

國學院大學學術情報リポジトリ

神靈樹信仰の諸相：アジアの視点から

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小川, 直之 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00001631

神靈樹信仰の諸相 —アジアの視点から—

Worship of Sacred Trees: Perspective from Asia

小川直之

キーワード：神靈樹 神木 森神 依代 樹靈(木霊)

关键词：神灵树 神木 森林神 依托 树灵(木灵)

要旨

樹木を巡る神靈祭祀について民俗学の方法によってその具体的な様相を明らかにすることを目的にした論文。神靈の祭祀に使われたり、精靈の存在が意識されたりする樹木を「神靈樹」と命名し、従来の柳田國男や折口信夫、直江広治らによる研究を整理しながら問題の所在を示し、その上で全国からその内容を収集、分析を行った。その結果、神靈樹信仰には①依代としての神靈樹、②結界占地表象としての神靈樹、③樹下託宣・祭祀の神靈樹、④卜占を行う神靈樹、⑤樹靈信仰による神靈樹、⑥族靈信仰による神靈樹、⑦森神信仰を形成する神靈樹の7類型があることを明らかにした。これらの類型検討には日本国内に加え、中国少数民族(ミャオ族・トン族)、台湾、韓国、インドの神靈樹信仰の具体例も加え、この類型がアジア圏での研究視点となり得ることも示した。

また、7類型相互の関係性を検討すると①と②、①と③には機能と意味づけに連関が見られることを示し、さらに信仰内容からみていくと樹靈と呼べる樹木の精靈が意識され、これの祭りになっている場合と、神靈樹を信仰の装置とし、樹靈以外の神靈を祭る場合とがあることが予測できるとした。

摘要

本论文旨在使用民俗学方法研究关于树木的神灵祭祀的具体形态问题。本文将用于神灵祭祀或被认为有精灵存在的树木命名为“神灵树”，在整理柳田国男、折口信夫以及直江广治等先行研究的同时提出问题所在，并在此基础上从全国范围内收集分析相关内容。论文结论认为，神灵树信仰可以分为7种类型，1作为神灵附体的神灵树、2作为结界表象的神灵树、3树下神启祭祀的神灵树、4占卜的神灵树、5树灵信仰的神灵树、6族灵信仰的神灵树、7森林信仰的神灵树。本研究以亚洲为视角，除日本国内的事例以外，还有研究了中国少数民族(苗族、侗族)、台湾、韩国、印度的树灵信仰的具体事例。

在这7个类型中，1和2，1和3在功能和意义上有相关之处；而从信仰内容来看，又可预测：祭祀被称为树灵的树木精灵的情况，和作为神灵树信仰的装置，与树灵以外其他神灵共同祭祀的情况。

1、本稿の視点と課題

人類が構築してきた「文化」をどのように捉え、考えるかについては、さまざまな視点が存在する。たとえば筆者が専攻する民俗学は、その表象と継承のあり方からいうなら、非文字である行為や言葉、感性（感覚と想像）、造形物などとして時間軸上に継承されてきた伝承文化を対象とし、その具体相と構成や構造、これらの生成・消滅、変化・変容といった歴史的な推移を明らかにすることを目的とする研究分野といえる。非文字文化といってもこれは文字文化と単純に分別できるものではなく、両者は密接な関係を持ちながら保持あるいは共有され、世代を超えて継承されている。

民俗学はこうした非文字文化に軸足を置き、現在に継承されている伝承文化と、この文化の歴史過程における様相を分析し叙述するのであるが、伝承文化そのものはすでに田中宣一が提示しているように（田中 2009）、人間は自己の周囲に存在する他者、あるいは自身が身を置く社会、自然、そして人間の叡智を超える存在として想像する神との関係性のうえに形成されてきたといえることができる（図1）。田中の提示した図式は、近代以降の文明化の進展のなかでは図2のように社会、自然、神に加え、第四の領域といえる文明としての科学技術や開発を加え、四者相互の関係性の上に文化を考える必要があるといえよう。

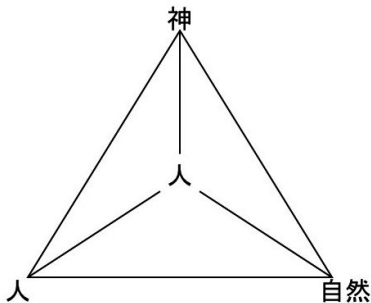


図1 人と人・神・自然三者間の関係
(田中2009)

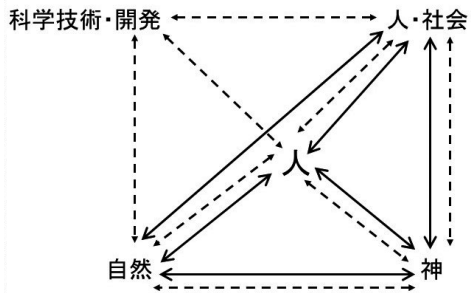


図2 伝承文化形成の理念図

これは民俗学が扱う伝承文化をどのように考えるかの一つのモデル図式で、詳しくは別稿に譲るが⁽¹⁾、本稿で扱う霊樹や神樹でいえば、これは人が特定の樹木に対して霊性や神性を意識し、祈願や祭祀、あるいはこれへの禁忌というのは人と自然、神との三者の関係性の上に存在している。こうした関係性を認識することで課題が明確になり、研究のロードマップが描けるが、筆者が神の木である神霊樹に関心をもった契機は、一つには折口信夫が1905(大正4)年に『郷土研究』第3巻第2号、3号に発表した「髯籠の話」で、「依代」「招代」という日本の神祭りの原理ともいえる一つの理論を提示し、この依代、招代はムラの集落から離れたところに設けられた神迎えの場である「標山」に聳える樹木であるとしていることにある。「髯籠の話」では、依代の樹木から変容した人工の造形物であるヒゲコ(髯籠)は、太陽を象ったもので太陽神信仰が基盤にあると説いている(折口1905)。

関心の契機の一つは折口のこの標山論・依代論にあるが、二つめは、長野市善光寺町の弥栄神社の祭りである「御祭礼」では、祭りの主神である牛頭天王は善光寺町外の聖徳沖に祀られている聖徳社のケヤキの樹上に取りつけられたオンベ(御幣)に降臨し、このオンベで弥栄神社境内の神籬石へ迎えている。善光寺に隣接する上西之門町に鎮座する弥栄神社の斎藤宮司から教えられたこの方式は折口が「髯籠の話」で説く標山と依代の理論と同じで、折口がいう神迎えモデルの実例に遭遇したことである(小川1998)。

このように折口信夫の標山論・依代論から始まった神霊樹への関心は、自身の研究課題の一つとなり、国内各地での民俗調査では神霊樹に注意するようになり、鳥根県では同県古代文化センターと國學院大學との共同研究で出雲地方のいくつもの荒神森の現地調査ができ、さらにその後、國學院大學教授だった辰巳正明氏や中国社会科学院教授の鄧敏文氏らとの中国貴州省黎平県を中心とするトン族などの文化研究では、いくつもの神霊樹祭祀を实地に調査できた。また、インド・ニューデリーのジャワハルラル・ネルー大学客員教授としての講義の合間には、インド北部で神霊樹やこれへの祈願の様相を实地に見て歩くことができ、インドにも多様な神霊樹の信仰が存在するのがわかった。

ここで取り上げる神霊樹については、以上のようなこれまでの研究、現地調査に基づいていて、中国やインド、台湾、韓国など海外での調査からは、樹木に神霊が宿ると考えたり、樹木が神霊祭祀に重要な役割を果たしたりする習俗は日本

だけでなくアジア圏に広汎に認められることがわかった。このことは新しい知見ではなく、後述するようにいくつかの先行研究があるが、その全容については整理されておらず、本稿では標題のように樹木がどのような意味をもって神霊樹となっているのか、これについてアジア圏の事例も含めて諸相を示し、論点を明らかにすることを目的とする。いうまでも樹木をめぐるこうした習俗は、人間が持つ自然観の一端であり、これは自然環境の維持という現代社会が抱える喫緊の課題に連関することでもある。

2、神霊樹信仰の先行研究

(1)「森神」と「神木」の通説

樹木への信仰の一つに「森神」と総称されている事例がある。この用語は直江広治の島根県西石見地方での研究から示され、直江は『西岩見の民俗』で、この地方の「荒神森」「藪神」「森神」を総称して森神信仰という名辞を与えている。「荒神森」「藪神」「森神」のそれぞれは在地での伝承語であるとし、「森神」はこの地域の1871（明治4）年「神社明細帳」にも記されていることから、これを総称としたようである（直江 1962）。

「森神」を伝承語とする直江の判断は、後述するように訂正される必要があるが、直江は西石見地方のこの種の樹木信仰について、「森神信仰の一つの大きな特色は、神聖視されている一区画の森山において、特に1本のモリ木を選んでその根元に幣串を挿して神を祀る、という点にある。木の根祭、或いは木の根神といった呼称は、その特色をよく言い現している。幣串もモリ木も、共に神の依り代としての意味をもつものである」、そしてこのモリ木については「聖なる樹木を招ぎ代として、天降る神を迎え祀るという神祭の古俗が、森神信仰の中によく保存されていると言うことができよう」（直江 1962）としている。つまり森神といっても、その森の中の一本の樹木が聖なる木として選択され、この聖なる木が天降りする神の依代となると説明しているのである。

1972年の大塚民俗学会編『日本民俗事典』では「森神」を項目名に掲げており、いわば樹木信仰を示す術語としての認定が行われているといえるが、同事典の「森神」の執筆者は、先の森神と依代としてのモリ木の解釈を行った直江広治で、同様な内容となっている（直江 1972）。さらに直江は、『西石見の民俗』の「森神

信仰」では、森神はこれを祀る家の墓地に近接している例があることから、この信仰は「埋葬地としての墓に対して、森山は祖霊の祭地としての意味を持っていたのではあるまいか」と推測しており、これは『日本民俗事典』でも同じ説明である。後の2000年の『日本民俗大辞典（下）』でも「森神」を立項し、「各地の森神は祖霊の祭地として位置づけられ、森神は学術用語として定着した」とし、「森神のすべてを祖霊信仰に一元的に還元する研究視角への批判もなされている」という動向を示しながらも、森とモリ木については「聖地としての森をまつり場として、あるいは樹木を依代としてまつられる神」という解説で（徳丸 2000）、基本的には直江の解釈を踏襲している。

こうした森神に関連する用語である「神木」の『日本民俗大辞典（上）』での説明は、「神霊が宿るといわれる神聖な樹木」とし、「神社は樹木のこんもりと生い茂っている聖地で、その樹木はすべて神の占有する神木であると解される」、そして「神木の本義は神籬」であり「神霊が降臨する依代」（三橋 1999）であるという。

神靈樹でもある「森神」「神木」についての通説はこのように言われている。聖地としての森のなかの特定のモリ木は降臨する神の依代、神社の森の神木もその原義は依代という理解が通説になっているのがわかるが、こうした理解の構図はいうまでもなく前述した折口信夫が示した「標山」と「依代」としての喬木しめやまの關係にほかならない。折口は先にもあげた「髯籠の話」で次のように述べている（折口 1915）。

天降り着く神々に、自由自在に土地を占められは、如何に用心に用心を重ねても、何時神の標めた山を犯して祟りを受けるか知れない。其故になるべくは、神々の天降りに先だち、人里との交渉の尠い比較的狭少な地域で、さまで迷惑にならぬ土地を、神の標山と此方で勝手に極めて迎へ奉るのを、最安全な手段と昔の人は考へたらしい。

と「標山」という聖地を設定し、この標山には、

標山中の最神の眼に触れさうな処、つまりどこか最天に近い処と言ふ事になつて、高山の喬木などに十目は集つたことと思ふ。此の如くして、松なり杉なり真木なり、神々の依りますべき木が定つた

と、その頂部にある喬木が「神々の依りますべき木」で、この木を神にとっては「よりしろ・依代」、人間からいえば「をぎしろ・招代」と命名している。

折口はこうした依代・招代の実例として、

一昨年熊野巡りをした節、南牟婁郡神崎茶屋などの村の人の話を聞いたのに、お浅間様・天王様・夷様など、何れも高い峯の松の頂に降られると言ふことで、其梢にきりかけ（御幣）を垂で、祭るとの話であつた。神の標山には必神の依るべき喬木があつて、而も其喬木には更によりしろのあるのが必須の条件であるらしい。

