

* 日本精神文化の根底にあるもの(六)

— 「聖なるもの」の訪ひについて —

渡 辺 勝 義

キーワード

年中行事・御魂祭り・年神(正月神)・神人共食・聖の二重性・盂蘭盆会・
積極的儀礼・消極的儀礼・マナ・ミタマノメシ・供儀・聖と俗の分離

一、はじめに

春は木の芽や花のつぼみが芽吹き膨らんで生命が張ることから生じたとい
うが、まだ春も来てはいないのに新年が明けて手にする年賀状には「迎春」
「迎春」「賀春」「新春のお慶びを…」と誰もが書くのが近年の慣わしである。
二十四節気ではまだ大寒の入りにもなっておらず、これからいよいよ一段と
寒くなるというのである。こうした季語と実際の季節感とにズレが生じて
いることに違和感を感じる人も多いことであろう。こうした理由は、明治五
年一月九日の太政官布告(明治五年二月三日を明治六年一月一日とする)
により、従来の太陰太陽暦(天保暦)を廃止して太陽暦(グレゴリオ暦)に切り
替えてしまったためである。古くは一日の始まりは日没(夜)からであり、元
旦即ち一年の始まりは正月の満月の夜であった。新暦に替えて以来、このよ
うに実際の季節感とのズレが生じてしまったのである。

ところで普段めつたにないようないことが重なったり、あまりにも
忙しい出来事や仕事などが重なった場合に「まるで盆と正月が一緒に来たよ
うな…」と言うことがあるが、年中行事(注1)の中でもこの正月と盆とはま
さにわが国の二大行事であるといつてよい。正月行事では大晦日に年神さま
(正月様・歳徳神)が各家々に来訪するおめでたい日とされ、煤払い(注2)を
して家中を祓い清め、また門松を立て、注連縄を張り、正月飾りをし、鏡餅
をお供えし、おせち料理(注3)を作って神棚に供え、家族全員が慎んで年神

さまを手厚く饗応する。

また、お盆には家々の先祖の御霊が帰ってくる日とされ、お墓
参りをしたり、盆棚に野菜や果物、菓子、ほおずきなどを供え、
迎え火を焚いて親先祖の御霊を真心込めて饗応し、盆明けには送
り火を焚いて送り出すといった、両儀礼ともに一定の形式・順序
に従った象徴的な行為の体系が見られる。こうした神や祖霊など
聖なるものを迎え、これを地域や一家がこぞって饗応し、また共
食することによって神と人、先祖と子孫とが一つになり、また家
族や地域がその絆を深め、社会的な連帯感を強化する…といった
行事は巡る季節や生活の節目節目、折り目折り目に欠かさず長い
歲月執り行われてきたものである。勿論、南北に長く伸びた日本列島で
伝承されてきたものである。勿論、南北に長く伸びた日本列島で
あるために、この二つの行事にも地域性が見られ、個々の儀礼内
容に関してはかなり地域の地域差があることはいうまでもない。だが、
先祖の御魂祭りがお盆だけでなく、古くは正月にも行われていた
のだと言えば、今日、意外に思われる人も居るのではなからうか。
新年が明けてものみな改まり、年が改まるというのは誰もが覚
える何ともいえないひとときわ新鮮で瑞々しい感覚である。元旦はな
にもかもが新鮮で若々しく生き生きと生命に満ちて輝いており、
朝の空気さえもが昨日までのそれとはまったく違って輝いており、
感じ、そして新しい世界が開けたことに心が躍動するのを感じる。
正月はまさに繰り返し行われる生命の更新の時、生命のよみがえ
りの時であるといえよう。人々が儀礼を通して感じるこうした
生命の高まりは何故なのだろうか。盆や正月など決まった時期に

* Received February 1, 2007

** 長崎ウエスレヤン大学 現代社会学部 地域づくり学科, Faculty of Contemporary Social Studies, Nagasaki Wesleyan University, 1057 Eida, Isahaya, Nagasaki 854-0081, Japan

一定の期間、神や先祖の御霊など「聖なるもの」を迎えるとはどういうことなのか。そのことで私たちの住むこの世界にいったい何が起っているのだろうか。年中行事の中で特に正月やお盆に訪れる神や祖霊など、こうした霊魂に関する問題は関係性の問題であり、その根本にあるのは人間と神との関係の中で位置付けられる。

本論では民間で行われている年中行事の中でもっとも本質的な部分が見られていると思われる宗教儀礼(注4)、特に正月行事と盆行事とを中心に、神・祖霊などの聖なるものと人との関わりや儀礼の構造について考えてみたいのである。

一、正月儀礼と「聖なるもの」の訪ひ

正月(二月)は日本人の文化的・宗教的心意というか、その本質が一番濃厚に現れる月であるといえる。歳神さまをお迎えするために家中大掃除をし、正月飾りが作られる。松迎えといつて、大抵十二月二十七日前後に年神の依代である門松や飾り松を北の方角から山から迎えてくる。門松は神の宿る依り代であり、常緑樹であれば榊でも栗でも榎でも使われた。佐藤幸治氏は門松について、次のように述べている。

この門松の習慣こそがほかならぬ正月が祖霊供養の側面を持っていたことを示している。すなわち、日本人は死んだのちに山中他界へ出向くと信じられ、山の象徴である常緑樹を正月に飾ると祖霊となった山の神が訪問しやすいと考えたのである。(注5)

松飾り・注連飾りは暮れの二十四、五日頃から注連縄ないが始まり、三十一日までにこれ等を終らせる。暮れの二十七日から三十日までに鏡餅を搗き(二十九日はクンモチといつてこれを嫌い、また三十一日に搗くことを避けている)、これを神棚に供え、おせち料理を準備し、一家や地域の人々が神を迎えるための潔斎と忌み籠りに入る。大晦日の夜には全国的に新しい火を焚く習慣がある。これをもってしても、正月は元日の朝に始まるのではなく、大晦日の夜に始まるということが出来る。暮れの三十一日をトシトリ(年取り)、トシヤ(年夜)、オオドシ(大年)と呼び、年取り(注6)の膳につく。かつては年取りの夜の宮参り、宮籠りは各ムラで見られるごく自然な風景であ

った。また、「道具の年取り」といって、日常使ってきた各種の道具にも正月飾りをして祝い、あるいは「ネズミの年取り」といって鼠にさえも供物を供えて、新しく迎える年を共々祝おうとしたのである。

正月の初詣の古い形は鎮守様、産土様に参って村里全体の幸福を祈るといのが永い伝統の正月の心であった。社とは生まれた土地の神の意で産土神(氏神)のことである。今日のように、個人だけの幸せを祈るといった考えではなかったのである。(注7)

地域によっては、昔から菩提寺の先祖墓にまず新年の挨拶をするという伝統を保っているところもある。

また、昔は「年を取る」という意味も、現在のような個人がそれぞれの誕生日に年齢を加えるという満年齢とは違った感覚であり、正月には同一地域に住む同年者たちが一斉に年を取るといった数え年の感覚(同齡感覚)があつて、家人や隣人とが相互に繋がりを持ちながら共に変化を続けるという意識がその根底にはあつた。また、地域によっては、先祖からのしきたりで門松を立てないというムラや家も各地に見られる。

オツイタチ(元旦)には若水汲み、水垢離、初火、宮参り(初参り、若宮参り)、歯固め、雑煮餅、年始回り…と一連の行事が続く。宮参りから帰つてくると、歯を丈夫にし健康増進と長寿の願いを込めて正月棚に供えてあるイナダキ(干し柿、栗など)を一口ずつ食べて歯固めをする(正月三が日に鏡餅、栗、豆などを食べる行事)。

