

土佐ドウロク神考

—高知県下とその周辺におけるドウロク神関連の文献資料について—

近藤直也

一、はじめに—ドウロク神はドウソジンのサブ概念ではない（倉石忠彦氏の問題提起から）—

高知県下のドウロク神について、全国的な視点に立って最初に言及されたのは、道祖神信仰研究の権威倉石忠彦氏であった。氏は『道祖神信仰の形成と展開』の中で、ドウソジン・サエノカミ・ドウロクジンなどの神々が区別される事なく一括して「道祖神」と表記される点について、強い違和感を抱いておられた。本題の高知県下のドウロクジン研究に入る前に、多少遠回りにはなるが、氏が提示された全国のドウロクジンを含むサエノカミ・ドウソジンなどの分布状況並びにその概要を俯瞰みわたしておきたい。

氏は該書第一章「道祖神信仰研究の視点」の中で次のように述べておられる。

ドウロクジンという名称の意味するところは必ずしも明確ではない。新潟県などではドウラクジンと称して、道楽者の神などと説明しているところもある。ドウロクジンという神名の語根がドウロであると考え、道路の神であると説明されることもあるが、こうした説明からはサエノカミとの共通点は見出しえない。そして、その名称は明らかにドウソジンとも異なっている。『日本民俗事典』では「ドウロクジン」を「ドウソジン」の訛りに

よる呼称であると説明しているが、音韻変化のうえからはどのように訛れば「ドウソジン」が「ドウロクジン」になるのかは説明されていない。

つまり、このドウソジン・サエノカミ・ドウロクジンなどと呼ばれる神々は、皆同一の神であるとされながらも、そう考える根拠は必ずしも明確であるとは言いがたく、あるいはそれぞれが異なる性格を持った神としての側面を有するのではないかと考える余地が残されているのである。事実、長野県下伊那郡阿南町新野においては、これらの神は全く異なる神として祭られている。ここではサエノカミと呼ばれることが多いが、それは峠に居られる兄と妹で結婚した神であると伝えられている。そのほかにウジガミとしてドウロクジンを祀り、さらに漢字で石碑に「道祖神」と刻まれているドウソジンも存在しているのである。したがってドウソジンと呼ばれる神は当然サエノカミでもなくドウロクジンでもない。そうであるとすれば、ドウソジン（道祖神）も独自の性格を持つ神であるはずである。確かにサエノカミと同一視する傾向は強い。しかし、それだけではない。いったい民間伝承としての「道祖神」は、どのような神と考えればよいのであろうか。①

氏は、「ドウロク神をドウソ神の訛りと解釈する『日本民俗事典』の姿勢に反発し、音韻「ソ」から「ロク」への変化は有り得ないのではないかと疑問を呈されている。確かに一般的な風潮としてこれら三神は混同される傾向にあるが、その根拠が明示されているわけではなく、名称が違うのであるから本来は異なる神であって然るべきではないかと、誠に正鵠せいくを射た議論がなされている。更に、「道祖神」とは何を指すのか正確な概念規定を経ないまま学術用語として使うため、研究の進展を困難にする面を指摘されている。例えば、「境界神」はすべて「道祖神」とする所説に対し、

確かにそうした性格が認められないわけではない。しかし、それだけではない。もし境界神としての性格がその本質的な存在であるとするなら、まずその理由を明らかにするだけではなく、その他のさまざまな性格とどのような関係にあるか、つまり、多様な性格はどのようにして「道祖神」に付与されたのか、あるいは境において遮り止めるといふ性格が、なぜ、どのようにして多様な性格になったのかという経緯を明らかにしなければならな

いであろう。さらにそうした神を「道祖神」と称する理由も明らかにされなければ、「道祖神」が明らかになつたということにはならないはずである。(略)「道祖神」が境界にかかわる神であるという理解から、「境界神」はすべて「道祖神」であるという理解もあるが、それではあまりにも漠然としすぎている。私たちの生活は境界の存在と深くかかわっており、境界概念・境界認識とかわらない神を探し出すほうが、むしろ困難なほどである。②

と述べ、図1を示しながら時代や地域別による道祖神の機能や神格の多様性を提示し、図2では呼称が「道祖神」と収斂する一方で機能面では他方面に分化する状況を示している。

更に同書第二章「境と道祖神」第一節「古代の境界認識」では、

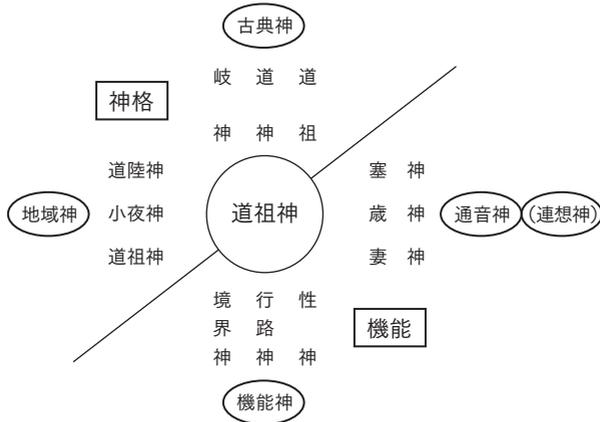


図1 「道祖神」関係諸神の配置

倉石忠彦著『道祖神信仰の形成と展開』12頁 所収。

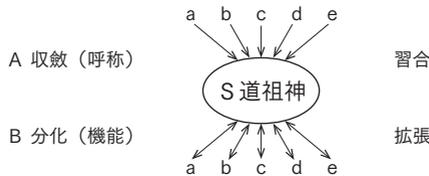


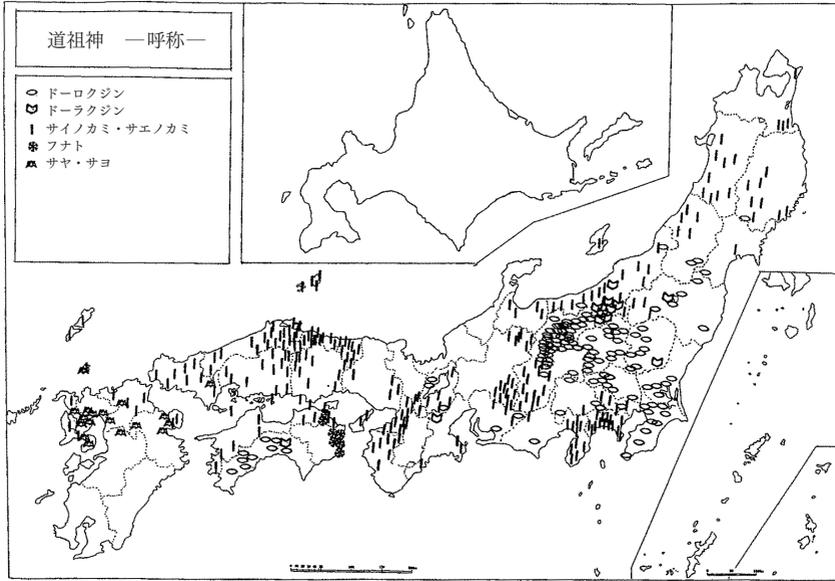
図2 「道祖神」の展開関係

同上。13頁 所収。

イノカミ・道祖神・ドウロクジンはいずれも同じ神とされている。同じ神であるのになぜ名前が異なるのか。名前の類似から同じ神であるとするのならまだしも、異なる名前をもつ神々が同じ神であるとするのなら、その理由が明らかにされなければならないであろう。この点、従来いずれも明確ではない。まず、「境の神である。」あるいは「防塞の神である。」という前提に立って、この性格を持つ神をグループピングし、それがそのまま「道祖神」であるという傾向が見られる。しかし、しばしば引用される『倭名類聚鈔』には「道祖神」という神の存在は認められないのである。そこで、「道祖神」の概念の形成過程や、「境界神」などについても一度考えてみたいと思う。^③

と述べ、再度『日本民俗事典』所載の「道祖神」に関する説明の矛盾を指摘している。その後、「道祖神を」「ドウソジンと読むのか、サエノカミと読むのか、それともフナドノカミと読むのか、それによってこの神の登場の時期は変わってくる」^④とし、サエノカミは平安末期に初出し、ドウソジンは中世初期に初出したとされている。そして、「サヘノカミを示すのに「道祖」だけでは十分ではなくなり、「道祖神」という表記がなされるようになったことは大きな意味を持つものであったと思われる」^⑤と述べ、「大きな意味」の具体的内容は該書第二章第二節『佐倍乃加美』から『道祖神』へで数多くの史料を駆使しながら詳述されている。近藤の私見では、九三〇年頃成立の『和名抄』の中には「道祖」については「和名佐倍乃加美」とあり、一一〇年後の一〇四〇年頃成立した『法華経験記』には「道祖神」とある。この記事を『和名抄』に即して読むならば、「道祖神」となり「かみ」が重複してしまう。即ち、この屋上屋の不自然さを矛盾と思わなくなった点が「道祖」から「道祖神」への変化ではなからうか。裏を返せば、「道祖」の「かみ」性がこれだけでは稀薄となり、神聖さを維持するためにはこの下に取えて「神」を追加せざるを得なかったのであり、ここに「道祖」を「神」として継続させようとする強い意志が感じられる。

さて、氏は全国の「道祖神」に関する呼称を地図1に纏めて掲示するが、表題に「道祖神―呼称―」とあるものの、その分類は「ドーロクジン」「ドールクジン」「サイノカミ・サエノカミ」「フナト」「サヤ・サヨ」の五種類しか無く、肝心のドウソジンが存在しない。これを抜いた理由は、「ドウソジン」にしろその漢字表記の「道祖神」に



地図1 道祖神—呼称—

倉石忠彦著『道祖神信仰の形成と展開』所収 29頁。

しろ、一旦これを地図上に落とせば他の五種類も各々一括して「道祖神」として表記されるケースが間々あり、分布図の正確性を欠くためであった。事程左様に、調査報告書の中では「道祖神」が学術用語と民俗語彙の区別なく混在するため、「ドウソジン」の分類項目は危なくて使えないのである。両者の混在は、これ程までの深刻な問題を惹起するのであった。氏の並々ならないご苦労が偲ばれる。

一方、全資料を濾過して禁欲的に「道祖神」を取り除く事によって、逆に道祖神の本質が見え始めてきており、氏の試みに改めて敬意を表したい。全国的にサイノカミ・サエノカミの分布が見られ、関東から本州中央高地にかけてドウロクジンが分布しているのである。この分布はおおよそ従来の認識、つまり小正月の火祭りが「道祖神」祭りとされている地域を中心としている。だが、このドウロクジンは滋賀県や三重県にも見られるし、高知県にもかなり濃厚に見られる。^(傍点近藤)一見、全国を覆い尽くしているかのように見えるサイノカミ・サエノカミの所々に、ドウ

ロクジンが顔をのぞかしているのである。このような分布を見ると、ドウロクジンはドウワジンの訛りであるとはどうしても考えられない。^(傍点近藤)ドウロクジンがこのような分布を取るに至ったには、現在はまだ明らかにされていない。何らかの理由があつたのであろう。^(傍点近藤)(略)この他に香川県と徳島県にはフナトと呼ばれる神が分布する。古く「布奈止乃加美」(『倭名類聚鈔』)や「衝立船戸神」(『古事記』)が存在していたことを考えると、そのような神と何らかの関係があるのではないかと考えられる。しかし一体何故こうした地域にだけみられるのか、興味深い問題である。^⑥

濾過^{ろか}による「道祖神」排除によって、ドウロク神の分布範囲が二つの強固なブロックとして浮かび上がり、氏はこれによつて愈々^{いよいよ}ドウロク神訛^{なまり}説の誤りを確信されるのであつた。一つの巨大なブロックは関東から本州中央高地にかけての地域であり、もう一つは前者程の広がりはないものの高知県下に集中して九例分布していた。ドウラク神も含めると一〇例に達する。氏は、最初の新潟県の事例のドウラク神をドウロク神の訛りであると判断する事を保留されている。だが、後に詳述するが近藤の高知県下での実地調査によれば、両者の間には具体的な差異は認められず、単なる訛りでしかなかつた。また、高知県下とその周辺に入つて詳しく調べれば、氏の提示された一〇例に留まらず、文献資料だけで三八例、実際の聞き取り調査でも高知県下とその周辺で三八例もの資料を集め得た。本丸の関東から本州中央高地にかけて分布するドウロク神の詳細な調査研究は倉石氏に委ねるとして、氏の驥尾^{うまび}に付しながら、補足の意味を込め、高知県とその周辺におけるドウロク神について次節で拙論を展開したい。少しでもドウロク神信仰研究の発展に貢献できれば幸いである。

なお、「香川県と徳島県にはフナトと呼ばれる神が分布する」とあるが、徳島県下のフナト神に関しては、氏は県の東端の五例を挙げるに過ぎなかつた。だが、現地に入つて実際に詳細に調べれば、別項で詳述した如く、名西郡神山町内の七六七祠を始め、県西部の三好郡を除き、徳島県下にはほぼ満遍なく分布しており、その数は軽く一千祠を越える事が明らかとなつた。(拙稿「岐神信仰論序説―徳島県下の特異性について―」『九州工業大学大学院情報工学研究紀要(人間科学)』二七号所収、二〇一四年三月刊。同「一九五〇―一九六〇年代の徳島県下における岐

神信仰に関する言説」『徳島地域文化研究』一一号所収、二〇一三年三月刊。同「徳島県下における岐神信仰に関する言説——一九七〇年代から二〇〇〇年にかけて——」『九州工業大学大学院情報工学研究紀要（人間科学）』二六号所収、二〇一三年三月刊。同「岐神信仰の三原理と一仮説——徳島県名西郡神山町の事例研究から——」『同紀要（人間科学）』二八号所収、二〇一五年三月刊の四拙稿で岐神に関する詳細に言及し、この中から三原理と一仮説を導き出しているもので、これを参照されたい。なおこれら諸論文を一括し、『阿波岐神考』と題して二〇一六年九月に教育出版センターより刊行予定。氏は、フナト神が「一体何故こうした地域だけにみられるのか、興味深い問題である」と述べられているが、創世神話や平安前期・中期の史料や近世史料並びに現行民俗と絡めながら、一連の拙稿で不十分ではあるが氏の疑問に応答した次第である。

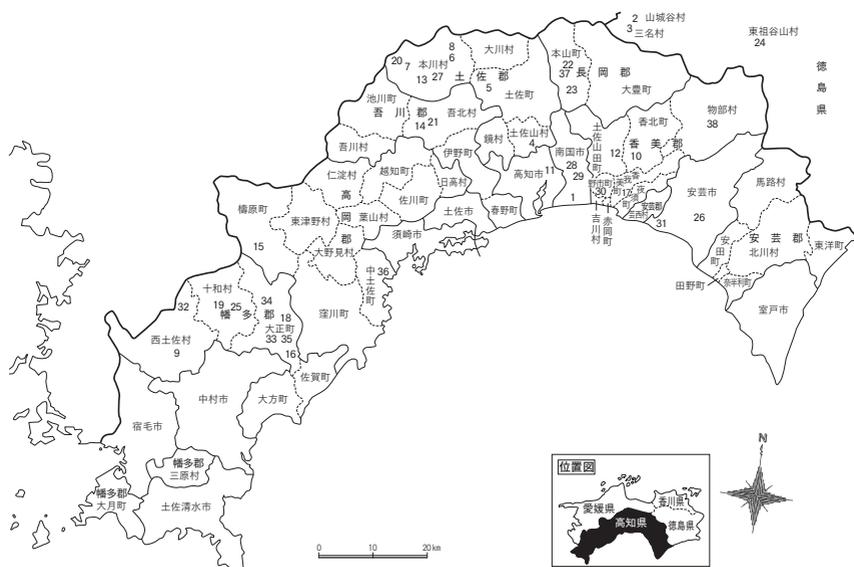
また、氏は「ドウロクジンがこのような分布を取るに至ったのには、現在はまだ明らかにされていない何らかの理由があったのであろう」と推測されているが、以下で近藤の高知県下とその周辺における文献調査並びに聞き取り調査資料を元に詳述し、四国におけるドウロクジンの本質を明らかにしておきたい。これが氏への応答となれば幸いである。

二、三八例のドウロク神文献資料

二一 行路死人起源のドウロク神・無縁仏・ホウカイ様・餓鬼仏・新仏・七人ミサキなど様々な未成仏霊たち

ちが、轟く四つ辻——昭和十一年（一九三六）、橋詰延寿氏の報告による高知県長岡郡稲生村の事例から——

ドウロク神関連の文献資料博搜の結果、管見では四国内で三八例を見出し得た。内訳は、高知県下三五例（全体の九二％）、徳島県下三例（全体の八％）であり、やはり圧倒的に高知県下が多かった（表1・地図2参照）。別稿で聞き取り調査結果にも言及する予定であるが、この場合でも高知県下が圧倒的に多く、隣接する徳島県三好郡東祖谷山村で三例、愛媛県上浮穴郡小田町上川で一例聞き得たのみで、これら四者はすべて高知県と境を接する町村



地図2 高知県下とその周辺におけるドウロク神分布図

(但し文献資料のみによる。1～38は刊行年代順。また、1～38の番号は、表1の本文中にNo. 1～No.38と表示している。)

に位置していた。位置関係から推せば、土佐国内のドウロク神文化が宗教者を通じて隣国に伝播したものと考えられる。詳細は別稿で言及するが、分布状況並びに伝播状況は文献編とほぼ同一であった。

さて、高知県下のドウロク神に関して最初に言及したのは、管見では橋詰延寿氏であった。氏は、一九三六年刊の『民間伝承』二巻二号で「ドウラクさま」と題し、

No.1土佐の長岡郡稲生村では旧の盆の一六日の宵には、近くの四辻(四辻なら何処でもドウラク様として)へ行ってホウカイ(お盆の火)をたきます。これはドウラクさまに行路の災厄をまねがれる様祈願をするのです。子供の時から「四辻には不意の死をした人の霊が集まっているから、たたらん様によくおまいりせんといかん」と話された事です。一ヶ所ドウラク様を並べて祭ってありましたが、道路改修で最近一方が見つかりません。眼病に利くと云はれています。^⑦

とある。後に詳述するが、高知県下のドウロク神三五例のうち、機能面ではほぼ共通するもののドウラク神の呼称は例外的にこの一例のみであり、他の三

表1 高知県とその周辺におけるドウロク神関連資料集

詳細記事

刊行年月日	書名	
1 1936.10.20	民間伝承2巻 2号 橋詰延寿P・4	「ドウラクさま」…(略) 土佐の長岡郡稲生村では旧の盆の16日の宵には、近くの四辻(四辻なら何処でもドウラク様として)へ行つてホウカイ(お盆の火)をたきます。これはドウラクさまに行路の災厄をまぬがれる様祈願をするのです。子供の時から「四つ辻には不意の死をします人の霊が集まっているから、たたらん様によくおまいりせんといかん」と話された事です。一ヶ所ドウラク様を並べて祭ってありましたが、道路改修で最近一方が見つかりません。眼病に利くと云はれています。(土佐 橋詰延寿)
2 1938.11.1	民間伝承4巻 2号 武田 明	p.10「山村語彙(多度津 武田 明)阿波三好郡三名村字平での聴書。(略)・ドウロクジン…お四国へ出て行く前に道の石の上へお祀りをする神様である。即ち臨時のものである。三名村にはドウロクジンを祀つた所は無いが、隣村の山城谷村には一ヶ所あると云ふ。(略)・ミサキ…一種の靈魂、川ではカハミサキ山へ入つてはヤマミサキ、道ではドウロクジンだとも云ふ。或は鳥の如くに飛ぶ神だと云ふ。川へ行つて疲労を俄かに覚えるとカハミサキにつけられたとも云ふ。
3 1955.8.15	土佐山民俗誌 桂井和雄	p.103山の邪神と妖物…山の生活者たちの間では、奥山や寂しい道、夜間の村道などに出てくる邪神妖物の怪を伝えていて、それらの中にはいまだに信じられているものがある。以下はこの村で言われているものである。・ユキアイ…山路や村道を彷徨っていて、行人に行き逢うとこれに憑いて禍すると言われているもので、目に見えぬ亡魂邪神の類に考えられ、原因不明の熱病になる。こんな場合、山の神の眷属に出逢うたなどとも言い、高知市の怪しげな祈禱師に占ってもらつたりして、祓いの祈禱をしたりする。昭和16年12月、村の青年の一人が木出しに出ていて病気になる、家族の者はユキアイに逢うた結果であると堅く信じているのを聞いたことがあった。・七人ミサキ…前掲と同じ類のもので、川漁などをしているときに人に憑くものであると言→p.104もわかれていて、同じように原因不明の熱病になる。これに憑かれたと思われた時には、帰ってきた者を家の入口で外向けに立たしておき、箕の上に天照皇太神のお札を載せて煽ぐと治るなどと言つたりする。・ドロークジン(道祿神)…山路を彷徨する邪神。俚諺に「山では芝天狗、川では猿猴、路ではドロークジン」というのがあるが、村童らは路傍で放尿する時「虫も蠅(ハエ)もそちのけ、ドロークジン様もよけて通らっしゃれ」などと唱えたりする。・シバテン(芝天)…夜のさびしい山路で、小童の姿で現れて相撲を挑み、相手になるとどうしても勝つことのできない妖物。・エンコー(猿猴)…他国という河童のこと。村では芝天が旧暦6月6日の祇園様の日から川に出て猿猴になると言い、この日川に胡瓜を流すのは猿猴に食べさせるためであると言っている。(略)→p.105・クワン…山の中で急に冷汗が出て、激しい空腹を覚えしめる亡魂の類。クワンは「食わん」の名詞化したもののようにあるが、飢餓でたれ死して帰るところのない亡魂が、人を見て食いつくものであると言っている。これにつかれた時には、何か食

<p>5</p> <p>1970.3</p> <p>西土佐村史</p>	<p>4</p> <p>1955.10.1</p> <p>近畿民俗17号 保仙純剛</p>	
<p>〔高知県本川・大川両村探訪報告(後編)〕 ↓ p.180・土佐郡土佐町黒丸：7月14日：松が少いからヒノキタイマツを、数本の枝を残した竹竿の先につけて、屋敷のはずれに立てる。以前はとても大きいものを作った↓p.166もので、男が2、3人がかりで立てた。これをタカボテと云う。コダイマツをドウロク神、セツイン(便所)、水神に上げる。こんな話がある。山に鬼がいて、たびたび出てくるから、年越と盆の14日の晩にやってこいと約束した。年越にはマメマキ、盆の14日にはタカボテが燃えていて家の中へはいれなかった。それから鬼はこなくなつた。(略)・土佐郡本川村中川：タカボテにあげるタイマツ(右と同じ作り)を屋敷のはずれに立てる。小さいタイマツをドウロク神・水神にあげる。(略)・正月と盆の16日に川へ行くと無縁仏に川の中へさそいこまれる。エンコ(川にいる者だ)が角力をとろうといつてくるし、山の中にはコウノシバを持った者がうろついでいて、これに行き会ふと、これ又二度と我が家には帰つてこられない。コウノシバを持っているのは迷い仏である。とても恐しい日だ。(略) ↓ p.97・ドウロク神：道の真中に坐るときは「道のドウロク神よけて通れ」と言つてから坐る。荒神に行き会ふと病気になる。この時は家にはいらぬ先に辻につれて行つてミで三回サビル(あおぐ)とよい。(寺川)〔近藤注〕土佐郡本川村寺川・イキアイ：歩いて病気になること。ドウロク神のイキアイに会うからだ。コン神にイキアウこともある。(本川村中ノ川)</p>	<p>〔高知県本川・大川両村探訪報告(後編)〕 ↓ p.180・土佐郡土佐町黒丸：7月14日：松が少いからヒノキタイマツを、数本の枝を残した竹竿の先につけて、屋敷のはずれに立てる。以前はとても大きいものを作った↓p.166もので、男が2、3人がかりで立てた。これをタカボテと云う。コダイマツをドウロク神、セツイン(便所)、水神に上げる。こんな話がある。山に鬼がいて、たびたび出てくるから、年越と盆の14日の晩にやってこいと約束した。年越にはマメマキ、盆の14日にはタカボテが燃えていて家の中へはいれなかった。それから鬼はこなくなつた。(略)・土佐郡本川村中川：タカボテにあげるタイマツ(右と同じ作り)を屋敷のはずれに立てる。小さいタイマツをドウロク神・水神にあげる。(略)・正月と盆の16日に川へ行くと無縁仏に川の中へさそいこまれる。エンコ(川にいる者だ)が角力をとろうといつてくるし、山の中にはコウノシバを持った者がうろついでいて、これに行き会ふと、これ又二度と我が家には帰つてこられない。コウノシバを持っているのは迷い仏である。とても恐しい日だ。(略) ↓ p.97・ドウロク神：道の真中に坐るときは「道のドウロク神よけて通れ」と言つてから坐る。荒神に行き会ふと病気になる。この時は家にはいらぬ先に辻につれて行つてミで三回サビル(あおぐ)とよい。(寺川)〔近藤注〕土佐郡本川村寺川・イキアイ：歩いて病気になること。ドウロク神のイキアイに会うからだ。コン神にイキアウこともある。(本川村中ノ川)</p>	<p>べるものを一口だけ口に入れるか、路傍の柴折様(土佐の山村の旧道にある叢祠の類の一つ)に柴を供えようとやなどと言っている。網川部落にはコジの墓というのがあり、昔遍路が餓死したのをまつたものであると伝えて小祠になっているが、クワンに食いつかれた時にこれを拝むと治ると言われている。他村ではこれをダリ、ガキ、ヒダリガミ、ヒダリなどと呼んでいる。ノガマ(野鎌)：山路で転んだりして、その傷口が鎌でも斬られたように大怪我をしたりする時にいう。</p>

7 1972.3.31	6 1971.10 1973.11.20	
日本民俗地図 III文化庁編	土佐民俗20号 桂井和雄 俗信の民俗	
<p>月までに亡くなった1年間の新仏を迎えてその前で鐘や太鼓でなんまえどうや「南無阿弥陀仏」と唱えて12庭の念仏後、六部口と称する川原に降りて水面に砂を盛り上げ、その上に石百八丁の松明を燈して水まつりの行事を行ない、川上の清水を汲み取って精霊棚に迎え、香花を捧げて礼拝の後、それと合せて行なう他の念仏も済ませ、新喪主から乗打連中をはじめ村の人々に酒肴を接待してその労を謝する。(略)この念仏の始まりは、市川藤右衛門が、寛文2年(1663)四国土佐国幡多郡下山郷江川村権谷へ落着くことになり、オカタ屋敷に住居をかまえ、時の大名山内忠豊に願を差出し野士となった。その子四男与一衛門が念仏験修を志して京都の兄をたずね板嶋太郎左衛門に教を受けて帰国の後、親のもとで村人とともに念仏をはじめてから305年、代々受継がれて現在に至っている。与一右衛門使用の鐘と思われるものが一個あり、年号はわからないが江戸和泉守の作とある。古老の証言によると火災に罹り鐘や太鼓は一部損傷したという。</p> <p>「正月女覚書」p.17(ページ数は『俗信の民俗』による)香美郡香北町の橋川野では、旧正月に女が死ぬると、部落で七人ずつの女の組ができ、夕暮れ時に四つ辻に集まり、辻のまん中に砂を盛り線香を立てて道陸神さまどうぞよけていくとされと祈願し、そのあとで酒宴を開くという。(略)→p.70高知市大津では旧正月に女が死ぬれば、七人の女にたたといい、女たちが四つ辻に集まって道陸神を祭り、神酒や菓子などを供えて、道陸神さま、どうぞあとを引きませんようにと祈願したという。</p> <p>p.365(高知県)香美郡土佐山田町梅目:ドウロク神といい、猿田彦をまつる道案内の神と考えられていた。祠堂はもとより、神体として具象化したものは一木一石とてなかつたが、かつては、毎年盆祭りの際おがらを挿入した小束のたいまつを90cm×12mの青竹の先にさし、これを道の辻に立て、たいまつに火を点じ、白米をまき、水を注いで拝んだ。土佐郡本川村越裏門:明治の末年ころ、道のまん中にすわるときに、「ドウロク神様よけて通らっしゃれ」といわねばならないなどといっていた。吾川郡吾北村小川新別:道のまん中で腰をおろして休もうとするとき、ドウロク神とゆきあいとなると、病気をしたりしてたいへんなことになるといわれる。腰をおろす前に「道のドウロク神よけて通らっしゃれ」といってから腰をおろした。高岡郡榑原町四万川:1月16日の口あけのとき、ドウロク神(自然石の変形の神体)を部落境などでまつる。部落民が集合し、鐘・太鼓に合わせて「なんまいだ、なんまいだ」と唱える。このとき一人がサギッチョを持ち、小刀で刻む。線香一本が燃え終わるまで、念仏とサギッチョ刻みが行なわれる。このサギッチョには、鬼ノコングと→p.366いうものすこい大きなほきまのを片方と、念仏に使ったしめ太鼓のばちをいっさいまどめて、部落の境の木にたつておく。当地ではこれを石神様をまつるといふ。幡多郡大正町打井川、ドウロク神は道の神様であるといつて、古い道の埋立てをするようなときには、その土を掘り取って新しい道へあげるようにする。そのまま埋めたりするのはよくないとされている。旧7月お盆には、たいまつを道の辻の石の上に置いて、ドウロク神のために灯をとばした。ドウロク神は、午</p>		

		<p>前中は道の沖側にいるので、その方には小便せられん。午後は山手の方にいるので、その方に小便せられんという。</p> <p>節分には大豆に石を混ぜて煎り、その晩家族の年の数だけの豆を四つ辻に捨て、「道のふちの道祿神さん、家族が息災でいられますように」と祈り、往復とも人に会うのを忌む。(香美郡 ↓ p.262 香我美町大熊) ↓ p.264 道祿神は午前中道ぶちにおり、夜は山側におるものという。(幡多郡大正町・十和村) 道のまん中にすわるものでないという。すわつていると道祿神につきあたるという。土佐郡本川村寺川・吾川郡吾北村小川)</p> <p>p.113②「どうろく神」：牛馬が道の真中を通ると死ぬと言われるのは、どうろく神が悪く為であるとされてきた。だから道で休み時は「どうろく神様、よけて通らっしゃい」と3回言ってから休む。(略) ↓ p.114⑦柴神：柴神は隣町「大豊町」の豊楽寺が柴折薬師とも称され有名である。さて本町において柴神はその存在が不明とされているが、以下数ヶ所認められた。(略)「柴を手向けない」と「どうろく神」の行会いにあらうといわれている。「木能津・梶屋瀬・坂本」。「権代」では病氣平癒の願をかけ、葦草履を奉納した。「木能津」では紫神の由来に「p.115」いて、むかし行き倒れた人をそのまま放置するのが常であったが、それに憐れみを感じ、柴を折って着せかけたのが始まりであったといわれている。その他、道端の一角には不慮の死(行き倒れ)を遂げた魂が集まり、生前と同じ生活をしているとか、柴折神は「おいぶし(恵比須)様」に嫁を取られたから、嫁を捜すために神となって柴を折っていく人を取られた嫁を捜しており、おいぶし様はそのため家の暗いところに居るといわれている(沢ケ内)。</p> <p>p.243⑬9坊主の頭にかみがない…とんむかしのことじゃそうな。在所から離れたところに一軒家があって、その婆さんがみてたきに(死んだので)、在所の方へ知らして来たそうな。在所の衆は葬式せんらんきに、坊さんを雇うて行かんらん。お寺へ雇いに行ったら、行ってくるといふことになって、そこで坊さんと在所の衆も一緒に出かけて行きよったそうな。谷を奥へ奥へと入って行きよったら、道が遠いきに、坊さんは、「休まんか、休まんか」と言う。半分位の道来た時、「そんならここで一休みせんか」と言うてみんなが休んだそうな。坊さんのお供も荷をおろして休みよったら、お供は小便がひりとうなった。立ち上がった谷の方へ向いてお供の男が、小便をとぼせうとしたら、そしたら、坊さんが、「お前どこへ小便しよらんなら、谷へ小便したら水神さんの罰があたるきにせられん」と言うて怒った。しようことないお供の男は今度は、杉の木の根元へしようとしたら、「こりやどこへ小便するんなら、その木は山の神さんの宿とる木じゃ、汚したらとり殺されるぞ」 ↓ p.244と言う。もうたまらんきに道の真ん中へ小便をひろうとしたら、また坊さんが、「道にはどうろく神という神さんがおるきに罰があたるの知らんか」と言う。どこへ小便ひろうとしても神さんがおるきに小便がひれん。どこっちゃひるくがない。お供の男は小便がぬけこんで(がまんできなくて)もうどうっちゃならん。しようこたあない。しん</p>
<p>8</p> <p>1973.11.20</p> <p>p.261</p> <p>桂井和雄</p>	<p>俗信の民俗</p>	
<p>9</p> <p>1974.6.25</p> <p>大谷大学民俗学研究会</p>	<p>本山町の民俗</p>	
<p>10</p> <p>1975.2.25</p> <p>東祖谷昔話集 細川頼重編</p>		

13 1980.9	本川村史	<p>ぼうでけんきに、坊さんの荷物の上にあがつて、坊さんの頭へ小便をジャー、ジャーひりかけた。坊さんが「何するんら」ちゅうて怒ったら、お供の男は「坊さんの頭には、かみがないきに一番ええ。罰もあたらん、祟りもせん」と言つて、残つとる小便をジャージャーとみんな坊さんの頭にひりかけてしもうたそうな。坊さんは夕立に会うたように、すぶ濡れになつてしもうたきに、それから坊さんはお天気でも傘をささかけて歩くようになつたんじゃそうな。(谷本盛国話、中上、大正13年生、没)</p>
12 1979.3.1	安芸市史 俗篇 民	<p>p.291 松明とて、肥松の小束を家の門口の石の上と、便所の雨だれ落ちに置いて、高ボテとともに13日の晩から、15日の晩にかけて火を焚くが、30年くらい前までは、部落の東と西にあった共同井戸の傍らに、この水を使用する人々が、盆の間それぞれ竹筒を立てて櫛を活け、夜は松明を焚いて水神様を祭つたといひ。また15年くらい前までは道ドウロク供養といつて、道ドウロクのために、闇夜照らしてやるとして、14、15、16日の晩に、道路と家の入口の境で松明を燃し、また16日の晩には、家々から肥松の小束を持ち寄り、部落の四つ辻ごとこれを燃したといふ(入河内)。</p>
11 1977.3.15	十和の民俗 下 年中行事表 吉村淑甫	<p>p.277・大井川：村行事として二本の轆を川原の東西に立て、松明を4本焚いて念仏を唱える。各自、家の門に2本の長い竹を立て、これに松明をくくりつけ(松に麻酔を交えたもの)夕方火をつける(タカボテ)。この竹は道陸神に上げた後、物干し竿に使う。(7月14日仏迎えの頃。) ↓ p.276 (略) 7月14日仏迎え。朝、墓場に行き「ハタ」と呼ばれる今年竹に三色ハタ(四尺くらいのもの)を付けたものを立てお詣りする。家によつては四尺以上の竹で、ハタを作り、家の庭に立てることもある。14日、15日の夕方、川原で松松の松明に火をともし、迎え火をたく。水、米を供え、米は神に供えるため、火の中へ撒き、水は笹の葉で、はねて祀る。</p>

<p>15</p> <p>1984.3.1</p> <p>土佐民俗42号 神尾健一 「盆の火」</p>	<p>14</p> <p>1982.11.1</p> <p>南国市史</p>
<p>九尺の「ホウカイ様」の竹の下に奇麗に洗った川石12個を並べておき、正午になるとそれぞれ石の上に小束の松明をおいて焚くが、この松明の火は「ドウロク神（道祿神）」への供養火だという。（略）↓p.31と「一方事例9の南国市下末松に出てくる「ドウロク神」との関係はどうなるのであろうか。（略）ところでこの「ドウロク神」とよばれるものを、盆の日にまつところは相当広い範囲にわたっているようで、例えば安芸市入河内という山村では「道下ウロクの供養のために闇路を照らしてやるといって、旧暦7月14日、15日、16日の夜は道路</p>	<p>p.1100・お盆：7月13日から三日間盆祭りをした。「め」の白あえ、団子、そうめんなど種々の品を仏前に供え、祖先の精霊をまつり餓鬼に施した。神式の家では15日のみ盆祭りをする家、8月1日にとり行う家もある。新（あら）盆の家では6月から7月にわたり「たか灯籠」を軒場に掲げ、13、14、15日の夜は大灯籠・提灯に火をとほし庭には松葉で葺いた精霊棚を設けた。これを水棚ともいう。水棚は毎年三界万霊をまつるのが普通である。灯明ははじめは種油に灯芯を浸したものであったが、時のうつり進むに従ってローソクになり、今は電灯に灯芯に替る。又家の中には仏壇をつくり、香華を供え新霊を迎える。親戚・縁者は火見舞と称してその家に来り灯芯に燈す。↓p.1101普通15日の晩には水棚や灯籠などを村はずれの四つ辻で焼いて仏霊を送る。16日には仏霊が冥府に帰る日で川遊びや、芋畑にはいることを忌みつつしんだ。17日はお寺で新盆の家から持ってきた灯籠などに火を点じて供養した。これを十七夜と呼んだ。14、15、16日の三晩は仏霊を祀るという、松と麻がら束ねた松明に火を灯し家毎の門口に長い竹の先に高々と掲げたものである。これを「ほうかいさま」「法界」と呼んだ。山も里も一面の火で忘れぬ風情であったが、今は夢の中しか見られない。法界²⁸には高く掲げられるものの外「十二つき」「道ろく神さま」という小さいものもあった。なおこれ等松明の燃え残りを集めて土の釜で飯を炊き、南瓜や茄子を煮て食べるという子供達の楽しい行事があった。これを盆飯といった。</p> <p>p.31・事例II高岡郡中土佐町久礼（浜分）鱒大敷網を中心とする網漁業と一本釣漁業の漁村。旧暦7月14日の午後4時を過ぎる頃になると家々では竹筒と櫛、米、線香、水などを持って浜辺に出て海に向って墓石になぞらえた高さ四寸位の尖頭形の石を中央に立て、その前に平たい長方形の石を置き、左右に竹筒を立てて櫛を活ける。そして石の上に米をまき、水をそそぎ、その下で小束に束ねた肥松と松を燃し、線香を焚き、口の中で「ヒイジヤサン、ヒイバアサン、ゴセンゾ様、皆一緒にお出で下さいませ」と唱えて祖霊を迎えるが、なぜかこの墓域のようなものも二つも三つも作る家がある。浜辺を見渡すとこの墓域の列が一直線に延々と続き、松明や線香の漂うなかを、海に向って仏迎えをする人々の姿が絶えない。翌15日は再び浜辺に出で、昨日それぞれの者の作った墓域詣で昨日の仏迎えと同じように櫛を活け、水を散らし、水をそそぎ、松明を焚き、線香を燻らせて合掌、遙かな海の彼方に祖霊を送る。なお14日、15日、16日の夕方になると家の門口でも松明を焚き、人々はこの火を跨ぐ。魔除けのためだという（略）↓p.30・事例9南国市下末松旧暦7月13日、14日、15日の三日間、高さ一丈二尺と</p>

16	
1984.6.1	
上山郷(昔の大正町)いろいろかいろ掻き替めの記 伊与木定	<p>と家の入口との境で松明を焚き、16日夜はさらに家々から松明を持ち寄って四つ辻ごと燃したが、同様のことは香美郡野市町母代寺で行われ、やはり旧暦7月14日と15日の夜、家々から竹の先に肥松の束を取り付けた三尺程の「ホカイ様」を部落の四つ辻に立てて火を灯して辺りの闇を明るくするが、この火を「辻火」とよび、また「ドウロク神の供養火」ともいった。また安芸市穴内でも、旧暦7月14日と15日、16日の夜は「高ボテ」を焚くとともに、便所の入口、井戸の傍ら、門の外の道端で松明を焚くが道端の火は「ドウロク神」の火とした。さらに幡多郡西土佐村の江川の長崎家にも、盆のもろもろの行事のなかに「ドウロク神」の供養があつて、新暦8月14日の夜、村道と家に通ずる道路の辻に行き、松明を焚き、フマ(米)をまき、線香を焚いて「ドウロク神」を迎え、翌15日の同じ時刻になると、昨夜と同じ場所に行つて松明、線香を焚き、フマをまいて「ドウロク神」を送る。以上の諸例でも判るように、またわざわざ「道ドウロク」とよぶように、ドウロク神とは道や辻を浮遊する邪霊の一種だろうか。以前どこかで聞いた話であるが道を行く者が辻にさしかかったり、普段から忌み嫌われる場所にさしかかると「ドウロク神様、どうぞ障りませんにように」と唱えて通つたといふことだが、何故このような邪霊を餓鬼とともに供養し、さらに正午を期してまつらねばならないのか。若しこれらの日中の儀礼を、さきに述べたように祖霊を送るに先立つて行うものであるとすれば他方において、同じ日の同じ時刻に、松明を焚いて祖霊と思われる「フルセンジ」や「日天様」をまつるのは何故であろうか。しかも祖霊の迎え送りの日には「高ボテ」「ホウカイ」を焚くにおいておやである。なお、序でながら前述の須崎市野見(事例Ⅰ)や中土佐町久礼(事例Ⅱ)では、浜辺で松明を燃して仏迎えをしながら、さらに門口で松明を焚き、野見ではこの火を「カド火」とよび、久礼では→¹⁰³³この火を跨いで悪魔払いをするという。異質の火だろう。ドウロク神か、ドウロク神的な火かもしれない。あるいはまたこのドウロク神的なものは、各地に伝わる「正月女」のミサキ的な邪霊かもしれない。(略)以上、盆の日に焚く火について気付いたことを書いてみたが、従来盆の火といへば、無造作に迎へ火と送り火に集約し、その他のさまざまな火に目を向けることが少なかったと思われ、また迎え火、送り火とはいうものの、「供える」とか「上げる」「捧げる」→¹⁰³³といった言葉の端々にも現われているごとく、実体は祖霊への供養火といった要素が強いのではないか。まして迎送の火とは思われぬ種々の火はさまざまな霊に対する供養火と解する。要はわれわれは、いろいろな民俗事象に対する定説化されている解説を所与のものとして鵜呑みにすることなく、今一度考えてみる必要があることを、たまたま盆の火に托して提起(自己に対して)してみた。</p> <p>¹⁰³³ ドウロク 道ろく神(一) : 道ろく神は往還の神様である。古い道を埋立をするような場合は、其処の古土を掘取つて上にあげる。そのまま埋めたりするのはよくない。旧7月お盆には、タイ松に火をつけて道辻の石の上に置いて、道ろく神のために燈火とした。村によると道辻に石の燈籠があつて、お盆にはそれに火を燈した。(山脇勝馬翁談) → ¹⁰³⁵ 道ろく 道ろく神(二) : 道ろく神は午前中は道の沖側に居るから、道沖へは小便せられない。午後は道のおか側に</p>

<p>18</p> <p>1966.3.29</p>	<p>本山町史</p>	<p>17</p> <p>1988.3</p>	<p>中土佐町史料</p>
<p>果物・櫛など普通の供え物の他、ノリギの花・百合・ヒイナ・高野豆腐・昆布・色麩・ソウメン・オチツキダンゴ・オチツキウドン・シバ餅・茅の箸を供え、仏壇の両方から二本の笹竹を立てかけてその頂上を結びそこから十三仏の掛け軸を吊し、仏壇の中のもののは前に出す所、仏壇↓p.66の周りを栗の枝と竹を組み合わせたもので両側から囲んで祭る所等いろいろあり、15日には「送り茶」と言ってお茶を供えるてと霊が帰ったとして、しつらえを壊して供え物を川へ流す所もある。「法界松」を14、15両日にあげる。一年竹の長い棹一本または二本に松明（コエ松の束）を結びつけ門口の外または田畑や池、墓や川など家から少し離れた所で燃す場合が多いが、庭や軒先の所もある。「高火をとぼす」とか「法界をあげる」とか言い、日天・空大神・オテントウサマ・仏さん・無縁仏・天照大神・作神など所によつて祭る神仏もまちまちである。オテントウサンの穢れを祓うためとして、墓で生竹を音をたてて燃やしたりする所もある。別に小さい法界で、数は2〜3本から13本ぐらいまでまちまちだが、便所・炊事場・池・道・井戸・水源地・川その他でとぼして、川にさまよっている靈魂を供養し先祖神・水神・便所神・風呂神・ドウロク神・地主神・チリボトケ・十三仏などを祭る。この小さい松明をあげるのにもいろいろなものがある。ヒノキの棒108本を分けて束ねたものを川辺に1m間隔で立て、それに櫛を挿した若竹の間に置いて燃やしたり、小さな松明で大きな松明を取り囲むように立てたり、竹三本をサギツチョに組んだものの上に乘</p>		<p>居るから山手に小便せられん。小便したらおとがめがある。(永山春世婆談江師) 道ろく神(三) 昔は往還をつけ替えずるときは、古い往還の土を新道にあげると、道ろく神の「オトガメ」がない。古い往還を埋めつぶして其の儘にしておくくと道ろく神の「オトガメ」があった。お盆には道ろく神のために小さいタイ松を作り、道端の石の上に横に置いたまま燈した。(小畑久松翁談)</p> <p>p.65・中土佐町下大坂 日林徳馬翁(明治29年生まれ)談(略) 焼坂の旧道にはシバオリ(柴折り)というて、そこを通る人が「足が疲れんように」ドウロクジンやヒダリガミに憑かれんように」というて、柴を折つて供えてお願いする神さまを祭つちゅう所が幾所かありましたのう。ドウロクジンいもうのは目には見えんけど、これは不意死をした者とか、祭つてくれる者のない霊とかが、ちよつと身体具合がわりいような者になすがつて、うまい物を食わしてもらうんですのう。こがなドウロクジンが山道にはおつて、疲れた人に取り憑くというて、昔の人は言いよりました。山道にはヒダリとかヒダリガミというものもおりましたが、このヒダリガミに憑かれたら、腹がへつてひつとも動けんようになると言いよりました。山道を歩きよつてヒダリガミに憑かれたら飯を一粒でも二粒でも食べたら治るいいよりましたのう。それで、昔の人は山で弁当食うときにゃあ、「全部食べてしまふものじゃあない。ヒダリに憑かれたときの用心に、ちよつと残いちよくもんじゃあ」と言いよりました。それから、「山では弁当入れは絶対には洗うものじゃあない」と昔の人は言いよりました。(昭和61年12月聞き書き)</p> <p>p.65・本盆古盆(14日午後〜16日)古い仏を迎え祭る日。仏壇は14日の晩にお供えをする。お茶・御飯・おかず・果物・櫛など普通の供え物の他、ノリギの花・百合・ヒイナ・高野豆腐・昆布・色麩・ソウメン・オチツキダンゴ・オチツキウドン・シバ餅・茅の箸を供え、仏壇の両方から二本の笹竹を立てかけてその頂上を結びそこから十三仏の掛け軸を吊し、仏壇の中のもののは前に出す所、仏壇↓p.66の周りを栗の枝と竹を組み合わせたもので両側から囲んで祭る所等いろいろあり、15日には「送り茶」と言ってお茶を供えるてと霊が帰ったとして、しつらえを壊して供え物を川へ流す所もある。「法界松」を14、15両日にあげる。一年竹の長い棹一本または二本に松明（コエ松の束）を結びつけ門口の外または田畑や池、墓や川など家から少し離れた所で燃す場合が多いが、庭や軒先の所もある。「高火をとぼす」とか「法界をあげる」とか言い、日天・空大神・オテントウサマ・仏さん・無縁仏・天照大神・作神など所によつて祭る神仏もまちまちである。オテントウサンの穢れを祓うためとして、墓で生竹を音をたてて燃やしたりする所もある。別に小さい法界で、数は2〜3本から13本ぐらいまでまちまちだが、便所・炊事場・池・道・井戸・水源地・川その他でとぼして、川にさまよっている靈魂を供養し先祖神・水神・便所神・風呂神・ドウロク神・地主神・チリボトケ・十三仏などを祭る。この小さい松明をあげるのにもいろいろなものがある。ヒノキの棒108本を分けて束ねたものを川辺に1m間隔で立て、それに櫛を挿した若竹の間に置いて燃やしたり、小さな松明で大きな松明を取り囲むように立てたり、竹三本をサギツチョに組んだものの上に乗</p>	

19 1907.11.14	いざなぎ流の 宇宙 高知県立歴史 民俗資料館	<p>p.33・ドウロクジン…道の神のこと。昔太夫がたくさんおる頃、道の神を祭ったのがドウロクジン。特別の祭り方がある。部落と部落の間です。人がこける馬がこける、牛がこけて死んだというとき、昔の人はしていた。事故があつた所でドウロクジンを祭る。また、太夫は山の神、水神、氏神を祭ってもドウロク神を祭る。ドウロクジンは道そのものをもつて、それにも叱られる。古道でも川の道でも山でも人のとおる道はドウロクジンがかまつている。・ロクドウ…山川で石うて木うて、川流れ、首つりなどで死んだ者の霊。車で道で事故におうて命を落としたものの霊も含む。このような者は魂魄が家へ戻らない。山に残っているので祭る。無縁仏である。キュセン（キュウセン）とも、山スズレ川スズレともいう。・シソク…四足。山の神、水神様の眷属。山川の動物やその魂魄、そして人間の生霊と言うべき、犬神猿神もコンジヨウ四足と言う。・山ミサキ川ミサキ…山が三方からきている所、大川へ小川が落ち合っている所。小谷の落合い口の落合水神、大川水神、小川の水神などの眷属が水神ミサキである。山の祭り川の祭りをするときは、山ミサキ川ミサキでしなくてはならないと師匠爺から言われている。</p>
------------------	---------------------------------	---

(以下本文ならびに引用文中の算用数字 No. 1 ~ No. 38 は、ドウロク神の通し番号を指す。)

四例は総てドウロク神であった。一方崇り神としての性格は他の三四例と同一である。両者を勘案すれば、高知県下においてはドウラク神はドウロク神の訛音化であつたと判断してほぼ間違いない。