と実例をあげ、依代の喬木に依代としての御幣が付加されるという変化についても説明を加えている。こうして現在、民俗学や宗教学、神道学など多くの分野で術語として使われている「依代」「招代」は折口信夫のこの論文によって定立されたのであるが、折口はこれに続いて「今少し進んだ場合では、神々の姿を偶像に作り、此を招代とする様になつた」として、この神の姿の偶像が太陽神を象った髯籠であると、さらに進化論的な発想で変化を説いている。

折口がいう標山と依代としての喬木のモデルは、「標山」と集落との位置関係の図式に違いはあるが、直江のいう森山とモリ木の関係、三橋がいう神社の神域と神木の関係と基本的には一致している。

（2）柳田國男の神樹論—神靈樹の多義性

神靈樹はこうして依代一元論になっていくのであるが、一方では柳田國男は1953（昭和28）年3月に『柳田國男先生著作集』第12冊として『神樹篇』を出して神靈樹を論じている。一本にまとめられたのは晩年といえるが、本書に収録されているのは明治時代末・大正時代の1910年代からアジア太平洋戦争後の1950年代までの約40年間にわたる神靈樹についての論述である。何故、1947（昭和22）年の『山の人生』から始める「柳田國男先生著作集」に『神樹篇』を加えたのかについては、戦中から執筆を始めて1946（昭和21）年に出版する『先祖の話』、同年年末の「新国学談」第一冊目『祭日考』、翌年の第二冊目『山宮考』、第三冊目『氏神と氏子』に続く書としての意図があつたのではないかと思う。柳田は終戦後の日本の復興に向けて、また1951（昭和26）年から國學院大學教授として大学院で理論神道学の講座を担当したことからもうかがえるように、宗教としての神道の復興に向けた理論的裏付けの意図があつたと推測できる。

『神樹篇』収録論文は、1911（明治44）年6月の『考古学雑誌』1巻9号に発表した「地蔵木」がもっとも古く、その後は1915（大正4）年3月に尾芝古樟のペン

ネームで『郷土研究』3巻1号に掲載する「柱松考」から、1916（大正5）年3月にかけて『郷土研究』に「柱祭と子供」「龍燈松伝説」「旗鈴のこと」「大柱直」「諏訪の御柱」「勧請の木」「腰掛石」を連載し、1917（大正6）年には「左義長問題」（『郷土研究』4巻10号）、1925（大正14）年には11月から刊行を始めた雑誌『民族』1巻に「杖の成長した話」（1号）、1926年に「楊枝を以て泉をトする事」（2号）、「争ひの樹と榎樹」（3号）、「天狗松・神様松」（6号）と神樹について連載する。戦後になっては1947（昭和22）年に「花とイナウ」、1948（昭和23）年に「祭の木」（『神樹篇』では「信州の祭の木」に改題）、1950（昭和25）年に「祭の木」、1951（昭和26）年に「鳥柴考要領」を執筆し、これらを1953（昭和28）年3月に『神樹篇』としている。大凡でいえば大正時代初期に『郷土研究』に、大正時代末に『民族』に連載した論文と戦後の論文の三部から成るが、『神樹篇』という書名は、柳田に影響を与えたイギリスのジェームズ・ジョージ・フレイザー（1854－1941）の著作“*The Golden Bough*”（『金枝篇』）に倣ったといえる⁽²⁾。

柳田は神の木について民俗研究の初期から関心をもっていたのであり、これについては『神樹篇』のほか1936（昭和11）年10月に長野県の飯田の山村書院から発刊した『信州随筆』にも、「しだれ桜の問題」「なんじゃもんじゃの樹」「御頭の木」「矢立の木」「青へぼの木」というように樹木をめぐる信仰や儀礼などの論述がある⁽³⁾。

柳田の神靈樹研究の内容について『神樹篇』収録の論述からいくつかを取り上げると、「柱祭と子供」では、

折口氏の「髻籠の話」は自分の心附かなんだ重要な点を指示せられた。また焼かぬ柱松との関係についても、自分は同氏と異なった説を抱いているわけでない。ただ柱を立て祭をする旧慣を、日本に特殊な信仰生活のみに基づいて解説せられるのはまだ合点が行かぬ。（柳田 1915a）

といい、柱を立てて祭を行う習俗は日本だけではなく、海外の習俗へのひろがりを見せようとしているが、基本的には折口が言う「標山」「依代」の见解を認めている。そして、「龍燈松伝説」では、柱松と高燈籠は盆に迎える精霊ためのもので、それは「暗夜の道しるべに他ならぬ」のであり、盆の高燈籠の頂部に杉の葉を取り付けることから、「柱は単に高い処へ燈火を達せしむる手段であって、天然の喬木があればこれを用いたのが本意であろう。この点は折口君もすでに言われたから詳しくは論ぜぬが、わが邦の神木崇拜を批評する人たちには、ぜひとも一顧を煩

わすべき事柄である」(柳田 1915b) という。

柳田は1914(大正3)年6月に川村杳樹のペンネームで発表した「片葉蘆考」で、大嘗祭の「標の山」を論じ、神が依り憑く事物に「依坐」「神代」という用語を提示している(柳田 1914)。その論調は、折口が1915(大正4)年に提示した「標山」と「依代」「招代」とは微妙な差があるが、折口に先んじて「標の山」については論じているためか、『神樹篇』の中でも「標山」は使用している。しかし、ここでは折口がいう「依代」「招代」や自身が提示した「依坐」「神代」の術語は使用せず、高所に燈火をつけた柱と「天然の喬木」は同意、つまり神霊の依り憑くものであることを示唆している。

こうした一方で柳田は、神樹を依代とするのとは別の方向も探っている。「旗鉾のこと」では、「柱の頂点において火を燃すことは、火の光を高く掲げるために柱を必要としたのではなく、柱の所在を夜来る神に知らしむるためであったことは、日中の柱に旗を附することを思い合せるとほぼ疑いない」(柳田 1915c) といい、「大柱直」では「鎮守の祭に幟を立てるのも、五月端午に鯉の吹流しを立てるのも、御幣竹もボンテンも、起原はすべて一に帰するものと思われる」(柳田 1915d) と指摘し、これは「諏訪の御柱」で「各地の柱は、単に柱が松明または旗や御幣を高く掲げるだけの目的ではなかったことを示すのみならず、神々の性質から推測しても結界占地を表章していたものである」(柳田 1915e) とし、

神のために清浄の地を取り分たんとするには、この類の記号を明らかにするはもっとも自然のことで、その結果として神が柱に憑ると考うるに至ったか、ただしはまた神は喬木の頂に降りたまうという信仰から、その地に高いものを立てるに至ったかは、容易に決しかねるとしても、柱の起原が折口君のいわゆる標山にあることは(郷土研究三巻二号) 争われまいと思う。(柳田 1915e)

と論じている。柱や樹木の「結界占地」の表示として役割をもとに、これらに神霊の依代としての機能・意味が生まれたのか、逆に依代としての機能・意味から「結界占地」の表示の機能・意味が生まれたのかは決しがたいが、諏訪の御柱の起原は、折口がいう「標山」＝「結界占地」の表示であるのは確かであるとしている。つまり、この論述からいえば神霊樹には依代の機能・意味だけではなく、結界表示の機能・意味もあるということになる。

さらに『神樹篇』の「勧請の木」では、樹下での託宣や祭祀の検証を行っている。

具体的には、元旦の祝言として伝えられている「柳の下の御事は」「さればその事
めでとう候」の問答について、これは、

古くは人を樹下に立たせて、「めでとう候」を言わせたのではあるまいか。しか
想像する仔細は、昔の神祭には、しばしばある樹木の下を舐舐んでこれを行
う者があり、かつその場合に尸をその樹の下に坐せしめて、飲食を供し託言
を聴いたかと思われるからである。この風俗はすなわちいわゆる神木信仰の
一面の説明であって、同時にわが柱松考の一部をなすべきものである。(柳
田 1915f)

という見解を示している⁽⁴⁾。そして、この後には諏訪大社上社のタタイ木を取
り上げ、

諏訪において樹下に神を請じ祀る風習があつて、これをタタイと呼び、湛と
書いてたことで、そのタタイの本の意味も、単に讃歎よりのタタエではなく、依
坐ましについて神意を知らんとした最も古い形式のタタリにある(山島民譚集)
と思わる(柳田 1915f)

と解釈している。また、滋賀県から岡山県にかけて確認できる「カンジョウの
木」という小字名を列記し、この地名は「結局は寺方などで常に用い來たった勧
請がもとで、すなわち神を招き降してこれを祀るのに、天然の木を用いたことを
言い表わすものであらう」(柳田 1915f)と推測している。

ここでいう「神を招き降してこれを祀るのに、天然の木を用いた」というのは、
樹木を依代とするのかどうかわかりにくいだが、柳田はこの後に影響の松などの影
向木を取り上げ、これは「樹下に神を迎えて年々の供饌をした本の趣意が忘却せ
られて」伝説のようになったと説明し、神木の小枝を配るミアレ木(御生木)につ
いて「その枝はもと一処に定立する神依木の一部であつたのを、移動の必要から
取り離したと見るのが最も自然である」(柳田 1915f)という。「神依木」という説
明は明らかに依代としての神靈樹であるが、「柳の下の御事」やタタイ木の説明か
らは特定の樹木の下での尸童による託宣の祭りが併説されており、柳田は、先
にあげた神靈樹の依代と結界表示の相関と同様な関係を依代と樹下託宣とに考
えていたのがうかがえる。

その後の1925(大正15)年3月の「争ひの樹と榎樹」では、神木となっている場
合が多い榎を取り上げ、これは「単に靈地を標示するの他に、なお毎年晴の祭式
もまた、この樹の本で行われていたに相違ないのである」(柳田 1925a)という。

つまり、神木には霊地表象としての意味と、樹下祭祀のための存在という二つがあることを指摘するのである。『神樹篇』収録の大正時代の論述からは、以上のように神霊樹には神霊が依り憑く依代としての機能・意味、標山のための「結界占地」を示す結界表示としての機能・意味、さらに木の下での託宣や祭りという樹下祭祀のための機能・意味が読み取れる。また「天狗松・神様松」(柳田 1925b)では、樹枝を霊地に挿してこれがつくかどうかでの神意の占い、樹枝を逆さに挿しての占い、木の枝の伸び方を見ての占いがあることを説明しており、神霊樹にはもう一つ、卜占という機能・意味があることを提示している。

(3) 野本寛一の巨樹論

神霊樹についての先行研究として取り上げる必要があるもう一つは、野本寛一による研究である。柳田の『神樹篇』以後、神霊樹の研究はあまり進展していないが、こうしたなかで野本は、全国各地の実地調査の成果に基づいて巨樹をめぐる民俗や伝承の体系化を試みている。具体的には、これには巨樹の実用性に基づく民俗と霊性に基づく民俗とがあり、前者には巨樹の木の実や枝等の燃料利用、落葉利用などの恵与性と、道標木・境界木などの生活生業的指標、神社社叢の木や埋葬地・墓所の木、禁足地標木という指標性があり、指標木には神木としての巨樹と伝説をもつ伝承木としての巨樹があると指摘する(野本 1994)。

野本の提示は、あくまで巨樹という括りではあるが、こうした体系化は初めての試みであり、ここから神霊樹を樹木文化のなかで相対化するとともに、その領域を広げられる可能性がある。それは、これまでの神霊樹の研究は、野本が言う霊性をもつ樹木としての神木や伝承木が対象となってきたが、禁忌や呪術、あるいは儀礼・祭礼に関わる樹木も神霊樹と考えられる可能性がうかがえるからで、このことはすでに野本寛一と三国信一によって示されている(野本・三国 2014)。

