

「依代」の比較研究

The Comparative Study of *Yorishiro* (A Medium or Symbol for the Spirit of a Deity)

小川 直之

OGAWA Naoyuki

要 旨

「アジア祭祀芸能の比較研究」は、アジア圏の歳事にみられる祭祀と芸能の比較研究を通じてその特徴を明らかにすることを課題としている。比較研究において重要となるのは、具体的な比較指標であり、本稿では神事や儀礼とその際の芸能を構成するにあたって、原義的に必須となる神霊の出現について、神霊を迎えるための「依代」「招代」に焦点をあてて、これについての概念を再検討するとともに、具体事例として中国貴州省のトン族の薩歳祭祀、韓国全羅北道嵎島の願堂祭を取り上げ、「依代」「招代」の比較指標としての有効性を示した。

「依代」「招代」という祭祀の分析概念を術語として提示したのは折口信夫（1887～1953）であり、その内容は「髻籠の話」などによって大正時代初期に論じられた。「依代」「招代」については、折口以後、日本の人文学のなかでは体系的な研究が行われていないことから、初めに折口のこれに関する論考から、理論化の道筋を辿り、1)「標山」と「依代」「招代」の提示、2)太陽神と髻籠の造形、3)標山と依代の展開、4)供物とその容器、山車という4つのステージから構成されていることを明らかにした。また、この論文で折口は古代における太陽神信仰を検討することにも目標をおいていたが、これについての議論には提示理論に揺れがあって、体系化には至っていないことも明らかにした。しかし、折口による標山論、依代論は、柳田國男の研究も援用しながら分析概念として大きな枠組みをもって構築され、以後の日本文化研究に大きな影響を与え、その用語は術語として定着した。

折口の標山論、依代論についてはさらなる検討が必要であるが、その検討にあたっては、アジアの神事や儀礼、芸能にみることができる依代の実相も含めた体系化が必要となり、これに向けて中国貴州省黎平県のトン族の薩歳祭祀、韓国全羅北道嵎島の願堂祭を取り上げ、これらの祭祀には依代と判断できる祭具が認められることを明らかにした。

【キーワード】 標山（しめやま）、依代（よりしろ）、折口信夫（おりくちしのぶ）、
薩歳祭祀（さすいさいし）、願堂祭（がんだうさい）

1. 問題の所在

慶應義塾大学で折口信夫の教えをうけた芳賀日出男氏の著作『折口信夫と古代を旅ゆく』（2009年11月、慶應義塾大学出版会）は、折口の学問と釈道空の文芸の世界を、300枚を超える写真と折口著作の判釈によって描いた好著といえる。折口は、あるテーマに関する学術論文の著述を進めるにあたっては、こまごまとした具体事例の提示はせず、簡単な事例列挙を行うだけで理論構築を行っていて、民俗事象にしても文献にしても具体事例の内容を知らなかったり、思いうかべられなかったりする読者には、そこで示されている理論は理解できない。『折口信夫と古代を旅ゆく』が好著といえる所以は、芳賀氏のこの著書は、折口が理論構築にあたってその根拠としている具体的な事象を写真によって示してくれているからである。

たとえばI章には「髯籠の話」の項が設けられ、1915（大正4）年に発表された同名の折口の論文内容をあげながら、粉河祭のダンジリ、大阪の生根神社のダイガクのほか、「依代」の意味をもつ事物として、熊本県八代市の「ひげこ」、山梨県忍野村の事八日の「目籠」、兵庫県加西市の「天道花」、福岡県田川市の「山笠に立てたバレン」、長野県諏訪市の「諏訪大社の御柱祭の柱」、福井県若狭町の「向笠春の神事の御幣」、滋賀県日野町の日枝神社春祭りに出る花傘形の「ほいのぼり」、福島県二本松市の「木幡の幡祭り」、熊本県天草市の端午節供の「鯉轆り」、島根県松江市のホーラエンヤの吹貫き、吹流しが写真によって示されている。芳賀氏は日本の祭りや年中行事のなかに登場する、「依代」と考えられる事物で形態の異なるものを並べてみせて、その形象には多様な姿があることを写真によって実証しようとしているのである。

「アジア祭祀芸能の比較研究」は、「アジアの祭祀芸能の特徴として、農村性や呪術性を有して伝承され続けていること、それらが祭祀儀礼の戯場において育まれた優人（俳優）の多彩な演劇と融合していることなどが挙げられる。本研究においては、年末年始及び盆の祭祀の内容、その場で上演される芸能の比較を大きな課題とする。具体的な細目としては、一年の切り替わり時にみられる村落や寺廟の祭祀、奉納芸能のあり方、仏教・道教と巫覡の民間信仰の関連様相、地方色をもつ戯曲の祭祀性、マジカルなステップ・回転等の身体表現、鬼・翁等の仮装登場神の神格、都市的演劇性の萌芽、保存と継承の状況、世界遺産登録に関する問題等があげられる」（神奈川大学国際常民文化研究機構2011）という内容をもつ。つまりは、年末・年始と中元における神霊の祭祀とその場での芸能について、いくつかの側面からの比較研究を通じてアジア地域における共通性や普遍性を検討するとともに、国境を越えた地域間の影響関係、国境とは別に存在する文化的な版図、アジアの諸地域における祭祀と芸能の特質などについて検討することを目的としている。

こうした内容、目的のプロジェクトの成果として本稿で述べておきたいのは、アジア地域における祭祀芸能の比較研究を行う指標には、「共同利用・共同研究課題の概要」にある「具体的な細目」に、先にあげた折口信夫によって提示された「依代」が加えられることである。「依代」というのは、神霊が依り憑く装置であり、これによって祭祀や祭祀芸能の場と内容が形成、あるいは構成されるからである。「依代」は、芳賀日出男氏によって日本では先のようにさまざまな祭りや年中行事に登場することが明らかにされている。つまり、祭祀芸能の場と内容の形成、構成においては共通的な、あるいは普遍的なものであるが、その形象は多様な姿をもつのであり、ここに比較研究の指標の一つとしての有効性があると考えられる。

以下では、初めに折口信夫による「依代」論を再検討し、その後に具体的な祭祀芸能を取り上げて、そこにみられる「依代」のあり様を論じていきたい。

2. 折口信夫の「依代」論

折口の依代論は「髻籠の話」に始まる大正時代前期の課題で、次のような論文で構成されている。

- 「髻籠の話」 1915 (大正 4) 年 4 月 『郷土研究』 3 卷 2 号
- 「髻籠の話」(承前) 1915 (大正 4) 年 5 月 『郷土研究』 3 卷 3 号
- 「盆踊りと祭屋台と」 1915 (大正 4) 年 8 月 『大阪朝日新聞』 8 月 29 日号附録
- 「稲むらの蔭にて」 1916 (大正 5) 年 6 月 『郷土研究』 4 卷 3 号
- 「依代から『だし』へ(髻籠の話の三)」 1916 (大正 5) 年 12 月 『郷土研究』 4 卷 9 号
- 「幣束から旗さし物へ」 1918 (大正 7) 年 8 月 『土俗と伝説』 1 卷 1 号
- 「だいがくの研究」 1918 (大正 7) 年 8 月 『土俗と伝説』 1 卷 1 号
- 「幣束から旗さし物へ」(下) 1918 (大正 7) 年 9 月 『土俗と伝説』 1 卷 2 号
- 「まといの話」 1918 (大正 7) 年 10 月 『土俗と伝説』 1 卷 3 号
- 「だいがくの研究」(二) 1918 (大正 7) 年 10 月 『土俗と伝説』 1 卷 3 号

「髻籠の話」とされているのは、上の論文のうち、「髻籠の話」、「髻籠の話」(承前)、「依代から『だし』へ(髻籠の話の三)」で、後に『古代研究』民俗学篇 1(『折口信夫全集』2)に収録される「髻籠の話」は、論文「髻籠の話」を一～三、「髻籠の話」(承前)を四、「依代から『だし』へ(髻籠の話の三)」を五～七に配列している。ここで再検討するのは、『古代研究』民俗学篇 1 の「髻籠の話」である。

『郷土研究』3 卷に収録される「髻籠の話」、「髻籠の話」(承前)は、折口の投稿論文に、この雑誌を編集していた柳田國男が「尾芝氏の柱松考(郷土研究三の一)もどうやら此に關聯した題目であるらしい」という一文などを加筆し、「柱松考」を先に掲載したということで、このことを池田弥三郎は「日本民俗学における神招ぎの依代という問題は、まず柳田が「柱松考」としてこれを書き、そしてそれを読んだ折口が、その驥尾に付して、書いた、ということになる」(池田弥三郎 1972)と判断している論文でもある。雑誌『郷土研究』への「髻籠の話」掲載をめぐる「柱松考」との関係、依代理論についての柳田と折口のプライオリティなどについては、すでに別稿で述べたので(小川直之 2005)、ここでは繰り返さないが、池田の判断は明らかな間違いである。柳田が「柱松考」を先に掲載し、「髻籠の話」を次号に送ったといえるなら、それは依代理論のプライオリティの問題ではない。後に『神樹篇』に収録されるこの当時の『郷土研究』誌上の柳田の論文や『郷土研究』1 卷 11 号(1914 <大正 3> 年 1 月)の「雑報」にある柳田の「柱松考」講演の内容紹介を読めばわかることで、池田は「柱松」という名称から、論文「柱松考」は依代を論じたものと思っ込んだようである。

