

近江湖北の^{おこない}神事をめぐる心理臨床学的研究

井上 明美

1. 研究の目的

激しく雪が降り積もる、二月の最も厳しい寒さの中で行われる神事が湖北のオコナイである。

筆者はここ数年来、公立中学校や教育相談機関カウンセラーとして湖北地方で心理臨床活動を行ってきた。その地域の家族形態の大半は三世同居である。担当した事例の多くは、世代や年齢に関係なく母と子の結びつきが非常に強く、そのために家庭内で世代を超えて葛藤が生じていた。母子密着により生じる問題は、河合隼雄（1975）や橋本やよい（2001）が指摘するように現代日本全般において存在するが、他地域においても心理臨床に関わってきた筆者にとっては、とりわけこの地域の事例の特徴を示していると思われた。それは、強く結び付く姑と夫の間で、居場所のない女性がわが子との一体化を強め、子どもに影響力を持つ母親として一家の中で地位を確保していく事例や、他地域から嫁いできた女性が家や地域の因習に馴染めずに孤立した結果、その子どもたちも学校や地域から孤立してしまう事例など、女性の生き方と家族や地域との軋轢などの女性に関わる問題として表れていた。また、地域には男性と家を中心に据えた判断基準がみられ、地域の連帯感や繋がり**の強さ**とともに、筆者は独特の風土を感じた。

風土とは、単なる気候や地形などの自然現象ではなく、人間の生き方の表現であり、その地域固有の生活や様式やものの考え方に表出されるものである（和辻哲郎、1935）。千葉徳爾（1966）は、地域とは、そこに居住する住民がみずからの環境を組織化して得る自然的・社会的な諸要素の体系的関連をさし、その組織化活動の中には、活動目的を意識した政治体制や文化的創造と、無意識的に人々がそれに従属する社会通念や伝統、慣習といった存在との二種類に区分した。さらに、地域社会で育った慣習やものの考え方を地域社会の生活の中でながめた時、それがその内部に住む人々を無意識のうちに規制しており、彼らのものの考え方や行動を方向づけるものになるだけでなく、地域共同体的な意識の強化に役立つとしている。

湖北でも、事例を通じて、表面的に現れる態度や言葉の奥深くに内在する、地域の人たちが無意識のうちに共有する内的世界の存在が窺われた。この内的世界の存在は、共有している本人達、つまり地域の人たちには意識されていないものであるが、地域で心理臨床に関わるとき、その内的世界を抜きにしては難しいと思われた。井上（2006）は、スクールカウンセラーの視野を地域環境にまで広げることで、地域の風土が個人の生き方のみならず学校で期待される心理的援助にまで影響を与えることを明らかにし、地域風土のアセスメントとそれを踏まえた援助を行う必要性を示した。

そこで、湖北地方の自然や独自の歴史、文化などとともに、男性優位の社会通念や母と子の密着した関係性の背景などを探っていく時に、地域での内的世界形成の核として存在していたも

のが、何百年と続く宗教的民俗行事であるオコナイであった。

近江のオコナイに関する先行研究は少ない。その中の大半は郷土史家によって残されてきた記録であり、しかも、オコナイに直接関わる男性の行動記録が中心である。筆者が知り得る限り、論文として一冊の本にまとめられたのは、中澤成晃の「近江の宮座とオコナイ」(1995)のみである。そこでは一般的なオコナイの起源については述べられているが、近江湖北に限定したオコナイの起源やオコナイの中で生きてきた人々の思いや心理的影響について、あるいはオコナイから排除される女性を取り上げた研究ではない。

ところで、本研究ではオコナイそのものを調査し記録を残すことのみを目的とはしていない。本研究が目指すのは、湖北のオコナイの成立過程や歴史的背景を探りながら、神事であるオコナイが地域の人たちにどのように影響を与えながら内的世界を形成してきたのか、また、その内的世界が人々にとってどのような意味を持つのかを明らかにしていくことである。

オコナイは、かつては畿内から広く七道(律令制度の行政区分、東海、東山、北陸、山陰、山陽、南海、西海の各道)にまで広がっていたと思われる。現在でも、オコナイは名称(どやどや、お水取り、荘厳、鬼走り、おとう等)は違っても旧畿内の府県を中心に分布している(五来重、1980)。しかし、湖北地方の規模や数は他を圧倒しており、あたかも湖北にその中心が存在しているように思われるほどであり、湖北のように日々の生活の中に確固として位置づけられ、守り続けられている所は他にはない。湖北地方では、神事と書いてオコナイと読ませているところが多い。オコナウとは、精進潔斎すること、祈祷することを意味する古語である(中澤、1995)。本稿でも、近江湖北のオコナイについては、^{おこない}神事と表記し、他地域のオコナイと区別する。

2. オコナイの起源

オコナイは、奈良時代末から平安時代初期にかけて溯ることができる仏教的年頭行事である修正会・修二会にその起源を求められる(五来重、1980)。修正会は、正月に修する法会の意で、毎年正月8日から14日まで各宗各寺院で修する法会であり、修二会は、修正(月)に対する修二月であり、2月1日から14日まで修する法会である。ともに仏教本来の教義的解釈には存在せず、その行法の中心は悔過である。悔過というのは、仏に罪過を懺悔して、罪の消滅と共に、天下泰平・五穀成熟を祈る。中澤(1995)は、「悔過があることは、単に暦の上の新年を迎える儀礼であるだけでなく、祖霊を迎えその恩頼を身体に振り着けることによって新魂とする鎮魂の儀礼であることを示している。そのため、心身の罪や汚れを祓うための謹みと禊ぎ祓いが求められ、厳重な精進潔斎の前行が要求された。悔過とはこの謹みと禊ぎ祓いの仏教的表現に他ならない。修正会・修二会は、その根源に民俗固有の宗教観念を有することを示し、民俗信仰の習合された儀礼であるといえる」としている。五来(1980)も、また、修正会は、日本古来の正月行事が仏教化したものであり、仏教行事に見えながら、日本人の農耕儀礼や山岳宗教、祖霊祭祀が、仏教儀礼の形をとったとみなしている。

