#### J. ナマハゲのもつ呪性

「ナマハゲが家に入るのは家の清め、悪魔払いとなり、乱暴するほど厄払いとなる。

又、海の大獵、岡の豊作の前祝いとなり、その家に安心を与える」（同資料P12）

ナマハゲのもつ呪性について高橋は上記のように報告している。ナマハゲが乱暴するほど村人が安心すると言うのであるから、ナマハゲの呪性が高く期待されていたことが容易に推察できる。

ところが、現行のナマハゲ行事を考察してみると、呪力をもつと考えられていた餅の姿が消えたり、ナマハゲ面と火事防止の信仰伝承が受け継がれていなくなったりすることは前

述した通りであるので、ナマハゲの呪性が相川住民に期待されなくなってきたことが伺えよう。

確かに、「ナマハゲは神様の使いである」とか、「ナマハゲは福の神である」とか、または「ナマハゲは正月に欠かせない縁起物である」というような住民の発言はよく聞かれる。しかし、そういう発言者でも、ナマハゲの回る空間を座敷から台所までと限定して奥の方は回らせなかつたりする。ナマハゲが乱暴するほど厄払いとなるから喜ぶというには程遠い。ナマハゲにまつわる伝承知識と伝承の実践の食い違いがここに見られる。

相川住民のナマハゲの受け止め方についてさらに2点付け加えておきたい。

#### (1) 受け止め方の多様化と個人差

まず、個人差について述べるが、これはナマハゲに扮する理由が人それぞれ違い、前述



した通り、概ね下記の3点に分かれているところからも顕著な個人差の存在が確認できると思われる。

- a. ナマハゲの呪性による健康のため
- b. ナマハゲの無礼講による自己主張が可能  
なため
- c. ナマハゲが好きであるため

ナマハゲに扮することは自発的参加の形をとっているため、もはや村の男なら誰でも体験することではなく、有志に限られているのである。一般的に言えば、有志に比べて他の行事参与していない村の男はナマハゲへの関心度が相対的に低いと考えて差し支えがなかろう。逆に考えれば、有志はナマハゲに対して関心をもち、積極的に反応を示す相川住民であるとも言える。

このような関心の高い相川住民同志に限定しても、そのナマハゲに扮する理由が様々であるから、相川住民全体のことを考えると、ナマハゲに対する受け止め方がもっと千差万

別で、傾向としては消極的なものであると考えられよう。

価値観の多様化と個人差の顕著な現れが都市化現象の一つとして認められるなら、相川住民のナマハゲの受け止め方もこの都市化方向に向かっていると見て支障がないと思われる。

## (2) 合理化精神と行事の神秘性

ナマハゲに上げる物が餅から現金へと変化したことは前に言及した通りであるが、なぜこういう変化が生じるようになったかと言え、村人が祝儀餅の呪力を認めなくなってきたことが最も重要な原因であろう。祝儀の餅を老人ホームなどの福祉施設に寄付してもさほど喜んでもらえなくなってきたので、ついに上げる物は餅から現金へと変化したと考えられる。言い換えれば、相川住民は行事のしきたりよりも行事の合理性を考えた末、この



ような結果をもたらしたのである。

行事の合理化が見られることに関しては、当然ナマハゲに上げる物に限ったことではない。ナマハゲの装身具（前掛けやナマハゲ面の髪の毛などの場合）に、しきたり通りにウミスゲを使用するよりも、持ちがよく、手に入りやすいナイロンテープを使うのが現行のやり方である。ナマハゲに餅を上げても荷物になるだけなので、伝統のやり方を止めて現金を上げるという住民側の気配りが見られるのに対して、回る時間を恒例のNHK紅白歌合戦の放送時間に間に合うように工夫するというナマハゲ側の配慮も伺える。物事を円滑に運ぶために地域のしきたりを柔軟に考える気風があることは否めない事実と言える。昔濃厚にあったと言われているナマハゲ行事の神秘性と厳粛さは、合理化精神に満ちた今日のナマハゲ行事からは僅かに見られる程度である。

最後に、相川住民がナマハゲに対してどの

ように受け止めているのか、これに関してもう少し考察を続けてみたい。

相川のナマハゲ行事は、村の古老の体験している限り中止したことがなく、ずっと継続してきたと同時に、昭和31年頃に男鹿市主催魁新聞社共催のナマハゲ・コンクールに参加して一等賞を獲得したため、自他ともに相川のナマハゲを高く評価している向きがある。そういう意味においては、確かに相川住民が村のナマハゲ行事を誇りとして思っていると見受けられる。しかし、ナマハゲの呪性に対してどう受け止めているのかというと、今まで述べてきた通り、お正月に欠かせないものではあっても、呪的効果が一般的にそれほど期待されていないという一言に尽きる。

#### K. 摘要

ナマハゲ行事の特色として高橋は次の11点を掲げている。



「(1) ナマハゲは旧正月十五日の歳取りの晩、即ち季節の変わり目に各戸を訪問する。(2) ナマハゲ演行者は生地のままの姿を見せない。即ち仮面、蓑等を使用し、必ず仮装のもとに現れる。(3) 面作りその他、この行事に関する準備作業は人々特に女子供等の眼に触れない場所を選び、秘密裡に為されること。(4) ナマハゲは個人で行わず、ナマハゲ組をつくって行う。そしてこの組は部落常設の青年団(ワカゼ組)と直接の関係なく、団員の任意参加によること。(5) その組に死火産火の穢れある家の青年は参加できない。(6) ナマハゲは各戸訪問の際、主人と対座し、祝言を述べる。即ち来るべき年の漁獵、岡作の豊饒、家運の繁栄、人々の幸福を予祝する(7) ナマハゲの訪問は悪魔抜いとなること。(8) 祝言、厄抜いとの交換の意味合いにて、各家に於てはナマハゲを歓待し、祝儀の餅或は銭を与えること。(9) 貰い

物たる餅、銭はそのナマハゲ組に於て適宜に処分消費する(原則として)。(10) その餅及び身につけたるウミスゲ、藁類等に一種の呪力が認められる。(11) 訪問の際におけるナマハゲの振る舞いは許容され、ナマハゲ自身は女子供に対し威嚇の意志をもつこと等が挙げられる」(同資料P12)

(1) が旧正月十五日ではなく、新暦12月31日と変化した点や、(5)のワカゼ組がもはや存在せず、代わって青年会が設けられている点、そして(8)の祝儀の餅が姿を消して久しいなどは、昭和13年頃の行事のあり方と現行のナマハゲ行事の実態との掛け離れたところであるが、ナマハゲ行事の基本的な性格を把握するには上記の諸項目が現在でもなお有効であると思われる。

旧正月15日から新暦12月13日に変化してもその時代の年取りの晩であることは変わりが無いし、ワカゼ組から青年会に変わっても有志の任意参加という点では同様である。さら



に、餅から現金に移り変わったナマハゲへのお礼であるが、行事実施者に対する謝礼である点においては昔も今も共通している。

このように、相川現行のナマハゲ行事の構造は50年前のそれと比較して大体においてあまり変化していない。行事の基本的な構造形態は相川住民によって、しっかり受け継がれていると言える。

ところが、行事の深層部分を詳しく探してみると、例えば、同じ準備作業に取り組むとは言っても、取り組む当番の心構えから、準備作業の内容まで、以前と比較したらかなり変化したことが分かる。また、訪問するナマハゲ側も、これを迎える村人側もナマハゲの暴れる習性を肯定的にとらえるという以前からの習わしがあるが、ナマハゲの暴れる度合いが年毎に弱まる傾向は、この章で扱っている資料に基づいて言えば、50年前も現在も深まる一方である。

上述した2つの事例はそれぞれ既に「D.

準備作業」と「1. ナマハゲの習性と伝承」で詳しく言及しているので、ここでは繰り返して記述しないが、要するに行事の深層部分まで考察してみると、ここ数十年の変化が一目瞭然である。

最後に、改めて強調しておくが、表面上の行事構造などは、ここ数十年来大体において大きな変化が見られない。しかし、行事の深層部分を細部にわたって考察すると、行事内容がかなり大きく揺れ動いていることは今まで考察を続けてきて得た結論である。

## 2. 脇本地方の場合

### A. 何時行うか

脇本地方の飯の森と富永(字大倉)は昭和13年頃にはなお旧正月15日の晩にナマハゲ行事が行われていたと報告されている(同資料P2)が、現在は同地方の樽沢、そして本郷



の学校通り及び荒町と同様にいずれも新暦12月31日にナマハゲ行事が行われている。ただし、ナマハゲが御膳の御神酒を飲む前に改めて「新年おめでとう」などと言ったりすることがよく見られる。12月31日の晩だから、正式に言えば、まだ「新年」になっていないはずにもかかわらず、新年の挨拶をするのである。これは昔小正月に行われていた痕跡であると言う。同様な解釈は本郷や飯の森のみならず、前述した相川でも見受けられる。

回り始める時間はその村の戸数やナマハゲの回り方によって多少の相違が見られるが、大抵において午後6時から7時頃の間に関り始める。行事終了時間は夜9時頃とする地域がほとんどであり、これはNHK紅白歌合戦の放送時間に合わせた結果であると多くの話者は異口同音に言う。NHK紅白歌合戦の放送は昭和25年以來続いていたので、ナマハゲ行事の終了時間もその頃から夜9時頃に変化したと一般的に認められているが、飯の森で

は、昭和3~40年頃までは、2番ナマハゲや3番ナマハゲが来訪していたので、夜中12時頃までかかっていた（Q氏・昭和3年生まれ・精肉屋経営）。本郷の学校通りでも、昔多い時は一晩3回も4回もナマハゲがやって来るものであったと言う。

なお、本郷の学校通りで聞いた話では、昭和30年頃まではナマハゲ行事が新暦12月31日と新暦1月15日の晩に、2回にわたって行われ、前者が当時本郷全域の青年団の共催によるもので、後者は各町内の熱心な有志による小グループが自主的に行っていたものと伝えられている。

#### B. 行事の実施主体

ナマハゲ組の実施主体と言えば、単にその地域の青年組織の成員を連想するのが普通のようなのであるが、高橋の書いた脇本木村（現在の本郷）の報告を読むと、明治時代の末頃で



は、その実施主体の内容がそう単純なものではないことが分かる。その報告の関係部分を次に掲げておこう。

「脇本本村でも当時、ナマハゲ組にはワカゼが参加した。ワカゼは二十才台より三十四、五才まで。当地でワカゼというのは親方支配下の中流以下の暮らしの者で、農耕者、小作人（作男を含む）である。ワカイモノと云われる中流以上の子弟はナマハゲをやらなかった。現在でも八郎湯畔の払戸村では作男中心のナマハゲをやる部落がある。脇本本村では、一町内に当時、ナマハゲ組は二つ組成されていた。しかし、ワカゼの任意参加でこのナマハゲ組はできた。一組の中、面を被る者二人、荷背負いが一人。尚、この組へは妻帯者も加入することが出来る」（同資料P2）

このように、昔この地域のナマハゲ行事の実施主体は所謂一般の若者組（後の青年団）ではなく、親方支配下の中流以下の者であっ

た。相川と違って、ここのナマハゲをやるのは必ずしも頭格のワカゼとは限らず、ワカゼであれば新入ワカゼでも妻帯者でも参加できたのである。それに、1町内にナマハゲ組が2つ結成されていたことも高橋の報告に明記されている。

これに対して、筆者が採訪した学校通りにおける昭和30年代の話では様相がかなり異なるので、関係部分のみここに記しておく。

新暦12月31日のナマハゲ行事は当地域の10町内それぞれの青年会の共催となっており、実際ナマハゲを歩いていたのは各町内の青年会代表であった。4組のナマハゲが分担を決めて10町内の全域を回っていたが、1組は赤鬼、青鬼1匹ずつと付人2人の4人からできている。鬼役と付人役は訪問家庭を10軒ぐらい回ったら交替するが、最初から最後まで同じメンバーが回る。町内の青年会代表になるのは、大きい声の持ち主で、堂々と荒々しいナマハゲの演じられる者に限られていた。し



かも、1度代表として行事参加したら、不幸などが無い限り、続けて3年間やり通さなければならぬものと考えられていた。その理由はと云えば、一人前の男になるには3年間続けてやりとおすだけの気迫がなければならぬと言うのである。当時は結婚したら青年会を退会することになっていたもので、この4組に加入できたのは大抵20才から25、6才までの若者に限られていたそうである。

この10町内の全地域を回る4組のナマハゲとは別に、自分の町内を中心に回るナマハゲもほぼ全地域にわたって見られた。彼等は概ね17、8才から20才未満までの若者が多く、将来ナマハゲになりたいというナマハゲ希望者がほとんどであったが、中には単にナマハゲ行事の好きな人もいた。

なお、この時代は面を被ると1年間健康になると広く伝えられていたので、ナマハゲ希望者も多かったそうである。この裏づけとして受け止められるかと思うが、実際昭和30年

頃までは新暦1月15日にも町内だけを回るナマハゲが幾つかの町内に見られたと地元の住民は語る。

さて、現在のナマハゲ行事に関しても報告しておこう。

現在本郷全地域を回るナマハゲが存在せずナマハゲ行事は再び各町内で行うように変化したのである。行事は毎年12月31日にしか行われぬ。学校通りでは行事の実施主体は一応子供会の父兄が中心になっているが、若者が少ないため、近年は正月に町内にいる有志でやることになっている。年齢制限がなく、どうしても人手不足の年には高校生がナマハゲを歩いたりすることもある。

同じ本郷に属しながらも荒町になると、ナマハゲ行事の実施主体はほぼ全面的に若い有志に頼るのが現状である。実際、中学校後半から20才前後までの希望者が行事の担い手を務めている。この町内は結婚したらナマハゲを歩かない習わしがあり、その上、町内の戸



数が僅か25戸しかない。そのため、行事の担い手不足問題が抱えられている。前は隣の町内（御札町）とナマハゲ行事を共催したこともあると言う。

今年（昭和62年12月31日）は男鹿東中学校のラグビー部が東日本の優勝チームとして選ばれ、荒町からも4人の選手が年末年始間の遠征に加わったため、ナマハゲ行事はつい行われなかった。ただし、脇本の10町内はほとんど隣り合わせており、各町内単位にナマハゲ行事を行うとは言っても、必ずと言っていいほど隣町内との境界線にある家々まで回ったりするので、今年も隣町内のナマハゲを迎えた荒町の家が何軒かあったそうである。ちなみに、筆者の採訪したA氏宅では今年ナマハゲの来訪がなかったのである。

その外、飯の森では昭和2、30年代の頃は青年会が行事実施の主体であり、青年会会員は結婚しても約30才までは行事の実施に参加していたが、現在は青年会主催とは言っても既

に有名無実で、18才から22才ぐらいの若い有志（町外住居の帰省者等も含む）が行事の主たる担い手である。ただし、どうしても人手不足の場合は高校3年生を行事の担い手に入れることもある。その場合、訪問先で勧められた御神酒は他の同行のナマハゲが代わって飲むことになる。

なお、総戸数42戸であった昭和13年頃の飯の森ではナマハゲ組が3組あったと報告されている（同資料P3）が、70戸と戸数が増えた現在においては、その戸数の増加に反してナマハゲの組数が2組と逆に減少したのである。ただし、昔1組の中、面を被る者が3人であったのに対して、現在は5人と増えた。

大倉の実施主体についても触れておくが、大倉は総戸数107戸も有する、脇本の中で最も戸数の多い町内に属している。当地のナマハゲ行事の実施主体は青年会（昭和63年現在では会員が6人しかいない）の会員と町内の有志であるが、行事の進め方としては、青年



会会員が中心となり、有志が青年会の指示に従って協力していく形をとっている。

回るナマハゲは2組あって、青年会の会長と副会長がそれぞれ違う組に入るのが普通とされている。回る人数が多いほどナマハゲの威勢がよくなるという考えのもとに、1組は赤鬼、青鬼1匹ずつと付人が少なくとも6人という具合に、理想的には合わせて最低8人が必要とするのである。

人手不足の問題は大倉にも見られるので、その一側面を紹介する意味においてここ数年間で有志が一番集まらなかった年の状況について少し報告しておこう。

数年前のことだが、回り始めた時点は2組合わせて8人しかいなかった。しかし、ナマハゲが回っているうちに、若い帰省者などに声を掛けて勧誘した結果、途中からナマハゲ行事参加者が増加し、ナマハゲ役の交替も十分にでき、行事はようやく無事終了したそうである。

上述した通り、青年会に入会する若者が少ないため、ナマハゲ行事の実施主体に関しては戸数の多い大倉もやはり多くの不安を抱いているのである。

最後に樽沢の行事実施の主体についても簡単に言及しておきたい。

樽沢の行事の運営者はほとんど子供育成会の親が中心となっているので、3、40代のナマハゲが多い。10代と20代がナマハゲ行事参加者の中堅である他の脇本地区と比べて、樽沢の年長なナマハゲは当地の特色として受け取られる。これは子供会の親のみでは行事運営が成り立たなくなった本郷の学校通りとも違うのである。

以上、脇本の本郷・学校通り、同・荒町、飯の森、大倉、そして樽沢の5ヶ所を通して脇本地方におけるナマハゲ行事の実施主体を考察してみたが、同じ脇本とは言うものの、主催組織、参加者の年齢、そして参加者の集まり方と人数といった側面から見ると、微



妙に多様性を呈している脇本地方の現状が注目される。それと同時に、程度の差こそあれ人手不足問題はどの地域も共通して抱えていると受け止められる。

### C. 参加資格なき場合の条件

「出産、死亡のあった家の者はナマハゲ組へ参加できぬ。ただし一年を経過すればよい。従ってこの変わり事あった家からは、青年団へ前もって知らせておく。又逆に、之らの変わり事のあった家へ、ナマハゲは訪問しない。(同村各部落)」(同資料P3)

と高橋は行事参加の資格について報告しているが、現在の脇本におけるナマハゲ行事の実態とかなり異なるので、その両者の異同について報告しておきたい。

まず指摘しておきたいのは出産への対応が変化したことである。飯の森、本郷の学校通

り、同地域の荒町、大倉、そして樽沢の5ヶ所の中で、出産を忌み嫌ってナマハゲがその家を回らないのは僅か本郷の荒町だけで、しかもその家の要望があればナマハゲは来訪すると荒町の住民が言うので、出産を忌み嫌うとは言っても、そう厳密なものではないと見受けられる。

本郷の荒町以外の4ヶ所はいずれも出産を差し支えとせず、ナマハゲが訪問することになっているが、飯の森では嬰兒が生まれてまだ20日間も経たないうちなら静かに回り、半年ぐらい経過していれば普通に回ると言う。ナマハゲの住民への気配りが見られるのである。ちなみに、荒町では、病状の好ましくない病人がいたり、寝たきり老人がいたりする家にはナマハゲが入らないことが多いそうである。

次に死亡があった場合についても報告しておくが、これは高橋の報告内容と一致して、今でも不幸があった場合にはナマハゲがその



家を回らないのが習わしである。ただし、本郷の荒町では不幸があった場合も前述した出産問題と同様に、要望があればナマハゲはその家を回る。

同じ本郷に属している学校通りでは、原則として不幸があった場合はその年にナマハゲがその家を回らないが、忌明け（35日か、49日）が過ぎればその家の要望次第でナマハゲが訪問するか否かが決まる。なお、高橋の報告内容と一致しないが、不幸があった場合でも特に主催者側に知らせる必要がなく、日常の地域活動に参加していれば、大体のことは分かるという。したがって、不幸があってもナマハゲを家に入れたい場合は、大晦日の晩に玄関に締め縄を飾ったり、あるいは実際通り掛かったナマハゲを呼び止めて家に入れればよいそうである。

この地域は不幸を翌年まで持ち越さない習わしがあるゆえに、12月に不幸があった場合でも寺と相談して「忌明け」を年内で明ける

ようにするのが普通だと言われている。

不幸があったら行事に参加できないのは、一般の住民側というよりも、むしろナマハゲ役をはじめとする訪問者側である。このしきたりは現在でも守られている。

最後に、ナマハゲ行事に参加しない、渡辺綱の後裔と伝えられている渡辺家の事例に関しては前章で紹介した通りで、ここでは重複しないことにするが、事実確認と現状調査の意味において渡辺姓の家を2ヶ所当たってみたが、その内の渡辺金市氏（本郷・中町・大正12年生まれ）の話をもとめてみると、次のようになる。

確証はないが、鬼退治の名人と言われる渡辺綱の子孫であると先祖代々から伝えられてきた。これに関しては渡辺金市氏も曾孫爺さんから話を聞いてきたと言う。元々どこの出身かは定かではないが、脇本に移住して34代目を迎える。炊き火の煙を屋外に出すためと十分に光りをとるために、自分の代からは天



井に窓を設けるようになったが、それより以前は渡辺家の天井には窓がなかったのであると言う。

なぜ渡辺家とナマハゲ行事が相容れない関係にあったかについては次の説明を受けた。ナマハゲが鬼であるという認識から、鬼とそれを退治する立場にある渡辺綱の子孫は当然相容れない関係にある。

なお、父親や祖父などの先祖は渡辺家のしきたりに従ってナマハゲを迎えなかったし、その行事にも一切参与しなかったが、渡辺金市氏の代からはナマハゲを迎えたり、それに扮したりするようになった。脇本本郷中町の住民の一員として、他の若者と一緒に積極的に地域の伝統行事に参加すべきであるという観点に立てば、ナマハゲ行事に参加することは他の住民と一緒に盆踊りを楽しむことと同様であると氏は説明する。

高橋の報告に従えば、昭和13年頃に見られる「ナマハゲの渡辺家不訪問」はそのどちら

かの一方的な決断によるものではなく、双方が排斥し合った結果であるので、渡辺金市氏のナマハゲ行事参与が可能となったことは氏の家にまつわる「渡辺綱の後裔説」への柔軟な態度が見られると同時に、中町住民の合理精神も見受けられると言えよう。

以上、飯の森、本郷の学校通り、本郷の荒町、大倉、そして樽沢の5ヶ所を中心にナマハゲ行事の参加資格をめぐる、昭和13年頃の報告内容も意識しながら、現在脇本地方の現状を考察してみた。死亡、出産、そしてかつてナマハゲ行事と相容れなかった渡辺家の3項目を検討してみた結果、昭和13年頃と比較したら、現在の脇本住民の禁忌意識が極めて希薄であることが言える。

#### D. 準備作業

高橋の報告では、飯の森の事例が最も詳しく記されているので、それを次に掲げた上で



現在の飯の森の行事实態と比較してみたい。

「その年の参加者三組が鎮守社に集合し、面をつくる。旧正月十一日（倉開きの日）に行い、仕事は休業する。面をつくる間は、子供及び他の人々には一切見せない事を以て原則とする。面の数は一組に三個、これは夫婦及び子供を表徴する。面材は、榉、桐、杉等を用い木彫とする。角は木のマッカ（叉）、髪、髭には馬の尾を使う。尤も毎年面は新製するのではなく、多くは修理し古くなって使用に耐えないものを作り換える。当地の面は縦三十糎、横二十糎くらいのものである。面の被り手はナガラと呼ぶ紺の刺子の労働着をつけ、ミチカモツペを履く。足には藁沓。なお、当地のナマハゲは、クワダイ（木製鉄台）とタラノキボウを武器として手にもつ。以前は鉄台の代わりに三本鉄を持つ者もあった。この種の材料の費用は、参加者が各々平等割にて負担するのが通例である」（同資料P5）

まず、回る組数が3組から2組に変化したことは前述した通りであるが、集合場所も5年前から稲荷神社ではなく、新しくできた公民館に変わった。行事の実行に関しては、子供会や青年会などといったはっきりした実施主体がなく、あくまでOB（ナマハゲ行事实施経験者）などの指導のもとで、暗黙の了解のリーダーを中心に行事を運営していくのが現状である。

決まった日に準備作業に取り組む決まりはないが、大抵12月30日頃に7、8人の若者が公民館に集まって行事の準備を始めるのが最近の傾向である。面はケヤキを素材に素人の手によって作られた木彫の面を使用するが、毎年新しい面を作るのではなく、古い面を補修する程度の場合が多い。ナマハゲ面の毛髪などは昔馬の尾を使用していたが、現在は麻ひもやナイロンテープを使う。面の被り手の服に関しては、特に決まりがなく、多くの若者はトレーニングを着て行事の出演に臨み、



足には長靴を履くのである。ナマハゲの持ち物については鍬から鍬台とタラノキボウに変化したと高橋が報告しているが、柏木繁氏（昭和3年生まれ）は自分の記憶している限りナマハゲは何も持たずに回っているはずだと語っている。なお、昭和13年頃は準備作業の費用は参加者が平等に負担していたが、今はすべて訪問時にもらった御年始（祝儀袋に入った現金の謝礼）で出費する。

このように、準備作業という項目に限ってみても、回るナマハゲの組数、集合場所、集合日、面の数、道具の素材、面の被り手の服装、ナマハゲの持ち物、準備作業の出費の財源といった具合に、高橋の報告内容を基準に考えると、50年経過した現在の飯の森の行事実態がすっかり変化したことは歴然としているのである。

飯の森についても一言報告しておこう。「各戸訪問の際に貰った餅等を囊に入れて運ぶ」と高橋は記述している（同資料P3）。

しかし、約5年前から「ナマハゲに餅を上げないように」と飯の森の住民が前もって申し合わせをしておくようになったので、付人の手に持つ物ももはや大きな袋ではなく、祝儀袋を入れるのに格好な紙袋だったりするのである。

次に行事の運営事情が他の地域と多少違う大倉について紹介してみよう。

大倉のナマハゲ行事の担い手は現在青年会会員と若い有志になっており、青年会会員が主で、若い有志が従という形をとっている。非青年会会員の若い有志はほとんど大晦日の夕方6時頃に公民館に集まって各戸訪問に参加するだけで、それまでに済ませておかないといけない行事の準備作業は一切青年会会員に任せている。

当地では昔毎年のように新しい面を作るのが恒例であったが、最近は人手不足の問題も関係して作ったり、作らなかつたりする。

藁沓は雪の積もった年だけ使用するが、作



るのは近年専門家に依頼するようになった。  
ちなみに、積雪のない場合は足が汚れがちなので、藁沓を使わず長靴を使用する。

なお、ナマハゲの持ち物に関しては、昔鉄台や御幣が見られていたが、現在はほとんど木でできた出刃包丁に統一されている。高橋の報告しているタラノキボウなどをも考慮に入れると、このナマハゲの道具がかなり変身したことが分かる。

さて、本郷の学校通りについても報告しておきたいが、前記の飯の森と大倉と違って学校通りでは準備作業は公民館や神社でなされるのではなく、近年は決まってT氏所有の畳の作業場で進められており、以前はなまはげ行事のリーダーの家でなされていたと言う。

現在の準備作業は古いナマハゲ面を修飾したり、藁でケデ（身体に着用するナマハゲの装身具）を作ったりすることが中心となっているが、12月31日の午後から作業は始められる。ナマハゲ用の藁はあらかじめ保存してあ

るが、藁集めは一応子供会会長がナマハゲ行事に熱心な農家に依頼するのが恒例である。ただし、毎年必ずやる行事なので、特に頼まれなくても然るべき農家は自発的に藁を集めてくるそうである。

ナマハゲ面は昭和40年頃までは毎年新しいものを作っていたが、昭和40年代半ば頃から廃れ始めて、手抜きが目立ち、ここ数年間はずいぶん市販のものを買ったりするようになったのである。

2年前にナマハゲの大層好きな大工さんが2週間以上の時間をかけてナマハゲ面を2つ作ったが、面自身も、目も、鼻も大きく、しかも目の形が吊り上がっておらず、昔のものに似て素朴な感じがする。ステレオタイプ化された市販のものより遥かに住民に喜ばれていると言う。ただし、面の台はしきたり通りのザルではなく、竹を使用しており、髪の毛もナイロンテープという新しい素材を導入している。しかし、その若い大工さんがその後



本郷を離れていったので、このような優れたお面が果たして再び住民の手によって作られるかは疑問であると当地の住民は語る。

なお、お面を作る際に絶対子供に見られてはいけないことはないそうである。これに対して、同じ本郷に属している荒町では大抵納屋などで作り、昔ほど厳密でないにしても子供に見せないのが原則であるとされている。

樽沢におけるナマハゲの小道具について高橋は次のような興味深い報告を残している。

「鍬臺の他に瓢箪をさげ、この中に唐辛子粉を入れて歩く場合もあった。この粉をつけて子供を食ってしまうのだと云った」（同資料P5）

これに関して樽沢の住民に尋ねてみたが、大正13年生まれのS氏をはじめとする当地の住民は伝承は聞いたことがあるが、実際瓢箪を下げて歩くナマハゲの姿は見たことがないと言う。ちなみに、準備作業の内容と言えば樽沢でも古い面の修飾とケラ作りが中心であ

り、瓢箪は準備道具として存在しない。

ナマハゲの格好に関して高橋は下記のように報告している。

「樽沢では（中略）服装としては矢張り、ナガラ（刺子の労働着）、ミチカモンベ（モンベ古型）をつけ、素足にワラグツ、藁又はミゴ製のハバキをつけた。ケダシ（ケデ、腰当て）をおうことも前記と同様」（同資料P5）

現在のナマハゲ役はナマハゲ面とケラ（高橋報告にあるケデに当る）以外に特別な装身具を使用せず、ただ普通の格好で各戸訪問に臨むので、準備作業の内容も極めて簡単である。

樽沢の準備作業は昭和13年頃はお宮（中山神社）でなされていた（同資料P4）が、現在は12月31日に元子供育成会会長のW氏所有のタバコ作業場でなされている。なぜタバコ作業場で準備作業を進めるかと聞くと、藁が豊富にあるのでケラを作るのに便利だからで



あると言う。

約50年前の報告資料と比較してみると、今日の樽沢におけるナマハゲ行事の簡略化が極めて明白であることが言えよう。

以上、一通りナマハゲの準備作業に関して脇本地方現行の行事实態を考察してみたが、50年前と比べてすっかり変貌したことは飯の森の事例で充分伺える。そして、最後の樽沢の事例をはじめ、大倉にしても、本郷の学校通りにしても、形は様々であるが、悉く行事が合理化、もしくは簡略化されている。脇本地方におけるナマハゲ行事の表面上の多様性と内的共通性が如実に示されていると思われる。

#### E. 各戸訪問の順序

高橋の報告を見る限り、脇本地方のこの項目に関しては僅かな資料しかない。ここでは主に本郷の学校通りと飯の森の両地を中心に

採集資料を整理し、高橋の報告内容と比較してみたい。

まず、ナマハゲ訪問に関する本郷の事情にふれておくが、ここ50年間行事の実施主体が各町内単位の組織から、一度本郷全地域の共同連合組織へ変化し、さらに、再び各町内単位の組織に戻った。この経緯については「部落におけるナマハゲ組」で詳しく記述した通りである。ちなみに、全地域の共同連合組織による共催時代では、ナマハゲの訪問は本郷の天神町方面の天神様から町内の反対側の太平山社に向かって行われたものである。

昭和13年頃には各町内のナマハゲ組が「ナマハゲ宿」から出ると、まず寺（禅宗）へ行って年始の挨拶をなし、そこでお供え餅を食べ、ヒデコ（おひねり銭）をもらって御神酒を一杯飲んでから回り始めた（同資料P6）が、現在本郷の学校通りの場合は、行事参加者が神社にも行かず、お払いも受けず、夕食後6時前に準備作業を済ませたT氏の昼作業



場に集合し、御神酒を飲んで「一生懸命にやろう」と気合いを入れたり、各戸訪問の打合せをしたりしてから回り始める。お供え餅を食べたり、おひねり銭をもらったりすることはない。

なお、寺を出ると、部落の西から回り、回り道をしないで各戸を訪問すると高橋が指摘している（同資料P6）が、最近の話では、ナマハゲが腕白坊主の多い家をわざと飛ばして子供の考えているタイミングをはずして不意にまた戻ってその家を襲うことがあるそうである。ナマハゲの恐怖感を植え付ける意味においてそういう掛け引きの作戦が工夫されることは子供の教育にもよい影響を及ぼすのであろうと言う。ちなみに、大倉では、「御免下さい」とわざと名乗らずに玄関で声を掛け、狙いの腕白坊主が返事に出てきたら、ナマハゲはいきなり襲いかかる、というナマハゲの作戦も見られる（S W氏・昭和25年生まれ・会社員）。

行事終了後はまず公民館に集合して、もらった祝儀の計算などをする。それから、天神様へ行って狛犬などにケデを巻き付けたりするが、人によっては公民館で酒を飲むなり、一旦家に帰るなりして、除夜の鐘を聞いて初詣でに出掛ける時にケデを神社の狛犬などに巻き付ける場合もあるそうである。

飯の森の訪問順序に関しては一言しか言及されていないが、高橋のその僅かな報告内容を次に掲げておくことにする。

「飯ノ森では、お宮を出発したナマハゲ三組の中、上の連中は上から下へ通し、下の連中は下から上へ通し、中の連中は、中から始め上へ回り後下へ通して回ることになっている」（同資料P6）

昭和13年頃のこういう3組による繁雑な回り方に対して、ここ20年間、当地では次の二通りの回り方が異なる時期に見られる。一つは2組のナマハゲがそれぞれ村の両端から反対側の端まで回って、また折り返してほぼ村



の中央にある公民館（古い公民館）に戻って集合する、という回り方である。これは約20年前に見られた当地のナマハゲの訪問順序である。ちなみに、その頃は2番ナマハゲが来訪することが普通であり、特に新妻や腕白坊主などのいる家は3番ナマハゲ（ナマハゲが折り返した際にもう一度寄る）が現れることも少なくなかったと言う。

これに対して、現在のナマハゲはただ村の両端から出発して中央にある新しい公民館で落ち合うだけなので、ナマハゲの来訪は一回しかない。この回り方はここ2、30年ぐらいのやり方だと当地の住民は語る。

以上、本郷の学校通りと飯の森の事例を通して脇本地方のナマハゲの訪問順序を考察してみたが、飯の森の訪問順路がここ50年間徐々に簡略化されてきたことが、この地方におけるナマハゲ行事の象徴的な現象として受け止められよう。

一方、学校通りで見られる神社参拝やお払

いの省略、ひいては初詣でがてらの「ケデ納め」などもやはり類似した省略現象として認められると思われる。中でも、特に注目されるのは訪問順序の作戦に見られるナマハゲの掛け引き現象である。これはこの行事が神迎えとしての厳粛な神事から、生活リズムを弾ませる年中行事へと変化する一具体的な現象としてとらえたい。

#### F. 各戸訪問の様相

同資料における「各戸訪問の様相」の中では飯の森の行事实態が最も詳しく記述されているので、それに合わせてまず飯の森の事例から考察を進めていきたい。高橋は飯の森での実見を次のように記述している。

「ナマハゲは先頭に立って、背負男その他従者が続いてやってくる。ニワ（土間）の入り口であるオード（大戸）の戸を鉄臺やタラノ木棒で叩き、ウォーと声をあげる。



入ると茶ノ間に上がり、それから蓑をばさばさ鳴らしながら奥ノ間とか臺所などをうかがい、子供、新婦、下女などを探し求める。之が終わってから茶ノ間の上席に座を占めると、用意の御膳が運ばれ、主人が酒を酌む。新年お目出度うの挨拶を交わしてから、主人との間に次のような問答が交換される。

子供に対して………親の言うことを聞くか聞かぬか、あくたれるか、あくたれぬか、暫くの間お宮にいるから何時でも出てくる、

子供、嫁、婿に対して懲戒的な言葉を発する。之に対し主人は応対、言譯、謝罪をする。また、ナマハゲ自身の自分証明の如き言葉を与える。例えば

太平山の鬼が来たのだ、年一回くるからそいつを忘れないで呉れ、

太平山から来る途中、八郎湯のスガ（凍氷）を渡ってきた、スガの穴へ落ちて角を

いためた（主人から何故、角が落ちたか問われて）、落ちるといけないから、スガを渡るな（主人に対する教訓）」（同資料 P 8、9）

まず、ナマハゲの各戸訪問時の入る所についてふれるが、最近の家屋構造が現代風に変化したため、馬屋もオード（大戸）もなくなり、家の脇に普段出入りに使う入り口があったとしても、ナマハゲを迎える時はほとんど玄関を使用する。これは飯の森に限らず、男鹿一般の民家についても言える現状であると思われる。

次にナマハゲの入り方に関して述べるが、現在はナマハゲが先頭に立って住民の家に入ることは考えられない。まず、付人が玄関の所で「ナマハゲですが、入っていいですか」などと確認を求めるやり方が普通である。

その家の承諾を得てはじめてウォーと奇声を上げて回るが、回る前にもしその家の要望があれば、「2番目の〇〇（子供の名前）が



いつも勉強しないので、敵しいことを言ってやっってください」とか、「お爺さんが熱を出しているから静かに回ってください」とか、一言ぐらいの打合せが見られる。場合によっては、ナマハゲの方から子供の名前を確認したりすることもある。

「ウォーウォー泣く子はいないか」、または「ウォーウォー勉強しない子はいないか」などと唸りながら、部屋を回り始めるが、電気の付いていない部屋は回らない。これは最近の新しい暗黙の了解であると言う。ちなみに、ナマハゲにいじめてほしくない子供などはその中に入れておけば安心できるそうである。

子供が見つかれば、あらん限りの唸り声を出して子供に恐怖感を与える。しかし、昔のように子供をつねったり、かますに入れたりするようなことはしなくなってきたそうである。その理由は2つあると考えられる。1つは子供、特に小さな子供が引き付けを起こし

たりするといけないからであり、もう1つはナマハゲへの御礼が全部餅から現金へと変化したので、付人の持ち物も大きいかますから小さめの紙袋などに変わったためであると言う。

「うちには泣く子がないから、どうぞまず一杯飲んでください」とか、「(うちの子は)これからちゃんと勉強するからまず一杯どうぞ」などと言って主人はなだめに入る。

座席で改めて新年の挨拶を交わして酒を飲む。

「寒いのによく来てくれたね。何軒ぐらい回った」

「さっき交替したところだから、ここが2軒目だ」

といったふうに二言、三言日常挨拶程度の会話を交わしたら、付人の合図などでナマハゲは席を立つ。帰り際に再び唸りながら回る。

「泣く子がいたら、連絡をよこせばいつでも来る」とか、「いつでも電話をよこせばすぐ



来る」とか、子供が聞こえるように言い残していくのである。

昔だとナマハゲと家の主人の会話には一種のチームワークが見られたのである。「名前は」と主人に聞かれたら、「太平山の三吉のナマハゲだ」と名乗り、「どこに住んでいるか」と尋ねられると、「山王様のウドキ（中が空洞になっている大木）に住んでいるから〇〇（子供の名前）が言うことを聞かないと連絡をよこせばいつでも来てもらっていく」と答える。今は一通り質問できる家の主人もいなければ、きちっと答えられるナマハゲもいなく、子供への恐怖感を持続させるための最後の部分しか残っていないのだとQ氏は説明する。事実、長男のQ-S氏（昭和31年生まれ・公務員）は上述した父親の話をほとんど知らないと言う。

ちなみに、本郷の学校通りでは昔「言うことを聞かないと、耳をもぎ取って味噌を付けて焼いて食うぞ」というナマハゲのおどかし

文句がよく耳にしたが、最近では聞かなくなってきたそうである。時代が少し違えば、前の伝承が受け継がれなくなる事例はこれだけではない。昭和13年頃にナマハゲが鍬台やタラノ木棒を持ち歩いていたことは前掲の報告資料からも伺い知ることができるが、ナマハゲは昔から何も持たずに家を回るのだとQ氏はしきりに言う。

Q氏は昭和20年代の初めにナマハゲに扮していたから、高橋の報告内容も一緒に考え合わせると、ナマハゲが何も持たずに歩き回りはじめたのは第二次世界大戦前後からであろうことは容易に見当がつく。昭和13年と言え、Q氏が10才のころという計算になるが、ナマハゲの鍬台やタラノ木棒が全く記憶になく、覚えているのは何も持たないで歩き回るナマハゲの姿であるということは、物心がついてからの体験が人間にとっていかに大切でしかも記憶に残るものかが物語られている。逆に言えば、自ら体験しておらず、親などが



ら断片的に話を聞いても、記憶に残らないものであることが推測される。昔ナマハゲの唸り声を聞いただけで震え上がっていた男鹿の子供にとってナマハゲを正視できなかつたことは想像に難くない。このような昭和10年代の「ナマハゲ事情」をも考慮に入れると、Q氏の事例も理にかなったものとして把握できよう。

最近のナマハゲ行事は子供を戒めるところに重点を置いていると地元の住民はよく語ってくれたものだが、次に飯の森におけるナマハゲと子供の関わり合いについて報告してみよう。

Q氏から聞いた約10年前の話だが、ナマハゲに扮した若い父親が自宅を回り、幼い子供が恐ろしがって無性に泣き出したのを見て、「ほら、お父さんだよ」と面をはずしてなだめたと言う。

各戸訪問時にナマハゲが素面を見せることは以前のナマハゲ行事がもつ神秘的で厳粛な

性格が著しく希薄になった、象徴的な現れとして見て差し支えがなかろう。

神秘的で厳粛なはずのナマハゲ行事が没落するさなかで、子供がナマハゲに対してもつ関心は一体どんなものであるか。これについて下記の飯の森における「ナマハゲ事情」を通して考えてみたい。

昭和40年代から50年代の中頃まで、飯の森ではよく見掛けられた光景であるが、ナマハゲが次から次へ家を歩き回る際に、地元の中学1、2年生を中心とする子供たちが群がって少し距離を置きながらナマハゲの一行に付いて回っていたものであり、ひどい場合になると、縄を張ってナマハゲをひっかけることもあったと言う。ナマハゲに扮している本人は「ナマハゲは恐るべきものである」と思い込んでいるが、周囲の子供たち、特に中学生にもなるような子供たちは必ずしもそうは思わず、逆にナマハゲをからかったりしたものである。どちらかと言えば、ナマハゲが怒