後に「聞書」編でも詳述するが、近藤は二〇一二年に橋詰氏の報告事例と同一の稻生地区で七六年後に聞き取り調査を敢行した。同地区在住の浜田和子氏（一九三四年生れ・七八歳）からドウロクジンに関する貴重な情報を得たので、以下要点を紹介しておこう。

盆には肥松を束ねたものを竿の先に括りつけて灯した。これをホウカイ様という。新盆の家は、特に数多くの松明を立てていた。

ドウロクジンというのは無縁仏であり、お家に帰れない人、帰っても誰も祀ってくれない人の霊をドウロクジ

ン様と呼ぶ。祀り手のない仏さまが道の辻でウロウロしている。これを稲生いなぶではドウロクジン様と呼ぶ。盆の時には、この辻はあんまり通られんと言われていた。ドウロクジン様に連れて行かれて恐ろしく、二度とこの世に帰って来られないという。ドウロクジン様とホウカイ様は殆ど同じ意味。ドウロクジン様、ホウカイ様にオニギリを持って行って、昔はよく道の辻に供えていたものであった。四辻にオニギリを進ぜる。オニギリを進ぜてある場所には「通られんぞね」と、子供の頃祖母や両親によく言われたものであった。これは盆の期間（一三・一四・一五日）限定であり、お彼岸や正月時などは一切気にしなかった。特に新仏サンは行く所がわからずに辻（四つ辻）を右往左往していると考えられていた。子供の頃は、子供が四つ辻などで遊んでいると、盆の時など男の子がオニギリがあったなどと言いながら、これをもてあそんだりする。このため、祖父母や両親から「四つ辻にオニギリが供えてあっても、それは絶対に取られんぞね」とよく言われたものであった。「そういういわれ（ドウロクジン様、ホウカイ様に特に供えてあること）があつて置いちゃうがやきね」とよく言われた。「ホウカイ様が四つ辻におるきに、ドウロクジン様が四つ辻におるき」とよく言っていた。盆の一三・一四・一五日の間である。この辺の盆は一三日の晩から始まる。一五日の晩には仏サンは供物の一部をみやげとして持つて帰る。川の縁かぢで仏様が持つて帰るための盆のみやげの荷造りをしゆうので、一六日には川へは絶対に水遊びに行つてはいけないと言われていた。四つ辻のドウロクジン・ホウカイ様を祀る時に、何か唱え言をしていたのを子供心に覚えていた。確か「道の端のドウロクジン」と唱えていた。これは行き倒れのお遍路さんを指す。お遍路さんは健康な人ばかりではなかった。どこかに病気を抱えている人も大勢いた。この人らが途中で倒れて、そのまま死んでしまう場合が多々あった。私の祖母は、そのようにして行き倒れて死んだ人々の事を「道の端のドウロクジン」と呼んでいた。昔のお遍路さんは、自分の死に場所を探すため、家族に迷惑が掛からないようにという思いで、死場所を探すためのお遍路さんも結構多かった。

新仏は、満一年たつまでは四つ辻を右往左往して、まだ正式な仏様にはなり切れていない。このためもあつて、新仏は庭の水棚みなだか（新竹と桧葉製）の所で祀るのであり、家の仏壇で祀る事は許されない。新仏様は、まだ正

式な仏様・御先祖様にはなれないのだと祖母からよく聞かされた。寺の坊サンは、四九日たつたら成仏する、仏になるというが、これは仏教や坊サンの言い方であり、南国市の地元の人々は昔から満一年たなければ新仏は成仏できない。餓鬼仏と同様に、その辺の四つ辻を右往左往していき迷いよると考えている。まだ仏に成り切っていないので餓鬼みたいなものだと言ひの頃よく言い聞かせられた。新仏が極楽浄土に着くまでは、歩いてトボトボと行くために四九日ではとても辿りつけない。少なくとも満一年はかかると昔の人は言っていた。ムカワリが来て初めて墓から家の中の仏壇の所に連れて帰って、ここで初めて屋内で祀るのであった。

盆の一六日は川へ遊びに行く事を禁じられていたが、またこの日は「田芋尻で仏サマが一生けんめい荷をしゅうきー、ほんで田芋尻へも入れん」と言われている。仏サマがドツサリ貰うたおもやげを持ち帰るため「荷造り」をしているため、仏サマを驚かせてはならないという意味がある。

葬式の野帰り時、「七人ミサキがついちよるやもしれん」というので箕で煽いで貰った事を覚えていた。また、外で具合が悪くなつて帰って家に入る時、その直前に箕で煽いで貰っていた。「そこで待つちよつて」と言われて、家に入らせてくれず、入口の手前で立たされ、箕で煽いでから家の中に入った。祖母に、「あんたどこ通つて帰つて来たん」と問われたが、祖母は私が七人ミサキがおる四つ辻を通つたのではないかと疑い、下校経路を尋ねたのであった。私が経路を告げると、「ほら、あこの辻には七人ミサキがおり、そこを通つて帰つたために七人ミサキに取り憑かれたのだ」と判断し、これを落とすために箕で煽いだのであった。

池内のオバサンが、あその辻でよくドウロクジンを祀っていた。昔の県道であったが、リヤカーも通れない程の狭い道である。その谷の狭い四つ辻に、オバサンはびつしりとオニギリの供物を置いていた。「オバサン、これ何を置きゆうがー」と尋ねると、オバサンは「餓鬼がな、ここにおるきーこれにやつちやらにやいかん」と言うて握り飯を餓鬼に供えていた。この辻は、下に大きな道がつくまでは金毘羅参りや八八ヶ所のお遍路さんの主な往還になっていた。南国市内には八八ヶ所の札所になっている国分寺があり、通行人も多く、中には辻で落命する人もあった。このため、みんなが通る時に気持ち悪がついていた。「この辻は、妙に、あんまり気持ちよくない



写真1 橋詰延寿氏が報告していたドウロク神を祀っていた四つ辻。高知県南国市いそぎ稲生。残念ながら、コンクリート舗装等により、今は祭祀の根跡は残っていないが、ホウカイ様を立て、オニギリを供えていた場所は指示する如く未成仏霊がたむろする四つ辻だけでなく谷川の水路の際でもあり、盆の仏達の迎送の場でもあった点に注目しておきたい。ここは、あの世とこの世が鋭く交錯する一つの大きな境界なのであった。

ね」と多くの人が語り合いながら歩いてきた。ドウロク神を祀る辻なのであった。また、餓鬼仏、ホウカイ様を祀る辻でもあった。昔は、盆にここでタカボテの他に、背の低い1m前後の竿先に松明を括りつけて灯していた。この道は人が互いに行き合える程の道幅しかないが、これが昔の本通りであった。^⑧

写真1に示した如く、ドウロクジンを祀っていた四つ辻は現在表面がコンクリート舗装されているが、道幅や周囲の景観は七六年前の橋詰氏の報告と殆ど変わっていない。ただ往時と違うのは、ドウロクジン祭祀の石祠・辻松明としてのホウカイ様の消滅と人通りが激減した程度である。浜田氏の伝承は、これらの欠を補って余りある程の充実した内容であり、一つ一つ解きほぐしながらドウロクジンの本来の姿を浮き彫りにしておきたい。

浜田氏は最初に「肥松を束ねて竿先に括りつけた肥松の束をホウカイ様と呼ぶ」と述べ、最後に「昔は盆に、ここでタカボテの他に、

背の低い一m前後の竿先に松明を括りつけて灯していた。この道は、人が互に行き合える程の道幅しかないが、これが昔の本通りであった」と言う。ホウカイ様がタカボテを指すのかそれとも一m前後の背の低い松明を指すのか不明であるが、何れにせよこの四つ辻でドウロクジンを祀るべく、ホウカイ様と称する肥松の火を灯していた点は間違いない。

そして、「ドウロクジンは無縁仏であり、家に帰れない人、帰っても誰も祀ってくれない人、これを稲生ではドウロクジン様と呼ぶ」とあり、「盆にこの四つ辻を通るとドウロクジン様につれて行かれて、二度とこの世に帰って来られない」「ドウロクジン様とホウカイ様は殆ど同じ意味。オニギリを持って行って道の辻に供えていた」と言うのである。ドウロクジン＝無縁仏＝ホウカイ様という等式がここで成立し、盆の期間にこの四つ辻を通るとドウロクジンに拉致され「二度とこの世に帰って来られない」という伝承からその危うさが如実に示されている。辻には、松明だけでなく握り飯が供えられていた点に注目しておきたい。燈明と供物によってドウロクジンを手厚く祀り、憑依やそれによる取り殺しを未然に防ごうとしていたのであった。

松明をホウカイと呼ぶことは、『高知県方言辞典』にも「うらぼんに焚く火」^⑧とあり、香美郡吉川村・同郡物部村・同郡香北町・長岡郡本山町・土佐郡鏡村・土佐市・土佐郡中土佐町での分布事例が示されていて、高知県東端・西端を除くほぼ全域で分布していたことがわかる。このホウカイ様がドウロクジンと同じであり、また無縁仏でもあったとする言説は極めて重要である。単なる松明であれば「様」は付けない。ここに神仏性が認識されるため「様」が付くのであり、その具現化がドウロク神や無縁仏であったと判断し得る。

加えて、『日本国語辞典』の「ほうかい」^{法界}の項には、第一義として「大乘仏教で、全宇宙を法の現われと見、真如と同視する。真如そのもの。また、諸宗により理解に差があるが、本源的な法性としては真如、その差別的な現われとしては世界・宇宙の両義に用いる。」とあり、高度な仏教用語が登場し、真意を理解するにはかなり難しい。第二義は「法界愷氣の略」とあり、「自分に関係のないことに嫉妬すること。他人の恋をねたむこと。」と説明する。第三義は「自分とは何の縁故もない存在。」とあり、この第三義が稲生のホウカイ様に最も適合する。即ちホウカイ

様が無縁仏であつてみれば、「自分とは何の縁故もない存在」以外では考えられないのである。このため、第一義、第二義は完全に埒外となる。

ドウロクジンが無縁仏であり、家に帰れない人、帰つても誰も祀つてくれない人の霊であつてみれば、四つ辻でウロウロするのも至極当然である。法界様が元来無縁仏であつてみれば、無縁仏繋がりでもウロクジン＝法界説が成り立つ。元々、法界とは無縁仏・ドウロク神を指していたのであり、『高知県方言辞典』の如く、「うらぼんの火」を指すものではなかった。原義が忘れられ、それを祀るための道具としての松明の火がホウカイと命名されたにすぎない。「ドウロクジン様とホウカイ様は殆んど同じ意味」とする浜田氏の言説は、以上の如き極めて重要な意味を含み持っていたのであつた。

子供の頃、祖父母や両親から「四つ辻にオニギリが供えてあつても、それは絶対に取られんぞね」「そういういわれ（ドウロクジン様、ホウカイ様に特に供えてあること）があつておいちようがやきね」「ホウカイ様が四つ辻におるきに、ドウロクジン様が四つ辻におるき」とよく言い聞かせられた氏であつたが、実際には一緒に遊んでいた男子達は四つ辻に供えてあつた握り飯を目ざとく見付け、これを弄んでいたのであつた。大人達の心配をよそに、男子（子どもとしての方鬼）は、本当のドウロクジン・無縁仏・ホウカイ様の怖さを知らなかつたのであろう。

四つ辻のドウロクジン・ホウカイ様を祀る時、祖父母らは「道の端のドウロクジン」と唱えていたが、「これは行き倒れのお遍路さんを指す。お遍路さんは健康な人ばかりではなかつた。どこかに病気を抱えている人も大勢いた。この人らは途中で倒れて、そのまま死んでいた。私の祖母は、そのようにして行き倒れて死んだ人々の事を『道の端のドウロクジン』と呼んでいた。昔のお遍路さんは、自分の死に場所を探すため、家族に迷惑が掛からないようにという思いで、死に場所を探すためのお遍路さんも結構多かつた」とする言説は、ドウロクジンの本質を知る上で極めて重要である。故意の有無に関わらず、旅の途中で行き倒れ、落命した人々を「道の端のドウロクジン」と呼び、また四つ辻のドウロクジン・無縁仏・ホウカイ様を祀る時も「道の端のドウロクジン」と唱えるのであるから、稲生におけるドウロクジンの本質は行路死人にあつたと断言し得る。

これを補強するように以下の言説が続く。「この辻は、下に大きな道がつくまでは金毘羅参りや八八ヶ所のお遍路さんの主な往還になっていた。南国市内には八八ヶ所の札所になっている国分寺があり、行人人も多く、中には辻で落命する人もあった。このため、みんなが通る時に気持ち悪がついていた。『この辻は、妙に、あんまり気持ちよくないね』と多くの人が語り合いながら歩いてきた。ドウロク神を祀る辻なのであった。また、餓鬼仏・ホウカイ様を祀る辻でもあった」と言う。写真1に示した四つ辻は、稲生^{いなぶ}地区の元主要道であり、讃岐の金毘羅詣でや南国市内にも一箇寺ある八八ヶ所の遍路道でもあり、往時は社寺参詣の人々で多いに賑わっていた。従って、この辻での行路死人も間々あった。「この辻は、妙に、あんまり気持ちよくないね」と語り合いながら通る地元の人々の言葉は、その場所が行路死人の霊としてのドウロクジン・ホウカイ様・無縁仏を祀る特別の場所としての独特な皮膚感覚を如実に示している。

さらに「池内のオバサンが、あそこの辻でよくドウロクジンを祀っていた。昔の県道であったが、リヤカーも通れない程の狭い道である。その谷の狭い四つ辻に、オバサンはびっしりとオニギリの供物を置いていた。『オバサン、これ何を置きゆうがー』と尋ねると、オバサンは『餓鬼がな、ここにおるきーこれにやっちゃらにやいかん』と言うて握り飯を餓鬼に供えていた』のであった。先に、子供らが供物の握り飯を発見して弄んでいた点に言及したが、村の大人達は思い思いにこのように供物の握り飯を供えていたのであった。若い頃の浜田氏が「池内のオバサン」に供物の意味を問うと、「餓鬼がな、ここにおるきーこれにやっちゃらにやいかん」と即答するのである。この辻には、ドウロクジン・ホウカイ様・無縁仏が祀られていたが、「池内のオバサン」の言及により、新たに餓鬼仏が追加される事になった。行路死人の霊は、このように次々と新たな概念を再生産しながら村人達に祀り継がれて行くのであった。

また、「新仏サンは行く所がわからずに辻（四つ辻）を右往左往している」とか「新仏は、満一年たつまでは四つ辻を右往左往して、まだ正式な仏様にはなり切れていない。このためもあって、新仏は庭の水榭（新竹と桧葉製）の所で祀るのであり、家の仏壇で祀る事は許されない。」「寺の坊サンは、四九日たつたら成仏する、仏になる

というが、これは仏教や坊サンの言い方であり、南国市の地元の人々は昔から満一年たたなければ新仏は成仏できない。餓鬼仏と同様に、その辺の四つ辻を右往左往してさ迷いよると考えている。「新仏が極楽浄土に着くまでは、歩いてトボトボと行くために四九日ではとても辿りつけない。少なくとも満一年はかかると昔の人は言っていた。ムカワリが来て初めて墓から家の中の仏壇の所に連れて行って、ここで初めて屋内で祀る」のであった。

稲生いなぶの四つ辻には、ドウロクジン・ホウカイ様・無縁仏・餓鬼仏だけでなく新仏も右往左往しながら、一年間たむろしていた事をここで確認しておきたい。一般的に日本の仏教では、死者霊は四九日が過ぎれば中陰の時期が終わって成仏すると見做されているが、稲生をはじめとする南国市全域ではそうではなかった。「満一年たたなければ新仏は成仏できない」のであり、「餓鬼仏と同様に、その辺の四つ辻を右往左往しながらさ迷」っていたのである。僧侶側と一般市民の間には、成仏時期を巡って一つの乖離乖離があった。これは独り南国市域だけではなく、安芸市八ノ谷でも河原の水際に盆棚を作り、ここで肥松を焚き水を手向けて新仏を祀るが、「火と水の供養をうけることによって、新亡の霊は『フルセンヂ』の位に入る」^⑩とされており、最長で一年間は成仏が認められていなかった。また、長岡郡本山町瓜生野では死後一年間、若年の死者の場合は三年間、古い先祖の位牌を祀る仏壇の中に一緒に祀るのではなく、別の場所の机の上で祀っていた。^⑪これら二例も、元は稲生の事例と同様一年間（場合によっては三年間四つ辻にたむろし、その近辺をさ迷っていたと考えられる。新亡の霊の長期間の四つ辻とその近辺でのさ迷いは、結構広範囲に分布していた点に注目しておきたい。そして、ドウロクジン・無縁仏・ホウカイ様・餓鬼仏等との四つ辻での行き合いによって、通行人はあの世に拉致され、二度とこの世に帰って来られなくなる事は先に詳述したが、行く所がわからずに四つ辻を右往左往している新仏との行き合いによっても同じ現象、否もつときつくこれらの七倍も恐ろしい結果が惹起されることを次に詳述しておこう。

さて、四つ辻におけるこれらの諸神仏霊との行き合いは恐ろしい現象であるが、最も恐ろしいのは何と言っても七人ミサキに尽きる。「葬式の野帰り時、『七人ミサキがついちよるやもしれん』というので箕で煽いで貰った事を覚えてる。また、外で具合が悪くなって帰って家に入る時、その直前に箕で煽いで貰っていた。『そこで待つちよっ

て』と言われて、家に入らせてくれず、入口の手前で立たされ、箕で煽いながら家の中に入った。祖母に、『あんたどこ通って帰って来たん』と問われたが、祖母は私が七人ミサキがおる四つ辻を通ったのではないかと疑い、下校経路を尋ねたのであった。私が経路を造げると、『ほら、あの辻には七人ミサキがおり、そこを通って帰ったために七人ミサキに取り憑かれたのだ』と判断し、これを落とすために箕で煽いだ』と言う。

七人ミサキとは、一般的に行き合い神の一種類と考えられているが、高知県下では「師走男しわすおとこに正月女しょうがつおんな」と称し、特に正月の月内に女が死ぬばその年に七人の死人が村内から続出すると言われ、非常に恐れられている。これを予防するため、「辻祭り」または「辻祝い」と称し、有志が夕刻に近くの辻で集まり、線香を立てて神祀りを催す。この時に祀る神が、ドウロク神でありまた七人ミサキなのであった。自分達を連れて行かないように一心に祈り、辻で火を焚き、持ち寄った酒肴で簡単な宴を催して解散となる。狭い地区内の行事であり、葬家に知れると近所付き合いが気まざるくなるため、秘密裏に行なう場合が多い。

なぜ「辻祭り」「辻祝い」を「辻」で行わなければならないのかをここでじっくりと検討しておきたい。先に言及したが、「新仏サンは行く所がわからずに辻（四つ辻）を右往左往している」のであり、「満一年たたなければ成仏できない。餓鬼仏と同様に、その辺の四つ辻を右往左往してさ迷いよる」のであり、「新仏が極楽浄土に着くまでは、歩いてトボトボと行くために四九日ではとても辿りつけない。少なくとも満一年はかかる」「ムカワリが来て初めて墓から家の中の仏壇の所に連れて帰って、ここで初めて屋内で祀る」のであった。従って、地区内から七人が取り殺されないように祈るためには、正月に死んだ女性の墓前で祈ってもそこには霊が不在であるため効果が無い。死者霊が一年間右往左往している四つ辻こそが、最も出会う可能性の高い場所なのであり、そこであの世へ連れて行かれないように一心不乱にみんな祈るのであった。一年間に同一地区で七人もの死者が続出する現象は尋常ではない。四つ辻でたむろするドウロクジン・無縁仏・ホウカイ様・餓鬼仏・新仏たちは総て通行人をあの世に拉致する恐ろしい存在ではあるが、七人ミサキに裏打ちされた「正月女」の方がこれらの七倍も危険である事がこの点からよく理解できよう。以上の如く、七人ミサキは死後一年間は成仏できない新仏の霊の一種であり、自らの成仏

を願って四つ辻にたむろしていたのであった。

この他、七人ミサキは「正月女」以外にも「葬式の野帰り時」や普段の下校途中にも四つ辻で待ち受ける場合があった。急に体調に異変をきたすのがその兆候であるが、この場合七人ミサキが取り憑いたままの状態で家の中に入れたら家族全員が七人ミサキにやられて大変な事になるため、水際で防ぐ意味で必ず家の入口の手前で立たせ、箕で煽ぐ呪いを実践する。箕での煽ぎは七人ミサキ除けの特効薬であったらしく、先述の二事例共にこれが採用されていた。この他、徳島県三好郡ではハシリ^⑩（死者霊が取り憑く現象）に入った時も戸外に坐らせて箕で煽ぐ事例があった。

また、「正月女」以外に、七人ミサキ組織とも称すべきより一般的な概念がある。これは新仏に限定されず、憤死とか事故死など不慮の災害で亡くなった人の怨念が成仏できずに四辻にたむろし、通行人を一人ずつ取り殺して行く。常になら下まで七段階の七人ミサキの序列が形成されており、通行人の誰かを取り殺さないことには、最古参に位置する霊が成仏できない組織である。四国から中国筋でよく聞く話であるが、管見では高知県下が多い。死亡事故が頻々と起る場所には、必ず七人ミサキ組織が想起され、事故発生の説明付けにされ、同時に供養碑などが建立されている。四つ辻が多いのは、人通りの多い交差点でもあり、それだけ取り殺しやすい場所でもあったためである。この組織が機能すれば、エンドレスでその場で死者が続出することになる。現在の車社会の中で、交差点での交通事故が多いことと、七人ミサキがたむろする場所が四つ辻であった事とは、以上の意味で決して単なる偶然なのではなかった。辻はまさに、生きるか死ぬか運命の分かれ道なのであった。

以上、稲生の浜田氏の伝承を総括すれば、ドウロクジンは無縁仏でありホウカイ様・餓鬼仏・新仏・七人ミサキさらには盆の松明をも包括する極めて大きな概念であった事が理解できる。そして、これら総てに共通する場が四つ辻であった事もここで再認識しておきたい。これらの現実を踏まえた上で、七六年前（二〇一二年現在）に報告された同地区の「ドウラクさま」の記事との比較対照を試みておこう。先に紹介したが、橋詰氏（一九〇二年生れで浜田氏は一九三四年生れなので三二年の年齢差がある。）の報告の冒頭には「土佐の長岡郡稻生村では旧の盆の一

六日の宵には、近くの四辻（四辻なら何処でもドウラク様として）へ行つてホウカイ（お盆の火）をたきます。」とあるが、決まった四辻ではなく、各家々によつて自宅から最も近い四つ辻でホウカイを焚いていた。そして、その火はドウラク様へ供えるための火であつたと解釈し得る。この文脈から推せば、盆の一日夕方限定であつたようだが、浜田氏によれば「この辺の盆は一三日の晩から始まる。一日の晩には仏サンは供物の一部をみやげとして持つて帰る。川の縁で仏様が持つて帰るための荷造りをしゆうので、一六日には川へは絶対に水遊びに行つてはいけないと言われていた。（略）またこの日は『田芋尻で仏サマが一生けんめい荷をしゆうきー、ほんで田芋尻へも入られん』と言われている。仏サマがドツサリ貰うたおみやげを持ち帰るため『荷造り』をしているため、仏サマを驚かせてはならないという意味がある」と説明し、ホウカイを焚く期間について若干の齟齬が生じている。

浜田氏と橋詰氏との年齢差は三二歳であり、生前の橋詰氏の活躍を見られており、小学校の校歌を作詞した人、また高知県を代表する民俗学者として浜田氏の橋詰氏に対する評価は高い。先述の『民間伝承』二巻二号所収の「ドウラクさま」の記事は、橋詰氏三四歳当時のものであり、また限られた紙面でもあつたため、意を尽くさず一六日限定のホウカイの如き誤解を与えてしまうような表記になっているが、実際は浜田氏が詳述する如く一三日から一六日に至る四日間每晚焚いていたのであつた。一日夕方仏サンを送つたからと言つてすぐあの世へ帰るわけではなく、その翌日の一六日午前中には川の水際や田芋畑で、この世で貰つたみやげをあの世に持ち帰るための荷造りをしていたのであつた。田芋とは里芋を指すが、この芋の茎を祖霊たちは天秤棒てんびんぼうとして活用していたのであつた。あの世への帰り仕度じたくをしている仏サマ達を驚かせてはならないと言ふ意味で、この日の田芋畑入りは禁忌とされていた。また、同じ理由で川入りも禁止されていたが、こちらはあの世へ帰る仏サマが川で遊ぶ子供と一緒に連れて行くという、溺死を反映するもつとも恐ろしい意味が含み込まれていた。一六日がこのような恐ろしい日であつてみれば、ドウロクジン無縁仏ホウカイ様餓鬼仏死後一年間は成仏できない新仏七人ミサキの等式が成立する稲生では、橋詰氏の如く怖さ繋がりドウロク神を祀りホウカイを焚く日のうちの一つである一六日が強調されても何ら不思議ではない。但し、間違つてはならないのは、一六日は一部であり、一三日から一六日まで毎晩ホ

ウカイを焚いていたという事実である。この点は、高岡郡中土佐町久礼でも、幡多郡西土佐村権谷とその周辺でも確認されている。

ホウカイを焚く意味が「ドウラクさまに行路の災厄をまぬがれる様祈願」する点は、交通安全の神としての性格をよく示しているが、「子供の時から『四辻には不意の死をした人の霊が集まっているから、たたらん様によくおまいりせんといかん』と話された事です」に至っては、単なる交通安全の神ではなかったと判断し得る。四つ辻での不意死については、浜田氏の言説に詳述されていた如く、遍路を初めとする数多くの行路死人、そこから派生したドウロク神・無縁仏・ホウカイ様・七人ミサキ・死後一年間は成仏できない新仏等々、稲生では数多くの霊たちが四つ辻にたむろし、自らの成仏を願って通行人の命を狙っていたのであった。「たたらん様によくお参りせんといかん」との言説は、その辺の恐さの婉曲表現であった。ドウロク神の本質は、単なる交通安全などではなく、七人ミサキに代表される如き極めて恐ろしい存在なのであった。

さて、「一ヶ所ドウラク様を並べて祭ってありましたが、道路改修で最近一方が見つかりません。眼病に利くと云はれています」の条であるが、浜田氏もその場所を覚えておられた。それが写真1である。現在は祠・御神体共に影も形も無いが、昔はここで祀っていたようである。普通の自然石であったらしく、具体的な神像までは証言を得る事ができなかった。一九三六年当時で既に「道路改修で最近一方が見つかりません」状況であるため、元々石に刻んだ御神体のような立派なものではなく、他者が見ればその辺の石ころと見紛う程の質素なものであったと考えられる。但し、御神体が消失してもその場所の記憶だけは後まで残り、今から二〇〇〇〜三〇年前まではここで握り飯がドウロク神に対して手向けられていたのである。

稲生では「眼病に利くと云はれ」御利益があったようであるが、管見による文献並びに聞き取り調査では、高知県下では他にドウロク神に関するこの類例を見出し得なかった。徳島県下一千余祠の岐神においても、眼病の御利益は勝浦町と日和佐町に各一例ずつ見られたが、^⑬全体としては例外的存在で、特に顕著なものではなかった。恐らく高知県下においても、本来はこの程度の意味合いしか持っていなかったと考えられる。

二二二 徳島県三名村・山城谷村のドウロク神と土佐山村のドウロク神に関する言説——一九三八年 武田明氏・一九五五年 桂井和雄氏の報告事例から——

さて、一九三八年刊の『民間伝承』四巻二号で、武田明氏は「山村語彙」と題し、徳島県三好郡三名村平での聞き書きを発表されている。高知県下の記事ではないが、三名村は高知県と隣接しており（地図2参照）、その影響を多分に受けたものと判断し得るので敢えてここに掲出する。

ドウロクジン お四国へ出て行く前に道の石の上へお祀りをする神様である。即ち臨時のものである。三名村にはドウロクジンを祀った所は無いが、隣村のNo.2山城谷村には一ヶ所あると云ふ。（略）

ミサキ 一種の靈魂、川ではカハミサキ山へ入ってはヤマミサキ、No.3道ではドウロクジンだとも云ふ。或は鳥の如くに飛ぶ神だ云ふ。〔近藤社とが欠か。〕川へ行つて疲労を俄かに覚えるとカハミサキにつけられたとも云ふ。^⑭

注意深く読めば、ここには二ヶ所のドウロクジンの記事が紹介されている。一つは山城谷村のそれであり、四国遍路の出立に際し、「道の石の上へお祀りをする神様」であり「臨時のもの」らしい。具体的にドウロク神に対して何を供え、何を祈願したのか言及が無いので不明であるが、文脈から推せば路傍の適当な石上に洗米などを供え、旅の安全を祈ったものであろう。「臨時」とあるため、旅立ちの都度その場で供物を献げて祈っていたようである。また、「ドウロクジンを祀った所」という記述から推せば、固有の像としての御神体は無く、単に路傍の石上を「ドウロク神を祀った所」として決め、そこに供物を供えて拜むだけのものであらう。先に高知県稲生の「ドウラク様」の事例に言及したが、道路工事に紛れて二つのうちの一つが消失していた。そして七六年後の二〇一二年現在、残っていた一方のドウラク様も完全に姿を消し、伝承だけになってしまっていた。他の類例から推せば、元来御神体や祠などは無く、伝承のみ存在するものであった可能性が高い。稲生のドウラク様も、山城谷のドウロク神とほぼ同じく路傍の石の一つにすぎなかったと考えられる。

さて、もう一つの三名村平（さんめいぶらへい）でのドウロクジンであるが、極めて興味深い。即ち「ミサキ 一種の靈魂」と見做（みな）されており、「鳥の如くに飛ぶ神」なのであった。地元では「川ではカハミサキ山へ入ってはヤマミサキ、道ではド

ウロクジン」という諺がある。「島の如くに飛ぶ神」や「川へ行つて俄かに疲労を覚えるとカハミサキにつけられた」などという条から判断すれば、行合神の一種とも言えよう。だが、「一種の靈魂」とあるため、まだ「神」には昇華していないものかもしれない。しかし、「靈魂」と言いながら、山ミサキ・川ミサキと同列にドウロクジンが並置されているため、ドウロクジンは靈魂に限りなく近い祟り「神」なのであった。

別稿の「聞書編」で言及するが、近藤の調査では「木落ちタキ落ち川流れ、道の端(下)のドウロク神」などという諺が徳島県東祖谷山村で三例・高知県物部村で二例・安芸市で一例・愛知県上浮穴郡小田町で一例の計七例程聞き得た。また、文献資料では高知県下で九例の類似伝承を確認し得た。木落ちとは首吊り自殺者または木から落ちて死んだ人の霊、タキ落ちとは断崖から身投げして死んだ人または事故による滑落死者(高知県下の広い地域では、断崖の事を「たき」と呼ぶ)、川流れは入水自殺者または事故による溺死者であり、先の稲生でも見られた如く、道の端のドウロク神とは故意または偶然を問わず行き斃れの行路死人を指す。「木落ち、タキ落ち、川流れ」の三者は明らかに先の「山ミサキ、川ミサキ」と同列のものであり、行路死人のみ「道ミサキ」ではなく「ドウロク神」と表明されて神号が付く。なぜ山と川での死者がミサキであつて、行路死人のみ「道ミサキ」ではなく「ドウロク神」と神号で称されるのか不明であるが、「山ミサキ・川ミサキ」または「木落ち・タキ落ち・川流れ」とはその命名由来の質が違っているため独立して「ドウロク神」の称号が与えられているのかもしれない。ミサキ群または変死霊群として一括し得るこれら三者または四者の中で、どういう訳かドウロク神だけに「神」号が付与され際立つのであつた。但し、後に詳述するがいざなぎ流家祈祷の「取り分け」中の「御幣立て」祭文に例外的に「道みさき」が登場する。ドウロク神になる以前の古風な名称として存在していた。

山城谷村におけるドウロク神とミサキの系譜を引く三名村平におけるドウロク神が同一なのか否かは俄には判断できないが、先の高知県南国市稲生地区ではホウカイサン・無縁仏・餓鬼仏・死後一年間は行く所がわからずに四つ辻を右往左往している新仏の霊・七人ミサキの五者とドウロク神が同一概念で捉えられていた点を考え合わせれば、徳島県下の両村では名称が一致しており、稲生地区のドウロク神の範疇に入る五概念よりも遙かに同一の可能

性が高かったと推測し得る。従つて、山城谷村のお四国札所巡りの旅立に際して臨時に祀るドウロク神も、三名村のそれと同様にミサキの系譜を引くものであり、それは稲生地区の場合と同様に行路死人・新仏・七人ミサキ・餓鬼・無縁仏・ホウカイサンを祀つたものでもあつた。行路死人を祀つたドウロク神であるからこそ、これに祈れば旅の安全を保証してくれると発想していたのである。また、徳島県三名村の山ミサキ・川ミサキと高知県南国市稲生地区のホウカイ様・無縁仏・餓鬼仏・新仏・七人ミサキは、県こそ異なるもののドウロク神を媒介項として両者は限りなく同一物に近い。本質は同一であつて、ただ名称が若干違ふだけと考えた方がよさそうである。少なくとも、ドウロク神という括りでは両県下のそれは共通しているのであつた。

一九五五年八月刊の『土佐山民俗誌』の中で、桂井和雄氏は「山の邪神と妖物」と題して以下の報告をされている。

・ユキアイ 山路や村道を彷徨して、行人に行き逢うとこれに憑いて禍すると言われているもので、目に見えぬ亡魂邪神の類(傍近巻)に考えられ原因不明の熱病になる。こんな場合、山の神の眷族に出逢うたなどとも言ひ、高知市の怪しげな祈禱師に占うてもらつたりして、祓いの祈禱をしたりする。(略)

・七人ミサキ 前掲と同じ類のもので、川漁などをしてるときに人に憑くものであると言われている、同じように原因不明の熱病になる。これに憑かれたと思われた時には、帰ってきた者を家の入口で外向けて立たしておき、箕の上に天照皇大神のお札を載せて煽ぐと治るなどと言つたりする。

・No.4 ドーロクジン (道碌神) 山路を彷徨する邪神。俚諺に「山では芝天狗、川では猿猴、路ではドーロクジン」というのがあるが、村童らは路傍で放尿する時、「虫も蟻蛄あまごもそつちのけ、ドーロクジン様もよけて通らっしゃれ」などと唱えたりする。

・シバテン (芝天) 夜のさびしい山道で、小童の姿で現れて相撲を挑み、相手になるとどうしても勝つことのできないという妖物。

・エンコー (猿猴) 他国でいう河童のこと。村では芝天が旧暦六月六日の祇園様の日から川に出て猿猴になると

言い、この日川に胡瓜を流すのは猿猴に食べさすためであると言っている。(略)

・クワン 山の中で急に冷汗が出て、激しい空腹を覚えしめる亡魂（傍点近藤）の類。クワンは「食わん」の名詞化したもの
 のようであるが、飢餓でのたれ死して帰るところのない亡魂が、人を見て食いつくものであると言っている。
 これにつかれた時には、何か食べるものを一口だけ口に入れるか、路傍の柴折様（土佐の山村の旧道にある叢
 祠の類の一つ）に柴を供えるとよいなどと言っている。網川部落にはコジの墓というのがあり、昔遍路が餓死
 したのをまつたものであると伝えて小祠になっているが、クワンに食いつかれた時にこれを拝むと治ると言
 われている。他村ではこれをダリ、ガキ、ヒダリガミ、ヒダリなどと呼んでいる。

・ノガマ（野鎌） 山路で転んだりして、その傷口が鎌でも斬られたように大怪我をしたりする時にいう。^⑤
 道祿神を除いて、一見ドウロク神と関係無さそうな妖怪達が長々と羅列されているが、実はこれらはかなり密接
 に該神と関連しているため割愛し得なかった結果である。先に、徳島県三名村の道におけるミサキとしてのドウロ
 クジンに言及したが、ここでは川へ行つて疲労を俄かに覚えると「川ミサキにつけられた」と称する点を明らかに
 した。この「川」を「道」に置き替えれば、憑き神の正体がドウロク神になるのである。桂井氏の言を借りて言え
 ば、山ミサキ・川ミサキ・ドウロク神らは優れて「ユキアイ」なのであった。その正体は「目に見えぬ亡魂邪神」
 とあるが、先の南国市稲生のドウロク神の正体が行路死人であつてみれば、また「亡魂」が亡霊・成仏し得ない霊
 魂（新仏をも含む）であつてみれば、ユキアイとはドウロク神の事に他ならないのである。

また「七人ミサキ」の場合、徳島県三名村の如く山ミサキ・川ミサキの同類として道のミサキがドウロク神であつ
 てみれば、これも名称が違うだけで実体はドウロク神と団体である。土佐における一般的な七人ミサキは、よく道
 の四つ辻に出没する。これは通行人を物色しやすいためであり、通行人を一人取り殺す事によって、取り殺された
 人は新入（たぐ）ミサキとして最下位に位置付けられ、七人ミサキの中の最古参の霊は結果的に位が一つ上に押し上げられ、
 成仏してその組織から離脱できる。七人ミサキの集団は、通行人を一人取り殺す事によって常に新陳代謝をくり返
 す。従つて、一旦死人が出た四辻は未来永劫にわたつて死人を出し続けるのである。稲生の四辻でドウロク人が祀

られる必要性はこの点にあった。また、新仏としての「正月女」が成仏し切れずに七人ミサキになり、その一年間で七人取り殺すため、これを避けるべく辻祝いを行なっていた事は先に言及した。「正月女」由来の七人ミサキを通常の七人ミサキと区別して「激烈七人ミサキ」と命名しておきたい。数年かけて七人取り殺すのではなく、僅か一年以内に七人取り殺すのであるから、その恐ろしさは通常の数倍もあり、取り殺し能力は一般の七人ミサキとは比べものにならないため、敢えて別概念をここに設定した次第である。

この視点に立って土佐山村とさやまむらにおける「七人ミサキ」を眺めれば、前掲のユキアイ同様で原因不明の熱病を出しており、場所が「山路や村道」から「川漁などをしているとき」に変わっただけである。七人ミサキの大きな特徴である辻が生かされていないし、その新陳代謝システムも言及されていない。後に「聞書編ききがへん」で詳述するが、徳島県東祖谷山村での山ミサキ・川ミサキ・ドウロク神は山や川や道で死んだ人々（自殺も含む）の浮かばれない霊であり、この霊達は通行人に取り憑いて七人取り殺さないと自らが成仏できないのである。このシステムが七人ミサキなのであり、これら変死者達は例外なく七人ミサキになると考えられている。この視点に立てば、桂井氏の報告する土佐山村での七人ミサキは過小評価されていると言わざるを得ない。単に「川漁などをしているときに人に憑くだけではなく、山・川・道（里）などあらゆる生活空間において、通行人に取り憑いて殺し、自らが浮かばれる順番を待ち続けるという、極めて恐ろしい存在なのであった。

七人ミサキの落とし方として「家の入口で外に向けて立たしておき、箕の上に天照皇大神のお札を載せて煽ぐ」とあるが、箕で煽ぐ方法は現在でも一般的に聞かれる伝承であり、ミサキ・ユキアイ落としによく見られ、七人ミサキ限定ではない。農具としての箕は、容器としてだけではなく穀物とゴミを分別する選別機能を持つ。この選別機能が、目には見えないミサキやユキアイにも応用されたのであった。先に南国市稲生での箕を使った二つの七人ミサキ除けの事例を紹介したが、高知県物部村や徳島県日和佐町では、変死体（事故死や自殺等）はすぐに家に入らず、一晚屋外に安置した上で、箕で死体を煽いだ後に家の中に入れていた。死の理由をミサキ憑依に求め、すぐに死体を屋内に入れるとミサキも家の中に入れる事になるからであり、ミサキが死体から離れる時間を一晚とし、更に駄目

押的にミサキを駆逐する呪具として箕による煽ぎが採用されていたのであった。これ程までにミサキが恐れられていた点に注目しておきたい。ミサキとは七人ミサキの代名詞でもあったのである。

さて愈々本命のドウロク神であるが、ここでは「ドーロクジン（道碌神）」と表記している。「ウ」を「ー」で表記する事例は全三八例中ここだけなので該書を忠実に再現する場合のみ「ー」を用いるが、以後一般的な表記では「ウ」を使いたい。桂井氏は、この後別の資料で別の地区のドウロク神の事例を表記するが、一九七一年刊の『土佐民俗』二〇号所収の「正月女覚書」では「道陸神」を用い、一九七三年刊の『俗信の民俗』では「道碌神」を再び採用している。「陸」と「碌」の文字の使い分けの規程が不明確なのであるが、その時の気分次第で使っていたようにも見受けられる。因みに、漢字本来の意味では「碌」は小石を意味し、「陸」は連続している高地を意味するが、この違いを意識してドウ「ロク」神に使い分けていたようにも思われない。

この他、表1に明示した全三八事例から漢字表記を抽出すれば、一九七〇年刊の『西土佐村史』では「道六神」、一九八四年三月刊の『土佐民俗』四二号誌上で神尾健一氏が「道碌神」を採用しており、合計四種類のドウロク神漢字表記が見られた。「六」は漢数字であり、「碌」の漢字本来の意味は「さいわい」や「よい（善）」「ふち（扶持）」を示す。従って、「碌」「陸」を含めたこれら四種類の漢字は、ドウロク神の基本的性格としてのミサキ・行路死人・ホウカイ・餓鬼仏などの要素を反映するためここに採用されたとはどうしても考えられない。正倉院文書所収の奈良時代初期に記された戸籍・計帳には「六」の意味で「陸」が記されているが、ドウ「ロク」神に使われる漢字で「六」や「陸」に敢えて数字の意味が込められているわけではない。有り体に言えば、ドウロク神の「ロク」の音を借用したかっただけで、音さえ通えば忌字でない限りどんな漢字でも使い得たはずである。ドウを漢字表記すれば最適な字は「道」以外有り得ず、「カミ」を意味するジンも最適な字は「神」以外は存在しない。独り「ロク」のみ未だ字が定まらず、「碌」「陸」「六」「禄」など人によって、また同一人物でも時と場合によって採用する漢字が違っていた。裏を返せば、ドウロク神の「ロク」はそれ程までに漢字化される事を拒否し続けていたのである。「ロク」自体に適切な漢字を見出し得ない、また特定の漢字を当てはめてはならないという、何かしら強烈なメッセー지가

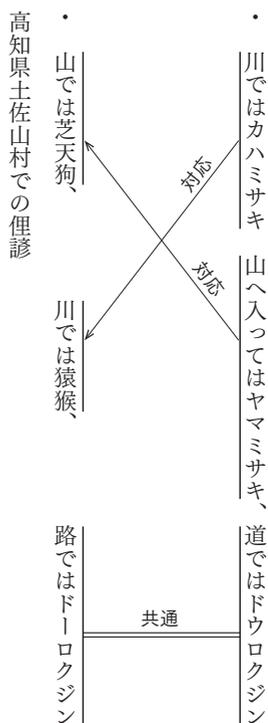
この裏に隠されているような気がしてならないのである。どの字を採るか悩ましい場合は、多くの場合「ドウロク神」または「どうろく神」と表記し、敢えて漢字を避けていた。全三八資料のうち漢字使用は六例のみで全体の一六%を占めるに過ぎず、残りの三二例八四%は仮名書きであった。漢字使用六例の場合、「碌」と「陸」が各二例、「六」と「禄」が各一例であり、この使用頻度を見ても漢字の本来の字義自体には意味がなく、「ロク」の音訓を漢字表記できればどのような文字でもよかったと言えよう。

「道碌神」の文字の詮索はこの辺で止め、次にその本質に迫っておきたい。「山路を彷徨する邪神」とあり、「山路や村道を彷徨」するユキアイとその行動範囲はかなり似通う。ドーロクジンと称するだけに、「山路」のみならずユキアイの如く「村道」もその活動領域に含めて然るべきであるが、何故かそうはなっていない。先の南国市稲生のドウロク神は、まさに村の中心に位置する四辻で祀られていた。従って、道碌神の活動領域は土佐山村においてももっと広げて考えた方がよい。事実、「山では芝天狗、川では猿猴、路ではドーロクジン」と称する俚諺が該村では存在していたのであり、道碌神はここでは「路」に特化されているのであった。「路」とは日常の生活空間であり、そこには当然「山路」も含まれるであろうが、それ以上に人々が何十倍も頻繁に往来する村内の生活道路を念頭に置くべきであろう。この俚諺をじっくり検討すれば、先に言及した徳島県三名村の「川ではカハミサキ山へ入ってはヤマミサキ、道ではドウロクジン」という諺と酷似する事が判明する。

表2に両者の比較対象表を纏めておいた。この両地区は共に四国山地に位置する山村ではあるが、直線距離で三五kmも離れており、実際の山路を辿れば二倍以上の隔たりがあり、しかも旧阿波国と旧土佐国に各々属しており、文化的背景は大きく違っていた。それにも拘わらず、「道ではドウロクジン」という最後の文言は「道」と「路」の文字が違うだけで、「みち」としての訓みは全く共通する。やはりドウロク神文化としての括りでは、国境を越えた一つの文化圏を形成していたのであった。そして、このドウロク神とは三名村ではユキアイであるミサキの一種類と見做されていたが、土佐山村では山の「芝天狗」、川の「猿猴」の延長線上に「路のドーロクジン」として位置付けられていた。山ミサキが「芝天狗」に置換され、川ミサキが「猿猴」に置換されるのであってみれば、芝天狗も

【一九三八年一月刊『民間伝承』四卷二号所収 武田明稿「山村語彙」】

徳島県三名村平での俚諺



【一九五五年八月刊『土佐山民俗誌』所収「山の邪神と妖物」桂井和雄著】

猿猴もミサキの類と見做し得る。山と川と路(里)と三者各々領域を異にするものの、通行人に取り憑いて命を奪う「亡魂邪神」という点では共通していたのである。さらに敷衍すれば、七人ミサキでもあったのである。この極めて恐ろしい存在であったればこそ、旧国境を越えて人々の心の裏(うら)の中にまで深く浸透していたのである。

さて、この他村童らが路傍で放尿する際「虫も蠖(む)もそちのけ、ドーロクジン様もよけて通らっしゃれ」と呪文を唱えなければならなかった。蠖(む)は、夏場など土中でジイイと低い大きな音を立ててよく鳴く夜行性の昆虫であるが、この現象を古来「みみずが鳴く」と伝承してきた。「蚯蚓(みみず)におしっこをかけるとおちんちんが腫れる」という俗信が全国的に分布するが、「虫も蠖(む)も」の中に当然土中の蚯蚓(みみず)も含まれていたはずである。ここでは、牧歌的に蚯蚓(みみず)や蠖(む)の排除と道徳神(どうとくじん)の除通(じよつう)を同次元で捉えているが、おちんちんが腫れる事と道徳神に取り憑かれて命を

表2 徳島県三名村と高知県土佐山村における俚諺に関する比較対照表

落とす事、そしてそれが七人ミサキの如く、エンドレスで死人が続出する恐怖の場所に変革する事は所詮最初から次元が異なっていたのである。「そつちのけ」という命令形と「よけて通らっしゃれ」という敬語の違いは、相手が虫虻か邪神かの違いだけではなく、単なる子供の陰茎の腫れか、エンドレスで死者が続出する七人ミサキ支配の巷になるかの質的に大きな落差があった点を見逃してはならないのである。

一方、ドーロクジンと支配領域を分け合った芝天と猿猴であるが、その説明はしっかりと行き届いている。三名村での「山ミサキ」に相当するものであるが、土佐山村では「芝天」と称し、「夜のさびしい山道で、小童の姿で現れて相撲を挑み相手になるとどうしても勝つことできないという妖物」とあるが、山に住む河童の如き説明になっている。ここで言う「妖物」とは「妖怪」程の意味と考えられるが、山を領く「芝天」であってみれば、先に言及した「木落ち断崖落ち川流れ、道の端のドウロク神」に即して言えば「木落ち断崖落ち」に相当する。そして、「木落ち」とは木からの滑落死者または首吊り自殺者、「断崖落ち」とは崖からの転落死者または自殺者を指し、彼らは七人ミサキになっていた。従って、小童姿の相撲好きの妖怪だけではその本質を見誤ってしまう。本質は「どうしても勝つことできない」の裏に隠されているが、その実体は山道に存在する七人ミサキ組織であった。新入りのミサキが浮かべられるためには、通行人が次々と七人まで取り殺される必要があったため、「どうしても勝てないのは当然である。ここでも「芝天」の恐さが過小評価され、剩え小童姿の相撲好きで一種の愛嬌すら感じてしまうが、原芝天は決してそのような類ではなかった点を銘記しておきたい。

一方猿猴については、「他国でいう河童のこと。村では芝天が旧暦六月六日の祇園様の日から川に出て猿猴になると言い、この日川に胡瓜を流すのは猿猴に食べさせためと言っている」とあるが、これは明らかに「川ミサキ」「川流れ」を意味しており、河童などと言った牧歌的なものではない。尤も、原河童は尻子玉を抜いて多くの人々を溺死させる存在であり、胡瓜が元は切断された原河童の片腕であってみれば、七人ミサキ組織の面影を色濃く残すものであった。しかも、芝天と猿猴の交替日を「旧暦六月六日の祇園様の日」としているが、これも極めて大きな意味がある。祇園社の祭神牛頭天王は、宿を貸さなかった巨旦将来の一族、延いては人類全体を疫病によって皆殺し

にしようとした巨悪である。七人ミサキ組シブサキグミに勝るとも劣らない恐ろしさを、「祇園様」は持ち合わせていたのであった。芝天は山を領うしはき、猿猴は川を領うしはくものであり、両者が交替する事など有り得ないのであるが、入水死を含む水難事故死が夏期に集中した結果として、このような言説が発生したものと思われる。

