

博士論文

「中世神話」としての牛頭天王

——牛頭天王信仰に関するテキストの研究——

二〇一七年三月

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

鈴木 耕太郎

立命館大学審査博士論文

「中世神話」としての牛頭天王  
——牛頭天王信仰に関するテキストの研究——  
(**Gozu Tenno from the perspective of "Medieval Mythology"**  
**: A textual research on the worship of Gozu Tenno**)

2017年3月

March 2017

立命館大学大学院文学研究科  
人文学専攻博士課程後期課程

Doctoral Program: Major in Humanities

Graduate School of Letters

Ritsumeikan University

鈴木 耕太郎

SUZUKI Kotaro

研究指導教員：中本 大 教授

Supervisor : Professor NAKAMOTO Dai

「中世神話」としての牛頭天王——牛頭天王信仰に関するテキストの研究——\* 目次

凡例 1

第一章 牛頭天王信仰の研究史と本論の課題——信仰世界を見るための視座と方法 …… 3

はじめに 3

第一節 牛頭天王およびその信仰をめぐる現状 …… 3

第二節 神仏習合論・本地垂迹説と牛頭天王信仰研究 …… 5

第三節 牛頭天王信仰に関するテキストの研究 …… 9

第四節 「中世日本紀」・「中世神話」という方法概念 …… 14

第五節 「中世神話」としての牛頭天王信仰に関するテキストの研究 …… 17

第六節 牛頭天王の出現という「中世」 …… 19

おわりに 21

第二章 祇園社祭神の変貌——卜部兼文・一条兼良・吉田兼俱の言説をめぐつて …… 25

はじめに 25

第一節 祇園社祭神としての牛頭天王とスサノヲ …… 25

第二節 祇園天神と牛頭天王 …… 28

第三節 変貌するスサノヲ …… 32

第四節 『積日本紀』の成立とその意義 …… 36

第五節 『積日本紀』における祇園社祭神の変貌 …… 39

第六節 『公事根源』に見る祇園社祭神の変貌 …… 45

第七節 『日本書紀纂疏』に見る祇園社祭神の変貌 …… 50

第八節 『神書聞塵』に見る祇園社祭神の変貌 …… 53

第三章 「感応」する牛頭天王——『阿娑縛抄』所収「感応寺縁起」を読む …… 66

はじめに 66

第一節 テキストから頭れる牛頭天王 …… 66

第二節 「地主神」としての牛頭天王 …… 69

第三節 観音信仰と牛頭天王 …… 71

第四節 「感応寺縁起」における川前天神堂 …… 74

第五節 「宗教実践者」としての老演 …… 76

第六節 「感応寺縁起」の変貌 …… 79

第四章 『牛頭天王御縁起』（「文明本」）の信仰世界——『篋篋内伝』との比較を通して …… 88

はじめに 88

第一節 「文明本」の特徴 …… 88

第二節 儀礼を打ち破る牛頭天王 …… 89

第三節 語り直され、造り替えられていく儀礼 …… 94

第四節 古端への「呪咀」が意味するもの …… 98

第五節 行疫神としての八王子 …… 101

結 語 108

初出一覧 111

## 【凡例】

本論では、複数の文献資料を取り扱う。基本は、各章の中で注として示しているが、以下の点は各章共通のこととする。

- 一、引用した資料ならびに先行研究における傍線部・二重傍線部は筆者による。
- 二、資料中の漢字に関しては、原則として旧字から新字に改めた。異体字についても判別できるものは同様に新字に改めている。ただし、一般的に用いられることの多いもの（龍など）はその限りではない。
- 三、資料中の割注はへゝに記す形で示している。
- 四、資料中、明らかに誤字、誤写と思われる箇所は傍注として「ママ」とした。
- 五、底本から翻刻した史料に関しては、濁点表記を補っている。
- 六、「メ」、「臣」、「コ」は「シテ」、「トモ」、「コト」と改めた。
- 七、虫食いなどで判読不能とされる文字は□であらわし、対校本などがある場合は出来る限り傍注として補った（「」で示した）。
- 八、一部、異体字と思われるがどの字をあてるべきか不明で、かつ印字不可能な文字がある。その箇所は例外的に手書きで示している。
- 九、引用文中には一部、現在では不相当と思われる表現も見られるが、典拠を尊重しそのまま示している。

「中世神話」としての牛頭天王

——牛頭天王信仰に関するテキストの研究——

## 第一章 牛頭天王信仰の研究史と本論の課題——信仰世界を見るための視座と方法

### はじめに

本論は、牛頭天王信仰に関するテキストを「中世神話」という視座を用いて読解し、そこから浮かび上がる牛頭天王の信仰世界を明らかにすることを目的とする。本論でいう「信仰世界」とは、牛頭天王を祭祀対象とすることに意義を持つ世界を指す。そして、こうした信仰世界を明らかにするためには、信仰の根源に関する諸事項、たとえば牛頭天王は人々のどのような存在として捉えられていたか、またどのようなように祀られ、人々は祀ることによって何を得て、あるいは祀ることによどのような価値を見出していたか、などの検討が必要となる。

その第一章にあたる本章では、まず牛頭天王信仰の研究史を整理した上で、それらの課題を明示することとしたい。次に、それら先行研究で明らかとなった課題を乗り越えるための方法論、すなわち本論の核である「中世神話」という視座について明らかにするとともに、本論がその視座を用いる意義を示したい。最後に、「中世神話」としての牛頭天王とは何を意味するかを示し、以下、各章での論考へと向かいたい。

### 第一節 牛頭天王およびその信仰をめぐる現状

牛頭天王または牛頭天王信仰がたどった歴史を振り返ると、現在、この神ならびにその信仰が極めて特殊な状況に置かれていることがわかる。まず、この神が明治維新期まで京の祇園社、そして尾張の津島天王社、播磨の広峯社で祀られていた祭神であったこと、したがって祇園御霊会や天王祭などにおける祭祀の対象として広く知られていたこと、さらに祇園社や津島社が中世から近世期にかけて各地に多数勧請されていたこと<sup>(1)</sup>——つまり、その信仰は全国に広がっていたという事実を踏まえる必要がある。

ただし、この神は『古事記』や『日本書紀』に由来するものではない。祇園社祭神である牛頭天王は、室町期にはスサノヲと団体視されるもの<sup>(2)</sup>（本論第二章参照）、基本的には異国神と認識されており、また疫病を広める異形の神として捉えられていたようだ。そのため、この神を祀り、慰撫することが除疫、防疫の利益に繋がるとされ、先に記したように都市部から地方、農村に至るまで篤く信仰されるようになる。しかし、平安中期ごろから祇園社で祀られ始めたこと以外は、この神がいつ、どのような経緯を経て本朝へと渡ってきたのか、その出自は一切不明である。

この神の信仰世界は、いくつものテキストで語られているが、特筆すべきはその団体・習合関係であろう。十卷本『伊呂波字類抄』では「武塔天神」、『神道集』では薬宝賢明王、そして本地仏として薬師如来、あるいは赤山大明神など、『三国相伝陰陽管轄簠内伝金烏玉兔集』<sup>(3)</sup>（以下、



『竈篋内伝』では「天刑星」、「商貴帝」、また密教の事相書などを見ると観音や毘沙門天などとの同体・習合関係が確認できる。このような複雑な同体・習合関係からもわかるように、この神は容易にその正体をあらわさないのである。

全国各地に祀られていた正体不明の異国神で、恐ろしい行疫神——中世・近世期における牛頭天王を端的に表現すればこのような表現になるだろう。ところが、ある時期を境にして、全国各地で広がっていたその信仰は突如として消滅することとなる。その端緒は、明治維新政府内に設立された神祇事務局（後の神祇官）から発せられた以下の通達にあった。

一、中古以来某権現或ハ牛頭天王之類其外仏語ヲ以神号ニ相称候神社不少候何レモ其神社之由緒委細ニ書付早早可申出候事。

但勅祭之神社 御宸翰 勅額等有之候向ハ、是又可伺出、其上ニテ御沙汰可有之候、其余之社ハ、裁判、鎮台、領主、支配頭等へ可申出候事。

一、仏像ヲ以神体ト致候神社ハ以来相改可申候事。

付、本地等ト唱へ仏像ヲ社前ニ掛、或ハ鰐口、梵鐘、仏具等之類差置候分ハ、早早取除キ可申事。

「神祇事務局達」慶応四年三月二十八日②

いわゆる「神仏判然令」である。こうして、神祇事務局により排斥対象の代表格として名指しされた牛頭天王は、その姿を消すことになる。祇園精舎を連想させる祇園社は八坂神社と社名が改められ、その祭神はスサノヲということになった。全国各地に点在した旧祇園社系神社もそれに倣い、津島社も広峯社も同じくスサノヲを祭神とするようになった。牛頭天王は、まさに近代化の波の中で消された神なのである。その影響もあつてなのは定かでないが、八坂神社では元の祭神がどのように祀られていたかを示すような儀礼次第書などの史料は残存していない。

そもそもその正体が不明であることに加え、史料的にも制限があり、さらにその信仰は現在ほぼ廃れている。現状の牛頭天王およびその信仰が置かれている状況はこのようなどころであろう。すなわち、現状において牛頭天王信仰は現実世界から「切り離されている」といえよう。したがって、この神を研究し、その信仰世界を検討することは容易ではない。近世期までの信仰規模に比して、その研究が少ないのは、牛頭天王と同じく『古事記』や『日本書紀』には名前が見られない八幡神や天神・菅原道真などと比べれば一目瞭然である<sup>③</sup>。一方で、百五十年ほど前までは広く信仰され、祀られていたため、各地域で歴史を掘り起こせば、必ずといって良いほどその神名は出てくる。つまり、その存在は歴史の闇に沈みきることなく、一方で全貌を顕わにすることも一切なく、未だ漠とした姿のまま漂流し続けているのである。

では、今、このような牛頭天王およびその信仰を検討する意義とは何であるのか。簡潔に述べるなら、牛頭天王信仰が、「中世」と名指される時代における信仰のあり方を象徴していると考えられるからである。さらにいえば、牛頭天王という神の出現こそ「中世」そのものを示すともいえ

る。もちろん、根拠なしにいうのではない。本論で用いるテキストの読解方法は、まさにそのような牛頭天王とその信仰世界を浮かび上げさせることを可能とした。それが「中世神話」という視座であり、方法概念である。

ただし、この「中世神話」を説明するには、これまでの先行研究を振り返り、それらの先行研究ではなぜ牛頭天王とその信仰に迫り得なかったかを検討する必要がある。そのため、次節以降、これまでの牛頭天王およびその信仰に関する先行研究、あるいはそれら先行研究に関する諸研究を整理し、その中で本論がとる視座や方法論について、具体的に示したい。

ただ先に、本論の副題にもある「牛頭天王信仰に関するテキスト」について、どのようなものを示しておこう。この「牛頭天王信仰に関するテキスト」については、これまで「牛頭天王縁起」と称されることが多かった<sup>4)</sup>。しかし、これは正確な呼称とはいえない。なぜならば、取り上げられるテキストには神社縁起だけでなく祭文なども含まれているからである。もちろん、「牛頭天王縁起」が一つの学術用語として用いられているならば別だが、これまでそのような概念の規定はなされてこなかった。そのため本論では、牛頭天王およびそれと強く関連する神を祀っていた社寺の縁起や、それらの神を祀る儀礼の場で用いられた祭文や講式、後述する「中世日本紀」と名指せる『日本書紀』注釈または『日本書紀』に関する言説、さらには仏典などの中に見られる牛頭天王に関する言説を総称して「牛頭天王信仰に関するテキスト」としている。

それでは、以下、具体的に先行研究の課題を提示していこう。なお、牛頭天王とその信仰に関する先行研究は、決して多いわけではないが、すべてを網羅的に示すことは、かえって先行研究史における本論の位置づけを曖昧にしかねない。そのため、本論において最低限必要と考えられるもののみ言及している。また、牛頭天王信仰と直接の関係がない研究でも、本論において重要といえるものは研究史の中に組み込んでいる。

## 第二節 神仏習合論・本地垂迹説と牛頭天王信仰研究

先に確認したように、牛頭天王の特徴の一つとして複雑な同体・習合関係があげられる。しかし、このような習合関係が見えるからこそ、牛頭天王という神が重要であると示したのが神道史を専門とする西田長男であった。西田は

宗教史における、いわゆる習合 (syncretism) という現象に関し、わが国ほど、豊富な、そして興味ある資料を提示するところはないであろう。ここに問題としようとす「牛頭天王」、略して「天王」信仰なるものごとき、就中その顕著な一例であつて、インドにおいて成立した仏教と、シナにおいて発生した道教と、わが国の固有宗教たる神道との習合によつて生み出された新しいわが国の神祇なのである。

と述べ、牛頭天王信仰が「習合」の「顕著な一例」であると位置づけるのである<sup>5)</sup>。

しかし、神仏習合、すなわち神と仏の二元的枠組みを考えたとき、牛頭天王とは果たして神と仏のどちらに属するのか。スサノヲと習合する牛頭天王は、本地垂迹の考えに即せば「仏」なのか。薬師を本地仏とする牛頭天王は「神」なのか。祇園社祭神としての牛頭天王は、スサノヲとも薬師とも同体関係にある。複雑な習合関係を見せる牛頭天王が、これまで曖昧にしか捉えられなかった要因に、神と仏の二元的枠組みに当てはめ辛いという側面があったのではないか。それを西田は、「神」にも「仏」にもなる存在として、見方を反転させたといえよう。それは、牛頭天王を宗教史上に位置づけるといふ点では大きな意義を果たした。しかし、その存在、またその信仰は、神仏習合の「顕著な一例」とすることで、さらに漠としたものになった側面も考えられる。

ただ、牛頭天王信仰の研究史を振り返る上で、神仏習合や本地垂迹という概念は捨て置くことのできないものだ。そのため本節では、まず神仏習合論、本地垂迹説の研究史を見ていきたい。これらの研究史については、すでに幾つかの論考で詳細な整理ならびに課題の提示がなされているが<sup>⑥</sup>、それらを参照しつつあくまでも牛頭天王信仰に関する研究史を見るための大掴みの整理としたい。

まず押さえるべきは、神仏習合研究の端緒であり、「神明は仏法を悦ぶ……神明は仏法を擁護する……神明は仏法によりて業苦煩惱を脱する……神明は衆生の一である……神明は仏法によりて悟を開く……神即ち菩薩となる……神は更に進んで仏となる……神は仏の化現したものである」といった発展段階的な神仏習合理論の図式を打ち出した辻善之助の研究であろう<sup>⑦</sup>。いうまでもなく、最後の「神は仏の化現」とは本地垂迹を指す。辻によればこの本地垂迹が起こったのは平安中期以降であり、平安末期から鎌倉期に入ると「漸次にその教理的組織を大成」していったという。

ただし、辻によるこの一直線で発展段階的神仏融合論は、早くに津田左右吉によって批判されている<sup>⑧</sup>。津田は、自然にかつ何の葛藤もなく神仏が融合していくように見える辻の神仏融合論を批判し、実際には仏家による神祇への強い働き掛けにより、多分に仏家の思想が強く投影されたものとした。そして、護法善神や神身離脱の発想、神祇側による「神道」という語の発生、果ては祖霊信仰や人格神に至るまで、総じて外来思想の影響によって成立したものであり、本地垂迹思想もまた外来思想そのものに他ならないと述べる。一方、仏家側による護法善神や神身離脱などの発想は、神祇側にとっては「実際の神の信仰に係りの無いこと」であり、仏家側と衝突するものだとした。

このように辻説を真っ向から批判した津田だが、肝心の論拠については明確には示されていない。そこには、大陸と日本の思想とは本質的に異なり、たとえ大陸のそれが日本へ流入したとしても基底は変わらないとする津田固有の文化史観があった。さらに、先述した祖霊信仰や人格神までも外来思想の影響と位置づけたことで、民俗学的知見とも対立することとなり、長らくその研究は受け入れられることがなかった。

津田以後も、西本浩文<sup>⑨</sup>、家永三郎<sup>⑩</sup>、原田敏明<sup>⑪</sup>、堀一郎<sup>⑫</sup>らにより辻(また津田)の批判、修正、補強が試みられていったが、そのような中でも田村圓澄による辻説批判は一つの画期となった<sup>⑬</sup>。田村は辻が示した「神明は仏法を擁護する」神(護法善神)と「神明は仏法によりて業苦煩惱を脱する」(神身離脱を願う神)とのギャップに着目し、両種の神はそれぞれ別種の存在であることを示した。すなわち、前者は八幡神や賀茂

神に代表される古代国家権力により護法善神とされた「古代国家の神々」で、後者は「民衆を通して、下から心身離脱を願う地方神」であるとす。複雑な神仏習合のあり方を提示したのである。同時に、後者の神に代表される神の崇り性と、それを取り除くための神身離脱、つまり仏教による荒ぶる神の制圧と鎮魂慰撫という関係をクローズアップさせることになった。これにより、怨霊や御霊の問題も神仏習合の文脈に組み入れることが可能となったのである。

田村の神身離脱が地方民衆を通して行われるとする視点は河音能平<sup>(14)</sup>、義江彰夫<sup>(15)</sup>などマルクス主義歴史学による古代から中世期を対象とした神仏習合研究に影響を与えることとなる。一方で、護法善神と神身離脱を願う神とに飛躍を見た田村の視点などは継承しつつも、見るべきは神仏という信仰対象ではなく、それらを信仰した主体だと批判した高取正男は、神身離脱を願う神々を祀っていた地方豪族を通して、神仏習合の過程を考察していった<sup>(16)</sup>。

さて、上記に見た一連の研究は、基本的には辻によって本地垂迹が成立したとする平安中期までを対象としたものである。一方、研究者により見解は異なるものの、牛頭天王信仰の起りは早くても平安中期からといわれている。つまり、本地垂迹の成立とほぼ同時期に牛頭天王という信仰対象があらわれたと考えられる。ただ、辻以来の神仏習合研究は、その焦点を本地垂迹成立までに当てていたため、必然的にそれ以降の信仰、たとえば牛頭天王信仰などには余り関心が寄せられなかった。そのような中で、牛頭天王信仰に関する課題に一早く取り組んだのが台密研究者である三崎良周だった。その論考「中世神祇思想の一側面」は、頭天王に関する戦後初の研究論文となるが、その目的については以下のように語っている<sup>(17)</sup>。

神仏習合思想は、平安時代に入って本地垂迹説が行われるようになって新たな展開を見た。しかし、それ以外にも従来に無かった一二の面が見出されるようである。その一つは、いわゆる護法神として、また伽藍神として、諸天善神を勧請することである。このことは、それまでも、經典の講読や会式の啓白文に通常見られるのであるが、特に密教の修法の盛行に随って顕著になって来たようである。そして、その中には、在来の日本の神祇ばかりではなく、密教や陰陽道の神々が包含されて来て、極めて雑多な様相を示している。他の一つは、右のことに關係するが、新たに異国の神が、その名称も由来も分明ならぬままに日本において祀られるようになったことや、經典や儀軌をもととして作り出されたことであつて（中略）この小稿は、前者の中では、特に、密教と陰陽道との交渉を見、いわゆる三十番神説をなす一源泉をここに見んとするものであり、後者については、祇園の牛頭天王を中心として聊かの考説を試みるものである。即ちこのことは、當時の神祇觀の一面を窺う結果となるようである。且つ数多の神々の中の幾つかは、新たに祭祀せられるようになり、或いは、従来の神々の属性神ともせられるようになっていっているからである。

つまり、護法善神や伽藍神として勧請される諸天善神の中に密教や陰陽道の神々が見られることについてどう考えるか、またその神名も由来も不明である異国神が祀られ、あるいは經典や儀軌により創り出されたことをどう考えるか、の二点を検討することが三崎の目的であり、いずれも「当時の神祇観の一面を窺う結果」となるとしている。三崎は前者を三十番神、後者を牛頭天王から検討するというが、実際には牛頭天王に関する検討にも密教、そして陰陽道の交差を見ている。