また、野本のこの著作には具体事例が多くの巨樹写真とともに示されており、付随する伝承に加え、樹相を理解することができる。その重要性は、たとえば奄美や沖縄、インドで神霊樹となっているガジュマルは複雑に絡み合う樹幹や垂れる枝の姿が重要と思われ、また、能舞台の鏡板に描かれるような複雑な多くの枝分かれをもつ老松の姿は、『常陸国風土記』久慈郡に記された松沢の八俣の松からわかるように、明らかに樹相が神霊樹としての性格を与えており、樹相は神霊樹研究の一つの指標となるからである。

野本は今後の研究に新たな起点を与えてくれているのであるが、樹木そのものに視点をおいたさらなる実地研究と体系化とともに、先の折口や柳田の研究から議論の方向性を求めるなら、神霊樹から、たとえば髯籠、柱松明、高燈籠などへの変容を文化史的に明らかにしていく方向、依代論や神霊樹の多義性のような、いわば神霊樹原理とでも言い得る文化原理の発見と具体事象の検証研究という方向、さらには神霊樹の伝説・芸能といった文芸伝承からの心意研究の方向など、神霊樹の研究にはいくつものロードマップが描ける。

3、神霊樹の諸相

柳田國男が1953年に『神樹篇』を出版したことで「神樹」を広汎な樹木信仰の術語として認めることができるが、本稿ではこれを取えて「神霊樹」としているのは、樹木信仰には厳密には特定の神格が付与された神祭祀と精霊信仰といえる霊祭祀があって、論理的には樹木信仰の対象には神樹と霊樹とがあることになる。つまり、「神樹」だけでは樹木信仰全体を包括できないことになり、神樹と霊樹を合わせた意味でここでは「神霊樹」という語を用いる。「神社（もり）」という聖地の樹木に神を迎えて祭りをを行うなら、この樹木は神樹であるが、樹木の精霊が男や女に化身して人間のもとを訪ねて結婚する木霊掣、木霊嫁の樹木は霊樹である。小正月儀礼で柿の木などを対象とし、「なるか、ならぬか。ならぬとぶった切るぞ」と問うと「なります、なります」と答え、粥が供えられる「成り木責め」の樹木も霊樹である。神樹と霊樹はこのように明確に区別できるが、しかし事例によっては両者の区別が難しい場合が多々あり、このことから本稿では両者を区別せず「神霊樹」とした。

こうした神霊樹の意味づけは、柳田の『神樹篇』などから依代一元論では済まないことは明白で、これには多義的な意味が内包されていると考える必要がある。類型論的にいうなら神霊樹には、前述のように依代、結界占地表象、樹下託宣・祭祀、卜占の機能や意味があり、さらに木霊への樹霊信仰や樹木による族霊信仰があり、先にあげた森神信仰も神霊樹によって形成されているといえる。現時点で確認できている神霊樹の信仰・祭祀内容はこれら7類型で、以下ではそれぞれについていくつかの具体例をあげて検討を加えていく。

(1) 依代としての神霊樹

特定の場所にある樹木をもって神迎えや神送りを行う依代としての神霊樹の例は各地にある。先にあげたように折口信夫は1915年の「髯籠の話」のなかで、三重県南牟婁郡神崎茶屋での浅間・天王・夷が高い峯の松の頂に降臨するので梢に御幣を垂でて祭ることをあげているし、筆者が神霊樹研究を課題にもつようになったきっかけの一つが、長野市善光寺町の「御祭礼」でのケヤキの樹での天王迎え・天王送りであった。

この祭りは、旧長野村の善光寺門前に形成された善光寺宿を中心とする8町3ヶ村と善光寺直属の御門前を範囲とする善光寺町で祀る弥栄神社の祭礼で、この御祭礼町の領域は現在では長野駅周辺までを含む22町内となっている。善光寺町では江戸時代前期の1639(寛永16)年には市立てがあり、1682(天和2)年には毎月1、4、6、9の日の十二斎市となっていて活発な商業活動が行われていたのがうかがえる。この祭りが「御祭礼」という名になっているのは、善光寺を含む門前町という宗教的・経済的中心地の祭りであることによっている。

弥栄神社の祭りということからも窺えるように、この祭りは祇園会であり7月13・14日に弥栄神社の祭儀と町内が出す屋台巡行という2つの場面から構成されている。神霊樹を依代として神迎え、神送りを行うのは弥栄神社の祭儀で、祭りに先立つテンノウオロシ(天王下ろし)で神迎えをして疫神祭が斎行され、御祭礼最後にはテンノウアゲ(天王上げ)が行われた。天王下ろしは善光寺町外の旧妻科村の聖徳沖に祀られている聖徳社(写1)で行われるが、具体的には同社境内のケヤキの大木にオンベ(御幣)と呼ぶ傘鉾を立てて牛頭天王を迎え、この神を依り憑かせたオンベを子どもが持って善光寺の大勧進と大本願を参拝してから弥栄神社へ迎える。このオンベは、善光寺大本願の前にある「中衆」と呼ぶ兄部坊が紙を準備するのが慣例で、この坊から弥栄神社に紙が届けられると、宮司はこの紙でオンベを切り、これを聖徳社に持って行くと妻科の人たちがケヤキの樹上に取り付ける。弥栄神社に迎えられた牛頭天王は境内の神籬石に宿り、その後、弥栄神社で疫神祭が行われる。現在の天王下ろしは7月7日であるが、1862(文久2)年の神職家の記録によれば5月2日に「天王社妻科村聖徳ヨリ天王下シニ付、ハナボコ立町徳武源五左衛門より遣ス」云々とあって、聖徳で天王下ろしの準備が始まり、4日には「夕暮六ツ時、妻科村役元へ天王様御傘ボコ持参致し、右村役人立合ニテ村方ノ者大木へ昇り納候事」と、樹に傘鉾を取り付け、6月7



写1 善光寺町「御祭礼」天王を迎える聖徳社
現在はケヤキの大木は失われている

日に牛頭天王が天王社（弥栄神社）に迎えられている（小川 1998）。

この祇園会では町外から牛頭天王を迎えて祭りをを行うのが特色で、それはケヤキの木に傘鉾を立てている。つまり、このケヤキが神霊樹で牛頭天王の依代であるが、傘鉾が取り付けられ、依代は二重に存在していることになる。祭礼後の天王上げは、逆に弥栄神社から天王下ろしのオンベを聖徳

社に運び、境内のケヤキに取り付けて神送りをしており、この方式は前述したように折口が「髯籠の話」のなかで説いた「標山」と「依代」のモデルと合致している。聖徳沖の聖徳社が「標山」で、そこのケヤキとオンベが「依代」である。

依代としての神霊樹の伝承は、『常陸国風土記』や『万葉集』にも窺え、これは上代から現在まで通時的に確認することができる。『常陸国風土記』『久慈の郡』に記される「松沢の松」がそれで、

賀毗礼の高峯と謂ふ。即ち天つ神有す。名を立速男命と称ふ。一の名は速経和気命なり。本、天より降りて、即ち松沢の松の樹の八俣の上に坐しき。神の祟、甚厳しく、人あり、向きて大小便を行る時は、災を示し、疾苦を致さしめ（秋本 1958）

とある。「賀毗礼の高峯」が標山で、松沢の松樹が依代となり、天から降臨した神である立速男命が松沢にある枝分かれの多い松の木に宿っていて、この木に向かって大小便をしようものなら激しい祟りがあり、病気になるという。枝分かれの多いという松の樹相が重視されているのがうかがえ、またこの木に対しては厳しい禁忌が要求されているのがわかる。

これは上代の依代としての神霊樹の典型例ともいえるが、『万葉集』では、たとえば武田祐吉は著書『神と神を祭る者との文学』の「神座」で、『万葉集』にある山を指し、その山を神と詠む歌を取り上げ「神山、神岳などの意味も、山に神性を感ずるよりしての語であつて、神座といふ意味も神体といふ意味も入つてゐる」と指摘する。そして、この関係は樹木についても同様で、次の三首をあげて「こ

の三例は老樹の敬拝を語つてゐる」(武田 1924)と説明している。

天とぶやかろの社のいはひ槻いく代まであらむこもりづまぞも

(巻第11 - 2656)

かむなびのみもろの山にいはふ杉おもひすぎめや苔むすまでに

(巻第13 - 3228)

とぶさ立て船材きるといふ能登の島山、今日見れば木立茂しも、いく代神びぞ

(巻第17 - 4026)

「神座」というのは神が宿る場のことで、「かるの社(もり)」の「いはひ槻」、「みもろの山」の「いはふ杉」が、「神座」の依代ということになる。折口理論でいうなら「かるの杜」「みもろの山」が標山である。「いはひ槻」「いはふ杉」と、いずれも「いはふ」(斎ふ)によって槻と杉を意味づけていて、その祭りの永遠性を詠っているが、具体的にどのようなまつりであったのかは不明である。折口信夫も『口訳萬葉集』で、巻11の2656番歌は「軽の社にある神木として祀つてある槻の木が」と、巻13の3228番歌は「此山に、神木として祀つてある杉の木に」と口訳している(折口 1917)。巻17の4026番歌は、鳥総を立てて神を祀って船の木を伐り出す能登の山は、今日見ても木立が茂っているが、この木立は幾代も経っていて神々しいという歌で、この歌には特定の依代の木は詠まれてない。「とぶさ立て船材きる」の表現からは、船材にする樹の木霊祭祀と解されるが、武田は木立が茂って神々しいと詠まれた能登の島山を神座と解釈したのである。

現在の祭りで榊などの常磐木を用いた神籬や榊神輿などはこうした依代としての神霊樹の延長線上にあるが、樹木を依代とする習俗は日本だけでなく韓国にも



写2 韓国全羅南道牛東村 エノキの神霊樹

あつて、全南大学校の金容儀は『三国遺事』にある檀君神話に登場する「神壇樹」「壇樹」を論じ、この樹には天上からの神を迎える依代としての機能と祈願の対象としての機能があることを明らかにしている(金 2010)。この金の見解に従えば、写真2の韓国全羅南道牛東村のエノキも依代としての神霊樹と考えら

れる。

(2) 結界占地表象としての神靈樹

結界表象というのは、柳田の言葉でいうなら「結界占地」のための神靈樹ということで、柳田はこの例としては諏訪神社の御柱をあげている。これは折口がいう「^{しめやま}標山」の表象でもあり、標山の「標」は占地の「占」と同意となるし、しめ縄の「しめ」もその意味は「標」であり、神靈の占有地を示すものである。

結界占地を表象する神靈樹の具体例は、聖地であることから入場を制限する「入らずの森」があり、これは沖縄の御嶽^{うたき}にもみることができる。たとえば久高島のクボー御嶽は、鬱蒼とした森に囲まれた祭地で、ここへはノロなどの神女以外の入場を禁じている（現在は男女とも入場が禁じられている）。同様な例は御嶽の姿が維持されている八重山諸島のオンにもあり、イビを祀る場の入口には門を設けて入場できないようにしているオンもある。

こうした例は、禁足地であることから結果的に森が形成されたのか、神靈樹の森をつくることで結界地を示すようになったのかは不明であるが、島根県松江市東出雲町今宮に所在する「^{おう}意宇の杜」は、国引きを終えた八束水臣津野命が御杖を衝き立てた場所とされており、杜によって御杖の神聖性が保持されたと解することができる。水田のなかにあるタブの森で、現在は毎年10月1日に上竹矢・中竹矢の講中によって祭りが行われているという。『出雲国風土記』『意宇郡』の条には「今は、国引き訖へつ」と詔りたまひて、意宇の杜に、御杖衝き立てて、「おゑ」と詔りたまひき。かれ、意宇といふ。いわゆる意宇の杜は、郡家の東北の辺、田の中にある塾これなり。囲み八歩許、その上に木ありて茂れり」（小島 1970）とあり、小島環禮はこの補注 5 で八束水臣津野命が御杖を衝き立てたことについて、「杖立て伝説」を取り上げて「国引きを終えた神が、杖を立て「おゑ」といったのも、土地占有儀礼の反映」で、『播磨国風土記』『宍禾郡』の御方里の条に出てくる「御杖」は「杖が神の依り代で、杖のある所は神の占める所なるがゆえに、杖が占有標識になることを示している」と説明している（小島 1970）。先に記したように柳田國男は「諏訪の御柱」で、結界占地の表示と依代の意味づけはどちらが先かは決しがたいとしており、小島の見解は再検討が必要となるが、「意宇の杜」は杜であるが故に杖を突き立てたのであり、杜が結界占地表象になっていることは確かである。