一方、「食わん」が名詞化したクワンという妖怪であるが、「飢餓でのたれ死して帰るところのない亡魂が、人を見て食いつくもの」で「ガキ」と呼ぶとあるが、これは南国市稲生いなぶで言う所のドウロク神と何ら変わらない。確かに「山の中で急に冷汗が出て、激しい空腹を覚えしめる亡魂の類」で「何か食べるものを一口だけ口に入れる」と症状が治まり、ダリ・ヒダリカミ・ヒダリと呼ばれる点から推せば典型的なヒダル神と言えるが、クワンはそれだけではなかった。土佐山村網川では「昔遍路が餓死したのをまつた」「コジの墓」と称する小祠があり、クワンに食いつかれた時にこれを拜むと治ると言われていたのである。餓死した遍路の死体を埋葬した上に設しづめた小祠を拜む事と、クワンの崇りが止む事がイコールで結ばれている点を考慮すれば、餓死した遍路クワンクワン||ミサキ||七人ミサキ||ドウロクジンという等式が成り立つ。行き倒れの死体をドウロク神として祀る南国市稲生の事例や「川ではカハミサキ、山へ入ってはヤマミサキ、道ではドウロクジン」という徳島県三名村の諺、さらに「木落ち断崖落ち川流れ、道の端のドウロク神」の唱言となえごとの「木落ち断崖落ち」が山ミサキ、「川流れ」が川ミサキに相当し、ドウロク神が行き倒れの行路死人を意味し、これらすべてが七人ミサキとなるという次に掲げる徳島県東祖谷山村阿佐の事例などを考慮すれば、これらの等式が総て成立し得るのであった。

赤ちゃんが生まれてヘソの緒を切った時には、ワコー、ワコー、ワコーと三回唱えていた。そうせなんだら、山ミサキ、川ミサキ、道ドウロク神に名前をつけられたら大変なことになる。山ミサキに名をつけられたら首吊つて死ぬ運命になり、川ミサキに名をつけられたら川に身投げして死ぬ運命になり、道ドウロクジンに名をつけられたら行き倒れになって野垂れ死ぬ運命になるからである。これらミサキは七人ミサキと称し、後へ人の命を奪わねば、自分の位が上へあがれない。こうやって一人のミサキが成仏しようと思えば、自分の後輩を七人取り殺さない、神サンまたは仏サンになれないのである。このため、何とかして人を取り殺そうと狙っているのであ

る。これが、山ミサキ、川ミサキ、道下ウロクジンなどのミサキの類である。私はオダイツサンに毎朝おまいりする時には「生霊、死霊、呪いが調伏、道下ウロクジン、山ミサキ、川ミサキありまして、どうぞ災いしないように」と口誦しながら、オダイツサンに供物を供えながら祈禱している。このおかげで、私は80歳すぎてもこうやって毎日息災に生きさせてもらっている。毎朝般若心経を唱えている。山ミサキ、川ミサキ、道下ウロクジンというのは目には見えないだけで必ずいる。人は死ぬ場所は決まっております、私が知っているだけでも、同じ場所が30人余りの人が死んだ場所がある。やはり、そこには七人ミサキが作用しているのである。彼らは七人の後輩ができないと成仏できないから、また神サンになれないので、どうしてもそこで死人が増えるのであった。^⑥

約言すれば、クワン^{やくげん}＝ドウロク神なのである。先にも言及したが、桂井氏が列挙したユキアイ・七人ミサキ・道

倅神・芝天・猿猴・クワンの妖怪達は名称こそ各々異なるものの、その深層部では総て一本の太い紐帯で結ばれているのであった。

さて、最後の野鎌^{のがま}であるが、「山路で転んだりして、その傷口が鎌でも斬られたように大怪我をしたりする」事を言う^⑦とあり、一見すればドウロク神とは何の関係も無さそうである。だが、京都府北桑田郡知井村（現南丹市美山町知井）では、

道を歩いていて転んで膝頭^{ひざあたま}など鎌で切られたようなことがある。これを京都知井村その他ではカマイタチ又は道陸神^{かまいたち}にふち当ったなどいふ。^⑦

とある。一般的には鎌^{かまいたち}と呼ばれる怪異であるが、土佐山村ではこれを野鎌^{のがま}と呼ぶ。両者は名称上「鎌」繋がりで共通するが、行合神^{いあひがみ}の一種で鎌でザツクリと切ったような傷がつく現象面でも同一である。そして何よりも重要な点は、京都知井村ではこれを「道陸神にぶち当った」とも説明する点である。知井村では鎌^{かまいたち}＝道陸神^{いあひがみ}＝行合神^{いあひがみ}なのであった。確かに徳島県三名村ではミサキ＝ドウロクジン＝「鳥の如くに飛ぶ神」＝行合神^{いあひがみ}であった。土佐山村と京都知井村では直線距離で約三〇〇kmも離れ民俗文化的にも大きく質を異にするはずであるが、道陸神^{いあひがみ}に関しては「野鎌」を介在して両者は深く繋がっていたと判断し得る。知井村の道陸神は、今でこそ単なる行合神^{いあひがみ}の鎌^{かまいたち}

して位置付けられているが、元来は高知県とその周辺の三八例のドウロク神と同じく、ミサキとりわけ七人ミサキ組織システムを伴っていた極めて恐ろしい存在であり、鎌で裂傷を負うが如き程度では済まず、その辻の通行人は頻々と相次いで取り殺されていたと考えられる。言わば、鎌かま・鎌かま・野鎌のがま伝承は、高知県下のドウロク神・七人ミサキ組織システムの簡略版なのであった。

この視点に立てば、日本で最大の文化圏を誇る関東から本州中央高地にかけて分布するドウロク神(地図1参照)とは、名称は同一でもその質が大きく異なっていた事がわかる。高知県下とその周辺のドウロク神は、殆どが行合神いあひがみ・七人ミサキ組織システム的性格であり、小正月前後の火祭り関連の行事とは全く没交渉であった。一方、関東から中部高地にかけて分布するそれは、小正月前後の火祭り行事が中心に捉えられていた。近藤はこの方面の祭祀の詳細は未調査のため何とも言えないが、少なくとも名称が同一のドウロク神であるからには、直線距離で約五〇〇kmも離れた二つの文化圏の間には両者を繋ぐ一筋の紐帯があったはずであり、この究明は今後の課題としておきたい。

二一三 一九五五年から一九七〇年代までのドウロク神に関する言説

保仙純剛氏は、一九五五年一〇月刊『近畿民俗』一七号所収「高知県本川、大川両村探訪報告(後編)」の中で、七月一四日・松が少いからヒノキノタイマツを、数本の枝を残した竹竿の先につけて、屋敷のはずれに立てる。以前はとも大きいものを作ったもので、男が二・三人がかりで立てた。これをタカボテという。コダイマツをNo.5ドウロク神セツイン(便所)水神に上げる。こんな話がある。山に鬼がいて、たびたび出てくるから、年越と盆の一四日にやってこいと約束した。年越にはマメマキ、盆の一四日にはタカボテが燃えていて家の中へはいれなかった。それから鬼はこなくなった。(黒丸)

・一四日の一晩だけホーカイ(右と同じタイマツ)をたき、一年生の竹を焼いてパンパン音をたてる。どこの家でもやる。小さいタイマツをサエン・セツチン・水神に上げる。精霊を迎えている門に米粉の団子供えるが、一四日の夜の団子をオモリコ、一六日の朝の団子をオクリ団子、祭っている間に適当に上げるのをイリ団子といっている。(大北川)

・タカ神様に上げるタイマツ（右と同じ作り）を屋敷のはずれに立てる。No. 6 小さいタイマツをドウロク神・水神にあげる。（中ノ川）（略）

七月一日 ・地獄のカマノフタが開くから山へ行かない。（黒丸） ・正月と盆の一六日に川へゆくと無縁仏に川の中へさそいこまれる。エンコ（川にいる者だ）が角力をとろうといってくるし、山の中にはコウノシバを持つた者がうろついでいて、これに行き会うと、これ又二度と我が家には帰ってこられない。コウノシバを持つてゐるのは迷い仏である。とても恐しい日だ。（寺川）（略）No. 7 ドウロク神 ・道の真中に坐るときは「道のドウロク神よけて通れ」といつてから坐る。荒神に行き会うと病気になる。この時は家にはいらぬ先に辻につれて行つてミで三回サビル（あおぐ）とよい。（寺川）イキアイ ・歩いていて病気になること。No. 8 ドウロク神のイキアイに会うからだ。コン神にイキアウこともある。（中ノ川）^⑧

と述べ、「年中行事」と「俗信」の二項目の中で四件のドウロク神に関する言及があった。現在から六〇年も前の調査報告であり、今となつては聞き取り得ないドウロク神関連の貴重な伝承資料の数々が点在しており、一つ一つじっくり吟味しておきたい。表題には「高知県本川、大川両村探訪報告」とあるが、引用文中の「黒丸」は明らかに土佐町内の地名である。保仙氏は、同じ土佐郡内ということから両村に隣接する土佐町黒丸にも足を延ばされたようである。

この辺一帯は、一四日が迎え盆で一五日が（地区によつては一六日）が送り盆、そして一六日は無縁仏や迷い仏に出会つてあの世に拉致されるため、山や川への出歩きは禁忌とされてきた。土佐町黒丸では、桧製の松明を「数本の枝を残した竹竿の先につけて、屋敷のはずれに立てる。以前はとても大きいものを作つたもので、男が二・三人がかりで立てた。これをタカボテという」とあるが、男二・三人がかりで立てる程であるから相当太くて長く、タカボテの名称から推せば、一〇mは優に越えていたのであろう。「以前は」と但し書きがある点から推せば、一九五五年現在はそれ程の長さはなく、数m〜一〇m未満の長さであったと考えられる。このタカボテを大川村大北川ではホーカイと称していた点に注目しておきたい。先に詳述したが、南国市稲生ではドウロク神とホウカイ様は区

別なく用いられていたが、黒丸では一〇m近いものをタカボテ（大北川ではホーカイ）と称し、背の低い一m前後の物をコダイマツと称し、ドウロク神・便所神・水神に手向けていた。即ち、タカボテは法界様に、コダイマツはドウロク神へと、同じ松明でもその高低によって手向ける対象は違っていたのである。

土佐町黒丸と本川村中ノ川では、このタカボテを「屋敷のはずれに立てる」とあるが、これは一体何を意味していたのであろうか。後の山鬼除けの伝承との連繋を考慮すれば、単に先祖仏の迎送だけではなく、悪鬼除けのための境界設定とも見做し得る。大北川では、一日の晩一晚しかこれを灯さないし、加えてこれを法界と呼ぶ点も大いに気になる。迎え火があれば送り火があつて然るべきだが、これが無いのである。黒丸ではこの火が山鬼除けになつており、隣村の大北川でもこの火を「法界」と称するため、元は鬼除けの伝承があつたと推測し得る。「法界」とは高知県下では一般的に「盆に焚く火」と考えられているが、元来これは無縁仏を指し、南国市稲生のドウロク神や七人ミサキと同様に人々を取り殺す恐ろしい存在なのであり、その威力は「山鬼」の比ではない。ホウカイという名称、並びにその意味やこれを焚く場所など、今後我々は仏の迎送の火といった先入観を一旦捨てて、新たな視点で考察を加えるべき時期に来ているようである。

この辺一帯は、一〇m前後の高く大きい物をタカボテ・ホーカイと称し、一m前後の物をコダイマツと称して呼び分けていたが、大は法界万霊に手向ける一方で、小はドウロク神・便所神・水神・サエン〔近藤注・野菜畑〕に供えていた。盆の火であるため、大小を問わず一種類で済みそうなのであるが、敢えてここで二種類を設定している点から推せば、どうしても区別しなければならぬ必然性があつたからに他ならない。この現象からも、盆の火が単に先祖仏のための迎送の火だけではなかつた事の証明となろう。小をドウロク神・便所神・水神・サエンに手向けているが、これらは盆に迎え祀るとされる先祖仏とはかなり隔絶している点に注目しておきたい。主役であるはずのタカボテもホーカイと称される如く、先祖仏を含んだ「法界万霊」を意味していた。高知県下の盆の火は、単純に先祖仏の迎送とのみ解釈してはならない極めて奥の深い大きな意味を含んでいたのである。これが日本文化全体の中で盆行事の古風を留めたものか、または土佐国内で独自の進化を遂げた結果なのかは俄には判断できない

が、盆の火ハ先祖仏の迎送とは安直に考えられない点は肝に銘じておきたい。詳細に分析すれば、この等式が総てではないのである。

さて、小松明手向けの対象となるドウロク神・便所神・水神が具体的にどのようなものかの言及が無いため不明であるが、ある程度の推測は可能である。それは、「一六日」の項に暗示されている。即ち、本川村寺川では「正月と盆の一六日に川へゆくと無縁仏に川の中へさそいこまれる。エンコ（川にいる者だ）が角力をとろうといつてくるし、山の中にはコウノシバを持つた者がうろついでいて、これに行き会うと、これ又二度と我が家には帰ってこられない。コウノシバを持つているのは迷い仏である。とても恐しい日だ」と言う。盆の一四日に小松明を手向ける水神・便所神は、寺川で言う川の中へさそい込もうとする無縁仏・猿猴えんこうに他ならない。南国市稲生の事例でも詳述したが、一五日夕方に送られた霊はすぐにはあの世へ帰らず、翌一六日は荷造りのためもあり、山や川や芋畑でたむろしている。このため、村人達はこれらの場所に絶対に足を踏み入れなかつた。便所は元来もとより廁かわと呼ばれ、川に設しつえられた小屋であつてみれば、川関連で河童えんどう猿猴が登場する必然性があり、これが無縁仏としての法界と同一視されていたのであつた。

また、コウノシバとは櫛しきみのことであり、これを持って山中をさま迷う者とは無縁仏以外の何者でもない。ここでは「迷い仏」と表現しているが、盆の一六日に櫛の枝を持って山中を彷徨する「迷い仏」に出会つたりすれば、誰しも「二度と我が家には帰ってこられない」と直感する程の恐怖を覚えるに違いない。この「迷い仏」「無縁仏」こそが、黒丸・中ノ川で言う所のドウロク神と直結する。更に、タカボテタカボテ＝ホーカイであつてみれば、この迷い仏＝無縁仏はホー法界カイにも通じ、タカボテ（ホーカイ）とコダイマツはその見かけ上の大小程の差やそれに基づく両者の異質性は無かつたと断言し得る。土佐郡土佐町・本川村・大川村界限では、盆のタカボテ（ホーカイ）・コダイマツは先祖仏の迎送・供養以上に、無縁仏・迷い仏・法界万霊・ドウロク神・猿猴など人を取り殺す恐れのある神仏を慰撫する方により重点が置かれていたのであつた。確かに、本川村桑瀬では一四日の夕方二本の松明を灯し、「墓の前で『仏サマ負ウテカヘリマス』^⑩といつて負うてかえる。一五日の朝は又負うて送つてゆく」とあるが、先祖仏の迎送

を明言するのはこの条のみで、他は殆ど見受けられなかった。この報告は、盆の本質を考え直す上でかなり大きな意義を含み持つ。これら三町村では、盆行事の主役は法界・無縁仏・迷い仏・ドウロク神など人々を取り殺す恐れのある神仏であり、先祖仏祭祀はそれらの恐るべき神仏祭祀の一部を構成するに過ぎなかったのである。先に詳述したが、南国市稲生では新仏ですら実際に成仏し得るのは満一年を必要とし、それまでは行く所がわからず、行路死人をはじめとするドウロク神・無縁仏・ホウカイ様・餓鬼仏・七人ミサキと同様、四つ辻にたむろしていた。盆行事が新仏を中心として営まれるべきものであってみれば、そしてその新仏に以上の如き四つ辻にたむろする様々な神仏の諸霊が付加されていれば、土佐郡界隈での人々のドウロク神を初めとする神仏による取り殺し防止を主眼に置いた盆行事はむしろ当然の帰結なのであった。

さて、土佐郡界隈でのドウロク神祭祀は盆行事だけでなく、俗信の局面においても二例程報告されている。その一つが「ドウロク神 道の真中に坐るときは『道のドウロク神よけて通れ』といつてから坐る。荒神に行き合うと病気になる。この時は家にはいらぬ先に辻につれて行ってミで三回サビル(あおぐ)とよい。(寺川)」の条である。もう一つは「イキアイ 歩いていて病気になること。ドウロク神のイキアイに会うからだ。コン神にイキアウこともある。(中ノ川)」とある。寺川も中ノ川も本川村内の集落であるが、両者のドウロク神に関する伝承は微妙にその内容を異にする。

寺川では、道の真中に坐る時限定であるが、殊更に「道のドウロク神よけて通れ」と呪言を唱えてからでない而坐れなかった。呪言から推せば、人が行き交い得る程の道幅なのである。疲れて道端で坐って一休みする場合、道幅が狭ければどうしても道の真中に坐らざるをえない。この時が最も危険なのである。先述の南国市稲生では、道の辻に行路死人に裏打ちされた「道の端のドウロク神」をはじめとする無縁仏・ホウカイ様・餓鬼仏・新仏・七人ミサキなどがたむろしていたのである。彼らに行き合うと命すら奪い取られかねないため、その予防として「道のドウロク神よけて通れ」と唱えるのであった。神名呼び捨て、かつ命令調でかなり高飛車な物言いであるが、先述の土佐山村の事例では「ドウロク神様もよけて通らっしゃれ」と唱えており、敬語の「様」がつき、「通らっしゃ

れ」と聞き手への呼びかけで尊敬を伴った軽い命令を示し、前者と較べれば全く柔かな表現になっている。取り殺されるかもしれない恐ろしい祟り神に対し、強い命令口調では余りにも横柄であり、これでは逆効果となる。ドウロク神への畏敬の念や祟りに対する恐怖感が忘れ去られたため、このような表現になったのであろう。

一方、荒神とのイキアイになれば、病気になる」と称し、「家にはいらぬ先に辻につれていってミで三回サビル」のであった。荒神に対する具体的な説明は無いが、家に入る前に辻へ連れて行き、ここで三回箕で煽ぐ点から推せば、先述の南国市稲生・土佐郡土佐山村で見られた七人ミサキとほぼ同一の概念であった。七人ミサキがドウロク神の一派であつてみれば、「ドウロク神」の項に「荒神」が納められる現象は、荒神もまたドウロク神の一派と見做されていた事の証明となろう。

加えて、中ノ川の事例では「イキアイ」の項に「ドウロク神」と「コン神」が同居しており、イキアイという括りではドウロク神とコン神は共通の概念になっていた。「コン神」が一体何を指すか不明であるが、音訓みと仮定すれば当然「金神」となる。もし金神を意味していたとすれば、「歩いていて病気になること」のレベルでは済まない。平安時代以降現在に至るまで、「金人七殺」と称し金神の忌を犯すと家族七人を取り殺し、その家に七人いなければ累は隣家にまで及ぶと恐れられているのである。「七殺」に注目すれば、まさに七人ミサキと連動したものがコン神であり、元来ドウロク神が行路死人に裏打ちされた無縁仏・ホウカイ様・餓鬼仏・新仏・七人ミサキであった事をここでも端なくも証明していたのであった。イキアイとは、元来七人を取り殺す程の恐しい七人ミサキや金神なのであり、これらはドウロク神の一派であった点に我々は大いに注目する必要がある。俗信レベルのみならず盆行事に登場するドウロク神やイキアイに対し、寺川や中ノ川に見られる如き「行き合うと病気になる」といった解釈は過小評価となる。七人ミサキ組織や金人七殺に代表される如く、四つ辻にたむろするドウロク神はエンドレスで通行人を殺し続けるのであり、極めて恐るべき存在なのであった。

一九七〇年刊の『西土佐村史』所載「盆行事」の項には、

No. 9 道六神 一四日から三日間道端へ松明を竹竿につけて明かす。²⁰

とある。簡潔に過ぎて詳細が不明なため、近藤の調査による聞き書きの一端をここに示しておく(詳述は別稿の「聞き書き編」で展開する予定である)。該村のドウロク神調査は二〇一二年に実施されたが、村史刊行から既に四二年後であった。ドウロク神伝承を求めて村内全域を歩いたが、残念ながらこの伝承を聞いたのは村の北端部に位置する旧江川村と旧半家村の二地域でしかなかった。村史では地区の明示が無いため、四二年前には村内のほぼ全域で行なわれていたのかもしれないが、要点のみを記すと次の通りである。

確かに一四日から一六日まで三日間灯すが、時間帯は辺りが暗くなつてからである。「道端」とあるが、正確には家から最も近い道の辻であり、家を出て最初にさしかかる辻で小川または水路に隣接した場所が好んで選ばれ、あの世とこの世の境界的意味合いが濃い。少くとも三m以上はある長い新真竹で、上方二、三段は笹枝が残され、その先端に肥松の束が松明として挿し込まれ、ここに火を灯す。この松明はドウロク神専用であり、この他に一m程度の篠新竹七本を約二〇cm間隔に水辺に立て、ここに小松明束をさし込んで火を灯すが、これは先祖仏迎送用である。更にこの近くに大きな石を据え、この上でも一束の松明を灯すが、これは餓鬼仏用であった。先祖仏と餓鬼仏に対しては一四日の午前と一五日後の二回灯すが、ドウロク神に対しては一四日、一六日まで三晩連続で灯す。西土佐村で注目しておきたいのは、先祖仏・餓鬼仏・ドウロク神用の灯が各々別個に焚かれている点である。加えて、ドウロク神の場合は迎送に関係なく三晩連続で灯されており、焚く時間帯とも相俟つて前二者との異質性は無視できない。ドウロク神の背後には、色濃く七人ミサキの影がちらつくのである。「道六神」と称する松明が明らかに先祖仏・餓鬼仏の迎送とは異質であった点をここで再度強調しておきたい。

桂井和雄氏は一九七一年刊の『土佐民俗』二〇号所載「正月女覚書」の中で、二例のドウロク神を紹介している。香美郡香北町橋川野では、旧正月に女が死ぬると、部落で七人づつの女の組ができ、夕暮れ時に四つ辻に集まり、辻のまん中に砂を盛り線香を立てて、No.10「道陸神さまどうぞよけていください」と祈願し、そのあとで酒宴を開くという。(略)高知市大津では旧正月に女が死ぬば、七人の女にたたとるといい、女たちが四つ辻に集まってNo.11道陸神を祭り、神酒や菓子などを供えて、「道陸さま、どうぞあとを引きませんに」と祈願したという。②

先にも言及したが、高知県下では一般的に「師走男しわすおとこに正月女しょうがつおんな」という諺ことわざがある。これは、一二月一ヶ月間に男が死ぬば、また正月の月一ヶ月間に女が死ぬば、むこう一年間はその地区で七人の死者が続出するといつて非常に恐れる。そこで、これを避けるべく、師走の男の死者の棺に女物の着物または化粧道具を入れたり、正月の女性の死者の棺に男物の着物を入れたり髪を髻むすに結うなどして死者が別性の者である事を強調していた。更に、葬式時棺の中に紙製の七体の人形を入れておき、村人七人の犠牲の身代りとする場合もあった。地域によってその方法はまちまちであるが、一二月に男性が死に、一月に女性が死ぬ事を嫌うのは共通していた。とりわけ師走男よりも正月女の方が特に嫌われていた。桂井氏は高知県下四〇地区での「正月女」忌避の事例を紹介しているが、その分布範囲は県下のほぼ全域に及んでいた。(地図3参照) このような状況下で、七人の取り殺し防止の祈願対象として夜の四辻での臨時のドウロク神祭祀が明言されていたのは、香美郡香北町橋野川はしのかわと高知市大津の二例であった。この数が多いのか少ないのかは俄には判断できないが、二〇一二年に実施した近藤のドウロク神調査によれば、「正月女」関連の伝承が南国市から土佐山村



地図3 「正月女」分布図

にかけて数例見出し得た。氏の調査から四二年も後の聞き取りであるが、伝承はまだたたかに生き残っていたのである（この事例は、「聞き書き編」で詳述する予定である）。従って、夜の四辻でのドウロク神祭祀による七人取り殺し予防の儀礼は、香北町・高知市・南国市・土佐山村を中心としてかつてはその周辺にかなりの数が分布していたと考えられる。

更に、四つ辻でドウロク神を祀る事によって七人の人取りを予防した点は、ドウロク神が七人ミサキと直結し、両者が表裏一体の関係にあった点に大いに注目しておきたい。即ち「正月女」と称するものの、その実態は七人ミサキにあり、しかもたった一人の正月の女の死を起因として、むこう一年間という短期間に地区内の人々七人を次々と取り殺すというのであるから、これは尋常ではない。一人の取り殺しによって最古参のミサキが一人成仏するという、従来の数年に一人ずつ取り殺す緩やかな七人ミサキ組織とは次元を異にし、僅か一年以内に七人もの犠牲者を出すのであるから、その恐怖感尋常ではない。先にも言及したが、近藤は従来型と区別するため以後これを「激烈七人ミサキ」と呼称する。

この視点に立って桂井氏の報告を再吟味しておこう。香北町橋川野では、「部落で七人づつの女の組ができ」とあるが、近藤の一九九〇年の香北町での調査では必ずしも女限定ではなく、男性が混じる場合もあったが、概ね女性が主流であった。また、必ずしも七人限定ではなかったが、七人にこだわる伝承が多く聞けた。②「七人づつの女の組」とは、正月女に取り殺されるであろう人数を予め確保し、「辻祝い」によって彼女ら全員が年内の取り殺しから免れようとしたものであった。「夕暮れ時に四つ辻に集まり」とあるが、葬家の人に見られたら互いに気まずい思いをしなければならぬためであった。橋野川地区では、七人づつの女の集団が一月中から二月上旬にかけて、集団毎の都合のよい日取りで、夕方に近くの四つ辻ごとに集まり、葬家に気づかれないようにひっそり行っていた。「辻のまん中に砂を盛り線香を立てて『道陸神さまどうぞよけていてください』と祈願し、そのあとで酒宴を開く」とあるが、時間は僅か三〇分前後で済む。四つ辻の交差点で砂を盛り、ここに火のついた線香を灯すが、車道ではなく道幅一m未満の人が行き交える程の旧道であり、線香は「道陸神」への手向けであった。但しここで気に

なるのは、「道陸神さまどうぞよけてい(傍点近藤)てくだされ」という文言である。辻祝いの主旨は、一年以内の自分達七人の取り殺し予防行事を行なうためであり、ドウロク神に対して避難を呼びかけるものではないはずである。一瞥いちべつすれば、この文言は七人ミサキの累かさねが及ばないようドウロク神に退避を要請しているように解釈し得るが、ここに一つの飛躍があつたような気がしてならない。「よけてい(傍点近藤)てくだされ」の目的語は自分達七人の一年以内の取り殺しを指しており、これからの退避をドウロク神に願つたものでないと話の筋が通らない。この部分が略されて、以上のよな表現になつたと考えらえる。正月女由来の激烈七人ミサキによる一年以内の七人取り殺しの免除をドウロク神に祈願する点から推せば、激烈七人ミサキとドウロク神は表裏一体の関係にあつたと言わざるを得ない。従つて、被殺対象の七人が一丸となつてドウロク神のいます四つ辻で祈願するのは当然である。しかも、「正月女」としての新仏の霊は行く所がわからずに四つ辻で右往左往しているのだから、この祈願を墓前で行なつても効果は全く期待できない。まさに、「辻祭り」「辻祝い」と称される所以である。

高知市木津の場合は「正月に女が死ぬば、七人の女にたたる」といい、女たちが四つ辻に集まつて道陸神を祭り、神酒や菓子を供えて『道陸神さま、どうぞあとを引きませんように』と祈願しているが、香北町橋野川の文言と比較すれば、こちらの方が余程筋が通つていて理解しやすい。激烈七人ミサキの正体は「正月女」としての新仏の霊であり、これは行く所がわからずに四つ辻を右往左往するものであつた。また、前述の東祖谷山村阿佐の事例では、山ミサキ・川ミサキ・ドウロク神が七人ミサキになつていた点を考慮すれば、行路死人起源のドウロク神とここで重なり、激烈七人ミサキが投影されたドウロク神に対して、年内の女七人の取り殺し免除を一心に祈願したのであつた。「どうぞあとを引きませんように」との文言は、彼女らの年内に取り殺されるという恐怖心を反映して余りある。この場合、「道陸神さま」とは激烈七人ミサキの別表現なのであつた。

一九七二年三月刊の『日本民俗地図Ⅲ』には、高知県下のドウロク神が五例も紹介されている。四国では他に類例を見ず、高知県特有のものであるため、ここで逐一吟味しておこう。

・香美郡土佐山田町楠目くすめ No.12ドウロク神といい、猿田彦をまつる道案内の神と考えられていた。祠堂はもとよ

り、神体として具象化したものは、一木一石とてなかったが、かつては、毎年盆祭りの際、おがらを挿入した小束のたいまつを、九〇cm×一・二mの青竹の先にさし、これを道の辻に立て、たいまつに火を点じ、白米をまき、水を注いで拜んだ。

・土佐郡本川村越裏門^{ほんがわむらえり} 明治の末年ごろ、道のまん中にすわるときに、No.13「ドウロク神様 よけて通らっしゃれ」といわねばならないなどといっていた。

・吾川郡吾北村小川新別^{ごほくそんおがわしんべち} 道のまん中で腰をおろして休もうとするとき、No.14ドウロク神とゆきあいとなると、病気をしたりしてたいへんなことになるといい、腰をおろす前に「道のドウロク神 よけて通らっしゃれ」といつてから腰をおろした。

・高岡郡髙原町四万川^{たかねはらうちまがわ} 一月一六日の口あけのとき、No.15ドウロク神（自然石の変形の神体）を部落境などでまつる。部落民が集合し、鐘・太鼓に合わせて「なんまいだ なんまいだ」と唱える。このとき一人がサギッチョを持ち、小刀で刻む。線香一本が燃え終わるまで、念仏とサギッチョ刻みが行なわれる。このサギッチョには、鬼ノコングというものすごい大きなきものを片方と、念仏に使ったしめ太鼓のばちをいっさいまとめて、部落の境の木につるしておく。当地ではこれを石神様をまつるといふ。

・幡多郡大正町打井川^{うちいがわ} No.16ドウロク神は、道の神様であるといつて、古い道の埋立てをするようなときには、その土を掘り取つて新しい道へあげるようにする。そのまま埋めたりするのはよくないとされている。旧七月のお盆には、たいまつを道の辻の石の上に置いて、ドウロク神のために灯をとぼした。ドウロク神は、午前中は道の沖側にいるので、その方には小便せられん。午後は道の山手の方にいるので、その方には小便せられんといふ。²³

ドウロク神を「猿田彦をまつる道案内の神と考へ」る思想は近世の国学者等の発案であり、基本的に両者は名前が違ふ如く全く異質なものであったと言わざるを得ない。特に高知県下の三五事例のドウロク神を念頭に置けば、猿田彦との同一視は一例も無い。楠目地区の報告担当者が誰であったか敢えて問わないが、先入観として猿田彦と

同一視する事により、本来のドウロク神の姿を捻じ曲げてしまったため、この姿勢は厳に慎みたい。「祠堂はもとより、神体として具象化したものは、一木一石とてなかつた」とは言い過ぎであるが、確かにドウロク神を祀る御神体や祠は管見では未だ出会えていない。但し、前述の如く一九三六年当時の稲生村には辻に祀っていたし、一九三八年当時の徳島県三好郡山城谷にもあったと報告があり、またここで紹介した禰原町四万川では、村境に自然石の変形の御神体をドウロク神（石神様）として祀っているため、無いとは言えない。ただその存在感は薄く、二〇一四年現在は殆ど実見不可能と言える。

またこの報告者は一九七二年現在で過去の現象として、盆の火としてのドウロク神にも言及し「おがらを挿入した小束のたいまつを、九〇cm×一・二mの青竹の先にさし、これを道の辻に立て、たいまつに火を点じ、白米をまき、水を注いで拜んだ」と説明している点に大いに注目しておきたい。土佐山田町は南国市の東隣に位置しており、ほぼ同一の文化圏であった。これにより三六年前の橋詰氏の報告では簡略過ぎて不明であったものが、ここで明らかにされるのであった。即ち、橋詰氏は四つ辻の事をドウラク様と称し、ここでホウカイを焚くと言及しているが、ホウカイとはドウロク神を指していた事がここで証明された事になる。加えて、ドウロク神の背丈が九〇cm×一・二m程の青竹（新竹か）に松明の小束をさし込んだものであってみれば、三六年前の稲生村でのホウカイ（ドウロク神）もほぼ明らかとなる。後に詳述するが、盆の火を指すドウロク神の場合、殆どはこのように比較的竹の低い新竹かまたは地面に据えた石の上で直接燃やしており、3m以上はある所謂タカボテで灯すドウロク神は幡多郡西土佐村から十和村にかけての地域でしか分布していなかった。そして西土佐村のそれは、現在（二〇一四年）も絶える事なく灯されている事を申し添えておきたい。土佐山田の一九七二年当時の廃絶状態と較べれば隔世の感は否めないが、現在でも実践されている点は奇跡といっても過言ではないのである。一口にドウロク神と称しても、高知県下ではその実体が路傍の石であったり松明であったり、辻の盛土に線香を挿して拜むだけの抽象的なものであったり、また漠然と辻にたむろしてイキアイ神になったり、その具体的な神像やそれを祀る祠は全く不明と言わざるを得ない。所謂道祖神や岐神とは、また同名のドウロク神ではあっても関東から中央高地にかけて分布するそれら

とは、この点が決定的に違っていたのである。

本川村越裏門ほんがわむらゑりもんでは、明治末年ごろまで道の真中に座る時「ドウロク神様よけて通らっしゃれ」と言わねばならぬようにであったが、類例はNo.4の土佐山村・No.7の本川村寺川にも見られ、これで三例目である。尤も、越裏門は寺川の downstream 4km に位置する同一村内の集落であるため、同じ伝承があっても何ら不思議ではない。同様の伝承は、本川村の南に隣接する吾北村小川新別ごほくせんおがわしんべちでも見られ、「道のドウロク神よけて通らっしゃれ」と唱えてから道に腰をおろさなければならなかった。その理由として「道のまん中で腰をおろして休もうとするとき、ドウロク神とゆきあいとなると、病気をしたりしたいへんなことになる」と説明していた。以上四例のドウロク神への語りかけ事例を確認したが、吾北村小川新別の事例がドウロク神との行合いの怖さを最も詳細に説明していた。道幅が1m未満程の旧山道であれば、腰をおろして休むとなればどうしても道の真中に座らざるを得ない。先に言及した徳島県東祖谷山村阿佐の事例では、山ミサキ・川ミサキ・道ドウロク神によって取り殺された人は七人ミサキになると言われており、こうなれば通行人七人を取り殺さないと自分が成仏できないシステムになっていた。従って、ドウロク神との行合いが「病気をしたりしたいへんなことになる」ところではなく、元来その場所はエンドレスで死人が続出する極めて恐ろしい空間になるのであった。道のまん中で座って休む行為がいかに危険な結果を将来するものであったか、ここで改めて再認識しておきたい。高知県中央の北部山間地を中心として「ドウロク神様よけて通らっしゃれ」という唱え言が分布しているが、ドウロク神との路上での行合いは思った以上に恐ろしい結果を招いたのであった。

さて、高岡郡檮原町たかしはらちょう四万川のドウロク神は他に類例を見ない特異なものである。多くは盆の火であったり、イキアイなど俗信として不定期に登場したり、正月女（激烈七人ミサキ）の正体であったりするが、ここでは一月一六日に行なわれる念仏の口あけ行事の主役として機能していた。住民が部落境で鉦・太鼓の伴奏で念仏を唱えるが、この時にここで祀る変わった形の自然石をドウロク神と称していた。このドウロク神に対して村人等の念仏唱和が捧げられていたのである。これは神仏習合の典型であるが、江戸時代以前の姿が廃仏毀釈の荒波を越えて存在し得

た稀有な事例と言えよう。線香一本が燃え終わるまで念仏唱和を続けるが、この間ずっと小刀による「サギッチョ刻み」が行なわれる。サギッチョとは普通竹や木を三脚に組んだものを言うが、小刀で何を刻んだのかは不明である。これに鬼ノコンゴと呼ぶ大草履片方と念仏時に叩いた太鼓のぼちを一つに纏め、村境の木に吊しておくのであった。この一連の行事を「石神様をまつる」と称するため、ドウロク神祭祀と念仏の口あけが融合したものと見えよう。村境に据えられた変形自然石がドウロク神であつてみれば、またここに鬼ノコンゴと呼ばれる大草履と村人等の大念仏並びにその時に叩いた太鼓のぼちが添えられていた事を考慮すれば、念仏と大草履とドウロク神の三者大同団結による村固め・道切りであつた。東津野村から櫛原町にかけて、さらに愛媛県南西部にかけての地域で村境に大草履を吊して魔よけとする習俗は散見するが、ここにドウロク神が登場していた事実は寡聞にして知らない。元は他地区でも頻繁にドウロク神が登場していたのかもしれない。

幡多郡大正町打井川うらいがわのドウロク神は道の神と称し、古い道の埋立てをする場合、「その土を掘り取って新しい道へあげる」「そのまま埋めたりするのはよくない」という。この言説から推せば、該神の御神体は土であつたと言える。旧道の埋立てに際し、どこから運んできたかも知れない異質な土で被うことは、道を領うらくドウロク神としては自らのプライドが許さないのである。このため、村人は敢えて旧道の古土の一部を掘り取って新道に乗せるのであつた。単に「よくない」とあるのみで、具体的にどのような事がおこるのか不明であるが、イキアイや七人ミサキ等恐ろしい事が頻々と起るであろう事は容易に察しがつく。南国市稲生で行路死人を「道の端のドウロク神」と称していたが、まさに旧道の古土とは行路死人を埋めた場所の土に相当する。死者霊の身になれば、上から新たな土を被かぶせられ、自らの存在が忘れられてはたまらないと思うはずである。打井川の人々は、行路死人の霊にもしつかりと気配りができていたのであつた。

また、盆には「たいまつを道の辻の石の上に置いて、ドウロク神のために灯をとぼした」と言う。具体的な日取りは不明であるが、『日本民俗地図Ⅰ（年中行事）』所載「打井川」の項には

二五日 孟蘭盆。松明を道辻の石の上において道ロク神のために灯をとぼした。²⁴

とあるため、二五日のウラ盆限定であったことがわかる。但し、後に詳述するが盆のドウロク神の火は全一七例あるものの、二五日のウラ盆限定はここだけであり、本来の盆期間の火が何らかの契機で二五日に持ち越されたものと考えられる。盆に、家の出入口や墓前ではなく道の辻に石を据え、この上でドウロク神のために火を灯す形は、先祖仏を対象としたのではなく、まちがいなく行路死人を祀るためのものであったと断言し得る。また後に詳述するが、幡多郡西土佐村では盆の火は先祖仏・餓鬼仏・ドウロク神の三者に分けて焚かれていたのである。高知県下の多くの地域で盆の火をホウカイと称している点を考慮すれば、元の意味は限り無く無縁仏・ドウロク神に近かったと推測されるのである。盆の火は、単なる迎え火・送り火だけでなく、ドウロク神・餓鬼仏・無縁仏・法界様等を供養するために三日間毎晩灯し続ける事例があった事を忘れてはなるまい。

さて、打井川には道作りや盆を含めた毎日の生活の中で機能するドウロク神の概念があった。それは「ドウロク神は、午前中は道の沖側にいるので、その方には小便せられん。午後には道の山手の方にいるので、その方に小便せられん」とする言説である。先に土佐山村での「虫も蠅^{へら}もそっちのけ、ドーロクジン様もよけて通らっしゃれ」という子供らの排尿時の唱え言を紹介したが、打井川では午前と午後で該神の居場所が違うのであった。いずれにしろ、排尿によるドウロク神への穢しを畏れ、またそれによる祟りとしてこの七人の取り殺しを怖れた結果であった。土佐山村の場合、唱え言によってドウロク神に注意を喚起して除けて貰おうとする意図が働いているが、打井川では午前と午後で居場所が逆転するため、この事を念頭に置いて行動すればドウロク神の祟りを避けられる。この故に敢えて語りかける必要もなかったであろう。ここでは土佐山村の如き唱え言は無かった。沖側とはより海抜の低い川の方面を指し、山手とは海抜の高い山側を指す。なぜ午前中が沖側で午後が山側なのか不明である。

以上、大正町打井川では一月一六日の念仏の口あけ・盆・日常生活の三重の局面においてドウロク神が明確に認識されており、各々の祭祀が怠り無く営まれていた。管見では、同一地区で三重もののドウロク神祭祀の例は他に聞かない。ドウロク神祭祀の重層性においては、大正町打井川の事例を筆頭として挙げ得る。

一九七三年刊の桂井和雄著『俗信の民俗』の中には、短文ではあるが五地区でのドウロク神の事例が報告されて

いる。

節分には大豆に石を混ぜて煎り、その晩家族の年の数だけの豆を四つ辻に捨て「道のふちのNo.17道碌神さん、家族が息災でいられますように」と祈り、往復とも人に会うのを忌む。(香美郡香我美町大熊)(略)

道碌神は午前中道ぶちにおり、夜は山側におるものという。(No.18幡多郡大正町・No.19十和村)道のまん中にすわるものではないという。すわっていると、道碌神につきあたるという。(No.20土佐郡本川村寺川・No.21吾川郡吾北

村小川)^⑤

大熊では、節分限定でドウロク神祭祀を行なっているように見えるが、家族の年の数だけの豆を四つ辻に捨てに行っている点を重視すれば、四つ辻の方により重点が置かれていたと見てよい。なぜなら、節分の晩のドウロク神祭祀は全県下三五例のうちこだけであり、他に類例はなかったためである。先に禰原町四万川の念仏の口あけの事例に言及したが、ここでは一月一六日に村境でドウロク神を祀っていた。ここでも村境の辻にドウロク神祭祀の意味があったのであり、一月一六日の念仏の口あけという日取りは他に類例が無く、偶々ドウロク神祭祀が結果的にこの日に行なわれたに過ぎなかった。

「家族の年の数だけの豆を四つ辻に捨て」とは、明らかに厄落としてであり、「道のふちの道碌神さん、家族が息災でいられますように」との祈りは、この厄の処理をドウロク神に依頼するものであった。「往復とも人に会うのを忌む」点は、これが高度な秘儀であった事を示す。裏を返せば、もしこの秘儀が他人に見られればその効力が消散すると考えられていたのである。「道のふちの道碌神さん」とは、南国市稲生での「道の端のドウロク神」とほぼ同一であり、「ふち」と「端」の違いだけである。稲生では、これが行路死人を指し、さらに無縁仏・法界様・餓鬼仏・新仏・七人ミサキまで意味していた。「家族の年の数だけの豆」とは明らかに家族の成員の身替りであり、これを行路死人起源のドウロク神に差し出す事により、家族の取り殺しを免かれようとしていた。「家族が息災でいられますように」との願いは、単なる健康祈願などではなく、最も切迫したまさに家族成員の生死を掛けた秘儀なのであった。「往復とも人に会うのを忌む」点、また祈願の対象が行路死人起源の「道のふちの道碌神」であり、これが

・一九七二年三月刊『日本民俗地図Ⅲ』三六六頁所収、「高知県幡多郡大正町打井川地区」

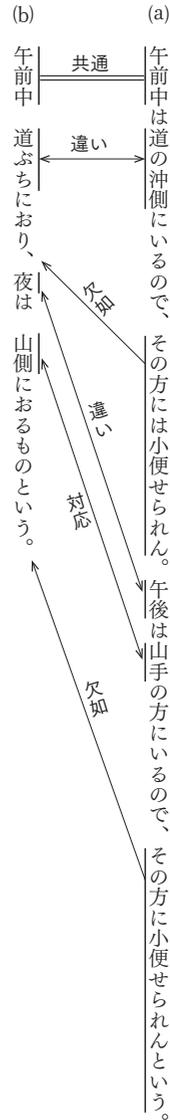


表3 大正町のドウロク神に関する記述の共通点と相違点の比較対照表

・一九七三年一月刊桂井和雄著『俗信の民俗』二六四頁所収「幡多郡大正町」

また七人ミサキにもなり得る存在であつてみれば、息災祈願は生死をかけたより一層切実なものになる。恐ろしいドウロク神であるが、大正町と十和村では「午前中道ぶちにおり、夜は山側におるものという」という漠然とした表現になっている。先に言及した大正町打井川の事例と重なるが、報告者とその時期が異なり、記述も若干違っているため、同一町内で別の伝承者から聞き取ったものであろう。両者の異同を明確にするため表3に纏めておいた。共通項は時間によって居場所を変える大枠と「午前中」だけであり、他はすべて「違い」と「欠如」の連続であり、見た目以上に両者は大きく違っていた。aは午前中「道の沖側」とあるが、bでは「道ぶち」となっており、これでは川側か山側かの区別がつかない。確かに後で「夜は山側」とあるため、そこから「道ぶち」が川側を意味する事が判明するが、しかしこれは打井川での知識があつて初めて理解し得る事柄であり、何の予備知識もなくこれを聞かされればドウロク神の居場所特定に混乱をきたし、遂には所在不明の契機となる。

またaの「午後」がbでは「夜」に変化している。これは「午後」が拡大解釈されて「夜」に変化したものである。ドウロク神の居場所にあまり関心が払われなかつた証拠であり、これによって「その方には小便せられん」とする禁忌も意味を持たなくなり、bでは自然消滅するのであつた。この過程で行路死人に起源を持ち、七人ミサキとまで恐れられたドウロク神に対する恐怖感も次第に薄れて行くのである。

桂井氏は本川村寺川と吾北村小川の伝承として「道のまん中にすわるものではないという。すわっていると道祿神につきあたるといふ」事例を紹介しているが、これは表1・地図1に示した如くNo.7とNo.14に各々先行の報告がある。No.7の寺川では「道の真中に坐るときは『道のドウロク神よけて通れ』といつてから坐る」、No.14の小川新別おがしんべつちでは「道のまん中で腰をおろして休もうとするとき、ドウロク神とゆきあいになると、病気をしたりしたいへんなことになる」といい、腰をおろす前に『道のドウロク神、よけて通らっしゃれ』といつてから腰をおろした」とある。この二つの報告と桂井氏の記述を見較べれば、道の真中に坐ることの禁忌とドウロク神とのつきあたりに言及された氏の文言に概ね誤りは無いが、これでは簡略に過ぎてドウロク神の真相が伝わらない。坐る時には必ず「ドウロク神よけて通れ」または「道ドウロク神、よけて通らっしゃれ」とする呪文が必要なのであり、これが無いと「ドウロク神とゆきあい」になり、それがもとで「病気をしたりしてたいへんなこと」になり、延ひいては七人ミサキ組シメテム織シメテムによつて頻々とこの辻で人が取り殺されるのである。これを呪言を省はぶき、単に「道祿神につきあたるといふ」と説明されても該神がしんの真の恐ろしさが伝わって来ない。もう少し丁寧な説明が必要であつた。

一九七四年刊の『本山町の民俗』に、

No.22 どうろく神 牛馬が道の真中を通ると死ぬと言われるのは、どうろく神が憑よく為であるとされていた。だから道で休む時は「どうろく神様、よけて通らっしゃい」と三回言つてから休む。(略)

柴神 柴神は隣町〔大豊町〕の豊楽寺が柴折薬師とも称され有名である。さて本町において柴神はその存在が不明とされていたが、以下数ヶ所認められた。柴神は「柴折地蔵」「柴折神」「柴折様」「石神サン」などとも呼ばれており、道端の地蔵・自然石・小祠に柴を折つてあげ、安全に道の往来ができるように、足が軽くなるように祈願した。No.23 柴を手向けないと「どうろく神」の行会いにあうといわれている〔木能津・梶屋瀬・坂本〕。(略)〔木能津〕では柴神の由来について、むかし行き倒れた人をそのまま放置するのが常であつたが、それに憐れみを感じ、柴を折つて着せかけたのが始まりであつたといわれている。

その他、道端の一角には不慮の死(行き倒れ)を遂げた魂が集まり、生前と同じ生活をしているとか、柴折神



地図4 ○は「ドウロク神様、よけて通らっしゃれ」の分布範囲

は「おいぶし（恵比須）様」に嫁を取られたから、嫁を捜すために神となって柴を折っていく人を見て家の暗いところに居るといわれている「沢ケ内」²⁶とある。牛馬が道の真中を歩いただけでドウロク神に取り憑かれて殺されるのであるから、その威力たるや恐るべしである。これを避けるべく、「どうろく神様、よけて通らっしゃい」と三回呪文を唱える必要があった。一回ではなく、三回続けて唱える点に切迫さを感じられる。但し、ここで問題になるのは「道で休む時」の主語は誰かという点である。牛馬が道の真中を歩くにしろ、休むにしろ、主体はこれを使役する人間であり、だからこそ呪言を三回唱える必要があった。巨体の牛馬ですら簡単に取り殺されるため、まして人間はドウロク神のイキアイに遭えば一たまりもないという畏怖の念がここに反映されていた。行路死人を起源として七人ミサキにまで展開するほぼ等身大のドウロク神がここに記されていたと解釈してよい。この呪言の分布範囲は、No.4・7・13・14・22の五地区（地図4参照）であり、22以外の四地区においても元は22と同等に恐れられていたと考えられる。これら五地区は土

佐郡土佐山村・本川村・吾川郡吾北村・長岡郡本山村に位置し、高知県中北部の山村地域に限定される。後に聞き書き編で詳述するが、近藤はこの呪言を幡多郡十和村奥大道でも一例ではあるが確認している。古くは中北部の山村地域を中心として、そこから西の方にも分布していたのであった。

さて、該書ではもう一ヶ所ドウロク神の記述があった。それが木能津・梶屋瀬・坂本の三地区で伝承される「柴を手向けないと『どうろく神』の行会いにあう」という条である。ここは柴神の項であるはずなのだが、なぜかドウロク神が登場し、柴神の威力補強に活用されている。即ち、ドウロク神の行合による取り殺しを防ぐためには柴神を祀れというメッセージである。