これら年末年始の儀礼を含んで「正月」に行う様々な儀礼が意味するものは強いて言えば「神と人との関係性の更新・強化」であると言えるであろう。過ぎ越した一年の間に、私たちが知って知らずに犯した様々な罪・穢れを綺麗に禊ぎ清めて、或いは氏神さまのもとで忌み籠り慎み、心身ともに清潔な状態となつて、地域住民や一族一家の幸せの元である「年神(歳徳神・正月様)」をお迎えし、真心込めて饗応する。そして人々もまた年神とともに同じ飲食物(年神にお供えした神饌物・おせち料理)を戴く(「神人共食」)ことによつて、新しい年神さまの恩顧(神霊の御力徳・年魂・新しい生命の力)を身に賜り、「神と人」とが、あるいは「先祖と子孫」とが、家族全員がお互いの絆をより一層深め合い、固く一つに結び合う。そして「新しく迎える一年間がどうか皆仲良く恙無く、誰もが健康で幸せに暮らすことが

出来ますように」との切なる願いが正月行事のすべてに込められていると言える。

今日、大正月・小正月といった呼び方さえ聞かれなくなつたが、以前には旧来の正月の方を小正月(望の正月・花正月)といい、大正月の門松に対して、小正月には豊作の予祝行事として餅花・削り花などを飾るために花正月ともいうところがある。元旦の元とは「はじめ」の意であり、旦とは初日の出、朝を意味する。三元即ち年月日の初めの朝を元旦(元朔、元朝、正旦、歳旦)といい、元旦から始まる正月を「大正月」「男の正月」「神の正月」と呼んでいる。先にも述べたように、南北に長く伸びた日本列島であるから、一口に正月といつても昔は決して同じ日ではなく、正月の行事も地域によつて様々に異なるものであつた。

そして正月も盆も前の月の晦日から始まっている。正月は十二月の大晦日に新しい年の火を囲炉裏に焚き、翌元旦に若水を汲んで新しく生命を蘇らせる。盆の方は六月晦日が夏越の節句で半年の汚れ穢れを茅の輪などと共に水に流して清新な心身に返る。

一年を二つに分けて冬から春に転換しようとする時に正月を、夏から秋へと転換しようとする時に盆を設けて、新しい季節の儀礼として、清新な生命力を得ようとしたのである。

小野重朗氏によれば、正月と盆とは半年を間に置いて対応しており、互いに良く似た共通した要素が見られるという。両者を対比して表にしてみよう。

正月行事	盆行事
大正月 一月一日(朔日)	釜蓋朔日 七月一日(朔日)
竈神様の年取り 一月三日の夕	
六日年 一月六日(若菜打ち)	七月六日
七日正月 一月七日(七草粥)	七日盆 七月七日
田打ち正月・鏡開き 一月十一日	
小正月・望正月 一月十四・十五日	盆の中日 七月十四・十五日
女の正月・仏の正月 一月十六日	
ハツカ正月・骨正月 一月二十日	ハツカ盆 七月二十日
薦の正月 一月三十日(晦日)	灯笼卸し 七月三十日(晦日)

正月には年棚を作つて供え物をするのに対して、盆には精霊棚を設けて供え物をする。また正月には門松迎えやトンドや鬼火といった火祭りがあつたのに対して、盆には盆花とりがあり、迎え火・送り火、柱松といった火焚き行事がある。…といった具合に、この二つの行事には一見、かなりの対応が見られるのである。

だが、小野氏は更に次のようにも言っている。

このような正月と盆との対応や類似にもかかわらず、この二つを同質同性格のものとするにはなお問題が残る。正月は季節の転換の祭り、農耕予祝の祭り、さらに祖霊の祭りといった総合的な性格を持っているのに対して、盆は祖霊・精霊の祭り中心で性格が単純であり、二つを同じ性格と論証するのが困難なことによるのである。(注8)

民俗学では一年間を二つの年に分ける考え方があり、前半は正月に始まるとし、後半は七月にはじまるとする半歳周期説である。これは一年間に二度稲の収穫が出来る地域には当てはまる説かもしれない。だが、日本列島は南北に長く伸びており、従つて、こうした説があらゆる地域に当てはまるものとは考えにくい。各地域の様々な行事は時代の推移と共に次第に整理され、また統合されることもあつたことは十分考えられよう。

正月神そのものの性格

正月に家々に訪れる祖霊は、年神、歳徳神、正月様などと呼ばれ、穀物の豊作をもたらす農耕神とされてきた。稲も年も稔もみなトシと読むように、「とし」という語が時間の区切りだけでなく、稲の実りを意味する神がトシガミであり、正月の神でもあつた。

正月前後に来訪するものは、大晦日の夜に訪れるトシドン(年殿・年爺サン。鹿児島、甌島)、六日年に訪れるクサイモン(福祭文・鹿児島、種子島・屋久島)、正月一四日の夜に訪れるカセドリ、カセダウチ(東北地方、九州)、トロヘイ(中国地方)など様々である。

『年中行事図説』(注9)を見ると、小正月の来訪神(一四・一五)は青森県の「しかたはぎ」「パカパカ」「かばかば」、秋田の「ナマハゲ」「ナモミハギ」、石川県の「アマメハギ」「アマミヘギ」、宮城県の「イワイマシヨウ」、岡山の「ホトホト」「コトコト」など、各地域ごとにその呼び名が異なっており、ざっと数えただけでも六〇種ほどの名があがっている。

また、正月来訪者の分布には一定の法則があるとし、小野氏は、

大晦日の夜に訪れる例や、六日年・七日正月に訪れる例が国の南の端にあるだけでなく、能登半島にもみられ、それらはみな怖ろしい姿をして訪れ、それで人々に年餅を授けたり教えを垂れていく。(注10)

と述べ、更に大晦日の夜に訪れるもののほうが古く、小正月来訪者は後になつて盛んになったものだという。氏の説では古い順に言えば、大晦日の夜―六日年・七日正月―四日・二五日の小正月だということである。(注11)

このように正月に訪れる神たちが「みな怖ろしい姿をして訪れる」という点は重要であろう。地域の住民たちや家族は誰もこの来訪神聖なるものには決して逆らう事も抵抗も出来ず、まったく「為されるがまま」である。粗相の無いようにと一家の主人が襟を正し羽織袴の正装で家ごとに酒食を用意して迎え、来訪神を殊の外丁重におもてなしをし、その家族はまるで一時も早く嵐が過ぎ去るのを一心に祈りながら待つかのように、ただただ何事も無く来訪神がお帰りいただくことを願つてやまない。そうすることで、その家族や地域に新しい年一年間の幸せと豊穣が約束されるのである。

E・デュルケムの儀礼論(消極的儀礼・積極的儀礼(注12)によれば、聖なるものは超自然的な恐るべき力を有する存在であり、そのため普段の時は不用意に近付くと危険な聖との接触を禁じているという。聖にも俗にも様々なタブーがあつて、聖と俗の不用意な接触や混交を戒め、両者はきちんと分離されるという点に消極的儀礼の本旨がある。この聖なるものの持つマナの力を預かるには、神社に籠もつたり、水垢離をとつたり、火や塩で清めたりして、俗界の埃を払拭し、穢れを祓い清めて後でなければ接触する事は出来ない。

そのように考えて正月儀礼を見直してみると、『古事記』上巻の黄泉の国訪問譚が髣髴としてくる。伊邪那岐命は妻に逢いたい一心でウツカリ黄泉の国を侵犯し伊邪那美命と接触したばかりか、「見るな」のタブーを犯してしまった。そのため悪霊邪鬼に襲われるという大変な危機的状況がもたらされたが、命からがら逃げ帰つて黄泉比良坂に千引石を引き塞いだ後、筑紫の日向の橘の小戸の阿波岐原で身に受けた穢れを必死に禊ぎ祓いて清浄の極みに達した時、天照大御神以下いわゆる三貴子の誕生をみた。即ち元の世界秩序が回復したばかりでなく、伊邪那岐命はそれまで以上に世界をより活性化させ、新しく世界を創造する力を得たのである。「よみがえり」(再生)という言葉は死の危機に瀕した

