

辻占と夕占の文化史

— 櫛鳴らしと呪歌を考える —

近 藤 直 也

一、はじめに

「辻占^{つじうら}」とは、『日本国語大辞典』によれば、「黄楊（つげ）の櫛を持って四辻に立ち、道祖神に祈って歌を三遍唱え、最初に通りかかった人の言葉によって吉凶を判断したこと。黄楊の小櫛^{（傍点近藤）}（略）偶然に遭遇した物事によって将来の吉凶を判断すること。吉凶を占う短い文句を記した紙片。袋に入れたり、巻煎餅にはさんだり、あるいはあぶり出しのような細工をほどこしたりする。」とある。更に「辻占売^{つじうらうり}」の項目には、「夜間、花柳界などで、辻占を売って歩くもの。『つじうら』と赤い文字で書いた提灯をさげ、『淡路島かよう千鳥恋の辻うら』などと呼び声をあげて売り歩いた。辻占屋。」とある。

辻占と聞けば、筆者は街角に机を据え、神秘的なまた怪しげな雰囲気醸し出し、人の運勢を占う易者または占い師をイメージしてしまうのだが、元は決してそうではなかった。特に、第一義の解説に接した時、全身に大きな衝撃が走った。別稿（本学『紀要二〇号』所収「投げ櫛とハシリ」二〇〇七年三月刊）で詳述したが、それまで筆者は葬送儀礼における投げ櫛の研究をしていたからである。また、今後、麦粒腫治しの呪^{まじな}いとしての櫛の活用、婚

姻儀礼における挿し櫛、古代の斎王群行における「別れの御櫛」などの研究を予定していたからである。この過程で、「投げ櫛」また「櫛火」が他界発生装置の一つではないかと考察を進めて来たのであるが、辻占にまで櫛が登場するとは、恥しながら思いもよらなかった。改めて、櫛の文化史が持つ懐の深さに驚かされた次第である。本稿では、辻占の中で櫛が果たした機能に焦点を当てながら考察を加え、筆者の仮説が妥当か否かを検証したい。

さて、辻占の代名詞が「黄楊の小櫛」となっている点に大いに注目をおきたい。辻占では、この櫛が極めて大きな役割を果たしていた。同辞典で「黄楊の小櫛」を引けば、「『つげ（黄楊）の櫛』と同じ。（『つげ』を『告げ』の意にとつて）占いの一種。つげの櫛を持つて道路に出て、道祖神を一心に念じ、来る人のことばで吉凶をきめるもの。辻占」とある。櫛と言えば黄楊製が一般的であつたように聞えるが、古代では専らまんざく科のイスノキ（ユスノキとも言う）で作っていた。『延喜式』巻一五の内蔵寮「年料梳」の条を見れば、年間に三六六枚の櫛が「由志木」で作られ、朝廷に納められていた事がわかる。更に、記紀神話の「投げ櫛」や「櫛火」は専ら竹製であり、黄楊製は殆ど登場しない。『万葉集』の「黄楊の小櫛」や平安時代の斎王の額髪に挿す「別れの御櫛」が、管見の及ぶ範囲では古代での数少ない黄楊櫛の事例であつた。

二、イス櫛と黄楊櫛

二一 遺跡出土の櫛材の変遷

斎宮歴史博物館は、平成七年四月に斎王の「別れの御櫛」を記念して「日本の櫛」と題して春季企画展を行なつた。縄文・弥生から近現代に至るまで、遺跡から出土した櫛を中心に伝世品も展示していた。櫛をテーマにした特別展であり、日本では他に例を見ない極めて稀有なものである。近藤はこの特別展を見る機会を得なかつたが、この時に刊行された図録『春季企画展 日本の櫛 別れの御櫛によせて』（以後、「図録」と略記する）によれば、櫛は形状から分類すれば豎櫛と横櫛があり（図1参照）、豎櫛は縄文・古墳時代まで、横櫛は古墳時代・現代まで

各種櫛の模式図と各部名称

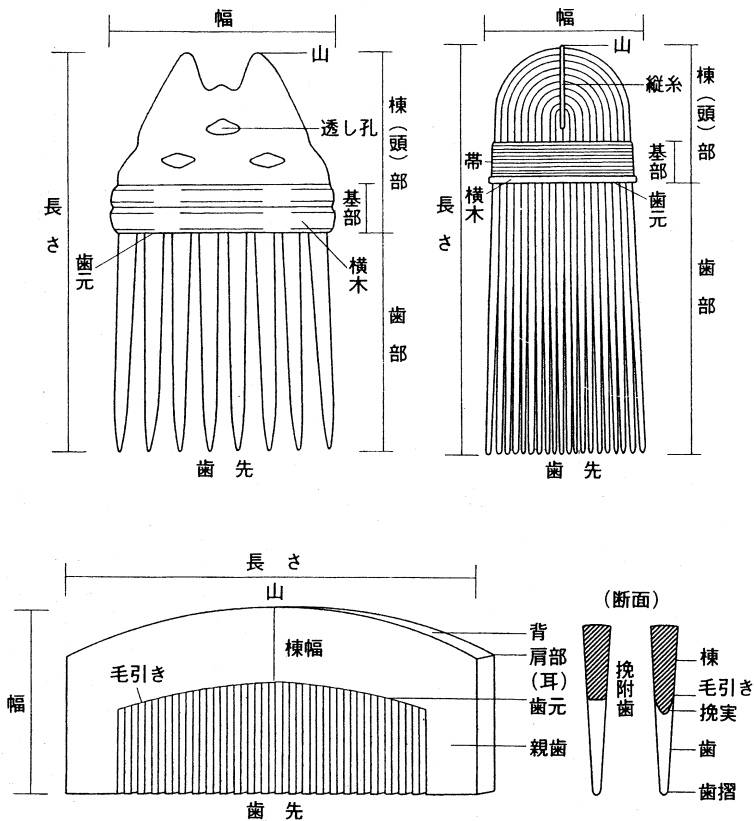


図1 たて櫛(上図)と横櫛(下図)の構造

斎宮歴史博物館編 『春季企画展 日本の櫛 - 別れの御櫛によせて - 』 2頁・平成7年4月刊。

続くと言う。図録の記述を元に、櫛の材質が判明したもののみを纏めたものが表1である。樹種鑑定があまり進んでいない中で纏めたため、不完全な表ではあるが、ある程度の傾向は把握しよう。

表1を見て最初に気付くのは、黄楊材が全く存在しない点である。図録を執筆した田阪氏のお話（二〇〇六年五月三日電話にて取材）によれば、斎宮遺跡から櫛が二丁三点出土（樹種木鑑定）したが、この材質が黄楊製であれば、斎王群行の際、天皇自らが斎王の額頭に刺した「別れの御櫛」かもしれないとの思いで、この特別展を企画されたという。図録を執筆された田阪氏自身も意外に思われたらしいが、それ程黄楊櫛は登場しないのである。平城京跡からも、黄楊櫛は出土するものの、数はそんなに多くないと言う。

田阪氏の紹介で、当時京都埋蔵文化財研究所で平安京出土の木製品の処理を担当されていた岡田文男氏（現京都造形芸術大学教授）から電話取材をする事ができた。長年、出土した木製品の材質を鑑定されてきた氏のお話によれば、木製櫛に関しては、京都府下限定ではあるが、黄楊材の櫛は桃山時代以降のものばかりで、中世以前は専らイスノキ製であったと言う。以下、要点を紹介すれば次のようになる。

熊野速玉大社に櫛が奉納されているが、これはイスノキ製で黄楊ではない。歯がかなり細かく切つてあるが、イスノキは木質が緻密なので相当細かな加工にも耐え得る。黄楊とイスノキは

表1 樹種が判明した、出土櫛一覧表

種別	時 代	遺 跡 名	材 質
豎櫛	縄文時代	北海道 美々4遺跡	カツラ
	弥生時代前期	三重県 納所遺跡	竹
	弥生時代中期	石川県 野本遺跡	ノリウツギ
	弥生時代後期	大阪府 東奈良遺跡	榊
横櫛	飛鳥・奈良時代	滋賀県 襖遺跡(7C.末) 奈良県 藤原京遺跡	カナメモチ イスノキ
	平安時代	京都府 平安京遺跡	イスノキ
	鎌倉時代	大阪府 湊・上町東遺跡 (13C.後半)(泉佐野市)	イスノキ(和泉櫛)

(斎宮歴史博物館 編集・発行 『春季企画展 日本の櫛 - 別れの御櫛によせて - 』平成7年4月刊、を元に纏めたものである。)

色目が全く違い、黄楊は黄色っぽいがイスノキは紫色がかった。見た目は、イスノキ製の方がはるかに高級感が漂い、黄楊製の方はこれに較べて、かなり安っぽく見える。色目は重要な意味を持つ。二流品には、黄楊櫛は古くても少数ではあるが出土する可能性はある。しかし、一流品になると、古い時代の出土品には黄楊材は全く無く、全部イスノキ製であった。平安京出土のまともな櫛を見る限りは、全部イスノキ製であった。従って、イスノキとツゲの間に差があるとすれば、それはランク（上等か否か）の差である。近世でも、本当に高級な櫛はイスノキで作っている。高級でない物はツゲで作っている。近世では相対的にイスノキ製は少なくなっているが、それでも高級品は、イスノキで作っている。

という御教示を受けた。

二 二、製造現場から見たイス櫛と黄楊櫛

更に、平安後期成立の『新猿蓑記』に登場する「和泉櫛」の系譜を引く「近義櫛」の伝統を今に伝える木櫛の製造元である「辻忠商店」の御主人からお話を伺う事ができた。

今は黄楊が全盛であり、イスノキは殆ど使わない。イスは、黄楊より重く水に沈み、またはるかに堅い。しかしサクイ。固い所に落したりすると、折れたり、割れたりする場合がある。イスは、厚さ一寸（約3cm）の外周をやワイ部分が取り巻くが、それ以外は全部堅い。この構造は黒檀と同じ。このため、伐採後すぐには製材せず、数年間は土中に埋めて軟部を腐らせてから板に引く。土埋めは、軟部の腐食だけでなく、より鮮やかなこげ茶の発色を促す意味もある。黄楊櫛が一般に出廻り出したのは、江戸時代より少し前の安土・桃山の頃からであり、それ以前はイス櫛が一般的であった。これは、神社や旧家から古い櫛がたまに出るが、その材を見れば多くはイス材である事からわかる。古い櫛に、黄楊材はあまり出て来ない。

宮内庁にオスベラカシを梳く櫛があるが、今でもこれはイス製である。私は、宮内庁からの間接的な依頼で、これまで二度この櫛を作って納めた。黄楊は使わない。一般に、黄楊は鹿児島産を使うのだが、この黄楊は人

糞肥料を使うため、宮内庁のオスベラカシの櫛には黄楊を使わず、イスを採用するという話を聞いた事がある。イス材は宮崎産の物を使う。イスは堅いので加工上苦勞する。紙ヤスリは、黄楊と較べれば三倍も磨耗する。それだけ堅いという事になる。粉ハケ（紙ヤスリの目から削った粉が落ちて、切れ味を持続する事）は、両者同じであるが、磨耗度は三倍違う。機械を回していても、紙ヤスリを取り替える時期はイスの方が三倍も早い。鋸の目立て周期も、イスの方が三倍も早い。イス材では、すぐヘタル。

最近までイス櫛を造っていたが（写真1参照）、作っても殆ど売れないので、イス櫛造り専用の台自体をホカシてしまったので、今は製造できない。商品の知名度から言えば、今は圧倒的に黄楊櫛の方が有名である。このため、なんぼイス櫛が堅くて良いと言っても、知名度が較べ物にならない程低いので、作っても売れない。手間は、堅いため黄楊以上にかかる。その上、作っても殆ど売れないのでは全く商売にならないので、製造をやめた。

現役の櫛職人の言葉として、重く受け止めておきたい。同店では、最近までイスノキ（以後略してイスと表記する）製の櫛を作っていたが、黄楊に押されて作っても殆ど売れないため、それに関する工程道具は全部処分した。このため、今は全く作れないという。またこの木は黒檀と同様に、外周の幅一寸程が軟かく、それ以外の部分は極めて堅く赤味がかっている。このため、伐採直後は地中に埋めて外周の軟部を腐食させる。これと同時に、材自身もこげ茶色に変色して良い色になる事を狙うという。加えて、ここで更に極めて貴重な情報を得た。それは、宮中で使うオスベラカシを梳く櫛は、今でもイス材を使っている事である。辻家でも作ったものが残っているという。同地では、中世の頃（一三三三年）、櫛の供御人として年間四〇束の櫛を内蔵寮に納めていた文書が残されているが、これは決して過去の話ではなく、現在も連綿として（但し、定期的ではない）継承されているのである。辻家では、イス櫛を宮内庁に納めるだけでなく、一般向けに市販までしていたのである。イス材は、水に沈む程重く堅くて丈夫なのではあるが、これが逆に仇となり、堅すぎて石の上など固い所に落とせば、その衝撃で櫛の歯や背の部分骨折れる（これを「サクイ」と表現されていた）可能性があると言う。『延喜式』内蔵寮「年料梳」の項を見



写真1 1 辻忠商店の入口風景。写真右奥に工房と店舗が併設されている。イス櫛ではなく「つげ櫛工房」と築地堀に標榜されている点に注目しておきたい。



写真1 2 は、宮内庁に納めた物と同型のオスベラカシ用の櫛。長さ18.5cm、最も幅広い部分で3.71cm。 はイス製の横櫛。 とも辻忠商店で最近まで作っていたイス製の櫛。 は市販のツゲ櫛。同じ櫛でも、イス製とツゲ製では色目が全く違う。持った感覚も、イス製の方が高級感と重量感があり、触っただけで堅い木である事がよくわかる。

れば、毎年三六枚もの櫛が朝廷に納められていたが、これだけの大量の櫛を毎年消費する背景には、使用による磨耗だけでなく、イスの割れやすいという特性もあったと考えられる。むしろ、後者の理由の方が大きかったかもしれない。

近世以降、庶民の間に櫛が普及するにつれ、丈夫で高価ではあるが壊れやすいイス櫛が敬遠され、代わって安っぽくはあるが、ある程度弾力性がある黄楊櫛が普及するに至ったのである。イスから黄楊への交替は、櫛の消費を支える母胎の変動と密接に連動していたのであった。「平安京出土のまともな（一流品の）櫛を見る限りは、全部イスノキ製であった」とされる前述の岡田氏の御指摘は、今でも宮内庁にオスベラカシ専用のイス櫛を納めている事実と考え合わせれば、ここに来て愈々その重みを増すのである。製造側も、イス櫛の良さはわかってはいるのだが、手間・コスト・庶民間での知名度などにより、イス櫛製造を放棄せざるを得なかった。

田阪・岡田両氏、さらに辻忠商店御主人からの情報を総合すれば、表1で見た如く、縄文時代から一三世紀後半に至るまで、黄楊櫛の出土例が全く見られなかった事、また七世紀末以降から一三世紀後半に至るまではイス櫛が主流を占めていた事などがある程度理解できよう。確かに、『万葉集 巻第九』で

177 君なくは 何そ身装飾はむ 匣なる

黄楊の小梳も 取らむとも思はず

と詠まれていた如く、既に八世紀初め頃には黄楊櫛その物は存在していた。だが、それは遺跡から発掘される程にはまだ一般的になっていないからである。

更に、明応九（一五〇〇）年から文亀元（一五〇一）年にかけて成立した『七十一番職人歌合』には、
いかにせん 逢ことかたき 柞ゆすの木の

我にひかれぬ 人の心を

とあり、ここでも櫛材は黄楊ではなくイス（原文では柞をユスと訓ませているが、今はイスと表記される事が一般的ななので、直接的な史料の引用以外は、以後イスと表記する）材を使っていた点に注目しておきたい。イス材は

表1に見られる如く、一三世紀末だけではなく、一六世紀初頭でも依然として櫛に使われていたのである。歌意は、大好きで心惹かれる相手に逢いたいのに、逢瀬が叶わない心の葛藤を描いたものだが、その大変な困難さの「かたい」という譬喩でイス材が登場するのである。紙ヤスリの磨耗度が黄楊の三倍であるから、極めて堅い。

図2の詞書きには「先^{まづ}こればかり挽きて、のこぎりの目を切らむ」とある。他の木と較べれば、堅さの余り、鋸刃の磨耗は格段に早いのである。前述の辻忠商店主の話の如く、比重が水よりも重く、更に落としただけで割れる可能性がある程の硬さであるから、「難い」の譬喩や実際の鋸の目立てが頻繁に行なわれていた事は、当然の結果と言える。もし、ここで仮りに黄楊材を櫛挽が切っていたなら、この歌は成立し得まい。イスに較べれば、軽く弾力性がある。当然、詞書きの如く頻繁な目立ても必要となり、この中味も大幅に書き改めざるを得なくなる。恋は成就しやすくなる。一六世紀初頭においても、イスの主位は揺がなかったのである。

岩崎佳枝氏は『職人歌合 中世の職人群像』の中で、『七十一番職人歌合』の「櫛挽」に言及し、櫛の材料は何といつても黄楊の木が本命である。^(例品近藤)が、詠歌にいう「ゆすの木」も、材質は少々劣るものの、櫛の材料としてかなり広く使用されていたようである。