柴神が「石神サン」とも呼ばれている点に注目しておきたい。No.15の禰原町四万川では、一月一六日の念仏の口あけ儀礼時、村境に変形の自然石をドウロク神として祀り、最後に鬼ノコングと念仏唱和時の太鼓のばちを束ねてここに吊るすが、この一連の行事を「石神様をまつる」と表現していたのであった。No.15では明らかに石神Ⅱドウロク神であったが、No.23では石神Ⅱ柴神を指していた。地藏・自然石・小祠に柴を折って供えるために供物に主眼が置かれて柴神と呼ばれるに至ったが、この自然石とNo.15の変形の自然石Ⅱドウロク神は極めて近い距離、正に表裏一体の関係にある点に注目しておきたい。さらに、この柴神祭祀の由来が行路死人を隠すための柴折りにあつてみれば、行路死人起源のドウロク神と根本が同一となる。加えて、「道幅の一角には、不慮死（行き倒れ）を遂げた魂が集まり、生前と同じ生活をしている」とする沢ケ内の伝承は、行路死人を「道の端のドウロクジン」と呼ぶ南国市稲生と殆ど同一である。柴神とドウロク神は辻にたむろする神としての由来譚で共通し、柴神に「柴を手向けないと『どうろく神』の行会いにあう」と称する木能津・梶屋瀬・坂本の伝承は、石神・行路死人などの共通項とも相俟って、相当深い部分で両神は共に繋がり合っていた事がわかる。

一九七五年刊の『東祖谷昔話集』には「坊主の頭にかみがない」という話の中にドウロク神が登場していた。中上地区の谷本盛国氏（大正一三年生）から細川頼重氏が採話したものであるが、粗筋は在所の外れに一軒家があり、家人からその婆さんが亡くなったとの知らせを在所の衆が受け、葬式を行なうため遠い寺へ坊さんを迎えに行き、

村人達が迎えに行つた坊さんとお供の寺男てらおとこを連れだつて数人で村へ帰る途中の話である。寺から村まで約半分程来た所で全員が一休みしていたが、寺男が尿意を催したため谷の方に向けて放尿しようとしたが、僧から水神を穢すとして禁じられた。そこで杉の根元への放尿を試みたが、山の神の宿る木であり、穢せば「取り殺される」としてここでも禁じられた。我慢の限界に達した寺男は道の真中で放尿を試みたが、僧が

No. 24 「道にはどうろく神という神さんがおるきに罰があたるの知らんか」と言う。どこへ小便ひろうとしても神さんがおるきに小便がひれん。どこっちゃひるくがない。お供の男は小便がぬけこんで（がまんできなくて）もうどうつちやならん。しょうこたあない。しんぼうでけんきに、坊さんの荷物の上にあがつて、坊さんの頭へ小便をジャァ、ジャァひりかけた。坊さんが「何するんなら」ちゅうて怒つたら、お供の男は「坊さんの頭には、かみがないきに一番ええ。罰もあたらん、祟りもせん」と言うて、残つとる小便をジャァジャァとみな坊さんの頭にひりかけてしもうたそうな。坊さんは夕立ゆうだちに会うように、ずぶ濡れになつてしもうたきに、それから坊さんはお天気でも、傘をさしかけて歩くようになったんじゃそうな。[㊦]

よく練り上げられた昔話であるが、寺男が最初谷の方へ放尿しようとしたシーンは、No. 16の大正町打井川で「ドウロク神は、午前中は道の沖側にいるので、その方には小便せられん」とどこかで繋がっているような気がしてならない。水神を穢すとして禁じられた寺男は、次に山側の杉の根元へ試みるのだが、山の神に取り殺されるとしてここでも禁じられる。このシーンは、No. 16のドウロク神が「午後は山手の方にいるので、その方に小便せられん」と対応する。両方禁じられた寺男は、谷側でも山側でもない道の真中で試みるが、まさに真打登場と言つた所である。これを見咎めた僧は、待つてましたとばかりに「道にはどうろく神という神さんがおるきに罰があたるの知らんか」とたたみかけて追い詰めるのであるが、徳島県東祖谷山村で道にはドウロク神が居る事が明確に確認されていたのはこれで二例目である。先に同村阿佐での事例を詳述したが、山ミサキ・川ミサキと同列に道ドウロク神が存在していた。誕生直後の赤ちゃんにワァコ・ワァコ・ワァコと三回唱えないと将来早死する。山ミサキに名をつけられたら首吊つて死ぬ運命になり、川ミサキに名をつけられたら川に身投げして死ぬ運命になり、道ドウロク神

に名をつけられたら野垂れ死ぬ運命になる。このようにして死んだ人の霊が七人ミサキになるというもので、元来のドウロク神がいかにも恐ろしいものであったかをここで再確認しておきたい。「髪」と「神」でしゃれのめすような次元の存在ではなかったのである。また先に詳述したNo.2の三好郡山城谷村・No.3の三名村も徳島県の事例であったが徳島県側の文献上のドウロク神伝承はこの三例以外寡聞にして知らない。地図2の分布状況から推せば、この三例は明らかに高知県下のドウロク神文化が県境の徳島県側の村々に伝播したものと考えられる。行路死人起源で七人ミサキにまで展開する恐るべきドウロク神を笑い話にまで昇華させ、これを昔話として語る東祖谷山村の人々の懐の深さに改めて驚かされる次第である。

さて、谷側・山側・道の真中の三方での放尿を禁じられた寺男は、窮余の策として自分が担い路上に置いていた僧の荷物の上にあがり、剩あまりえ僧の頭上に溜りに溜った尿を排泄するのであった。この無礼に怒った僧に対し、寺男は「坊さんの頭には、かみがないきに一番ええ、罰もあたらん祟りもせん」と平然として言っているのだから。路上に置いた荷物の上であるため、ドウロク神が念頭に置かれていた点は間違いない。そのドウロク神の「神」と「髪」の無い坊主頭をかけた頓智である。イジメにも似た僧の数々の仕打ちは、寺男にとって尿ばかりではなく極度のストレスも溜り、今まさに破裂寸前であった。だがこの行為により寺男は尿ばかりではなく、否それ以上の自らの内に溜りまくったストレスを一挙に解消する。「残つとる小便をジャージャーとみんな坊さんの頭にひりかけてしまうたそうな。坊さんは夕立よぐれに会うたように、ずぶ濡れになってしまうた」の条くだりにこの辺の状況が見事に反映されている。寺男は頓智により、胸の内に溜った破裂寸前のストレスと尿が許容限度を越えて溜り今にも破れそうな膀胱ぼうこうとを両方とも一挙に解放するのであった。まさに痛快無比である。

さらにこれだけで終わらず、「それから坊さんはお天気でも、傘をさしかけて歩くようになったんじゃそうな」と、高僧や貴族にさしかける日傘の由来譚にまで及び、一石三鳥の効果を見事に演出するのであった。水神（午前中のドウロク神の居場所の谷側の連想）でも山の神（午後のドウロク神の居場所の山側の連想）でもなく、最後のスイッチが入る契機となったのが道の真中に居るドウロク神であった点は大いに注目しておきたい。この昔話の肝きもは、「坊

主の頭にかみが無い」事であり、「かみ」が「髪」と「どうろく神」の二つを掛けていたのであり、路上であつても坊主の頭上への放尿であるため、ドウロク神を穢した事にはならないという方便である。これは元来ドウロク神の有り様を念頭に置いた昔話であり、隠れた主役は行路死人起源で七人ミサキとも直結していたドウロク神であつたとも考え得る。

一九七七年に『十和の民俗』下巻が刊行されているが、その「年中行事表」の七月一四日の項に「仏迎え 仏送り」とあり、

大井川―村行事として二本の幟を川原の東西に立て、松明を四本焚いて念仏を唱える。各自、家の門に二本の長い竹を立て、これに松明をくくりつけ（松に麻幹を交えたもの）夕方火をつける（タカボテ）。この竹はNo.25道陸神に上げた後、物干し竿に使う。②

と説明する。この辺一帯は、一四日の午前中に仏を迎え、一五夕方に送る場合が多いので、「仏送り」は元来「七月一五日」と記すべきであろう。大井川では、村全体の行事として「二本の幟を川原の東西に立て、松明を四本焚いて念仏を唱える」とあるが、この幟が具体的にどのような物か不明である。だが、前後の文脈から考察すれば施餓鬼旗と何らかの関連がありそうである。該書七月一五日の「オキの施餓鬼」の項によれば「大井川村へ手伝いに行ってきたいて洪水のために亡くなった人たちの供養のために行なつたのが始まりだと伝えられる」②と「オキの施餓鬼」を説明している。これは明らかに村全体の行事であり、具体的には「二本の幟を川原の東西に立て、松明を四本焚いて念仏を唱える」行事と連動する。二本の幟とは施餓鬼旗を意味していたと考えられる。

村行事としての川での「オキの施餓鬼」と前後して、各家では「家の門に二本の長い竹を立て、これに松明をくくりつけ夕方火をつける（タカボテ）。この竹は道陸神に上げた後、物干し竿に使う」とあるが、このタカボテに大いに注目しておきたい。「夕方」とあるものの何日の夕方かは明記されていない。盆の期間を念頭に置けば一四日と一五日の両日と考えた方が無難であるが、二〇一二年の近藤の調査によれば西隣の西土佐村江川・榎谷・半家地区ではこのタカボテを仏の迎送に関係なく一四・一五・一六日の毎晩灯し、これをドウロク神と称していた。十和村

大井川でこのタカボテを三七年後の今でも灯し、そしてこれを道陸神に上げた後に物干し竿に使っているか否かは不明であるが、タカボテをドウロク神と称していた点を考慮すれば、十和村大井川は西土佐村江川えがわ・権谷ごんたに・半家はんげと同一文化圏であったと断言し得る。後に聞き書き編で詳述するが、盆のタカボテをドウロク神と見做す地域は高知県下でも十和村と西土佐村限定であり、他地域の盆のドウロク神は総て一m前後の新竹の先に灯す丈の低い物か地面の石の上で直接灯す松明であった。ドウロク神を考察する上で、タカボテ⇨ドウロク神文化圏としてこの地域は極めて特異な様相を呈していたのである。大井川で「この竹は道陸神に上げた後、物干し竿に使う」とあるが、正確には灯火をドウロク神に捧げるのであり、竿はそれを支える軸にすぎない。後で物干し竿に転用する程であるから、当然数mはある長い竿でないかと役に立たない。タカボテと呼ばれる所以ゆえんはここにある。大井川では二本立てるが、両方ともドウロク神なのか否かは不明である。

一九七九年刊『安芸市史 民俗篇』には、ドウロク神とそれに関連する記述が盆行事の項に登場していた。ドウロク神を細大漏らさず把握するため、これに関連する事柄をここに抜粋しておく。

ホテ（ボテ、ホデ）は、肥松を割ってこれを四つの小束にまとめ、その中にオガラかカチガラまたは、桧の小枝などを入れて縛ったもので、家の門口や庭に立てる高ボテの方は、直径五寸、長さ一尺くらいで一番大きく、これを高さ一五尺から二〇尺くらいのハチク（淡竹）あるいは、マダケ（真竹・若竹）の先に差し込むが、（略）総じてこの竹はあとで物干し竿に使うので、その程度の長さが目安となっている。（略）部落によっては、高ボテとともに、庭先などで焚く松明を併用するところがあり、いまその例を二、三あげてみると、

松明といって、肥松の小束を家の門口の石の上と、便所の雨だれ落ちに置いて、高ボテとともに一三日の晩から、一五日の晩にかけて火を焚くが、三〇年くらい前までは、部落の東と西にあった共同井戸の傍らに、この水を使用する人々が、盆の間それぞれ竹筒を立てて檜を活け、夜は松明を焚いて水神様を祭ったといい、また一五年くらい前までは、No.26道ドウロク供養といつて、道ドウロクのために、闇夜を照らしてやるとして、一四・一五・一六日の晩に、道路と家の入口の境で松明を燃し、また一六日の晩には、家々から肥松の小束を持ち寄り、

部落の四つ辻ごとにこれを燃したという（入河内）³⁰。

安芸市域の高ボテとは、一般的に長さ三〇cm、太さ一五cm程の肥松の束を長さ六〜七m程の竿先に挿して火をつけ、家の門口や庭などに立てる。この竹は後で物干し竿に転用するため、その程度の長さを念頭に置きながら竹を伐り出すのであった。先にNo.25の十和村の事例に言及したが、ここでも「この竹は道陸神に上げた後、物干しに使う」とあり、直線距離で約一〇〇kmも隔つ県の東西に位置する両地域であるが、高ボテの竿に対する転用策は全く同一であった。この類例は、両地区を結ぶ線上を中心に県下の他地域でも散見される可能性は高い。

さて、盆の火と言えば安芸市域では高ボテが代表的であるが、部落によってはこれと共に庭先などで焚く松明を併用する所があり、「いまその例を二、三あげてみる」という条の後に「入河内の事例が紹介されている。ここでは、家の門口や庭に立てる高ボテの他に肥松の小束を「家の門口の石の上」と「便所の雨だれ落ち」で焚き、合計三ヶ所で一日〜二日の三晩にわたって盆の火を灯していた。この他、三〇年程前（一九七九年現在）までは地区の東西の共同井戸の傍にも、利用者が水神様を祀るべく、櫛を竹筒に活け、松明を灯していた。また一五年くらい前（一九七九年現在）までは、「道下ウロク供養」と称し、一四・一五・一六日の晩に、「道路と家の入口の境」で松明を灯す。加えて一六日限定であるが、家々から肥松の小束を持ち寄り、地区内の四つ辻ごとにこれを燃やすのであった。

以上の事柄を纏めれば、入河内では戦前までは屋敷内三ヶ所・地区内の共同井戸・道下ウロク・地区内のすべての四つ辻と最少でも六ヶ所で盆の火を灯していたことがわかる。屋敷内三ヶ所の場合、タカボテが先祖を祀り、便所の雨だれ落ちは水神または便所神を祀っていたであろう事は、No.5の土佐町黒丸やNo.6の本川村中ノ川の事例を考慮すれば理解し得るが、「門口の石の上」で焚く肥松の小束は一体何を対象としたものであろうか。タカボテに比して余りにも貧相であり、餓鬼仏または無縁仏に対して手向けたものかもしれない。因みに西土佐村権谷（後に聞き書き編で詳述予定）では、タカボテを家の近くの道辻に立てるがこれはドウロク神への手向けであり、川の水際で一m程の竹七本を等間隔に立て、ここに松明束を挿し立てるが、これは先祖仏のため、水際の石の上で焚く火は

餓鬼仏への手向けであった。地域や文化が異なるため一概に比較はできないが、同一地区内での焚く場所や日取りの違いはその中に手向け対象の異質性をメッセージとして込めていたからに他ならない。この点は今後大いに注目する必要がある。

さて、入河内^{にゅうがわち}での屋敷内の三ヶ所の火は一三〜一五日の三晩焚かれるが、道路と家の入口の境で焚く道ドウロク供養の火はなぜか一日ズレた一四・一五・一六日の三晩である。一九六〇年代に既に廃^たった行事なので今は確かめようが無いが、この一日のズレはかなり大きな意味を持っていたような気がしてならない。例えば西土佐村権谷の場合、先祖仏は一日の昼前に川から迎え、一五日夕方再び川へ送るが、この時長さ1m程の七本の新竹を川岸に等間隔に立て、この先に各々肥松の束をさし立てて火を灯す。そしてその七本竹の下流側に手頃な石を据え、ガキ仏へ手向けるための小松明一束を灯していた。既に先祖仏は一日の昼には家に帰って接待を受けているのだが、一四日の晩にドウロク神のタカボテを家に最も近い四つ辻で焚き、先祖の仏サンが帰ってくる時に迷わないように篝火^{かがりび}とすると説明する。これはどう考えても辻褄が合わない。六〜七時間も前に既に先祖仏は家に帰っているのだから、篝火の必要は全く無い。加えて、一四日の夕方に先祖仏は再び川へ帰って行くのだが、帰った二〜三時間後、日もとつぷり暮れた闇にドウロク神の火を灯し、更に翌一六日の晩にも同様にして三晩とも灯すのである。従って、ドウロク神のタカボテを先祖仏の迎送で説明するには完全な矛盾が生じる。両者は全く別次元の異質な火であったとしなければならない。元来ドウロク神祭祀と盆行事は全く別物であったが、土佐では行路死人起源で七人ミサキにまで展開し、「道の端のドウロク神」と称される如く四つ辻にたむろする存在であった。このため、南国市稲生^{いなぶ}で見た如く、ドウロク神は無縁仏・餓鬼仏・法界様と同一視され、さらに盆の火を土佐では一般的にホウカイ様と呼び習わす事とも相俟^{あいま}って、盆行事の中に頻繁にドウロク神が顔を出すに至ったのであった。先祖仏とドウロク神に關する迎送の時間のズレ、また一六日の晩も灯すという日取りのズレが権谷で存在する必要性はこの点にあった。

西土佐村権谷における両者（先祖仏の迎送とドウロク神供養）の決定的な違いを踏まえて安芸市入河内の事例を考察すれば、同じドウロクと称していても前者は数mもあるタカボテであるものの、後者の入河内では「道ドウロク

ク供養といつて、道下ウロクのために、闇夜を照らしてやるとして、一四・一五・一六日の晩に道路と家の入口の境で松明を燃すのであった。文脈から判断すれば、地べたか石の上で焚いており、権谷のそれと較べれば決定的な高低差はあった。しかし、「道路と家の入口の境」という境界性に注目すれば両者は共通し、加えて一四〜一六日の三晩の火焚きも共通していた。従つて、両地区のそれは見た目程の違いは無く、むしろ共通項の方が多かった。

権谷では「ドウロク神」と称するものの、入河内では「道下ウロク」と呼び「神」の称号が抜け、更に頭に「道」がついている。加えて「道下ウロク供養」と称し、供養すべき対象となり、具体的には三日間の灯とぼしとなるのである。「道下ウロク」とは安芸市入河内独特の表現であり、普通の「ドウロク神」と趣を異にする。ドウロク神を漢字表記すれば「道陸（六・碌・六・禄）神」となるが、「道下ウロク」の場合「道道陸」となり「道」の二段重ねとなつてかなり「道」が強調される。南国市稲生では行路死人をドウロク神と称すが、まさに「道道陸」とは下はまだ「神」がついていない分、一層生々しさが強調され、野垂れ死してまだ間もない未成仏霊としての七人ミサキ特有の祟りの激しさを示唆する。この「道道陸」に「神」の称号がついたものが、先に言及した徳島県東祖谷山村阿佐の「山ミサキ、川ミサキ、道下ウロク神」であった。阿佐では子供が誕生するとすぐにその親が「ワーコ、ワーコ、ワーコ」と唱えて自分の子供である事を主張しなければならなかった。これを怠り、親の吾子宣言以前に山ミサキに名前をつけられたら山で首を吊つて死ぬ運命になり、川ミサキに名をつけられれば川に身投げして死に、道下ウロク神に名前をつけられたら行倒れて野垂れ死ぬ運命になると非常に恐れられていたのである。

またこれも先に言及したが、徳島県三好郡三名村では「川ではカハミサキ山へ入つてはヤマミサキ、道ではドウロクジン」と称する俚諺があり、ミサキとドウロク神は同義語となつている。これらを総括して考えれば、入河内の「道下ウロク」は野垂れ死の場所としての「道」が強調され、未だ神の称号が与えられない未成仏霊である事を強調する言葉であつたと言える。阿佐では、この「道下ウロク神」が山ミサキ・川ミサキと同じく七人ミサキ組織を構成し、通行人を次々と取り殺し、古参の行路死人から順に成仏するのであった。入河内で「道下ウロク供養」と称して道路と家の入口の境で、一四〜一六日の三晩松明を灯していたが、先祖仏の迎送とは異質の存在であつた

事をここで再度確認しておきたい。これは優れて道ドウロクに取り殺されなかったための「供養」の火なのであり、家単位のみならず特に一六日の晩の総ての辻での松明灯しは地区総出で取り組むべき行事なのであった。

「道ドウロク供養」の伝承を持つ入河内が所属する安芸市の北隣は物部村であるが、さらにその北隣には「道ドウロク神」の伝承を持つ徳島県東祖谷山村阿佐が位置し、さらにその西隣には「川ではカハミサキ山へ入ってはヤマミサキ、道ではドウロクジン」の俚言を持つ三好郡三名村が位置する。これら三点を結ぶ地域は「道ドウロク(神)」文化圏を形成していたと考えてはば間違いない。所謂ドウロク神と称する存在のより原型に近いものが「道ドウロク」なのであり、安芸市入河内では盆行事の一種として位置付けられていたが、阿波国側の二地区では年中行事に吸収合併される事なく、ミサキ・七人ミサキに分類され、極めて恐るべき存在として村人達に常に警戒されていたのである。ここに土佐国と阿波国の文化の違いが認識される。

特に一六日の晩限定であるが「家々から肥松の小束を持ち寄り、部落の四つ辻ごとにこれを燃一す現象は、地区総出でドウロク神を供養し、あの世へ送り返そうとした意図が読み取れる。これは、未成仏霊としての「道ドウロク」を入河内の人々がいかに恐れていたかの裏返しであり、先祖仏の送迎とは敢えて一日ずつズラしていた意図はこの点にあったと言わざるを得ない。この点は、細部の違いはあるものの、ドウロク神と先祖仏の送迎の差別化を計っていた権谷の姿勢と全く同一であった。特に入河内では、「道ドウロク」祀りに際し一四〜一六日の三晩の家単位の行事と、一六日の一晚のみの地区総出の行事の二重構造になっていた点に注目しておきたい。一六日の晩は、家毎の門と道の境目のみならず、地区中のすべての辻々に道ドウロク供養のための松明が焚かれているため、一時は地区中が松明の火に包まれるが如き現象が出来ていたのであった。まさに、行路死人起源で七人ミサキにまで展開する「道ドウロク」の姿が浮かび上がって来るような光景ではないか。先祖仏の迎送の火とは一日ずつズレ、最後の晩の光景がこのような異質である点は大いに注目しなければならぬ。先祖仏迎送用の所謂「高ボテ」は、一三日の晩から一五日の晩で既に終わっており、一四日と一五日の二晩のみ先祖仏と道ドウロクへの祭祀が重なるものの、一六日の晩だけは「道ドウロク」のみに供養の対象が特化され、家単位だけでなく地区総出の行事でもあ

り、地区が一丸となって七人ミサキの取り殺しから逸れようとしていたのであった。これは「正月女」に由来する「辻祭り」「辻祝い」とも運動しており、ここでも七人ミサキによる取り殺しを避ける意図が働いていた。No.10の香北町橋野川はしのかわとNo.11の高知市大津では、七人の取り殺しを予防するため正月の月中に「道陸神」を祀っていた点を改めて考慮しておきたい。ドウロク神祭祀は、なぜか盆と正月の月に集中する場合が多いのであり、単なる道の神や交通安全の神などではなかつた点がこれらの事例から明らかになる。

二一四 一九八〇年代から現在までのドウロク神に関する言説

一九八〇年刊の『本川村史』には、盆行事と関連するドウロク神が紹介されている。盆全体の行事の中からドウロク神のあり様を考察しておこう。

盆 一三日に墓掃除があり、一四日は仏供養、一五日は神祭り、一六日は人の祭りといわれ墓参仏参神詣をこの三日間に行い、近親縁者近隣の往来がある。祭り方は家々によつて多少異なるが、平素の仏壇とは別に祭壇を設け一メートルほどの竹笹一本と檜、タツコギの花、柏の小枝、それに季節の花を左右対にして徳利などにさし、大師像や神仏の軸物をかけその下に位牌を並べる。季節の供物のほか素麺、葉つきの里芋も供える。一四日には昔は太鼓踊りもあつたらしい。松明をもやすが高い大きい松明はタカ神様に、No.27小さい松明はドウロク神、水神様にあげるもので、墓前で「仏様負うて帰ります」と仏迎えをし、一五日には送っていく風もあつた。一六日は川にエンコがいて相撲をとろうといつて川に引き込まれ、山にはコウノシバ（檜）を持った者がいてこれに行き合うと二度と我が家に帰れず、檜を持った者は迷い仏であるともいう。盆の施餓鬼供養は門外で洗米を檜の葉に盛り「木落ち滝落ち川流れ木の葉の下の埋り仏その外一切の災害無縁仏にお祭りをする故、この家の者眷属一同に障りなく守り給えアピラオンケン」と唱える。^⑤

文脈から推せば、村内では一般的に一三日に墓掃除兼墓参りを行ない、「一四日に祭壇の仏供養、一五日が神祭り」となっていたようである。ここで言う一五日の「神祭り」とは、村内には神道の家（神道対仏教の比率は約七対三）が多いため、神道版の盆行事を「神祭り」と表記していたと考えられる。「墓参仏参神詣をこの三日間に行

い、近親縁者近隣の往来がある」という三日間とは一三日〜一五日の三日間を指し、一六日は「人の祭り」とあるため娯楽または休養のための日に設定されていたようである。村内には仏教と神道の家が混在するため、親戚・近所・知人の関係にあっても両宗教が混在関係にあり、互いに相手の家の宗教に応じて日取りを変えて訪問し、該家の先祖神や先祖仏を参詣し合うのであった。

さて、「松明をもやすが高い大きい松明はタカ神様に、小さい松明はドウロク神、水神様にあげる」とあり、具体的な地名を挙げていない。だがこの表現は先述のNo.6と同一の文章であり、村史編纂に当たりこの項の執筆担当者は、二五年前に刊行された一九五五年一〇月刊の『近畿民俗』一五号所収、保仙純剛稿「高知県本川・大川両村探訪報告（後編）」を参照していたと断言し得る。因みに保仙氏は中ノ川の事例として報告しているが、『村史』では敢えて具体的地区名を外して村全体の伝承として拡大解釈したかったようである。

同様の現象は、次の「墓前で『仏様負うて帰ります』と仏迎えをし、一五日には送っていく風もあった」にも見られる。保仙氏は桑瀬地区での事例として報告しているものの、『村史』はここでも地名を敢えて外している。更にその次の「一六日は川にエンコがいて相撲をとろうと行って川に引き込まれ、山にはコウノシバ（櫛）を持った者がいてこれに行き合うと二度と我が家に帰れず、櫛を持った者は迷い仏であるともいう」も、保仙氏と同一の文章であり氏は寺川地区の伝承として報告しているものの『村史』ではここも地名を敢えて外していた。良心的に解釈すれば、村史執筆担当者はこれらの伝承は各々中ノ川・桑瀬・寺川地区だけのものではなく村内全域に該当する事柄であった事を追認した結果ともとれる。それにしても、引用する際に但し書が一筆添えられて然るべきであろう。近藤は『村史』の記事を再確認すべく、刊行から三二年後の（保仙氏の報告から起算すれば五七年後）の二〇一二年に現地へ聞き取り調査に入ったが、過疎化と時の経過によって当時の伝承者等は皆無で、伝承は全く杜絶してこれらの事柄を知る人は残念ながら誰もいなかった。今となつては、これらは極めて貴重な伝承なのである。少なくとも、小さい松明をドウロク神として一四日の夕方から夜にかけて屋敷のぼずれに立てて灯す行事が、一九八〇年代までは村内に実在していたとの認識があった事をここで再確認しておきたい。

『村史』の記述で最も注目すべきは「盆の施餓鬼供養は門外で洗米を櫛の葉に盛り『木落ち滝落ち川流れ木の葉の下の埋り仏その他一切の災害無縁仏にお参りをする故、この家の者眷属一同に障りなく守り給えアピラオンケン』と唱える」の条である。「門外で洗米を櫛の葉に盛」って盆の施餓鬼を行なっている点から推せば、また「この家の者眷属に障りなく守り給え」と唱えている点から推せば、この施餓鬼は明らかに家単位で行なっており、村単位の行事ではなかった事がわかる。この施餓鬼の日取りは明言されていないが、一六日に川のエンコや山のコウノシバ（櫛）を持った者（迷い仏）に出合おうと取り殺されてしまうため川や山へ行く事を忌む条の直後に記されているため、これも一六日の行事であったと見做し得る。施餓鬼とは文字通り餓鬼に施す行事であるが、各家の門外で洗米を櫛の葉に盛って供える姿に注目しておきたい。櫛の葉その物は長さ五〜六cm、幅二〜三cmでそんなに広くない。これに盛り得る洗米は極めて微々たる量であるが、これでも立派に施餓鬼として成り立つのであった。この僅かな供物と引替えに、向こう一年間の「この家の者眷属一同」の障りが除去され、平和と安寧が担保されるのであるから、これ程効率の高いものはない。祈願の対象となる餓鬼であるが、具体的には木落ち・滝落ち・川流れ・木の葉の下の埋り仏・一切の災害無縁仏の五種を挙げている。先に二・二で言及したが、「木落ちタキ落ち川流れ道の端のドウロク神」と類似する俚言は近藤の個人的な調査だけでも東祖谷山村で三例、物部村で二例、安芸市で一例、愛媛県上浮穴郡小田町で一例の計七例を集め得た。この三県にまたがる三市町村を結ぶ地域では、より丹念な聞き取り調査を実施すればより多くの事例を集め得よう。本川村の文献上の事例は、まさにこの三市町村を結ぶ地域のど真中に位置していたのであり、一つの必然性を実感する。「滝落ち」とここでは文字上瀑布の滝を想定しているが、実際は高知県下では「断崖」をタキと称しており、「滝」ではなく「断崖」の意であった。こう考えないと、「滝落ち」では溺死という点で「川流れ」と結果的には同一になり、両者の区別がつかなくなる。「木落」とは木での首吊り自殺者または杣などの木からの滑落死者を指し、「断崖落ち」とは崖からの身投げ自殺者または滑落死者、「川流れ」とは川への身投げ自殺者または事故による溺死者を意味していた。この文言の直後に多くの事例では覚悟の行路死人または不意死の行き倒れ者としての「道の端のドウロク神」が続くのであるが、本川村では「木の葉の下

の埋り仏」と続き他とは趣を異にする。「木の葉の下の埋り仏」と同一イメージのものが山にいる「コウノシバ(檜)を持った者」「迷い仏」であり、これに行き合ふと「二度と我が家に帰れ」ないというのだ。これは取り殺しの婉曲表現であり、全体の流れから解釈すれば、行路死人を指し七人ミサキにまで展開する「道の端のドウロク神」が山間部の杣道では道自体よりもそこに堆積した落葉に注目が移り「木の葉の下の埋り仏」と呼称が変化し、また山をさ迷う「コウノシバ(檜)を持った者」とか「迷い仏」とも表現されるに至るのであった。特に山をさ迷う「コウノシバを持った者」というドウロク神の隠喩は、その不気味さや恐ろしさにおいてドウロク神に勝るとも劣らないものがある。これらの元の姿が行路死人に起源を持ち、相次いで通行人を取り殺す七人ミサキにまで展開し得るドウロク神であつてみれば、その変化形態として本川村寺川に独自に見られる「木の葉の下の埋り仏」「コウノシバ(檜)を持つて山中をうろつく者」「迷い仏」がこれに行き合つた人々を「二度と我が家に帰つてこれな」くするのは当然の結果と見てよい。「木落ちタキ落ち川流れ木の葉の下の埋り仏」の共通項は、自殺・他殺・事故死等を含めた変死を指していたが、これに続いて「その外一切の災害無縁仏をお祭りする」と言挙げしている点に注目しておきたい。「木落ちタキ落ち川流れ木の葉の下の埋り仏」で全変死者がカバーできていたはずなのだが、その上に「その他一切の災害無縁仏にお祭りする故」を重ねる事により、この施餓鬼が三界万霊・法界万霊に及び、祀り外しが無い万全なものである事を内外に宣言するのであった。また、ここでは施餓鬼の「餓鬼」とは「一切の災害無縁仏」であり、「木落ちタキ落ち川流れ木の葉の下の埋り仏」であつた事を端なくも示していた点に大いに注目しておきたい。「死にたくない」「もつと生きたかった」という変死者達の本音の部分をすくい上げ、「一切の災害無縁仏」に供物を捧げて七人ミサキに代表される如き崇りとしての相次ぐ通行人の取り殺しを防ぎ、崇り神への鎮魂を祈念し、これと同時に祀る側の家族や親戚・知己に崇り神としての変死者等の怨念の累が及ばないよう、更に家族の幸福や村の安寧秩序が保たれるよう祈るのであつた。本川村における餓鬼仏とは、木落ちタキ落ち川流れに代表されるミサキ、木の葉の下の埋り仏に代表されるドウロク神、そして一切の災害無縁仏の総合体を示しており、これに対する祀りが施餓鬼なのであつた。これは施餓鬼の本質を見事に言い当てており、またドウロク神の本質を余す所

なく述べ尽くしたものと大いに注目しておきたい。最後に「アピラオンケン」とある点から推せば、単なる村人ではなく元は修験や六部等の職業的宗教者が伝えた文言(もじご)であったような気がしてならない。アピラウンケンとは、密教で胎藏界大日如来の真言であり、地・水・火・風・空の五大を象徴し、この真言を唱えると一切のことが成就すると信じられている。後に詳述するが、「木落ちタキ落ち川流れ道の端のドウロク神」系の唱え言の分布状況は、管見の及ぶ範囲（直接の聞き書きと文献資料を合算した一四〇一五例）では東は安芸市から西は愛媛県中南部の上浮穴郡小田町上川に及び、北は徳島県山城町・東祖谷山村、南は安芸郡芸西村に及ぶ。この辺は剣山・石鎚山修験の勢力範囲でもあり、管見ではこれら三県以外の地域でこの呪文は聞かないため、比較的狭い狭範囲のみ伝播して唱えられたと考えられる。近藤の聞き書きと文献資料を合算した全一四〇一五例の中で、本川村のそれは最も詳細でアピラオンケンも最後に具備しているため、最古のものとして位置付け得る。この呪言に必ずドウロク神や道ドウロクまたその変化形の「木の葉の下の埋り仏」が唱えられていた点は、今後のドウロク神研究並びに盆行事や施餓鬼の本質究明においてかなり重要な手掛かりになり得るものであり、この現象にはより一層注目しておきたい。

一九八二年刊の『南国市史』には盆行事が旧暦で記してあるが、この中にドウロク神が登場する。該神の部分だけ抜粋しても盆行事全体の中の位置付けが見えにくくなるため、多少遠まわりではあるが盆行事全体をここで俯瞰しておこう。

お盆 七月一三日から三日間盆祭りをした。「め」の白あえ、団子、そうめんなど種々の品を仏前に供え祖先の精霊をまつり餓鬼に施した。神式の家では一五日のみ盆祭りをする家、八月一日にとり行う家もある。新盆の家では六月から七月にわたり「たか灯笼」を軒場に掲げ、一三・一四・一五日の夜は大灯笼・提灯に火をとぼし、庭には桧葉で葺いた精霊棚を設けた。これを水棚ともいう。水棚は毎年三界万霊をまつるのが普通である。灯明ははじめは種油に灯心を浸したものであったが、時のうつり進むに従ってローソクになり、今は電灯になっている。又家の中には仏壇をつくり、香華を供え新霊を迎える。親戚・縁者は火見舞と称してその家に来り灯心に燈す。普通一五日の晩には水棚や灯笼を村はずれの四つ辻で焼いて仏霊を送る。一六日には仏霊が冥府に帰る日で川遊

びや、芋畑にはいることを忌みつつしんだ。一七日はお寺で新盆の家から持ってきた灯籠などに火を点じ供養した。これを一七夜と呼んだ。

一四・一五・一六日の三晩は仏霊を祀るといって、松と麻がらを束ねた松明に火を灯し家毎の門口に長い竹竿の先に高々と掲げたものである。これを「ほうかいさま」「法界」と呼んだ。山も里も一面の火で忘れぬ風情であったが今は夢の中しか見られない。「法界」には高く掲げられるものの外「二月」No.28「道ろく神さま」という小さいものもあった。なおこれ等松明の燃え残りを集めて土の釜で飯を炊き、南瓜や茄子を煮て食べるという子供達の楽しい行事があった。これを盆飯といった。^②

南国市稲生のドウロク神に関しては、No.1で一九三六年当事と二〇一二年現在の伝承を比較対照しながら詳細に言及したが、これを念頭に置きつつ『南国市史』所載のドウロク神のあり様をじっくり検証しておきたい。

該市域では一般的に盆は一三日〜一五日の三日間であった。「め」の白あえ（海藻を豆腐で和えたもの）・団子・素麺など盆特有の供物を仏壇に供え、祖霊と餓鬼に施すのであった。ここでは詳述していないが、同じ祭壇でも場所を違えるとか器を変えるなどして祖霊と餓鬼を区別していたはずである。新盆の家限定であるが、六月から七月にかけて軒場に「たか灯籠」を掲げ、一三・一四・一五日の夜は大灯籠・提灯に火をとぼし、庭には桧葉で葺いた精霊棚を設ける。「これを水棚ともいう。水棚は毎年三界万霊をまつるのが普通」とある点から推せば、新仏の水棚のみ「精霊棚」と呼ぶのであって、毎年庭に設ける棚は「水棚」と呼び、「三界万霊」をここで祀っていた事がわかる。「精霊棚」と「水棚」は同じ場所の庭に設け、素材も同じ桧葉を用いるのだが、新仏のための「精霊棚」は三界万霊を祀る「水棚」と比してその造りは何倍も丁寧なものであったに違いない。二〇〜三〇年に一回有るか否かの新仏と、新仏の出た年以外毎年定期的に祀る三界万霊を見較べて見れば、その差は歴然であろう。

但しここで最も注意すべきは、この伝承の背後に新仏⇨三界万霊の等式が成り立つ点である。確かに、神仏には「精霊棚」三界万霊には「水棚」と名称が違い、造りの丁寧さに関しては何倍もの開きがあるかもしれないが、桧葉製で庭に設置する点は共通しており、両者には見た目以上の大きな差は無い。むしろ基本的には同一であったと言

わざるを得ない。先に稲生^{いなぶ}地区在住の浜田和子氏の「満一年たつまでは新仏サンは行く所がわからずに、四つ辻を右往左往している。まだ正式な仏様にはなり切っていない。新仏は仏壇で祀る事は許されず、庭の水棚〔『市史』では「精霊棚」として「水棚」と区別している）で祀られる」という言説を紹介したが、『市史』の記述と見事に符合し、また新仏＝三界万霊の等式が成立し得る点もよく理解できよう。

『市史』には「家の中には仏壇をつくり、香華を供え新霊を迎える。親戚・縁者は火見舞と称してその家に来り灯心に燈す」とあるが、文脈から推せば家の中に作られた「仏壇」とは名ばかりであり、新仏のみが祀られる祭壇と見做すべきである。新仏はまだ満一年経っていないため、まだ正式な仏様になり切っていないので、先祖を祀る仏壇には当然祀ることができない。そこで敢えて家の中に祀る方便として、新仏のみの祭壇を別に作る必要があった。元来新仏は庭の「精霊棚」で祀るべきであったが、四九日経てば死者霊が成仏するという寺側の布教の効果もあつてか、いつの間にか屋内で新仏が祀られるようになった。しかし、それでも慣習として先祖仏と同所の仏壇内で祀る事を忌む心意は残るため、新仏のみを対象とする祭壇設営が必要となる。これが「家の中には仏壇をつくり、香華を供え新霊を迎える」の記述に反映されている。既に家の中には先祖仏を祀る既存の仏壇があるにも拘わらず、敢えて「仏壇をつくり、香華を供え新霊を迎える」必然性はここにあった。庭の精霊棚で新仏を祀るのが本来の姿であったが、屋内でこれを祀るという無理を敢行したため、三重の仏壇という不自然さがここに惹起されるのであつた。盆行事の本質を見失つてしまわないためにも、浜田氏が指摘する如き本来の南国市の新仏の祀り方を、我々は肝に銘じて認識しておくべきなのである。

さて、冒頭に「七月一三日から三日間盆祭りをした」とある如く、また「普通一五日の晩には水棚や灯籠などを村はずれの四つ辻で焼いて仏霊を送る」とある如く、盆は一三日の仏迎えに始まり一五日の仏送りで終了するものであったが、これと並行してどういうわけか「一四・一五・一六日の三晩は仏霊を祀る」というものがある。具体的には「松と麻がらを束ねた松明に火を灯し家毎の門口に長い竹竿の先に高々と掲げたもの」であり、「これを『ほうかいさま』『法界』と呼んだ。(略)『法界』には高く掲げられるもの外『一二つき』『道ろく神さま』という小

さいものもあつた」とあり、前半の先祖仏・新仏の迎送用の一三〜一五日に軒場に灯す「たか灯笼」「大灯籠」「提灯」とは明らかに異質であり、灯火としての法界・一月・ドウロク神が主体となっており、先祖仏・新仏はここに全く登場していない。そしてこれら法界・一月・ドウロク神のための灯笼焚きを総称して「仏霊を祀る」と表明している点に大いに注目しておきたい。

先にNo.26の安芸市入河内地区における盆行事の道ドウロク供養について詳述したが、No.26では先祖仏の迎送とは別に一四日〜一六日にかけて「道ドウロク供養」の火を家と道の境や村の四つ辻毎に焚いて七人の取り殺しを未然に防ごうとしていた。入河内の事例を念頭に置けば、南国市において先祖仏・新仏の迎送とは別枠で一四日〜一五日に「法界」を焚く必然性が明確に透けて見える。即ちここで「仏霊を祀る」とは言うものの、具体的にこれは先祖仏・新仏を指すのではなく、法界・ドウロク神と称される如く行路死人起源の七人ミサキにもなり得る極めて恐ろしい四つ辻にたむろするミサキ達のための供養灯であつたと断言し得るのである。自らが成仏するため、常に道にたむろして隙あらば通行人を取り殺そうと狙っている恐ろしい未成仏霊達である。彼らは元來盆の期間限定の登場ではないが、先祖仏や新仏は必ず盆に登場する。そして、先祖仏や新仏に随伴して必ず出現する者が餓鬼仏や無縁仏であつた。従つて、餓鬼仏や無縁仏に引きずられるように登場する可能性のある者達が三好郡三名村の「山ミサキ・川ミサキ・道ではドウロク神」であり、彼らの盆行事への實際の適応がNo.27の本川村の一六日の施餓鬼に於ける「木落ちタキ落ち川流れ木の葉の下の埋り仏その他一切の災害無縁仏」なのであり、彼らが主に盆の施餓鬼の日としての一六日に登場していた点も、一四日〜一六日の法界様またはドウロク神様と呼ぶ盆の火と密接に関連していたと考えられる。因みに、南国市では松明の燃え残りを集めて川原等で釜飯を炊いて食べるが、これを盆飯と称し、これを食べると健康になると言われている。全国的には盆釜とか香川県小豆島では餓鬼飯と称されている如く、これは明らかに餓鬼仏（無縁仏・七人ミサキ・ドウロク神・新仏・法界様）との共食であり、恐るべき彼らと同じ釜の飯を食う事によって仲間となり、「お前達と仲間なのだから私の命を取り殺すな」という強烈なメッセージがこの中に含み込まれていた点を見逃してはなるまい。法界の分布範囲は別稿で詳述するが、これは不思議とドウ

ロク神の分布範囲と重なり、また盆飯のそれとも重なっているのは単なる偶然ではないのである。法界とは高知県下では一般に「盆に焚く火」と解されているが、より正確には無縁仏・餓鬼仏・七人ミサキ・ドウロク神等の変死者や行く所がわからずに四つ辻を右往左往している新仏を供養するための火であったと見做すべきである。

一口に「法界」と称しても、丈の高い灯火と低い灯火の二種類があり、低い方を「二二つき」「道ろく神さま」と呼んでいた点に注目しておきたい。先にNo.1で橋詰氏の「長岡郡稻生村では旧の盆の一日の宵には、近くの四辻（四辻なら何処でもドウロク様として）へ行ってホウカイ（お盆の火）をたきます。これはドウラクさまに行路の災厄をまぬがれる様祈願をするのです。子供の時から『四つ辻には不意の死をした人の霊が集まっているから、たらん様によくおまいりせんといかん』と話された事です」の報告を紹介したが、『南国市史』の記述と考え合わせれば四つ辻でのドウラク様（道ろく神さま）の実態は丈の低い松明であった事が明らかとなる。また、「家毎の門口に長い竹竿の先に高々と掲げた」だけでなく、元は四つ辻毎に「ドウラク様」を祀るため丈の低い「法界」を立てていた事がこの記述で明らかとなる。特に一六日に重点が置かれているNo.1の記述はNo.26の安芸市のそれと符合するものであり、一六日の里芋畑への接近や川遊びを忌む風と考え合わせれば、先祖仏や新仏をも含めた餓鬼仏・無縁仏・法界様・ドウロク神・七人ミサキらの諸霊によるあの世への連行をさけるため四つ辻で丈の低い「法界」を「道ろく神さま」として一日〜一六日の三晩灯火を立てて祀る必然性がよく理解できる。No.1とNo.26を考慮すれば、三晩のうち特に一六日の晩のそれが最も重要な意味を持っていたようである。「山も里も一面の火で忘れぬ風情」とあるが、これは盆の先祖仏・新仏の迎送というよりも行路死人起源のドウロク神や餓鬼仏・無縁仏・七人ミサキ・法界様を祀るための供養火であった点をここで改めて再確認しておきたい。

一九八四年三月刊の『土佐民俗』四二号所収、神尾健一稿「盆の火」の中に四例（実際は五例であるが、安芸市入河内の事例は先に詳述したのでここでは省く）のドウロク神が言及されている。この各々について若干の考察を加えておきたい。

南国市下末松 旧曆七月一三日、一四日、一五日の三日間、高さ一丈二尺と九尺の「ホウカイ様」の竹の下に、

奇麗に洗った川石一二個を並べておき、正午になるとそれぞれの石の上に小束の松明をおいて焚くが、この松明の火はNo.29「ドウロク神（道祿神）」への供養火だという。（略）

香美郡野市町母代寺 旧暦七月一日と二五日の夜、家々から竹の先に肥松の束を取り付けた三尺程度の「ホカイ様」を部落の四つ辻に立てて火を灯して辺りの闇を明るくするが、この火を「辻火」とよび、またNo.30「ドウロク神の供養火」ともいった。（略）

安芸市穴内 旧暦七月一日と一五日、一六日の夜は「高ボテ」を焚くとともに、便所の入口、井戸の傍ら、門の外の道端で松明を焚くが、道端の火はNo.31「ドウロク神」の火とした。（略）

幡多郡西土佐村江川の長崎家 新暦八月一日の夜、村道と家に通ずる道路の辻に行き、松明を焚き、フマ（米）をまき、線香を焚いてNo.32「ドウロク神」を迎え、翌一五日の同じ時刻になると、昨夜と同じ場所に行つて松明、線香を焚き、フマをまいて「ドウロク神」を送る。³³

No.28の『南国市史』の記述では先祖仏・新仏の迎送は一三日〜一五日の三日間で、「一二つぎ」「道ろく神さま」を含めた「法界」は一四日〜一六日と一日のズレを示し、またNo.1の南国市稲生では盆の一六日限定で四つ辻でドウラク様に対してホウカイ（盆の火）を焚いていた。南国地域の記述は、先の『南国市史』の記述を含めて下末松の事例で三例目であるが、ここでは一三日〜一五日の三日間とあり、一口に南国地域と言っても個別の場所で各々細かな作法の違い、また日取りの相違があったようである。下末松の場合、一丈二尺と九尺のホウカイ様二本を立てるとあるが、これが庭の中なのか四つ辻なのか不明である。灯火を立てる場所によつてその性質が先祖仏用なのか行路死人起源のドウロク神・餓鬼仏・無縁仏用なのか変わるため、この点は是非知りたい所である。但し、ホウカイ様という名称から推せば限りなく無縁仏に近いのであるが、一三日〜一五日は先祖仏・新仏のための祭日でもあり、両方の意を併含させたとも解釈され、この記述だけでは何とも判断がつかない。

一丈二尺とは三・六mであり、九尺は二・七mに相当し、三尺（約九〇cm）の差がある。元は、この長短に何らかの弁別の必然性があつたような気がしてならない。『南国市史』の『法界』には高く掲げられるものの外¹¹²に

つき』『道ろく神さま』という小さいものもあった」とする記述を考慮すれば、下末松の九尺の「ホウカイ様」はより正確に言えばドウロク神であった可能性が高くなる。尤も、下末松では長短二本のホウカイ様の元に「奇麗に洗った川石一二個を並べておき、正午になるとそれぞれの石の上に小束の松明をおいて焚くが、「この松明の火は『ドウロク神（道禄神）』への供養火」と称するため、丈の低い九尺の松明の方もホウカイサマと称しドウロク神と呼ばなくなった結果、新たにドウロク神を設定する必用が生じ、竿の根元の地面に並べた石一二個の上で小束の松明を灯し、これをドウロク神への供養火と称するに至ったのだと考えられる。因みに、『南国市史』では低い方の松明を「一二つき」「道ろく神さま」と称するとあるが、この石一二個が「一二つき」に相当すると見做し得る。市史の文脈から推せば、「道ろく神さま」と「一二つき」には二本の低い松明が用意されていたようであるが、No.29の下末松では二本ともホウカイサマと呼称されるようになったため、「道ろく神さま」と「一二つき」の両者は一二個の石とその上で燃やす一二小束の松明に変容せざるを得なかったようである。

野市町母代寺では、一日と二日の夜限定であるが、「家々から竹の先に肥松の束を取り付けた三尺程度の『ホカイ様』を部落の四つ辻に立てて火を灯して辺りの闇を明るくするが、この火を『辻火』とよび、また『ドウロク神の供養火』』と言うのである。ここでは、一三日の晩に高ボテを灯すか否か、新仏や先祖仏の迎送の日取りが明記されていないため詳細は不明であるが、他地域の事例から類推すれば一三日〜一五日の先祖仏・新仏の迎送と、一四日〜一六日のドウロク神や餓鬼仏・無縁仏等の「供養火」を焚く日取りやその場所は別個に設けられていたと考えられる。母代寺の「ドウロク神の供養火」が三尺程の丈で、部落中の辻に立てて闇を明るくしたり、その名称がホカイ様であるという機能・立てる場所・名称の三点を考慮すれば、凡そ先祖仏・新仏の迎送とは無縁の存在であったと言わざるを得ないのである。

安芸市穴内^{あなぐち}では、旧暦七月一日〜一六日の三晩「高ボテ」を焚くとともに、便所の入口、井戸の傍ら、門の外側の道端で松明を焚くが、道端の火は『ドウロク神』の火としたのであった。先にNo.26で安芸市全域と入河内の盆行事について言及したが、先祖仏・新仏は一三日〜一五日に祭られる一方で、道ドウロクのための供養火が道の辻