それでは、三崎はどのようにして牛頭天王信仰に迫ったのか。三崎は研究史上初めて、歴史史料と經典、儀軌類の中に牛頭天王および関係する諸神がどのように位置づけられているかを整理する試みを行った。たとえば、南北朝期に成立した『溪嵐拾葉集』第六十七巻には、陰陽道における「鬼神」として牛頭天王の名が確認できることを、また東密の事相書『覚禪鈔』の「薬師法」には、牛頭天王が「本地薬師」であり、「薬宝賢童子の如し」と称され、さらに「神農」とも同体視されていることを示した。対して台密の事相書『阿娑縛抄』の「毘沙門天王事」には、「疫癘により人々が死んでいく中、「都鉢羅国」の国王が発願念仏して観音に帰依すると、「十一面観自在菩薩十一牛頭毘沙門」が現じて、さらに「毘沙門亦十一頭牛頭魔訶天王」に変化して人々を救ったとする記事があることを示し、その上で『神道集』「赤山大明神」では牛頭天王（武答天神王）が頂上に十一面を有すると記されていること、さらに平安中期の天台座主・法性房尊意が記した『吽迦陀野儀軌』では、都鉢（兜跋）多聞天（毘沙門天）を中心としたその東方に牛頭を備える十一面の尊格が登場し、さらにその周りには「良侍天」「達尼漢天」「侍相天」「相光天」「魔王天」「俱魔羅王」「徳達天王」「宅神撰天」といった牛頭天王の八王子の名が見られることを指摘している。

このように三崎は、經典や儀軌、密教事相書などから牛頭天王の複雑な習合関係を明らかにした。その上で、そのような習合関係には、陰陽道、そして密教の思想が強く影響していたことを明示したのである。「密教や陰陽道の教説が盛行した結果として（中略）当時の神祇観や神祇に対する意識のあり方にも、それ等の教説の影響が窺われる」とは、同論考中の三十番神に関する考察のまとめであるが、これが牛頭天王にも当てはまることはいうまでもない。

これは、牛頭天王が極めて多様な側面を持ち得る神であることを明示する、記念碑的論考であった。また、密教の經典、儀軌類を使用している牛頭天王の習合関係を説いた研究は、近年の井上一稔による『阿娑縛抄』ならびに『吽迦陀野儀軌』の検討まで、新たな知見は提示されなかった。それだけ、この三崎の研究成果は大きいものだったといえよう（本論第三章も三崎、そして井上の成果に大きく拠っている）<sup>(18)</sup>。

しかし、本論の立場からいえば、三崎の論考を全面的に評価することはできない。その理由として、三崎が神仏習合論を無批判に受容していることがあげられる。先の三崎論考は、本地垂迹成立以後の平安中期において、陰陽道と密教とが交錯し、さらにそれらが神祇思想へと影響を及ぼした、という重大な論点を提示している。しかし、神・仏という二元的枠組みを前提としているため、先の西田同様に牛頭天王という存在が結局、どのような存在であるのかが曖昧となっているのである。

なお、三崎の問題意識はあくまでも平安中期以降の陰陽道そして密教が本朝の信仰にどのような影響を与えたかにあって、牛頭天王に対する

検討はそれらを見るための手段に過ぎなかった。当然、牛頭天王信仰とはどのようなものかを探る本論とは、その目的が異なっている。本論の立場からいえば、三崎のように限られた史料から導き出される習合関係だけでは、牛頭天王の信仰世界を掴むことは難しい。

ただし、三崎のように牛頭天王信仰に着目、言及しながらも、論点の中心は信仰とは別にある研究の方が多く、一九七〇年代半ばまでは牛頭天王信仰そのものを掘り下げようとする研究はごく僅かであった<sup>(19)</sup>。それに比して、牛頭天王が祭神であった祇園社という場への関心は高く、神道史、文化史、仏教史といった様々な立場からアプローチが試みられたのである。

一九七四年に刊行された久保田収の『八坂神社の研究』は、そのような祇園社研究における金字塔といえよう。同書は祇園社の創祀、祇園御霊の成立、祇園社と興福寺・比叡山との本末関係、広峯社との関係、祇園社と陰陽道の関係、そして各地の祇園社領の成立、社殿造営の変遷、など主に平安期（創祀時）から室町期までの祇園社に関する論考十二編からなるもので、その時代の祇園社を網羅的に検討したものであった<sup>(20)</sup>。しかし、そのように広く祇園社について検討している同書であっても、祇園社祭神については各章で触れられる程度に留まり、踏み込んだ考察はなされていない。たとえば、同書の「八坂神社の敬信」は、祇園社が創始から秀吉の時代に至るまで、どのように時の権力者から崇敬されていたかを史料から明らかにする重要な論考だが、祭神に関しての考察はなされていないのである<sup>(21)</sup>。そのため、なぜ祇園社が除疫、防疫の利益の場として崇敬されるようになったかについては、明らかではない。つまり久保田は祇園社における信仰について、深く検討する視座を持ち合わせていなかったといえる。というのも、祇園社に残されている歴史史料の中でその組織に関するものや、経済活動や経済基盤に関するもの、あるいは朝廷・幕府とのやり取りを示すものなどと比べると、祇園社における信仰や儀礼と直結するようなものは、極端に少ない。史料を基に研究を進める以上、信仰の問題は深く掘り下げられなかったのである。

ただし、それはあくまでも祇園社を中心とした牛頭天王信仰に関する史料の物理的な限界を示すものであって、牛頭天王信仰の研究そのものに限界があるとするものではなかった。実は早くに、歴史史料以外の側面から牛頭天王信仰へと迫ろうとする研究が試みられていたのである。すなわち、歴史史料とは異なる縁起や祭文といった牛頭天王信仰に関するテキストを検討対象とした研究である。そして、その端緒となったのが、先に触れた西田の研究であった<sup>(22)</sup>。

### 第三節 牛頭天王信仰に関するテキストの研究

久保田同様に神道史を専門とする西田が、なぜ牛頭天王信仰に関するテキストに着目したのか。自身も認めるように、西田は「実証的な歴史事実」を求め、一見すれば「旧態依然たる考証学」にも見えるような歴史学的方法を神道史の立場で追求していた<sup>(23)</sup>。そのため、実証とはほど遠いテキストの検討とは、西田の研究手法から考えると真逆の方向にあるように見える。しかし、早くに『古事記』や『日本書紀』を神道史の

立場から検討しているように<sup>(24)</sup>、西田にとってテキストを検討対象とすることは、決して自らの学問姿勢と相反するものではなかった。むしろ、実証主義的な神道史学者を自認していたからこそ、史料とはその性質を異にしながらも、何者かにより作成され、また受容されたテキストに「歴史事実」を見出したのではないか。牛頭天王信仰に関していえば、史料の物理的限界を承知した上でなお、前節で確認したようにその位置づけが宗教史上において重要と考えた末のアプローチだったとも推察される。

西田はまず、牛頭天王信仰に関するテキスト、とりわけ縁起や祭文（西田自身はそれらを総称して「祇園牛頭天王縁起」とする）の諸本を整理し、またそれらの性質について述べる。さらに、テキスト中に見られる牛頭天王に関する経典、儀軌にも注意を払い、それらもまた、牛頭天王信仰を検討する上で重要なテキストであることを明示する。このように、西田の論考は、縁起や祭文のみならず、偽経や儀軌といった牛頭天王信仰に関する基礎的なテキストを論考中で次々にあげていった。それは、牛頭天王信仰に関するテキストを研究対象として位置づける初めての論考であつたといえよう。

当然、本論もまた、これらのテキストの読解を中心に牛頭天王の信仰に迫ろうとするものであり、西田の研究の流れを汲んでいる。しかし、当の西田論考は大きな問題を孕んでいる。それは論考の冒頭部に記されている西田の言葉からわかる<sup>(25)</sup>。

この小論では、この祇園社の祭神牛頭天王に関する基礎的資料を掲げて、その何たるかをおのずから髣髴せしめるようにしたいと思う。論より証拠で、あえて名論・卓説ならぬ、わたしの迷論・愚説を述べる必要もなからうと考えるからである。

つまり、西田は牛頭天王信仰に関する縁起や祭文を提示し、その性質には言及するが、そこから自説をもって牛頭天王の信仰に迫ることはしなかったのである。そのため、それらが示す信仰世界については、一切の知見を述べることなく、論を閉じている。しかし、この論考中に西田が必ずしも自説を展開していないかといえばそうではない。論考後半部に、卜部兼方の『釈日本紀』に所引されている「備後国風土記逸文」（以下、「逸文」）——備後国疫隅国社の縁起であり、武塔神ニスサノヲと、その武塔神を歓待する貧者・蘇民将来との因縁を示す物語——を兼方の父・兼文が「祇園社本縁」と断じたことに触れ、備後国疫隅国社と祇園社との関係、さらに展開して祇園社創祀の問題へと自説が展開していく。ここでは、歴史学的な見地から実証的に経緯を明らかにしようという西田の立場が如実にあらわれているのだ。

果たして、西田は、それらテキストをどのようなものとして捉えていたのか。それは、次の西田の言葉が象徴している。

『祇園牛頭天王縁起』の種々の類本は、それぞれに作者も異なれば時代も異なっていて、相互に一致するところはなほ少ないようである。すなわち、ある一つの原本があつて、それが時代の推運に伴って次第に潤色・増訂せられていったとき性質のものではないようである。

ある時代におけるある作者がおもいおもいに述作したものであって、これら諸本の間に密接な連関が存するのではないようである。(中略)

その本国「筆者注・牛頭天王の出自」についてさえ、いろいろに語られて、ついに機を一にするとおぼやかない。それだからといって、また、無関係かというに、そうでなく、因果糾纏の過程を辿って、相互に何らかの影響がありげに思われる。よって、ここにこれら諸本の前後関係や因果の関係を明らかにした系譜のようなものを立て得られなくもなからう。が、作者も時代もわからないもののみである現在の知見のままで、その試みは、そういう試みは、労あつて攻なく、結局無意味な努力に了ってしまうのではあるまいか。

牛頭天王信仰に関する縁起や祭文が、「作者も異なれば時代も異なっていて」おり、しかし「無関係かというに、そうでなく、因果糾纏の過程を辿って、相互に何らかの影響がありげに思われる」という西田の見解は、まさにその通りであろう。問題は「これら諸本の前後関係や因果の関係を明らかにした系譜のようなものを立て得られなくもなからう。が、作者も時代もわからないもののみである現在の知見のままで、そういう試みは、労あつて攻なく、結局無意味な努力に了ってしまう」という箇所にある。この指摘自体は、歴史学的見地からすればおかしなものではなからう。ただ、ここにテキストの読解や解釈することの意義に関する文言が一切見られないことには注意したい。縁起や祭文などのテキストは成立、因果関係のみならず、当然、そこに何が記されていて、またそれはどのような意味があるかを検討することが重要となるが、西田にはその視点が見受けられないのである。この点において、実証史学を志す西田の限界が見える。さらにいえば、西田はこれらのテキストに踏み込んで検討する方法を持ち得ていなかったのではないか。そのため、この西田の研究は、牛頭天王信仰に関する縁起や祭文、偽経、儀軌の提示に留まってしまったと考えられる。

しかし、西田は牛頭天王に関するテキストという検討対象を提示したことで、その後の研究にも少なからぬ影響を与えている。中でも西田の研究の継承、そして発展が顕著に見られるのが松本隆信の研究であろう<sup>(26)</sup>。本地物語研究を専門とする松本は、牛頭天王に関する縁起や祭文が本地物語とどう関係するかを追った。この点について松本が導き出した結論では、これら牛頭天王信仰に関する縁起や祭文は「神の前生物語とは言いがたい」、つまり本地物の型には当てはまらないものだと言及する。一方でそれらテキストが、「神仏習合、本地垂迹の教説を敷衍するための偽経」と密接に関わっていることから、「本地物との交渉が密接」だと結論づけている。これは、先の西田と同じく、松本も本地垂迹の枠組みで牛頭天王に関する縁起や祭文を位置づけたということに他ならない。

それでは、松本はどのようにこれらテキストを見たのか。西田論考に比べ、松本論考は(西田も取り上げていない須佐神社縁起なども含め)各縁起や祭文について分析を行っている。ただし、その分析の中心は、成立を含めた各テキストの性質を明らかにすることにあつた。たとえば、西田が現存する最古の「牛頭天王縁起」とした「逸文」についても「いまだ牛頭天王と武塔神とが習合されない以前の形態で、八坂祇園の縁起を語る牛頭天王説話は、疫隅国社の本縁譚を借りてきたものと考えることができ」として、牛頭天王の縁起とはある種、切り分けを行うなど、西田



に比べるとテキストそのものの成立背景は鮮明にはなかった。

一方で、松本はそれら各テキストについて、「通観すると、縁起を語る説話そのものの構造は簡単で、話の大筋もほとんど変わっていないことがわかる」と述べている。さらにいえば、松本はそれらを、「この縁起」と一括りにして称しており、ここから松本のテキストに対する姿勢が窺えよう。つまり、牛頭天王信仰に関する縁起や祭文の本質的な差異には目を向けず、それらのテキストの大枠での構造を見ているのである。

先にも示したように、松本にとってその主眼は、牛頭天王信仰に関するテキストと本地物語との関係性をどう捉えるかにあった。本論と同じく、検討対象は牛頭天王信仰に関するテキストではあるが、前節の三崎と同様に、本論と目的が異なっているため、それらの一つ一つから信仰世界を見ようとするものではなかったのである。

西田や松本の研究は、牛頭天王に関する縁起や祭文が多様であることを提示し、それらを研究対象として位置づけたという点では、まさに嚆矢といえるものであった。しかし、双方に共通する課題は、一つにやはり神と仏の二元論の枠組みで牛頭天王を捉えていること、もう一つに各テキストから信仰世界を見出そうとしなかったことであろう。特に後者については、西田・松本共に祇園社とはかわりのない縁起や祭文も多く用いているにもかかわらず、それらが「祇園牛頭天王」の縁起や祭文という一つの枠組みで捉えてしまっている点とも重なる。つまり、テキスト個別に信仰世界が潜んでいることに、西田や松本は無自覚であった。

では、個別テキストの検討では、信仰世界は顕わとなったのか。西田以後、牛頭天王信仰に関するテキストを取り上げた研究は、松本を含め幾つか見られるようになる<sup>(27)</sup>。その中でも、すでに祇園社祭神の御霊神的性格についての論考を発表していた<sup>(28)</sup>村山修一による『簠簋内伝』の検討に着目したい<sup>(29)</sup>。

鎌倉末から南北朝期にかけて成立したと考えられる『簠簋内伝』は、安倍晴明に仮託された陰陽道の暦数書で、その巻一は牛頭天王を中心とする話となっている。その概略は以下の通りである。南海の娑竭羅龍王の娘・頗梨采女が自らの后に相応しいと聞いた牛頭天王は妻問いの旅に出る。しかし、その道中で日が暮れたため、宿を求め、最初に訪ねた長者の巨旦大王は、牛頭天王を激しく罵り追い返す。次に巨旦の奴婢女が教えてくれた貧しい蘇民将来のもとへ宿を求めると、貧者ながら精一杯のもてなしを受ける。牛頭天王は無事、頗梨采女と出会い、八人の王子を設け、再度帰国の際に牛頭天王のもとへ寄り、「二六の秘文」を授け、その代わりにその子孫には「五節の祭礼」を行うよう告げる。一方で、牛頭天王は巨旦大王を滅ぼそうとし、それを察知した巨旦は出来る限りの対策を立てるが、結局打ち破られてしまい、一族郎党滅ぼされた。しかし、蘇民宅へと導いた奴婢女だけは、牛頭天王から授けられた「急急如律令」の符により助かった——一見してわかる通り、先に確認した「逸文」と同じような内容となっている。

村山は、早くから祇園社の中に陰陽道が取り入れられていたことを踏まえた上で<sup>(30)</sup>、『簠簋内伝』の成立を、鎌倉末期の祇園社社僧の法眼・晴朝の手によるものと推定し、安倍流の一派が祇園執行家と結びついたと推察している<sup>(31)</sup>。つまり、『簠簋内伝』における暦神としての牛頭天王は、

祇園社内部での言説だったというのである。その上で、『簠簋内伝』巻一は、牛頭天王信仰と陰陽道の習合理論を歴史的な形式をもって示していると説明する。とりわけ、「長保元年六月一日」から三十日間、「安倍晴明」が巨旦調伏の儀を「祇園」で行い、それが今に至るまで続けられていると記すことで、牛頭天王の信仰が晴明の名のもとで権威づけられたことを強調することが目的だったと述べるのである。さらに、「二六の秘文」や「五節の祭礼」、「急如律令」の符などが、当時、実修されていた牛頭天王信仰の習俗をあらわし、またその文章自体が牛頭天王に捧げる祭文であったともいつている。

しかし、『簠簋内伝』は本当に祇園社社僧・晴朝の手によるものなのか。中村璋人も指摘するように、この説を唱えた幕末の国学者・松浦道輔が何を典拠にしているのか不明であり、また村山が推察する「晴」の字を引き継ぐ社僧一族の存在だけをもって安倍流と結びつけることは難しい<sup>(32)</sup>。むしろ、祇園社と関係のない民間の陰陽師が、祇園社の知名度を利用して自らの信仰の中に祇園社を組み込もうとした、ということも十分考えられよう。ただ、重要な点は、村山が『簠簋内伝』の読解から、儀礼をも浮かび上がらせようとしたことだろう。つまり、村山は『簠簋内伝』の中に信仰世界を見ようとしたのである。こうした姿勢は、先の西田や松本にも見られない、より踏み込んだテキスト検討といえよう。とはいえ、その村山の読解にも問題はある。それは、暦神としての牛頭天王（天道神）の信仰世界について十分検討できていない点である<sup>(33)</sup>。村山は、『簠簋内伝』をそのまま祇園社祭神としての牛頭天王と結び付けてしまっている。もちろんそれは、先にも見た祇園社社僧による作成を念頭に置いていたからなのだが、『簠簋内伝』が祇園社の由来譚になり得ていない点には注意が払われていない。確かに、祇園社には古くから大将軍など暦神と考えられる神が祀られていたが、『簠簋内伝』では祇園社に関する記述が六月一日の巨旦調伏の箇所だけであることの理由については、まったく考察されていないのである。また、そもそも『簠簋内伝』の中では、祇園社ではなく「祇園精舎」で調伏すると記されており、祇園社社僧の手によるならばなぜわざわざそのような書き方になっているのかも検討されていない。

つまり、村山にとって牛頭天王とは行疫神であり、祇園社祭神以外の何者でもなかった。そのため、『簠簋内伝』の読解から信仰世界を浮かび上がらせようとする一方で、そこから浮かび上がってきたものを検討することなく、そのまま実体としての祇園社への信仰に結び付けてしまったのである。それは、牛頭天王信仰の多様性を想定し得なかった村山の限界だったといえよう。

ここまで、牛頭天王信仰に関するテキストの研究史ともいえる流れを見てきた。しかし、本論の立場からいえば、それらの研究には一様にしつて限界があったといわざるを得ない。そして、その限界とは、テキストから浮かび上がる信仰世界を捉えきれない、さらにいえば想定し得なかったという問題に帰結する。視点を変えようと、なぜ西田や松本、そして村山は、各テキストの信仰世界を読解により捉えきれなかったのか、という問題が浮かび上がる。

ところで、説話文学・仏教文学を専門とする村上學は、『神道集』所収「祇園大明神事」を検討するにあたって、一見すると矛盾や混乱と思しき箇所が見受けられる点に着目する<sup>(34)</sup>。そして、それらが単に混乱、矛盾ではなく、『神道集』編者の思惑、あるいは精神構造と結びついている

のではないかと述べる。つまり、編者は牛頭天王に関する様々な言説を繋ぎ合わせられるだけ繋ぎ、しかし相互矛盾をきたすような箇所は、その言説の典拠を掲げることで絶対化して併記し、それらが世に説かれて信じられている以上はいずれも正しいものとして、どれかを選択し著すということを避けたというのだ。

実は『神道集』に限らず、西田や松本が論考であげた牛頭天王や祇園社祭神に関するテキストには、近代主義的価値観をもってすれば論理の破綻、飛躍、矛盾、混乱と違って良いようなものが多々見受けられる。ところが、それらをそのまま論理の破綻や混乱などと捉えた場合、そのテキストはそれ以上読解できなくなる。混乱や矛盾、論理破綻だらけのものを論理的に捉えることは不可能だからである。