これらの記述から、オコナイの起源は修正会や修二会に求めるよりもむしろ、それら仏教的行事の根底に民俗信仰としてのオコナイがあり、オコナイはさらに時代を遡り、仏教伝来以前の日本人古来の宗教観や信仰を伝えるものと思われる。つまり、修正会・修二会において、祭儀の中心となるのは祖霊や穀霊であり、目的は鎮魂と豊穡である。実施日も、日本古来の満月の日を月

の初めとする暦法にしたがい、修正会は1月に当たる月の満月、すなわち旧暦正月14日夜から15日朝に掛けて正月として祝ったらしい。14日が晦日、15日が元旦に該当する。修二会は、旧暦では農耕が始まる2月に、重ねて豊穰を願う意味で行われたと考えられる。

祖霊祭祀と豊作祈願を目的とする年頭行事は、おそらく農耕文化発祥と相前後して生まれたものと思われるが、それが仏教化して修正会・修二会となり、さらにオコナイと称されるに至ったと考えられる。

3. 湖北^{おこない}神事に関する面接調査と事例

面接調査の目的は、神事^{おこない}の現在の姿を明らかにすることと、そこに生きる人々の内的世界と神事^{おこない}の関係を知ることである。ここでは、実際に神事^{おこない}が実施されている湖北を訪れ、神事^{おこない}の地に生きる人たちと直接面接した。神事^{おこない}に直接関わるができるのは男性だけであり、これまでの民俗学研究においても男性が調査対象となってきたが、本研究では、女性についても調査協力をお願いした。しかし、X地区居住の女性は表に出ることを固辞され、調査は実行できなかった。

調査の結果、知り得た現在の神事^{おこない}の姿を記述し、また、本稿記載の許可を得た4名の方の事例を提示した。なお、調査協力者の匿名性を守るため具体的な地名や姓名を記載しない。

(1) 調査方法

① 調査地 湖北の多数現存する神事^{おこない}の中で、厳格に代々続いてきた神事^{おこない}を伝承しているX地区と、近年になって、時代の変化に対応して神事^{おこない}を簡略化してきたY地区。

② 調査協力者

X地区；Aさん（70代前半男性） 10代から神事^{おこない}に関わる地区の長老。神事^{おこない}について精通。

Y地区；Bさん（40代前半女性） Aさんの三女。X地区に生まれ、Y地区に嫁ぐ。

Cさん（70代後半女性） Y地区に生まれ育ち、Y地区内に嫁ぐ。

Dさん（50代後半男性） Y地区で江戸時代から続く家を継ぐ。

Eさん（50代前半女性） Dさんの妻。オコナイの存在しない都市から嫁ぐ。

Z地区；Fさん（70代前半男性） 郷土史家として神事^{おこない}を研究。

③ 調査期間 2007年7月～2008年2月おこない神事当日まで

なお、両地区ともに神社の庭での神事^{おこない}の見学は可能であったが、神社建物内部など女性である調査者が近づけない場所もあった。

(2) 調査から明らかになった湖北^{おこない}神事の現在の姿

① X地区の神事^{おこない}

X地区は、少なくとも江戸時代から続くおよそ80戸から成り立つ地区である。江戸時代以来、地区への新規居住者を認めず、戸数の増減はない。江戸時代から用水路が整備された豊かな田園地帯が広がる地区である。

X地区の神事^{おこない}は、湖北地方の中であって、特に厳格に伝えられてきた。湖北全般に、神事^{おこない}は男性戸主しか参加することができず、その中から頭家（X地区の表記法）が選ばれる。X地区では、戸主であり、かつ新たに嫁を迎えた者のみが一代に一度、頭家を勤めることができる。女性は他の地域よりも厳しく排除される一方で、頭家以外の若者が頭家に嫁いできた嫁の着物や帯など一式を身にまとい女装する。女装した若者は、頭家の花嫁として頭家の若主人と共に一連の行事に

参加する。

神事は、毎年2月13日から16日に実施され、中心となる本日は15日である。戸主の結婚順に登載の御神事組員名簿に記載される。神事の本日、神官、村役が宮籠もりをする中で、玉籤によって次の年の頭家が決定する。選ばれた頭家は、以後の行事祭礼と次の年の神事を執り行う。以後の祭礼とは、明年の2月15日の本日に向けて、選ばれた15日の深夜から翌日16日の神事に始まり、4月の春季恒例祭、5月のお田打祭など、毎月続く一連の行事祭礼である。すなわち、祭礼の一年は2月15日の神事の本日に始まり、一年後の本日に終わる。そうして、その当日に新たな頭家の下に、一年の祭礼が始まる。この始まりの日に終わりを迎え、新たに始まりを迎えるという一年間途切れることのない祭祀が神事であり、それが何百年と繰り返されてきた。