り出すともっとスリル満点になるから、子供たちの側はそれを面白がっていたのである。

ところが、関心が薄れてきたためか、ここ5、6年間はそういう光景が見られなくなった。その代わり、最近ではナマハゲがやってくる直前まで平気でテレビを見ている子供がほとんどであり、中学生ぐらいになると、ナマハゲが来ていても知らぬ振りをする者も年毎に増えている。中には、恐ろしがったり、隠れたりするのは幼稚な小さい子の行動であると言わんばかりの顔をする者もいると言う。

これに関連して、大人の方はどうかと言えば、年配の住民が大抵ナマハゲを歓迎する傾向があるのに対して、30代あるいはそれ以下の世代になると、その歓迎する度合いが低下し、中には「ナマハゲに來られてテレビもろくに見られない」とナマハゲに冷たい態度を示す者もいるそうである。

このような30代ないし20代の大人の存在は微妙に子供に影響を及ぼすのであろうとQ氏

は分析している。

一方、ナマハゲのほうも様々な意味で昔（昭和40年代あたり）とかなり違って来たと言う。昔だと結婚した後でも約30才まではナマハゲに扮したりしていたので、ナマハゲはごく当然なこととして初嫁の尻をつねったりして、一種のちゃめっ気、もしくはいたずらっ気があったが、今のナマハゲは20才前後の被り手が多く、結局初嫁よりも若くなったから大したいたずらもできなくなってきたのである。したがって、ナマハゲの狙いは子供に集中してくるはずであるが、引き付けを起こしてはいけないとか、いくらナマハゲと言えども現代社会の常識をわきまえておかないといけないとかいう理由で、結局ナマハゲは子供に対してもやはりままたらぬ有り様である。総じて言えば、肩身の狭い思いをせざるを得ないナマハゲは一向に昔の元気さが取り戻せないのが現状であるとQ-S氏は語る。

このように、堂々たるナマハゲの本来ある



べき姿が期待できなくなってきたと同時に、子供の方も社会の合理精神が支配しているさなかで逞しくなり、ナマハゲにとって横着さえ感じられるぐらい、昔風の子供らしさがなくなったのである。この相乗効果のもとで、ナマハゲ行事の神秘性と厳粛さが当然な成り行きとして失われる一方であると見受けられよう。

なお、豊作や大漁などの予祝言葉に関しては、「昔も今も言わない」と明治44年生まれのQ-T氏（元農業）が語っており、高橋の報告にも全く言及されていないので、両者の報告内容が一致している。ちなみに、樽沢と本郷の荒町でも同様な話を聞いていることをここに記しておく。

飯の森の事例考察に関しては以上をもって終わりにするが、高橋の報告の中に腑に落ちない所が1ヶ所あるので、ここで言及しておきたい。

ナマハゲと家の主人の対話のなかに、ナマ

ハゲが八郎潟を渡るに際して穴に落ちて角を痛めた話があるが、これを「主人に対する教訓」と高橋は述べている（同資料P9）。

しかし、ナマハゲ行事の有機的な意味が基本的には地域社会の未熟な成員などを教育する点にあると考えるならば、このナマハゲが角を痛めた話はむしろその家の子供などに聞かせるものと解釈すべきではなかろうか。その家の主人も教育対象に入れるとしたら、このナマハゲの発言は「家の主人も含めたその家の全員」に対する教訓話として考えたほうがより妥当であろう。

続いて同資料の大倉に関する部分が「ナマハゲはすなわち鬼である」という見方の一端を示しているので注目されたい。まず、その原文を次に掲げておこう。

「富永字大倉では昔時、ナマハゲに対し、ナンバン酒（唐辛子の粉を入れた酒）を飲ませることがあった。兎が、ナマハゲは鬼だから鬼の身分として残す訳にいかず、皆



平げてしまわねばならなかった」(同資料 P 9)

「ナマハゲは神様である」という言い方は今でも盛んに耳にする。現在でも酒とつまみを用意してナマハゲを迎え、しかもナマハゲの帰りには御祝儀を渡すと言う(大倉・S W 氏・昭和25年生まれ・会社員)のであるからナマハゲが一種の神様であるという考え方が伺える。

しかし、それと同時に、ナマハゲは鬼であるゆえに鬼の属性と考えられているような部分も常につきまとうものである。例えば、鬼だから乱暴に振る舞うのも当然なことで、地元住民はそれを寛大に容認するのみならず荒々しく振る舞わないとナマハゲらしくないと一種の期待、または要求さえ持っているのである。ただし、鬼の属性とは何かについては、明確な概念の枠が求めにくい。高橋の報告から何が読み取れるかと言え、鬼は食べ物をむさぼるはずなので、何を出してもき

と平げてしまいうだろうと当時の村人は考えていたのであろう。それから、なぜ鬼であるナマハゲに飲みにくい酒を飲ませるのかと言え、これはナマハゲ行事のコンテクストとは掛け離れた部分で、おそらく鬼と人間は対立関係にあるものという考え方に立った発想ではないかと思われる。

前述した飯の森の事例の中に、子供が縄を張ってナマハゲをひっかける話があったが、鬼への敵対意識と無関係であるとは到底考えにくい。

これら一見無関係に見えることでも、「鬼の属性」という観点に立ってみれば、両者には一脈相通じるものがあると考えられるのである。

ナマハゲに扮した時には気が張っているので、酒がよく飲めると同時に、鬼に変身した気持ちになるから、声が考えられないくらい荒くなるとS W氏は約10年前の体験談を聞かせてくれたが、辛子の入った酒でも平気で飲



み干してしまうというのは、やはりこういう  
ナマハゲ出演時の興奮状態中のできごとであ  
ろう。

神聖的で厳粛なはずの神事とは裏腹に、ナ  
マハゲに辛子入りの酒を飲ませる、というど  
こかほほえましいこのような行事の側面は大  
倉今日のナマハゲ行事からも見られる。例え  
ば、八郎湯の氷を渡ってくると伝えられてい  
るナマハゲに対して、「今年は氷が張らなか  
ったから、どうやってきたのだ」と意地悪な  
質問を試みたところ、「ヘリコプターに乗  
ってきたのだ」とナマハゲも負けずに冗談を  
言い返したりする。こういう類の冗談は近年  
増えつつあり、どうやら年配の方ほど上手な  
ようであるとS W氏は語る。事実、秋田市出  
身の奥さんもここ2年間座敷に座ってナマハ  
ゲを迎えたので、ユーモラスな主人とナマハ  
ゲの対話で思わず吹き出したりしたことが度  
々あると言う。

ちなみに、10年前に結婚して、今は3人の

子供（それぞれ9才、6才、4才である）を  
もつ母親であるが、当地では現在でも若い嫁  
などは尻をつねられたりするので、長年ナマ  
ハゲの来訪時には子供たちと一緒に隠れてい  
た。座敷に出てナマハゲを迎えるようになった  
のは、長女が7才になった昨年からのこと  
で、つまり、子供が3人もいるとナマハゲの  
注意は子供に移るだろうという判断のもとで  
座敷に出るようになったのである。

「いつもどこに隠れていたか」と質問した  
が、当地では隠れる場所を人に教えたら、次  
の年はナマハゲに見つかるので、誰にも教え  
ない習わしがあると言う。

また、「このナマハゲは歌ったり、踊っ  
たりするか」と尋ねてみたら、「そういうこ  
とは一切しない。大倉のナマハゲはただ恐ろ  
しいばかりだ」という返事が返ってくる。

このように、冗談を飛ばしたりするほほえ  
ましい一面があると同時に、嫁が結婚して9  
年目になってようやく座敷に出てナマハゲを



迎え、しかも隠れる場所を秘密にしておく。  
さらに、当地のナマハゲは専ら恐怖そのものであるという住民の意識が見られる。ナマハゲ行事の神秘的で恐ろしい側面とほほえましい側面とがほどよく調和した形で共存しているのである。

「飯の森においては（中略）面被りの者は訪問の際、大きな声を出し、祝言、子供への訓戒、或は時に座興を添えるために唄などうたうことがあるためである」（同資料 P 3）

と高橋は報告しているが、50年前にナマハゲが座興を添えるために歌を歌ったりしていたことをも考え合わせると、その頃のナマハゲ行事がただ神秘的で厳粛な行事ではなく、どこか地域の住民にとって非常に親しみやすい側面があったことは一層明白になると言えよう。

最後に、ナマハゲの来訪時間が戦後以来大幅短縮したという話は各地の住民から聞いて

いるが、これに類似した行事の変化現象として学校通りでは、ナマハゲが玄関で厄払いの足踏みをしなくなってきたと言う。これらの行事省略化現象の存在を指摘して、この訪問模様に関する報告を終わりにする。

G. もらい物の処分、場所並びに慰労会

高橋はこの項目に関して富永字大倉と樽沢の事例を取り上げて報告しているので、まずそれを掲げておこう。

「各戸を回る時に、必ず荷背負男が囊や吠をもって同行することは記したが、当夜、宿へ引き上げたナマハゲの連中は、ここで餅或は銭を幾ら貰ったかを調べて、宿に預かって貰う。普通、二、三日を経過してから再び宿へ集まり、面を飾り灯明、神酒、餅を供えて、後に慰労会を行う。貰った金銭はこの会の会物代などに充てる。餅は主として焼いて参加者が食べる」（同資料 P



9)

上記の約50年前の報告資料に対して、現在の  
大倉では、ナマハゲは公民館に集合して三  
島神社から回り始めるが、回り終わった時点  
は三島神社には行かず、公民館に集まり、御  
祝儀を勘定する。集めた金は道具の維持費と  
して一部取っておき、それを青年会に預ける  
が、残りは新年会の出費、そして青年会活動  
の費用に回すのが恒例である。

新年会というのは慰労会と反省会も兼ねた  
会合であるが、遅くとも1月7日までには行  
うことになっている。

道具はすべて公民館に納めるのが恒例で、  
個人が預かることはない。

ここ数年間はナマハゲに餅を上げる者がい  
なくなっただが、昔は行事終了後、もらった餅  
をよく皆一緒に食べたし、残った餅を福祉施  
設に寄付したものである。

なお、行事終了後、翌年の年末まで面を飾  
ったりすることはない。

金の勘定や道具納めが終わったら一応解散  
になるが、公民館に残って酒を飲んだり、雑  
談したりする者もいる。

このような大倉のナマハゲ事情に対して、  
本郷の学校通りでは、ナマハゲが回る前はお  
宮(天神様)に行かないが、御祝儀の勘定な  
どが終わった後は各自自由に天神様に行って  
狛犬などにケデを巻き付けるのが当地の習わ  
しである。ちなみに、隣の御札町ではケデを  
電信柱に巻き付けることもあると言う。

なお、学校通りでは、量こそ減少している  
が、今でもナマハゲに餅を上げたりしている  
ので、回り終わって公民館に集まった時その  
場にいる希望者に上げる。若い夫婦2人しか  
いないような家ではほとんど餅をつかないの  
で、スーパーなどで売っているような餅より  
本物の餅を喜ぶ傾向にある。今年も喜んで餅  
を持ち帰った若い行事参加者がいたと言う。

ところで、同じ本郷に属しながら、荒町の  
事情は幾分違う。中でも、道具の処理が極め



て特別なので、報告しておきたい。

ナマハゲ面や出刃包丁などは行事の翌日に海に流すのが当地の習わしである。その理由はたとえば、ナマハゲは海から流れてきたものだから、お面などもやはり海に返すべきであると言う。ただし、最近ナマハゲ行事の大層好きな者がおり、自費負担で面を作ったので、その面は今でも自分の家に保存しているそうである。

ケラやケハンなどの装身具は菅原神社の鳥居に巻いておくのが通常のやり方であるが、ここでも、やはり最近電信柱に巻いたりすることが見られるのである。

ちなみに、当地ではナマハゲに上げる物として、金も餅もあるが、両者の割合はおよそ半半ぐらいである。もらってきた餅は大抵老人クラブなどに寄付する。

全体から言えば、もらい物やその処分、そして行事終了後に集合する場所など、その地域によって微妙な相違を見せている。ところ

が、50年前に見られていた行事終了後のナマハゲ面の修飾や供養に関しては、地域を問わず欠如している点で全部共通している。

考えてみれば、この行事終了後の部分は昔の村人がいかに真剣にナマハゲ行事に取り組んでいたかの現れであって、年取り当日の行事実施とは直結しないので、脱落してもナマハゲの各戸訪問に障害をもたらしたり、迎える側の期待を裏切ったりするようなことはなさそうである。したがって、今まで考察してきたナマハゲ行事の簡略化現象の中で最も脱落しやすい部分と言えるので、脇本諸地域が様々な相違点を見せながらも、この部分の脱落だけは共通しているのもうなずけることである。

#### H. 餅及び身につけたものの呪力

餅の呪力について高橋は大倉の事例を取り上げて次のように述べている。



「出稼人はこの餅を自家の餅と交換して、態々出稼地（例えば北海道）へ持参する習わしがある。之はこの餅には災難除けの効験があるということに由来する」（同資料P9）

ナマハゲ餅の呪力を信じてそれを持って遠洋漁業へ出稼ぎに出掛けるという昭和13年頃の報告内容であるが、現在の大倉ではナマハゲに餅を上げる者がいなくなったし、遠洋漁業への出稼ぎも、戦後実施された漁獲量や漁獲地域の制限、そして高度経済成長以来の出稼ぎ職種の多様化などの理由ですっかり廃れてきたのである。

確かに、昔まだナマハゲに餅を上げる風習が盛んであった頃は、行事後そういう餅をよく福祉施設に寄付したものであり、それをもたらった者も「鬼からもらった餅だから、それを食べると怪我や病気がなくなる」とありがたがっていた。しかし、昔のような命掛けの出稼ぎがほとんどなくなってきたし、食べ物

も豊富にある今日の世の中なので、現在の大倉住民は「ナマハゲの餅をもらうと御利益がある」などだれも思わないのであろう。ナマハゲの来訪時に餅を上げなくなってきたのもそういうナマハゲに対する考え方が変化したからであるとS W氏は語る。昔終戦直後などは食べ物だけでありがたかったので、それが餅がもてはやされていた一因であろうと氏はさらに付け加える。

ちなみに、「ナマハゲに餅を上げて荷物になるだけである」という考え方に基づいて飯の森では最初から「ナマハゲに餅を出さないように」と住民たちは行事の前もって申し合わせをしておく、という徹底振りである。

一方、学校通りでは、僅かながらまだナマハゲに餅を上げる風習が見られ、今年もそういう餅をもらって喜んでいた若い夫婦がいたという話は前述した通りであるが、その若い夫婦が喜んだ理由は、ナマハゲ餅の呪力が期待できるからではなく、子供時代に食べてい



た、懐かしい木物の餅の味が味わえるからである。この学校通りの事例はナマハゲ餅に関する昔と現在の相違を如実に物語っていると指摘できよう。

次に、ナマハゲの身に付けた物についても言及しておきたいが、これに関して高橋は下記のように報告している。

「ケデの藁をもいでおいて鉢巻をすると頭痛がなおる（中略）ケデ（腰当）のウミスゲが座敷へ落とされると、縁起がよい、その年にお産あれば安らかであるなどと云われる」（同資料P10）

と高橋の報告にはそれぞれ樽沢と脇本本村（現在の本郷）の事例が引用されている。

樽沢では現在でもナマハゲの暴れる最中に落としたケデの藁を拾って頭に縛り付ける老人の姿が見られる。ナマハゲの藁で鉢巻きふう頭に付けておくと、その一年間は健康に過ごせると言う。

これに類似した現象は大倉でも見られる。

こちらにはナマハゲが唸り回る時に「うちに泣く子はいない」などと言いながら、ナマハゲのケデから藁をむしり取るといった、大変積極的にその呪的効果を求める老人がいるとS W氏は語る。概して言えば、ナマハゲの藁の呪力を高く評価する人間は老人が多くそして、たまにはよその地から帰省してくる県外住居者もいると言う。

ところが、このような伝統のしきたりに反して、ナマハゲの落とした藁を来訪後すぐ掃除してそれを片付けてしまう人も少なくないようである。こういう類の話は特に本郷の荒町や飯の森でよく耳にする。ナマハゲの藁の呪力に無関心である傾向は、年齢構造の若い家庭ほど顕著に見られるそうである。

なお、普段年取りの晩にナマハゲの藁をすぐ片付けてしまうのに、一昨年真山神社のナマハゲ柴灯祭り（注2）を見学した際には下山してくるナマハゲから藁をむしり取って頭や体に巻き付けたりと荒町のA氏は（昭



和 33 年 生 ま れ ・ 農 民 ) 体 験 談 を 語 っ て け れ た 。  
藁 が 落 ち て く る の を 待 た ず 、 積 極 的 に ナ マ ハ ゲ  
か ら 藁 を む し り 取 る 前 述 し た 老 人 の 姿 と 比  
較 す る と 、 真 山 神 社 に 行 き 、 大 会 の ナ レ ー シ  
ョ ン に 従 っ て 初 め て ナ マ ハ ゲ の 藁 を む し り 取  
っ た A 氏 の 行 動 心 理 は 根 本 的 に 違 う と 言 う べ  
き であ る け る 。 前 者 は 小 さ い 頃 か ら 培 わ れ て き  
た 一 種 の 信 仰 伝 承 に よ る も の だ る の に 対 し  
て 、 後 者 は 単 な る 祭 り 見 学 時 の 真 似 事 に 過 ぎ  
な い 観 が あ る 。 両 者 に は や は り 一 線 を 画 す る  
必 要 が あ る と 言 わ ざ る を 得 な い と 思 う 。

上 述 し た 事 例 を 総 じ て み て 、 次 の 点 を 指 摘  
し て お き た い 。

違 う 年 齢 層 に よ っ て ナ マ ハ ゲ の 呪 力 に 対 す  
る 考 え 方 が 異 な る 。 換 言 す れ ば 、 年 配 の 住 民  
ほ ど ナ マ ハ ゲ の 呪 力 を 期 待 す る 傾 向 に あ り 、  
若 い 人 ほ ど ナ マ ハ ゲ の 呪 力 に は 関 心 を も た な  
い 傾 向 が 見 ら れ る の だ る 。

#### 1. ナマハゲの習性と伝承

#### ( 1 ) ナマハゲの習性

ナマハゲは恐ろしいものである。これはナ  
マハゲの基本的な性格であり、また脇本住民  
の共通して認めているところであると見受け  
られる。ただし、まだ4才の孫がナマハゲの  
来訪時「こわい、こわい」と言いながら、た  
だお婆さんのところにすがりついて泣きもし  
ないのを見て「よく泣かないものだ」と半ば  
あきれた気持ちになったと飯の森のQ氏は語  
る。

氏の説明によれば、現在の子供が昔の子供  
ほどナマハゲを恐ろしがらない理由は2つあ  
るそうである。すなわち、その一つはナマハ  
ゲ自身がおとなしくなったことであり、もう  
一つはテレビの普及や観光事業の盛んな背景  
に子供がナマハゲを見る機会が多くなったか  
らであると言う。

確かに、飯の森の事例から考えてみても、  
各戸訪問の時ナマハゲは必ずと言っていいほ



ど「ナマハゲですが、入ってもいいですか」などと確認した上で住民の家に入るようになったし、電気の付いていない部屋は回らないという半ば強いられた暗黙の了解も存在している。さらに、子供を戒める時は手を出して子供の尻をつねったりするよりも、ただ恐ろしい唸り声を思う存分に聞かせたほうが引き付けを起こすこともないであろうからいい、などというナマハゲの配慮が行事の中で随所見られる。

なお、家屋の破損を考慮に入れて現在ナマハゲはまさかりなどをドッシンと床に落として大きな音を立てながら家を回ることがなくなってきた、という学校通りで聞いた話なども考え合わせると、Q氏の指摘がよく理解できる。

一方、ナマハゲを見る機会が多いことに関しても色々と指摘されている。

12月31日のナマハゲ行事や2月13日から15日まで真山神社のナマハゲ柴灯祭りのテレビ

取材は毎年のように行われているようで、実際筆者も昨年（昭和62年12月31日）比詰地方で行われたNHK秋田放送局の取材実況を見学し、テレビ放送のために、比詰地方の伝統行事保存会はわざわざ午後2時過ぎにナマハゲに扮装して八幡神社から降りてHT氏（昭和13年生まれ、老人ホーム経営）宅だけ回った、言わば一種のヤラセ的なものだったことが分かった。ちなみに、HT氏宅を回り終わったところで、ナマハゲが面を外したり、被ったりして近所の子供たちと親しく戯れていたことも印象的であった。

さらに、昭和62年2月15日には真山神社のナマハゲ柴灯祭りをも見学したが、「皆さんと遊ぶために下山したナマハゲですから優しく、そして少しずつ藁を取って下さい」というナレーションの中で、10匹以上のナマハゲがぞろぞろ山から降りて観光客と戯れる一幕や、「里のナマハゲ乱入」というナマハゲ行事のステージの上での再現が演じられ、ステ



ージの前にひしめいてわいわい騒いでいる中で高学年の小学生と思われるような子供たちが手を伸ばしてナマハゲの藁をむしり取るシーンが、筆者のそれまで持っていたナマハゲのイメージを一変させたのであった。

ナマハゲに接する機会は勿論これだけではない。観光シーズンにもなれば、男鹿水族館などはおろか、男鹿駅の近くにあるガソリンスタンドにも通り過ぎていく通行者に懸命にアピールするナマハゲの姿が見られる。

こういったナマハゲを看板に掲げた男鹿今日の土地柄を考えると、子供たちがナマハゲをさほど恐ろしがらないことはむしろ当然と云うべき感じさえするのである。

今まで述べてきたことを総括してみると、「ナマハゲは恐ろしいものである」というナマハゲの習性の受け止め方にも年齢層の相違が見られ、年が若くなるほどナマハゲに対する知識と感情が一致しない傾向にあると見受けられる。換言すれば、「ナマハゲは恐ろし

いものである」というナマハゲの習性に関しては男鹿住民なら老若男女を問わず誰でもよく知っているが、昔と比較したら、現在の子供たちのナマハゲに対する恐怖感を取るに足らない、ほど遠いものであると言える。

## (2) ナマハゲの伝承

脇本地方で伝えられているナマハゲの伝承に関して高橋は下記のように記述している。

「八郎湯をめぐる諸部落、樽沢、飯の森等では、近くのオイダラ（太平山）の三吉鬼が湯のスガ（凍氷）を渡ってくるのだと云っているが、前記のオヤマ（真山、本山）の赤神さんの代理として赤いお面を被ってくるのだとも云う。要するに、ナマハゲの鬼は高い山の方から来るのだと信じられていた」（同資料P11）

脇本は秋田市東部にある太平山と男鹿のお山（本山・真山）の間にあり、距離的には多



少本山・真山寄りであるが、高橋の述べたナマハゲにまつわる「三吉鬼伝説」から見ても分かるように、信仰面においては古くから太平山側に属する側面が多かったのである。

「手を三つたたけばナマハゲはスガ（氷）を渡ってくる」という言い伝えがあったので小さい頃12月に近付いて八郎潟に氷が張ると子供たちは落ち着かなくなる」という本郷学校通りで聞いたT氏（昭和12年生まれ・畳製造業）の話や、「泣いたらナマハゲが潟のスガを渡ってくるぞ」という樽沢で聞いたS氏（大正13年生まれ・元農民）の子供時代の記憶などは脇本でよく耳にしたものであるが、筆者の採取した話の限りにおいては、「ナマハゲはオイダラから来る」という伝説が現在でも盛んな所はない。飯の森のQJ氏（昭和31年生まれ・公務員）が父親の語った「オイダラの三吉のナマハゲ」の話を知らなかったことは前述した通りであるが、第一、太平山（たいへいざん）のことを「オイダラ」と呼

んでいた習慣は若者の間ではあまり知られていないようである。

また、大倉のSW氏にナマハゲの伝承を尋ねてみたところ、氏は門前と真山のナマハゲを取り上げて語った後、「ここではナマハゲは太平山（たいへいざん）から八郎潟の氷を渡って来ると伝えられている」と補足してくれた。ちなみに、ナマハゲの来訪時正面切って「どこから来たか」についてはほとんど言及されないようだが、前記したような「今年は氷が張らなかつたから、どうやってきたのだ」というナマハゲをからかう事例から見ると、「ナマハゲは八郎潟を渡ってくるものである」という言い伝えの痕跡が僅かに見られる。

荒町でも「勉強しないと、お山さ投げしてくる」というナマハゲの戒め文句があり、その場合の「お山」は真山を指して言うそうである。それから、ナマハゲの発祥の地に関して尋ねてみたら、「五社堂前の石段作りの伝説



などから見て、本来ならば、木山のほうがナマハゲの発祥の地にふさわしいかも知れないが、今はナマハゲと言え、真山のナマハゲが最も有名である」と答え、太平山云々は全く言及しなかった。

その外、真山をナマハゲの発祥の地と見る事例は樽沢のS氏からも採取できた。真山のナマハゲが極めて名高くて代表的な存在であることは現在はどうやら脇本全地域に認められているようである。

このように、昔脇本地方ではナマハゲの出処を太平山の三吉神や真山の赤神様の山の神(伊藤裕『男鹿真山』P12)に求めていたが、近年真山神社のナマハゲが代表的な存在となったことを背景に、ナマハゲの出処に関しては専ら真山のナマハゲがクローズアップされるようになったのである。

最後に、ナマハゲを海から門前まで流れてきたものとし、ナマハゲ面も行事終了後海に流し返す、という本郷・荒町の伝承が今日に

おいては異色的な存在として注目される。おそらく「漢の武帝説」(伊藤裕『男鹿真山』P17)の流れを汲んだものであろうことは容易に推測できるが、高橋の報告にも明確な形では言及されていないのでここに記して本項目を終わりにする。

### (3) ナマハゲの語義

「ナマハゲの語義に関してはナマでハグ、ナマをハグ、即ち生きた俣の皮を剥ぐ、剥いで食ってしまう(飯ノ森)と解されており、一方ではナモミをハグ、即ち火斑をはぐ、火にあたって火だこの出来たものへの懲戒的な意味を含ませて連想されている」(同資料P11)

高橋は上記のようにナマハゲの語義に関して報告しているが、筆者の調査結果を簡単に整理してみると次のようになる。

地元の方なら誰でも知っているだろうとば



かり思って、ナマハゲの語義について本郷・荒町のA氏家の方々（明治32年生まれのA-M氏や昭和33年生まれのA-H氏を含む）に確認してみたが、語義不明という返事が返ってきたのであった。最初は相当意外に思ったが、脇本を歩き回って色々な方に聞いているうちに、ナマハゲの語義を知らずにその言葉を使用している脇本住民がA氏家の方々に限らないことが分かった。意味分析が必ずしも伴わない、民俗伝承の「見様見真似的」な側面を改めて思い知らされたものである。

一方、同じ本郷に住んでいる地元の住民でもナマハゲはナマミハゲのことで、要するに怠け者を戒める言葉であると語ってくれた学校通りのT氏もいる。

なお、飯の森のQ氏の話によれば、ナマハゲの語義は二通りあり、すなわち「生身を剥ぐ」という生の皮を剥ぐ食人鬼の説と、長くこたつなどに当たってできた赤い斑点の付いた部分を剥がしてしまう、という怠け者を戒め

る説である。

このように、語義などに関心を示さない住民と語義に関して複数の解釈を知っている住民とがいるが、ナマハゲが一応「怠け者を戒める」という意味合いをもつ言葉であることはおぼろげながらも大方認められているところと見受けて支障がなかろう。

#### Ⅱ. ナマハゲのもつ呪性

「飯ノ森 ナマハゲはその年の幸福をもってくる、厄を払って作物の豊饒を祝うのである。それ故ナマハゲを作神（サクガミ）とも考える。この鬼の来る旧正月十五日の晩は恰度歳取りの日にあたり、農家では神棚に柳繭玉、藁繭玉を作って供える。（佐藤氏談）

樽沢 ナマハゲがくると、その年の祝いになる、之が家に入ると、その一年の作がよい、ナマハゲはお山の鬼の代理として来る



もので、作神といっている。(高橋氏)

脇本本村 ナマハゲが家に入るのは縁起のよいこととして喜ぶ風習がある。その年の悪魔を払い、豊作との縁起をかつぐ。(天野氏)」(同資料P11、12)

上に記した高橋の報告を読むと、昭和13年頃、ナマハゲは農作物の豊饒とその年の幸福をもたらしてくる呪的な存在であったことが分かる。この点に関して脇本の現状を報告しながら論じていきたい。

まず、ナマハゲが豊作をもたらすことに関してだが、筆者の採訪した限りにおいては農家であるか否かを問わず、行事中ナマハゲが豊作を予祝したりするような所作は全く見られない。ナマハゲの来訪によって無病息災で健康になるような話はあっても、豊作が期待できるような話は聞かない。したがって、脇本地方は農村地域であるにも関わらず、現在ナマハゲの豊作をもたらす呪性は認められない。

次に、ナマハゲがその年の幸福をもたらす呪性に関しても述べておこう。確かに一般的に言って、ナマハゲは縁起のよいものとされている。しかし、ナマハゲは神様であると認め、特に新築の家、子供または初嫁のいる家がナマハゲを歓迎すると言いながらも、「ナマハゲの来訪によって特にいいことがあるとは考えにくい。なぜかと言えば、ナマハゲは毎年必ず来るからだ」と樽沢のS氏は語っている。

それから、若い世代ほどナマハゲ餅などの呪性に関心を示さない傾向があるということは前述した通りである。年齢を問わずナマハゲの来訪を歓迎する風習が広く認められるとは言っても、ナマハゲの呪性とは必ずしも関係しない。これは大晦日の晩にはやはり紅白歌合戦を見ることや、秋にはやはり運動会を行うことをよしとするのに類似して、その時期に応じて期待される一種の社会慣行に過ぎず、呪性云々とは無関係である。



「ナマハゲは住民の心の触れ合いの行事である」という学校通りのT氏の説明や、「ただ小さい頃から慣れ親しんできたことを自分の代になっても絶やすことなく、やっていくだけのことだ」という飯の森のQJ氏の発言などから見ても、住民がナマハゲの呪性を期待するような気配はほとんど認められない。

#### K. 摘要

高橋がナマハゲ行事の特色を11点挙げたことは前に述べた通りで、ここでは重複しないが、順を追って一点ずつ検討することにした。ただし、既に報告、あるいは論述した内容に関しては要点のみ記述するので、詳しくは前記の関係項目に譲りたい。

(1) 行事実施日に関して言えば、過渡期の不統一は見られたが、現在は新暦12月31日に落ち着いている。そして、年取りの晩と

いう意味合いにおいては変わりが無い。

(2) 家訪問中、ナマハゲが鬼面や蓑などを着用する原則は今でも守られているが、面を外して泣いている自分の子供をなだめるという飯の森で聞いた事例に関しては前述した通りである。行事の神秘的で厳粛な性格が失われるにつれて禁忌意識も薄れてくる現れとしてとらえられよう。

(3) 面作りなどの準備作業は簡略化が目立ち、便利に作業を進める点が最も優先視される観が強い。なお、子供を戒める意味合いの濃厚なナマハゲ行事ゆえ、昔ほど厳密なものではないが、現在でもなるべく子供の目に触れない所で準備作業を進めている。ただし、初嫁などの婦人の目にはさほど気にしないと認識すべきであろう。

(4) ナマハゲの実施主体は地域によって様



々だが、地域常設の子供育成会や青年会などの組織が中心に、有志たちが手伝うような形を取っている場合が多い。

(5) 家族に不幸があった場合は原則として行事参加できないが、出産があった場合には荒町を除いてほとんど問題なく行事参加できるのである。

(6) ナマハゲ来訪時、家の主人との対話が極めて簡略になり、豊作や大漁などの予祝言葉は現在全く見られない。ナマハゲの所作から見る限り、訪問先の家との有機的な関わり合いはほとんど子供を教育する一点に絞られているのである。

(7) ナマハゲの来訪が悪魔払いとなることは年配の住民ほど認める傾向が見られるのに対して、若い世代になるほど関心を示さないことが広く認められている。

(8) 以前は「予祝や厄払いとの交換の意味合いで」餅をナマハゲに上げていたと考えられるが、現在はどちらかと言えば慰労するためのお礼としてナマハゲに祝儀袋に入った現金などを渡す。なお、餅は荒町など少数の地域において僅かに見られるが、一般的には近年姿を消している。

(9) ナマハゲ組は存在しないが、現在でもナマハゲがもらったお礼の現金などは行事实施主体の意思で自由に使用できる。ただし、一般的には道具の維持費や慰労会などに使うことが多い。残った金があれば、子供育成会などの運営費に回すなり、福祉施設に寄付するなり、残金の使い道は実施主体の意思に任せられている。

(10) 餅の廃れようは(G)で述べた通りだが、藁などの呪力も一部の老人や帰省者などを除いて近年ほとんど認められなくなってきた。



た様子である。

(11) ナマハゲ来訪時、ナマハゲの「常識程度」の乱暴さが許されている一方、社会道徳的な規制力やナマハゲ自身の現代社会風の合理的な自覚でナマハゲが住民側に対して様々な配慮を配っている点が伺える。

#### 四．行事内容の変化と鬼の存在意義

##### 1．行事内容の変化

###### A．簡略化現象

ナマハゲ行事に関して相川と脇本の事例を取り上げて、ここ数十年来両地それぞれの行事内容の変化を一通り考察してきたが、表面上の構造、すなわち「年取りの晩に来訪するナマハゲを迎え入れて持て成し、暴れるナマハゲの所作を認めてその帰り際にお礼の品を

渡す」という表面上の行事構造に関しては、ここ数十年来大きな変化は見られない。ただし、行事の深層部分まで考察してみると、行事の実施日からナマハゲのもつ呪性に対する住民側の考え方まで実に様々な変化を成し遂げていることが分かる。なかでも、簡易さを優先する行事の準備作業、ナマハゲの各戸訪問の時間短縮、ほとんど餅から現金へと変身したナマハゲへのお礼……これらの点においてナマハゲ行事の「簡略化」が十分に反映されていると思われる。

なお、行事の簡略化を促す一要因として住民側の合理精神が挙げられる。合理精神によるしきたりの崩壊に関しては、ナマハゲへのお礼が餅から現金へと変わった数多くの事例もその一端を明白に示しているが、鬼の子孫と言われる渡辺家の行事参与に見られる脇本・中町の住民と渡辺金市家の合理精神が最たる事例と言えよう。

このようなナマハゲ行事の衰退と地域住民



の合理精神の関わり合いに関しては吉田三郎の昭和13年頃に書いた報告にも下記の資料が掲げられている。

「近年青年の知識の発達となり、青年の自覚により旧時の俗習の一つとして廃止致し今日では全く其行事無村民の頭脳から没却致しております」（吉田三郎『男鹿こぼれだね』P275）

さらに、「明治三十年頃になると、こんな野蛮な行事は止めろと、警察の命が下り、嚴重な取り締まりがあつて遂に止めることになった」という記述も見られ（吉田三郎『男鹿こぼれだね』P287）、住民側の合理精神が培われる一背景として警察側の外圧が挙げられる。ちなみに、「しきたり離れ」の現象が戦後に初めて現れたことではないのも明白である。

#### B. 新旧現象の共存

相川と脇本の両地におけるナマハゲ行事を調べてみて痛感したことは各地の伝承現状が極めて一致しないことである。例えば、ナマハゲの装身具から落ちた藁の呪性に対する住民の反応を取り上げてみても、前述したように、ナマハゲの退去後すぐ藁などを掃除してしまう事例もあれば、一晩そのままにしておくがそうしなければならない理由が分からない事例もあり、さらには、ナマハゲの来訪中「うちには泣く子がない」などと言いながら積極的にナマハゲの装身具から藁をむしり取る話もある。

ナマハゲ退去後すぐ藁などを掃除してしまう現象を新しい民俗現象であるとしたら、積極的にナマハゲの装身具から藁をむしり取る現象が古い民俗現象として考えられる。新旧現象の共存というのは、このような様々な民俗現象の共存を指すのである。

高橋の報告によれば、相川も脇本もナマハゲの落とした藁の呪性が広く認められていた



(同資料P9、10)が、このようなナマハゲの藁の呪性に対する考え方は昭和13年頃にも同程度に統一されていたとは考えにくいし、その後の衰退振りも地域差、そして個人差があると考えられよう。言い換えれば、「新旧現象の共存」は以前から存在しており、ここ数十年来特に顕著になってきたものと思われる。

様々な異なる要素の中で、今日において行事に最も大きな影響を及ぼす一重要点として住民の年齢差が注目される。高齢層が次から次へ世をさっていく今後のナマハゲ行事の行方を考えると、「旧現象」がなくなり、「新現象」のみ残ることも大いに考えられる。

さらに論を進めてみると、このような民俗現象が新旧共存から新旧交替へと変化していく可能性も大いにある。相川の伝承交替や大倉の真山にまつわる新伝承の浮上などに関しては既に前述した通りだが、高齢層がなくなると、現在男鹿全地域にわたってよく知られ

ている伝承が今までよりも一層全面的に各地域を支配するようになろう。ちなみに、程度の差こそあれ、行事実施の人手不足問題や準備作業の簡略化は地域を問わず、どこでも見られるが、脇本の学校通りあたりでは既に市販のナマハゲ面を使用しており、地域の民俗伝承の特色が今後益々希薄になる一方であろう。

地域住民の生活が目まぐるしく変化し、伝統行事が一種の不安状態に陥っている今日において、民俗社会固有の地方色も自ずと希薄になり、知名度の高い類似民俗伝承があればそれにたやすく同化されていくことは想像に難くないと指摘できよう。

## 2. ナマハゲ行事における鬼の存在意義

以上、高橋文太郎の報告資料と筆者の採取した民俗データに基づいて相川と脇本両地方におけるここ8、90年間のナマハゲ行事の変化



を考察してみたが、続いて、大正生まれ脇本・大倉育ちの吉田三郎のナマハゲにまつわる関係記述などを参考にしながら総括的にこれらのナマハゲ行事における鬼、ないし行事自体の存在意義を次の3段階に分けて整理してみたい。

#### A. 第一段階

この段階のナマハゲ行事の実施は部落常設の青年団などとは関係なく、ナマハゲ組などといった地域の親方支配下の農耕者や小作人による特殊な組織によって行われていたものであり、地域によっては、普通ワカイモノと言われる中流以上の子弟はナマハゲをやらなかったのである。

具体的な年代は地域差もあろうし、一概には言えないが、脇本本村（現在の本郷）の場合は明治40年代頃に上述の行事形態が見られる。ちなみに、同じく八郎湯の周辺にある若

美町の払戸村では昭和13年頃に作男中心のナマハゲ行事が行われていたのである（同資料P2）。

この払戸村当時の行事実態については吉田三郎の詳しい記述（『男鹿こぼれだね』P278～283）に譲るが、現在はもはやどこでも見られないような、地主家でのナマハゲたちの歌い踊りや無礼講が記述されており、高橋の報告資料と前述した相川のC氏やK氏の発言を一緒に考え合わせると、相川地方と払戸村には多くの共通点が認められる。なかでもナマハゲと地域の親方の関係が注目される。

この段階のナマハゲ行事の性格や鬼の役割を分析するにあたって次の6点を挙げておきたい。

#### (1) 懲罰

##### a. 教育



ナマハゲの各戸訪問時にねらう対象は子供や若い娘などの家の未熟な成員、もしくは初嫁や初婿の家の新入成員である。親も暗にナマハゲに協力すると言うのであるから見つかることが多かったであろう。ナマハゲに見つかったら、まず尻をつねられたりして痛められ、そして、従順の約束をさせられることになる。一度痛い目に会ったら、その翌年にはより安全な場所に身を隠すことであろうから小学校の高学年にもなれば、毎年ナマハゲに痛められることはまず少ないと思われる。しかし、ナマハゲが「親の言うことを聞くか、聞かないか」、「ここの嫁は早起きするか、しないか」などと唸りながら回るので、行事の教育内容は極めて明確な形で伝達されているはずである。このナマハゲの懲戒文句によって、家の主、あるいは親の家庭地位や権限が高められる。そこに行事のねらいがあると考えられる。

この懲戒役として来訪するナマハゲの鬼は

柳田国男には「正月様」（『定本柳田国男集』P123～125）、折口信夫には祖霊的「まれ人」（『折口信夫全集』15・P125～129、『折口信夫全集』16・P402～406）と呼ばれており、前述した鬼の系譜図からその性格を考えると、地獄系統に属する赤鬼・青鬼のもつ凶暴性とマレビト系の鬼のもつ祖霊的な性格を同時に持っているのである。

#### b. 労働意識

「元来ナマハゲなる語の意味は、ヒガタ即ち炉火に長くあたった人の脛、火鉢にあたった人の腕などに現れる火紋を、生身のまま剥ぎとると云う意味で正月の休みに気を弛ませた農民の心を引緊めるためと云われている」（三木茂「主として秋田県南秋田地方における年中行事と習俗」『雪国の民俗』＜柳田国男共著＞P261）

このように、ナマハゲの語義には、正月気



分が長く残らないように農民の心を引き締める意味があると三木茂は指摘している。

一方、高橋も「火だこのできる者は、勤労を嫌うためである、それ故、働き盛りの人々に、ナモミ剥ぐと云って、勤労を教えるのだとも云っている」という相川の事例を記述している（同資料P11）。

小正月に行われていたナマハゲ行事のことを思うと、所謂正月二十日のシマイ正月を前に改めて農民の労働意識を喚起するこの解釈には説得力があると言わねばならない。つまり、連帯感の強い地域社会を巧みに運営していくには、各社会成員のなすべき仕事への自覚を促すことが地域社会にとって極めて大切であるという認識から生まれた社会慣行であると受け止められようが、火紋の生身のまま剥ぎ取るというのだから、ナマハゲの懲戒的側面として見逃せないものと言うべきであろう。

