

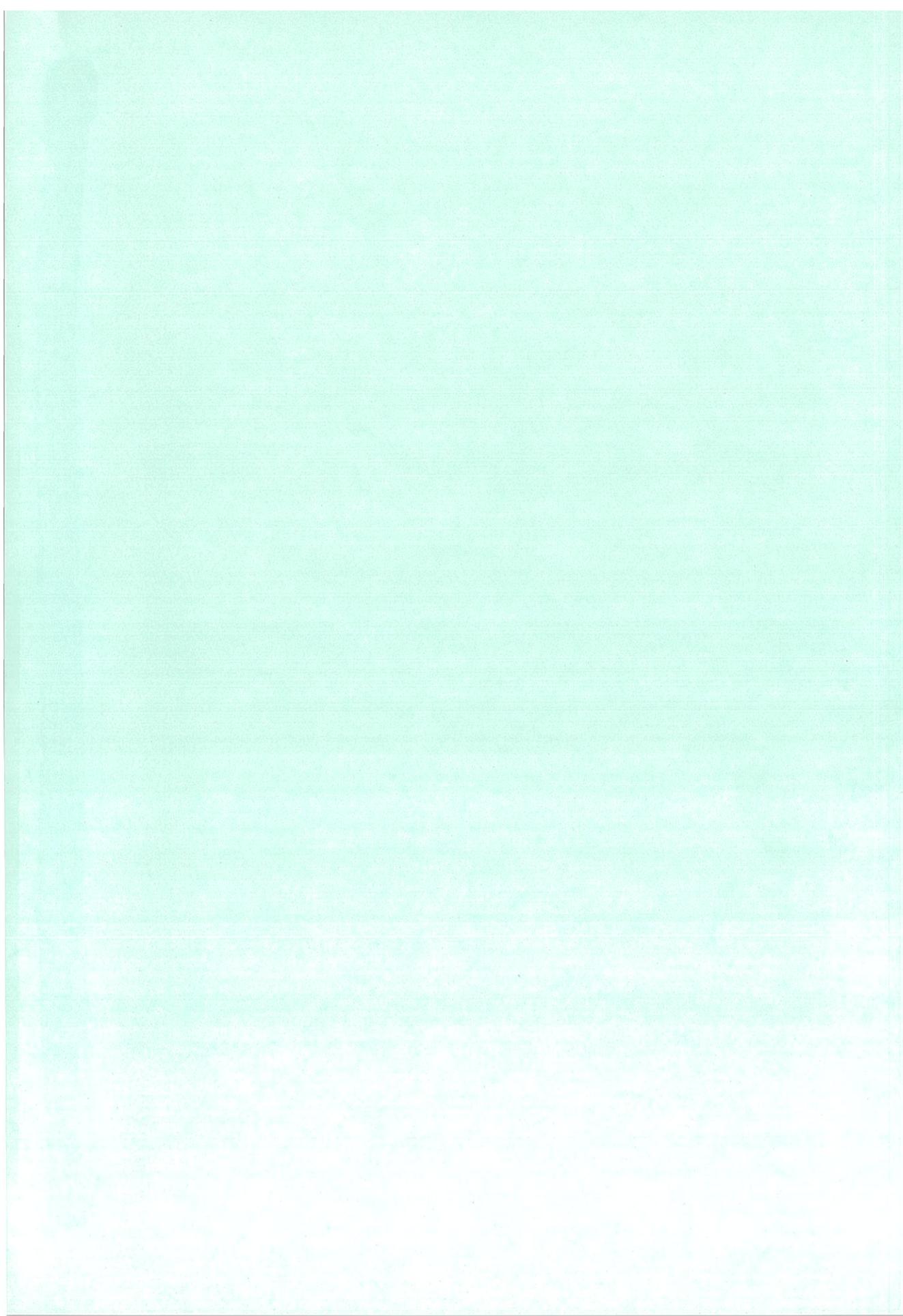
奈良県立

民俗博物館研究紀要

第 15 号

1997

奈良県立民俗博物館



奈良県立
民俗博物館研究紀要
第15号

目 次

- 狐をめぐる伝承とその介在者について (奥野義雄) 1
奈良県東部の龍神伝説と水神信仰覚え書 (横山浩子) 12
—猿沢池の龍神伝説をめぐる—
『今昔物語集』に現われる鬼の群像 (奥野義雄) 21
—鬼の究明のための基礎作業を中心に— (その一)
応永廿五年三里条々規式等について (大宮守人) 36
—斑鳩町服部神楽講文書の紹介として—
-



狐をめぐる伝承と その介在者について

奥 野 義 雄

はじめに

現代社会は、これまで民俗学が取り扱ってきた心意現象を〈伝承〉という文言で捉える社会ではなくなりつつあるといわれている。

心意現象にみられる妖怪、化け物、そして狐・狸・犬などの動物は科学的思考の発達にともない〈科学的?〉に処理されてきている。

そして、これらを助長してきたマスメディアによって、新しい心意現象—実際は古くからあった心意の中に潜んでいたものばかりであるが、一として靈魂を軸にした〈靈感〉〈背後霊〉〈靈視〉〈靈媒〉、そして〈靈界〉などが人々の興味をひくものとなってきたのである。

一方、マスメディアによって、かつての妖怪や化け物や動物たちは、マンガチックなものに変化し、親しみやすい心意の中の〈もの〉と化してきたのである。そして、心意の中で潜んでドロドロとした感触を漂わせていた動物、とりわけ狐や狸などは漫画の世界で生き生きとした動物のイメージへ変身している。さらに、妖怪や化け物に至っても、マスメディアや漫画(動画)によって、従来から持ち続けていた恐ろしくかつ忌み嫌われる存在ではなくなり、親しみやすい心意の中の〈もの〉へと変化してきたことも確かであろう。

このような事象は、現代社会におけるマスメディアや漫画にのみ基因しているのだろうか。

大きな日本の社会から小さな町・村社会に至るまで、従来と同じように〈共同体〉という枠組の中で機能している〈社会〉が現存しているのか、否かも問題であろう。

さらに、町あるいは村の〈共同体〉社会での〈家〉〈家族〉の在り方も大きく変化してきているように見える。

このような状況下で、心意の中の〈もの〉たちについての伝達=伝承も変化しつつあることは確かであろう。そして、新しく伝承される心意の〈もの〉が創られつつある反面、古くから伝承されてきた心意の〈もの〉が残像しつつある社会、これが現代社会であることも事実である。

したがって、ここでは心意の中の動物、とくに狐に関する〈伝承〉を中心に、この動物に参与してきたと考えられる介在者(狐下げ、祈禱師など)に視点を当てて、町・村社会

での心意現象の在り方と、従来からみられた心意現象の原像を想定したいと考えている。

第一章 心意現象に現れる動物と介在者と伝承事例から

人びとの心の中で棲みつく動物は、現実の社会に存在しないものも少なくない。また、動物でも人間でもない妖怪や化け物の類も人びとの心意の底に潜んでいることも確かであるが、これらは人びとの世界で創り出された〈心意の世界〉の生きものである。

たとえば、奈良県野迫川村弓手原には、初山に入る杣人が木の倒れる音（現実には音はしなかったが）が起こり、これを天狗の仕業といわれてきた伝承がある。¹⁵⁰ 同様な天狗に関する伝承は、奈良県都祁村針ヶ別所にもあり、小倉という所に天狗の住む松が三本あったという伝承がそれである。¹⁵¹ さらに、大阪府茨木市泉原にも天狗に関する伝承がある。¹⁵²

一方、天狗以外にも河童や人魚や竜、そして鬼など現存していない心意の中の架空の妖怪や化け物などの伝承もある。

たとえば、河童の伝承を一、二例掲げると、奈良県下北山村池原では、淵で泳いでいると可愛い娘（ベッピン）になってでてきたとか、河童のためにキュウリを川に流す習俗とその伝承があった。同村では、河童のことをガロ、ガラボシ、ガタロなどと呼んでいるのである。¹⁵³

河童をガタロ（ガタロウ）と呼ぶところは少なくなく、兵庫県赤穂市（上飯屋）にも「ガタロウの薬」という言い伝えの話がある。¹⁵⁴

すなわち、それは江戸時代の頃、赤穂藩の野呂家の屋敷で起った出来事である。屋敷内で奇怪な状況が起り、正体を捕えると、天神堀に住む「河童のガタロー」であった。この河童を助けたお礼に「どこの国にもない妙薬」の薬の木を貰って屋敷に植えた。この樹木の枝・葉を煎じて薬にしたという。

一方、河童とともに言い伝えられてきた人魚は、奈良県曾爾村にもあった。「お亀池の人魚」という言い伝えられてきた人魚は子供を抱いた若い女に変化し、その姿を消した後、半身人魚に化けて池の中で泳いでいるのを、通りすがりの浪人がその様子を見たという。¹⁵⁵

人魚ではないが、奈良市には、切られた馬の首が永久寺の池に落ちて珍魚と化して、馬魚と呼ばれるようになったという伝承がある。¹⁵⁶

心意の中に潜む妖怪・化け物の類で鬼についての伝承もいくつかあるが、その一例を挙げると、大阪府堺市には、姑をいじめて死なせた嫁が産んだ赤児は、鬼のように口が耳まであり、一寸ほどの角が生えていたという伝承がそれである。¹⁵⁷

このように動物以外に妖怪・化け物など、心意の中で生きつづけてきたものも少なくないが、これらのものが人の心の中で生きてきた基盤には、人々によるそれらに関する〈伝承〉がなければならない。さらに、この〈伝承〉を後世まで息づかせるべき土台には、村落あるいは町と呼ばれてきた共同体が存続し、機能しなければならないであろう（妖怪・化け物などの類で、心意の中で生きつづけてきた竜、山姥、土の子、山男〔雪男〕、雪女などは、ここでは紙枚の関係で割愛する）。

村（町）－伝承－心意の繋りを基軸に、心意の中の動物について次に繙いていくが、

〈伝承〉主体が村民あるいは町民（町衆）であるとはかぎらないことも留意しておきたい。

なぜなら、村落あるいは町場における共同体内から創り出された〈伝承〉と、共同体外からの〈伝承〉を想定する必要がある。

とくに、共同体外からの〈伝承〉にも、心意現象を創り出す要件の一つに徘徊する宗教者の類（媒介在）が存在していたことを想定すべきであろう。

では、人びとの心意の中で潜んでいる動物について垣間見ることにしよう。

心意現象に現われる動物には、狐をはじめ狸、犬、蛇、猫、そして狼などがある。これらの動物の中でも狐、犬、蛇の類にかかわる心意現象は数多くある。

ここでは、心意の中の動物の内、狐に焦点を絞って、いくつかの事例を掲げ、その事例に現われる介在者の存在も注視したい。

事例一、家の近くの人が狐に騙されそうになったことがある。今から40年程も前のことであるが、近所の人の子供が小学校から夜道を帰ってくるときに、夜道に二・三の光るものが見えてくることがあり、「これは狐の仕業だ」と感じて騙されないぞと思ひながら歩いていくと、迎えに来る母親の提灯の明かりが目にとまり、二・三の光るものが消えていたという。「狐の仕業だ」と感じない子供や大人は騙されるともいわれている。

また、村には稻荷社の祠はあるが、すべての村人が信仰している訳ではなく、村人すべてがおこなう行事としては寒施行（セギョウあるいはカンギョウという）があり、各家を大阪から来た人たち（祈禱師か、狐下げか不明）が回ってお勤めをしていった。十二月の寒い夜に畑か、田圃に行つて狐に食べ物の施しをする寒施行はなかったという（話者▶K媪、T14年生、生駒市小明在住）^{註9}

事例二、すでに亡くなった母親は、寒施行のときには、大きな袋包みを持って畑へ出掛けて、戻ってくるときには、袋包みはからになっていたという。カンセギョウ（寒施行）に狐のためにオムスビや油あげなどを施しに一人で夜中出掛けた。

そして、母親は寒施行だけでなく普段も六帖程の部屋に「お稻荷さん」を祀り、所狭しと思うほど部屋中を狐のように飛び廻つて食べ物を乞ひ、その仕種が終わると正気の母親に戻っているのを時折り見かけたという。母親と同じような人（女性）が村に数人いて、修業を積んでも母親のようになれない人も幾人かいたと聞いている。また、母親のような人たちの上に“オヤカタ”と呼ばれる人がいたという（狐下げの巫女とそれを統轄する修験者あるいは祈禱師が村内にいたことになる）。

村には、母親のような人たち（巫女）がいるが、〈狐筋〉といわれるものではない。今はこのような人たちや狐に施しをするカンセギョウなどはなく、もう50年以上の前のことであるという（話者▶A媪 S元年生、現在・平群町下垣内住）^{註10}

事例三、村には、狐に騙されたという話があった。夜遅くに家を出た人がしばらく戻らなかつたり、夜道でポォーと三つ四つの淡い明かりがみえて、その明かりの進む

方向へ歩いて行って、気づいたらまったく知らない所にいたということと、これが狐の仕業であったり、狐火というものであったという話を聞いたことがある。

この話と同じようなことを、すでに亡くなった母親と体験したという。

50年程前のことになるが、小学校の先生をしていた25才頃、大阪へパーマをかけに行くことになったので、その前夜に母親が油あげの中に御飯と梅干をいれたものをつくってくれた。翌朝、まだ暗くて提灯に火をつけて家を出てすぐに5・6メートル先に提灯をもって歩く人影が見えた。その後から歩いていくと、人影も同じ歩調で歩きだしていく。

2キロもある駅までは遠く感じたが、駅が近づき、空も少し明るくなりはじめた頃、二つ三つポォーとした灯が見えたかと思うと消え、前方にいた人影もそこにはいなかった。母親は、「あれは狐火だったかもしれない」「狐に騙されなかった良かった」と言っていたのを覚えている。

狐に騙されたという話以外、ほかの村にはあるようだが、カンセギョウとか、オガミヤさんの話は聞いたことがないので、この村にカンセギョウがあったのか、オガミヤさんが村にいたのかどうかはわからないということである（話者▶M媪、T9年生。京都府南山城村田山村在住）。

事例四、村内のM家の嫁さんに狐が憑いたという噂が広まって、或る日植附村からオガミヤ（老婆）が訪れてきて草を燃やして屋内を燻べた。そして、奇妙な呪文を唱えはじめて、唱え終わると、もう狐は追い払われたといったそうである。60年程前のことである。このM家の嫁さんのことと併せて、村には狐に騙された話がいくつかあったらしい。知り合いの人が夜中に家路に向う途中、道に迷ってしまい、歩いても歩いても知っている道に出なかったという。田圃の道を歩いているようにも思えるが、やけに綺麗な道であった記憶があったらしい。やっと知った道へ出ることができて、気付くと足は泥だらけであったという。その時、狐に化かされたと思ったと後になって聞かされたということである。（話者▶N翁、T12年生、東大阪市日下在住）。

事例五、惣助稲荷は北町のT家の稲荷であったが、かってT家には熱心にこれを信仰していた人がおり、この人がオガミヤサンをしていた。惣助というのは今から三代前の人であるが、稲荷の勧請の時期は詳かではない。伏見からお位くわいを頂いて来たなどと伝える。