で一四日、一六日の三晩焚かれており、先祖仏・新仏の迎送と道下ウロクの供養火には日取りと焚く場所のズレがあった点を明らかにした。安芸市域では、元来高ボテは仏の迎送のため一三日、一五日の三晩灯されるものであったが、穴内ではドウロク神に引っぱられたせいが一四日、一六日の三晩になつてゐる。文脈から推せば、便所の入口・井戸の傍ら、門外の道端で焚く火は、高ボテではなく三尺未満の竿先、または地べたか石の上で焚いたと考えられる。便所の入口は便所神、井戸の傍らは水神を念頭に置いたものであるが、道端の火をドウロク神に捧げる点から推せば、ドウロク神とは行路死人でありNo.27の本川村での「木の葉の下の埋り仏」「コウノシバを持った迷い仏」に相当するものであった。これは七人ミサキにも発展し得る極めて恐ろしい存在であり、盆の先祖仏・新仏祭祀に当たり、先祖仏の付帯者としてのこれらに取り殺されないよう懇ろに供養する必要があつた。日取りと祭祀場所の殊更のズラシは、両者の峻別のために是が非でも必要なのであつた。

幡多郡西土佐村江川の長崎家の事例として、「盆のもろもろの行事のなかに『ドウロク神』の供養があつて、新暦八月一四日の夜、村道と家に通ずる道路の辻に行き、松明を焚き、フマ（米）をまき、線香を焚いて『ドウロク神』を迎え、翌一五日の同じ時刻になると、昨夜と同じ場所に行つて松明、線香を焚き、フマをまいて『ドウロク神』を送る」と言う。近藤は、二〇一二、二〇一四年にかけて大字江川・権谷・半家に分布する小字一六集落の盆行事とドウロク神に関する悉皆調査を試みた。詳細は別稿で詳述するが、殆どの集落では先祖仏や新仏は一四日の午前中（昼近くが多い）に迎え、一五日午後を送る。これに対し、ドウロク神は必ず一四日、一六日の三晩に焚いてゐた。即ち、仏の迎送とドウロク祭祀とは「盆」という括りでは共通するものの元来異質な存在であつた。その証拠に、ドウロク神は常に道に居り、正月女や念仏の口明けや節分などにも登場してゐたのであり、盆だけに出現するものではなかつた。従つて、神尾氏の報告の如きドウロク神に対する迎えや送りの概念は無かつた。先祖仏・新仏の迎送とドウロク神の供養を混同したのではあるまいか。確かにドウロク神の灯は晩に家に最も近い四辻で焚くが、三晩連続なのであり、迎送を意味する二回（しかも朝夕）ではなかつた点は大いに注目しておかなければならない。また他地域のドウロク神と決定的に違う点は総て3m以上の高ボテ限定であり、三尺以下または地べたや石の上で

焚くドウロク神は一例も無かった。これは十和村から西土佐村にかけての大きな特徴として注目しておきたい。

神尾氏は高知県下の「盆の火」を論ずる中で、「小束の松明」を海辺や川辺で焚いて迎送する事例四例、「高い竹の先の松明を焚く『高ボテ、ホウカイ』の事例一〇例、「日中様」など「真昼正午を期して焚く盆の火」九例などに言及しながら、南国市下末松の正午に焚くドウロク神の供養火に言及した段階で、その類例として他地区のドウロク神四例に話が及ぶのであった。但し、ドウロク神の火に関して正午に燃す事例は下末松のみで、残り四例は総て夜に灯すものであった。なぜ盆の火を正午に灯すのかの全九例の総括を「日中様」「日天様」で説明する点は、必ずしも成功したものとは言えない。西土佐村権谷の各小字でも正午に近くに先祖仏を迎えるに際し、七本の三尺程の新竹を川の水際に立てこの先に松明を灯すが、これを「日天様」とか「日中様」とは呼んでいないからである。神尾氏は、南国市下末松のドウロク神への言及から他四例のドウロク神を芋蔓式いもづまじに引き出しているが、これら五例を見据えた上で、

以上の諸例でも判るように、またわざわざ「道ドウロク」と呼ぶように〔近藤注・安芸市入河内の事例〕、ドウロク神とは道や辻を浮遊する邪霊の一種だろうか。以前どこかで聞いた話であるが、道を行く者が辻にさしかかったり、普段から忌み嫌われている場所にさしかかると「ドウロク神様どうぞ障りませんように」と唱えて通ったということだが、何故このような邪霊を餓鬼とともに供養し、さらに正午を期してまつらねばならないのか。若しこれらの日中の儀礼を、さきに述べたように祖霊を送るに先立って行うものであるとすれば、他方において、同じ日の同じ時刻に、松明を焚いて、祖霊と思われる「フルセンジ」や「日天様」をまつるのは何故であろうか。しかも祖霊の迎え送りの日には「高ボテ」「ホウカイ」を焚くにおいておやである。(略)久礼ではこの火〔近藤注・ホウカイと呼ぶ一四日〜一六日の夕方家の前の路上で焚く松明の火〕を跨いで悪魔払いをするという。異質の火だろう。ドウロク神か、ドウロク神的な火かもしれない。あるいはまたこのドウロク神的なものは、各地に伝わる「正月女」のミサキ的な邪霊かもしれない。(略)従来の盆の火といえば無造作に迎え火と送り火に集約し、その他のさまざまな火に目を向けることが少なかったと思われるし、また迎え火、送り火とはいうものの、

「供える」とか「上げる」「捧げる」といった言葉の端々にも現われているごとく、実体は祖霊への供養火といった要素が強いのではないか。まして迎送の火とは思われない種々の火はさまざまな霊に対する供養火と解する。要はわれわれは、いろいろな民俗事象に対する定説化されている解説を所与のものとして鵜呑みにすることなく、今一度考えてみる必要があることを、たまたま盆の火に托して提起（自己に対して）してみた。⁹⁴

と述べている。氏は、ドウロク神を「道や辻を浮遊する邪霊の一種だろうか」と推測されているが、近藤の今までの事例研究と考え合わせれば、行路死人を起源とし、次々と通行人を取り殺すために四つ辻にたむろする。七人ミサキまで展開し得る極めて恐ろしい存在であり、この範疇には餓鬼仏・無縁仏・法界様・新仏をも含み持っていたのである。従って「道や辻を浮遊する邪霊の一種」などといった悠長なものではなく、最悪一年間に七人取り殺す程の恐ろしい存在なのであった。

また、「以前どこかで聞いた話」として辻や普段から忌み嫌われている場所を通る際「ドウロク神様どうぞ障りませんように」と唱えて通る事例を紹介しているが、四辻が行路死人起源のドウロク神や七人ミサキがたむろし、普段忌み嫌われている場所の多くが行路死人を埋めた場所であつてみれば、「ドウロク神様どうぞ障りませんように」との唱えは、かつては土佐国内のほぼ全域で唱えられていたはずである。従って、ドウロク神に関して言及する際はこれ程重要な意味を持つていた点を銘じ、「以前どこかで聞いた話」などといった軽々な姿勢ではなく、じっくりと腰を据えた姿勢で臨まなければドウロク神の本質は見えて来ないのである。近藤が把握しているだけでも、No. 4の土佐山村の「村童らは路傍で放尿する時『虫も蠅姑もそっちのけ、ドーロクジン様もよけて通らっしゃれ』」・No. 7の本川村寺川で「道の真中に坐るときは『道のドウロク神よけて通れ』といつてから坐る」・No. 13の本川村越裏門の「明治の末年ごろ、道のまん中にすわるときに、『ドウロク神様よけて通らっしゃれ』といわねばならない」・No. 14の吾北村小川新別の「道のまん中で腰をおろして休もうとするとき、ドウロク神とゆきあいになると、病気をしたりしたいへんなことになるといい、腰をおろす前に『道のドウロク神よけて通らっしゃれ』といつてから腰をおろした」・No. 22の本山町の「牛馬が道の真中を通ると死ぬといわれるのは、どうろく神が憑く為であるとされて

いた。だから道で休む時は「どうろく神様、よけて通らっしゃい」と三回言ってから休む」・No.10香北町橋川野の「旧正月に女が死ぬると、部落で七人ずつの女の組ができ、夕暮れ時に四つ辻に集まり、辻のまん中に砂を盛り線香を立てて、道陸神さまどうぞよけていてくだされと祈願し、そのあとで酒宴を開く」・No.11の高知市や大津の「旧正月に女が死ぬれば、七人の女にたたりといい、女たちが四つ辻に集まって道陸神を祭り、神酒や菓子などを供えて、道陸神さまあとをひきませんようにと祈願した」など、No.4・7・13・14・22におけるドウロク神への退避要請の他、「正月は、通常の道での人側の排尿時・休息時（No.4・7・13・14・22）におけるドウロク神への退避要請の他、「正月女」（No.10・11）と称して正月の月に女が死ぬとその年に地区内から七人の死人が続出するという激烈七人ミサキに際しても、その張本人であるドウロク神にその免除を四辻で祈願するものであった。これらの現象を通覧しただけでも、ドウロク神が単なる道でのイキアイで通行人や牛馬を悩ますだけでなく、一年間に七人もの住人を取り殺す程のいかに凄まじい負のエネルギーの持ち主であったかがよく理解できよう。

神尾氏は、ドウロク神に対するこれ程の恐ろしさを十分に認識せず、「何故このような邪霊（近藤注・ドウロク神を指す）を餓鬼とともに供養し、さらに正午を期してまつらねばならないのか」と疑問を呈されているが、ここでもドウロク神への過小評価が目立つ。行路死人は「道の端のドウロク神」と称される如く、四辻にたむろする未成仏霊であり、常に通行人を取り殺して自らが成仏しようとする七人ミサキ組織を構成している。加えて、餓鬼仏・無縁仏・法界様の他、行く先がわからずに四辻を右往左往する新仏すらも日常的に辻にたむろしていた。これが盆ともなれば先祖仏や新仏の往来とも相俟って賑やかになるため、彼らの活動は通常の何十倍・何百倍も活性化すると見做さねばならないのである。これがNo.1で言う所の「旧の盆の一六日の宵には、近くの四辻（四辻なら何処でもドウラク様として）へ行つてホウカイ（お盆の火）をたきます。これはドウラクさまに行路の災厄をまぬがれる様祈願するのです。子供の時から『四つ辻には不意の死をした人の霊が集まっているから、たたらん様によくおまいりせんといかん』と話された事」に通じるのであった。盆に先祖仏や新仏を迎え祀りそして送る事は、行路死人起源のドウロク神や七人ミサキ・餓鬼仏・無縁仏・法界様を祀る事と表裏一体になっていた点を我々は夢々

忘れてはならないのである。

確かに南国市下末松のドウロク神は、ホウカイ様の竹の根元に据えた一二個の石の上で小束の松明焚きとして正午に祀られていたが、見誤ってはならないのはこれは後に詳述するが盆のドウロク神祭祀一七例のうちの一つにすぎず、正午限定は例外的存在なのであった。殆どのドウロク神は、先祖仏や新仏の迎送（一四日朝〜一五日後または夕方）とは別個に独立して、しかも一日のズレを設定して一四日〜一六日の三晩焚かれていたのである。この構造は、中土佐中久礼の法界の火焚きの事例と全く同一であった。四辻にたむろするドウロク神や七人ミサキの一派に法界様や餓鬼仏・無縁仏を位置付けていた南国市稻生いなほの事例は、この意味で極めて注目すべき伝承なのであった。例外的唯一の事象を切り取ってあたかも総ての事柄かの如く述べるのは如何なものであろうか。

神尾氏は下末松の正午のドウロク神への火焚きを念頭に置いて、「祖霊を送るに先立って行なうものとするれば、他方において、同じ日の同じ時刻に松明を焚いて祖霊と思われる『フルセンジ』や「日天様」をまつるのは何故であらうか。しかも祖霊の迎え送りの日には『高ボテ』『ホウカイ』を焚くにおいておやである」と述べ、ドウロク神の火と先祖仏の迎送の火の意味に関する解釈の矛盾を突いている。しかしここには一つの問題がある。確かに氏は高知県内の様々な盆の火調査結果を元に論を展開されているが、先祖仏や新仏の迎送の火と、行路死人起源のドウロク神や無縁仏・餓鬼仏・法界様を祀るための火を焚く日取りが僅か一日ではあるがズレている点に全く注目していないのである。前者は一三日〜一五日の三日間または一四日〜一五日の二日間に対し、後者は一四日〜一六日の三日間で、しかも殆ど夜に集中している。先にも詳述した如く、多くの地区でドウロク神のための日は一四日〜一六日の三日間の夜、しかも焚く場所は家の庭ではなく家から出た最初の辻または四辻で焚くのであり、日取りと場所が微妙ではあるが確実に差別化が計られている。この両者の差異をしっかりと見据えなければ、先祖仏や新仏の迎送とドウロク神や無縁仏・餓鬼仏・法界様の祭祀との見分けがつかなくなる。加えて、高知県下では新仏ですら後者に分類される傾向にあった。微妙ではあるが両者の違いを明確にしておかなければ、混濁の迷宮に陥り遂には収拾がつかなくなるのであった。これが盆行事研究に際する現在の民俗学界の現状であり、このような現状打破のため

には、盆行事におけるドウロク神祭祀研究への注目は極めて有効な手段である点は以上で既述した通りである。

神尾氏は「祖霊の迎え送りの日に『高ボテ』『ホウカイ』を焚くにおいておや」として、なぜ高ボテやホウカイを焚くのかの疑問を呈されているが、抑々盆そもの火をなぜホウカイと呼ぶのかについての真向まっこうからの追求が残念ながらなされていないかった。「盆の火」と題して論を構築するならば、土佐国の特質であるこの点にこそ最初に注目すべきであった。名の如くホウカイとは無縁仏を意味し、これが土佐国内では先述の『高知県方言辞典』によれば「うらぼんに焚く火」を意味していたのであるから、土佐国内の盆行事の主役はドウロク神・無縁仏・餓鬼仏を意味する法界様であり、先祖仏や新仏はそのついでに祀られるべきものとの認識がかつて一般的に存在していたのである。南国市稲生いなぶでは「新仏は満一年経つまでは、四辻を右往左往している。まだ正式な仏様にはなり切っていない。新仏は仏壇で祀る事は許されず、庭の水棚（新竹と桧葉製）で祀られる」と伝承される如く、新仏ですら一年間は無縁仏・餓鬼仏・ドウロク神と同じ待遇で祀られていたのである。盆行事の最も主役たるべき新仏においてすらかくの如き待遇であつてみれば、「うらぼんに焚く火」を全県的に無縁仏を意味するホウカイと称する点も一つの必然性があつた。従つて神尾氏の「祖霊の迎え送りの日に『高ボテ』『ホウカイ』を焚くにおいておや」とする疑問とも憤慨ともとれる文章は的外れであり、高知県下の特異性を認識した上で論を展開しないと、大きな陥穽かんせいにはまつてしまふのである。

氏はさらに、中土佐町久礼の一四日〜一五日に浜で焚く迎送の火とは別に、各家の前で一四日〜一六日の三晩焚くホウカイを子供達が飛び越えて健康を祈願する盆の火に注目し、「この火を跨いで悪魔払いをするという。異質の火だろう。ドウロク神か、ドウロク神的な火かもしれない。あるいはまたこのドウロク神的なものは、各地に伝わる『正月女』のミサキ的な邪霊かもしれない」と推測されている。行路死人を起源とするドウロク神であるが、元来この分派が無縁仏・餓鬼仏・ホウカイであり、更に七人ミサキにまで展開し得るものであつてみれば、子供達が跨いで飛び越える火であるホウカイを先祖仏の迎送の火ではなく「異質の火だろう。ドウロク神か、ドウロク神的な火かもしれない」と推測するのは尤もな話である。ようやく神尾氏は事の本質に気付き始め、そこから更に「こ

のドウロク神的なものは、各地に伝わる『正月女』のミサキ的な邪霊かもしれない」で、ほぼ正鵠を射た形になるのであるが、ホウカイの本質を見抜けていないため、残念ながら、そこから枝葉末節の方向に話が拡散されてしまふのであった。先にも詳述したが、「正月女」とはその年中にその地区で七人を取り殺す程の極めて恐ろしい存在であり、これを普通の七人ミサキと区別するため、近藤は「激烈七人ミサキ」と命名した。先にNo.10・11で言及した如く、一年間に七人取り殺されないため「道陸神様どうぞよけていってください」とか「道陸神様どうぞあとを引きませんように」と地区住民達は真冬の四つ辻で震えながら必死に七人取り殺しの張本人と目されているドウロク神に祈願するのであった。久礼におけるホウカイの本質は、ドウロク神以外の何者でもなかったのである。漁村の久礼における家の前とは即ち路地を指し、辻を意味しており、ここはドウロク神・ホウカイ・無縁仏・餓鬼仏・七人ミサキ等がたむろする恐ろしい四辻でもあった。一四日～一六日の三晩ここで焚く火のことをホウカイと呼ぶのは、今でこそ路上の松明に主眼が置かれているが、元は文字通り「法界」即ち無縁仏・餓鬼仏・ドウロク神・七人ミサキを意味していたのであった。彼らに取り憑かれなため、住民達はこれを跨ぎ、躍り越える事によって地位的優位を保とうとしたのであった。「悪魔払い」とか「健康に育つように」というのは後の方便であり、基本的には盆に訪れる恐しい未成仏霊に対して優位を示すための示威行動なのである。これを先祖仏の迎送のための火と見做せば、子孫達が敢えてこれを三晩連続で跨ぐ行為は無礼千万と言わざるを得ない。一四日～一五日の浜での迎送(写真2-11～6)と、一四日～一六日の三晩家の前の路上でのホウカイの躍り越え(写真3-11～4)は、「盆の火」という括りでは共通するものの、叙上の如く微妙な日取りと場所の違いではあるが、全く異質な性格のものなのであった。「盆の火」をホウカイと呼ぶ原点は後者にあつたのである。

以上、神尾氏は「盆の火」の本質に肉迫しつつあつたもののホウカイの位置付けを見誤つたため正鵠を射損ねたが、「従来の盆の火といえは無造作に迎え火と送り火に集約し、その他のさまざまな火に目を向けることが少なかつたと思われるし、また迎え火、送り火といふものの、『供える』とか『上げる』『捧げる』といった言葉の端々にも現われているごとく、実は祖霊への供養の火といった要素が強いのではないか。まして迎送の火とは思われな



写真2-4 家によれば、本物に近い程の墓石に見立てた石を据えている。



写真2-5 墓に見立てた拝み石であるが、家名まで記したものもある。



写真2-6 隣接した場合、互いに境界線を設ける場合もある。



写真2-1 高知県高岡郡中土佐町久礼

浜での先祖仏の送り。盆の14日夕方に浜から迎え、15日夕方には浜へ送る。家単位で迎送用の疑似墓を作る。写真では写し切れていないが、向って右方には数多くの疑似墓が海に向って並んでいる。二本の竹筒の間には必ず墓に見立てた石と供物台の石が2個セットで据えられ、その前で迎送用の肥松束を焚く。



写真2-2 浜に向って合掌し、送り火を焚きながら静かに先祖仏を海の彼方に送る。



写真2-3 左右に竹筒をさし立てて水を入れ、櫛を飾る。まん中に墓に見立てた石を立て、その前に台石を据え、米と線香を手向けている。



写真3-2

ホウカイサンをとびこえると一年間無病息災で暮らせるという。また健康になると言われている。昔は、赤ちゃんが生まれた年などは、赤ちゃんを抱いたままホウカイサンをとびこえていたという。子供達ばかりでなく、大人や老人もこれをまたいでいた。跨ぐ火と拝む火では、同じ盆の松明であっても全くその意味を異にする。



写真3-1 中土佐町久礼 浜方のホウカイサン

盆の14日・15日・16日の三晩家の前で焚く。家毎に焚いており、舗装道路が痛まないように石やブロックの上で肥松束を燃やしている。時刻は夕方6時すぎであるが、昔は日がとっぷりと暮れてから焚いていたという。



写真3-4 日が暮れると町内に三々五々子供達の集団が自然にでき、「ホウカイカイカいどこがかい(痒い)、ツベ(尻)の先がちよっとかい」と唱えながら、街中のホウカイサンをとびこえて回っていたという。盆の14日、15日、16日の三晩この行事が続けられていたし、現在も続いている。先祖仏の迎送とは唱え言の意味の上からでも、また焚く場所、焚く日時の上からでも異質であったと言わざるを得ない。



写真3-3 ブロックの上に敢えて肥松束を立てて燃やすのは、子供がとびこえる際、よりハードルを上げる意味がある。昔は1m程の高さのホウカイサンがあり、子供達はこれをとびこえるスリルを楽しんでいたという。

い種々の火はさまざまな霊に対する供養火と解する」と言明する。迎送の火を「供える」「上げる」「捧げる」と言う所から、これは本来迎送ではなくて祖霊への「供養の火」であったと氏は解釈するのだが、その一方でドウロク神や邪霊に対する如き「迎送の火とは思われない種々の火」も「供養の火」と解釈する。「供養の火」で共通するため、両者の違いが一向に見えて来ない。確かに祖霊の迎送だけで「盆の火」は説明がつかないのは認めるが、だからと言って祖霊とそれ以外の未成仏霊の両者に対する盆の火を「供養火」と一括して説明する事も根本的解釈に繋がらない。抑々「供養」という表現自体曖昧なものであり、祖霊に対する「迎送の火」にこだわりつつ、未成仏霊に対しては「鎮魂の火」と言う概念を活用した方が両者を混同する事なく峻別し得よう。混乱の根源は、迎送と鎮魂という二つの異質な「盆の火」を峻別することなく、一つのホウカイと呼称する高知県下特有の現象にあった。この原点に遡って二種に弁別して解釈する事により、無用の混乱を避け得るのである。

氏は最後に「要はわれわれは、いろいろな民俗事象に対する定説化されている解説を所与のものとして鵜呑みにすることなく、今一度考えてみる必要があることを、たまたま盆の火に托して提起（自己に対して）してみた。」と述べ、祖霊に対する盆の迎送の火を手がかりとして従来の常識を疑い、祖霊だけでなく未成仏霊に対しても盆の火を「供養火」と解釈する事により一応の結着とした。「供養火」だけでは決して根本的解決にはつながらないが、ここには様々な矛盾を含みながらも、氏の所説を一つ一つ検討する事により、従来見えて来なかった様々な問題が浮かび上がり、それへの解釈に向けて一つの大きな成果を見出し得た。それは、ホウカイとドウロク神・無縁仏・餓鬼仏そして新仏と先祖仏が不即不離または表裏一体の関係で存在し、時には彼らが盆の火によって鎮魂され、また先祖仏が迎送される関係にあったという点である。この成果は、神尾氏の論文再検討無くしては存在し得ないものであり、氏からの賜物として深く感謝申し上げたい。

一九八四年六月刊の伊与木定著『上山郷（昔の大正邑）いろいろ掻き畧めの記』には三つの「道ろく神」に関する伝承が紹介されている。資料として大変貴重なものなので、原文のまま左に列挙しておきたい。

道ろく神(一) No.33 道ろく神は往還の神様である。古い道を埋立をするような場合は、其処の古土を掘り取って上

にあげる。そのまま埋めたりするのはよくない。旧七月のお盆には、タイ松に火をつけて道辻の石の上に置いて、道ろく神のために燈火とした。村によると道辻に石の燈籠があつて、お盆にはそれに火を燈した。(山脇勝馬翁談)

道ろく神(二) No.34道ろく神は午前中は道の沖側に居るから、道沖マムえは小便はせられない。午后は道のおか側に居るから山手に小便せられん。小便したらおとがめがある。(永山春世婆談 江師)

道ろく神(三) No.35昔は往還をつけ替えるときは、古い往還の土を新道にあげると、道ろく神の「オトガメ」がない。古い往還を埋めつぶして其の儘にして置くと道ろく神の「オトガメ」があつた。お盆には道ろく神のために小さいタイ松を作り道端の石の上に横に置いたまま燈した。(小畑久松翁談)⁵⁵

No.33の事例はNo.16・35と共に新旧道路の土重ねに関するものと盆の火に関する二要素を併合させたドウロク神の事例であり、該神の単なる道の神だけではない、また盆の火関連だけではない、奥行きアウキの深さを感じさせる伝承である。No.16・33・35の三例は総て大正町内での伝承であつてみれば、ドウロク神に関する土重ね伝承は大正町内のみで固有に発展した特異なものと位置付け得る。「道の端のドウロク神」と称される如く、行路死人は大抵道端に埋葬されるが、埋葬された行路死人の霊側に軸足を置き、道路の付け替えに際し、ここに死者(自分)が埋まつていた事を忘れて欲しくないという行路死人の切なる願いがこの伝承を生んだのであるが、大正町民のドウロク神に対する共感を明確に感得しうる。No.16や33で「そのまま埋めたりするのはよくない」とする一方で、No.35では「古い往還を埋めつぶして其の儘にしておく」と道ろく神の『オトガメ』があつた」と明言している。具体的にどのようなおとがめがあつたかは不明であるが、ドウロク神の存在感アワセはより確実なものになる。単なる「往還の神様」だけでなく、これに敬意を払わず、新道敷設ふせに際してドウロク神ゆかりの旧道を新土で埋めてしまえば、七人ミサキを筆頭に餓鬼や無縁仏達の祟りが工事関係者に及んだ事は簡単に想像がつく。

No.34の江師での「午前中は道の沖側に居るから、道沖へは小便はせられない。午后は道のおか側に居るから山手に小便せられん。小便したらおとがめがある」という伝承は、先述のNo.16の同町打井川と全く同一であつた。加え

て、排尿禁忌伝承こそ無いもののNo.18の大正町、No.19の十和村の「午前中道ぶちにおり、夜は山側におるもの」という俚諺と殆ど軌を一にする。恐らく、かつてはNo.18・19でも排尿禁忌伝承が付随していたが、時の経過と共に忘れ去られたものである。午前は沖側（道ぶち）、午後（夜）は山側と時間帯によって居場所を変えたとするNo.16・18・19・34の四地区は幡多郡大正町が三例（No.16・18・34）で同郡十和村が一例（No.19）であった。この分布状況から判断すれば、先の新旧道路の土重ね伝承とほぼ同一であり、かつては十和村にも土重ね伝承があった可能性はかなり高くなる。

これら四例中No.16の打井川とNo.34の江師のみ排尿禁忌伝承が見られるが、行路死人起源のドウロク神であつてみれば、道端に行路死人が埋葬されているのであるから、ここに排尿すれば間違い無くドウロク神の祟りがある。だからと言ってかつては道端に公衆便所などと言った施設など存在していなかったため、催せば人目につかない道端の茂みに入って用を足していたはずである。このような状況下にあつても、敢えてドウロク神を意識化し、午前中は沖側に、午後は山側にドウロク神が在すため、敢えてその方面は避けて反対側で排尿したのであり、両地区の人々にとれば行路死人を起源とするドウロク神は、日常生活の一齣においてもかくの如く人々の行動を厳しく律する重要な存在なのであつた。No.9・32の西土佐村やNo.25の十和村でのドウロク神は盆の高ボテであつたが、同じ幡多郡内でもその南東に隣接するNo.33・35の大正町では道端の石の上とか道辻の燈籠の中で盆の松明を灯し、これをドウロク神として崇めていた。とりわけ道辻の燈籠の中とは数ある事例数のうちでも初見であり、一口にドウロク神と称しても、その有り様は地域によって様々なバリエーションがあつた点をここで再確認しておきたい。

一九八八年刊の『中土佐町史料』には、ドウロク神限定でかなり詳しい記述があるためここに紹介しておこう。話者は、下大坂在住の日林徳馬翁（明治二九年生）である。編者の坂本正夫氏は、当時九〇歳の翁から聞き取り調査をされており、ここには大正から昭和初期の状況が語られていたと考えられる。

昔は焼坂が往還じゃったきのう。焼坂を通つたらしか（通らなければ）安和へも須崎へも、それから高知の方へも行けざつたので、あの道は人が沢山通りましたのう。（略）その時分には道ノ川の登り口の所に行き倒れになつ

た遍路の墓がだいぶありましたが、これは今の新道（国道五六号）を作ったときに、どこぞへ持って行ききましたのう。（略）焼坂の旧道にはシバオリ（柴折り）というて、そこを通る人が、「足が疲れんように、No.36ドウロクジンやヒダリガミに憑かれんように」というて、柴を折ってお願いする神さまを祭つちゆう所が幾所もありましたのう。ドウロクジンいうものは目には見えんけど、これは不意死をした者とか、祭ってくれる者のない霊とかが、ちよつと身体の具合がわりいような者にすがって、うまい物を食わいてもらうんですのう。こがなドウロクジンが山道にはおって、疲れた人に取り憑くというて、昔の人は言いよりました。

山道にはヒダリとかヒダリガミというものもおりましたが、このヒダリガミに憑かれたら、腹がへってひとつも動けんようになると言いよりました。山道を歩きよってヒダリに憑かれたら、飯を一粒でも二粒でも食べたなら治るいいよりましたのう。それで、昔の人は山で弁当を食うときにゃあ、「全部食べてしまうものじゃあない。ヒダリに憑かれたときの用心に、ちよつと残いちよくもんじゃあ」と、言いよりました。それから、「山では弁当入れば絶対に洗うものじゃあない」と、昔の人は言いよりました。（昭和六一年一二月聞き書き）^⑧

焼坂峠は中土佐町の北東に隣接する須崎市との境に位置し、古くより久礼と須崎・高知を結ぶ幹線道路であり、三六番札所の青竜寺（しょうりゅうじ）から三七番札所の岩本寺（いわたもとじ）への遍路道にもなっていた。海拔二三二mの峠を越える険しい山道が続く難所の峠道であり、峠の前後には「そこを通る人が、「足が疲れんように、ドウロクジンやヒダリガミに憑かれんように」というて、柴を折ってお願いする神さまを祭つちゆう所が幾所も」あったのである。地元ではシバオリと称していたようであるが、同名の祭神は全国的に俯瞰した大島建彦著『道祖神と地蔵』によれば、秋田県から沖縄県下にかけてほぼ全域に分布するが、主に奄美大島を中心に四国九州地方に濃厚に分布している。^⑨同書では高知県五例を挙げているが、その中で中土佐町上ノ加江を一例挙げているものの焼坂峠のそれは残念ながら言及されていないかった。加えて「柴を折って供えてお願いする神さまを祭つちゆう所が幾所もありましたのう」と言う日林翁の言説が真実ならば、高知県下の事例は一挙に倍増する可能性すらある。

さて、「柴を折って供えて（足が疲れんように、ドウロク神やヒダリ神に憑かれんようにと）お願いする神さま」

が幾所もあつたと言うわりには、シバオリと言う名称以外その神の詳細がここには全く言及されていない。このシバオリが果たして神名なのかまたは単なる行為のみを指すのかさえ定かではない。普通、柴神とか柴折神と称して旅の安全を祈るために祀られる神であるため、とりあえずここではこのように解釈されていたと理解しておく。柴折神をこのように解釈するためであろうか、柴折神と役割分担したためにここでのドウロク神はヒダリ神と同様に完全に悪役または崇り神にされている。かつて倉石忠彦氏は、道祖神とドウロク神は名前が違ふ如く、道祖神の訛りであるとはどうしても考えられないとして、ドウロク神と称されるには道祖神とは違う根本的理由があつたからに他ならないという。この根本的理由を説明する一つ的手段として、「ドウロクジンがこのような分布〔近藤注・関東から本州中央高地にかけての地域と高知県内にもかなり濃厚に見られる現象をさす〕を取るに至つたのは、現在はまだ明らかにされていない何らかの理由があつたのであろう」^⑧と分布状況からの説明を示唆されていたが、ここに一つの回答が出たような気がしてならない。後に詳述するが、道祖神が道案内の神とすれば、高知県下のドウロク神三五例は総て崇り神であり、行路死人を起源として遂には七人ミサキになり得る程の恐ろしき存在で、四辻にたむろしており、絶えず通行人の取り殺しによつて自らが浮かばれようとしていた。また新仏ですら行く所が分からずに四辻を右往するため、その付帯仏としての餓鬼仏や無縁仏・法界万霊もドウロク神と同様に辻にたむろしていた。ここにドウロク神が盆に祀られる必然性があつた。以上の意味で土佐ドウロク神は、所謂全国的に道祖神と称される如き道案内の神・旅の安全を守る神などでは一切なかつた。まさに道祖神とは真逆の位相にある神がドウロク神なのであつた。名称こそドウロク神として共通するものの、関東から本州中央高地にかけて分布するドウロク神とは全く質を異にしていた。両者を同一概念で一括すると逆に混乱するため、今後両者を区別する場合は高知県下独特の崇り神としてのドウロク神を「土佐ドウロク神」として概念設定しておきたい。関東から本州中央高地にかけてのドウロク神に関しては別稿で深く考案を加える必要があるが、高知県下で濃厚に分布するドウロク神に関しては、行路死人を起源とし七人ミサキにまで展開し得る崇り神であつたとはほぼ断言し得るのであつた。即ち、この焼坂峠だけでも数ヶ所存在するシバオリであるが、柴を折つて神に手向ける目的が「足が疲れんように、ドウ

ロクジンやヒダリガミに憑かれんように」であった点、とりわけドウロク神に憑かれないう点に特に注目しておきたい。該神の詳細は「目には見えんけど」、「不意死をした者とか、祭ってくれる者のない霊」を指しており、「ちよつと身体具合がわりいような者にすがつて、うまい物を食わいてもらう」のであった。「不意死」とは思いもよらない死、転じて事故死や突然死を意味するが、予て覚悟の行路死人をも含むため正確には「変死」と解釈した方が無難である。また、「祭ってくれる者のない霊」とは換言すれば無縁仏である。これらによつて大凡の「土佐ドウロク神」の概念化は可能になる。即ち、行路死人を含む道路上の変死者であり、加えてその霊を誰も祀らなかつた場合にのみドウロク神として立ち現れる。誰も祀らない無縁仏であるため、供物が捧げられないため該霊は当然飢えている。従つて、無縁仏と同時に餓鬼仏でもある。通行人中、体内に精氣横溢するが如き血氣盛んな者には取り憑かず、「ちよつと身体具合がわりいような者」や「疲れた人」の隙に付け入り、「うまい物を食わいてもらう」のであった。所謂道案内の神や旅の安全を守ってくれる道祖神の如き善神などではなく、人の弱みについで込んで取り憑き、甘い汁を吸おうとするが如き典型的な姿が、「土佐ドウロク神」の実態なのであり、悪神以外の何者でもない。管見では高知県下におけるドウロク神に関する文献資料上の言及は全三五例程あったが、これ程までに端的にドウロク神の特性を明言したものは他に例を見ない。極めて稀有な事例であり、大いに注目しておきたい。ドウロク神とは「神」と名が付くものの、その正体は殆んど行路死人・七人ミサキ・無縁仏・餓鬼仏・法界万霊と区別がつかない。そして、通行人の身体上の弱みに付け入り、隙あらば取り憑いて「うまい物を食わいてもらう」のであった。この点だけを見れば、ヒダル神や餓鬼仏と何ら変わらないのである。

さてそのヒダル神であるが、中土佐町内ではヒダリ神と呼称されドウロク神とほぼ同格の神であり、シバオリ供えのもう一つの対象神となつていた。このヒダリ神に取り憑かれると「腹がへつてひとつも動けんようになる」のであるが、なぜこのような神が存在するのかここでは説明されていない。多くは、餓鬼による行路死人の霊とさされており、ドウロク神の如き「不意死」とかなり近い。また、「祭ってくれる者のない霊」という点ではドウロク神と共通する。行路死人の中でその死因が餓鬼に特化された者をヒダリ神と見做したと考えられる。この神に取り憑

かれると、「腹がへってひとつも動けん」ようになり、最悪の場合絶命の恐れがある。このため、弁当は全部食べてしまわず、例え一粒か二粒でも「ヒダリに憑かれたときの用心」として残しておくべきものであり、これを食べると不思議と動けるようになり、無事に命が助かるのである。当然の帰結として、「山では弁当入れは絶対に洗うものじゃあない」という強烈なタブーが存在していた。弁当の内側をきれいに洗い落してしまえば、命を繋ぐはずの食べ残しが無くなり、落命の危機に瀕するからであった。

焼坂峠のドウロク神とヒダリ神を比較した場合、共にシバオリで祀る神ではあってもドウロク神の方は「不意死」者であり、通行人に取り憑いて「うまい物を食わいてもらう」点がヒダリ神と決定的に違っていた。ヒダリ神は餓死者の怨霊であり、飯粒一つ食べるだけでも落命から解放されるのであった。両神は共に道辻にたむろしており、彼らの出没する特区こそがシバオリを行なう場所に他ならなかった。致死率の高さから言えば、ヒダリ神の数倍の威力をドウロク神は持っていたと考えられる。単なる飢餓での落命ではなく、「不意死」変化であり、道にたむろする行路死人の霊で七人ミサキにも展開し得る可能性を秘めていたのであるから、弁当の残りを食べたぐらいではドウロク神の取り殺しからはとても免除されなかったのである。焼坂峠が四国八ヶ所巡礼の幹線街道にあつてみれば、そしてそこが最大の難所の一つであつてみれば、ここを通つた無数の遍路のうち不幸にして行路死人となつた者達は決して少なくはなかつた。「柴を折つてお願いする神さまを祭つちゆう所が幾所もあ」るのは、長い歴史の中で少なくともこの「幾所」の数だけ行路死人の現場があつた事の隠喩に他ならないのであつた。シバオリとは、遍路を始めとする旅人達の中の行路死者達の無念を表象する靈魂のモニメントと言ひ得る。ここにドウロク神を祭祀の対象とする必然性があつたのである。久礼側から須崎へと抜ける焼坂峠の手前の「道ノ川の登り口の所に行き倒れになつた遍路の墓がだいぶありましたが、これは今の新道（国道五六号）を作つたときに、どこぞへ持つて行きましたのう」という日林翁の言説には大いに注目しなければならない。国道開通以前には峠越えの山路で数多くの行路死人が発生し、その道端にはそれと同数の墓が、数え切れない程あつたのである。加えて、先述のNo.23の本山町木能津・梶屋瀬・坂本では、「柴を手向けないと『どうろく神』の行会いにあう」と言われており、柴手向け

によるドウロク神除けは中土佐町だけではなく本山町にもあった点に大いに注目しておきたい。元は両町をつなぐ地域に幅広く分布していたであろうと考えられる。

因みに、この辺で行路死人がいかにか多かったか、「古老の語る中土佐の古道」から若干引用しておこう。

(一) 焼坂やけざか ○須崎市安和あわ 古谷忠義翁(明治三〇年生まれ)談

ここは辺路街道じゃったので、昔は遍路が沢山来ましたねえ。春の三月、四月には毎日ぞろぞろ通りましたが、東からも西からも来たけど主おもは東から西へ順回りをする遍路が多かったねえ。こがな遍路を泊まらず遍路宿も何軒もあったが、信心深い人は善根宿もしよったねえ。ホイトヘンド(乞食遍路)クイコクヘンド(同)は、季節に関係なく年中来よったねえ。ここは海辺で暖かいので冬でもホイトヘンドが来ましたが、こんな人は橋の下やら、お宮やらお堂の床下で泊ったりして、物もらいに回りよった。病気の遍路が自分の村で行き倒れになったら面倒になるので、東の新荘(須崎市)や西の久礼の人が、「安和あわへ行ってみよ、あっこには泊る所がある」じゃあいうて言うので、よう病気で動けんようになった遍路が来たねえ。この西の焼坂やけざか越えは昔から「角谷かどや、焼坂やけざか、添そま蚯みぢ蚓ぢというて、お四国回りの中でも一番の難所じゃったが、この坂を癩病やげざか(ハンセン氏病)で手足の先が無うなつちゆうような者が、ずんでようよう越えて来て、ここでええ動かんようになったこともあったねえ。

安和は南ノ谷、中ノ谷、本谷、沖と四つの組に分かれちよつて、各組に一人ずつ総代がおつたが、「行き倒れの遍路が出たら、この四つの組が順番に世話をしよりました。総代の指図で浜へ遍路小屋を作つて、マカナイ役をつけて世話をさせよりました。小屋というても一人がようよう入れるばあの小さいものに、むしろを敷いたばあの粗末なものじゃった。マカナイ役は村人の中から適当な者を雇いよつたが、それが雇えんときにゃあ、村の者が戸回りで朝昼晩の飯を持って行て世話をしよりました。マカナイ役にゃあ日当が出よつたが、遍路小屋を建てたりする費用は各組が負担するよになつちよつて、年末の組寄合で清算しよつた。村役場からも、少々のお金が出よつたけんどねえ。

病気が治つて元氣になつて出て行つた遍路は一〇人に一人おるかおらんかというばあのものじゃった。遍路小

屋を年によつたら二つも三つも作ったこともあつたが、それはあ昔は病気の遍路が多かつたねえ。遍路が死んだら村人が出て埋葬して、その遍路が突いちよつた杖をその上に立てて、ちよつと印になる石を置きよつたねえ。金を持つちよる遍路はお坊さんを呼んで戒名をつけてもらうて、石塔を立てよつた。たいてえの遍路が懐中に書きつけを持つちよるので、それを見て故郷へ連絡しちやると、後から遺族が引き取りに来ることもあつたねえ。引き取りに来るので無縁仏になつた遍路墓が安和にはだいいぶあつたが、今はこれらの遍路墓を中の谷の道端へ全部集めて一緒にしちよる（昭和四八年聞き書き）（略）

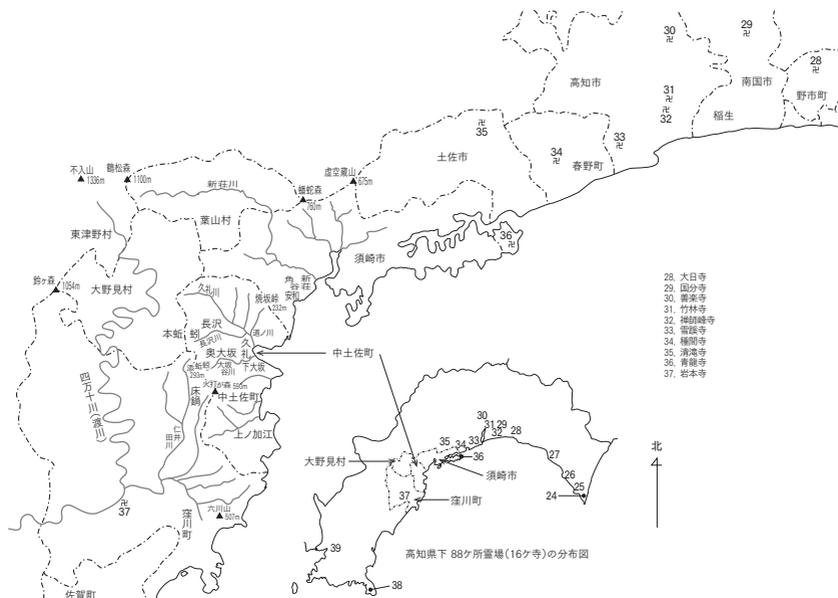
(二) 本蚯蚓ほんみみず（略）。中土佐町長沢 武田丑吉さん（明治三五年生まれ）談

わしは若い時からここ（長沢の長畝）で百姓をやりよるが、この本蚯蚓が昔は久礼から大野見、津野山方面へ行く本街道じやつた。（略）ここは辺路街道からははずれちよるけれど、遍路もよう来ましたよ。信仰でお四国回りをするんじやあもうて、四国を家うちにして周りゆう遍路がありましたかねえ。そがな遍路がよう来ましたねえ。大野見の方から本蚯蚓を越えて来ますろう。昼ごろまでは上の方で休んでわざわざ日が暮れるのを待ちよつて、日の暮れにここへやつて来るんです。そして、「日が暮れたきに宿を貸いてくれえ」いうて、そんなことをいうて毎年やつてくる遍路もありましたねえ。そんな遍路にも飯を食わいて、ちゃんと寝さしましたけれどねえ。（略）（昭和六一年一月聞き書き）（略）

(三) 大坂道—七子峠への道（略）○窪川町床鍋 藤田清志さん（大正二年生まれ）談（略）

わしの家は主は百姓じやつたけれど、春と秋には遍路が沢山来たので遍路宿もやりよりました。遍路さんは一部屋へ何人もいっしょに泊まらしよつたが、多いときやあ一晚に四〇人ばあ泊まらすこともあつたねえ。飯は大釜で炊きよつたが、「食べ物は飯と汁と漬物ばあのものじやつた。遍路さんは宿へ着いたら杖をちゃんと洗うて、笠といっしょに部屋の中へ入れて置きよつたねえ。杖と笠は弘法大師さんじやあと言ひよりましたねえ。遍路さんは宿賃は晩に払うてくれよりましたねえ。

春、秋の遍路が沢山通るとき以外にも病気の遍路やお金のない遍路が廻つて来ましたねえ。そんな遍路が来て、



地図5 中土佐町を中心とする四国88ヶ所霊場（28～37）の分布図並びに高知県下88ヶ所霊場（16ヶ寺）の分布図

「接待をくれえ」というときには、接待で泊まらすこともありましたが、これが善根宿というもののよねえ。行き倒れた遍路の墓もぼつぼつありますねえ。（略）（昭和六一年一月聞き書き）

○中土佐町奥大阪 宮本スギさん（明治三九年生まれ）談（略）

ここは遍路宿も二軒ありましたねえ。二軒とも百姓家じゃあけんど、遍路さんも泊らせるというような木賃宿をやりよりましたねえ。（略）遍路宿で泊まるお金のない遍路さんが、小屋を貸してくれえじゃあいうて来ることもありましたねえ。善根宿をする人もありましたが、遍路さんを泊めてあげたら朝、帰る時に納め札を置いて帰りますが、このお札を沢山集めたらその家が火事にならんと昔の人は言いよりましたねえ。三月のお節ごろには、お接待をやりよりましたねえ。餅とかお米、お茶じゃあいうものを持っていて、道端で待ちよってお遍路さんにお接待をよりました。病気の遍路も沢山来ましたねえ。奥大坂には行き倒れた遍路の墓がいくつもありありますが、石を積んだばあのもので祭る人も

のうて哀れなもんですねえ。(略)^(俗点)(昭和六一年一月聞き書き)^⑨

地図5に示した如く、道ノ川は久礼川の下流にあり、逆廻りでは焼坂峠への登り口、順廻りでは峠からの降り口に当たる。日林翁の言説によれば、ここに「行き倒れになった遍路の墓がだいぶあ」ったのであるが、国道五六号線敷設時に邪魔になったためどこかへ移転したという。順廻りでは三六番札所の青龍寺から三七番札所の岩本寺へ行くルートに当たるが、この間直線距離でも三八・二kmであるが、実際に歩けば幾つもの峠越えの山道を通らねばならず、丸二日はかかっていた(現在車道を通っても約五〇kmの里程を要する。ここは土佐国中では最大の難所であり、海拔二三二mの焼坂峠と二九三mの添蚯蚓峠を越える必要があった。「角谷、焼坂、添蚯蚓」と歌われたお四国廻りの中でも一番の難所であり、健康な遍路ですらやつとの思いで越える三つの大きな峠道であるが、病氣や老齢の身では途中で絶命しても何ら不思議ではない。順廻りにしろ逆廻りにしろ、峨々たる峠を越えてホッとしたのも束の間、また次の峠を越えねばならない遍路の身としては、三六番と三七番の札所のちょうど中間に位置する道ノ川は、まさに落命しやすい場所であったのである。ここでシバオリを手向けてドウロク神を祀る必要性は十分にあった。

一方、焼坂峠の東側に位置する安和での当時七六歳の古谷翁の言説は、大正から昭和にかけての遍路の実状を活写して余りある。即ち、須崎市安和では「遍路街道」のまっただ中であつた事とも相俟つて、当時町を挙げて行路死人の救済に当たっていた。最も往来が激しいのは春の三〜四月頃であつたが、東から西へ回る所謂順廻りが逆回りよりも多かつた。町内には途中一泊する必要があるため遍路宿が何軒もあつたが、信心深い人は無料の善根宿を施していた。中には、ホイトヘンド(乞食遍路)やクイコクヘンドと称する者達も少なくなく、彼らは季節を問わず年中來訪する。金が無いため善根宿にあぶれば泊る所も無く、橋の下や神社の床下に泊り、近所を乞食しながら飢えをしのご。このような日常生活のため、みんなどこかに持病を抱えている。特に安和の東の新莊や、焼坂峠西側の久礼の人々は自分の村で行路死人が出たら面倒になるため、「安和へ行つてみよ、あつこには泊る所がある」と病んだ遍路に告げ、順・逆廻りの遍路に厄介払いを兼ねて安和での泊まりを勧めるのであつた。「よう病氣で動け

んようになつた遍路が来たねえ」とは決して誇張した表現ではなく、歴史的事実なのであつた。「お四国回りの中でも一番の難所」として「角谷、焼坂、添蚯蚓」との俚諺があるが、全行程約五〇kmの中間に位置するこれらの険阻な峠が、どれだけ多くの遍路の肉体を悩まし、そして落命せしめたか容易に推測がつく。とりわけ、「癩病（ハンセン氏病）で手足の先が無うなつちゆうな者が、ずんでようよう越えて来て、ここでええ動かかんようになったこともあつた」と当時七六歳の古谷翁が述懐するのであつた。翁一人の人生経験の中にも刻み込まれた記憶であるが、何百年という長いスパンで考えた場合、どれ程多くの行路死人が出たか、また病死人を出したかは想像に難くない。

安房地区は南ノ谷・中ノ谷・本谷・沖の四組に分かれ、各組総代の指揮の下、行き倒れの遍路が出たら四組が順番に交替で世話をする制度を形成していた。一人がやつと入れる程の粗末な蓆敷きの小屋であるが、この小屋を浜に建て、賄い役を付けて世話をし、この役が居ない場合は村の者が戸回りで朝昼晩の飯の世話をする程のきめ細かな接待ぶりであつた。