大事な点は、そのような価値観では考えられないような記述を積極的に読みこんでいくことにあるのだ。村上の視点は牛頭天王信仰に関するテキストの読解を行う上で、重要な示唆を与えるものといえよう。そしてまた、近代主義的な価値観にとらわれては、それらを読解することは困難であることも示すものともいえる。すなわち、実証主義的な神道史学者である西田や、本地物語を構造的に捉えようとした松本、またテキストのみならず、牛頭天王の像容などにも関心を払いつつ、しかし、実体としての祇園社祭神・牛頭天王を求めた村山は<sup>(35)</sup>、おしなべて近代主義的価値観でもって、テキストと対峙していたといえるのではないか。だからこそ、それらの読解を不可能とさせていた可能性は考えられる。重要なことは、牛頭天王信仰に関するテキストと対峙するとき、近代主義的価値観あるいは学問知を絶対視しないことにある。そして、そのようなテキストとの対峙については、実は先の村上以前から提唱されていたものだった。それが、伊藤正義による「中世日本紀」の提唱である<sup>(36)</sup>。

#### 第四節 「中世日本紀」・「中世神話」という方法概念

伊藤による「中世日本紀」について確認する前に、まずは『日本書紀』をめぐる古代、そして中世の状況を見ていこう。『日本書紀』は、早くに朝廷主導で「日本紀講」が行われていたが、平安中期に途絶える。しかし、鎌倉期に入ると卜部兼方の『釈日本紀』を端緒に多くの注釈書が著されるようになった。しかし、この中世期の『日本書紀』注釈は、現代の学問水準に照らし合わせれば、牽強付会、荒唐無稽ともみえるものであった。そのため、『釈日本紀』より後に成立した諸々の注釈書の学術的な位置づけについては、

神代巻の注釈書が数多く出現したけれど、それらはすべて自家の神道教義に立脚した空理空論で埋められており、書紀の学問的研究のために今日読むに値するものは一つもないと言っても、言い過ぎではないようである。

という家永三郎の言葉が端的に示している<sup>(37)</sup>。事実、中世期における『古今和歌集』の注釈には、「日本紀云」「日本紀に見えたり」として『日

『日本書紀』に由来する言説であることを示しながらも、実際の原典、すなわち『日本書紀』には一言もそのようなことは原典に記されていない、というものもままある。そのため信頼するに足りない、と評すことすらできよう。

しかし、伊藤はそのような言説を家永のように一蹴することはなかった。一九七二年に発表した論考「中世日本紀の輪郭——太平記における卜部兼員説をめぐって——」において以下のように語っている<sup>(38)</sup>。

中世の文学の底流に、現在のわれわれが、およそ思い及ばぬ次元の中世的教養が基盤として在ったことを雄弁に証言するのは、あらゆるジャンルで試みられた秘伝、注釈の類であると言え、言い過ぎになるであろうか。

伊勢物語が古典として重視されたのが、もともと和歌の世界であることはいうまでもないが、それならばむしろそれ以上の重さを持つのが古今集であることも、また今さらしくいうまでもない。そして、その古今集の序や和歌に関する解釈をめぐって成立した多くの古注釈は、伊勢物語の場合と同様、荒唐無稽か、さならずとも低級なレベルに止まることによって、従来研究的意義さえも与えられることが少なかったようである。しかし、中世において、それらにみられる諸説こそが知識であり、学問であつたとすれば、そのような世界を母胎として醗酵し、醸成されたその時代の文芸一般について、現在の学的レベルの物差しをあてて計量することの不当さを思わねばならないだろう。つまり中世にはその時代の教養の質があり、それを支える中世の思想——あざやかに澄み切った理論としてのそれではなく、それゆえにまたひどくよどみわたつたものの考え方があつた。それは、もはや今のわれわれにとつては捨て去つた塵芥にも等しいものである。しかし、その塵芥を堆肥として咲き出た花の美しさは賞でるのである、何故その花が咲いたのか、その美しさのゆえんは、それを咲かした土壌の質を問題にせざるを得ないであろう。

つまり、『日本書紀』注釈に限らず、中世期における様々な「秘伝、注釈の類」への対峙の仕方をここで明確に示しているのである。これは、近代主義的価値観、あるいは「現在の学的レベル」が絶対の指標たり得ないことを示すに他ならなかった。

こうして伊藤は、それまで顧みられてこなかった『日本書紀』注釈書、あるいは「日本紀云」と始まるような言説——伊藤曰く「日本書紀原点の謂ではなく、日本紀にも見える神代上代の物語という位の曖昧な用法」のもの——を、むしろ中世期における知のあり方を如実に示す「中世日本紀」として、評価し、検討する意義を唱えた。

ただし、ここで伊藤のいう「中世日本紀」を、そう名指された注釈群あるいは言説群と捉えてはならない。この点について、桜井好朗が警鐘を鳴らしている<sup>(39)</sup>。

「中世日本紀」と名付けられた書物があるはずはない。それは実体概念ではなく、操作概念もしくは関係概念というに近い。つまり、「中世」を「古代」とは異質の「変化」としてとらえるのだという物語の仕方、いわば歴史叙述のあり方が成立することと呼応するようにして、そのような概念が提示され、すぐにといいわけにはいかなかったが、やがてひろく共有されるようになっていった。

あくまでも、「中世日本紀」は、実体ではなく、テキストを評価し、またそれを検討するための「操作概念」「関係概念」だというのである。この警鐘の背景には、事物をすぐに実体化して捉えようとする思考の存在がある<sup>(40)</sup>。

さて、この「中世日本紀」という方法概念を踏まえた上で、中世特有の知をさらに広く求めようとする新たな方法概念が提唱された。それが本論で用いる「中世神話」である。以下、「中世神話」を唱えた山本ひろ子の言葉を見ていこう<sup>(41)</sup>。

中世神話は、いわゆる起源神話と同じ位相に位置しているわけではない。中世に作成された、おびただしい注釈書・神道書・寺社縁起・本物語などに含まれる、宇宙の創世や神々の物語・言説を、「中世神話」と呼ぶまでのことである。(中略)つまり中世神話とは、すぐれて方法意識的なカテゴリーということになる。大事なのは、中世神話とは何かという定義であるよりは、中世神話という視座であり、それによって照らしだされる信仰世界の内実にあるということである。

ここでも山本は「中世神話」とは、すぐれて方法意識的なカテゴリーということになる。大事なのは、中世神話とは何かという定義であるよりは、中世神話という視座であるといっている。つまり、「中世神話」もまた実体を伴うものではなかった。本論に照らしあわせれば、牛頭天王信仰に関するテキスト<sup>(42)</sup>「中世神話」、では決してない。これらを「中世神話」として捉えたときに何が明らかになるのか、という方法論の問題なのである。

では、「中世神話」とは、前節で見てきたような研究と何が異なり、またどのような点が有効なのか。これも山本の言葉を借りて示したい<sup>(42)</sup>。

古代神話から中世神話へ——かかるスペース・テイヴのなかで、もつとも魅力的なのは、中世における神の変容というテーマであろう。(中略)多くの論者は、それを神仏習合、つまり仏菩薩が衆生を救済するために仮にこの世に神として示現したとの本地垂迹説の成立と展開によるものと指摘するだろう。つまり本来異質な「神」と「仏」を「習合」させることで宗教思想のアマルガム化を果たしたのだと。

事実、神仏習合思想は、その成立以降、日本人の信仰生活と教説の中核を担ってきたといつてよい。

だが今あらためて複雑で謎に満ちた中世宗教世界の現場に目を凝らすならば、「神仏習合」という宗教思想史の「伝家の宝刀」がすつか

り錆びついて切れ味を失っていることに気づかされる。この命題に一切を委ねてしまふならば、「神」と「仏」——いな中世の神靈<sup>スピリット</sup>たちは正体を明かさぬまま平穩な眠りを貪り続けていくにちがいない

「中世神話」と古代神話との差異、山本はそれを「神の変容」にあると説く。これこそが中世特有の知であり、さらにいえば中世特有の信仰世界なのである。本論に即して説明すれば、『簗篋内伝』の牛頭天王が陰陽道における曆神であるのに対し、『神道集』の牛頭天王は本地を薬師とする祇園社祭神であるというように、同じ牛頭天王でもテキストによつて異なる様相を見せる、ということになる。まさに牛頭天王はテキストごとに変貌していくのである。

さらに重要な点は、そのような神の変貌は、「神仏習合」では捉えられないことを明示している点にある。つまり、神仏習合論の限界性を指摘しているのだ。たとえば、牛頭天王という神がテキストごとに異なる様相を見せた場合、そこに付随する同体・習合関係も異なってくる。「中世日本紀」や「中世神話」の視座からいえば、それらは混乱でも、無秩序でもなく、そう記されていることにこそ、テキスト作成者の意図が隠されていると積極的に評価できる。そのため、それぞれのテキストに示された神や、同体・習合関係について検討する必要があるが出てくる。ところが、神仏習合論では「神の変容」は想定されず、同体・習合関係はすべて神仏習合の成せる業として検討の余地を与えない。前節では牛頭天王信仰に関するテキスト読解を近代主義的な価値観、学問知が阻害していた可能性を論じたが、神仏習合論もまた牛頭天王という神の変貌を捉えることを困難にしていたのである。逆説的にいえば、「中世神話」の方法論を用いたテキスト読解にこそ、これまで捉えることのできなかつた牛頭天王およびその信仰を明らかにすることができる、ということになる。

では具体的に「中世神話」として牛頭天王信仰に関するテキストを読解するとどうなるか。本論次章以降がまさにその具体的な検討となるが、ここでは先行研究として好例を示すものを次節に詳しく見たい。

### 第五節 「中世神話」としての牛頭天王信仰に関するテキストの研究

まずは、第三章でも詳しく触れることになる、山本の「牛頭天王島渡り祭文」の検討を見ていこう<sup>(43)</sup>。正確にいうと、この「牛頭天王島渡り祭文」の検討は、その初出が「中世神話」の概念を打ち出す前のものである。しかし、その方法論には「中世神話」と通じるところがあり、当該論考を収めた単著『異神』は、まさに「中世神話」論に拠るところが大きい<sup>(44)</sup>。そのため、ここでは『異神』の著述意図から当該論考の具体的な内容までを見ていきたい。

山本は、秘儀や行法といった中世の儀礼世界に、本朝の古代神話の神とも仏菩薩とも異なる、異国を出自とする「第三の尊格」があらわれる

ところに着目する。山本は牛頭天王を含むそれらの神々を「異神」と名づけた。これら「異神」が本朝の宗教史上にどのような影響を与えているのかを詳らかにすることが同書の記述意図となる。ただし、ここでの「異神」とは、あくまでそれらの神々を名指し、またそのような視座から捉えるというもので、やはり実体としての神を指すものではない。

では具体的にどのようにして「異神」を捉えていくのか。山本がとった方法は、残存するテキストの精緻な読解により、「異神」に関する言説を丹念に拾い上げ、検討し、整理することであった。ただし、それらテキストは、多くの場合、「異神」に関して断片的な言説しか見られない（あるいは、テキストそのものが断片的にしか残存していない）。そこで、山本は複数のテキストを用いて、そこから浮かび上がる情報を時代状況や思想状況を踏まえた上で繋ぎ合わせ、時に矛盾、相反するような言説をも論理化することで、その信仰世界を浮かび上がらせた。これは山本による「中世神話」の視座を用いたテキストの読解法に他ならない。

こうしたテキストの読解をもつて、山本は奥三河地域に残る「牛頭天王島渡り祭文」の読解に挑んだ。この「牛頭天王島渡り祭文」を用いた儀礼（大神楽）はすでに廃絶しており、その儀礼次第を伝える書物も口伝も残されていない。そのため山本は、この祭文の読解を、様々な史料を用いて行い、そこから失われた儀礼のあり方を浮かび上がらせた。同時にその祭文に見られる牛頭天王が、積尊までをも死に至らしめ、天竺から龍宮、本朝、天竺、本朝、大梵天、本朝という順でダイナミックな「島渡り」を行う遊行神であることも示したのである。

このように山本によるテキストの読解方法は、テキストからその信仰の由緒や由来に留まらず、失われた儀礼をも「復元」示すことが可能であること、またテキストを精緻に読解することで、一言で牛頭天王信仰といっても、その世界は多種多様であることを示すものであった。

本論でも、山本と同様に複数のテキストを用いての読解を試みている。もちろん、その場合の複数のテキストとは、盲目的に取り上げたものではなく、あくまで当該テキストとの影響関係が読み取れる場合に限り適宜用いて、その読解を深めるというものである。

さて、この山本論が失われた儀礼を「復元」したのであれば、現行の儀礼の深淵に迫ったものが、斎藤英喜による高知の民間宗教、いざなぎ流における「天刑星の祭文」——より正確には、中尾計佐清太夫所持の「天下小祭ノ文」ならびに小松キクジ太夫所持の「天行正祭文」——の検討だろう<sup>(45)</sup>。いざなぎ流の祭文の中には、牛頭天王という神名は登場しないが、その代わりに『簗簗内伝』では牛頭天王と同体とされる「天下小（天刑星）」、そして「ぎをん大明神」という夫婦神の名が見られる。これは明らかに牛頭天王信仰からの派生であろう。もちろん、祭文の中で牛頭天王と名指されていない以上、軽々に「天下小」や「ぎをん大明神」を牛頭天王だと断じることはできないが、それでも牛頭天王信仰に関する儀礼としては、現状残る数少ないものといえる。

「天下小ノ祭文」とは、病人祈禱のために中尾計佐清太夫が用いていた祭文である。この祭文を読解するということは、病人祈禱という儀礼を説明することに他ならない。しかし斎藤は、「病人祈禱によって実際に病人が治癒され、彼が救済され、生を回復していくという、その「事実」そのものにたいして、「学問」や「研究」はどのように向き合うことができるのだろうか。その癒されるということの「リアル」を、われわれの

側はどれだけ理解しうるのだろうか。そしてその「リアル」を学問的にどう記述しうるのだろうか」との葛藤を記している。斎藤は明確な答えを出していないが、その葛藤は至極正当であり、ある意味で学問が信仰世界を明らかにすることの危険性をも示唆するものといえる。本論に引き寄せて考えるならば、テキストから浮かび上がる信仰世界が必ずしも、現実に行われていた儀礼や信仰といった実体と結びついていると考えすることはできない、ということになる。先の山本が「復元」した儀礼も、歴史的事実として、実際にそのような儀礼が行われていたかは不明であり、証明できない。あくまでもテキストから浮かび上がる信仰世界は、実体とは別の価値観で捉えるべきことである。

さて、中尾計佐清太夫の「天下小ノ祭文」の読解を通して、斎藤はこの祭文が他の牛頭天王信仰に関するテキストと異なり、慈悲ある貧しい「しょみん（蘇民）将来」に対して悪人たる「こたん（巨端）長者」への懲罰譚になっていないこと、それとは異なる論理が働いていることを明らかにした。そして、この一連の祭文の意義を、疫神を正しく祭り、疫神を忌避する方法を示すことにあるとする。もちろん、ここでの疫神とは、「天下小」に他ならない。さらに、祭文の内容とは大きく隔たっている「りかん」（いざなぎ流で一回の儀礼に則して大夫が個別に編みだす言葉）、またその延長上にある「中はずし」という言葉が儀礼で用いられ、初めて疫神を病者から離し、疫神を送却する儀礼として成立すると述べているのである。

この斎藤の検討は実施の儀礼を伴う（ただし、斎藤自身は「天下小ノ祭文」、あるいは「天行正祭文」を用いた病人祈禱は目にしていない）点で、本論の検討とはいささか異なる。しかし、祭文そのものの読解から信仰世界を描き出す点は本論の方法論とも直結し、さらに儀礼の場における「宗教実践者」と神との交渉が見られる点は、本論第三章とも結びつくのである<sup>(46)</sup>。

以上、山本と斎藤の具体的な「中世神話」の視座からの牛頭天王信仰に関するテキストの読解、検討を見た。これにより、本論がこの方法論を取る必然性が具体的に明らかとなった。

そして、「中世神話」が古代神話とは異なる中世の知や信仰世界をあらわすのであれば、「中世神話」という方法論をもってしか浮かび上がることのない牛頭天王信仰とは、極めて中世的な信仰だといえ、さらには中世期における信仰を象徴するものであるともいえる。ただし、ここで注意すべきは、その「中世」とは何か、ということであろう。

## 第六節 牛頭天王の出現と「中世」

「中世日本紀」を実体的に捉えることに対して警鐘を鳴らした桜井好朗は、同時に次のようにも述べている<sup>(47)</sup>。

一番悪いのは、「中世」がどこかに客観的に存在したり、神のように普遍的な意味を帯びて実在したりするものだと思ひこむことである。



「中世」なんて、どこにもありはしなかった。それは特定の意味の物指し（基準）にしたがって、仮に設定された概念というにとどまる。「中世」という時代もしくは社会があったと考える以上、それに先行して「古代」があったことになる。「古代」や「中世」をあったことにするのは、「現代」（現在）に生きる私どもの立場によっている。そういう立場が成立するために、いわばその前提として、「近代」をぬきにした「中世」なんぞ、あるはずがない。「中世」と「近代」の間に「近世」を設けることも、「古代」から「現代」までの歴史を超えるような原初という神話的な観念に惹きつけられるようにして、「原始」という時代概念にとらわれることも、その裏返しとして、やはり歴史を超えるような「未来」を想定することも、考えてみれば、「近代」というどこにもありはしないものを、たしかにあるのだと思ひこみ、おまけにそれによりかかった歴史叙述のうちに客観的な真実が示されていると信じていることが前提になっている。

その場合、「中世」を「古代」とは異質の「変化」ととらえるか、必然性をかくした「発展」ととらえるか、単純な二者択一で片がつく問題ではないが、すんなり折り合いのつく話でもなく、どちらにより強い関心を持つか、それによって「中世」像にかなりの差異が生じる。（中略）私見によれば、「中世」自体が多義的であることを望んでいる……といってしまうと、すでに私は「変化」の相において「中世」ととらえようとしていることになるが、だからといって、「発展」をことさら無視するのは愚かであろう。折り合いのつきかねる場所を隠蔽せず、むしろそこを照射し、そこへ身をのりだしてゆくような論述が期待される。

すなわち、「中世」と名指される時代、それもまた概念であり、実体を伴っているわけではないというのである。この桜井の指摘を受け、村田真一は『八幡宇佐宮御託宣集』の研究に引きつけて、以下のように述べる<sup>(48)</sup>。

『託宣集』の『託宣集』たる性質——注釈における「本地幽玄」説——を「中世」と名指すことで、その固有性に立脚しつつ、「中世」という時代・世界へと、より広い問題へと接続し開いていくことが可能となる。本論における『託宣集』の「中世」とは、「中世」と名指すことで、新たな八幡神を作り出し、またその八幡神によって意義づけられ支えられる、信仰的・宗教的な実践の中に現出する『託宣集』の「現場」を見出すために用いられる語彙であろうと定義づけられるだろう。

『託宣集』の「現場」<sup>(49)</sup>、すなわち、『八幡宇佐宮御託宣集』の編者・神眸が「八幡神をめぐる言語表現としての『託宣集』を作り出したこと、託宣に代表される諸記を収集記載し、『託宣集』を編述することそのもの」を見出すための語彙として『託宣集』の「中世」を用いるとす村田の姿勢は、本論において共有する部分が多い。

本章のはじめに、「牛頭天王は、中世、そして近世期にかけて広く信仰の対象とされていた」と記した。これは牛頭天王信仰についてわかりや

すく説明したものだ、先の桜井、そして村田をうければ「牛頭天王が広く信仰の対象とされていた時代を「中世」と名指すことができる」と記した方が相応しいといえよう。それは前節で示したように、「中世神話」の視座でしか牛頭天王信仰が明らかとならないこととリンクする。つまり、牛頭天王という神そのものの出現をもって「中世」だということもできるのだ。そのため必然的に、牛頭天王およびその信仰を、テキストから浮かび上がらせるということは、まだ見ぬ「中世」を浮かび上がらせることと同義となるのである。