惣助稲荷が多くの人々の信仰を集めるようになったのは惣助の息子惣右衛門の妻であるマキによるものだという。マキは秦野市西田原の出で、病弱であったためか稲荷を信仰していた。マキにおがんでもらうとよく当たるといわれ、それがはやり、漁師がおがんでもらいに多く集まったものだという（「V民間宗教者」の「オガミヤ」の項）²⁰

以上、五つの事例を掲げたが、これ以外に〈オガミヤ〉、〈狐下げ〉、そして〈祈禱師〉などと直接かかわらない狐に騙された話④や狐が化けた娘の話⑤、さらに人間の食物（こ

馳走) めあてに化かす狐の話㉔などは各地で伝承されてきた。^{註9}

㉔の話は、長野県長野市域や兵庫県淡路・一宮町域などにあった。また、㉕の話は、岡山県総社市域や三重県上野市域や長野県須坂市域などで伝えられてきた。そして、㉖の話は、長野県長野市域や京都府京都市域や奈良県都祁村域などで聞くことができる。

心意現象にみる〈狐〉にかかわる伝承は、これら以外の地域でもあった。とくに、㉖の話に類似する伝承は、一般によく聞かれるものである。しかし、その話の大半は、戦後しばらくして余り聞かれなくなったという共通点をもっている。また、事例一から五までの伝承も戦後まもなく聞かれなくなったという。心意現象にみられる〈狐〉と、これに関与して〈媒体〉となる宗教者—祈禱師、狐下げ、オガミヤなど—の存在は、例示した地域以外でも数多くみられる。

では、心意現象の〈狐〉とかかわった宗教者は、伝承されてきた昭和期の前半以前にはどのように人々とかかわっていたのであろうか。この点を次に検討することにしよう。

第二章 近代に表わされた心意の中の狐と媒体者の事象

現代社会で伝承されてきた心意の中の狐と、狐にかかわる媒体者について窺ってきたが、伝承者のほとんどが40年から50年程以前に見聞きした事象である。そして、心意現象における狐の存在は、その媒体者であるいわゆる宗教者の活躍によるところが大きいいえよう。

そこで、近代における宗教者、つまり狐にかかわる祈禱師、狐下げ、巫女などの存在がら、心意現象にみる〈狐〉の存在を想定してみることにしたい。

ただ、近代化へ歩みはじめた明治時代の社会は、以前の近世的習俗を基に形成しつつあることと、明治政府による宗教統制と異俗＝習俗の規制があった事実を無視し得ないことを提示しておきたい。

さらに、明治政府による習俗規制、すなわち「民俗禁令」は、さきに掲げた伝承事例の府県と合致するとはかぎらないことをここで明記して、明治政府が「民俗禁令」を発布し心意に現われる狐の異習を禁止していることを次に窺っていくことにしよう。

まず、大阪府の「民俗」にかかわる禁令をみることにする。明治四(1871)年四月十二日付に「^(巫力)神子坐神ヲロシスハ稲荷ヲロシ等ノ所業ヲ禁ス」とあり、巫子による神下しや狐下しがあったことを知る(「府県史料〈民俗・禁令〉」。以下同様に略)。^{註10}

大阪府の禁令の文言は単に巫子の狐下しを明記しているにすぎないが、すでに挙げた懸意現象に現われる狐とこれにかかわる宗教者の伝承事例とともに考えると、明治時代には、大阪府下に「^巫神子坐」と呼ばれる宗教者が徘徊し、狐下しを所業としていたことが窺えるのである。

同様に京都府の禁令からも窺えるが、同禁令の記載からは狐下げの事実を明確に窺えない。ただ、大阪府の禁令の文言と関連させると〈狐下げ〉〈稲荷下し〉は充分考えられる。京都府の場合も明治四年の正月付の禁令であり、その禁令には、

管内里中往々神子巫神オロシ等ト号シ左道妖術ヲ以テ糊口ニ供スル者アリ是ニ至テ令

シテソノ旧悪ヲ原有シ将来ヲ懲創シ各洗心革面セシム禁令類ニ
参見ス

令ニ曰ク

神子巫女神おろしなと、号し妖怪の言を唱へ諸人を誑惑し夫を渡世とするものあり其罪不軽事ニ付詮議の上速に処方におよぶべき筈の処従来の悪幣故間々自ら其非なるを知らずして執行ひ来るものも可有之ニ付各別寛大の旨を以是迄の所行ハ何等之不及沙汰何後は堅く禁止候条其旨篤く可相心得万一猶も不相改もの於有之ハ屹度咎方におよふべき事

とあり、巫女による「神おろしなと」「妖怪の言を唱へ」て民衆を惑わす現実が存在していたことを示している。そして、単に「神おろし」ととどまらず、京都府下（管内）にも〈狐下げ〉もおこなわれていたことは容易に想定し得る。ただ、さきに掲げた伝承事例からは、狐下げとか、祈禱師と呼ばれる宗教者の存否は明確ではない。

次に和歌山県の場合をみることにするが、主に新宮地域に限定して禁令の記載を掲げる（「新宮藩史」の項と「田辺藩史」の項があり、後者の項にも同様な記載、すなわち「狐付ト唱へ怪シキ病氣有之甚難儀致候者有之哉ニ相聞候以来右病氣相悩ミ候者有之候ハハ緩民局へ可申出治療ヲ加へ遣可申事」とあり、“狐下げ”が活躍していたようである）。

明治五（1872）年十一月十五日付の禁令に、

稻荷降ト唱フル者ヲ禁シテ曰ク從來稻荷降ト唱へ祭式ヲ設ケ祈禱ヲナシ奇怪ノ説ヲ演シ愚民ヲ誑惑シ殊ニ病者等ハ為ニ服薬治療ノ期ヲ失ヒ遂ニ難治ニ陥ヲシムル者往々之レアル趣以ノ外ノ事ナリ爾今一切之ヲ禁止ス○本県
違書

とあり、稻荷降＝狐下げをおこなう宗教者がいたことと、これに伴う弊害のあることを明示して、「奇怪」な宗教的行為を禁令する違書が公布されているのである。

また、同県に対して明治七年六月三十日の禁令通達にも同様な記述がみえる。すなわち、「梓巫市子並瀬祈禱狐下ケト唱へ」る者については、「右等ノ所業イタス者之レアルニ於テハ屹度処置オヨフヘク条心得違之レナク様致スヘシト○本県
違書」とある。

大阪府と京都府へ通達された〈狐下げ〉などの所業の禁令とは異なり、和歌山県の場合はその所業の禁令の内容が具体的に明記されていて、心意現象での狐の仕業と説く宗教者によって、本来〈狐〉によるものでない者の病いが悪化させられる現状であった。

和歌山県の禁令と同様な記載は、神奈川県と岐阜県の禁令にもみえる。次のその二例を挙げる。

①神奈川県（明治七（1874）年七月十五日付）の禁令通達の場合

禁厭祈禱等ノ儀ハ神道諸宗共人民ノ請求ニ応シ執行候トハ申ナカラ（中略）多クハ無稽妄誕ノ訛説ニ蛊惑シ終ニ射利ノ具トナリ之レカタメニ医療ヲ妨ケ湯薬ヲ止メ候向モ有之哉ニ相聞ヘ以ノ外ノ事ニ候（下略）

②岐阜県（明治五〔1872〕年八月關日付）の禁令通達の場合

從來発狂イタシ候モノ有之節狐付或ハ神崇ナト唱へ医療ヲ不受専加持祈禱等取行候者之愚昧ノ俗習イハレナキ事ニ付以来右様ノ所業イタシ候モノ於有之ハカクシオカス早々申出吟味ヲ可受モノ也

①②の禁令の記載は、本来医学的に精神的疾患の病気であるにもかかわらず、「狐付」「神崇＝神罰」によると力説して医療を受けない者がいることを想定させる。そして、精神的疾患の病人に対して祈禱をおこなう宗教者が存在していることを提示している。

さらに、明治政府の「狐付＝狐憑」やさきに掲げた「狐下ケ」「稲荷降」などは、精神的な病気であり、狐に憑かれたり、狐を下げて狐の申す事柄を告げる事象の現実は否定されていることも窺える。

言い換えると、巷間で流布している狐にかかわる心意現象は否定され、心意現象の媒体者である「狐下げ」「祈禱師」などの宗教者によるものであると、明治政府は捉えていたと考えられる。

さらに、心意の中の狐によって別視される家筋や家柄についても、明治政府は悪習、悪弊として捉えていることが、鳥取県の「民俗」禁令の通達から窺うことができる。すなわち、明治六（1873）年五月九日付の禁令に、

因伯両国ノ内往々何ノ頃ヨリカ狐孫狐持チトノ名目ヲ付其家ヲ別種ノ様ニ心得各之嫌其家筋トハ嫁娶ヲナサス若之ヲ用ヒスシテ縁組等致スモノハ諸親類附合ヲモ為サムル等ノ俗習有之甚愚昧頑固ノ弊ノミナラズ、此風俗愈行レ候テハ大ニ人民富殖ヲ害シ謂レ無キ冤名ヲ昌シムルノ大愚弊ナレハ速ニ禁示スヘキコトナリ（下略）

とあり、狐持ちあるいは狐筋（家筋）と称して蔑視する俗習・弊習は「人民富殖」の弊害になるために禁止すると記述されている。そして、この文言に続いて「山伏巫祝ノ徒ノ愚人ヲ欺ク造言ニテ更ニ確徴ナキコトナリ」と認識され、「狐崇又ハ狐下シナト無謂説ヲ唱ヘ下民ヲ惑シ候儀厳禁タルヘジ」とし罪科に処すべきことが明言されている。

このように心意現象としての〈狐下げ〉〈狐崇〉〈狐憑〉、そして〈狐の化かし〉などの弊習は、これらの現象を創り出してきた祈禱師、巫女などの宗教者が介在者となったことを示唆しているのである。そして、この認識が近代国家社会のいわゆる有識者を代表するものであったと考えられる。

しかしながら、明治政府によって公布された心意現象にみる〈狐〉にかかわる禁令にもかかわらず、明治時代以降も伝承されつづけたのである。

言い換えると、町や村における心意現象の〈狐〉は存在し、明治政府の禁令通達にもかかわらず、それ以後も町や村の共同体（社会）で伝承されつづけていったのである。そこには伝承しつづける潤滑油となった宗教者の存続があったからであるといえよう。このことは、すでに掲げた聴取による伝承資料によって理解し得るであろう。

したがって、心意の中の動物、とりわけ〈狐〉にみる弊習・俗習が〈伝承〉によるものであることはいうまでもない。ただ、明治政府が禁令まで公布した心意現象による〈狐〉に対する弊習の禁止を生みだすまでになったこの〈伝承〉の源流が課題として提示し得るであろう。

第三章 近代以前に表わされた狐と媒介者の事象

明治維新後に政府から公布された禁令に〈狐〉にかかわる宗教者の活動を禁止する内容

のものが、府県に数多くみられたことを窺ってきた。これによって明治政府は、心意に現われる〈狐〉が宗教者の活動による結果であると考えていたようである。

では、明治時代以前の心意現象の〈狐〉とこの現象を生みだした介在者である〈宗教者〉とのかかわりはどのようなものであったのであろうか。このことを近世の文人が書き綴った随筆をはじめ、中世の公家や武家の日記そして古代の貴族の日記や文学作品などから若干垣間見ることにしたい。

まず、近世の文人の随筆の一つに『嬉遊笑覧』というものがあり、同書に「狐つかひ、狐の怪をなおすこと」云々と記載されている。また、『消閑雑記』には、

狐はあやしきものなり、常に人にばけてたぶらかし、また人の皮肉の内に入りてなやまし、あらぬ妙をなす事多し、

と記述され、〈狐〉は人を化かし、人に憑いて悩まし、そして人をして奇妙な行動をおこさせるものと明示している。同書は、この文言に続いて「抱朴子曰、狐壽八百弋也、三百弋後変化為人形、夜撃尾出火」云々という道教の文献を掲げて、300才後には人の姿になることなどを例示しているのである。

〈狐〉にたぶらかされたり、〈狐〉が憑いたという事例は、江戸時代にはいくつかあるが、その一事例を掲げると、『御用留帳』の明和三（1766）年十一月八日付の記録には、「右は当村喜八妻狐付に罷り成り候うにつき」云々という文言がそれである。近世における〈狐〉にかかわる心意現象については、すでに公にされている桑田忠親・島田成矩「憑霊現象と特殊家系」に詳しく記述されているのでそれに譲りたい。⁸⁰

狐憑きについては、先学の論究に頼ることにするが、⁸⁰ さきの『嬉遊笑覧』に記述されていた「狐つかひ」と「狐の怪をなおす」という文言は、すでに触れてきた祈禱師や狐下げなどの宗教者と狐に憑かれた結果、奇妙な行動や病気にかかった者を治すという状況を表現していると考えられる。

このことは当然ながら、心意現象の〈狐〉の仕業によってひき起る「怪」を平常心に戻す宗教者が存在していたことを示唆しているといえよう。

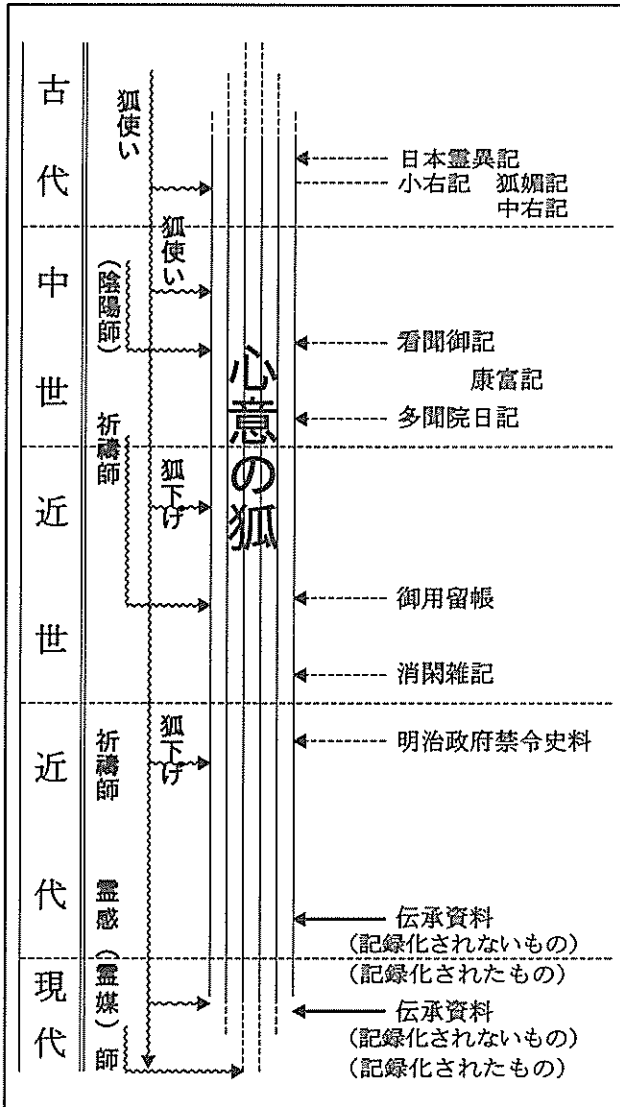
江戸時代における心意現象にみる〈狐〉と〈宗教者〉とのかかわりは、すでに桑田忠親氏らが提示されている「鳥取・池田藩の孫四郎狐騒動」にもみえる。⁸⁰ 祈禱師（験者）の福性院と手先きの伝六は、心意現象にともなう〈狐〉を介在させた〈宗教者〉であった。池田藩内の村人と心意の狐を結びつける媒体者として伝六が罪科に処されたという。