本日に向けての準備は2月13日に始まる。この時から、女性が関わることは一切ない。頭家の女性と子どもたちは、神事の間、自宅を離れ、親戚宅に身を寄せる。頭家には、神事に関われる男性だけが残る。頭家の亭主方と呼ばれる主親戚（当地に住む血の濃い親戚）戸主達が集まり、定められたとおりの夥しい種類の道具が準備される。さらに、花嫁の衣装と化粧道具一式、酒二斗が揃えられ、その後、翌日の役割を決めるための玉籤が作られる。翌、2月14日午前6時には決められた順番に従い、他の家の戸主（組員と呼ばれる）達が頭家に集まり始める。その装束は紋付き羽織袴の正装であり、手には扇子を携える。組員全員揃ったところで、前日準備された玉籤を引き、それぞれの役割が決まる。ここから、伝承されてきた口上、時間と順序、役割を厳格に守りながら神事が進められる。口上は定められた動作を伴いながら、一言一句違えることは許されない。午前9時の米かしに始まり、一年間頭家に祀られてきた御神体のエビ（筆者には男性器と女性器に見える）解体と続き、午後に神官が頭家を訪ねてくると、竈払いの祭式が始まる。亭主方は、この夜は不眠で過ごす。2月15日、午前6時、亭主方紋付き羽織姿で集合。ここから本日の神事が始まる。再び、決められた役割順に従って頭家に組員が集まる。午前8時には、村役、神事役など長老達も集まり、畳一畳分よりも大きいお鏡台となる戸板を準備した後、長老の唄う『嫁入り長持唄』にあわせて、棒杵搗きをする。その後、オハシ（御神体）を柳の木で時間をかけて造り、床の間に祭る。午後に神社の釣鐘が衝かれると、宴が始まる。夕刻になると、花嫁役の男性が、宴の座に秘して化粧を始め、頭主も入浴して身を清める。この間も、決められた順番と口上に従い、宴は続く。日も落ちた6時頃から、戸板に載せられた大鏡をもつ担ぎ方を先頭に、オハシ（御神体）、御神酒、頭主、嫁帽子をかぶった女装男子の花嫁、お供え用の小餅や御神燈が続き、神社に向かう。大鏡は神社拜殿に担ぎ上げられ、オハシ、御神酒等とともに飾り置かれる。花嫁は参拝後に帰宅するが、頭主は神社の拜殿に上がり込み、神社盃事という神事を執り行う。その後、午後9時頃から氏子総代、区役員、頭主による宮籠もりが始まる。鯉濃料理、酒が準備され、鯉と酒がなくなるまで、閉め切った拜殿の中に籠もる。これは、神と人が共に宴に着き、直に神と同席して食することを意味する。宴を終えると、神官がそこに加わり、前日準備されていた玉籤によって、神の見守りの中で新たな頭家が決定される。深夜に、頭家決定の知らせを受けた新頭主は神社に参拝し、盃を受ける。新頭主決定後に、新頭主を先頭にして、オハシ、大鏡餅、大しめ縄等の行列が、新頭主の家に向かい、床の間に飾られる。2月16日からは、新頭家での祭祀になる。新頭家では、鏡開きが行われ、オハシや大しめ縄を使った新たなエビが造られる。そうして、新頭主のもと、新たな神事が始まる。

② Y地区の神事

Y地区も江戸時代から続く家が多く残るが、新興住宅地も造成され始め、地域への新規住民も増えつつある。ただし、新規住民は神事には参加は許されていない。

Y地区では、時代の変化と共に、地域住民への負担を軽減するために神事が簡略化されるようになってきた。本日は2月15日であるが、神事の期間は14と15の二日間だけである。神事の準備は塔屋（Y地区での表記）に当たった家の座敷で行う。座敷は神事に関わる場となるので、神事が終わるまで女性は入ることができないが、それ以外の部屋は自由に行き来できる。女性と子どもは、自宅で生活を続ける。

神事の下準備は女性の仕事で、一年間使っていない道具類は女性が汚れを落とし、その後男性が清め洗いをする。女性が全体のことを見渡して、14日までに必要な物は全て準備しておく。男性は準備万端整ったところで、14、15の両日、餅つき、お供えなど神に直接関わる場所だけをする。女性の役割は、男性が機嫌良く神事をできるように整えておくことで、2日間の男性の食事の準備もする。餅つき終了後の餅の張り付いた臼や杵を洗うのも女性。男性はお供えを終えると宴会を始める。その段取りも女性がする。

神事を担当する塔屋は、15日の本日に神社での総会の時に、籤で決まる。神社の世話役3人が、各家の名前の書いた札の入った箱を準備する。その箱から取り出された札によって塔屋が決定する。一度当たると5年間は免除されるが、一生のうちに何度でも当たる可能性がある。塔屋が決まると、毎月、一日と15日に阿弥陀さんと薬師さんに一年間お供えをする。塔屋の決まり事として、一年の間に葬式、出産があると汚れとみなされ、塔屋は別の家の担当になる。葬式があった家は、神事には参加できない。