写3 島根県松江市 意宇の杜

森による結界占地表象は各地にあっても、これを特定の神霊樹によって示す例は捉えにくいのであるが、事例としては野本寛一が巨樹論のなかで取り上げている神社社叢の木や埋葬地・墓所の木、禁足地標木がもつ指標性というのはこれに該当するといえる。このうちの埋葬地・墓所の指標としての樹木は、鎌倉時代初期の『餓鬼草紙』を見

ると埋葬した土饅頭の上に樹木が植えられていて、いわば墓上植樹ともいえる民俗が存在し、この樹木によって結界地としての葬地を示したとも考えられる。この墓上植樹の習俗は、死後の三十三忌などの弔い上げに杉の枝付き搭婆をあげる習俗とも関連すると考える必要があろう。

結界の表象については柱や杖にも顕著に現れていて、前述したように柳田は1915(大正4)年10月の「諏訪の御柱」で、諏訪大社の御柱は、結界占地の表示で、折口がいう「標山」の意味をもつという(柳田 1915e)。諏訪大社の御柱の意味については諸説があり、宮地直一は『諏訪神社の研究』下で、従来の青龍・白虎・朱雀・玄武の四神祭祀説、風雨鎮斎説、神明妙体説、土地限界説、宮殿表示説、神祭料説などがあることを列記し、自身は、御柱は「広義に見て神祭の具、狭義に考へて招代の料とし、招代としては、巨大なる樹木を材料とする点に出発点を置かねばなるまい」とし、神を迎えるための招代というのが第一義としている。そして、「御柱を立てて四方の神達を招祀る風習を起し、若干の期間之を持続したについては、御柱によって限られた地域を神聖視し、そこに折節につけた斎場を設定するに至ったのはいふ迄もない」と、招代から斎場設定の装置としての意味に変化したことを説いている(宮地 1985)。

宮地は招代から結界占地の機能・意味が生じたと考えているが、折口信夫は「古代人の思考の基礎」で諏訪大社の御柱祭は、「宮を造営するに先だつて、やしろを標め、神のゐる所を作るために、柱を立てるのである。もつと簡単なのは、標め縄を張るだけである。ここに立てる柱は、一本でもよいのに、諏訪では、四

本立ててゐる。此は、古い形を遺して、適確なやしろの信仰を伝えてゐるのである。もつと溯ると、一本で、斎柱と同じであつたらう」(折口 1930) といい、柳田と同じ意見である。

折口は1933(昭和8)年1月に松本で行った講演「御柱の話」でも同様なことを述べている。それは御柱の「柱はもとの意味は土地を鎮める為のもので、その土地を神が選定したといふ意味と、神聖な建物を建てる為に土地にゐる精霊、即ち地位の低い土地の魂を圧へつけるのに打ち込むと言ふ、この二つの意味をもつものである」といい、さらにこうした考えの上に「神の標として立てるものだ」といふ説明も出て来る」(折口 1933) と説いている。

結界占地の表象は神靈樹、柱、杖によって行われており、さらにこれは茅などの細長い葉先をR字型に結んだものを特定の場所や物に立てたり、取り付けたりすることで、これを行った者の占有とする習俗が日本や中国トン族などにあり(小川 2021)、神靈樹だけではなく多岐にわたっている。しかも柱の宗教的意味については、宮家準は日本の民俗儀礼、記紀神話、中世神話、伊勢神宮の心御柱、吉田神道の大元宮、修験道の柱源と柱松、天理教のかんろだい、さらにアジア諸地域の柱の信仰と儀礼などから、この柱には(A) 他界から神々と祖霊を招く招代とする思想、(B) シャーマンや修験者が天に行くための柱という思想、(C) 柱そのものを神と考える思想、(D) 柱を天と地を結ぶ宇宙軸とする思想、(E) 心御柱を宇宙山ともいえる須弥山になぞらえる思想、(F) 柱を万物を生み出す力の根源とする思想の6つの考え方があることを指摘している(宮家 2007)。

ここで宮家がいいう(A) から(F) までの類型については、神樹原理と重なるものもあるが、伊勢神宮の心御柱については、よく知られているように鎌倉時代前期の『造伊勢二所太神宮寶基本記』に「心御柱。一名忌柱、一名天御柱、一名天御量柱。是則一氣之起、天地之形、陰陽之原、萬物之體也。故皇帝之命、国家之固、富物代、千祿萬歲無動。(以下略)」(神道大系編纂会 1993) とある。宮家は、天御柱を天皇の身長にあわせていたのは(D) の思想があるからだというのが、『造伊勢二所太神宮寶基本記』の説明からは宮家がいいう(F) にも通ずるところがあるといえよう。鈴木重胤は「心御柱は御正体と共に同等しく齋祀奉る事にて此上無き神物なり」(鈴木 1915) と言うほどであり、いずれにしても柳田や折口が結界占地の意味をもつとした御柱については、宇宙軸あるいは万物創成にかかる「天御柱」と結びつけての解釈もあり、意見がわかれている。

(3) 樹下託宣・祭祀の神霊樹

樹下での託宣を神霊樹信仰の一つに措定するのは、前述の通り柳田の「勸請の木」での論述に基づいている。その説明は繰り返さないが、樹下託宣はその樹木が依代としての神霊樹であるという意味づけと密接な関係をもつ。樹下での託宣や祭祀を行うことでその樹木が依代としての意味をもったのか、逆に依代であるが故にその樹下で託宣や祭祀を行うようになったのかということであるが、柳田が想定する樹下での神憑りと託宣は見だしにくい。衣服を着せた馬頭などの木の棒を持つてのオシラサマ遊ばせのような習俗をこの中で考えていいのかも、現時点では判断がむずかしいが、現行の民俗以外から例を求めていくと、一つには『古事記』の天石屋戸神話と『今昔物語集』に類例があるといえる。

『古事記』天石屋戸神話の該当箇所は下記である。

天の香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天の香山の天の波波迦を取りて、占合まかなはしめて、天の香山の五百津の真賢木を根掘じにこじて、上枝に八尺の勾璫の五百津の御統の玉を取り著け、中つ枝に八尺の鏡を取り繫け、下枝に白和幣青和幣を取り垂でて、この種種の物は、布刀玉の命御幣と取り持ちて、天の児屋の命太祝詞言祷ぎ白して、天の手力男の神、戸の掖に隠り立ちて（以下略）（武田 1968）

ここで注目されるのは玉と鏡、幣を付ける真賢木は天香具山から「根掘じにこじ」たもので、伐ってきた真賢木ではないことである。根もとから掘り取ってきたことに意味があると考えるのが自然であり、それはこの真賢木は手草ではなく、木立の神霊樹と同じでこれに鏡と玉、和幣を付けて立て、この前で天鈿女命が神憑ることからは、この場面は樹下託宣の習俗を存在させることでリアリティーが担保されたといえよう。

また『今昔物語集』巻第13第34話「天王寺僧道公、誦法花救道祖話」には、道公という僧が熊野から天王寺に戻る途中、紀伊国美奈部郡の海岸で日が暮れて大木の下に宿をとったところ、夜半に行疫神が来て道祖神である「樹ノ本ノ翁」に巡行の前役を命ずる場面に出会う話がある。この話は長久年間（1040～44）に編まれた『本朝法華驗記』第128の書承であるが、道公は樹下で夜中に行疫神と道祖神の会話を聞くのであり、さらに道祖神から自らの身の上を聞いて助けるという説話である。僧である道公は神憑っているわけではないが、神霊たちの会話が聞け、さらに道祖神と対話していることから、神霊との交信を行っているのではあ

り、託宣と同じことでこれは樹下託宣の習俗に基づいた説話といえる。

このように解釈すると、観応2年(1351)の成立である『慕婦絵詞』第7巻第1段には、覚如上人が紀伊和歌浦の玉津明神に詣で、神木の前にぬかずいて拝んでいる場面が描かれている。この神木は松の老樹など数本の木がまとまってあり、この木の枝には馬図の絵馬が9枚描かれている。神木に絵馬を奉納して心願をかけるのであるが、この神木を覚如上人が拝んでいることから、神霊樹のもとでの祭祀は明らかで、この絵の場面は樹下託宣の習俗に淵源すると考えられなくもなかろう。

こうした流れのなかで現行の祭祀から例をあげると、たとえば茨城県久慈郡の西金砂神社(金砂郷町)と東金砂神社(水府村)が72年ごとの式年祭として斎行する磯出大祭礼では、両社の神が神輿で日立市水木浜へ渡御するが、浜への途次である日立市石名坂での神事が樹下祭祀といえる。この式年祭は十二支の6巡目にあたる72年ごとの未年に行われ、日本ではもっとも式年の年数が長い祭りである。石名坂の祭場には榎が植えられていて、式年祭にはこの榎を地上1.5メートルほどのところで伐採し、この切株の上に神輿が安置される。神輿が安置される石名坂の榎樹には四方に竹を立てて注連縄を張り、神職が祝詞をあげて天下泰平・五穀豊穰・万民豊楽が祈念される。これが榎樹のもとでの神事であり、式年祭が終了するとこの場に榎の苗木が植えられ、72年後には再び同じように伐採されることになる。この石名坂での祭儀を経て神輿は水木浜へ向かい、浜では金砂田楽を奉じ、深夜には神輿で渡御した御神体が海で禊ぎを行っている。御神体



写4 金砂神社の磯出大祭礼
石名坂での榎上での神事

はアワビ貝といわれていて、禊ぎによってその神威が更新されると解釈されている。石名坂では榎を伐採し、その切株の上に神(神輿)を安置して祭儀を行うこと、さらにその樹が榎であることから樹下祭祀の例と判断できよう。

柳田がいう樹下託宣は、現行習俗のなかでは神霊樹のもとでの神事・祭礼である樹下祭祀か

らの検証となるが、樹下祭祀については、中国貴州省の例もあげておく。調査を行ったのは2009年8月18日で、貴州省台江県の苗族の村である方招村で、村の入口にある神霊樹のもとでの村の安全祈願の祭祀を実見した。この神霊樹は「老爺」「老婆」と呼ばれる2本が立ち並ぶ杉の大木で、この下で火を焚いて煙をあげて神迎えをし、さらに鬼師が祭詞を唱えながら神憑かり、黒馬で天にのぼってさまざまな神を迎えて託宣が行われた。神憑かった鬼師の託宣を聞き取る役もいるが、鬼師が神憑かるときには、丸いワン（籠）にサイ（米）を盛り、現金と布を載せて供え、この後、火が焚かれる。祭祀を行っている人たちは、神迎えの前と後にワンの布の重さを量り、神迎え後に重くなっていることで、先祖をはじめとする神々が降りてきたと解釈していた。祭詞が唱えられた後、鶏を殺して血と羽根を神樹に供え、シャアンデイと呼ぶ赤い幣束様のものとリョンジョンと呼ぶ赤紙の紙花様のものを奉じる⁽⁵⁾。

この神霊樹の下での祭祀は、これを実見したときには樹下で鬼師が神憑かって託宣をしており樹下託宣と判断したが、通常的神霊樹祭祀においては鬼師が司祭者となっても神憑りはないようである。この意味ではやや異例であったようだが、火を焚いてワンの上に広げた布に神霊を迎えており、杉の老翁・老婆の神霊樹が依代とは考えにくい。このことから神霊樹の下での樹下祭祀といえるのであり、なかでも注目されたのは、迎えられる神々は焚かれる火の煙が天に昇ること



上：写5 中国貴州省台江県での神霊樹祭祀
ワンの中の白布に神が降臨する



右：写6 ヴアラナシ・ウィシュワナート寺院
菩提樹のもとでの聖者の瞑想像

で降臨するといわれ、神霊樹に依り憑くとは考えられていないことと、神は布に依り憑くことである。この布は日本でいえば「みてぐら」であり、シャアンデイとともに日本の神迎えと極めて類似した祭具が存在していることである。