近世文人の随筆や近世史料によるかぎり、江戸時代の心意現象にみられる〈狐〉の出現は、媒体者である「狐使い」と称される宗教者によるものであった。

このような宗教者が介在し罪科に処せられた事例としては、かなり遡るが、室町時代の「室町殿」の狐の憑依事件が掲げられる。この「室町殿」の狐憑き事件は著名な事柄であり、すでに周知されている事件である。

この事件の結果は、『看聞御記』の応永廿七(1420)年九月十四日の条に記載されている。すなわち、

室町殿聊趣御滅気云々。高間侍所ニ被渡。



度々被糺問。就白状狐仕。同類共昨日八人被召捕。醫師陰陽師有驗僧等也。

とあり、医師の高間をはじめ、陰陽師や験者（僧）ら同類八人が召捉えられて罪科に処せられたのである。狐を使うことによって引き起った「室町殿」の狐憑き現象が公になったのである（『看聞御記』の応永廿七年九月十一日の条には詳しく医師高間の「狐付き」の露頭後の状況が記載されている）。

そして、この事例にかかわる記述の〈狐使い〉として、医師、陰陽師、験者が掲げられ、彼らは心意の〈狐〉の媒体となった宗教者であったことになろう。召捕えられた同類の俊経朝臣は「医道を學ぶ」とともに「狐仕之由」（狐使い）とも言われていたことから、医師であるとともに狐使いの宗教者であったと充分想定し得るのである。

〈狐使い〉と称される宗教者が介在することによって現われる心意の中の〈狐〉は、すでに

室町時代には根強く息づいていたことが「室町殿狐憑き事件」によって窺える。さらに、興味深いことは、この事件に「陰陽師」が荷担していたことである。占い・祓いなどを主たる業とする陰陽師が「狐憑き」の心意現象の介在者の一人になっていたことは、室町時代における陰陽師の在り方を考えていく事例となるであろう。すなわち、『看聞御記』の応永廿七(1420)年九月十一日の条にみえる「陰陽師定棟同付狐露頭之間、讃州細川。召捕云々。不思議事也」という文言のとおり、医師高間とともに陰陽師定棟の名が掲げられているのである。¹⁰⁾ この陰陽師の荷担は「不思議事」であったようであり、従前の陰陽師の宗教的役割とは異なったものであったことを示唆しているといえよう。

しかしながら、陰陽師の役割の一つに「怪異」に対して「卜筮」をおこなうことがあり、心意現象の〈狐〉に対する怪異も陰陽師の勤めであったかもしれない。この怪異への「ト

筮」での対処については、ずっと時代が遡って十一世紀前半にすでにみえる。たとえば、『小右記』の長元(1031)年七月卅日の条の「中納言云、太宰府言上怪異事、(割註略)、可令神祇官陰陽寮等ト筮者」という記載を掲げることができよう。^{註①}そして、同記の同年八月四日の条に「京洛之中巫覡祭狐」という記載がみえ、京洛中の巫覡が狐を祭っていたことと併せて考えると、ト占を担う陰陽師とともに巷間で呪術を主たる業とする巫覡が、古代人の心意に現われる〈狐〉を醸成させていく媒体者であったとみなせるであろう。

さらに、大江匡房の『狐媚記』にも京の洛陽に「狐媚之妖し=狐使いの存在を知ることができるのである。^{註②}

このように古代以来、狐使いと称される宗教者が存在していたのである。併せて、〈狐〉の仕業による怪異を含めた現象に陰陽師も関与していたことは確かである。しかし、陰陽師が後世(室町時代以降)に至って、〈狐使い〉(あるいは〈狐下げ〉や〈祈禱師〉など)へと変質していったものかは、ここでは明確にしがたい。ただ、すでに古代(平安時代後半)に巫覡や狐媚之妖などが、陰陽師とは別経緯で現われている状況から、後世の〈狐使い〉や〈狐下げ〉などの宗教者へと展開していったと想定し得るであろう。

したがって、心意現象の〈狐〉—ここでは狐に絞ったが、〈犬〉なども同様に—は、〈狐使い〉、〈狐下げ〉、そして〈祈禱師〉などと呼称される巷の宗教者の媒体なくして出現しなかったと考えられるのである。^{註③}

言い換えると、古代以来、それぞれの時代を経ながら〈狐使い〉や〈狐下げ〉などの宗教者によって流布され、かつ受け容れた時代時代の人たちによって伝承され続けることによって、心意の中の〈狐〉が形づくられてきたとも考えられるであろう。

結びにかえて

心意現象にみる〈狐〉を中心に、その媒体となる宗教者とともに窺ってきたが、〈心意の中の狐〉の伝承も、現代社会では消え去りつつある。そして、〈心意の中の狐〉に関与してきた〈祈禱師〉、〈狐下げ〉、〈オガミヤ〉などと呼ばれてきた宗教者の存在すら薄れてきている。〈心意の中の狐(動物)〉に限って想定するならば、このような現象は、現代社会における《伝承の断絶》への展開過程とも捉えられる。

しかしながら、一方では《霊》を基軸にした〈心意現象〉が再生されつつある。この再生の段階で〈心意の中の動物〉が蘇生するかは、《伝承の断絶》の深化の是非によるであろう。そこには、受け止める社会的要求がなければならぬであろう。〈心意の中の動物〉も社会的要求下で伝承され続けてきたことを確認する必要があるかもしれない。

註① 野迫川村史編集委員会編『野迫川村史』、昭和49年刊

註② 針ヶ別所村史編集委員会編『針ヶ別所村史』所収、昭和44年刊

同村史には、「倉立山狐と石ヶ谷狐」の伝承があり、稲荷下げの時にこの狐が現われるという。

註③ 『わがまち茨城』民話・伝説編所収、同書「天狗の伝承は「天狗と源右衛門」という表題である。

また、同書には、婚礼の御馳走を狐に騙されて食べられるという「焼野堤やひのゑの落合狐」の伝承が掲げられている(同様な内容の話は、『柏木市史』にもみえる)。

- 註④ 木村博一編著『下北山村史』所収、昭和48年刊
- 註⑤ 赤穂市教育委員会編『赤穂の昔話』第2集所収
- 註⑥ 曾爾村史編集委員会編『曾爾村史』所収、昭和47年刊
- 註⑦ 奈良市史編集審議会編『奈良市史 民俗編』所収、昭和46年刊
- 註⑧ 『伝説と歴史』上方篇（大阪・堺・和歌山・他）所収
- 註⑨ 本文中の事例一をはじめ事例二から四までは聴取調査によるものである。
- 註⑩ 話者A縷の出里である奈良県月ヶ瀬村石打の村で再確認のため〈狐下げの巫女〉についての聴取調査をおこなった。
- 註⑪ 平塚市博物館『平塚市須賀の民俗』（平塚市博物館資料第17）所収、昭和54年刊
- 註⑫ ㉖㉗㉘の話の内、長野県、兵庫県、岡山県、三重県の狐の伝承は、西沢敏昭、吉田亮三、中須賀基幸、秋山亮、田中千恵子の諸氏の聴取の報告による。
- 註⑬ 『日本庶民生活史料集成』第21巻所収、昭和54年刊
奥野義雄「維新後の習俗禁令史料にみる明治政府の民衆統制について」（『奈良県立民俗博物館研究紀要』第12号所収）、平成2年刊
- 註⑭ 『講座日本風俗史・別巻7、妖異風俗』所収、昭和34年刊
- 註⑮ 吉田禎吾、上田将「憑きもの現象と社会構造」（『九州大学教育学部紀要』第14集所収、昭和44年刊
同論文以外にも、喜田貞吉氏をはじめ、先学諸氏の「憑物」の論考があるが、割愛する。
- 註⑯ 桑田、島田、前掲書（註⑭）
- 註⑰ 『續群書類従、補遺2』所収、昭和33年刊（改正三版）
- 註⑱ 『増補史料大成、別巻3』所収 平成元年刊（五刷）
- 註⑲ 『群書類従・第9輯 文筆』所収、昭和52年刊（改正三版）
- 註⑳ 本文では触れなかった〈心意の中の犬〉は、『今昔物語』巻七、第四十八にみえる。さらに、古くは『日本霊異記』下巻第二に〈心意の中の犬〉を想定させる内容が記述されている。

(1995年11月30日了)

奈良県東部の龍神伝説と水神信仰覚え書

— 猿沢池の龍神伝説をめぐって —

横 山 浩 子

はじめに

「室生の龍穴には、善達龍王が住んでいた。この龍王は、はじめは奈良の猿沢の池にいたが、采女某が身を投げたので、死穢をいとうて春日山の香山に移り住んだ。しかし、ここにも屍をすてるものがあつたので、さらにこの室生に移つたのである（後略）」

（高田十郎編『大和の伝説（増補版）』246「龍穴と龍穴神社」）

室生龍穴・龍神の伝説、奈良の猿沢池にまつわる龍神伝説と采女神社の由来譚を融合させたこの伝説は、中世以来広く流布されていたものであり、その成立については興福寺による室生寺支配の確立という歴史的背景があつたことを、既に永島福太郎氏が示唆されている。¹⁾

しかし同時に、この伝説が実際に流布し、伝承されていくには、その根底に、これを民衆と結びつける存在があると考えられる。そのひとつは両者に共通する信仰的素地、この場合についていえば龍神信仰、或いはそれに結びつく水神信仰であり、いま一つは、その両者を媒介するものの存在である。以下は、この伝説の成立と伝承にまつわる民俗的背景に関わる事象を考えるにあたってのとりあえずの素描である。

1. 猿沢池の伝説と信仰

猿沢池は、興福寺南大門跡前、三条通りを挟んでその南にある周囲約300 m程の池であり、同寺の放生池である。「猿沢の月」は南都八景の一つにも数えられ、²⁾ この池の畔から興福寺五重塔を望む風景は、奈良観光のシンボルとして親しまれている。

猿沢池が何時から存在したのか、その経緯はあまりはっきりしないが『興福寺流記』に引く「宝字記」に「南花園四坊 在池一堤」とあり、興福寺本来の寺地である左京三条七坊の南、左京四条七坊の北四町に興福寺の花園があり、仏に供える四季の花が栽培され、その中に池が存在したことがわかる。また同書所引の「天平記」には「佐努作波池」とみえ、既に天平期に興福寺門前に当池があつたと考えられる。また近年には、平城京東三坊大路東側溝より出土した平安初期頃の木簡に「山階寺花園池」と記されたものが発見されている。³⁾

先の『興福寺流記』に、「猿沢池龍池事、旧記云、夫興福寺伽藍、執臣丞相結構、伏龍

繫繁盛地、地辺南有龍池、水色滄浪、波浪造汗、時生蓮花、各開芬馥、同宇昔、神龍池故、天下旱魃水半不減」とあるのが注目される。^{註⑨}

この池をめぐる伝説、特に水神信仰ないしは龍神信仰と関わるものは多い。昔、帝に仕えていた采女が、帝の寵愛が衰えたのを嘆き、猿沢の池に入水し、その霊をなぐさめるために池畔に采女神社が祀られたという「采女」の伝説、明恵上人が、仏跡をたずねて入唐しようとしたのを、春日明神が猿沢の池の龍神の姿となって出現して奇跡を示し、これをとどめた、という「春日龍神」の話などは謡曲の題材としても取り上げられ有名なものである。

『宇治拾遺物語』「葦人得業猿澤の池の龍の事」（巻11ノ6）は、興福寺の僧恵印（平安末期の人）が若いとき、いたずらで「某月某日、猿澤池の龍が天に昇るぞ」と立て札を立てたところ、近傍諸国から人が押しかけたので、自分がしたことだけでも、これは実際におこるかもしれない、と南大門の壇の上に立って今か今かと待っていたが、結局龍は昇らなかったという話である。中世の人々は、実際に猿沢池を龍の住む池と信じ、信仰の対象としていた。

『細々要記』応安3年（1370）8月条には「廿六日午刻ハカリニ 猿沢池ノ水ヲ辻風吹アケテ 一二丈アカル云々不思議歟 此外近日此池ニ 或夜黒シテ 二丈ハカリナル物立アカリテ虹ヲフイタルヲ見タリト云 或筵四五枚敷ホトナル物ノ頭ノアルカ クチノサケメアカキ物ウキテ ツネニ見ユト云事ナドアリ 又去七月ノ頃 恵心坊ノ忍長房ト云修学者 夜コノイケニテ水アムルトテシツミテ死了 是モ物ニヒキ入ラルト云」と記されている。

また、この池が変色すると凶事の前兆だといわれ、例えば

- ・猿沢池打返とて水色變了、為寺社凶由訓英申之云々、八幡之柑子共落失、是又為東大寺不可然事云々（『大乘院寺社雜事記』文明11年（1479）10月4日）
- ・猿沢池水近日變色、不吉事也、卜方火事兵乱云々（同 明応2年（1493）10月7日）
- ・加茂在通勅進、

猿沢池水變色事、口玄病事国家不寧、明年二月・三月・八月・九月節中、并甲・乙・辰・戌日殊以愼也、去月十九日春日山鳴動事同前、元興寺塔婆異火出現事、病兵死、明年正月・四月・七月之節并壬・癸・己亥日殊以愼也、（同 明応2年（1493）11月15日）

また、大乘院寺社雜事記には「申酉剋時分、小西・西南院猿澤邊大辻風吹、民屋破損了、又自西南院大光物飛出丑寅方二行云々、不思議々々々、（明応9年（1500）2月10日）」ということが生じ、その後同26日に「近日猿楽（澤）池水汲之、令用意赤飯供彼池、各令賞翫之、奈良中皆以如此云々、」ということを行っている。

『多聞院日記』元龜3年（1572）閏正月22日の条でも

「近般サル沢ノ池ヘ天照大神御移トテ、團粉シテマイラスルコトト申、万方ヨリダン（四子）コマイラスル由也、池水赤土ヲコ子タルヤウニ色カヘルト申、如何、凶事ト云々」、同27日条に「近般 猿沢池色返了、以之外也、種々水切懸、雖出之于今不直、如何」

などの記述が頻出し、^{註⑩} 興福寺講堂前での大般若経読誦や池の水替え、赤飯を供えて供養したりしたことなどがうかがえる。

この猿沢池の龍神は、先に挙げた伝説でも明らかのように春日の神=春日龍神と考えられていた。

俗に「澄まず濁らず、出ず入らず、蛙はわかず藻は生えず、魚が七分に水三分」などといい、また池底には3つの井戸があるなどの伝説もあるこの池の水は、^{註⑪} 吉城川上流水谷川の月日の磐（春日山中）あたりから春日社内を通り飛火野、浅茅が原、興福寺本坊、五重塔脇を通して入水している。^{註⑫} 以前は春日山の紀伊神社南溪に発して西流する率川が飛火野、荒池を経て津越川（菩提川）からそそぐ水路があったが、現在は途絶えている。^{註⑬} 因みに「佐努作波池」の佐努は狭野、作波は沢（溪流）の意であろうという。その源は春日山にあり、これに繋がるのである。