と述べている。何で無条件に「黄楊の木が（櫛材の）本命」なのか、またイスの「材質は少々劣る」のか、その根拠が明確に示されないまま、議論が展開されているため、腑に落ちない部分がある。前後の文脈から推せば、氏の引用文献の一つである『和漢三才図会』の「一種以^ニ伊須乃木^ヲ為^レ櫛下品^ニシテ多用、出^ニ於土佐肥前^ノ日向ヨリ。」の条にかなり影響されたものと考えられる。

氏は、更に同書の「柞^あ」の項を引用し、柞（ゆす）を「くしのき」と読み、かつ「和名由之」と

櫛挽

先^{まづ}こればかり
挽きて、

のこぎりの
目を切らむ。



図2 『七十一番職人歌合』

『新日本古典文学大系61』所収、87頁。

する。「由之」はゆしであるがゆすともいい、同書（『和漢三才図会』）に「其木心理皆白色堅忍ニシテ可レ為ニ鑿ノ柄一、故名レ之、又今作ル梳ニ者是也」とある。

と説明する。「柞」に言及したのは、「櫛挽」が詠んだ「逢ことかたき柞の木」の句を説明するためであるが、漢字の「柞」自体は基本的に「くしのき」とか「和名由之」ではない。「新字源」によれば、「柞」は「ははそ」の事であり、「こなら・くぬぎなどの樹木の総称」を意味していたのである。（図3 1・2参照）



図3 1 こなら(ほおそ、なら)[ぶな科]

牧野富太郎著『牧野新日本植物図鑑』88
頁、昭和36年6月刊



図3 2 くぬぎ[ぶな科]

牧野富太郎著『牧野新日本植物図鑑』88
頁、昭和36年6月刊

因みに、正徳二（一七二二）年に成立した寺島良安著の『和漢三才図会』にみえる柞と瓢樹と黄楊の箇所をそのまま引用すれば、次の通りである。

柞くしのき
栞くしのき音 鑿子木

和名由之

二 三 『和漢三才図会』にみえる柞と瓢樹と黄楊

橡櫟亦名^{ハハツ}柞^ト 同名異種也

本綱柞山中有^レ之、高^キ者丈餘葉小^ニ而有細齒。光滑^ニ而^{シテ}韌^カ。其木及葉丁皆有^ニ針刺^一。經^テ冬^ヲ不^レ凋^マ。五月開^キ碎白花^一。不^レ結^シ子。其木ノ心理皆白色、堅忍^ニ可^レ為^ル二^ニ櫟^ノ柄^一。故名^ク之。又今作^ル二^ニ梳^ノ者^一是也。
(句読点近藤)

漢籍の『本草綱目』を引用しながら説明するのだが、かなり怪しい。前以て「橡櫟亦名^{ハハツ}柞^ト 同名異種也」、即ち「柞」は「ははそ」とか「こなら」「くぬぎ」ではない、同名異種の木と断つてはいるのだが、どう考えても架空の木なのである。高さが丈余、約3mあまり。葉は小さくて外周にギザギザがあり、常緑広葉樹である。幹や枝葉に棘が生えているらしい。植物図鑑を調べても、これに該当するものには出合えなかった。この木で櫟の柄を作るため「櫟子木」と称するらしいのだが、櫟の柄ならば櫟が定番である。柞が櫟や櫟などの総称であつてみれば、櫟も柞の枠組みの中に入れて考えた方がよいのかもしれない。「其木ノ心理皆白色、堅忍^ニ可^レ為^ル二^ニ櫟^ノ柄^一」とあるが、この部分は限りなく櫟に近い。寺島良安は、「柞」の中に櫟を含めていたふしがある。

「柞」を「くしのき」と訓ませ、「和名由之」と解説したためであろうか、「又今作^ル柞^ト二者是也」と苦しい説明をしている。実体が櫟であつたとすれば、櫟で櫛を作つた事例は寡聞にして知らない。抑々、柞を「くしのき」と訓ませてはいけないのであり、また和名は「ははそ」であり、「由之」ではないのである。確かに一五〇〇年頃成立の『七十一番職人歌合』(以後略して『歌合』と表記する)では「柞」を「ゆす」と訓ませているが、これは明らかに間違ひである。その二二二年後の一七二二年に成立した『和漢三才図会』では、この間違ひの系譜を受け継いだため、ここで有りもしない苦しい説明をするはめになった。実は、古代以来現代に至るまで、イスノキには適正な漢字が無く、万葉仮名で代用されていた。『延喜式』内蔵寮の「年料梳」には「用^ニ由志木^一」とあり、平安前期(二〇世紀初頭)にはユシノキと呼んでいたようである。この名称が、六〇〇年後の一六世紀初頭にはユスと呼ばれ、更にその二〇〇年後の江戸中期には「由之」または「伊須」と呼ばれるに至つたのである。

寺島良安が、櫛材としてのイスを最も正確に記述しているのは、「柞」ではなく、「瓢樹」の方であつた。

ひよんのき
瓢樹
いす

正字未詳

俗云比與牟乃木其木ヲ名ク伊須ト

按其木葉並ニ似テヒツバキニ、而厚ク挾長色微淡シ、三四月開ニ細小花ヲ、深赤色結フ實ヲ、大サ如レ豆ノ、自裂テ中子細小黒色別シ。其葉ノ面如ナル子ノ者脹出テ、中ニ有リ小蟲、化出殻ニ有リ孔口。吹去ニハ塵埃ヲ、為ニ空虚ト。大ナル者如ク桃李ノ、其文理如シ檳榔子ノ。人用テ収ム胡椒秦椒等ノ末ヲ、以代フ匏瓢ニ。故ニ俗曰瓢ノ木ト。或小兒戲レニ吹レ之ヲ為レ笛。駿州多有レ之。祭禮吹ニ此笛ヲ供ニ奉ス于神輿。四國九州多有レ之。斫レ木ヲ為レ薪ト。木ノ心白ク微赤、日ニ乾者全ク赤シ。堅硬ニシテ為ニ薪之上品（句読点近藤）

とある。この木は「正字未詳」なのであり、博学で名高い寺島良安ですら、どんな字を当ててよいか困惑している。それもそのはず、古代から「由志木」と万葉仮名で記されており、該当する適切な漢字は無かったたのである。俗名がヒヨンまたはイスなのであった。これに前述の如く無理やり「柞」の字を当てるため、不必要な混乱を招くのであった。

この名称は、今でも用いられている。『牧野新日本植物図鑑』の「いすのき（ゆすのき、ひよんのき、ゆしのき）「まんさく科」の項目を見れば、図4の如き絵と解説が記されている。両者の記述を照合すれば、寺島良安がほぼ正確にイスを表記している事が理解できよう。まず名称の「ひよんのき」「いす」であるが、図鑑もその名称をしつかり把握している。また、豆粒大の実が自然と裂けて中から種子が出るという条は、「長さ8mm位で二つに裂けて種子を出す」に相当し、「葉ノ面如ナル子ノ者脹出テ、中ニ有リ小蟲、化出殻ニ有リ孔口」「小兒戲吹レ之ヲ為レ笛ト」は、「ヒヨンの木はその虫えいを吹く時、ひょうひょうと鳴る音に基づく名である」に相当する。更に、「四國九州多有レ之」も「本州（西南部）、四國、九州の山中に自生」に相当し、かなり正確に分布範囲まで言い当てている。加えて、「木ノ心白ク微赤、日ニ乾者全ク赤シ」は辻忠商店主や岡田氏が言及したイスの色目の特性と見事に符合する。寺島良安は、この木を解説するに際し、一つだけ大きなミスを犯した。それは「堅硬ニシテ為ニ薪之上品」の条である。『牧野新植物図鑑』では「この木の材をくしに作ることからくしの木の名がある。これはユシノキと発音

が似ている」とあり、元来のクシノキが訛ってユシノキになった事を暗示している。『延喜式』でも「由志木」とあり、この変化は平安前期から既にあった。そして、つい最近までこの木で櫛を作っていたのである。古代・中世を通じて、櫛と言えはイス材を使っていたのである。これを、寺島良安は櫛材とは一切理解せず、「薪之上品」としか見做さなかったのである。本来、「今作^{ハハツ}ル^{ヒョンのき}柞^ツ二^ツ者^ツ、また「くしのき」とすべきは、前述の「柞^{ハハツ}」ではなく、この「^{ヒョンのき}飄樹^{イサキ}」であった。逆に、「薪之上品」とすべきは、「こなら・くぬぎなどの樹木の総称」としての「柞」の方なのであった。寺島良安は、『歌合』の「櫛挽」で「柞」を「ゆす」と訓ませていた事を知っていたのであろう。このため、「柞」を敢えて「くしのき」と訓ませ、「和名由之」とし、「櫛櫛亦名^{ハハツ}柞^ツ同名異種也」という断り書きまで入れざるを得なかったのである。『歌合』の間違いの連鎖は、二二二年後の『和漢三才図会』にまで引き継がれ、更にはその二七五年後の岩崎氏にまで累を及ぼすのであった。

さて、『図会』の「櫛」の項には詳細な記述があり、当時の高度な櫛文化のあり様を窺わせる。その内容を略述すれば、左記の通りである。櫛目の荒いものを「梳」とし、密度が細かいものを「枇」として区別していた。また、竹製の櫛は「髪ノ垢」を取り除くものであり、櫛目の細密な枇は虱や蟻を取り除く機能を持っていた。単に髪型を整えるだけであつた点は、大いに注目しておきたい。この他、一口に櫛と言っても、三寸(約一〇cm)幅にどれだけ歯があるかによって、解櫛・水櫛・真櫛・唐櫛・挿櫛の五種に分けられ、二四―二四本まで細かな規定があつた。材は、木・竹以外に水牛の角・鯨のヒゲ・象

995. いすのき (ゆすのき、ひよんのき、ゆしのき) [まんさく科]

Distylium racemosum Sieb. et Zucc.

本州(西南部)、四国、九州の山中に自生する常緑高木で、大きなものは高さ20m、幹の直径1m内外に達する。葉は互生し長楕円形、先端は鈍形、基部はくさび形、長さ5~8cm、幅2~4cm、全縁、両面とも無毛で光沢はない。主脈はやや著しいが羽状の支脈ははっきりしない。ときおり大きな虫えいを作り、子供がその孔を吹いて笛にする。春に開花し、花は紅色で総状花序となつて腋生し、上方には両性花、下方には雄花を着ける。花には花弁なく、がく片は3~6個皮針形緑色で大きさは不同、外面には褐色の星状毛がある。雄しべは5~8本、太い花糸をそなえている。雌しべは雄花では退化し、両性花には1本ある。子房は2室で外面に星状毛があり、花柱は2分する。さく果は木質、卵形、外面には密に毛がある。長さ8mm位で二つに裂けて種子を出す。〔日本名〕語源が不明で、これまでに正しい解釈がない。この木の材をくしに作ることからくしの木の名がある。これはユシノキと発音が似ている。ヒョノ木はその虫えいを吹く時、ひょうひょうと鳴る音に基づく名である。〔漢名〕蚊母樹は不適当な名である。

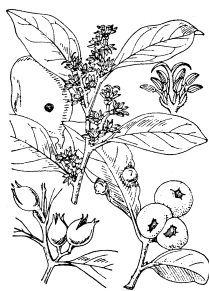


図4 牧野富太郎著『牧野新日本植物図鑑』249頁、昭和36年6月刊。

牙・玳瑁たいまうなどもあり、これらに漆や蒔絵などの細工を施すなど、贅を尽くした物があつた事にも言及している。

さらに、主流である木櫛の材料に話が及ぶのであるが、重要な部分なのでそのまま引用しておく。

琉球及屋玖ノ島ノ黄楊ツゲノ木ハ、黄潤キメ文理甚々美也。豆州ミクラ三倉島之産次レ之。土佐日向阿波又次レ之。而色帯レ褐不ニ正黄ナラ。豫州ヨリ出ニ櫛木ラ名加豆、色染レ黄ニ以爲ニ以黄楊ツゲノ屑ニ本草ニ所謂一種以ニ水木犀モッコク為レ櫛ト不レ佳ナラ出ニ於伊豫土佐日向ヨリ。一種以ニ伊須乃木ヲ為レ櫛ト下品ニ、多用出ニ於土佐肥前ノ天日向ヨリ。

当時は、産地によって優劣が決められていた。黄色でぎめの美しいものが最高とされ、琉球・屋久島産が珍重されていた。伊豆諸島の三倉（御蔵）島産がこれに次ぐ。第三位は土佐・日向・阿波産の黄楊であるが、これは褐色を帯び品質が下がるという。黄楊は、文字通り「正黄」でないといけなかったのである。伊予産の櫛木は、「加豆かっおし於志美」と呼ぶ木で、実際の黄楊ではなく、白木を黄色に染めて黄楊の屑物にせものであつたと言つ。「加豆かっおし於志美」とは「ねじ木」の古名であり、図5の如きものであつた。「柞」の事かと良安自身は推察しているが、事実は違つていた。前述の「柞」を念頭に置いたものであろう。屑物まで出廻る程であるから、当時、黄楊の重要は相当高かつたと考えられる。

この他、黄楊以外では伊予・土佐・日向産の「水木犀モッコク」が用いられていたが、「不レ佳ナラ」と言つ。更に、土佐・肥前・日向産の「伊須乃木」で櫛を作る場合もあつたが、「下品」と最も手厳しい評価が下されている。良安の言つ「伊



1861. ね じ き (かしおしみ)

[つつじ科]

Lyonia neziki Nakai et Hara

本州、四国、九州の山地にはえる落葉低木または小高木で、高さは約5mになる。幹は普通ねじれているので、ねじ木という。新枝は葉とともに赤いので、塗りばしともいう。葉は互生し、卵状楕円形で先はとがり長さ6~10cm、幅2~6cm、基部円く、表面は毛がなく、裏面の特に基部近くに白毛が密生する。6月、前年枝の腋芽から総状花序を出し、白色の花を下垂して開く。花軸には小包葉がある。がくは5裂し、裂片は卵形でとがる。花冠は白色、筒状つぼ形で短かい柄をもち、長さ8~10mm、細かな毛がはいえる。雄しべは10本、雌しべは1本で子房には毛がはいえる。果実は扁平な球形のさく果で径3~4mm、下向きにつく。

図5 牧野富太郎書『牧野日本植物図鑑』所収 466頁、昭和36年6月刊。

須」とは、当然前述の「瓢樹」即ち「伊須」を指すのであるが、本当に「下品」として排除すべきものなのであるうか。確かに、黄楊全盛の当時であれば、「下品」と評されても止むを得ないかもしれない。だが、表1に示した如く考古学上の櫛または櫛材の出土品を見た場合、また岡田文男氏や辻忠商店主氏の話なども総合すれば、古代からずっと黄楊材が優越していたとはとても考えられないのである。文献上では、「延喜式」によれば一〇世紀初頭の朝廷へは、毎年内蔵寮から三六六枚ものイス製の櫛が納められていた。加えて一六世紀初頭成立の、「歌合」でも「柞」と表現しており、黄楊ではなかった。さらに、現在でも天皇家に納めるオスベラカシ用の櫛はイス材限定なのであり、黄楊は使わないし、また使ってはならないのである。

良安は、「延喜式」所載の「年料統」の記述の事、更に中世以前から、また現在に至るまで近義郷から天皇家へイス櫛を納入していた事を知らなかったであろうか。漢方医として博学を誇り、また大阪の人であり、大阪の御城入医師となり、後に法橋にまでなった人物である。良安と言えども、櫛材の吟味にまでは考えが及ばなかったのであろうか。古代以来、朝廷や天皇家で愛用していたイス櫛を「下品」と酷評し却下するのは間違いである。従って、「櫛の材料は何といつても黄楊の木が本命である」とする岩崎説も再考を要する。確かに、江戸中期以降に限定すればそうであったかもしれないが、長い目で見れば主流はイス材であった。

二 四 『人倫訓蒙図彙』にみえる黄楊と伊須の木

『図会』を遡る事二年、元禄三（一六九〇）年に『人倫訓蒙図彙』（以後、『図彙』と略記する）が刊行された。この中に「櫛挽」の図（図6参照）があり、次の如き記述がある。

神代のむかし稲田姫に其親手摩乳が櫛をもて髪揚して姫を素盞鳥に奉りしとかや。然ば始り久しき事也。又妻櫛とは化



図6 「櫛挽」の図

『人倫訓蒙図彙』巻5、171頁所収（東洋文庫）

生のおそるる櫛と也。櫛をなぐるは大に忌事とかや。櫛は伊須、黄楊等其外諸の唐木、象牙玳瑁等をもつて造り、蒔絵金具をもつて彩、各下細工人有。唐櫛は唐よりわたす、其外大坂長町にて造る。又校槩是を商也。細工人別にあつて此所ゑうるなり。竹、角、象牙、鯨、鱈をもつて造る。京櫛挽寺町通押小路の下舟木長門、其外所々にあり。伊須の木、長門より出。此木を舟木と號す。