「髻籠の話」についての学史的検討は別にして、この論文から折口の依代論の判釈を進めると、その理論化と展開は次の 4 つのステージにわけることができる。

1) 「標山」と「依代」「招代」の提示

第一のステージは、「髻籠の話」の初めに「標山」と「依代」「招代」という術語を提示していることである。天空から神を迎える場としての「標山」と、その神が依り憑くための「依代」「招代」を説明しているのであるが、折口の所謂民俗学に関する著述としては、1913、14 (大正 2、3) 年に、やはり『郷土研究』の 1 卷 10 号と 2 卷 1 号に発表した「三郷巷談」に続くものである。「三郷巷談」は題目の通り大阪三郷に伝承される巷談、現代的にいえば大阪という都市社会に伝承され

ている不思議な世間話を列記したものである。ある意味では柳田國男の『遠野物語』に対比できる、折口の最初の民間伝承に関する報文であり、ここでは巷談の理論化は行われてはいない。こうした「三郷巷談」の執筆からわずかの時間で、当時としてはきわめて斬新な、そして現在でも新鮮さが失われていない、独自の術語を含んだ高度な内容をもった論文である「髯籠の話」が発表されているのである。

そこには柳田國男が『郷土研究』誌上に発表していた一連の論文からの示唆があったように思えるが、「髯籠の話」は「三郷巷談」とともに所謂「折口学」の出発点ともいえる論文であり、標山論や依代論に加え、後に大きな理論として成長させていく語部論、鎮魂論、芸能史論などの萌芽も認められる。

このことは扱措き、「髯籠の話」は中学校時代、1903（明治36）年春の武田祐吉・吉村洪一との2泊3日の大和への旅の思い出から始まる。16歳の時の思い出で、大和への旅の途中の山中で迷い、紀州西河原という山村におりてしまい、そこで一夜の宿をとった翌朝のことで、次のように記している。

其翌朝早く其処を立つて、一里ばかり田中の道を下りに、粉河寺の裏門に辿り着き、御堂を拝し畢つて表門を出ると、まづ目に着いたものがある。其日はちょうど、祭りのごえん（後宴か御縁か）と言うて、まだ戸を閉じた家の多い町に、曳き捨てられただんじりの車の上に、大きな髯籠が仰向けに据ゑられてある。長い髯の車にあまり地上に靡いてゐるのを、此は何かと道行く人に聞けば、祭りのだんじりの竿の尖きに附ける飾りと言ふ事であった。

山をくだって粉河寺を拝し、その表門に出たところでだんじりの車の上に大きな髯籠が仰向けに据えられているのを見たという。その髯籠はだんじりの竿の先に付ける飾りということであったという述懐から始まるが、この思い出が、南方熊楠が『郷土研究』に書いた目籠の話を見て蘇り、これらが結びついて「髯籠の話」を書くことになったと言う。

粉河寺表門での髯籠との出会いについては、岡野弘彦氏が中公クラシックス『古代研究Ⅰ—祭りの発生』の巻頭に「粉河寺の朝の少年折口」（岡野弘彦2002）として、折口の記憶を『死者の書』の記述と対比させながらトレースし、折口の髯籠との出会いは「旅の朝のもの倦さを破って、意表を衝いたもの」で、その印象は「少年の心に異様な感動を刻みつけた」と述べている。

髯籠の、意表を衝いた感動を南方の目籠の話を見て思い出すのであるが、その目籠の話というのは『郷土研究』2巻3号（1914〈大正3〉年5月）末尾の「紙上問答」にある僅か10行ほどの、次の記述である。

○答（六五）一九〇九年五月二十七日龍動発行「ネーチャール」に予一書を出し、長々しく御事始に目籠を出す邦俗を用捨箱、守貞漫稿等より引て述べ、東京国で除夜に目籠を掲げ、亜非利加「コルドファン」で家内不在の際同様の物を入口に置く等の例を列ねたが、同年七月八日の同誌にカルカッタ印度博物館のアナンデル博士寄書して、カルカッタ等では家を建る際、竿頭に目籠と箒を掲ぐ、二つ乍ら下級掃除人の印相にて尤も嫌はるる物故、邪視を避る為ならんと云た、用捨箱にも鬼は目籠を畏ると有たと記憶するが、伊太利で沙を以て邪視を禦ぐ如く、悪神が籠の眼の数を算へる内に、邪視の視力が耗り去るとの信念から出たのだらう（南方熊楠）

これが全文である。折口はこの記事を見て粉河寺のダンジリの髯籠を思い出して、この論文を書

いたというので、「髻籠の話」は執筆から『郷土研究』に掲載されるまで約1年がかかったのがわかる。しかし、南方が取り上げる竿頭に掲げる目籠と、ダンジリの竿先の髻籠とが結びつくのは理解できようが、ここからいっきに依代論に展開させていくことは無理であり、折口にはこれを依代論へと導いていく何らかの下地があったといえよう。

論文では、粉河寺の思い出を述べた後、すぐに本題に入り、しかも数段落で一つの結論が示されている。それは、まず「標山」を取り上げ、「依代」「招代」へと論を進めている。「標山」については次のようにいう。

まづ考へるのは^{シメヤマ}標山の事である。避雷針のなかつた時代には、何時何処に雷神が降るか判らなかつたと同じく、所謂^{アメ}天降り着く神々に、自由自在に土地を占められては、如何に用心に用心を重ねても、何時神の^シ標めた山を犯して祟りを受けるか知れない。其故になるべくは、神々の^{アメ}天降りに先だち、人里との交渉の^シ尠い比較的狭少な地域で、さまで迷惑にならぬ土地を、神の標山と此方で勝手に極めて迎へ奉るのを、最完全な手段と昔の人は考へたらしい。即、標山は、恐怖と信仰との永い生活の後に、やつと案出した無邪気にして、而も敬虔なる避雷針であつたのである。

「依代」の前提に「標山」が考えられているのであり、折口はこれに、わざわざ「シメヤマ」とルビを付けている。ここでは「天降り着く神々」すなわち天空から降臨する神々が、降りて占める場を「標山」としているのであり、この場をあらかじめ人間が「人里との交渉の尠い狭少な」場所に決めるようになったという、祭場形成の原理が示されているのである。

ここでいう「標山」は、大嘗祭に悠紀、主基の国司が列立する場所に置かれる山形の「標（ヒョウ）の山」が発想のもとになっていると思われるが、「ヒョウの山」ではなく「シメヤマ」と読ませているのは、折口は本来これは、神が占有する場であることを表示するものという解釈を行っているからである。神の占める場であるので「シメヤマ」ということで、これを敷衍すれば、注連縄も同じように「標縄」となろう。

「標の山」は、柳田も『郷土研究』2巻4号で神霊が依り憑く物実である「依坐」「神代」を論じた「片葉蘆考」（柳田國男1914）のなかで、姫路総社の祭りの一つ山を取り上げ、これは「大嘗会の標の山」と同じであるとしている。柳田はシメヤマとは言っていないが、こうした柳田の論文が折口に示唆を与えていないとは言い切れない。

折口の「髻籠の話」は、ダンジリの髻籠が発端の一つとなっているので、大嘗祭の動座である「標の山」を重要なものと考え、その原義を村外れの山に設けられる神迎えの場としたと予測できる。実際に山に神迎えの場が設けられた例としては、先の文章の後に引いている「万葉集」巻三の「ちはやぶる神の社しなかりせば、春日の野辺に粟蒔かましを」が示されている。ただし、発想としては逆に、「万葉集」巻三のこの歌の解釈を、春日山に神まつりの場が設けられているので、自由に焼畑ができないとすることで、「標山」の原義を捉えたともいえる。

折口の考えは、古くは「標山」の場を決めることがなかったので、山はどこが神降臨の場かわからず、恐怖と信仰の場であったが、後に山の一面を「標山」として犯すことがないように進化したということである。依代論のこの後の進展からいえば、ここには、さらにこれが進化すると、場としての「標山」が大嘗祭の「標の山」、ダンジリや山鉾などの動座へと展開していくという含みがあったといえる。

もう一つ重要なことは、「標山」を設ける場が「人里との交渉の尠い狭少な地域で、さまで迷惑にならぬ土地」と考えていることである。文章通り解釈すれば、「標山」は人里にあるのではな