2. 春日山の信仰

春日山は、単独峰ではなく、御笠山（三笠山、古くは浮雲峯とも）、香山（高山）、上水谷峯、花山、芳山などを一括して称したもので（ただし、花山は、鎌倉初期に分離、芳山は中世興福寺が春日山の一部としたが、近世は幕府領となり、春日山とは分離している）奈良盆地東縁部と大和高原との境をなす。

御笠山及びその周辺には、^{いづくち} 磐など祭祀の遺跡が点在し、春日大社鎮祭以前からここが信仰の地であったことは、既に先学の指摘するところである。

『続日本紀』養老元年（717）遣唐使多治比真人県守が渡航に際し「神祇を蓋山の南に祀る」とあるほか、平城京遷都以降の遣唐使派遣として、御蓋山で渡航の無事を祈る祭祀が行われていた。その祭祀は、春日社鎮座以後も春日四神に対して行われたというより、春日山の下に天神地祇を拝したものであった。^{註⑭}

また、近年の発掘調査により、御蓋山の西南に位置する飛火野から、奈良～平安時代の土馬の破片等が出土した。土馬は、祈雨の際に献供されることが多く、水神祭祀が行われていた例証といえ、遣唐使に関わる祭祀もこの地の水の神を祭ることで、航海の無事を祈ったのではないかという解釈もなされている。^{註⑮}

御蓋山の背後に控える山々のうち、水谷峯は水谷川、高山は能登川、佐保川の水源である。それぞれの水源には上水谷社（長尾社）、高山龍王社及び鳴雷社、神野神社（髪生神社）祀られている。

このうち始めに述べた伝説にも登場する高山龍王社は特によく知られる。『大乘院寺社雑事記』寛正2年（1461）9月24日の条に「当竜王ハ善女竜王ナリ、室生山ノ本所云々」などとされているのも、既述の伝説をふまえた記述である。

天平勝宝8年（756）「東大寺山堺四至図」には香山の東南に「能登川源」、東北に「佐保川源」との記載があり、その重要性は古くより意識されていたものとおもわれる。高山龍王社の前には、いかなる炎干にも涸れないといわれる龍王池があるが、これは古代この地にあった香山堂の井戸（関伽井）の跡ともいわれる。^{註⑯}

中世以降、重要な祈雨、止雨の聖地となり、僧侶は高山八講を修し、またこれに加えて同じく管下にある唐招提寺、秋篠寺の龍池に学僧、六方衆が群参して大般若経などを読誦奉納して祈雨する「三方入」と呼ばれる雨乞もしばしば行われた。

また、興福寺の僧だけでなく春日社の神人等が高山龍池を浚えたり（康正3年（1457）7月22日）龍王宝殿造替の立願、奈良中の郷民による相撲の奉納、管弦の奉納など様々な祈雨が行われ、¹⁸⁰近世以降も、近隣の村々が、信仰の対象としてその龍池の水をいただいたり、ご神体盗み等による雨乞いを行うなど、¹⁸¹近年までこの伝統は続いている。

春日大社は、藤原氏の氏神社として高名であり、その本社について直接春日山の水神信仰と結びつくものはなかなか指摘しにくい。しかし、鎌倉期に成立したと思われるものはあるが、『春日御社御本地并御託宣記』に「神野大明神根源」として伝わる春日四神のうち第一座の神建（武）甕槌命の母神にまつわる伝説として建甕槌命の母、甕速日命に舎人が想いをかけ、蛇身と化して髪生山（神野山）の麓まで追ってきたのを、川のほとりまできたとき甕速日命が切り殺し、そのまま山に隠った、という伝説が載せられている。¹⁸²

これは、山添村の神野山にまつられる王塚の由来譚であり、今も地元で語り継がれているものである。山添村伏拝では、この伝説とあわせて、甕速日命は山頂近くの弁天池の水の神である、との伝説もあり、建甕槌命に水神的な要素を見いだすことのできる伝説として注目される。¹⁸³

毎年12月17日に行なわれている春日若宮のおん祭は、文字通り奈良県下最大の祭であるが、この祭にも水の神の祭を感じさせる要素がそこそこに見られる。

おん祭は、平安時代の終わり、保延2年（1136）に始まった。当時は、長雨や暴風災害といった異常気象や疫病の流行などの凶事が続いており、悪疫の退散と五穀豊饒を祈って始められたという。

春日若宮の神は、本社の比売神を祀る第四殿の床裏に生じたトコロテン様の物体から小さな蛇としてあらわれたと伝えられ、そのはじめから水神として意識されていたことが感じられる。

若宮のお旅所への社参行例は、田楽、猿楽などの芸能の一団に、貴族や武将、大名行列なども加わる華やかなものであるが、その中でも興味深いものに「馬長児」がある。一つ物とも称し、一番大切なもの、という意味である。

山鳥の尾をたてた笠を被り、腰に造花をつけた騎馬の稚児（馬長児）に、龍の作りものを載せた笠（籠蓋）を被り、腰に木屐をさげ、懸想文の短冊をつけた笹をもつ従者が従う。祭礼における風流の一種とみることができ、近世のおん祭を描いた祭礼絵図にもほぼ同様の姿で描かれている。福原敏男氏はこの籠蓋を、「馬の口取りを意味する驢という漢字の造形より、龍をイメージして作られた風流」とされているが、¹⁸⁴観衆にとって、この風流はよりわかりやすいイメージに基づいたものだったのではなかろうか。すなわち祭神の具現化、春日の地にまつわる龍神信仰を想起させる演出とも捉えられ、水神の祭としてのおん祭の性格の一端が窺える。

おん祭の開始については、興福寺が春日社を一体化し、春日の神国たる大和一国の支配

者として内外に誇示する意図があったといわれる。衆徒国民が願主人となり、一族郎党や領民を多数引連れて参仕し、結果、民衆に開かれた祭となっていた。本社の祭は勅祭として執り行われたのに対し、庶民の信仰は、若宮社を中心として展開した。上述の春日龍神も、おん祭によって育まれた猿楽座によって演じられ、民間にその信仰が広められていった。春日の地の水神信仰は、中世以降、農耕神としての崇敬を集めた若宮社に引き継がれたともいえる。

3. 室生の龍神信仰

いまひとつ登場する龍神信仰の聖地、室生の龍穴、またそこに棲むという龍神の信仰もいつ頃から始まったかは詳らかではないが、古くから世に広く知られていたと思われる。『大和志料』によれば「龍穴」の語は『文選』呉都賦註に、「湘東新平県に龍穴があり、穴中は暗く、早天に水をかけるとたちまち大雨が降るので、雨乞いに利用する云々」とあるように、洞穴を龍の住処とみる、中国の観念がその源であるという。室生の地形は、大古の火山活動によって生み出されたものである。そそり立つような岩壁とその間を流れる清流、数多くの洞窟や滝、深淵など、まさしく「神仙の集う場所」（『^{べんいつさん}一山年分度者奉状』）にふさわしい景観である。

興福寺の僧賢環がこの地に注目し、室生寺を創建せんとしたのも、この地を靈山として神聖視し、当時元興寺の勝悟、勝虞、護命の一派が神叡の先蹤を逐って吉野・比蘇寺に入り山林修行を行っていたのに対抗して、興福寺法相宗の山林修行の地を求めたためという。^{註9}

この地の信仰は、平安時代の祈雨の記録にも「龍穴神」とあるように、まず龍穴とよばれる洞穴状の場所を中心として展開したと考えられる。室生寺の裏にある「持宝吉祥龍穴」、龍穴神社の奥の「妙吉祥龍穴」、西谷の「沙羅吉祥龍穴」は現在も個々が信仰の対象として名高い。

室生龍穴への国家的な祈雨は『日本紀略』弘仁9年（818）を初出として、その後平安時代の記録に遺るものだけでも37回にのぼり、山城の貴船神社、大和の丹生川上神社とともに、祈雨の聖地として重要な位置を占めた。その中で龍穴の主として「善女（如）龍王」という龍神名を持つ神が我が国最初に賜号され、信仰の対象となっていた。室生には元来、その地勢が育んだ在地の自然崇拜的な信仰があり、それが祈雨（止雨）の盛行に伴ない、龍穴神として神格を整えていったといえる。^{註10}

記録上では『日本紀略』弘仁9年（818）7月14日の条に山城の貴布祢社とともに「大和國室生山上龍穴」等に雨を祈った、との記述があるが、承平7年（937）の奥書をもつ『^{べんいつさん}一山寺年分度者奏状』によれば、この祈雨の起源は天応元年（781）に遡るといふ。以後、室生龍穴神への請雨、止雨の奉幣や読経は『三代実録』『祈雨日記』『日本紀略』『小右記』『中右記』他に散見する。

さて、この龍穴神社を管理する室生寺は前述の通り、興福寺の僧賢環により創建され、その弟子修円が伽藍を整備し、以来末寺としてその管領するところとなった。その後天台、東密系の僧侶の入寺によってその影響を受け、多彩な内容を具備するところとなる。しか

し、今日伝えられる室生寺にまつわる伝説の多くが、空海伝説に代表されるように真言宗との繋がりが非常に色濃く感じられることもあり、以外な感もするが、ここで行われた祈雨に関しては、神泉苑などで行われた真言密教的な修法（請雨経法、孔雀経法など）にはよらず、大般若経や仁王経などの転読といった顕教的な方法によるものであった。^{註9} 室生寺は興福寺の末寺として建保年間（1213～1219）以来祈雨の賞として朝廷より寄進された室生庄を料所として、毎年1夏9旬の間、興福寺学侶が結番によって参籠祈雨した。恒例、臨時を問わず、朝令はまず興福寺に下された。初めに挙げた説話が興福寺による室生寺支配を合理化し、支配を強固とするための主張という政治的意図である、といわれるのは以上のような背景によるものである。

4. 龍神信仰のひろがり—西念と奈良県東部山間の龍神信仰—

昭和初期、春日山高山龍王池より銘文のある一基の石燈婆が発見された。^{註10} それによると、正安三年（1301）大変な日照りであったので国土豊饒を祈り、高山社での七日間の断食参籠によって祈雨の願をなし、願い通り雨が降ったので春日社壇で法華経一千部を転読し、結縁の人々の名を塔婆に納めたという。^{註11}

そこに記された「沙門西念」については、他にも文書、金石文などの資料が遺されている。^{註12}

西念は、鎌倉時代末期～室町時代初期に活躍した人である。

都祁村来迎寺に、鎌倉末の正応～建武の五十年あまりこの寺に住持した了尊なる者の建武4年の記録、また年代未詳ではあるが、寺代々について記された記録（以下「寺記」という）があり、その中に西念の事績も記されている。

また、応安元年（1368）この地方の早魃に対して院家より要請があり、室生龍穴に祈雨請願したところ、効験著しかったので来迎寺領南殿庄木原名一町一反の諸公事を免許せられた、との文書が遺されている。これらの記録によれば、この西念が、室生の龍神信仰とも深い関わりをもっており、興味深い。

西念は、室生龍穴を信奉し、そこに通うこと千日にして悪龍ヶ淵で龍王の姿を拝したとされる。雨乞の靈験に優れ、善女龍王の生まれ変わりといわれたという。

この記録の伝えられた来迎寺の歴史について、竹田聴洲氏がその著書『民俗仏教と祖先信仰』において明らかにされている。^{註13}

これによれば、来迎寺付近の地は、平安末期、近郷諸方から死者葬送の墓地と定められたところであり、やがて、鎌倉時代初め、葬送の死者を弔う阿弥陀堂を建立、この時期には葬送地故に遊行の三昧聖などが累次にわたり去来、仮泊する仮設の寓庵のようなものであったという。それから数代、近郷諸村の地侍家、城主家の一族が僧となって近隣諸氏共同の墓寺たる当時を管掌、発展させたが、鎌倉末の了尊の代に至り、配下の僧が寺門修造を諸人に勧進して廻り、その寺運が画期的な発展をみるにいった。

西念は、まさにこうした勧進聖のひとりであり、寺記によれば、牟山（現室生村無山）の人、中年から仏門に帰依した無学、非正規の僧であるが、了尊の弟子となって寺宇修造、

石塔建立、祈雨その他の修法勸進に挺身、その功績によって了尊亡き後、同寺の住持となったという（ただし、寺記ではこれを正式なものとして系図には加えていない）。

そのような人物の具体的な活動を通して、龍王信仰乃至は室生、高山の伝承や信仰が地域に浸透していったのであろう。

西念の龍穴信仰が、後々までこの地域の人々にいかに強い印象を残したかを偲ばせる雨乞いの習俗が、かつてあった。厳しい早魃のとき、無山の西念堂にまつられている西念上人の御尊像を篤篋に乗せ、村人がお伴しつつ室生龍穴神社まで動座させるのである。このとき、室生の里人も正装して、この行列を出迎えたという。龍穴神社に着くと、本殿を開け、社殿の中に安置されている御神像と対座するように西念上人の御尊像を納める。そして村人は龍穴にお参りを済ませ、帰途につく。

この雨乞いは、無山単独の行事ではなく、他村からの依頼を受けて行なっていたようで、文化年間から明治までの「雨乞願状」及び「西念上人雨乞祈禱諸人用算用帳」が多数遺されている。近くは宇陀・吉野の各村、芝、茅原、箸中（現桜井市）、矢田村（現大和郡山市）、柳生、紀寺（現奈良市）から、また遠くは和泉の大鳥郡、泉郡等からも要請されていたことがわかる。¹⁸⁹

かつて西念堂は、無山の九頭神社境内にまつられていたのであるが、後に無山寺の本堂脇に移された。

村内には、もとの西念堂跡や西念井戸があり、室生龍穴神社までの道中には「ヤスンバ」と称する休憩場所の伝承もかつては存在したというが、現在ではその伝承もほとんど失われているのは残念である。

むすびにかえて－春日と室生を結ぶ信仰－

以上、猿沢の龍神伝説を足がかりに奈良県東部の龍神（龍王）の伝説と信仰についてその一例を述べてみたが、文字どおり全くの覚え書きであり、ひとつひとつの事象についての吟味、探求は未だ課題のまま残されている。

例えば、この両地域を結ぶ水神信仰の原像についての究明であるが、これについて、具体的にいえば、この地域一帯に広がる九頭（国津、葛）信仰が指摘できると思われる。

池田源太氏の調査研究によって、奈良県の東部山間つまり春日と室生を結ぶルートにある地域から、宇陀、さらには吉野地域に渡り、九頭（国津、葛）信仰の跡がかなりの広がりをもっていることが明らかにされている。また、これは蛇体の神で、雷の観念をも併わせもち、雨乞いと関連も見いだせることから、水神の一種を祀ったものである点も示唆されている。¹⁹⁰

氏は、その信仰の出発点のひとつとして真言系の祈雨行事との関連をあげておられる。九頭龍神が明瞭にあらわされている経典としては『止風雨法記』があり、また胎藏現図曼陀羅における水天の眷属で、密教擁護の神とされているというが、¹⁹¹ 一般にあまり知られた神とはいえ、その始源については、なお疑問も残る。