者が再び生命を復活させるという意味であるが、まさに「生命の黄泉返り」が語られている。(注13)

正月に訪れる神は私たちに聖なる力、即ち一年間の新しい生命の息吹(年魂)を授けるためにやってくるどころの、普段は私たちが絶対に接触してはならない分離されるべき恐るべきマナの力を持った「聖なるもの」なのであつた。誰もが、新しく迎えた年の聖なる幸せ(豊穣)と活性化(健康・繁栄)を約束する、新しい生命(年魂)を賜つたのである。だからこそ、元日の朝はものみな新しく、心身ともに清められた新鮮な感じがし、世界のすべてが瑞々しい生命の躍動に満たされていることを誰もが感じるのである。

この生命の喜び、魂のあらたまりという恩寵に浴するまたとない一時を、わたしだけが享受して良い筈がない。なぜなら、先祖と子孫とはいつとも共にあるからである。祖霊も共に新年を寿ぎ、喜びを分かち合っているのである。

このように考えると、わたし達は遠い昔から今に至るまで、『古事記』神話に語られている神的秩序世界の再現を長い歲月、繰り返しているのだと言っても過言ではあるまい。

三、御魂祭り―大晦日に帰つて来る死者の霊魂

年越しの夜を「魂祭り」と称し、今は亡き人の霊を迎え、これに供物を供えて慰め喜ばせて互いに交歓し合い、両者の絆を強化することは即ち、家族の無病息災を約束するものでもあつただろう。

平安前期の日本最古の仏教説話集である『日本霊異記』上巻を見ると、次のような記事がある。

第十二 「人畜に履まるる髑髏救ひ収められ、靈しき表を示して現に報ずる縁

高麗の学生道登は、元興寺の沙門なり。山背の恵満が家より出づ。往にし大化二年丙午、宇治橋を営り往来する時に、髑髏奈良山の溪二在りて、人畜の為に履マル。法師悲しびて、従者萬侶をして木の上に置か令む。同じ年の十二月の晦の夕に迄りて、人、寺門に来たりて曰さく「道登大徳の従者萬侶といふ者に遇はむと欲ふ」とまをす。萬侶出でて遇ふに、其の人語りて曰はく「大徳の慈を蒙り、頃平安の慶を得

たり。然して、今夜に非ずは恩を報いむに無し」といふ。輒ち萬呂を將て其の家に至り、閉ぢたる屋よりして屋の裏に入るに、多く飲食を設く。其の中己が分の饌を以て萬呂と共に食ふ。(以下略す)(注14)

即ち、奈良山の溪に埋葬されずに風雨に曝されたままで、人や獸に踏みつけられているしやれこうべがあつた。通りかかった元興寺の沙門である道登は、それを見てあまりにも哀れと思ひ、従者萬侶に命じてそれを木の上に安置したのであつた。ところがその年の十二月の大晦日の晩になって、寺門に「道登大徳の従者萬侶という人に逢いたい」という者が来た。萬侶が出てみると、「大徳のお慈悲を戴くことが出来て、やつと心の平安を得ました。何とかしてこの恩返しをしたいのですが、私にとつてはどうしてもこの大晦日の夜でないと恩返しが出来ないので」とその者が言う。萬侶はその者に連れられて或る家の中に入り、その者はたくさん供えられた供物(飲食物)の中から自分のために供えられた分を取り出して萬侶と一緒に食べた。…というのである。いわゆる死者の霊が助けられた恩返しをする話であるが、この話から分かることは大晦日から元日にかけて魂祭りが行われていたということである。

また同書下巻第二十七にも白壁の天皇(光仁天皇)の御世に、備後の国の品知牧人が正月の物を買ひに深津の市に向う途中の宿で、夜通し「目痛し」と叫んで救いを求める髑髏の目の穴に突き通つていた筈を抜いてやつたところ、その恩に報いるために「今月の晦の夕、吾が家に臻れ。彼の宵に非ずは、恩に報いるに由無し」とて、死者の霊が自分に供えられた馳走を牧人に譲り饗して共に食ふ…といった記事が見える。(注15)

この『日本霊異記』は淳和天皇の弘仁十四年(八三三)、僧景戒によつて成立した書であるが、今見た説話は文中に大化二年(六四六)頃の話として記されているから、恐らくはこの頃には魂祭りがすでに行われていたのである。以下、山中裕氏の『平安朝の年中行事』を参照しながら、平安期の魂祭りについて見ていこう。(注16)

平安中期の公卿である小野宮右大臣藤原実資の日記「小右記」を見ると、長保元年十二月廿九日、戊寅、御魂今年於染殿奉拜、入夜依例解除、但着服、不奉幣、子始刻許上難(注17)

とあつて、「染殿」と称する藤原良房の第(貴族第)の例が記されているが、

七月の盆祭りと同じように、亡き人がこの夜帰ってくるという信仰に基づき、十二月の晦日に御魂を奉拜することが行われていたことが分かる。また、同じく「小右記」の寛仁元年十二月卅日、甲午の記事として、

入夜解除奉幣諸神、次拜御魂、皆是例事也、亥刻追難(注18)

とあり、このころは内裏・貴族第ともに恒例行事であつたことが知られ、山中裕氏は「この儀は七月の盆祭りとほぼ同じことをおこなうのであつて、亡き人がこの夜帰るといふ信仰からはじまったものらしい」と述べている。

十二月の大晦日はゆずり葉を敷いて供物を供え亡き人の魂を迎える御魂祭りの時でもあつた。清少納言の『枕草子』四〇段には、

ゆずり葉の、いみじうふさやかにつやめき、莖はいとあかくきらきらしく見えたるこそ、あやしけれどをかし。なべての月には見えぬ物の、師走のつごもりのみ時めきて、亡き人のくひものに敷く物にやとあはれるなるに、また、よはひを延ぶる菌固めの具にももてつかひためるは。(注19)

と見える。また、吉田兼好の『徒然草』第十九段には、

晦日の夜、いたう闇きに、松どもともして、夜半すぐるまで、人の門た、き走りありきて、何事にかあらん、ことごとしくの、しりて、足を空にまどふが、暁がたより、さすがに音なく成(り)ぬるこそ、年の名残も心ほそけれ。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。(注20)

とあり、この頃になるとすでに京都では魂祭りの行事は行われなくなつていたらしいのである。関東の方ではまた魂祭りをしていたのを見て、まことに感慨深かつたといつていい。

「曾根好忠集」には、

靈まつる年の終りにけり今日にやまたもあはむとすらむ(注21)

とあつて、この頃には魂祭りが広く行われていたことが分かる。

また、和泉式部は「しはすのつごもりの夜よめる」と題して、

なき人のくる夜ときけど君もなし我が住む宿や玉なきの里(注22)と詠んでいる。この当時には今日の盂蘭盆と同じように、亡き人の御霊が大晦日の夜に家に帰ってくる日とされ、魂祭りが行われていたことが偲ばれる。

その他、『蜻蛉日記(かげろふの日記)』下にも、助の朔日の物どん、また白馬にもものすべきなどものしつるほどに、暮れはつる日にはなりにけり。

明日の物、おりまかせつ、人にまかせなどして、おもへば、かうながらこえつ、今日になりにも、あさましう、みたまなどみるにも、れいのつきせぬことにおぼ、れてぞ、はてにける。

京のはてなれば、夜いたうふけてぞ、た、きくなるとぞ。本に(注23)

宮廷女房社会はもとより、この著者の母がその当時住んでいた京の東北の果ての中川の畔でも御魂祭りが行われており、夜が更けると疫鬼を追い払うために門を叩きながら追儺がやってくるのだと記している。