く、人が踏み込むことの少ない場の小範囲に設けられたということになる。「交渉の峠」という表現からは、その場は村外れとか村外ということになり、ここに「万葉集」巻三の歌のように「神の社」が設けられたことになる。この歌の「社」は「万葉集」では聖地を示す「もり」と同義であろうが（小川直之 2012、三橋健 2010）、折口は神降臨の場を村の境界領域に考えていたのであり、こうした境界認識は、後の原田敏明の境界論（1957）とほぼ一致している。境界領域は、集落の周縁ではなく神祭りの中心となる場であるという考え方で、折口自身が、こうした境界認識をどれほど意識していたのかは不明だが、注目すべき論理である。

折口は、標山の位置についての根拠を「万葉集」の春日山の歌に置いているのであるが、集落の境界領域に標山が存在する具体事例は、たとえば長野市の善光寺町で行われていた「御祭礼」と称される祇園祭では、善光寺町に隣接する妻科聖徳沖の聖徳社にある櫓の大木にオンベと呼ぶ傘鉾を取り付けて「天王おろし」が行われ、この天王神を弥栄神社の神籬石に迎えている。祭りが終わった後には逆に傘鉾を聖徳社の櫓に取り付けて「天王あげ」が行われた。弥栄神社に残る 1862（文久 2）年の祭礼記録でも同様な天王迎え、天王送りが行われている（小川直之 1998）。同じく長野市松代町の祇園祭も、祭神の牛頭天王は町外の東条の玉依比売神社（池田の宮）から「天王おろし」といって神輿で迎え、祭りが終わると同所へ「天王あげ」を行っている。これらは標山で神迎えを行い、そこから迎えた神を主祭場へと移して祭りをを行う例であり、標山の依代で神迎えを行って、その場が祭場となるという通常の形式ではないが、折口がいう依代の基本型は標山と一体になったものであり、依代を指標にしてアジア祭祀芸能の比較研究を行う場合には、標山の存在と集落のなかでのその位置も含めて捉える必要があるといえよう。

「髯籠の話」では、標山について論じた後、ここに神迎えのための依代を設けることを説いている。

右の如く人民の迷惑も大ならず、且神慮にも^{かな}協ひさうな地が見たてられて後、第一に起るべき問題は、何を以て神案内の目標とするかと言ふことである。後世には、人作りの柱・旗竿なども発明せられたが、最初はやはり、標山中の最神の眼に触れさうな処、つまりどこか最天に近い^{マキ}処と言ふ事になつて、高山の喬木などに十目は集つたこと、思ふ。此の如くして、松なり杉なり真木なり、神々の依りますべき木が定つた上で、更に第二の問題が起る。即、其木が一本松・一本杉と言ふ様に注意を惹き易い場合はとにかく、さもないと折角標山を定めた為、雷避けが雷招きになつて、思はぬ辺りに神の降臨を見ることになる困るから、茲に神にとつてはよりしろ、人間から言へばをぎしろの必要は起るのである。

元来空漠散漫なる一面を有する神霊を、一所に集注せしめるのであるから、^{ワギシロ}適当な招代が無くては、神々の憑り給はぬはもとよりである。

ここで「よりしろ」「をぎしろ」を説いているのであるが、折口が考える神招きの装置は三段階の構成になっていて、第一段階は標山、第二段階は標山の頂上の松、杉、真木などの喬木、そして、一本松や一本杉など注意をひきやすいものがない場合には第三段階として「よりしろ」「をぎしろ」が必要になり、これには後には「人作りの柱・旗竿なども発明せられた」としている。神が降臨する場としての標山と、神が依り憑く依代・招代とを組み合わせ考えているのであり、依代・招代は樹木が原型で後には人工物も生まれるという変化を説いている。

さらに折口は、神霊を一所に集中させるためには招代がなくてはならないという原理から、依代・招代の具体例を自身がいう「類化性能」によって拡大し、

賀茂保憲が幼時に式神が馬牛の偶像を得て依り来るを見たと言ふ話、更に人間の精霊でも瓜・茄子の背に乗つて、始めて一時の落ち着き場所を見出すと言ふなども、同じ思想に外ならぬ。神殿の鏡や仏壇の像、さては位牌・写真の末々に到るまで、成程人間の方の都合で設けた物には相違ないが、此が深い趣旨は、右の依代の思想に在るのである。

という。陰陽道の式神は馬や牛に依り憑いて訪れ、盆に来訪する精霊も瓜や茄子の牛馬に依り憑き、さらに神社の神体とされる鏡や仏壇の仏像も神や仏の依代、位牌や遺影の写真も死者の霊の依代であるとし、依代・招代は標山を離れて儀礼や祭りの中での必要性に応じて単独に存在することを発見していくのである。

依代・招代の発見は論文の「二」に入っても続き、「一昨年熊野巡りをした節、南牟婁郡神崎茶屋などの村の人の話を聞いたのに、お浅間様・天王様・夷様など、何れも高い峯の松の頂に降られると言ふことで、其梢にきりかけ（御幣）を垂で、祭るとの話であつた」と理論通りの例をあげ、さらに「人間の場合でも、髪・爪・衣服等、何かその肉体と関係ある物をまづ扱ひ、已むを得ざれば其名を呼んだわけで、さてこそ、呪詛にも、魂喚ひにも、此等のものが専ら用ゐられたのである」と、神霊を迎えての祭りや儀礼のほか、呪詛や魂呼びにもこの原理は及ぶとして、依代・招代の必要性は広範囲にわたることを示している。そして、こうした例示の後、依代の進化についての考え方を次のようにいう。

素朴単純な信仰状態では、神の名を喚んだだけで、其属性の或部分を人間が左右し得たので、神は即惹かれ依るものと信ぜられたのである。念仏宗などは、或点から見れば、実に羨ましい程、原始的な意義を貽してゐる。

今少し進んだ場合では、神々の姿を偶像に作り、此を招代とする様になつた。今日の如き、写生万能の時代から遠い古代人の生活に於ては、勿論今少し直観的象徴風の肖像でも満足が出来た。

もっとも原始的な姿は、名を呼ぶだけで神が依り憑くと信じた。これを残しているのは「南無阿弥陀仏」と唱えるだけでいいと説く念仏宗であるとし、その次の姿がある特定の物実を依代とするもので、これが進化すると神像が成立するという。この神像も、古代には直観的象徴風の肖像でもよかったが、後には仏像の影響でその像は具象化されていくというのであり、折口は事象の変化や変遷を進化論的に捉えるとともに、依代・招代の形が何を意味するかという形象論へと検討を広げていくのである。

2) 太陽神と髯籠の造形

「髯籠の話」は、天空から神霊を迎えるための標山と依代・招代について論じたものだが、このことを単純に説くだけではなく、後述するように依代・招代である髯籠の形象からこれが太陽神を招くものであることを主張している。そして、日本古代の信仰は、唯一絶対神である太陽神信仰からさまざまな神が機能分化していったという見通しをつけようとしている。こうした思考は、すでに別稿で述べたように「折口神学」とも言い得る思想形成の試みとも考えられるのであり（小川直之 2005）、このことが「髯籠の話」の第二ステージといえる。それは先の神像の成立を述べた後に、次のように太陽神信仰を述べている。

蓋し我古代生活に於て、最偉大なる信仰の対象は、やはり太陽神であつた。語部の物語には、種々な

神々の種々な職掌の分化を伝えてゐるが、純乎たる太陽神崇拜の時代から、職掌分化の時代に至る迄には、或過程を頭に入れて考へねばなるまいと思ふ。勿論原始的な太陽神崇拜の時代でも、他の神々の信仰は無かつたと言ふのではない。唯、今少しく非分業的であつたと思ふのである。併し此赫奕たる太陽神も、単に大空に懸りいますとばかりでは、古代人の生活とは、靈的に交渉が乏しくなりやすい。故にまづ其象徴として神を作る必要が生じて来る。茲に自分は、太陽神の形代製作に費やされた我祖先の苦心を語るべき機会に出遭つた。

こうした論理の組み立ては、「髯籠の話」の三で、生まれ故郷の「木津の故老などがひげことは日の子の意で、日神の姿を写したものだ」と申し伝えて居るのは、民間語原説として軽々に看過する事が出来ぬ。其語原の当否はともかく、語原の説明を藉りて復活した前代生活の記憶には、大きな意味があるのかも知れぬ」という、折口の記憶伝承論⁽¹⁾からの発想と思われる。これを根拠に依代としての髯籠の造形を考えると、これは太陽を象つたものであり、これが太陽神を象徴するという論理である。依代の形象論としては、ここには依り憑く神を象徴する形になるという基本的な考え方があるのがうかがえる。

こうした論理を説明するために、「蓋し我古代生活に於て」云々の引用文の後で「形代」という信仰について論ずるのである。人間の形代である人形（ひとがた）の撫物が、魔除けや厄除けになるのは、神の形代に降魔の力があることからの転化であり、それは形代に移された穢れが御靈的威力を振るうと考えたからで、この御靈的威力というのは、実在を超越することで怖ろしさを感じるので説明している。