16日の神事終了後は、神は座敷からいなくなったので、塔屋の家族、主親戚、手伝いに来た人たち、男女性別に関係なく全員で宴会を開き、労をねぎらう。

(3) 神事とともに生きる人々の事例 地の文と「 」；調査協力者、<>；面接者の言葉<事例A> X地区に生まれ、13才から神事に参加した70代男性Aさん

昭和の初めにX地区に長男として生まれたAさんは、幼い頃に父親を亡くした。父親からは神事について教えられていない。数え年13才になると、一家の戸主として神事に参加した。普通は、13才になると前髪と言われ、若衆組に参加する。若衆組は独身男性で組織され、長男か否かに関係なく13才になった地区の男子全員が加入し、結婚するか30才になると退会する。そこで、年長者たちから神事をはじめ生きていくために必要なことを教えられた後に神事に参加する。父親がいないAさんは戸主として、いきなり神事に参加した。最初の年は、下働きと使い走りで、叱られてばかりいた。辛かったが、神事に関わることは、一家の長として当たり前のことで、逃げようとは思わなかった。数年続けていると、神事の流れや役割も分かってきた。同い年の者が神事に参加する頃には自分はすっかりベテランになっていて、とても誇らしい気持ちがあった。

結婚は20歳過ぎと早かった。結婚後、頭家にもなった。仲の良かったツレが『お前が頭家なら喜んで嫁役を引き受ける』と言ってくれたことが嬉しかった。子宝には三人恵まれたが、三人とも女の子だった。長男がいる家では、長男が神事に参加するようになると、父親は隠居して神事には参加しない。代が替わる。自分の家には男の子がいないので、未だに隠居できない。最長老

として、^{おこない}神事に今も関わっている。この地区の中では、自分が^{おこない}神事について一番詳しいと思う。先祖から伝えられた^{おこない}神事を、次の世代に確実に伝えていくことが自分の役割だと思っている。

<女性の参加が許されないのはなぜだと思われますか？>と面接者が問かけると、「・・・」。Aさんは、このような質問を受けると予想していなかったためか、一瞬絶句される。暫く考えた後、「何でかなあ。汚れという人もいるけど、昔から男だけでするのが当たり前で、なんにも思わなかった」とAさん。

<事例B> X地区に生まれ、Y地区に嫁いだ40代女性Bさん

Aさんの三女。子どもの時、^{おこない}神事に関わったことも、教えられたこともない。神社にお参りに行った記憶がある程度。X地区の^{おこない}神事については何も知らない。Yに嫁いでから、^{おこない}神事の下働きに参加して、年配の女性たちから^{おこない}神事で女がする仕事を教わった。Yの^{おこない}神事しか知らない。

<事例C> Y地区に生まれ育ち、Y地区内に嫁いだ70代後半の女性Cさん

この在所に生まれ、在所以外の場所に働きに出たことや生活したことはない。親の命じるまま、家の手伝いをした。畑仕事と蚕の世話。蚕の世話は女の仕事で、餌やりと蚕の糸取りをする。

23歳で、父親が決めた相手と結婚。『おまえ〇〇へ行け』と言われると、絶対逆らえない。実家近くの同い年の男性のところへ嫁ぐ。

嫁ぎ先の姑は早く亡くなっていたため、舅と一日中ずっと一緒に田畑仕事をした。舅に厳しく命じられるまま動いた。外に働きに出る主人よりも舅と一緒の時間が長く、気を遣う。家事子育ても、一手に任せられ、とてもしんどく、辛い毎日だった。ぼんやりしたことも身体を休めることもできない。舅と一緒に働いていた頃が一番の苦労。結婚後30年近くを舅との農作業で過ごした。

女は結婚前には、男の若衆組のような会はない。結婚後は、在所の婦人会に入会する。そこで在所の嫁達の繋がりができる。これまで、在所の外にほとんど出たことはないし、外に出たいとは思わない。周りには、親戚や馴染みのある人が多い。今の自分は幸せな方であると思う。

^{おこない}神事は女にとって大きな負担。女に一切関わらせない在所もあると聞くと、羨ましい。この在所では、昔は男だけでしてきたが、今は神さんに関わる良いところだけ男がする。大寒の寒さに凍えながら、水仕事や準備、下ごしらえを女がする。ここでは女がいないと^{おこない}神事はできないと思う。

<事例E> 遠く離れた、オコナイのない都市からY地区に嫁いできた50代女性Eさん

オコナイとは全く無縁で、厳しい風習のない都市から嫁いできた。主人とは都市の同じ職場で知り合った。結婚が決まった後、主人の親戚の中で、最も力のある人が仲人として立てられ、仲人を介して、主人の実家から結婚に関わる一連の風習について事細かく指示を受けた。

結婚式当日は、結婚式場にたどり着くまでが長い。白無垢の花嫁衣装で生家を出た後、嫁ぎ先になる主人の実家のある在所の入り口でハイヤーを降り、仲人夫婦の先導で実家まで歩く。主人の自宅に入るとすぐに仏壇を拝み、先祖に結婚の報告と一族に新しく入ることの許しを請う。その後、結婚式場で、親戚を招いた一回目の結婚披露宴を行う。終了後、再び嫁ぎ先へ戻り、本膳という二回目の披露宴。一回目の披露宴に呼ばれなかった在所の男性達が呼ばれる。

白無垢で自分の両親や自分の主親戚と共に宴席に出て、在所の人たちに一族で挨拶。宴会の途中で自分は宴席を抜け、仲人の妻の先導で白無垢のまま近所の家一軒ずつに挨拶。最後に、寺へ挨拶に行き、三三九度の杯を交わし、今後の付き合いを誓う。

帰宅後、小紋に着替え、白いエプロンをする。姑から『嫁としてする初めての仕事。これをして、初めて嫁として認められる』と言われ、宴席に集まった全員にお茶を出し、宴席は終了する。