## （2）現世利益

相川ではナマハゲが家に入るのは家の悪魔払いとなり、海の大漁、岡の豊作の前祝いとなるので、訪問先の家に安心を与えるのに対して、脇本地方ではナマハゲを作神として迎え、ナマハゲが家に入るのは縁起のよいこととして喜ぶ風習があると報告されている（同資料P12）。

このほか、ナマハゲの装身具の藁や一度ナマハゲの手に入った餅などの呪的効果が相当期待されていたことは、前に述べた通りである。

このような福をもたらすナマハゲの一側面があるので、鬼の系譜的な観点から言えば、やはりマレビト系統の鬼しか考えられないと言ふべきであろう。

## （3）主従関係の強化



相川では昭和13年頃ナマハゲが地主や区長などの家で沖揚げや網起こしなどの作業歌を歌ったり、問答形式で「岡は万作、海は大漁」などの言葉を発したりして、生業の予祝を行っていた。これに対して、地主の主人は前もって御馳走を用意してナマハゲを持って成したのである（同資料P6～8）。

相川と脇本の事例を織り込んで作成した高橋の報告資料はこの項目に関する脇本地方の事例には触れていないが、明治末期まで存在していた当地のナマハゲ組については紹介している。すなわち、前述した通り、そのナマハゲ組というのは親方支配下の小作人などによって組織されたものである。

ちなみに、脇本・富永（現在の太倉）における小作人と地主の関わり合いの側面について紹介している資料があるので、それを次に掲げておこう。

「小作田地の変化ですが、明治の初期の頃までは田を小作したい時は地主の処に行っ

て、現在の小作人より小作米を余計やるとか、或は一時金をやるとか、又は色んなものをやって、そして地主から他人の小作地を返して貰って、自分が小作するといったような行為が行われて絶えず小作地の小作権者が変化してきた。（中略）ところが明治も過ぎ大正の末期から農民組合が流行してからは、段々そんな手段はなくなりました」（吉田三郎『男鹿寒風山麓農民手記』P3～4）

このように小作人と地主間の関係には極めて不安定な部分があり、弱い立場にある小作人側にしてみれば、何か積極的に地主に働きかける必要があることは容易に推測できると思われる。

一方、親方のほうにしても、普段苦勞の多い小作人たちを労う意味や、今後も地域の人々に敬ってもらう意味で、酒や御馳走を用意して気前よく支配下の者を歓待するのは得策である。換言すれば、ナマハゲ行事における



親方とナマハゲの相互関係には、互いに身分相応な振る舞いを心得て地域社会の秩序や安定をはかるという意味合いが存在すると指摘できよう。

なお、この慣行が廃れて久しいにも関わらず、「ナマハゲの予祝的作業歌は親方へのご祝儀であり、一種の景気付けである」と相川のK氏は説明してくれた。ナマハゲ側による予祝の奉仕と親方側の持て成しが交換されることによって主従関係、ひいては地域の安定化が取り計らわれているのである。

普段とても面と向かって言い出せないような願い事でも、この日に限って序列の枠を破ってナマハゲの発言という形で本音を吐くことができる。これに関しては前述した「ナマハゲは目下の代言者」で詳しく述べた通りである。こういう類の無礼講の最たる事例は昭和13年に吉田三郎によって書かれた払戸村の調査報告に求められる。それを極簡単に紹介してみると、次の通りになる。

渡部斧松によって開拓されたというこの部落の歴史背景もあって、村人が普段渡部家を通る時には馬に乗っては通れなかった。それほど渡部家は家柄の極めて特殊な地主の家であった。しかし、ナマハゲ行事の晩に限って毎年のように24匹のナマハゲが一斉に渡部家に殺到して、そこで暴れまくっては歌い踊ったのであり、さんざん騒いだ最後に主人に厚くお礼を述べて退去したものである（吉田三郎『男鹿こぼれだね』P278～283）。

これらの事例と、慰労のため年に一回だけ鬼のしたい放題にさせるという漢の武帝にまつわるナマハゲ伝説と一緒に考え合わせると両者の共通点が一層浮き彫りになる。ナマハゲ行事の実態と伝説の内的含みがこれほど一致することは注目に値すべきであろう。

「男鹿のナマハゲにはちゃんとした伝説のあるが故に、この伝説を重視しなければならぬというのが私の結論である」（吉田三郎『男鹿こぼれだね』P290）



と吉田三郎はナマハゲに関する最後の著作で言及しているが、実際ナマハゲと伝説の関わり合いに関しては特に展開を見せていない。しかし、前述したナマハゲ行事の実態と伝承の一致を検証してみると、改めて吉田三郎の発言内容を再評価すべきと痛感する次第である。

特別な日を設けて、その日に限って下層民の我が儘を許すという親方の考え方がある一方、親方に祝福を捧げると同時にしたい放題にさせてもらうという下層民の考え方も存在する。この暗黙の了解の実践によって主従関係の安定が取りはかれる。これがこの地域の古くからの考え方であり、上述した伝説にも裏づけられたしきたりの実践であると考えられよう。

#### (4) 通過儀礼

相川では明治40年代までナマハゲ組が存在

し、ナマハゲ面の被り手はワカゼ組の小頭4人と頭2人、合わせて6人に限っていた(同資料P2)ので、誰でもナマハゲになれるというわけではなかったことが分かる。

面を被ると自分もその年の災難から逃れるという信仰があるため、誰もこれに参加することを念願とする傾向が見られた(同資料P3)。したがって、ナマハゲの人選基準が相川ほど厳しくない地域でも、やはりそれなりの一定の尺度でナマハゲ面の被り手が選ばれていたと思われる。例えば、訪問の際に、大きな声を出して予祝言葉を唱えたり、子供をおどかしては戒めたり、また時には座興を添えるために歌などを歌ったりすることがあるので、特に声の大きい者が歓迎されていたし、辛子の入った酒を出されても鬼の身分として残すわけにはいかず、皆平らげてしまわねばならなかった(同資料P3、9)ので、酒が強くなければナマハゲの役は容易に勤まらないことが推察できる。事実、若者の中で至



って丈夫な、しかも幾らでも酒を飲める者が  
ナマハゲ役を勤めるという報告資料が残って  
いる（吉田三郎『男鹿寒風山麓農民手記』P  
49）。ナマハゲ役を勤める若者にとって、こ  
れらの要求は一種の試練としてとらえられよ  
う。

なお、ナマハゲが若い娘や初嫁を目当てに  
家を回るといふ類の報告は散見するが、なか  
でも吉田三郎の記述が最もよく知られている  
ので、その中の一つを例に挙げて次に掲げて  
おきたい。

「初嫁などは<中略>モンペイの緒などき  
らされて暗い押し入れの中で痛い程ケチツ  
をひねられたり、又言うに言われぬまじな  
いごとをされる」（吉田三郎『男鹿寒風山  
麓農民手記』P52）

この資料の時代背景は大正年間だと思われ  
る（吉田三郎『男鹿こぼれだね』P163）が  
17、8才からナマハゲ行事の実施に参加してい  
たと言うから、公然と異性を目当てに暴れる

ことができるのは村の若者にとって初体験で  
あるに違いなからう。そして、こういう体験  
を通じて若者は一人前の村成員になっていく  
のであろう。

続いてナマハゲ行事の参与による興奮状態  
の経験についてもふれておきたい。

恐ろしい仮面を付けると自ずから荒々しい  
気持ちになり、酒の勢いで普段ととてもできな  
いようなことでもできてしまう。このような  
記述は高橋も吉田も報告している（同資料P  
10、吉田三郎『男鹿こぼれだね』P167）

「或る年鯉沼知事が政友会の党勢拡張旁々  
令婦人同伴で男鹿島回りをした際、北浦町  
に一泊した。その夜幸いにも天下の奇習ナ  
マハゲに会い、散々やられたと新聞で報じ  
たことがありました。その夜ナマハゲが知  
事の前に行って、

ウォー　ウォー

知事さん、知事さん。あなたはほんと  
に男鹿の日本一悪い



この悪道路を修繕する気か、しない気かどうだ。

ウォー　ウォー

とやったそうです。」（吉田三郎『男鹿寒風山麓農民手記』P54～55）

村のワカゼが知事に向かって手段を選ばず道の修繕を強要することはやはり正気沙汰ではあり得ず、興奮状態中でなければ到底体験できないことであろう。

このように、若者はナマハゲ行事の実施参加によって様々な特殊体験を経て一人前の社会地位を得るに至るのである。

#### （5）村の連帯感

節分や五月節句の家単位の年中行事（吉田三郎『男鹿寒風山麓農民手記』P58、62）と違って、ナマハゲ行事の実施を円滑にするには全村住民の協力が必要である。例えば、漏れることなく村の各家を回っては暴れるナマ

ハゲに対して、村内すべての家は持て成し用の御膳やナマハゲの帰り際に渡す餅などを前もって用意しておかなければならない。ナマハゲの正体を小さい子供に秘密にしておくにも、皆種明かしをしないように協力しあって始めて可能となることである。不幸、場合によっては出産などの理由で行事参加できないという共通なルールでナマハゲ行事は運営されていたので、家族の死亡や誕生はその家だけのできごとではなく、村全体の関心事であると考えべきであろう。

子供の教育効果、そして来る年の豊作大漁や無病息災などの念願を込めて行事に臨む村人は、例外なくナマハゲの呪力を期待し、この行事参与を通じて一種の信仰体験を共有するのである。

脇本の純農村である百川でも明治末期における松前稼ぎの戸数が全戸数の約3分の1を占めるといった出稼ぎブームが見られる（大島建彦他『男鹿脇本の民俗・浦田・樽沢・百



川』P 88～89)が、命掛けの遠洋出稼ぎから村に帰ってきてナマハゲ行事に参加する村人にとって、ナマハゲの呪力の期待は一層切実なものであったに違いない。一人で遠くの北洋までナマハゲ餅を携帯して出稼ぎに行く村人にとっても、主人に去られて村に残る留守番の家族にとっても、同村出身者、もしくは同村住民の存在はもはや近所居住者の意味を越えて、互いに見守り合う相手であり、いざという時の救援者であるはずと言える。このような時代の社会背景も踏まえて、村を挙げて運営するこのナマハゲ行事の存在意味を考えると、その村の連帯感を強める側面はさらに明白になってくるのである。

#### (6) 生活の変化

最後に、ナマハゲ行事の楽しみについても言及しておきたいが、まず吉田三郎の記述を紹介してみよう。

「明治三十年頃になると、こんな野蛮な行事は止めろと、警察の命が下り厳重な取り締まりがあって遂に止めることになった。ところで、村の若者たちにとっては、重大問題である。一年一度の最大娯楽行事とも言うべきものを厳禁されては何の生き甲斐があるぞと、若者たちの意気消沈、不平もんもん、それがやがて農業生産にも及ぶ」  
(吉田三郎『男鹿こぼれだね』P 287)

これは吉田三郎が父親から聞いた明治年間のナマハゲ事情だが、テレビもラジオもなかった、娯楽の極めて少ない時代におけるナマハゲ行事の存在意義を改めて考えさせてくれる記述であると言えよう。婦女子をおどかして楽しむナマハゲは言うまでもなく、毎年恐ろしいと言いながらも別に山に連れて行かれることもなければ食われることもないので、婦女子にとってもきつとスリル満点の側面があるに相違がなかろう。主人などの大人に至っては既に経験済みのみならず、前述したよ



うに、教育効果を上げるために暗に子供の隠れ場所を教えたりしてナマハゲと組んで芝居を演じる部分が伺える。それに、ナマハゲは決まって楽しい正月の真っ最中にやってくるもので、しかも村総動員でこの行事にかかるので、ナマハゲの呪性などが高く期待されているという大変厳粛な一面があると同時に、一種のイベント的な側面の存在も抹殺できなると指摘できよう。

#### B. 第二段階

第二段階の時代はおよそ第二次世界大戦終了時を起点として考えられるが、合理精神にのっとった新たな出発点という意味から言えば、後述の昭和30年代末期以降の第三段階と同一な脈絡を貫いているのである。なお、この段階のナマハゲ行事の実施は青年会などの地域常設の集団によって行われたものであるが、男、わけでも長男によって構成されてい

た戦前の青年団が戦後になって青年会と改称し、会の成員も男女合同に変化した、といったような新背景も注意すべき点である。

新暦12月31日と1月15日の2回に渡ってナマハゲ行事が行われ、前者が正式のもので、後者が二次的な存在であるという臨本・本郷の事例については前述した通りであるが、地域を問わず、行事实施日を新暦12月31日に統一する傾向が強かったことはナマハゲ行事の新たな変化段階に入った現れとしても見受けられよう。

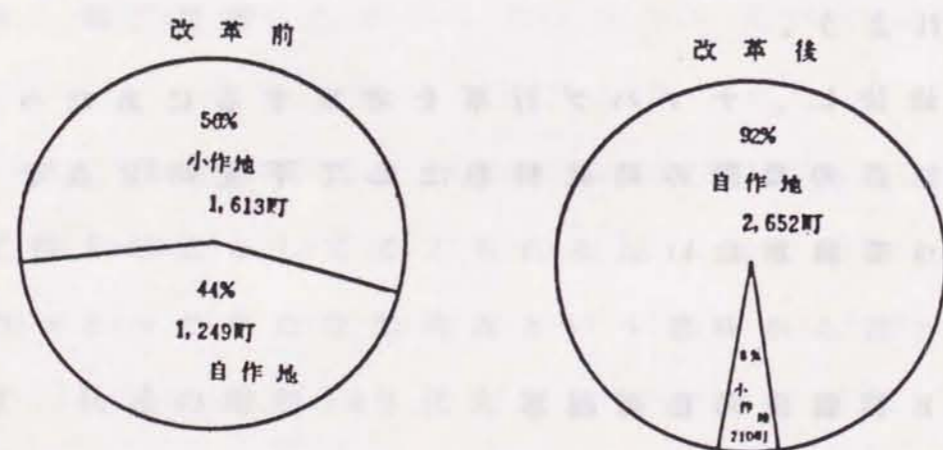
最後に、ナマハゲ行事を考察するにあたって、この段階の時代特色として下記の2点を補っておきたい。

#### (1) 戦後の社会改革

終戦後、新たな地方自治法が施行され、選挙権の拡充、そして警察制度や教育制度の改革とあいまって、戦前の地方自治の姿が大き



く変化したのである。なかでも、男鹿市の農地改革は図表1の示した通りに、改革前と改革後における自作農地の増加が極めて顕著であった（男鹿市『男鹿市史』P263、266、268）ことが注目される。ちなみに、自立や平等といった新たな民主主義精神の芽生えとナマハゲ行事の関わり合いを考えた場合に、農地改革が最も注目すべき項目であると指摘しておきたい。



図表1：農地改革と自作地の変化  
（『男鹿市史』P272より）

## （2）命掛けの北洋出稼ぎの激減

ニシン場出稼ぎの最盛期である昭和10年頃では、北浦も脇本も共に出稼ぎの最も多い地域として知られているが、その後、徐々に廃れ、戦後に至っては漁獲量や漁獲地域が規制された（男鹿市『男鹿市史』P253～254）ため、命掛けの遠洋出稼ぎはほとんど皆無になり、東京などの都会への出稼ぎが活発となった。とりわけ昭和30年代の高度経済成長になると両地域の命掛けの出稼ぎが一層消え去り、出稼ぎがさらに多様化になったことは広く認められている通りである。以前、ほとんどの北洋出稼ぎ者がお守りとして「ナマハゲ餅」を大切にしていたのに対して、戦後になると、食糧不足を背景に、村人は「ナマハゲ餅」を食べ物としてありがたがっていたと言われているが、この変化は命掛けの出稼ぎの激減と無関係ではなかろう。

上述した時代背景を踏まえた上で、この段



階のナマハゲ行事の性格や鬼の役割について

次の2点を挙げて述べてみたい。

(1) 地域社会における一人前

北浦・相川、脇本・本村、そして払戸・渡部などのナマハゲ行事を見る限り、第一段階におけるナマハゲ行事の実施主体が部落常設の若者組などではなく、親方支配下のワカゼ中心のナマハゲ組などであったことは前に述べた通りである。ナマハゲ組の類がいつまで持続していたかは地域によって時代の相違が見られるが、本論で駆使した資料に基づいて言えば、明治末期から昭和10年代までそういう類の実施主体が見られた(同資料P2)のである。ちなみに、前述したナマハゲ行事における地主とワカゼ間の主従関係の確認もこのような実施背景と無関係とは考えられないのである。

しかし、戦後になって、自立や平等などの

民主精神の芽生えを背景に、地域を問わず、ナマハゲ行事は地域常設の青年会などによって実施されるようになった。相川など一部の地域では昭和40年代末まで旧家に景気付けを捧げるナマハゲの所作が見られるものの、一般的に言えば、ナマハゲ行事のもつ社会的意味は地域社会の仲間入りの確認と地域社会成員の一人前の象徴にあると考えられる。

事実、相川のC-K氏(昭和19年生まれ)は地主家の出身にもかかわらず、進んで村のナマハゲに扮したのである。それまではいつも村のナマハゲから祝福などを受けるだけであった旧家のできごとゆえ、この段階のナマハゲ行事の有機的意味を如実に示していると私は思うのである。

なお、ナマハゲが幾分おとなしくなったとは言え、鬼に扮するという特殊な体験を経て一人前になることは前段階と大して変わりがない。ただし、行事实施主体の集団内にとどまることなく、所属地域内の立派な成員にな



る点がこの段階のナマハゲのもつ社会的意味であると言えよう。

## (2) 合理精神

鬼退治の名人である渡辺綱の子孫と言われている、脇本郷在住の渡辺金市氏（大正12年生まれ・農業）は戦後になって初めてナマハゲ行事に参加したが、「この住民の一員として他の若者と一緒に積極的に地域の伝統行事に参加すべきだ」と氏は当時の自分の見解を述べている。昭和13年頃に見られた「ナマハゲの渡辺家の不訪問」は当地の住民、あるいは渡辺家のどちらかの一方的な決断によるものではなく、双方が排斥し合った結果である（同資料P3～4）ので、渡辺氏がナマハゲ行事に参加したこと自体には、上述した渡辺氏の所属意識が見られると同時に、当地の住民がしきたりのタブーに執着せず、「ナマハゲ行事は地域成員によって行なわれるべ

きものである」と判断した、一種の合理精神が伺える。「渡辺綱と鬼とは両立しないもの」という長年存在していた伝承的なタブーが戦後になって破られたことはやはりこの時代に相応しいできごとで、物事の合理化による伝統離れの新時代の到来を意味するのである。

## C. 第三段階

ご祝儀が餅から現金へと変化したことや、子供に声は出しても手はなるべく出さないというナマハゲの配慮などは「現代版のナマハゲ行事」の一特徴としてとらえられると言える。こういう「現代版のナマハゲ行事」の特徴がある時点を境にして急速に現れたことはまず考えにくい。高度経済成長や観光化されたナマハゲなどが与えた大きな影響を考慮に入れると、「現代版のナマハゲ行事」を考察するにあたって、昭和30年代末が一つの時代区分の境目として考えられよう。



この第三段階の時代特色として以下の点を挙げておきたい。

まず、男鹿半島が県立公園第一号に指定されたのは昭和28年のことであり、新市建設計画の実施は、その翌年の昭和29年に男鹿市の誕生とともに開始されたのである。観光都市の建設が新市建設の三大基本方針の一つとして数えられる（男鹿市『男鹿市史』P275、287）なかで、男鹿の観光事業は着々と伸びる一方であった。男鹿の観光事業の歩みとナマハゲとはどういう関係にあるか。これについて少し具体的にふれておきたい。

昭和37、8年頃に男鹿観光協会が観光キャラバン隊を組織して民謡の歌手や芸者を連れて各地の駅前やデパート前で男鹿の宣伝を行ない、後芸者などの代わりにナマハゲが登場するようになった。そして、ただ回ってうなり騒ぐのでは宣伝効果が今一つ物足りない嫌があったため、男鹿観光協会の依頼で石井漠の創作による、かの有名なナマハゲ番楽が生

まれたのである（O氏・船川本町・昭和3年生まれ・会社員）。昭和37年頃から42年頃までの間、年に7、8回ぐらいはマスコミの取材に応じてナマハゲの出演を引き受けたものとナマハゲ番楽初代のベテランであるO氏は語る。

このナマハゲブームが俄かに高まったさなかで、男鹿の冬季観光名物とでも言うべき「ナマハゲ柴灯祭り」は昭和39年に男鹿温泉郷から発足され、後真山神社に移されたのである。

現在各地域のナマハゲ行事における簡略化や個性希薄化が見られるのは前述した通りであるが、新しいナマハゲ面を作らず市販の鬼面を使用したり、ナマハゲ伝説がいつの間にか例の「九九九段石段作りの伝説」に統一されたりするこれらの現象は、この昭和39年に発足された観光化ナマハゲの存在と極めて深い関係にあると指摘しておこう。

次に、テレビの普及や高度経済成長につい



ても言及しておきたい。

テレビの普及は東京オリンピック大会の開催も手伝っておよそ昭和30年代の終わり頃に見られ始めたと言われている。一見テレビの普及とナマハゲ行事とは関係がないようであるが、実は昭和25年以來の大晦日恒例のNHK紅白歌合戦がその頃すでに日本全国規模のイベントとして定着しており、男鹿のナマハゲ行事もついにその放送時間に合わせてナマハゲの回る時間を調整しなければならなくなったと言われているのである。

一方、高度経済成長により、工業地帯と農業地帯の所得格差がひろがり、テレビを始め冷蔵庫、洗濯機、そして自動車などの使用で生活様式の都会化に伴う家庭消費の増大や、高進学率による教育費の増加などを背景にして、人々の都会流出現象は男鹿のみならず、秋田全地域に見られた(田口勝一郎『秋田県の百年・県民百年史5』P304、308)。地元住民によれば、いわゆる「現代版のナマ

ハゲ」の諸現象もその頃から徐々に現れ始めて今日に至ったのである。

このように、この段階の時代特色を一言で言えば、観光化されたナマハゲの台頭と村行事であるナマハゲ行事の衰退という極めて対照的な交替現象が見られるところにあると言えよう。

この第三段階のナマハゲ行事の性格や鬼の役割を検討するにあたって、次の数点について述べてみよう。

#### (1) 男鹿の観光

ナマハゲ番楽を演じては観光客に藁をむしり取ってもらうために大勢群がって下山するというナマハゲ柴灯祭りのナマハゲについて言えば、男鹿観光の目玉商品とでも呼ぶべきものであろう。本来ならば、観光用のナマハゲ柴灯祭りとは元々次元の違うもので、区別して論じなければならな



いが、その反面、東北五大雪祭りの一つと数えられるこのナマハゲ柴灯祭りの与えた影響も当然無視できないので、それについて考察してみる必要がある。

まず、ナマハゲ柴灯祭りの鬼と村行事の鬼とは性格上互いに異なるにもかかわらず、名前が同じ「ナマハゲ」であるゆえ、男鹿住民にとっても外来の観光客にとっても混同しやすい面があると指摘できると思われる。

それに、ナマハゲにまつわる伝承の新旧交替などは前述した通りであるが、これも真山神社で行うナマハゲ柴灯祭りが年々盛大になる一方という事情や、真山神社がナマハゲの発祥地である、と男鹿観光協会が広く宣伝しているなどの背景と決して無関係ではなからう。

一方、昭和4、50年代に子供たちがナマハゲをからかったり、縄を張ってナマハゲをひっかけたりしたという飯の森の事例がある。この現象を説明するには、様々な理由が考えら

れるが、まずふれておきたいのは、「ナマハゲは恐ろしいものである」という被り手の思い込みと実際子供たちがそれを恐ろしく感じないというギャップである。このギャップを生み出したのは何かと言え、鬼面の被り手が昔と比較しておとなしくなったことと、現代の合理精神に染まった子供たちがテレビや男鹿観光地で普段からナマハゲと慣れ親しんでいるので、昔同様な行事の神秘性や厳粛さが極めて希薄になったことが挙げられる。大晦日以外に「ナマハゲ」と接することができて、しかも「ナマハゲ」と慣れ親しめる機会と言え、やはりナマハゲ柴灯祭りがその最たる好例と考えられよう。

このような理由で、元々村行事のナマハゲは観光の目玉商品ではなかったはずだが、いつの間にかその影響を受けて性格の上でも変化している。近年、毎年のように大晦日になるとマスコミ関係者や一般見物人に囲まれてナマハゲを迎える北浦・湯本のOS氏（部落



会長) 宅の事情を一緒に考え合わせると、このナマハゲの観光性が一層浮き彫りになるのである。

## (2) 伝統文化の再評価

戦後、特に高度経済成長以来、男鹿住民の生活様式も生活感情も大きく変化してきた結果、ナマハゲ行事は一応残存しているが、前述した第一段階に見られるような有機的な意味合いはかなり失われてきた。このまま放置しては行事の伝承も成り立たなくなるのではないかという危機意識のもとでナマハゲ行事も後れ馳せながら、昭和53年に国の重要無形民俗文化財に指定された。その指定を受けたことを機会に、男鹿市と若美町の協力でナマハゲ保存会が結成されたのである。正しい伝承と保存に力を入れたいというのが当保存会の主旨である(男鹿のナマハゲ保存会『記録 男鹿のナマハゲ』1・序)と言う。

一方、「ナマハゲをやることによって一人前になるような意味合いも近年ほとんどなくなってきた。現在なぜナマハゲをやるかと言えば、行事がなくなると惜しいからである。

“伝統行事を守れ!”というような言い方は年配の方からよく聞くが、実際やっている若者は伝統を守るなど大それた考えがなく、ただ小さい時から慣れ親しんできたことを自分の代になっても絶やすことなくやっていくだけのことである」と飯の森のQJ氏は語る。

ナマハゲ行事に取り組む積極さや基本的な心構えは多少違うにしても、心の故郷をナマハゲ行事に求める点においてはナマハゲ保存会の主旨にしてもQJ氏の説明にしても共通していると思われる。

なお、ナマハゲの言い伝えなどについて尋ねてみると、ほとんどの話者は「鬼は架空の存在だが」と切り出して語る。しかし、ナマハゲ行事が近年すっかり廃れてきたのが時代の流れであると嘆きながらも往時の問わず語



りを続ける住民が多いことは印象的である。  
ナマハゲに対してもつ話者の愛着はその熱のこもった話し振りに十分にじみ出ているように見受けられる。時代に応じた行事全体の性格の変化につれて、鬼も呪的存在から精神領域において夢と潤いを与えてくれる存在に変身していくのである。

### (3) 地域社会の絆の強化

地域差こそあれ脇本一帯は以前ナマハゲ行事実施者の年齢が大抵15、6才から30才前後までとされていた(同資料P2~3)。

「およそ昭和30年代までは結婚したら、青年会を退会するから、ナマハゲに扮する青年会メンバーは特定の年齢層に限られていた」と脇本・学校通りのT氏は言う。実際これは学校通りに限らず広く見られていた傾向であると脇本住民は異口同音に語る。ちなみに、現在学校通りでは小中学生の親からきた子

供会のメンバーが行事実施の中心となり、後は有志の協力を頼るが、年齢制限は一切行なわれていないのである。一方、大倉などでは現在青年会が中心に地域内の有志が協力するという形をとっている。形は様々であるが、年齢制限がないのが共通点であり、昔のような青年団(会)の自力主催はもはや見当らなくなっている。

年齢制限がなく、行事の実施をあらゆる年齢層に委ねることは「行事の担い手不足」を意味すると同時に、ナマハゲ行事に新たな意味を付与することにもなる。

「昔は小学を出たら進学せずに家業を手伝う者が多かったので、町内の地域活動にも積極的に参与していたが、最近の若者は学校の部活動などの個人活動には熱心だが、集落単位の地域活動には関心が薄い」(学校通り・T氏による)

このような若者の地域活動離れの傾向が広く認められている今日において、ナマハゲ行



事の実施を彼等に一任することは難しい。地域のためにもなり、しかもさほど負担にならない程度の行事参与であれば、若者にとっても他の年齢層の住民にとっても参加しやすいことになる。若妻会や老人会など、ややもすれば年齢層に分かれがちな地域集団活動を考えると現行のナマハゲ行事の実施こそ、年齢層を越えた地域共同活動であると言えよう。

事実、脇本から約4キロ離れた隣の比詰地方では昭和58年に「伝統行事保存会」を成立させたが、年齢層を越えた地域の一層の絆をはかることが当保存会の重要な主旨の一つであると言う（会長HT氏による）。

#### (4) その他

最後に補っておくが、第二段階と第三段階における新たな鬼の存在意義などについては今まで述べてきた通りである。第一段階に見られた「農民の勤労意識を喚起する側面」、

「福をもたらす側面」、「主従関係を確認する側面」、「通過儀礼に臨む側面」、そして「生活の変化をもたらす側面」などはいずれも廃れており、「村の連帯感を強める側面」だけが新たな意味を付与されて、幾分変化しながらも依然健在である。これに関しては第三段階の「地域社会の絆を強める」で述べた通りである。

昔から貫かれてきた鬼の役割として「未熟な成員を教育する側面」が挙げられるが、これも子供、しかも幼い子供に限られてきた観を呈しており、教育手段も合理精神にのっとったものと見受けられる。子供の教育効果への期待だけはここ数十年間常に見られる不変な部分で、「岡万作、海大漁」などではなく「泣く子はいないか」や「親の言うことを聞くか」などが最も代表的なナマハゲの決まり文句であるのもその現れであると考えてよからう。



### 3. 他者としての鬼

ところで、前章の結論に基づいて男鹿地方の鬼をナマハゲに限定して考察を行ってきたが、ナマハゲ行事の実施主体が以前小作人中心のナマハゲ組であった幾つかのケースや、ナマハゲ行事に参加できないという渡辺家の事例などの興味深いデータに基づいて、次に補足しておきたい。

小作人中心のナマハゲ組に関しては、前掲「主従関係の強化」で既に述べた通りだが、地域社会の安定化における鬼の役割が注目される。さらに付け加えると、地域社会が一人前の、もしくは平均的な地域社会成員を中心に形成されるものというふうに考えれば、地主も小作人も所謂「平均的な地域社会成員」ではなく、他の村人から見て、非平均的な存在に位置付けられる。普通の村人である平均的な地域社会成員にとって、地主も小作人も「他者」である。考えてみれば、小作人が小正

月の夜にナマハゲに扮して地主の邸宅で無礼講という非日常的な行動を取り、地主側もまたそれを容認し、小作人をもてなす、というこの地の慣行は極めて儀礼的なものである。民俗社会において、社会秩序の混乱や様々な災厄の原因は「外の人」、または異人に帰するもの（小松和彦「魔と妖怪」・『神と仏』所収・P411）という観点に立ってみると、平均的な地域社会成員にとって、小作人と地主の非日常的な所作は社会秩序を保つための儀礼であるとさえ言えよう。

一方、ナマハゲ行事に参加しない、もしくは参加できない渡辺家の事例もある。越後より脇本に移住して既に34代目を迎えるにもかかわらず、渡辺の一族が終戦まで特別な存在であり続けたことは、一体何を意味するのだろうか。

「＜我ら＞のアイデンティティが確認されるために、＜彼ら＞は必要なのであり、彼らはそういった意味で有用なのである」



と山口昌男は「異人」の効用について論及している（『文化と両義性』P82）が、渡辺の一族も長年脇本住民のアイデンティティの確認に役立ってきたものと理解できよう。

ちなみに、ナマハゲを海から流れ着いたものとし、ナマハゲ面も行事終了後海に流し返す、という本郷・荒町のナマハゲ伝説は現在もなお確認できる。鬼はよそから流れ着いてくるものという発想が見出される。

男鹿地域の鬼をより広義的にとらえると、上記兩事例は極めて意味深いものと思われるが、ナマハゲを主な考察対象として扱っている本論文においては、これ以上深入りしないことにする。これらの異人論的な展開は今後の研究に待ちたい。

## 五．むすび

以上、脇本と北浦の相川を中心に昭和10年代に成立したナマハゲ行事の調査報告と筆者

がここ2年間にわたって採集した民俗データの比較に基づいて、最近数十年來のナマハゲ行事の変化とその中における鬼と地域住民の有機的なつながりを即地的に考察してきた。

総じて言えば、ナマハゲ行事の表面上の行事構造は無変化のように見えるが、その深層部分、もしくは内的民俗意識はすっかり変化を遂げているのである。

なお、伝承母体の変化に応じて鬼の存在意義も大きく変わってきたわけだが、それについては3段階に分けて考察を試みた。細部の考察結果は重複しないが、改めて強調したいのは第一段階に見られる「主従関係の強化」という鬼の果たした社会的な役割である。これは従來のナマハゲ研究には全く欠けていた観点であり、行事实態と地元の鬼伝承の内容と極めて一致するので、男鹿住民と鬼の有機的なつながりを把握するには欠くべからざる一側面であると言える。親方に景気付けを捧げるなどは、山人系統の鬼が為政者に従順を



誓って同化するという柳田国男の論考（「山人考」『定本柳田国男集』4・P177）を想起させられるが、地域社会に即して端的に言えば、特定の日を設けて主従関係の確認儀礼を行うことによって、鬼はその地域社会内部の安定を強化するのである。

最後に、男鹿住民のもつ鬼の民俗像について言及しておきたい。

第一篇第二章で述べた鬼の系譜論的な物差しから言えば、前述「懲罰」や「現世利益」（福をもたらす鬼）などの側面はおよそマレビット系統の鬼の属性と見てよからう。それに対して、辛子入りの酒でも平らげてしまったり、興奮状態に陥って暴れたりする「通過儀礼」の側面は赤鬼青鬼の属性と見るべきである。それに、上に述べた「主従関係の強化」の側面は周辺民系統（この場合は底辺民）の鬼の属性と見成すべきなので、男鹿住民のもつ鬼像には実に「靈魂系統」、「地獄系統」そして「周辺民系統」の3系統の鬼の属性が

全部兼ね備えられているのである。

男鹿半島の金川の般若風ナマハゲ面、払戸の馬風ナマハゲ面（注4）、真山のナマハゲ大帳、女川の算盤（注5）、大倉の出刃包丁、そして「火を焚き五尺もある串に尻から頭まで刺して焙って食うのだ」というナマハゲのおどかし文句（注6）……これらは一見無関係にあるようだが、前述鬼の系譜論的観点から見れば、互いにつながっていることが指摘できる。換言すれば、般若が広義的鬼の一種であり、馬面は地獄鬼の馬頭に通じ、帳簿（竹田晃『中国の幽霊』P34）と算盤はいずれも人間の生死を司る冥府の判官の小道具として知られ、出刃包丁や「火を焚き五尺もある串に尻から頭まで刺して焙って食うのだ」などは「矢田地蔵縁起」（太陽古典と絵巻シリーズⅣ・P106、109）などの地獄鬼の跳梁振りを見れば一目瞭然である。

このように、前述「鬼の系譜」で論じた諸概念をひっくるめて「鬼」と表現した結果、



庶民の鬼像は極めて複雑なものになり、男鹿のナマハゲはその具体的な現れであると受け止められる。

< 注釈 >

注1：比較項目名はすべて同資料に従うが、ナマハゲ組という組織は現在存在しないので、B項目は「行事の実施主体」に改め、D項目の「ナマハゲ組の準備作業」も「準備作業」と省略することにした。

注2：詳しくは次章の「ナマハゲ柴灯祭りの成立」に譲る。

注3：現在は使用されていないが、写真は吉田三郎の『男鹿こぼれだね』などに掲げられている。

注4：現在は使用されていないが、『記録・男鹿のナマハゲ』第2集・P15などに載せられている話は今なお確認できる

(F氏・船川港女川在住・大正3年生まれ・元漁民)。

注5：このようなナマハゲの発言は現在耳にすることができないが、吉田三郎『男鹿寒風山麓農民手記』P53などには詳しく記述されている。



### 第三章 真山神社柴灯護摩神事の鬼

#### 一、はじめに

男鹿半島の鬼と言え、だれしも年取りの晩に「泣く子はいないか」、「親の言うことを聞くか聞かないか」などとわめきながら、村の家々を回るナマハゲを想起するが、実際男鹿半島を尋ねてみると、思いがけないようなナマハゲに出会って驚くのは筆者一人ではなからう。まず第一に、「みちのく五大雪祭り」の一つとして定着しつつある「ナマハゲ柴灯祭り」に登場するナマハゲをはじめ、男鹿の水族館や八望台などの観光化されたナマハゲは実に枚挙にいとまがないほど多く存在している。その上、観光事業と無縁なはずの村行事にも、「大晦日の訪問者」とは別な「ナマハゲ」が登場してくるので、男鹿におけるナマハゲの活躍振りには実に目を見張るも

のがある。この「大晦日の訪問者」ならざる「ナマハゲ」は「泣く子はいないか」などと叫ぶことも、家を回ることもなく、ただ唸りながら、村人の前に姿を現すものであり、すなわち、1月3日の晩になると、真山神社の柴灯護摩神事に出現する鬼である。スポットライトを浴びながら、見物人のひしめくなかで「ナマハゲ番楽」を踊る「ナマハゲ柴灯祭り」の観光化されたナマハゲとも違って、この柴灯護摩神事に出現するナマハゲは厳かな神事の最中に山の暗闇から降りて、真黒に焼けた餅を受け取ってすぐ去っていく村行事の主役である。幼児を戒めることなく、ひたすら餅のために山から降りてくるこの「ナマハゲ」の正体は果たして何であるか。「柴灯のナマハゲ」とでも名付けるべきこの民俗事象を探るにあたって、まず、その行事の全体像を紹介しておく必要がある。

#### 二、真山神社の柴灯護摩神事



## 1. 氏子の準備作業

男鹿・北浦の真山神社では毎年1月3日になると恒例の柴灯護摩神事を行う。その準備に備えて氏子の真山住民はその日の朝早くから準備作業に取りかかるのである。以下は今年（1988）筆者の見学した準備作業の実態である。

朝8時半頃各家から代表が出て神社に集合し、まず、護摩木を伐りに山に登る。原則として不幸のあった家はこの神事の準備に参加してはならないが、家から代表が出るかどうかについてはすべてその家の心次第で、強制的なものではないらしい。近年は正月になっても青壮年不在の場合が増えたので、参加者は減りつつあるそうだが、登山時における今年の参加者数はちょうど20人で、全部落戸数の7分の2を占める程度である。

山に登り詰めると頂上から見下ろして大きな赤松を2本選び、それらをチェーン・ソー

で切り倒して1メートルくらいの長さに切り取って谷間に転がしておく。一方、運搬作業に当たっている村人は谷間に降りて、山から落ちてくる木に注意を払いながら、それらの赤松の木をそのまま肩に載せたり、ショイコ（背負いこ）に縛り付けたりして、神社の柴灯場まで運んでいく。木が柴灯場に運ばれてくると、そこには木を割る村人が待機しており、次から次へ運ばれてくる木を割っては積んでおくのである。ちなみに、遅れてきた村人も計算に入れると、この準備作業を行うのに26人の氏子を動員したことになる。

例年だと、雪の深い山の中で作業を行わなければならないので、準備作業も難儀だそうだが、今年は雪が少なかったため、作業は比較的速やかに進められ、登山から木を割る作業が終わるまで約2時間ほどかかったのである。

## 2. 神事の実態とナマハゲの出現



1月3日の柴灯の日には一年間の村内安全や五穀豊穰、水産豊漁、そして出稼ぎ者の安全等を祈願する柴灯護摩神事が行われるが、参拝者は真山、安全寺、相川、西水口の四ヶ村の氏子のみならず、中には北浦を中心とした海岸地帯の漁民たちも見られると言う。

夜の神事のために備えて注連縄で張り巡らされた柴灯場の焚き火が昼間から付けられ、餅を持参して焼いて持ち帰る信者も疏らながら日中から姿を見せた。

辺りが暗くなるにつれ、参拝者も多くなり、夕方の6時頃になると法螺貝の音が響く中で拝殿では四ヶ村の氏子代表が列席しており、お払い、祝詞、大払い……と式次第は次から次へ進められる。一方、柴灯場の方では氏子も一般の参拝者も区別なく、焚き火を囲んで暖を取り、様々な会話が飛び交う。子供たちはまるでキャンプファイアにでも参加しているような雰囲気満喫して小人数のグループを作って自由に遊んでいる。

1時間半ほど経過すると係員が拝殿のほうから直径約30センチの丸い餅を渡されて、それを大きな叉木に載せて柴灯場の焚き火で焼く。焔の炎々と燃え上がる焚き火で焼くので餅は見る見る真黒になり、まばたく間に「ゴマの餅」として焼き上がる。餅は再び拝殿に返される。

暫くたつと、突然太鼓や法螺貝の音が強く響き渡り、米や豆が撒かれ、山腹の薬師堂辺りからナマハゲの唸り声が聞こえてくると同時に、神官が真黒に焼けた「ゴマの餅」の載せてある盆を両手に持ち、拝殿の脇に出て恭しくナマハゲの下山を待ち構えるのである。

いよいよナマハゲの登場だが、3日前（大晦日の晩）に真山の各家を回っていた金銀二色のナマハゲと違って、角がなく、ただ蓑に被われた赤鬼と青鬼のようなナマハゲである。騒々しい中で姿を現したが、神官の手から真黒な「ゴマの餅」を荒々しく受け取ってすぐ元の山道から姿を消していく。



その後、「ゴマの餅」を細かく切ってお守りとして氏子や参拝者に配るが、その「ゴマの餅」はナマハゲにねだってちぎってもらったものであると言う。神事はこれをもって終了するのである。

### 3. 問題点

上記のような柴灯護摩神事のナマハゲと普通広く知られている大晦日のナマハゲとは一体どういう関係をもつか。前者の正体、ひいては生い立ちは果たしてどんなものなのか。いずれも極めて興味深い点である。