穢れが神に転化することは、禊ぎによって穢れが八十禍津日、大禍津日に化生する神話から言っているのであるが、「実在する間は、人間の意のまゝに活殺し得べき動物が、一步実在性を失ふや、忽ち盛んに人間を悩まし、或は未然を察知し、或は禍福を与奪する」という説明もしており、要は実在とそのものに対する觀念の関係を言っているのである。ここでは形代の原理を説こうとしているのであり、太陽を象つた依代が太陽神の形代になることを説明したかったのである。

こうした議論をはさんで話題を標山に戻し、標山系統のだし・だんじり・だいがくは、中央に縦棒があつてその先に依代を付けるのが本体で、生まれ故郷の木津のだいがくには、古老の言い伝えによれば、縦棒の先に鉾を取り付けるが、そこには「ひげこと言うて径一丈余の車の輪のやうに輻に数多の竹の輻の放射したものに、天幕を一重に又は二重に取り付け」ていたと説明する。そして、後には天幕の下段には無数の提灯を幾段にも掛け連ねるなど、髯籠の外にさまざまなのが取り付けられるが、「依代の本体はやはり天幕に掩はれた髯籠で」、それが「後世漸く本の意が忘却せられ、更に他の依代を其上に加ふるに到つたのかと思ふ」と解釈している。

ここから髯籠の本義についての説明に入り、次のようにいう。

髯籠の本意は如何と言ふと、地祇・精霊或は一旦標山に招ぎ降した天神などこそ、地上に立てた所謂一本薄（郷土研究二の四）、さては川戸のささら萩にも、榊葉にも、木綿しでも、檜の一つ花（一本花とも）の類にも惹かれよつたであらうが、青空のそきへより降り来る神に至つては、必何かの目標を要した筈である。尤後世になつては、地神のよりしろをも木や柱の尖に結び附けたことはあつたが、古代人の考へとしては、雲路を通ふ神には、必或部分まで太陽神の素質が含まれて居たのであるから、今日遺つて居る髯籠の形こそ、最大昔の形に近いものであるかと思ふ。

ここでは依代の種類によって迎える神が異なるという。『郷土研究』2巻4号とあるのは川村杏

樹（柳田國男）の「片葉蘆考」を指しているが、ここで論じられているのは一本薄の類であるささら萩・柗葉・木綿しで・櫛の一つ花などは、地祇や精霊、標山で招き降ろした天神の依代であり、太陽神の素質をもつ神は別の依代が必要で、それが髯籠の形をもつものだという。

日本をはじめとするアジア各地の祭りや儀礼には、さまざまな依代が認められるが、依代の形式などによって依り憑く神霊に区別があるのか、髯籠形式のものは太陽神あるいはその系譜にある神の依代といえるのかなどは、今後の比較研究の課題となろう。

このことは扱措き、「髯籠の話」では、髯籠を太陽神の素質をもつ神の依代であると特化し、その形態については次のような意味づけを行っている。

我々の眼には単なる目籠でも同じことのように見えるが、以前は髯籠の髯籠たる編み余しの髯が最重要であつたので、籠は日神を象り、髯は即後光を意味するものであると思ふ。十余年前粉河で見た髯籠の形を思ひ浮べて見ても、其高く竿頭に靡くところ、昔の人に、日神の御姿を擬し得たと考へしむるに、十分であつたことが感ぜられる。

ここでは他の例はあげないが、折口の思考にはある物実がもっている形態から、その背後にある観念や信仰を捉えていくという視点と方法があつて、ここでの髯籠の解釈にもそれが現れている。

このように折口は、最も偉大な太陽神が依り憑くのは、太陽の形を象徴する髯籠の依代であり、これ以外の神々や地祇、精霊は髯籠以外を依代とすると区別しているのであるが、折口がこの時期に描いていた太陽神信仰は、この論文では先に引用した「蓋し我古代生活に於て、最偉大なる信仰の対象は、やはり太陽神であつた……」の一文に集約されている。

しかし、ここでは太陽神にどのような信仰体系が存在したのかには触れていないし、「原始的な太陽神崇拜の時代」においても他の神々の信仰はあつたといい、また「純乎たる太陽神崇拜」は後に神々の職掌分化が起きてさまざまな神々が誕生したと仮説しているのであり、一文のなかには矛盾する考え方が同居し、折口はまだ太陽神信仰について体系化できていなかったのがうかがえる。

本稿は折口の太陽神信仰に関する論述を検討することが目的ではないので依代に戻ると、太陽神の形代であり、この神の依代である髯籠は「髯籠の周囲に糸を廻らし、果は紙を張つて純然たる花傘となし、竹の余りに瓔珞風に花などを垂下せしむる等、次第に形式化し観念化し、今では殆ど何の事やら分からぬやうになつたのである」と指摘する。そして、日の丸の国旗の竿の先に赤い球などを付けたり、五月幟の竿の先に目籠や矢車などを付けたりすることや、吹き流し・鯉幟なども髯籠の変化かも知れないと、髯籠の形式化・観念化の具体例を示している。さらに、修験道の梵天を取り上げ、これも張籠をポテということから窺えるように、目籠からの変化ではないかと推測し、髯籠の形態の変容という流れの中にさまざまな依代を見いだしていくのである。

3) 標山と依代の展開

折口学の真骨頂は、ある事象から文化原理を導き出し、そこから独自の類化性能によって多くの事象を結びつけて構造化を行うところにあるといえる。この論文の標山、依代についても同じで、第三のステージでは、髯籠の目籠へと視点を移している。

「髯籠の話」の「四」では、まず初めに髯籠から目籠に論点を移し、この論文を書くきっかけの一つとなった先の南方の目籠についての報文を取り上げ、南方が報じた魑魅を威嚇するための目籠は、兇神の邪視に対する睨み返しという見解を示し、天つ神を呼び降ろす依代に目籠を用いるのは、横合いから紛れ込む「浮浪神」への睨み返しであるという。「太陽神の御像ならば、睨み返し

も十分に安心と言ふ考へであつたかと思はれる」とも言っていて、天つ神の依代に太陽神の形代を用いることの意味を説いている。

折口の説明では、目籠は髯籠の籠の部分のことで、これは「日神」を表象するので、依代としての目籠は太陽神の形代であり、またこの神を招くためのものであるが、ここではこの依代は「天つ神」を招くもので、天つ神とともに近寄ってくる「浮浪神」を睨み返してはね除ける力をもつということである。天つ神と太陽神の関係はどのように考えているのか、依代には邪神排除の機能もあるということなのか、いくつかの疑問が残るが、この後には事八日の目籠は魔を嚇すのが本意ではないと言っているので、太陽神の形代による睨み返しというのは、伝承の、後の変化ということになる。

目籠の次には卯月八日の天道花を例にあげ、これは「日の^{モノイミ}斎^{テタウ}に天道を祀る」ためのもので、竿先に付ける花はもとは髯籠だったと推測する。現行の卯月八日の伝承からは、天道花がもとは髯籠だったとは言い難いが、折口にとっては天道を祭るものとしては、髯籠でなければならなかったのである。そして、日章旗の先の飾玉は目籠に金銀紙や金箔を貼ったものであることから、目籠は本来は魔を嚇すものではなく、招代であったという。さらに盆の切籠灯籠も、その幾何学的な構造は目籠がもともとなった造形で、髯籠がもっとも観念化されたものであると、類例をたぐり寄せている。切籠の枠が髯籠の目を表し、垂れた紙が髯の符号化したものであると、造形の本義を説明している。

次には標山の造形に移り、かつて北野、荒見川の斎場から曳き出した標山はこの神事に祭る天つ神の招代だったのが、山車・地車となってこれを産土神に見せて神慮を勇め奉る近世祭礼の練り物の形式が成立したという。そして「標山系統の練り物の類を通じて考へて見るに、天神は決して常住社殿の中に鎮在するものではなく、祭りの際には一旦他処に降臨あつて、其処よりそれぞれの社へ入り給ふもので、戻りも此と同様に、標山に乗つて一旦天降り^{アモ}の場^{ニハ}に帰られ、其処より天駈^{アマカケ}り給ふものと言はねばならぬ」と、神幸の原態を説く。最初に論じた標山の論理は一貫しており、しかもこうした練り物の成立や神幸の視点が、後に折口の芸能史へと展開していくことはいうまでもない。

標山についても依代の場合と同じように、その観念化について触れ、洲浜や島台も標山から生まれたものであるとする。州浜はすでに平安期から、島台は武家時代からあって、「宴席に島台乃至州浜を置くのは、これ亦標山の形骸を留めるものである」と指摘する。そして折口は、この一文に続けて「信仰と日常生活と相離れること今日の如く甚しくなかつた昔に於ては、神のいます処^{ヘレ}を晴の座席と考へてゐたことは、此を推測するに難くないのである」という。要するにこれは「饗宴」のことで、これも後に折口は自身の研究課題として成長させていく。