ここでは、櫛材の筆頭は「伊須」であり、「黄楊」ではない。京都の代表的な櫛職人達が寺町通押小路の下舟木や長門を始め、「所々」に住んでいたらしい。現在の該当ヶ所では、下舟木や長門の地名は管見では確認されなかつたが、かつては存在していたのであろう。イス材は長門産が専ら使われ、イスの代名詞が「舟木」となっている点に大いに注目しておきたい。この事は、櫛と言えばイス材、イス材と言えば舟木という連想が近世前期の京都で定着していた証拠となる。裏を返せば、少なくとも近世前期までは、京都市中では櫛材としてイスが支配的であつた事になる。良安が「下品」と酷評したイス材であるが、朝廷だけでなく市中の庶民にまでイス櫛は支持されていたのである。『図彙』の二二年后に『図会』が成立するのだが、この二二年前の間に何らかの社会変動が起こつたのもかもしれない。また、本物志向の強い京都の庶民は、時流に靡かず、古代以来のイス櫛にこだわつた結果とも考えられる。とにかく、良安の眼中には木櫛と言えば黄楊材しか無く、イス材は「下品」としか映らなかつたのである。一七世紀末から一八世紀初頭にかけての約二〇年間に、両者の評価を一変させる何らかの作用が働いていた可能性が高い。

庶民の経済力の抬頭により、小間物の一種の櫛が飛躍的に売り上げを伸ばす一方で、落としただけで割れるかもしれないイス櫛が敬遠され、黄楊材にシフトして行つたかもしれない。岡田氏が指摘された如く、イス材は紫がかった色で高級感が漂う。また、辻忠商店主が指摘した如く、伐採後土中に埋めて軟弱部を腐食させると同時に、意図的にその材質の色目をより濃いこげ茶に変色させ、付加価値を高めていた。庶民にとれば、高級感もさる事ながら、割れたのでは実用にならないため、どうしても黄楊材の方を選択してしまう。以前に増して経済力を持ったとは言え、個人単位では細々とした暮し向きであり、櫛一つ買うにしても外見より実質を選ぶのは当然である。古代の

『延喜式』所載の「年料櫛」以来、天皇家ではイス櫛を使っていたのであるから、上昇志向の強い庶民や、ある程度以上の経済力を持った庶民は黄楊ではなく、多少割れやすくても、また高価であっても、高級感漂うイス櫛を選択していたと考えられる。前述の如く、岡田氏は京都市内の櫛の出土品に関し、「近世でも、本当に高級な櫛は、イスノキで作っている。高級でないものはツゲで作っている。近世では相対的にイスノキ製は少なくなっているが、それでも高級品はイスノキで作っている」と指摘されているが、この背景には以上の如き経済変動があったと見做し得る。出土遺物は、雄弁に当時の経済変動状況を物語ると同時に、一七世紀末以前のイス櫛の優位性を証明するのであった。

岩崎氏は「詠歌にいう『ゆすの木』も、材質は少々劣るものの、櫛の材料としてかなり広く使用されていたようである」と述べられているが、「劣る」とされた最大の理由は、まさにこの割れやすいという点にあったのである。その欠点を補って余りある高級感が、イスにあった事を忘れてはなるまい。このため、七世紀末から一七世紀末に及ぶ約一〇〇〇年間は、黄楊櫛ではなくイス櫛が主流を占めていたのであった。

以上の如く、「黄楊の小櫛」が辻占の代名詞になったのは、時代的に古く遡る事はできないのである。古くても中世頃、鎌倉中期頃であった事は、後に詳述する。

さて、辻占は、古代では専ら「タ占」と呼ばれていた。『日本国語大辞典』の「ゆつけ」「タ占」の項によれば、「後世は『ゆつけ』タ方にする辻占（つじうら）。タ方道端に立つて、一定の区域を定め、米をまき、呪文を唱えながら、その区域を通る行人のことばを聞いて吉凶禍福を占ったもの。ゆつうら。ゆつけのト（うら）。」とある。呪文を唱える事、偶然に通じかかった人の言葉で吉凶を判断する点は「辻占」と全く同一である。ここに櫛が登場していたか否かは言及が無いので不明であるが、辻占の異名が「黄楊の小櫛」であってみれば、その可能性はかなり高い。辻占・タ占・黄楊の小櫛の三つのキーワードを手掛かりとしながら、櫛の文化史の一端を明らかにしておこう。

三、近世の辻占と櫛

一八

三 一 『山の人生』にみえる神隠し時の櫛鳴らし

柳田国男は、『山の人生』の中で、神隠しに遭った人を探す呪法に言及し、

紀州田邊地方でも、鉦太鼓を叩くと共に、櫛の歯を以て櫛の尻を搔いて、變な音を立てる風があつた（雜賀君報）。

と述べている。鉦太鼓を鳴らして行くえ不明の人の名を叫ぶ事は一般的な作法であるが、櫛の歯を鳴らす点ばかり奇妙である。しかも、櫛の尻を櫛の歯で搔くのである。櫛の尻を叩く事も、神隠し探しには一般的な所作であるが、なぜここに櫛が登場するのか、その必然性が解せない。大きな音をたてたいのであれば、櫛の尻を叩いた方が何倍も効果的であつたはずである。確かに、櫛の角に櫛歯を当てて擦すれば、鳴弦のような音がし、更に伏せた櫛自体が共鳴箱の役割を果たし、実際よりは大きな音がしたかもしれない。しかし、音量の上では微々たるものである。報告者の雜賀自身も「變な音」と言う如く、ここは音量に意味があつたのではなく、櫛歯を搔き鳴らす事自体に重要な効果が期待されていたと考えられる。この点は、最後に再び詳述したい。

三 二 『正卜考』に見える辻占

伴信友は、『正卜考』（天保一五「一八四四」年序）の中で、

或雜書に、辻占と云は、四辻に出て、手に黄楊の櫛を持ち、心に道祖神を念じて、歌を唱ふ、其歌は、「辻や辻四辻か内の一の辻 占まさしかれ 辻占の神」、これを三返し、見え来る人の語を以て、吉凶を定むと記せり、また或書に、辻占を問法、何にても、占はむとすることのあるとき、四辻へ出て、「百辻や 四辻かうちの一の辻 占まさしかれ辻占の神」、この歌を三かへり唱へて、待ほどに、道行人の三人めにあたる人の言を聞て、思ひ合せて占ふなり、但三人めにあたる人、物いはざれば、その次にものいふ人の言をとるなりとも云

へり、これらは三辻といへるよりは、古風にきこゆ、

と言う。ここでは「或雑書」と「或書」の二種類の書籍を引用しているが、文脈から判断して「或書」も雑書の一種類と見做して間違いないまい。「雑書」とは陰陽道の知識に基づき、『箒篋内伝』や『拾芥抄』・『二中歴』・『簾中抄』など、古代末から中世にかけて編纂された陰陽道関連の書籍を、更にかみくだいて一般庶民にもわかりやすく平がなを多用して書き直した諸々の書籍を言う。種類によつて若干の記述内容の違いはあるが、多くは相性・吉凶・開運などの俗説が平易に書き連ねられたものである。寛永九（一六三二）年以降から慶応三（一八六七）年までの二三五五年間に、五九種類もの「雑書」が相次いで刊行されていた事が確認されている。実際は、この数よりももっと多かったかもしれない。この事は、江戸初期から幕末に至るまで「雑書」がいかに多くの人々に絶大な人気があつたかを証明するものであり、庶民の日常生活行動の規範を記したバイブルであつたと言つても過言ではない。雑書の中味は、庶民の心の奥深くにまで浸透し、外出から種まき、果ては洗濯や裁縫に至るまで、その日取りや方角など吉凶・開運・相性に関する事柄が事細かに規定されていた。その中の多くは、今日でも「俗信」という形で民間に伝承され、また「高島暦」など今でも市販されている曆書に文字資料として継承されている。

さて、かつてはこれら事細かな吉凶占いを記した「雑書」に「辻占」の項目が取り上げられていた。伴信友は、天保年間（一八三〇—一八四四）頃には市中に出回っていた二種類の「雑書」を取り上げ、二種類の辻占の作法とその時に唱える歌を紹介している。一つは、「吉凶を定む」法であり、手に黄楊櫛を持ち、四つ辻に立つて、心に道祖神を念じながら、「辻や辻 四辻が内の一の辻 辻占まさしかれ 辻占の神」と三返唱え、その後最初に通じかけた人が語る言葉で吉凶を判断するものであつた。

もう一つは、「何にても、占はむとすることのあるとき」、四つ辻に立ち「百辻や 四辻がうちの一の辻 占まさしかれ辻占の神」と三度唱え、その後通りかかった三人目の人の言葉で占う。三人目が語らなければ、次の四人目の人の言葉で占うのであつた。

呪歌を三回唱えて、通りすがりの人の言葉で吉凶を判断するという大枠は共通するが、歌詞・黄楊櫛の有無・道

祖神念じ・通行人の選び方など、微妙な点でいくつかの違いが見出される。一口に「雑書」と言っても、その中味は版の違いによつて、記述内容に結構差が出ている事がわかる。歌詞の場合、前者は「辻や辻」であつたものが、後者は「百辻や」になっている。「辻や辻」と辻を二つ重ねる事が、辻の多さを示す事になり、「百辻や」という表現と通じたのであろう。前後関係は定かではないが、辻占作法の充実度から言えば、前者の方が古風を留めている。後に詳述するが、平安末期の辻占は道祖神と櫛が必須アイテムなのであつた。

通行人の人選は、前者が最初の人であるのに対し、後者は三人目または四人目としている。恐らく、辻占の歌を三回唱える事から、三人目の通行人が選ばれたのであろう。鎌倉中期では、女三人が三つ辻で行なっているが、三人目の通行人という限定は無かつた。版の違いばかりではなく、時代の変遷によつても、その内容に変化があつた事がわかる。このように、辻占は時間の差異・空間の差異によつて微妙に変化しながら伝承されて行つたのである。信友は、「四辻」の方が「三辻」よりも古風であつたとするが、その根拠を明らかにしていない。ただ、「辻」の字が「十」字に辻がついてゐるために四つ辻の方が古いと言つだけである。歴史的事実として、鎌倉中期は三辻で辻占が行なわれており、必ずしも四辻が古風とは言えない。歌詞の「辻や辻 四辻が内の一の辻」とか、「百辻や 四辻が内の一の辻」という文言に大きく影響されて、四辻の方を古風と判断したのであろう。

三三 『倭訓栞』に見える辻占

谷川士清こしずかは、安永六（一七七七）年に刊行された『倭訓栞』の中で辻占に言及している。尤も、見出しは「辻占」ではなく、「ゆふけ」になつていた。

ゆふけ 萬葉集に夕占、夜占、夕櫛などをよめり。俗にいふ辻占也。夕食の義にや。後拾遺集に、ゆふけをと八せけると見えたり。ゆふけの神とも見えたり。又、黄楊ツケヤナ小櫛こしと名し。其法、十字街に出て、黄楊の櫛を把て道祖神を念して、見え来る人の語をもて吉凶を卜定むといへり。黄楊ツケヤナを告の義に取るへし。續後拾遺集物名に、しもつけの花、さしくしも つけのはなして 吾妹子か タけの占を問そわつらふ（句読点近藤）

とある。『万葉集』は、五世紀初頭から八世紀中頃までの間に詠まれた歌を集大成したものであるが、その中に「ゆふけ」は八箇所に登場する。表記は、土清（つじうら）が指摘する如く「夕占」「夜占」「夕衢占」であるが、この他に「タト」「由布気」もある。最も多かったのは「タト」三例であり、全体の四割近くを占めていた。次で「夕占」が二例あり、その他は各一例ずつであった。「由布気」の場合、大和言葉で万葉仮名で表記したものであり、当時「ゆふけ」と発音していた事が判明する。

土清（つじうら）の書き方によれば、『万葉集』の時代にも黄楊櫛を使つた辻占が行なわれていたかの如く錯覚してしまうのだが、「ゆふけ」八例の中に黄楊櫛はおるか、櫛と名の付くものは一切登場していなかった。実際に櫛を使つていたのであれば、特異な存在でもあり、必ず歌の中に詠み込まれて然るべきであらう。この点から、元来「ゆふけ」と櫛は全く無関係であつたと考えたい。土清は、両者が関係あつた如く見せかけるために、「崇徳院御製」の「（原文は補し）さしくしも つけのはなして 吾妹子か タけの占を問そわつらふ」の歌を巧妙かつ意図的に引用し、両者の関係を既成事実として認めさせようとしている。確かに、この歌の中では「ゆふけ」と櫛は密接に関連してはいるが、時代は平安末期（一二世紀中頃）である。万葉の頃（五〜八世紀）と較べれば、短かく見積つても四〇〇年、長ければ七〇〇年もの差がある。この間に、何らかの事情で、「ゆふけ」に櫛が登場するようになったと見る方が妥当であらう。加えて、崇徳院の歌の中の櫛が黄楊製であつた確証はどこにも無い。「さしくしもつけのはなくて」とある如く、櫛に神の「告げ」を期待するのであつて、これが黄楊製であるとは想像の域を出ないのである。後に詳述するが、時代が下るに従い、鎌倉中期になつて初めて「ゆふけ」に黄楊櫛が登場するのであつた。道祖神の「告げ」に触発された形で、想像がかき立てられ、平安末期頃に登場した櫛はさらに進化を遂げて、「黄楊櫛」に変身するのである。

土清（つじうら）は、「ゆふけ」を「夕食の義にや」と私説を述べているが、万葉集の歌の文脈の中では夕食（食事のこと）に関連する事項は全く見当たらなかった。恋しい人にめぐり逢えるか否かを、夕方の「言霊（ことたま）の八十の衢（ちまた）」で占うのであり、「夕食」とは殊更に関係は無い。敢えて同一性を見出すとすれば、「夕」方という点であらう。ケは、

食事の意味ではなく、この場合「由布気」にもある如く、「気」と解釈した方が妥当ではなからうか。

三 四 『本朝世事談綺』にみえる辻占

櫛とは直接関係無いが、菊岡沾涼は享保一九（一七三四）年刊の『本朝世事談綺』の中で、辻占に言及している。泉州堺より事起るなり。彼地に市の町、湯屋の町と云所の大小路の辻を、占の辻といふ。此所は攝泉の境目、南北の分地なり。古へ安倍晴明此所を過りて、後世のためにと、占の書を埋めたりといひ傳へ、此辻に出て吉凶を占に違ふ事なし。是辻占の起源にして、普く諸国に此事をなす（傍点近藤）

とある。近世中期の伝承を記したものであるが、この頃、市の町筋と湯屋の町（現在は、熊野町と書いてユヤノマチと訓ませている）筋は東西に平行して走り、両者を繋ぐ南北の道が大小路の辻と呼ばれていた。東西に走る道と南北に走る道の交差点が、「占の辻」または「大小路の辻」と呼ばれ、心霊スポットとして近郷近在に鳴り響いていたようである。沾涼が江戸の人であってみれば、近畿地方は言うに及ばず、遠く関東地方にまで広く知れわたった、有名な話なのであった。現在の地図では、「湯屋の町」は「熊野町」、「市の町」は「市之町」として表記されている。南海本線堺駅正面約1km余りに各々東西に分かれて展開している（地図1・写真2参照）。

この辻に出て吉凶を占えば、百発百中なのであった。その理由は、安倍晴明が、後世の人のために占の書を埋めたためと称し、内外に広く喧伝されていた。沾涼は、これを「辻占の起源」としているが、実際は万葉歌にも詠まれた如く、辻占は「ゆふけ」として五・八世紀には既に存在していたのであった。但し、「辻占」として文献に初めて登場するのは、管見の及ぶ範囲では、天和二（一六八二）年に刊行された『好色一代男』からである。実際はもっと古くからあったと思われるが、未だ中世や古代の用例を確認できていない。文献には、天和二（一六八二）年頃から登場した「辻占」であってみれば、沾涼が「辻占の起源」を説いた享保一九（一七三四）年は、その五二年後に相当する。この頃、世間一般に流布しだした「辻占」という言葉に対し、何らかの起源説話が用意されても不思議ではない。博識宏闊で名高い菊岡沾涼である。自らの持てる知識を総動員して、巷に流布した「辻占」の起



写真2-1 「占の辻（大小路の辻）」の風景。現在でも「大小路筋」という地名が残されている。

写真2-2

「占の辻（大小路の辻）」の一隅に「晴明辻跡」という石碑が建立されている。これは昭和34年に作成されたものであるが、地元では「占の辻」よりも「晴明辻」の方が優先していたようである。



源を究明したのである。但し、堺での伝承では、「辻占」の名称に限定すれば、清明が活躍した平安中期では古すぎるのであつた。

三 五 『堺鑑』にみえる辻占と占辻

さて、菊岡沾涼は辻占のルーツを「占辻」に求めたが、その根拠は天和三（一六八三）年序の衣笠一閑著『堺鏡』にあつた。同書は、堺の町の名所旧跡を記した、当時の旅行ガイド的性格を有する。沾涼の指摘より五一年も前に、既に衣笠一閑によって言及されていた。

占辻 市町ト湯屋町トノ間、大小路ノ辻ヲ云リ。此辻ヲ泉攝境目、南北ノ分地トスル所也。昔、安倍晴明泉州篠田村ヨリ経過ノ時、後來人民ノ為ニトテ占ノ書ヲ此ニ埋リ。今ニ此所ニテ辻占ヲ聞ニ正違事ナシト云リ。（句読点近藤）

沾涼の文言と較べれば殆ど同じである。沾涼は、五一年前に刊行された『堺鑑』を入手し、これを参考にして「辻占」の項を記したと断定してほぼ間違いない。敢えて相違点を見出せば、冒頭の「泉州堺より事起こるなり」と、末尾の「是辻占の起源にして、普く諸国に此事をなす」が沾涼によつて新たに加えられた点である。両者とも同一主旨の文言であり、頻りに辻占のルーツを「占辻」に求めたがっている沾涼の姿勢が透けて見える。