山中裕氏は『平安朝の年中行事』において「徒然草文段抄」を引いて、亡霊の去来する日が次のように幾日か記されているのだが、

十二月晦日にも聖霊を祭ることなり、報恩経云、二月十五日寅時来、次日午時帰、五月十五日卯時来、次日巳時帰、七月十四日卯時来、次十六日午時帰、八月十五日辰時来、次日申時帰、九月十六日未時来、次日申時帰、十二月晦日午時来、正月一日卯時帰也、右亡霊之来去之日也、

これは報恩経の思想から来ているものと述べている。(注24)

こうして見ると、死者の霊が家に帰ってくる時期はなんと年に六度もあったということになる。しかもこれを見て気がつく事は、二月、五月、七月、八月、九月はいづれも月のなかばの満月の頃に亡き霊が去来するのであり、望(望)の日(陰暦の十五日)に神や祖霊を祀るといふ古い神祇の習慣と合致する。ところが何故か十二月・正月だけが大海日から一日にかけて去来するという点である。この「報恩経」については調べてみたがどうもハッキリしない。あるいは中国で作られた偽経ではないかとも思われるのである。

ミタマノメシ

小正月を仏の正月といったたり、ミタマサンと言ったりして、盆から暮れにかけて先祖の御霊(みたま)をお迎えして、ミタマノ飯(めし)を年棚や床の間、仏壇に置くタママツリの風習が東北や信州、東海地方などに散見する。この大海日の晩に供えられる「ミタマ」の風習について、少し見ておきたい。

此処で言う「ミタマ」とは「ミタマノママ」「オミタマ」「ミダマノメシ」

とも言われているが、「ミタマメシ」(御魂の飯)、つまり祖霊のまつりに供えられる飯ということである。今ではもっぱら、七月中旬のお盆行事を指すが、古くは年末から正月にかけても祀られていたのであって、これは文献上でも明らかである。

「ミタマ」は何のために供えるのかと言うと、小野寺氏の調査報告によれば、宮城県北東部地方では事例の半数が「仏さまにあげるのだ」と言っていることである。(注25)

更に、正月行事と盆行事の性格について小野寺氏は次のように言う。

本来、正月行事も盆の行事も、同一性格のものであり、それは、祖霊を迎え祭る行事であった。わが国に仏教が渡来したことによって、次第に、性格を異にする行事に分かれてしまったのである。「ミタマ」の風習こそは祖霊祭における供物の遺風をとどめているものである。仏教などの影響によって、祖霊を祭る行事は盆行事としてまとめられた。そして、本来、正月行事の主役であるはずの「ミタマ」の祭りが、正月行事からはずされて、従的なものに転落してしまったのである。(注26)

本来、正月は祖霊の御霊(みたま)を迎える大切な時であったものが、仏教の影響によって、祖霊を祀る行事は正月行事からはずされてしまい、盆行事としてまとめられることになってしまったというのである。

次に、ミタマを供える役割りの者と供える場所についてであるが、小野寺氏によると、このように述べている。

「ミタマ」を何処に供えるかは種々であるが、恐らくは、御年徳神の傍に供えていたのが古い姿であり、それが従的な立場に転落して行くに従って、納屋、台所や裏座敷などと言う、祖霊を迎えるにはふさわしくないような場所に供えられるようになったのである。これは、「ミタマ」を供える者が、祖母と年男によってなされていると言う事例からも暗示されることである。正月の行事はすべて、年男によって司祭されて来たのであるが、「ミタマ」の風習だけが、その家の女性の手に渡されて、年男の手から離れているのは、明らかに、正月行事と区別しようと言う意図が見られるのである。(注27)

また、供物の内容であるが、新しい箕(農具)に紙を敷き、その上に御飯や

餅、布海苔、納豆、豆、箸など様々な供物をあげるが、その基本となるものは飯であり、また、仏の箸といって栗の箸を添えるところもあるという。そして、お供えする時期については、

「ミタマ」が供えられる時期は、大晦日の晩と云うのが、ほとんどであるが、元日に備える所や正月一四日の晩に供えているところもある。(中略)大晦日の晩に「ミタマ」を供えると言ふことは、かつて正月行事は大晦日の夕刻から始まっていたことと合致することであろう。(注28)

と述べ、「ミタマ」が供えられている期間は、正月三ヶ日間とするところ、一四日まで供えるところ、正月中供えていると言ふところと、大体三通りになるという。

四、盆行事と先祖の魂祭り

これまで見てきたように、祖霊は正月と盆の年二回訪れるということと魂祭りを行っていたのであるが、のちに仏教が入ってくると盆が魂祭りの日になつていく。

お盆(盂蘭盆会)は旧暦七月十五日を中心に行われ、先祖の霊をまつる一連の行事を言う。お盆には地獄の釜のふたが開き、死者の霊が出て来るとか、ご先祖様が帰ってくるとして、家庭では、盆の精霊(死者の霊)を迎える盆棚(精霊棚、魂棚、先祖棚)を七月十三日につくり、盆花や初物の果物、野菜などの供物を供え、また先祖代々の墓に参り、夕方、門前で麻幹を燃やして精霊を招く迎え火を焚く。七月十五日には、僧侶を招いて棚経をあげてもらう。前年の盆以降に新たな死者が出た家では、「新盆」といって新仏の供養を手厚く行う。七月十六日の夕方は、門前で精霊を送るための送り火を焚き、霊を送る。そして盆棚の供え物を海や川に流して、盆の行事を終える。盆の期間は地方で異なり、一ヶ月遅れ(八月十三日〜十六日)や旧暦で行う地方もある。祖先の霊を慰めるために、八月十三日の夕方から三日三晩、数々の供え物をして報恩感謝の念を表す。

盆の迎え火、送り火は門火ともいい、祖霊の通る道筋を明るくするためと説明されている。迎え火は精霊を家へ迎え入れるためのもので、七月十三日

におこなわれることが多い。また送り火は、霊を再び送り出すもので、普通は七月十六日に行われる。送り火と合わせて盆の飾りを海や川に流すこともあり、これは精霊流しとも呼ばれるが、灯籠流しはその変形である。また盆灯籠は門火の変形であり、大文字焼きも送り火の変形したものである。

さて、五世紀の南北朝の頃に中国に『盂蘭盆経』がインドから入ってきたとされるが、それ以前の中国の古典には盂蘭盆という言葉は存在しなかった。中国では梁の時代の紀元五三八年を端緒にして唐代に至って七月一日に先祖を祀り、さらに生存している父母や尊長者に祝物を贈ったりしており、これは中元の贈答儀礼として今日の日本に残っている。

そもそもインドでは生きとし生ける者は六道を輪廻転生する以上、先祖を供養することに意味は無く、葬式も火葬で転生した後の空っぽになった肉体を焼くだけの話である。ウラボンという言葉は先祖供養と言ふよりは、農耕儀礼に発する言葉であろうという研究者もいる。

このように、仏教の教えは本来、四十九日すれば人間は輪廻して空になつてしまふと考えるために、先祖崇拜というものはなかった。そのため、迫害を受けた仏教側が何とかして大陸に仏教を定着させるためにはどうしても先祖を大切にする必要があったであろうということは十分考えられ得る。先にも述べたところだが、果して『盂蘭盆経』がそもそもインドにあったのか、それとも中国に仏教を流布させるために漢民族が持っている先祖崇拜の意識を仏教側が利用して作ったものかは意見の分かれるところである。(注29)

わが国においては『盂蘭盆会』の文献の初見は推古天皇の十四年であるが、道教の中元の季節祭と祖霊感謝祭が仏教行事と結合して成立したといわれている。

この盂蘭盆の語の起源については二説があり、一つ目の説は梵語(古代インドの文語であるサンスクリットの称)のウラバンナ(大変な苦しみ、倒懸、逆さ吊りの意)からきているとする説である。釈迦の弟子である目連尊者は、亡母が慳貪(ものごもり)を惜しみ、むさぼること(の罪で地獄の餓鬼道に落ち、逆さに吊られて苦しんでいるのを見て、釈迦にどうしたら母を救うことが出来ますかと聞いた。釈迦は七月十五日の夏安居の終わりの日に、百味の飲食を衆僧に供養して七代前までの父母を供養すれば、その功德によつて苦しみから逃れられると教えた。これが仏典にみられる盂蘭盆の由来といわれるので