もう一つ樹下託宣の例をあげておくと、その真偽のほどは不明で俗説とも思われるが、仏陀である釈迦は菩提樹のもとで瞑想して悟りをひらいといわれている。神話ともいえるこうした説話との関係を明確にしなければならないが、たとえばインド、ヴァラナシのヒンディー大学 (BHU) 構内に建立されているウィシュワナート寺院境内の菩提樹の根元には、この説話にもとづいて瞑想する聖者像が置かれ祭祀対象となっている (写6)。祭祀対象となっているというのは、この座像にはレイが掛けられていることによるが、これは神霊樹である菩提樹 (ピーバル) の下で神の啓示を受けるという樹下託宣としてはわかりやすく、同じような姿はインド国内では他でも見ることができる。

このような樹下託宣や樹下祭祀の場合には、その神霊樹にどのような機能や意味づけができるのかは未解決で、それは次にあげるト占を行う神霊樹も同じで今後の課題となる。

(4) ト占を行う神霊樹

柳田國男は1915 (大正4) 年3月の「柱松考」で、盆の投げ松明は「何ゆえに下から手に手に手松明を投げたか」というと、これは前の硫黄島の例にもまず火の附くを手柄として競い争うとあるごとく、後生においては小児の競戯となったが、以前にはそれが真面目なる大人たちの運だめし方法であったかと思う」(柳田1915g) と指摘している。「運だめし方法」というのは占いに相当し、また、こうした柱松は柱以前には樹木で行われたことを推測していることから、現行の神霊樹での儀礼などに実例を見いだすことができる。

それは、たとえば秋田県仙北市檜木内の中里で行われている小正月の「カンデッコあげ」の行事である。カンデッコというのは朴の木で作った小型の鋏型のことで、これとクルミの木で作った男根とを注連縄で結び、サイノカミに供えてから、その脇の直径約3.3メートルのカツラの巨樹に投げ上げ、その枝に掛ける行事を「カンデッコあげ」と呼んでいる。投げ上げて狙いどおりに掛かると願いが叶うといわれている。サイノカミ堂の脇のカツラが神樹であり、枝に吊り下がったカンデッコの注連縄が朽ちて落ちたものや掛かっているものを外して自家



写7 仙北市檜木内のカンデッコあげの神霊樹
神社はサイノカミ堂

の柿や桃、梅の木に掛けておく
と収穫が多くなるという。木の
カンデッコの奉納は予祝にあた
るが、わざわざ男根型と結んで
投げ上げて枝に掛けるのは、柳
田が「柱松考」でいう「運だめ
し」と言え、ト占としての行為
である。また、縄が朽ちて落ち
たカンデッコを拾ってくるのも
ト占到類するといえよう。

ト占を行う神霊樹の例は、ま
だ多くを確認できていないが、柳田が指摘するように「逆さ木」などの神霊樹伝
説には、この類型に当てはまる事例がいくつもあると考えられる。

(5) 樹霊信仰による神霊樹

これはある樹木に樹霊とでも言い得る神霊の存在を認め、これによって神霊樹
として信仰されるという類型である。樹霊の一つが「木霊」であり、たとえば伊
豆諸島の八丈島や青ヶ島ではキダマと呼ぶ樹霊伝承があり、「八丈島檜立村で樹
木の神をキダマサマと呼び、その神の霊の宿っている木をキダマガミという。椎で
あることが多いという。同じく三根村では山で樹木を伐るときにキダマサマの祭
をする」(柳田 1963) という。また、青ヶ島では「造船の儀礼についてみると、杉
の立木は六尺ほど離れて二尺のヨキ(斧)を横にして目の高さに上げ、それより
杉が大きい場合はキダマサマ(木霊様)の祟りがあるといって伐るのを忌む」(蒲
生他 1975) といい、大木にキダマサマが意識されていたのがわかる。

八丈島や青ヶ島のキダマは樹霊そのものの表現であり、これはこの木が依代と
なって木に神が宿る信仰とは性格が異なる。他の地方でこうした伝承があるかは
まだ確認していないが、昔話の話型として認められている「木霊髯」「木霊嫁」は、
樹霊が人間の姿となって現れ、人間と結婚する内容となっており、樹霊信仰はこ
うした説話からもうかがえる。さらに天狗とか鬼が宿るとされる天狗松、鬼の松
などの伝承があり、奄美諸島にはケンムンが宿るガジュマルの伝承、沖縄ではガ
ジュマルやビンギ、ウスクなどの木に富をもたらしたり、逆に人に仕返しをする

キジムナーやキジミンが宿っているという伝承がある（赤嶺 2018）。

個々にはあげないが柳田國男監修の『日本伝説名彙』には、願掛けによって縁結びや子宝、安産、乳の出、病氣治癒などの験がある木、伐ると祟りのあるナンジャモンジャ等々の樹木伝説が記されている（柳田 1950）。こうした伝説からは樹霊意識が窺えるのであるが、それは決して過去のものではなく、松谷みよ子がまとめた『現代民話考 9 木霊・蛇』には、木霊に関する多くの現代説話が収められている（松谷 1994）。

1922年出版の小池直太郎『小谷口碑集』には、次の神代杉の物語がある。

神城村字三日市場の神明社境内の御神木は神代杉といって長さ四丈八尺五寸もあり随分古木である。根元は一本で幹は二本に岐れてゐる。松本の領主水野侯のとき、その一本を伐って城の用材にしようとしたが、削らうとすればその木片が職人の顔や体に飛び付いてどうしても削れず杣の手に負へなかった。片方の一本を切られたので遺る一本は血を流して泣いた。その血涙が凝り固まって血瘤といって畳一畳敷位もあるやうな大瘤になったのだといふ。（小池 1922）

この伝説は神代杉に大きな瘤があって、その理由を語っているものであり、三日市場の人たちにとってはあるリアリティーがあって、もしかしたら本当のことと信じられてきたと思うが、ここでは樹木の擬人化が行われていて、これが樹霊信仰の一つの特徴といえる。

その代表が木霊聳、木霊嫁と命名されている異類婚姻譚であり、人形芝居浄瑠璃（文楽）や歌舞伎、さらには能楽にも樹木霊が人の姿になって登場する外題や曲がある。

歌舞伎では1760（宝暦10）年12月11日に大坂豊竹座初演の「祇園女御九重錦」は「三十三間堂平太郎縁起」の角書きをもつ。「三十三間堂」と通称されるこの外題は、三十三間堂の縁起と親羅（親鸞）の弟子である横曾根平太郎のことや平忠盛の動向などを内容とするが、物語は紀州熊野の山中にある柳の大木のもとで茶屋を営む「お柳」は、横曾根平太郎と結婚して一子緑丸を授かる。この柳の木に髑髏が掛かっていて風に揺れ、それが原因で白河法皇は頭痛に苦しんでいる。故にこの柳を伐って棟木として三十三間堂を建立することになるが、伐採される柳の精がお柳で、伐採とともにお柳は消えていくという筋である。柳の樹霊がお柳として平太郎と結婚する木霊嫁の物語であるとともに、ここに死者の髑髏が柳の

枝に掛かるという神霊樹としての意味づけも行われている。

こうした物語にちなみ、京都の三十三間堂では1月15日に楊枝御加持と呼ばれる祈祷会が行われているが、この物語の背後には熊野信仰があって、その流布には熊野唱導者が予測されるとともに、「祇園女御九重錦」の骨格は現在の三重県熊野市紀和町の楊枝薬師堂縁起などに取材して成立したのではないかといわれ(中村 1974)、さらにこの物語では横曾根平太郎自身もナギの木の精の生まれ変わりとされている。能楽でも柳の精が登場する「遊行柳」があり、回国中の遊行上人が白河の関あたりで「朽木の柳」の精である老翁と出会い、上人はその朽木の柳の精を回向している。これは1514(永正11)年の観世小次郎信光作であるが、こうした現在に受け継がれている文芸伝承には、樹霊という心意と信仰が底流しているのであり、とくに柳のように枝が長く垂れた樹木にその心意が根強いようである(柳田 1936)。

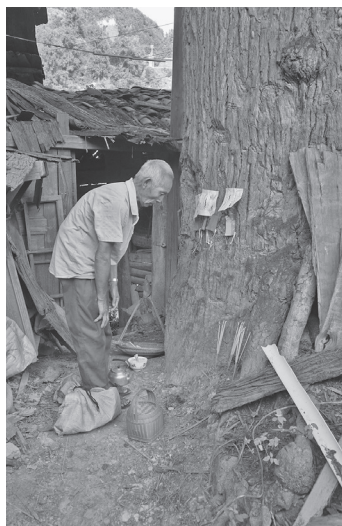
樹霊意識は日本だけではなく、韓国や中国、台湾、やや離れてインドにも存在している。韓国で木の精霊として意識されているのはトケビで、この信仰は韓国内に広く見られ、人間に富をもたらしたり、害を与えたりするという両義的な性格をもっている⁽⁶⁾。中国の樹霊信仰については少数民族のトン族の民俗から、中国社会科学院の鄧敏文が村落内にある神樹を対象とした祭師による樹祭を取り上げ、その樹祭詞は樹の由来、樹の功德を宣じ、あわせて樹神が村落の平安を守り、人畜が繁栄することなどを請う内容であることを明らかにしている。また家々の祭樹には、子どもが病気がちのような場合は、神霊樹の神を「保爺」、つまりその樹の養子にしてもらって健康を願うこともあるという(鄧 2010)。

樹霊(樹神)を子どもの「保爺」にする鬼師による祭儀は貴州省黎平県岩洞鎮四洲寨で実見しており、路傍にある大木のカエデの神霊樹で行われた(写8)。保爺というのは、その子を守るお爺さんということで、これを頼むとその子が結婚して子をもつまでその神霊樹が保爺になると考えられている。つまり、これは特定の樹木の精霊を守り神とする信仰といえる。神霊樹はトン語ではマイバンというようで、それは直訳すれば「人が寄りかかる木」という意味となり、この木に何らかの力があると考えられているのがわかる。神霊樹にはもう一つクワンマイという言い方もあって、その意味は「魂木」ということで、これは「木の精」と言い換えられるという。この保爺を依頼する祭儀が行われた神霊樹には、次のような話も伝承されている。それは、ある晩の行歌坐夜(歌垣)に女性たちのいる所に

すてきな男子が訪ねて来て、ある女の子と仲良しになった。そこでこの女の子は男子に「あなたは何処の人ですか」と尋ねたが、その男子は「あの辺」と答えるだけで、住まいのある寨の名などは言わなかった。こうして仲良くなったので、女の子はその男子に腰帯をプレゼントしたら、翌日、この木の幹に腰帯が巻いてあった。これを見て行歌坐夜に來た男子は、この木の精霊だったのがわかった、という話である。結婚には至っていないが、これは木霊聲につながる内容である。

台湾では「大樹公」「樹王公」の信仰があり、ガジュマルやアコー、マンゴー、楠などが神霊樹として信仰されている。李春子によれば、台湾には大樹公のカミと16歳までの子どもが擬似的な親子関係を結び、子どもの健康などを願う「義子・義女」の信仰があるという(李 2011)。これは前にあげた中国トン族が神霊樹を「保爺」とする信仰と類似している。台湾の台南市には、その樹幹の相から「猴霊樹王公」と名付けられたガジュマルが祀られたり、宗廟に神樹の名がとられたりする例もあり、樹霊信仰だけでなく多様な神霊樹信仰があるのが予測できる。

また、インドのニューデリーでも、ガジュマルの巨樹には恐ろしい精霊が宿っていると考えられていて、夜間には近づかないといわれている。同様な信仰は南



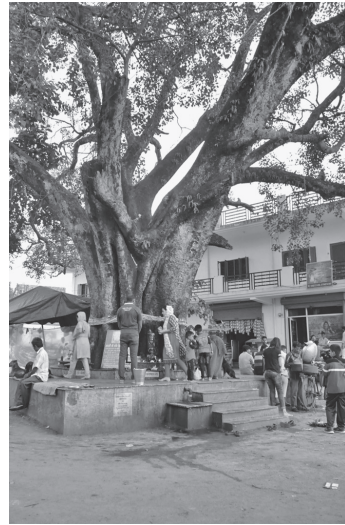
写8 中国貴州省黎平県岩洞鎮
カエデの神霊樹に保爺を依頼



写9 台湾台南市
猴霊樹王公



上：写10 インド・ニューデリー 妖怪が棲む樹
ジャワハルラル・ネルー大学構内のバンヤン



右：写11 インド・デヘラドゥーン
タプケシュワル寺院入口の菩提樹
樹に紐を巻いて祈願する

インドのケララ州にもある。コルカタではマムドゥという若い男の化け物がガジュマルにいますので、この木に近づくと木から肩に乗ってきて首を絞められるという。インドの神霊樹信仰はバンヤン（ガジュマル）に対するこうした意識のほか、男児の出生を願って赤い糸を巻いたピーパル（菩提樹）はニューデリーやヴァラナシなど各地で見ることができる。インドではこの他にもトゥルシやニームなども神霊樹となり、マンゴーの葉は魔除けとして家の入口に吊したり、聖なる木の葉として儀礼に用いられたりしている。