『堺鑑』が刊行された天和三（一六八三）年という年に注目しておきたい。この前年、即ち天和二（一六八二）年に「辻占」の初見史料である『好色一代男』が西鶴によつて記されていたのであつた。一閑も西鶴と共に大阪の人であつてみれば、この頃大阪では「辻占」がかなり流行していたのではなかつたか。このような社会的背景があつたため、一閑は伝説としての「占辻」を取り上げたと考えられる。但し、沾涼の如く「是辻占の起源」また「普く諸国に此事をなす」とは強弁していない。それ程の自信は無かつたからである。しかし、五〇年後この流行は遠く江戸にまで及び、何らかの説明と権威付けが必要になる。このような背景の下に、沾涼は『堺鑑』を引用しながら自説を展開していたのであろう。

それにしても、一七世紀後半の「辻占」の流行は近畿地方を中心に、思った以上広範囲に広がり、五〇年後には

江戸はおろか全国津々浦々にまで広がるのであった。沾涼は「普く諸国に此事をなす」と記しているが、一八世紀中頃は辻占が全国的に広まり、一世を風靡していた様子がよくわかる。

三 六 『本津草』に見える「辻占」

人見英積は、享保八（一七二三）年序の『本津草』の中で、辻占に言及している。

往古そのゆかりには侍たる辻うらといふ事あり。黄楊ツザの櫛くしを持て道祖神を念して。四辻に出でて。

吾おもふことの叶やいなやをうらなふ

辻や辻 四辻がうらの 市四辻

うら正ただしかれ 辻うらの神

かく三返となへて。其辻へ先に来る人の言葉により、吉凶よあしをうらなふ。是をつげの小ぐしといふ。黄楊ツザを告つげと祝してなるべし。此事ハ恋ばかりにはあらで。何事にももちゆるなれど。つげのうらかたは恋にのみ用ひ来る。

是又神慮しんりょに待を 私にせざることなり

カミノハカラヒナサ

とある。「往古そのゆかりには侍たる辻占といふ事あり」と、書き出しから「辻占」の古さを強調しているが、「辻占」の呼称自体は、そんなに古くない。前述の如く、管見では一六八二年成立の『好色一代男』を初見とすれば、この時点では四一年後の話である。ただ、「道祖神を念」ずる事は、平安末から鎌倉末にかけての一連の歌に、一つの徴候が見られる。但し、「道祖神」とは明言されず「ふなとさへ ゆふけのかみにものとは」とあり、神は「ゆふけのかみ」なのであった。「道祖神」を前面に出して辻占を説明するのは、この『本津草』と、その手本となった『談義本艶道通鑑』であった。この所説が、後に『倭訓栞』並びに『正卜考』に継承され、ひいては現在の『日本国語大辞典』に引き継がれているのであった。

三 七 『艷道通鑑』に見える「辻占」

増穂残口は、正徳五（一七一五）年序の『談義本艷道通鑑』「神祇之卷十二黄楊の小櫛の段」の中で、「辻占」と「黄楊の小櫛」の関係を論じている。

黄楊つげの櫛もを持て道祖神を念じて、四辻よつじに出て我思事わがおもふの叶かなや否いなやを占うらふ。

辻や辻 四辻がうらの 市四辻

うら正まさかれ 辻うらの神

かく三返唱へて、その辻へ先に来る人の言葉により吉凶を占ふ。是を黄楊つげの小櫛うらかたといふ。黄楊つげを告と祝してなるべし。此事は恋ばかりにはあらで何事も用るなれど、黄楊つげの占うらかたは恋にのみ用ひ来る。是又神慮に任せ、私にせざる心なり。

とある。内容は、前述の『本津草』と殆ど同一である。残口ざんぐちは、神道の普及発展のため、『艷道通鑑』の中で、しきりに人智を越えた神の力を説いている。まさに、談義本と言われる所以ゆえんはここにある。当時、民間で広く行なわれていた辻占などは、通りすがりの人の言葉を「辻うらの神」の託宣と解釈して吉凶を判断するのであるから、残口の視点に立てば、格好の教材となっていた。「神慮まかに任せ、私にせざる心」とは、残口が庶民に最も訴えたかった事柄である。

残口と、『本津草』を記した人見英積の関係は定かではないが、成立年が八年しか違わない点、記載内容が殆ど同一な点を考慮するば、残口と師弟関係にあった門人か、または熱烈な同調者の一人であつたかもしれない。人見英積は、師説を一字一句違えないように、細心の注意を払いながら祖述しているが、唯一の違いを見出すとすれば、「往古そのかみには侍たる辻うらといふ事あり」という冒頭の条である。この箇所は、辻占の伝統は神代の昔から連綿と続いた伝統である点を予め断っているが、何とか師説を補強したいという、人見英積の切なる思いが滲み出ている部分でもある。

さて、人見英積に引用された「黄楊つげの小櫛うらかたの段」であるが、「黄楊つげの占うらかたは恋のみに用ひ来る」という条くたじは、な

かなか難解である。文脈から推せば、黄楊櫛を手に持つて、四辻に立つて、道祖神を一心に念じながら、辻占の神への呪歌を三唱し、その直後に通りかかった人の言葉で吉凶を判断する。この行為自体も「黄楊の小櫛」と言うのである。「此事は恋ばかりにはあらで何事にも用る」と先に断わっておきながら、その直後で「黄楊の占は恋のみに用ひ来る」と述べ、前言を翻している。所謂「辻占」と、「黄楊の占」とは、その機能が違い、後者は恋占のみに活用すると言つのである。しかしながら、「辻占」の代名詞が「黄楊の小櫛」であつてみれば、「黄楊の占は恋のみに用ひ来る」と言われても、殆ど説得力を持たない。恋占いに限定して、黄楊櫛に関する独自の作法があつたのかもしれないが、ここでは全く言及が無い。この思わせぶりも、残口の人心を惹き付けるテクニクの一つなのであろうか。

先述の伴信友は、「或雑書」を引用して辻占の歌を紹介していたが、その歌詞のルーツは残口にあつた。ひよつとすれば、「或雑書」とは「艷道通鑑」またはその模倣の「本津草」を指していたかもしれない。歌詞が殆ど同一なのである。信友引用の歌は、「辻や辻 四辻か内の一の辻占まさしかれ辻占の神」であるが、残口本では「四辻がうらの市四辻」となっており、「うら」が「内」、「市四辻」が「一の辻」に変わっている。語調並びに音の響きの上からも、間違えやすい。信友が、一二九年前の書籍を引用する際に誤記したか、または既に残口本とは違つた歌詞を載せた「雑書」が存在し、これをそのまま信友が引用したのかもしれない。真相は不明であるが、「辻や辻」で始まる一連の呪歌の中で、「艷道通鑑」所載のものが管見では最も古かつたという点を、ここで再確認しておきたい。

尤も、残口自身が辻占の呪歌を作つたのではなく、正徳五（一七一五）年当時、世間一般に流布していた辻占の歌を紹介したまでであり、この起源は近世初頭または中世にまで遡り得る事は充分に考えられる。

冒頭で言及した『日本国語大辞典』の「黄楊の小櫛」の第二義が、「辻占」の意味を持つとする解釈は、残口の「辻うら」を「黄楊の小櫛」といふ。黄楊を告と祝してなるべし」とする所説を採用したものである事がここで理解できよう。また、『倭訓栞』では「黄楊を告の義に取なるへし」と述べているが、この事は既に六二年も前に残口

が明言していたのであった。

三 八 『歌林拾葉集』に見える「くしの占」

小幡正信は、天和三（一六八三）年刊の『歌林拾葉集』の中で、「櫛」の項目を設定し、次のように述べている。
あふことを とふや夕けの占まさに

つけのをくしも しるし見せなん 信實

此歌ハ古記ニ云兒女子云持ニ黄楊櫛ヲ女三人向テ三辻ニ問レ之又タ午ノ歳ノ女午ノ日問レ之今 案三度誦「此ノ歌ヲ作レ
堺散レ米 鳴ニ櫛ノ齡ハ三度後堺ノ内ニ来ル人答テ為ニス内人ノ言語ヲ聞テ推ニス吉凶ヲ云々くしの占といふことかくのこ
とし^②

とある。本の表題ならびにその文章全体の構成から考えれば、歌学関連の書籍に属する。しかし、櫛に関する記述内容は、『正卜考』『倭訓栞』『本津草』『艶道通鑑』のそれに勝るとも劣らない程の重要な意味を含み持つ。

冒頭の歌人「信實」とは、鎌倉初期に活躍した藤原信実の事であり、この歌は後に詳述するが『新撰六帖』に収められている有名な歌である。小幡正信は、この歌の背景を説明する意味で、「くしの占」の詳細を綴るのであった。

ここで注目しておきたい点は、「辻占」とは述べずに「くしの占」と表記している事である。近世中期にさしかかった頃には、「辻占」とはあまり言わないのであろうか。ここでは、どういうわけか「くしの占」なのである。更に、その占いの方法が、従来とは全く違っている点にも注目しておきたい。小幡は、「古記ニ云」として、黄楊櫛を持った女三人が三辻に出て、また午歳の女が午の日に出て「くしの占」を問う事、その際冒頭に記した信実の歌を三度誦しながら、「作レ堺散レ米 鳴ニ櫛ノ齡ハ三度」の秘儀を展開した後、最初にここに通りかかった人を「内人」とし、その人の言葉を聞いて吉凶を判断するシステムを紹介している。この記載内容から推せば、小幡が引用した「古書」とは、後に詳述するが、鎌倉中期に原本が成立し、その後追記が繰り返され、最終的には天文二三（一五

五四)年の奥付を持つ『拾芥抄』である事は、ほぼ間違いが無い。一字一句正確に引用されているのである。

小幡は、歌中の「夕け」を説明するため、『拾芥抄』の解説文をそのまま転載し、「くしの占といふことかくのことし」と結論付け、信実の詠歌の解説を終了する形になっている。しかし、これは歌の解説ではなく、「夕け」の説明に終止している。表題が「櫛」であつてみれば、最初から歌の解釈が目的のではなく、歌中に詠み込まれている「夕け」を「とふ」事、その際に「黄楊櫛」が用いられる事の必然性を、和歌作りの技法として説明したかったのである。

だが、ここで小幡は、かなり重要な誤ちを犯している。この文面を読む限り、「三度誦此ノ歌」とある如く、信実の和歌が呪文にされてしまつてゐるのである。『拾芥抄』では、前半部に

問^{ユラケ}「夕食」歌

フケトサヤ。ユフケノ神ニ。物トエハ。

道^{ミチ}行人ヨ。ウラマサニセヨ^②

とあり、その後に具体的な作法が小幡が引用したように記されていた。つまり、小幡は前半部の呪歌を意図的に削除し、信実の和歌にすげ替えたのである。『拾芥抄』の「夕け」の作法を、一字一句間違いなく引用した小幡であつてみれば、前半部のこの呪歌に気付かないはずは無い。ここに何の狙いがあつたのかは不明であるが、和歌を引用された信実にとれば大きな迷惑であろう。平安末から室町末に至るまで、信実の歌が「夕け」問う時の呪歌として活用された史料は全く無い。逆に、『拾芥抄』所載の呪歌は、この他平安末から鎌倉末にかけて、三つの史料中に散見されるのであつた。この点からも小幡の改竄^{かいざん}が浮き彫りにされるのである。

小幡は、文中で二ヶ所「此歌」を記しているが、最初の「此歌」は信実の歌を指すものの、二番目の「此歌」は本来は『拾芥抄』で言う「問^{ユラケ}「夕食」歌」であり、信実の歌ではなかつたのである。元の呪歌を削除して信実の歌とすり替える際、『拾芥抄』の本文中にある「此歌」まで排除する事は不可能なのであつた。

三 九 『好色一代男』に見える「辻占」

井原西鶴は、天和二（一六八二）年刊の『好色一代男』の中の「形見の水櫛」で、黄楊櫛による「辻占」に言及している。主人公の世之介は、將軍家の法事による恩赦で出牢した女を背負って信州の筑磨川を渡って、放置してある柴積車の上に女を寝かせていた。女の空腹を癒すべく、近くの民家へ粟飯と漬物を貰いに行った隙に、通りがかりの村の荒くれ男達四〜五人によって女が殴り殺されようとする。そこへ止めに入った世之介だが、逆に打ちひしがれて気絶して倒れる。気がつけば、さっきまで車の上で横になっていた女は影も形も無い。情交目的で助けた女なのに「惜ひ事をした」と、しきりに辺りを見まわす。この条は、『好色一代男』世之介の面目躍如たる部分である。

惜ひ事をしたと邊を見れば黄楊の水櫛落てげり。「あぶら嗅きは女の手馴し念記ぞ、是にて辻占をきく事もがな」と唄つたひ岩の陰道をゆくに鉄砲に雉のめん鳥懸てひとりごとに「さてももろき命かな。雄が歎ふ」といふ。⁽²³⁾

とある。女はどこへともなく連れ去られたのであるが、今まで女が寝ていたあたりを探すと、黄楊の水櫛が落ちていた。この櫛を手にとってみると、油臭い。つい今しがた落ちたものであり、間違いないと連れの女のものだと判断し、行方を探す。その後六〜七日も野宿しながら探索し続けるが、一月二九日の夜、ある墓地で棺を掘り返している農夫二人に出合う。その理由を問い詰めれば、美女の墓をあばき、死体から髪と爪を切り取り、これを上方の傾城町へ毎年売り捌いているとのこと。遊女の偽の「心中立」に使い、多くの顧客の心をこれで誑かしてつなぎとめておき、本命の情夫には自身の髪と爪を渡して、自分の真心を示すという遊女の手練手管のための小道具なのであった。農夫の語りに感心しながら聞いていた世之介であるが、ふと死体に目をやれば、自分が探し求めていた女であった。守り切れなかった自分を責め、流す涙が女の顔にかかった時、一瞬女は目を開き笑い顔を見せたが、すぐ元の死体に戻った。自害しようとする世之介を、二人の農夫が押しとどめて帰るという条で、この話は終わっている。

勿論 西鶴の創作ではあるが、遊女が手練手管のために死体の髪や爪を買っていた事、またその需要に応じて農

夫らが墓を暴いていた事などは、実際にあり得たであろう。当時の遊女や農民のしたたかな生活力を描き切つて余りある。

さて、表題ともなった「形見の水櫛」であるが、これは黄楊製であり、櫛に水をつけて鬢を撫で整えるための道具であつた。「落ちてゐる櫛は拾うものではない」と、今でも民間で伝承されているが、行くえ不明の女を探す手掛かりとして、最初に櫛を拾う。これは、今後の暗転を仄めかす重要な場面である。西鶴は、櫛の禁忌を熟知した上で、世之介に黄楊の水櫛を拾わせているのであり、この辺の演出は心憎いものがある。更に、この拾つた櫛で「辻占をきく事もがな」と、語らせている。そして、実際に「岩の陰道」で「辻占をきく」のであつた。最初に通じかかつたのが獵師であり、今しがた射ち落とした雉の雌鳥を鉄砲の先にひっかけていた。そして「辻占を聞く」シーンでは、「さてももろき命かな。雄が欺ふ」と独り言をいいながら通り過ぎるのである。西鶴は、ここでは「ひとりごと」としているが、本来は通行人を呼び止めて、敢えて聞いていたはずである。そうしないと、「辻占を聞く」事にはならない。ここでは、たまたま獵師が独り言を語つたからよかつたものの、もし無言で通り過ぎれば「辻占」が聞けない事になる。最初の通行人に出逢うまで、世之介は油臭い女の黄楊櫛を握りしめながら、ひたすら道祖神を念じ続けるのである。前述の如く、残口以来、土清・信友と「黄楊」は「告げ」に通じる事を明言していたが、この場面はまさに黄楊櫛の面目躍如のシーンであつた。

鉄砲で射殺された雉の雌は、荒くれ男四、五人に囲まれて竹槍・弓・拵などで撲殺された女を暗示し、歎く雄は世之介のメタファーであつた。この時、世之介は「身に引あてて悲しく」思いながらも、諦め切れず、その後野宿しながら六、七日かけて女を探し続け、最後に悲劇的な結末に至るのである。西鶴が、この話の表題を「形見の水櫛」とした真意がここで初めて理解できよう。この部分が最大の見せ場なのであり、油臭い黄楊の水櫛を使つた辻占によって、二人は悲しい再会を果たすのであつた。西鶴は、当時一般に流布していた辻占到着想を得て、この話を練り上げたのである。

管見では、これが「辻占」の初見であり、これ以前は専ら「夕占」であつた。室町・安土桃山時代の用例を確認

できていないので何とも言えないが、『拾芥抄』の奥付が天文二三（一五五四）であるが、この当時の言葉を反映していると仮定すれば、やはり「夕食」であり、「辻占」とは言っていない。ユフケから辻占に呼称が変化するのは、近世初期から中期にかけての頃ではなからうか。前述の『歌林拾葉集』は、『好色一代男』の一年後に成立した書籍で、ほぼ同時代のものであるが、ここには「辻占」ではなく、ユフケでもなく、「くしの占」となっている。この事から推せば、「辻占」の呼称もまだ完全には一般に定着せず、場合によれば「くしの占」とも呼ばれていた事を示している。「辻占」が一般に定着するのは、正徳五（一七一五）年成立の『艶道通鑑』以降であり、一七世紀末頃がユフケから「辻占」への分水嶺であったと考えられる。