この点については、また古代の人々にとっての地理感覚との関わりにおいての「東」と

いう方角の観念を考慮に入れ、検討する必要があると考える。平城京遷都の詔に「三山鎮をなす」との文言が含まれていることはよく知られるところであるが^⑧、このような地理知識に照らせば、東方は青龍の伏すところ、水脈を司りその滞ることを防ぐためその神をまつらんとしたとも解釈できると考えるが、今のところ実証するには材料が不足である。

また、春日の地には様々な神とそれにまつわる数多くの伝承があり、本文中でもそのいくつかについてふれているが、それぞれについての意味について十分する言及することができなかった。この点についても今後稿を改め、ひとつひとつ実証的な検討をくわえてゆきたいと考えている。

註① 永島福太郎『奈良文化の傳流』昭和19年 中央公論社ほか

- ② 奈良八景とは、東大寺の鐘、春日野の鹿、猿沢池の月、南円堂の藤、佐保川の蜺、雲井坂の雨、轟橋の旅人、三笠山の雪。『蔭涼軒日録』（室町時代の相国寺鹿苑院蔭涼軒主の公用日記）にみえる。
- ③ 奈良国立文化財研究所『平城京跡出土木簡概報』7 昭和45年
- ④ 同記には、「傳記云。室生龍山嶺福下二百年。次興福寺南大門七十年許。次香山四十年許。次移住室生云々」とあり、また「金堂下龍宮。西金堂衆康成。南大門槻木本穴ヨリ入。以萩續松。金堂下ト覺程至。殊勝宮殿アリ。晴衣御装束。出合對面。汝二生行者也。仍對面。即返時。穴口近成。鱗三枚有。取之見。如大圓座云云。料知。我寺龍宮上。如意寶珠現在故。勝レテ諸寺巨福歟。」という伝説を載せている。
- ⑤ 他に天文10年12月15日、同11年正月27日、3月30日、閏3月6日、同12年6月24日、12月26日の条など
- ⑥ 大久保秀興・本林伊祐『奈良名所八重桜』延宝6年（1678）
- ⑦ 同水路に関して、文永4年（1267）3月、興福寺衆徒は、春日社頭の清敏手水場として、水谷川の上流を堰止めて取水、掘割で社殿の中院を流水、外院の榎本社前から滝を落下させる土木工事を敢行している。これに対し社司はこれを氏長者に上申した。氏長者一条実経は工事の停止を命じたが、衆徒はこれを強行。興福寺の寺僧らが衆徒を説得して、通水は一旦中止となったが、結局実用される、という事件が起こっている（『奈良公園史』奈良県 昭和59年）、前奈良公園管理事務所主幹松久勝行氏よりのご教示によれば、現在の水路は、2ヶ所ほど部分的に変更が加えられているものの、殆どこの当時からはかわっていないとのことである。
- ⑧ 天正17年4月に荒池ができる以前は、飛火野を経て猿沢池南に至る津越川（菩提川）が南は西方院山と春日の一の鳥居あたりの台地の間を貫流して溪谷をなしていた。このあたりには、この河川の水を利用した瓦窯跡（荒池瓦窯跡）があった。この窯は、東松林廿七町の南西端にあたる。興福寺の瓦窯として出発し、東大寺諸堂の造瓦所となったが、やがて廃絶。永承（11C半）の興福寺諸堂の再興にあたって復興したものとみられる（前掲『奈良公園史』）。なお、堀池春峰氏は、猿沢池と室生龍神の説話についてこの瓦窯跡遺跡との関連において述べられている（『日本歴史』197号 昭和39）。
- ⑨ 上田正昭編『春日明神 氏神の展開』筑摩書房 昭62
- ⑩ 大東延和「春日史点描—最近の研究メモより」（『秘儀開封 春日大社』角川書店 平成7所収）
- ⑪ 前掲『奈良公園史』P.32
- ⑫ 中世奈良における祈雨法については、森末義彰『中世社寺と芸術』（昭16）「祈雨祈禱とその本尊 図絵の問題」にくわしい。
- ⑬ 紀寺、京終、疋田、六条など奈良市内各地で、氏神さんなど自領内での雨乞いと併せて高山詣りが

行われており、また押熊では、ご神体を盗んできて祀ったら、3日も大雨が続いて慌てて返しにいったことがあるといい、歌姫でも高山さんから松明で火をたばってその火を各自の提灯にうつし、歌姫領内の東の高い山の峰々を、太太鼓を叩きながらまわったという。（『奈良市史 民俗編』昭43、『伏見町史』昭56、『平城村史』昭46など）

- ⑭ 『春日御社御本地並御託宣記』「神野大明神根源」（『神道大系13神社編 春日』所収）。この伝説については、大東延和氏がはやくから注目されている。建甕槌命の水神的性格については、氏より多くの示唆をいただいた。（『春日』大阪書籍 昭和57、『春日の神々への祈りの歴史』平成7ほか）
- ⑮ 「王塚伝説」「雨乞いと弁天池」（『やまぞえ双書2 村の語りべ』山添村教育委員会 平成8）。ただし、村の伝承では古事記にみられる神名の甕速日命ではなく、日本書紀における神名甕速日とされている。また、この神は伊勢に住まわれている女神とされており、とくに建甕槌との関わりについては触れられていない。男神がその美しさを慕い、つきまとったので、伊勢から熊野を通して吉野山中に住まいを移し、さらに北へ進んで神野山にたどりついたとされている。また、『春日御社御本地並御託宣記』では大蛇と化したのは舎人とされているが、当地の伝説では、女神が男神の目を逃れるためオロチとなったとし、そのため男神に剣で斬られ、山頂近くの弁天池の水の中に身を横たえた、という話になっている。永島福太郎氏は、『古社記』などにみえる鹿島、香取神が上洛の途次に神野山に休泊されたという伝承を取り上げ、中世興福寺によって神野山信仰圏の東山中を所領化するにあたって成立した説話であるとされている。御託宣記の話も、このような政治的背景が反映されている点があるかもしれない。

なお、女神の墓とされる王塚は、信仰の対象として諸祈願の願掛けが行われ、戦時中は出征した人の武運長久祈願が盛んに行われたというが、水神信仰は特になかった。一方弁天池の方は、昭和の初めまで、伏拝の雨乞いの聖地となっていたという（山添村 井久保博利氏談）。

- ⑯ 福原敏男『祭礼文化史の研究』平成7 法政大学出版会
- ⑰ 藺田香融「草創期室生寺をめぐる僧侶の動向」（京大説史会『国史論集』昭和34）
- ⑱ 元興寺仏教民俗史料研究所編『室生寺初塔の研究』第1章「室生寺史の歴史」（堀池春峰氏）1976 中央公論美術出版。以下、室生寺の歴史概要は同書による。
- ⑲ 堀池氏前掲（註⑱）論文
- ⑳ 春日大社蔵
- ㉑ 相当此年災干過法／之間為国土豊饒於／断食七箇日參籠高山／社仍結日降法雨然間／為果宿願於春日社／壇奉轉説法花妙典／一千部成現当二世／悉地仍注結縁衆交／名奉納塔婆内而已／正安三辛丑九月 日／勸進沙門西念敬白
- ㉒ 池田源太「都介野地方に於ける信仰生活の形態」（奈良県教育委員会『奈良縣綜合文化調査報告書 都介野地区』昭27所収）
- ㉓ 竹田聰洲「村における墓と寺との史的成立関係 奈良県山辺郡来迎寺村」（『民俗仏教と祖先信仰』東京大学出版會 昭和46所収）
- ㉔ 池田前掲書
- ㉕ 池田前掲書、同「古代竜門文化の性格」（奈良県教育委員会『奈良縣綜合文化調査報告書 吉野川流域 龍門地区』昭28所収）、「葛神の信仰と戸隠神社」（『古代日本民俗文化論考』学生社所収 昭和54）
- ㉖ 池田前掲「葛神の信仰と戸隠神社」
- ㉗ 『続日本紀』卷4 元明天皇和銅元年二月の条「…方今平城之地 四禽叶圖三山作鎮 龜筮並從 宜建都邑」

『今昔物語集』に現われる鬼の群像

— 鬼の究明のための基礎作業を中心に — (その一)

奥 野 義 雄

はじめに

鬼の研究は古くからおこなわれてきた。その研究業績もいくつかあり、先学諸氏の業績をもとに、^{註①}新しい研究も展開されてきたことは言及するまでもない。^{註②}

しかしながら、究極の「鬼とは何か」という課題には、先学諸氏の論究は十分に解答を提示していないのが現状である。

言い換えるならば、「鬼」自体、どのような〈もの〉であるのかは、文献史料、絵画資料、そして考古資料から提示し得るものが現われていないために明言できない。

ここでは、「鬼とは何か」と問い返す以前に、すでに先学諸氏が引用する『今昔物語集』世俗編を中心に、再度「鬼」の記載を窺っていくことにしたい。『今昔物語集』に描写されている〈鬼の群像〉を拾い出す基礎作業をおこなうことによって、「鬼とは何か」という問い掛けに少しでも近づくことができればと考えている。

『今昔物語集』に現われた鬼の群像とともに『日本靈異記』に明示されている鬼の群像を併せて見ていくことにする。

この両者に現われる「鬼」を拾い出す作業によって、後日に考えねばならない「古代・中世の鬼」の論究の伏石にしたいとも考えている。

なぜなら、すでに『今昔物語集』および『日本靈異記』などの二、三の説話文学を素材にして、平安時代の鬼について論究されているが、説話文学の中での鬼の形式分類が『風土記』や『日本書紀』などの文献史料にみる〈鬼〉とのかかわりでも把握し得るものか否かという課題を内在させるため、あえて〈鬼〉の特色を網羅するにとどめたい。

したがって、ここでは、『今昔物語集』世俗編を主に関連する説話集である『日本靈異記』に描かれた〈鬼の群像〉を提示することに終始し、〈鬼〉の究明以前の基礎作業としたいと考えている。

註① 島津基久『羅生門の鬼』（東洋文庫本、1975年）
江馬務『日本妖怪変化史』（中公文庫本、1976年）
馬場あき子『鬼の研究』（角川文庫本、1976年）
知切光成『鬼の研究』（1978年）
五来重『鬼むかし』（角川選書、1991年再刊）

表一 『日本靈異記』に現われる鬼の一覧表

鬼の記述(内容)	所出の巻番号	鬼の所業などの分類								備考
		鬼	神	妖	魔	人鬼	妖怪	鬼の鬼	その他	
かの童子見て衆僧に白して言はく「我この鬼を捉えへて殺し、讀みてこの死灰を止めむ」といふ。	上 3				●?				● 鬼の鬼	
むしろ悪鬼に託ひて、多淫言すといへども、経を持つる者ば跡踏るべからず。	上 19				●					
鬼神を駆ひ使ひ得ること自在、諸の鬼神を喝して懼して曰はく「大徳の國の金の嶽と高木の嶽とに一つの樽を度し遣はせ」といふ。	上 28	●				?	●			
母、子の面を踏んで答へて曰く「何の故に衆言ふ。もし汝鬼に託へるか」といふ。	中 3	●				●				
千万余人も王に白して曰く「我等委曲のこの人の咎にあらざることを知り、鬼神の善なるを識る。玉みづから思惟へ。…」ともうす。	中 5	●				●?				
鬼の云はく「我、牛の穴の味を嗜む。故に牛の穴を履へよ。牛を捕る鬼は我なり」といふ。	中 24					?			●	
時に佛しく百味を得へて、門の左右に居り、疫神に期して嘆す。阿闍王の使の鬼、牽りて女女を召す。	中 25					●			● 阿闍王の使	
長衣の表まづ現れ、かの歌はこの表なることを。或るは神怪なりといひ、或るは鬼味なりといふ。	中 33					?			●	
調の察意の曰く「蘇の娘子なるかな。若しくは鬼に託へるか。我は知らず」といふ。	中 34					●			●	
…驚き狂みて言はく「溝に入りて溺れ死ねりと。…若しくはこれ夢か、若しくはこれ鬼魅か」といふ。	下 25					●			●	
「匿ころ多き者は、この泥土たりといへども、金玉より重みし、…財を惜しみて邪慮せず、取め積みて人の知らむことを恐る。身を捨て手を空しくして、積鬼の中に去りて、骸を受け承心す」といへり。	下 33					?			●	

※上3の数字等は、上巻第3の巻を示す(以下同様)
 ※?印を付けたものは、内容から判断できないものを示す。
 ※※この表は、『日本靈異記』から網羅したものであるが、欠落している場合があるかもしれない。
 このことについては、ご容赦いただければ幸いである。

註② 田中貴子『百鬼夜行の見える都市』(1995年) 多賀潤『王朝期の鬼考』(自家版、1995年) 同書では、説話に現われる鬼を八種類に分けた上で、『日本靈異記』『今昔物語集』などの説話に描かれて鬼を当て嵌めて論究されている。

一. 『今昔物語集』以前の鬼の群像から

一 『日本靈異記』にみる鬼の諸相について一

『今昔物語集』世俗編を繙く以前に、同物語集の制作年代(十二世紀前半)から約三世紀遡った時期に作成された『日本靈異記』にみえる鬼について窺うことから始めたい。

『日本靈異記』に現われる鬼に関する記載は別表一のとおりであり、十一ヶ所に鬼が現われる。

同靈異記の「雷のむかしびを得て生ましめし子、強き力ある縁」(第三)に最初に現われる鬼は、後世に呼称されたと想定し得る〈がごぜ〉という鬼の初源の形態であり、元興寺境内で鬼を捉えた童子の様子と、頭髪を引き剥がれた状況で鬼が逃げる情景が描写されている。

また、「孔雀王の咒法を修持し、異しき験力を得、もちて現に仙となりて天に飛ぶ縁」(第二十八)に現われる「鬼神」は、「鬼神を^お驅ひ使ひ得ること自在」であった「役の優婆塞」によって使役されていたものである。

この「役の優婆塞」すなわち役行者小角と鬼神に関する記述は、『続日本記』の文武朝三（699）年五月の条に「伝テ云小角能ク役使メ鬼神ヲ汲レホヲ採ラ薪ヲ」にある。

二つの説話は、『日本霊異記』の鬼に関する記載の中でも著名なものであるが、閻羅王＝閻魔王の使者として鬼がいたことを、「閻羅王の使の鬼、召さるる人の賂を得、もちて免す縁」（中巻第二十四）と「閻羅王の使の鬼、召さるる人の饗を受けて、恩を報いる縁」（中巻第二十五）で描写している。

閻魔王の使者として鬼が現われるのは、後世の〈地獄絵〉や〈往生図絵〉によくあるが、九世紀前半の段階で描写されていることは、十二世紀後半に惠信僧都源信が著した『往生要集』にみえる地獄界の閻魔王や鬼の様子は、すでに九世紀前半（否、それ以前からかもしれないが）には培われていた〈心意〉状況であったとも想定できる。

そして、「賤しき沙弥の乞食を刑罰ち、もちて現に積の悪死の報を得る縁」（下巻第三十三）では、「身を捨て手を空しくして、餓鬼の中に入りて、飢を受けて」と記載にみえる「餓鬼」も仏教の六道の一つであり、すでに仏教にともなう「鬼」は定着していたことを示唆している、

一方、『日本霊異記』に現われる鬼の群像で、〈鬼に憑かれる〉という状況が数多いことである。すなわち、表一に揚げられている十一の鬼の描写で、四つが〈鬼に憑かれる〉説話である。たとえば、「法華経品を読む人を皆りて、現に口喞斜み、悪報を得る縁」（上巻第十九）に、