なお、「大晦日の訪問者」ならざるこの柴灯護摩神事のナマハゲにはもう1つ疑問点があり、すなわち、それは2月中旬のナマハゲ柴灯祭りとの関係である。真山神社の由緒書に書いてある「恒例祭典」を読んでもみると、

「一月三日 柴灯祭（祈年祭）  
二月十三、十四、十五日 なまはげ柴

灯祭（観光祭典として男鹿市が主催）」とあるように、1月3日の柴灯護摩神事と2月中旬のナマハゲ柴灯祭りとは全く別なものであり、しかも後者は男鹿市主催の観光祭典であると明記してある。

ところが、同由緒書の「ナマハゲ柴灯祭」を見ると、

「本社の特異な神事であるこの祭事は正月三日（二月十三、四、五日）の夜、一年間の村内安全、五穀豊穰、豊漁、出稼ぎ者安全を祈願し、この山中に住む鬼神を招き、柴灯護摩の火で焼いた巨大な餅を献ずる祭事である」

と記されているように、上記2つの祭事は同じく真山神社の特異な神事として扱い、1つの項目に入れて説明を施しているのである。その上、

「この祭事は平安以降当山に仏教文化を築いた修験者たちによって行われてきたもので（中略）（餅は一筆者注）なまはげの手



によって氏子、参拝者の人々に配られる」という説明文が書かれている。前述した柴灯護摩神事の実態に照り合わせると明白になるが、「(餅は)なまはげの手によって氏子、参拝者の人々に配られる」云々は1月3日の柴灯護摩神事には見られず、2月中旬のナマハゲ柴灯祭りにのみ見られる(注1)ことである。したがって、柴灯護摩神事とナマハゲ柴灯祭りの混沌とした部分が歴然と浮上していることは真山神社の由緒書からも伺い知ることができると指摘できよう。

このように、問題点は(1)柴灯護摩神事のナマハゲの正体と生い立ち、(2)柴灯護摩神事とナマハゲ柴灯祭りとの関係、と2つ挙げられる。両者は切っても切れない関係にあると言うべきであろうが、前者がより根本的な問題点であると考えられるので、本稿ではその点に重きを置いて論を進めていきたい。

### 三．真山神社柴灯護摩神事に関する資料

前記真山神社の由緒書に従えば、この真山神社柴灯護摩神事の歴史は平安時代まで遡るが、今日のようなナマハゲの登場が果たしていつ頃から見られ始めたのか、まず古い資料に基づいて考察してみたい。

#### 1．明治以前の資料

##### A．『武内丹後守系図伝』

これは現在真山神社の武内信彦宮司の系図伝だが、所伝の3代目の武内小鹿郷紀真健の記録によれば、

「長治(1104~1106-筆者注)年中真山赤神山於神前毎年十二月大晦日晚キ正月三日晚キ庭燎キ焚(中略)此時キ始」

とあり、真山神社における柴灯の始まりは長治年間まで遡ることになる。しかし、ナマハゲ云々に関しては一切言及されていない。



B. 「男鹿の寒風」と油餅の神事

「男鹿の寒風」と言えば、小正月になると来訪する「生身剥」<sup>ナマハギ</sup>の実態を初めて記録した文献として広く知られている貴重な資料だが、実は同じく文化8年（1181）の正月に菅江真澄は真山の柴灯神事についても日記を残している。本章は真山神社の柴灯神事とナマハゲの関係について考察しているので、菅江真澄が同年の正月3日の日記に書き残した記述が極めて大切な研究資料と言わねばならない。資料内容を詳しく検討していきたいので、まずその関係部分を下記のように掲げておくことにする。

「（前略）こよひの亥のときばかり本山、真山の<sup>ツツ</sup>両の寺に、あぶらもちのためしとて三升の<sup>ヨネ</sup>米を一まろけの餅とし、柴灯堂にてひめたるのりの行ひをし、その餅をなかくぼにして油をつぎれ、とうしみ（燈心）、

かうより（紙燃）のたぐひを束ね入れて、これに火を放ちかけてめらめらと鳴るとき、

<sup>マド</sup>窓より外に餅を投て法螺を吹立、鐘を鳴らし、板敷、板戸をうち叩て、ここらの人、やと声をあげて叫ぶとき、鬼の来て此油餅をくとなんといへり（後略）」（内田武志宮本常一『菅江真澄全集』4・P 258～259）

本山、真山両寺の柴灯堂で神事が行われると記述しているので、真澄がそのどちらに赴いて見学したのか、あるいは宮沢で（同書P 257）書き取った間書なのかは定かではない。ただし、その前日の日記には宮沢の隣村福米沢で行われた「油餅を投げる優婆塞の柴灯神事」も記述されているが、同種類の神事にも関わらず、福米沢の記述は僅か2行足らずであるのに対して、本山・真山の方は真澄の類似見聞の引用説明も入れると実に13行にも及ぶのである。これは本山・真山が男鹿半島の宗教界における支配的な存在である（大槻憲利「男鹿本山・真山と山麓の修験道」『東北



の霊山と修験道』P 236 ~ 241 ) ことを反映していると同時に、真澄が両山の油餅の神事に対して相当強い関心をもっていただことをも意味すると考えられる。いずれにしろ、この真澄の記述内容から幾つか留意すべき点を次に列挙しておこう。

まず、柴灯堂で秘めたる神事を行い、餅の籠の油に火を付けたらすぐこの餅を窓の外に投げ出すと書いてあるから、この真澄の日記を見る限り、行事が室外の庭などで行われていたことは考えにくく、柴灯堂という建物の中で行われていたと考えるべきである。

次に、餅を窓の外に投げ出したら法螺を吹き立てたり、鐘を鳴らしたり、板敷や板戸を打ち叩いたり、そして堂内の人皆「や」と声を上げたりしている最中に鬼がその油餅を食べに来るという点が、真山神社の現行の柴灯護摩神事と比較するとかなり様相が違うので注意されたい。

なお、ここで強調しておきたいのは「鬼」

という記述内容である。真澄が自ら見学して男鹿のナマハゲを書き残したのはこの柴灯の記述より12日後の日記であり、しかも真澄は半年前にも一度ナマハゲの間書きを日記に書いた(「男鹿の島風」『菅江真澄全集』4・P 243)ので、この「油餅の神事」を記述した時点においてはナマハゲへの関心が相当強かったと推察できよう。それにも関わらず、3日の日記には「鬼」としか書いていないことは、この「鬼」とナマハゲとが無関係であったことを意味すると考えてよいのではなからうか。

#### C. 「奥州秋田風俗問状答」

これは秋田藩の儒官那珂通博(? ~ 1817)が文化10年(1813)頃に編著したもので、実地調査に基づいた記録資料というより多くは他人の話を書き取った間書きの類であると考えられるが、他の書物から丸写しのおいが



極めて希薄な点にその資料価値が認められている（中山太郎『校註・諸国風俗問状答』P. 11～12）。

成立年代が上記菅江真澄の日記資料とほぼ同じなので、記述内容を照り合わせて検討できる意味においては貴重な資料と言える。ちなみに、やはり那珂通博の著作と言われる『六郡祭事記』にも同様な記述が見られるが、ここでは「奥州秋田風俗問状答」の資料のみ扱うことにする。

なお、正月3日・男鹿真山五社の油餅の項目に、「（前略）此日の行法本山に異なる事なし（後略）」とあるので、行事内容は同じく正月3日の男鹿本山五社油餅祭りの項目を見なければならぬ。その関係部分のみ掲げておこう。

「（前略）この日一山の僧徒酉の刻（午後5時から2時間—筆者注）に柴灯堂に集まりて勸行あり、院主導師後夜の行法終わりて壇を下れば、塔中の泉光院壇に上り油

餅の加持す。この時亂聲といふ事あり、油餅は糯米三升を丸餅とし、其上へ紙を敷き油を入れて火を照す、大衆一同に勸行續行して後、泉光院法衣の上へ袴かけて、此餅を堂の窓を開きて外へ投出し窓の戸を閉づ、窓の開けたて尤速にするなり、この間太鼓笛法螺なんぞ鳴らし立て、參籠の大勢同音に聲をあげ林木も振ふばかり也、是を亂聲と云ふ」（『校註・諸国風俗問状答』P. 38）

前記の真澄資料と比較すると、行事の開始時刻こそ異なるが、柴灯堂の中で丸餅の上に油や紙を入れて火を付け、乱声を上げている最中にこの餅を窓の外に投げ出すという行事のやり方はほぼ同様なものと考えられる。ただし、鬼が全く記述に登場しないことは不審なことである。菅江真澄と那珂通博の記述がどちらがより正確なのかは断言しにくい。次に言及する弘化年間（1844～1848）の記述をも検討した上で論じたい。

なお、「奥州秋田風俗問状答」の真山五



社の油餅の項目には、「翌四日に柴燈火留と云事あり、神職濁酒五升ばかりを持って柴燈堂の火へ打かけ消す也」とあるので、行事が柴燈堂の中で行われていた具体的な記述として注目される。真山の油餅行事の実態はとかく前述したように、「本山に異なる事なし」などと本山の陰に隠されがちであったため、この具体的な記述は貴重な資料になると言える。

#### D. 『絹篩』

『絹篩』は男鹿半島・船越の農民出身の鈴木重孝（1811～1863）が嘉永（1848～1854）年間に著した男鹿半島の地誌である（『秋田叢書』2・P3〈解題〉）。本文3冊、図絵3巻からなる自筆本で、それまで不正確になりがちな村勢記録に飽き足らず、自ら男鹿半島の隅々まで歩き回り、人馬、家数をはじめ、山海の産物、里丁調べをし、また、神社、仏閣の大きさ、縁起、忌日も漏らさず調べたな

どと巻頭で説明しているこの鈴木重孝の『絹篩』は正に嘉永年間における男鹿各地の村勢一覧と見成すべき、男鹿の郷土史研究上極めて重要な資料である（『男鹿市史』P455～456）。真山の柴燈行事については言及していないが、本山の柴燈行事については本山の「柴燈堂」という項目で詳しく記載している。しかも、著者が自ら見学したと明記してあるので、明治維新以前の資料の中では最も信頼性の高いものとして位置付けるべきと思われる。その関係部分を下記の通りに掲げておこう。

「年々正月三ケ日、一日三時の勤行式ありて別當、社僧、神主、巫女參堂、深秘の法樂を捧げ神樂を奏し國家安全の祈禱あり。堂の真中に大圍爐裏ニ■ニ大木の薪きを積上げ三日の夜亥の刻に焚く、是れを柴燈護摩と云。昔麓より五社まで石を敷たる眼光鬼、首人鬼、押領鬼へ人神供の代り鏡餅■ウニ此の薪の火に薰らせ又た油を以て其餅くひみの窟た



る處へ入れ、導師加持動行中其刻限期すれは社僧衣をたすきかけて手に持せは年老は兼て戸のミゾへ油を洒きて自由す。年老戸を明やいなや早く油餅を投れば社人太鼓を亂聲に鳴し螺笛を吹き、又參詣の群集凱歌の聲を發し手頃の棒を持て梁りをおめき叫んで打たたき、勢力宛も六種震動の如く也。この音に乗して彼三鬼飛來りて油餅をつかみ去る。宜哉、時しも雪の上といへとも翌朝見るに跡なしと云。希代の不思議なり。予も弘化午正月詣て拜するに如斯、今夜の燈の煙りは飛鳥へも見ゆると云、不思議なり」(『秋田叢書』2・P286)

菅江真澄ないし那珂通博の資料と比較して約40年後に成立した資料だが、本山の柴灯護摩神事の古い姿が実に克明に書かれている。毎年正月3日の夜亥の刻になると、柴灯堂の囲炉裏を囲んで柴灯護摩神事を行うことが明記してあり、油餅を上げるやり方も亂声を上げる様子もはっきり記述されている。それに

本山の五社堂の石段と境内の逆さ杉に因んだ(注2)「三鬼への人神供の代用品説」が油餅行事の行われる理由として挙げられている。これは後にナマハゲがこの柴灯護摩神事に介入してくるきっかけになると思われるので注目すべき点である。

なお、行事終了後その翌朝になると窓の外には油餅もその跡形も残らないので皆不思議に思うという短い記述があるが、この油餅行事における宗教者側の意図と民衆側の反応を伺い知るのに、極めて示唆の多い記述と言わなければならない。

## 2. 明治以後の資料

### A. 『男鹿名勝誌』

『男鹿名勝誌』は秋田大館生まれの佐竹藩士狩野徳蔵(1835~1925)の作で、明治17年(1884)刊行されたものとして知られている。



記載内容が多彩で歴史的考証も的確であるという意味で、男鹿研究の資料として相当高く評価されてきたようで、『男鹿市史』もそれを付録に取めたほどである（『男鹿市史』P 526～527）。

ただし、真山の柴灯護摩神事については全く触れておらず、本山の方も僅かに言及している程度である。その本山・柴灯堂の箇所だけ掲げておくと、次の通りになる。

「毎年正月十五日当山に住する神人に油餅を捧ぐる所あり堂の中央に窓あり其窓より餅を投げ与れば神人持去ると云ふ其姿を見る者なし若し之を見れば其人に災ありと今廃す」（『男鹿市史』P 538）

実に簡潔な記述だが、柴灯護摩神事の沿革を考えるにあたっては貴重な資料である。

まず、上述した鈴木重孝が本山で柴灯護摩神事を見学した時点から数えれば、僅か30余年しか経過していないが、行事自体が既に廃止され、しかも日にちが正月15日と記されて

いるところから見ると、廃止される前までは正月3日ではなく、正月15日に行われていたことが分かる。正月15日が本山の柴灯護摩神事の実施日であることに関しては柳田国男も「をがさべり」において同じ発言をしている（『定本柳田国男集』2・P 126）ので、廃止前まではやはり正月3日ではなかったと思われる（注3）。

次に、明治初期において本山はどういう存在であったかについても簡単にふれておきたい。

慶応4年（明治元年—1868）3月の神仏分離令などが日本の宗教界に多大な影響を与えたことは言うまでもないが、明治3年に秋田で盛んに行われていた廃寺や合寺（『秋田県史』5明治編P 1082）もその具体的な現れとして見ることができよう。こういう宗教史の流れの中で本山は政府の廃仏方針に終始抵抗しており（『秋田県史』5明治編P 1082）、その結果として、それまでは男鹿半島の宗教



界を牛耳っていた本山だが、真山の真山神社が県社に格付けされていたのに対して、本山の赤神神社は指定村社になった始末である（注4）。

4代目在職中のM宮司（明治39年生まれ）によれば、明治18年頃に本山の日積寺が火事に会い、古文書も重要な記録も焼けてしまったそうなので文献上の証明は難しいが、秋田北部にある鶴川村の熊野神社のように神仏仕分けを機会に遷宮を行ったり、定例祭の日時を変更したりした事例も少なくなかった（『秋田県史』5明治編P1078）事実も考慮に入れると本山の柴灯護摩神事が正月3日から正月15日に変わったこと、ひいては行事が廃止になったことはいずれも明治初期の出来事であったと考えられよう。

なお、油餅を捧げる対象として、菅江真澄も鈴木重孝も「鬼」と記述しているのに対して狩野徳蔵の『男鹿名勝誌』だけは「神人」となっている。「鬼」と言ったら、当然これ

は「本山縁起別伝」にある前漢の孝武帝とその家来の諸鬼の伝説（『新秋田叢書』4・P295）に基づいた考え方（注5）で、行事の起こりを異国の人物や本地垂迹などに求める発想はやはり当時の日本の国情に合わなかったものと受け止められよう。

B. 『秋田県史』

昭和2年に成立した「をがさべり」（元「男鹿風景談」一筆者注、『定本柳田国男集』2・P480）において柳田国男は赤神武帝の諸鬼と柴灯護摩神事の関係について論及している（『定本柳田国男集』P125～126）。前述の『男鹿名勝誌』の記述から見れば、本山の柴灯護摩神事が廃止されて少なくとも40年以上経過しているにもかかわらず、「をがさべり」を見る限り、柳田は終始本山にのみ目を向けていたのである。

基本的には男鹿の本山も真山も漢の武帝と



言われる赤神様を祭っており、長い間正月3日には油餅の柴灯護摩神事を行うという共通した宗教背景をもっていた。しかも、真山在住の太田忠之進氏（大正10年生まれ・農業）の話に基づいて言えば、柳田の「男鹿風景談」を執筆した前後の大正末期ないし昭和初期において真山神社の方は柴灯護摩神事を行っていたはずである。それにもかかわらず、柳田国男は「をがさべり」において真山ではなく本山を論述対象にしているのである。

振り返ってみれば、今まで述べてきた柴灯護摩神事の文献記録に関する限り、真山が本山を凌いで主役に踊り出したことは一度もなく、扱い方は常に本山中心だったのである。

このような観点から昭和37年に発行されたこの『秋田県史』「年中行事」の記述を眺めてみると、『男鹿名勝誌』にある古い本山の柴灯護摩神事の様子に言及しながらも、本資料は真山神社を行事の舞台としてその行事内容を記載したものであり、しかも記述者の参

加体験も明記してあるので大変貴重な資料と言える。

それによると、この頃は柴灯堂の中で餅を焼いて窓の外に投げ出すなどはもはや見られず、室外で焼いた餅を小さく切ってお守りとして氏子に配布するという行事内容に変化したのである。今日真山神社で行われている柴灯護摩神事と比較すると、「祈祷の後、供へ餅の一組を油餅として真山の鬼にささげ、一組を社外で、予め用意してある生木の薪にて焼くのである」などの記述はあっても、氏子の目の前に登場するような鬼などは全く見られなかったと言える。ただし、「印として額に大きい判を捺されたのは、不意だっただけすっかり面喰ったことがあった」あたりの記述内容は真山住民から伺った昔の話と一致しており、逆に今日においてはもはや見られないものである。

なお、この『秋田県史』「年中行事」には「ナマハゲ」という項目もあり、そこには「



このごろでは（ナマハゲが－筆者注）観光の  
ショウとさえなっている」などとあるが、柴  
灯護摩神事と関連したような記述は一切見ら  
れない。総じて言えば、昭和37年にできたこ  
の資料に真山の柴灯護摩神事とナマハゲの関  
わりなど全く見られないことは、「柴灯のナ  
マハゲ」の生い立ちを探るにあたって注意に  
値する点であると指摘しておこう。

#### C. 『男鹿真山』と赤鬼・青鬼の登場

真山神社の発行で昭和42年に刊行された『  
男鹿真山』は伊藤裕が真山神社の前任T宮司  
の依頼を受けて執筆したものである。行事の  
最中に蓑姿の赤鬼と青鬼が人々の目の当りに  
現れた初出文献なので、本章においては最も  
大切な文献の一つとして位置付けるべきであ  
ろう。

まず、本書成立当時秋田県文化財専門委員  
をつとめていた（『男鹿真山』序）、元々国

語学者の伊藤裕がはしがきにおいて次のよう  
に述べている。

「秋田市に住む（元は仙台在住－筆者注）  
私にとって、男鹿は一日の閑をたのしむの  
にまことに恰好な土地である。したがって  
年に幾度もでかける（中略）かくて男鹿は  
なじみの行楽地になった。そこで男鹿に遊  
んでは何か雑文を書くことが多い。ところが、  
真山神社の宮司武内真盛氏が私の書いた  
ものの中から真山に関係のあるものをま  
とめてほしいと求められた。これには当惑  
した。というのは私の書いたものは、男鹿  
雑感であり、男鹿行楽の漫筆ばかりで、真  
山に焦点を当てて、書いたといつたもので  
はないからである」（『男鹿真山』P1～  
2）

このような伊藤裕の執筆依頼を受けた当時  
の感想を念頭に入れてさらに同書の「柴灯の  
神事」の記述内容を吟味してみたい。

「柴灯の神事」は『男鹿真山』の第4章に



当り、最後の付記も計算に入れると全文は7ページにも及ぶもので、数量から言えば、柴灯の関係資料の中では最上位のものになる。伊藤裕の行事参加体験に基づいた記述が主な内容だが、記述は正月3日(新暦)の夕方5時頃から始まる。神社境内の風景や神事の雰囲気に関する描写は実に微細を極めている。本章の論旨も考慮に入れて鬼神の登場的一幕を、その細かい描写の一例として原文のまま次のように掲げておこう。

「その幽闇の奥から愈々鬼神が姿を現した、赤鬼と青鬼である。怪奇な面、全身を包んだ藁蓑藁沓、がまで作つたらしいはばき、それに太い明松をふりかざして険しい坂の路を一步一步と下つて来る。人々は目を凝らして鬼神の物凄い形相を見つめている。鬼神が庭燎の傍近く歩み寄ると、焼き上げてまつ黒になつた大きい餅を三宝(三方の意であろう—筆者注)に載せて宮司が恭しく鬼神に献ずる。鬼神は物を言わず、ひ

つたくるようにその餅を受け取つて、無言のまま今下つて来た坂道を静かに上つてやがて奥深い杉の下闇のかなたに姿を消してしまう」(『男鹿真山』P45~46)

上記引用文の「赤鬼と青鬼」の1箇所を除いて言えば、この行事の主役はすべて鬼神と呼ばれている。「ナマハゲ」という呼び名こそ使用されていないが、その「藁蓑藁沓」の姿から見ても今日の柴灯のナマハゲと一脈相通じる存在であることは容易に見当が付く。

今年の柴灯護摩神事と比較して、持ち物の明松や餅の受け取る場所など、細かい相違は見られるが、鬼の出現的一幕に限っていうと基本的には同じであると考えられよう。

なお、本文の中において、行事の昔の様子に言及した記述は僅か「昔は餅をすりばち形につくりその凹んだところに油を注いで焼いたものだそうだ」という一文に限る。この点僅か5年前に成立した前記の『秋田県史』「年中行事」の記述も含めて、明治以降の柴灯



護摩神事に言及すると必ず『男鹿名勝誌』を引用するそれまでの関係資料とは明らかに異なるのである。これもまた注目すべき点であろう。

往時のことについて盛んに言及し始めたのは付記の部分に入ってからのことである。柴灯の説明云々と論じた揚げ句、「柴灯行事もこうした山伏によって代々引き継がれて来たものに違いない」と行事の長い伝統を強調して柴灯関係の説明を終えている。

付記の一番最後に記述しているのは参列者の額に朱肉の四角印を押捺する行事の実態だが、ここでも朱肉の古さを強調している（『男鹿真山』P48）。この部分は行事の実態なので、付記の前に記入すべきと思われるが、何故か、付記の最後に書かれている。文構成全体の工夫に相当苦心したように思われるが、これに関してはまた後に論及することにする。

D. 「男鹿真山のナマハゲ」とナマハゲの登場

男鹿市教育委員会と若美町教育委員会の共同編集・発行で『記録・男鹿のナマハゲ』第3集が昭和57年3月に世に送られた。「男鹿真山在住の故太田忠一郎氏（以下敬称略）の執筆によるものである。ちなみに、『記録・男鹿のナマハゲ』第2集は昭和52年を中心に男鹿のほぼ全地域にわたってナマハゲ行事の実態調査を行って、各地域の行事实態を表示した民俗データ集だが、太田忠一郎はその中で真山のインフォーマントとして調査員のインタビューにに応じているのである。

真山住民の執筆したもので、しかも論題が「男鹿真山のナマハゲ」となっており、その上、柴灯護摩神事にも言及しているので、本章にとって不可欠な考察対象と言わざるを得ない。早速最も注意すべき部分をここに掲げておこう。

「（前略）この部落に真言宗の霊場として栄えてから連綿として絶えることなく燃え続けて来た正月三日の晩の柴灯護摩の行事



がある。行事の中に神主がナマハゲ（神）に護摩餅を捧げる一瞬がある。その昔武内大臣に発する紀真作の後裔とされる武内丹後守が歴代真山神社の神官としてこの祭事をつとめて来た。献餅をつくるのに、二十一の禊をし、満願の日に四方に縄を張り神官正装した男だけで三升一箇のすり鉢状の餅をつくり、柴灯の燃えさかえる時、ホラ貝は山の中腹で、二番貝は神社の近くで三番貝は柴灯場のすぐ前で吹き鳴らす。ナマハゲが山を下ってくる足音を婦女子に聞かせないため信者一同は堂内に入り敷板を叩く。神官はすり鉢状餅に油を注ぎ紙よりをたらし火を点じ恭しく捧げ、持ちて速やかに戸外に出て餅をナマハゲに渡す（後略）」（『記録・男鹿のナマハゲ』3・P31、下線部分は筆者によるもの）

まず指摘しておかなければならないのは、年越しの晩に来訪するナマハゲを考察対象とするはずのこの『記録・男鹿のナマハゲ』シ

リーズの主旨から言えば、この柴灯のナマハゲに関する発言は極めて特殊なものと言わねばならない。「男鹿真山のナマハゲ」全文の約10分の1を占めているこの「柴灯のナマハゲ」の記述が出現することによって、真山に関しては大晦日の晩に来訪するナマハゲも正月3日の晩に山から降りてくるナマハゲも同じ存在であるという作者の認識が伺える。両者が果たして同じかについては複雑な問題が絡んでいると思われるので、詳しくは後述に譲るが、「ナマハゲ」と明記している点から見れば、柴灯の神がすなわちナマハゲであるという作者の扱い方が前記の伊藤裕のよりも一歩進んだものとなる。

なお、その記述内容についても言及しておきたい。下線部分の記述から見れば、信者たちは最初室外にいたが、ナマハゲの来臨寸前に堂内に入り、捧げる用意が整うと神官だけが戸外に出てナマハゲに護摩餅を渡すということになる。これは筆者の見学した今年の行



事内容とも、伊藤裕の記述とも異なり、また菅江真澄以来の記述と比較してみても同じとは認め難い。

加持祈禱も餅を焼くのもすべて柴灯堂内で行うのが菅江真澄らの記述内容であるのに対して、現行の柴灯護摩神事は加持祈禱が室内（拝殿内）で、餅を焼くのが屋外（柴灯場）で行われる。してみれば、太田忠一郎の記述は柴灯に関する前半の記述が現行のものに類似し、室内に入る後半の記述は菅江真澄らの記述に近いように感じられる。記述内容がいつ頃のもののなのかは明記していないので、正確な時代背景は分からないが、室内で行事を行う以前の形から現行の形へ移行する段階の行事形式として考えれば、作者の発言は極めて示唆多い資料として認められよう。

ただし、ナマハゲの登場に関しては慎重に扱うべきと思われるので、他の真山住民の発言も参考にして後に詳しく検討することにした。

最後に指摘しておきたいのはこの「男鹿真山のナマハゲ」に溢れた作者の故郷への愛着の念である。

「今ではナマハゲも神秘的信仰性が薄れ、観光客の求めに応じていつでも見ることのできるショー的なものもあるが、発祥の地真山のナマハゲだけはその昔から数百年の伝統を汚すことなく、素朴な姿で生き続けた古里の伝統行事として部落をあげて後世に残すべく、青年たちの手によって受け継がれている」（『記録・男鹿のナマハゲ』3・P31）

これは上記「柴灯のナマハゲ」の直後に続く文章だが、男鹿の他の部落と違って、真山だけは昔の伝統をしっかりと受け継いだ形で現在でもナマハゲ行事を行っているのだと主張している一文である。故郷への思いが込められた文章であろうことは容易に推察できるが、その記述内容には理解に苦しむ点が多いと言わねばならない。



まず、観光化したナマハゲについてだが、毎年2月13日から15日にかけて真山神社で行われる「ナマハゲ柴灯祭り」こそ「みちのく五大雪祭り」の一つと称されて、男鹿の観光名物の中でも最も代表的なものとして広く知られているはずである。

次に、真山のナマハゲだけが昔の伝統を汚すことなく素朴な姿で青年たちの手によって受け継がれている云々とあるが、『記録・男鹿のナマハゲ』第2集（P103）に記載された作者自身の発言内容から見ても、相矛盾する箇所が幾つもある。例えば、行事の実施日が旧暦正月15日から新暦の大晦日に変化した点や、行事の実施主体が40代の壮年層から村の青年層に変わった点、そしてナマハゲへ捧げる物が餅から現金へと移行していく点などいずれも昔の通りに行われているとは言えないはずである。行事の変化という側面に限って言えば、真山のナマハゲ行事も北浦の相川や脇本の飯の森などのナマハゲ行事も同レベ

ルに位置付けるべきと思われる（注6）。

さらに、ナマハゲの発祥の地という点についても言及してみたい。確かに、真山神社の由緒書にも「なまはげ発祥の地・真山神社」と書いてあるが、そのよりどころは明確に記されていない。今年（1988）に行われた同神社のナマハゲ柴灯祭りの案内パンフレットに書かれている「ナマハゲ伝説」を見ると、門前にある五社堂の石段や逆さ杉に因んだ「武帝の五鬼説」にナマハゲの起源が求められると記してある。ちなみに、ナマハゲの伝説に関しては、太田忠一郎もやはり「武帝の五鬼説」を挙げている（『記録男鹿のナマハゲ』2・P103）。

確かに、本山にも真山にも五社堂があり、漢の武帝に因んだ赤神様が祭られている。しかも両山は互いにつながっており、共に昔から「お山」と呼ばれて男鹿の住民に親しまれてきた。そういう意味においては両山がかなり共通した部分を有することは事実である。



しかし、現在でもなお実際門前に存在する五社堂の石段や逆さ杉に因んだ伝説を考えると、ナマハゲの発祥の地が本山の赤神神社ではなく、真山の真山神社であるという主張には今一つ説得力が足りないと言わざるを得ない。ましてや、真山だけが真のナマハゲの発祥の地云々ということになると、相当無理な主張だと言われても当然と言うべきであろう。

このような観点からこの「男鹿真山のナマハゲ」を眺めると、故郷の愛着を強く抱き、真山のナマハゲを際立たせようとした結果が本文になったことが想像に難くない。この「男鹿真山のナマハゲ」の記述内容を正確に理解するにはこういう作者の心情まで把握しておかなければならないと思われる。

#### 四．真山神社柴灯護摩神事のナマハゲ

菅江真澄が「男鹿の寒風」において本山・真山の柴灯護摩神事についてもナマハゲ行事

についても記述していることは前述した通りであるが、前者の「鬼」と後者の「生身剥」については何も言及していない。今まで検討してきた文献の中で、真山の柴灯護摩神事とナマハゲと結び付けて記述したものと言えば、僅か伊藤裕の『男鹿真山』と太田忠一郎の「男鹿真山のナマハゲ」の2篇しかない。しかも、『男鹿真山』の記述内容はそれより5年前に刊行された『秋田県史』「年中行事」のそれと必ずしも一致しないし、「男鹿真山のナマハゲ」になると多くの問題点を抱えているので、この柴灯護摩神事のナマハゲに秘められた謎を解くのに文献資料にのみ頼るのでは限界がある。したがって、本節は真山住民の声に耳を傾けて問題の究明に取り組んでみたい。

まず第一に、ナマハゲ行事のナマハゲと柴灯護摩神事の鬼とは本来別なものであるという旨の太田忠助氏の発言が注目される。ただし、これは筆者自ら採取した民俗データによ



るものではないので、その出典と原文の関係部分を次に掲げておこう。

「現在、真山神社で行なわれている観光用の〈なまはげ柴燈まつり〉は、柴燈護摩の行事とナマハゲ行事を人意（人為であろう—筆者注）的に合体させたもので、ここでは鬼が油餅を拾うのではなく、ナマハゲが登場するのである。観光用として有名になったナマハゲが鬼の代役を演ずるのである。

〈なまはげ柴燈まつり〉については、筆者が男鹿市北浦真山在住の古老・太田忠助氏（明治32・5・28生）に聞いたところによると、いつの頃か定かでないがナマハゲ行事と柴燈護摩の行事を鬼を共通項として

解釈した里の大屋<sup>オヤウ</sup>や村の肝煎達が混同してしまったという」（稲雄次『ナマハゲ』P136）

真山村の柴燈護摩神事ではなく、観光化された「ナマハゲ柴燈祭り」に焦点が当てられているので、一見ここで取り上げている問題

とは多少ズレがあるが、示唆多い発言内容である。ただし、いつの頃か定かでない点と、大屋や肝煎など時代背景の古そうな言葉が使用されている点は心がかりである。なぜかと言えば、観光用の「ナマハゲ柴燈祭り」は今年ようやく第25回目の開催を迎えたただけだし、村行事の柴燈護摩神事の方も前述昭和37年に成立された『秋田県史』「年中行事」の記述から見れば、行事におけるナマハゲの出現はそれほど古くまで遡ることはまず考えにくいと思われるからである。

このような疑問を抱いて男鹿の北浦・真山にある太田氏宅を尋ねてみたところ、太田忠助氏はご健在であったが、ご高齢のため既に対話不可能な状態であった。ただし、本人からは確認できずじまいになったが、長男の太田忠之進氏（大正10年生まれ）をはじめとする太田家の皆様から貴重な話が伺えたので、次に紹介してみよう。



## 1. 太田家の間書

まず、補っておくが、太田忠之進氏と前述「男鹿真山のナマハゲ」の作者太田忠一郎氏（大正8年生まれ）とは実は従兄弟関係の親戚同志である。今まで言及してきた事項にしぼって太田忠之進氏の話をもとめてみると次の通りになる。

テレビもラジオもなかった昔のことなので、柴灯の日になると、特に5、6才（大正15年頃）前後からは毎年のように必ず真山神社に行って行事に参加したものであり、従兄弟の太田忠一郎氏と一緒にいくことも多かった。餅を焼くのは昔から屋外にある柴灯場で行っていたが、加持祈祷の類は昭和10年代までは柴灯堂（別名神楽殿）で、柴灯堂が廃滅した後は拜殿で行うようになり、現在に至る。なお、昔は「柴灯番」という部落の若い衆が30センチ直径の丸い餅を5、6枚ほど焼いて、その中の1枚をお盆に載せて神様に供えるが、

残った餅は細かく切って四ヶ村（真山、安全寺、相川、西水口）の氏子に配っていた。約十数年前までは、災難に会わないように、毎年必ず行事中朱印を額に押ししてもらっていた。ちなみに、準備作業、わけでも木を切り倒しては柴灯場に運ぶ部分こそ女性参加はできなかったが、夜の行事は老若男女を問わず参加でき、妹の太田はるえ氏（大正12年生まれ・主婦）もよく同伴していたと言う。

なお、ナマハゲは年越しの晩にしか現れなかった。柴灯の日にナマハゲが登場ようになったのはここ2、30年前のことで、観光用のナマハゲ柴灯祭りとはほぼ同時に始まったであろうと、時間を指折り数えながら、太田忠之進氏も太田はるえ氏も異口同音に語る。

ちなみに、今年真山神社の柴灯護摩神事終了後、武内信彦宮司のご案内で直会の席に入り、そこで多くの氏子代表による「柴灯のナマハゲの起こり」に関する会話を聞く機会が得られたが、結論は太田家で伺った内容とほ



とんど一致しており、「柴灯のナマハゲの起  
こり」と観光用のナマハゲ柴灯祭りとの密接  
した関係が一層浮き彫りとなった。多くの発  
言の中で近年真山神社で盛大に行われている  
観光用のナマハゲ柴灯祭りは最初の1回目か  
ら4回目までは男鹿温泉方面の星辻神社で行  
われていたというH氏（昭和2年生まれ・農  
民）の発言が注目される。したがって、次節  
はこの男鹿の代表的な観光祭典ナマハゲ柴灯  
祭りの生い立ちを明確にさせておきたい。

## 2. ナマハゲ柴灯祭りの成立

2月13日から15日にかけて北浦の真山神社  
で柴灯火を焚き、山から降りてくる20匹もの  
ナマハゲがその柴灯火で焼いた餅を見物人に  
配り、ご利益を授けるというナマハゲ柴灯祭  
りの隆盛は近年男鹿観光の目玉商品として広  
く知られている通りである。昭和39年にこの  
観光祭典が発足したことは1987年版の「男鹿

市勢要覧」P6)にも明記してあるが、この  
イベントの生い立ちに関しては何も言及され  
ていない。この点を究明しておかないと論考  
はこれ以上進めにくいので、まずこのナマハ  
ゲ柴灯祭りを発足させた当時者の方々(注7)  
から聞いた話を次のようにまとめてみること  
にしよう。

初回のナマハゲ柴灯祭りは男鹿観光協会の  
主催で昭和39年に北浦・湯本にある星辻神社  
で行われた。男鹿温泉一帯を中心とした男鹿  
地方の観光開発事業の一環として発足させた  
のが主催者側の主眼であったことは言うまで  
もない。石井漢創作のナマハゲ番楽なども導  
入して在来の男鹿のナマハゲを一層魅力ある  
観光商品に仕上げると同時に、柴灯火で焼い  
た餅を配ることによって見物人にご利益を授  
ける、というこのイベントの発想は2つの民  
俗行事から来ているらしい。すなわち、この  
イベントは男鹿の代名詞とさえ言われている  
年越しのナマハゲ行事と、真山一帯では昔か



ら盛んな柴灯行事を含んでおり、実施期間を2月13日から15日までにしたのは同時期に行われる横手地方の「かまくら」に合わせた結果である。ちなみに、この観光開発案は北浦真山出身のS氏（ナマハゲ柴灯祭りの発足当時は男鹿ホテルの支配人を、1988年現在は男鹿市市長をつとめる—筆者注）の創案であると言われている。なお、その後、この観光祭典の神秘性や「壮観度」を高めるために、第6回目（注8）のナマハゲ柴灯祭りは境内の景観の極めてすぐれた真山神社で行われるようになったと言う。

したがって、北浦・湯本の星辻神社に発祥したこのナマハゲ柴灯祭りの生い立ちを見る限り、1月3日に行われる有機的な民俗行事として認識すべき、真山の柴灯護摩神事とは全く性格もルーツも異なるイベントであることが分かる。

このような観光的ナマハゲ柴灯祭りの成立背景を究明したところで、もう一度1月3日

の「柴灯のナマハゲの起こり」に立ち戻りたい。まず、この男鹿の中でも唯一の「柴灯のナマハゲ」を有する真山神社の3、40年代（柴灯のナマハゲの成立時前後と思われる頃）の様子について言及しておこう。

昭和30年代の初めから真山神社は社殿の修繕及び改築が開始され、昭和33年に竣工した現在の御本殿に続いて境内の建物も次から次へと着工された。その後、前武内真盛宮司が昭和36年に復職して社殿の改築を見守りながら、昭和38年に男鹿史談会を開催したり、昭和40年に五社堂の落書き調査をすすめたりして神社の営みを一新する意欲が顕著に見られていた。ちなみに、『男鹿真山』もやはり神門と手水舎の竣工奉告祭に際して神社の依頼を受けた伊藤裕の執筆による真山神社のプロフィールである。

「本書によって男鹿真山神の存在とその由来が広く知られ、いささかなりとも男鹿に関心を寄せられる人びとの参考になれば幸いで



ある」という同書の序に込められた前武内真盛宮司の切願が伺える。

人・物両面の変化が伴った、この真山神社が一つの転換期に入ったとでも言うべき時期に、「柴灯のナマハゲ」は次の具合に現れたのである。

昭和37年に刊行された『秋田県史』「年中行事」には「柴灯のナマハゲ」と見成すべき記述が見当たらない。これに対して、昭和42年に成立した『男鹿真山』には「柴灯のナマハゲ」の雛形とでも言うべき実物の神鬼が初めて登場してくる。さらに、昭和44年（注9）に観光祭典のナマハゲ柴灯祭りの舞台が湯本の星辻神社から真山の真山神社に移された。

この一連の事実及び出来事を前述した真山住民の発言と一緒に考え合わせると、「柴灯のナマハゲ」はある意味ではその時の真山神社の歩みに相応しい時代の産物と考えるべきかも知れない。

ちなみに、2月13日から15日までに行う観

光用ナマハゲ柴灯祭りの掘り所を1月3日の柴灯護摩神事に求めるのは近年富みに顕になったこの観光祭典の主催者側の新解釈であるが、前述真山神社の由緒書に見られる両柴灯行事の「同項目扱い」もこの時代の流れと無関係ではなからう。

### 3. 「柴灯のナマハゲ」の受容

世に生まれてまだ歴史の浅い「柴灯のナマハゲ」が果たしてどのように男鹿住民に受容されているのか、極めて興味深い問題である。この柴灯のナマハゲと直接関わっている地元の真山住民の受け入れ方と一般の男鹿住民のそれとは一様ではないと見受けられるので、それぞれについて論及してみたい。

#### A. 一般男鹿住民の場合

ナマハゲ行事の実態調査を行うために、本



山・真山からかなり離れた脇本地方や船川地方も方々歩き回った。機会ある度毎に「真山神社の柴灯のナマハゲ」についてインフォーマントの方々に尋ねてみたが、1月3日の真山神社柴灯護摩神事にナマハゲが登場することは愚か、1月3日の柴灯護摩神事の存在さえほとんど知らないのが一般の現状のようである。多くの男鹿住民にとって、「柴灯のナマハゲ」と言えば、2月13日から15日に行う観光的ナマハゲ柴灯祭りを想起し、その観光祭典は年越しにおけるナマハゲの来訪を観光化したものであると受け止めているらしい。

2月のナマハゲ柴灯祭りは1月の柴灯護摩神事の観光版であるという主催者側の主張とは裏腹に、一般男鹿住民のナマハゲを見る着眼点は終始「年越しの来訪者」から離れようとしていないのである。

ただし、「いつも大晦日来訪のナマハゲから落ちた藁などをすぐ片付けてしまうが、真山神社のナマハゲ柴灯祭りを見学した日に限

ってはナマハゲからむしり取った藁で頭を巻き付けたので、ナマハゲの御利益と言えはその一回限りの体験しかない」というA氏（脇本・本郷在住、昭和33年生まれ）の感想や、「本来ならば、本山がナマハゲの発祥の地であるはずだが、今はナマハゲと言えは真山を思い出す」というAM氏（脇本・本郷在住、昭和10年生まれ）の発言などから観察してみると、様々な形で真山神社のナマハゲは一般男鹿住民の心に根を下ろしている観がある。