それでも「病気が治つて元気になつて出て行つた遍路は一〇人に一人おるかおらんかというばあのもの」であつた点を考慮すれば、行き倒れの九割以上はそこで死んでいたという厳しい現実があつた。数多くの険しい峠越えの道全行程五〇kmの約半ばの安和から久礼にかけて、道中で多くの遍路が落命していた事に大いに思いを致したい。この辺にドウロク神が集中的に祀られる根拠があつた。加えて、遍路小屋は年によつては一軒では足らず、「二つも三つも作つたこともあつたが、それば昔は病気の遍路が多かつた」のである。安和にこれ程の組織が整つていたのであれば、新莊や久礼の住民ならずとも、近隣住民は行き倒れ予備軍の遍路達に「安和へ行つてみよ」と安和での投宿を勧めるのも尤もな話であらう。どの地区住民も、自分の村での行路死人の発生は避けたかつたのである。また、遍路の旅に出る側も、わけあつて自分の故郷で死ぬ事を恥じ、他郷でひっそりと死ぬために旅に出る場合も往々にしてあつた。四国遍路は、単に信仰のためだけではなかつた点は、これらの言説の行間から痛い程伝わってくるのである。「病気の遍路が多かつた」のは、旅先で病氣にかかつた場合もあるが、それ以上に病氣を理由に旅に出る場合がこの何倍も多かつたと考えられる。「道の端のドウロク神」とは、まさにこの事の裏返しなのであつた。

懐中に書きつけを持つ遍路には故郷へ連絡し、また金を持っていればこれで坊さんと呼んで戒名をつけ石塔を建てるが、またこれらの石塔は現在でも各地に散在するが、全体から見ればこれらはかなり稀で、殆どは村人等の出役で埋葬し、墓上に杖と自然石を置くのが普通であった。この証拠に、「引き取りに来るので無縁仏になった遍路墓が安和にはだいぶあった」のであり、「今はこれらの遍路墓を中の谷の道端へ全部集めて一緒にしちよる」のである。死んだ当初は書き付け等により、どこの誰かはわかっていても、誰も引き取りに来なければ、また申う程の路銀を持ち合わせていなければ、最終的には無縁仏にならざるを得ないのである。安和の場合、遍路墓を中の谷の「道端」に一括している点に大いに注目しておきたい。村の共同墓ではなく、「道端」なのであり、これこそが行路死人を「道の端のドウロクジン」と総称する根源と見做し得る。行路死人達にはその人の数だけのドラマがその背後にあったはずであり、村人達は彼ら一人一人の霊の鎮魂を願って、通行人達がシバオリなど供養の品を手向けやすいように、敢えて「道端」に葬るのであった。

本蚯蚓は、中土佐町久礼長沢と大野見村の境目の久礼側に位置する。当時八四歳の武田翁は乞食遍路を見事に活写している。地図5に示す如く、ここは本来遍路街道から外れており、八八ヶ所霊場廻りとは無関係である。だが、ここでも「遍路もよう来りました(略)そがな遍路がよう来ました」と言う如く年中出没していたのである。その遍路の実態は「信仰でお四国回りをするんじゃあので、四国を家にして周りゆう遍路」なのであり、こうなれば乞食遍路以外の何者でもない。大野見方面から本蚯蚓を越えて長沢に入る場合、昼頃までは峠近辺で時間稼ぎをし、敢えて日暮頃に村を訪れ「日が暮れたきに宿を貸いてくれえ」と情に訴えるのであった。信仰など最初から無く、ただ一宿一飯にありつく事だけが目的であるが、毎年なので宿の主も心得たもので騙されたふりをして善根宿を施すのであった。近藤も長沢から直線距離で西に二〇km程離れた大正町下津井での二〇一二年の聞き取り調査の中で、乞食遍路の話聞いた。ここも八八ヶ所霊場からは方角違いのかなり離れた場所であるが、三〇〜四〇年前までは西源寺に隣接する茶堂に遍路が勝手に上がり込んで火を焚き、村内の家に村人が丹精込めて栽培している里芋の葉を勝手に取って持って廻り、この中にみそ汁と飯を施してくれるよう頼んでいたという。一九六〇年代頃ま

でこのような乞食^{ホイトヘンド}遍路が各地を巡回していた現実をここで再確認しておきたい。

次は、窪川町床鍋在住の当時八四歳の藤田清志翁の言説である。ここは、三六番の青龍寺^{しょうりゅうじ}から三七番の岩本寺^{いわもとじ}に至るまでの全行程五〇kmの約三分の二を過ぎた地点であり、まさに遍路街道の沿線に位置し、春秋の二期には特に賑わっていた。普段は農家であるが、近くに木賃宿も無いせいか求めに応じて宿も貸した。多い日には一晩に四〇人も泊めたというから、その盛況ぶりが窺えよう。善根宿に毛が生えた程度であるため、食事は飯・汁・漬物程度の粗食であったが、宿賃は晩に前払いで払ってくれていた。遍路達は、宿へ着けば杖を洗い、笠と一緒に部屋へ置き、これを「弘法大師さんじゃあ」と言つて崇^{あが}めている。一般的四国遍路の敬虔^{げいけん}さがよく示されている。

この遍路の一方で、春秋以外にも「病気の遍路やお金のない遍路廻つて来」たという。木賃宿で商売している家は普通泊めずに追い払うのだが、翁は善根宿として「接待で泊らすこともありました」と述懐されている。病気と無賃は互いに負の連鎖で繋がっており、病気になつても金が無いので医者にかかつたり、入院することもできず、そのまま旅を続ける事になる。これにより、病状は次第に悪化し、遂には落命という結果を招く。「行き倒れた遍路の墓もぼつばありますねえ」という翁の述懐は、伝聞だけでなく実際の経験談でもあり、特に全行程約五〇kmもある険しい峠道の続くこの沿線には決して稀な現象ではなかつたのである。

最後の奥大坂の事例は、最初に紹介した下大坂の日林翁の住む地区から大坂谷川^{さかのみぼ}を遡^{さかのぼ}り、添蜷^{そえま}蜷^ま峠^{かみ}手前の集落であり、ここを越えれば先に述べた窪川町床鍋に至る。この辺は遍路街道の峠の近くでもあり、かつては木賃宿が数多くあつたようである。無賃の遍路には善根宿を施すが、その際謝礼として霊場への納め札を置いて帰る事があつたという。善根宿の施しの御利益のためか、「このお札を沢山集めたらその家が火事にならん」とする言説があつた。「情は人の為ならず」という事の意味であろうか。さらに床鍋の反対側である奥大坂でも節句頃の人通りが多かつた事を証明する如く、餅・米・茶などのお接待が盛んに行なわれていた。加えて、これと比例するように「病気の遍路も沢山来」たのであり、「奥大坂には行き倒れた遍路の墓がいくつもあ」り、「石を積んだばあのもので祭る人もうて哀れなもんですねえ」と述懐されている点に大いに注目しておきたい。先述の如く、町場の須崎市安

和での行き倒れは地区住民の好意で遍路小屋に寝かせて貰い、そこで三度の食事の接待を受け、不幸にして亡くなったも路銀を元手に戒名や石塔も立てられた。ところが、町場から遠く離れた添蚯蚓峠近くの村では、僧侶を呼ぼうにも遠隔のため招き難く、戒名も石塔も無いまま、自然石を積んだだけの遍路墓がいくつも峠の沿線に点在するのである。辺鄙さ故か、祭祀に訪れる人が誰も無く、遍路を埋めた目印としての塚だけが道端に累々と並ぶ光景を見ただけでも、「道の端のドウロク神」が只ならぬ存在であった事をひしひしと訴えてくる。彼らは、決して道案内の神とか旅の安全を祈る神などといった悠長な神などではなかった。確かにこれらは結果論として最後に導き出し得る概念かもしれないが、どこの誰とも分からぬ行路死人の塚が上り下りの峠道の両側に累々と並ぶ光景を目のあたりにした時、最初に感じるのには恐怖と哀れさでしかない。最初に南国市稲生における遍路の行路死人の伝承事例を紹介したが、土佐国内でも多かったのは三六番札所の青龍寺と三七番札所の岩本寺の間の約五〇kmにも及ぶ険しい峠道を越えなければならなかったこの場所であったと断言し得る。八八ヶ所霊場めぐりが初まって以来、一体どれだけの行路死人がこの最大の難所の間に累積していたかの具体的数字は不明であるが、古老達の言説を総合すれば無数と言わざるを得ないのである。かつて徳島県側の太平洋岸の地区で聞き取り調査をしていたが、そこでも村の船小屋とか肥溜めに遍路の死体があった事を何回か聞いた事がある。八八ヶ所霊場巡りは単なる信仰の道場のみならず、そこは物理的に死を成就するための場所でもあった。特に土佐国側の霊場巡りに関しては、中土佐町を中心として「道の端のドウロク神」の言説と共に強くこの印象を受けるのであった。

一九九六年刊の『本山町史』には、盆行事におけるドウロク神が言及されている。先に一九七四年刊の『本山町の民俗』所載のドウロク神二例(No.22・23)を紹介したが、ここでは専ら俗信としての扱いのみであり、盆行事における該神への言及は全く見出し得なかった。同町内では盆にもドウロク神が登場していた証となるため、改めてこの記述に注目しておきたい。ここでは初盆は一日～二日の二日間であり、新仏・無縁仏を祀る日とされている。一方、「本盆・古盆」と称して古い仏を祀る日が一日～二日の二日間と設定されており、期間と日取りに各々一日のズレが見られる。ドウロク神は初盆には登場せず、専ら本盆・古盆限定であった。

「法界松」を一四・一五両日にあげる。一年竹の長い棹一本または二本に松明（コエ松の束）を結びつけ門口の外または田畑や池、墓や川など家から少し離れた所で燃す場合が多いが、庭や軒先の所もある。「高火をとぼす」とか「法界をあげる」とか言い、日天・空大神・オテントウサマ・仏さん・無縁仏・天照大神・作神など所によって祭る神仏もまちまちである。オテントウサンの穢れを祓うためとして、墓で生竹を音を立てて燃やしたりする所もある。

別に小さい法界で、数は二〜三本から一三本ぐらいまでまちまちだが、便所・炊事場・池・道・井戸・水源地・川その他でとぼして、川にさまよっている靈魂を供養し先祖神・水神・便所神・風呂神・No.37ドウロク神・地主荒神・チリボトケ・十三仏などを祭る。

この小さい松明をあげるのにもいろいろなものがある。ヒノキ棒の一〇八本を分けて束ねたものを川辺に一メートル間隔で立て、それに櫛を挿した若竹の間に燃やしたり、小さな松明で大きな松明を取り囲むように立てたり、竹三本をサギツチヨに組んだものの上に乗せて燃やす所もある。

大きい松明には根元に水を掛けたり米を撒いたりする。小さい松明には芋の葉に米を乗せて供えたり、米を撒いたり、鉢に水を入れ櫛の葉に水をつけて松明に向かって振りまいたりして「海・川・山のミサキ、ドウロク神に行き会いませんように」「ヒダル神につかれないように」などと拜む。

この行事の前、別に小松明（普通五個）を立て栗の柴を蔽った下に洗米・水を供え、松明に火を点し、「迎え盆」をする。また、トボシの後一六日に同様の「送り盆」をする。

新盆・初盆の家では法界をあげない。^④

「法界松」と称し、松明を一四日と一五日の両夕方に灯すが、同一名称でありながら大小二種類ある点に注目しておきたい。大は一年竹の長い竿一本または二本で、先に肥松を結びつけ、門外・田畑・池・墓・川など家から少し離れた所で灯す場合が多いが、庭や軒先で灯す場合もあり、場所に関しては明確な決まりは無いようである。長い竿の先端であるため、文字通り「高火をとぼす」と称するのは理解できるが、「法界をあげる」という点は何とも理

解に苦しむ。何故ならその対象が「日天・空大神・オテントウサマ・仏サン・無縁仏・天照大神・作神」などとし、「所によって祭る神仏もまちまち」だからである。「日天」とは密教一二天の一つであり、他に月天・地天・梵天・伊舎那天・風天・羅刹天・火天・毘沙門天・水天・焰摩天・帝釈天を含む。ここで言う「空大神」とは「梵天」などの一二天を指すのかもしれないが、「天照大神」や「作神」さらには「無縁仏」も含まれており、とても密教系の仏法守護の一二天の一種だけでは括りきれないものがある。加えて、「オテントウサマ」の穢れを祓うためとして、墓で生竹を音を立てて燃やしたりする所もある。調べてみれば、この火が本当に仏迎送のための火なのか否かを根本から疑ってみる必要に迫られるのである。元来「法界」とは無縁の意であり、盆に際してありとあらゆる霊的なものを十把一絡で祀っていたふしがある。

・一〇二本の「高火」「法界」を立てる場所とその対象神仏（「高法界」と略称する）

- ① 門口の外
- ② 田畑
- ③ 池
- ④ 墓
- ⑤ 川
- ⑥ 庭
- ⑦ 軒先

日天・空大神・オテントウサマ・仏さん・無縁仏・天照大神・作神

・一二三本から一三本までの「小さい法界」（「低法界」と略称する）

- ① 便所
- ② 炊事場
- ③ 池
- ④ 道
- ⑤ 井戸
- ⑥ 水源地
- ⑦ 川
- ⑧ その他

川にさまよっている靈魂・先祖神・水神・便所神・風呂神・ドウロク神・地主荒神・チリボトケ・十三仏

表4 『本山町史』記述による「高法界」・「低法界」の対象神仏想定表

因みに「高火」を立てる場所と祭る神仏がどのように対応するのか、表4に纏めてみた。「高火」の場合、①の門口の外から⑦の軒先まで七種類の立てる場所が表明されておりながら、敢えて対応が想定し得るのは②田畑の「作神」、④墓の「仏さん」「無縁仏」しか該当するものは無く、日天・空大神・オテントウサマ・天照大神を祀るべく立てた「高火」は一体どれが最も適切な場所のか判断不能であった。裏を返せば、①⑦のどの場所でもどんな神仏でも祀り得たという事であろうか。僅か一〜二本の「高火」としての「法界」であるから、その融通性は高かったと言ふべきであろう。

一方、二〜三本から一三本までの「小さい法界」であるが、①⑧までのヴァリエーションがありながら、適合する事例は思いの外少ない。高知県下では盆の先祖霊迎えは川から水を汲んで来る事によって行なわれるため、「川にさまよっている霊魂」と「先祖神」は⑦の川からと判断し得るのだが、「水神」は③池、⑤井戸、⑥水源地、⑦川の四例が該当し、②炊事場に立つ「法界」が何を祀るものなのかその対象神仏が不明となる。ドウロク神は④道が最適であるものの、「地主荒神」「チリボトケ」「十三仏」は一体どこに立てるべきであったのかが見えて来ない。「法界」概念が「無縁」を指しあらゆる物を指すという拡大解釈をすれば、高低に関わらず総てに当てはまるのであるが、敢えて高低の差をつけ、また立てる場所も七〜八種類に細分化していたのであるから、本来は高低やその場所により個別の意味が認められていたにちがいない。少なくとも、道に立てる低法界がドウロク神を対象としていたと考えてほば間違いない。

さて、同じく低法界で祀られるチリボトケであるが、具体的に該町で何を意味するのかが言及されないため不明である。だが、西隣の土佐町を挟んで更に西に隣接する本川村ではNo.27で詳述した如く「木落ち滝落ち川流れ木の葉の下の埋り仏その外一切の災害無縁仏にお祭りをする故、この家の者眷属一同に障りなく守り給えアピラオンケン」との呪文が盆の施餓鬼時、洗米を櫛葉に盛って門外で唱えられていた。この場合、普通は「道の端のドウロクジン」とする文言であるが、本川村のみ「木の葉の下の埋り仏」となり無縁仏を意味していた。本山町でのチリボトケがドウロク神や地主荒神と並称されている点から推せば、これらと同じく崇り神的存在と見做してほば間違い

あるまい。チリボトケのチリは「塵」と解釈し得るが、この場合祀り手の無い無縁仏または餓鬼仏と同義であったと考えられる。低法界は、「川にさまよっている靈魂」をはじめ行路死人起源のドウロク神やチリボトケ等の主に祟りやすい神々を宥め鎮めるための施設であった。

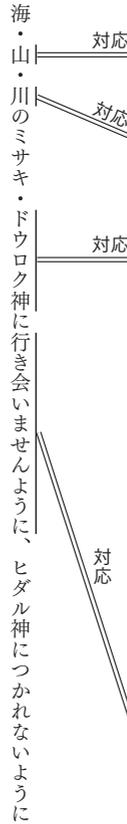
この点は「小さい松明には芋の葉に米を乗せて供えたり、米を撒いたり、鉢に水を入れ櫛の葉に水をつけて松明に向かつて振りまいたりして『海・川・山のミサキ、ドウロク神に行き会いませんように』『ヒダル神につかれないように』などと拝む」条で如実に証明し得る。松明を立てる場所に注目すれば、低法界は「便所・炊事場・池・道・井戸・水源地・川・その他」に見られる如く、明らかに先祖仏や先祖神を祀るためではなく、祟りやすい無縁仏や餓鬼仏・ドウロク神を祀る目的があつた。その証拠に対象神仏として「川にさまよっている靈魂を供養し先祖神・水神・便所神・風呂神・ドウロク神・地主荒神・チリボトケ・十三仏などを祭る」と神仏名を挙げているが、ここに「先祖神」を持ち込むのは禁じ手ではなからうか。なぜなら低法界を祀る際に「芋の葉に米を乗せて供えたり、鉢に水を入れ櫛の葉に水をつけて松明に向かつて振りまいたりして『海・川・山のミサキ、ドウロク神に行き会いませんように』『ヒダル神につかれないように』などと拝む」からである。この式作法はNo.27の本川村で見られた門外で洗米を櫛の葉に成つて行なう施餓鬼の作法とほぼ同一であり、またこの際唱える呪文も不思議な程似通っている(表5参照)。両町村の共通項は、この仕掛けの場所、所作、呪文の三者共に無縁仏または未成仏霊に対する祟り封じまたは鎮魂に類するものであり、決して先祖の神仏迎送のための設えではなかつた。該書では数多くの祟り神の列挙の中に不用意に「先祖神」を混入させているが、高・低の別なくこれらが「法界松」と称せられている点から推せば、元来は無縁仏・餓鬼仏を始めとする未成仏霊のための松明なのであり、「先祖」の神仏とは全く別枠で対応すべきであつた。本来の先祖神仏の迎送と覚しきものが、「この行事の前、別に小松明(普通五個)を立て栗の柴を蔽つた下に洗米・水を供え、松明に火を点し、『迎え盆』をする。また、トボシの後一六日に同様の「送り盆」をする」と遠慮ぎみに記されているが、これこそが先祖迎送の盆の火であつたとすべきである。「法界松」が四・一五の両日であるのに対し、こちらは一四日の法界松の前に先祖を迎え、「トボシの後の一六日」即ち一五日の

・土佐郡本川村の呪文（門外で、櫛の葉に米を盛りながら）

本来は「^{たき}崖」が正しい。

木落ち滝落ち川流れ木の葉の下の埋り仏その他一切の災害無縁仏にお祭りをする故、

この家の者眷属一同に障りなく守り給えアピラオンケン



・長岡郡本山町の呪文（低法界を祀る際、芋の葉に米を乗せたり、鉢に水を入れ櫛の葉に水をつけて松明に振りかけたりしながら）

表5 本川村・本山町の両町村における盆の未成仏霊祭祀に関する比較対照表

法界松灯しの翌日の一六日に「送り盆」をしているのであるから、これこそが本来の先祖迎送の盆行事なのであった。本山町（該町に限らず高知県下では一般的に見られる現象であるが）では、本来の先祖の迎送よりも未成仏霊の祭祀に重点が置かれるようになったため、盆行事の記述に関してはどうしても主客転倒の傾向が強くなるのであった。これが証拠に、未成仏霊の代名詞ともされる「法界」が、高知県下ではあたかも先祖迎送のための盆の火」と解釈されるに至るのであった。先祖祭祀よりも、その付帯霊としての餓鬼仏・無縁仏・ドウロク神・ミサキ等が重視された結果と考えられる。

「新仏・初盆の家では法界をあげない」とあるが、この真意は先に詳述した南国市稲生^{いなぶ}の伝承を考慮すれば簡単に理解し得る。即ち、新仏は行く所がわからずに満一年間は四辻を右往左往しているのであり、また正式な仏にはなり切っていないため、仏壇では祀られず庭の水棚で餓鬼仏や無縁仏と一緒に祀られるべき存在なのであった。言わば新仏そのものが「未成仏霊としての法界」なのであり、新竹と桧葉製の精霊棚と一〇八本の灯心や四九本の松明

で新仏としての「法界」を祀るのであるから、敢えて松明としての高法界・低法界を新仏のために焚く必要などどこにも無かったのである。高知県下の盆行事を述べる際、従来はこの視点が全く欠如していたため、ここで改めて大いに強調しておきたい。ドウロク神は、四辻でたむろする新仏・無縁仏・餓鬼仏・七人ミサキやその他のミサキなどと共により広い概念である「法界」で一括され、「法界」が「盆の火」の代名詞になる事と相俟って、ドウロク神も単なる俗信としてのみならず、盆行事にも当然の如く登場するに至るのであった。

一九九七年一月刊の展示解説図録『いざなぎ流の宇宙』の中で、高知県立歴史民俗資料館学芸員の梅野光興氏はいざなぎ流太夫の間で語られているドウロク神とそれに関する様々な言説に言及されているのでここに紹介しておきたい。即ち、その「第四章 山の神・水神とその眷族たち」の中で、

No.38〔ドウロクジン〕 道の神のこと。昔太夫がたくさんおる頃、道の神を祭ったのがドウロクジン。特別の祭り方がある。部落と部落の間です。人がこける、馬がこける、牛がこけて死んだというとき、昔の人はしていた。事故があつた所でドウロクジンを祭る。また、太夫は山の神、水神、氏神を祭ってもドウロクジンを祭る。ドウロクジンは道そのものをもって、それにも叱られる。古道でも川の道でも山でも人のおる道はドウロクジンがかまつている。

〔ロクドウ〕 山川で石うて木うて、川流れ、首つりなどで死んだ者の霊。車で道で事故におうて命を落したものの霊も含む。このような者は魂魄が家へ戻らない。山に残っているので祭る。無縁仏である。キュセン(キュウセン)とも、山スズレ川スズレとも言う。

〔シソク〕 四足。山の神水神様の眷属。山川の動物やその魂魄、そして人間の生霊と言うべき、犬神猿神もコンショウ四足と言う。

〔山ミサキ川ミサキ〕 山が三方からきている所、大川へ小川が落ち合っている所。小谷の落合い口の落合水神、大川水神、小川の水神などの眷族が水神ミサキである。山の祭り川の祭りをするとき、山ミサキ川ミサキでしなくてはならないと師匠爺じいぢから言われている。^④

これらは「山川の魔群魔性」と一括される中の一つに包摂されているが、この他にヤツラオウ(八面王)・龍の駒(こま)・キジ(鬼神)・牛鬼(うしだに)などがいる。前後の文脈から推せば、ドウロクジン・ロクドウ・山ミサキ川ミサキの三者は中尾計佐清太夫からの聞き書きと思われるが、近藤も一九八六年と一九八九年の二度にわたり同太夫から情報を得たが、最初はその語りが五時間余りにも及び、その博識ぶりに感嘆したものであった。

さて、ドウロク神に関しては「道の神のこと」と明言しており、「昔太夫がたくさんおる頃、道の神を祭ったのがドウロクジン」であり、「特別の祭り方がある」とだけ述べ、残念ながらその詳細には言及されていない。計佐清太夫は三六歳の頃、昭和二三年頃から約一〇年間かけて七人の師匠太夫に師事したと一九八六年の近藤の調査時に語られたが、七人とも祭文の文言や作法が微妙に違っていたという。実際、現在翻刻されている高木啓夫著『いざなぎ流御祈禱』第一〜三集並びに齋藤英喜・梅野光興編『いざなぎ流祭文帳』所収の各祭文を通覧しても、同一祭文名でも各太夫によってその内容が大幅に違っている場合が多々見受けられる。未だ総ての祭文が翻刻されているわけではないので、その全貌を明確にはできないが、いざなぎ流祭文の翻刻化が総て終了し、全国各地の神楽祭文との比較研究ができる日が来れば、いざなぎ流研究も今以上に飛躍的に発展し得るに違いない。無い物ねだりをしても仕方が無いので、今ある資料の中で言える事柄を最大限敷衍しておこう。

「人がこける、馬がこける、牛がこけて死んだ」といふとき、昔の人はしていた。事故があった所でドウロクジンを祭る」とあるが、人・馬は単に「こける」だけでなく、牛と同様に「こけて死んだ」と解釈すべきであろう。加えて、馬や牛よりも「人がこける」が筆頭に來ている点に注目しておきたい。牛馬の死は、行路死人の怨霊の変化としてのドウロク神によってもたらされていたのである。即ち、ここで言う「事故」とは人・馬・牛の転倒または崖からの転落による死亡事故を指していたのであり、その死亡事故現場には後を引かないようにと言う意味で必ずドウロク神が祀られるのであった。ドウロク神の原点が、行路死人の怨念にあった点は、先に詳述した南国市稲生・土佐郡本川村・高岡郡中土佐町焼坂・徳島県東祖谷山村阿佐での事例からでも明らかであり、延いては道路系ドウロク神とも直結するものであった。自然死の新伝ですら一年間は行く所がわからずに四辻を右往左往し、まだ正式

な仏様には成り切っていない未成仏霊であつてみれば、事故などの変死による死者霊は成仏できずに相当永い間事故現場の辻でたむろしていたはずである。これが更に発展すれば七人ミサキとなり、組織的に未成仏霊達は自らの成仏達成のために通行人を次々と襲い死へ引きずり込むのであつた。いざなぎ流の太夫達の行なつていた「特別の祭り方」とは七人ミサキ防禦を念頭に置いたものであり、「昔太夫がたくさんおる頃」は各々が智慧を出し合つて御幣の切り方とか、祭文の唱え方、取り分けの作法など様々な工夫が施されていたと考えられる。

死亡事故現場以外でも、「山の神、水神、氏神を祭つてもドウロクジンを祭る」とあるが、いざなぎ流では該神はかなり汎用性のある神と認識されていたようである。これは祭文の文言でも証明し得るが、後に詳述しよう。

「ドウロクジンは道そのものをもつて、それにも叱られる」とあるが、これは道を領くドウロク神であつてみれば、人・牛・馬を始めとする路上での死は総て該神のお叱りの結果と解釈されていた事の証左である。特に同じ場所死が續出すれば、四辻にたむろする七人ミサキが即登場するのであり、ドウロク神と七人ミサキは極めて近い関係にあつた。「古道でも川の道でも山でも人のとおる道はドウロクジんがかまつている」との説明は、ドウロク神の何たるかを如実に示すものである。即ち、「川の道」とは川の流路を意味するのではなく、川原沿いにできた小路を指し、山でも里でもどんな細道であつても、人が通ればそこはドウロク神の管轄と見做されていたのであつた。人が通ればそこには自然発生的にドウロク神が存在し、その存在証明として行路死人や牛馬の歩行中の頓死が惹起されていたのである。

この他、ドウロク神に類するものとして「ロクドウ」を挙げ得る。「山川で石うて木うて、川流れ、首つりなどで死んだ者の霊」との説明があるが、この文言の並び方にはかなり違和感がある。中尾計佐清太夫からの聞き書きの一筋であるが、これは明らかに日常会話ではない。限り無く祭文唱えに近いのである。一九八六年の五時間余りにわたる聞き取り調査時点でも、調査カードを見直せば祭文の中にある文言が数限りなく鏤められていた。近藤に対する姿勢と同じように調査者の梅野氏にも語つたものであろう。「石うて木うて、川流れ」とは、高知県内を中心として隣接する徳島や愛媛県側でも聞かれる「木落ち崖落ち川流れ、道の端のドウロク神」の俚諺とほぼ同一の内

・『いざなぎ流の宇宙』所収の文言



・高知県を中心とする徳島・愛媛県に分布する未成仏霊に関する俚諺

容である。(表6参照)「石うて」とは故意または偶発による崖からの転落死であり、「きうて」とは木の枝からの「首つり」自殺であったり、樵の事故死を意味していた。従って「木うて」と「首つり」は木に絡む変死として「木落ち」と同一範疇にあった。「川流れ」は両者共通の文言であり、故意または偶発による水死を意味する。「車で道で事故において命を落としたものの霊」は、「車」が登場して現代風になっているが、時代性を考慮して「車」を除けば、これはそのまま古代以来の故意または偶発による行路死人に該当し、同時に「道の端のドウロク神」と対応するのであった。従って太夫の発した「石うて木うて、首つりなどで死んだ者の霊。車で道で事故において命を落としたものの霊を含む」とする文言は、一見口語体のものでありながら、その裏には「木落ち崖落ち川流れ、道の端のドウロク神」の俚諺を顕著に反映したものであった事がよく理解できよう。いざなぎ流の太夫達の見解には、かくの如く俚諺が忠実に裏打ちされているのであった。

加えて、これらを総称して「ロクドウ」と呼び、「このような者は魂魄が家へ戻らない。山ミサキに残っているのを祭る」と説明するが、この点に大いに注目しておきたい。彼らは全員変死者であり、家に戻れずに死場所でさ迷うのである。ロクドウとは六道または迷いの生を続ける六道輪廻を指す言葉であろうが、道路での事故死者を含む

表6 『いざなぎ流の宇宙』所収の文言と、高知県を中心とする徳島・愛媛両県に分布する未成仏霊に関する俚諺の比較対照表

如く行路死人のドウロク神と何ら変わらない。先にドウロク神の項で「人のおる道はドウロクジンがかまつてい
る」との文言を紹介したが、ロクドウの概念はまさにドウロク神と表裏一体のものであった。

またロクドウを「無縁仏」と説明するが、まさにこれは行路死人と同じ範疇はんちゆうにあり、この点からもドウロク神と
同類であつた事が証明される。

ロクドウを「キュセン（キュウセン）とも、山スズレ川スズレとも言う」とあるが、キュウセンとは「弓箭」の
意であり、戦いくさで落命した者を指す。スズレとは『高知県方言辞典』によれば「崩壊地」や「川などの急勾配」^④を
指す語であつた。即ち、山スズレとは崖崩れによる死を、川スズレとは急流徒渉としようによる溺死を指していた。「人
とおる道はドウロクジンがかまつている」との文言を勘案すれば、ロクドウは総てドウロク神の管轄下にあつたと
考えて間違いないのである。魂のさ迷いを指す「魂魄が家へ戻らない」「無縁仏」の部分が強調されたためロクドウ
との呼称が派生したまでで、基本的にはドウロク神の範疇に属していた。

「山ミサキ川ミサキ」に関しては「山が三方からきている所、大川へ小川が落ち合っている所」と説明し、No. 3の
徳島県三名村で言う一種の靈魂を指す「川ではカハミサキ山へ入つてはヤマミサキ、道ではドウロクジン」やNo. 37
の本山町で盆の一四・一五二兩日に小法界松灯しの時、芋の葉に米を供えたり、米を撒いたり、水を手向けたりし
ながら、「海・川・山ミサキ、ドウロク神に行き合いませんように」との拝みを考慮すれば、太夫の語るそれは明ら
かに質を異にする。行路死人を起源とするドウロク神との絡みがあるため、三名村や本山町の山ミサキ川ミサキは
山や川で落命した変死者の未成仏霊以外の何者でもない。事実、物部村内での聞き取り調査の中でも近藤は何度も
未成仏霊または崇り神としての山ミサキ・川ミサキの話聞いた経験がある。このため、山ミサキに関して「山が
三方からきている所」とか、川ミサキを「大川へ小川が落ち合っている所」などと地勢上の岬みさきで説明されても今一
つ心に響かないのである。加えて、「小谷の落合い口の落合水神、大川水神、小川の水神などの眷族が水神ミサキで
ある」と本流・支流の関係性で説明されても、未成仏霊の介在無しでは説得力を持たない。「山の祭り川の祭りをす
るときは、山ミサキ川ミサキでしなくてはならないと師匠ししやうから言われている」とあるが、ここでの山ミサキ川ミ

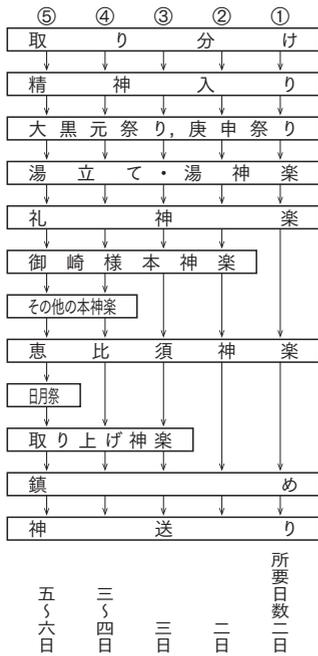


表 7-1 家祈祷の式次第表

正式に行なえば5~6日間にかかる大規模なものであった。
 高木啓夫著『いざなぎ流御祈祷』第一集所収、8頁、1979年刊。

さて、前項で「山の神、水神、氏神を祭つてもドウロクジンを祭る」の条を紹介し、これが祭文の中でも見出し得る点に言及したが、ここで管見に及んだ該神に関するいくつかの事例を詳述しておこう。最初に家祈祷について触れたい。家祈祷は年一回冬の時期に行なわれるが、その式次第は表7-1に示した如く正式に行なえば五~六日もかかるかなり大がかりなものであり、最初の「取り分け」だけでも表7-2に示す如く全体で一六もの演目を擁しており、依頼する方もされる側も気力・体力・経済力ともに相当気合いが入っていた事がよく理解できよう。そ

三ー 「取り分け」所収「御幣立て」に見える「道みさき」

三、いざなぎ流祈祷書に見える一〇例のドウロク神

サキはロクドウ所収の山ズブレ川ズブレと同意の無縁仏または未成仏霊が介在しないと、地勢上の岬^{みさき}だけでは文意は成立しない。少なくとも「師匠翁^{ぢい}」はミサキに未成仏霊意を込めていたはずであり、単なる地勢上の「岬」のみではなかった。

1. けがらいけし
2. こりくばり
3. 抜い
4. 四季の歌
5. 神とう
6. 神勧請
7. 御幣立て
8. あるじ祭り
9. 祭文読み
10. 読みみだし
11. 縁切り
12. 集め抜い
13. みてぐらくくり
14. 鎮め
15. 関を打つ
16. 神送り

表7-2 家祈祷の最初の段階である「取り分け」における式次第

「取り分け」だけでも全体で16項目目の演目がある。高木啓夫著『いざなぎ流御祈祷』第一集所収、12頁、1979年刊。

の七番目の演目に「御幣立て」があるが、この解説には

被幣を時々打ち振りつつ、錫杖を鳴らし、鳴物の茶碗をたたきながらの唱文がつづいてきたのであるが、神勧請するに至ってから御幣立てに移る。円筒の容器の一斗二升の米の中に最初からさされている高田の王子幣の前に、右から、すそ幣、四足、厄神、水神、山ノ神、大荒神、被幣の順で立て添えられる。合せて八本の幣が立つ。この時に唱えるのが「御幣立て」(資料10)である。幣を立てると、そこが御祈祷の舞台となり氏子、田畑山川の魔性のもの全てが『身膚離れて眷属集めて、白紙御幣、花べら、花ミテクラへみ遊び影向なり給へ』と祈る。こうした厄神、すそ神、魔性のものを統帥するのが高田の王子なのである。従って取り分けで最も重要な役割を果たしているのは高田の王子で、後に述べる如く、これら邪神を地中に埋めるべく引き連れていくのもこの高田の王子なのである^④

とある。一斗二升の米が入る程の円筒容器であるため、斗枘以上の大きな桶を必要とする。「法の枕」とも称するこの盛米に、最初に高田王子幣を奥の方に押し、その前に右から順にスソ・シソク・厄神・水神・山ノ神・大荒神・被幣の順に合計八本の幣をさし立ててこれらを総称して「法の枕」と呼ぶのだが、とりわけ御幣の殆どが悪神である点に注目しておきたい。家の中に籠もるとされる悪霊・邪神達を総て一ヶ所に集めて一網打尽にし、高田王子幣に一任して最終的に地中に埋めて処理する点に「取り分け」の最大の眼目があった。スソとは祀りに関与する人や家屋敷、田畑山川に至るまでの罪穢れ邪神魔性のものの総称であり、シソクとは先に言及したが山川の動物の魂魄であり、山ミサキ・川ミサキの眷属であり、犬神・猿神に代表される如く憑き物や祟り神の典型でもあった。厄神は厄病神であり、水神、山ノ神は所謂川ミサキ山

ミサキを指しており、大荒神・被幣を含めて家中に籠もる悪霊・邪神達を総て一つに纏めて地中に埋める所作が行なわれ、この成否が家祈祷の成否を決定付ける程の極めて重要な意味を持つのであった。

さてその「御幣立て」時の祭文の詳細であるが、同一の表題で以下の様な文言になっている。再録に際し高木氏は中尾計佐清・中尾貞義・中山義弘・山崎計佐好の各太夫所持本から再録したとあるが、中尾計佐清氏は高木氏が四〇数回自分の所に取材に来て、『いざなぎ流御祈禱』全三巻を作成したがその所収の資料の多くは自分のものだと近藤に告げた。いづれにしろ、中尾計佐清氏の所持資料が重要な役割を果たしていた点は確かであろう。

幣^①で飾れば、ここはへぎが元ともなり給ふ。幣^②で飾れば、ここは伊勢ワしゅんめい、高天原、御祈祷殿神の舞台となり給ふ。幣^③で飾れば、ふまぬし氏子へ取りては、十二が方からの神の位を取りたる、神等仏の位を取りたるか御本尊、高き大神、ひけき小神、山の神王大神、木竹に木霊の荒神、半徳水神か、末代金神、はぐんさす神、大金神のこいぜん様から、おしかり前が強くに御座れば、命の立替え、身の立替、身がわり、ひけいに、へぎやかざりてまいらする身はだは、離れて、眷属集めて白紙御幣、花べら、花みてぐらへみ遊び用合成り給へ。

幣^④で飾れば、ふま主病者へ取りては、十二が方から空を通れば、通り者、むつら王、八つら王、にや、やぎりやぎよし人、空のおじやに天の魔群、さんかの四足、しばきぐう、くひん化け者、山主魔性、川主魔性、木竹のけしよう、魔群ましよう、山みさき、川みさき、道みさき、王のみさき、王元守目の抜うた守目のみさき、おんごんなされたおんごんみさき、ちよわいなされたちよわい神、しほれ神、しほれ仏、三万三千五百十四人童子に落神、ちり神、ちり眷属、節神昔、中頃、今当代の、なむすそ神祇に、ほうのみさき、ゆうたか、ゆうたかみさき、いぬ神、さる神ざるまわし、敷法きるま、すいかん、長縄、四足、生霊、死霊、じゃまん外道に、りよげりようみさき者に、行合強くに御座れば、命の立替、身の立替に白紙御幣、花べら、花みてぐらも取りとう立て、ひけいによらめて出まいらした、身はだを離れて、はだよ離れて、眷属集めて、白紙御幣、花べら、花みてぐらへさらさらみ遊び用合成り給へ。(是よりみてぐら祭り)^④

『いざなぎ流御祈禱』全三巻所載の「資料編」の中に祭文が百数十編翻刻されており、後学の者にとっては大いに

学恩を被っているのであるが、どの太夫が所持していたものかの但し書が無いため祭文全体の系統の流れが掴み難い。例えば同一名の祭文であっても、ものによれば一〇種類を越える場合もあり、系統の本末関係の整理が困難な場合が往々にしてある。これらの型や発生系統に関する諸問題は今後の課題として、今は手許もとにある資料を最大公約数的なものとして捉えて議論を進めておこう。

「御幣立て」祭文を通覧すれば、「幣で飾れば」の文言が①④の四回も頻出しており、重要なキーワードの一つになっている。最初は冒頭の①の「幣で飾れば、ここはへぎが元ともなり給ふ」である。「へぎ」とは「折折敷へぎおし」を指し、米一斗二升を入れた容器とそこに挿す八本の御幣を意味し、「へぎが元」とはここが祭祀の中心になる事を言挙げした形になる。二番目の②の「幣で飾れば」は、御幣八本を立てた法の枕が伊勢神宮正殿、高天原に匹敵する場所になる事の言挙げであり、今後ここが神祀りの中心になる事を明言している。この形式は全国の神楽の祭文と共通する。三番目の③の「幣で飾れば」では、「ふまぬし氏子」即ち家祈祷依頼者家族全員の守護のため、この法の枕に挿し立てた八本の御幣に、位の高い神・低い神・山神・木霊の荒神・半徳水神（別の祭文では「八徳水神」になっており、元は「八徳」であろう）、末代金神・破軍星神・大金神の八神（家族に害悪を与える可能性のある恐ろしき神々）を祈祷太夫が身命をかけて招き籠めるので、これを媒介としてこの八本の御幣に影向して下さいと一心に祈念するのであった。山神・荒神・水神・末代金神・大金神・破軍星神など恐ろしげな神々のオンパレードであ

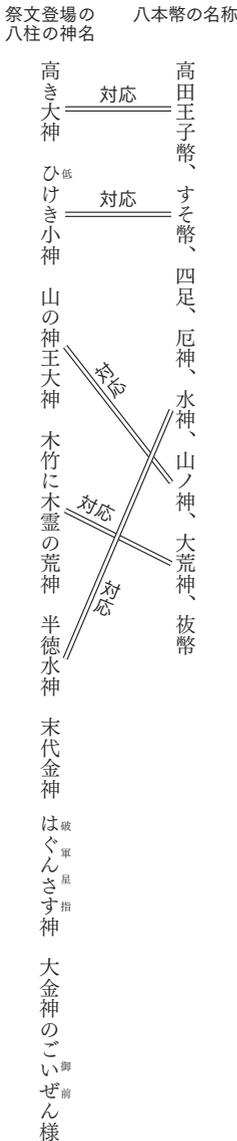


表8 「法の枕」の八本幣と、祭文登場の八神の対応関係

り、これらの崇り神を一斉に呼び集めて八本の御幣中に一括するのが目的であった。八本幣名と祭文に登場する八柱の神名との対応関係を表8に示したが、五神までは幣名との対応関係が見られるものの「末代金神」「はぐんさす神」「大金神」に該当する幣が見出し得なかつた。金神とは陰陽道で祀る方位の神であり、その神の方角に対して土木を起こしたり、旅行・移転・嫁取りなどすれば「金神七殺」と称して家族七人が取り殺され、家族が七人未満であればその累は近隣の家にまで及び、七人の取り殺しが取行されると言われている。これがおそらく七人ミサキの原型になったと考えられるが、祭文に「末代金神」「大金神」と二つもの金神が登場する必然性は、祭文形成当時崇り神として金神が大いに恐れられていた事の裏返しであろう。金神七殺の初見は、管見では寛治七年（一〇九三）四月五日の『後二條師通記』所載の「金神七煞北方當不相論事」^⑤の記事であるが、平安後記の貴族の日記の内容が物部村のいざなぎ流太夫が唱える祭文の内容にも反映されていた点に大いに注目しておきたい。

加えて「はぐんさす神」の「はぐん」とは「破軍星」のことであるが、陰陽道では北斗七星の第七星を指し、劍の形をしてその劍先の指す方角を万事に不吉として忌んでいた。このため敢えて「さす」が「はぐん」の下に付くのである。「末代金神」「はぐんさす神」「大金神のごいせん様」と、全八神中三神（三七・五%）までが陰陽道の神が登場する点を考慮すれば、単純には言えないが、いざなぎ流がこれ程の割合で陰陽道に影響されていたとある程度の指標ともなる。金神七殺に象徴された二柱の金神と万事に不吉な破軍星の方角を指す神をいざなぎ流の太夫達は「取り分け」の中の「御幣立て」に際し、かなり神経を尖らせて祀っていた点は注目しておきたい。「ふま主」の「ふま」とは米を意味し、家祈禱を依頼したスポンサーを指す。

最後の四番目の④の「幣で飾れば」では、より具体的に家族の中でも病気をしている者への御祈祷であり、家族を病気に至らしめているありとあらゆる怪異達を呼び集め、「命の立替、身の立替」として祈祷太夫の身を賭して八本の御幣に呼び集めるものであり、これが「御幣立て」の最大の目的である。「ひけい」とは「秘計」を指し、「媒介」を意味する。「媒介」即ち祈祷太夫の身を媒介として、数多くの病因としての怪異本体の「身はだ離れて、はだよ離れて、眷属集めて、白紙御幣、花べら、花みてぐらへさらさらみ遊び用合成り給へ」と一心不乱に八本の

御幣への来臨を祈るのであった。各々の怪異達への呼びかけであるが、怪異神本体のみならずその各々の一族^{きょう}糾^り合^{ごう}をも呼びかけている。祟り神・怪異神一掃の徹底を計っていた事がこの文言からよく理解し得る。

第三の「幣で飾れば」の場合幣数と同じ八柱の神々であったが、第四の場合呼び出しの対象は神ではなく「通り者」に変わり、その数も五倍の四〇に飛躍的に増えている(表9参照)。「通り者」とは魔物の一種であり、一瞬に通り過ぎ、その通り道に当たった家やそれに行き会った人に災害を与える。まさに鎌^{かまいたち}鼬^ちの如きイキアイであり、表9においても40番目に文字通り「行合」が登場している。これ程細分化された「通り者」四〇種の言挙げは他に類を見ない。いざなぎ流太夫達の世界観・宇宙論をも反映したものであり、詳細に検討を加えておきたい。意味不明の者がいくつがあるが、敢えて私見の判断を下し、正確な後考を俟^まちたい。①②の「むつら王」「やつら王」は、頭が六つまたは八つで胴体が一つの大蛇の怪異であり、物部村ではよく話題に登る。③の「やぎりやぎよし人」は別資

第三「幣で飾れば」による神仏の呼び出し

① 高き大神・② ひげき小神・③ 山の神王大神・④ 木竹に木霊の荒神・⑤ 半徳水神・⑥ 末代金神・⑦ ^敬はぐん^平さす神・⑧ 大金神

第四「幣で飾れば」による「通り者」の呼び出し

① むつら王・② 八つら王・③ やぎりやぎよし人・④ 空のおじやに天の魔群・⑤ さんかの四足・⑥ しばきぐう・⑦ くひん化け者・⑧ 山主魔性・⑨ 川主魔性・⑩ 木竹のけししょう・⑪ 魔群ましよう・⑫ 山みさき・⑬ 川みさき・⑭ 道みさき・⑮ 王のみさき・⑯ 王元守目の抜うた守目のみさき・⑰ おんごんなされたおんごんみさき・⑱ ちよわいなされたちよわい神・⑲ しほれ神・⑳ しほれ仏・㉑ 三万三千五百四十四人童子・㉒ 落神・㉓ ちり神・㉔ ちり眷属・㉕ 節神・㉖ すそ神祇・㉗ ほのうのみさき・㉘ ゆうたかゆうたかみさき・㉙ いぬ神・㉚ さる神・㉛ さるまわし・㉜ 敷法きるま・㉝ すいかん・㉞ 長縄・㉟ 四足・㊱ 生霊・㊲ 死霊・㊳ じゃまん外道・㊴ りよげりょうみさき・㊵ 行合

表9 第三と第四の「幣で飾れば」による「神仏」の呼び出しと「通り者」の呼び出し一覧表

料では「矢ギリヤギヨウジン」^{④⑥}とあり、「夜行神」^④は百鬼夜行神の意で妖怪集団の総称と考えられる。「やぎり」とは「夜行神」を導き出すための前置詞であり、「夜行神」が誤って「やぎよし人」と表記されたものであろう。④の「空のおじや」は敢えて「怖じ矢」を当ててみた。天稚彦の如く、空から降ってきた矢で落命するため「怖じ矢」であり、その矢の所有者が「天の魔群」なのであろう。天上界には、雷神を始め人の命を狙う者が多いと認識されていたのであろう。⑤の「さんかの四足」は、「山河の四足」を当ててみた。後の③⑤に「四足」とあるが、敢えて「さんか」^(山河)を付ける所から判断すれば、家畜の犬・猫・牛馬などと区別する意図が窺われる。⑥の「しばきぐう」は意味不明であるが、敢えて柴寄寓の字を当てて柴製寓居にいる怪異と解釈してみた。⑦の「くひん化け者」の「くひん」とは狗寶^{ぐひん}＝天狗と解釈できる。⑧の「山主魔性」⑨の「川主魔性」とは、各々山川を住処とする人を誑かす怪異である。⑩に「木竹のけしよ」^(化生)とあるが、化生とは「変化」即ちばけものを意味し、三番目の「幣で飾れば」に登場する「木竹に木霊の荒神」の副概念とも見做し得る。⑪に「魔群ましよう」とあるが、これは極めて漠然とした化物の概念であり、これがなぜ一番目に登場したのか意味不明である。ひよつとしたら、全体の語調を整えるためかもしれない。⑫の「山みさき」⑬の「川みさき」は、山や川で死んだ未成仏霊であり、祟り神としては高知県下で最も一般的な存在である。この延長線上に⑭の「道みさき」が登場するが、管見では従来これは専らドウロク神と称されてきた。前後の文脈から推せば、「道みさき」とはドウロク神を指すと判断し得る。今まで言及した高知県下三五例は総てドウロク神であり、「道みさき」はこれが初見である。語尾に「くみさき」が付く類例は、山みさき・川みさき・道みさき・王のみさき・守目のみさき・おんごんみさき・ほのうのみさき・ゆうたかみさき・りよがりようみさきと全四〇例中九例(約二三%)で最も多く、次いでちよわい神・しほれ神・落神・ちり神・節神・すそ神祇・いぬ神・さる神と語尾に「く神」が付く神系語尾が全四〇例中八例(二〇%)で勢力を「くみさき」と二分している。魔物としての「通り者」と言えば「くみさき」か「く神」で全体の約半数近くを占めているのであった。この「道みさき」の用語が古いか新しいかは俄には判断できないが、口承ではなく書承による祭文であつてみれば、またドウロク神の用語が管見では高知県下の近現代の文献資料中に全三五例も見出し得たため、「道みさき」