むしろ悪鬼に託ひて、多 濫言すといへども、経を持する者をは誹謗るべからず。という文言がそれである。また、「狐の嬖女、観音の銅像に憑り敬ひ、奇表を示して、現報を得る縁」（中巻第三十四）には、

嬖、かの富める家に往きて、幸の心を述べて慶びを貴む。隣の家室の曰く「嬖の嬖子なるかな。若しくは鬼に託へるか。我は知らず」といふ。

とあり、馬鹿な娘なのか、鬼に憑かれた（気狂いした）のかという表現で「鬼」が用いられているのである。

このように『日本霊異記』に描写されている〈鬼の群像〉の中で特色を示すものを窺ってきたが、すでに九世紀前半の時期には、「鬼神」と「悪鬼」と「鬼」とは意図的に分けて記述されているようにみえる。しかし、「漢の神の崇り依り、牛七頭を殺し祭り、また放生の善を修し、もちて現に善悪の報を得る縁」（中巻第五）にみる「千万余人も王に白して曰はく『我等委曲にこの人の咎にあらざることを知り、鬼神の咎なるを識る』」という記述の「鬼神」は、「閻羅王」とのかかわりで〈王の使いの鬼〉と同じであり、かならずしも「鬼神」と「鬼」は別個のものでないことになる。

また、閻羅王の使者としての「鬼」と「餓鬼」は仏教的な観念下の鬼であり、「託へ」させる「鬼」とは一線を画くもので、「悪鬼」と把握し得るであろう。

さらに、「鬼神」と「悪鬼」を比定するなら、鬼神は悪鬼ではない一面をもつとともに「鬼神」＝「鬼」は〈役行者〉あるいは、〈閻羅王〉に使われる身であったことが理解できる。

したがって、『日本靈異記』に現われる〈鬼の群像〉は大きく三つの形態に分けることができよう。すなわち、

①悪鬼（憑鬼と相通じるものがあるが、「悪」を冠するものとして分ける）

②鬼神・鬼

└─ ②修験者の従者（使者）
└─ ②閻魔王の従者（使者）等

③憑鬼（便宜上・人や物に憑く鬼を呼称）

以上のように分けることができ、『日本靈異記』の成立時期の「鬼」に対する人々の観念が窺える。

言い換えると、①悪鬼、②鬼神・鬼、そして③憑鬼の三様の鬼の群像が提示できるが、①②の悪鬼・憑鬼と③の鬼神・鬼とは観念的にも異なる系譜の〈鬼〉と捉えることができるようである。

『日本靈異記』を繙くかぎり、②の鬼神・鬼は修験道の系譜の〈鬼〉と仏教の（往生思想・六道輪廻思想に基づく）系譜の〈鬼〉とに区別でき、修験道と仏教との流布・定着を想定しない訳にはいかない（すでに、馬場あき子氏は『鬼の研究』で分類されている）。

では、『今昔物語集』の時期の〈鬼の群像〉と宗教的系譜はどのようなものであったのであろうか。次にこの点を窺うことにしよう。

二、『今昔物語集』に描かれた鬼の群像

十二世紀前半に成立したと考えられている『今昔物語集』の世俗編に描写されている鬼に関する説話を別表二にまとめてみると、三十四話に鬼が現われる。

『今昔物語集』（世俗編。以下略）の「天文博士弓削是雄、夢を占ひし語」（上巻第二十四—十四）に記載されている「汝を殺害せむとする者は家の丑寅の角なる所に隠れみたるなり」という方角＝丑寅＝鬼門を表す以外は、鬼神や鬼が描かれている。

同『物語集』に現われる〈鬼の群像〉で、『日本靈異記』以来、受け継がれている鬼神は、悪鬼を意味するものでなく、むしろ善鬼を示唆している。たとえば、「賀茂忠行、道を子の保憲に伝へし語」（上巻第二十四）にみえる。すなわち、

我こそ此の道に取りて世に勝れたる者なれ、されども幼童の時にはかく鬼神を見る事はなき、物習ひてこそやうやく目には見しか、それにこれはかく幼き目に此の鬼神を見るは、極めてやむごとなき者になるべき者にこそありぬれ、よも神の御代の者にも劣らじ、と思ひて返りけるままに、（下略）、

という文言から、鬼神＝善鬼が想定できる。

同様な視点で捉えられる鬼神は、「播磨国の鬼、人の家に来りて射られし語」（上巻第二十七—二十三）にもみえる。すなわち、「『其の鬼は、何処よりいかなる体にて来べきぞ。』と陰陽師に問ひければ、陰陽師、『門より人の体にて来べし。さやうの鬼神は、横様の非道をば行かぬなり。ただ直しき道理の道を行くなり。』と云へば」とあり、鬼＝鬼神＝善鬼を想定させる。

この鬼神にかかわる記述で興味を引く文言に、「人の体」に変化して鬼が来ることであ

る。鬼が人の形に変化する^{へんじつ}という情況は、『日本靈異記』の鬼の群像にはなかった。鬼が人や物に姿・形を変えて出現する記述は、同『物語集』には、さきに述べた播磨の鬼を含めて五つの説話があり、播磨の鬼を除いて、いずれも人を殺して喰う情景が描かれている。

たとえば、「内裏の松原において、鬼、人の形となりて女を食ひし語」（上巻第二十七ー一八）は、端的に人喰い鬼を表現しているのである。同様に「鬼、板と現じ、人の家に来て人を殺しし語」（上巻第二十七ー一八）も板に変化^{へんじつ}した鬼が人を殺す情景が描写されている。

一方、人を殺すことにとどまらず、人を喰う鬼の描写は、『今昔物語集』にはみえ、『日本靈異記』の時期にはなかったのである。

しかし、『出雲国風土記』には、人喰い鬼の記載が一例あり、『靈異記』に何故に描き得なかったのか疑問視せざるを得ない。すなわち『出雲国風土記』に「昔或人、此処^{こゝ}に山田^{やまの}を佃^つりて守りき。その時目一つの鬼^{おに}来りて佃^つる人の男^{おとこ}を食ひき」と記載され、七世紀に現われた人喰い鬼は、九世紀前半（『日本靈異記』の成立時期）にその姿を消し、十二世紀前半（『今昔物語集』成立の時期）に再び現われるのである。ここに人を喰う鬼に関する課題が浮かび上がる。

人や物に変化^{へんじつ}して人を喰う鬼、人を殺す鬼とは異なり、〈鬼〉という観念のもとに“物忌”をおこなう情景は『日本靈異記』の鬼の記述にはなかった。“物忌”をおこなう背景には、「家に物怪^{もののけ}のありければ」という情況があったことによるが、この〈物怪〉が〈鬼〉と重なり合っていたことが窺える。すなわち、「近江国安養の橋の鬼、人を食ひし語」（上巻第二十七ー一三）に、

これや鬼ならむと思ふに^{しづこころ}静心なく見れば、薄色^{うすいろ}の衣の口よかなるに、（中略）、此処にかかる者のあるべきやうなければ、これ鬼なむめりとして、過ぎなむとひとへに思ひなして、（中略）、馬をかき早めて飛ぶが如く行くを、此の女、「あな、情けなし。」と云う声、地を響かすばかりなり。

立ち走り来れば、（中略）、鬼走りかかりて馬の尻に手をうち懸けうち懸け引きつるに、油を塗らたれば引き外し引き外して、え捕へず。

（中 略）

其の後、家に物怪^{もののけ}のありければ、陰陽師に其の祟りを問ふに、「その日、重く慎むべし。」と占ひたりければ、其の日になり、門をさしこめて堅く物忌^{ものいみ}をするに、（下略）とあり、人（弟）に変化^{へんじつ}した鬼が人（兄）の首を食い切って殺す前段の話である。鬼に出会った兄が、訪れた弟を家に入れることによって、堅固物忌を破ったことから惨事が起る結果となったのであり、〈鬼〉＝〈物怪〉という通念がこの時期にあったことを示唆している。

鬼の変化一人喰い鬼＝物怪－物忌という観念は、『風土記』および『日本靈異記』が成立した時期（七世紀前半から九世紀前半に至る）には存在していなかった。

言い換えると、『風土記』に描かれた鬼はその姿のまま人を喰うが、『今昔物語集』に描写されている鬼は姿を変えて人を食い殺すのである。

そして、人に^{へんけ}変化し、人を食い殺す鬼の姿・形は、この「近江国安義の橋の鬼」の話の中に次のように描写されている。すなわち、
 面は朱の色にて、^{むらみ}円座の如く広くして、目一つあり。^{たけ}丈は九尺ばかりにて、手の指三つあり。爪は五寸ばかりにて刀のやうなり。

色は^{ろくしやう}緑青の色にて、目は琥珀のやうなり。

頭の髪は^{よもぎ}蓬の如く乱れて、

と記述され、『風土記』以来の一つ目の鬼であることがわかる。しかし、鬼の特色の一つである〈角〉の描写を窺うことはできない。

鬼の容貌が具体的に示された記述は、この安義の橋の鬼の説話のみに限っている。朱色で円座のように広い顔、琥珀のような一つ目、緑青色の刀のような爪をもつ三本指の手、そして身丈九尺（約3m）ほどの鬼の姿・形は、『今昔物語集』が成立した十二世紀前半までに観念されていたと容易に想定できる。

鬼の容貌に関する興味深い記載をみてきたが、興味をひく記述の一つに〈鬼の住処〉を明示している説話が十例ほどある。その一、二例を次に掲げてみることにする。

まず、「在原業平の中将の女、鬼に食はれし話」（上巻第二十七―第七）に、

中将、太刀を抜きて、女をば後の方に押し遣りて、起きゐてひらめかしける程に、（中略）夜も明けぬ、然る間、女声もせざりければ、中将、怪しむて見返りて見るに、女の頭の限りと着たりける衣どもとばかり残りたり。（中略）。倉に住みける鬼のしけるにやありけむ。

とあり、倉に住む鬼によって女が食われた情景が描きだされている。

次に、「佐渡国の人、風の為に知らぬ島に吹き寄せられし語」（下巻第三十一―第十六）をみると、

沖の方に一つの島を見付けて、（中略）、その島に着きぬ。先づしばしの命は助かりぬと思ひて、（中略）、島より人出で来たり。見れば、男にもあらず^{わらわ}童にもあらず、（中略）。有様、実にこの世の人と思はず。（中略）。これは鬼にこそあるめれ。我等は鬼の住みける島を知らで来にけりと思ふに、（中略）。島の人のいはく、「ゆめゆめこの地に下る事なかれ。この地に登りなば悪しきことあらむ。（下略）」

と描写されている。鬼の住む島に漂流したが、島に下ると災いがふりかかることを島人＝鬼から告げられたのである。

『今昔物語集』に記述されている鬼の住処には、倉や島のほかに、表二に示したとおり、墓穴や葬送場所が目につく。

このように鬼の住処も、鬼の姿、形とともに或る種の特定された観念のもとで醸成されてきたことを示唆しているといえる。

また、説話の内容から〈悪鬼〉であるのか〈善鬼〉であるのかを区別させる意図が窺えらるとともに、「兄弟二人、^{わらわ}萱草、^{しきん}紫苑を植えし語」（下巻第三十一―第二十七）で描写されているように、鬼自身が〈善鬼〉であることを語りかける情景もある。すなわち、

かやうに年月をへて行きける程に、墓の内に声ありていはく、「我は汝が親のかばねを

守る鬼なり。汝おそる事なかれ。我亦汝を守らむと思ふ。」と。

という文言によって、人を（死者を）守護する鬼の姿が描かれているのである。

したがって、『今昔物語集』に描写された〈鬼の群像〉には、『日本靈異記』に現われなかったさまざまな鬼の素顔が浮かび上がっている。つまり、変化する鬼、殺人を犯す鬼そして人を守護する鬼などが描き出されている。そして、特定された鬼の仕度や災いを禦ぐための「物忌」がおこなわれたことが、『今昔物語集』には明示されているのである。

一方、人食い鬼の想いは、『風土記』以来伝承されつづけてきたことが窺えるとともに、〈世俗〉にしばしば人食い鬼の記載がみえるのである。

さらに、『今昔物語集』にみえる〈鬼〉の姿・形は具体的に描写され、『風土記』や『日本靈異記』では窺えなかった一面を現わしているといえよう。

また、仏教的な要素が色濃く〈鬼〉をとおして表現されていることも見逃しがたいところであり、『今昔物語集』の特色の一つともいえるであろう。

結びに—今後の課題によせて—

『今昔物語集』を中心に、『日本靈異記』とともに説話に描写されている〈鬼の群像〉が、どのように捉えられているかを集約してきた。平安時代後半における〈鬼〉の受けとめ方も様々であるが、奈良時代前後に描かれている〈鬼〉と若干異なり、新しく生み出された〈鬼の群像〉が窺えた。

しかし、『今昔物語集』にみる〈鬼〉と『日本靈異記』に現われる〈鬼〉との差異がいかなる要因によるものかは、ここでは明確に提示しがたい。なぜなら、提示し得るだけの説話成立の背景が十分に検討しつくされていないこと、古い説話と新しい説話との繋がりがどのような点かという点も視野に入れていくことなどが課題として潜んでいる。

また、『今昔物語集』を中心にして〈鬼〉を究明する条件として、それ以前の『日本靈異記』は言うまでもないが、『風土記』『万葉集』『日本書紀』『続日本紀』などに現われる〈鬼〉がいかなる状況で描かれてきたかを網羅した上で検討を加えねばならないかもしれない。

言い換えるなら、『日本靈異記』と『今昔物語集』に描かれた鬼を網羅した上で、鬼に対する状況が若干異なることを提示し得た点は、すべての〈鬼〉の状況を表わした結果によるものであるといえよう。

したがって、説話文学はもとより、文献史料などに現われる鬼を網羅し、〈鬼〉を描写した状況を把握することが、「鬼とは何か」という課題解決に近づくものと想定している。

その第一歩として、『日本靈異記』と『今昔物語集』に描かれている〈鬼の群像〉を網羅し、両者の鬼の状況を比べて試考したにすぎない。また、別の機会に文献史料に描かれた鬼の諸相を網羅したい。

ここでは、『日本靈異記』と『今昔物語集』の〈鬼の群像〉から二、三の課題を提起して結びにかえたい。

(1997年2月28日丁)