確かに、一般の男鹿住民に見られる「年越しの来訪者のナマハゲ」と「柴灯のナマハゲ」の無区別は否めないが、真山のナマハゲの知名度が高まったという意味では、ここ2、30年来重ねてきた男鹿観光協会や真山神社の「努力」もそれなりに報われていると言えよう。

なお、昭和10年代のナマハゲ伝承として、脇本の樽沢や飯の森一帯では八郎潟の氷を渡ってくるとも、オヤマ（本山・真山）から降りてくるとも伝えられていたが、現在では真



山から降りてくるといいう一色化現象が目立っており、この傾向は若い世代ほど著しく示している（拙稿『史境』17「終戦前と現行のナマハゲ行事の比較」P73）。このナマハゲ伝承の新旧交替における真山の浮上は、真山神社の「柴灯のナマハゲ」に対する一般男鹿住民の受容実態を端的に示していると受け止められよう。

#### B. 真山住民の場合

真山住民と「柴灯のナマハゲ」にふれる前に、まず昭和30年代半ばに現れたナマハゲブームについて補足しておきたい。

石井漢が男鹿観光協会に依頼されてかの有名なナマハゲ番楽を創作したのは昭和36年の出来事であった。それからの5、6年間は年に7、8回ぐらいはマスコミの取材に応じたり、ホテルなどに依頼されたりしてナマハゲの出演を引き受けたものと、ナマハゲ番楽初

代踊り手であるO氏（船川本町・昭和3年生まれ）は昔の栄光を偲びながら語るが、当時のナマハゲブームの一端を知るのに十分な発言内容と言えよう。

このような昭和30年代のナマハゲブームと前述した3、40年代における真山神社の歩みを念頭に入れた上で本節の論考に入りたい。

前述一般の男鹿住民と違って、真山住民は以前から年々柴灯護摩神事に直接参与しているので、行事の変化、特に人の注目を集めやすいナマハゲの出現という目立った変化にはすぐ気付くはずである。

ただし、この時代の流れとでも言うべき変化に対して村人はどのように感じ取り、反応を示したか。これについては同じ真山住民と言えども必ずしも一様ではなかったことは容易に想像できる。これを最も端的に示してくれるのは太田忠助氏と太田忠一郎氏それぞれの発言内容である。

すなわち、前述柴灯護摩神事の歴史背景を



念頭におき、太田忠助氏の発言内容を今一度吟味し直すと、姿を見せない柴灯の神鬼がナマハゲ姿の赤鬼・青鬼に変化したのは「里の大屋や村の肝煎」という呼び名に相応しい村内一部の有力者の考え方によるものであり、柴灯護摩神事の鬼と年越しの来訪者であるナマハゲとは異なる存在であるというのが氏の考え方と理解してよかろう。太田忠助氏はこのような発言内容を研究調査に来た中央の学者にも主張していた（稲雄次『ナマハゲ』P136）が、昭和20年頃に合計3任期9年間真山部落会長をつとめていた太田氏ゆえ、村の伝統の本来あるべき姿を正確に伝えたい気持ちが容易に察することができよう。

これに対して、太田忠助氏と対照的なのは故太田忠一郎である。ナマハゲ行事調査員のインタビューに応じた時点は、まだ角が付いていない真山のナマハゲ面を古いものとして誇るに留まっていた（『記録・男鹿のナマハゲ』2・P104）が、「男鹿真山のナマハゲ」

を執筆する時点になると、年越しのナマハゲの記述に、取って付けたような「柴灯のナマハゲ」を無理に記入してまで、この正月3日の晩には昔からナマハゲが登場するのだと主張しているのである。なお、柴灯護摩神事の室内で行われる形から現行の形へ移行する過渡期の所産と思わせる記述内容が極めて示唆に富む発言ではあるが、太田氏と同年代の真山住民や村の古老にその記述内容の確認を求めてみたところ、「恐らく氏の記憶違いであろう」というような返事が戻ってくるものであった。現行の柴灯護摩神事の正当化を取り計らうために、懸命に工夫を凝らした痕跡は実にありありと伺える。前記太田忠助氏の出方と正反対であるが、故郷に対する並ならぬ愛着心を抱いている点は両者とも共通していると受け止められよう。

「柴灯のナマハゲの受容」をめぐって、さらに真山住民の反応などを観察してみると、例えば、今年1月3日の晩に柴灯場で餅を焼



くに際して、「ナマハゲが柴灯の日にも出るとは知らなかったんですね。いろんなナマハゲを見てきたんですが、柴灯のナマハゲは初めてです。昔からあったんですか」などと一緒に柴灯場の焚き火を囲んでいた真山住民に話しかけてみたところ、「これは真山独特なナマハゲで、昔からあったんですよ。餅が焼けたら出るから、写真でも撮ったら。ナマハゲを見るんだったら今度の2月にまた来てください。そっちの方がもっと面白いですよ」と近くの男の方が笑みを浮かべながら教えてくれた。周りの行事参加者も一斉に笑った。筆者が唯一の見物人であったためか、それとも随分物好きな留学生だとでも思われたためか、周りはほほえましい雰囲気にも包まれた。

その日、行事終了後、宮司の案内で直会に参加でき、「昔」からあったと言われたナマハゲの生い立ちを尋ねてみると、「20年以上経ったか、経っていないか」という白熱的な議論が繰り広げられた。結論は15分ほど経過

した後ようやく前者に落ち着いたようで、ナマハゲ登場の柴灯護摩神事に慣れて久しいためか、列席者は悉く懐かしい遠い昔の思い出話に花を咲かせた様子であった。

総じて言えば、直会に列席した氏子代表の証言から見ても分かるように、真山神社柴灯護摩神事のナマハゲの歴史は僅か20年程度のものである。これに反論する男鹿住民は筆者の調べた限り一人もいない。それと同時に現行の柴灯のナマハゲに対して強い不満をもらした者もまたいなかった。時の流れであると割り切って考えるのがどうやら大方の見方のようである。

真山住民がこの柴灯のナマハゲを許容した一重要な背景として年越しのナマハゲ行事自体の衰退が挙げられると思われる。NHK紅白歌合戦の放送時間に合わせてナマハゲの回る時間を設定することや、ナマハゲに上げる物が餅から現金へと変化することなどは年越しのナマハゲ行事の衰退の具体的な現れとし



て認識できる。ちょうどこの柴灯のナマハゲの成立期と重なるが、上述年越しのナマハゲの衰退現象もやはり昭和30年末期頃から目立ち始めたのである（拙稿『史境』17「終戦前と現行のナマハゲ行事の比較」P82～83）。観光化されたナマハゲの台頭と村行事のナマハゲの衰退というナマハゲの交替現象が昭和3、40年代の著しい時代特色であるとしたら、真山住民の言う「時代の流れ」云々も納得いく発言と言えよう。

なお、「柴灯のナマハゲは昔から出た」などの発言には「十年一昔」というような時間感覚が見出せる。それに、好奇心に満ちた、いかにも古いものを探し求めているような外来者の質問に愛想よく答えるという善意的な動機が存在すると同時に、故郷の行事を誇りとして思う気持ちが作用していると伺える。

これらはいずれも真山住民における「柴灯のナマハゲ」の受容振りとして受け止められよう。

## 五．ナマハゲ行事の鬼と柴灯護摩神事の鬼

### 1．ナマハゲ行事の鬼と柴灯護摩神事の鬼

真山神社柴灯護摩神事のナマハゲの出現をめぐって、その文献資料と民俗データに基づいて論じてきたが、そもそもナマハゲ行事の鬼と柴灯護摩神事の鬼とは同じものか、それとも違うものか、違うものとしたらどう違うのか。これについて改めて言及してみたい。

まず、ナマハゲ行事の鬼だが、これは年取りの晩に村の行事实施者が仮装して各家を回って子供などを成める鬼で、幼児などにとっては極めて恐ろしい存在であるが、家主などの成人にとっては子供の教育に協力してくれる存在であり、年越しの縁起祝いを演じてくれる村の仲間である。

なお、柳田国男の論考によれば、ナマハゲ行事は日本全国に広く分布している小正月の訪問者系統の行事の一事例であり、その中の



ナマハゲという鬼は古い姿をとどめた正月様の一形態である。さらに、この正月様の鬼は一年の境に遠い国から村を訪れて、最終的には山の峰より降りてくるわけだが、男鹿住民の間ではナマハゲが山から来るものという意識が強いと説いている（『定本柳田国男集』2・P123～125）。

このようなナマハゲ行事の鬼像に対して、柴灯護摩神事の鬼の方はいかがと云えば、まず、基本的に柴灯護摩とは煩惱罪障を焼き尽くして不動明王に依存して成仏するという山伏の修法である（和歌森太郎『山伏』P145）、ただし、本山にしろ、真山にしろ、昔この行事の名前が「油餅の神事」として知られていたことは前述した明治までの文献資料を見れば一目瞭然である。この「油餅の神事」における鬼の性格を探るにはやはり前掲鈴木重孝の『絹篩』の記述内容を見るのが最もてっとり早い。留意すべき点は2つある。一つは行事終了後その翌朝に窓の外に投げられたは

ずの油餅もその痕跡も残らないので皆不思議に思うという点だが、これは神鬼が実際油餅を取りに来た、換言すれば、神鬼が実際存在するのだと信者に主張する宗教者側の意図の現れとして考えられる。もう一つは「昔麓より五社まで石を敷きたる眼光鬼、首人鬼、押領鬼へ人神供の代わり」として鏡餅を焼いて捧げる点である。これはこの鬼鎮め行事の主役が赤神様の使いである（『秋田叢書』2・P295）、詳しくは後述に譲る）ことを知る上で最も貴重な資料である。

さらに、油餅を持ち去る神人の姿を見る者なく、もしその姿を見てしまったら災いがあるという前掲『男鹿名勝誌』の記述内容と一緒に考え合わせると、この柴灯護摩神事の鬼は、信者にとって摩訶不思議な信仰対象であり、丁重に祭祀しなければならない存在である。人目に触れないこの柴灯の鬼は、油餅を取りに、もしくは神鬼の存在を顕示するために来臨するのだと認識されるべきであろう。



してみれば、確かにナマハゲ行事のナマハゲも、柴灯護摩神事の神鬼も共に「鬼」と称されるが、それぞれの民俗コンテクストを踏まえた上で考えると、その中身が全く違うものであることが分かる。

それにも拘わらず、両者の混合であると言われているこの「柴灯のナマハゲ」がかなり順調に男鹿住民の間に根を下ろしているのはなぜか。これについて男鹿の鬼伝説から考察を深めてみたい。

## 2. 鬼の伝説

本山・真山の柴灯護摩神事が一種の鬼鎮め神事であることは今まで述べてきた通りだが、眼光鬼、首人鬼、押領鬼の三鬼が具体的な祭祀対象であることも『絹飾』に明記されている。この眼光鬼、首人鬼、押領鬼の三鬼が果たして何であるかについてはまず赤神様縁起の紹介からふれていきたい。

## A. 赤神様と鬼

男鹿地方では「お山」の信仰が厚く、往時は旧暦6月15日になると、若い男女が数人ずつ連れ立って真山と本山へ「お山掛け」に出掛けたものと伝えられている。赤神様は本山にも真山にも祭られ、両山社寺の縁起書にも主祭神として記されている。ちなみに、この男鹿の赤神様にまつわった縁起書は幾つかある（『菅江真澄遊覧記』5・P239）。本章で参考文献に入れたのは梅津藤原利忠が天和年間（1681～1684）に本山旧記と口碑を併せて撰した「本山縁起別伝」、菅江真澄が享保11年（1726）に「男鹿の島風」の巻末に記した本山所蔵の「赤神山大権現縁起」、そして鈴木重孝が『絹飾』に載せた真山所蔵の「赤神山大権現縁起」、の3つの資料だが、前2者、特に「本山縁起別伝」（注10）は流布の最も広いものである。それに対して、真山の「赤神山大権現縁起」は有名な『絹飾』に記



載されているにも拘わらず、ほとんど注意を払われていない。

まず、『絹篩』に掲載された「本山縁起別伝」の関係部分を次に掲げておこう。

「當山赤神。傳稱前漢孝武皇帝祠也。其舊記曰。景行天皇二年壬申年。自赤神天降也。或曰昔日本武尊爲白鳥而飛廻武帝於漢朝。武帝駕白鳥乘飛車建赤旗。與西王母到此島。時五鬼化爲五色蝙蝠而從之（中略）五鬼者眉間逆頰眼光鬼首人鬼押領鬼也。眉間逆頰爲父母。眼光鬼押領鬼首人鬼爲子。其父母死三鬼無死而住。男女窟女神窟海邊窟（後略）」（『秋田叢書』2・P295）

細かい点は色々な相違を呈しているが、正体が漢武帝である赤神様とかの五鬼（後三鬼に変わる）が主従関係にあるという点では、「本山縁起別伝」も本山の「赤神山大権現縁起」も一致している。ひたすら赤神様の顯現を誉めたたえて漢武帝云々を全く言及していないのは真山の「赤神山大権現縁起」だが、

その中にもやはりかの親子の鬼どもをあいまいながら記載している（『秋田叢書』2・P359～360）。

ちなみに、諸鬼が漢武帝の使いとして描かれているのがいずれも本山にまつわるものである点は改めて指摘しておこう（注11）。

#### B. 五社堂の鬼

「逆木 五社の前面にあり、昔権現三鬼に約して曰、麓より五社まで峻岨して諸人登山に難す、汝ら岩石を以て造へしと云ふ、三鬼の曰、年に一人の肉を賜らは造らん。神是を許して曰、今夜鷄鳴を限りとして成就いたさは約に違ん。三鬼諾して石を運ひ道を造こと震動す。既に五社に近し、神驚いて鷄鳴の真似をなしければ三鬼大きに怒り側なる杉の大木を曳抜き真ッ逆さまに差込んだりと云」（『秋田叢書』2・P287）  
上記本山五社堂の鬼伝説は『絹篩』に記さ



れた門前村・本山の「逆木」という項目から引用したものだが、前記同書の「本山縁起別伝」の赤神権現と諸鬼を知っていれば、この伝説の「三鬼」がすなわち「眼光鬼、首人鬼、押領鬼」の三鬼であることが容易に推察できる。

なお、前述本山柴灯堂の「油餅の神事」に登場する「彼三鬼」を思い起こしてみると、なぜ「人神供」の代わりとして油餅を捧げるという記述が残るか、その理由がこの五社堂の鬼伝説に求められることが分かる。

ちなみに、この鬼伝説は本山・五社堂の手前にある長い石段と、実際今日でもなお横に倒れている「逆さ杉」に因んだ伝説で、真山の方には伝えられておらず、また適用しないはずの伝説なのである。

それに、『絹篩』にある「赤神様と鬼」の伝説にしても、この五社堂の鬼伝説にしても、さらに油餅の神事の記述にしても、「ナマハゲ」云々は全く言及されていない。地元の船

越出身の作者鈴木重孝ゆえ、ナマハゲは当然知っていると思われるが、それに言及することがないというのはやはりこれらの伝説や行事にはナマハゲが登場しないからと考えるべきであろう。

ついでに付け加えておくが、『絹篩』には「七八丁の坂あり、峻しきこと屏風を立てるかことし、是をキントリ坂と云。先きに登る者のキンハ迹の者の頭當る程に険しき故に名とす」という本山のキントリ坂に因んだ言い伝えが記述されている（『秋田叢書』2・P362）。このような場所に因んだ言い傳えの類は同書に数多く見られる。こういう記述の傾向から考えても五社堂に因んだナマハゲ行事の起こりが当時の人々の言い伝えになっているとしたら、鈴木重孝はそれを見逃すはずがなかろう。

C. ナマハゲと鬼



門前にある本山五社堂に因んだ鬼の伝説がナマハゲと無関係であることは明治17年に成立した『男鹿名勝誌』の記述を見ても分かる。なぜかと言え、同書にはナマハゲ行事、柴灯の油餅神事、そして五社堂の石段造り、及び逆さ杉がそれぞれ全部記されているが、漢武帝の鬼とナマハゲの関係云々は全く言及されていないからである（『男鹿市史』P528～529、538～539）。

なお、鶏の鳴き声で鬼どもが失敗に終わったのであるから、その後鬼どもの怒りを買わないため、門前一带では今も鶏を飼わないと記されている。つまり、同書成立時まで及んだ前述伝説の影響として鶏が飼われていないと明記してある。ナマハゲの行われていたはずの当時にもかかわらず、ナマハゲが言及されていないというのは、やはり明治17年頃にはこの門前五社寺の鬼伝説とナマハゲとは無関係であったと認められよう。

いつ頃からこの門前の鬼とナマハゲが一体

化されたかは定かではないが、昭和10年に成立した吉田三郎の『男鹿寒風山麓農民手記』には、今日のナマハゲが門前の五社堂に祭られている鬼から由来するなどと記されている（P57）。なお、ナマハゲは真山・本山方面からやって来るのに、なぜ「湯の水りが深くて渡ってくるのは容易でなかった」などと言うのか分からない、とOB氏（若美町角間崎・昭和4年生まれ・農民）は感想を述べているが、ナマハゲ伝説における新旧交替の過渡期に見られる現象であると考えられよう。

したがって、村行事の実施レベルにおいて柴灯の鬼とナマハゲの置き換えを実行に移したのは、確かに昭和40年前後になされた真山の柴灯護摩神事が初めてであったろうが、伝説レベルにおける柴灯の鬼とナマハゲの一体化はそれより遥か以前のことであった。この伝説面における鬼・ナマハゲの結合はまた真山神社の柴灯のナマハゲの出現を促した要因の一つとして考えられよう。



ちなみに、男鹿市と若美町両教育委員会編集の『記録・男鹿のナマハゲ』1の「ナマハゲについての伝説」を見ても、今年（1988）のナマハゲ柴灯祭りの案内用パンフレットにある「なまはげ伝説」を見ても、悉く本山五社堂の石段と逆さ杉に因んだ鬼がナマハゲの起源と記されているのである。

### 3. 柳田国男の解釈

「男鹿のナマハゲがもと赤神山（赤神様が祭られた本山・真山—筆者注）の五人の鬼と、関係のあつたことは想像し得られる」と柳田国男は「をがさべり」で述べている（『定本柳田国男集』2・P125）。この柳田の発言をより正確にとらえるには「をがさべり」の「正月様の訪問」と「二人の山の鬼」を充分吟味しなければならないと思うので、部分的には前にも所々言及したが、ここで改めてこの2文の内容をめぐって論考を深めてみたい。

ナマハゲ行事の鬼に関しては前にも少しふれたが、小正月の前夜に蓑笠姿の神様が遠方から来訪する古い信仰が日本各地に見られ、ナマハゲ行事はこの年神信仰の素朴な形態をとどめた事例であると柳田は説いている。さらに、ナマハゲを霊山の峰より降りてくるものとする男鹿住民の他界観と年神信仰の発展段階的な特色を指摘している（『定本柳田国男集』2・P124～125）。

「正月様の訪問」でこのナマハゲと霊山の関わり合いを指摘した上で、柳田国男はさらに「二人の山の鬼」という論考を展開させている。二人の山の鬼というのはナマハゲの鬼と赤神山の五鬼のことなので、「二人」というよりも厳密に言えば、「二つ」、あるいは「二種類」と言うべきであろう。とにかく、柳田の見解によれば、日本全国に存在していた修験道が仏教以前の根源をもち、赤神山の五鬼云々は山岳信仰に基づいた超自然的な存在で、仏教伝来後、護法善鬼に変身したが、



元は山の神、もしくは開山の名僧に地を譲った地主神の類であったろうという推論になる。

なお、柴灯の油餅神事という鬼鎮めなどは後世の宗教者が上述した古代宗教の山の伝統を承認した痕跡と見るべきであると主張している（『定本柳田国男集』2・P125～127）。

このような柳田国男の所論から考えれば、男鹿住民にとってナマハゲにしろ、赤神山の五鬼にしろ、いずれも霊山に深く関わっており、ナマハゲが遠い国から来たのではなく、霊山から降りてくるものと認識された段階から一種の山の神にも通じるので、宗教的な性格上赤神様の五鬼に極めて類似してくるのである。こうした大胆で、かつ巨視的な捉え方でナマハゲと赤神山の五鬼を眺めた柳田国男ではあるが、両者が全く同じ存在であるなどは断言していない。ナマハゲの根源を年の境目に神様が遠い国からやって来る年神信仰に求められると主張している柳田国男のことな

ので、ナマハゲと五鬼の関係はやはり共通して古代日本人の山の信仰と深く関わっている点にある、と認識すべきであろう。

#### 4. 男鹿住民の鬼意識

ナマハゲも柴灯護摩神事の神鬼も「鬼」であるという意味では共通しているが、そもそもこの呼称上の共通点が両者の混同を招いたことについては前述真山の太田忠助氏の指摘した通りである。この認識に基づいて、昭和40年前後に誕生したと思われる真山神社の柴灯のナマハゲの成立背景を考えるにあたって男鹿住民の鬼意識もやはり見逃してはいけないポイントであろう。以下、この点に関して幾つかの民俗データについて言及してみたい。

以前10年間程度ナマハゲに扮した経験を有するN氏（船川港金川・昭和25年生まれ・公務員）が節分になると、必ず子供たちと家の中で鬼やらいを演じて遊ぶと言う。「節分の鬼



は悪い鬼で、大晦日のナマハゲは良い鬼だ」と日頃子供に教えているN氏だが、一旦節分の鬼面を被ってしまうと、「ウォー、ウォー、泣く子はいないか」などと恐ろしい声を出しては足踏みをして節分の鬼役を演じるそうである。節分なのに、なぜナマハゲ同様に暴れるのかと質問してみると、意識しないうちに声も足も出てしまうものだと言っている。

ナマハゲの暴れ方を生かして赤鬼・青鬼などの恐ろしさを表現する事例は無論N氏のケースに限らない。女性であるためにナマハゲに扮したことはないが、4年間教諭経験をもつH氏（船川港比詰・昭和39年生まれ）もやはり幼稚園児に「鬼」の恐ろしさを教えるにあたって、しばしば「ウォー」と奇声を上げて節分の鬼を演じたり、鬼ごっこの鬼役をつとめたりしたものだそうである。

なお、鬼は悪さばかりして、人間とは常に対立関係にあり、およそ子供の教育とは縁が遠く、歓迎されない存在である。それに対し

て、ナマハゲは子供の教育に役立つし、人間に歓迎される存在なので、鬼とは全く違う。このように、あくまで「ナマハゲは鬼ではない」と主張している脇本・大倉で生まれ育った児玉三郎氏だが、「鬼の絵を書いてください」と頼まれたら、どんな絵を書くかと尋ねてみたところ、やはり糞姿（ナマハゲの特色）の鬼を書くだらうと言っている。

以上、関係事例を3つ掲げたが、男鹿住民の概念上の鬼意識と実際の生活体験を通して覚えた鬼感覚がとかく一致しないことはこれらの事例を通じて伺い知ることができるのである。民俗コンテクストに応じた様々な鬼の存在は知っていても、男鹿住民にとって、鬼としてのナマハゲがあまりにも定着度が高いので、結局ナマハゲが他の鬼の領域まで進出する始末になる。このナマハゲ一辺倒の男鹿住民の鬼概念が浮上してくると、なぜ真山神社のナマハゲが柴灯の神鬼を取って代わることができたか、その一因が男鹿住民の鬼意識



にあることも容易に理解できよう。

## 六．むすび

以上、文献資料と民俗データを駆使して柴灯護摩神事の変遷過程と柴灯のナマハゲの成立背景をめぐって考察してきたが、この柴灯のナマハゲの出現がもつ民俗学的な意味について、次の3点をさらに付け加えておきたい。

### 1．柴灯神鬼の変化

ナマハゲの民俗データ採取時必ずナマハゲの伝承や起源をインフォーマントに尋ねることにしているが、「私の個人的な見解だが」と切り出して例の「漂着外人説」(注12)を語る男鹿住民が実に多い。ちなみに、ナマハゲの起源を合理的に解釈する傾向が強くと見受けられると同時に、ナマハゲが正月には絶対欠かせない縁起物で、その来訪による厄払い

もまた男鹿住民にとって喜ばしいことである。このようなナマハゲへの態度に見られる合理精神の高まりと現世利益のあきらめきれなさが男鹿住民の宗教心理を如実に反映していると受け止められよう。

かつて油餅の神事によって、宗教者は姿を見せない神鬼の存在を民衆にアピールしていた。物事を合理的に考える民衆側の宗教心理の変化に応じて、宗教者は新たな手法を用いてそれに対応するが、工夫を凝らした結果、地域の活性化がらみの縁起物の起用となり、姿を見せない神鬼から糞姿のナマハゲへの変身となったのである。無論、民衆側に宗教への執着や真剣みが認められにくかったから、柴灯のナマハゲの出現がたやすく許容されたことも否めない事実と言えよう。

### 2．民俗伝承の変化とその受容

柴灯護摩神事にナマハゲの登場を来したの



が一部の地域社会上層民であったことは改めて言うまでもない。室町時代の明德2年(1391)に天台宗から真言宗へ改宗した(大槻憲利「男鹿本山・真山と山麓の修験道」『東北の霊山と修験道』P240)真山の歴史背景や、本山という手ごわい競争相手の存在なども考え合わせると、宗教者を含む社会上部の有力者の考え方や都合で地域の民俗が変化してしまうことは今回の柴灯のナマハゲが初めてではなかろう。事実、柳田国男は「をがさべり」の「本山真山の争」という一節で、上層民の影響による民俗伝承の不必要な変化を嘆いており、漢の武帝などという物々しい縁起は素朴な村人にとって余りにも縁の乏しい外国文学の応用であったと具体例を挙げながら、その無情な上層民の干渉を指摘している(『定本柳田国男集』2・P123)。

支配者側に焦点を当てる傾向にある従来の歴史学のアプローチに飽き足らず、庶民側に焦点を当てることから出発した民俗学だが、

支配者側の影響による庶民文化の変化に関する研究は今まで必ずしも満足に行われてきたとは言い難い。そういう意味においても、この柴灯護摩神事における鬼の変容は極めて貴重な研究テーマであると言えよう。

無論、民俗変化のきっかけが常に地域の上層民から来るとは思えないが、上記論点に関する貴重な事例は今一つ挙げられる。「日支事變は連戦連勝、此の邊出征の者は安全、ソ聯の赤の手が延びてきても吾々が守るから大丈夫」云々という祝い言葉を唱えていた戦時中の相川のナマハゲ(高橋文太郎「男鹿のナマハゲ」『旅と伝説』27・P8)を思うと、「時代の流れ」、もしくは地域の上層民よりもさらに上にいる地域外部の支配者の影響が様々な形で民俗の伝承に影響を与えるものであることが分かる。

ただし、民俗を変化させるきっかけがあったら、直ちにその変化後の民俗が民衆に許容されて持続するかと言うと、そう一概には言



えない。例えば、新たな民俗変化が生じた年に、天災などの不幸でもあったら、村人がその民俗をまた元の姿に戻すことも大いに考えられよう。事実、秋田県の新潟地方ではかつてナマハゲ面の持ち主の移転をきっかけにナマハゲ行事を中断したこともあったが、その折りに村の塩釜神社が焼けたために行事は再び行われるようになったのである（益子清孝・嶋田忠一「なまはげ習俗と仮面～＜東北の仮面＞展によせて～」『秋田県立博物館研究報告』6・P7）。

そういう意味では、柴灯のナマハゲが真山神社に現れて以来、柴灯護摩神事と直接には関係しないにしろ、結果としては真山のナマハゲが日増しに男鹿の代表的な存在になりつつあるので、真山にとっても、その周辺地域にとっても不都合であるとは到底考え難い。好ましく思われたからこそ、この柴灯のナマハゲが真山住民に許容されたのだと考えるべきであろう。

### 3. 鬼の可変性

昭和40年前後に年越しの来訪者であるはずのナマハゲが1月3日の真山神社柴灯護摩神事に登場するようになった経緯は前述した通りだが、そもそもこの変化を可能にしたのは「鬼」という呼称上的一致だと言っても過言ではなかろう。

ちなみに、「鬼」という呼称の意味範囲を考えてみると、本章で言及している範囲内から言っても年越しの訪問者であるナマハゲの鬼、山の神霊である柴灯の鬼、邪鬼悪霊の具象体である節分の鬼、そして人を追い掛けて脅かす存在である鬼ごっこの鬼、これらは呼称が同じ「鬼」でも、その中身はそれぞれ異なるのである。前両者が善鬼であるのに対して、後両者が悪鬼であるという違いがあるのみならず、ナマハゲと柴灯の鬼のように、同じ善鬼でもその民俗コンテクストを踏まえて考えれば、両者の相違は判然としてくるので







柴灯のナマハゲはどのように受容されていくのか。この点も含めて、柴灯のナマハゲの今後の成り行きを見守っていききたい。

< 注釈 >

注1：1988年1月3日の柴灯護摩神事に登場するナマハゲは山から降りてきて宮司から餅を受け取ってすぐ山に戻っていくが、1987年2月15日のナマハゲ柴灯祭りに登場するナマハゲは「里のなまはげ乱入」、「なまはげ踊り」、「なまはげ下山」……何回も会場に姿を現し、最後には民衆に「運の餅」を配る一幕を演じるのである（以上、筆者の見学体験に基づく）。

注2：詳しくは後述「五社堂の鬼」に譲る。

注3：菅江真澄の「男鹿の寒風」にもこの1月3日に行われる油餅の柴灯護摩神事が記載されている（『菅江真澄全集』

4・P258～259）ので、柳田国男は当然それを知っていると思われる。

注4：明治5年には本山赤神神社が村社、真山神社が郷社と決められたが、明治14年になると、真山神社はさらに県社と昇格したのである（『男鹿真山』P391～393）。

注5：詳しくは後述「赤神様と鬼」と「五社堂の鬼」に譲る。

注6：拙稿「終戦前と現行のナマハゲ行事の比較」（『史境』17・P68、71、74）をご参照。

注7：星辻神社のF宮司（北浦・湯本昭和1年生まれ）、H氏（北浦・真山、昭和2年生まれ・農民）を含む当時の当事者を指す。

注8：F宮司説に従えば6回目になるが、H氏説に従うと5回目になる。いずれにしろ、本章の論旨には支障がない。

注9：F宮司説に従うと、昭和44年の6回目



になる。

注10：現在赤神神社所蔵の「赤神神社縁起」

の記載内容と全く同様である。

注11：伊藤裕が『男鹿真山』の「祭神考」で

「漢の武帝を祀るとする説」について

論及しているが、引用している「本山

縁起別伝」も菅江真澄の「恩荷の金風」

も本山にまつわる文献である。真山に

まつわる文献資料は全く見当たらない。

注12：昔難破して男鹿に漂着してきた外国人

が鬼と誤解された伝説だが、ナマハゲ

の由来を合理的に解釈するところが男

鹿住民に高く評価され、現在は五社堂

の「石段造りの伝説」に次いで2番目

にもてはやされている観を呈している。

注13：例えば、毎年1月7日に山口県下関市

の住吉神社で行う追儺祭りや、2月3

日に奈良県の法隆寺で行う追儺会など

はいずれも鬼を追い払う行事だが、2

月15日に兵庫県の神積寺で行う追儺や、

2月3日に同県神戸市の長田神社で行

う追儺式などは鬼が厄払いを演じるの

である。



#### 第四章 江戸時代のナマハゲ

##### 一、はじめに

周知のように、大正年間における柳田国男の「男鹿風景談」（後「をがさべり」として出版－筆者注）などの発表によって、男鹿半島のナマハゲ行事は一躍して有名になった。言うまでもなく、柳田国男の目をこの男鹿の奇習に向けさせたのは菅江真澄が文化7、8年（1810、1811）の2回にわたって書き残した記述である。

江戸時代の男鹿の風俗に関して注目すべき資料と言え、無論菅江真澄の記録ばかりではない。秋田藩の儒官那珂通博（？～1817）の編著した「奥州秋田風俗問状答」や、地元船越の農民出身の鈴木重孝（1811～1863）が著した『絹飾』などがいずれも注目に値する文献資料であり、これは前章の「柴灯護摩神

事」の考証を通して見ても明白である。

しかし、これらの文献はナマハゲ行事に関しては全く記述していない。文化10年（1813）に成立した那珂通博の「奥州秋田風俗問状答」（中山太郎『校註・諸国風俗問状答』P11～12）には菅江真澄のナマハゲ資料とほぼ同時期の記述が期待できるはずだし、嘉永（1848～1854）年間に著された鈴木重孝の『絹飾』は真澄資料の成立年代より約40年後にできた男鹿の地誌（『秋田叢書』2・解題P3～4）なので、ナマハゲ行事の記述があつて然るべきと言える。それにも関わらず、両書ともナマハゲの記述を一切載せていないというのは果たしてどんな理由によるものであろうか。

まず、那珂通博の「奥州秋田風俗問状答」について言及してみたい。

「秋田六郡神仏之部」、「秋田城下之部」そして「雑之部」の3部分に分かれている本書の構成から見ると、ナマハゲ行事がもし神社で行われるような行事であったならば、「



秋田六郡神仏之部」に網羅されていることであらうし、寺社と直接関わらないような行事であったならば、門松飾りや各家の節分の豆撒きなどと同様に「秋田城下之部」に記入される（『校註・諸国風俗問状答』P78、115）べきである。しかし、実際ナマハゲ行事は一切言及されていない。してみれば、考えられる理由は1つある。藩政時代は愚か、昭和初期まで後進地の代名詞と目されていた（佐藤尚太郎『漁村風土誌』P158）偏鄙な男鹿ゆえ、その奇習が秋田藩中央の儒官那珂通博の注意を引き寄せられなかったことはそう意外なことではないと言ふべきであろう。

一方、地元農民の鈴木重孝の『絹篩』は、作者が男鹿の各地を歩き回って各村の人馬、家数をはじめ、山海の産物、神社仏閣の縁起や民俗行事を詳しく調べてまとめた書物であり、記述は押しなべて「即地本位」である。本山柴灯堂の油餅神事や大倉寒風山前梨木臺の地震供養塔（『秋田叢書』2・P285~286、

246）のように、ナマハゲ行事もどこそこの寺社なり、特定の場所なりで行われるものなら、記載範囲に入ったことであらうが、男鹿の至る所に見られる行事であったために、かえって記述対象にならなかったと推察できよう。

すると、江戸時代における男鹿のナマハゲを考察するにあたって、真澄資料はやはり唯一の手がかりになる。果たしてこの真澄資料がどれほど重要性を持つのかはその資料価値次第と言ふべきであらうから、まず今まで真澄資料に与えられた評価について一通り検討してみたい。

## 二．真澄資料の資料価値

まず、菅江真澄（1754~1829）と言えば、生涯40年以上の歳月をかけて東北みちのくを遍歴した、僻地の自然、地理、そして庶民の生活や風俗習慣等を綿密に記述した観察記録



家である（内田武志「菅江真澄というひと」『菅江真澄遊覧記』1・P5~80）と知られている。観察対象をあるがままに正確に描写するという一貫した記述態度が高く評価され、「日本民俗学の祖」とさえ呼ばれている（鎌田重光「真澄遊覧記について」『菅江真澄と秋田の風土』P17）。事実、説明文と図絵が巧みに組み合わさった「氷魚の村君」における八郎潟の氷上漁業の描写、そして丹念に白の事例を集めてその民俗的变化を究明しようとして生んだ「百白の図」は菅江真澄の民俗学者たる素質を充分持っていた裏づけとして広く認められている（柳田国男「菅江真澄の旅」『定本柳田国男集』3・P480、内田武志『菅江真澄の旅と日記』P225~227）。

なお、菅江真澄の図絵に関して、宮田登は伊那地方における少女の七夕踊りをはじめ、数多くの事例を抽出して民俗学的な視点よりそれぞれの図絵から読み取れる問題を吟味しているが、結論は冒頭にある「真澄の写生画

は民俗資料としても一級品である〈中略〉民俗に関する記事とそれに伴う写生画の数々は正確無比なものであり、そのまま復元されておかしくないのである」（「民俗資料としての真澄の図絵」『菅江真澄民俗図絵』下巻P544~561）という極めて高い評価に尽きると受け止めて支障がなからう。

さらに、文化8年に記述された「男鹿の寒風」のナマハゲ関係資料は「男鹿の島風」の単なる間書きと違って、菅江真澄が自ら見聞した宮沢の正月行事の記録なのである。「真澄のように方々の正月を、一人で見ている人は無いのだから、殊に其観察には教えられることが多い」や、「〈男鹿の寒風〉の下半分は、この昔風な農家〈宮沢の畠山家と言及されている—筆者注〉と其周囲の正月ぶりが書留めてある〈中略〉男鹿で最も有名なナマハギの行事などは、此日記によって稍詳細なる資料を得るのである」などの柳田国男の絶賛（「真澄遊覧記を読む」『定本柳田国男



集』2・P22～23、29)を合わせて考えると改めてこのナマハゲ記録の資料価値を認識し、その記述内容を詳細に検討すべきと痛感する次第である。

### 三．従来の見方

ナマハゲ研究を進めるにあたって菅江真澄の残した記述が極めて貴重な資料であることは今まで述べてきた通りだが、この貴重な真澄資料を次に列挙した上で、従来どのような扱い方を受けてきたかについて論及していきたい。

#### <真澄資料>

##### イ．文化7年(1810)門前での聞き

「此鳴にて小児の泣<sup>な</sup>げ、なまはぎが来<sup>きた</sup>といひてをびやかしぬ。これや、平<sup>なら</sup>城の元興寺

に鬼ありしとて、がごじ、又ぐはんごなどいひもてすかし、はた東路にてももくわ、みちのおくにてもつこといふは蒙古国の襲ひ来るを懼れしがもととすとなん。ナマハゲ

者は、正月十五日の夜に、身の毛いやだつ

斗丹塗<sup>ニメリ</sup>の仮面<sup>フモテ</sup>を被<sup>カフ</sup>き、虻<sup>ウラミノ</sup>囊<sup>ノ</sup>ちふものを着て、

手に疾<sup>トキハモノ</sup>刀<sup>ノ</sup>を持て小篋<sup>ノ</sup>を負て、その箱の内に物ありてからからと鳴らし、しはぶき、家ごとに入る。これをなまはぎといふ。冬籠

りして男女柴火にあたるに、肱<sup>モモ</sup>、脛<sup>ハギ</sup>、みな赤斑に火形のつきぬ。それをなまみ、なもみ、あるはなごみなどいふところあ(り=脱)き、なごみはぎちふ事をしかいふにや、

生肉<sup>ナマミハギ</sup>剥<sup>ハ</sup>ちふことにや。浦山里の若背<sup>ワカセ</sup>とて、

人の奴僕<sup>ヤブコラ</sup>等、あるは、わかきあるじの弟<sup>ヲチ</sup>な

ども出まじらひて、かの脛<sup>ハギ</sup>の火文<sup>ヒガク</sup>ある皮を、

春は鬼の来<sup>ハゲ</sup>つつ剥<sup>ハ</sup>ちふ事にたぐえて、その



まねびなれば、童、としたかき女どもも、  
おちて逃かくろふなどかたる」

(内田武志・宮本常一『菅江真澄全集』4・  
P 243より)

ロ．文化8年(1811)宮沢での行事記録

「十五日 門の柱に、柳、小松をひとつに  
高うゆひあげ、多羅の木を割てそれに十二  
月かいて、家のくま、雪垣なに(と)にひ

しひしとさしたり。汁種は揚豆、炭也。杯

を人々の前にならべて、さかなは鱒、雷子  
あへもの、しほかき鱒、小鰈の鮓、はたか  
んなぎのすし、鮓胎などくさぐさのもの也。  
夕ぐれふかう、灯火とりて炉のもとに円居

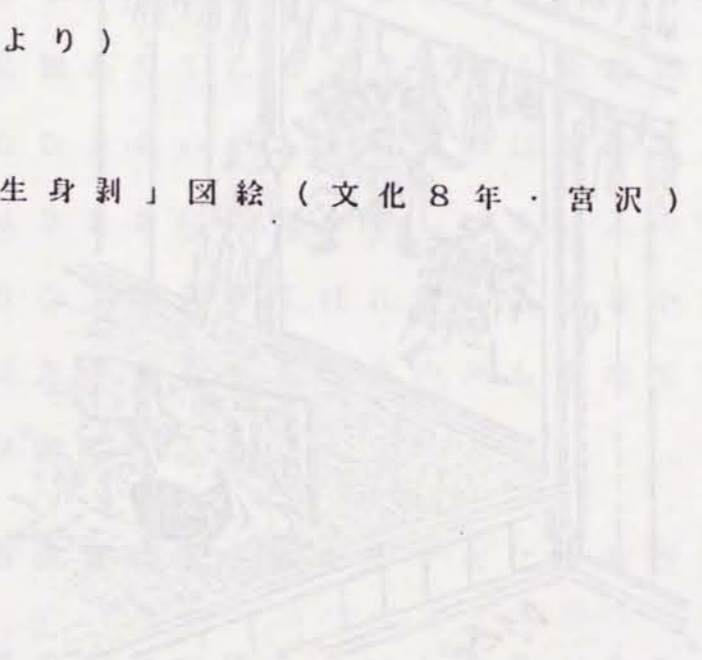
してけるをりしも、角高く、丹塗の仮面に  
海菅といふものを黒く染なして髪とふり乱

し、肩蓑といふものを着て、何の入りたら

んか、からからと鳴る箱ひとつをおひ、手  
に小刀を持って、あといひてゆくりなう入り  
来るを、すはや生身剥よとて、童は声もた  
てず人にすがり、ものの陰ににげかくろふ。  
これに餅とらせて、あなおかな、泣ななど  
おどしぬ」

(内田武志・宮本常一『菅江真澄全集』4・  
P 260より)

ハ．「生身剥」図絵(文化8年・宮沢)