結納から結婚式まで、一切は主人側の意向に従い、花嫁側の意見は言えない。当日の動きも、姑の言うまま。姑は命じるだけで、助けてはくれない。助けてくれるのは、仲人の妻。花嫁の状態を気遣ってくれるのも仲人の妻。この時に、「この人を頼るしかない」と思われた。嫁いだときから、自分一人別のところから来たよそ者としての孤独を感じた。

神事おこないについては、手伝いに行き、そこでの共同作業を通じて覚える。手伝いに行く先の家に集まった女性たちは、同じ在所で育った女性ばかり。疎外感を感じたが、自分は、分からないことは積極的に聞き、在所に慣れ、ここで生きていける人になろうと思った。仲人親に助けられた。仲人は、単なる結婚の仲介役ではなく、仲人親と呼ばれる。在所の行事やしきたりは、姑ではなく、仲人親が教えてくれる。嫁は何か困ったことがあると相談するのは仲人親。仲人親は一生の付き合いで、『仲人親には逆らえない』と言われるほど、実家の親以上の関係になる。

以上のように、湖北おこないの神事について、現在の姿とその地に生きる人々の事例を記述した。湖北おこないの神事は、少なくとも江戸時代には現在の形となって継承されてきたと思われる。今も、程度の差はあれ女性排除が続いているが、神事おこないに精通した長老でさえ、その意味について考えたことはなく、男性は目的意識を持って女性を排除しているのではない。さらに、現実の女性ではなく、女装した男性が神事に参加する地区もみられた。これらの背後に神事おこないの本質が隠されているように思われ、次に、これらのことを基にして考察してみたい。

3. 考察

(1) 湖北おこない神事の本質と内的世界の形成

X地区で神事おこないが実施される神社は、安閑天皇とその皇后（女神）を祀り、神社の名前は皇后に由来すると伝えられている延喜式内社である。延喜式内社とは、朝廷が認めた官社として、927年にまとめられた延喜式神名帳に記載された由緒ある神社である。安閑天皇の父継体天皇は、応仁天皇の五世孫であるとして、近江から迎えられたと古事記（次田真幸、1984）に記されている。継体天皇は近江湖北において皇族の流れを引く若野毛王家一族、あるいは息長氏一族出身であるといわれている（住野勉一、2007）。湖北には、4世紀後半から6世紀にかけて築造された姉川流域で湖北最大の前方後円墳を有する長浜古墳群、5世紀後半から6世紀にかけて築造された息長古墳群が存在する（丸山龍平、1982）。また、5～6世紀頃のX地区周辺には、129基もの古墳からなる古墳群が築造されており、当時強大な勢力を持つ一族が湖北地方一帯に存在していたことが窺える（岡田精司、1982）。湖北地方は、地理的に見ると美濃・信濃方面に向かう東山道と、越前から北陸方面に至る道路の分岐点であり、湖上航路と主要な陸路の接点である。豊かな耕地と交通の要所をおさえた湖北の豪族が繁栄したことは容易に想像できる。この地に、祖先を敬い、一族の繁栄と五穀豊穡を願う古代宗教が成立していたことは確かであろう。

19世紀、古代における母権制社会の存在を指摘したのはBachofen, J.J. (1861)である。Bachofen, J.J.は、女性支配の基礎には宗教があり、その宗教こそが母権制を最も尊厳あるものとするとし、人類史の普遍的な一段階として原始母権社会が存在すると考える。20世紀に入り、普遍的な一段階として捉えることは否定されているが、地上のあらゆる地での原始母権社会や大地崇拜・母性崇拜の宗教が否定されたわけではない。

日本では、縄文時代の土偶や土器の蛇形文様や縁飾りに呪術的宗教的機能が見られる。女性土偶は豊穡母神、蛇の文様は水神として解釈されてきた(松前健、1988)。稲作が行われていた弥生時代には、祭器である銅鐸が地中に埋蔵された状態で発見されているところから、三品彰英(1970)が、「銅鐸は地霊・穀霊の依り代であって、その宗儀は地的宗儀であった」と指摘するように、大地に豊穡を願う祭祀に使われたとされる。また、弥生時代後期には卑弥呼が巫女的な存在と同時に支配者であったことは、魏志倭人伝(石原道博、1951)に記されている。

農耕が開始される以前から、大地こそ全ての存在を生み出す万物の母として、存在する全てを育み、死すべきものに命を与える神秘なる地母として崇拜されていた(Eliade, M. 1968)。大地は何よりも、実を稔らせる能力ゆえに価値づけられている。農耕の民においては、豊穡をもたらす大地と同じように生命を生み出す女性の神秘が崇拜された。日本人も農耕民族である。かつて、女性が社会の中心に存在し、神秘の力で神と繋がっていたと考えられる。宮本常一(2001)は、琉球の女性が神事を与る神道を手がかりに日本の古代信仰を論じ、古く神の祭祀のほとんど女性の手にあったとしている。

古墳時代は、地方に有力な豪族が存在していた。古代の豪族は、その地方の政治的支配権を確立するために、その地方の祭祀を行う特権を握る必要があった(松前、1988)。この正統性を主張するには、自身が神に繋がる存在であるとしたであろう。男性原理による支配は、女性の神秘の力の下に行われる祭祀を否定し、支配者自らを神格化していった。