ある。

もう一つは岩本裕氏の説である。

盂蘭盆の語の起源はサンスクリット語の *Umbana* (ウランバナ)、即ち倒懸(手足を縛ってさかさまに吊るすこと)にあるとの説に対して、岩本裕氏は盂蘭盆の語の起源を西域ソグド語の *urvan* (ウルヴァン) つまり靈魂にあるのではないかと説く。ソグド語ウルヴァンは、アヴェスタ語のウルヴァラーという、植物・栽培植物をあらわす語に語源的に関係があり、死者の靈と収穫祭を結びつけるキーワードとして考えられるとしている。岩本裕氏は、

ソグド人を含めてイラン人の宗教の中に、死者の靈魂を祀る祭祀であると同時に収穫祭であるウルヴァンという祭祀が、ソグド人とともに中国に将来され、畑作農業地帯の収穫祭として中元と結合し、これを仏教徒が自恣の日を中元に結びつけたことよってウラボン会の原型が成立したのではなかったか(注30)

と述べているのである。

この岩本氏の「ウルヴァン」説を紹介しつつ坂本要氏は、

その後中国では、七月十五日は地下の靈や鬼がくる日として盛大に供物を供える日になったが、日本では祖靈、それも亡くなって一年たたず、初めて盆にまつられる新仏(にいぼた)の戻ってくる日として定着をみたのである。このようにインドの鉢和羅飯の行事にまで関連する盆行事も、西域を経て中国・日本と伝播する間に様々な信仰なり思想なりをなすって流入してきたことがわかる。日本においては祖靈祭祀的な面が強められていると思われるが、施餓鬼の語にあるように、餓鬼に食を施すという觀念も強く、無縁仏など往生できないとする靈を各家でも祀っている。盆に幽靈がでてくるのもその例であるが、中国における鬼を迎えるという觀念と通ずるものである。(注31)

と述べている。

日本では民間に魂祭りがあって、生御靈(生見玉・生身魂)あるいは生盆(いきぼん。しょうぼん)と言った。魂祭りとは死者だけを弔うのではなく、生存している父母・尊長者に祝物を贈ったり、または饗応したりするものでもあった。そこに仏教がはいつてくると、生きていた者の御靈よりも、次第に死んだ者の御靈が中心になっていく。仏教が入ってきた平安初期に彼岸会が

始まったが、この頃頻繁に生じた天変地異の理由を強死した死者の靈魂の祟り、怨靈の為せる業(わざ)としたのである。いわゆる御靈信仰のはじまりである。こうして御靈会などの大きな法会が執行されるに至った。

仏教の影響で御魂ものに精霊となつていく。仏教的儀礼としての盆は中世の室町時代以後は次第に七月の一日五日を中心の数日間に集中するようになったが、近年には一四日から一六日、江戸時代には一三日から一六日であったが、近年には一三日から一五日となる傾向にある。

坂本要氏によれば、

自恣齋とはインドの仏教行事の一つ、鉢和羅飯といわれるもので、雨期に一か所に集まって修行した僧たちが、その三ヶ月に及ぶ夏安居の明けに家々を勸化して得た施物を衆僧が配分する行事で、その際、目乾連他の仏弟子の塔(ストゥーパ)に詣でて供養するというものである。

一方、インドには目連尊者が餓鬼道に墮ちている衆生を救うとか、摩利支天世界にいる母に会うというなど、自らの呪的力によって他界を往来するという説話があった(注32)。

という。

インド暦の夏安居明けの日をそのまま中国暦に移すと必ずしも七月一日とはならないのであるが、それを七月一日としたのは、中国でこの日が中元の日にあたるからであるとされる。中元とは正月一五日の上元、一〇月一五日の下元に対しての中元で、正月に天官を、一〇月に水官を、そして中元には地官を祀るものと道教で決められているものである。この中元節の成り立ちにはいくつかの説があるが、祖先祭祀とは関係が無く、そもそもは地靈とも地下の神ともいわれるものを祀る行事であった。中国ではこの日は鬼のくる日といわれ、また水陸会とも習合し、水辺に蓮花灯を流す行事もあったという。

わが国では欽明天皇の御代に仏教が伝来したが、それまで固有の信仰習俗がなかったかというところではなかった。従来の固有の宗教が仏教と接触することにより、仏教とは違うということ初めて、それまでの固有の宗教を「神道」(神の道)と称するようになった。佛教が伝わる以前には、今日見るような神社の本殿に「神が常在する」などという觀念は無く、祭りの度ごとに忌み清めた一定の祭りの場(齋場)を設け、そこに供物を供え、身を清めて、

一心に神の来臨を祈請し、神霊をお迎え(降神儀礼)して神教(神託・託宣)を請い、終わつたらまた神を送る(昇神儀礼)という方法で、各地の部族共同体は常に齋き祀る神の神意を第一としてまつりごとに誤り無きを期したものであった。霊迎えや霊送りの習俗は最も古い日本人の心情であり、益の迎え火や送り火も決して仏教の影響だけではなかった。七月十五日の望(日満月)に神祭り(祖霊を含む)をするという日本古来の魂祭りの習俗があつたのであり、柳田国男の『先祖の話』にも見る如く、祖霊の御霊を迎え祀るお盆行事は決して佛教からだけのものではなかつたのである。

五、記紀神話と儀礼の構造

私は先に「日本精神文化の根底にあるもの」記紀古典に見る穢れの意味について、「(四)の論考の中で、記紀神話とくに『古事記』上巻に見る(一)黄泉の国訪問譚伊邪那岐命と伊邪那美命との出会い」と(二)天石屋戸の変(須佐之男命と天照大御神との出会い)の両神話の構造理解を通して、穢れの本質について論じてきた。

(一)の黄泉国訪問譚は概略次のようである。伊邪那岐命は哀惜の念から神避つた伊邪那美命に逢おうとして黄泉の国に侵入し、既に黄泉戸喫して黄泉の国の者となつていた伊邪那美命の「我をな視たまひそ」との禁忌を犯して一つ火をともして見てしまう。伊邪那美命の身体には蛆虫がたかり、八柱の雷神が取り巻いているのを見て驚いた伊邪那岐命は黄泉醜女や黄泉軍の追跡を振り払って、黄泉比良坂の坂本まで逃げのびて、そこに千引の石を引き塞へて互いに事戸の度(生と死の分離)をする。両世界が相互に侵入・接触を禁止するために境界線を引き渡したのである。その後、伊邪那岐命は筑紫の日向の橋の小門の阿波岐原で御身を漱ぎ、黄泉の国での穢れを禊ぎ祓うことになる。そして禊ぎによる御身の清まりの果てに三貴子(天照大御神・月讀命・建速須佐之男命)が生成する(世界の秩序が現われる)ことになり、それまで危険に曝されていた世界秩序が立派に元に回復した……というストーリーである。世界の秩序を頭にする手続きが禊ぎであり、それによって伊邪那岐命と伊邪那美命の世界がその本来の状態に復したことを意味する。また、伊邪那岐命は世界を創造する力を得たのである。(注33)

伊邪那岐命の世界(生)と伊邪那美命の世界(死)とはどちらもが聖なる世界(聖の二重性)であり、この両者が確然と分かれていたことが意味を持ち、それぞれがその使命生成化育の産霊の神業を持ち分け、互いに役割を正しく果すことで世界全体の秩序が保たれているのである。従つて、ひとたび分離した聖なるもの同士が再び出会い接触するということは極めて危険を伴うものであり、この両者は日常は厳しく分けられていなければならぬのである。伊邪那岐命がその禁を破つて伊邪那美命の世界に侵入接触し、境界を侵犯したことによつて、世界崩壊の危機的状況が発生した訳である。また反面、伊邪那岐命は黄泉の国に侵入し、伊邪那美命と接触したことで非常に高いエネルギーを獲得したということにもなる。なぜなら伊邪那美命と出会うことによつてしか、天照大御神・月讀命・建速須佐之男命の三神は生成し得なかつたからである。