### おわりに

以上、先行研究史の整理から、その課題を明らかにし、本論における「中世神話」という視座の有用性を示した。牛頭天王とその信仰世界は、神仏習合論や本地垂迹説、さらにいえば近代主義的な価値観、学問知では捉えることができず、これまで曖昧模糊としたものであった。しかし、近代主義的価値観からの転換を説いた「中世日本紀」をうけた「中世神話」の視座を用いることで、ようやくその信仰世界を顕わにすることが可能となった。逆説的にいえば、それは牛頭天王が「中世」に根差した存在であり、そのような神の信仰世界を明らかにすることは、まだ見ぬ「中世」を明らかにすることと同義なのである。

牛頭天王の出現とは、その信仰に関するテキスト、つまり「中世神話」として捉えることのできるテキストの創造に他ならない。とすれば、本論で明らかにする牛頭天王とはあくまでも、「中世神話」としての牛頭天王に他ならないのである。

それでは、具体的にどのような「中世神話」としての牛頭天王が顕われてくるのか。第二章以下、各テキストの検討へと入りたい。

### 【注】

- (1) 祇園社の勧請と祇園御霊会の地方伝播に関しては、大塚活美「中世における祇園祭の地方伝播」(『京都文化博物館研究紀要 朱雀』第十三集、二〇〇一年)に詳しい。
- (2) 内閣記録局編「石井良助・林修三 監修」『法規分類大全巻二六 社寺門』(原書房、一九七九年)より引用。なお句読点は補った。
- (3) たとえば、牛頭天王およびその信仰だけに特化した書籍は、真弓常忠編『祇園信仰事典』(戎光祥出版、二〇〇二年)、川村湊『牛頭天王と蘇民将来伝説 消された異神たち』(作品社、二〇〇七年)、長井博『牛頭天王と蘇民将来伝説の真相』(文芸社、二〇一一年)しか確認できない。なお、広嶺忠胤『牛頭天王』(広峯神社、一九一八年)は、実質的に広峰神社の歴史とその概略であり、祭神であった牛頭天王に関する記述は多くない。また斎藤英喜『増補 陰陽道の神々』(佛教学大生涯学習機構「制作・思文閣出版」、二〇一二年)も牛頭天王について多く言及しているが、牛頭天王に特化しているわけではない。

- (4) たとえば、西田長男「祇園牛頭天王縁起の成立」(同『神社の歴史的研究』塙書房、一九六六年)【初出は「祇園牛頭天王縁起の諸本」上・中・下(『神道史研究』第十卷第六号、第十一卷第二号、第三号、一九六二・六三年)】や松本隆信「祇園牛頭天王縁起について」(同『中世における本地物の研究』汲古書院、一九九六年【初出は同名論考(『斯道文庫論集』第一八輯、一九八二年)】など。
- (5) 西田前掲注(4)。なお、前掲注(3)での指摘とも重なるが、仏教・道教・神道との融合がどこまで論証できるかは難しい。
- (6) 神仏習合、本地垂迹の研究史については、山折哲雄「古代における神と仏」(同『神と仏の民俗学』講談社、一九九一年【初出は「古代における神と仏の関係」(『東北大学文学部研究年報』第二十九号、一九八〇年)】)、林淳「神仏習合研究史ノート——発生論の素描——」(『神道宗教』第一一七号、一九八四年)、曾根正人「解説」(同編『論集奈良仏教四 神々と奈良仏教』雄山閣出版、一九九五年)、伊藤聡「神仏習合の研究史」(『国文学解釈と鑑賞』第六十三卷三号、一九九八年)などがある。
- (7) 辻善之助「本地垂迹」(同『日本仏教史 上世篇』岩波書店、一九四四年)。なお、これに先立って辻は「本地垂迹の起源について」(同『日本仏教史之研究』金港堂書籍、一九一九年【初出は六回にわたり掲載された同名論考(『史学雑誌』第一八巻一号、四号、五号、八号、九号、十二号)】)を著している。
- (8) 津田左右吉「日本の神道に於ける支那思想の要素」(同『日本の神道』岩波書店、一九四九年【初出は同名論考(『東洋学報』二五巻、二六巻、一九三六・三七年)】)。
- (9) 西本浩文「平安朝初期の神仏の交渉——特に本地垂迹説の現るゝまで——」(『竜谷史壇』第九号、一九三二年)。
- (10) 家永三郎「飛鳥寧楽時代の神仏関係」(同『上代仏教思想史研究』畠傍書房、一九四二年【初出は同名論考(『神道研究』第三卷第四号、一九四二年)】)。
- (11) 原田敏明「神仏習合の起原とその背景」(同『日本宗教交渉史論』中央公論社、一九四九年)。
- (12) 堀一郎『宗教・習俗の生活規則』未来社、一九六三年【初出は同名論考(『印度学仏教学論集 宮本正尊教授還暦記念論文集』三省堂、一九五四年)】。
- (13) 田村圓澄「神仏関係の一考察」『史林』第三十七卷第二号、一九五四年)。
- (14) 河音能平「王土思想と神仏習合」(同『天神信仰の成立 日本における古代から中世の移行』塙書房、二〇〇三年【初出は同名論考(『岩波講座 日本歴史 古代4』岩波書店、一九七六年)】)。
- (15) 義江彰夫「日本における神仏習合形成の社会的考察地」(『中国—社会と文化』第七号、一九九二年)、同『神仏習合』(岩波書店、一九九六年)。
- (16) 高取正男「古代民衆の宗教——八世紀における神仏習合の端緒——」(家永三郎ら『日本宗教史講座 第二巻』三一書房、一九五九年)。
- (17) 三崎良周「中世神祇思想の一側面」(同『密教と神祇思想』創文社、一九九二年【初出は同名論考(『フィロソフィア』第二十九号、一九五五年)】)。
- (18) 井上一稔「平安時代の牛頭天王」(『日本宗教文化史研究』第十五巻第一号、二〇一一年)。なお、その他、牛頭天王の習合関係を検討しているものとして、吉井良隆「牛頭天王・武塔神・素戔嗚尊」(『神道史研究』第十巻第六号、一九六二年)がある。これは祇園社祭神の習合関係を考察したもので、牛頭天王と武塔(天)神とが元々はそれぞれ別系統の異国神ではないかと推察している。ただ、全編を通して論拠となるものが曖昧で、説得力に欠くものといわざるを得ない。
- (19) たとえば、先の西田前掲注(4)や佐藤虎雄「金峰山における祇園信仰」(以下、吉井前掲注(18)に同じ)、河原正彦「祇園御霊会と少将井信仰——行疫神と水神信仰との抵触」(日本文化史研究会十周年記念事業委員会 編『日本文化史論集』同志社大学日本文化史研究会、一九六二年)などあるが、西田の研究を除けば、それに続くよう

な形での研究はなされていない。

- (20) 久保田収『八坂神社の研究』（臨川書店、一九七四年）。
- (21) 久保田「八坂神社の敬信」（以下、久保田前掲注(20)に同じ【初出は同名論考『芸林』第二十五卷第一号、一九七四年】）。
- (22) 西田前掲注(4)。
- (23) 西田長男「総序」（同『日本神道史研究 第一卷 総論編』講談社、一九七八年）。
- (24) 西田長男「神の墮落の物語」（以下、西田前掲注(23)に同じ【初出は「古代人の神——神道より見た——」（風巻景次郎 編『古事記大成 第五卷 神話民俗篇』平凡社、一九五八年）】）。
- (25) 西田前掲注(4)。
- (26) 松本隆信「祇園牛頭天王縁起について」（同『中世における本地物の研究』汲古書院、一九九六年。【初出は同名論考『斯道文庫論集』第一八輯、一九八二年】）。
- (27) 早いものとしては岩佐貫三「陰陽道祭文と修験道祭文——牛頭天王祭文を例として——」（『印度學佛教學研究』第二十三卷第一号、一九七四年）がある。ただし、同論考は祭文読解よりもその外延的な情報への関心が高い。
- (28) 村山修一「祇園社の御霊神的発展」（同『本地垂迹』吉川弘文館、一九七四年）。
- (29) 村山修一「宮廷陰陽道の形骸化と近世陰陽道の進出」（同『日本陰陽道史総説』塙書房、一九八一年）。
- (30) この点について、三崎前掲注(17)や久保田「祇園社と陰陽道」（以下、久保田前掲注(20)に同じ【初出は同名論考『神道史研究』第十八卷第二号、一九七〇年】）で、すでに平安中期には祇園社内にその影響が見られることを指摘している。なお、祇園社祭神に言及する村山の論考は、前掲注(28)から同「八坂神社と祇園感神院」（同『神仏習合の聖地』法藏館、二〇〇六年）まで複数あるが、いずれも一切の注を附しておらず、本文中に言及されない限りは先行研究の影響を直接知ることができない。
- (31) 幕末時代の国学者、松浦道輔による『感神院牛頭天王考』を基にしている。
- (32) 中村璋八「簠簋内伝について」（同『日本陰陽道書の研究』汲古書引、一九八五年）。
- (33) 暦神としての牛頭天王信仰の重要性については、谷口勝紀『簠簋内伝』の宗教世界」（『佛教学大学院研究紀要』第三三号、二〇〇五年）で述べられている。
- (34) 村上學『神道集』の世界——「祇園大明神事」を通じて」（本田義憲ら 編『説話の講座 第五卷 説話集の世界』中世』勉誠出版、一九九三年）。
- (35) 村山前掲注(28)ならびに(29)など。村山は妙法院蔵のいわゆる「神像絵巻」と称されている絵巻に描かれた牛頭天王像や、春日大社蔵の牛頭天王曼荼羅、京田辺市朱智神社蔵の牛頭天王像などにも一貫して着目している。
- (36) 伊藤正義「中世日本紀の輪郭——太平記における卜部兼員説をめぐって——」（『文学』第四十卷第十号、一九七二年）。
- (37) 家永三郎「研究・受容の沿革」（坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋 校注『日本書紀上』岩波書店、一九六七年）。
- (38) 伊藤前掲注(36)。

- (39) 桜井好朗「神話テキストとしての『中世日本紀』」(同『儀礼国家の解体』吉川弘文館、一九九六年【初出は同名論考(『国文学 解釈と教材の研究』第三十九卷第六号、一九九四年)】)。
- (40) すでに原克明「学説史・研究史に関する課題」(同『中世日本紀論考』法藏館、二〇一二年)でも批判されているが、義江彰夫は「中世日本紀とは、『古事記』『日本書紀』の神話と神々を本地垂迹説で説明しようとするもの。王権神祇信仰の拠り所である記紀神話を仏教とりわけ密教的に解釈し直して、仏教の世界に全面的に取り込もうとする営みとして生まれてくるもの」と、あたかも「中世神話」なるものが実体として作成されたかのような記述をしている(義江「本地垂迹説と中世日本紀」(同『神仏習合』岩波書店、一九九六年)。このような例は他にも散見される)。
- (41) 山本ひろ子「中世神話への招待」(同『中世神話』岩波書店、一九九八年)。なお、「中世神話」という語自体は角川源義が初めて用い(角川源義「私の民話論 上野国の中世神話」(瀬川拓男・松谷みよ子編『日本の民話 三神々の物語』角川書店、一九七三年)、次いで藤井貞和の論考にも見られる(藤井「御伽草子における物語の問題——中世神話と語りと——」(『国文学解釈と鑑賞』第三十九卷第一号、一九七四年)。ただし、「中世神話」を一つの方法概念として用いたのは徳田和夫が最初といえる(徳田「中世神話」(『国文学解釈と鑑賞』第四十五卷第十二号、一九八〇年)。しかし、徳田による「中世神話」論の対象は、「中世に神話の構造と同等のもの」を持つ物語であって、「中世的な神話、神話の中世的な態度」というのとは幾分意味が異なっている」と明言する。またその目的も「その物語の発生や形成、および流布に祭祀の場における神話の機能と通うものを確認することだ」という(徳田「中世神話」論の可能性」(『別冊国文学十六 日本神話必携』一九八二年)。これに対して山本の「中世神話」論は徳田が否定した「中世的な神話、神話の中世的な態度」といえる言説(注釈書、神道書、寺社縁起、本地物語など)を「中世神話」という視座で見るというもので、そこから古代神話とは異なるテキストや神の変貌、またそれら「中世神話」の担い手の問題へと発展している)。
- (42) 山本ひろ子「至高者たち——中世神学へ向けて」(山折哲雄編『日本の神 1 神の始原』平凡社、一九九五年)。
- (43) 山本ひろ子「行疫神・牛頭天王——祭文と送却儀礼をめぐって」(同『異神——中世日本の秘教的世界』平凡社、一九九八年【初出は「異神の像容——牛頭天王島渡り祭文の世界」(『神語り研究』第一号、一九八六年)】)。
- (44) 山本『異神——中世日本の秘教的世界』(以下、前掲注(43)に同じ)。
- (45) 斎藤英喜「病人祈禱と「天刑星の祭文」」(同『いざなぎ流祭文と儀礼』法藏館、二〇〇二年【初出は「いざなぎ流「天刑星の祭文」と病人祈禱の世界」(福田晃編『巫覡僧の伝承世界 第二集』三弥井書店、二〇〇二年)】)。
- (46) なお、(43)での「宗教実践者」とは、一九九〇年代の古代文学会において提唱された「現場論」を踏まえている。「現場論」については、猪俣ときわ・斎藤英喜・武田比呂男・津田博幸「序 生成の〈現場〉へ」(古代文学会編『祭儀と言説——生成の〈現場〉へ』森話社、一九九九年)。
- (47) 桜井前掲注(39)。
- (48) 村田真一「研究史と課題」(同『宇佐八幡神話言説の研究——「八幡宇佐宮御託宣集」を読む』佛教大学「制作・法藏館」、二〇一六年)。
- (49) ここでの「現場」とは、前掲注(46)の「現場論」を踏まえている。

## 第二章 祇園社祭神の変貌——卜部兼文・一条兼良・吉田兼俱の言説をめぐって

## はじめに

牛頭天王への信仰世界を捉える上で、祇園社という場が非常に重要な意味を持つことはいうまでもない。しかし、祇園社祭神と牛頭天王とは、単純にイコールの関係ではないことには注意が必要である。つまり、祇園社祭神といったとき、その神がどう名指されるかは大きな問題であり、牛頭天王信仰を検討する上でも看過できない。

そこで本章では、祇園社祭神がどのような存在として認識され、また言説化されてきたのか、中世期に活躍した卜部兼文・一条兼良・吉田兼俱の言説を中心に探ることを主題とする。特に、異国神・牛頭天王と日本神話の神・スサノヲという、その出自を考えるに相容れない存在が、どのようにして祇園社祭神という一つの神として考えられるようになったかに焦点を当てるものである。

ただし、その言説を追う上で、祇園社祭神に関する基礎的な事項を史料および先行研究の提示によって確認していきたい。また、祇園社祭神としてのスサノヲにも焦点を当てるため、スサノヲの古代から兼文言説に至るまでの変遷を追いたい。その上で、兼文・兼良・兼俱といった中世期における知識人の、主に『日本書紀』注釈という形であらわされる祇園社祭神言説を「中世日本紀」の視座をもって検討することとしたい。

## 第一節 祇園社祭神としての牛頭天王とスサノヲ

京の祇園社が、その社名を鎮座地である愛宕郡八坂郷に因んだ八坂神社へと改称したのは、慶應四年（明治元年・一八六八）五月末のことであった<sup>①</sup>。その背景には、いわゆる「神仏分離」を目的とした維新政府内の神祇事務局（後に神祇官に改称）から複数回にわたって出された布告、通達があったわけだが、とりわけ同年二月からの祇園社内における神仏分離の動きは、祇園社から八坂神社への変容を象徴するものといえよう。

まず着目したいのが、祇園社内での抜本的な組織改編についてである。明治三年（一八七二）三月十九日に、八坂神社が神祇事務局に届け出た文書によると、慶應四年二月の段階で、祇園社内の社僧は復飾（還俗）し、社務以下、神職へと移行している<sup>②</sup>。この組織改編が意味するところは、約九百年にわたる比叡山延暦寺による祇園社管理の終焉であり、はじめは南都・常住寺、次いで興福寺、延暦寺と有力寺院によって統制されてきた祇園社という場の大きな変貌に他ならない<sup>③</sup>。実は、神祇事務局が全国の神社に対して、神社に仕える僧職身分の者の復飾、ならびに僧位・僧官の返上を通達したのは、慶應四年三月十七日であり、復飾した者を神職に就かせ神道に勤仕するよう命じたのは同年閏四月四日とな

っている。つまり、祇園社はこの通達に先駆ける形で自らの組織を根本から変え、神仏分離を積極的に受容したのである。なぜ祇園社がこのように神仏分離を積極的に受容したかは未だ不明な点が多いが<sup>④</sup>、先に見た二通の神祇事務局達をめぐっては、石清水八幡宮や北野社、あるいは春日社と一体の関係にあった興福寺など、それまで仏教勢力の下にあった大社寺が抵抗なく受容していることから<sup>⑤</sup>、もはや神仏分離は抗い難い潮流だったといえよう。

このように祇園社は抜本的な組織改編により、創祀以来恐らくは初めて寺院勢力から切り離された場となったが、同年三月二十八日に出された神祇事務局達、いわゆる「神仏判然令」は、祇園社にさらなる変容を迫るものであった。前章でも示したが、ここに再掲したい。

一、中古以来某権現或ハ牛頭天王之類其外仏語ヲ以神号ニ相称候神社不少候何レモ其神社之由緒委細ニ書付早早可申出候事。

但勅祭之神社 御宸翰 勅額等有之候向ハ、是又可伺出、其上ニテ御沙汰可有之候、其余之社ハ、裁判、鎮台、領主、支配頭等へ可申出候事。

一、仏像ヲ以神体ト致候神社ハ以来相改可申候事。

付、本地等ト唱へ仏像ヲ社前ニ掛、或ハ鰐口、梵鐘、仏具等之類差置候分ハ、早早取除キ可申事。

〔神祇事務局達〕慶応四年三月二十八日<sup>⑥</sup>

傍線部「牛頭天王」は、いわずと知れた祇園社祭神である。当時、牛頭天王を祀る社は全国至るところに点在しており、それらは祇園社、あるいは尾張の津島天王社や播磨の広峯社を勧請したものだ。ところが、先に見た通達では、その牛頭天王という「神号」は「仏語」に他ならず、牛頭天王を祀る神社は「由緒」を「委細ニ書付」けよと命じている。つまり牛頭天王という仏教由来の異国神を、なぜ神社で祀っているのか説明せよ、という神祇官事務局からの圧力に他ならない。これに対して、牛頭天王信仰の拠点たる祇園社は、即座に祇園社祭神はスサノヲノミコト（以下、スサノヲ）であるとし、祭神・牛頭天王は姿を消すことになった。当然、このような牛頭天王からスサノヲへの祭神変更は、全国各地で起こり、かくして信仰対象としての牛頭天王は明治初期にはほぼ見られなくなった。

ではなぜ、祇園社は祭神としてスサノヲの名をあげたのだろうか。実は、このスサノヲを祇園社祭神と見なす言説は、この慶應四年の段階で突然、生じたわけではない。むしろ中世期から脈々とスサノヲは祇園社祭神だと見なす向きがあったのである。それが端的にわかるのは、室町中期、神道家である吉田家の者が著したとされる『二十二社註式』の「祇園社」の項である。

○西間。〔本御前。奇稲田媛垂跡。一名婆利女。一名少将井。脚摩乳手摩乳女。〕

○中間。(牛頭天皇。号二大政所。進雄尊垂迹。)

○東間。(蛇毒氣神龍王女。今御前也。)

『二十二社註式』「祇園社」(7)

牛頭天王はスサノヲの垂迹だとするこの文言から、スサノヲもまた中世期以降、一貫して祇園社の祭神として認識されていたことが窺える。しかし、なぜスサノヲが祇園社祭神として認識されるに至ったのか。たとえば、久保田収は『日本書紀』巻第一第八段一書第四の