ガジュマル（榕樹）は日本の奄美・沖縄、台湾、インドで精霊が棲む神樹として祀られているし、マンゴーは台湾とインドで聖なる木となっていて、国境を越えて同じような心意が認められる。

樹霊信仰は、このように日本だけではなく韓国、中国、台湾といった東アジア圏や南アジアのインドでも見られ、広く存在している。日本の樹霊信仰については、ネリー・ナウマンなどが指摘するように山の神祭祀との関連もあるし（ネリー 1994）、神野善治がまとめているように建築儀礼、造船や造船儀礼、木遣りなどとの関連も窺え、その広がりにはさまざまな場面に及ぶと考えられる（神野 2000）。ただし、日本の樹霊について注目されるのは、これが意識される樹木は古木や巨樹で、その表象は、高砂の松に代表されるような老夫婦とキジムナーの

ような妖怪、そして木霊との結婚のような人生の節目にある人物であることで、こうした傾向の成立事由については今後の課題となる。

(6) 族霊信仰による神霊樹

族霊信仰による神霊樹というのは、一族や民族の祖を特定の樹木とし、その樹木に特別な心意を抱く信仰である。日本では伝承事例が少なく、この類型が成り立つかどうか微妙であるが、南方熊楠は、1920 (大正 9) 年 1 月の「南紀特有の人名一楠の字をつける風習について」で、自らの名の由来を取り上げ、和歌山県海草郡の南方の名字をもつ家では子どもが生まれると藤白王子社 (現・藤白神社、海南市藤白) にある「楠神」と呼ぶ神木の楠の木にお参りし、神職から名の一字を貰ってきて付ける。その名は楠、藤、熊などで、こうして名付けられた者は病気になる、楠神にお参りして平癒を祈る。海草郡には楠の名を持つ者が多く、熊楠という名の者は何人もいるが、自分は熊と楠の二字を楠神から授かったので、4 歳の時に重病に罹った際には家人に背負われて楠神に参ったし、楠の樹を見ると口ではいえない特殊な気持ちになると言っている。こうしたことを歴史的に遡っていくと「楠」の名をもった人物は近世の記録にもあり、南北朝期の記録にも見えていて、どうもこれらは幼名として用いられていたようであるという (南方 1920)。そして、南方は、これは日本にも古くトーテムズムがあったことによるのではないかと推測している。族霊はこのことからの神霊樹類型である。

南方がいう「楠神」というのは、藤白神社境内に現在は子守楠神社として大木の千年楠に祀られていて、この楠の樹自体を神とする観がある。神社側でも子が生まれると祈願して、楠・藤・熊の名を受けると長命して出世するといわれたとしていて、南方の説明通りである。

族霊というのは、南方の説明に基づいているのであるが、1921 (大正 10) 年 3 月には『民族と歴史』5 卷 3 号に「トーテムと『命名』」を執筆して論証をすすめて、「檜」にも同様な例があることを示している。これは南方も言うように植物を象った紋所の存在とも結びつくのであるが、詳細は今後の課題となる。ただし、たとえば熱田神宮には楠を神木とする楠御前神社が祀られていて子安、安産、病氣治癒の神としての信仰がある。熊楠がいう楠神 (子守楠神社) も西日本であり、静岡県以西には楠を祀る神社が多く認められる。こうした楠の祭祀や霊威については、矢野憲一・矢野高陽『楠』にも具体例がいくつも取り上げられており (矢野

2010)、南方熊楠がいう楠の伝承は今後の研究課題となる。

特定の樹種を族霊とする伝承は中国の少数民族にもある。中国社会科学院民族文学研究所の王宪昭教授によれば、少数民族には特定の樹木を先祖とする伝承、あるいは特定の樹木から生まれたという伝承があるという。たとえば満州族の女性は柳、赫哲族は白楊樹(白樺)が先祖だと伝え、イ族は梧桐樹(青桐)、土家族は楠樹、徳昂族は茶樹(サザンカ)から生まれたと伝えられている⁽⁷⁾(王 2012)。



写12 和歌山県海南市 藤白神社
楠の大木と子守楠神社

(7) 森神信仰を形成する神霊樹

ここでいう「森神」というのは、森神という神格があるのではなく、独立した樹木あるいは樹木群によって表象される聖地信仰に基づき、その場に何らかの神霊が宿っていると考え、樹木伐採や立ち入りの禁忌を伴う信仰といえる。従って森神信仰と言った方が適切で、具体的には島根県出雲の荒神森、福井県若狭のニソの杜やダイジョコ、滋賀県や奈良県などの野神、和歌山県の里森、山口県の河内神、大歳神、モリドン、長崎県対馬の天童地、ヤブサ、シゲ地、壱岐島のヤボサ神、鹿児島県のモイドン、モリヤマ、種子島のガロー山、モリヤマ、屋久島のモリヤマ、奄美大島のモリヤマ、オボツヤマ、カミヤマ、さらに沖縄県のウタキ(御嶽)やオンなどがある。

モリという呼称を含んでいる場合が多いのが特徴で、ここに神霊を祀ったり、あるいはモリ自体を神としたりしているようにも思えるのであるが、これは琉球諸島も含む西日本に顕著に見られ、大半が常緑樹か照葉樹の森となっている。このうち滋賀県などに見られる野神は、牛の神として祀られたり、麦わらで作った蛇を供えたりしており、出雲の荒神森の信仰と類似した内容をもっている。また琉球列島の御嶽は、沖縄諸島ではウタキのほかウガン、ムイ、グスクともいい、宮古諸島ではムトゥ、スク、八重山諸島ではオン、ワン、ワーなど多様な名称をもち、これが村落祭祀の中核となるとともに琉球の王朝祭祀においても重要な位



写13 福井県おおい町 ニソの杜（瓜生の杜）



写14 鹿児島県指宿市上西園のモイドン
1本のアコウの樹を祀る

置にあった。それはガジュマルやクバ、アカギ、フクギ、タブノキ、クワノハエノキ、リュウキウマツなどによって形成されているモリで、神域に立ち入れるのはノロとかツカサと呼ばれる女性司祭者などに限定されている。

森神信仰というのは上記のような内容をもつが、先に「神霊樹信仰の先行研究」で述べたように「森神」は直江広治が島根県西石見地方で伝えられている「森神」に基づいて術語化したといえる。「森山」という場に「森神」が祀られ、その場には樹木が茂り、この中の特定の樹木を「モリ木」とするという構成があることを実地調査からモデル化しているが、この「森神」という用語は1871（明治4）

年「神社取調書上帳」に多く出てくることに依拠したものであった。この史料は明治初期の神仏分離政策に基づく取り調べ記録である。その後の山崎亮「石見地方の『森神』をめぐって—明治初年『神社書上帳』を手がかりに一—」によれば、この神社書上帳は1870（明治3）年10月28日付の太政官布告「大小神社ノ規則ヲ制定スヘキニ由リ査点条件ヲ定ム」に基づいて藤井宗雄らの調査と編纂によって作成され、この調査・編纂のなかで「森神」という用語が創始されて使われ出したという。藤井は自家の守護神祭祀と津和野藩の国学者岡熊臣との交流のなかで「森神」を在地の神霊祭祀の用語としたのではないかという。

山崎は、明治初期の国家神道形成期に在地の民俗神を記紀の神統譜に結びつけたり、姪邪な神々として排斥したりすることなく、表象的な祭祀実態にあわせて

「森神」という新たな用語とカテゴリーを設け、神社書上帳に位置づけた神社取調方がいたことを明らかにしているのである。藤井らによる「森神」は、旧銀山領・浜田藩領の「神社書上帳」によれば、その内容は「地主神」が多く、この他に「荒神」「大歳神」「大元神」「山神」「水神」「稻荷神」「金屋子神」「河内神」「幸神」など多様な神々が含まれ、さらに神格、神名をもたないためか「森神」とされている神も含まれている（山崎 2010）。

「森神」という用語とカテゴリーについては、徳丸亞木が享保年間に長州藩が編纂した『防長寺社由来』、同年代の防長二国の『地下上申』、幕末の『風土注進案』などから、現在の山口県域では江戸時代においても祭祀形態に基づいて「○○森」と書き上げられている在地神が多くあることを明らかにしている（徳丸 2002）。中国地方西部では在地神祭祀に関する江戸時代の公的記録に「森」が顕在化しており、こうした動向のなかで明治初期に「森神」が創始された可能性が考えられる。

「森神」という用語には以上のような歴史的経緯があるが、モリという用語自体は、すでに『万葉集』にも登場している。やや長くなるがこれについては、すでに三橋健が「神社の本質—『万葉集』の「もり（神社・社・杜・森）」という語を通して—」（三橋 2002）を著し、さらにこの論考を進めて「『万葉集』における「神社」という語について—神社の本質をめぐって—」（三橋 2010）で検討している。前者によれば『万葉集』の『「もり」』や『やしろ』は禁足地であり、元来は、必ずしも樹木を必要としなかったのである。禁足地であるが故に、おのずと樹木は茂り、やがて鬱蒼とした森となったのである。つまり、元来、『もり』や『やしろ』には樹木の意味がなかったのである」といい、後者の論文ではこの論を補強している。

後者の論文では、『万葉集』では「もり」と読む語は「神社」が3例、「社」が11例、「母里」が1例、「森」が1例あるが、三橋は「母里」は「伊久里」という地名を冠しているので、これは神霊の鎮まる「社」と宛てるべきで、「森」を「もり」と読むのは平安時代中期以降であり、『万葉集』では「森」は「しげ」あるいは「しみ」と読むのが順当であるという⁽⁸⁾。その上で、

「神社」「社」「杜」は「足を踏み入れることを禁じた塞がれた地、閉ざされたところ」であり、それが本義である。ところが平安中期頃になると、これに「もり」と読む「森」の字が加わることになる。この「森」は樹木が繁茂してい

るいわゆる「森」と神霊が鎮まる地としての「神社」「社」の両義を兼ね備えた「森」である。それゆえ前掲の『枕草子』に「森などいふべくもあらず、ただ一木あるを、なにごとにつけけむ」との疑問も生ずるのである。つまり清少納言は「木が一本しかないのに、どのような理由から森という名を付けているのだろうか」と疑っているのである。(三橋 2010)

と指摘する。『万葉集』にみえる「もり」の意味については、折口信夫は1916(大正5)年9月刊の『口訳万葉集』上で、たとえば巻第四の561番歌を「思はぬを思ふと云はば、大野なる御笠の杜の神し知らさむ」と読み下し、「お前さんは、私を思っているといふが、それは嘘だ。人を欺したなら、大野の郷の御笠の森に入らつしやる神様が、罰をおあてにならう」と口語訳している(折口 1916)。「御笠の杜」は、万葉仮名文は「三笠社」(鶴他 1972)で、折口は「社」を「杜」と理解し、口語訳では「森」としたのである。ただし、『口訳万葉集』出版後にまとめた1919(大正8)年1月の『万葉集辞典』では、

もり【杜】 神のある処。神の下る場処。杜の字は社の字を当時からも書いたのである。神のいます家を社と書くのに対して、単に神の在処を示す処、木偏の字を用ゐたかとも思はれる。むれ・つむれなどと同じく山の意で、朝鮮語では、今ももいと言うてゐる。此がもりの子音脱略なる事は、彼国の音韻転訛例によつて知れる。今日、我が国西部の山々に森・丸など言ふものの多いのは、皆、山の意である。山は天に近く、神のあもりつく地であるから、もりが神の在処の意に用ゐられたのである。神ノ山・神ノ丘のつもりであつて、今日の様に木が茂つてゐれば森と言ふのとは違う。(中略)さうした山には木立があり、木立ある処には神が宿ると言ふので、今日の杜の用語例が定まつたのであらう。本集の杜には、神の在所と言ふ意を外にした森はない。(折口 1919)