以上見たように、『古事記』神話は、一方で「死」、また一方で「生」という、神話全体がこうしたダイナミックな構造になつており、こうした描き方をするることによつて、神々の生成化育の神業の真の意味や世界の秩序の保ち方、世界のあるべき姿を語っており、また、「世界は生きている」ということを語り伝えようとしているのである……と述べておいた。(注34)

また、(二)の天石屋戸の変は、(一)の神話に続いて、父神・伊邪那岐命から海原を治めるようにと委任されたにも拘らず、建速須佐之男命はそれを果さずに母伊邪那美命が居る妣の国・根の堅州国に行きたいと泣いてばかりいるので、遂に父神・伊邪那岐命から「この国に住むべからず」と追放されてしまう。そこで建速須佐之男命は真つ直ぐに妣の国・根の堅州国に往けばよかつたのだが、なんと姉神に報告してからにしよう……と天照大御神が統治する高天原に参上することになる。高天原への侵入を「我が国を奪はむと欲ふにこそあれ」と姉神に疑われた建速須佐之男命は天照大御神と「各宇氣比て子生まむ」とそれぞれ天安河を中において互いに交換した物実から五男三女神を生むに至る。身の潔白が証明された建速須佐之男命は勝ちに乘じて乱暴狼藉を働き、そのため見限りて天照大御神は遂に天石屋戸に刺し籠られてしまい、高天原は常夜往く状態となる。その途端に萬の妖が悉くに發り、高天原世界はまさに崩壊の危機に瀕してしまつた。結局は八百万の神々の熱誠により、石屋戸から天照大御神のお出ましを戴いて、世界秩序はもとに戻

することになる。神々の協議によって建速須佐之男命は罪穢れを蔽い贖わせるために千位の置戸を負せ、また髻を切り、手足の爪も抜かしめて高天原から追放してしまう…というストーリーである。天照大御神の統治する高天原世界に伊邪那美命の世界に属すべき建速須佐之男命は入ってはならないために、ここで再度「分離」の話が出てくるのである。(注35)

繰り返されるのが父神・伊邪那岐命からの事依さしによって、天照大御神は高天原を、月讀命は夜の食国を、そして建速須佐之男命は海原を…というように、おのおの世界の持ち分けが決定され、三種分離して各々の領界を分担統治することになっていた。ところが建速須佐之男命だけが自分の為すべき役割を放棄したばかりか、他の領界を侵犯するに至る。天照大御神が統治する高天原に侵入・接触したことから高天原世界の秩序は乱れ、世界は崩壊の危機に瀕するに至った。そして結局はまた須佐之男命は高天原から分離・排除されることになるが、この絶えず「分離させる力」というものがこの世界を秩序づける原動力となつていて、またこの分離を一部解除することによって世界が活気づき豊穡が齎されるのだ…ということを「穢れ」論で述べておいた。(注36)

ここで忘れてならないのは建速須佐之男命はこの後、五穀の起源神話にも重要な働きをして豊穡をもたらしたばかりか、櫛名田比賣を助けて大蛇退治までも為した英雄として語られていることである。建速須佐之男命は「危険」に属するけれども、豊かなものを生み出すという点を見落としてはならない。須佐之男命が不浄であるとか悪神であるなどは「古事記」には決して一言も語られてはいないのである。

以上に述べた『古事記』神話の(一)伊邪那岐命が伊邪那美命の世界に入る話と、(二)の建速須佐之男命が天照大御神の世界に入っていく話とは丁度逆のパターンになっているが、『古事記』はこうして生成発展という全体がダイナミックに動くように語られており、これは今の量子力学と非常によく似てはいないだろうか。

この現象世界は陽子・中性子の世界で成り立っているが、実は世界はこれだけですべてが成り立っているのではなく、これプラス陰子・中性子の組み合わせで成り立った世界があるのであり、これは絶対に接触不可能である。しかし、この陰子の世界に銀河など様々な物質が存在するのはかつて陰子と

陽子の世界が接触した痕跡なのであり、現在でも実は接触というものがあると考えられている。それをブラックホールと呼んでいる。それはすべてのものを飲み込んでしまう危険なものだという認識があったけれども、最近分かった事はここを通して豊穡な物質が生み出されて来ているということなのである。陰子の存在は絶対に直接には捉えられないから「ハッキリとある」ということにやっと科学という人類の知が近付いて来ている。やっと『古事記』の世界に近付きつつあるという訳である。と同時に根源的な知はいづれここに至らざるを得ないのだということを暗示している。実はこの量子力学という学問はヨーロッパがアジア的な知を学んで得た世界観なのである。

伊邪那岐命は伊邪那美命に出会うことを通してしか、豊穡の世界は現われなかったのである。しかし、両者が出会うということは極めて危険を伴うものであり、従って日常は厳しく分けられていなければならない。そのため「ケガレ」「ケガラハシキモノ」としてその危険性を『古事記』は語っているのである。従来の「穢れ」論で語られてきたような「死」が或いは「死体」が、もしくは「死者」が、「死者世界」が「穢れている」・「穢れそのもの」だなどは『古事記』には決して一言も語られてはいないのである。

今回、本論で考察する年中行事についてもこの『古事記』の世界で語られていることが、意識するとせざるに聞わらず、古代から繰り返されて現在に至っているのである。これ等の点を踏まえて、年中行事である正月と盆の両儀礼について検討してみよう。

正月や盆行事などの年中行事だけでなく、誕生や結婚式など生命のリズムがひととき高まる時に行われる人生儀礼の際にはすべてが聖化されて、日常の時間・空間とは異なる聖なる時間・空間が開けるように感じられる。デュルケム流に聖と俗との分離と結合という視点で単純に言ってしまうと、正月儀礼も盆儀礼も聖なる世界を俗なる世界に取り込む儀礼であり、俗なる時間が聖なる世界(空間・時間)に入ることによってこの世界が活性化し、充実するのだと解されよう。

民俗学の世界ではデュルケム的な前提を利用した民俗的モデル、例えば唐突に「ケ」は日常である…とか、「ケ」という生命の満ちた状態があつて、これが枯れていくものとして「ケガレ」をとらえており、「生命が失われ」る「危機」だ…など等、何の説明もなしに主張している。こうしたデュルケ

ムの聖俗対立論をベースにしたアナロジーとしての「ハレ」とか「ケ」とか民俗の固有語をそのまま科学的な操作概念として用いるのは、非常に危険である。彼らは単にレトリックを労しているだけで、そこには何ら新しいものが語られていない。つまり、枠組み自体は何ら変わっていないのであり、本論ではこの際、議論の対象外とする。

デュルケムによれば日常(俗)は人間的意味の奪われた状態、初めからエネルギーの悪い状態と設定されている。そして「聖」は人間的意味に満ちて生命の爆発的に躍動する状態であり、だからこそ俗とは接触してはならないというのである。もしエネルギーを失うとすればそれは「聖(ハレ)」のみであつて「俗」からは失われることはない。

このデュルケムの聖俗二分法についてはここで一考しておく必要があるだろう。つまり聖俗二項対立は教会権と皇帝権・王権を対立するものとして見なしてきた西欧キリスト教文化圏に固有の枠組みなのであり、その世界像が投影された思考法であるということをもつて知っておかねばならない。例えば、自然(聖なるもの)と社会(俗なるもの)とか、「文化」としての人間と「自然」としての人間、生と死、善と悪などがそれなのであるが、これらが果して原初的(二項対立)と言えるだろうか。