湖北には次のような神話が残る。「夷服岳と浅井岳が高さを競い合った。争いに敗れたのは夷服岳であった。腹を立てた夷服の神は、浅井岳の浅井比売の頭を切り落とした。頭は湖に落ちて、竹生島になり、浅井比売は島の神社の祭神浅井姫命として祀られた」(住野、2007)。竹生島誕生神話であるが、男性神と女性神の争いでもある。戦いに勝ち抜く力のある男性神は、慈愛と命の象徴である女性神を排除していく。伝承は人々に語り継がれる過程で変化したが、その根底にあるものは、縄文・弥生時代の呪術的母性信仰と女性権力の徹底的抑圧であった。ここに、^{おこない}神事における女性排除の根源があると考えられる。

ところが、抑圧された母性崇拜は人々の内的世界に生き続けるのである。もはやそのような信仰があったことさえ忘却の彼方へと追いやられながら、無意識の奥深くで生き続ける。忘却されたものは消滅したのではなく、ただ単に抑圧されているに過ぎない。Freud, S. (1939)は言う。「ある時点における新たな体験の中に、抑圧されたものとあまりによく似ているゆえに抑圧されたものを復活させる力を持つ諸印象が生じてしまう場合。このとき新たなものは抑圧されたもののもつ潜在的エネルギーによって強力になり、抑圧されたものは新たなものの背後にあって新たなものの助力を得て現実へと作用を及ぼしてくる」。忘却された体験は再び想起されようと試みられ、現実化され、新たに反復強化される。もはや先に生じた歴史的根源は忘れ去られているにもかかわらず、ただかつて呪術によって神との繋がりを持った女性への畏れによる不安と恐怖だ

けが残り、強迫的に女性を排除しようと試みられた。

竹田徳洲（1957、1976）によると、中世になると、武士団は、支配した土地に以前から存在する神社に祀られた神をも氏神の名において同族集団の絆を強める手段として用い、その後の中世後期の戦乱の時代を通じて、その神は農民たちの家々の地縁的連合としての村落共同体の氏神へと質的に転化し、家が主体となって祭祀を行う現在の形へと受け継がれていった。湖北でも、事例Aの長老が女性排除の理由を問われたときに一瞬絶句し、「何も考えたことがなかった」と語ったように、女性排除の根源は忘れ去られたまま強迫的に一言一句違わぬような形で伝承され、現在に伝わる神事となった。さらに、湖北では、毎年男性だけが特権的にかかわる神事を繰り返すことで、地域社会における男性優位と従属する女性、男女の役割分化という構図を内面化し、それを反復強化していった。このようにして地域独自の内的世界が形成されていったのである。

しかしながら、^{おこない}神事が大地の豊穡を願う祭祀であることには変わりはない。Eliade, M. (1968) は、「大地は尽きぬことのない死と再生の連続性にある、あらゆる万物の母なるものを象徴する。大地は一切の生命の始まりと終わりである。大地から生まれた豊かな恵のなかからあらゆる命は生まれ、生き、そして命が尽きたとき大地に戻る。そして、再び生まれる」と、大地は永遠に続く命の循環を生み出すとする。^{おこない}神事もまた、永遠に続く連続性の中にある。^{おこない}神事の本日は、始まりであり終わりである。^{おこない}神事の根底には大地崇拜・母性崇拜に支えられた母性社会があり、その母性社会は50代女性の事例Eで示されたように、仲人母から嫁娘へというように女性から女性へと伝えられてきた。

（2）影との結合・・・死と再生の儀式としての^{おこない}神事

X地区の^{おこない}神事は、遠い過去から一言一句違わぬように厳格にしきたりが守り続けられてきた。X地区の^{おこない}神事で具体的に示したように、神事の準備の段階から頭家の女性達は神事の間中、自宅を離れる。女性は頭家で行われる^{おこない}神事を見ることも許されない。神に祈り、神と共に宴に着き、直に神と共に食する特権を持つのは男性だけである。男性は、無意識の奥深くに生き続ける抑圧された母性崇拜が回帰する畏れから、女性を徹底的に神事から遠ざけ、何百年もの間、強迫的に、一言一句違わぬように^{おこない}神事を受け継いできた。女性排除の歴史の始まりから、神と直接関わる男性が表の世界に生き、一方、女性は抑圧されて影の世界を生きることになった。

X地区の^{おこない}神事の特徴は、男性一代にただ一度きり、現実の女性との結婚によって頭家を勤める資格を得、神事の中で再び花嫁を迎えることである。この花嫁は女装した男性であり、現実の妻ではない。X地区の^{おこない}神事の一連の流れは、現実には存在しない妻を迎える婚儀そのものである。この婚儀の意味について考えてみる。一つには、結婚による子孫の繁栄と五穀豊穡が繋がり、豊かな稔りを願う儀式が結婚という形をとったと考えられる。しかし、この婚儀の持つ意味はそれだけではない。女装した男性は現実にはいない女性を表現し、それは女性神を表すと考える。つまり、^{おこない}神事は頭家に選ばれた男性と女性神との婚儀を意味する。この婚儀は、抑圧された影の存在である女性神と統合する儀式であり、男性が影をも自分の一部とする自我の強さを持った人間として生まれ替わる死と再生の儀式である。この儀式の主となる資格が、現実世界での現実に存在する女性との結婚によってもたらされる。同時に、女性もまた、現実の結婚による地区加入儀礼を経て、^{おこない}神事を支える資格を得ることで、その大地に根付く母なる存在となることを意味する。