四、中世から平安末にかけての夕占と櫛

四 一 「二中歴」に見える「夕食」

『二中歴』は、鎌倉末期に成立した百科辞書であるが、以後増補され、現存形態になったのは文安（一四四四～四八）頃だと言われている。平安時代の『掌中歴』と『懷中歴』を元に、類集編纂しなおしたため『二中歴』と命名されたのであった。この中味は、鎌倉末から室町中期頃の事柄を反映したものと判断し得る。この中に「夕食」への言及がある。

夕食問時誦

妙善王 金着女 追杖鬼 参尾王 波羅八王

布奈止左倍由不介乃加美爾毛乃止八々美知由久比止與宇良末左爾世與

説云、三度誦此歌作堺散レ米 鳴レ櫛齒一三、後堺内來人、若屋内人言語聞知二吉凶一、²⁴

「夕食」と書いて、「ゆふけ」と訓ませる事は、本文中の「由不介」からも理解できる。ユフケが「辻占」を意味していた事は、前述の『倭訓栞』や『歌林拾葉集』で見た通りである。両書は、「辻占」時代に成立したものであり、昔はユフケと呼んでいたという程度の説明で、ユフケ時代の生の史料とは言えない。これらに対し、『二中歴』の

この史料は「辻占」という呼称がまだ登場しない、ユフケ時代の最も新しい史料として、極めて重要な意味を持つ。更に、その記述内容も「辻占」のそれとはかなり違っていた。

「夕食問時譚」という表題の下に、割り書きで「妙善王 金着女 追杖鬼 参尾王 波羅八王」という聞き慣れない五王が記されている。この内の「金着女」と「追杖鬼」は王の中に分類すべきものではないのかもしれない。記載位置から推せば、ユフケを問う時、心の中で念ずるユフケの神であり、また歌詞の中に登場する「由布介乃加美」の具体的名称であろうか。いずれにせよ、これら五王は、鎌倉末期から室町中期にかけてのユフケ時に、必ず登場していた事だけは確かである。但し、これより古いユフケ問う歌（例えば鎌倉中期に原本が作成されたという『拾芥抄』・平安末期成立の『簾中抄』や『袋草子』所載のもの）には登場していない。このため、時期的には、鎌倉末期以降から室町中期にかけてのみの期間限定で登場していたと考えた方がよさそうである。ユフケが時代を越えて繰り返される発展過程で、呪歌にある「由不介乃加美」が具体的に五王としてその名称と姿が創出されたものであろう。

それにしても、総て万葉仮名で表記されたこの呪歌は、言葉の重みを伝える上では刺激的ではあるが、分かりづらい。これを平文に置き換えれば、次のようになる。

ふなとさへ 夕食の神に物問はば

道行く人よ 占正にせよ

「ふなと」とは「岐神」の事であるが、これは『古事記』の阿波岐原でのイザナギの禊祓の条、『日本書紀』神代卷上第五段「一書第六」のイザナギによるイザナミへのコトドワタシの条、更には同書「一書第九」の黄泉国からの逃竄譚の中にも登場していた。三者三様、全く別の登場シーンであるが、投げ捨てた杖が岐神に化生する点は総てに共通していた。

『古事記』の阿波岐原での禊祓は、他の二シーンと較べれば、物語の展開上では最も後に展開するのだが、コトドワタシの後、黄泉国でついていた杖を川原に投げ捨てる。この杖が地上に突き刺さり「衝立船戸神」②⑤に化生す

るのであった。

一方、紀の「一書第六」の黄泉国から逃れてきた直後のコトドワタシの条では、「此よりな過ぎそ」とのたまひて、即ち其の杖を投げたまふ。是を岐神と謂す²⁶とある。投げ捨てて地面に突き刺さった杖は、幽明境を隔てる結界を象徴していたのであり、フナトの神とはまさに境界を司る神なのであった。岩波の古典文学大系本の頭註には「杖はもと、根のついた樹木で、その生成力が豊饒の靈力を示すものとされた。それが陽物の勢能与混同合一されて、部落の入口や岐路に立てられて、邪悪なものの侵入を防ぐ役をした。当時のその風習がここに反映しているようである²⁷」とある。記の「衝立船戸神」という名称を考え合わせれば、陽物説も有り得たかもしれない。最後の「一書第九」は、「ふなと」を考える上で、極めて重要な意味を持つ。ここは前二者と違い、黄泉国からの逃竄譚であり、場面的には最も早い。

時に伊装諾尊、乃ち其の杖を投てて曰はく、「此より以還、雷敢來じ」とのたまふ。是を岐神と謂す。此、本の號は來名戸の祖神と曰す。²⁸

とある。イザナミの死穢を象徴した「八色の雷公」からの逃竄シーンであるが、最初に桃の実を投げ、その後には杖を投げるのであった。この後方に投げ捨てた杖は地面に突き刺さり、これを境として、イザナギは「此より以還、雷敢來じ」と言挙げをする。杖は、岐神に化生し、恐しい八色の雷公を見事に撃退するのであるが、岐神の古名が「來名戸の祖神」であつた点は極めて重要である。日本古典文学大系本『日本書記 上』の「岐神」の補註には「岐神は、邪悪なものが部落の中に入ってくるな「來(ク)勿(ナ)」と禁止する意味によってクナドというトは通路の意」²⁹とある。更に、同大系本『古事記』の「衝立船戸神」の頭註では「フナドは終勿所、クナドは來勿所で、ここから来るな意」³⁰と説明している。

紀の「一書第九」の記述に従えば、フナト神以前は、クナトノサヘノ神なのであった。この点を念頭に置けば、鎌倉中期成立の「二中歴」の中で、ユフケ問う歌の冒頭が「フナトサヘ」とされる必然性が見事に氷解するのである。即ち、フナトはクナトの変化形であり、サヘは祖神の祖であり、妨害の「障へ」でもあった。「岐」とは、字

義通し解釈すれば分れ道の事であるが、これを「本の號」としてクナトノサへと訓ませている。元の意味は、まさに運命の分れ道を選択することによって、死穢を象徴した「八色の雷公」の追撃をかわす所にあった。クナト即ち来る事を禁止する場所。サヘ即ち「障へ」で、来るものを途中で妨害する意味を持つ。クナトノサヘノ神とは、直訳すれば死穢を象徴した「八色の雷公」に対し、来る事を禁止した上に、それでも来ようとすれば妨害するぞという、極めて強烈な意志を示す神なのである。

これがユフケ問う歌の冒頭に転用された時、唱える側は、自分に迫り来るであろう悲運を徹底的に排除し、逆に幸運を招来し得る確信にも似たものを持っていたのではなからうか。あたかも、イザナギが杖を投げる事によって、死穢を象徴した「八色の雷公」の追撃を見事にかわし、死の恐怖から解放されて、この世に生還し得た如くにある。

歌詞は、この後「ゆふけの神にもの問へば、道行く人よ、うらまさにせよ」と続く。「ゆふけの神」とは何か、具体的な言及が無いので不明であるが、最初に通り掛かった人の言葉を聞いて吉凶を判断する点から推せば、通行人の発した言葉が、「ゆふけの神」のお告げなのであった。その神の代弁者に対して、「うらまさにせよ」と、極めて強い口調で命令しているのである。これは、相手が単なる通行人で神ではないからと判断する事は間違いないであろう。苟も神の代弁者であるならば、神扱いして然るべきである。しかし、そうはなっていない。その最大の理由は、「ふなとさへ」の冒頭の句でイザナギが最大の山場を乗り越えた故事に由来する。運命の危機的状況を脱した直後であってみれば、これ以上に悪くなる事はあり得ない。このため、人々は「ゆふけの神」に対しても心易く、対等またはそれ以上の姿勢で臨む事ができたのであろう。

「うらまさにせよ」とは、「占正」即ち夕占が当たるようにという意味ではあるが、額面通り受け取る事はできない。夕占を問う側は、自分にとって不都合な託宣は聞きたくないものである。「ふなとさへ」でイザナギが黄泉国から生還した如く、自分にとって不都合な部分は総て撤去した。その上で、好都合なもののみ聞こうとする姿勢が、「うらまさにせよ」という命令口調から透けて見えるのであった。

さて、『二中歴』では、歌詞以外に、夕占の独特の作法を記していた。「説云」とあり、書名は不明であるが、先行の作法書を引用している。これによれば、この夕占問う歌を三回誦した後、「作堺散米」とある。フナトサへであるから、道の分れ道、即ち三つ辻か四つ辻であろう。夕方、ここに立つて、ウチマキを行ない結界を張っている。この結界内で、『鳴榔齒三』、即ち榔の齒を三回掻き鳴らすのであった。極めて呪術的な行為であり、これが何の意味を持つのか、俄かには判断し兼ねる。歌が三度の誦唱、鳴榔が三度とあり、三へのこだわりが窺える。ひよつとすれば、辻も三つ辻限定であつたかもしれない。

呪歌三唱、ウチマキによる結界張り、鳴榔三度の秘儀を経た後、「堺内來人」即ち結界内に最初に通じかかった人をつかまえて、「若屋内人」として扱つのである。「屋内人」が何を意味するのか不明であり、不思議な言葉であるが、文脈から推せば予知能力を持った人であろう。単なる「身内人」では無い事だけは確かである。「内」に注目すれば、先の「堺内」の「内」と同一の意味を持つと解釈し得る。呪歌やウチマキ・鳴榔で聖別されたこの夕方の辻という時間と空間は、もはや単なる日常生活の一齣ひとまはではない。この世にポツカリと形成された異次元空間なのであり、未来世界に通じる出入口なのであった。「内人」とは、来世の内に住む人の意であり、この人の喋る言葉であるから、総てを言い当てる事が可能と見做されていたのである。これによって吉凶を判断し、吉であればその効果を更に増大させ、凶であればその程度を最小限に食い止める手だてを講じていたのである。

以上の事柄から総合的に判断すれば、呪歌三唱・ウチマキによる結界張り・鳴榔三度などの一連の秘儀は、異界発生装置と位置付けてほぼ間違いない。中でも、三度に及ぶ榔齒の掻き鳴らしは、呪歌・ウチマキに次いで登場し、最後に位置する。序列から考えれば、異界を発生せしめるに当たり、最も重要な秘儀と見做されていたはずである。

四 二 『拾芥抄』に見える「夕食」 ヨウケ

『拾芥抄』にも「問「夕食」歌」が記されていた。同書は、中世の百科事典であり、天文二三（一五五四）年の奥付を持つ。著者は洞院公賢くわのいんきんかたとされるが、原本は鎌倉中期に成立し、その後繰り返し追記されたものであった。

このため、ここでは鎌倉末期ではなく、鎌倉中期の史料として位置付けて考察を進めたい。なぜなら、夕占問う記述に関しては、鎌倉末期に成立した前述の『二中歴』と、その内容の上で矛盾しないからである。

問^{コラケ}「夕食」歌

フケトサヤ。ユフケノ神^{ミコ}。物トエハ^ハ。

道行人^{ミチウケ}ヨ。ウラマサニセヨ

兒女子云。持^テ「黄楊櫛」。女三人。向^{ムカフ}「三辻」問^{コラケ}レ之。又午歳女。午日問^{コラケ}レ之（云々）。

③① 今案。三度誦^{ユミ}「此歌」。作^ス「堺散^{ササ}」米。鳴^{ナゲ}「櫛齒^{シバ}」三度ノ後。堺内來人答^{コタヘ}。為^{ナシ}「内人」ト。言語^{コトバ}「聞^キテハ」。推^{オシ}「吉凶」。

とある。歌詞に関しては、『二中歴』と比較すれば、「毛乃止八々」が「物トエハ」となつて「ハ」が「エ」に変わつていただけで、殆ど同一である。また、「夕食」と書いてユフケと訓ます点も両者に共通する。

敢えて相違点を挙げるとすれば、「兒女子云。持^テ「黄楊櫛」。女三人。向^{ムカフ}「三辻」問^{コラケ}レ之。又午歳女。午日問^{コラケ}レ之（云々）」という条が、『二中歴』には引用されていなかった点である。ここでは、櫛材が黄楊に限定され、更に當事者も女性限定であり、加えて辻は三辻と決まっていた。この他、午年の女が夕食を問う場合、午の日に行なうという別の作法もあつたようである。この場合、女三人という人数指定は無かつたかもしれない。もしあつたとしても、夕食を問う中心人物が午歳の場合は午の日の夕方に限定して行なつたと言う事である。

後に詳述するが、『拾芥抄』以前に『簾中抄』と『袋草子』の史料に夕食の記述が登場するものの、黄楊材・女三人・三辻・午歳午日に關する言及は一切無かつた。これは、管見では『拾芥抄』のみに登場するオリジナルな表記である。恐らく、夕占の發展過程の中で、鎌倉中期頃にこのような作法が新たに創出され追加されたのである。前述の如く、一六八三年に成立した『歌林拾葉抄』には『拾芥抄』の作法がそのまま引用されていたが、この内容が近世前中期にそのまま実施された形跡は無い。黄楊材・女三人・三辻・午歳午日の作法に關する初見は『拾芥抄』にあつたのであり、この意味でもユフケ史上で特筆すべき事柄である。夕食の作法や式次第の上では、鎌倉中期は

まさにその全盛期であったと考えられる。

この他、呪歌三唱・ウチマキによる結果張り、鳴榔三度の記述は『二中歴』と全く同一であった。しかし、これに続く記述は、微妙にその趣きを異にする。ここに、両者を並記しておこう。

・『二中歴』 鳴榔齒^{一三}、後^四堺内^五來人、若^六屋^七内^八人^九言語^{一〇}聞^{一一}天^{一二}知^{一三}吉凶^{一四}。

・『拾芥抄』 鳴榔齒^{一三}度^{一四}後^{一五}、堺内^{一六}來人^{一七}答^{一八}。為^{一九}二内^{二〇}人^{二一}。言語^{二二}聞^{二三}テハ。推^{二四}ス吉凶^{二五}。

A～Eまで、両者の相違点を指摘した。成立年代から言えば『拾芥抄』が古いため、これに対応する部分をB'と略記する。『二中歴』の本文中に記した。(煩雑さを避けるため、ここでは『拾芥抄』を『拾』、『二中歴』を『二』と略記する。) Aの『度』は『拾』にはあるが『二』には無い。Bの『後』は『拾』では『度』に続くが、『二』では次の句の『堺』の頭につく。Cの『答』は『拾』では『人』に続くが、『二』では『答』が『若』に変化し、更に『人』には続かず、一旦切れて下の『屋』の頭につく。Dの『為』は、『二』では『屋』に変化し、『拾』と較べれば文章の意味内容も大幅に変わってくる。Eは『推』であるが、これが『二』では『知』に変わっている。

これらA～Eの相違点をつき並べて比較すれば、文章の完成度の上では『拾芥抄』の方が勝っていた事が一目瞭然である。『二中歴』では、『拾芥抄』を転記する際、『兒女子云』から、『午日問』之までの条を省き、更にA～Eまでの部分の文章の切り方の変化並びに誤字脱字があった。鎌倉中期から末期にかけて、微妙な変化を遂げながら『夕食』は書き継がれていったのである。『二中歴』が言う『説云』とは、この段階で『拾芥抄』の事であったと断じてほぼ間違いないだろう。

さて、伴信友は『拾芥抄』の『問夕食歌』の記述に関して、様々な卓見・私見を述べているのでここに紹介しておこう。呪歌の『フナトサへ』に対し、

フナドサへと云へるは、衢^{チマクノカミ}神なり(略)さてこの來名^{クナドノサヘ}戸之祖神と稱す御名義は、來忽^{クナドノサヘ}戸之塞^{ノサヘ}之神なり、そ

は自^{コナニイカツチエクナ}此^{コナニイカツチエクナ}以^{コナニイカツチエクナ}還雷不敢來と詔りて、御杖を投棄たまへるが、其処の界を戸として、塞^{サヤ}坐^{サヤ}す神と成り坐る由なり

(略)それを由布氣としもいふは、夕來^{ユフキヘ}經^キなり、夕に來^キ經^キる人の言をもて、占^キふるをもて、此占の名とせるにて、

來經の約
り氣なり
(略) 女三人向「三辻」問レ之といへるは、もとはただ辻にて、ものせる例なりけるを、後に「ト」字を象りて、三辻といふべき處を求出せる、さかしらわざにはあらざるか(略) また女三人といへるも、三辻に分れ居て、ト合たる驗の多きかたに従ひて、定むるわざなるべければ、これに准へておもへば、四辻にては、四人分れ居てトふるなるべし(略) また鳴「櫛齒」三度云々とは、岐神を迎ふるわざにして、その後、境の内に來經る人を、内人と定めて、それが言語を、神の答へて告たまへる御言として、トふる由なり^③

と説明する。既に近世末の段階で、呪文の一部の「フナトサヘを、紀の一書第九の神話と直結して考察する点は、信友の卓見である。また、ユフケの語源を辻占の形態から「夕來經」^{ユラキヘ}の約と解釈している。人との出会いに重点を置いたため、このように解釈したのである。女三人が三辻に立つ形式については、「ト」の字を形取つたものとして「さかしらわざにはあらざるか」と手厳しい。確かに、万葉集のユフケが登場する八つの歌を見る限り、三人または四人と集団を組んで占つていた形跡は無い。発展過程の一齣として、鎌倉中期にこの形態が登場したものであろう。