今日、これを基本コードとして諸概念(例えば神話)を構造分析することがいまや自明の手段となつた感があるが、これは甚だ疑わしいものであると言わねばならない。ある個物を認識するという行為そのものが根本的な二分法であり、差異性を明確にするための線引きの行為である。私たちは物自体など認識出来はしない。私たちが認識できるのは現象なのであり、記号によって対象化された世界に限られている。世界は個物を意識すること抜きには存在し得ない。個物の認識とは何物かの存在に対して記号を投げかけることで存在に差異性を与え、世界を構成しようとする人間的営為の謂いである。

(37)

さて本論の主題に入るが、儀礼についてE・デュルケムは(一)消極的儀礼(タブー)と(二)積極的儀礼の二類型を提示している。消極的儀礼とは「何々してはならない」という否定的禁止を中心とした、聖と俗との分離を重視した儀礼のことであり、これにも(イ)聖からの分離、すなわちうっかり近付くと危険な聖との接触を禁止するものと、(ロ)俗に対する禁止、つまり聖との

結合を前提としての俗との接触を禁止するものとの二種がある。それに対して、積極的儀礼とは、積極的に聖と俗との結合を図ろうとする儀礼であり、俗なるものが聖なるものに接触して自ら聖化されることを意図した儀礼である。E・デュルケムはこの代表的なものとして供儀を挙げている。供儀は神に供物を捧げる奉獻と、その供物を神からのお下がりものとして皆が共に分け合つて食べる共餐の二つの契機から成り、それによつて聖なる幸せに預かるとするもので、神と人、また共同体成員同士間に血の絆が生まれ、社会的連帯が生まれるという。(注38)

「聖なるもの」はマナの力、超自然的な恐るべき力を有しており、その力は両義的というか相反する二面を有しており、接触・対応の仕方如何によつては人間に対して吉にも凶にもはたらくという、非常に危険性をはらんだ恐るべきものである。こうした二面性を持った聖なるものに対して人間が対処する場合に、危険を未然に回避するためにそれを分離する方向と、逆に聖なる力に預かろうとしてそれと結合する方向との二方向があるとデュルケムはいうのである。

(一)消極的儀礼―聖と俗との分離を意図する儀礼

(イ)聖に対する禁止儀礼

(ロ)俗に対する禁止儀礼

(二)積極的儀礼―聖と俗との接触・結合を意図する儀礼

ただし、(一)の消極的儀礼の第二形式である(ロ)のタイプにしても、俗との接触を断つとはいえず、その後には聖に近付くことが許される(可能になる)というものであるから、結局は聖への結合を志向していることになる。脇本平也氏によれば「聖と俗との不注意な混交をいまして両者をきちんと分離する、という点に消極的儀礼の本旨はあると思われる」と述べている。(注39)

正月儀礼で見ると、年末には煤払いをして家中を祓い清め、門松や正月飾り、鏡餅などを用意し、年男(家長)は氏神様におこもりをし、家族はみんな身を清め、衣服を改めて、忌み慎みの状態に入る…というのも、普段の俗なる生活からの分離であり、家中すべてが俗への接触を禁止することでもある。そうして厳重な潔斎の後に初めて聖なるもの(年神・正月さま・歳徳神)を迎え入れることが許され、準備した心づくしのおせち料理や御神酒などの供物

を捧げて饗応しお仕えして、その神に供えた供物のお下がりをごった煮にして家族みんなで共食するのがお雑煮である。神が食したものと同じ食物を家族と一緒に食べ合うというのは神と人、先祖と子孫、家族同士がその絆を深め合い、聖なる幸せに預かるということと同義である。これを地域的に広げて解釈すれば「人間生活の幸福や繁栄を促進し強化するために営まれる」強化儀礼とも言えよう。(注40)

こうして見ると正月儀礼は消極的儀礼でありながら、また、積極的儀礼でもあるともいえる。それは盆の行事にしても同様であろう。

六、おわりに

毎日、テレビや新聞などで伝えられる出来事は喜ばしいことよりは、暗澹たる気持ちにさせる暗いニュースばかりである。昔にはおよそ考えられないようなことが「これでもか」とばかりに繰り返し報じられている。まさに現代は日本人としての誇りや自信を喪失してしまった時代と言えるであろう。こうしたことの根本には日本が欧米列強に倣って近代化を推し進めた結果、それまで日本人が大切にしてきた日本精神をスツカリ見失ってしまったからに他ならない。現代の特徴を一言で言えば「あらゆるものとの絆の断絶」である。例えば、大自然の懐に抱かれ、誰もが自然をこよなく愛し、自然と共に生きてきたのであったが、いまや自然を神(聖なるもの)とは見なくなってしまうた。水俣病など河川汚染や大気汚染など様々な公害に泣かされてきたのがその証である。また、自国の歴史や伝統、文化との断絶がある。神仏、祖霊との断絶もある。こうした聖なるものへの畏敬と感謝の念を喪失し、家族や社会など他者との密接な繋がりがや関係性を見失ってしまい、地域共同体の信頼の絆が今将に壊れようとしているのである。

先人が長い間大切に保存し語り伝えてきた古い伝統や文化を、またそれらの根底に流れる日本人の宗教的思惟や心意、物の見方や考え方、心のあり方というものを前の世から受け継ぎ、後世に語り伝えることの大切さを真摯に訴える時がきたのではないだろうか。

正月儀礼がそうであったように、私たちは地域住民の価値の中心・幸せの基であり、精神的紐帯である鎮守の杜の神々(氏神・産土神)への尊崇と感謝

の念を取り戻さなくてはならない。そのためにこれまで村や町の住民が四季折々にこぞって齋き祀ってきた祭りを通して確信し付与されてきた神と共にある喜びや安心を、相互扶助と地域連帯の絆を取り戻さなくてはならない。大自然は神であり、人間はその自然の一部であり、私達人間のみならず一切の生きとし生けるものは大自然の懐に抱かれ、生かされて生きているという厳肅な事実を見誤ってはならないのである。大自然の豊かな恵みや身の回りの一切に対する敬虔な感謝の心、水や火への感謝、神仏や親・先祖といった生命の源(いのちのみもと)に対する畏敬と感謝、社会の恩恵に対する感謝の心が何よりも大切なのではないだろうか。(注41)

【註】

(1)「年中行事」とは一定の時期に毎年慣例として行われる儀式や催し物であり、古代日本人の生きるための智慧といえることができる。年中行事の語の初見は「年中行事御障子文」であろう。時の撰政藤原基経が当時の儀式としての宮廷年中行事の名目を作り献上したもので、清涼殿の広廂(ひろびら)にあった衝立障子に書かれていたというが、勿論年中行事はそれ以前から宮廷や民間で行われていた事は言うまでもない。「師光年中行事」引用の「宇多天皇御記」を見ると正月十五日の七草粥や三月三日の桃花餅など民間で古くから行われていた風習が、天皇の命によって宮廷に採用され、年中行事となったものがあることが分かるが、実際にはその逆のものや、また唐から入った行事が宮廷に採用され宮廷行事となったもの、その折衷のもの：など様々である。

(2) 煤払い(十二月十三日煤掃き)

十二月十三日は冬の土用にあたる。陰陽五行の土の気は、万物の終わりと始まりの間にあり、真中である。それで旧年を去らせ、新年を迎えるために掃除をした。土用にちなんでこの日に事始めを行う所もある。芸事の世界、とくに京都祇園の井上流の事始めは有名である。煤払いは、家屋と神棚を清める正月の準備作業である。「煤取節供」といわれるように、単なる掃除ではなく、神聖な清めの儀式で年神様を迎え入れる大切な準備である。歳神さまをお迎えするために篠竹の箒(はら)や小さなシユロの箒(はら)で家中大掃除をし、正月飾りが

作られ、門松を立て、藁でこしらえた注連縄をしつかり張り、鏡餅を搗き、神棚に供え、おせち料理を準備し、オツイタチ(元旦)には若水汲み、水垢離、初火、宮参り(初参り、若宮参り)、菌固め、雑煮餅、年始回り…と一連の行事が続く。