- 132 同七年二月五日 算用帳
- 133 同八年二月五日 算用帳
- 134 同九年二月五日 算用帳
- 135 同九年二月八日 牛頭天王社神木伐り落し詫状
- 136 安永二年二月五日 堂燈定免預り証文
- 137 同一年一月五日 算用帳
- 138 同三年三月 服部村新福寺付近絵図
- 139 同三年二月五日 算用帳
- 140 同四年九月八日 宮座申合条々一札
- 141 同四年二月五日 算用帳
- 142 同五年二月五日 算用帳
- 143 同六年二月五日 新福寺算用帳
- 144 同七年二月一日 御見分付諸事仕形次第
- 145 同七年二月一日 新福寺算用帳
- 146 同八年二月五日 新福寺算用帳
- 147 同九年二月五日 新福寺算用帳
- 148 (一) 元禄一〇年?天明元年恒例備田参り供奉人名帳(残欠)
- 149 (一) 宝暦五年?天明元年五百并村服部神田御年貢上納遺帳(残欠)
- 150 (一) 明和元年?天明元年法隆寺村御年貢上納之遺帳
- 151 天明元年一月一日 新福寺算用帳
- 152 同七年四月 三風御年貢一札
- 153 同七年四月六日 三風田御年貢銀簿付笥
- 154 寛政元年六月 服部村百姓立田庫十款許惣代返答書
- 155 文化一三年正月二日 備田庫付当村庫券簿
- 156 同一年正月 領母子掛紙并預ヶ米請取帳
- 157 同一年正月 應中領母子掛紙帳
- 158 文政三年三月 服部村神楽中御年貢銀受取遺帳
- 159 同三年三月 田地領り渡し証文
- 160 同四年四月三日 拾玖軒株田中邦小作証文
- 161 同四年四月三日 小作定免預ヶ米請取帳
- 162 同四年四月三日 拾玖軒株田印定書
- 163 同四年二月一日 三風田算用帳(無題)
- 164 (天保一三年カ) 算用帳
- 165 安政五年正月 神楽田踏上納領取証帳
- 166 (一) 算用帳(無題)
- 167 (一) 算用帳(無題)
- 168 (一) 算用帳(無題)
- 169 明治六年二月 小作定免預ヶ米請取帳
- 170 (同一年カ) 實二月七日 神楽田踏上納金勘定付一札
- 171 同一年一〇月 御神供奉姓名録
- 172 同二年二月七日 神楽田踏上納金勘定付一札
- 173 (同一年カ) 辰二月一日 神楽田踏上納金勘定付一札
- 174 同一年二月 神楽田算用帳
- 175 同一年二月 神楽田算用帳
- 176 明治一五年 神楽田租税・踏費差引勘定付一札
- 177 同一年二月 神楽田租税・踏費差引勘定付一札
- 178 同一年二月 神楽田租税及其他掛掛り金差引付一札
- 179 同一年二月三日 神楽田租税及踏入費上納証
- 180 同一年 神楽田踏上納金勘定付一札
- 181 同二年二月 丑納租税金及踏入費上納証
- 182 同二年二月四日 神楽田踏上納差引付一札
- 183 同二年正月七日 神楽田租税及踏入費上納証
- 184 同二年二月三日 神楽田踏上納差引付一札
- 185 (同二年カ) 午三月二日 神楽田租税・踏費差引勘定付一札
- 186 同三年四月三日 地所売渡シ証文
- 187 同三年旧正月二日 神楽田踏上納金勘定付一札
- 188 同三年三月 小作定免預ヶ米請取帳
- 189 同三年旧正月二日 明治三十四年度神楽田勘定付一札
- 190 同三年旧正月二日 明治三十七年度神楽田勘定付一札
- 191 同三年旧正月二日 明治三十八年度神楽田勘定付一札
- 192 同四年 神楽田踏上納領取証帳
- 193 同四年 神楽田踏上納領取証帳
- 194 同四年 神楽田踏上納領取証帳
- 195 同四年 神楽田踏上納領取証帳
- 196 同四年 神楽田踏上納領取証帳
- 197 大正二年 神楽田踏上納領取証帳
- 198 同三年 神楽田踏上納領取証帳
- 199 同四年 神楽田踏上納領取証帳
- 200 同五年 神楽田踏上納領取証帳
- 201 同六年 神楽田踏上納領取証帳
- 202 同七年 神楽田踏上納領取証帳
- 203 同八年二月二日 大正七年度神楽田勘定付一札
- 204 同八年九月一日 共有土地村分名職人表示変更付登記申請書
- 205 同九年 神楽田踏上納領取証帳
- 206 同一年 大正九年度神楽田踏上納金控
- 207 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 208 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 209 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 210 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 211 同一年五月二日 神楽田算帳
- 212 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 213 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 214 昭和三年一〇月 服部神楽中備田神社御購買物帳
- 215 同一年一〇月二日 三風買物帳
- 216 同六年八年 神楽田踏上納領取証帳
- 217 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 218 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 219 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 220 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 221 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 222 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 223 同一年 神楽田踏上納領取証帳
- 224 同一年一〇月 備田神社押股再臨等賞券名簿
- 225 残欠類一括
- 226 神楽田租税踏費差引勘定付一札
- 227 明和三年 石鳥外寄遺帳

- 17 元和四年八月二日 右書下享
- 18 寛永二年二月二五日 長男衆との出入付一札(差出人:長右衛門他四名(宛所)長男衆)
- 19 万治二年九月 榎田社御供入用帳
- 20 寛文元年九月一三日 榎田社御供入用帳
- 21 同一年〇月八日 服部村長男中借シ日記
- 22 同一年〇月八日 丑ノ年算用日記
- 23 同一年〇月八日 服部村長男中借シ日記
- 24 同一年〇月八日 服部村長男中借シ日記
- 25 同一年二月二日 服長男中借シ日記
- 26 同一年二月二日 卯ノ算用状記
- 27 同一年二月六日 服長中借シ日記
- 28 同一年二月六日 長男中辰ノ算用状日記
- 29 同一年一月八日 長男中借シ日記
- 30 同一年一月八日 長男中辰算用日記
- 31 同一年一月八日 長男中辰ノ算用日記
- 32 同一年一月八日 長男中辰ノ算用日記
- 33 同一年一月八日 長男切越之帳
- 34 同一年一月八日 長男衆ノ算用日記
- 35 同一年二月九日 長男衆ノ算用日記
- 36 同一年二月八日 戌ノ算用日記
- 37 同一年〇月八日 寅ノ年算用日記
- 38 同一年〇月八日 子ノ年算用日記
- 39 延宝元年〇月八日 丑ノ年算用日記
- 40 同一年〇月八日 寅ノ年算用日記
- 41 同一年〇月八日 卯年算用日記
- 42 同一年〇月八日 辰ノ年算用日記
- 43 同一年〇月八日 巳ノ年算用日記
- 44 同一年〇月八日 午ノ年算用日記
- 45 同一年九月一六日 丹後・五百井・服部長男中定書
- 46 同一年〇月八日 未ノ年算用日記
- 47 同一年〇月八日 申ノ年算用日記
- 48 同一年〇月八日 酉ノ年算用日記
- 49 天和二年〇月八日 戌ノ年算用日記
- 50 同一年〇月八日 亥ノ年算用日記
- 51 貞享元年九月一四日 立田参り榎田院前殿遠行付算
- 52 同一年二月八日 子ノ年算用日記
- 53 同一年八月 平群郡服部村新福寺奉加帳
- 54 同一年〇月八日 丑ノ年算用日記
- 55 同一年一月八日 寅ノ年算用日記
- 56 同一年一月八日 卯ノ年算用帳
- 57 元禄元年二月八日 辰年さん用帳
- 58 同一年二月八日 巳年算用帳
- 59 同一年二月八日 午ノ年算用帳
- 60 同一年〇月八日 算用帳
- 61 同一年二月八日 算用帳
- 62 同一年一月八日 新福寺長男中問提書
- 63 同一年一月 新福寺長男中問提書帳
- 64 同一年一月六日 算用帳
- 65 同一年一月八日 算用帳
- 66 同一年一月八日 算用帳
- 67 同一年二月一六日 算用帳
- 68 同一年一月二日 算用帳
- 69 同一年一月四日 算用帳
- 70 同一年〇月六日 算用帳
- 71 同一年〇月二九日 算用帳
- 72 同一年二月二日 本銀返し田地貸借証文
- 73 同一年一月八日 算用帳
- 74 同一年一月四日 算用帳
- 75 同一年一月八日 算用帳
- 76 同一年三月二日 新福寺名職屋敷貸借証文
- 77 宝永二年一月三日 算用帳
- 78 同一年一月八日 算用帳
- 79 同一年一月八日 算用帳
- 80 同一年一月八日 算用帳
- 81 同一年一月八日 算用帳
- 82 同一年一月一六日 算用帳
- 83 正徳元年二月六日 算用帳
- 84 同一年一月八日 算用帳
- 85 同一年一月八日 算用帳
- 86 同一年一月八日 算用帳
- 87 享保二年一月八日 算用帳残欠
- 88 同一年一月八日 算用帳残欠
- 89 同一年 算用帳残欠
- 90 同一年一月八日 算用帳
- 91 同一年一月八日 算用帳
- 92 同一年二月 御宮上落上下瀬宮入用帳
- 93 同一年一月八日 算用帳
- 94 同一年一月八日 新福寺算用帳
- 95 同一年一月四日 新福寺算用帳
- 96 同一年一月四日 新福寺算用帳
- 97 同一年一月四日 新福寺算用帳
- 98 同一年四月 観音堂再興付願書
- 99 同一年一月一四日 新福寺算用帳
- 100 同一年一月四日 新福寺算用帳
- 101 同一年一月九日 新福寺算用帳
- 102 同一年一月五日 新福寺算用帳
- 103 同一年一月四日 新福寺算用帳
- 104 同一年 救世尊緣起 新福寺小堂落慶付法隆寺年間寺西園院光帳實
- 105 元禄五年九月二日 御供次第付り結衆汰帳
- 106 享保一九年九月一四日 長男人数改帳
- 107 同一年一月五日 新福寺算用帳
- 108 同一年一月五日 新福寺算用帳
- 109 元文元年一月五日 新福寺算用帳
- 110 同一年一月五日 新福寺算用帳
- 111 同一年正月 半頭天王之宮地・観音堂建立付一札
- 112 同一年一月五日 新福寺算用帳
- 113 同一年一月七日 新福寺算用帳
- 114 同一年一月一〇日 新福寺算用帳
- 115 寛保二年一月五日 新福寺算用帳
- 116 同一年一月五日 新福寺算用帳
- 117 延享元年一月五日 新福寺算用帳
- 118 同一年一月五日 新福寺算用帳
- 119 同一年一月五日 新福寺算用帳
- 120 寛延元年一月五日 新福寺算用帳
- 121 同一年一月五日 新福寺(算用帳)残欠
- 122 同一年一月五日 新福寺(算用帳)
- 123 同一年一月五日 算用帳
- 124 明和元年二月五日 算用帳
- 125 同一年一月五日 算用帳
- 126 同一年二月 興聖村入作才新福寺御年算納帳
- 127 同一年一月五日 算用帳
- 128 同一年一月五日 算用帳
- 129 同一年一月五日 子年算用帳
- 130 同一年一月五日 新福寺算用帳
- 131 同一年一月一〇日 田畑売渡証文

合冊

合冊

「地域社会における基層信仰の歴史的研究」(研究代表者同館教授白石太一郎氏)の関係史資料として写真収録作業が実施され、幅広い研究テーマにのせるべく、努力がはらわれていることをつけ加えておく。

註1 平成八年春、神楽講より吉田寺副住職山中真悦氏の仲介で調査者大宮守友氏(県立斑鳩高校教諭)に古文書の解説について照会があった。資料化並びに解説作業は同調査者の作業である。なお、本稿の引用史資料中のカナ文書への字あて(一)内は筆者

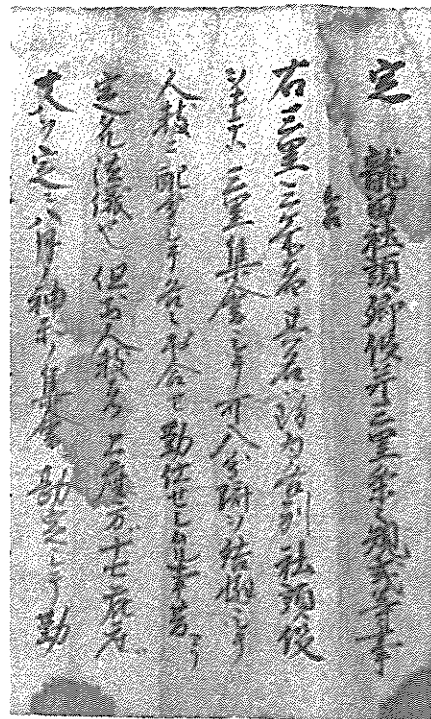
註2 県立奈良図書館郷土資料室蔵
大正四年九月十五日付の県下一斉調査報告書

註3 神楽講(神楽講算用帳)の名称が本文書中に現れるのは幕末(安政五年)から明治以後の事(文書目録参照)であり、何をもって「神楽」というのが芸能伝承が絶えているため不明である。

註4 法隆寺文書巻八所収 中田薫博士著「頼母子の起源」法制史論集第三巻所収を引き、林屋辰三郎博士著「中世文化の基調」第二章第二節「南北朝時代の法隆寺と東西両郷」で「(前略)正確な年代を明らかにし難いが、室町時代と認むべきことは疑問の存しないものである。」との説を引用

註5 国立公文書館蔵(内閣文庫所収)

註6 神事の相撲に関する研究の現状説明として飯塚好氏「相撲神事の所作―比較を通して―」(埼玉県立民俗文化センター研究紀要第十一号)の述べるように「(前略)個々の相撲神事の全体的な構成や歴史の変遷などについて、全く考察してこなかった。その最も大きな理由は、個々の所作の意味や位置づけが簡単にできそうもないことと、それらについては、文献資料などの考察が必要になる(下略)」という現状にも貢献できよう。



三里条々規式(書出)

服部神楽講文書目録

- 1 応安二年八月(28) 新福寺縁起(書出)「敦白新福寺開創縁起」巻第八入
- 2 応安六年三月十一日(33) 新福寺縁起(書出)「敦白新福寺供養書」巻(挿入)
- 3 応永一年七月二十九日(10) 新福寺縁起(書出)「服部神楽々々規式」
服部神楽々々規式(書出) 四天王十一神也社宮下
土室編年日字二冊
- 4 応永二年八月六日(17) 三里条々規式(書出)「定 服部社頭縁起并三里条々規式書」巻
- 5 文明二年七月四日(28) 三里田敷之日記(書出)「ミサト田敷之日記」
- 6 永正六年三月二十六日(55) 博交納御書(書出)「領制博交納々々規式」
- 7 永正六年三月二十六日 三里役相驗所聞(編纂書)「ミサトヤシタツクントトサウロンアンモ」
- 8 永正六年三月二十六日 三里役々々定(書出)「ハツトリ八郎せん九月一日サケハナ」
- 9 永正九年六月二十五日 五百井・服・丹後其人々中廻三ヶ寺備書集巻六
- 10 永正十五年八月二日 三里道場風俗事加帳
- 11 文年 三里道断簡
- 12 永禄二年正月 服新福寺一結衆座帳
- 13 文禄三年九月 擬舞次第書々
- 14 (元和四年カ) 七月二十九日 服部村庄置弥九郎其外百越中廻上田大右衛門等連書状(書出)「急度令申候其村置弥九郎其外百越中廻上田大右衛門等連書状」
- 15 (元和四年カ) 七月二十九日 右邊番状書
- 16 元和四年八月二日 服部村庄置弥九郎・年等 百越中廻片桐且元内八木大左衛門尉書下(書出)「和州平群郡服部村百越成書」