信友は、具体的に女三人が各々三辻に、または四人が四辻に分れて立ち、「ト合たる驗の多きかたに従ひて、定むるわざ」と想定しているが、これには無理がある。この形式では、各人が離れて立つた場合、通行人はどの道を通つても、必ず二人から声をかけられ、同じ内容かまたはその時の気分次第で全く違う内容を相次いで答えなければならなくなる。三人または四人が得た回答を集めて多数決で決めるというのも、「吉凶を判断」する視点に立てば、判断以前の問題となる。ここは、三人が「かたまりになつて結果を形成し、通行人の言葉を三人が寄り集まつて審議した上で「吉凶を判断する」と見做した方が自然であろう。鳴櫛三度に関しては、管見によれば、信友以前に言及した者は誰もいなかった。一連の作法を考慮すれば、「岐神を迎ふるわざ」説は、ある程度の説得力を持つ。

四 三 『新撰六帖』にみえる「ゆふけ」と「つけのを櫛」

『新撰六帖』は、衣笠内大臣を始め、藤原為家・信実他二名の計五名が名題に基いて詠んだ和歌を集大成したも

のであり、寛元二（一二四四）年に成立した。この中に「くし」を歌題としたものがあり、信実はユフケと櫛を見事に歌い込んでいる。

逢事を とぶやゆふけの うらまさに

つけのを櫛の しるしみせなん^{③③}

この歌は、前述の『歌林拾葉集』で小幡正信が引用していたが、生の史料は右の通りである。歌意は、恋しい人に逢えるか否かを夕占で問うのだが、自分の願い通り逢えるように、つけの小櫛よ、どうかその徴候を見せて欲しいと櫛に願いを託したものである。「うらまさ」とは、「占正」であり、占いの結果は「逢える」と出ていたと見做し得る。このため、信実「つけのを櫛」に対して、「しるしみせなん」即ち「絶対に逢わせてくれよ」と大いに期待するのであった。もしユフケの結果が「逢えない」と出ていたなら、信実はこのような期待を込めた歌は詠まなかつたはずである。

ここで言う「つけのを櫛」が、黄楊製であったか否かはかなり微妙である。夕占に黄楊櫛を使ったと明言するのは、管見では『拾芥抄』が初見であり、これ以前の史料には「黄楊櫛」は全く登場しないからである。歌意から判断すれば、「つけのを櫛」は「告げのを櫛」であり、黄楊材でないといけない必然性はどこにもない。「告げ」が「黄楊」に掛けられるようになって、『拾芥抄』は黄楊櫛が登場するようになったのである。

四四 『萬代和歌集』にみえる「つけのをくし」と「夕占^{ゆうけ}」

『萬代和歌集』は、平安朝から鎌倉時代に至る歌集からの抜書によって編纂されたものであり、宝治二（一二四八）年に成立した。成立年代は前述の『新撰六帖』よりも四年程新しいが、中に掲載された歌は平安朝から詠まれたものであり、『新撰六帖』より一時代古いものであった。この中の「卷十 恋」にも「つけのをくし」を使った夕占が登場する。

占戀と云事を

宵々に つけのをくしの うちをして

つれなき人を 猶たのむかな

修理大夫顯季³⁴

とある。歌題が「占戀」であり、「宵々に」とある点から夕占である事がすぐわかる。「つけのをくしのうち」とは、具体的にどのようなようにしていたのか不明であるが、前述の『拾芥抄』の内容に近い事をしていたのであろう。呪歌三唱・ウチマキ・鳴櫛三度などの言及は無いが、夕占である点から推せば、当然このような道具揃えはあったと考えられる。但し、「をくし」が黄楊製であったか否かは確証が無い。

歌意は悲恋である。相手に振り向いて欲しい一心で、毎夕辻に出ては夕占を問うのだが、一向に良い判定が出ない。現実レベルでも、相手はなかなかこちら側に心を動かす気配が無い。それでも、良い夕占の結果が出るまで、何度でも試そうとする積極性と共に半ば諦め気味の感じがよく出ている。この場合、「つけのをくし」の「つけ」とは「告げ」の掛け詞であり、「黄楊」である必然性はどこにも無い。鎌倉中期の『拾芥抄』の段階になって、「告げ」から「黄楊」が連想され、「黄楊櫛」が夕占に実際に登場するようになったのであろう。但し、「つけのをくしのうち」であるから、櫛齒を三度鳴らす事はほぼ確実にあったと考えてよい。

四 五 『簾中抄』にみえる「ゆふけとふうた」と三点セットの初見

『簾中抄』は、嘉応元（一一六九）〜承安元（一一七一）年間に成立した書籍であり、『二中歴』や『拾芥抄』と一連のものである。この中にも、夕占の呪歌とその作法が記されていた。

ゆふけとふうた

ふなとさへ ゆふけの神に ものとへハ

みち行人に うらまさしかれ

三度此歌をとなへてうちまきをしてくしのはを三度ならして する人のいふことをききて よしあしを志る³⁵
平安末期の成立であるが、呪歌の三唱・ウチマキ・鳴櫛三度という定型の作法は、この『簾中抄』が初見であり、

これ以前の史料からは管見では見出し得なかった。この意味で、この史料は重要な意味を持つ。実際は、平安中期頃から既に行なわれていたかもしれないが、史料上は平安末が初見なのである。この三点セット（以後三点セットの表記は、呪歌三唱・ウチマキ・鳴櫛三度を指す）は、以後『拾芥抄』・『二中歴』を経て、鎌倉中期から室町末期までそのまま引き継がれるのであった。近世になれば、『艶道通鑑』や『本津草』に見られる如く、呪歌の三唱は存続するものの歌詞自体は大きく変貌し、ウチマキは姿を消し、鳴櫛三度は忘れ去られ、ただ黄楊櫛を手につだけになった。それでも、道祖神を念じ、通行人の言葉で吉凶を判断するという基本的な部分は温存されていたのである。

四 六 『袋草子』にみえる呪歌初見

さて、「ふなとさへ」で始まる一連の呪歌の初見は、管見によれば一一五八―一一六五年の間に即位していた二条天皇のために記された藤原清輔著『袋草子』にあった。

問夕食歌

ふなとさへ ゆふけのかみに ものとはは

みちゆく人よ うらまさにせよ³⁶⁾

前述の『簾中抄』が一一六九―一一七一年の間に記されたものであつてみれば、成立年代の差は大きく見積つても一三年、短く見積れば僅か四年程しか無く、平安末期というほぼ同時代に作成されていた。僅かな時間の差であるが、両者には決定的な差があった。それは、『袋草子』には呪歌のみで、作法に関する記述が一切見られなかった点である。

この事が一体何を意味するのか不明であるが、一つの仮説として、呪歌三唱・ウチマキ・鳴櫛三度という三点セットが、ほぼこの頃に完成されたと見做し得る。『袋草子』の頃は、その作法が定型としてまだ十分に確立されたものとは考えられていなかったため、藤原清輔は書く事を躊躇したのではなからうか。これに対し、『簾中抄』の作

者藤原資隆は前述の如く、堂々としかも簡潔に記している。更に、『二中歴』の「説云」とか、『拾芥抄』の「兒女子云」「今案」などと言つた伝聞のスタイルではなく、しっかりと自らの言葉での記述であつた。一一六五年から一一六九年のこの四年間が、三点セットの確立期であつたと考えてほば間違ひあるまい。この証左として、後に詳述するが『大鏡』（一一〇七―一一二二年成立）の史料を挙げ得る。成立年代の上では四〇―六〇年程遡るが、夕占の詳細な記述があるものの、三点セットには全く言及が無かつた。しかも、これが更に重要な点であるが、夕占問う歌にも全く言及が無いのである。『袋草子』が「問夕食歌」の初見であつてみれば、この歌自体も、一一五八年以前より何十年も古く遡り得る可能性は少ない。

ユフケを「夕食」と表記する伝統は、「ふなとさへ」で始まる呪歌や三点セットと軌を一にしており、『袋草子』を初見として、『簾中抄』・『拾芥抄』・『二中歴』へと忠実に継承されていた。平安末から室町末に至るまでの約四〇〇年間、形を大きく変える事なく存続していた点は大いに注目しておきたい。

四 七 『続後拾遺和歌集』にみえる櫛と夕占ゆうけ

『続後拾遺和歌集』は、正中二（一二三三）年に二条為藤・為定によつて撰集されたものだが、この「巻第七物名」の中にも夕占ゆうけと櫛を詠み込んだ歌が収められていた。

久安百首歌めしけるついでにしもつけの花

崇徳院御製

插しくしも つげのはなくて 吾妹子が

夕けの占を とひぞ煩ふ³⁷⁾

本書の成立年代は確かに鎌倉末期ではあるが、崇徳院自身は平安末期の天皇であり、久安（一一四五―一一五二）年間頃に作られた歌である事に間違ひは無い。「物名」とは、歌の中に巧みに物の名を詠み込む作法であるが、ここでは「しもつけの花」が歌題となつていた。

歌意は、「私の愛しい人が夕占を問うのだが、辻で櫛を使ってみても、通行人の言葉が返って来ないので、夕占にならなくて悩んでいる」という程の意味であろう。傍点部分が「しもつけの花」を詠み込んだ箇所であるが、言葉の制約を受けながら、巧みに夕占の風景を詠み込んでいる。

苦しまぎれに詠んだ歌ではあるが、ここに巧まずしてこの頃の夕占の実体が活写されている点は重要である。仮りにこの歌が一五〇年に作られたとすれば、その二〇年後に三点セット初見の『簾中抄』が成立する。また、その八、一五年後に「問夕食歌」初見の『袋草子』が成立していた。この辺の微妙な時代状況を反映してか、夕占と櫛の関係は明確になるものの、それ以上の三点セットの存在や、「問夕食歌」の存在を暗示するような言葉は見出し得なかった。この点からも、呪歌と三点セットの確立期が、一二世紀中期頃であったと判断し得るのである。

実は、夕占と櫛を関連付ける最古の史料はこの歌なのであった。夕占における櫛の初見は、一一五〇年頃であり、これ以前の夕占の史料には櫛は全く登場しない。実際には使われていたかもしれないが、管見による文献史料上では皆無であった。夕占と櫛の関係を考察する上で、この史料は極めて重要な意味を持つのである。崇徳院は、「挿し櫛」と「告げの葉」即ち託宣の関係を暗示しているが、この「つけ」が黄楊でなければならない必然性をここでも見出し得なかった。夕占における黄楊櫛の出現は、鎌倉中期の『拾芥抄』まで待たなければならなかったのである。『新撰六帖』や『萬代和歌集』の如く「つけの櫛」「つけのをくし」ではなく「つけのは」となっている点は、櫛が神の言葉即ち託宣を聞くための、「告げ」の道具であった事を如実に示すものである。櫛に関しては、先に「黄楊」があったのではなく、「告げ」が先行していた事をここで改めて確認しておきたい。崇徳院の歌は、夕占における櫛の初見史料であり、既に「告げ」が掛け詞として使われていた。挿し櫛の歯を鳴らして夕占を行なうのだが、肝腎の通行人が何も語ってくれない。即ち「告げの葉（言葉）」が無いので困惑するのであった。

五、櫛が登場しない――一世紀末以前（『大鏡』から『万葉集』まで）の夕占

五 一 『大鏡』にみえる「夕占」

櫛を始めとする三点セットの存在は、平安末期即ち一二世紀半ばまでは確認し得るものの、一世紀末以前になれば、三点セットはおろか櫛の存在すら確認できなくなる。この境目の六〇―七〇年間に、夕占の式作法上、大きな変化が発生したと考えられる。『大鏡』は、日本古典文学大系本の校註者松村博司氏によれば、応徳三（一〇八六）年前後に成立したとされる歴史物語であるが、その第四巻「太政大臣兼家」の項に、夕占を問うシーンがリアルに描かれている。

この御母、いかにおぼしけるにか、いまだわかうおはしけるおり、二條の大路にいでて、ゆふけとひたまひければ、白髪いみじうしろき女のただひとりゆくがたちどまりて、「なにわざし給んぞ。もしゆふけとひたまふか。なにごとなりとも、おぼさんことがなひて、この大路よりもひろくながくさかへさせ給べきぞ」とうち申かけてぞ、まかりにける。人にはあらで、さるべきもののしめしたてまつりけるにこそ侍けめ。^{③⑧}

兼家は道長の父親であり、文中の「御母」とは道長の実母、兼家の妻に当たる時姫を指す。時姫は、摂津守藤原中正の娘であつたが、兼家との間に超子・詮子・道隆・道兼・道長の五子をもうけた。この時姫がまだ若い頃、多くの子供をかかえた事もあり、藤原氏の将来の運命を占うべく、二条大路に出て夕占を問うのであつた。頭註によれば、二条大路は「宮城の南門朱雀門前を東西に走る大路。広さ十七丈（約五二米）」^{③⑨}とある。道幅五二mであるから、今考えても相当幅広い。南北に走る路が記されていないため、具体的な場所は不明であるが、二条大路と交差する辻であつた事は確かである。これ程の広大な都大路であるため、夕方と言えども簡単に通行人に出逢えたはずである。

残念ながら、「ゆふけとひたまひければ」とだけあり、具体的な式・作法が記されていない。鳴櫛を始めとする三点セット、また呪歌の内容など最も知りたい部分は、言及が無いので不明なままである。しかし、この欠を補つ

て余りあるものが通行人の正体である。「白髪のいみじうしろき女ただひとりゆくが」とあるから、年の頃なら七〇歳前後であろうか。神秘性を強調する書きぶりから推せば、百歳を越えた仙女を意味していたのかもしれない。この老婆は、時姫の方が夕占問うよりも先に、「なにわざし給んぞ。もしゆふけとひたまふか」と逆に問いかけるのであった。恐らく、老婆は時姫が道端に立つ風情を見て、夕占問ふ事を直感したのであるう。

そこから、問わず語りに言葉を続け、「なにごとなりとも、おぼさんこかなひて、この大路よりもひろくなくさかへさせ給べきぞ」と、託宣めいて語りかけ、その場を立ち去るのであった。藤原氏全盛時代が道長の頃であつてみれば、この夕占問うシーンは、後の繁栄の伏線であつた可能性は充分あり得る。特に、「この大路よりもひろくなくさかへさせ給べきぞ」として、道幅五二mもある二条大路に時姫を立たせる点、また時姫が道長の実母であつた点などを考え合わせれば、演出効果満点と言つべきであろう。

更に、「人にはあらで、さるべきもののしめしたてまつりけるにこそ侍けめ」と続き、白髪の老婆が実は人間ではなく、「さるべきもの」であつたと正体を明かすのであった。この「さるべきもの」こそが後世の「ゆふけの神」に他ならないのだが、ここではこのような表現を採っていない。平安中期には、「ゆふけとふ」という表現はあるものの、「ゆふけの神」の概念すらまだ明確になっていなかったのではなからうか。

これ程詳細な夕占問うシーンが描写されているのであるから、もし三点セットがあれば必ず言及していたはずである。また、黄楊櫛が登場しても何ら不思議ではない。最後は、「うち申かけてぞ、まかりにける」とある如く、「告げ」てはいないのである。ここに鳴櫛三度が活用されていたなら、「告げの葉」があり、さらに「告げの葉」から黄楊櫛が登場していたであろうが、「うち申かけ」が総てなのであった。以上の事柄から総合的に判断すれば、平安中期に「夕占問い」があつても、櫛を中心とする三点セットは、まだ出現していなかったと言える。

五 二 『後拾遺和歌集』にみえる夕占における「告げ」

『後拾遺和歌集』は応徳三（一〇八六）年に藤原通俊によって編纂された歌集であり、成立時期は前述の『大鏡』

とほぼ同一である。この中に、夕占問う歌が一首含まれている。

男の、来むと言ひ侍りけるを待ちわづらひて、夕占を問はせけるに、よに来じと告げ侍りければ、心ぼそく思ひてよみ侍りける

読人不知

699 来ぬまでも 待たましものを なかなか

たのむかたなき この夕占かな

699 の歌の詞書きによれば、男との約束をした時間と場所待ち合わせをしているのだが、一向に来る様子が無い。痺れを切らして夕占を問えば、「待ち人来らず」と言う「告げ」があり、益々心細くなって読んだとある。歌意は、じつと耐えて待つていればよかったのに、夕占を問うたばかりに、最後の一縷の望みも断たれてしまったと後悔する歌である。心の底から逢う事を切望していた女心がよく表わされているが、夕占問う答えが「告げ」であった点に大いに注目しておきたい。管見では、夕占の答えが「告げ」になっているのは、これが初見である。前述の『大鏡』では「うち申かけ」であり、「告げ」にはなっていないかった。