素戔嗚尊の所行無状し。故、諸神、科するに千座置戸を以ちてして、遂に逐ふ。是の時に素戔嗚尊、其の子五十猛神を帥み、新羅国に降り  
到り、曾戸茂梨の処に居す。  
『日本書紀』第八段一書第四(8)

という一文から、「曾戸茂梨」は古代朝鮮語で「牛頭」を意味すること、また同書欽明天皇十三年に「新羅牛頭方」とあることなどをあげて、早くから牛頭天王とスサノヲとが結び付けられたとし、「ほとんど創祀当初から素戔嗚尊を祭神としてゐた」と結論づけた(9)。

しかし、曾戸茂梨という語が本当に牛頭と訳せるのかについては疑義も出されている(10)。また、そもそも祇園社に関する史料の中でも祭神・スサノヲの名を見ることができるのは鎌倉期以降であり、「創祀当初から」とは断定できない。つまり、祇園社祭神としてのスサノヲは、祇園社創祀後、どこかの段階において創り出されたものだと考えられる。問題は、いつ誰がこのような言説を造り出したのかということであろう。

史料上、祇園社祭神としてのスサノヲの初出は、ト部兼方(生没年不詳)が編纂した鎌倉中期成立の『積日本紀』に収められた「備後国風土記逸文」(以下、「逸文」)に認めることができる。この『積日本紀』は、正安三年(一三〇一)または四年以前に編まれたものである(11)。兼方自身の注釈も多く見られるが、その基本となるものは文永十一年(一二七四)から建治二年(一二七六)の間に行われたとされる、ト部兼文(生没年不詳。兼方の父)による前関白・一条実経(一一三三・八四)、その息子で時の摂政・家経(一二四八・九四)らに対する『日本書紀』の講義であった(12)。その講義の様子は、『積日本紀』内でしばしば見られる兼文と実経らとの間で交わされた問答からも浮かび上がってくる。実は祇園社祭神としてのスサノヲは、先にあげた「逸文」を巡る兼文と実経との問答から明らかとなるのである。

本章では、この「逸文」とそれを巡る兼文・実経との問答を端緒に、『積日本紀』以降、祇園社祭神を巡る認識、言説がどのように変遷、あるいは定着していったかを明らかにすることを主眼に置くものである。その上で、まずは『積日本紀』成立前の段階における祇園社祭神について、史料を基に整理していきたい。



## 第二節 祇園天神と牛頭天王

祇園社の創祀年代については、これまで先行研究でも多々論じられているものの、未だ諸説あり定説をみない<sup>(13)</sup>。ただし、祇園社の史料上の初出は、藤原忠平（八八〇・九四九）の日記『貞信公記』を抄出した『貞信公記抄』の延喜二十年（九二〇）閏六月二十三日条となる。

廿三日、壬午、為除咳病、可奉幣帛・走馬祇園之状、令真祈申

『貞信公記抄』延喜二十年閏六月二十三日条<sup>(14)</sup>

「咳病を除く」ため幣帛並びに走馬が祇園社に奉じられており、この段階ですでに祇園社の除疫、防疫の利益は知られていたことが推察される。ただし、祇園社のこの利益が、他の社寺と比べて特別視されていたとは断じ難い。たとえば、『類聚符宣抄』卷三「疫癘事」に収められている天徳二年（九五八）五月十七日の宣旨には以下のように記されている。

左弁官下網所

應下分頭詣寺社一轉中讀仁王般若經上事

石清水	権少僧都	僧十口	賀茂上	律師	僧十口
賀茂下	律師	僧十口	松尾	律師	僧十口
平野	権律師	僧十口	大原野	律師	僧十口
稻荷	権少僧都	僧十口	春日	権少僧都	僧十口
大和	律師	僧十口	住吉	権律師	僧十口
比叡	僧正	僧十口	西寺御靈堂	権律師	僧十口
上出雲御靈堂	僧	僧十口	祇園天神堂	僧	僧十口

右洒者疾疫多発、死殤遍聞、雖<sub>レ</sub>修<sub>二</sub>般若之齋会<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>病悩之消除<sub>一</sub>、右大臣宣、奉<sub>レ</sub>勅、宜<sub>レ</sub>仰<sub>二</sub>網所<sub>一</sub>、命<sub>二</sub>件僧等<sub>一</sub>、各率<sub>二</sub>淨行僧十口<sub>一</sub>、詣<sub>二</sub>彼寺社<sub>一</sub>、三箇日間、專竭<sub>二</sub>精誠<sub>一</sub>、転<sub>レ</sub>誦<sub>二</sub>件經<sub>一</sub>、除<sub>レ</sub>愈<sub>二</sub>黎元之病痾<sub>一</sub>、兼祈<sub>中</sub>年穀之豊稔<sub>上</sub>、其料物、石清水、賀茂上下、松尾、平野、大原野、稻荷等社、西寺御靈堂、上出雲等御靈堂、祇園天神堂料請<sub>二</sub>山城国<sub>一</sub>、春日大和両社請<sub>二</sub>大和国<sub>一</sub>、住吉社料請<sub>二</sub>摂津国<sub>一</sub>、比叡

社料請<sub>二</sub>近江国<sub>一</sub>者、綱所承知、依<sub>レ</sub>宣行<sub>レ</sub>之、事在<sub>二</sub>攘災<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>疎略<sub>一</sub>

『類聚符宣抄』卷三「疾疫事」天徳二年五月十七日宣旨<sup>(15)</sup>

疫病の流行に際して、有力な諸社寺における『仁王般若経』の転読、またその社寺への参詣を命じたこの宣旨にも、祇園天神堂の名は見られるが、一方でその他の有力社寺との差異は見受けられない。つまり、祇園社が除疫、防疫の利益を担う場として認知されるようになってもお、国家における疫病対策は祇園社単体で任せられるものではなかった<sup>(16)</sup>。この後、祇園社が他の社寺よりも除疫、防疫の利益が抜きんでていると認識されるようになるのは、祇園御霊会が行われるようになってからと考えられている<sup>(17)</sup>。

ところで、この宣旨で注意したいのは、先に記した「祇園天神堂」という表記である。さらには、山城国内では「石清水、賀茂上下……大原野、稻荷等社」と「西寺御霊堂、上出雲等御霊堂、祇園天神堂」とに分けられている点にも着目したい。この宣旨は「彼の寺社に詣で」とあるように、「社」だけでなく「寺」にも下されたものである。では、その「寺」とはどこを指すのか。宣旨を見ると山城国内の「石清水、賀茂上下……大原野、稻荷等」は「社」と明記されている。必然的に、それに続いて記されている「西寺御霊堂、上出雲等御霊堂、祇園天神堂」は「寺」ということになる<sup>(18)</sup>。つまり、祇園天神堂は寺と見なされていたことを示している。

なお、同じく疫病対策として『仁王般若経』の転読を命じた治安元年（一〇二二）四月二十日の宣旨には、「祇園」とのみ記してあり、「賀茂上下、稻荷、祇園、比叡等社」とある。この宣旨は「諸社」に下されたものであることから、ここでの祇園とは「社」であることがわかる<sup>(19)</sup>。

果たして祇園天神堂、ないし祇園社とはどのような場であったのか。他に観慶寺、あるいは祇園感神院とも称されたこの場をどう定義するかは、先行研究でも意見がわかれるところであるが、いずれにせよ早くから寺としての機能を持ち合わせた場であったことは確かであろう<sup>(20)</sup>。では、そのような場で祀られる存在とは、どのようなものだったのか。『扶桑略記』延久二年（一〇九〇）十月十四日条には以下の記述が見られる。

十月十四日辛未。戌時。感神院大廻廊。舞殿。鐘樓。皆悉焼亡。但天神御体奉<sub>二</sub>取出<sub>一</sub>之。別当安誉身焦<sub>二</sub>余炎<sub>一</sub>。翌日入滅。世人以為<sub>二</sub>神罰<sub>一</sub>。

『扶桑略記』延久二年十月十四日条<sup>(21)</sup>

感神院（祇園社）の大廻廊、舞殿、鐘樓などが火災により焼失し、当時の別当職・安誉も全身に火傷を負って翌日入滅した。一方で、「天神御体」は取り出された、という記述である。ここでいう天神は、先の天徳二年宣旨にも記されていた「祇園天神堂」という表記とも重なってくる。つまり、天神御体とは祇園社祭神の像を指すと考えられる。この祇園社の天神については、『二十二社註式』に所引されている承平五年（九三五）六月十五日官符にも次のように記されている。

檜皮葺三間堂一宇。(在<sub>二</sub>庇四面<sub>一</sub>)。檜皮葺三間礼堂一宇。(在<sub>二</sub>庇四面<sub>一</sub>)。安置薬師像一体。脇土菩薩像二体。観音像一体。二王毘頭盧一体。大般若經一部六百卷<sub>一</sub>。神殿五間檜皮葺一宇。天神婆利女。八王子。五間檜皮葺礼堂一宇。『二十二社註式』「祇園社」

着目すべきは薬師菩薩などの仏像は礼堂に、そして天神、婆利女、八王子は神殿に祀られているという記述である。この官符を信頼するならば、承平五年の段階では、いわゆる「仏」とは別の空間に天神は祀られていたことがわかる<sup>(22)</sup>。

それでは、祇園社祭神たる天神とは一体どのような神なのか。それを探る上で重要な史料が、平安末期の成立といわれている『本朝世紀』である。この『本朝世紀』久安四年(一一四八)三月二十九日条には、以下のような記述が確認できる。

廿九日丁亥。未剋。火自<sub>三</sub>三条末河原边小屋<sub>一</sub>出来。烧<sub>二</sub>失数百煙<sub>一</sub>。即日依<sub>二</sub>院宣<sub>一</sub>。延<sub>二</sub>烧祇園宝殿<sub>一</sub>。並<sub>三</sub>三面廻廊<sub>一</sub>。舞殿。南門<sub>一</sub>。尤足<sub>二</sub>驚歎<sub>一</sub>。寺僧纒奉<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>御体<sub>一</sub>。安置南門外<sub>二</sub>云々<sub>一</sub>。(中略)其後延久二年十月十四日。寺家別当安誉雇<sub>二</sub>鍛冶<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>釘之間。火出来烧<sub>二</sub>失宝殿<sub>一</sub>。自余舍屋。牛頭<sub>二</sub>天皇御足焼損<sub>一</sub>。蛇毒鬼神焼失了。

『本朝世紀』久安四年三月二十九日条<sup>(23)</sup>

前半部は久安四年に起きた祇園社火災についての記述だが、後半部は先に見た延久二年の祇園社火災に関する記事である。注目すべきは『扶桑略記』と異なり、ここには天神の名は見られず、代わりに牛頭天王の名が見られることだ。この『本朝世紀』は、祇園社に関連する史料の中で、牛頭天王の名を初めて確認できるものとなる。さらに鎌倉初期に九条道家(一一九三―一二五二)が著した日記『玉蕊』には、承久二年(一二二〇)四月十三日に祇園社が火災にあったことをうけ、翌十四日条に大外記・中原師重(一一六六―一二二二)による以下の勘文が記されている。

延久<sub>二</sub>年<sub>一</sub>。年<sub>二</sub>十月<sub>一</sub>十四日、辛未、成剋感神院<sub>二</sub>神<sub>一</sub>地焼亡、牛頭<sub>二</sub>天王御足焼損<sub>一</sub>、八王子御体並蛇毒鬼神、大將軍御体同焼亡、(中略)僅随搜侍八王子一鉢奉取出之程、安誉身焼損、(中略)被埋大壁<sub>二</sub>五頭天<sub>一</sub>玉並婆梨女御体御座、(中略)但左右御足焼損給、各御長六尺余計歟、八王子三体所々焼損、同所御座也、(中略)其殘八王子四体、蛇毒鬼神大將軍御体等皆悉焼失畢云々。『玉蕊』承久二年四月十四日条<sup>(24)</sup>

このように、同じ延久二年の祇園社火災の記事でありながら、先行する『扶桑略記』に見られる天神像については、『本朝世紀』や『玉蕊』で

は触れられていない。その代わりに、脚部は焼損したものの牛頭天王像ならびにその妻・婆利女像の無事を伝えている（また、大将軍像や蛇毒鬼神像、八王子像（四体）の焼失も伝えている）。つまり、『本朝世紀』や『玉蕊』に見る牛頭天王像こそ、『扶桑略記』で示すところの天神像に他ならないのである。『本朝世紀』以降の史料にも、祇園天神（堂）という表記が確認できるため、いつからか天神と牛頭天王とは同体異名の関係になったと考えられよう<sup>(25)</sup>。ただ、天神と牛頭天王との関係はいつまで遡れるかは、現存する史料で答えを出すのは難しい<sup>(26)</sup>。

ところで、祇園社祭神としての天神と牛頭天王との関係を見る上で、もう一つ史料を確認しておきたい。鎌倉初期ごろ成立の古辞書、十卷本『伊呂波字類抄』の「祇園」の項には、『扶桑略記』延久二年の祇園社火災とほぼ同じ記述が見られ、その後以下のような記述が確認できる。

牛頭天王因縁、自天竺北方有国、其名曰九相、其中有国、名曰吉祥、其国中有城、其城有王、牛頭天王、又名曰武答天神云

十卷本『伊呂波字類抄』「祇園」<sup>(27)</sup>

祇園社祭神たる牛頭天王の出自が詳しく語られている点もさることながら、牛頭天王の異名として「武答天神」なる神名があげられている点、これまで見てきた史料には確認できない。牛頭天王と同体異名の関係にあった祇園社の天神は、いつの間にか武答天神とも称されるようになったことがここからわかる。

以上の史料から確実にいえることは、

- (一) 祇園社は早く平安中期から除疫、防疫の利益が知られていたこと。
- (二) 同じく平安中期から祇園社は寺院としても機能しており、祭神として天神が祀られていたこと。
- (三) 平安末期には祭神として牛頭天王も祀られていたこと（天神と同体異名の関係になったこと）。
- (四) 鎌倉初期において、天竺北方を出自とする異国神・牛頭天王と天神、すなわち武答天神とが習合していたこと。

の四点となる。このうち、(一)・(二)・(四)から明らかのように、天神にせよ、武答天神にせよ、牛頭天王にせよ、祇園社祭神は『古事記』、『日本書紀』の中に確認できない神であり、さらにいえば異国を出自とする神だということがわかる。そして、この点は、(一)で示した祇園社における除疫、防疫の利益と直接関連しているのだ。

次に見るのは、『日本三代実録』の貞観十四年（八七二）正月二十日条になる。祇園社とは直接関係のない史料ではあるが、ここには先の祇園社祭神と利益の関連を繕く上で重要なことが記されている。

是月。京邑 咳造病発。死亡者衆。人間言。渤海客来。異土毒氣之令然焉。

『日本三代実録』貞観十四年正月廿日条<sup>(28)</sup>

着目すべきは、咳病の発生の理由であろう。ここでは、「渤海」使の来日により「異土毒気」は入り咳病が発生したといわれていたことがわかる。すなわち、疫病が発生する大きな要因の一つとして、異界(異国)からの流入が考えられていたのである<sup>(29)</sup>。当然、異国から渡来してきた神々は、総じて行疫神として認識されるようになったであろう。そしてまた、それら異国からの行疫神を祀り鎮めることにより、除疫、防疫の利益を得ようとしたことは想像に難くない。

これまで見てきたように、現存の祇園社関連史料では、祇園社祭神についての時期に何と名指される神であったかを正確に断言することは難しい。あるいは、斎藤英喜が指摘するように、祇園社祭神は近世期に入るまでその名称、あるいは神格に至るまで固定化されていなかった可能性も十分に考えられる<sup>(30)</sup>。ただ、『貞信公記抄』延喜二十年の段階から祇園社が除疫、防疫の利益を担っていたと考えられるならば、そこに祀られていたのは行疫神であり除疫、防疫神でもあった異国神の可能性が高い。祇園社は早くから異国神を祀る場だったと考えられるのである。ここで問題となるのは、異国神⇨行疫神であるところの祇園社祭神が、なぜ『積日本紀』において、すなわち兼文によって、皇祖神アマテラスの弟神たるスサノヲだと断定されるに至ったかということだろう。ただし、その点を考える上では、『積日本紀』以前に、スサノヲがどのような神として捉えられていたかを確認していく必要がある。次節ではスサノヲがどのような変遷を経て、『積日本紀』で祇園社祭神とされるに至ったかについて見ていきたい。

### 第三節 変貌するスサノヲ

はじめに触れたように、『日本書紀』第八段一書第四では、新羅の曾戸茂梨に降り立ち、その後舟で出雲へ渡ってきたスサノヲの姿が確認できる。ここでのスサノヲは、まさに渡来神、異国神と捉えることができる。ところが、この異国神的なスサノヲに対して踏み込んだ言説は、『積日本紀』に至るまで見られない。たとえば、朝廷主導で行われた『日本書紀』の講義——「日本紀講」では以下のようなやり取りを確認することができる。

・曾戸茂梨之処

問。此処其意何如。

答。師説、遠蕃之地、未詳其委曲也。于時勅解由次官惟良宿祢高尚元慶講書之時、惟良大夫横点云、此処者、若今蘇之保留処歟。師説云、

此説甚可レ驚。云云。撰政殿下咲レ之。其後公卿大夫、莫レ不為二口実一也。

『積日本紀』卷第七述義三<sup>(31)</sup>

当該部についてはやはり疑問が上がったようで、それに対して「曾戸茂梨」とは「遠蕃の地」という意味だとの答えになっている。また、元慶年間の日本紀講では惟良高尚が「蘇之保留」ではないか、と推察したことに対し、「此の説甚だ驚くべし」と記してある。しかし、この記述からは、なぜスサノヲが「遠蕃の地」からやって来たのか、またそうであるならばスサノヲは異国神ではないか、といったスサノヲという存在の根源的な疑義が出ているとは考えられない。前節を踏まえれば、異国神たるスサノヲが検討されていないということは、行疫神たるスサノヲもまた、検討されるに至っていないということになる。

ところで『古事記』におけるスサノヲは、『日本書紀』と異なり、高天原を追放された後、異国へと赴くことなく出雲へと降っている。そして、ヤマタノヲロチを退治した後は、「根之堅洲国」へと赴き、その支配者となる<sup>(32)</sup>。ここでのスサノヲは異国ではなく、「根之堅洲国」の支配者となっていることには注意を払いたい。その上で、奈良期から行われていた二つの祭祀の祝詞を見よう。それは、『延喜式』巻八に収められている「六月晦大祓」の祝詞と「道饗祭」の祝詞である。

天津罪<sup>止</sup>畔放・溝埋・樋放・頻時・串刺・生剥・屎戸（中略）国津罪<sup>止</sup>生膚断・死膚断・白人・胡久美・己母犯罪・己子犯罪・母与<sup>レ</sup>子犯罪・子与<sup>レ</sup>母犯罪・畜犯罪・昆虫<sup>乃</sup>災・高津神<sup>乃</sup>災・高津鳥災・畜仆<sup>志</sup>蟲物為罪（中略）如此<sup>久</sup>可吞<sup>波</sup>、氣吹戸坐<sup>須</sup>氣吹戸主<sup>止</sup>云神、根国・底之<sup>国</sup>氣吹放<sup>波</sup>。如此<sup>久</sup>氣吹放<sup>波</sup>、根国・底之<sup>国</sup>坐速佐須良比咩<sup>登</sup>云神、持佐須良比失<sup>波</sup>。『延喜式』巻八「六月晦大祓」祝詞<sup>(33)</sup>

大八衢<sup>尔</sup>湯津磐村之如<sup>久</sup>塞坐皇神等之前<sup>尔</sup>申<sup>久</sup>、八衢比古・八衢比壳・久那斗<sup>止</sup>御名者申<sup>号</sup>、辞竟奉<sup>久</sup>波、根国・底国<sup>与</sup>里 籠備疎備来物<sup>尔</sup>、相率相口会事無<sup>号</sup>、（以下略）『延喜式』巻八「道饗祭」祝詞<sup>(34)</sup>