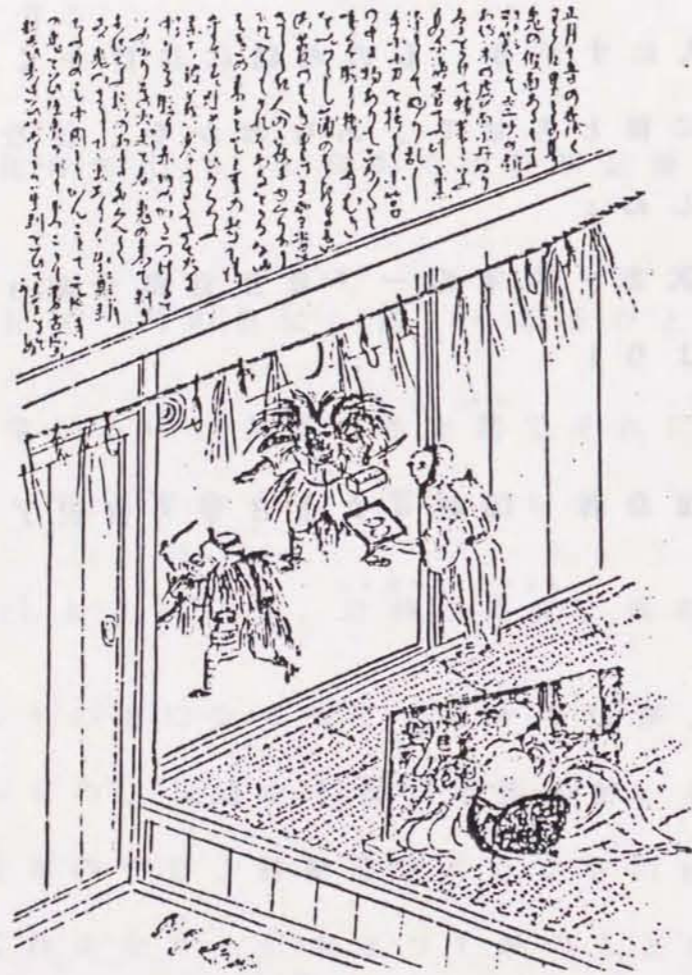




二、「生身剥」図絵の説明文

「正月十五日の夜深く、わかき男ともの集まり、鬼の仮面、あるはいふ可笑<sup>アカシ</sup>とて空吹の面<sup>アモテ</sup>、あるは木の皮の面に丹ぬりたるを掛けて、虻蓑といふものに海管てふ艸を黒染としてふり乱し、手に小刀を持って、小篋の中に物ありてころころと鳴るを脇に掛けて、たたむきをいからし、蒲のはきまき、海管のはきまきに雪沓をさしはき、人の家にゆくりなう飛入りてければ、あなをかな、なまはきの来るとて、童の声も得たてす逃まどひかくろふ。

奈万波義は寒さにたえず火に中<sup>アツ</sup>りたる脛に赤斑のかたつけるをいふなり。その火<sup>ヒカク</sup>文を春は鬼の来て剥き去るちふ諺のあるにたくへて、しか鬼のさまして出ありく生身剥<sup>ナマミハキ</sup>ちふもの也。中国にて、かんことて元興寺の



(天野源一「新訳真澄翁男鹿遊覧記」より)



鬼をいひ、陸奥などにて、もつことて蒙古  
国の襲ひ来るをいひ、此あたりにては生剥  
をいひて童をすかしぬ」

(内田武志・宮本常一『菅江真澄全集』4・  
図絵説明916より)

### 1. 柳田国男の観点

柳田国男が上記菅江真澄の記述を読んで男  
鹿のナマハゲを広く世間に知らせたのは大正  
年間であったが、その後のナマハゲ研究に極  
めて強い影響を与えたという意味では、本節  
の問題を探るにあたって柳田の論考が最も注  
目されるものと言える。したがって、まず柳  
田がどのような観点からナマハゲを眺めたか  
について考察してみる必要がある。

柳田国男は「雪国の春」や「真澄遊覧記を  
読む」などにおいてナマハゲについて言及し  
ているが、最も大切なのはやはり例の「をが  
さべり」と言わねばならない。なかでも「正

月様の訪問」という一節において柳田は東北  
地方から沖縄の八重山群島まで巧みに事例を  
織り込みながら、各地の年神の来訪について  
言及しているのが特に重要である。形こそ細  
かい相違を見せているが、年の変わり目に来  
訪する年神という点では各事例の根源が一つ  
であると論じ、「海南小記」の論点と結び付  
けて、本来日本の年神の姿を説いている(『  
定本柳田国男集』2・P123~125)。日本全  
国規模の民俗分布を意識しながら、その民俗  
の古い姿を考えるとこの点に柳田らしさが認  
められるが、このような巨視的な観点から柳  
田はナマハゲを小正月の来訪神の一事例とし  
て位置付けているのである。

柳田国男の観点についてさらに言及してお  
きたいのは「二人の山の鬼」における所論で  
ある。

山岳信仰の地主神の類が仏教伝来後の護法  
善鬼に変身するという宗教背景を考慮に入れ  
て、男鹿のナマハゲと本山・真山共に祭って



いる赤神様の五鬼の関係について論述し、土地の住民の言い伝えが寺社の縁起などの所伝と違ってても根本はただ1つであると説明している（『定本柳田国男集』2・P125~127）。

このように、柳田は通時的にも共時的にも終始マクロな観点から男鹿のナマハゲを眺めていたのである。その後、柳田の影響のもとで折口信夫のマレビト論や中村たかをの比較民俗学的な試みなど優れた論文が数々世に送られたが、ナマハゲの起源論や民俗分布の考察がほとんどである。「をがさべり」が成立して半世紀以上経過した後、「ナマハゲ研究の集大成」とでも言うべき稲雄次の『ナマハゲ』が誕生したが、「ナマハゲは果たして鬼なのか」という異色の1点を除いて言えば、所論の範囲は従来の見方とさほど変わらないと思われる。換言すれば、『ナマハゲ』という著書に限っていうと、稲雄次の関心事もまた起源論や民俗分布にとどまる観が強いのである。

## 2. 内田武志と宮本常一の扱い方

内田武志と宮本常一はそれぞれ真澄研究の第一人者と民俗学の先駆として広く知られているが、この両大家共訳の『菅江真澄遊覧記』は従来の見方を探るに際し、必ず見逃せない重要な資料と言わねばならない。本論の考察対象である真澄資料そのものなので、言及したいことは数多くあるが、2人のナマハゲ関係資料の扱い方にしばって吟味する意味で、ここではとりあえず以下の3点を述べるにとどめておこう。

### A. 現代語訳と原文

「男鹿の島風」にある「ナマハギ」の記述は菅江真澄が門前での聞き書きを日記に書き綴ったものだが、原文のほぼ文末に当る「かの<sup>ハキ</sup>脛の火文<sup>ヒカタ</sup>ある皮を、春は鬼の来つつ<sup>ハグ</sup>剥ちふ事にたぐえて、そのまねびなれば」という部分



が内田武志と宮本常一の手になると極めて苦心した現代語訳になる。その工夫の結果を明確にさせておきたいので、天野源一等訳のものと内田武志・宮本常一共訳のものとを下記のように並列しておくことにする。

「浦山里の若背わかせというて、人の奴僕等、或は若い主人あるじの弟おじなどが交まじらつて、その脛はざの火文ひがたある皮を、春は鬼が来て剥ぐという事にたぐ類いて、その真似事でもあるが、童、年長の女までも、恐れ怖おそじ逃げ隠れるものであると、語った」（天野源一等訳『新訳真澄翁男鹿遊覧記』P 316）

「新春になると現れるという鬼の姿に仮装して、この浦山里では若背わかせとやだいっている下男くだりや、あるいは主人の若い弟おじなどもまじり、このなまはぎになって、この脛はざに火形のある皮膚を剥むごうとおどしまわるので、童ばかり

ではなく、年輩の女たちも恐れて逃げかくれるのだ、と語っていた（内田武志・宮本常一共訳『菅江真澄遊覧記』5、P 109）

このように、あくまで原作を忠実に訳す「天野訳」と、難解な真澄の文章を可能な限り読者に分かり易く訳す「内田・宮本訳」は実に対照的である。ここでそれぞれの現代語訳としての善し悪しについて論及するつもりは毛頭ない。ただし、「ナマハゲ資料」として考えた場合に、「内田・宮本訳」には「春は鬼がきてその火だこを剥むぎ取るのだ」という言い伝えの存在が消え去り（注1）、この土地に見られたナマハゲの来訪理由が陰に潜ひそんでしまうことになるので、遺憾に思うのである。

この言い伝えの部分は真澄の門前で記した間書きにも、宮沢でナマハゲ行事を見て書き残した記述にも明記してあるので、「ナマハゲ資料」としては極めて大切な部分だと思われる。秋田県能代のナゴメハギ、青森県西津



軽地方のシカタハギ、岩手県陸中海岸南部のスネカや遠野市・宮古市・上閉伊郡山田町一帯のナゴミタクリの類、いずれも「春の鬼が火だこを剥ぎ取りに来る」という言い伝えをもつ（稲雄次『ナマハゲ』P 82、108、109、115）これらの年神信仰を一緒に考え合わせると、真澄の残してくれた記録の資料内容を一層慎重に扱うべきと痛感する次第である。

考えてみれば、「内田・宮本訳」から私達は何が読み取れるかというところ、「春になると鬼が来る」という年神信仰に広く当てはまるメッセージが得られる。これは柳田国男が男鹿のナマハゲを年神信仰の一事例として位置付けたのと全く同じとらえ方である。柳田の考え方を受け継いだ折口信夫の「春来る鬼」まで考えると、内田武志と宮本常一は実に「火だこを剥ぎ取る」という部分を削除してまで所謂「春に来る鬼」に合わせた感じすらするのである。

## B. 図絵の扱い

図絵 916「生身剥」は筵の編み目から物の陰に隠れた子供の戦慄した表情まで実に木目細かく描かれた写実的なもので、しかも説明文もそのなかに添えられている。内田武志・宮本常一編『菅江真澄全集』第4巻や天野源一等訳『新訳真澄翁男鹿遊覧記』の巻頭に、色刷りの形で掲げられており、三千点を越す真澄の図絵の中で最も広く知られた代表作と言える。しかし、この図絵に関する考察などは全く見当たらない。『菅江真澄遊覧記』の注釈の中で僅かに言及しているのは、「なまはげ 図絵説明にもいうように、正月に家々をまわって、怠惰な者を畏怖させてあるく鬼神でなまはぎともいう」という一言である。現在の日本人にとって珍しいはずのトシナの張り方も含めて、正確にこの図絵を理解するには究明すべき点が多くあるはずだが、この図絵に関して考察を行っていないということは



やはり両訳者のこの「ナマハゲ資料」に取り  
組む姿勢と大いに関係していると思われる。  
柳田がこのナマハゲ行事を発見して日本の年  
神信仰の古態が確認できて大変喜んだ（『定  
本柳田国男集』2・P126～127）のと同じ  
ように両訳者も同じ意味でこの「ナマハゲ資  
料」に満足しているようである。結局、日本  
全土にとっての「ナマハゲ資料」の価値は柳  
田の高く評価した通りだが、男鹿地方にとっ  
てのそれは果たしてどんなものなのか、全く  
検討されていない。男鹿地方にとってこの真  
澄の「ナマハゲ資料」はどのような意味をもつ  
か。この角度から眺めない限り、客観的な評  
価が得られないのも当然というべきであろう。  
真澄の資料をみて「なるほど男鹿のナマハゲ  
行事は少なくとも江戸の文化年間から既に行  
われていたのだ」というような見方しかでき  
ないのでは、この貴重な資料の真価が到底充  
分に理解できるはずがなかろう。そういう意  
味で、資料考察を行うのに最も相応しい内田

武志と宮本常一両先学がナマハゲ行事の民俗  
母体である男鹿に即して十分に考察を深めな  
かったのはいかにも残念なことと言わざるを  
得ないのである。

### C. 注釈の内容

「生身剥」の図絵説明に関連した前述の一  
言の後ろに、「なまはげがくると、その家で  
は、当主が酒を出し、餅を与えて、その年の  
予祝をうけたまわる（後略）」と注釈は続く。  
資料の説明なのか、それとも資料に関連した  
男鹿の現状（訳した当時）の説明なのか、明  
確にされていない。最もこのナマハゲ行事に  
限って言えば、今昔の相違など考えるような  
問題意識が最初から見られなかったことは前  
述した通りだから、明確な注釈が期待できな  
いのはむしろ当然と言うべきかも知れない。

いずれにしろ、真澄資料には全く言及され  
ていないので、果たして家の主が酒を出した



かどうか、ナマハゲに予祝してもらったかどうかについては慎重に扱うべきであろう（詳しくは後述）。

なお、同じ注釈15の所に、「由利郡ではこれを、なもみはぎ・なまみはぎ、岩手県閉伊郡では、なごみたくりなどという（中略）出刃包丁を持ち、瓢箪などに入れた豆をがちゃがちゃ鳴らしてやってくるなど、どこも同様である」という説明が書かれている。男鹿半島の門前や宮沢などに即して考察するのではなく、巨視的に他の類似信仰の盛んな地方との関わり合いについて解説する姿勢は実に終始一貫しているのである。

### 3. その他

柳田国男の紹介によって真澄資料は世間に広く知られるようになったが、それ以来、原文の引用や図絵の掲載などの形で多くの書物を通して読者の目に触れるようになった。前

述天野源一などの真澄資料研究書を除いて、その代表的なものを多少例に挙げてみると、大正8年には伊能嘉矩の「風俗の溯源より観たる陸中遠野郷地方の新年慣行」（『人類学雑誌』第34巻第1号）に、昭和14年には奈良環之助の『秋田県南秋田郡年中行事と習俗』に、昭和37年には秋田県の『秋田県史』（民俗工芸編）に、そして近年には斎藤寿胤の「なまはげの起源」（『秋田ふしぎ探訪』）、若美町の『若美町史』、男鹿市教育委員会等の『記録・男鹿のナマハゲ』第3集、稲雄次の『ナマハゲ』など多くの書物に引用されている。しかし、資料考証の欠如という点では悉く共通しており、類似民俗の分布状況とナマハゲ行事の起源論という柳田以来の観点は受け継がれているが、新たな視点から真澄資料を眺める努力は全く見られない。真澄資料の原文や図絵が掲げられていても、「現行のナマハゲ行事は江戸の文化年間にも見られていたのだ」、あるいは「ナマハゲ行事は昔か



らあったのだ」というような見方が支配的であり、それ以上の考察がなされていないのは専門誌か、一般書物かを問わず、ほとんど同様である。ここ数十年だけでも実際のナマハゲ行事が様々な変化を遂げてきた(注2)にも関わらず、上述したような従来のアプローチのみが長い間まかり通ってきたため、真澄資料を正確に理解できなくなってきたのであり、この点、ナマハゲの研究者や一般男鹿住民に何回も確認を求めたことによって明るみに出た通りである。

真澄資料が広く知り渡った当初から柳田の視点を踏まえておくと同時に、このナマハゲ行事の変遷過程を文化年間まで遡っていくような研究作業も行っておけば、後述真澄資料の問題点もあるいは苦もなく解明できていたのではないかと思われる。現在の行事認識や生活感情からでは真澄資料がかなり難解なものであると、多くの研究者や一般男鹿住民から調査資料を集めて痛感しているが、これは

民俗事象をその伝承母体に即して理解し、その変遷過程を明らかにさせておくといった民俗学の最も基本的な研究作業を怠ってきたためだと認識すべきであろう。このナマハゲの基礎研究の空白を埋める意味で「終戦前と現行のナマハゲ行事の比較」を執筆したわけだが、それに続いて、真澄資料の再考を試みたのが本章である。

#### 四．残された問題点

今まで述べてきたように、ナマハゲ記録の真澄資料は起源論や日本全国的民俗分布といった柳田以来の巨視的な観点でしか注目されなかったもので、この貴重な資料に関するミクロな考察はかつて行われたことがないのである。したがって、資料の正確な読み方に関しては不明な点が多く残っており、ここでは資料の読解に苦しむ点を下記のように掲げておくことにする。なお、ナマハゲ関係の真澄資



料は門前での間書き、宮沢の行事実態の記録とその図絵（説明文を含む）の3部分に分けられるが、各資料の文章内容と関連付けながら、最も具体的な情報を示す図絵を中心に問題点を述べていきたい。ちなみに、天野源一等訳『新訳真澄翁男鹿遊覧記』の巻頭に掲げられた原色版の「生身剥」図絵をご参考願いたい。

#### 1. ナマハゲの居場所

図絵 916の「生身剥」にナマハゲが2匹描かれているが、その立つ場所は筵の敷いてある部屋とは別な部屋なのか、それともこの家の外なのか、定かではない。ただし、筵の敷いてある部屋は編み目まではっきり描かれているのに対して、2匹のいる所は何も描かれていない。その点から考えると、ナマハゲの居場所が部屋の外にある可能性が高いと言える。なお、今日の居住様式から考えると、部屋の

外と言えば、「家の外」と連想しがちだが、昔はどうであったのか。これに関しては後の「宮沢の畠山巳代治氏宅」で今一度吟味してみたい。

ナマハゲが部屋の外にいるという前提に立ってさらに図絵の内容を探ってみよう。

家主とおぼしい男が餅を与えているという図絵の内容から見て、ナマハゲがこの家を去っていかうとするところだと思われるが、それまで家のどこで、何をしたか、というナマハゲの所作が気になる。

それに、家主が図絵の左側にある戸からではなく、現代風に言えば「雨戸」のような障子の所から餅をナマハゲに与えている。これは何を意味するか、現代のナマハゲ行事の感覚では理解に苦しむものである。

いずれにしろ、「あとひてゆくりなう入り来るを（後略）」と宮沢の記録文に明記してある（『菅江真澄全集』4・P260）のでナマハゲが各家に入っていたことは間違いな



く言えると思われる。どこから入り、家のどこで何をしたかが問題である。上述諸疑問点を念頭に入れた上で、さらに次の問題点に移りたい。

## 2. ナマハゲの所作

現在、ナマハゲの所作と言え、子供を戒めたりするようなシーンが思い浮かべられるが、家の中（部屋）に上がり込むことが前提となっている。菅江真澄の図絵の構成を詳細入念にしてみると、まず第一に考えなければならぬのは、ナマハゲが部屋に上がったかどうかという点であると思われる。

図絵の左下の土間に下駄が置いてあるところから見れば、この家の者は絵の左側にある戸から入室したと考えて間違いなからう。ナマハゲがこの部屋に上がるとしたら、やはり同じ所から入ってくると想像できる。そうだとしたら、衝立障子の後ろに隠れた婦人と子

供は当然ナマハゲに見つかるであろうから、衝立障子の配置は理屈に合わなくなるのである。上述した家主が戸の所からではなく、雨戸風の障子の開いている所から餅を与えると、いう点から推察してみても、ナマハゲが左側の戸から出入りしたとは到底考えにくい。逆に、ナマハゲがこの部屋に入ってこない前提だったら、戸、下駄、そして衝立障子などの配置のみならず、雨戸風の障子が開いている点も、家主が「雨戸」際に立って餅を与える点もすべて成り立つのである。ただし、現在のナマハゲ行事のやり方から考えると理解に苦しむことは否めない事実と言える。

なお、現在のナマハゲ行事の一般常識からこの図絵内容を考えると難解な点がもう1つあることも指摘しておきたい。

一般的に言えば、ナマハゲの来訪は次のように行われるものである。

子供はナマハゲの来訪前から隠れたりするが、いざナマハゲが来ると、親の密かな指図



などでたちまちナマハゲに見つかり、戒められる。子供に従順な約束をさせ、戒めが一段落終わると、ナマハゲは家主の酒などの接待に応じる。帰り際になって、今一度子供に恐怖の念を与えるため再び暴れるが、最後にご祝儀や餅などを受け取って去っていくものである。

ちなみに、ナマハゲに見つからないためには、家を一時離れるなど工夫しなければならないものであり、衝立障子1つで、最後までナマハゲの「加害」から逃れることができるとは到底考えにくい。

したがって、ナマハゲが餅を受け取って去っていかうとする頃になると、子供はすでにさんざん戒められて、泣いたり、震えたりしているはずで、まだ物の陰に隠れているのは理解に苦しむものである。

写実性の高い菅江真澄の図絵ゆえ、描写の極めて細緻なこの図絵 916もやはり1つの生きたナマハゲの来訪情景を描いたものと考え

るべきであろうから、ナマハゲの入室しないことがこの図絵の成立前提であると断言しても支障がなかろう。

### 3. トシナの謎

図絵 916の描写内容を入念に観察してみると、衝立障子の使用やナマハゲの腰に下げている木箱など、現在もはや男鹿住民にとっても馴染みの薄いものが幾つか挙げられると思われるが、中でも最も不可解なのは図絵の上方に描かれている、一種のトシナと思われるものである。男鹿地方のトシナの形態に関しては後述に譲るが、数多くの男鹿住民が口を揃えて「分からない」と言っているほど、一番難解なのは「部屋の内側にトシナを飾る」という点である。瓜や茄子、小松の類がはっきり描いてあるなど、図絵の全体が極めて写実的であるだけに、このトシナが菅江真澄の空想やいたずらによるものとは考えにくい。



忠実なる民俗記録者として定評のある菅江真澄の画風を考えると、なおさらこのトシナの存在していたことを疑ってはならないと思われる。ただし、現在のトシナの一般的なイメージから考えるとやはり理解しにくいという問題点が残っているのは否定できないことである。

#### 4. 「ナマハゲが来た」

「此島にて小児の泣<sup>ナマ</sup>ば、なまはぎが来<sup>キツ</sup>といひてをびやかしぬ」と門前の間書きに書かれている。

現在なら、「ナマハゲが来るよ」とか、「ナマハゲを呼ぶぞ」などで泣いたりする幼児を脅かすことが多く、場合によっては、「手を3つたたけばいつでも来る」などとナマハゲが言い残して去っていくものなので、その言葉に基づいて手をゆっくりと2つたたいて幼児をおどかして戒める親も少なくない。そ

の場合、親は決して手を3つたたかないらしい。3つたたいてもナマハゲが来るはずがないから、それが子供に気付かれてしまうと教育上具合が悪いと言う。

このような現在の「ナマハゲ常識」が存在しているにも関わらず、真澄資料では「ナマハゲが来た」と言い切って子供を脅かしているのである。この食い違いは果たしてどこから生じたのか、興味深い点であり、また真澄資料を考察するには大いに吟味すべき点であると思われる。

以上、ナマハゲに関する真澄資料の疑問点を4つにしぼって述べてみた。これらの真澄資料の問題点に関しては男鹿半島で民俗調査を行うに際してインフォーマントの方々や地元の識者に会う度毎に尋ねることにしているが、「真澄資料がどこまで信用できるか疑わしい」と真澄の記述を軽んじる発言はあっても、上述した範囲を越えるような見解は全く



見られず、悉く「よく分からない」という一言に尽きる感じである。

「小正月のなまはげ（なまはぎともいう）を見たのも宮沢（南秋田郡琴浜村）の辺であった。その図絵から、いまは男鹿の観光名物となった当時のなまはげのさまを知ることができる」と内田武志は「生身剥」の図絵を載せて真澄の旅の足跡を追跡しながら述べている（『菅江真澄の旅と日記』P 259）。この真澄資料を読んで果たして当時のナマハゲのさまをどこまで知ることができるか、より真剣な考察を行わない限り、正確な読解はほとんど期待できないと筆者は実感しているのである。

#### 五．資料再考の試み

前節で述べたような問題意識をもって真澄資料の再考を試みたいが、まず事実確認から始めよう。

#### 1．資料内容の確認

##### A．宮沢の畠山巳代治氏宅

「（文化八年一月一日）＜中略＞美夜差波（若美町宮沢）ちふ泉郎の屋戸に雪のふるとしを経て、文化八といふとしのはじめ辛

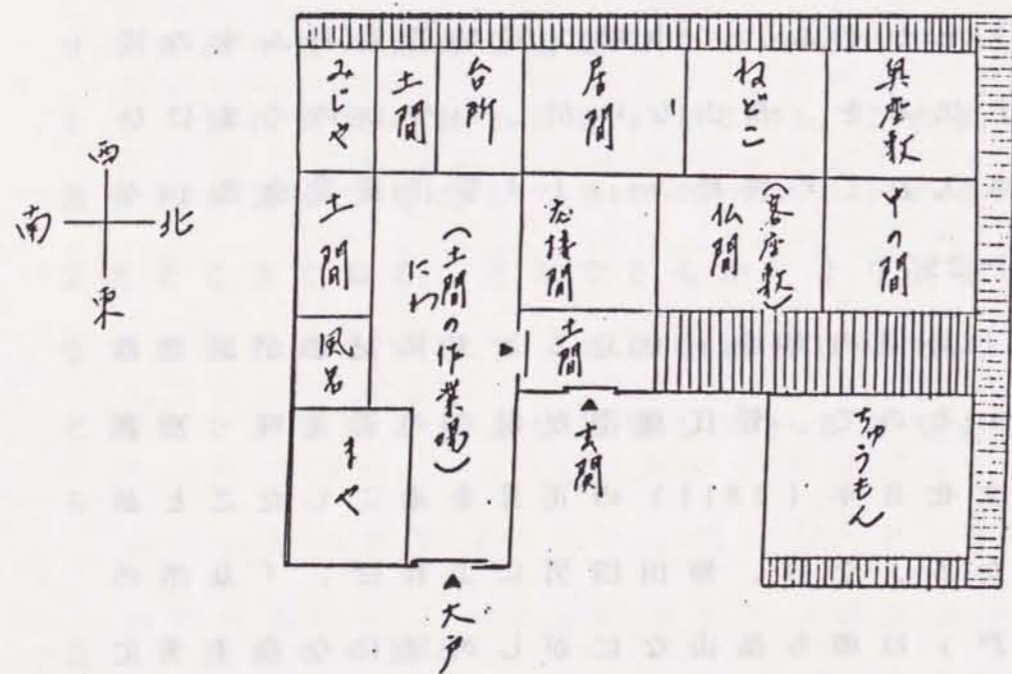
未とかぞふ。＜中略＞寒<sup>レ</sup>泉<sup>ノ</sup>箇<sup>ノ</sup>沢<sup>ノ</sup>ち<sup>ノ</sup>ふ<sup>ノ</sup>水<sup>ノ</sup>の流れ出るを、畠山なにがしのやかのくまにひき入れて＜後略＞」（『菅江真澄全集』4 P 257）

「男鹿の寒風」を見ると上掲記述が記されているので、菅江真澄が現在の若美町・宮沢で文化8年（1811）の正月を過ごしたことが分かる。なお、柳田国男によれば、「泉郎の屋戸」は即ち畠山なにがしの家になる（『定本柳田国男集』2・P 29）。事実、『若美町史』に従えば、「菅江真澄は文化七年の暮れから八年の正月にかけて、宮沢の畠山家（今の畠山巳代治氏宅）に寄宿し、ここでナマハ



ゲの風習を見ている」(P624)と明記してあるので、真澄の図絵916の舞台が現在の畠山巳代治氏宅と大いに関係していると考えて差し支えがなからう。

早速調査を行って畠山巳代治氏宅の間取り図を作成してみたのが次の参考資料の通りである。



参考資料1：宮沢畠山巳代治氏宅の間取り図

まず、断っておくが、現在の畠山巳代治氏宅

は昭和10年に再建されたものだそうで、厳密に言えば、前掲『若美町史』の記述内容と多少相違が見られるのである。ちなみに、畠山家の言い伝えによれば、明治中頃以来3回火事に出たが、建物の基本的な間取りは変化していないとのことである。昭和40年頃を境に新築様式の家屋が次から次へ建てられ、現在宮沢近辺では畠山巳代治氏宅と同じ建築様式の建物はほとんど見られない。なお、大きな土間の作業場や「みじや」などが南側にあるという点が畠山巳代治氏宅の特徴であると言われている。

このような予備知識を念頭に入れておいて畠山巳代治氏宅の建築様式を眺めてみると、戦後もなおこの地に広く分布していた両中門造り(『秋田の民家～風雪を耐えぬく先人の遺産～』P55)の建物に極めて類似していることに気付くのである。











## B. トシナ

年取りの日に門口をはじめ、神棚や床の間などにトシナを張る習慣は宮沢を含む若美町一帯において今日なお広く見られる。近年こそ姿がかなり消えてきたが、小松や昆布、魚などをトシナに付けて飾るのは、この地の古風であったらしい。若美町・角間崎の旧家大淵芳昌氏家では、近年まで正月になると「マルシメ」を門松のそばに飾っていたそうである。ちなみに、「マルシメ」というのは輪の形をした締め縄に海老、ユズリハ、小松、餅、昆布などを付けた物だが、その締め縄の輪の両端に一木の柳の枝を縛り付けておいて、門松のそばに飾るものであったと言う。その上、大淵家では必ず「十二月吉日」と書いてあるタラの木をその柳の枝に縛り付けておくことにしていたと大淵芳昌氏（昭和4年生まれ）は語る。

トシナに小松やタラの木のみならず、餅、

昆布、魚などの収穫物の類を付けて正月行事に活用することに関しては昭和10年代に成立した吉田三郎の『男鹿寒風山麓農民手記』（P45）や奈良環之助の『秋田県南秋田郡年中行事と習俗』（P5～8）に詳しく記されており、宮沢をはじめとする南秋田郡一帯にわたって、このようなトシナを飾る風習が昔相当盛んであったと考えられる。したがって、真澄の図絵916に描かれているトシナは形態上決して珍しいものではないことが言える。残った問題は部屋の内側にトシナを張るといふ一点である。

確かに部屋の内側にトシナを張る風習は現在宮沢もさることながら、男鹿半島全域においてもほとんど行われていないらしい。このような風習の存在さえ知らないのが普通のようなのである。

しかし、『五城目町史』の「年中行事・正月行事」を見ると、年取りの日に松、ユズリハ、昆布、焼き干し、餅などを付けたトシナ



を茶の間の四方に張り巡らし、東の恵方だけは2尺ほど空けておくが、そうすることによって、家を清浄に保ち、神聖な場所に歳徳神を迎える、というような記述が見られる（『五城目町史』P665、669）。ちなみに、執筆者の小野一二氏（昭和3年生まれ）によれば、このような古風を近年まで保っていた旧家が脇村地方や高田地方にあり、これらの家の建築様式はいずれも両中門造りであるという。

この五城目町の古風と宮沢とのつながりを考えるにあたって、必ず見逃せないのは両地の地理的と文化的な相互関係である。すなわち、五城目町と宮沢の間には大きな八郎潟が隔たっており、五城目町は森山のすぐそばに位置しているが、「ナマハゲは（八郎潟の）向かいの森山からスガ（氷 - 筆者注）を渡ってくるのだ」という若美町と脇本地方一帯に広く分布しているナマハゲ伝説から見ても宮沢と五城目町は決して縁の遠い両地ではない

ことが分かる。ちなみに、五城目町でも大正年間までにはナマハゲ行事が行われていたそうである。

いずれにしろ、この五城目町の茶の間を張り巡らすトシナの存在が確認できたことは真澄図絵916の資料価値を正確に評価するのに相当良い参考材料になると言えよう。

#### C. ナマハゲ面

江戸時代における男鹿半島のナマハゲ行事を考察するにあたって、菅江真澄が残してくれたナマハゲ面関係の資料が極めて示唆の多いものと思われるので、まず、可能な限り、その資料内容の正しい理解を究明し、その確認を試みるべきであろう。

このナマハゲ面に関する真澄資料には図絵と文章があるが、『新訳真澄翁男鹿遊覧記』の巻頭に掲げられた原色版の「生身剥」図絵をつまびらかに眺めてみると、図絵の右にあ



るのはまさしく「角高く、丹塗の仮面」という本文の記述通りであり、図絵の説明文にある「鬼の仮面」に当ると思われる。この仮面の形態は現在まで受け継がれており、男鹿住民にとって最も馴染みの深いものと言える。問題は図絵の左にあるもう1つの青い面だが、赤い鉢巻きの下にぶら下がったこの青い仮面には牙もなければ角もなく、現在男鹿半島で見られるようなナマハゲ面と比較したら鬼面とは言い難いし、前述した赤い鬼面と比べても形態上明らかに違うのは、図絵の示している通りである。

一方、図絵に添えられた説明文を見ると、「鬼の仮面、あるはいふ<sup>ヲカシ</sup>可笑とて空吹の<sup>ヲモテ</sup>面、あるは木の皮の面に丹ぬりたるを（後略）」（『菅江真澄全集』4、図絵説明916）と記されており、当時のナマハゲ面が少なくとも3種類存在していたことが分かる。

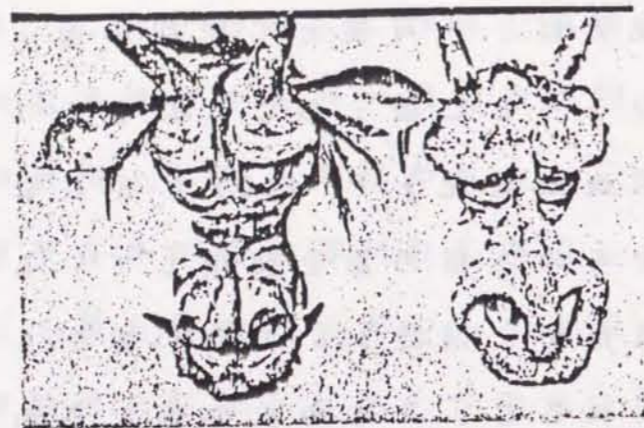
なお、この記述の正しい解釈を期するには一層の考察が必要と思われるが、天野源一の

考え方に従えば、「可笑とて空吹の面」というのは「ひょっとこ面」のことになる（『新訳真澄翁男鹿遊覧記』P 410）。それに、現在でもケヤキの木彫の面を使用している飯の森などの風俗や、図絵916の青い鬼をも一緒に考慮に入れると、「木の皮の面に丹ぬりたる」というのは青や赤に着色した木面のことであろう。

したがって、真澄資料を見る限り、ナマハゲ面は鬼面のみならず、ひょっとこ面も、ただ着色した木面もあったことが極めて明白なのである。

実際、今日こそ男鹿のナマハゲ面と言えば大きな口を裂け開き、牙を向き出し、怒ったまなじりを吊り上げたような赤鬼・青鬼が想起されるが、以前は必ずしもそうではなかったらしい。形態上非鬼的なナマハゲ面の中で最も注目すべきものとして、まず若美町・払戸・渡部村の馬頭ナマハゲ面（参考資料6を参照）が挙げられる。



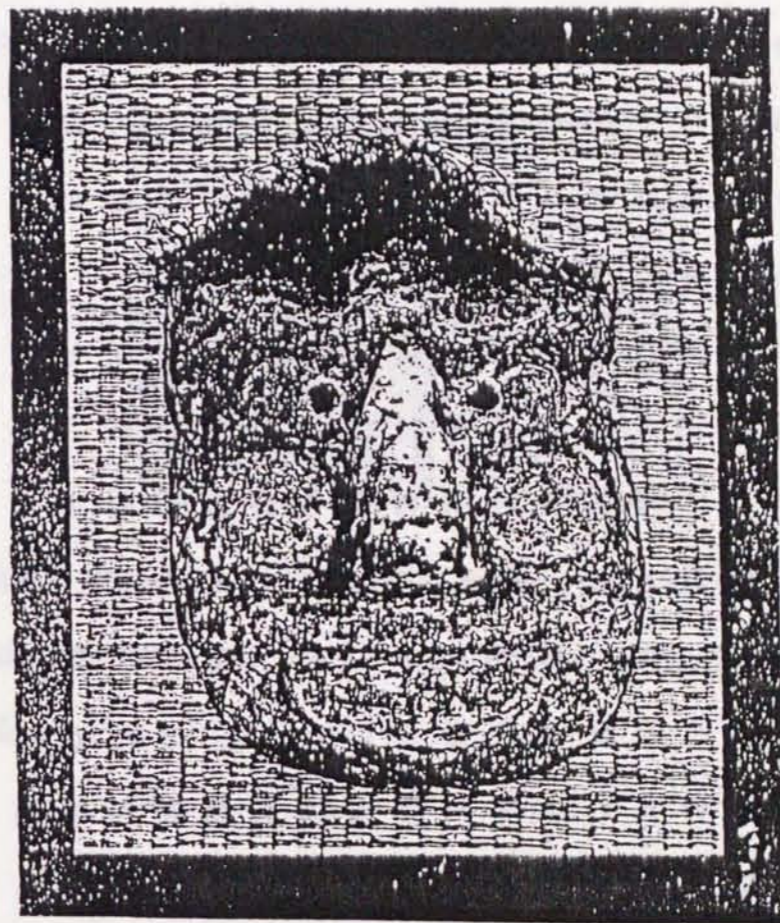


参考資料6：若美町・払戸・渡部村の馬頭  
ナマハゲ面

(吉田三郎『男鹿のこぼれだね』巻頭より)  
この馬頭ナマハゲ面の行方は現在元地主の渡部家にあるとも言われているが、定かなことは分からない。ただし、吉田三郎の『男鹿のこぼれだね』の巻頭には昭和13年ころに撮られたと思われる(『男鹿のこぼれだね』P274)馬頭ナマハゲ面の写真が掲載されており、戸嶋良吉氏(明治43年生まれ)などの村人の話によれば、昭和初期までは馬頭面を被ったナマハゲが毎年のようにやって来たものだったそうである。

なお、昭和初期頃に北浦・相川で発見され

たと言われ、相川の小林猪治郎氏(大正9年生まれ)も幼い頃見た記憶があるというナマハゲ面(参考資料7を参照)が『男鹿・八郎潟』に載せられている(P32~33)。



参考資料7：相川の古いナマハゲ面  
(小林卓巳『男鹿・八郎潟』P33より)

鼻がとてつもなく大きいのに対して、目は非常に小さい。口は大きく描かれているが、

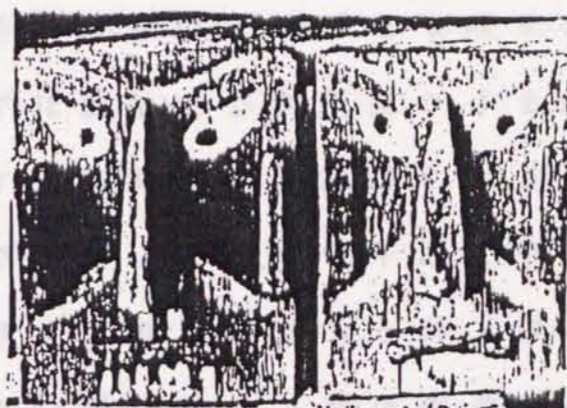


閉じたままなので牙などは全く見られない。  
その上、両頬にそれぞれ丸く着色されている  
所や、海藻でできたと思われる髪の毛が極め  
て短く付けられている点など、造形全体が至  
って素朴で、親しみやすい。恐ろしい鬼とい  
う恐怖感が全く感じられず、小林卓巳の指摘  
した通り、実にメルヘンの豊かなものなので  
ある（小林卓巳『男鹿・八郎湯』P33）。

相川で発見されたこの古いナマハゲ面と寒  
風山回転展望台の資料館に展示している古い  
ナマハゲ面（下掲参考資料8の長方形のナマ  
ハゲ面と酷似）と一緒に考え合わせると、所  
謂「恐ろしい鬼」以外のナマハゲ面が実際存  
在していたことが浮き彫りになる。したがっ  
て、これらの古いナマハゲ面は真澄資料の裏  
付けとしてとらえ得るのも当然なのである。

ちなみに、益子清孝・嶋田忠一は『なまは  
げ習俗と仮面』で秋田県内のナマハゲ習俗の  
事例を豊富に挙げながら、「人間にとって面  
とは何か」という極めて本質的な問題にアプ

ローチしており、そのP13、19に掲載された  
岩城町君ヶ野のやまはげ面や、雄和町下黒瀬  
のやまはげ面などは本節の論旨から言えば、  
非常によい参考資料になるので、ここに言及  
に留めておきたい。



参考資料8：岩城町君ヶ野のなまはげ面  
（益子清孝・嶋田忠一は『なまはげ習俗と仮  
面』P13より）

#### D. その他

図絵916を見て馴染みが薄く不審に思いが  
ちな点はまだ幾つか挙げられる。真澄資料の  
考察を深める意味において、次の4点につい



てふれておきたい。

### (1) 衝立障子

ツイタテと言え、近年は全木製で漆などを塗装した飾り物が多いが、以前は実生活に密接した関係をもつ実用的な生活道具であった。屏風と同じように座敷や玄関に立てて空間を仕切ったり、帽子や傘、そして服などを掛けたりするのに使うことは現在でも時々見かけられるが、気候が寒くて風も強い宮沢一帯では、昭和30年頃までは防風道具として衝立障子が非常に重宝されていたらしい。隙間風をさえぎって焚き火の熱が炉の周りに均等に広がるようにするには衝立障子が必要であり、特に冬の間には北東方面からヤマセという寒い風が吹いてくると衝立障子は必ず欠かせないものであると畠山巳代治氏は語る。野石や宮沢一帯は現在でもなお冬になると至って丈夫な雪囲いが立てられているが、防風措置

が実に室外にも室内にも工夫されているのである。

なお、文化年間には大層立派な衝立障子と考えられ、筵の敷いてある部屋も一緒に考え合わせると、相当裕福な家庭であろうという男鹿住民大方の見方もここに言及に留めておこう。

### (2) すだれ

図絵 916を見ると、ナマハゲと家主の間に巻き上げたままのすだれが上方に書かれている。家屋の建築様式の変化や、扇風機ないし冷房などの電気製品の普及で、すだれも多くの一般家庭から姿を消して久しいが、以前はどこでも見かけられるような生活道具であったと言う。