4) 供物とその容器、山車

以上が「髯籠の話」という題名で『郷土研究』に執筆された論文である。『古代研究』民俗学篇1の「髯籠の話」の「五、六、七」は、『郷土研究』4巻9号(1916〈大正5〉年12月)に「依代から『だし』へ 髯籠の話の三」として発表したもので、ここでは依代と標山について、類化性能をさらに働かせて「観念化」「形式化」による展開のありさまを一步進めている。

第四のステージは「五」で取り上げている供物とその容器のことで、「要するに儀式の依代の用途が忘れられて供物容れとなり、転じては更に贈答の容れ物となつたのが、平安朝の貴族側に使はれた髯籠なので、此時代の物にも既に花籠やうの意味はあつたらしく思はれる」という。そして、供物と容れ物との関係を見ていくと、まず「供物の本義は依代に在ると信じてゐる」と説く。

それはなぜなのかというと、論法は髯籠と太陽神との関係と同じで、「諸神殺戮の身代りとして

殺した生物^{イキモノ}を、当体の神の御覽に供へるといふ処に犠牲の本意がある」と考えられるからだという。わかりにくいのが、つまりは、供物というのは本来、諸神殺戮の代わりに生き物を殺し、それを殺されるべき神の御覽に供するもので、供物自体がもともと神としての意味をもつ、だから供物は神が依り憑く依代である、という論理である。

「犠牲」つまり供犠は、神の身代わりとして生き物を殺してそれを神に見せることだと言っているので、依代には「犠牲」としての意味もあると解釈できることになる。ここで疑問となるのは、髯籠は太陽神の形代で、太陽神の依代であると位置づけた第二ステージとの関係である。形代として依代が成立してきたというのと、犠牲として成立してきたというのは、大きな違いがあると思えるのであり、先にあげた目籠の兇神の邪視に対する睨み返しという説明なども含めて、この当時の折口の思索には揺れが目立っている。

神の身代わりについては、「従来親愛と尊敬との極致を現して来た殺戮を、冒瀆・残虐と考へ出したのは、抑既に神人交感の阻隔しはじめたからのことである」といい、折口は大正初期には、神殺しは親愛と尊敬の極致で、神人交感の方法であると考えているのがわかる。アジア圏の神事・儀礼には、よく知られているように動物供犠は広汎に見ることができるのであり、アジア祭祀芸能の比較研究にあたっては注目すべき論理といえよう。

このように供物が神の依代であり、神の在処と考えられている物が神そのものとなることから、それが小さいほど神性が充実したものだと説く。具体的には舟・簍・臼・アイヌのカムイセトが御神体となっていることが例示され、ここから供物の容器の分析へと進むが、ここにも折口の物実のありようから背後の心意を捉えていく分析の視点が見てとれる。

供物の容器についての分析では、木葉や土器のほかは、「輿籠」のような籠を用いたのではないかと推測し、「目無堅間^{マシカタマ}」「八目荒籠^{ヤツメアラコ}」「川島のいくみ竹の荒籠」を考えると供物入れが神の在処のようで、このことから「盛られた犠牲は供物である以前に、神格を以て考へられたことに、結着させてもよからうと思ふ」という。つまり折口は、こうした籠の原型に髯籠^{コシヨ}を置きたいのであり、「移動神座なる髯籠が、一番古いものであつたと思はれる」とし、そして、供物の容器である籠が「形代なる観念の媒介を得て、神格を附与せられて依代となるので、粉河の髯籠・木津のひげこ、或は轆竿の先に付けられる籠玉は、此意味に於て、其原始的の用途を考へることが出来る」と、第二ステージとは異なる考え方を示している。前稿「髯籠の話」では、髯籠から目籠への観念化を言っているので、依代の進化は、髯籠形式の籠→髯籠→目籠→切籠灯籠・梵天などへと辿り、これが次の段階では祭祀の場の飾り物へと変質していくと説明している。

しかし、「五」に至って髯籠形式の籠は、太陽神の形代としての依代となる以前から神の容器として依代の機能を持つという。次の「六」では、髯籠の形式をもったものを諸儀礼・行事から列記している。宮の咩祭りの繖^{キヌカサ}を付けた竹、七夕竹、精霊棚の竹、十日戎の笹、餅花、繭玉、さらにこれら立て栄すものばかりではなく、屋根の上にあげる五月の菖蒲、七夕や盆の草馬なども髯籠系の依代であると位置づけていく。削り掛け、ほいたけ棒、粟穂、稲穂、にわたこ、幸木、酉の市の熊手、鶯替えの鶯もそうで、「とにかく竹を使ふにしても、自然木の枝を用ゐるにしてからが、皆多数の枝を要素としてゐることは、髯籠の髯と関係があるらし」と、髯籠形式の依代を拡大して捉えている。

髯籠形式の依代をこのように見いだしたうえで、これらがどこに設置されるかで仕分けをし、屋外に設けるのが古く、これが屋内に取り込まれるようになったと説く。そして、屋外にこれらを立てているのは「神或は精霊の所在を虚空に求めてゐる」からで、依代によって「虚空に放散してゐる靈魂を、集注せしめる」ということは、「『魄』の存在を認めてゐない」ことであると説くのである。

このように依代論は、自身の類化性能によって次々と展開させているが、しかし、敢えて指摘するなら、「髯籠の話」で依代として取り上げた一本薄・ささら萩・榊葉・木綿しで・櫛の一つ花などについては、その後には言及していない。これらについては、すでに柳田國男の「片葉蘆考」があるからという遠慮なのだろうか、あるいは別の論理展開を考えていたのか、いずれにしても議論は髯籠と標山に絞られていて、採り物・手草系統のものについてはわずかに触れただけで、この段階では意図的に避けていると思える。

論文の最終章となる「七」では、「ともあれ、山では自然の喬木、家では屋根・物干台、野原では塚或は築山などの上に、柱を樹て、神の標^{シメ}さしたものであるが、尚其ばかりではうつかり見外される虞れのある処から、特別の工夫が積まれてゐるので、此処に^{イトグチ}だしの話の緒口はつけたのである」として、「だし」の議論へと移っていく。結論は、

だしの「出し」である事は殆ど疑ひがない。但、神の為に出し置いて迎へるといふのか、物の中から抜け出させてゐるから^{ナヅ}命けられたのかは少し明らかではない。

ということで、ここでも関連する事例を次々とあげている。「だし」名称のものばかりではなく、『看聞日記』に記されている、牛若丸と弁慶の「灯炉」など禁裏の風流灯籠なども視野に入れている。そして「竿頭の依代から屋上の作り物、屋内の飾り人形或は旗竿尾の装飾にまで拵がつてゐるだしの用語例は、直ちに、江戸の祭りの山車^{ダシ}の起原に導いてくれる」として、柳田國男が尾芝古樟の名で執筆した「旗竿のこと」（柳田國男 1915）を「尾芝氏も言はれた通り」と援用しながら、ダシ、ホコ、ヤマの関係を図解し、「此名称の分岐点は、各部分の特徴から分化して来たものなる事は、改めて説明する迄も無からう」という。

ここでの指摘が、後に各地の祭礼に曳き廻される山車の原義として定説化していくことはいうまでもない。山車は「出し」で、依代であるという定説である。こうして各地の山車・屋台・だし行燈についての分析を行いながら、住吉踊りの傘鉾に触れて、「田楽師がすばらしい花蘭笠^{カブ}を被くのも、元よりましであつた事を暗示するものであらう」と、尸童の要件にも言及していて、この論文で芸能史への関心も芽生えているのがわかる。

5) さらなる標山・依代論の進展

『古代研究』民俗学篇 1（『折口信夫全集』2）に「髯籠の話」としてまとめられる論述から、折口信夫の標山論、依代論の内容を以上に見てきた。初めに列記したようにこれらについては、「髯籠の話」以外でも論述を行っている。

「盆踊りと祭屋台と」（『大阪朝日新聞』附録、1915（大正 4）年 8 月 29 日）では、精霊迎えに灯籠を掲げ、迎え火を焚くことをあげて「大空よりする神も、黄泉^{ヨミ}よりする死霊も、幽冥界の所属といふ点では一つで、是を招き寄せるには、必目標を高くせねばならぬと考へてゐたものと見える」といい、祭礼の練り物の山車は標山で、これに作りものを立てるのが依代であると「髯籠の話」で述べたことを再説している。「稲むらの蔭にて」（『郷土研究』4 卷 3 号、1916（大正 5）年 6 月）では、各地の稲むらの呼称を列記したうえで、田の神と山の神の交代は「次年の植糸付けまで山に還つて山の神になつてゐられる分は、差支へも無い理であるが、此は一旦標山に^{シメヤマ}請ひ降した神が、更に平地の招代に牽かれ依るといふ思想の記念で」、平野の中の村々では稲むらが標山であつたという。また稲むらの「すゝき」という呼称は「最初は、右の田の畔の稲塚に樹てた招代から、転移した称呼であることを思はせるのである」と判断している。自らが主宰して刊行を始めた『土俗と伝説』