(3) 地域独自の内的世界・・・二重構造「ソトでの自立とウチなる一体化」

河合(1975)は、「母性の原理は『包含する』機能によって示され、全てのものを良きにつけ悪きにつけ包み込んでしまう。母性原理はその肯定的な面においては、生み育てるものであり、否定的には、呑み込み、しがみつきて、死に至らしめる面を持つ」と述べている。死と再生を永遠に繰り返す母なる大地の下では、永遠の少年が現れる。永遠の少年は成人することなく死に、大地の中で再生し、再びこの世に現れる。また、永遠の少年は急激な上昇を試みるが、ある時突然の落下が始まり、母なる大地に吸収される。永遠の少年が成人しようとするれば、迎える死を、母なる大地へ回帰するのではなく、自らの影を受け入れるイニシエーションとすることがある。母性社会にあっては、それを子どもだけの力で成し遂げることは難しい。強制力を持った外的な制度として通過儀礼が準備される必要がある。

神事は母性社会の中で、通過儀礼の役割を果たす。少年が成人するためには、強制的に母なるものとの繋がりを断ち切る父性原理が働かねばならない。神事はあらゆる女性の介入を排除することで、少年と母を断ち切り、母性への回帰を阻止する。かつて、X、Y両地区共に13才になった少年は、長男次男の区別無く、前髪とよばれ、若衆組の一員として年長者の家を若衆宿として生活した。そこで、大人として生きていく知恵を教えられ、男性同士の連帯も生まれた。長男は家を継ぐものとして地域に残るが、次男以下は、やがて地域を去って独立していく。長男は頭家となることで影との統合を図り、一人の大人として地域社会で自立していったのである。

男性は若衆組や神事によって、社会的に自立し、成人することができた。この意味で、神事は母性社会の中で、男性にとっては成人するために必要不可欠な通過儀礼としての存在意義を持つ。

女性は生まれた家、あるいは地域に留まることはない。女性は生まれたときから、そこには存在し続ける運命にはない。家(ウチ)から外へ出ること自体が、通過儀礼であると考えられる。その通過儀礼は、婚礼という形で表れる。50代女性の事例Eにみられる婚礼の儀式こそ一つの通過儀礼であり、この通過儀礼には二つの意味が存在する。一つは、ウチなるものに守られていた子どもから大人になる成人儀礼であり、もう一つは新たな地域に参入し、一員として認められる加入儀礼である。女性は成人加入の儀礼である婚礼を経て、一人の集団構成員として認められ、下働きとして、直接的ではないが神事に関わることが可能となる。事例Bの40代女性は、生まれ育った地区の神事には全く関わったことが無く、内容についても教えられていない。女性は、成人して地区の一員として正式に加入が認められることよってのみ、神事を知る資格を得ることができると思われる。

神事は、表面的には男性のための通過儀礼であるが、女性にとっても通過儀礼としての意味を持つ。さらに、毎年男性だけが特権的に神と関わる神事繰り返すことで、男性優位と男女の役割分化の内面化を反復強化してきた。ところが、近年、地域にも変貌がみられる。厳格に神事を守るX地区でさえ、前髪と言う呼び名も、若衆組も存在しない。神事は形骸化しつつあり、Y地区では女性の存在を抜きにして、神事は成り立たなくなっている。La Fontain, J. S. (1985)が「儀礼的伝統は、ある結社が持つ固有のアイデンティティを構成する重要な要素になるが、儀礼の本来の対象者によって認識されることはまずない」と述べるように、意義を認識されぬまま形骸化しようとしている。このことは、単に伝統行事を支える地域社会の変貌に起因するだけでなく、事例Cの70代女性が「私たち女性の力無しには神事は成り立たない」と断言した事実は、地

域の女性たちが何百年という長い年月繰り返されることで内面化されてきた価値判断基準の片寄りに気づき始め、千葉（1966）の言う「地域に存在する社会通念や慣習など無意識のうちに地域に住む人々を規定するもの」が女性の中で揺らぎ始めているからである。

ところで、日本人が大人になるというのは、西洋人の場合のように一人一人の人間が自我という主体者を意識的に確立していくことではない。河合（1976）は、日本人は、「意識と無意識の境界が定かではなく、意識の構造もむしろ無意識内に存在する自己を中心として形成される。日本人の人間関係の基本構造は、無意識内の自己を共有しあうものの関係として無意識的な一体感を土台としている」と、西洋人とは異なる日本人の自我構造を述べている。神事は成人通過儀礼として、父性原理によって母性を断ち切り、ウチ（家）のソトの地域社会における社会的な自立を可能にする。地域社会という大きな枠組みのウチでは、神事を通じて男性同士が強い一体感を生じ、女性は神事の下働きを通じて地域の慣習や社会通念を伝えられることで女性同士の一体感を生じる。女性にとってこの女性集団の一体化から外れることは、地域からの孤立を意味する。一方、家という枠組みのウチにおいては、母と子の無意識的な一体感は存在し続ける。そうしたソトとウチとの二重構造こそが地域の内的世界の本質であると思われ、地域内での心理臨床活動を行おうとする時、この本質を理解していることは重要である。この本質が見落とされるならば、子どもの生じる問題の意味を見誤ることになる。つまり、近年の神事の成人儀礼としての形骸化はソトの世界である地域社会での自立を妨げるだけでなく、母子一体化のままウチに留まることを意味している。しかしながら、地域社会そのものが変化し、女性がこれまで内面化されてきたものに意識を向け始め、疑問を感じるようになった今、以前と全く同質の神事を行うことには限界がある。ソトにおいてだけでなく、ウチにおいても子どもが真に自立するための新たな価値判断基準内面化のための新たな援助の必要性が生じてきている。その援助のひとつとして、心理臨床が存在すると考える。