この六月晦大祓とは、毎年六月晦日、そして十二月晦日に行われるものである。大祓は、そもそも国中の罪を解除することを目的とした儀礼だったが、時代が降るにつれ、罪だけでなく穢れも祓い清めるものと認識されるようになったという。実際に、『続日本紀』などを見ると七世紀末にはすでに災禍、疫病、汚穢などを祓う臨時の大祓が催されていたことが確認できる。そこからさらに、国家主催ではなく、あくまで私的に罪や穢れを解除するための儀礼が展開していく。それが、六月晦大祓の祝詞を改変した「中臣祭文（中臣祓詞）」を用いた中臣祓である。一方、道饗祭は、やはり六月と十二月の吉日を選んで基本的に行われたもので、疫病の発生に備えて、悪神や行疫神を道で饗応し、それ以上入ってこないようにする祭祀であった<sup>(35)</sup>。

この二つの祝詞には、「根国・底（之）国」という表現が共通して見られる。当然、ここで連想されるのは、先に見た『古事記』の「根之堅洲

国」、あるいは『日本書紀』の「根国」であろう。もちろん、現代の視点でいえば、『古事記』の「根之堅洲国」、『日本書紀』の「根国」、そしてこの祝詞に見られる「根国・底(之)国」を同一の場と捉えることはできない。ただ、イメーヂの連関は見られるのではないか。そこで、これら祝詞における「根国・底(之)国」とはどのような場として考えられているかを見ていきたい。

六月晦大祓は、天つ罪と国つ罪とが、祓により流される様子を示している。ではこの罪は流されてどこに至るのか。祝詞では、流されてきた罪を「気吹戸主」が「根国・底之国」へと息で吹きやり、さらにそこにいる「速佐須良比咩」が流されて来た罪をどこかへとやってしまうという。つまり「根国・底之国」とは、祓われた天つ罪・国つ罪が最終的に行き着く先ということになる。

一方、道饗祭では悪神や行疫神を意味する「匏び疎び来る物」が「根国・底国」からやってくと記されている。ここでは、疫病を始めとする災厄の発生源として「根国・底国」が考えられていたのである。前節で見たように、古代の疫病発生のメカニズムとして、異国からの流入が考えられていた。それも、この道饗祭にあるような異界に疫病発生の根源を求める思想から来ているものといえよう。

六月晦大祓の祝詞のように、罪、そして穢れが最終的に流れ着く場として「根国・底之国」があるというのは、天から罪を負って祓われ、最終的に「根之堅洲国」・「根国」へと赴くスサノヲと重なる。問題は道饗祭で、この疫病発生の根源として「根国・底之国」が語られていたならば、『古事記』においてその支配者とされているスサノヲもまた、強力な行疫神として捉えられて然るべきであろう。ところが、先に見た祝詞では、肝心のスサノヲについて一切言及していない。つまり、行疫神たるスサノヲを確認することはできないのである。

この点については、権東祐による一連の研究が大きな示唆を与えてくれる。『古事記』、『日本書紀』から『日本書紀』に至るまで、各種のテキストを用いてスサノヲの変貌を追った権は、まず『日本書紀』におけるスサノヲが、アマテラスとともに「イザナキ・イザナミ」によって展開してきた上下の陰陽の論理を、善悪という「心」の問題に転換する変容を見せている」と指摘し、アマテラスとスサノヲによって「陰陽の新たな秩序作り」がなされたとする<sup>(36)</sup>。アマテラスはスサノヲとのウケヒの後、スサノヲが「濁心」をもった悪神であることを「勅」によって決め、悪神と規定されたスサノヲは悪行を重ね、やがて追放される——こうして「善」と「悪」の二元的世界が二神により規定されるというのである。

また、九世紀に成立したと考えられる『先代旧事本紀』では、巻二「神祇本紀」でスサノヲは祓われ「根国」へと向かう途中、アマテラスのもとに一度戻り、自ら「清心」を持つて生んだ子どもたちはアマテラスに服従する旨の誓約を行っている。権はこれを「巻三「天神本紀」において天孫降臨の正統性を保障し」た発言と捉える。そして、その誓約は巻四「地祇本紀」において、ヤマタノヲロチ退治後に生まれたスサノヲの子・オホナムチが国譲りすることと対応していることをあらわす。その巻四「地祇本紀」は、最後に「スサノヲから始まる地祇の神の系統が詳しく記されて」いることから、「ここでスサノヲは地祇の始祖神としてあらわされている」とする<sup>(37)</sup>。

以上より、平安期までのスサノヲには『日本書紀』解釈の世界でアマテラスとの対抗関係をもつ「悪神」という側面と「天神・地祇の論理の中で始祖神として働く存在」という側面があったことがわかる。前者は「善・悪」という根源的な二元世界を、また後者は「天神・地祇」という

これもまた根源的な二元世界を示すことになる。そしてこれらの世界を規定していたのがアマテラスであり、スサノヲだということになる。そのため、祝詞において「根国・底（之）国」が疫病の発生源とされても、「神格が定められていた」スサノヲに行疫神という新たな役割を任せられることはできなかったと考えられる<sup>(38)</sup>。

ところが、平安末期から鎌倉期に入ると「神格が定められていた」スサノヲ像が徐々に変化していく。それは、律令制の崩壊、摂関政治の始まり、末法の到来、そして武士の台頭といった、従来の規範や価値観が崩れていったことと関連している。それゆえ、固定化されていたスサノヲの役割もまた変わっていったといえよう。以下に見るのは、平安末期から鎌倉初期にかけて作成された『中臣祓訓解』の一節である。

根国底国（無限大火底也）。

速佐須良比咩神（伊弉那美尊、其子速須彥鳥尊也。焰羅王也。司命司禄等、此神所化也。一切不祥事散失也。）（中略）

上件明神等、冥道諸神也。為一切衆生、施一子慈悲。以諸尊願海、洗生死穢泥。

『中臣祓訓解』(39)

これは先に見た六月晦大祓を改変した「中臣祭文（中臣祓詞）」における

根国<sup>乃</sup>底国<sup>七</sup>坐<sup>爪</sup>速佐良比咩<sup>ト云</sup>神持<sup>路失</sup>天<sup>ム</sup>

『中臣祭文』(40)

に対する注釈である。この速佐須良比咩は、先の六月晦大祓の祝詞では、「根国・底之国」で祓われた罪や穢れを最終的に消除する役割を負っていた。一方、『中臣祓訓解』の傍線部では、速佐須良比咩が「速須彥鳥尊」であるとされ、さらに「焰羅王なり」、「司命司禄等は此の神の所化なり」と記されている。このように焰羅王、司命司禄と関係にある点を踏まえ、権は速佐須良比咩ことスサノヲが「幽界を支配する神として認識」されるようになったとし、さらには「生死の穢泥ヲ洗フ」とあることから、「穢れを払う存在がスサノヲと特定されている」と指摘する<sup>(41)</sup>のである。

穢れの中には、当然、病気なども含まれる。つまり、穢れを払う存在としてのスサノヲとは、除疫、防疫につながるスサノヲに他ならない。『中臣祓訓解』は、除疫、防疫神としてのスサノヲを浮かび上がらせるのである。ただし、除疫、防疫と表裏の関係にあるとはいえず、ここではまだ行疫神たるスサノヲの姿を直接確認することはできない。この行疫神たるスサノヲの姿を初めて言及するのが、『積日本紀』であり、はじめに述べたように、そのスサノヲは祇園社祭神という新たな役割を負って登場するのである。



## 第四節 『釈日本紀』の成立とその意義

『釈日本紀』がどのように成立したかははじめに述べたが、卜部という氏族についてはここで確認したい。そもそも神祇官であった卜部氏は、その名の通り亀卜を専門とした氏族で、老岐卜部・対馬卜部・伊豆卜部という系統の異なる三派が存在していた。このうち、十世紀までは老岐・対馬の卜部氏が優勢であったようだが、十一世紀になると伊豆卜部の卜部兼延が神祇官次官（大副）へと昇り、以後、伊豆卜部氏が「亀卜宗家」を確立することとなる。その後、兼延の孫・兼親が吉田卜部、兼国が平野卜部氏を興し、以後はこの二流から氏長者をほぼ交互に継承するようになる。鎌倉期に入ると、この両流の卜部氏はそれぞれ特定の公卿と関係を持つようになり、神祇有職に関する諮問を受け、それに応じることが多くなっていたという。こうして、公家社会において「神祇故実の家」として吉田・平野卜部氏は認識されるようになった<sup>(42)</sup>。

この卜部氏が日本紀解釈を行うようになるのは、鎌倉初期、平野卜部の兼頼からといわれている<sup>(43)</sup>。それまで卜部氏は神祇官長官（伯）である王氏の家人として、神祇伯たる王氏の就任儀礼（初任吉書）に際して家司の役を果たしてきたが、貞応三年（一二二四）の資宗王の神祇伯就任儀礼において、兼頼、そして吉田卜部の兼直は家司となることを辞退する。これにより、卜部氏は王家家人から離れ、自立の道を歩み始めた。それは、翌嘉禄元年に兼直が『古語拾遺』の書写を、さらにその翌年、今度は兼頼が石清水八幡宮に関して、『日本書紀』をはじめとする様々な古典を用いて注進したことからもわかる。先の兼頼による『日本書紀』解釈はこのとき行われているのである。さらに兼頼は、安貞二年（一二三二）以降、『先代旧事本紀』『日本書紀』などの書写校合を行うなど、「古典の家」としての様相も帯びてくる<sup>(44)</sup>。こうして「亀卜宗家」から「神祇故実の家」、さらに「古典の家」へとその家職は広がりを見せていった。そして、卜部氏の次なる展開を担ったのが、兼頼の息子として平野卜部を継承した兼文であり、さらにその息子・兼方だったのである。

ところで、この兼文が一条実経・家経親子らに『日本書紀』の講義を行う直接の契機は何だったのか。ここには、鎌倉期における朝儀への認識と実践とが深く関係している。文永十一年（一二七四）三月に後宇多天皇が即位し、十一月には踐祚大嘗祭が挙行されることとなった。その過程で二つの事件が起こる。その一つが、摂政・九条忠家の解任である。龜山天皇時に閣白、そして後宇多天皇即位後は摂政となっていた忠家だが、大嘗祭の故実を知らなかった故に解任されたという<sup>(45)</sup>。代わりに摂政の任に就いたのが、一条家経であった。そしてもう一つが大嘗祭直前になって起きた、大嘗祭祭主である大中臣為継の解任である。これも大嘗祭辰日節会において祭主が奏上すべき「天神寿詞」を為継が知らなかったといのが、その理由であった。代わりに祭主に就いたのが、龜山天皇時に「天神寿詞」奏上を経験し、また兼文と義兄弟の関係であった岩出流の大中臣隆蔭であった。この一連の解任劇には、新摂政となった一条家（家経）、そして卜部平野（兼文）、さらに岩出流大中臣氏（隆蔭）の連携があったと推察されている<sup>(46)</sup>。ただ、それが表向きの理由であったとしても、いずれも朝儀を担うべき役職にある人間が、それを知らないことで地位を奪われる根拠になり得たことは大きな意味を持つ。すなわち、朝儀や関連する諸事項についての知識、その実践が朝廷内において大

きな意義を持つことが明らかとなったのである。こうして大嘗祭における祭儀作法は撰闕家においてそれを学び、伝えることが重んじられると共に、その根源を求める動きが重視されるようになった<sup>(47)</sup>。かくして『日本書紀』、それも本朝の始原を語る神代巻について学ぶことが重要だと認識されるに至ったのである。

先の解任劇に携わったとされる経実と兼文との間で、『日本書紀』の講義が始まったのは、必然だったといえよう。こうして行われた講義が後の『釈日本紀』の土台となり、兼文・兼方の活躍によって平野ト部は「日本紀の家」と称されるようになるのである<sup>(48)</sup>。

ところで、この『釈日本紀』に関する今日的な評価は、それ以後に記された『日本書紀』注釈書に比すると高い。もともとそれは、『釈日本紀』以後の『日本書紀』注釈書が、正当に評価されてこなかったことを意味する。この点については、日本思想史を専門とした家永三郎の以下の言葉が象徴している<sup>(49)</sup>。

神代巻の注釈書が数多く出現したけれど、それらはすべて自家の神道教義に立脚した空理空論で埋められており、書紀の学問的研究のために今日読むに値するものは一つもないと言っても、言い過ぎではないようである。

ただし、家永が「読むに値するものは一つもない」とした日本紀注釈書の中に、『釈日本紀』は含まれていない。先の言葉の前には以下のようにも記しているからである。

古代講書の成果を集成したもの(中略)『釈日本紀』である。その内容には創見とすべきものが乏しいけれど、「私記」をよく集成し、「述義」「秘訓」などの綱目を立てて分類整理し、後の代に伝えた功績は大きなものがある。そして、書紀に対する古代的な訓古の学は、この集成事業をもって一応終わりを告げ、書紀の「研究」は、従来の訓古の学とはおよそ性質を異にする神道家の神学的論議に変じて行ったのであった

つまり、家永にとって『釈日本紀』は「私記」をよく集成し、「綱目を立てて分類整理」した「訓古の学」の集成であった。換言すれば、家永は『釈日本紀』を、実証的に本文を解釈する、近代主義的な注釈学に近似する方法が認められる書物と見ていたということになる。このような『釈日本紀』の見方は家永に限らない。家永より数年前の段階ですでに久保田収が

中世は偽作の流行した時代である。(中略)このやうな時代に出た兼方であつたにもかかはらず、本書にはそのやうな偽作、假托の形迹はみ

られない。もとより本書は日本書紀の注釈を目的としたものであつて、独自の神道説を展開するためのものではなかつたからであつたとしても、かうした態度は積日本紀の性質を考へるのみではなく、本書に引用する諸書の性質を考へるためにも注目されるところである。兼方は、日本書紀を假りて独自の神道説をつくりあげようとしたのではなく、古来の解釈にもとづいて日本書紀を考へ、それを通じて神道を明らかにしようとしたのである。

と評しており<sup>(50)</sup>、また小野田光雄は、

「積日本紀」は自分の宗教思想によつて「日本書紀」を解釈したのではなく、神祇官の職員として、かかわる政事の基本の図書としての「日本書紀」を説明するのに、可能な限り私意を避けて、国政に関与する社会に承認されている、いわゆる書紀考読の具書を遺漏することのないようにひろく求めて、たとえば神ならば、その神の日本国内における全容を記述しようとしたものである。

と「独自の神道説」や「自分の宗教思想」、「私意」が『積日本紀』では避けられているとする<sup>(51)</sup>。これらの見方は、家永の「自家の神道教義に立脚した空理空論で埋められ」る前の注釈書という評価と通じるものがある。

久保田や家永、小野田が「神道教義に立脚した空理空論」や「自分の宗教思想」、「私意」として評価しなかつた日本紀注釈の言説は、伊藤正義による「中世日本紀」の概念の提唱以降、価値が反転していく<sup>(52)</sup>。伊藤は、近代以降の注釈学を基盤にした人間からすれば「空理空論」に見える牽強付会な日本紀注釈が「まともにとり上げられることのなかつた」ものだと上で、

日本書紀原点から大きくはずれた中世日本紀が、ひとつには、中世の思想と文芸の各分野にひろく沁みわたつて、いわば通説化して行き、常識化している実情を知つておかなければならないこと、そして、いまひとつには、このような諸説は、たしかに中世という時代の一性格をあらわすものではあるうけれども、暗く秘められた時代のひだから突如湧き出したものではなく、多くは、その原型乃至萌芽がその前時代にあるのだということ、またそれゆえに、それからの展開乃至歪曲の過程での諸相と、それをふまえて創り出されて行つたその時代の文芸一般のすがたの中にこそ、中世の本質を探る鍵もあらう

と述べている。つまり、これら「日本書紀原点から大きくはずれた」注釈——「中世日本紀」としての『日本書紀』注釈こそ、中世期における『日本書紀』認識のあらわれであり、ひいてはその時代の知の象徴ともいえる言説だと評価することができるのである。さらにいえば、そのよ

うな古代とは異なる『日本書紀』に対する認識、受容が行われ、そこから新たな『日本書紀』をめぐる言説が創り出された時代こそが「中世」なのだともいえよう。

それでは、近代主義的な文献学の見地からも評価された『新日本紀』は、「中世日本紀」として捉えることは可能なのか。「中世日本紀」の研究者である原克明は、『新日本紀』を『風土記』『私記』など佚文所引資料として注目されがちだが、それが室町期以降の諸註釈における情報源、あるいは「大日本国」説や「百王」説など言説の典拠となった側面も看過できない。ある種の類書的な役割を果たしていたともいえる」と評した上で、「もつとも、このような特徴を有する『新日本紀』を、『日本書紀』註釈の到達点とみるか、はたまた中世註釈の始発点とみるか。それは『中世日本紀』に対する認識ぐあいによつて、見解のわかれるところでもある」として、「中世日本紀」として捉え得るかどうかは、研究者のスタンスによる、とあえて明言を避けている<sup>(53)</sup>。

一方で、積極的に「中世日本紀」として『新日本紀』を捉えたのが斎藤英喜であった<sup>(54)</sup>。斎藤は、伊藤から始まる「中世日本紀」、さらに「中世日本紀」を包含する形で山本ひろ子により提起された「中世神話」<sup>(55)</sup>という視座を受けて、「古層」や「始原」から神話を解放し、時代ごとに「変奏」し、また神々が「変貌」を遂げ、常に「読み替え」られていく神話に価値を見出した。そしてそのような読み替えられる神話、変奏する神の萌芽は古代の日本紀講からあったことを指摘する。そして、それら日本紀講の講義録、問答集である数種の「日本紀私記」を『新日本紀』は引用し、さらに再解釈を施した結果、アマテラスやスサノヲは『記』・『紀』とは異なる変貌を遂げるようになったと説く。つまり斎藤は、「中世日本紀」の起点を『新日本紀』に求めたのである。

「中世日本紀」という視座を用いた際、斎藤が指摘するように『新日本紀』の言説は、それまでの神話の読み替えに他ならず、ここでは神々の変貌していることが良くわかる。まさに『新日本紀』は「中世日本紀」として見るに相応しい『日本書紀』注釈書といえよう。では、具体的にどのような変貌が『新日本紀』で確認できるのか。以下、『新日本紀』本文を検討していこう。

### 第五節 『新日本紀』における祇園社祭神の変貌

兼文が初めて祇園社祭神としてのスサノヲに言及したのは、『日本書紀』巻第一第七段一書第三の「素戔鳴尊、青草を結束ねて笠蓑として、宿を衆神に乞ふ」に対する兼文の注釈となる。これはスサノヲが天から追放され、「底根之国」へと祓われた直後の場面となる。以下、本文を確認しよう（なお【A】・【B】は筆者による）。

・素戔嗚尊乞宿於衆神

【A】備後国風土記曰。疫隅国社。昔、北海坐<sup>志</sup>武塔神、南海神之女子<sup>乎</sup>与波比<sup>尔</sup>坐<sup>尔</sup>、日暮。彼所、蘇民将来<sup>二</sup>人在<sup>伎</sup>。兄蘇民将来、甚貧窮、弟将来富饒、屋倉一百在<sup>伎</sup>。爰塔神借<sup>二</sup>宿处<sup>一</sup>、惜而不<sup>レ</sup>借。兄蘇民将来借奉。即以<sup>二</sup>粟柄<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>座、以<sup>二</sup>粟飯等<sup>一</sup>饗奉。奉為爰畢出坐<sup>尔</sup>、經<sup>レ</sup>年率<sup>二</sup>八柱子<sup>一</sup>、還来<sup>天</sup>詔<sup>久</sup>、我我奉<sup>將</sup>之為<sup>二</sup>報答<sup>一</sup>曰。汝子孫其家<sup>尔</sup>在<sup>止</sup>問給。蘇民将来答申<sup>久</sup>、己女子与<sup>二</sup>斯婦<sup>一</sup>侍<sup>止</sup>申。即詔<sup>久</sup>、以<sup>二</sup>茅輪<sup>一</sup>、令<sup>レ</sup>著<sup>二</sup>於腰上<sup>一</sup>随<sup>レ</sup>詔令<sup>レ</sup>著、即夜<sup>尔</sup>蘇民之女子一人<sup>乎</sup>置<sup>天</sup>、皆悉許<sup>コ</sup>呂志保<sup>ホ</sup>呂保<sup>ホ</sup>志<sup>天</sup>。即詔<sup>久</sup>、吾者速須佐雄能神也。後世<sup>仁</sup>疫氣在者、汝、蘇民将来之子孫<sup>止</sup>云<sup>天</sup>、以<sup>二</sup>茅輪<sup>一</sup>著<sup>レ</sup>腰在人者、將<sup>レ</sup>免<sup>止</sup>詔<sup>伎</sup>。