1 卷 1、2 号（1918〈大正 7〉年 8、9 月）には「幣束から旗さし物へ」を書き、この中では「ある」「みあれ」という用語を検討するとともに、「はた」は「幣束と同じ用をした物である事だけは、否定ができぬ」とし、「神招ぎ代の幣束なる幣が、神の依り現す場の標となり、次いで、人或は神自身が、神占有の物と定めた標ともなり、又更に、神の象徴とさへ考へられる様になつたのである」と、ここで幣束の位置づけを依代論の中に加えている。そして、武将の馬じるしやさし物も依代に由来していることを説いている。「まといの話」（『土俗と伝説』1 卷 3 号、1918〈大正 7〉年 10 月）では、「ばれん」や「まとい」を同様に依代の流れのなかに位置づけていくのである。

3. 中国貴州省と韓国蝟島の神事・儀礼にみる依代

民俗学だけではなく宗教学、神道学などさまざまな分野で術語として使われている「依代」「招代」は、このように折口信夫によって提唱された。その理論内容には、揺れがあるし、論証が不十分といえる部分もあって、未完成といわざるを得ないが、とくに「依代」「招代」は、その役割においてのみ神事や儀礼の分析概念として一般化している。「髯籠の話」が発表されて 100 年ほど経つ現在においても、その全体像については再検討されておらず、これを主題にした神事・儀礼研究は行われてきたとは言い難い。やや古い研究であるが、國學院大學日本文化研究所が編んだ『神道要語集』祭祀篇（國學院大學日本文化研究所 1974）では、分類項目表に「依代」の分類を設け、神體、神像、神輿、山車、御幣、神籬、心御柱、神木、磐境、神奈備、神體山、神棚を項目にあげている。これらが依代の概念に含まれるということである。また、宮家準氏は『日本の民俗宗教』（1994）のなかで次のように説明している。

神道や民間信仰の祭具には、神の形代、斎場の荘厳具、儀礼の道具、奉仕者の衣類などがある。まず神の形代は、神の依り代となるもので、御幣、鏡、劍、勾玉の類である。このうち御幣は木の串に聖別を示す紙や布帛をつけたもので、神に捧げる財物ともいわれるが、本来は神霊の依り代と考えられるものである。幣帛、幣束、ミテグラ、ヌサ、シデ、ニギテともよんでいる。（第六章 民俗宗教の図像 4 宗教工芸）

そして、これに続いて依代として削り掛け、梵天、旗幟、依り木、神輿、山車をあげ、「各家の神棚にまつる神札は神の形代、仏壇の位牌は先祖の形代である。民間信仰では、上記のもののほかに石、木などの自然物や農器具、ホウキ、俵、カカシなどの民具が形代とされている」と説明している。依代の説明としては、現時点では宮家の説明がもっとも適切と思えるが、折口が言うような「標山」も含めた依代の体系化は進んでいない。

標山や依代の体系的な研究は今後の課題といえるのであるが、すくなくともアジア圏の神事や儀礼においても日本と類似した依代を見ることができ、アジアレベルでの比較研究が必要になっている。別の言い方をすれば、アジアにおける神事や儀礼、祭祀芸能の比較研究において、標山や依代は分析指標の一つになり得る可能性が高いといえる。

以下では、中国貴州省のトン族ならびに韓国全羅北道蝟島における依代が登場する神事・儀礼の具体例をあげ、今後の、これを分析指標とする比較研究の覚え書きとしておきたい。

1) 中国貴州省のトン族の薩歳祭祀

2004（平成16）年から現在も続けている貴州省黎平県のトン族民族文化調査から具体例をあげておく⁽²⁾。黎平県のトン族の村々ではサ（sax・薩）、サスイ（sax sis・薩歳）と呼ぶ女神を守護神として祀っている。薩歳祭祀は「貴州の黔東南の南部と広西に住む侗族が村々の神壇や祠に祀る神霊で、南部方言地区を主体としており、侗族の全てが信じているわけではない。鼓楼のある村では近接して祀られていることも多く、石や樹木が祭壇に据えられる」もので、薩歳の信仰は文化大革命の時期には弾圧を受けて壊滅的な状況に陥ったが、1978年12月の改革解放によって復活し、その祭りも行われるようになったという（鈴木正崇2004）。

薩歳への信仰や祭祀のあり方についての研究は、薩歳信仰の復活にともなって1980年代以降行われるようになり、日本人研究者による調査研究もあるが、ここでは3ヶ所の薩歳祭祀の概略を記しておく。

(1) 地捫村

地捫村は黎平から西南に約40kmの所にあり、茅貢郷から北の山間に4kmほど入った谷間の平坦地に村落が形成されている。現在は、この村全体がトン族の村落生活に関する生態博物館としての活動をしており、海外からも訪れる人が増えている。

この地捫村では、村全体で祀る薩歳のほか、村の中の4つの寨（集落）がそれぞれに薩歳を祀っている。薩歳については、村をつくる時には初めにウェチイヘイにある薩歳山から薩の神の土や石を持ってきて祭壇をつくと伝えており、薩歳は村を建てる時には必ず祀る神と考えられている。薩歳祭祀はその祭壇を築くことによって始められるのであり、その祭壇が「薩壇」で、薩壇造成は薩歳の本山ともいえる薩歳山から土や石を運んで行われる。薩歳山から土や石を運ぶ際には、未婚の男5名と未婚の女5名が祭師に連れられて薩歳山に行って土や石を採り、村に戻るときには土や石を背負って運び、途中で止まって休んではいけないし、地の上に土や石を下ろしてはいけないという。自村まで歩き通して運ぶのであり、村に着いてからこの土と石を埋めて石垣を築いて薩歳を祀るという。

こうして祀ったのが地捫村では母寨にある薩歳で、この薩歳が地捫村全体の守護神となっている。この薩歳は、村に病気が流行ったり、火事が起きたりすると、祭り方が足りないことが原因だとされ、再び薩歳山に行って土や石を採って来て埋めて薩壇を築きなおして丁寧な祭りをするという。母寨で薩歳山の土や石を運んで祀られている地捫村の薩歳は、周辺の村々からは有力な薩歳と考えられており、近くの村が薩歳を祀りなおすときには、ここから土や石を持っていく場合もあるという。

母寨にある薩歳は、高さ2m、幅4mほどに半円形に石垣を積んで薩壇としている。薩壇の上にはトン語でメイゾン（漢語では青刺樹）と呼ぶ大木があって、これを「薩の木」としている。この薩歳は、正月3日には村としての祭りが行われるほか、毎月1日と15日には、病気の人、独身で結婚相手を求めている人、子授けを願っている人などが薩壇の下に線香をあげて祈願している。

地捫村には、母寨にある上記の地捫村の薩歳のほか、芒寨、模寨、韋寨、寅寨にもそれぞれの薩歳が祀られている。芒寨の薩歳は、道に面した場所で、民家の下に石垣を積んで薩壇とし、その上に神樹が植えられている。石垣の間から草が繁って石垣を覆っており、薩壇があるのはわかりにくい。模寨の薩歳は、集落の民家の間を通る石段の脇に小さな石垣が積まれ、その上に間口1間半、奥行き3間の小屋が建てられて祀られている。石垣そのものが薩壇であるが、小屋を設けてここで祭りが行われている。小屋は、外見上は一般民家の納屋と区別がつかず、薩歳を祀る小屋と教えられないとわからない。内部は2間に仕切られ、それぞれが1間半×1間半の大きさになっ

ている。床は土間で、前室は土間だけで、その奥の部屋には中央に炉があって、線香があげられ、前室から奥の間に入る戸口の正面には台として板が置かれ、ここにはロウソクが立てられている。

韋寨の薩歳も民家の間に祀られ、ここにも祭祀のための小屋が設えられている。寅寨の薩歳も、民家の間の石段の脇に石垣が積まれて薩壇が設けられている。この薩壇は芒寨や模寨の薩壇に比べると大型のもので、小さいながらも神樹が植えられ、祭祀の小屋もある。

地捫村内の薩歳は、以上のように石垣を積んで薩壇とし、上に神樹を植えているのが特色であるが、注目されるのは、薩歳を祀り始めるときには、薩歳祭祀の起源地とされているウェチイヘイにある薩歳山から薩の神の土や石を持ってきて祭壇をつくることである。日本の神祭祀における勧請と同様な祀り方が存在するのであり、その地の土や石を依代として薩歳を迎えている。

(2) 岩洞鎮四洲寨

岩洞鎮は黎平から南西に約 20 km の所にあつて、四洲寨は商店が並ぶ岩洞の町から徒歩でも 10 分から 15 分ほどの位置にある。岩洞鎮は人口 1 万 4,700 人ほどの行政区で、トン族が 1 万 4,000 人を占めている。ここは竹坪、新洞、銅関、述洞、宰玩、高掌、岑卜、合心、岩洞の村々からなり、岩洞村のなかに四洲寨、沙套寨、大寨、垂粒寨、己慶寨の 5 つの寨がある。四洲寨は 1,300 人ほどの集落で、各家は水田稲作を中心とした農家である。