部屋内の私生活振りが室外に見える心配がないと同時に、部屋にいる者にとって外の様子がよく分かる。しかも通風性が優れている



ので宮沢あたりでも昔夏にはよく使われていたらしい。畠山巳代治氏宅現在の間取り方を参考にすると、このすだれは日除け道具として考えるより、一種の「目隠し」として考えるべきであろう。

なお、真澄の図絵に書いてあるすだれが巻き上げたままになっているのは、ナマハゲの来訪する時期が寒い年取りであったからと思われる。

### (3) ナマハゲの小道具

図絵 916のナマハゲを見ると、2匹とも手には小刀を持ち、腰には箱のような入れ物を下げており、現在では見掛けられない光景である。宮沢の近藤国嘉氏（昭和36年生まれ、昭和59～61年にナマハゲ役をつとめた）の話によると、宮沢では近年ナマハゲの手に持つ物と言え、出刃包丁とバラの付いたタラの木になるが、腰には何も下げていないそうで

ある。小刀も出刃包丁も刃物という意味では同じと考えられるので、さほど違和感がないと言えるが、腰に箱などを下げるのは近年全く見られないから、少し考察を深める必要がある。

ナマハゲが腰に何かを下げて家を回るといような話は、宮沢では古老からも聞くことができない。ただし、ナマハゲが腰にガラガラ騒音を発する木箱か鈴かを下げて歩くのが南秋田郡一带によく見られる風景であることは、柳田国男・三木茂共著の『雪国の民俗』（P 261）に記されており、同類の記述は昭和10年代に成立した奈良環之助『秋田県南秋田郡年中行事と習俗』（P 32）や、『東北の民俗』（P 20）などにも見られる。「何の入りたらんか、からからと鳴る箱ひとつをおひ（後略）」という菅江真澄の「男鹿の寒風」の記述を振り返ってみると、真澄資料の写実性に改めて感服せざるを得ないのである。

なお、「物の音をかき鳴らすことは中国大



陸に古くから神の来訪を意味するものとして  
信ぜられていた様式で、これとなまはげ来訪  
様式と似かよっているのもおもしろい」と大  
槻憲利は「男鹿本山信仰の周辺」と題した6  
回シリーズの学芸欄（魁夕刊昭和50年1月16  
日）で論述している。その後、「男鹿本山・  
真山と山麓の修験道」（月光善弘編『東北の  
霊山と修験道』P236～254）などでも男鹿  
のナマハゲと中国の民間信仰について論及し  
ているが、神の来臨とナマハゲの音を立てて  
来訪することとの関係をめぐってはこれ以上  
の展開を見せていないのは遺憾である。ただ  
し、ナマハゲが算盤などを手に持ってガチャ  
ガチャ音を立てながら、家を回っていたもの  
だという事例報告は『記録男鹿のナマハゲ』  
第2集（P15）にも、奈良環之助の『秋田県  
南秋田郡年中行事と習俗』（P35）にも見ら  
れ、昔はやはりよく見掛けられたナマハゲの  
来訪の一形態だったと想像できよう。

#### （4）餅の上げ方

まず、ナマハゲに餅を上げることだが、宮  
沢も他の男鹿の村々と同様に、近年あまり餅  
を上げず、ご祝儀を渡すようになってきたの  
である。ただし、近年までは長い間ナマハゲ  
に餅を上げていたので、真澄の記述と描写記  
録はやはり写実的なものであると言える。

今一つ確認してみたいのは餅の上げ方であ  
る。真澄の「生身剥」図絵に、家主と思われ  
る男がナマハゲに餅を与える情景が描かれて  
いる。現在の「ナマハゲ常識」から言えば、  
この眺めは幾分不自然であることは否定でき  
ない。なぜなら、現在だと、ナマハゲが家主  
と対話して、酒を飲んだりした後の帰り際に  
その家のしゅうとか嫁が餅やご祝儀をナマハ  
ゲの付人に手渡すことが普通だと思われるか  
らである。ちなみに、図絵の示すような、老  
人のいない4人家族だと、すでに子供を2人  
ももっている母親が、物の陰に隠れるような



初嫁の真似をせずに、恐ろしいと思いつつも堂々と酒などを運んだり、ナマハゲの帰り際にご祝儀や餅をナマハゲの付人に手渡したりするのが一般的だと思われる。

なお、「春は鬼の来つつ剥ちふ事にたぐえて、そのまねびなれば、童、としたかき女どもも、おちて逃かくろふ（後略）」と「男鹿の島風」にある（『菅江真澄全集』4・P 243）が、ナマハゲが初嫁と子供を目当てに家々を回る今日の宮沢の常識から考えると、「としたかき女ども」つまり「年輩の女たち」（『菅江真澄遊覧記』5・P 109）も一緒に逃げ隠れることはやはり普通ではない。特に4人家族の唯一の女性である母親ということになると、なおさら子供と一緒に隠れるのは不自然であると言うべきであろう。

## 2. 資料内容の解釈

前述した問題意識と資料内容の確認を踏ま

えた上で真澄資料の解釈を改めて吟味してみたい。

一見不思議に思われがちなトシナの張り方や現在では馴染み薄いすだれの使い方の確認を一通り試みたわけだが、これによって真澄資料の極めて写実的な性格を改めて伺い知ることができたのであり、このような真澄資料に対する正しい認識ができてはじめて一層の考察及び解釈が可能となってくるのである。

まず、現在の畠山巳代治氏宅の建築様式と間取り具合を参考にして図絵「生身剥」におけるナマハゲの居場所を今一度考えてみると2匹とも広い土間の作業場にいることが分かる。ちなみに、ナマハゲが大戸から家に入るのが新しい民家の建築様式の発達する前の常識であったことは古老の話からも伺えるし、高橋文太郎の「男鹿のナマハゲ」（P 8）や仙台鉄道局編の『東北の民俗』（P 20）などの文献にも記載されている。したがって、図絵のナマハゲもやはり大戸から畠山家に入っ



たことは容易に推察できる。一見ナマハゲの居場所が室外だと思われがちな図絵内容と、菅江真澄の言う「家ごとに入る」や「あとひてゆくりなう入り来る（後略）」などの記述内容も、このような前提に立って始めて両者が矛盾せず、両立できるのである。

なお、菅江真澄の記述内容を概括してみると、ナマハゲの所作については次のように言及されている。

ナマハゲは手に刃物を持ち、ざわめく音を鳴らしたり、恐ろしく叫んだりしながら、突如に家に入ってくる。これは「春になると、怠け者の火だこを剥ぐ鬼がやってくる」という言い伝えの真似事であるとも述べている。

よく観察してみると、菅江真澄は表現を変えたりしてこのようなナマハゲの所作を2回も3回も記述していることが分かる。図絵の細緻でかつ写実的な描写にも似て、文章の記述も相当綿密なものであると認められよう。

閉めたままの戸、土間の下駄、そして身を

隠す道具の衝立障子の配置などと、春に来る鬼の真似事という真澄資料の記述内容と一緒に考え合わせると、当時宮沢のナマハゲは各家の土間に入って、火だこを剥ぐ恐ろしい鬼の真似をしただけで、茶の間などに上がり込んだりするようなこともなければ、子供をいじめたり、予祝の言葉を唱えたりするようなこともなかったと思われる。

それに、「生身剥」図絵などの真澄資料を見る限り、ナマハゲの持ち物は小刀しか登場してこない。春になると鬼が怠け者の火だこを剥ぐという言い伝えを考慮に入れると、この小刀は単にナマハゲの恐ろしさを増すだけの小道具ではなく、実に火だこを剥ぎ取る道具であると見るべきであろう。

なお、資料にある通り、婦女子はナマハゲの来訪する恐ろしい物音が聞こえてくると、ナマハゲを直視することもなく、即座に物の陰に隠れるものであったと想像される。

さらに論を展開させてみると、ナマハゲ行



事の経験が最も豊かなのは当然その地で生まれ育って長年生活してきた家主になる。したがって、ナマハゲの来訪を最もはやく察知できるのも家主であろうから、「ナマハゲが来た」という家主の言葉を聞いて婦女子は慌てて逃げ隠れることも可能性として充分考えられる。「ナマハゲが来た」と泣く子供をおどかす当時の習慣も恐らくこういったナマハゲの来訪体験を背景に生まれたものと推測できよう。

#### 六．文化年間のナマハゲ行事

菅江真澄が残してくれた貴重な資料によって、我々は文化年間における宮沢や門前一带のナマハゲ行事の様子を知ることができる。今まで述べてきたのはあくまで真澄資料の確認と解釈に基づいたものだが、文化年間のナマハゲ行事をより全面的に把握するには一旦真澄資料から離れて他の資料や類似行事にも

目を向ける必要があるだろう。

#### 1. 『男鹿名勝誌』の記述

前述した通り、真澄資料が江戸時代の唯一のナマハゲ資料なので、それに次ぐ資料とえば、明治17年に成立した狩野徳蔵（1835～1925）の『男鹿名勝誌』の記述になる。真澄資料と照り合わせてその記述内容を吟味してみたいので、まず、その関係部分を次に掲げておこう。

「民俗の最も奇とすべきは陰暦正月十五日

の夜<sup>ナマハゲ</sup>生剥とて村々の荒男が顔に鬼面を被ひ海管を黒染にし振乱したるを冠り腰にカラカラと鳴る小箱を着けて手に小刀を持ち臂を怒らし声を荒げ恐しき躰して家毎に廻る其来る時は婦女児童が逃げ隠れて潜み居る其間に亭主が切餅を盆に載せ戸の蔭より出しを掴み取りて去るなり故に島の民常に啼

児を嚇かすにも<sup>ナマハゲ</sup>生剥が来ると云ふ頗る支那



の遼来に似たり此風も維新以来較衰へたり」

(『男鹿市史』P528～529)

男鹿の民俗や風物を記した書物として高く評価されている本資料(『男鹿市史』P526～527)だが、ナマハゲ資料に関しては無論正確で詳しい真澄資料の比ではない。ただし現存明治時代の唯一のナマハゲ資料、しかも真澄資料が成立して約70年後の記述なので、明治10年代頃のナマハゲ行事の一般の様子を知る上でも、またはナマハゲ行事の沿革を理解するにしても相当貴重な資料であると言える。

確かに、文章や用語が多少真澄資料を想起させるような部分もないとは言えない。しかし、男鹿半島の神社仏閣などの名勝地はもちろん、男鹿一帯の漁法や漁獲物まで広範囲にわたって調べている作者の狩野徳蔵ゆえ、この奇習を特筆するに際して聞き書きなどの調査なり、見学なり、それなりの確認が行われたと思われる。ちなみに、文末に「維新以来較

衰へたり」とある所もやはり男鹿住民から聞いた感想であろう。

したがって、ナマハゲの小道具や婦女子の隠れ方、そして亭主の切餅を上げる様子など悉く真澄資料に合うので、真澄資料の確かさが今一度確認できたと同時に、明治10年代前後のナマハゲ行事の概況もある程度見当がつく。ナマハゲ行事の沿革を探るにあたって、この狩野徳蔵の記述の考察はやはり欠かせない一環であると思成すべきであろう。

## 2. 能代のナゴメハギ

宮沢や門前一带における文化年間のナマハゲ行事が「春になると怠け者の火だこを剥ぎ取りに来る」という内容の言い伝えにちなんだ小正月行事であることは前記真澄資料の考察で明らかになったのである。同類の言い伝えが広く分布していることは柳田国男(『定本柳田国男集』2・P15、124～125)や中村



たかを（『民族学研究』16・P 312～314）の研究成果によって知られているが、稲雄次の資料整理をさらにまとめてみると、男鹿半島の他に、秋田県能代のナゴメハギ、岩手県陸中海岸南部のスネカや遠野市・宮古市・上閉伊郡山田町一帯のナゴミタクリの類、いずれも同系統の言い伝えをもつ類似行事である（稲雄次『ナマハゲ』P 82、108、109、115）と言える。

この中で、最も男鹿半島のナマハゲ行事に近いのは能代のナゴメハギ行事だが、この行事が現在「ナゴメハギ」とも、「ナゴメ」とも、「ナマハゲ」とも呼ばれているという点から見ても、男鹿のナマハゲ行事と能代のナゴメハギ行事の密接したつながりが伺える。したがって、文化年間のナマハゲ行事を探るにあたって、この能代のナゴメハギもやはり見逃せない参考対象である。わけでも、秋田県能代市教育委員会編集の『能代のナゴメハギ』には明治生まれの古老たちの貴重な発言

も詳しく記載されているので、特に重要視すべき資料だと思われる。とにかく、順を追ってこの『能代のナゴメハギ』の記述に基づいてその地のナゴメハギ行事の概観を紹介しながら、真澄資料の関係部分についてもふれていこう。

#### A. 行事の由来

能代のナゴメハギとは言っても、現在なおナゴメハギ行事が行われているのは僅かに浅内、中浅内、黒岡、そして寒川の4地域に限り、巻頭の「ナゴメハギ行事所在図」を通して行事の広く行われていた昔と比較してみると、そのすたれ振りが一目瞭然である。

そもそもナゴメもやはり冬ごもりの間に長く炉に当たっていると脛などにできる火だこのことであり、「ナゴメハギ」はその火だこを剥ぎ取るという意味だから、男鹿の「ナマハゲ」と全く同じなのである。ちなみに、能代



でもやはり「春に鬼が来て怠け者のナゴメを剥ぐ」という言い伝えが受け継がれており、その上、この言い伝えは行事の由来とも言われているのである（『能代のナゴメハギ』P7）。言い伝えがはっきりしている点と、それが行事の由来になっている点では現在の男鹿半島のナマハゲ行事よりも古態を留めている観があると言えよう。

なお、このナゴメハギ行事の由来を男鹿のナマハゲ行事の伝来に求める見方も根強く残っており、能代と男鹿のつながりは実に様々な形で見出されるのである。

#### B. ナゴメの来訪

浅内の原田学治郎氏（明治33年生まれ）によれば、氏の7、8才頃まではナゴメが来訪するに際して、ただ庭先で唸り回っていただけで、座敷などには上がらなかったそうである（『能代のナゴメハギ』P8）。

ただし、その後ナゴメの振る舞い方が益々乱暴になり、あまりの勢いに大戸を打ち破ってしまうこともしばしばあって、座敷に上がり込んだナゴメが足を荒々しく踏み鳴らしたり、傍若無人に隠れた婦女子を捜し回ったりするようになった。さらに、一部の村人の反対で昭和4年から「訪れる家の許可を得て、〈お晩です〉などと挨拶してはじめて座敷に上がることができる」という村役員の協議結果に従って、それまで目に余っていたナゴメの振る舞い方も変化し始めたと言う（『能代のナゴメハギ』P8～9）。

長年真澄資料の考察を怠ってきたため、ナマハゲ行事の真の理解を深めるにはどうしても行事全体の沿革を把握しておかねばならないが、男鹿のナマハゲ行事の沿革を探るに際して能代のナゴメが一度座敷に上がり込むようになった後にまた上がらない方向に戻りつつあるこのナゴメハギ行事の変化過程が実に示唆多い参考事例として注目すべきと言えよ



う。

なお、現在はナゴメの来訪に際してほとんどの家が酒を出してナゴメを持って成すものだが、以前は酒を出すのは旧家だけであったと原田学治郎氏は語る（『能代のナゴメハギ』P22）。

これに関連してもう1つ注意すべき発言がある。すなわち、昔ナゴメの顔を見るのは家の主人と爺さん、婆さんだけであったという原田正男氏（浅内・明治40年生まれ）の発言である（『能代のナゴメハギ』P24）。

上述3点を一緒に考え合わせると、家主が行事の対応に出て「春の来訪者」に餅を与えて帰ってもらうという光景が思い浮かべられるが、真澄資料の理解を助ける極めて貴重な発言内容であることはもはや多言を要さないのである。

#### C. ナゴメ面

能代のナゴメハギ行事に使用する面は地域によって多少の相違が見られるが、大まかに言えば、浅内も中浅内も木製番楽面、とりわけ「山の神」や「曾我兄弟」などを主に使っているのに対して、寒川と黒岡両地域はケヤキの皮で作った面を使用している。

「男鹿の面は赤鬼、青鬼の面で角があるが、番楽の面も恐ろしい顔立をしている。殊に山の神、鈴木の面は赤鬼、青鬼の面に劣らない形相をしている」と浅内の原田学治郎氏は番楽面の恐ろしいイメージについて説明している（『能代のナゴメハギ』P9）。

このようなナゴメハギ行事における番楽面の使用を踏まえて菅江真澄の「生身剥」図絵を眺め直すと、図絵の左側にある鉢巻きの下に垂れているナマハゲ面も番楽面に見えなくはない。男鹿番楽の詳しい探求は本田安次の『山伏神楽・番楽』などに譲るが、若美町を含めた男鹿文化圏では江戸末期までに所謂「男鹿番楽」が存在していた（斎藤寿胤「男鹿



番楽考」P2～3、男鹿地域研究会会報第3号所収)とされている。このことも考慮に入れると、前述「生身剥」のナマハゲ面も番楽面であるという可能性が考えられる。無論研究作業の進んでいない現段階において、この見方は推測の域を脱していないと言わざるを得ないが、注意すべき点であると言及に留めておこう。

真澄資料の考察作業の一環として能代のナゴメハギ資料を眺めた中で、最も感銘を受けたのは次に掲げる中浅内のナゴメ面の発見である。なぜなら、「ひょっとこ面」と天野源一が訳した、真澄の言う「可笑とて空吹の面」は正しくこの類の番楽面を意味するのではないかと思われるからである。



参考資料9：中浅内のナゴメ面

(『能代のナゴメハギ』P54より)

なお、上述したケヤキの皮の面は現在なお使用している飯の森をはじめ、男鹿半島でも以前盛んに使われていたものであり、真澄の言う「木の皮の面」と一致している点が注目される。

最後に、この能代のナゴメハギ資料の中で唯一真澄資料と一致しない点を指摘しておきたい。すなわち、それは最近僅かながらナマハゲ面を男鹿から購入してくるような鬼面が



出回るようになったが、元は鬼面を使用しなかったという発言である（『能代のナゴメハギ』P9、31、44）。これに関しては出身地を問わず、同様な発言をしているから、一層注目される。しかも、鬼面を被っていない来訪者のナゴメのことを共通して「鬼」と称しているので、考えさせられる。

前述原田学治郎氏の恐ろしい番楽面の説明を思い出してみると、能代住民にとって鬼とは何かという問題が自ずと絡んでくると思われる。この点に関しては後述の「ナマハゲ行事と鬼」に譲るが、ここでは形態上、仮面に角がないのがこの地の元の形であるという所が真澄資料と唯一一致しない点であると指摘に留めておこう。

#### D. その他

能代のナゴメの持ち物は地域差が見られるが、出刃包丁が最も代表的なものとして位置

付けられている（『能代のナゴメハギ』P21、41、70、85）。この中で唯一の例外は寒川地方だが、この地のナゴメは現在タラの木の棒しか持たずに家を回るのである。ただし、地元の多賀谷政夫氏（明治39年生まれ）によれば、明治初期頃まではやはり出刃包丁を手を持って回っていたそうである（『能代のナゴメハギ』P57）。火だこを剥ぎ取りに来る鬼の持ち物ゆえ、包丁が最も言い伝えの内容に合うと首肯できよう。

なお、同氏の発言に従えば、寒川地方一帯では昔男鹿のナマハゲ行事など一切知らなかったものであり、明治初期までは瓢箪に小豆を入れてカラカラと振り鳴らしながら、片手に出刃包丁を振り回し、恐ろしい声で「小豆こ煮えたか、煮えたか。包丁とげたか、とげたか」と叫んで回っていたということになる（『能代のナゴメハギ』P56～57）。

このように、古老たちの記憶に頼るところが大きいと、多少断片的な嫌いはあるが、



能代のナゴメハギ行事を通じて真澄資料の内容を綿密に確認してみると、実に驚くほど両者が一致するのである。真澄資料の考察を進める上で、能代のナゴメハギの行事实態とその沿革が大いに参考になることは今まで述べてきた通りであると言えよう。

### 3. 五城目町のナモミハギ

秋田県南秋田郡の五城目町一帯では現在ナモミハギ行事が一切行われていないが、明治末期頃までは毎年のようにナモミハギが村の家々を訪れたものであったと『五城目町史』「年中行事」の執筆者、小野一二氏（昭和3年に五城目町本町で生まれた）は語る。

年取りの日になると、茶の間の四方にトシナを張り巡らし、東の恵方だけは2尺ほど空けておいて歳徳神を迎えるという五城目町の習俗に関しては前記「資料再考の試み」で述べた通りだが、ナモミハギ行事を中心に正月

15日の風俗をさらに付け加えると次のようになる。

夕食が終わると、子供たちによる「成木責め」が行われるが、その後、子供たちが家に帰り、家族全員が団欒するところに、ナモミハギが唱え事をしながら、大戸から入ってくる。注意されるのは下記ナモミハギの唱え事の内容である。

「ハアー 明けの方から七福神が舞いこんだ  
ナモミコ はげだが はげだがよ  
悪魔ばらいに舞いこんだ  
だんじゃぐわらしコ えにゃがよ  
ハナたらしわらしコ えにゃがよ  
ハアー ナモミコはげだがよ  
小豆コ煮えだがよ  
包丁コとげだがよ  
ナモミコはげにゃば はいでやる  
はいだどさ小豆コつけてやる



ハア— 悪魔ぼらいに舞いこんだ

悪魔ぼらいに舞いこんだ」

(『五城目町史』P669～671より)

小野一二氏によれば、村の若者が上記ナモミハギの唱え事をしながら、家に入ってくるのだが、部屋に上がることはなく、ただ前記「だんじゃぐわらしコはいにゃがよ」や「ハナたらしわらしコはえにゃがよ」などと子供たちを脅かすだけであり、親方の家だと餅のみならず、酒(濁り酒)ももらって、行事後行事実施者全員でそれを飲んでいたそうである。なお、本人は昭和生まれなので実際のナモミハギを体験したことがなく、上記ナモミハギの唱え事をはじめとする行事の記述はすべて故明治27年生まれの父親と同じく明治生まれの畠山鶴松氏によるものだそうである。

宮沢と五城目町両地間のつながりについては前にも言及したが、このような明治時代のナモミハギ行事の様子を伺うと、ナマハゲの家に入ってくる経路や座敷に上がらない回り

方、そして家主から餅を与えられる風習などが真澄資料の記述内容と極めて一致することが分かる。

大正月が新年を迎えて一家の多幸を祈る敬虔で静かな行事であるのに対して、小正月が豊作を祈って農業神を喜ばすためのにぎやかで動的な行事であるという小野一二氏の説明(『五城目町史』P669)、15日の朝茶の間にトシナを張り巡らして明け(東)の方向だけ2尺ほど空けておくという歳徳神を迎える五城目町一帯の風俗、そして「明けの方から悪魔払いに舞い込んだ七福神」というようなナモミハギの唱え事、これらの点を一緒に考え合わせると、五城目町のナモミハギ行事が単に子供を戒めるものだけではなく、そこには一種の福神的な性格が伺えるのである。

この点に関しては男鹿の方でもナマハゲを作神として見成したり、ナマハゲが足踏みで厄払いを演じたりする(高橋文太郎「男鹿のナマハゲ」『旅と伝説』27・P11～12)よう



なことは広く認められるので、文化年間のナマハゲと現行のその関係を探るに際して、この五城目町のナモミハギ資料が非常に示唆多いものであると受け止められよう。

#### 4. 文化年間のナマハゲ行事

以上、男鹿の明治時代のナマハゲ資料を吟味した上で、能代のナゴミハギと五城目町の類似行事のあり方を参考にしながら真澄資料の内容を探ってみたが、このような考察を深めることによって疑問なく言えるのは、文化年間（1804～1818）における男鹿のナマハゲ行事が「春になると怠け者の火だこを剥ぎ取りに来る鬼」という言い伝えを実演する村行事である。

しかし、この春に来る鬼がなぜ蓑を身に付けなければならないのか、非常に興味深く感じられる。

この点に関しては多くの先学が論じている

が、中でも最も有名なのは折口信夫である。蓑笠は遠い所から旅をして来る神の風雨を凌ぐための道具であり、大晦日、節分、小正月、立春などに農村の家々を訪れる様々なマレビトの共通した約束手な服装であると折口信夫は「蓑笠の信仰」で論及している（『折口信夫全集』1・P14～15）。なお、素戔鳴尊が天から下った時もやはり蓑笠姿であった事例や、蓑笠を被ったまま他人の家内に入ることが忌み嫌われる風習を『日本書紀』から引用しながら、この日本人の「蓑笠観」の古さを強調し、蓑を付けたマレビトの具体例として秋田県・男鹿半島のナマハゲを挙げている（「春立つ鬼」『折口信夫全集』15・P149～150）。

さらに付け加えると、浄と不浄の可逆性・相補性をもって神の両義性を説く赤坂憲雄も折口信夫の考え方を受け継いで、蓑笠姿の訪れ人がやつした神の姿であり、不浄なる畏怖すべき神であると論述している（『異人論序



説』P 84、93)。

してみれば、この男鹿の「春に鬼が火だこを剥ぎ取りに来る」という言い伝えの実演行事の背後にはやはり糞笠信仰やマレビト信仰などの宗教基盤が考えられる。マレビト信仰に祝福と懲罰の両側面があり、日本のマレビトの主流が多分に懲罰的な側面をもつものに対して、祝福などの善神的な側面が発達してしまふと福の神の信仰の発生になると折口信夫は論じている(『折口信夫全集』15・P 137～138)。真澄資料を見る限り、文化年間における宮沢のナマハゲは善神的な訪問者には程遠く、いかにも近付き難い、恐怖的な存在である感じがする。これに対して、前記五城目町のナモミハギはその唱え事の内容から見ても完全に福の神と混合し切っている観がある。男鹿のナマハゲ、五城目町のナモミハギ、そして能代のナゴミハギがかなり共通した民俗文化背景をもつマレビト系統の行事であることは容易に想像されるが、資料の制限により

悪神的な来訪者の性格が古いか、それとも善神的な要素が古いかは、本稿の扱っている限り一概に言い切れないと言ふべきであろう。

ただし、このナマハゲ行事の元の姿を考えるに際して、祖先の霊鬼が時あって帰ってくるという古い信仰が行事の宗教基盤として認められる、という折口信夫の指摘(「春来る鬼」『折口信夫全集』16・P 404)は注意すべきと思われる。

来訪するナマハゲのことを「ジジー」とか「ババー」とか、または「ジッコナマハゲ」、「ババナマハゲ」などと呼ぶ習慣が、北浦の相川や船川の比詰町などをはじめ、今日なお広く認められるので、折口信夫の祖霊鬼的マレビト説が一層首肯できると言える。

再び「春に鬼が怠け者の火だこを剥ぎ取りに来る」という真澄資料の示した男鹿の言い伝えに焦点をしぼってみよう。

上述宗教背景を踏まえてこの言い伝えの内容を細分してみると、「春に来る鬼」と「火



だこを剥ぎ取る鬼」が得られる。言うまでもなく、前者は折口信夫の言うマレビト的な部分に当る。それに対して、「火だこを剥ぎ取る鬼」という部分は伊能嘉矩が「風俗の溯源より観たる陸中遠野郷地方の新年慣行」で指摘しているように、怠け者を戒めるための、寒い地域の文化産物である（『人類学雑誌』34巻1号・P29～30）と考えられる。

寒い地域のみならず、沖縄の八重山列島まで広く分布する日本の年神の一環として柳田国男はナマハゲ行事を位置付けているが、このような見方から考えれば、「火だこを剥ぎ取る鬼」よりも「春に来る鬼」の方が深層民俗としてより根本的な要素をもつことが言える。暖を取る生活手段が変化して火だこを体験していない男鹿住民が多い今日においては「ナマハゲが来るよ」とか「ナマハゲを呼ぶぞ」とか幼児を脅したりすることはあっても「春になると鬼が怠け者の火だこを剥ぎ取りに来る」などは耳にすることがほとんど期待

できないのである。そういう意味においては真澄資料の価値は実に高い。内田武志と宮本常一の現代語訳によって、この言い伝えの内容があいまいになってしまったことは前述した通りだが、極めて遺憾なことである。男鹿半島というナマハゲ行事の民俗母体に即した真澄資料の新たな考察方向を試みる中で、この言い伝えの重要性を正確に把握することが非常に大切であると言わねばならないと言えよう。

## 七．ナマハゲ行事と鬼

宮沢地方における文化年間のナマハゲ行事を一通り究明してみたが、第二篇第二章の「ナマハゲ行事の変化とその比較」で詳しく論及した行事内容の変化や鬼の存在意義をも踏まえて、ナマハゲ行事における鬼の役割を探究してみたい。



## 1. 来訪鬼と地獄鬼

真澄資料に記されたナマハゲの言い伝えから「春に来る鬼」と「怠け者の火だこを剥ぎ取る鬼」が検出できることはすでに述べた通りである。同じ「鬼」とは言っても系譜的に言えば両者は性格を異にするものだと思われる。

まず、「春に来る鬼」だが、具体的に考えると、この場合の「春」は年取りの日を指すのであり、季節の移り目を意味するのである。この年の変わり目にやってくる蓑笠姿の鬼について、折口信夫はマレビト論から祖霊論へと論を展開している（『折口信夫全集』15・P136～139、16・P404～405）が、馬場あき子は折口信夫の考え方を受け継いで文学作品から具体例を挙げながら、さらに論述しているので、その示唆に従って原典に当たってみたい。

「おにすらも みやこのうちと みのかさ

をぬきてやこよひ ひとにみゆらむ」

（『校本凡河内躬恒全歌集と総索引』P117）  
という延喜年間（901～923）の「師走のつごもりの夜の鬼」に関する凡河内躬恒の一首がある。延喜年間の大晦日の鬼を偲ばせると同時にこの年取りの来訪鬼を面白おかしく詠んだものだと思われる。なお、藤原通俊（1047～1099）撰『後拾遺和歌集』の575番歌を見ると、

「なき人のくるよときけと 君もなしわか  
すむやとや玉なきのさと」

（『後拾遺和歌集総索引』P103）

という和泉式部の「十二月つごもりの夜よみ侍りける」の一首が掲載されている。これらの和歌を一緒に読み合わせると、平安頃に日本には年取りの来訪鬼の風俗が存在していたことがおよそ見当付くと言える。

さらに、1324～1331年に成立した吉田兼好の『徒然草』を見ると、

「晦日の夜（中略）亡き人のくる夜とて玉



まつるわざは、この比都にはなきを、東のかたには、なほする事にてありしこそ、あはれなりしか」

(日本古典文学大系30『方丈記・徒然草』  
P106)

とあって、その頃になると、年取りの来訪鬼を祭る風俗は都一帯では既に廃れていたが、関東の方では尚存在していたことが分かる。

「この〈翁的祖霊〉でもある〈大年の鬼〉は祖霊としての威厳をやや欠いて来たとはいえ、なお〈かみ〉の要素をもつものであり、けっして忌避の対象にされたものではなかった(中略)蓑笠の下に凶悪猙獰な鬼の顔を想像することは不可能である」と馬場あき子は指摘している(『鬼の研究』P42)が、全く同感である。ただし、この祖霊的鬼観だけではナマハゲ行事の鬼を全面的にとらえることができない。なぜなら、ナマハゲには「地獄鬼」を思わせる側面を兼ね備えているからである。

男鹿ではナマハゲと言えば、恐ろしいという一言に尽きる観がある。これは真澄資料以来のことで、今でも程度の差こそあれ基本的には相違がない。真澄資料に限って考えればナマハゲは「生身剥」という文字通り、小刀を持って人の火だこを剥ぎ取るわけだが、人間の生身を剥ぎ取ってしまうという残酷な点から見れば、実に「地獄鬼」同様である。

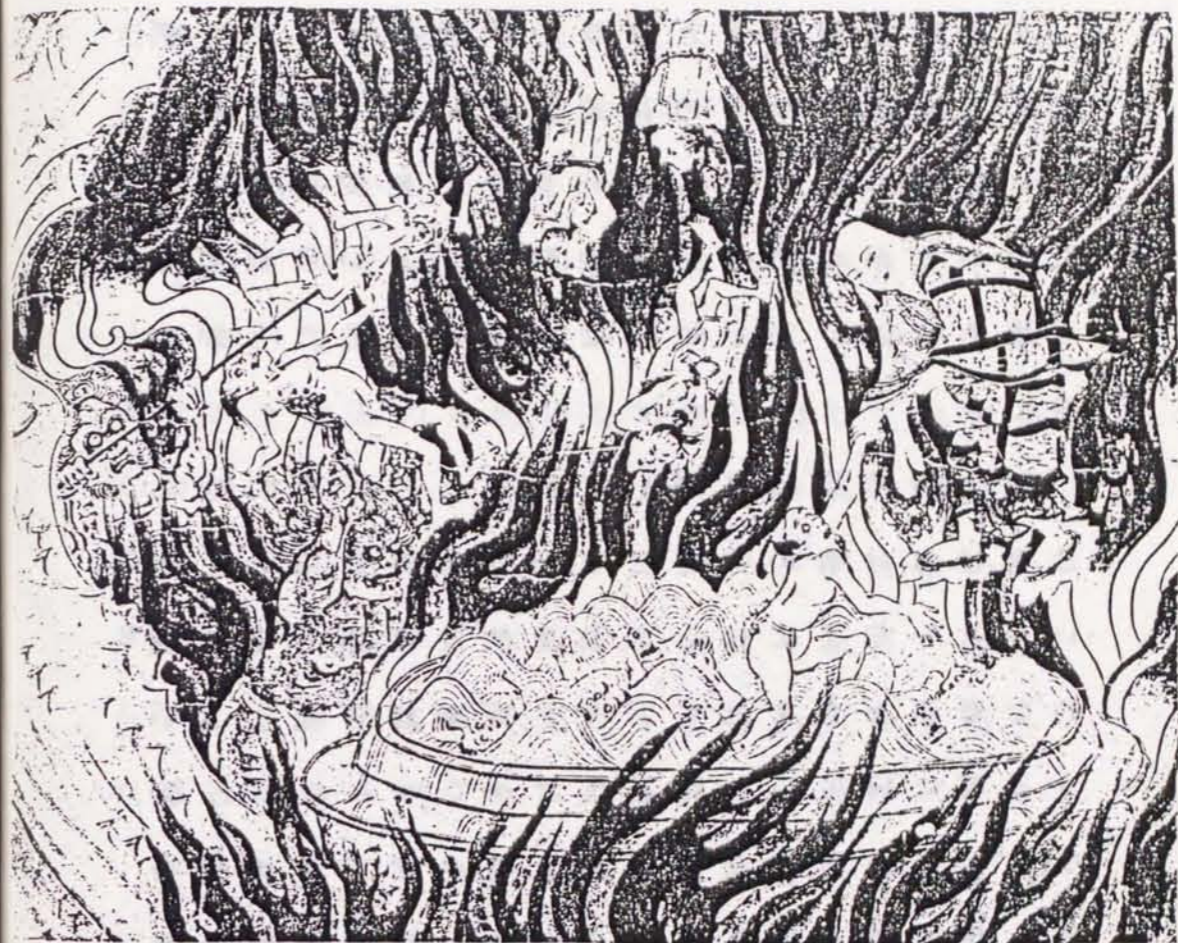
仕事の責任を果たすために地獄鬼は生前において悪行を重ねた人間を責め苦しめるわけだが、これに類似してナマハゲは怠けていた村人を戒めるためにその生身を剥ぎ取るのである。本来ならば、悪い人間に懲罰を与えるところに両者の共通点が見出されるはずなのに、人間にとって最も印象に残るのは地獄鬼にしても、ナマハゲにしても、その懲戒的な行動理由ではなく、その行動様式の残酷さである。

ナマハゲ行事の事例報告が盛んに行われるようになったのは昭和以降のことだが、これ



らの資料を見渡してみると、ナマハゲの地獄鬼的な恐ろしいイメージが一層浮き彫りになる。

「火を焚き五尺もある串に尻から頭まで刺して焙って食うのだ」というナマハゲの脅かし文句は吉田三郎の報告（『男鹿寒風山麓農民手記』P53）によって広く知り渡るようになったが、参考資料10を見ても分かるように、絵巻物に描かれた地獄風景がそのままナマハゲの口を通して脅かし文句になったのである。



参考資料10：「矢田地蔵縁起」の地獄風景  
（『太陽古典と絵巻シリーズⅣ・合戦・縁起絵巻』P109より）

なお、第二篇第二章で既に言及したので、重複はしないが、観点のみ改めてふれておこ



う。

宮沢の出刃包丁とタラの木棒をはじめ、男鹿半島のナマハゲの諸道具には様々な物が含まれており、これらは一見全く無関係のように思われがただ、「地獄鬼」という観点から眺めると、互いにつながりがあることが指摘できる。

以上の考察に基づいていうと、「春になると鬼は怠け者の火だこを剥ぎ取りに来る」という言い伝えには、来訪鬼的な要素と地獄鬼的な要素が含まれており、両者は「鬼」という表現に同居し、混ざり合っているのである。なお、来訪鬼的な要素がナマハゲ行事の育む最も根本的な民俗基盤であり、地獄鬼的な要素は寒い地域に見られる「火だこ剥ぎ取り」の懲戒的な文化産物がもたらした新しい要素であると推察できる。

## 2. 行事の懲戒性と威圧的な赤鬼・青鬼

真澄資料に鬼面の他に、ひょっとこ面やただ着色した木面が言及されているが、現在宮沢で使用されているナマハゲ面は赤鬼面と青鬼面に限られている。それに、北浦・相川のナマハゲ面だが、昭和初期に発見された、古くて素朴なナマハゲ面と今日の「角牙型」のナマハゲ面との対照的な形態に関しては前述した通りである。つまり、文献資料と男鹿の実地調査の結果に基づいてナマハゲ行事の沿革をずっと眺めてみると、宮沢や相川のみならず、男鹿全地域に渡ってナマハゲの鬼面への統一が目につくのである。

前述した来訪鬼系統の行事が遥か昔から行われており、いつの間にか懲戒的な意味を付け加えられて現在のナマハゲ行事になったことは推察できると思われる。仮面を被ることは基本的に被る者の非日常的な、聖なる存在への変身を意味する（本田安次「神楽と面」後藤淑編『仮面』所収・P142）と考えられるので、祖霊的な要素の強い来訪鬼系統の



行事が続く間は、来訪者がこの世のものではないということが明確に村人に認知してもらえればよかったもので、仮面被りという手段を考えた場合、特に「角牙型」の鬼面でなければならぬことは考えにくい。ちなみに、前述した「蓑笠信仰」と蓑姿のナマハゲを一緒に考え合わせると、以前は必ずしも仮面ではなく、笠を被っていた段階があったことも当然考えられるので、ここに言及に留めておきたい。

ところが、怠け者を戒めるために使う仮面ということになると、優しそうな面相や滑稽そうな面相より、やはり恐怖感を与えるような面相の方が遥かに効果的であることは容易に推測できよう。

ナマハゲ面の「角牙型」の鬼面への統一が真澄資料成立後に始まったことは真澄資料の内容と現在のナマハゲ面のあり方を正確に把握しておけば分かるはずだが、なぜ、その後一層恐ろしい面相の仮面を必要としていたか

については未明の部分が多いと言うべきであろう。ただし、北洋への出稼ぎによる家主の不在で、子供などを厳しく教育しておく必要が幕末以来かなり高まったという男鹿の社会背景は見逃せないと思われる。この点について、男鹿の北洋出稼ぎの歴史背景を一通り整理しながら言及していきたい。

### 3. 行事の変化とその社会背景

磯村朝次郎の調査結果を見ると、文化12年(1815)には脇本の清助が松前の箱立で病死し(「善法寺過去帳」、元治元年(1864)には百艘近い川崎船で鱈釣りを目的とした利尻方面への出漁を行い(「伊豆園茶話」、そして慶応2年(1866)には女川から32人が12艘の川崎船に乗り込んで松前に出掛けた(「松前行人数書上帳」ということになり、男鹿地方の北洋出稼ぎの歴史が相当早い時点から始まったことが分かる(磯村朝次郎「明



治以前松前出稼考』『男鹿半島研究』11・P  
9～10)。同じ海岸部にありながら、最初の  
北洋出稼が1868年に行われた(松村長太『  
秋田でかせぎ物語』漁民編P128)秋田県南  
部にある本荘市松ヶ崎より実に半世紀以上早  
かったのである。

「男鹿村々より近年蝦夷地へ出漁している  
鱈釣舟の件であるが、本来であれば禁制なの  
であるが、<不少余勢>があるので格別の取  
調べをもって100艘に限り出稼を許可する。  
その代わり役銀1人につき128匁上納するこ  
と」という内容の含まれた仰渡が慶応元年(  
1865)に出た(磯村朝次郎「明治以前松前出  
稼考」『男鹿半島研究』11・P10)が、この  
資料を通して幕末における男鹿の北洋出稼  
の実態が認識されよう。

なお、明治30年頃を境に水温や漁場の変化  
で男鹿の漁民は鱈を追って盛んに北海道まで  
進出していた(『男鹿市史』P253)し、大  
正2年(1913)に男鹿地方から鱈場出稼ぎに

出掛けた人数が約3千人で、樺太や露領沿海  
洲方面も加えると4千人以上に上るとも推測  
される(鎌田幸男「北海道鱈出稼の一考察」  
『男鹿半島研究』11・P1)ので、北洋出稼  
ぎのピークと言われる昭和10年の北洋出稼者  
が約5千人であった(『男鹿市史』P254)  
という数字を考えると、明治30年代から男鹿  
地方の北洋出稼ぎの本格化時代が始まったと  
考えても支障がなかろう。

さらに補っておくが、零細な漁業しか営ま  
なかった男鹿の漁民は魚問屋に搾取されて常  
に借金生活を送り、藩政治代から明治、大正  
及び昭和を通じて極めて苛酷な状態におかれ  
ていた(秋田県教育委員会『秋田の漁労用具  
調査報告』P5)。農民はどうかと言え、  
元々男鹿は農耕地が少なく、山林と海の恩恵  
を蒙って生活を支えてきた部分が大きかった  
が、明治初年ころから男鹿の森林が大部分官  
有となり、それまで生活の潤みとなっていた  
山林もあてにならなくなって、農民が北洋出