【B】先師申云、此則祇園社本縁也。

大仰云、祇園社三所者、何神哉。先師申云、如此国記<sup>一</sup>者、武塔天神者、素戔嗚尊、少将井者、号<sup>二</sup>本御前<sup>一</sup>、奇稻田媛歟。南海神之女子、今御前歟。

重間云、祇園号<sup>二</sup>異国神<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>然歟。先師申云、素戔嗚尊、初到<sup>二</sup>新羅<sup>一</sup>、歸<sup>二</sup>日本<sup>一</sup>之趣、見<sup>二</sup>当記<sup>一</sup>。就<sup>レ</sup>之有<sup>二</sup>異国神之説<sup>一</sup>歟。祇園為<sup>二</sup>行疫神<sup>一</sup>。武塔天神御名、世之所<sup>レ</sup>知也。而吾者、速須佐雄能神也。<sup>云々</sup>素戔嗚尊、又名速素戔嗚尊、神素戔嗚尊之由、見<sup>二</sup>此記<sup>一</sup>。仰而可<sup>レ</sup>取<sup>レ</sup>信者也。御靈会之時、於<sup>二</sup>四条京極<sup>一</sup>奉<sup>レ</sup>備<sup>二</sup>粟御飯<sup>一</sup>之由伝承。是蘇民将来之因縁也。又祇園神殿下、有<sup>下</sup>通<sup>二</sup>龍<sup>一</sup>、宮<sup>一</sup>穴上之由、古来申伝之。北海神通<sup>二</sup>南海神女子<sup>一</sup>之儀、符合歟。『<sup>積</sup>日本紀』卷第七 述義三

まずは【A】、すなわち「逸文」（以下、「逸文」から検討したい。着目すべきはその始まりで「備後国風土記に曰ふ。疫隅国社<sup>(56)</sup>……」と、『日本書紀』の注釈として、現在は散逸した『備後国風土記』が用いられていることがわかる。しかも、その風土記の内容とは「疫隅国社」なる一神社の縁起なのである。つまり【A】とは、備後国の疫隅国社縁起であり、また『備後国風土記』として現在確認できる唯一の「逸文」になる。この【A】で語られることをまとめると以下①～④になる。なお、兼方自筆の『日本書紀』神代巻には裏書としてこの【A】とほぼ同文が記されており、最後に疫隅国社に関連すると考えられる文言が確認できるが、本章では省くこととする<sup>(57)</sup>。

- ① 北海に住む武塔神が南海神の女子を娶ろうと妻問いの旅へと出かける。
- ② その道中で日が暮れてきたので、そこで出会った二人の蘇民将来と名乗る兄弟に宿を借りようとする。
- ③ まず、富者である弟の将来に宿を求めたが、借りることはできなかった。
- ④ 次に、貧者である兄の蘇民将来に宿を求めると、粟柄で席を作り、粟飯で饗応した。

- ⑤ 蘇民将来宅を出立して数年の後、武塔神は八柱の御子を引き連れ、蘇民将来宅へと再訪してきた。
- ⑥ その上で、蘇民将来に報いたいと言い、宿を貸さなかった将来(弟)の家に蘇民将来の家族はいるのかと聞く。蘇民将来は自分の妻と娘がいることを伝える<sup>(58)</sup>。
- ⑦ 武塔神は蘇民将来にその家族に茅輪を腰の上につけさせよ、と伝え、蘇民は従う。
- ⑧ その夜、蘇民の娘一人が生き残り、他は武塔神により殺され滅ぼされてしまった。
- ⑨ 武塔神は娘に、「私は速須佐雄能神である。後の世で疫病が流行したとき、お前は蘇民将来の子孫と言って腰の上に茅輪をつければその人は疫病から逃れられるだろう」と伝えた。

②と⑨を見てわかるように、貧しい蘇民将来が客人神を饗応し、その神から利益を授かるという「蘇民将来譚」となっている。この蘇民将来譚はその後、牛頭天王信仰に関する縁起や祭文などに踏襲されていくが、文献上確認できる蘇民将来譚の初出は、この【A】(逸文二)、すなわち疫隅国社の縁起なのである。また、この【A】は縁起という性質上、必然的に信仰対象たる神の由来、由緒が語られ、信仰の起源が語られていることになる。すなわち、ここでの神がどのような性質で、具体的に何をどう救済し、あるいは何をどう罰するのが明示されるのである。

①では、武塔神が「北海」から「南海」へと向かう神であることが記されており、その出自は本朝外の異界であることは明らかだ。その神が南海へ妻問いに向かい、さらに帰ってきていることから、遊行する神の姿を見ることができるとは、第二節でも見たように、そのような神が行疫神としての側面を持っていることは必然ともいえよう。

しかし、⑨の記述によつてこの異界からの行疫神の思わぬ正体が明らかとなる。武塔神自ら、自分はスサノヲだと名乗るのである。これにより、異界からの行疫神が、本朝における最高神・アマテラスの弟神とイコールで結ばれることとなる。

この【A】が古風土記であるのか、延長年間の再撰風土記であるのか、あるいは後代における全くの偽書であるのか、未だ議論はつきない<sup>(59)</sup>。もし古風土記であれば、スサノヲは相当早い段階から行疫神の側面を持っていたことになるが、前節での検討を踏まえればその可能性は低い。延長再撰風土記であれば、律令制の崩壊、末法の到来といった既存秩序の崩壊、そして新たな秩序の構築が求められた時代であることから、こうしたスサノヲ像が示される可能性もある。もちろん、それ以降、後代に降れば前節で見た『中臣祓訓解』との対応から考えて、行疫神としてのスサノヲが創造されてもおかしくはない。ただ、祇園社祭神の変貌を見る上で、この【A】の成立は焦点にはならない。仮にこれが古風土記であったとしても、そのようなスサノヲ像が受容された形跡は認められず、極めて局所的なスサノヲ像であった、といわざるを得ない。つまり、この【A】がいつ成立したかよりも、兼文が【A】をなぜ、『日本書紀』該当部の注釈として用いたかという点の方が重要なのである。ただ、それについては非常にわかりやすい繋がりが見える。先にも記したように、『日本書紀』では天を追われたスサノヲが道中、「衆神」に宿を乞う

も悉く断られている。【A】の武塔神も、はじめ富者である弟・将来から宿を断られている。そしてこの武塔神は、後にスサノヲと名乗る。こうした共通点を示すことはでき、だからこそ兼文はこの【A】を『日本書紀』該当部の注釈とするに相応しいと考えたのであろう。

ただし、最大の問題は、この注釈として用いた【A】を兼文はどう理解したのか、という点にある。これについては、【B】の検討によって明らかとなる。この【B】は、『日本書紀』注釈としての【A】をうけた上で、兼文（先師）と実経（大）との議論を示したものである。ここでは、【A】では触れられもしなかった祇園社が議題の中心に置かれることとなるのだ。その要点をまとめると以下①～⑥となる。

① 兼文はこの【A】を「祇園社本縁」だと断定する。

② 実経は、祇園社に祀られる三座の神はどのような神かと尋ね、兼文は、

一、武塔天神はスサノヲである。

二、少将井は本御前で、クシナダヒメではないか。

三、南海神の女子が今御前ではないか。

と答える。

③ 実経はさらに、祇園社の神は異国神ではないのか、と尋ねる。兼文はスサノヲが初め新羅に降り、その後、日本へと渡ってきたと『日本書紀』には記されているため、そこから祇園社祭神が異国神との説が生じたのではないかと答え、祇園社祭神で行疫神である武塔天神の名は広く世に知られるところだと述べる。

④ 兼文は、【A】で「吾が速須佐雄能神なり」と述べていることから、スサノヲが、「素戔嗚尊」、「速素戔嗚尊」、「神素戔嗚尊」などと『日本書紀』に示されていることを述べる。

⑤ 兼文は、祇園御霊会するとき、四条京極の祇園社御旅所にて粟飯を備えるのは、【A】における蘇民将来の因縁であるとする。

⑥ 兼文は、祇園の神殿の下に龍穴があると古来より伝わるのは、北海神が南海神の女子のもとに通ったとすることと符合するのではないかと推察する。

【A】が『備後国風土記』とされ、その内容は疫隅国社の縁起であることは先に確認した。当然、この【A】を用いた兼文もそのことは承知していよう。それにもかかわらず、兼文はまず①のような主張を行うのである。ただ、【B】を通して、祇園社と疫隅国社との繋がりは一切明示されない。

一方、『日本書紀』の解釈を享受する側にあった実経は、この兼文の言説にある種の戸惑い、ないし疑義を抱いたようである。それを象徴する

のが、③における兼文への質問、疑問の提示である。②で祇園社祭神の名を尋ね、確認した後、なお祇園社祭神は異国神ではないか、と疑問を投げかけている点からも、兼文の言説が容易に受け入れられるものではないことがわかる。その背景には、第二節で見た『伊呂波字類抄』のような祇園社祭神像がすでに広く受容されていたことが推定される。兼文もまた、③で祇園社祭神たる武塔天神は世間に広く認知されていると明言しており、祇園社祭神が行疫神、すなわち異国神たる武塔天神だということは周知のことだったと考えられよう。しかし、兼文の言説は、そのような異国神を祀る場としての祇園社、さらには祇園社祭神認識を転換させるものだったのである。

しかし、【A】をうけて、なぜ兼文は①のような言説の展開に至ったか。まず考えられるのが、神名の一致である。【A】は武塔神であるのに対し、『伊呂波字類抄』など祇園社の祭神は武塔（答）天神と称されていたことから同体と見なしたのではないか。また、双方とも強力な行疫神であることは先に確認した。つまり、行疫神たる武塔（天）神を媒介として、スサノヲと祇園社祭神とがイコールで結ばれたと考えるのが適当であろう。祇園社祭神であれば異国神ではないか、という実経の疑問も、『日本書紀』巻第一第八段一書第四、すなわち曾戸茂梨に降り立つスサノヲの場面を用いて、行疫神ではあるが異国神ではない、との見解を示すことで、兼文からすれば問題は解消されたのである。さらには⑤のように、【A】に見られる武塔神の粟飯饗応を、実際の祇園御霊会の儀礼の中に見出す、すなわち儀礼の由来を【A】に求めることができること、また⑥のように、祇園社の伝承もまた【A】と接続して考えられ得ることは、兼文にとつて【A】＝「祇園社本縁」であることの証左に他ならなかった<sup>60)</sup>。つまり、『伊呂波字類抄』に見られる祇園社祭神認識がたとえ広く受容されていたとしても、【A】をして「祇園社本縁」との結論に至ったことが何よりも重要だったのである。

もちろん、祇園社と疫隅国社との関係性を一切明らかにしない兼文の言説は、実証主義的立場に基づいて評するならば、「牽強付会」といえよう。そもそも、ここに見た兼文の『日本書紀』注釈は、その中身が『日本書紀』とは離れており、現在の文献学に基づけば注釈たり得ないものである。しかし、それら近代的価値観を当てはめること自体が、『積日本紀』におけるこの箇所意義を見失わせることに他ならない。むしろ、兼文が武塔神を媒介に『日本書紀』の世界と繋がる【A】を、「祇園社本縁」だと断じたことこそが大きな成果であり、兼文にとつての「真実」であった。

祇園社祭神は異国神ではなくスサノヲだと明示することは、祇園社という場を確実に規定し直す言説である。兼文の言説は、従来のスサノヲ像を大きく転換させた。スサノヲは強力な行疫神であり、また【A】⑨で示されるように除疫、防疫神でもある祇園社祭神へと変貌したのである。同様の転換は祇園社祭神にもいえよう。異国神・武塔天神は、本朝の始原に関わる神・スサノヲとの同体という変貌を遂げたのである。そして、兼文は『日本書紀』と祇園社のように関わりのない外延的なものを、『日本書紀』注釈の中で取り上げること、『日本書紀』がそのテキストを超えた世界をも包摂する書であることを示したといえよう。このような兼文の言説は、それまでの古代の論理では見ることができなかった、つまり中世における『日本書紀』の世界を顛わにした。まさに斎藤が指摘した「中世日本紀」としての『積日本紀』を見ることができると



である。

はじめに述べたように、現在、八坂神社の祭神がスサノヲとされるその初発が、この兼文言説にあることは間違いない。それだけ、兼文、さらには息子・兼方の言説が重要視されたということの証左ともいえる。一方で、『伊呂波字類抄』には明示されている祇園社祭神としての異国神・牛頭天王については、『釈日本紀』にその名を確認することはできなかった。つまり、兼文言説の中に祇園社祭神たる牛頭天王は位置づけられていないのである。では、祇園社祭神たるスサノヲと、牛頭天王とは一体どの段階で同体、習合関係となったのか。

斎藤は、兼文による祇園社祭神言説の次なる展開として、『神書聞塵』などにおける吉田兼俱の言説に着目し、そこで牛頭天王とスサノヲとが同体関係として規定されたと指摘する<sup>(61)</sup>。しかし、『釈日本紀』から兼俱までは、およそ一世紀半もの隔りがある。その間に、鎌倉幕府は崩壊し、半世紀強にもおよぶ南北朝期を経て、室町期へと時代は移っていく。前節ではスサノヲが平安末から鎌倉期という時代の転換点の中で変貌したことを確認した。これを踏まえるならば、時代の大きなうねりの中にあつて、祇園社祭神をはじめとした兼文の作り上げた言説が、兼俱に至るまでそのまま継承されていったとは考え難い。つまり、兼文から兼俱までの間に、兼文言説を塗り替えるような、具体的には祇園社祭神とスサノヲだけでなく、牛頭天王との関係性をも語られるような言説が出てきてしかるべきと考えられるのである。それでは、兼俱以前に誰が兼文の言説を塗り替えたのか。

たとえば、兼方よりやや年少ではあるが、同時代を生き、かつ度会家行の影響を受けたとされる北畠親房の『二十一社記』「祇園」には、

#### 祇園

祇園社、此云ニ感神院、播磨ノ広峯リ遷坐ス。牛頭天王号也。円融院御時ヨリ、祭祀ニ預給。白河院御時、寵幸ノ人有キ、時人祇園女御ト号ス。此人帰依アリテ、白河院、此社ヲ興隆シ給。其後ヨリ行幸モアリ。又院中ヨリ十列ヲ被レ献ル。既流例也。『二十一社記』「祇園」<sup>(62)</sup>

とある。祇園社が広峯社からの移されたという言説は、鎌倉期における祇園社と広峯社との本末関係をめぐる争いに関連したものとして重要ではあるが、問題は祇園社祭神としてのスサノヲについては言及がなく、『釈日本紀』の影響が見られない点だろう。つまり、親房の祇園社祭神言説は、兼文と重なる点がなかったといえる。

ここで問題となるのは『釈日本紀』そのものの受容状況である。兼文、兼方により平野卜部は「日本紀の家」として確立することとなった。その原動力として、兼文の講義、そして兼方による『釈日本紀』編纂があったことは間違いない。同時に『釈日本紀』が平野卜部による「家学」を象徴する書となったことは想像に難くない。つまり、『釈日本紀』における兼文言説の秘説、秘伝化である。そのため、『釈日本紀』が広く受容されることは、平野卜部にとって避けねばならないことだった。先の『二十一社記』を見るに、親房は『釈日本紀』に触れていなかった可能

性が考えられる。

一方で、蘇民将来譚の広がりという点で兼文言説の影響を確認できるのが、南北朝中期ごろの成立と考えられている『神道集』である。この中に収められている「祇園大明神事」は、【A】（逸文）を長大にし、物語化させた蘇民将来譚である。また、薬師や十一面観音といった仏との習合関係が説かれている点から、祇園社祭神言説を追う上で重要なテキストといえる。ただし、先の『二十一社記』同様に、祇園社祭神としてのスサノヲを確認することはできない。ここでの蘇民将来譚は、あくまでも祇園社祭神である牛頭天王の由来、由緒を語るものとなっている。つまり、この「祇園大明神事」は、兼文の言説を利用し、祇園社祭神としての牛頭天王をどう認識しているのかを打ち出したものである。この段階にあっても、未だ、祇園社祭神・スサノヲ・牛頭天王は交わらない。

これらの例を踏まえると、祇園社祭神とスサノヲとを結びつけた兼文の異質さがかえって強調される。見方を変えれば、祇園社祭神・スサノヲ・牛頭天王をそれぞれ関連づけられる者とは、兼文の言説をきちんと踏まえられる人間、つまり『積日本紀』を享受できる人間に限られると推察できるのである。では、その「資格」は誰が持つのか。兼文・兼方直系となる平野卜部はもちろんのこと、兼文の言説が吉田卜部にも伝えられていたことはすでに明らかとなっている<sup>(63)</sup>。さらには、神祇伯である資通王は正安三年（一三〇一）に『積日本紀』を書写し、その後、王氏の資宗流に伝えられたことも知られている<sup>(64)</sup>。そして、忘れてはならないのが、兼文とともに『日本書紀』の講義に参加していた一条家である。一条家は鎌倉期には兼文・兼方らの平野卜部と深い交流があり、また室町期になると今度は吉田卜部と交流を深めている<sup>(65)</sup>。その関係性の深さを知る象徴的なこととして、吉田家を興した吉田兼熙が、応永四年（一三九七）に一条経嗣へと行った日本紀秘説の伝授があげられよう。そして、この一条家に伝わった日本紀秘説は、再度、吉田家へと返されるときがくる。兼熙の息子、兼敦が早くに没し、跡を継いだ兼富は秘説伝授が十分になされていなかったため、一条家の人間から逆に自家の秘説を授かることとなった。いわゆる「返伝授」だが、それを行った人物が、兼富よりも年少の一条兼良であった。そしてこの兼良こそ、斎藤も着目していなかった兼文以降の祇園社祭神に関する新たな言説を創り出した人物であった。

## 第六節 『公事根源』に見る祇園社祭神の変貌

兼熙から日本紀秘説を承けた経嗣は、応永二十五年（一四一八）三月に数え十六歳になる息子・兼良に秘説を伝授し<sup>(66)</sup>、同年十一月に没している。家督を継いだ兼良は、従兄弟にあたる二条持基と度々対立し、劣勢に立たされることもあったが、撰関家当主として要職を歴任した<sup>(67)</sup>。さらに和歌や連歌、あるいは有職故実、『源氏物語』や『伊勢物語』の注釈書といった多岐にわたる著作を残し、当代きつての古典学、有職学の大名家として名を馳せることとなったのである。

吉田家を継いだ兼富の求めに応じて日本紀秘説を「返伝授」したのは、応永三十年（一四三三）、兼良二十二歳のときだが<sup>(68)</sup>、その前年にあたる応永二十九年には初の著作を執筆している。それが『公事根源』であった。宮中を中心に、代表的な年中行事に関する由来、由緒を記したこの著作は、朝儀の再興を図った父・経嗣の遺志を引き継ぐものであり<sup>(69)</sup>、これを機に朝廷内で兼良の学識の深さが広く認知されることとなった。

すでに多々指摘がなされているように、この『公事根源』は、兼良の祖父にあたる二条良基の『年中行事歌合』あるいは『江家次第』や『建武年中行事』などの影響を強く受けたものである<sup>(70)</sup>。それは、先行する諸説を継承、集成することに重きが置かれた中世的な知の発露といえよう<sup>(71)</sup>。そうした中で『公事根源』に「祇園御霊会」の項目があることには注意したい。祇園御霊会については、わずかに『建武年中行事』で

十四日祇園会。禁中ことなる事なし。馬ちやうもよほしつかはさるれども。御覧なし。

『建武年中行事』<sup>(72)</sup>

と記されているに留まり、『江家次第』や『年中行事歌合』などでは触れられていない。これが『公事根源』になると、大きく変わることとなる。以下、『公事根源』本文を確認しよう。