の用語は祭文が形成され始めた室町末期頃以来の伝統を引く相当古い呼称であったと判断し得る。

ミサキとは未成仏霊を指していたため、ここでの魔物としての「通り者」の一つである「道みさき」は、明らかに行き先がわからずに四辻を右往左往している新仏か、自らが成仏するために通行人を死へと引きずり込もうとして四辻でたむろしている七人ミサキであると判断してほぼ間違いないまい。かつての物部村のいざなぎ流の太夫達の間においても、「道みさき」とは行路死人または新仏を意味し、「通り者」魔物として認識されていたのである。道案内の神とか旅の安全に貢献するようなそんな善神ではなく、魔物または「通り者」としか認識されていなかった。

⑮の「王のみさき」、⑯の「王元守目の被うた守目のみさき」は、政権争いで敗死した王やその臣下らの御霊を指し、⑰の「おんごんなされたおんごんみさき」とは王と性的関係を持ったばかりに政争に巻き込まれて肅清された后妃を意味する。「おんごん」とは「慇懃^{おんごん}」の意であり、「ねんごろ」だけでなく「男女の情交」をも意味する。この流れから、次の⑱の「ちよわいなされたちよわい神」もその謎が解ける。最初「ちよわい」とは全く意味不明の言葉であったが、⑮⑯⑰の一連の流れに乗ればここは「寵愛」以外考えられないのである。王に飽きられて「寵愛」されなくなり、捨てられた姫達の怨念が魔物・通り者としての「ちよわい神」に変身して王とその側近達に祟るのである。いざなぎ流祭文の多くが中世御伽草子の影響下にあつてみれば、この辺のドロドロの愛憎劇は極めて身近な存在として祭文作成のための資料入手に事欠かなかつたはずである。

⑲の「しほれ神」、⑳の「しほれ仏」、㉑の「三万三千五百十四人童子」、㉒の「落神」㉓の「ちり神」、㉔の「ちり眷属」も宮廷内の権力闘争や王の寵愛をめぐる姫達の戦いを念頭に置けば、敗れた者達の怨念の魔物化・「通り者」化が手に取るように理解できよう。中でも㉓の「ちり神」と㉔の「ちり眷属」に注目しておきたい。実は先述の『本山町史』では、盆の一日・一五日の両日に低法界を池や川などで灯し、「水神・便所神・風呂神・ドウロク神・地主神・チリボトケ・十三仏などを祭り、川にさまよっている靈魂を供養していたのである。チリ仏のチリと「ちり神」「ちり眷属」のちりとはほぼ同一の概念であり、塵の如く掃き捨てるべきもの程の意味があり、具体的には無

縁仏・餓鬼仏の意味が込められていたと考えられる。さらにこのチリ仏は「本川村史」所載の「木の葉の下の埋り仏」や「コウノシバ（櫛）を持った者」としての「迷い仏」とも直結していた点は先に詳述したが、「仏」と「神」の違いはあるものの「ちり」概念では共通しており、この枠組の中に「道みさき」が存在していた点は決して偶然ではなく、ドウロク神と「道みさき」がいかに近接した関係にあったかを如実に示すものである。

㉕の「節神」が何を指すか意味不明であるが、「通り者」の一種であった。次の「昔、中頃、今当代の」は㉔の「なむすそ神祇」に掛かる修飾語であるが、太夫達と会話していても頻出する語句であり、常に唱え慣れているため口をつけて自然に出るのであるが「大昔」「中昔」「今」程の意味である。「すそ」とは先に言及したが「祀りに関与する人や家屋敷、田畑山川に至るまでの罪穢れ邪神魔性のものの総称」^㉔であるため、家祈祷の順調な運営を祈念して、あらかじめ家祈祷を妨害すると考えられるありとあらゆるスソを言挙げして排除する必要があった。その総称が「昔、中頃、今当代の、なむすそ神祇」であったはずであり、文脈から判断すれば祭文はこの㉔から始まり、^㉔の「行合」で一つの纏まりを示している。即ち、^①〜^⑭が一つの固まりであり、^⑮〜^㉕までが二つ目の固まり、^⑲〜^㉔までが三つ目の固まりとなる。「通り者」集団の内容から判断すれば、この祭文は少なくとも三種類の異質なものの繋ぎ合わせが透けてみえてくるのである。恐らく何代かの太夫が書き継ぐに当たり、次々と代を重ねる毎にスソの数が増し、遂には四〇にまで達したようである。第三の「幣で飾れば」の如く、本来は幣の数程の八種の「通り者」が言挙げされて済んでいたような気がしてならない。このように考えれば^⑮〜^㉔に至る一〇種の「通り者」達は明らかに宮廷闘争の反映であり、全体を通覧する中で異質感は群を抜いている。「通り者」の数の多さは、太夫達のスソ形成の変遷過程を忠実に反映したものであった。そしてこれらは増える事はあっても減る事は無かったようである。

さてその第三ブロックの「なむすそ神祇」の具体名として、最初に㉔の「ほのうのみさき」が登場するが、明らかに「炎」^{ほのう}であり家を灰燼に帰す恐ろしい力を持つため、家祈祷では最初に事挙げすべき「通り者」であった。^㉔の「ゆうたか、ゆうたかみさき」とは意味不明であるが、一応ここでは「呪詛」^{じゆそ}と解釈しておきたい。言葉を発表す

る「言う」から派生した魔物である。^{②⑨}の「いぬ神」、^{③⑩}の「さる神」は、極く一般的な憑き物であり、人々の怨嫉^{ねたみ}によって各地区で様々な問題が発生していた。これを取り捌^はくのが太夫達の重要な仕事の一つであった。^{③⑪}の「ざるまわし」とは^{③⑫}の「猿神」からの連想で「猿廻し」が登場したまでで、言葉遊び的要素が認められるが、かつては猿廻しも牛馬安全祈禱という重要な任務を受け持っていたため、彼等の機嫌を損ねれば恐ろしき魔物・「通り者」に変身するのであった。^{③⑬}の「敷法きるま」とは、「式法切目^{しきほうきりめ}」の事であり、「切目」とは熊野神社末社第一の「切目王子」の事を指し、「式法」とは陰陽道の式神が使う変幻自在の術^{わざ}を示す。まさに「通り者」の典型であり、熊野信仰と陰陽道の影響を色濃く残しており、いざなぎ流の出自がそこから透けて見える。^{③⑭}の「すいかん」とは一見すれば着物の「水干」と解してしまいそうであるが、「すそ神祇」の流れに身を置けばこれは採れない。後に「長縄、四足、生霊、死霊」が続く事を念頭に置けば、ここは蛇を犬神と同様に祀っていた「すいかづら」と解釈すべきである。徳島県では犬神と同じ憑き物と見做されており、また安永七年（一七七八）成立の『屠龍工随筆』にはいづこにもかぎらず、所々にすひかづらといふ物ありとなん。その祀り様は人のしらざる密なる所に穴を掘て、蛇を数多入置たるを神に崇めて遣ふ法、大かた犬神にひとしく、憎しと思ふ者あればすひかづらを着るに、つけられたる人、熱甚しく身心脳乱するを、病家それがゆへなりと知りぬれば、財宝をもてすひかづらつかひにおくれば、病忽に癒と聞し。^{④⑮}

とある。文面から推せば、近世中期頃は、阿波・土佐国に限らず全国的に数多く（恐らく七五匹）の蛇を御神体とする「すひかづら」が分布していたようである。この「すいかづら」を訛って「すいかん」と表記したと解釈し得る。^{③⑯}の「じゃまん外道」も意味不明であるが、これを「邪魔外道」と解釈してみた。家祈禱の邪魔・妨害する「通り者」という程の意味であろう。^{③⑰}の「りようげりようみさき」も解釈に苦しむが、敢えて「靈気靈みさき」と試みに解した。これも家祈禱妨害を計る「通り者」の一つであろう。

^{④⑱}の「行合強くに御座れば」とあるが、これを「通り者」の一つに算入すべきかそれとも①～③⑰全体を総括したものと解釈すべきか迷う所である。「広辞苑」では「行合神^{いっかいがみ}」に関し「歩いてくる人にとり憑くという神。峠や墓地

などで、急に気力が抜けた感じになる。ひだる神。だり神。」と説明し、「ひだる神」に特化して説明しているが、物部村では「ひだる神」限定ではなく、また「峠や墓地」限定でもない。とにかく、いかなる場所においても地上を歩いていきなり取り憑く神や妖怪・みさき・魔群魔性は総てイキアイなのであった。従って、「通り者」の思いつく限りの総ての名前の列挙が①～③⑨であてみれば、④の「行合強くに御座れば」の「行合」はこれらを総括した表現と考えざるを得ないのである。「通り者」という名称に注目すれば「行合」の別表現でもあり、両者は第三人称で表現するか第二人称で表現するかの違いだけであった。①～④⑩まで、これ程の多くの「通り者」を列挙する事により、数が多ければ多い程それだけ家祈禱の妨害者達を未然に言向け和し、成功に導き得ると太夫達は確信していたに違いない。最後に「身はだを離れて、はだよ離れて、眷属集めて、白紙御幣、花べら、花みてぐらへさらさらみ遊び用合成り給へ」と唱へ、数多のスソとしてのみさきや悪神などの魔群魔性を八本の幣に呼び集めるのであった。

三二 「取り分け」所収「月読祭文・弓送り」に見える「道祿神」

同じく、表7-2に示した家祈禱最初の「取り分け」全一六式次第中九番目の「祭文読み」の中に「月読祭文」三種が収められているが、この中の一つに「道祿神」が登場する(傍漢字は近藤が試みに当てたもの。正確な漢字の後考をもちたい)。

正月の子の日に子の年の者が一世一代行いかずが方へ参りて、地がたき、ねがたき、ねんじたるかたき有があるよと申して、地には地神、荒神ないか、山には山の神、川には半徳水神(別の祭文では八徳水神になっている)、道には道祿神、村には氏神、氏仏日本弘法大師、日本大小神祇、空に二体の月日無ないかと申して、神の前ではかみをたてつぎ、仏の前では仏を立てつぎ、因いんねん調伏為いたる、なむ無すそ神祇、ほのうのみさき脚の者でもござるか。(口伝あり)④

「正月の子の日に子の年の者が」で始まる祭文から推せば、「一二月の亥の日に亥の年の者が」まで以下同一の文言が一二回繰り返される相当長い祭文であったと考えられる。大意は、一生のうちで一回も足を踏み入れた事のない場所を訪れ、地神・荒神・山神・水神・道祿神・氏神・氏仏・弘法大師・日本大小神祇や日月等の助力を得て仇

敵に対して因縁調伏を試みるような、神仏の教えに反する恐ろしい者はいないか、もしいたならば総て一掃するぞという「取り分け」の趣旨に添った内容になっている。行路死人の未成仏霊にルーツを持ち、七人ミサキとも密接に関連するドウロク神が呪詛調伏に援用されるのはある程度理解できるが、氏神・弘法大師・日月神までもが呪詛調伏に援用される現実には接した時、正邪善悪に関らず利用できるものは何でも使うという不羈性が見て取れる。神社境内の御神木に呪いの藁人形を打ち込む発想と同一であろう。とにかく、呪詛調伏に関連するあらゆる禍々しいものは総て一掃しようという強い姿勢がこの「月詠の祭文」から感じられる。

この他、家祈祷の最終局面に「弓送り」の儀があるが、この時「弓送り」の祭文を唱えながら弓祈禱時の弓弦に降臨していた神々を送る。高木啓夫氏は「弓送り」に関し、「弓弦に宿っていた神々を送るもので、「弓送り」を唱文して、弓の両端で、外向けに親指をピンと揜ねるハリ印をして、迎えていた神々を残さぬようにはね起こし送るものである」と説明する。更に、「弓送り」祭文唱えの導入として次の如き祭文が存在していたと明言しているのここに紹介しておきたい。

本筥三尺二分のあわい天照大神、八幡春日大明神ともおこないおろいて、おこない伝うてござるが、よき喜びで、本筥三尺二分のあわいを四六に許いて、もとの御殿に上りませ、末筥三尺二分のあわいの神とも行いおろいて、行い使うてござるが、末筥三尺二分のあわいを四六に許いてもとの御宝殿にあがりませ。中筥三尺二分のあわいへ日天二体の月日の將軍様、王龍王様、天中姫宮、天竺川上いざなぎ大神、みこ神、大社の神（神社の神など唱える）、よき喜びで中



図3 せんだん（おおち）

『牧野新日本植物図鑑』所収、1961年刊、341頁。

同書の解説によれば、「四国・九州の海辺や山地に自生するが普通は人家に植えてある落葉高木で、高さ7mに達する。ときどき巨大な幹となって枝を四方に拡げ、小枝は太い。」とあり、「弓木の本地」で言う「本一本二、うれ七本にさかへて、四季ニはでる、せびのき」と幹や枝の形状はよく似ている。ここに熊蟬が密集していた点を勘察すれば、また熊蟬のことを「センダ」と呼称していた点を考慮すれば、「せびのき」とは「せんだん（おおち）」を指すと考えられる。

筈三尺二分のあわいを四六に許いてもとの御宝殿に上りませ^⑤

以上の文言から弓祈禱の際、いざなぎ流では神々は弦の部分に降臨するものであり、かつて全国の梓巫女が弦を叩きながら託宣を告る必然性がここにあった点をよく理解し得る。加えて、弦にどのような神々が降臨していたのかが言及されているため、この文言は弓祈禱の構造を把握する意味で極めて貴重である。「弓木の本地」では、何度の弓の材料選定の失敗ののち、「木沓本ニ、うれ七本にさかへて、四季ニはでる、せびのき」^⑥が信濃小太郎によって見出されたとある。「せびのき」が具体的に何の木を指すか不明であるが、「せび」を蟬と解釈すれば、蟬のよくとまる木として「せんだん（樗）」が考えられる。（図3参照）特に熊蟬は、せんだんの枝の樹皮が柔らかいためか口針を刺して樹液を吸いに集まり、夏のシーズンになると枝がまっ黒になる程熊蟬が密集する。このため、熊蟬の事を「せんだ」と呼称する地区もある。^⑦

さて、弓の本筈には天照大神・八幡大菩薩・春日大明神が降臨し、末筈には「ひめぐり三所の神」が祀られ、中筈には月日の將軍様・王龍王様・天中姫宮・いざなぎ大神・みこ神・大社の神と、いざなぎ流では最重要の神々が降臨するのであった。「中筈」とは『日本国語大辞典』によれば「弓の弦の中央よりやや下にある矢の筈をかける部分」とある。弓祈禱の中心が弦を叩きながらの神降臨・託宣聞きにあつてみれば、中筈に最重要の神々が降臨する必然性があった。そして託宣聞きが終了すれば、畏れ多いため速かに中筈をはじめ元筈・末筈に降臨した神々に「もとの御宝殿に上り」まし戴かねばならなかったのである。その御宝殿への帰りの道行きこそが「弓送り」の祭文なのであった。

此の弓やだが弓主はしらねど天地久王の弓、元打ちしゆんめい、かたえ、ゆらりと投げかけて東々方甲乙の方へ九万九千里山入すればよ猪を射てはだ、四かしら八かしら、ちよるいつばさはしらはねもろ羽、射いて落せと許るされた、かたきも万きのかたきもみなふせげ（五方同じ、元、うれ、中）

此弓持ちてわ道を通りて、道ろく神にもをそのないのが王の弓、番を通りて番公神にもおそのないのが王の弓、村通りて村氏神様にもをそのないのが王の弓、山を通りて山の神にもおそのないのが王の弓（川、番、

里、海、通るも右に同じ)⁵⁴

とある。中世以来の物部村独特の言葉が鏝められて正確な意味は理解しがたいが、初段落の大意は「弓の主は誰か知らないが、天竺(インド)王の弓であり、これを肩に掛けて東方の山奥に入つて獵をすれば、猪・鳥類は簡単に止め得た。また、武器として敵と戦つても千騎万騎の敵に勝る。」程の意であり、これが東西南北中央と五回唱えられ、加えて弓の「元・末・中」と三種あるため、一五回同一内容が唱えられた可能性がある。家祈祷そのものは五〇六日かけて執行されるため、悠然とした時間が流れ祭文も一つ一つ丁寧に唱えられていたようである。

二段落目に弓を持つての道行が唱えられるが、天竺王所持の弓の威光により、道を領くドウロク神に対しても恐れ慎む必要が無く堂々と胸を張つて通っている。番とは物部村では「中番」・「笹番」など地名の下に付く末端の行政区画のようなものであり、「番公神」とはその地区で祀る荒神程の意であろう。この他、氏神・山の神に対しても天竺王所持の弓の威光により、その前を堂々と通る事ができた。荒神・氏神・山神をさし置いて、道行きの筆頭にドウロク神が挙げられており、該神が当時の村人達の日常の道行きでは、最も恐れ慎むべき対象であつた点をここで再確認しておきたい。

三一三 『西本家伝秘法諸行加持式』所収の「道どふるく神」三件

高木啓夫著『いざなぎ流祈祷書第二集―病人祈祷編―』には『西本家伝秘法諸行加持式』なる書物が収められている。西本家は物部村の中心地大栃に代々住居する神職の家筋であり、該史料を翻刻した高木氏によれば「一八〇〇年代の藩方の記録に陰陽師西本徳太夫とみえる家柄である」という。奥付が無いため成立年代不詳であるが、史料の文脈並びに高木氏の解説を勘案すれば、近世末には既に成立したものと見做し得る。この中に「先病者に対し加持送掃法式」と称するものが収められているが、これは全五四項目より構成される壮大な病人加持祈祷の大系である。その第九番目に「よみわけ送り掃」と題する最も長大な祭文があり、全文を唱え終わるのに二〇分以上かかるが、この中にドウロク神が三箇所も登場する。長文のため一挙に総てを扱えないが、ドウロク神関連を中心に、全体は初段・二段目・三段目と大きく三分割し得るため、その各々を抽記し、各祭文の文脈に検討を加えておきた

い。なお、解釈を容易にするため、試みに傍に漢字を置くが誤っているかもしれない。後考を待つ。便宜上、以下を初段と略称する。

此三神屋端やづまの何年玉の病者はかる屋き御身永にながらくをもく病を身にうけ申て、ねや取のけむり受もさめゆき申さずまいらして、此家やかんなぎ博士は時のやとわれ、日のやといとられて、悪魔外道の送りか返返しにすわりて、送返りかやしをしまいらする、何年玉の病者の地神、荒神大土公小土公やつまや荒神三宝大荒神、石にはじゃくもふ荒神、木には木玉荒神、竹にはすいばく荒神、かづらにもくぞふ荒神、かやにしのふ荒神、にわににわ荒神、竈荒神門荒神雨たれ荒神八将神、たなばた土公、し年の御神、ゆづめの明神、五行の御神、古の先祖中頃今当代の先祖、一が方二が方の御先祖、みこ神、正八幡四千の大御先、伊勢神明天照大神宮、春日大明神、八幡大ぼさつ、天道、両みかど、四国八拾八カ所、西国三拾三番、高野山弘法大師、拾参体仏本尊、山の神、川の神、諸神諸仏様立願祈誓を立置申て、思忘し、心忘れで立願祈誓のほどかしかぐらをそくなり、是有る次第を以て何年玉の病者へ御意見とがめが是有候とも、紋ぶでしろます本末ぞんじん、ひろくに許して御度給へと、七条はばかり五条に重て御ことわり指上断しまいらする。何年玉の病者のみはだを許して、はだよふ許してそれぞれ元の本社を被ひへ上げて安座本座の位附る、安座本座の位附かせ給ふて、何年玉の病者に時行合をなしたる悪ま外道を、身はだをはなして、はだよふはなして神のさつまで御手を切り、みかどをはなして仏のさつまで御手を切り、みかどをはなして七社の御を切り、みかどを切らして元の本座へ送りかへして御度給へ、地神荒神大土公小土公のめ上のうゑ、はなのうゑ腰のつがいゑのけくわ打ち、さかぐしをたて、家作りとふだて、堀開きそむきあやまり是有り候とも、本命金神諸方位神の方に向ひて、あやまちをかす事是有候とも、本末ぞんじん、何年玉の病者の御身を広くに許させ給ふて、元の社へ、安座の位に着せたまへ、山の神様の古木新木、はね休ミ木を伐りとり割取取ふりやうしまいらしたる此上次第を以て、右に同じ。大川水神小川の水神、大谷水神小谷の水神、ぬたの水神、井戸の水神、つかい仕つるべの水神、八徳大水神様、右に同じ。道どふろく神の御いけん、ごいけん御とがめ見は有ならば、三宝ふんだる道の辻へ送る。通る処がとふし通るどの、休む処に休場の神、とふげの神の御意見とがめが

これ有るならば、それぞれ元の社へ送る、送り返すぞ安座の位に着きたまふ、本座の位に付き給へ、そふじて神は社段仏は一しやう仏段れんげのさつつまふはらいへあげて、安座の位に付ける、本座の位に着ける。地段国安座の位、中段国本座の位、天段国天下の位に着かせ給へ⁵⁶⁾

病人祈祷のため、祭式所作を伴いながら全五四項目の祭文を唱え終わるのは、恐らく一日では無理で何日かを要したのであろう。最初に「須和」の祭文があり、この中に「散華」の文言が散見され、「けんばいやすわか」で終わっており、神仏習合的陰陽道の色彩が強い。第二が「荒神ごさかこい」、第三が「金関かこい」、第四が「^(干支)えとの板」、第五が「^(散華)さんげ板」、第六が「^(歳)けがらいはらい」、第七が「^(敬珠)じゆずの祭文」、第八が「^(病)しやくじやう板」で前掲の第九の「^(読み分け)よみわけ送り掃^(はらい)」の冒頭部へと続く。

最初の「此三神」が何を指すのか不明であるが、前項の「錫杖板」の中に「是三宝」の文言があるため、これと連動しているかもしれない。または何の意味も無く単に語調を整えるために置いたものかもしれない。「何年玉の病者」とは今風に言えばクライアントであり、祈祷師からすれば生業を支える大切な後援者でもあるため美称としての「玉」が付き「玉の病者」となり、依頼者の生年に合わせて「何年」には十二支のうちの一つが嵌められるのであった。

「^(軽)かるき御身^(永)ながらく^(重)おもく病を身にうけ申て」の条は、「軽」「重」を効果的に使った修辞であり、いざなぎ流祭文らしからぬ都市的^(軽妙)酒脱^(さ)さが感じられる。当時都で流行っていた文言が、そのまま直輸入されたようである。

「^(家)此や^(観)かんなぎ博士は時のやとわれ、日のやといとられて、^(悪)悪魔外道の送りか^(返)返しに^(坐)すわりて、^(返)送りか^(参)やしを^(仕)しまいらする」とあるが、「^(家)此や^(観)かんなぎ博士」とはいざなぎ流祈祷師からすれば第一人称であり、祈祷師は依頼を受けて何日間か継続的に「^(悪)悪魔外道送り返し」のための病人祈祷を実施する。但し、「^(悪)悪魔外道送り返し」と言うものの、病因の实体はクライアントが地神・一三種の荒神・八将神・七土公・五行神・蛭子神・大黒神・天神・先祖神・みこ神・八万四千の大御先・天照大神・八幡大菩薩・天道・四国八十八ヶ所・西国三十三番・弘法大師・十三仏・

山の神・川の神など諸神諸仏様への立願祈誓をしたにも関わらず、これを忘却したための咎めと解釈し、この非礼を一心に詫げる所から始まる。従って、文字通りの「悪魔外道」ではなく、これに相当する悪の所行は「玉の病者」側にある点を見落としてはならない。物部村における中世的病因論が透けて見える。それにしても十三種の荒神を始めとするこの神仏の夥しさは尋常ではない。太夫（いざなぎ流の祈祷師を地元では「太夫」と称するため、以下このように表記する）の思いつく限りの神仏を列挙したと考えられる。

詫びの文言は「是有る次第を以て何年玉の病者へ御意見とがが是有り候とも、紋ぶでしろます本末ぞんじん、ひろくに許して御度給へ」となっている。「紋ぶ」または「紋ぶの氏子」という表記が頻出するが、近藤はこれを試みに「凡夫」の訛りと解釈してみた。陰陽道と神道・仏教が渾然一体となり、中世の面影を強く残す物部村では、「凡夫」が「紋ぶ」と訛っても何ら不思議ではない。大意は諸神仏に対する契約不履行（多数の神仏に願掛けするものの、願を掛けた事自体、または願成就時の返礼の失念）に関し、「凡夫（煩惱に束縛されて迷っている人間）ですから本来に関連する詳しい経緯は全く理解できていませんのでどうぞお許し下さい」程の意味である。その後「何年玉の病者の身はだを許して、はだよ許してそれぞれ元の本社を抜ひ上げて安座本座の位附る」とあり、諸神諸仏に対して取り憑いた「玉の病者」の身体から離れて元の本社への還御を乞い、「玉の病者」の回復を祈念するのであった。

次の「身はだはなし」の祈請の対象は「行合をなしたる悪ま外道」になっており、これに対しても身体から離れて「元の本座」に帰るよう願っている。ここでの「行合」とは、峠や墓地の他普通の辻や道を歩いている人に取り憑くとされる「行合神」の事であり、山ミサキ・川ミサキ・七人ミサキやヒダル神・ドウロク神もこの範疇に含まれる。現在でも、物部村とその周辺ではイキアイという言葉は健在である。「行合」もまた「玉の病者」の病因の対象になっている点に大いに注目しておきたい。彼らに対しても「身はだをはなして、肌よふはなして」「元の本座へ送るかへして御度給へ」と明言するのであった。病因は、諸神諸仏への願掛け忘れ以外に「行合神」にも求められ、「元の本座」への帰還を願っていた。

三番目の許し乞いの対象は「土公」神と「本命金神諸方位神」であり、その具体事例として「地神荒神大土公小土公」神の目の上、鼻の上、腰の番などに当たる所への誤った鍬打ち・逆串立て・家建て・堀開などを行なったため祟りを受ける。これに対し、「本末ぞんじん（事の経緯を全く知らない凡夫であるためどうぞお許し下さいの意）、何年玉の病者の御身を広くに許させ給ふて、元の社へ、安座の位に着せたまへ」と只管に許しを乞い願うものであった。土公神は陰陽道で土を司る神であり、春は竈、夏は門、秋は井戸、冬は庭に在り、季節によってその居場所を変えながら、屋敷とその周辺の土地を管轄するが、該当するその場所をいじることを忌む神であり、その祟りはきつい。目の上・鼻の上・腰の番とはまさに土公神の身体を指すが、これが四季によって変化する土公神の居場所の隠喩となっている。近世末の物部村におけるいざなぎ流の太夫達の間では、このように普通とはかなり変化した土公神の解釈が展開されていた。加えて、「金神諸方位神」に關しても、本来方位の神であり、十干の甲巳・乙庚・丙辛・丁壬・戊癸五種類により毎年忌むべき方角（大凶方＝十二支のうちの四方向）が変わり、これを犯すと「金神七殺」と称し家族七人が殺され、家族が七人に達しない場合には近隣住民もその七人の内に数え込まれる極めて恐ろしい神である。しかし、祭文中では土公神の延長線上で「本命金神諸方位神の方に向ひて、あやまちをかす事は有り候とも、本末ぞんじん、何年玉の病者の御身を広くに許させ給ふて、元の社へ、安座の位に着せたまへ」とあるのみで「七殺」の如き、具体的恐ろしさが明記されていない。本来は土公神の何倍もの殺傷能力を持つ金神であるが、近世末のいざなぎ流にとつては、金神に対する恐れはこの程度であったのかもしれない。

四番目の許し乞いの対象は「山の神」であり、該神が管轄する古木・新木・翼休み木を無断で伐り・割り・横領した事を侘び、これによって病人の身体から祟りとしての山の神の靈が抜け出て本座に戻る事（＝病人の健康回復）を願っている。侘びの部分は「此上次第を以て、右に同じ」と略しているが、実際の祭文唱えではa¹の如き「是有次第を以て何年玉の病者へ御意見とがめが是有候とも」で始まる長文の侘び祭文が続いていたはずである。

五番目の許し乞いの対象は水神であり、「大川水神・小川の水神・大谷水神・小谷の水神・ぬたの水神・井戸の水神・つかいつるべの水神・八徳大水神様」と思いつく限りの水神が列挙され、a⁵の「右に同じ」へと続くが、これ

も元は^{a)}と同じ文章が続き、各種水神への病氣平癒祈願文が続いていたと考えられる。

さて、六番の許し乞いの対象が「道どふろく神」になっており、「ごいけんとかめが是有るならば、三宝ふんだる道の辻へ送る」として、ドウロク神からの意見や咎めも病因の一つと考えられていた点に注目しておきたい。ドウロク神の意見や咎めを「三宝ふんだる道の辻」へ送り鎮めて病気を治そうとするのだが、「三宝」とは元來仏・法・僧を意味するが、この場合この文脈には該当しない。正しくは恐らく「三方」の意であり、三方の道を踏み鎮めていた。道を領く^{うしは}ドウロク神だけに、三つ辻の総ての方角に病因となる神仏諸靈の意見や咎めを埋めて上から踏み鎮める事により、「玉の病者」の健康回復を願っていたのである。ここに「道どふろく神」と称する奇妙な表現があるが、高知県下では他に類例を見出し得ない。最も近いものとして、先述のNo.26の安芸市入河内の「道ドウロク」があるが、ここでは「神」が脱けている。ドウロクのドウとは「道」の意であり、これを漢字表記すれば「道道^{みちどう}ロク」となり「道」が二つ重なってかなり安定が悪い。恐らく、古くは「道の端のドウロク神」と称していたものが、「の端の」が消えて「道どふろく神」となり、安芸市入河内では更に「神」が消えて「道ドウロク」になってしまったのであろう。

但し、先に言及したが徳島県三好郡東祖谷山村阿佐では「道ドウロク神」の表現が現存しており、これは近世末以来の古い言葉であった事がここで再確認できた。物部村大柵を中心として南隣に安芸市が、北隣に東祖谷山村が位置する地勢状況を勘案すれば、道ドウロク・道ドウロク神と称する「道」が二つ重なる不安定な名称の分布範囲は、旧国境を越えて南北に一つの文化圏を構成していたのであった。後に詳述するが、「道どふろく神」の名称は該史料ではあと二つ続き、合計三箇所で見られる。近世末の物部村大柵では、単なるドウロク神ではなく「道どふろく神」が一般的呼称なのであった。

さて、「道どふろく神」の「ごいけんとかめ」を「三宝ふんだる道の辻」へ送った後、「通る処がとふしるどの（意味未詳であるが、関所神または柴折神の類か）休む処に休場の神、とふげの神」が登場する。前後の文脈から考えれば、この三神は明らかにドウロク神と一体の神または分身であったと見做し得る。少なくともドウロク神を含め

たこれら四神は道行きの神である点で共通する。そしてドウロク神を中心とするこれら四神の存在を受けて、a⁶の「御意見とがめがこれ有るならば、それぞれ元の社へ送る、送り返すぞ安座の位に着きたまゑ、本座の位に付き給へ、そふじて神は社段仏は一しやう仏段れんげのさつまゑはらいへあげて、安座の位に付ける、本座の位に着ける、地段国安座の位、中段国本座の位、天段国天下の位に着かせ給へ」と続く。ここでb¹、b³、b⁶の文章を細分化したもの)の如く「安座の位」「本座の位」が三度ずつ登場する点に注目しておきたい。b¹の場合は、ドウロク神・とふしる殿・休場の神・峠の神への呼びかけである点は理解できるが、b²の安座・本座は明らかに社壇に鎮座する神々と仏壇に坐す諸仏を念頭に置いたものであり、今まで祭文で言及してきた総ての神仏を対象としていた。加えてb³の「地段国安座の位、中段国本座の位、天段国天下の位に着かせ給へ」は三層構造になっており、今までのa¹、a⁶やb¹、b²の「安座の位」「本座の位」の二層構造とは明らかに別格になっている。恐らく、須弥山に匹敵する程の広大な世界観・宇宙論がここに想起されていたはずである。病因に対して「天段国天下の位に着かせ給へ」と唱えた段階で、「玉の病者」の体内からの総ての諸病一掃の完結を象徴する。にも関わらず、『よみわけ送り掃』祭文の全体の三分の一に達したに過ぎない。後述するが、同一祭文中に「道どふろく神」があと二箇所が登場する。これらの点を勘案すれば、該祭文は元来同種別個の三つの独立した祭文を書承の過程でむりやり一つに纏めたものと考えられる。一度音読すればすぐ分かるのだが、一旦完結した段階で「何年玉の病者」云々の文言が直後に続き、全体の流れの中でここに一つの大きな違和感を覚えるのである。以下にこの直後に来る書き継ぎの祭文を紹介しておく。便宜上、以下を二段目と略称する。

何年玉の病者の三十三枚の白は、あばら骨、四拾四そふの次ぶし、心腰元五臟六腑足がた手形のうら形多とりよ
り込りて、たたりせぎやうなした、村をまわるまわり物か、所をまわるまわりものか、むかし中頃今当代に言ふ
たる南無呪咀神調伏みさきか、又地かたき、ねがたき、ねんするかたき、七代しのねのかたき、法文法かたき、
田地のかたき、ことばのかたき、金錢米穀に付たきゑんじやのかたきが有るとて、はらにやかからをもゑたち、
むね里きをあげ、かをに四海の浪をたたまして、くれなゑよふなるしたをなめだし、むらさきよふなるたんのふ

はき掛け申て、山にて山の神王大神川にて八徳水神、道にどふろく神、通る処にとふしろどの、休む所に休場の神、とふげの神、高野に高弘大師十三体仏本尊、地には地神荒神たなばた様天には二体の月日、星の如来、大塞御あたにゑんの行者、四万四神のはやまやう、ひなこのほんそんはなひかと人はわるかれ、我れ身よかれと、いんねん調伏掛け置き申た南無呪咀神調伏みさきもの三神やづまの門に門荒神様のごしんのさつまゑ、うつろゑ申て、けわり入来て、三神家づまの三十六社がきふき、へつとい七拾式社が家の御神様の御しんのさつまへ、心もつれをなしたる南無呪咀神調伏があらみさきとなり、何年玉の病者に時行合をなして是有り候とも神のさつまも仏のさつまもみわけとりわけ、はらいわけをしまいらして、神のさつままで御手を切り、みかどふけだし仏のさつままで御手を切り、みかどをけだして何年玉の病者のみはだをば(離)なし、はだよふはなして、家づま家荒神家地三神をはなして一条さがり二条さがり三条さがりて、三千くだら句碑をふばんぜい西州ととろがしまがやが七本其元たかたごいんを、うわいんしやうこで送りがやいて送りしづめる、送りのしうごに着かせたまへ、七条さがり南無呪咀神をは、日本とふどふ天竺三カ町みつが御町塩境七間四面の桧のひでくゑ七本しやうこで送るぞ、送りのしうごにつかせ給へ、言うたるいき、はいたるたん、つこふた字文法文、思たしやねんは天竺しきしま、しきの社こふとが池へ行上るあがらせたまへ、^給⑦

これが全体の三分の二番目の部分であるが、最初に齒・肋骨・関節・腰・五臟六腑・足・手など「玉の病者」の身体の各部位の提示があり、この各々に取り憑いて祟る「廻(通)り物」怪異」を言挙げする。これらが南無呪咀神調伏みさき・地仇・根仇・念仇・法仇・田地仇・言葉仇・金銭米穀に関する奇縁者仇であり、彼らが腹・胸・顔に各々忿怒の思いを込めて口から紅舌を舐め出し、紫痰を吐き掛けながら人に取り憑く事により「玉の病者」が苦しむのである。特にこの条は、様々なみさきや仇としての怨霊が身体に侵入する様を見事に活写しており、往時の人々の病因に対するイメージが手に取るように理解できる。元来、これらの怪異「廻り物」通り者に対して、凡夫の氏子で事の本質もよく理解できていないため、もし失礼があればお許し下さい、病者の身体を離れて鎮まり給えとの文言が続くのだが、ここでは何故かこの部分が省略され、次の病因集団への言挙げへと続く。この

部分にも祭文寄せあつめの根跡が認められる。

さて多種多様の^{かたき}仇列拳の後を受ける形で、次には山の神王大神・八徳水神・どふろく神・とふしろどの(前段では「とふしろどの」とある)休場の神・峠の神が続くが、これらは山の神・川の神の他、道・峠など道行に関する神々と一括し得る。これらの神々に対しても前段のa¹の如き長い許し乞いの文章が元来はついていたはずである。ここでは「山にて山の神王大神」と極めて簡潔な表現に変化しているが、前段では「山の神様の古木新木、はね休ミ木を伐りとり割取をふりやうしまいらしたる此上次第を以て」とあつてa¹の如き侘び祭文が続いていた。明らかにここに省略があつた。次に「川にて八徳水神」とのみ簡潔な表現が続くが、元の前段には「大川水神小川の水神、大谷水神小谷の水神、ぬたの水神、井戸の水神、つかいつるべの水神、八徳大水神様」と八種の水神が列挙された直後にa¹の如き侘び祭文が続いていた。従つて、我々は二段目の「山にて山の神王大神川にて八徳水神」の表現がいかに簡略の極みであつたかを理解しなければならぬ。

ドウロク神に關しても、表10に纏めた如く、初段の「ごいけんとがめが是有るならば、三宝ふんだる道の辻へ送る」の部分が省略され、単に四神の羅列に終わつてゐる。こゝも本来は初段の如き文言が介在してゐたはずであり、更にそれ以前はa⁰の如き文言が長々と唱えられてゐたに違ひない。

この後、弘法大師と一三仏本尊、地神荒神・棚機様・月日・星の如来・役小角・四万四神・雛子の本尊が列挙され、これを受けて「人は^悪はわるかれ、我が身^良よかれと、いんねん^縁調伏掛け置き申た南無呪咀神調伏みさき」が登場する。「南無」は絶対帰依を意味するが、呪咀神や調伏みさきに一心不乱に祈念し、人を呪ひ殺そうとする意図が手に取るように理解し得る。特に「人は悪かれ、我が身良かれ」の文言は、呪殺への前置詞になつてゐる。中世から近世、そして近現代近くになつてもこのような状況が該村に実際に展開してゐたのであつた。これら諸種の^{かたき}仇・山神・川神・荒神・道どふろく神・呪咀神調伏みさきなどを総て一挙に纏めて、^(イ)天竺敷島の社殿がある「こふとが池」へ送り被つてしまふぞという強い意志表明をしたものである。略述しただけではこの時の緊迫感が伝わらないため、^(ニ)試みにこの部分を適正と思われる漢字と句読点を當てて以下に再現しておきたい。

初段の祭文
道とふろく神の御いけん、ごいけんとはが是有るならば、三宝ふんだる道の辻へ送る、

二段目の祭文
道にとふろく神、通る処にとふしるどの、休む所に休場の神、とふげの神

三段目の祭文
道とふろく神を三方ふんだる道の辻へ送る、

何年玉の病者に時行合をなして是有候とも、神の座端も見分け、取分け、被い分けを仕参らして、神の座端で御手を切り、御門更け出し仏の座端で御手を切り、御門を蹴出して何年玉の病者の身肌を離し、肌良ふ離して、家端家荒神家地三神を離して一条下り二条下り三条下りて、三千補陀落ひをふばんぜい西州とところが鳥が矢が七本、其元高田御印を、上印を鉦鼓で送り返りて送り鎮める、送りのしうこに着かせ給へ、七条下り南無呪祖神をは、日本唐土天竺三力朝、三が御朝塩境七間四面の檜のひでくゑ七本鉦鼓で送るぞ、送りのしうこに就かせ給へ、言うたる息、吐いたる痰、使ふた呪文法文、思た邪念は天竺敷島、式の社こふとが池へ行上るぞ上らせ給へ、村人の「人は悪かれ、我が身は良かれ」と呪殺をも暗示する呪祖神や調伏みさを筆頭とする様々な病因達に対し、神前や仏前において玉の病者からの退散を誓わせ、「身肌を離」れさせ、補陀落へ送り鎮める。また日本・中

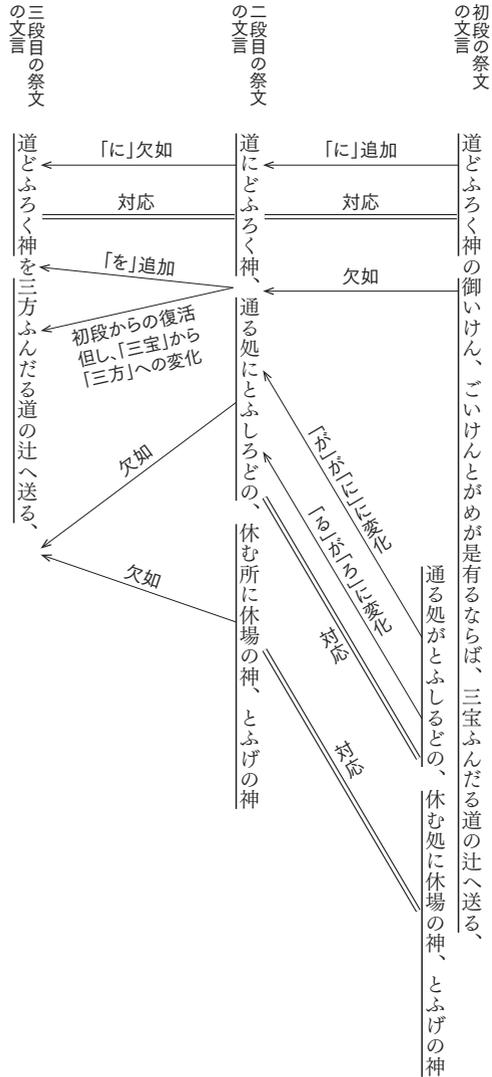


表10 『西本家伝秘法諸行加持式資料』所収
「よみわけ送り掃」祭文における初段・二段目・三段目における「道とふろく神」関連祭文文言比較対照表

国・インドの国境へ彼らを送り鎮め、病因達が呪咀神調伏時に発した息や痰、更にその時用いた呪文法文・邪念などまで総て三国国境の「式の社こふとが池」へ封じ込めるぞとの徹底ぶりである。病因としての呪咀調伏の範疇に、通行人七人を取り殺すと恐れられた七人ミサキが投影されたドウロク神が算入されていた点にここで改めて注目しておきたい。この段階で明らかに二段目は終了する。

この直後、三段目の祭文が改行も無く更に次のように続く。

石がとふだん、木の元古木が元に封た封物のふしをどろきが、是あるならば、石がとふだん木が元古木が元へ送り返して封鎮める鎮り給へ、山のみさきに山王そふさんかのけたもの、山みさきの行合これ有るならば、七うね七をが間へ送る、川にて八徳水神川みさきの行合是有るならば七瀬七川落合申タ川の中へ送る、海にてりうぐんみさきの行合是有るならば、海りうぐん世界へ送る、熊王四足は熊野が千丈野原がさとゑ、ひろみが原へ送る、牛馬長尾のけいたん国へ送る、さんかの四足は日天熊野々山けいたん国へ送る、山川四足は山川の山へ送る、たか王二足は天竺ほらが瀧ほらが林へ送る、すいかんながなわれい熊野が千丈野原がさとゑ、ひろみが原へ送る、牛馬長尾の四足は南方ちくしやう地国へ送る、山の神山王そふけんぞくみさきはをく山と山のそのをくやまと山よりまきがしらひげ、まきが口ごん楨が社へ送る、道どふろく神を三方ふんだる道の辻へ送る、古中頃今当代の地主こふぬしをぢをばじうるいけんそく七いとこに成るもの、村で木落瀧落川流れ、七つあいそい申た急死忘じや行合これあるならば、本がくほんじやうど西方御楽阿弥陀の浄土ゑ、南無阿弥陀仏とゆゑる六字のねぶつを三返となゑて送るぞ、立除給へ、たちやかたなでいをふた四足はたちや刀へ送る、女のもつちやる宝物七拾五品のけはいの道具でいをうた四足は女のちやふ宝物七拾五品のけはいの道具を送る、神の社段仏の仏段で祝ふた四足は神の社段仏の仏段へ送る、生霊四足は門をちがゑ居屋ちがゑな人をちがゑな、年性がわりに相性うつれをなすな、其人其身のむね元腰元三寸あみだ元の花のからだ、むねのれんぶゑを送り返す、風の神は天竺かさが町風が社へ送る、早風薫風ゑきりしうかんじゑきの風の神は天竺かさが町ばんごん岩屋みつの風穴へ送る、四百四病八百八病の神は東東方こたが屋方、海が七里、川が七里、山が七里三千七里へ送る、七千五百のよもんじの神、悪魔の

動物は東東方しやれきしや天が元へ送る、地にて悪魔外道、中にて悪魔外道、天にて悪魔外道でこれあるならば、今日の日の三たい五たいこくめん九たいが方へ送る、

大意は、石塔・石壇・古木の元に封じ込めた病因達が再び復活しようとするれば、彼らを鎮めて再度封じ込めよう。山みさきや総山河に住む獣類との「行合」によって病む事があれば、彼らを山の尾根や谷へ送ろう。川で八徳水神や川みさきの「行合」に逢って病氣になれば、該病因を七瀬七川が合流するその途中に送り鎮めよう。海で龍宮みさきの「行合」に逢って発病すれば、その病因を海の龍宮世界へ送り鎮めよう。この他、同じ論調が熊王四足・大山西四足・山河の四足・山川四足・鷹王二足・すいかん長縄が霊・牛馬長尾の四足・山の神山王総眷属みさき・道どふろく・急死亡者・太刀や刀で祝うた四足・化粧の道具で祝うた四足・神の社壇仏の仏壇で祝うた四足・生霊四足・風の神・風の病の神・四百四病八百八病の神・七千五百余文字の神・悪魔童子・地中天の悪魔外道等に対しても各々送り被い先を明言した上で、一つ一つの種却を言挙げしている。

初段・二段目は無視して、三段目だけ見ても全二三種類の怪異としての病因等が列挙され、各々その送鎮先が明言されており、いざなぎ流の世界観・宇宙論がいかに豊かであったかが一目で理解し得る。これらを表11-1に纏めた。病因等の接尾辞は表11-2の如くa、b、cの八種類に分類できたが、3では「川みさきの行合」4では「龍宮みさきの行合」と、この両者ではb分類の「行合」とd分類の「みさき」が重複して存在するため、分母の述べ数は二五例となる。

病因の呼称で最も多かったのは、「行合」（四例一六％）や「神」（四例一六％）や「みさき」（三例一二％）ではなく、意外にも「四足」の一〇例四〇％であった。全体の四割を「四足」が占めるのであるが、「熊王四足」「大山四足」「山河の四足」「山川四足」「鷹王二足」（これを四足に分類するには躊躇したが、鳥獣で一括し得るため、敢えてここに入れた）「牛馬長尾の四足」の六例は獣をイメージさせるため妥当である。だが残り四例は、どう考えても獣類とは全く無関係であり、これらを「四足」に分類する事自体不自然である。例えば15の「太刀や刀で祝うた四足」、16の「女のもっちゃやう宝物七拾五品の化粧の道具で祝うた四足」、17の「神の社壇仏の仏壇で祝うた四足」、18

表11-1 三段目の怪異としての病因等への行合とその送り鎮め先一覧表

	怪異としての病因等への行合	その送り鎮め先
1	石塔・石壇・古木の根元への封物	▽石塔・石壇・古木の根元へ
2	山みさき・山王総山河の獣の行合	▽七畝七尾が間
3	八徳水神・川みさきの行合	▽七瀬七川落合申夕川の途中
4	海にて龍宮みさきの行合	▽海龍宮世界
5	熊王四足	▽熊野が千丈ひろみが山
6	大山四足	▽契丹国
7	山河の四足	▽日天熊野々山契丹国
8	山川四足	▽山川
9	鷹王三足	▽天竺洞が瀧洞が林
10	すいかん長縄霊	▽熊野千丈野原が里・ひろみが原
11	牛馬長尾の四足	▽南方畜生地獄
12	山の神王総眷属みさき	▽奥山と山のその奥山と山より楳が白鬚、楳が口ごん楳が社
13	道どふろく神	▽三方踏んだる道の辻
14	七つの相添申た急死亡者の行合	▽本覚本浄土、西方極楽阿弥陀の浄土
15	太刀や刀で祝うた四足	▽太刀や刀
16	女のもつちやう宝物七拾五品の化粧の道具で祝うた四足	▽女のちやふ宝物七拾五品の化粧道具
17	神の社壇仏の仏壇で祝うた四足	▽神の社壇仏の仏壇
18	生霊四足	▽其人其身の胸元腰元三寸阿弥陀元の花の身体、胸の蓮華
19	風の神	▽天竺風が町風が社
20	早風・黒風・疫病・傷寒・時疫の風の病の神	▽天竺風が町盤古の岩屋三の風穴
21	四百四病八百八病の神	▽東東方巨且が館、海が七里、川が七里、山が七里三千七里
22	七千五百余文字の神、悪魔の童子	▽東東方砂瓦礫砂天
23	地にて悪魔外道、中にて悪魔外道、天にて悪魔外道	▽今日の日の三体五体黒面九体が方

の「生霊四足」である。15の太刀や刀・16の七五品の化粧道具は明らかに器物であり、生き物ですらあり得ない。なぜこれらを獣類の別表現である「四足」に分類するのであろうか。『いざなぎ流の宇宙』ではシソクに關し、四足。山の神水神様の眷属。山川の動物やその魂魄、そして人間の生霊と言ふべき、犬神猿神もコンジョウ四足と言ふ。⑤

と説明するのみで、太刀や刀・七五品の化粧道具などの器物を四足と表現する点にまでは言及していない。想像を逞しくすれば、器物が百年を経過するとそこに宿るとされる精霊である付喪神（九十九神）の思想がここに反映されているような気がしてならない。彼らは、夜中に両手両足が生えてきて百鬼夜行し、文字通り「行合」として人に害を加える存在であつてみれば、まさに「みさき」や「悪魔外道」とほぼ同類であり、病因として大夫達に認識されていたため、ここで読み上げられていたのである。夜行に際し、生えた両手両足が「四足」に分類される上で大きな役割を果たしていたと考えられる。

「神の社壇仏の仏壇で祝うた四足」とは意味不明であるが、その送り鎮め先が社壇・仏壇であつてみれば、神仏の乗り物または使役神としてのミサキの類であろう。「生霊四足」は、その送り鎮め先が「其人其身の胸元腰元」であつてみれば、村人間の怨嫉によつて生じた憑き物としての犬神・猿神であつたと容易に察し得る。