この歌は、櫛の初見である平安末期の崇徳院の歌よりも六〇〜七〇年程遡る。崇徳院は、「插しくしも つげのはなくて」と「告げ」に詠んでおり、それ以降『萬代和歌集』の「つげのをくし」「新撰六帖」の「つげのを櫛」と、平安末から鎌倉初期にかけて「告げ」が強調され、鎌倉中期の『拾芥抄』で「告げ」が「黄楊」に転じて、黄楊櫛が初めて登場するのであった。崇徳院が「插しくしも つげのはなくて」と詠んだのは、この時点よりも六〇〜七〇年前に成立した『後拾遺和歌集』の中で夕占に関して「告げ」という表現があったためである。直接この詞書きが影響していなくても、その時代の風潮として、夕占の結果を「告げ」と表記する形式は一般的になっていたと考えられる。後に詳述するが、『万葉集』では、夕占の答は「告げ」ではなく「告る」であり、「告る」では黄楊櫛が登場する余地が全く無いのである。平安後期成立の『後拾遺和歌集』であるからこそ、「告げ」が登場する必然性があった事をここで再確認しておきたい。その後、『簾中抄』に見られる如く、平安末期になって櫛と呪歌三

唱、更には鳴榔三度を始めとする三点セットの作法が確立され、鎌倉中期になって初めて鳴榔三度の榔に黄楊榔が登場するのであった。夕占における黄楊榔登場の萌芽は、実に平安後期成立の『後拾遺和歌集』のこの「告げ」にあつたのである。

五三 『拾遺和歌集』にみえる夕占

『拾遺和歌集』は、寛弘初年（一〇〇五—一〇〇七）頃成立したものであるが、この中に柿本人麿の歌として、夕占問う歌が二首載せられており、奈良時代の夕占問う状況のある程度垣間見る事ができる。

人 麿

806 まさしてふ 八十のちまたの 夕占問ふ
ゆふけと 占まさにせよ 妹に逢ふべく

807 夕占問ふ 占にもよくあり 今宵だに
ゆふけと 占まさにせよ 来ざらむ君を いつか待つべき⁴⁰

806 の「まさしてふ八十のちまた」とは、占いが的中するという、当時評判の巷があつたのであり、前述の近世の『本朝世事談綺』で言う堺の「占の辻」に相当する心靈スボットが、奈良時代にもあつた事がわかる。いつの時代も、人々の恋に対する熱い思いは不変なのであつた。彼女に逢える事を確実にするため、願えを叶えてくれる事で有名な辻で夕占を問うのである。具体的な地名、また具体的作法が一切不明なので何とも言えないが、夕方の辻で占いをしていた事だけは理解できる。この頃は、まだ三点セットは確立されていなかったため、これらに対する言及が無かつたのであろう。

五四 『万葉集』にみえる「夕占」と「告り」

『万葉集』は五世紀初頭の仁徳天皇の時代から淳仁天皇の天平宝字三（七五九）年までの時代に詠まれた歌を集大成したものだ、この中に夕占を詠み込んだものが八首ある。

石田王の卒^みりし時、丹生王の作る歌一首

420 なゆ竹の とをよる皇子^{みこ} さ丹つらふ わご大王は 隱國^{こもりく}の 泊瀬^{はつせ}の山に 神さびに齋^いきますと 玉梓^{たまづき}
 の 人そ言ひつる (略) 天雲^{あまぐも}の 遠隔^{とくへ}の 極^{きはみ} 天地^{そくへ}の 至れるまでに杖策^{つゑさく}きも 衝^つかずも行き 夕占^{ゆふけ}問ひ
 石占^{いしる}もちて わが屋戸^{やど}に 御諸^{みもろ}を立てて 枕邊^{まくらべ}に 齋瓮^{いはひべ}をすゑ⁴¹ (略)

丹生王は石田王の妻であつたのであろうか。若くして夫に先立たれた妻の思いが、ひしひしと伝わってくる歌である。女王は、夫の死後も、その死をなかなか受け容れられず、皇子が居るあの世までも長々と旅をして、逢いに行きたいと言つ。旅の途中の情景として、「夕占問ひ」と「石ト」が登場する。原文では「夕衢占問 石ト以而」とある。「夕衢占」を「フケ」と訓ませるのであろう。字義通り解釈すれば、「夕方の衢で占つ」という事になる。古典文学大系の頭註によれば「夕方、街の辻に立つて道行く人の言葉を聞いて吉凶を占うこと」⁴²とある。石占については「石の軽重で吉凶を占つ」⁴³と説明している。長旅の途中、既にこの世にはいない愛しい人にめぐり逢えるか否かを、夕占や石トによつて占つていた切ない情景が浮かび上がるのであるが、それから先の具体的状況は、残念ながら全く見えて来ない。「夕占」に関しては補註が用意されており、これによれば、

夕占問ひ 二中歴に「夕食問時誦」として「布奈止佐倍、由不介乃加美尔毛乃止八八、美知由久比止与宇良末佐尔世与。説云、三度誦此歌、作^レ堺散^レ米、鳴^二櫛齒^一、後堺内来、若屋内人言語聞^天知^二吉凶^一」とある。

つまり、フナトの神、サへの神、夕占の神に物を問うならば、首行く人よ、トを正しくあらわせよ」と三度と来て、一定の地域を区切つて米をまき、櫛の齒をならし、その後その域内に来る人、またはその域内の人の言語をきいて、吉凶を判断することである。(万葉集講義による)⁴⁴

とある。奈良時代の「夕衢占」を鎌倉末期に成立した『二中歴』の記述で解釈して良いか否か疑問が残る。前述した如く、夕占の三点セットは平安末期までしか確認し得ず、それ以前の平安後期成立の『大鏡』や『御拾遺和歌集』には全く見られなかった。四〇〇年(鎌倉中期ならば五〇〇年)の時空を躍び越えて、『二中歴』で解釈するのはかなり無理がある。

2506

言靈の八十の衢に 夕占問ふ

占正に告る 妹はあひ寄らむ^{④5}

「言靈の八十の衢」とは、かなり刺激的な言葉である。時刻は夕闇迫る頃、人々の往来が激しかった交差点も、人がまばらにしか通らない。しかし、それと反比例するように、昼には鳴りを潜めていた「言靈」たちが一斉に蠢き出し、目には見えないが、辻は彼らによって占拠され、うるさいぐらいの状況が展開する。こんな中で、辻に立ちタ占を問うのであるが、「待ち人は必ず来るだろう」という告知があった。自分が期待していたものであるから「占正」という表現になったのである。

現実レベルでは、夕闇にまぎれて通行人を呼び止め、その人の発する言葉で吉凶を占うのだが、夕闇に紛れている点に最も重要な意味がある。「大鏡」でも見られた如く、それはもう人ではなく、「さるべきもの」なのであり、その発する言葉は神のお告げとしての「言靈」なのであった。従って、「告げ」ではなくここでは「告る」と訓ませるのである。『岩波古語辞典』によれば、「告り」は「神や天皇が、その神聖犯すべからざる意向を、人民に対して正式に表明するのが原義。転じて、容易に窺い知ることを許さない。みだりに口にすべきでない事柄（占の結果や自分の名など）を、神や他人に対して明かし言う意」^{④6}とある。これに対し、「告げ」は「ツギ（継・次）と同根。言葉を次から次へと伝達する意。（言葉で）知らせつたえる」^{④7}とあり、「告り」とはその質と意味を全く異にしていた。タ占は、本来は神の託宣であるから「告り」であり、単なる「告げ」であってはならなかった。これが、時代と共にその言葉の重み並びに神秘性が薄れ、単なる言葉の伝達としての「告げ」に置き換えられてしまうのであった。タ占に関する「告る」から「告げ」への境目は、「告げ」の初見が既に応徳三（一〇八六）年成立の『後拾遺和歌集』にあつてみれば、九一〇世紀頃にあつたと考えられる。

残りの六例を左に列挙しておこう。

2613 タトにも 占にも告れる 今夜だに

来まさぬ君を 何時とか待たむ^{④8}

2625 逢はなくに 夕占を問ふと 幣に置く

わが衣手は 又そ續ぐべき⁴⁹

2386 夕占問ふ わが袖に置く 白露を

君に見せむと 取れば消につつ⁵⁰

3318 紀の國の 濱に寄るとふ 鯁珠 拾はむといひて 妹の山 背の山越えて 行きし君何時來まさむと

玉梓の 道に出で立ち 夕占を わが問ひしかは 夕占の われに告らく 吾妹子や 汝が待つ君は 沖つ

波來寄る白珠 邊つ波の 寄する白珠 求むそと 君は來まさぬ 拾ふとそ 君は來まさぬ 久にあらば

今七日ばかり 早くあらば 今二日ばかり あらむとそ 君は聞しし な戀ひそ吾妹⁵¹

3811 さ丹つらふ 君が御言と 珠梓の 使も來ねば 思ひ病む(略) 八十の衢に 夕占にも トにもそ問ふ

死ぬべきわがゆゑ⁵²

3978 妹もわれも 心は同じ 副へれど(略) 下戀ひに 思ひうらふれ 門に立ち 夕占問ひつつ 吾を待つと

寝すらむ妹を 逢ひて早見む⁵³

全八首のうち、訓み下し文には多く「夕占」の文字が使われているが、原文には五種類の用例が見られる。

・夕占占 420 (一例一三%)

・夕占 2506・3811 (二例二五%)

・夕占 2613・2625・3318 (三例三八%)

・夜占 2686 (一例二三%)

・由布氣 3978 (一例二三%)

3318 のみ、「夕占」をユフケとは訓まずユフウラと訓ませているが、ケとウラが同一の意味であつた事が理解できる。

3978 だけが万葉仮名で「由布氣」と表記しているが、当初からケと濁らずケと発音していた点は注目しておきたい。

2686 のみ夕ではなく「夜」になっているが、意味的には夕方から夜にかけてという時間帯を念頭に置いたものである

う。

これら五種類は、表意と表音の二つに大別できるが、表意の場合、420の「夕衢占」が最も忠実に元の意味を表現したものと言えよう。夕占には、「八十の衢」の句が²⁵⁰⁶・³⁸¹¹の二首で登場するが、「夕占問ふ」と言う如く、辻で通行人を待ちかまえて質問し、その言葉で吉凶を判断するわけであるから、場所的に一本道では運命の分れ道にならないため具合が悪い。最少でも三つ辻、多ければ四つ辻でも五つ辻でも良かったはずである。夕方のまだ人通りの多い辻であれば、運命の分れ道は人の多さと分岐の多さの相乗効果によって、無限に演出されていた。この無限の運命の分れ道を象徴した句が「八十の衢」は演出し得たのである。この句即ち「八十の衢」や「衢」が夕占に頻出する必然性はこの辺にあった。従って、420の「夕衢占」という表現は、時間と場所と行為の三点を適確に指摘しているという意味で元の意味を最も忠実に表現したものであった。夕占の「夕」と「占」の間に、敢えて、「衢」を入れる表記は、この文字だけで「八十の衢」を演出していた事を意味する。夕占と「八十の衢」は、切っても切れない関係にあったのである。

伴信友は、『正卜考』の中で、ユフケのケを「來經の約」と解釈したが、ケは「由布氣」に見られる如く最初からケであった。また、「夕衢占」の如く「衢占」でケと訓ませていた点から推せば、無限の運命の分れ道で占うという意味があった。更に、「大鏡」で詳述した如く、そこで出合う人は「さるべきもの」即ち「ある霊物」と解釈されていた点などを考え合わせれば、ユフケのケは「來經の約」などではなく、運命の分れ道という無限の選択肢の中から選んだ「霊物の氣」なのであった。

また、谷川士清は『倭訓栞』の中で、ユフケを「夕食」と表記する点から、夕方の食事の意味と解釈したが、この表記は平安末から室町末までの期間限定であり、本来的なものではなかった。抑々、夕方の食事と運命の分れ道で「霊物の氣」から将来のメッセージを聞く事とは、「夕方」という時間帯だけは共通するものの、本質的には両者に何の脈絡も無いのである。

さて、²⁶¹³では、タ占だけでなく、鹿の肩甲骨や亀甲を焼いてそのヒビの入り具合で吉凶を判断する「占」を併用している。逢う瀬を実現すべく、相当な熱の入れようである。これが、「タトにも占にも」「告れる」と表現する根拠になっている。「告げ」では軽いため、是非ともこは「告り」にしたかったのである。頭註の「大意」には「タトにも、占にもお告げのあった今夜すらもおいでにならないあなたを、おいでになるのは何時とってお待ちしたらいでしょうか」⁵⁴とある。確かに、口語訳をすれば、「お告げ」ではあるのだが、それだけでは元の真意を解釈した事にはならない。「告り」には、もっともっと重い意味があった事をここで再確認しておきたい。

「告り」は、³³¹⁸にも用いられていた。紀の国の浜に天然真珠を採りに行った夫の安否を気遣い、妻はタ占問うのであるが、そのタ占の文言が詳細に詠まれている。それによれば、「長ければ七日、短かければ二日で帰って来る。心配するな」と言うものであった。自分の為に危険を冒して真珠採りに行った夫を心配する妻の心情がよく表現されているが、妻が夕方自宅近くの「八十の衢」に立ち、通行人を呼び止めて聞いていたタ占の情景が目につくようである。妻にとれば、通行人のこのような具体的文言は極めて有り難い神の声であり、「告げ」では軽すぎるため、「われに告らく」（原文は「吾尔告良久」としたのである。「告良久」であるから、こは「告らく」としか訓みようがない。頭註では「タトのお告げ」とあるが、こも²⁶¹³同様に、もっと重く深い意味で解釈しないと、妻の心配で壊れそうな心とタ占の「告り」によって救われた感動という元の真意が伝わらないのである。

以上、『万葉集』に散見するタ占八例を列挙し、タ占を「告る」事例三例について若干の考察を加えた。他の五例には、「告る」は見られなかった。これは、歌の展開の中でそのような情景描写の必要が無かっただけであり、もしあれば必ず「告る」と表現していたはずである。因みに、タ占に関しては「告げ」の事例は皆無であった。

『万葉集』の中に八例ものタ占の歌がありながら、呪歌三唱・ウチマキ・鳴櫛三度という所謂三点セットの存在はどこにも確認し得なかった。あれだけ詳細な「告り」の文言を紹介していた³³¹⁸に於いても、「タトをわが問ひしかば」とだけしか語っておらず、その詳細は全く不明なのである。これらを総合的に判断すれば、奈良時代以前は三点セットは全く存在せず、ただ夕方の「八十の衢」に立つて通行人を待ちかまえ、その語る言葉で吉凶を判断

していたと見做さざるを得ない。

唯一、その具体性を明らかにしているのが²⁶⁵であるが、夕占を問う際、「幣に置くにわが衣手は又そ續くべき」とある如く、自分の着物の袖を切つて幣にしていた。この形式が当時一般的であったか否かは不明であるが、他の類例では全く出て来ないため、夕占独自のものとは見做し難い。即ち、この「續く」は、文字通り縫い継ぎであり、「告ぐ」とは直接関係していない。また、三点セットを念頭に置けば、余りにも物語性に欠ける。奈良時代以前の夕占は、平安末期以降のそれと較べれば、相当地味で儀式性の少ないものであった。これは、「告げ」ではなく「告る」に重点が置かれていたためと考えられる。夕占は、平安末期から、国風文化の流れの影響を受け、占いの世界でも独自の発展を遂げて近世に及ぶのであろう。

六、「告る」から「告げ」への変遷 言霊の死とその再生手段（所謂三点セットに見る鳴櫛三度と呪歌三唱の原点）

さて、辻占の代名詞ともなっていた「黄楊の小櫛」であるが、これは鎌倉中期の『拾芥抄』までであり、平安末期から鎌倉初期にかけては櫛は夕食の「告げ」との関連で解釈されていた。更に、この「告げ」は奈良時代以前になれば夕占から一切姿を消し、専ら「告る」になっていた。この時点では、まだ櫛を始めとする三点セットは登場せず、無限の選択肢を持った運命の分れ道と不特定多数の通行人の相乗効果によって発生した「八十の衢」に立ち、そこで出合った人に質問し、その返答で吉凶を判断していたのであった。「告る」という言葉の重みは、夕方の「八十の衢」に立った時、弥が上にも益々増幅されるのである。この段階では、まだ十分に言霊が機能していたため、三点セットの小道具など必要ではなかったと考えられる。

「告る」から「告げ」に変化した段階で（「告げ」は、平安後期『後拾遺和歌集』初見）、言霊は死んだ。言葉はその靈性を失ない、単なる「継げ」即ち物理的な音の伝達に過ぎなくなったのである。この喪失した靈性を何とか

回復すべく、「ふなとさへ」で始まる呪歌三唱・ウチマキによる結界張り・鳴櫛三度の音による聖別化をはかる必然性が生じたのである。考えてみれば、「ふなと」も「さへ」も道の辻の道祖神を意味するが、両方とも「八十の衢」の如く、運命の分れ道にいます神なのであった。古代末から中世末にかけての人々は、言霊を回復して、「夕食」に意味あらしめるため、様々な小道具を開発し、必死の努力をしていたのであった。夕占の歴史を通して古代末から中世末の状況を覗けば、巧まずして当時の人々の心模様まで見えて来るのである。