集落のほぼ真ん中に鼓楼があつて、このすぐ近くに薩歳の堂がある。四洲寨でも薩歳の祭祀については、祖先がこの地に住み着くにあつて、木で薩歳を彫り、銀とともにどこかに埋めたと伝えている。薩歳と銀が盗まれることを心配して埋めたもので、その場所がどこであるのかは村の誰もが知らないといわれている。祖先が住み着いた場所は、集落のもっとも高いところのカエデの木の下で、この木は神樹として扱われ、薩歳を埋めたのはこの木の下であるともいう。

薩歳が祀られている所は、神樹のカエデがある場所ではなく、鼓楼に向き合うように建てられ、2 階に舞台が設けられた村の倉庫の裏手である。10 坪程度の湧水池の北側に石垣を積み、12、3 坪の平坦地に堂宇が建てられている。周囲には民家があつて、薩歳の堂の敷地には木の柵がめぐらされている。薩堂ともいわれるこの堂は六角の堂で、入り口上部には「聖母室堂」と墨書した赤い紙が貼られている（写真 1）。

この薩堂は 2004 年に新築されたもので、これを建築するときには、雄鶏を殺して血を採り、お堂を建てる周りに撒いてから始め、最後に立てる柱に、祭師を頼んで半分に分けた銀貨を差し込んでから立てたという。

薩堂はトン語ではイエンサーといい、トン語の「サ」はおばあさん（祖母）という意味を持つことから漢語の「薩」が表記に宛てられ、また漢語への翻訳語としては「聖母」とされている。四洲寨の薩堂に「聖母室堂」とあるのは漢語での表現であり、こうしたところにも漢化が現れている。薩堂の堂宇の形態を六角にしていることについては、特に意味はないようで、この形にしたのは村びとたちが見た目に良いことから決めたという。

薩堂の内部には、中央に赤い土を塗り込めた石垣壇が設けられ、この石垣壇に薩歳を迎えて祀っている。祭りの時には石壇の上部には赤い唐傘が立てられ、傘の上には蔓草が巻かれる



写真 1 四洲寨の薩堂（祭りの参加者が手をつないで
蹠堂歌をうたう）



写真2 薩壇と傘（上に蔓草）



写真3 薩歳母子を示すシュウディーと藁の馬

(写真2)。蔓草は「粮藤」と呼ばれているもので、豊作祈願として行うという。

薩歳はこうした薩壇を築いて祀るのが一般的であるが、薩壇の形式にはいろいろあり、前述の地捫村の薩壇とは石垣壇であることは一致しているものの、その形式には違いがある。四洲寨では、2004年に薩壇とこれを覆う薩堂を建築しているのであるが、これ以前の薩堂は倉庫のようなもので、中には石板が1枚置かれたただけであったといわれており、文化大革命以前にも同じような薩壇があったのかは不明である。この石垣壇の右奥の土間の上には幅20cm、長さ50cmほどの石板が置かれ、祭りにはここに供物を並べるが、この場所は、風水師が薩歳の祭りの日に風水によって方角を決めている。

現地で実見した薩歳の祭りで注目されるのは、石板の所にシュウディー（シューチー）と呼ばれる竹棒の先に切り紙を付けたものが3本立てられ、その前には稲藁を縛ったものが3つ置かれることである。シュウディーは、赤紙と緑紙を幣状に切ったものに小型の傘状の切り紙を通したものを竹棒の先端に結びつけたもので、中央のものが薩歳、その両側の2本が薩歳の2人の娘を表しているという。稲藁を縛ったものは、薩歳と2人の娘が乗って空を飛ぶ馬で、盃や線香はそれぞれにあげられる（写真3）。

薩歳の本祭は、祭師による「照油神判」から始まり、祭師によって神迎えの祭詞、薩歳の功労を讃える祭詞などがシュウディーの前で唱えられていく。薩壇には傘が立てられ、ここに薩歳が迎えられているはずであるが、祭詞をあげたり、供物をあげたりするのはシュウディーの方であり、恒常的な薩壇祭祀と薩歳祭りにおける薩歳の祭り方に

ずれがみとめられる。また、薩歳とその2人の娘たちが乗るとされている藁の馬については、空を飛ぶ馬であると伝えられているが、この地の鬼師（シャーマン）が行う「過陰」においても、自身の魂が躰から抜けて額に白い斑点のある赤い馬に乗って天にのぼり、早いスピードで病気などの原因がある場所に連れて行くといわれている。脱魂型のシャーマン、薩歳ともに天馬の信仰が共通して見られる。

トン族の村々では薩壇には傘が立てられている場合が多く、薩壇に唐傘を立てて薩歳を祀っていることは明らかで、また薩歳の祭りのときには薩歳に扮した人物が登場し、この薩歳にも唐傘が差しかけられ、傘に特別な意味が与えられている。それは女神の象徴とも考えられるし、薩歳の依代とも考えることができる。これとは別に祭りには薩歳とその2人の娘を表現するシュウディーが作られていて、ここには薩歳母子が乗る藁の馬が置かれることから、シュウディーは明らかに薩歳母子の依代といえる。その形は写真3にあるように日本の幣束と類似するもので、こうした神祭りの切り紙は日本独自のものではなく、アジア圏での比較研究が必要となる。

薩歳への供犠については、四洲寨では薩歳は戦いで血を流したので、供物をあげるにも血や泣き

声を嫌い、豚の供犠は、棒に足を縛り付けて逆さにして水桶に漬け、窒息させて殺している。アヒルや鶏も供犠としてあげられるが、これも血を流さずに祭りの際に縋った藁縄で首を絞めている。

豚やアヒル、鶏の供犠、祭詞の奏上が済むと、祭師を先頭に鉦、銅鑼、太鼓、芦笙の楽隊が楽を奏し、これに寨老と呼ばれる長老がついて薩堂の周りを、初めは時計と反対回りに3回、次いで逆に時計回りに3回まわり、その後、祭りに加わった人たちが手をつないで薩堂の周りを囲み、薩歳をたたえる踩堂歌をうたいながら堂の周りをまわる。これが済むと、祭師を先頭に芦笙を吹き鳴らしながら列をなして鼓楼へ移動し、鼓楼の中で薩堂の周りをまわったのと同じようにまわる。

(3) 肇興郷紀堂村

肇興は、黎平から南へ45 kmほどの所に位置し、紀堂村は肇興の町から車で約30分の山間の平坦地にある。紀堂村の薩堂は上寨に祀られていて、漢風の門扉の内部に薩壇が築かれている(写真4)。門扉の入り口上部には「薩壇」の標示があって、木の扉が取り付けられている。門扉の壁には彩色が薄れているが薩歳とその娘たちの戦いの絵が描かれ、薩歳伝承が視覚化されている。

門扉の内側には正面に「中華民國丁巳六年四月初八吉日」の紀年をもつ「千秋不朽」と題された石碑が建立され、その背後に円形に石垣を積んだ薩壇が設けられている。薩壇上部には低灌木が植えられ、ほぼ中央に半開きにして蔓の輪をはめた赤い唐傘を立てて薩歳を祀っている(写真5)。

1917(中華民國6)年の「千秋不朽」碑には、寨を建てる時には必ず薩壇を設け、これによって郷村の吉祥を得ることができるので、祖先が肇興から紀塘(紀堂)に移り住んだときには、聖母とその娘たちを追念して垣と宮を立て、その中に神座を設けて香煙を供奉したと記されている。

紀堂村では、薩壇で鶏を殺して足骨を取り、その骨にある細かな裂け目を見つけて竹籤を刺し込み、その刺さり方で占いをするのを実見したが、鶏骨卜に際しては薩壇の傘の周り4ヶ所に赤・青・黄の3色の幣を付けた竹棒を立てる。傘の内側にも3色の紙の幣が付けられ、その下には白木を削って作った薩歳と2人の娘の像を置いて祭る。薩歳と娘の木像は10 cmほどのもので、木像といっても上端を鉛筆のように尖らせて削り、頸部にあたる部分に



写真4 紀堂村の薩堂



写真5 紀堂村の薩壇



写真6 傘の下の幣と薩歳

赤と青の糸を巻きつけただけのものである。傘と薩歳像の前には夥しい本数の線香を立てた香炉が置かれ、その前にお茶が茶道具とともに供えられる。傘の内側の3色の幣、白木の薩歳母子の像が依代といえるものである（写真6）。