さて、ここで注目すべき重要な文言は「古中頃今当代の地主こふぬし叔父叔母徒類眷属七従兄弟に成るもの、村で木落瀧落川流れ、七つの相添申た急死忘者行合これあるならば、本覚本浄土西方御乘阿弥陀の浄土へ、南無阿弥陀仏と言ふる六字の念仏を三返唱えて送るぞ、立除給へ」の一節である。キーワードは「七いとこ」「七つの相添申

表11-2 三段目の怪異としての病因等の接尾辞並びに呼称一覧表

a.	四足…5.	6.	7.	8.	9.	11.	15.	16.	17.	18.	(10例40%)
b.	行合…2.	3.	4.	14	(4例16%)						
c.	神…12.	19.	20.	21	(4例16%)						
d.	みさき…3.	4.	12	(3例12%)							
e.	封物…1	(1例4%)									
f.	霊…10	(1例4%)									
g.	童子…22	(1例4%)									
h.	悪魔外道…23	(1例4%)									

実数23例

延べ数25例

た急死亡者行合」である。これは表11-2のb群に分類された「行合」四例の一つであるが、限りなく七人ミサキに近いのである。先に七人ミサキ組織シムズについて詳述したが、未成仏霊七体が四辻で通行人を七人取り殺さないと最古参の霊は成仏できない仕組みになっている。ここでは七人ミサキと明言しないものの、「七つの相添申た急死亡者」とは四つ辻で通行人を片っ端から順番に七人取り殺したことを雄弁に語っている。特に「七」「相添」「急死亡者」に注目すれば、短期間に通行人七人が次々と取り殺された状況がよくわかる。従って「急死」に注目すれば、年内に地区住民七人を取り殺すとされる「正月女」を背景とした「激烈七人ミサキ」の隠喩をここに読み取り得るのである。加えてこの取り殺しの元凶が「行合いあひ」であつてみれば、これはもう四辻にたむろする激烈七人ミサキ以外の何者でもない。七人ミサキとしての「七つの相添申た急死亡者行合」を紡ぎ出すため、その枕詞として「七い」とこ」が置かれたままで「七い」とこ」自体に深い意味は無さそうである。

更に注目すべきは「七い」とこ」と「七つの相添申た急死亡者行合」の間に「村で木落瀧落川流れ」の文言が存在する点である。管見では、現在高知県を中心として徳島県・愛媛県で約一〇例程の同種の文言を確認しているが、これが『西本家伝秘法諸行加持式資料』所収により、近世にまで遡り得る俚諺であることが証明された。ここでは「瀧落たきおち」と表現されているが、次の「川流れ」を考え合わせれば重複表現となり、元は「崖落たきおち」（高知県下では崖がけの事をタキと言う）で、崖からの身投げまたは滑落死した変死者としての未成仏霊を意味することは先に詳述した。加えて、「木落崖落川流れ」で終わるのではなく、その下に「道の端のドウロク神」が必ず付くのであり、これら未成仏霊達が七人ミサキと同一視されていた点も先に詳述した。現行民俗は、近世以前の物部村においてもいざなぎ流祭文として連綿と継続されていたのであり、ドウロク神も四足・行合・みさき・悪魔外道と共に病因として伝統的に位置付けられるのであつた。

ここで再度表10の「道どふろく神」比較対照表を見直しておきたい。三段目では「道どふろく神を三方ふんだる道の辻へ送る」とのみあり最も簡略な記述であるが、元は初段の如く「ごいけんとかめが是有るならば」と「通る処がとふしるど、休む処に休場の神、とふげの神」の両者が備わっていたのである。

以上、「よみわけ送り掃」祭文は元来三つの同類異種祭文を無理に合体させた事を詳述してきたが、その証左として表10の如き三種の「道どふるく神」の並存を明らかにしてきた。これら三異種の祭文を一つに合体させるべく、最後に次の如き文言で総括されている。

此家づま内、神のさつまも仏さつまも、よみわけとりわけはらいわけをしまいらして、神は社段仏は一しやう仏段れんげのさつま多抜へあげて安座の位、本座の位に附る、地段国安座の位、中段国本座の位、天段国天げの位ついでよふごふなり給へ、悪魔外道は神のさつまも仏のさつまも御手を切、御ゑんをきり、何年玉の病者の身はたをはなれて立除給へ、神に掛けるな、仏に掛けるな、みしめに掛るな、かどに係るな、八せきに係るな、時のひけいもゑらみてとらする、何年玉の病者の命の立替へ身の引替には白米千石黒千石米千石三千石、白餅千枚黒餅千枚ま餅千枚三千枚、白麻が千把黒麻千把ま麻千把三千把ゑりさきそでさきたもとそこ、びんのかみ四方のはいつちじさつち土もろ、ひやふぐのもち足手廿のつまかづら、十のれんげのをちはな、道刀命のながをに至る迄御取りととのゑ立替へ身の引替へにゑらみてとらする是請取なられて早々急で立除き給へ、時のりくらが七拾五本が四へいみてぐら、六どふ五幣がのりくら、おりやよふごふ仕立た花ののりくらのみてくらゑのりや遷りあそげせ給へ。⁵⁹

四足・みさき・行合など病因の総括としての悪魔外道に対し、玉の病者の身体から一刻も早く離れよ、その交換条件として米三千石・餅三千枚・麻三千把を与える。そして、七五本の御幣に乗移つて速やかに立ち去れという意味の祭文を懇ろに唱えながら、病氣の回復を一心に祈願するのであった。

三―四 「天の神祭り」中の「神送り」所収「弓送り」に見えるドウロク神

いざなぎ流祭文の中に『天之神之志木次第之事』と題するものがあり、享和二年（一八〇二）五月の写本であるが、冒頭に「がくしば之むかへる事」から始まる式次第が列挙され、「大將軍の本地」「弓木の本地」「弓送り」「神送り」を経て「めしをたべて、はゑをまう」で終わる全三二の行程が総て明記されている。この総目録を受ける形で、一八番目の「大上ぐんの本地」、二二番目の「いみ木の本地」、二三番目の「弓送り」、二四番目の「神送り」な

どの各祭文がほぼ完全な形で記されている。代々の太夫達はこの式次第通り忠実に実践し、重要な祭文を筆写して暗誦し、天の神祭を遂行していたようである。末尾の奥書には次の如く記されていた。

右天之神之しき次第、くわしく改奉候、右此本ハ、子孫ニいたる迄、まき物ニて御座も、何時ハ、天の神事ハ此本ノ通可被成候、右此本、何方へかし不申、御しき次第如件

享和二年戊五月吉日 でし子

山崎亀亟かく

御師匠

仙頭村 吉太夫 様⁶⁰

「くわしく改奉候」とは、虫食いや手垢・経年劣化などによりそれまで古びて充分に読み進む事ができなかつた該書を、新たに書き改めた事を意味する。また、元は卷子本であつたが、後に冊子本に装丁を改めた様子が窺われる。加えて、弟子の山崎亀亟が仙頭村に住む師匠の吉太夫から該書を借り受け、筆写した経緯がよくわかる。山崎村と仙頭村は互いに隣接する村であり、弟子の亀亟は吉太夫師匠から直接御祈禱の手ほどきを受けていたのであつた。「何方へかし不申」とある点から推せば、師弟関係者間のみで閲覧が許され、第三者による閲覧は禁止されていたようである。一人の太夫が数人の師匠筋から祭文や御祈禱の指導を受けていた約二〇〇年後の昭和の体制からすれば、往時と較べて技術移転がかなり緩やかになつたとと言える。

さて、全二五項目もある式次第であるが、この一九番目に位置する「いみをり」の項にドウロク神が登場する。天神七代地神か五代の御よか、はじまりまいらして、巻てう、はじまる、此いみは、そののち三でうははじまる此のいみは、七尺五寸二ぶのいみは、御八幡たからいみともこめてをく、六尺五寸のいみは、もんぶうち子の御きとういみともさだめをく、をしわり、すんびきして、つるうちして、もとはす二ハ、こんこうかいと、をこないすへた、うれはす二ハ、たいぞうかいを、をこないすへて、みちを通りて、とうろく神ニ、をそれも御座わらず、川をとをりて、大きい神ニも、をそれも御座わらず、山を通りて、山之神ニをそれも御座わらず、ほとけ

の前を通りて、ほとけにをそれも御座わらず、さげはり、いとめた、わかいみで、ふくおにだらりを、かたニゆらりとなげかけて、しのべのひらやを、をしつぞて東とをば、山入して、ししをふせけば、ちかしら、口かしらいとめた、^⑥

表題は「いみをり」となっているが、式次第の目録には「いみをくり」となっているため「く」の脱字が認められ、正しくは「弓送り」と解釈し得る。祭文の流れは、「天神七代地神五代」の創世神話から説き起こし、弓の起源が日本だけではなく三朝（唐・天竺を含む）にあったことを最初に明言する。次に弓に二種類あり、七尺五寸二分の弓が八幡宮の御神宝であり、これより一尺二分短い六尺五寸の弓は祈禱用の弓であったとする。木を割り、鋸で引き切り、弦を張って弓を造る過程で、元管に金剛界を据え、末管には胎藏界を祀り込み、両界兼備の弓であるため戦争や祈禱においてすべて意の如く願いが叶う神通の弓になっていた。また先に詳述したが、弓祈禱に際し元管には天照大神・八幡大菩薩・春日大明神が降臨し、末管には「ひめぐり三所の神」が、そして中管には月日の將軍様、王龍王様・天中姫宮・いざなぎ大神・みこ神・大社の神が降臨し神託を行なうのであった。神託を終えたこれらの神々は「もとの御宝殿」に還御するが、その道中にドウロク神・水神・山の神・仏前を通ると考えられていたのであった。即ち、元管・中管・末管に降臨した神々は還御途中に出会う神仏と較べて神格が高いため、道を通っても道端に祀っている道を領くドウロク神にも決して恐れ怯む必要が無い。ドウロク神とは行路死人を祀った未成仏霊であり、七人ミサキとも称し、絶えず通行人を取り殺す事によって七霊一組の組織の中で最古参の霊が順番に成仏できる組織の事であったが、この弓さえ持参しておれば四辻を通っても弓の神通力によって取り殺される心配が無いのである。この他、大水神・山の神に対しても恐れる必要がなかった。大水神とは所謂川みさき、山の神とは山みさきを指しており、各々川や山にたむろする未成仏霊であり、通行人はこのみさきの行合によって多く取り殺されて変死を遂げる恐れべき存在であった。また、「ほとけの前」を通っても弓の神通力とより高い神威によって取り殺しを免れるのであるが、この場合の仏とは餓鬼仏・無縁仏などの人を取り殺す恐れのある祟り仏を意味していた。また、この弓の各管に降臨した神々は一般の諸仏よりも格が上であるため、「仏にをそれも御座わらず」と述

べるのであった。恐るべき数々の神仏の中で、ドウロク神が筆頭に挙げられていた点に注目しておきたい。これら崇り神仏の中で、一挙に七人も取り殺すとされるドウロク神（七人ミサキ）が、近世後期の物部村では最も恐れられていた証左となる。

弓送り祭文では、この神通の弓を肩に「ふくをにだらり」と掛けて道行きし、矢を番^がえて東方の山に入って鹿や猪を射れば千頭も万頭も射止め、鳥を射れば千鳥も万鳥も仕留める事ができた。これ程両界兼備の弓は実践で威力を発揮するが、これ以上に加持祈祷面でもより強力な神通力を発揮し得ると言外に語っている。同じ文言が東・西・南・北・中央と続き、最後に「我が弓で弓矢送りを仕参らした」でこの祭文を結んでいる。恐らく、弓祈祷実践終了後にこの祭文を唱えて弓の元筈・中筈・末筈^{うらはず}に降臨した神々を元の「御宝殿」に送り返したのである。

さて、天の神祭に関する「弓送り」祭文所収のドウロク神はこの他に大正一〇年本と無年代A本にも登場していた。また、先に詳述した『家祈祷篇』所収の「弓送り」にも存在していた。合計四者の「弓送り」祭文所収のドウロク神が存在するのであるが、比較のために表12に纏めて列挙しておく。四者中成立年代が明確なものはb¹の享和二年（一八〇二）本と、b²の大正一〇年（一九二一）本のみであり、aとbは成立年代未詳であり、祭文中の文言の語順や用語そのものから推察する他はない。用語に関して新旧の判断基準になるのが「をそれも御座わらず」であるこの語は、元来「御座候らわず」の「候」が略されたものであり、近世後期の物部村では一般的にこのように表記していたと考えられる。一方、b²の大正一〇年（一九二一）年本では「御座ない」となっており、口語文に近くなっている。b³に至っては「御座」も欠落して単に「恐れもない」となり、完全に口語体になっている。「無年代A本」は昭和初期か戦後になってからの写本と推測し得る。同じく完全口語体になっているのがaの「おそれのない」であり、これもb³とほぼ同じ年代の写本であろう。但し、aは家祈祷における「弓送り」祭文であり、b³は天の神祭りにおけるそれであるため単純に比較はできないが、表題が同一であり語序も半分共通するためほぼ同類と見て差支え無い。

弓祈祷の神託後、弦に降臨した神々を元の御宝殿に送り返す「弓送り」祭文という性格上、式次第の順序は総て

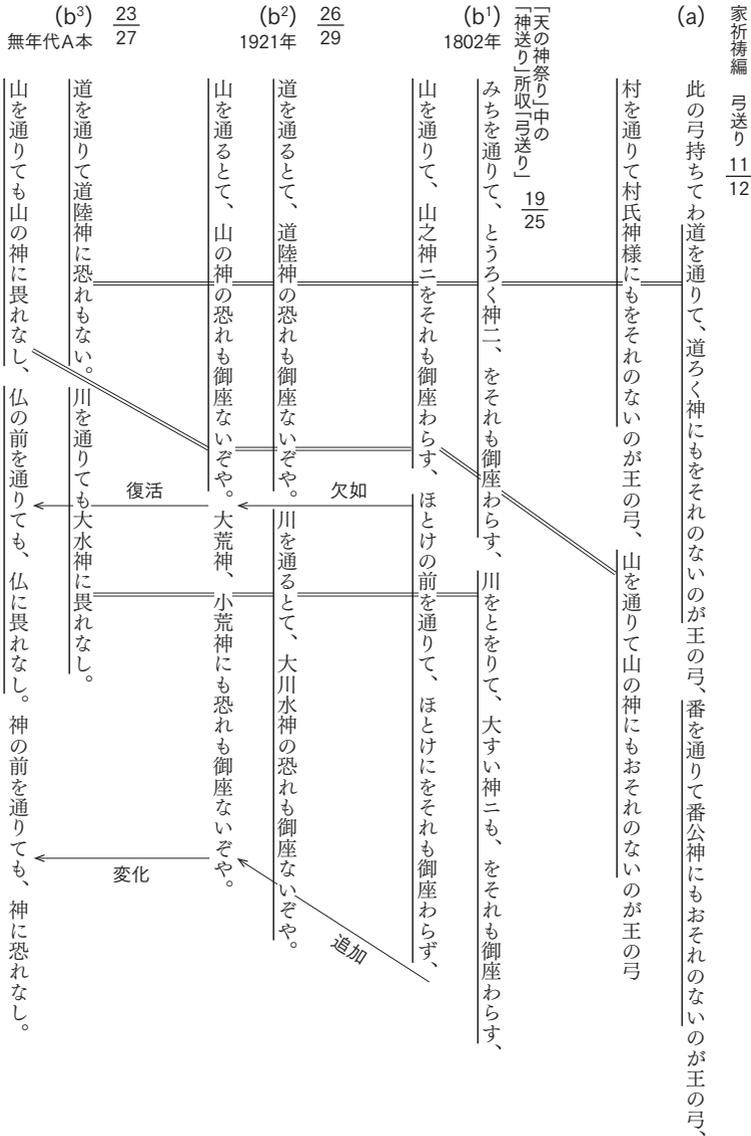


表12 家祈禱篇「弓送り」(a)と天の神祭り篇「弓送り」(b¹~b³)三種の比較対照表
 各項の分数の分母は全体の項目数を示し、分子はその何番目かを示す。

最後に近い場所にある。aは全一二番中の一番目、¹bは全二五番中の一九番目、²bは全二九番中の二六番目、³bは全二七番中の二三番目であった。②「弓送り」祭文全体に共通する行合神はドウロク神と山の神の二神のみであり、中でもその筆頭に挙げられていたものはドウロク神であった点に注目しておきたい。昔も今も、弓弦に降臨した神々が元の御宝殿に帰るに際し、最も警戒していたのが道端のドウロク神なのであった。次に川の水神、三番目が山の神であった。aのみ二番目が番公(荒)神、三番目が村氏神となり、山の神が四番目に来ているが、家祈祷という性格上、b群の天の神祭りで行合神の種類が違えてある。家屋を取り巻く番(小集落)や村(大集落)が意識されたため、これらが行合神として登場するのであった。

一方、天の神祭りのb群三例では道の次が川の水神、三番目に山の神と総て三者の順位は共通するが、これは天の神祭りだけにより自然環境が重視された結果であろう。最古の¹bでは四番目に仏が来るが、²bの大正一〇年本では仏が欠けて「大荒神・小荒神」が登場する。これが昭和期の写本と思われる³bでは¹bの仏が復活し、仏が登場すれば神も必要という論法なのか最後に神との行合が出現し、ここでは四者ではなく最多となる五者との行合が明記されるに至っている。家祈祷・天の神祭りの質の違いを問わず、「弓送り」祭文四例において筆頭の行合神がドウロク神であった点は、近世の物部村において、行合神といえれば最初に七人ミサキを潜在化させたドウロク神が想起されていた事の証左であり、通行人を七人まで取り殺すドウロク神をいざなぎ流の太夫が川ミサキや山ミサキを越えて最も恐れていた事の裏返しでもあった。

文化二二年(一八一五)成立の岡内幸盛著『榎山風土記』には「土居座天乃神祭式祭日十一月十四日」なる一文が納められているが、その「神供」の項に「道陸神」が登場する。榎山とは物部村の南半分を流れる榎山川流域の村々をさし、土居とはその中の一集落を示す。

○神供 三階ノ高棚ニ供天乃神 上階 神酒。中階 鏡餅三前、片三枚二盛、(片ハ桧ヲ以テ造ル)、下階、洗米柿芋十二前、片十二枚二盛ル、○八幡宮片一枚、洗米柿芋ヲ盛以下同之、○馬岡公土方大明神十五座八幡宮一座、片二枚、○マリ四天、片一枚、○地神荒神土公釜神、片一枚、○十六善神達摩大師地藏菩薩、片一枚、○家荒神

夷大国家内七十二座神、片一枚、○祖神、片一枚宛、○土佐国廿一社、片一枚、○日本大小神祇、片一枚、○山祇、片一枚、○水神道陸神番荒神、片一枚、^⑧

高木氏は、該史料を元に図4の如き三階の祭壇を復元されている。上棚には天の神を祀り、供物と神酒が供えられている。中棚には鏡餅が三前、片三枚に据えて供えられる。「片」とはヘギと訓むのであるうか、氏は「ヘギとは長さ六寸、幅五寸の、薄く打ち割った桧の板のこと」^⑨と説明されているが、これは本文の「片ハ桧ヲ以テ造ル」と対応する。下棚には「洗米柿芋十二前」を「片十二枚二盛ル」とあるが、その内訳は八幡宮が一枚、馬岡公土方大明神一五座と八幡宮一座に対して各一枚ずつ。摩利支天に一枚、地神荒神土公釜神に一枚、十六善神達摩大師地藏菩薩に一枚、家荒神夷大黒家内七十二座神に一枚、祖神に一枚、日本大小神祇に一枚、山祇に一枚、水神・道陸神・番荒神に一枚供えることになっており、片の合計がちょうど一二枚になる。祭日が旧暦一月一四日であった点を勘案すれば、柿は干し柿を指し、芋は里芋を意味していたと考えられる。下棚には、各々の剥折敷（へおし）に洗米・柿・芋を盛り付けた供物が、賑々しく一二枚も並べられていたのである。更にこの一枚毎には、場合によっては日本大小神祇（無数）を筆頭に、家内七十二座神、土佐国廿一社、十六善神達摩大師地藏菩薩、また馬岡

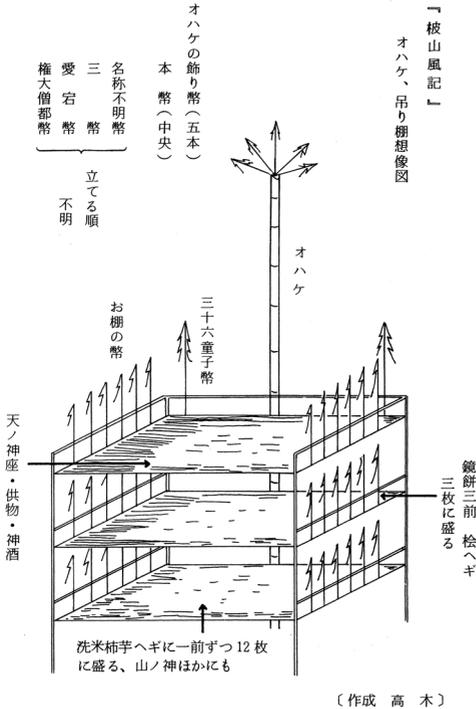


図4 高木啓夫著『いざなぎ流御祈禱 第三集一天ノ神・御先神・みこ神篇一』所収 天ノ神祭りに関する三階棚と供物の配置想像図。1986年刊、74頁

公士方大明神一五座などの如く、一枚のへぎの供物を多数の神仏で共有する場合が多かった。へぎ数こそ一二枚であるものの、下棚には無数の神々が蝟集^{いしゅう}していた点に強く思いを致したい。天の神祭りはこれ程までにスケールの大きな祭礼なのであった。

そしてこの一二枚の剥折敷^{へきおしき}の中の一枚が、「水神道陸神番荒神」の三神に宛^{あて}がわれていたのである。この三神中「道陸神番荒神」の二神の組み合わせは、先述の表12の家祈祷「弓送り」における「道を通りては道ろく神にもをそれのないのが王の弓、番を通りて番公神にもおそれのないのが王の弓」の祭文の反映と考えられる。この祭文が文化一二年（一八一五）成立の「横山風土記」所収「土居座天乃神祭式」と明確に連動していたのであった。加えて享和二年（一八〇二）筆写の『天之神之志木次第之事』所収「いみをり」〔近藤注…「弓送り」の意〕祭文にも「みちを通りて、とうろく神ニ、をそれも御座わらす、川をとをりて、大すい神ニも、をそれも御座わらす」とあり、ここではドウロク神と水神が併存していた。これらを勘案すれば、天の神祭りの祭壇の下棚で剥折敷一枚の供物で祀られる水神・ドウロク神・番荒神の三神は、祭文を反映して実際の祭式においても一セットとして捉えられる傾向にあったようである。天の神祭りにおける「神供」と「祭文」であるため、両者が連動して当然ではあるが、この両方に七人ミサキを内蔵させたドウロク神が登場していた点に大いに注目しておきたい。天の神祭りにおいても、大夫達は四辻で通行人七人を取り殺すとされるドウロク神への祀りを決して忽^{ゆがせ}にはできなかつたのである。

三一五 『御子神記事』に見える「木ノ葉ノ下タノオボレ神」

いざなぎ流の式法には、神職の家筋や先代からの仕来りとして仏教上の死者霊をみこ神として神道に祀り替え、天井裏のサンノヤナカに御先様^{おんがさま}の脇で祀るシステムが今でもある^⑥。高木氏の報告によれば、旧二月一七日〜二二日の六日間にわたる一連の家祈祷祭祀中、後半の三日間に「墓おこし」「取上げ神楽」「取上げ」が催され、死者霊がミコ神に変身する。最後に「弓送り」「方呼び鎮め」「神送り」「産祝い」の順に演じられて、六日間続いた一連の家祈祷が終了するのであった。ドウロク神が登場する「弓送り」祭文がこの段階でも唱えられていた点に注目しておきたい。葦生郷柳瀬^{あしうやまなせ}在住の柳瀬五郎兵衛が八〇歳過ぎの頃認めた『御子神記事』なる本があり、これを更に徳永

氏が元治二年（一八六五）に写本したものが『高知県史 民俗資料編』に収められている。この中に、ドウロク神の概念とかなり近い「木ノ葉ノ下タノオボレ神」が登場するため、若干これに關しても考察を加えておきたい。高木啓夫氏によれば「柳瀬五郎兵衛は柳瀬五郎兵衛真重のことかと思われる。貞重は元文二年（一七三七）から文化一五年（一八一八）にかけて生きた人物である」⁶⁶とされている。もしこれが事実であれば、該書は彼の最晩年の一八一八年頃成立したことになり、徳永氏による筆写はその四七年後となる。何のために写本したのかその経緯は不明であるが、近世期の「御子神」祭の全体のあり様ようを通覧した上で「木ノ葉ノ下タノオボレ神」がどのように位置付けられていたかを再確認しておきたい。冒頭に、

先祖ヲミコ神ト祭ルハ神職ノ家、外ニモ從先規祭リ来ル家筋アリ。没セシ時且那寺へ断ケルハ、亡父何衛門先例ヲ以後年神ニ祭り候間、過去帖ニ御記被下マジクト申オク由。又當時其誤不断者ハ、三年或ハ、七年忌法吏ノ節、此者先例ヲ以今日ヨリ神ニ祭り候間、過去帳ノ法名御消シ可被下ト断置、位牌ヲ墓所ニ捨ルナリ。法名ヲ消シ位牌ヲ捨ザレバ神ニナラズト云伝

夫ヨリ十一月氏神祭ノ日其外ノ神祭日ニハセ神吏済テ、是ヨル今日ハ何右衛門ヲ神ニ祭ルトテ其子孫同姓ノコラズ、外姓モ近キ類ハ皆々集リ、并ニ其村ノ長タル人ヲ招キ座上ニナホシ、太夫二三又ハ四五人、本主ノ太夫神前ニ向ヒ微音ニ何ヤラ読テ念シ、本主ノ太夫神幣トテ白幣（頂之）ヲ項ニサシ、布（布之）・太夫ノ類ヲ類ノ太夫引張り、其下ニフマトテ白米ヲ器ニ入レ、神哥ヲヨミテ幣ヲ振りタテ、食ヘト云コトヲスルナリ。⁶⁷

とある。代々ミコ神を祀っている家では、家の主人が亡くなれば、且那寺に対して後にミコ神として祀るので寺の過去帖には記載しないように要請していた。裏を返せば、主人以外の家族は仏式で葬式を出していたのであろうか。また、三回忌または七回忌までは仏式で法要を営んでも、この回忌を契機として「今日ヨリ神ニ祭」るため、過去帳からの戒名抹消を要請し、個人の位牌を墓に捨てるのであった。割り書きに「法名ヲ消シ位牌ヲ捨ザレバ神ニナラズト云伝」とある点から推せば、仏式祭祀から完全に離脱する事によって初めて神になれるとする心意の存在が窺われる。それにしても、三回忌または七回忌を済ませた個人の位牌を「墓所ニ捨ル」とは何とも刺激的表現である。何としても仏教の管轄から離脱しようとする強い意志がここから読み取れる。

過去帳から戒名を抹消し、位牌を墓地に捨てた後、その年の十一月の氏神祭終了後にミコ神への祀り上げが催される。昭和の頃には、旧十一月十七日から二二日の六日間継続して家祈禱が行なわれていたが、「氏神祭ノ日其外ノ神祭日ニハセス十一月ニ限ル也神夏濟テ」ミコ神祭を行なうとあるため、高木氏が報告する旧十一月二〇日の「迎え神楽」、二二日の「取り上げ神楽」、二二日の「取り上げ」がこれに相当する。ここで言う「氏神祭」とは「家祈禱」の前半部分をさし、ミコ神祭はその後半部分を意味していたと考えられる。「是ヨル」とあるため、氏神祭最終後の「夜」を意味するのか、「ヨリ」の誤字で少し時間の幅があるのか不明であるが、「子孫同姓」は全員、また「外姓」であつても親類縁者は全員集合し、村長むらおきを上座に据え、太夫二〜三人または四〜五人の集団によつて祀りが進行される。ミコ神の祭壇に向い太夫が「微音ニテ何ヤラ読テ念シ」とあるが、祭文唱えを意味していた。位牌を墓に捨て、太夫が幣を振り立てて神歌を読むだり糸は一連の「墓おこし」から「取上げ神楽」に至る過程を意味していたと考えられる。「食へ」とはクラエであり、御幣へのミコ神降ろしが想定されている。その後、

其事終テフマヲ見云、早速神ノ坐ニ直リタリ、サレト礼クラヘ。今一ツクラエルトテ又右ノ通りシテ扱休ミ、此人存生ノ中、正直第一ニテ悪夏ヲ巧マス故、カク早速神坐へ直リ玉フト云。又人ニヨリ一トクラヘ二タクラヘニテモ神座へ得直ラス。是ハ存生ノ時不正直、謀計多ク、常ニ悪事ヲ巧ケル故神ニエナラヌトテ、五反七反モクラヘ云様得度神座ニ直ラヌドモ、先是ヨトテオクモアル也○夫ヨリ本主ノ太夫へ神ヲノリウツストテ、何ヤラヨミテ舞々シテ詫宣有。曰、是ヨリウチハ木ノ葉ノ下タノオボレ神(傍点近藤)ニテ有シガ、大小氏子心ヲ揃へ今日伊勢ノミコガ滝へ請ジラレ、ホウメンヲサマシテヤアラウレシヤと云。答、大小氏子心ヲソロへホウメンヲサマシマス、大小氏子小ノ氏子悪夏災難来リ候トモ、扨ヒノケテチガへ守ラセ玉ヘト云、ヤアラウレシヤノト云テ舞々シ、大音ニテサラハ是ヨリ氏子揃へフマヤルト云⁶⁸⁾

と続く。フマとは米を意味するが、米占いで死者霊がミコ神に変身し得たか否かを確認するのである。祭文唱えを伴つた加持祈禱によつてミコ神化をはかるのであるが、個人の生前の振舞いによりその成果に大きな差があつた。即ち、生前に「正直第一ニテ悪夏ヲ巧マ」なかつた人はたつた一回の加持祈禱で「早速神坐へ直リ玉フ」のである

が、生前「不正直、謀計多く、常ニ悪事」を企んでいたような人物は、五七回祈祷をくり返してもミコ神になる事ができなかった。速かにミコ神になるためには、生前の人徳が大きく作用するのであった。

その後、ミコ神は「本主ノ太夫」に憑依し、それ以前の死者霊の段階の状況を物語るのだが、「何ヤラヨミテ舞々シテ託宣有」として「取上げ神楽」の実態を物語っている。祭文を唱えながら御幣などを手に取り、舞台上を激しく舞っていたのであろうか。その託宣が、「是ヨリウチハ木ノ葉ノ下タノオボレ神ニテ有シガ、大小氏子心ヲ揃ヘ今日伊勢ノミコガ滝ヘ請ジラレ、ホウメンヲサマシテヤアラウレシヤ」であった。死者霊が憑依した太夫は、第一人称で死者の思いを告げる。「是ヨリウチ」とは、死後三年または七年未満の墓に眠る死者霊時代を指す。仏式で祀られているため「オボレ仏」としななければならないのであるが、なぜか「オボレ神」になっている。ミコ神への生まれ変わりのため、「神」が強調されて「仏」が消されたと考えられる。従って、ここでは「オボレ仏」の意として解釈しておきたい。

大意は、「大小氏子」即ち祭りの庭に集ってくれた一族の「子孫同姓」のみならず、「外姓モ近キ類」の全員が一心に祈ってくれたお陰で、「伊勢ノミコガ滝ヘ請ジラレ」地獄の責め苦から解放され、こんな嬉しい事は無い程の意であろう。死者霊（オボレ神）からミコ神に昇格するためには、一族を始め村人全員の応援が不可欠であったのであり、祭場にこれだけ多くの人々が集まる必然性はこの点にあった。「伊勢ノミコガ滝」とは具体的場所は不明であるが、いざなぎ流神道であるため「伊勢」が最初に顕彰され、ミコ神への変身に因んで「ミコガ滝」が明示されたと考えられる。「ホウメンヲサマス」とは漢字表記すれば「放免を覚ます」となり、木の葉の下のオボレ仏としての仏教の桎梏（しごく）（地獄の責め苦）から解き放たれミコ神として浮かばれるの意味を含む。だから解放感に浸って嬉しいのであろう。この託宣に対し氏子達は、「悪夷災難来リ候トモ、弘ヒノケテチガヘ守ラセ玉ヘ」とミコ神に対して祈願する。この段階で、ミコ神は一族や村人等の守り神として厚く崇拜されるのであった。太夫に憑依したミコ神は、これを受けて「ヤアラウレシヤ〜」と何度も唱えて舞踊り、ミコ神に生まれ変わった謝礼、また村全体や参列者各個人の守護の証（あかし）として、各自にフマ（護符米）を与えている。

次に、

○神哥歟氏子云ハ「揃へヤフマユツルくく、何反モ云テ舞フ劔ノ向キニ白米ヲノセ差出セハ、嫡子ヲ初メ段々居合シ族、紙ヲ出シフマヲウケイタタク也○ウハツツホウハ何ヤラ、ナカツツホウハ何ヤラ、ソコツツホウハ何ヤラ。其コト済テ神ヲ上ルトテ又太夫集リ、何ヤラ読テ舞々神前へ行、神上リタマフトテ元ノ座へ戻リ休息シヌレハ、ソノ嫡子ヲ初メ礼ヲノベ、座上ノ長サへ、亡父何右衛門早速神座へ直リ位ニツキ氏子一同本望大悦ト云、夫ハ一段目出度ト次第くニ挨拶済、扱神酒ヲ弘メ申ニ至ル。肴ハ生豆腐也。此更済是ヨリ御子神へ神樂ヲ参ラスルトテ、嫡子ヨリ初次第々々ニ神樂錢ヲ上ケ、一人々々ノ神樂ヲ舞イタダキ大ニ悦ブコト也。⑧

とある。ミコ神が憑依した「本主ノ太夫」は、「揃へヤフマ讓る」の文言を何度も唱えながら神樂を舞う。この時、持ち物として劍を持ち、劍の刃を横にしてこの上に米を乗せ、嫡子を筆頭に参加者全員に護符米として差出す。差し出された人々は、敬々しくこれを押し戴いて紙に包み、日常のお護りとする（同一の儀礼は現在でも葬送儀礼の一部として伝承されている）。この時、祭文として「ウハツツホウハ何ヤラ、ナカツツホウハ何ヤラ、ソコツツホウハ何ヤラ」の文言が唱えられるが、これは明らかに『日本書紀』「神代上 第五段（一書第六）」所収の伊弉諾・尊による日向の小戸橋の憶原での「祓ぎ除へ」時に誕生した、住吉大神の前身である「底筒男命・中筒男命・表筒男命」の反映である。いざなぎ流と吉田神道との交流の指摘があるが、⑩この部分はその好例であろう。

これが終れば、次に「神上り」が行なわれ、太夫達が集まって「何ヤラ読テ舞々神前へ行」くのであった。太夫達の祭文唱えと神樂舞によって、ミコ神が完全に祭壇に祀っている御幣に納まったのであろう。これでミコ神祭りの一区切りがつき、太夫達は一時の休憩に入る。この時間を利用してか、嫡子とその親族達は太夫等と村長に礼を述べ、「亡父何右衛門早速神座へ直リ位ニツキ氏子一同本望大悦」として一族は大いに喜ぶのであった。また互いに喜びを分かち合い、生豆腐を肴に酒宴に及ぶ。その後、嫡子を嚆矢として血縁順に神樂錢を太夫等に納め、ミコ神に納まった事を喜ぶ神樂を奉納するのであった。これが高木氏が報告する「産祝い」⑪に相当するのであろう。これ以降、ミコ神は通常は天井裏で天の神や御先様と共に祀られることになる。

さて、以上の如く『御子神記事』を通覧したが、ここでミコ神以前の「木ノ葉ノ下タノオボレ神」を再確認しておきたい。ミコ神以前で仏式で祀られているため、「木ノ葉ノ下タノオボレ仏」とすべき事は先に言及したが、この史料の重要さはこの俚諺が近世にまで遡り得る点にある。加えて、これとほぼ同じ頃に記されたと考えられる『西本家伝秘法諸行加持式』所収「よみわけ送り掃^{はら}い」の中には「村で木落瀧落川流れ、七つのあいそい申た急死忘^{じや}じや行合^{いあ}いあるならば」の文言も「木ノ葉ノ下タノオボレ神」と密接な関連があると考えられる。先に、二―四でNo. 27の本川村での盆の施餓鬼供養について詳述したが、門外で洗米を櫛の葉に盛り「木落ち瀧落ち川流れ木の葉の下の埋り仏その他一切の災害無縁仏にお祭りをする故、この家の者眷属一同に障りなく守り給えアビラオンケン」と唱えていた。ここに「木の葉の下の埋り仏」が登場する点に最大の注意を払いたい。また後に詳述するが、二〇〇六年と二〇一二年の近藤の調査により、現行民俗においても「木落ちタキ落ち川流れ道の下のドウロク神」になる俚諺が徳島県三好郡東祖谷山村大枝と愛媛県上浮穴郡小田町上川の二ヶ所で確認された。

比較研究のため、これら四者をa〜dに纏めて表13に示した。この四者を通覧すると、aとbの一見何の関係も無く別個に存在していたと思われるものが、実は互いに密接に関連し合っていた点がよく理解できる。即ち、aの「木落瀧落川流れ」はbで欠落するものの、c・dでは復活して現在に至っている。c・dの現行民俗は、その歴史が少なくとも近世以前に遡り得ることがここで証明されるのである。bの「木ノ葉ノ下タノオボレ神」は、三回忌または七回忌まで墓中に埋まっていた死者霊を指すが、「オボレ神」とは何とも不可解な表現である。墓中に埋まっている死者霊が、果たして木の葉の下で「溺れ」るであろうか。「木ノ葉ノ下」から推せば、「溺れ」ではなく「埋^{うも}り」であったと解釈すべきである。ウモレが訛ってオボレに変化したものであろう。また、伝承時点でウモレがオボレに聞えたのかもしれない。

さて、aの「七つのあいそい申した急死忘^{じや}じや」は、先に「急死」をヒントに正月女に裏打ちされた年内に七人を取り殺すという「激烈七人ミサキ」の隠喩である事を指摘したが、これがbでは「木の葉の下のオボレ神」となり、cでは「木の葉の下の埋り仏」となり、dでは「道の下のドウロク神」に変化するのであった。「木の葉の下」

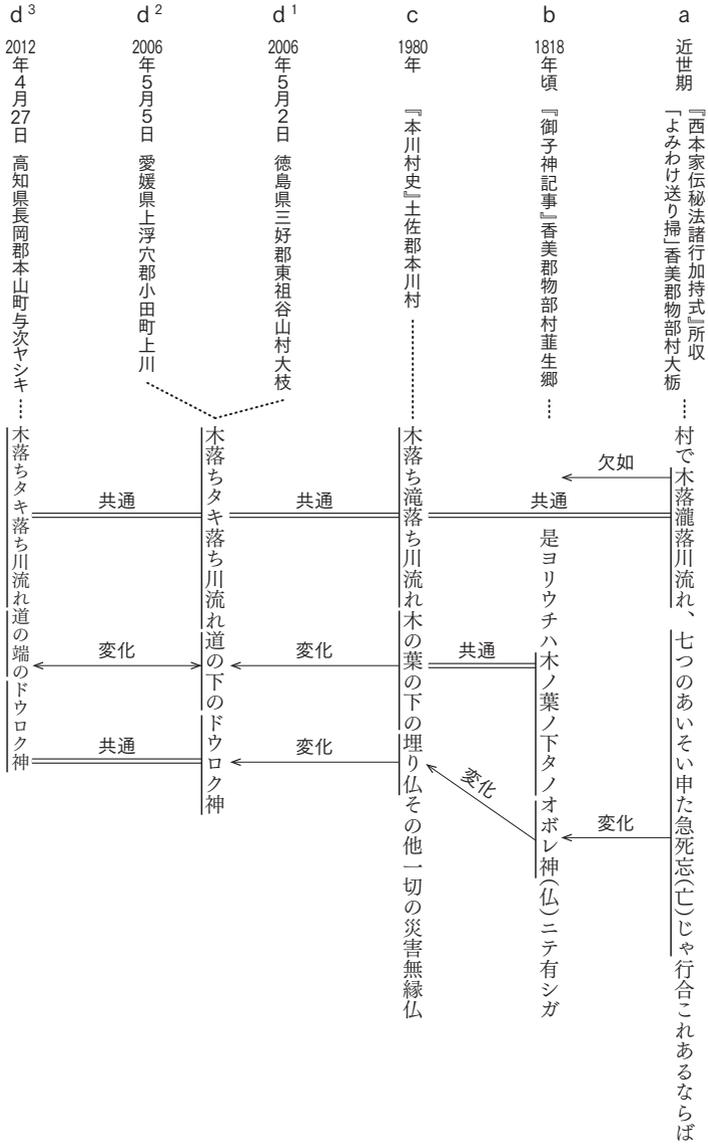


表13 「木ノ葉ノ下タノオボレ神」関連の俚諺比較対照表

と「道の下」は、「木の葉」と「道」の違いであるが、上記の「木落ちタキ落ち川流れ」を考慮すれば、これら三者は総て未成仏霊としてのミサキであり、絶えず通行人を取り殺そうとする恐るべき行合神なのであった。「木の葉の下の埋り仏」とは、山林をイメージした山中の峠にたむろする七人ミサキとしてのドウロク神とほぼ同一の概念となる。aの「七つのあいそい申た急死忘(亡)者」とd群の「道の下ドウロク神」が、激烈七人ミサキを媒介として不思議と重なり合うのは単なる偶然ではない。本来は同一のものが、異なつた名称で呼ばれているにすぎない。通り掛かりの人を七人まで無差別に取り殺す「七つのあいそい申た急死忘(亡)者」はまさに「木ノ葉ノ下タノオボレ神」なのであり、これが「木の葉の下の埋り仏」經由で「道の下ドウロク神」と事実上直結するのであった。

心ならずも無差別に村人を七人まで取り殺す「木ノ葉ノ下タノオボレ神」から、一族や村人全員を「悪夷災難来り候トモ、払ヒノケテチガヘ守」るミコ神に昇格し得るのであるから、その神格は真逆となる。通行人を片っ端から七人まで取り殺す恐るべき崇り神から、一族や村人達の身体・生命・財産・生業の一切を守護するミコ神として人々の崇敬を一身に集め、守護神として変身するに至るのである。従つて、「放免を覚まして、やあら嬉しや」と太夫に憑依して舞い踊るミコ神の喜びは決して誇張した表現ではなく、極く慎ましい振舞いなのであった。墓中で三々七年間地獄の責め苦に苛まれ続け、これから逃れるために身代わりとして通行人七人を取り殺す姿が「木ノ葉ノ下タノオボレ神」という表現に見事に投映されている。この言葉の裏に叙上の如き意味が含まれていた点を理解しておかないと、該書の真意や一連の儀礼の意味は正しく把握し得ないのである。bの「木ノ葉ノ下タノオボレ神」が、基本的にdの「道の下ドウロク神」と直結していた点をここで再度確認しておきたい。

註

- ① 倉石忠彦著『道祖神信仰の形成と展開』所収、「道祖神信仰研究の視点」、二〇〇五年八月刊、六〜七頁。
- ② ①に同じ、八〜一三頁。
- ③ ①に同じ、二七〜二八頁。
- ④ ①に同じ、四五頁。

- ④に同じ。
- ⑤ ④に同じ。
- ⑥ ①に同じ、三〇〇三頁。
- ⑦ 橋詰延寿稿「ドウラクさま」、「民間伝承」二巻二号所収、一九三六年一〇月刊、四頁。
- ⑧ 筆者調査、二〇一二年四月。
- ⑨ 土居重俊・浜田数義編『高知県方言辞典』所収、一九八五年一二月刊、五七四頁。
- ⑩ 安芸市史編纂委員会編『安芸市史 民俗編』一九七九年三月刊、九九頁。
- ⑪ 筆者調査、二〇一二年四月。
- ⑫ 拙稿「投げ櫛とハシリ―西祖谷山村の葬送儀礼習俗から古代の死者の靈魂観を探る―」、「九州工業大学情報工学部紀要（人間科学篇）二〇〇号所収、二〇〇七年三月刊参照。
- ⑬ 拙稿「岐神信仰論序説―徳島県下の特殊性について―」、「九州工業大学大学院情報工学研究紀要（人間科学篇）二七号所収、二〇一四年三月刊、九頁参照。
- ⑭ 武田明稿「山村語彙」、「民間伝承」四巻二号所収、一九三八年一二月刊、一〇頁。
- ⑮ 桂井和雄著『土佐山民俗誌』、一九五五年八月刊、一〇三〜一〇五頁。
- ⑯ 筆者調査、二〇〇六年五月。
- ⑰ 関敬吾稿「治病の祈禱その他」、柳田国男編『山村生活の研究』所収、一九三八年二月刊、五一九〜五二〇頁。
- ⑱ 保仙純剛稿「高知県本川・大川両村探訪報告」、「近畿民俗」一七号所収、一九五五年一〇月刊、一九〜二七頁。
- ⑲ ⑱に同じ、一九頁。
- ⑳ 西土佐村史編纂委員会編『西土佐村史』、一九七〇年三月刊、三三四頁。
- ㉑ 桂井和雄稿「正月女覚書」、「土佐民俗」二〇号所収、一九七一年一〇月刊。後に同氏著『俗信の民俗』所収、一九七三年一月刊、七七〜七八頁。
- ㉒ 拙稿「辻祝いの民俗」、「関西大学考古学等資料室紀要」八号所収、一九九一年三月刊。
- ㉓ 文化庁編『日本民俗地図Ⅲ（信仰・社会生活）』、一九七二年刊、三六五〜三六六頁。
- ㉔ 文化庁編『日本民俗地図Ⅰ（年中行事Ⅰ）』、一九六九年九月刊、三九五頁。
- ㉕ 桂井和雄著『俗信の民俗』、一九七三年一月刊、二六一〜二六四頁。
- ㉖ 大谷大学民俗学研究会編『本山町の民俗』、一九七四年六月刊、一一三〜一一五頁。

- ②7 細川頼重編『東祖谷昔話集』、一九七五年二月刊、二四四頁。
- ②8 十和村教育委員会著『十和の民俗』下巻、一九七七年三月刊、二七七頁。
- ②9 ②8に同じ、二七五頁。
- ③0 安芸市史編纂委員会編『安芸市史 民俗編』一九七九年三月刊、九〇～九一頁。
- ③1 本川村編『本川村史』、一九八〇年九月刊、四七五頁。
- ③2 南国市史編纂委員会編『南国市史』下巻、一九八二年一月刊、一一〇〇～一一〇二頁。
- ③3 神尾健一稿『盆の火』、『土佐民俗』四二号所収、一九八四年三月刊、三〇～三一頁。
- ③4 ③3に同じ、三一～三三頁。
- ③5 伊与木定著『上山郷(昔の大正邑) いろいろかいろ掻き曇めの記』、一九八四年六月刊、三三六～三三七頁。
- ③6 坂本正夫編『中土佐町史料』、一九八八年三月刊、五一頁。
- ③7 大島建彦稿『南島の柴折伝承』、『奄美沖縄民間文芸研究』五号所収、一九八二年七月刊、後同人著『道祖神と地蔵』所収、一九九二年六月刊、一五～二六頁。
- ③8 倉石忠彦著『道祖神信仰の形成と展開』、二〇〇五年八月刊、三〇～三一頁。
- ③9 ③6に同じ、五〇～五九頁。
- ④0 本山町史編さん委員会編『本山町史』、一九九六年三月刊、六六八～六六九頁。
- ④1 高知県立歴史民俗資料館編『いざなぎ流の宇宙―神と人のものがたり―』(展示解説図録)、一九九七年一月刊、四三頁。
- ④2 土居重俊・浜田数義編『高知県方言辞典』一九八五年二月刊、二八七頁。
- ④3 高木啓夫著『いざなぎ流御祈祷』、一九七九年三月刊、一四～一五頁。
- ④3に同じ。一〇五～一〇六頁。
- ④5 藤原師通著『後二条師通記』、東京大学史料編纂所編、一九五八年六月刊、四六頁。
- ④6 ④1に同じ、四三頁下段。
- ④7 ④3に同じ、九頁。
- ④8 小栗百万著『屠龍工随筆』、安永七年(一七七八)成立、『続日本随筆大成』第九卷所収、一九八〇年刊、六三頁。
- ④9 高木啓夫著『いざなぎ流御祈祷(第二集)―病人祈祷篇―』、一九七九年三月刊、一一五頁。

- ⑤① ④③に同じ、八〇頁。
 ⑤② 高木啓夫著『いざなぎ流御祈禱(第三集)―天ノ神・御先神・みこ神篇―』、一九八六年三月刊、一二五頁。
 ⑤③ 筆者調査、徳島県美馬市脇町とその周辺に分布する。
 ⑤④ ④③に同じ、一四〇〜一四一頁。
 ⑤⑤ ④③に同じ、七頁。
 ⑤⑥ ④③に同じ、一四三〜一四四頁。
 ⑤⑦ ④③に同じ、一四四〜一四六頁。
 ⑤⑧ ④①に同じ。
 ⑤⑨ ④③に同じ、一四六〜一四七頁。
 ⑥① ⑤②に同じ、一三七頁。
 ⑥② ⑤②に同じ、一三七頁。
 ⑥③ ⑤②に同じ、一七〇頁。
 ⑥④ ⑤②に同じ、七二頁。
 ⑥⑤ ⑤②に同じ、四二〜五一頁。
 ⑥⑥ ⑤②に同じ、六一頁。
 ⑥⑦ 高知県編集・発行『高知県史 民俗資料編』一九七七年一月刊、一〇五八頁。
 ⑥⑧ ⑥⑦に同じ。
 ⑥⑨ ⑥⑦に同じ、一〇五八〜一〇五九頁。
 ⑦① ④⑨所収、吉村淑甫「跋」一七三頁。五二所収、「天ノ神と御先様とみこ神と」五頁。
 ⑤②に同じ、五一頁。