4. おわりに

湖北における心理臨床活動の中で、世代を超えて繰り返される母と子の結びつきの強さから、地域独自の内的世界の存在に気づき、核となるものを求めたところ神事に行きついた。神事を研究することで、地域独自の内的世界の本質に迫ることが可能となったと考える。地域において心理臨床活動に携わる者にとって、その地域独自の内的世界とそれを生み出す風土の理解は重要である。本稿の研究対象は限定された地域ではあるが、「本質的には母性社会として存在し続ける日本社会」（河合、1975）において、現代日本に内在する課題に繋がるものであると考える。今回得られた知見を基に、今後は、実際の心理臨床事例を検討していくことを研究課題としたい。

【謝辞】本研究のために、快く調査協力および神事を見学させていただいた地域の方々や資料をご提供くださった中澤成晃先生に深く感謝いたします。

<文献>

Bachofen, J.J. (1861) : Das Mutterrecht. Eine Untersuchung . . . uber die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religi . . . osen Natur, 1. Auflage, Stuttgart 吉原達也・平田公夫・

- 春山清純 (訳) (1992) : 母権制—古代世界的女性支配—その宗教と法に関する研究 白水社
- Eliade, M. (1968) : Traite d'Histoire des Religions. Payot, Paris. 久米博 (訳) (1974) : 豊穡と再生 (『エリアード著作集 宗教学概論 2』) せりか書房
- Freud, S. (1939) : Der Mann Moses und die Monotheistische Religion. Verlag Allert de Lange. 渡辺哲夫 (訳) (2003) : モーセと一神教 筑摩書房
- 五来重 (1980) : 修正会・修二会と民俗 (『講座 日本の民俗宗教 2 仏教民俗学』) 弘文堂
- 橋本やよい (2001) : 現代社会と母親の語り (『講座 心理療法 8 心理療法と現代社会』) 岩波書店
- 井上明美 (2006) : 地域環境に配慮したスクールカウンセラーの活動について 心理臨床学研究、24(1), 53-64
- 石原道博編訳 (1951) : 魏志倭人伝・後漢書東夷伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝 岩波文庫
- Jung, C. G. (1964) : Man and His Symbols. Aldus Books Limited, London.
- 河合隼雄 (監訳) (1975) : 人間と象徴 河出書房新社
- 河合隼雄 (1975) : 母性社会日本の"永遠の少年"たち (『河合隼雄著作集10 日本社会とジェンダー』) 岩波書店
- 河合隼雄 (1976) : 日本人の自我構造 (『河合隼雄著作集10 日本社会とジェンダー』) 岩波書店
- 河合隼雄 (1987) : 影の現象学 講談社
- La Fontain, J. S. (1985) : Initiation Ritual. Japan UNI Agency, Inc., Tokyo.
- 綾部真雄 (訳) (2006) : イニシエーション 儀礼的"越境"をめぐる通文化的研究 弘文堂
- 松前健 (1988) : 古代信仰と神話学—その民俗論理— 弘文堂
- 丸山龍平 (1982) : 湖北の首長墓—垣籠・小堀古墳群 (『史跡でつづる古代の近江』) 法律文化社
- 三品彰英 (1970) : 日本神話論 (『三品彰英論文集』1) 平凡社
- 宮本常一 (2001) : 女の民族誌 岩波書店
- 中澤成晃 (1995) : 近江の宮座とオコナイ (『日本宗教民族学叢書 2』) 岩田書院
- 岡田精司 (1982) : 湖北の豪族の繁栄 (『史跡でつづる古代の近江』) 法律文化社
- 住野勉一 (2007) : 継体王朝成立論序説 和泉書院
- 竹田聴洲 (1957) : 祖先崇拜 (『サーラ叢書 8』) 平楽寺書店
- 竹田聴洲 (1976) : 日本人の家と宗教 (『竹田聴洲著作集 6』) 国書刊行会
- 千葉徳爾 (1966) : 民俗と地域形成 風間書房
- 次田真幸 (全注訳) (1984) : 古事記 講談社
- 宇治谷孟 (現代語訳) (1988) : 日本書紀 講談社
- 和辻哲郎 (1935) : 風土—人間学的考察 岩波書店

(臨床実践指導学講座 博士後期課程 2 回生)

(受稿2008年9月8日、改稿2008年12月1日、受理2008年12月11日)

Clinical Psychological Study of the "Okonai" in the Kohoku Region of Ohmi

INOUE Akemi

The paper explores " Okonai" that represents the original world of people in the Kohoku region of Ohmi. Through the experiences as a school counselor for several years in this region, finally Okonai has contributed to the region as the initiation was found. Okonai is a ritual that has been passed down from one generation to another in this region. And it has been excluding women for a long time. This study attempts to reveal the influence of Okonai on the formation of the internal world of people in this region. For this purpose, interviews were conducted with the people from this region who are involved in this ritual. Through this investigation, contemporary pictures of Okonai and the people living in this area have emerged. As a result, the following was revealed: Okonai originated from repressed, primitive mother worship. This ritual is based on a maternal society and plays a role of the initiation for a man to grow up. However, Okonai has been losing the power as the initiation in recent years. Thus the understanding of "Fudo" (which includes not only the climate, the topography, but also the matters appeared in way of life of individuals, and way of thinking particular to the region) is crucial in psychotherapy.