煤払いがすんだ後は入浴して身を清め、神棚にお供えをし、そのお供えを家族全員で食べた。煤払いに使った道具には呪力があるといわれ、これを「煤梵天」と呼ぶ。現在は「年神を迎える」といった信仰上の考えは薄れ、何処の家庭でも大抵暮れ近くになって大掃除することが多くなった。

(3) お節料理

節句は正しくは「節供」であり、節の供御の意である。一年の折り目や節目になる日、つまり節日には神饌を供えて神を祭り、宴を開いたものであったが、それがやがて正月に振舞われる御馳走だけをおせち料理と言われるようになった。一年を竹の節のように区切り、ふだんと異なった日を設けたのが盆であり正月である。中国の唐の時代にはこれを「節」と呼び、日本でもこれに習って節日の会食のことを「節会」、節会の食べ物をおせち料理と改めた。正月料理のことを「お節料理」というのも、ここから来ている。

おせち料理は本来年神にお供えするもので、それを家族全員が仲良く揃って相嘗にあずかる(「神人共食」)ことによつて神の恩顧(霊威を身に賜り、また「神と人」、「先祖と子孫」「人と人」とが皆一つに結び合い、その絆(仲間意識・連帯感)をより一層深め固め合う意味がある。また、無病息災と子孫繁栄の願いをもつて仲良く分かち合つて食べるものである。おせち料理は家の格式や地方によつて内容はさまざまに異なるが、普通は「蒲鉾、伊達巻、金団、黒豆、数の子、蛸、田作り(ごまめの別名)、玉子焼き、鰯、鯛、海老、蛤、昆布巻き、白臈、菊花蕪、酢蓮根、人参、牛蒡、筍、里芋、百合根、蒟蒻、湯葉、椎茸」などといったものが代表的な料理である。(4) 宗教儀礼とは宗教的な目的を実現するために一定の形式・順序に従つて行われる象徴的な儀礼の体系のことである。脇本平也『宗教を語る』(日新出版、昭和五八年九月)二六〇頁。

(5) 佐藤幸治『文化としての暦』(創言社、平成一〇年九月)二二二頁。

(6) 年取り

暮れの三十一日をトシトリ(年取り)、トシヤ(年夜)、オオドシ(大年)と呼んでいる。家族そろつて年取りの膳につく。年取りの夜の宮参り、宮籠りは各ムラで見られる。

(7) そもそも村や町の社(鎮守の社)はそこに生活する人々の統合の象徴として存在し、地域共同体の生活を守護する神を祀るものであった。町や村には人々の生活の中心となる見守りの神が鎮座し、それはその土地の産土神とも鎮守さまとも、氏神とも呼ばれていた。

(8) 小野重朗(「正月と盆」、日本民俗文化体系九、『暦と祭事』—日本人の季節感覚—、小学館、一九八九年四月)二二七—二四七頁。

(9) 『年中行事図説』(柳田國男監修、民俗学研究所編、岩崎書店、昭和二九年)

(10) 小野重朗「正月と盆」(前掲書)二五五—二五頁。

(11) 小野重朗「正月と盆」(前掲書)二五六頁。

(12) E・デュルクム「主要な儀礼的態度」(『宗教生活の原初形態』下巻、古野清人訳、岩波書店、昭和六二年九月)二一七—三〇九頁。

(13) 『古事記 祝詞』倉野憲司・武田祐吉校註(日本古典文学大系1、岩波書店、昭和五四年三月)六三—七三頁。

(14) 『日本靈異記』(日本古典文学大系70、岩波書店、平成二年四月)一〇三—一〇五頁。

(15) 『同右書』二九七—四〇二頁。

(16) 山中裕『平安朝の年中行事』(塙書房、昭和六十三年三月)二七三—二七六頁。山中裕『平安朝の古記録と貴族文化』(思文閣出版、昭和六十三年五月)三七七—四六七頁。

(17) 『小右記』(『史料大成』1、内外書籍、昭和一一年一月)一六四頁。

(18) 『小右記』(『史料大成』2、内外書籍、昭和十年八月)一六六頁。

(19) 『枕草子・紫式部日記』(日本古典文学大系19、岩波書店、昭和四三年四月)八九頁。

(20) 『方丈記・徒然草』(日本古典文学大系30、岩波書店、昭和四三年一

- 〇月)一〇六頁。
- (21) 『好忠集』『平安鎌倉私家集』(日本古典文学大系80、岩波書店、昭和六年六月)九六頁。
- (22) 『和泉式部集』『平安鎌倉私家集』(日本古典文学大系80、岩波書店、昭和六年六月)一七六頁。
- (23) 『かげろふ日記』下『土左・かげろふ・和泉式部・更級日記』(日本古典文学体系20、岩波書店)三二七頁。
- (24) 山中裕『平安朝の年中行事』(瑞書房、昭和六十三年三月)二七五頁。「報恩経」は『本化聖典大辞林』によれば、「十法界明因果鈔」「千日尼御前御返事」等に出づ。「因果鈔」の報恩経は方等部の経で、具には大方便佛報因経といふ……とある。
- 『本化聖典大辞林』下巻(図書刊行会、昭和五八年一月)二、八三二頁。この「報恩経」に関しては鎮西学院高等学校の社会科学教諭で、阿弥陀寺住職である内田英隆老師に御教示頂いた事を此処に記して、感謝の意を表したい。
- (25) 小野寺正人 宮城県北東部の「ミタマ」の風習について (赤田光男編、『祖霊信仰』、民衆宗教史叢書、第六巻、雄山閣出版、平成三年十一月)三二四二頁。
- (26) 小野寺正人(『同右書』)三二四二頁。
- (27) 小野寺正人(『同右書』)三二四二頁。
- (28) 小野寺正人(『同右書』)三二四二頁。
- (29) 近藤啓吾・井之口章次「先祖の祭り」(『悠久』、第六〇号、桜楓社、平成七年三月)三九〇四一頁。
- (30) 岩本裕『目連伝説と盂蘭盆』(法蔵館、昭和四三年)二四二頁。
- (31) 坂本要「農耕儀礼と佛教―益・祖霊・まれびと―」(二四二―二四二二頁)。
- (32) 坂本要『同右書』二四二―二四三頁。
- (33) 『古事記 祝詞』(日本古典文学大系1、岩波書店、昭和五四年三月)六三―七三頁。
- (34) 拙著「日本精神文化の根底にあるもの(四)―記紀古典に見る「穢れ」の意味について―」(長崎ウエスレヤン大学紀要、三巻一号、平成一六年三月)一―二二頁。また、拙著『神道と日本文化』(現代図書、平成一六年四月)一七―一四四頁。
- (35) 『古事記 祝詞』倉野憲司・武田祐吉校註(日本古典文学大系1、岩波書店、昭和五四年三月)七三―八五頁。
- (36) 拙著「日本精神文化の根底にあるもの(四)―記紀古典に見る「穢れ」の意味について―」(『前掲書』)一―二二頁。また、『神道と日本文化』(『前掲書』)一七―一四四頁。
- (37) 笠井正弘「聖俗二分法の再検討―日本文化への適用の限界について―」(『西日本宗教学雑誌』第一八号、西日本宗教学会、平成八年三月)一―二二頁。
- (38) E・デュルケム「主要な儀礼的態度」(『宗教生活の原初形態』下巻、古野清人訳、岩波書店、昭和六二年九月)一七―三〇九頁。
- (39) 脇本平也『宗教を語る―入門宗教学―』(日新出版、昭和五八年九月)二六四頁。
- (40) 脇本平也(『同右書』)二六六頁。
- (41) 拙著「鎮守の杜(森)の復権」『日本神道の秘儀』(名著出版、平成一五年十一月)一三七―一四六頁。