上ニ同心ニヲキテ、一足ノキテ手足ヲ三度マイラセテ、
 タフサナル弊ヲ取テ円座ノ上ヘナゲスツル、サテ立ノイテ向ヒ
 合テ、手アワセ三度ノ後爪取三度シテ足アワセテ、
 従円座ノモトエキツノト歩ヨリテ、西ハ大刀取テ頭ノ上ヲ
 ウチコシテカタクルヒヤウシニキリトマワリテ南向テ立ル、
 東ハ大刀ヲカツイテ円座ヲ東ヘメリテ後、両方立並
 同心ニ出ル時ノ如クニ、筵ノモトマテ歩テフミトメテマツル時、
 曩持立ヨリ布ヲ取テ、始ハ右次ニ左ノカタヘサツト打
 カイレハ、前ハキルモノ打アワセノヤウナルヲ、ナニトナク左ノ手
 マテヲサヘテ入也、次円座持 次曩持 次筵持
 脇次ニトカラスヲソカラスアイヲ見合テ入ヘキナリ、次
 ホツテノ様モ同風情也、奈良田舎人々見物シテ、是ハ
 奈良様ノ法則ニヲトラス殊勝ニ出来タル由、構等之
 間三ヶ所之面目無是非事ナリ、仍為向後御才学大概
 所記如斯

龍田殿ヨリ富河カリヤ茶所ニ御カサリ有テ諸衆ニ御
 ケタミ有間、御シヤウクワン至極候間、見物ノ貴賤上下等
 驚耳目テ次ヲトナノ座ハ西方ノ庭、東方ニ龍田三ヶ所座
 セラル、三里カリヤハ相撲取役人等ノ幕ヤニ
 スル、出立ハ舟後ノ堂廊ニハ座衆、堂ニハ僧衆、座シキ
 ハテ、庭ニテ北向キ内ナラシアリ出立ノ酒肴等三里ノ
 衆分隨器量不嫌多少ヲ被出之間更不及吳儀者也

結びにかえて

資料として神楽講文書目録を付けたが、生活の変遷にかかわる興味深い文書も散見される。これらについては幅広いテーブル上での今後の研究にゆだねたいと思う。

なお、ここに所蔵者、調査者に対しその苦心の成果をより広い分野へのいち早い門戸開放を決意された姿勢にこのうえない敬意をあらうものである。

近年市町村史の編纂も進み、史資料の所在等も明らかにされ、これ以上の新出史資料の発見は難しいといわれる中でこれほどの充実した古文書が見いだされたことには重大な意義がある。すなわち、本県の地域の歴史像を豊かにする資料の探索にはさらなる手だてが必要かもしれないこと、古代の奈良に偏った地域イメージの定着からくる、中世、近世史資料への関心の希薄感を払拭し、都でなくなってきた地域としての奈良の歩みの中の人々の知恵と努力の足跡にもっと注目することこそ、新しい奈良県の歴史を刻むべき現代人の玉手箱になりうることの再認識の必要性等、この古文書の新発見が我々に与える啓示として受けとめたいと思う。今後、周辺の関連資料の探索、収集、解説、研究に幅広い研究者等の参加を期待し、この史資料が暮らしの変遷の大筋の把握が進む一助となることを望みたい。併せてこうした史資料の蓄積の場としての博物館、資料館、図書館のアーカイブ機能の充実にも期待をつなぎたいと思う。

なお、この神楽講文書は、平成八年度国立歴史民俗博物館特定研究

応永廿五年戊辰八月六日龍田御社兩悅相撲作法役人等事

合五十番

行事

東 左近太郎殿 今在家

共足三人

衛門二郎殿 キタム

孫太郎殿 土屋

八郎殿西 イモウ

西 助太郎殿 エハ

共足三人

右馬三郎殿 ヲク

六郎殿西 ウラ

衛門三郎殿 五百井

樓門ノソトヨリ二行二入、庭中程マテ子リ出テ少シ

フミトメテ御社ヲ三度礼スヘシ、又兩方ノ座衆ノ方ヘ

礼ヲ一度シテ、シヤウ木ノキワヘ子リヨリテ、兩方キト

見合せテ礼ヲシテ、シヤウ木ニナラル、御社ヲ礼スル時

ヨリ、シヤウ木ニナラルマテ、共人ハ扇ヲツカエテツクハ

ウテ、後シツカニ行事ノワキヨリ西東ヘ少シ居廻シテ白

沙ノ上ニ座スル也

次円座持 東介次郎殿 服 西介九郎殿 今森井

先円座ヲモロ手ニ以テ前ニアテ下テ出ルナリ

兩垂ヲコエテト立トマル様ニシテ後、円座ヲ目ノ

トヨリマテサシ上テ、カイナヲサシノヘテ、兩方同様ニ

ノシノト歩テ正面ニ並テヲキテ後、ヤガテコシナル

扇ヲヌキ以テ、ヒタシノ兩方ノワキタテヲ引上ルヤウニ

シテ、東ハ左ノ足、西ハ右ノ足ヲウシロムクヤウニ廣

フミマワシテ、三足ニノキテ、東ハヒツシサルムキ、西ハ

(既已) タツミムキニ居ルトキマテ、円座ニ目ヲハナサス、シリ目ニ
カクヘシ、身ハハタラケトモ目ヲハナサ子ハ、キモカ有テ
見事ナリト奈良ノ一説也

次筵持 左近五郎殿 石ハシ 一郎殿 岡下司

筵ヲ大タムミニシテモロ手ニ以テ、兩垂ヨリスコシ立

出テ、北向ニ立置テ、右手ニテ筵ヲ西東ヘサツトナ

ケテ、中ヘ引合スルヤウニシキテ、円座持ノ立ノク様ニ

同ク三足ニノキテ、東ハイヌ井ムキ、西ハウシトラムキニ居也、

次轟持 左近太郎殿 石ハシ 齊次太郎殿 服

轟ノロヲ右ノ手ニ取テ左手ニスエテ二行二出テ筵ノ

マ中マテシツノトヨリテ、筵ノ上ニヨキテ、轟ノロヲト

イテ、中ナル布ノ取りヨキヤウニシテ、扇ヲ取テ立アカリテ、足モ

三足ニノキテ筵持ノ次ニ正面ニ向テ居ルナリ

次固出 衛門三郎殿 今在家 右近次郎殿 岡下司

樓門ノ下ヨリ大刀ヲ右ノカタニカタケテ、左ノ手ヲハ腰ニ

ヲサメテ、ヒチヨイカラシテ、兩タレノ内マテ二行ニ子リ

入テ、大刀ヲサカサマニ、カイナヲサシノヘテ、ツイハリテシハシ

立テ従、大刀ヲ頭ノ上ヲ打コシテ同様ニ右ノ肩ニヨキテ、

中ホトマテ出テフミトメテ、大刀ヲモロ手ニ以テ目ノトオリ

マテサシ上テ、カイナヲツヨクサシノヘテ、左手ヲハアヲノケテ以

チトアラクヤウニシテ、コシヲツヨク以テサキナルモノヲフマ

エントスルヤウニ、大マタニイカニモツヨク歩テ大刀ヲ円座ノ

ハ奈良様ノ法則ニヲトラス殊勝ニ出来タル由、構等之間三ヶ所之面目無是非事ナリ」との記述には、所作の見所、決め所を表すとともに、地域ごとに祭礼を競う気風や、それらから感じられる芸能の伝播スピードの早さをもうかがわせる。

なお、奈良市東部地域等での祭礼に今日も続く相撲の所作との比較において関連性の解明、すなわち芸能の一つとしての相撲、あるいは神楽という総称のもとでの相撲や諸芸能についての研究の進展が期待される。

5 解 説

三里条々規式

定 龍田社頭郷役並三里条々規式事

合

右 三里三ヶ所者其名ハ雖^レ為^レ格別^ニ社頭役

ヲキテハ三里集會シテ可入分濟ヲ結懈シテ

人数ニ配分シテ各々出合セ勤仕セシムル事昔ヨリ

定タル法儀也、但於^ニ人数^ノ者上座方ハ十七、庇座ハ

十八ヲ定ニ八月ノ神楽ノ集會ニ勘定シテ勤

仕セシムル事^{元々}為^レ先規上者向後更不^レ可有^ニ異

儀^者也

一 正月十日社頭大般若轉讀之御布施十一口々別ニ

二升宛都合ニ斗二升ノ分ヲ三ヶ所ヨリ三度マイル

一 二季彼岸御神楽十六スヘノ御敷餅五十八枚之内

三十五枚酒三斗大明神ヘマイル、十七枚酒一斗夷御前^{實社}ヘ

マイル、三里ヨリ社參之中ヘ三代寺ノ神御

供一前酒五升^實テナウラム、三里ノ御宮ヘ二折敷

宛酒一升ツ々マイルスル、神楽田ハ其年ノ會坊^{遠年作}ウル

一 三月十九日三十講神御供ノ餅米二斗五升ニテ

餅數八十枚可取、次講経用途懸け錢等入合テ

二 貫五十文之内一貫文ハ懸錢分也御導師布施ニ

二百文、三里道場勸進分ニ四百文四人之用僧ニ

二百文、堂達諷誦紙之代加テ百文御経ノ布施ニ

百文、以上二貫五十文也、是等集會ノ入目等ヲ都

合シテ人数配分シテ可出也 此外之懸錢ハ髓^{器量} 思々ニ被^レ懸ヘシ

一 九月十三日御祭神御供事

白米一斗四升宛三里ヨリ出合せテ四斗二升ニテ

大餅百二十枚、小餅八十枚トルヘシ、神御供ノ御飯

二杯一升盛餅米之内ニテモルヘシ、御幣小刀キリノ

新足ニ百文宛三里ヨリ出合せオトナ請取テ用

意スル、殘金アレハ夷ノ拜殿ニテ酒ニマイル

三月一日祭弊七前之内五百井分^{道業三}ハ四前酒^懸ハナシ

一 例式雨悅猿樂録物ハ夏麦六斗長器定也

三里ヨリ出合テ下行スル、タトヒ状沙汰スレトモ

其年ノ夏麦之錢直ヲ結懈シテ下行アルヘキ也

(継目)

成されている。

両講はともにケイチンといわれるが、わかりやすいために、一方を神楽講、もう一方をケイチン講と称しているという。三十六軒のケイチン講にはゴクトウヤとミキトウヤがあり素戔嗚神社の祭礼に関わっての宮座機能が維持されている。

十二軒、三十六軒の両講のうち、かつて立田参りと称する龍田社へのトウヤ渡りを実施したのは神楽講であったということで、成立の背景の考察にも注意が必要であろう。

現状に於ける神楽講の意義は、講文書を継承しつつ、十二軒の旧家の親睦会として存続し龍田社への当屋渡りの最後と思われる光景を語り伝えていくというところにある。

ちなみに、奈良県風俗誌（龍田村・富郷村・法隆寺村編の二）¹⁸⁶に龍田新宮の祭礼に関連して

往古は龍田會と称し盛なりし故郷中「セイノウ」舞とて富郷村大字興留より奉仕せしことありしも明治維新後は廢絶したり

とあり、興留の「セイノウ」舞の事が知られるが、今日その組織は存続していない。

服部神楽講及び文書は、郷村祭礼旧システムの最後の残映として、龍田会における神楽とはなにかを考えると、またそうした祭祀組織の変容の実例として、龍田会にかかわった周辺地域の状況と合わせ見ると、さらに貴重な存在として浮上するであろう。¹⁸⁷

3 三里条々規式について

条々規式とは、箇条書きの定めで、掟書きと同様の機能を持つものである。

周辺に例を求めるならば、室町時代の作成と考えられている「契約法隆寺伍拾貫文取頼支規式条々事」¹⁸⁸（欠年）や、貞和四年「興福寺軌式」¹⁸⁹（一三四八年）等が知られる。いづれも地域の中央を成す格式ある組織の文書であるが、この条々規式も法隆寺の近隣（南約一キロ）という服部を含む地域の社会生活の雰囲気的一端を表すといえよう。

内容は「定 龍田社頭郷役並三里条々規式事」とあることから三里と総称される地域の隣接三集落（服部、五百井、丹後）が龍田社頭郷役を勤めるに当たり、集会をして合同で費用の人数割り負担を行うことを冒頭にうたい、さらに各行事の日や細部を要件を定めている。

「正月十日社頭大般若經轉讀」「二季彼岸御神楽」「三月十九日三十講神供」「九月十三日御祭神御供事」「例式雨悦猿楽」等が条に現れた行事等で、神仏の要素が渾然一体となった龍田新宮社の様子が窺える。

また今日奈良盆地及び周辺部で行われている諸祭礼と比較するとき、重要な資料的意義を表すと思われる。

4 龍田社雨悦相撲作法役人等事について

三里条々規式の最後の条、「例式雨悦猿楽」に関連して附記された「応永廿五年八月六日龍田社雨悦相撲作法役人等事」は特に注目に値する。同行事の作法が細述され、さらに所作に関連して「身ハハタラケトモ目ヲハナサ子ハ、キモカ有テ見事ナリト奈良ノ一説也」あるいは「是

応永廿五年 三里条々規式などについて

―斑鳩町服部神楽講文書の紹介として―

大 宮 守 人

はじめに

この稿では服部神楽講文書の全貌については目録を掲げるに止め、中から応永二五年（一四一八年）三里条々規式を取り上げて資料的意義の一端に触れ、現代の民俗例を念頭に置き「龍田社頭役」や、付記の「龍田御社雨悦相撲作法役」等に注目して、現代と中世をつなぐ史資料のより充実を祈念しつつその紹介を試みたい。

1 服部神楽講文書について

この古文書群は奈良県生駒郡斑鳩町大字服部で現在も維持されている神楽講に継承されたもので、その代表者より内容調査依頼を受けた調査者からの通報により筆者の管見にはいったものである。^まその内容は、南北朝（応安二年）を最古とする一件文書で、所蔵者である服部神楽講の変遷を中世から現代にまで辿りうること、村落の社会生活史ならびに祭礼年中行事等に関わる記録には生き生きとした描写もあり、民俗的視点が必要であること等であった。調査者の手際よい編年整理ならびに解説作業により資料化がなされており、短時間のうちに、資料の概観を得

ることが出来たことはまことに有り難く且つ幸運なことといえる。なお、これらの一括文書は、調査整理目録の命名に従い斑鳩町服部神楽講文書とし、以下神楽講文書と呼ぶ。

文書の内容は、「新福寺一結衆座帳」（永禄十二年正月）等に代表される座の算用帳群等である。現存の神楽講は十二軒で構成され、今日も年一回（二月二十三日）にトウヤで総会ならびに宴会が行われ、トウヤが受け渡されるときも古文書の管理も移される。

2 祭祀組織の現状

龍田神社（新宮）の祭礼とのつながりは昭和二十年代初頭しばらく続いたというが、講の維持田が農地改革により概ね消滅したこと等により、講としての龍田神社へのトウヤ渡りは廃絶したままとなっている。

一方、村落内の素戔嗚神社（牛頭天皇社）の秋祭りは、今日も龍田神社と同じ日に行われ、神楽講も素戔嗚神社の宮座として存続している状況である。

この服部にはケイチン講と称される座がもう一つあり、三十六軒で構

— 奈良県立民俗博物館研究紀要 第15号 —

発行日 平成9年3月30日

発行所 奈良県立民俗博物館
大和郡山市矢田町545 (大和民俗公園内)

印刷所 株式会社 中西文山堂