紀堂村でも薩歳を本山の薩歳山に迎えに行くときのことが伝えられ、薩歳山から土や石を採ってくるときには、男性が女装をして行くという。

2) 韓国全羅北道扶安郡蛸島の堂祭

2011年1月23日から1月27日にかけて「アジア祭祀芸能の比較研究」プロジェクトでは、韓国全羅北道扶安郡蛸島で正月（旧暦）に行われるマウルクツの共同調査を行った。調査は旧暦正月3日に行われる大里の願堂祭を中心に行われた。この祭りは、大里の東にあって雉島里との境になっている山（写真7）の頂部に祀られている、大里の守り神である願堂（写真8）の祭りで、この祭は大晦日に船上で行われる船告祀に始まり、正月3日の朝には集落のはずれにあるチャンスンでのチャンスン祭（東側堂山祭）があった後、願堂クツといって山の上の願堂での祭りとなる。集落から山の願堂までは急峻な山道を1時間半ほど歩いて登り、堂宇の神々に供物を並べることから始まる。現在、願堂には入口に門衛、堂内には山神様、將軍様、神霊様、願堂マヌラ、本堂マヌラ、玉笛夫人が祀られていて、山神様以下の神々に供物が供えられ、村人が扮する読祝官が祝文を読み上げてから巫堂クツが行われる。これは村から依頼された巫堂がチャンゴとチンの拍子にあわせて行うもので、共同研究のメンバーである李京燁氏の2008年の調査によれば治国チャビ、成主クツ、ソンニムクツ、城隍クツ、焼紙、エギシクツ、將軍城隍クツ、ギックツ、門衛クツの順番に進められたという。

巫堂クツは今回の調査でもほぼ同じように行われたが、この中で注目されるのがギックツと呼ば



写真7 大里の願堂が祀られる山



写真8 山の願堂



写真9 ギックツ



写真10 巫堂が米粒を船主の手にのせる

れる船旗による祈願である。大里は海に面した集落で漁業を生業としており、船主たちが竿に付けた船旗を持って山の願堂まで登り、將軍城隍クツまでの巫堂クツの後にギツ（旗）クツが行われる。これは船旗の先端を巫堂の眼前に出すと、巫堂は願堂の中に祀られている神を呼び出す祈願を行い、願堂の中のいずれかの神をこの旗に依り憑けるクツである（写真9）。巫堂が先述した願堂のいずれかの神の名をあげ、旗を持つ船主の手のひらに、持った器の中の米粒をつまんでのせる。米粒の数が偶数だったら、巫堂が旗に依り憑けた神を受けるということで、この米をその場で食べる（写真10）。そして船主は、旗に憑いた神の名を紙に書くが、旗に憑く神としては將軍様が良いといわれている。

山の上の願堂祭が終わると一行は下山し、集落のはずれにある石積みの山での堂祭、集落の東端での龍王祭、主山周り、集落の西端での龍王祭、井戸クツが行われ、海に送るティベ（茅船）を前にしての巫堂によるクツやガレバップ（鋤飯）を海に撒く龍王祭などが行われる。

この祭りは村の鎮守ともいえる願堂での祭りとして龍王祭の二重構造をもっているのであるが、願堂で行われるギツクツでは、船旗に神を依り憑かせており、この船旗は依代ということが出来る。宇田川飛鳥氏によるこの祭りの調査によればどの神が旗に憑くかによって、その後の対応が違うという（宇田川飛鳥2007）。

4. 今後の課題

アジア祭祀芸能の比較研究にあたって、まず重要なことは、何を指標として比較研究を行うか、あるいは比較研究の適切な指標には何があるのかという議論であろう。それはアジア各地域での祭祀芸能に関する民族誌的な研究を重ね合わせていくなかで析出する方法と、アジア圏のどこかに軸足を置きながらアジア各地域の文化比較を行い得る指標を求めていくという2つの道筋がある。この他にも比較研究の道筋はあろうが、本稿では後者の方法から比較指標を検討することを目指した。

それは、乏しい経験ながらも中国や韓国、台湾などで神事や儀礼、祭りの場での芸能を見てきたなかで、折口信夫によって術語として定立された依代・招代と思われるものにもいくつか出会ったからである。しかし、依代・招代を指標として比較研究を行おうとした時に、振り返ってみると折口が提示した依代・招代についての判釈、つまり折口理論の精確な理解が果たしてどれほど出来ているのだろうかという疑問があった。折口の依代論は、標山論とともに展開し、その枠組みは通常の依代の理解に比して遙かに大きなものであることは明白で、しかもこの理論の構築には大正時代初期の柳田による研究も深くかかわっていたといえる。

本稿では、こうした折口の依代論に関する再評価の一部を行ったが、この作業は一方では実際の文化・宗教事象として存在している標山や依代の体系的な把握が必要となる。標山や依代の実際についての体系化を行うことによって初めて、折口理論の再評価が可能となるし、その体系化を日本だけではなくアジア各地域に広げることで、折口理論をもとにした依代論の再構築ができるのではないかと思う。個別的な課題はいくつもあるが、本稿で行った作業の今後の概括的な見通しは以上のようになる。

アジア圏での依代の具体例としては、中国貴州省のトン族村落での例と韓国蝸島の例をあげたにすぎない。しかもその例示は依代が登場する場面だけといってもよく、平板なものである。しかし、こうした概略的な紹介からも神事や儀礼に依代が存在するのは日本だけでなく、アジア各地での比較研究が成り立ちそうなことは理解頂けたかと思う。まずもっての今後の課題は、より詳細な

地域事例の集積を行うことであり、この作業のなかで標山や依代の体系化を進めていきたい。

注

- (1) ここでいう「記憶伝承」というのは、たとえば「髻籠の話」でいう「所謂民俗記憶はいつまでも間歇的に復活し来り」や、「妣が国へ・常世へ」(1920〈大正9〉年、『折口信夫全集』2所収)でいう「此は是、曾ては祖々の胸を煽り立てた懐郷心(のすたるぢい)の、間歇遺伝(あたゐずむ)として、現れたものではなからうか」という伝承の捉え方のことで、伝承文化学としての民俗学では、「伝承」の意味内容についての検討が必要となっている。
- (2) 中国貴州省黎平県でのトン族の薩歳祭祀については、拙稿「薩壇と薩歳祭祀」(『薩歳の祭り 中国貴州省南部侗族の祭祀及び神観念に関する研究調査報告書』2005年、國學院大學21世紀COEプログラム)でも述べた。

引用・参考文献

- 池田弥三郎 1972 『私説折口信夫』中公新書 295
- 李京燁 2011 「嵯島のマウルクツー大里の願堂祭を中心に」共同調査時の配布資料
- 宇田川飛鳥 2007 「豊漁祭の祭祀と信仰—韓国全羅北道扶安郡嵯島の嵯島ティベノリの事例から—」『民俗文化研究』第8号
- 岡野弘彦 2002 「粉河寺の朝の少年折口」『古代研究I—祭りの発生』中公クラシックス
- 小川直之 1998 「長野御祭礼をめぐって—祇園牛頭天王信仰の受容—」『國學院雑誌』99巻11号
- 小川直之 2005 「神去来観念と依代論の再検討—「髻籠の話」を読む—」『折口信夫・釋道空—その人と学問—』おうふう
- 小川直之 2012 「森神と神樹の信仰」『祭祀儀礼と景観の考古学』國學院大學伝統文化リサーチセンター
- 折口信夫 1929 「髻籠の話」『古代研究』民俗学篇1(『折口信夫全集』2所収)
- 折口信夫 1915 「盆踊りと祭屋台と」『大阪朝日新聞』附録、年8月29日(『折口信夫全集』2)
- 折口信夫 1916 「稲むらの蔭にて」『郷土研究』4巻3号(『折口信夫全集』3)
- 折口信夫 1918 「幣束から旗さし物へ」『土俗と伝説』1巻1、2号(『折口信夫全集』2)
- 折口信夫 1918 「まといの話」『土俗と伝説』1巻3号(『折口信夫全集』2)
- 神奈川大学国際常民文化研究機構 2011 『神奈川大学国際常民文化研究機構年報』2所収の「特色ある共同研究拠点の整備の推進事業 平成22年度業務成果報告書」の「共同利用・共同研究課題の概要」
- 國學院大學日本文化研究所編 1974 『神道要語集』祭祀篇(財)神道文化会
- 鈴木正崇 2004 「女神信仰の現代的変容—中国貴州省侗族の薩媽節をめぐって—」『東アジアの女神信仰と女性生活』慶應義塾大学出版会
- 芳賀日出男 2009 『折口信夫と古代を旅ゆく』慶應義塾大学出版会
- 原田敏明 1957 「村の境」『社会と伝承』1巻4号
- 三橋 健 2010 「『万葉集』における「神社」という語について—神社の本質をめぐって—」『國學院雑誌』111巻5号
- 南方熊楠 1914 「紙上問答」『答』『郷土研究』2巻3号
- 宮家 準 1994 『日本の民俗宗教』講談社学術文庫
- 柳田國男 1914 「片葉蘆考」『郷土研究』2巻4号
- 柳田國男 1915 「旗鉾のこと」『郷土研究』3巻6号

※本文中に引用した折口信夫の文章は『折口信夫全集』2、3(1995、中央公論社)に拠った。