と説明している。神が天降り憑く山や丘が「もり」であり、これは神の在所の意味であるというのである。「今日の様に木が茂つてゐれば森と言ふのとは違う」「本集の杜には、神の在所と言ふ意を外にした森はない」の説明からは、「もり」は神が天降りする場であり、その場が結果的に木々の茂る場所になったという理解がうかがえる。武田祐吉が1934(昭和9)年の『全釋萬葉集』一(創元社)でいう、「神社」を「もり」と読むのは「森林を神座として崇敬することによる。森林を標して神の処とし、従つて神社の基となつた」という解釈とは明らかに違い、武田の

この見解は修正の必要がある。

辰巳正明ほか監修『万葉集神事語辞典』の「もり・やしろ 杜・社」では、「①木の茂ったところ、②神の居所としての樹木や岩、③神祀りの場をいう」「①は、万葉集では1例のみで」「②③は、神の居所、あるいは、神祀りの場そのものを表現する語として用いられる場合である」「モリは、神を迎え、これを祀るための聖域全体を指すと考えられ」と説明している(城崎 2008)。ここでいう「①木の茂ったところ」と解釈できる歌の「もり(森)」は、三橋は前述のように「しげ」と読むべきであるというのであり、これを除けば『万葉集』の「もり」は『万葉集神事語辞典』でも②③の意味だけになる。

「もり」という語には、以上から歴史的な変化があることは明らかであり、伝承語である民俗語彙のモリモ、単純に木々が茂った所という解釈ではすまない場合があるといえよう。このように考える事由は、先の三橋論文も引用しているように『枕草子』が「よこたての森といふが耳とまるこそあやしけれ。森などいふべくもあらず、ただ一木あるを、何事につけけむ」と言い、現実の民俗においても1本の木がある場をモリという例があることによる。

このような『万葉集』のモリの意味からは、中国地方西部の「荒神森」「疱瘡神森」「地主森」「水神森」など「森」の原義は、これらの神の祭地の意味で、その神聖性から禁足地となって森が形成されたと考えられる。また、『枕草子』や民俗事例において「森」といってもその場には1本の樹木があるのみということからは、モリという祭地は限られた樹木によって表象され、これが神霊樹と認識されたと考えることができる。

「森神」の形成については、独立した神霊樹を中心に祭地・聖地としてのモリが形成され、その地が後に森になったのか、あるいは逆に神霊領域として「入らずの森」のような森があり、その神聖観の衰退とともに特定の樹木が独立した神霊樹として残ったのかという問題があるが、この推移は『万葉集』や『枕草子』の記述からは前者が有力のようである。

いくつか具体例をあげると、鹿児島県のモイドン、モリヤマは漢字を宛てれば「森殿」「森山」となるが、たとえば指宿市上西園のモイドンは直径2メートルほどのアコウの大木で、やや離れた場所から見るとその名の通り鬱蒼とした森に見える(写14)。しかし、実際は1本のアコウである。木の根元には短い竹の棒を立てて注連縄を張り、その下には供物がなされ、この樹自体を神と考え、地元の

人たちは現在もこの木の枝や幹は切ってはならないと伝え、旧暦6月と11月にモイ講（森講）と呼ぶ祭りが行われている。指宿市内の他所のモリヤマも、そこには何本かの木があったが、モリヤマとして祀るのは同様に1本の樹であるという。

島根県出雲地方で多く祀られている「荒神森」は、荒神をまつる場が森になっていることからの名称で、地元では森をフロと呼ぶので「荒神ぶろ」ともいう⁽⁹⁾。出雲の荒神森については、『市民による荒神さん分布状況調査』（特定非営利活動法人出雲学研究所 2007）では出雲地方だけでも120ヶ所ほどが確認されていて、これには1軒の家でまつる場合、同姓の本分家集団でまつる場合、集落全体やその中の組など地域社会でまつる場合がある。

こうした荒神森を実地に見ていくと、その祭地の樹木の様子には、何本もの樹



写15 島根県大社町杵築東の命主社境内の荒神森



写16 松江市東出雲町の阿太加夜神社境内の荒神森

があつてまさに森になっているところと大きな1本の樹木を荒神としているところがあった。松江市古江の許曾志神社の裏山の森には、一定の範囲に注連縄が張られ、木々の根元には沢山の幣串が立てられていた。注連縄で囲った範囲が荒神森である。同様な例は松江市美保関町にもあつて、ある家がまつる荒神森も木々を囲んで注連縄が張られ、その真ん中はこんもりと土盛りがあつた。しかし、出雲大社に近い大社町杵築東の命主社境内の荒神森は、祭場に何本かの木があつたが、大木は1本でこの樹木には祭りのときに作った藁蛇を巻き付けている。荒神森と言っても森とはいえず神霊樹が1本と言った方がよい

と思える例である。神霊樹一本の荒神は、松江市東出雲町の阿太加夜神社境内にもある(写16)。楠の大木があってその幹には大きな藁蛇が巻きかれ、根元には祭りの際に奉じたおびたしい幣串と、小さな石祠が祀られているが、石祠は後のもので本来は楠の大木自体が荒神であったと思われる。出雲の荒神森祭祀で祭りに作った藁蛇を巻く場合は、木々が多い森の場合にはその中の大木を荒神として特化して巻き、1本の大木のみ荒神森はこれに藁蛇を巻き付けている。藁蛇を巻く荒神の神霊樹は、楠のほか杉や松、シイ、スダジイなどが選ばれていて、いずれも常緑樹であるのが特徴である。

荒神森祭祀には、すべてではないが荒神の神霊樹に藁蛇を巻き付けるのが特徴といえる。この藁蛇は荒神だけでなく大元神などの祭りにも作られ、白石昭臣は「樹木に斎き祀る山ノ神信仰的な性格をもとに展開されたものであろう」(白石2000)と推測している。しかし、この蛇のどのような点が山の神信仰的なのかは明らかにされてなく、再検討が必要となる。蛇の信仰は日本の民俗信仰では多様で容易には解決ができないが、藁蛇を荒神に収めることは宮崎県の神楽にもある。

たとえば宮崎県西都市の銀鏡神楽の「柴荒神」は、「一人舞。鬼面を被り、終始憤怒の形相で荒々しく舞う。途中、神主と問答を繰り返す。問答の上、荒神の怒りを鎮めた神主は、その手を取って退場させ、一差し舞って退場する。宇宙根本神が荒神の姿に示現して、『柴のみならず森羅万象悉く自分の所有物である。柴の一つも勝手にすることあたわず』と言って、神道の要義から柴の本義に至るまで神主と問答する様を表現している。柴とは榊の異名である」。また「綱神楽」は「四人舞。蛇切りの舞であり、装束は後ろ鉢巻、片襷、黒脚絆、右手に鈴、左手に刀を持ち、二匹の大きな藁蛇(綱)の上を飛び越えながら勇壮に舞う。最後に綱を先地から次々に切る。四人がそれぞれ綱を切りつけると、傍に控える祝子がその切り口を素襖で素早く押さえ、綱はかついで荒神林に納める」という演目で、「荒神林」は「米良の山々にある『地主の森』『荒神の森』などとも呼ばれる、荒神が鎮座しているとされる場」(濱砂2011)と説明されている。

こうした銀鏡神楽における荒神と柴との関係や藁蛇を切って荒神林に納めること、また銀鏡には「地主の森」「荒神の森」の伝承がある点は注目に値しよう。「柴荒神」の荒神は、その問答からうかがえるように自然界を支配する神であり、こうした神が山中の森に祀られているのである。「綱神楽」で切られる蛇は、さしず

め人間界に災厄をもたらす霊的存在であり、これを荒神林に納めることで平安がもたらされることになる。こうした銀鏡神楽の演目と島根県などの森神に巻きつける藁蛇を結びつけての解釈が許されるなら、藁蛇を荒神や地主神の神霊樹に巻くのは、蛇に象徴される災厄霊を自然の支配神の祭地へ封じ込めることとなる。いずれにしても現時点では、その類似の可能性がうかがえるという段階で、今後の詳細な研究が俟たれるところである。

「森神信仰」を概観し、「森神」という用語や『万葉集』のモリ、さらには鹿児島県や島根県などの具体例をあげてきたが、以上からは特定の樹木によって聖地・祭地を表象しての神霊祭祀から、さまざまな禁忌による聖地・祭地の森化、そしてこれによる森神信仰の再構築という道筋が考えられそうである。この森神を祖霊信仰に一元化することはできず、むしろ森神というのは聖地・祭地という信仰装置を表象するもので、その信仰内容は多義的で歴史の変遷をもつと考えた方が実態が見えやすいように思う。いずれにしても今後の議論が必要なことであるが、もう一つ付け加えるなら、森神という信仰装置は、たとえば東大寺二月堂のお水取りには、堂宇の下若狭井が常緑樹の枝で囲われたり、現在は休止されている久高島のイザイホーでは、女性たちが神女になるために籠もる神の宮であるハンアシャギ、七つ屋はいずれもクバの葉で葺かれたりしていて、こうした青垣もモリを表象すると考えられる。つまりモリには、いくつかの様式的な展開が認められるわけで、その伝承的な祭祀の姿は様々な場面に広がりをもって存在することが予測できる。

ここにあげた森神信仰は先に列記した具体例からわかるように滋賀県や福井県、奈良県周辺から西日本、さらに琉球列島に顕著である。こうした分布からこれは日本列島西部・琉球列島から周辺地域への広がりが予測でき、現に韓国の済州島にはクバ・アコウ・ヤラブ・フクギ・ガジュマルなどによって構成されるモリが堂（タン）として祀られている。タンのモリには巨樹が存在し、この下で祭祀や祈願が行われており、やはりモリと神霊樹が一体となって存在している（岡谷 2009）。森神信仰の検討は少なくとも東アジア圏を視野に入れる必要があるといえる。

4、今後の課題

本稿は、どちらかといえば「問いの学問」を意識してのもので、神霊樹の信仰についてアジア圏も視野にいれてその具体相を整理しておくことに目的を置いた。それぞれの所で何を「問う」必要があるのかにも触れてきたが、最後に今後の課題をいくつかあげておきたい。

その第一は具体事例の集積である。神霊樹の信仰というのは、精霊信仰といえる樹霊への意識が確実に存在し、その表象はアジア圏では一律ではなく地域的特色が予測できるが、これを明らかにするためにはさらなる詳細な事例集積が必要となる。地域的特色というのは、たとえば樹に宿るキジムナー（沖縄）、ケンムン（奄美）、トッケビ（韓国）、マムドゥ（インド・コルカタ）という妖怪は、どちらかといえば日本西南部から東南アジア、南アジアに顕著なのかもしれない。しかし、特定樹木を族霊とするのは中国少数民族の神話伝承に顕著であるのがわかっているだけで、東南アジアや南アジアの実相は不明である。こうした樹霊・族霊信仰の一方では、依代や樹下託宣・祭祀、卜占による神霊樹は、特定の樹木を信仰装置とすると考えられ、神霊樹といってもその機能・意味づけは一律ではない。森神もこうした傾向をもつ信仰といえる。ここでは神霊樹について類型化を試みたが、これは別の指標を設けての再検討も必要となる。

神樹霊の類型については、類型間の関係性や類型の複合についての検討は今後の課題である。文中では依代としての機能・意味づけと樹下託宣・祭祀、卜占との関係性、複合については若干触れただけである。たとえば『万葉集』にも詠われている「結びの松」は、結びによって当人の願い・魂を松枝に留める行為であるが、ではそれを受け止めてくれるのは松の樹霊なのか、あるいは松は神霊との交流交信を行う依代樹であることから、松を通じて何らかの神に願い・魂が届けられると考えられたのかなど、神霊樹の役割や意味づけは考えなければならない課題が多い。