夕占に関して、「告げ」の初見は平安後期（一〇八六年）成立の『後拾遺和歌集』にあったが、この時期には以上の如く重要な意味があった。そして、この約八〇年後の平安末期に『簾中抄』で見た如く、小道具としての三点セットの初見がある。言霊の死は、緩やかではあるが確実に進行し、これを再生させるべく、平安後期から末期にかけて、人々は模索しながら様々な仕掛けを開発していたのである。この仕掛けの一つとして櫛が登場するが、「ふなとさへ」の呪歌と連動しており、そのヒントはイザナギの黄泉国からの逃竄譚から得たものである。投げた杖はフナドの神となっているが、この前にイザナギは櫛を投げて危機を脱していたのであった。呪歌の初句「ふなとさへ」は、まさに杖を象徴したものであり、鳴櫛は逃竄時の投げ櫛を反映していた。更に、イザナギは黄泉国で櫛の男柱を折って火を灯す事によって、死という現実を眼のあたりにしてしまう。灯の材料は他にいくらでもあったはずなのに、敢えて櫛が選ばれた背景には、投げ櫛と同様に、元来櫛には異界発生装置としての機能の内在があった。この記憶が、言霊の復活を期して、平安末期の鳴櫛三度の秘儀を創出させたのである。呪歌の初句「ふなとさへ」が、イザナギが投げた杖の象徴であってみれば、櫛と杖は夕占（後の辻占）にとつて欠く事のできない必須アイテムなのであった。杖は「來名戸の祖神」と称される如く、櫛に勝るとも劣らない程の異界発生装置であった。元の神話とは大幅に形を変えてはいるが、三点セットの中に神話の櫛と杖がしっかり反映されていた点を見落としてはならない。

神話の力を借りて霊性を回復する夕占であるが、「告る」から変じた「告げ」は、鎌倉中期の『拾芥抄』に於いて更なる変身を遂げた。それが「告げ」から「黄楊櫛」の出現である。これ以降、夕占また辻占には黄楊櫛が付き

物となり、室町末までは必ず櫛が三点セットの一つとして登場し、三度鳴らされていた。ところが、近世に入っていつの間にか三点セットは消え、呪歌三唱・ウチマキ・鳴櫛三度の作法は大きく変形する。即ち、「ふなとさへ」で始まる呪歌は「辻や辻」と変わり、ウチマキは完全に姿を消し、鳴櫛三度は単に櫛を手に持っただけの形へと変化する。また、名称も「夕占」から「辻占」へと大きく変化した。字面の上で言えば、「夕」から「辻」即ち時間から空間への変化であるが、式作法の上ではそれ以上の大きな変化があった。尤も、道祖神を念じ、夕方、道の辻で通行人の言葉を聞いて吉凶を判断するという、基本的な部分は奈良時代以来変わっていない。

七、黄楊櫛がイス櫛をしのぐ本当の理由

辻占の事を「黄楊の小櫛」と表現する事は、正徳五（一七一五）年成立の『談義本艶道通鑑』以来慣例となったが、この萌芽は既に鎌倉中期成立の『拾芥抄』所載の「黄楊櫛」にあった。本格的に「黄楊の小櫛」が「辻占」の代名詞になるのは、一六世紀頃からと考えられるが、この時期は考古学的に土中から黄楊櫛が発掘され始める頃と奇妙に符合する。先の岡田氏や辻忠商店主の指摘を借りれば、この頃からイス櫛が減り黄楊櫛が増え出すのであった。

先に黄楊櫛優越を社会経済史・技術史的観点から述べたが、どうもこれだけではなさそうである。辻忠商店主は「商品の知名度から言えば、圧倒的に黄楊櫛の方が有名である」とされていたが、和泉櫛商栄組合の組合長をしておられる塩谷商店主も「何で（イス櫛が）売れんかと言えば、黄楊という名前、ネームヴァリューが大きいため、客はみんな黄楊櫛を買って行く。イスにはなかなか手が出ない。」⁵⁵と、同様の事を述懐されている。作る側は、黄楊よりもイス櫛の方が伝統があり、製品的にも優れている事は充分承知している。また、岡田氏も指摘された如く、近世の出土櫛でも一流品は総てイス製であった。にも関わらず、現在では「知名度」「ネームヴァリュー」の点で、はるかに黄楊が勝るのであった。この背景は、何と言っても、近世初頭以降一般的になった「辻占」があり、

そこでは例外なく「黄楊櫛」が握りしめられていた点を忘れてはなるまい。

一七一五年の段階で「辻占」の代名詞が「黄楊の小櫛」となっていた点を考え合わせれば、黄楊櫛は相当な勢いで庶民全体に広く深く浸透していた事になる。多くの人々は、生涯に何度か辻占をしていたはずであり、少なくともその知識はあった。そして、その時に「辻うらの神」の「お告げ」を聞く意味で、道祖神を念じながら「黄楊櫛」を握りしめていたのである。これがもしイス櫛なら、「黄楊(告げ)櫛」ではないため神の「告げ」は聞けないか、またはその効果は半減すると庶民は考えていたのであろう。イス櫛がいかに一流品であるうとも、また黄楊櫛がいくら二流品であるうとも、そのランキングに意味は全く無い。言葉遊びのようではあるが、辻占の神の「お告げ」は、この「黄楊櫛」を握りしめている者のみに聞こえるとするれば、イス櫛を選択する余地は全く残されていないのである。ほんのちよつとした契機または偶然で、世の中はこのようなようにかくも大きく動くものであった。

「タ占」が「辻占」に変わり、「告り」から「告げ」に変わった段階で、櫛材はイスから黄楊へと大きく傾斜するのであった。社会経済史・技術史の観点だけでなく、この「辻占」という信仰的側面こそが、黄楊櫛の「知名度」や「ネームヴァリュ」を決定的に高めた要因と考えた方がよさそうである。たかが「辻占」であるが、これは近世日本の櫛の産業構造を一変させる程の極めて大きな意味を持っていたのである。

八、結びにかえて

先述したが、柳田は『山の人生』の中で神隠しに遇った人を探す方法として、紀州田辺地方の事例を紹介していた。櫛の尻を櫛の歯で引き搔き、「変な音を立てる風」である。辻占・タ占の考察を終えた今、改めてこの資料を眺めれば、この中に極めて貴重なメッセージが含ま込まれていた事に気付かされる。即ち、近世では既に消失していたが、平安末から中世にかけて一世を風靡していた三点セットの一部である鳴櫛三度の痕跡が、大正期の紀州田辺地方にまだ奇跡的に残されている点である。

夕占や辻占の多くは、恋人や家族など、恋しいまた親しい人に会えるか否かを問う目的で行なわれていた。その点では、「神隠し」に遇った人を探す事とも通底する。この場合、会えるか否かを問うのではなく、もつと積極的に探索の意図がある。大正期の和歌山県田辺地方に於いて、平安末以来の夕占の作法が、多少形を変えたとは言え残されていた現象は大いに注目すべき事柄である。八〇〇年近くの間、鳴櫛は連綿と継承され続けてきたのである。伝承の強さに改めて驚かされる。

伴信友は、この鳴櫛を「岐神を迎ふるわざ」と解釈したが、呪歌の最古の詞は「ふなとさへ ゆふけの神に」とへば 道行く人よ うらまさにせよ」である。迎えるのは「岐神」ではなく、「夕占の神」であり、その代理として最初の通行人が選定される。元はウチマキや呪歌三唱という式作法がこの時同時に展開されていた点を考え合わせれば、第四節で詳述した如く、鳴櫛は優れて異界発生装置であつたと解釈すべきであらう。このように考えれば、鳴櫛が神隠し探しに転用される事も無理なく説明できる。即ち、この世でいくら探しても見付からないのが神隠しであり、これを見出すためには次元を異にする神の領域に踏み込まねばならない。そのための仕掛けが鳴櫛なのであつた。鳴櫛直後、行くえ不明の人の名を呼べば、その人に必ず聞えたはずである。少なくとも、そう考えられていた。

呪歌は、平安末と江戸中期以降でその歌詞を大きく変えている。また、これと共に三点セットのあり様も大きく変動していた点は第三・四節で詳述した通りである。この事を念頭に置きながら、両時代の歌詞の最も古いものを突き並べて、その異同を考察しておきたい。(表2参照)

各々該当する句を当てはめてみた。改めて突き並べてみれば、思った以上に変化が無い事に気付かされる。a、eは総てa、eに対応する。aの「ふなとさへ」が「辻や辻」となっているが、辻に岐神が祀られている点を考慮すれば、言葉上の変化だけであり、本質は変わらない。bの「ゆふけのかみに」はbの「辻うらの神」に相当する。cの「ものとはは」は、「四辻がうらの」に相当する。問うとは、この場合「占問い」であり、「四辻がうらの」「うら」は当然「占」になる。両者は表現こそ全く違つが、その主旨は共通する。dの「みちゆく人よ」は「市四

辻」に当たる。人に注目するか、その場所に注目するかの違いであり、『万葉集』の「言霊ことたまの八十やそ衢」という観点に立てば両者は共通する。eの「うらまさにせよ」は「うら正かれ」であり、この命令形の句は言い回しが若干違うだけで殆ど変化が見られない。『袋』を基準とすれば、『艶』の方はa' c' d' e' b'と句順が入れ替わっているだけで、歌意自体は殆ど変わっていない。外見程には変化が無い事がよく理解できよう。

表2 『袋草子』と『艶道通鑑』にみえる呪歌の比較対照表

『袋草子』 1158年頃成立	ふなとさへ a	ゆふけのかみに b	ものとはは c	みちゆく人よ d	うらまさにせよ e
『艶道通鑑』 1715年成立	辻や辻 a'	四辻がうらの c'	市四辻 d'	うら正かれ e'	辻うらの神 b'

『艶』では、「黄楊の櫛」を持って「道祖神」を念じながら、この歌を三唱した後、最初の通行人を呼び止めて言葉聞き、これによって吉凶を判断するのであった。「ふなとさへ」が、「辻や辻」に置き替わった段階で道祖神のイメージが薄くなる。これを補完する意味で道祖神念じが近世になって登場する必然性が生じたのであり、平安末以来のバランスを保つ意図が、ここですっかり反映されていた。夕占三点セットのうち、ウチマキが完全に姿を消しただけであり、残りの鳴櫛三度は櫛を手で握る形に変化し、呪歌三唱はその歌詞と詞順ことばのついでが変わっただけで歌意には殆ど変化はなかった。平安末に端を発した夕占の三点セットとしての式作法は、本質的には殆ど形を変える事なく近世末まで継承されていたのであった。近世になってからの変化は、ウチマキの消失と「辻占」とう名称変更程度である。

『日本国語大辞典』の「辻占売」の項を第一節で紹介したが、この呼び声である「淡路島かよう千鳥恋の辻うら」

の文言に注目しておきたい。夜間の花柳界などで、赤字で「つじうら」と書いた提灯を下げ、吉凶を占う短い文句を記した紙片を売る商売である。出典が明記されていないので時代は定かではないが、恐らく近世末から明治の頃にかけてのものであろう。「淡路島」は、遊女に心を奪われた客が、「会いたいのに会えない」という心の葛藤を暗示した句であり、「かよう千鳥」とは遊女に心を奪われた客そのものである。また、逆に客に惚れてしまった遊女を指すのかもしれない。いずれにしろ、大変な障害を乗り越えなければ逢えない人に、何としてでも逢いたいという切ない思いがこの歌の中に込められている。男女の愛憎が渦巻き、虚実交錯する花柳界という場面を念頭に置けば、この辻占売りは結構商売として成り立っていたのではなからうか。

以上、思いつくままにいくつか述べてみたが、辻占研究以前では全く見えていなかったものが次々と姿を現わし、その本質を明らかにするのであった。辻占・夕占が持つ世界観や宇宙論は、思った以上に広く深いものである事がよく理解できよう。奈良時代の夕占の原点は「告り」にあり、異界からのメッセージを聞く所に最大の意味があった。これが後の平安後期には「告げ」と言われるようになって言霊の重みが消え、平安末期に三点セットが開発されて霊性の回復が計られた。この過程で、鎌倉中期頃から「告げ」に因んで「黄楊櫛」が登場しはじめる。しかし、近世になって「夕占」が「辻占」と称されるようになると、その式作法の外見が再び大きく変わるのであった。櫛材の主流がイスから黄楊に変わるといって社会経済史上の変化が、実は宗教的側面に大きく裏打ちされていた事を明らかにした点は、辻占研究上の一つのささやかな成果と言えよう。

【註】

① 二〇〇六年五月二三日、電話取材。京都造形芸術大学教授岡田文男先生には、御多忙中にもかかわらず御教えを乞った。記して謝意を表したい。

二〇〇六年六月九日・一三日、電話取材。大阪府貝塚市沢にある「辻忠商店」の御主人から、御多忙中にもかかわらず貴重なお話を数々お聞きすることができた。記して謝意を表したい。

佐竹昭広他四名校注『萬葉集 二』、『新日本古典文学大系 二』所収、二〇〇〇年一月刊、三八一頁。

岩崎佳枝・網野善彦校注『七十一番職人歌合』、『新日本古典文学大系 六一』所収、一九九三年刊、八七頁。
 岩崎佳枝著『職人歌合 中世の職人群像』、『一九八七年二月刊、一六七頁。』
 同じ。

寺島良安著『和漢三才図会』、『正徳二（一七二二）年序、二二〇一頁。』

同じ、『二〇四頁。』

同じ、『三四五頁。』

先に紹介した口碑に、「人糞を使うため」とあるが、これはイスを使い、ツゲを排除する理由付けとして、後に作られた話であろう。

蒔絵師三郎画『人倫訓蒙図彙』、『元禄三（一六九〇）年刊、『東洋文庫 519』所収、一七一―一七二頁。』

柳田国男著『山の人生』、『元は大正二四（一九二五）年一―八月刊『アサヒグラフ』四巻二号―五巻七号の連載記事。』

『定本柳田国男集 第四巻』所収、九九頁。

伴信友著『正卜考 第三巻』、『天保一五（一八四四）年序、伴信友全集 第二巻』所収、五三六頁。

橋本萬平稿『大ざつしよ』の系統と特色、橋本萬平・小池淳一編『寛永九年版大ざつしよ』所収、二二三―二四頁。

同じ、『五四〇頁。』

谷川士清著『倭訓栞 下巻』、『五六五頁。』

菊岡沾涼著『本朝世事談綺』、『享保一七（一七三四）年刊、『日本隨筆大成 二期六』所収、昭和三（一九二八）年一月刊、八三頁。』

衣笠一閑著『堺鑑』、『天和三（一六八三）年自序、浪花叢書 第一三巻』所収、二七頁。

人見英積著『本津草 地の巻』、『二六丁表裏、享保八（一七二三）年自序、享保一三（一七二八）年刊。京都大学所蔵和装本。』

増穂残口著『艶道通鑑』、『正徳五（一七二五）年序。野間光辰校注『近世色道論』、『日本思想大系 六〇』所収、一九七六年八月刊、二二六頁。』

②① 小幡正信著『歌林拾葉集』、『巻一、一九葉裏、大阪大学所蔵和装本。』

②② 洞院公賢著『拾芥抄』、『故実叢書 第二三巻』所収、二七四頁。

②③ 井原西鶴著『好色一代男 巻四所収「形見の水櫛」』、『天和二（一六八二）年刊。』、『日本古典文学大系 四七』、『西鶴集』

上”所収、一一一頁。

24 編者未詳『二中歴、鎌倉末期成立。』改定史籍集覧 第廿三冊”所収、一六〇頁。

25 倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』、『日本古典文学大系 一』”所収、六九頁。

26 坂本太郎他三名校注『日本書紀 上』、『日本古典文学大系 六七』”所収、九四頁。

27 26に同じ。

28 26に同じ、九八頁。

29 26に同じ、五五八頁。

30 25に同じ。

31 22に同じ。

32 22に同じ、五三七～五四一頁。

33 藤原良家他四名著『新撰六帖』、寛元二（一二四四）年成立。『続々群書類従 第一四』”所収、一五二頁。

34 衣笠家良編か。『萬代和歌集』卷十所載、『丹確叢書 第五卷』”所収、三五〇頁。

35 藤原資隆著『簾中抄』、嘉応元（一一六九）年～承安元（一二七一）年成立。『改定史籍集覧 二三』”所収、八八頁。

36 藤原清輔著『袋草子』卷四、『続群書類従 第一六輯下』”所収、八一六頁。

37 二条為藤・為定撰『続後拾遺和歌集』”所載「卷第七 物名」、正中二（一二三五）年撰。『校註国家大系 第七卷』”所収、七二頁。

38 著者未詳『大鏡』第四卷所載「太政大臣兼家」、松村博司校注『日本古典文学大系 二二』”所収、一七〇頁。

39 38に同じ。

40 撰者未詳『拾貴和歌集』卷二三所載、寛弘初（一〇〇五～一〇〇七）年頃成立。小町谷照彦校注『新日本古典文学大系 七』”所収、一一三三頁。

41 『万葉集』卷三、高木市之助他二名校注『日本古典文学大系 四』”所収、二〇一頁。

42 41に同じ。

43 41に同じ。

44 41に同じ、三五九頁。

45 『万葉集』卷一一、高木市之助他二名校注『日本古典文学大系 六』”所収、一八九頁。

- ④⑥ 大野晋他編『岩波古語辞典』、一九七四年二月刊、一〇一四頁。
- ④⑦ ④⑥に同じ、八五四頁。
- ④⑧ ④⑤に同じ、二〇九頁。
- ④⑨ ④⑤に同じ、二二一頁。
- ⑤⑩ ④⑤に同じ、二二三頁。
- ⑤⑪ ④⑤に同じ、三八五頁。
- ⑤⑫ 『万葉集』²⁴ 卷一六、高木市之助他二名校注『日本古典文学大系 七』²⁵ 所収、一三五頁。
- ⑤⑬ ⑤⑫に同じ、二一九頁。
- ⑤⑭ ④⑧に同じ。
- ⑤⑮ 二〇〇六年六月三日、電話取材。