稼ぎに踏み切った者も数多くあったのである（『男鹿市史』P253）。これに関連した具体例を挙げてみると、脇本の百川部落は元々男鹿では珍しく純農村であったが、出稼ぎブームの波を受けて、明治30年代の末頃になると、40戸ほどあったうちの3分の1は家族の誰かが北海道に出掛けていくのであった。ちなみに、北洋出稼ぎの主な業種は3月から5月までの鱈漁だが、鱈漁期が終わってもなお帰郷せず、開拓の土方や農家の手伝いをしたりして旧正月前まで北海道周辺に留まる者が少なくなかったという（大島建彦等『男鹿脇本の民俗』P88～89）。

以上述べたように、家主の長期間留守によって家族のあり方も生業の営みも大きく影響されることは大いに考えられる。零細な漁業しか行っておらず、しかも農業の生産性も低い男鹿地方においては、ただでさえ苦しい生活を辛抱強く耐えていかなければならないのに、長期間にわたる家主の留守生活は家族に

とって精神的な側面から見ても、肉体的な側面から見ても並大抵の苦しみではなかったはずである。青壮年の男がいないため、火事の発生に備えて男鹿の女性が自ら消防隊を組織した結果、男鹿の南地域には椿に、北地域には加茂に女消防所が設けられるようになった（吉田三郎『男鹿寒風山麓農民手記』P124～125）と多くの書物の記述や古老の語りから伺い知ることができる。当時一種の母子家庭問題が深刻なものとして存在していたことも容易に推察されよう。

何しろ、男鹿の生業形態がほとんど半農半漁であり、家主のいない状況の中で、田作りや畑作業をはじめ、水の汲み運び、縫い物、洗濯、食事作り、近海漁業、貝や海草を取るための海潜り、漁獲物の販売、薪刈り、山菜取り……実に数え切れないほどの仕事をやりこなせなければならない毎日である。村の実生活の苦しみに耐える日々を送っていた各家の成人メンバーが、これから家族の一員に



なろうとしている者に対して何を最も切望するかと言え、当然勤勉で親の言うことを聞くという一言に尽きる。

ちょうど真澄資料成立後に見られるこの北洋出稼ぎの社会背景と、ほぼ同時期のナマハゲ行事の威圧的な度合いの急上昇との間には必ず有機的なつながりが存在するはずだと思われる。実際、北洋出稼ぎの体験をもつ男鹿住民がナマハゲに対して子供の教育効果を切望していたことは、調査中しばしば耳にしたものである。

してみれば、仮面の角牙型化、ナマハゲの座敷への上がり込み、そして手を出してまで子供や初嫁などを戒めること、真澄資料成立後に現れたと思われるこれらの現象は、いずれも教育効果の期待に基づいた、懲戒的な恐怖感を増す手法の一つとして理解できるのであり、ナマハゲが恐るべき赤鬼・青鬼と完全に一体化している点についてももうなずけると言うべきである。

## 八．むすび

「かの脛の火文ある皮を、春は鬼の来つつ  
剥ちふ事にたぐえて、そのまねびなれば、  
童としたかき女どもも、おちて逃かくろふ  
などかたる」（「男鹿の島風」より）

「その火文を春は鬼の来て剥き去るちふ諺  
のあるにたくへて（後略）」（「男鹿の寒  
風」より）

「春になると鬼が怠け者の火だこを剥ぎ取りに来る」という言い伝えを実演したのが文化年間のナマハゲ行事であることについて、菅江真澄は2回にわたって記述している。程度の差こそあれ、ナマハゲ行事の懲戒性、もしくは威圧性はその頃からずっと変化しなかったのである。かつて多様性に富んだナマハゲ面が悉く恐ろしい角牙型の鬼面に統一したのもその一現れであると考えられる。

一方、ナマハゲの手に持つ小道具や、家の



訪れ方、そしてナマハゲに上げる品物、家の者の対応、行事の実施主体……ナマハゲ行事が変化を成し遂げてきたことは前述したように様々な角度から見て言える。しかし、数多い変化の中で、ナマハゲの糞姿は終始変化しなかったのである。ナマハゲ行事の懲戒性や威圧性と必ずしも調和しないこの糞姿がなぜこれほど時代の変化に耐えられるか、実に驚くべき民俗の継承であると言わざるを得ない。この糞姿と糞笠信仰などの考察に関しては既に一通り言及したので、ここでは重複を避けるが、要するに糞姿こそナマハゲ行事の古い段階の痕跡を留めている最も顕著なしるしとして考えられる。

これらの点を総合して考えると、「火だこを剥ぎ取りに来る鬼」云々という言い伝えがこの春に来る鬼の行事に絡み始めた時点から行事の威圧的な性格が俄かに浮上したものと理解できる。それより以前の祖霊鬼的な段階においては必ずしも威圧的なものではなかつ

たと思われる。

そもそも民俗行事は世代を越えて長い間受け継がれていくものではあるが、変化しないものではない。伝承者、あるいは伝承母体の時と場合の都合や状況次第で民俗は幾らでも変わり得るものと考えるべきと思う。「日支事變は連戦連勝、此の邊出征の者は安全、ソ聯の赤の手が延びてきても吾々が守るから大丈夫」云々と唱えていた戦時中のナマハゲ（高橋文太郎「男鹿のナマハゲ」『旅と伝説』27・P8）を思い浮かべると、時代の流れの恐ろしい影響力を感じるし、ナマハゲが1月3日に真山部落の柴灯護摩神事にも登場してくることになると、民俗は行事のしきたり本位ではなく、伝承者、あるいは伝承母体の都合本位だと痛感する次第である。所詮民俗の発生は、ある人間集団の宗教観や宇宙観などの価値体系に基づいた人間の営みに過ぎないだろうから、人間、もしくは人間社会の方に変化があったら、民俗もそれに従って変わる



のは理の当然と言うべきであろう。

ところで、鬼はナマハゲ行事においてどういう役割を演じてきたのだろうか。まず、一言「鬼」とは言っても様々な鬼がある。ナマハゲ行事と直接関わっている主なものに限って考えても蓑笠姿の祖霊的な来訪鬼、子供の最も恐れる赤鬼・青鬼、そして親方に景気付けを捧げる被支配的存在としての「家来型」の鬼（注3）が挙げられる。第一篇第二章で紹介した「鬼の系譜図」から言えば、これらの鬼は靈魂系統、地獄系統、そして周辺民系統といった具合に、それぞれ違う系統に属するわけだが、男鹿のナマハゲ行事を見る限り3者は実に混沌としたものであり、時と場合に応じたナマハゲの多様な鬼的側面から検出できるのである。

真澄資料に即して具体例を考えると、下記のこと言えると思われる。

日本各地に広く見られる「春の来訪鬼」という信仰基盤に、「火だこを剥ぎ取りに来る

鬼」という寒い地域の民俗文化がかぶさってきたのが今日のナマハゲ行事である。これは真澄資料を分析して得た結論の一つだが、祝福的で守護的な来訪者から威圧的な来訪者に移行していくこの行事の変化過程において、系譜的多様性を有する鬼が容易に地域社会の必要に応じ得たことは想像に難くない。換言すれば、この行事の変化過程において、村人は意識しない内に靈魂系統の性格と地獄系統の性格を兼ね備えた「春の来訪者」からその地獄系統の性格を顕現させて行事の移行を巧みに計ったのである。無論、一般的に言えば村人には「鬼の系譜意識」など存在するはずもないが、鬼の系譜を把握した上で村人の民俗行為を眺めると、混沌とした村人の鬼の民俗像と行事の関わり合いが自ずと見えてくるのである。



< 注 釈 >

注 1 : 図 絵 説 明 の 方 に は 現 代 語 訳 が な く 、 た  
だ 「 其 の 火 文 を 春 は 鬼 の 来 て 剥 き 去 る  
ち ぶ 諺 の ある に た く へ て 、 し か 鬼 の さ  
ま し て 出 有 り く 生 身 剥 ち ぶ も の な り 」  
と 原 文 そ の ま ま 掲 げ ら れ て い る 。 言 い  
伝 え の 部 分 に 関 し て は 、 現 代 語 訳 も 説  
明 も 一 切 見 ら れ ない どころ か 、 「 春 に  
な る と 鬼 が 現 れ る 」 と い う 柳 田 国 男 の  
唱 え る 通 り に な っ て い る の で あ る 。

注 2 : 詳 し く は 第 二 篇 第 二 章 の 「 行 事 内 容 の  
変 化 」 に 譲 る 。

注 3 : 柳 田 国 男 が 「 を が さ べ り 」 の 「 二 人 の  
山 の 鬼 」 で 言 う 神 に 仕 え る 「 護 法 神 的  
な 善 鬼 」 ( 『 定 本 柳 田 国 男 集 』 2 ・ P  
125 ~ 126 ) も 同 じ 系 統 の 鬼 と 位 置 付  
け る べ き で あ る 。

結 論

以 上 、 第 一 篇 と 第 二 篇 に 分 け て 鬼 の 系 譜 論  
と 民 俗 像 を め ぐ っ て 論 じ て き た が 、 論 文 全 体  
の 内 容 を ま と め て み る と 、 次 の 通 り に な る 。

序 論 で 研 究 史 の 諸 問 題 を 踏 ま え て 研 究 課 題  
と し て 下 記 の 3 点 を 掲 げ た 。

- 1 . 鬼 の 系 譜 的 な 全 体 像 を 明 ら か に す る 。
- 2 . 日 本 人 の も つ 鬼 意 識 と そ の 形 成 過 程 を 分  
析 す る 。
- 3 . 鬼 の 民 俗 像 と 本 質 を 考 察 す る 。

こ の 3 つ の 研 究 課 題 と 結 び 付 け て 論 文 各 章  
の 内 容 を 具 体 的 に 言 及 し て み る と 、 以 下 の よ  
う に な る 。

ま ず 、 第 一 篇 第 一 章 は 「 記 紀 」 成 立 期 以 前  
の 鬼 的 要 素 と 「 記 紀 」 成 立 期 の 諸 鬼 と の つ な  
が り 、 ひ い て は そ の 期 間 に お け る 日 本 と 大 陸  
間 の 鬼 的 要 素 が ど の よ う に 融 合 し た か を 考 察  
し て み た 。 つ づ い て 第 二 章 で は 、 今 日 の 鬼 の  
イ メ ー ジ が 徐 々 に 出 来 上 が り つ つ あ る 平 安 期



及び中世の資料を中心に、鬼の系譜分類を、  
A. 地獄系統、B. 靈魂系統、C. 周辺民系  
統の3つのカテゴリーに分けて、可能な限り  
それぞれのルーツと脈絡を明らかにした。

第二篇は来訪系統の鬼行事の極めて盛んな  
男鹿半島という地域社会に焦点をしぼり、上  
に述べた、系譜的な多様性に富んだ日本の鬼  
のイメージが果たしてどのように日本人の意  
識の中に受け入れられ、実際どのような形を  
とって現れるかを考察した。この部分に該当  
するのは第二篇第一章である。さらに、第二  
篇の第二、三、四章では、それぞれ戦前と戦  
後のナマハゲ行事の比較、菅江真澄のナマハ  
ゲ資料の再考、そして新たなナマハゲ民俗の  
発見と考察について民俗調査を行った上で論  
述した。これらの考察に基づいて鬼と民俗社  
会の具体的な関わり合いを把握し、日本人の  
もつ鬼の民俗像を明らかにさせた。

なお、前掲3つの研究課題に取り組んで得  
た結論を課題毎に掲げておくと、下記の通り

になる。

## 1. 鬼の系譜的な全体像

『万葉集』などに登場する「鬼」や「鬼」  
の存在は、当時の知識人階級が漢字文化を取  
り入れるに際して、日本の「もの」観などを  
もって中国の「鬼」にアプローチしたれっき  
とした証拠であり、試行錯誤の痕跡である。  
平安以降に現れ、ついに「鬼」の字を独占し  
て定着するに至った「鬼」は、「鬼」と「も  
の」の両概念の文化的相違を融合させ、その  
共通点のみ際立たせた、言わば日本の知識人  
階級が新たに工夫を凝らした結果である。こ  
れがすなわち日本的「鬼」と大陸的「鬼」と  
の出会い、及び統合過程の具現であると考え  
られる。

なお、平安の国風文化期になると、一度「  
鬼」の字に包括された諸要素が各々の成長及



び変容を見せ、その結果、ものの怪の類、仏法を邪魔する諸悪、そして亡霊や年の境目の来訪霊など、ひいては生活風習の異なる周辺民、悉く「鬼」に包括されるに至った。試みに「地獄系統の鬼」、「靈魂系統の鬼」、そして「周辺民系統の鬼」の3系統に分類してみたが、とりわけ浄土仏教に伴う地獄思想がもてはやされるにつれ、地獄鬼のイメージが日本人の間にすっかり根を下ろしたと同時に地獄で人間を責め苦しめるという残酷な鬼像が人々に強烈な印象を与えたので、「鬼」もついに悪の代名詞のようになってくる。ちなみに、鬼の系譜的「多様性」はこのような成立背景に備わってくるのである。

## 2. 日本人の鬼意識とその形成過程

日本の鬼が複雑な歴史背景をもっているため、様々な鬼の具体例を一つ一つ検討してみると、その時と場合に応じて「鬼」と称され

る存在の内容が千差万別である。しかし、一般には、鬼と言えば、「強くて恐ろしい<牛角・虎皮・鉄棒>の鬼の定型」を思い起こすものと思われる。後者が狭義的な鬼であるとしたら、前者は広義的な鬼であると言える。男鹿住民を具体的な考察対象に、言葉、昔話、年中行事を中心に、テレビや学校教育の影響なども考慮に入れつつ彼等の鬼意識を探求してみた結果、来訪鬼が主役をつとめるナマハゲ行事の極めて盛んな地域にもかかわらず、若い男鹿住民にとっては、ナマハゲ行事の鬼も「桃太郎」などの一般化された鬼も相異なるものではない。なぜ両者の一体化があり得たかということ、まずどちらも「鬼」と呼ばれるという呼称上の理由が挙げられる。それに、幼児にとって、ナマハゲは有り難い存在ではなく、乱暴に振る舞っては脅かしてくる恐ろしい鬼だからである。ちなみに、善悪両側面を兼ね備えたナマハゲ行事の鬼に対して全面的に理解できるようになるのは成長した後の



ことで、しかも、それは親の説明による多分に抽象的なものであって、生活体験との結び付きは希薄と思われる。

総じて言えば、男鹿住民にとって最も馴染み深い鬼は確かにナマハゲだが、より正確な言い方をすると、ナマハゲの悪鬼的な部分である。善悪両側面を兼ね備えた鬼像は最初から成立するものではなく、幼児が成長してナマハゲ行事の全面的な理解ができるようになって始めて成立するのである。

### 3. 鬼の民俗像と本質

鬼の概念は信仰面から芸能面へと変化していく一方、両者は影響し合って、こみ入った一つのイメージとして日本人の生活の中に定着してきたわけだが、大陸伝来の仏教などが様々な形で日本在来のものと融合していく過程の中で、宗教の内容や民俗行事の呪的側面を実際分かり易く演出して民衆に見せるとこ

ろに、鬼の重要な役割が見出される。その場合、鬼面は醜くて恐ろしいので一般的には諸悪のシンボルとして解されている。それと同時に、仏法を妨げる諸悪を追い払う護法神の忿怒の形相にも通じるのである。このような両義的な仮面を通して鬼は広く日本の民俗社会に進出してきたが、恐ろしい仮面の背後に隠された正体はその行事の民俗コンテクスト次第で、災いをもたらす諸悪にも、厄払いを行う守護神にもなり得るわけである。鬼の芸能仮面的「可変性」はこのような事情を背景に成立したものと理解できる。

男鹿半島という地域社会を通して鬼の民俗像を探るに際し、前記鬼の系譜的「多様性」とここで述べている鬼の芸能仮面的「可変性」は様々な形で検出できる。ナマハゲの性格がマレビト系統の鬼から地獄系統の鬼に移行してきたこともさることながら、真山神社柴灯護摩神事の鬼と来訪鬼であるナマハゲの融合、節分の邪鬼とナマハゲの混同、渡辺綱の



子孫と称される脇本の一族とナマハゲの両立  
……異なった次元の事例が数多く検出され、  
悉く鬼の「多様性」と「可変性」を適切に説  
明できる事例である。

来訪鬼と見なすべき男鹿半島のナマハゲを  
眺める限り、鬼こそ地域社会の最も必要とす  
る神格である。恐ろしい形相を呈して乱暴に  
振る舞っても、その所作はすべて民衆の望み  
通りのものである。浄土仏教を説明するのに  
地獄鬼を持ち出すのと同様に、村の未熟な成  
員を教育するのに、男鹿の人々は恐ろしいナ  
マハゲを登場させるのである。鬼であるゆえ  
に、思う存分に横着してよく、それによって  
教育目標が達成されるのである。それと同時  
に、節分になると、「ウォー、ウォー」と叫  
びながら、ナマハゲ風に邪鬼を演じるわけだ  
が、今度は家内安全を願って豆を撒いて鬼を  
追い払うのである。邪鬼さえいなければ無病  
息災が期待できると解されている。

このように、民俗社会の必要に応じて、鬼

の役割は変化し得るので、男鹿住民のもつ鬼  
像には限りなき融通性が見られるのである。  
この民俗社会の融通性と相呼応して、鬼の「  
多様性」と「可変性」は表裏一体になり、神  
と相互補完の存在となって、長い間男鹿地方  
のために役立ってきたものと思われる。

#### < 今後の課題 >

年の境目に鬼が来訪するという日本の民俗  
は、延喜年間（901～923）の「師走のつご  
もりの夜の鬼」に関する凡河内躬恒の歌や、  
『徒然草』の第19段の記述などに言及され  
ており、極めて古くから存在していたものと  
考えられる。民俗学の立場から鬼の研究を進  
めるに際して、この来訪系統の鬼が非常に大  
切であると言わざるを得ない。この点、男鹿  
半島のナマハゲが極めて適切な研究対象であ  
る。それに、男鹿住民のもつ鬼像には善悪両  
義的な側面を検出できるし、ナマハゲという



鬼の性格も実際恩寵的なものから威圧的なものに変化したと考えられるので、本論で扱っている鬼の「多様性」と「可変性」を考察するためには、男鹿半島が大変貴重なフィールドであったと言える。

ただし、同じ来訪系統の鬼でも、愛知県北設楽地方の花祭りや国東半島の修正鬼会に登場する鬼があり、民俗学の研究対象としてそれぞれ重要な意味をもっている。ナマハゲが今日の威圧的な鬼になる前の姿を探る意味においては、村人の病を治す花祭りの榊鬼が留意すべき存在であろう。知識階級が国外からもたらした鬼民俗と庶民が伝承してきた伝統的な鬼民俗の接点を考察する意味においては国東半島の岩戸寺や天念寺の修正鬼会に登場する諸鬼が最も注目される。両者のケース・スタディに関しては既に早川孝太郎や和歌森太郎の研究業績が広く知られているが、男鹿半島、北設楽地方、そして国東半島の来訪系統の鬼を総合的に比較研究することは未だに

行われていない。より全面的に鬼の民俗像を検討する意味において、この総合的な比較は極めて必要と思われるので、今後の研究課題として考えていきたい。



参考文献

赤坂憲雄

1985 『異人論序説』 砂子屋書房

秋田経済法科大学・雪国民俗研究所

1985 『雪国民俗第15集・秋田民俗語彙・

<中>』 秋田経済法科大学

秋田県

1962 『秋田県史』民俗工芸編 秋田県

秋田県

1964 『秋田県史』第五卷明治編 秋田県

秋田県郷土建築研究会

1982 『秋田の民家—風雪を耐えぬく先人の

遺産—』 秋田県

秋田県能代市教育委員会

1984 『能代のナゴメハギ』 能代市教育

委員会

浅見徹

1983 『玉手箱と打出の小槌』 中公新書

阿部主計

1974 『妖怪学入門』 雄山閣

天野源一

1952 『新訳真澄翁男鹿遊覧記』 男鹿史

志刊行会

網野善彦

1985 『日本中世の非農業民と天皇』

岩波書店

家永三郎

1976(1959)\* 『日本文化史』 岩波新書

家永三郎

1960 「六道絵とその歴史」 『日本絵巻

物全集』6・角川書店

池田弥三郎

1978(1959) 『日本の幽霊』中央公論社

池田弥三郎

1974 「幽霊の条件」 『國文學』19卷

9号8月 學燈社

出石誠彦

1934 「鬼神考—特に鬼の由来とその展開

について—」 『東洋学報』第22卷1号



東洋協会学術調査部

磯村朝次郎

1981 「明治以前松前出稼考」 『男鹿半島研究』第11号 男鹿地域研究会

伊藤清司

1986 『中国の神獣・悪鬼たち』東方書店

伊藤裕

1967 『男鹿真山』 男鹿真山神社

稲雄次

1984 「秋田県の火の民俗」 『北海道・東北地方の火の民俗』 明玄書房

稲雄次

1985 「能代のナゴメハギ考 - 能代市教育委員会編『能代のナゴメハギ』を中心として -」 『雪国民俗第14集秋田民俗語彙・<上>』

稲雄次

1985 『ナマハゲ』 秋田文化出版社

井上清

1981 (1967) 『日本女性史』 三一書房

伊能嘉矩

1919 「風俗の溯源より觀たる陸中遠野郷地方の新年慣行」 『人類学雑誌』第34巻第1号

岩田勝

1983 『神楽源流考』 名著出版

上田正昭

1977 (1968) 『日本古代国家論究』

埼書房

内田武志

1970 『菅江真澄の旅と日記』 未来社

内田武志・宮本常一編

1973 『菅江真澄全集』4 未来社

内田ハチ

1987 「真澄の図絵とその成立背景」

『菅江真澄民俗図絵』下巻 岩崎美術社

江馬務

1978 (1976) 『日本妖怪変化史』 中央公論社

遠藤紀勝・その他



- 1985 「鬼と悪霊」 『聖峯冥郷・やま』  
旺文社
- 王雲五\*\*・その他
- 出版年次不明 国学基本叢書四百種 『本草綱目』2 台湾商務印書館
- 汪向荣
- 1982 『邪馬台国』 中国社会科学出版社  
大島建彦・その他
- 1985 『男鹿脇本の民俗 - 浦田・樽沢・百川』 秋田文化出版社
- 王治心
- 1981 『中国思想史大綱』 崇正出版社  
大槻憲利
- 1977 「男鹿本山・真山と山麓の修験道」  
『東北の霊山と修験道』 名著出版
- 大林太良
- 1979 (1977) 『邪馬台国』 中公新書  
男鹿市
- 1974 (1964) 『男鹿市史』 男鹿市  
男鹿市教育委員会・若美町教育委員会

- 1982 『記録・男鹿のナマハゲ』第3集  
男鹿市・若美町
- 男鹿市・若美町
- 1981 『記録・男鹿のナマハゲ』第2集  
男鹿市・若美町
- 男鹿のナマハゲ保存会
- 1980 『記録・男鹿のナマハゲ』第1集  
男鹿のナマハゲ保存会
- 小野一二
- 1975 「年中行事」 『五城目町史』  
五城目町史編纂委員会
- 小野芳次郎
- 1984 (1968) 『東北地方の民家』 明玄  
書房
- 折口信夫
- 1975 (1920) 「鬼の話」 『折口信夫全集』第3巻 中公文庫
- 折口信夫
- 1975 (1920) 「妣が国へ・常世へ」  
『折口信夫全集』第2巻 中公文庫



折口信夫  
1975(1923) 「琉球の宗教」 『折口信夫全集』 第2巻 中公文庫

折口信夫  
1975(1924) 「桃の伝説」 『折口信夫全集』 第3巻 中公文庫

折口信夫  
1975(1925) 「古代生活の研究」 『折口信夫全集』 第2巻 中公文庫

折口信夫  
1975(1927) 「盆踊りの話」 『折口信夫全集』 第2巻 中公文庫

折口信夫  
1975(1927) 「国文学の発生(第3稿) まれびとの意義」 『折口信夫全集』 第1巻 中公文庫

折口信夫  
1976(1928) 「鬼と山人と」 『折口信夫全集』 第17巻 中公文庫

折口信夫

1975(1929) 「靈魂の話」 『折口信夫全集』 第3巻 中公文庫

折口信夫  
1976(1930) 「山の霜月舞 - 花祭り解説 -」 『折口信夫全集』 第17巻 中公文庫

折口信夫  
1976(1931) 「原始信仰」 『折口信夫全集』 第20巻 中公文庫

折口信夫  
1978(1931) 「春来る鬼」 『折口信夫全集』 第15巻 中公文庫

折口信夫  
1976(1934) 「春来る鬼 - 秋田にのこる奇習 -」 『折口信夫全集』 第16巻 中公文庫

折口信夫  
1976(1935) 「伝承文芸論」 『折口信夫全集』 第17巻 中公文庫

折口信夫  
1978(1938) 「春立つ鬼」 『折口信夫全集』 第15巻 中公文庫



折口信夫  
1976 (1950) 「日本芸能史序説」『折口信夫全集』第17巻 中公文庫  
折口信夫  
1976 (1951) 「来世観」『折口信夫全集』第20巻 中公文庫  
折口信夫  
1976 (1952) 「民族史観における他界観念」『折口信夫全集』第16巻 中公文庫  
折口信夫  
1976 (1954) 「神々と民俗」『折口信夫全集』第20巻 中公文庫  
郭箴一  
1981 『中国小説史』台湾商務印書館  
笠井昌昭  
1977 「平安貴族の生活意識」『日本思想史講座<1>古代の思想』雄山閣  
笠原一男  
1977 『日本宗教史』1 山川出版社  
片山正和

1980 『<鬼来迎>と房総の面』 崙書房  
加藤周一  
1976 『日本文学史序説』上 筑摩書房  
鎌田幸男  
1981 「北海道鱈場出稼の一考察 - 賃借漁業契約による出稼の場合 -」『男鹿半島研究』第11号 男鹿地域研究会  
河端実英  
1970 (1948) 「追儺」『学苑』昭和女子光葉会  
上林澄雄  
1976 『日本反文化の伝統』講談社学術文庫  
木崎和広  
1977 「男鹿半島の近世在地修験について」『東北の霊山と修験道』名著出版  
北設楽花祭保存会  
1977 『奥三河の花まつり』北設楽花祭保存会  
木山英雄



- 1967 「庶民の生活と宗教」 『中国文化  
叢書』6 大修館  
京都部落史研究所
- 1986 『中世の民衆と芸能』 阿吽社  
楠山正雄
- 1983 日本童話宝玉集(二)・『日本の神  
話と十大昔話』 講談社学術文庫  
楠山正雄
- 1983 日本童話宝玉集(四)・『日本の英  
雄伝説』 講談社学術文庫  
洪徳先
- 1982 「俎豆馨香—歴代的祭祀」 『中國  
文化新論・宗教禮俗篇・敬天與親人』 聯  
經出版  
小杉一雄
- 1986 『中国美術史—日本美術の源流—』  
南雲堂  
小林卓巳
- 1968 『男鹿・八郎湯』 木耳社  
小松和彦

- 1985(1978) 『神々の精神史』 北斗出版  
小松和彦
- 1983 「魔と妖怪」 日本民俗大系4 『神  
と仏—民俗宗教の諸相—』 小学館  
小松和彦
- 1985 『異人論』 青土社  
小松和彦
- 1985 『鬼がつくった国・日本』 光文社  
小松和彦
- 1986 『鬼の玉手箱』 青玄社  
五来重
- 1977 『仏教と民俗』 角川選書  
五来重
- 1984 『鬼むかし—昔話の世界—』 角川  
書店  
近藤直也
- 1986 『ハライとケガレの構造』 創元社  
近藤喜博
- 1966 『日本の鬼—日本文化探求の視角—』  
桜楓社



今野 圓 輔

1985 (1981) 『日本怪談集 - 妖怪篇 -』

現代教養文庫

西郷 信 綱

1978 『古事記の世界』 岩波新書

斎藤 寿 胤

1983 「なまはげの起源」 『秋田ふしぎ

探訪』 無明社出版

酒井 信 彦

1980 「修正会の起源と〈修正月〉の出現」

『風俗』第19巻1号 日本風俗史学会

桜井 徳 太 郎

1966 「巫女とシャーマン」 『日本民俗

学会報』43 日本民俗学会

桜井 徳 太 郎

1976 (1969) 『宗教と民俗』

岩崎美術社

桜井 徳 太 郎

1977 『霊魂観の系譜 - 歴史民俗学の視点

-』 筑摩書房

佐竹 昭 広

1977 『酒呑童子異聞』 平凡社

佐藤 尚 太 郎

1984 『漁村風土誌 - 男鹿平沢の昔 -』

秋田文化出版社

佐藤 道 子

1988 「日本における仏教行事と仮面芸能

<鬼を中心に>」 後藤淑編『仮面』所収

岩崎美術社

沢木 隆 子

1980 (1976) 『男鹿物語』 秋田文化出

版社

沢田 瑞 穂

1976 『鬼趣談義』 国書刊行会

嶋田 忠 一

1982 「秋田県の仮面」 『秋田県立博物

館研究報告』第7号 秋田県立博物館

嶋田 忠 一

1988 「秋田県の鬼」 『東北の鬼』 岩手

出版



朱天順

1982 『中国古代宗教初探』 上海人民出版社

白川静

1983 (1980) 『中国古代の民俗』 講談社学術文庫

鈴木一雄

1977 『図説国語資料』 東京法令出版

鈴木重孝

1931 (嘉永年間 <1848~1854>) 『絹篩』  
『秋田叢書』2所収 秋田叢書刊行会

鈴木満男

1974 『マレビトの構造』 三一書房

関敬吾

1978 『昔話の歴史』 至文堂

関敬吾

1978 『桃太郎・舌きり雀・花さき爺』  
日本昔ばなし(2) 岩波書店

宋兆麟・その他

1983 『中国原始社会史』 文物出版社

高橋文太郎

1978 (1941) 「男鹿のナマハゲ」

『旅と伝説』27 岩崎美術社

高橋六二

1982 「男鹿市門前のナマハゲ - <雪国の  
来訪神> 採訪資料1 -」 『跡見学園短期  
大学紀要』第18集 跡見学園短期大学

田口勝一郎

1983 『秋田県の百年・県民百年史』5  
山川出版社

田口寿明

1978 「男鹿のナマハゲ」 『東北民俗資  
料集』7 万葉堂書店

竹田晃

1980 『中国の幽霊』 東京大学出版会

田中久夫

1986 『祖先祭祀の歴史と民俗』 弘文堂

谷川健一

1979 『青銅の神の足跡』 集英社

知切光歳



- 1975 『天狗の研究』 大陸書房  
知切光歳
- 1978 『鬼の研究』 大陸書房  
沈兼士
- 1977 『広韻声系』 大化書店  
陳蒲清
- 1983 『中国古代寓言史』 湖南教育出版社  
辻惟雄
- 1987 「菅江真澄の絵」 『菅江真澄民俗  
図絵』 下巻 岩崎美術社  
董同龢
- 1977 『漢語音韻学』 文史哲出版社  
土井忠生・その他
- 1976(1955) 『国語史要説』 修文館  
富樫泰時
- 1975 「菅江真澄研究略史」 『菅江真澄  
と秋田の風土』 秋田県立博物館  
永沢要二
- 1977 『鬼神の原義とその演進』 飯塚書房  
中野美代子

- 1983 『中国の妖怪』 岩波新書  
那珂通博
- 1813頃 「六郡祭事記」 『秋田叢書』 3  
秋田叢書刊行会  
那珂通博
- 1813頃 「奥州秋田風俗問状答」 『校註・  
諸国風俗問状答』 東洋堂  
那珂通博・淀川盛品
- 文化(1804~1818)末頃 「風俗問状答」  
『秋田叢書』 6所収 秋田叢書刊行会  
中村喬
- 1980 「臘祭小考」 『立命館文学』  
立命館大学人文学会  
中村善之助
- 1919 「羽後の惡魔拂ひ一夜又鬼及び大瀧  
丸の事一」 『民族と歴史』 第2巻第2号  
日本学術普及会  
中村たかを
- 1951 「なまはげ覺書—日本列島における  
祭祀的秘密結社について—」 『民族學研



究』第16巻第34号

長山幹丸・その他

1976 『秋田農村歳時記』秋田文化出版社

波平恵美子

1985 『ケガレ』東京堂出版

奈良環之助

1939 『秋田県南秋田郡年中行事と習俗』

秋田市立図書館蔵

西角井正慶

1971(1966) 『村の遊び』光明社

任継愈

1983 『中国哲学発展史(先秦)』人民

出版社

任継愈

1985 『中国哲学発展史(秦漢)』人民

出版社

野添憲治・その他

1978 『樺太の出稼ぎ-漁業編-』秋田

書房

服部邦夫

1982 『鬼の風土記』創林社

馬場あき子

1976 『鬼の研究』角川書店

林巳奈夫

1960 「殷周時代の遺物に表された鬼神」

『考古学雑誌』第46巻2号 日本考古学会

早川孝太郎

1971(1930) 『花祭』(前篇)

『早川孝太郎全集』1 未来社

早川孝太郎

1971(1930) 『花祭』(後篇)

『早川孝太郎全集』2 未来社

本田安次

1988 「神楽と面」 後藤淑編『仮面』所

収 岩崎美術社

牧田茂

1978(1972) 『神と祭り日本人』

講談社

益子清孝・嶋田忠一



- 1981 「なまはげ習俗と仮面—＜東北の仮面＞展によせて—」 秋田県立博物館研究報告第6号
- 松村長太
- 1978(1961) 『秋田出かせぎ物語』 秋田文化出版社
- 松本保
- 1979 『太陽古典と絵巻シリーズⅣ・合戦・縁起絵巻』 平凡社
- 三木茂・柳田国男
- 1977<1944> 『雪国の民俗』 第一法規出版株式会社
- 三崎一夫
- 1978 「小正月のまれ人」 『講座日本の民俗』第6巻 有精堂出版社
- 三隅治雄
- 1978(1974) 『さすらい人の芸能史』 NHKブックス
- 三隅治雄
- 1986 『芸能の谷・伊那谷<1>日本芸能

- 史のルーツ』 新葉社
- 宮田登
- 1975 「祀り上げ祀り棄ての構造」 『國文學』第20巻第1号 學燈社
- 宮田登
- 1979 『神の民俗誌』 岩波新書
- 宮田登
- 1985 『妖怪の民俗学』 岩波書店
- 宮田登
- 1987 「民俗資料としての真澄の図絵」 『菅江真澄民俗図絵』下巻 岩崎美術社 民俗学研究所
- 1980(1975) 『年中行事図説』 岩崎美術社
- 村松剛
- 1976 『死の日本文学史』 新潮社
- 村山修一
- 1977 『山伏の歴史』 塙書房
- 柳田国男
- 1962(1917) 「一目小僧」 『定本柳田国



男集』5 筑摩書房  
柳田国男  
1963(1917) 「山人考」『定本柳田国男  
集』4 筑摩書房  
柳田国男  
1962(1925) 「雪国の春」『定本柳田国  
男集』2 筑摩書房  
柳田国男  
1963(1925) 「山の人生」『定本柳田国男  
集』4 筑摩書房  
柳田国男  
1962(1927) 「をがさべり」『定本柳田  
国男集』2 筑摩書房  
柳田国男  
1962(1928) 「真澄遊覧記を読む」『定  
本柳田国男集』2 筑摩書房  
柳田国男  
1962(1930) 「桃太郎の誕生」『定本  
柳田国男集』8 筑摩書房  
柳田国男

1962(1930) 「海神少童」『定本柳田  
国男集』8 筑摩書房  
柳田国男  
1962(1930) 「隣の寝太郎」『定本柳田  
国男集』8 筑摩書房  
柳田国男  
1976(1969) 「先祖の話」『定本柳田  
国男集』10 筑摩書房  
柳田国男  
1977 『妖怪談義』 講談社  
山折哲雄  
1983 『神と仏』 講談社現代新書  
山口昌男  
1975 『文化と両義性』 岩波書店  
山田野理夫  
1974 『みちのく伝説集』 創樹社  
弥吉光長  
1950 「鬼・豆・節分」『伝記』4-2  
伝記出版社  
余英時



1984 「中国古代死後世界観的演变」

『燕園論学集』 北京大学出版社

吉田三郎

1935 『男鹿寒風山麓農民手記』 アチツ

クミュージアム

吉田三郎

1973 「ナマハゲに関する調査報告」

『男鹿半島研究』3 男鹿地域研究会

吉田三郎

1977 『男鹿こぼれだね』 秋田文化出版社

李活雄

1985 「中国の鬼・日本の鬼」『日本人の

原風景1・聖峯冥郷やま』 旺文社

李活雄

1987 「〈記紀〉成立期における〈鬼〉と

いう表現及びその変遷について」

『民族学研究』第51巻4号 日本民族学会

李活雄

1988 「終戦前と現行のナマハゲ行事の比

較—行事内容の変化と鬼の存在意義をめぐ

って—」 『史境』第17号 歴史人類学会

李活雄

1988 「ナマハゲ行事の鬼と真山神社柴灯

護摩神事の鬼」 『人類文化』第7号

李活雄

1988 「男鹿半島のナマハゲ—真澄資料の

再考をめぐって—」 『男鹿半島研究』

第17号 男鹿地域研究会

勞思光

1981 『中国哲学史1』 香港友聯出版社

魯迅

1970(1923) 『中国小説史略』 新芸出

版社

若尾五雄

1970 「鬼と金工」 『日本民俗学』69

日本民俗学会

若尾五雄

1981 『鬼伝説の研究—金工史の視点から

—』 大和書房

若尾五雄



- 1985 『金属・鬼・人柱その他—物質と技術のフォークロア—』 星雲社  
若美町史編さん委員会
- 1981 『若美町史』 若美町  
和歌森太郎
- 1974(1960) 『くにさき』 吉川弘文館  
和歌森太郎
- 1982(1952) 「年中行事の歴史的位相」  
『和歌森太郎著作集』12 弘文堂  
和歌森太郎
- 1972(1964) 『山伏』 中公新書  
和歌森太郎
- 1975 『神と仏の間』 弘文堂  
渡辺照宏
- 1978(1959) 『死後の世界』 岩波新書  
渡辺欣雄
- 1987 「台湾の鬼小考—異文化理解のための民俗知識論—」 『桜井徳太郎先生古稀記念論文集』 弘文堂  
渡辺欣雄

- 1988 「台湾鬼魂考—漢族における民俗宗教理解のための試論—」 『社会人類学年報』第14巻 弘文堂

- ※ : ( ) は論文初出年次を示す。  
※※ : 文献の配列を決めるにあたって、中国人の著者氏名は全部日本語読みに直した。

#### 引用資料

- 資料1  
『伊呂波字類抄』 風間書房
- 資料2  
「男鹿の寒風」 『菅江真澄全集』4  
未来社
- 資料3  
「男鹿の島風」 『菅江真澄全集』4  
未来社



資料 4

『看聞御記』 国書出版株式会社

資料 5

『校本凡河内躬恒全歌集と総索引』

笠間書院

資料 6

『愚管抄』 日本古典文学大系 86

岩波書店

資料 7

『康熙字典』 \*\*\* 文化図書公司

資料 8

『古事記』 岩波書店

資料 9

『後拾遺和歌集総索引』 清文堂

資料 10

『今昔物語集』 4 日本古典文学大系

岩波書店

資料 11

『今昔物語集・本朝世俗部』 上

角川書店

資料 12

『今昔物語集・本朝世俗部』 下

角川書店

資料 13

『今昔物語集・本朝仏法部』 上

角川書店

資料 14

『今昔物語集・本朝仏法部』 下

角川書店

資料 15

『辞源』 香港商務印書館

資料 16

『春秋左氏伝』 中国古典文学全集 3

平凡社

資料 17

『続日本紀』 国史大系 2 吉川弘文館

資料 18

『諸本集成倭名類聚鈔』 臨川書店

資料 19

『説文解字詰林』 12 香港商務印書館



資料 20

『徒然草・方丈記』 角川書店

資料 21

『定本日本書紀』上 講談社

資料 22

『定本日本書紀』中 講談社

資料 23

『定本日本書紀』下 講談社

資料 24

『土佐日記・蜻蛉日記』 日本古典文学全集

集 9 小学館

資料 25

『日本後紀・続日本後紀・日本文徳天皇実

録』 吉川弘文館

資料 26

『日本三代実録』 吉川弘文館

資料 27

『日本書紀総索引・漢字語彙篇』 10

角川書店

資料 28

『日本霊異記』 角川文庫

資料 29

『日本霊異記』 日本古典文学大系

岩波書店

資料 30

『能狂言』中 岩波文庫

資料 31

『風土記』 日本古典文学大系 2

岩波書店

資料 32

『風土記の研究並びに漢字索引』

風間書房

資料 33

『方丈記・徒然草』 岩波書店

資料 34

「木山縁起別伝」 『新秋田叢書』 4

歴史図書社

資料 35

『万葉集』 日本古典文学大系 4

岩波書店



資料 36

『万葉集』 日本古典文学大系 5

岩波書店

資料 37

『万葉集』 日本古典文学大系 6

岩波書店

資料 38

『万葉集』 日本古典文学大系 7

岩波書店

資料 39

『万葉集大成』 12 平凡社

資料 40

『万葉集大成』 13 平凡社

資料 41

『万葉集大成』 14 平凡社

資料 42

『論語』 新釈漢文大系 1 明治書院

資料 43

『倭名類聚鈔』 風間書房

※ ※ ※ : 資料の配列を決めるにあたって  
中国語のものは全部日本語読み  
に直した。