調べごとで国内外各地に出かけ、大樹があるたびにこれに身を寄せ、樹木と対話してきたつもりであるが、神霊樹の全容を理解するにはまだ時間がかかりそうである。

注

- (1) 小川直之「自然知の伝承」(小川直之編『講座日本民俗学5 生産と消費』朝倉書店、2022年刊行予定)で田中宣一の見解も含めて検討して示した。
- (2) ジェームス・ジョージ・フレイザーの著書“The Golden Bough”は、日本では1943年に永橋卓介訳で『金枝篇』と題して生活社から翻訳本が出版されている。柳田の“The Golden Bough”理解などについては、阿久津昌三「柳田國男と『金枝篇』」(『信州大学教育掌部紀要』65号、1989年3月)に詳しい。『神樹篇』という書名は『金枝篇』に倣ってということは阿久津も指摘している。
- (3) 柳田國男『信州随筆』の各論述については柳田國男記念伊那民俗学研究所柳田國男研究会編『伊那民研叢書7 『信州随筆』を読む』(2022年5月刊行予定)で論述されている。
- (4) これは、柳田は人間と憑依する神との問答とするが、折口信夫は「柳の下のお事は」については、「柳の下のお祝言」といふ行事など、今日でも諸地方になりものおどしの呪文として残っている。たゞ、問答の形が極端に簡単になつてゐるが、「なるかならぬか」「なりますへ」といふ詞も、地方によつては、もつと長い処もある。一方が神役で、此に対して一方は、なり木の精霊が、成熟を誓約する儀礼である」(『上世日本文学史—一つの注釈として—』『国語国文学講座』第15巻所収、1935年7月、雄山閣。後に「上世日本の文学」として『日本文学啓蒙』に所収<『折口信夫全集』23、1997年1月>)として、来訪する神と在地の精霊との問答と捉えている。いうまでもなくこれは「まれびと」の言祝ぎという解釈である。
- (5) これについては、渡邊明子「中国貴州省南部苗族の神樹祭祀」(『東アジア比較文化研究』9、東アジア比較文化国際会議日本支部、2010年10月)にさらに詳しい祭祀内容がある。
- (6) 韓国のトケビについては研究が進んでいて、金容儀「韓国における神樹信仰の諸相」(『東アジア比較文化研究』9、2010年10月、東アジア比較文化国際会議日本支部)ではトケビが箒、水車の杵、瓢、笊籬、穀竿など「木」の属性を持つものに化ける特性があるという。
- (7) 2009年8月22日に共同研究の調査地である中国貴州省黎平県岩洞鎮にて直接教示を受けた。
- (8) 『万葉集』の「森」の読みである「しげ」が森神の名称となっている例としては対馬の「シゲ」「シゲ地」がある。対馬のシゲについては、鈴木正崇によれば、「シゲとは集落内や近くに点在するこんもり茂った森で、木を伐ると病気になるたり、不幸にあたりすると言われる聖地である。(中略)葬列がその前を通る場合には、『山立て』と称して、シバ(柴)をシゲ地の前に立てて蔭にして通る。カミさまを穢さないようにするためだという。禁忌を伴う神聖視される森がシゲである」といい、シゲの特徴は「第一は、集落内にあって禁忌を帯びる身近な聖地としての性格である」「第二は、『天道茂』の名称の通り、天道信仰と関連を持ち、山への遙拝地となったり、シゲが天道地の森という禁忌の場として祀られる」「第三は、境界を示す意味合いがあることである」と、3つの特徴をあげている(『祭祀と空間のコスモロジー—対馬と沖縄—』2004年2月、春秋社)。出雲や石見の森神も、集落内の身近な聖地で禁忌を伴っている。またシゲの第2の特徴については、出雲や石見の森神の場合は荒神信仰、大元信仰などと結びついてその禁忌の場となっているということで、一致点がみられる。
- (9) 鳥根県や鳥取県で神を祀る森をフロと呼ぶことについては、昭和25年に西石見の森神信仰を報告した沖本常吉の「荒神森—石見津和野川地方」(『民間伝承』第14巻第11号)には、鹿足郡畑ヶ迫村大字内美字高野の藤井本家の荒神森は、家の下手の山麓に先祖の墓地があって、その乾に隣接しており、「荒神森の側には大きなタブの切株二ツと、椿、榊、メゴ笹に

囲まれた横二尺五寸高さ三尺の石のオムロがあり、内部に例の如く幣串が詰めてある。この藤井家の老母さん（七十八歳）の話によると、オムロを中心に四間四方が荒神森で、ミサキ荒神、稲荷大明神、かくい大明神、ぢいさあ、ばあさあ、つるぎの神というものが一緒に祀ってある。だから向きは違っていても墓地も荒神森に入るといふ」とあり、このオムロとフロの関係が気になる。オムロはここでは石祠のようだが、ムロはモロの訛化した言い方で「神籬（ひもろき）」の「もろ」の意味という解釈もできる。「もろ」は古語では「森・杜」といわれている（『岩波古語辞典』）ので、仮にオムロが「おもろ」なら元はこの森自体がオムロだったことになる。森をいうフロも、「もろ」の訛化によると考えていいのであろう。

参考文献

- 赤嶺正信 2018 『キジムナー考—木の精が家の神になる—』榕樹書林
- 秋本吉郎校注 1958 『日本古典文学大系 2 風土記』、岩波書店
- 岡谷公二 2009 『原始の神社をもとめて 日本・琉球・済州島』平凡社新書
- 小川直之 1998 「長野御祭礼をめぐる—祇園牛頭天王信仰の受容—」『國學院雑誌』第99巻第11号
- 小川直之 2021 「結び」の民俗史—アジアからの視点—」『東アジア文化研究』第6号、國學院大學大学院文学研究科
- 折口信夫 1915 「髯龍の話」『郷土研究』第3巻第2号・3号（『折口信夫全集』2所収、中央公論社、1995年）
- 折口信夫 1916 『国文口訳叢書 4 万葉集』上、文会堂書店（『折口信夫全集』9、中央公論社、1995年）
- 折口信夫 1917 『国文口訳叢書 5 萬葉集』下、文会堂書店（『折口信夫全集』10、中央公論社、1995年）
- 折口信夫 1919 『万葉集辞典』文会堂書店（『折口信夫全集』11、中央公論社、1996年）
- 折口信夫 1930 「古代人の思考の基礎」『古代研究』民俗学篇 2（『折口信夫全集』3、中央公論社、1995年）
- 折口信夫 1933 講演 「御柱の話」（『折口信夫全集』別巻 1、中央公論社、1999年）
- 神野善治 2000 『木霊論』白水社
- 蒲生正男・坪井洋文・村武精一 1975 『伊豆諸島—世代・祭祀・村落—』未來社
- 金容儀 2010 「韓国における神樹信仰の諸相」『東アジア比較文化研究』9、東アジア比較文化国際会議日本支部
- 小池直太郎 1922 『小谷口碑集』郷土研究社
- 小島環禮校注 1970 『風土記』角川文庫
- 白石昭臣 2000 「総説」『鳥根の祭り・行事』鳥根県教育委員会と
- 城崎陽子 2008 「もり・やしろ 杜・社」辰巳正明・城崎陽子監修、國學院大學日本文化研究所編『万葉集神事語辞典』
- 神道大系編纂会 1993 『神道大系』論説編五
- 鈴木重胤 1915再版 『鈴木重胤著祝詞講義』下、皇学書院
- 武田祐吉 1924 『神と神を祭る者との文学』古今書院
- 武田祐吉訳注 1968 『古事記』（28版）角川文庫
- 田中宣一 2009 「伝承」の全体像理解にむけて」『日本常民文化紀要』第27輯、成城大学大学院

文学研究科

鶴 久・森山隆編 1972 『萬葉集』桜楓社

鄧敏文 2010 「中国侗族の神樹崇拜」『東アジア比較文化研究』9、東アジア比較文化国際会議
日本支部

特定非営業活動法人出雲学研究所 2007 『市民による荒神さん分布状況調査』財団法人島根ふ
れあい環境財団21・特定非営利活動法人出雲学研究所

徳丸亜木 2000 「森神」『日本民俗大辞典（下）』吉川弘文館

徳丸亜木 2002 『「森神信仰」の歴史民俗学的研究』東京堂出版

直江広治 1962 「IV信仰伝承第2章森神信仰」和歌森太郎編『西石見の民俗』吉川弘文館

直江広治 1972 「森神」大塚民俗学会編『日本民俗事典』弘文堂

中村 誠 1974 「樹木信仰と文芸—三十三間堂棟木由来」を中心に—『國學院大學大学院文学
研究科論集』創刊号

ネリー・ナウマン著、野村伸一・檜枝陽一郎訳 1994 『山の神』言叢社

野本寛一 1994 『共生のフォークロア・民俗の環境思想』青土社（後に『生態と民俗—人と動植
物の相渉譜』講談社学術文庫、2008年5月として出版）

野本寛一・三国信一 2014 『人と樹木の民俗世界—呪用と実用への視角—』大河書房

濱砂武昭 2011 「演目解説」『国立劇場第118回民俗芸能公演 宮崎 銀鏡神楽』独立行政法人
日本芸術文化振興会

松谷みよ子 1994 『現代民話考9 木霊・蛇』立風書房

三橋 健 1999 「神木」『日本民俗大辞典（上）』吉川弘文館

三橋 健 2002 「神社の本質—『万葉集』の「もり（神社・社・杜・森）」という語を通して—」『國
學院大學大学院文学研究科創設五十周年記念論文集 伝統と創造の人文科学』國學院大學大学
院文学研究科

三橋 健 2010 「『万葉集』における「神社」という語について—神社の本質をめぐって—」『國
學院雑誌』第111巻第5号

南方熊楠 1920 「南紀特有の人名—楠の字をつける風習について—」『民族と歴史』第4巻第5
号

宮家 準 2007 『神道と修験道—民俗宗教思想の展開—』（第8章「民俗神道思想の展開」）春秋
社

宮地直一 1985 『宮地直一論集2 諏訪神社の研究 下』蒼洋社

柳田國男 1914 「片葉蘆考」『郷土研究』第2巻第4号

柳田國男 1915a 「柱松と子供」『郷土研究』第3巻第3号（『柳田國男全集』14、ちくま文庫、
1990年4月）

柳田國男 1915b 「龍燈松伝説」『郷土研究』第3巻第4号（『柳田國男全集』14、ちくま文庫、
1990年4月）

柳田國男 1915c 「旗鉾のこと」『郷土研究』第3巻第6号（『柳田國男全集』14、ちくま文庫、
1990年4月）

柳田國男 1915d 「大柱直」『郷土研究』第3巻第7号（『柳田國男全集』14、ちくま文庫、1990年
4月）

柳田國男 1915e 「諏訪の御柱」『郷土研究』第3巻第8号（『柳田國男全集』14、ちくま文庫、
1990年4月）

- 柳田國男 1915f 「勧請の木」『郷土研究』第3巻第9号(『柳田國男全集』14、ちくま文庫、1990年4月)
- 柳田國男 1915g 「柱松考」『郷土研究』第3巻第1号(『柳田國男全集』14、ちくま文庫、1990年4月)
- 柳田國男 1925a 「争ひの樹と榎樹」『民族』第1巻第3号(『柳田國男全集』14、ちくま文庫、1990年4月)
- 柳田國男 1925b 「天狗松・神様松」『民族』第1巻第6号(『柳田國男全集』14、ちくま文庫、1990年4月)
- 柳田國男 1936 「しだれ桜の問題」『信州隨筆』山村書院(『柳田國男全集』24、ちくま文庫、1990年9月)
- 柳田國男監修 1950 日本放送協会編『日本伝説名彙』
- 柳田國男 1963 『分類祭祀習俗語彙』角川書店
- 矢野憲一・矢野高陽 2010 『楠』法政大学出版局
- 山崎 亮 2010 「石見地方の『森神』をめぐって—明治初年『神社書上帳』を手がかりに—」『山陰民俗研究』15
- 李春子 2011 『神の木 日・韓・台の巨木・老樹信仰』サンライズ出版
- 渡邊明子 2010 「中国貴州省南部苗族の神樹祭祀」『東アジア比較文化研究』9、東アジア比較文化国際会議日本支部
- 王宪昭 2012 『中国少数民族人类起源神话研究』中国社会科学出版社