#### 祇園御霊会 十四日

【A】この祭の日は、禁中はことなる事なし。馬長などもよほしつかはさるれども、御覧はなし。

【B】祇園の社は、貞観十一年に、託宣の事ありて、山城国にうつしたてまつりしにや。素戔嗚尊の童部にて、牛頭天皇とも武答天神とも申なり。

【C】むかし武塔天神、南海の女子をよばひに出ます時に、日くれて路のほとりにやどをかり給ふ「に」、かの所に蘇民将来、巨旦将来といふ二人の者あり。兄弟にてありしが、兄はまどしく、弟は富めり。こゝに天神やどを弟の将来にかり給ふに、ゆるしたてまつらず。兄の蘇民にかり給ふに、すなはちかし奉る。粟がらを座として、粟の飯をたてまつる。その後八年をへて武答神八柱の御子を引ぐして、かの兄の蘇「民」が家にいたり給て、一夜の宿をかしつる事をよるこばせ給て、恩を報ぜんとして、蘇民に茅輪をつくべしとの給ふ。その夜より疫癘天下におこりて、人民しする事かずをしらず。その時たゞ蘇民ばかりのこりけるにや。「後は武塔天神、われは速須佐雄神なりとのたまふ。今より後、疫癘天下におこらん時は、蘇民将来の子孫なりといひて、茅の輪をかけば、此の災難をのがれむとのたまひけるにや。」

【D】又祇園の縁起にのせていはく、天竺より北に国あり。九相となづく。その国の中に園あり。吉祥といふ。其園の中に城あり。城に王あり。牛頭天王となづく。又武答天神といふ。沙渴羅龍王の女を后として、八王子をうめり。八万四千六百五十四神の眷属ありといへり。

【E】御霊会の時、四条京極にて、粟の御飯をたてまつるは、蘇民将来の由緒とぞうけたまはる。『公事根源抄』<sup>(73)</sup>

『A』は一見して、『建武年中行事』とほぼ同文であることがわかる。つまり、兼良の時代にあつて、祇園御霊会は朝廷から馬長が遣わされるなど公的な祭祀という側面はあつたが、朝廷内では重要視されていなかった。問題は兼良がなぜ、祇園御霊会について『B』以降、詳細に記したかということになる。

それは『B』・『C』（そして『E』）の読解から明らかとなる。『C』と『E』は、一見してわかるように、前節で見た『釈日本紀』の【A】（逸文）に拠っていることは明らかである。兼良自身が『釈日本紀』に直接触れていたか定かではないが、兼良の息子・兼敦が残した『日本紀神代卷秘抄』には、「乞宿於諸神」という箇所、【A】とほぼ同文が記されており、最後に

武塔天神者素戔鳴尊大政所

少将井本御前奇稻田媛

南海神之女今御前

祇園三所是也

『日本紀神代卷秘抄』<sup>(74)</sup>

と記されている。ここから、【A】を受けて【B】へと展開した兼文の解釈が、吉田家の中でも秘説として受け継がれていたことがわかる。当然、兼良・経嗣・兼良と伝えられた日本紀の秘説も『釈日本紀』に拠っていたと想定できる<sup>(75)</sup>。

しかし、『A』が典拠と考えられる『建武年中行事』をそのまま引用しているのに対し、この【B】・【C】では、『釈日本紀』【A】・【B】をそのまま引用してはいない。今、前節で見た『釈日本紀』【A】・【B】と『公事根源』【B】・【C】とを比較すると、後者には以下の新たな言説が確認できる。

- ①、【A】・【B】では確認できなかった祇園社の創祀に関する記述が【B】には記されている（傍線部Ⅰ）。
- ②、【A】・【B】では確認できなかった牛頭天王に関する言説が【B】には見られる（傍線部Ⅱ）。
- ③、【A】にはなかった、武塔神が兄・蘇民宅を出て八柱の御子を引き連れてくる間を「八年」だとする記述が【C】には見られる（傍線部Ⅲ）。
- ④、【A】では、「蘇民の女」一人を残し、茅輪をつけていない者は皆、武塔神により「許呂志保呂保（殺し滅ぼ）」されているが、【C】では蘇民その人が残ったと記されている（傍線部Ⅳ）。

先の通り、兼敦の『日本紀神代卷秘抄』がほぼ『日本紀』通りであったことを踏まえると、①～④は日本紀秘説とは異なる言説だったことがわかる。当然、そのような言説は一条家によって付加されたものと考えられよう。それが経嗣以前から一条家に伝えられていたのか、あるいは自らの見識によって兼良が記したものなのかは不明である。ただ、重要なのは、このような言説が『公事根源』によって初めて示されたということであり、兼文以降の祇園社祭神言説がここで新たな展開を見せていることだろう。

では、具体的にどのような展開を見せているのか。まず①から見よう。祇園社創祀についてはすでに第二節でも触れたが、より詳細な検討として参考になるのが、久保田収の論考であろう。それによると、貞観十一年（八六九）の創祀を説く文献は、近世期書写と考えられる『祇園社本縁雑録』、貞享元年（二六八四）書写と考えられる神宮文庫蔵『祇園社記』だという<sup>(76)</sup>。いずれにせよ、近世も中期に近い段階でのものしか見られず、久保田も「祇園御霊会のはじまりを貞観十一年としたのは（中略）遙か後のことであり、いつのころか、貞観十一年創祀説に発展したのであって、それは恐らく近世中期のことといはねばならない」と結論付けている<sup>(77)</sup>。しかし、『公事根源』に記されていることを鑑みれば、貞観十一年創祀説は応永二十九年以前から説かれていたことは明らかだ。

しかし、この①に潜む問題は、兼文が言及していない祇園社の創祀を兼良が「加筆」した、といったことには留まらない。再度、『日本紀』の【A】を見たとき、冒頭が「備後国風土記曰」で始まっている点に注意したい。兼文はこの『備後国風土記』に記されている疫隅国社の縁起こそ、「祇園社本縁」だと主張している。つまり、兼文はその因果関係を祇園社創祀・疫隅国社縁起成立・風土記成立、といった流れで想定していたことになる。一方、兼良は祇園社創祀を風土記編纂より一世紀あまりを経た、貞観十一年と明示しており、必然的に兼文とは異なる捉え方をしていたことになる。つまり、【A】をして「祇園社本縁」とする兼文の言説を兼良は意図的に引き継がなかったことが明らかとなるのである。

同様の傾向は、②の短い一文にもあらわれる。これも典拠は不明だが、祇園社の祭神たる牛頭天王Ⅱ武塔天神が「素戔嗚尊の童部」だとしている点は大きな意味を持つ。つまり、兼良は祇園社祭神を、スサノヲそのものとは捉えていないのである。これも兼文による【B】の言説から明らかに「逸脱」しているといえよう。重要な点は、『日本紀』における兼文の言説は、そのまま卜部に伝わる日本紀秘説であったということだ。つまり兼良は、卜部家の秘説を伝授されながらも、その秘説だけに拠ることなく、むしろそこから「逸脱」し、言説を付加していったのである。そしてそれは、祇園社祭神としてのスサノヲが、牛頭天王（武塔天神）へと変貌したことをも意味する。

これまでの諸説の継承、集成に重きを置いた兼良は、ややもすると獨創性に欠ける人物と評されることもあった<sup>(78)</sup>。それに対して、むしろ中世的な知のあり方は、諸説の継承や集成にこそあるという価値の転換がなされ、今日に至っている<sup>(79)</sup>。その指摘の重要性に変わりはないが、この【B】を見るにつけ、むしろ獨創性に富んだ兼良像が浮かび上がって来るのである。たとえ①や②がその時代において広く受容されていた言説であり、兼良自身が創造したものでなかったとしても、日本紀秘説から「逸脱」してまで、それらの言説を記す姿勢こそ、兼良の獨創性といえるのではないか。

ところで、④ともかわるが、底本では『C』の「後は武塔天神、われは速須佐雄神なり……」以降の文章が脱落している。『B』との整合性を考えれば、該当部はない方が矛盾なく見えるが、一方で『A』には見られた蘇民将来の子孫と名乗ることの意義が失われてしまう。なお、対校本に加え、底本と同じく吉田文庫蔵本で室町末期の写本とされる『公事根源抄』(吉三三・二三)にも脱落は見られない。そのため、該当部が最初から兼良の手で記されていたのか、後代の補筆で元々は記されていなかったのかは、諸本整理が尽くされていない今、判断が難しい。ただし、中世的な知のあり方を考えれば、矛盾した言説であったとしても先行する諸説を併記することは十分にあり得る。つまり、該当部が元々記されていたか否かは大きな問題にはならない。むしろ、脱落なく記していたならば、余計に②の異質さが際立つのである。

なお、③の記述が見られる蘇民将来譚としては、前節でも確認した『神道集』所収の「祇園大明神事」が現状確認できるものとして最も古く、次いでこの『公事根源』となる。『神道集』と『公事根源』とでは、特段強い影響関係を見ることはできないが、『公事根源』以降、東北大学附属図書館蔵の文明十二年(一四八〇)書写『牛頭天王御縁起』や吉田文庫蔵の長享二年(一四八八)書写『牛頭天王縁起』中の「了忠勘文」なども③の記述が見られることから、十五世紀前後において蘇民将来譚における一つの定型となったことが推察できる。

ここまで『B』および『C』を見てきたが、①・②に象徴されるように、先学が構築した知、それも日本紀秘説のようなものであっても、「逸脱」し、言説を加えた結果がこの記述量に結びついたといえよう。さらに、①・②の言説は、兼良にとって日本紀秘説よりも重きを置くべきものだったといえる。つまり、①・②を記すことで兼良の言説は、ト部の日本紀秘説を超越したといえるのである。

最後に『D』について言及したい。これも前節で確認した『伊呂波字類抄』とほぼ同文であることがわかる。この『D』も併記して記しているところは、先行諸説の継承、集成に重きを置く、従来語られて来た兼良の姿勢が良くあらわれているといえよう。ただ、ここで着目すべきは、そのような兼良の姿勢ではない。『D』冒頭の「祇園の縁起にのせていはく」という一文である。

『和国本紀』以降、牛頭天王信仰に関する縁起や祭文の多くが「逸文」を踏襲して蘇民将来譚を取り込んできた。その中には、先の『神道集』「祇園大明神事」のように、祇園社祭神たる牛頭天王の由来を語るものも多い。しかし、兼文が「逸文」を「祇園社本縁」と断じたように、それら蘇民将来譚を取り込んだ多くの縁起、祭文類は、あくまでも祇園社外の人々によって創造され、展開されたものであった。一方、祇園社内においてこの蘇民将来譚はどのように受容されてきたのか。この点については、これまで等閑視されてきた感は否めない。というのも、享保年間(一七二六・三六)に祇園社執行である行快が編纂した『祇園社記』の中に、蘇民将来譚を組み込んだ真名本の『祇園牛頭天王縁起』と仮名本で慶長三年(一五九八)書写の『感神院祇園牛頭天王縁起』が収められていることは確認できるが、そもそも、それ以前に祇園社ではどのような縁起を伝えていたか、現状確認することができないのである<sup>(80)</sup>。

そこで先の「祇園の縁起にのせていはく」という一文が大きな意味を持つてくる。つまり、兼良は『D』を「祇園の縁起」と認識していることから、兼良の時代にあっても、未だ祇園社における縁起の中に蘇民将来譚は組み込まれていなかった可能性が考えられるのである。ただ、こ

の点については、さらなるテキストを用いての考察が必要となるため、別途検討を要したい。

以上、『公事根源』の読解から、兼良による祇園社祭神言説を考察してきた。その結果、日本紀秘説の中に組み込まれている兼文以降の祇園社祭神言説は、『公事根源』により塗り替えられ、新たな展開を見せた。すなわち『公事根源』により、祇園社祭神が変貌したことが明らかとなった。しかし、兼良の祇園社祭神言説はさらなる展開を見せることとなる。それは、この『公事根源』成立から三十年強を経て完成した『日本書紀纂疏』（以下、『纂疏』）の中に確認できるのである。

### 第七節 『日本書紀纂疏』に見る祇園社祭神の変貌

『日本書紀』神代巻の注釈書である『纂疏』は、三国世界観に基づく儒（道）・仏・神の一致を『日本書紀』に見ようとしたものであり<sup>(81)</sup>、その後世における影響力の大きさ、とりわけ吉田兼俱がこの『纂疏』に強く影響されていたことはすでに知られるところである<sup>(82)</sup>。当然、この『纂疏』にはト部家から伝えられた日本紀秘説、つまり『積日本紀』における兼文の影響が見られるのだが、では、『積日本紀』が注釈として「逸文」を用いた、『日本書紀』巻第一第七段一書第三について『纂疏』ではどのような注釈が施されているのか。以下、確認していこう。

〈A〉一説曰、進雄尊借<sub>レ</sub>宿、諸神皆不<sub>レ</sub>許。時有<sub>二</sub>蘇民将来、臣<sub>且</sub>将来者兄弟<sub>一</sub>也。兄貧而仁、弟富而吝。進雄先借<sub>二</sub>宿<sub>臣</sub>且<sub>一</sub>、固拒<sub>レ</sub>之不<sub>レ</sub>容。蘇民驟出迎、而甚勞<sub>レ</sub>之。則餽以<sub>二</sub>脱粟飯<sub>一</sub>。進雄大喜、欲<sub>レ</sub>報<sub>レ</sub>之。其夕命<sub>二</sub>蘇民<sub>一</sub>、渾家帶<sub>二</sub>茅輪<sub>一</sub>。即有<sub>二</sub>大疫<sub>一</sub>。除<sub>二</sub>蘇民家<sub>一</sub>、皆遭<sub>二</sub>殞亡<sub>一</sub>。神亦教<sub>レ</sub>之云、後世疫氣流行天下<sub>一</sub>、一小簡書曰、吾是蘇民将来之子孫。并為<sub>二</sub>茅輪<sub>一</sub>、此二物係<sub>二</sub>之衣袂<sub>一</sub>、則必免矣。

〈B〉按<sub>二</sub>備後国風土記<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>是為<sub>下</sub>北海武塔神、通<sub>二</sub>南海神女<sub>一</sub>時事<sub>上</sub>。武塔神、乃進雄神之別号。其祠見<sub>二</sub>今在<sub>二</sub>彼国<sub>一</sub>。曰<sub>二</sub>疫隅社<sub>一</sub>。

〈C〉又山城国愛宕郡、祇園神社、則進雄之化迹。凡有<sub>二</sub>三座<sub>一</sub>。一牛頭天王、又名武塔天神。一婆利女。俗号<sub>二</sub>少将井神社<sub>一</sub>。則是稻田姫也。一説云、沙渴羅龍王女。三蛇毒氣神。疑是八岐大蛇之化現歟。凡皆為<sub>二</sub>行疫神<sub>一</sub>。此紀曰、国内人民、多以夭折。豈疫所<sub>レ</sub>致耶。

〈D〉今六月御靈会、於<sub>二</sub>四条京極<sub>一</sub>供<sub>二</sub>粟飯<sub>一</sub>、蓋起<sub>二</sub>于蘇民機縁<sub>一</sub>云。 『日本書紀纂疏』巻第四<sup>(83)</sup>

まず〈A〉だが、『公事根源』【C】同様、『積日本紀』【A】（「逸文」）を受けた蘇民将来譚となっている。そのため、茅輪のみならず、いわゆる「蘇民将来符」の利益が詳しく記されていること、また救済対象が「蘇民家」となっていることを除くと、【A】ならびに【C】と大差ない。続く〈B〉は、「備後国風土記を按ずるに、是を以て北海の武塔神、南海神の女に通ずる時の事とす」という記述から始まり、〈A〉の話が『備

後国風土記』では武塔神の妻問い譚となつて示す。このように、『纂疏』〈A〉・〈B〉は、一見すると『積日本紀』の【A】(逸文)を若干改めただけにも見える。しかし、ここで注意を払いたいののが、【A】の内容が〈A〉と〈B〉に切り分けられている点である。

この〈A〉の「一説に曰く」とは、当然、『日本書紀』の該当部に対する「一説」であることに他ならない。天を追放され、諸神に宿を乞うも断られ続けたスサノヲが出会ったのが蘇民将来・巨旦将来兄弟であった、という記述は、まさに『日本書紀』の異伝にも見える。ここでは『日本書紀』の世界観に沿っているため、主たる登場人物はあくまでスサノヲであつて、武塔神ではない。つまり〈A〉は『日本書紀』本文と地続きの世界観が示されているのである。

ところが、【A】では、この〈A〉をして武塔神による南海神の女への妻問い譚としていること、さらに武塔神はスサノヲの別号だとしていること、その武塔神を祀った祠が備後国にあり、それが疫隅社ということ兼良は説明する。この説明によつて、【A】における武塔神(ならびにその妻問い譚と疫隅社)は、『日本書紀』の世界に組み込まれていくのである。

さらに〈C〉では、「又山城国愛宕郡の祇園神社、則ち進雄の化迹なり」と記すことで、スサノヲと「祇園神社」との関係性を端的に示す。そして、この「祇園神社」祭神三座がいずれも「行疫神」であるとした上で、「国内の人民を、多に以ちて天折せしむ」という『日本書紀』の一文(巻第一第五段正文)をもつて、その理由を「豈に疫の致す所か」と推測しているのである。こうして〈C〉も『日本書紀』の世界へと組み込まれることになるのだ。

それでは、『纂疏』における祇園社祭神認識に焦点を当てた場合、どのようなことがいえるのか。まず先の〈C〉を見る限り、牛頭天王をスサノヲの童部だとした『公事根源』における祇園社祭神言説は継承されていない。むしろ、〈C〉では祇園社が「進雄の化迹」であり、その祭神の一が牛頭天王(武塔天神)であると述べていることから、スサノヲを祇園社祭神と断じた兼文の言説に「回帰」しているようにも見える。

しかし、第五節で確認した通り、『積日本紀』では牛頭天王という名前が一切確認できない。一方、『公事根源』では祇園社祭神を牛頭天王とするが、今度は祭神としてのスサノヲは語られない。この『纂疏』においてはじめて、祇園社祭神・スサノヲ・牛頭天王・武塔神がそれぞれイコールで結ばれることとなる。つまり、牛頭天王とスサノヲとの同体説がこの『纂疏』によつて成立するのである。

さらに『積日本紀』には見られない言説が〈C〉では重要な意味を持つ。一つが少将井川クシナダヒメを「沙渴羅龍女王」としている点である。『積日本紀』【A】では武塔神の妻問いの相手はあくまでも「南海神の女子」であつて、「龍王」の娘とは記されていない。また【B】の中には「祇園の神殿の下に、龍宮に通ずる穴有るの由、古来より申し伝ふ。北海神、南海神の女子に通ふの儀、符号か」と記されており、龍王との同体関係を兼文は示唆しているものの、その娘が「沙渴羅龍女王」であるとは明言していない。一方、牛頭天王の后が「沙渴羅龍女王」だとするのは、『伊呂波字類抄』——『公事根源』でいうところの「祇園の縁起」である。つまり、兼良は『積日本紀』における「逸文」と『伊呂波字類抄』とを融合させ、スサノヲ・牛頭天王・武塔神と、クシナダヒメ・沙渴羅龍女王・少将井とをそれぞれ同体関係とする新たな祭神言



説を創り上げたのである。

それでは、『積日本紀』における「南海神の女子」は『纂疏』ではどう扱われるのか。『積日本紀』では三座目の祭神を南海神の女子だとし、二座目の「本御前」に対し、「今御前」だとした。ところが『纂疏』では三座目を「蛇毒鬼神」とし、「疑しくは是れ八岐大蛇の化現か」としている。この蛇毒鬼神について、その詳細は不明ではあるが、早くは『本朝世紀』久安四年（一一四八）三月二十九日条において、祇園社火災時にその神像が焼失した旨が記されている神である。つまり、古くから祇園社で祀られていた存在であった。これを兼良はヤマタノヲロチではないかと推察するのである。当然、それは「蛇毒」鬼神という神名からの連想であろうが<sup>(84)</sup>、第一座・スサノヲ、第二座・クシナダヒメだけでなく、第三座・ヤマタノヲロチとすることで、『日本書紀』の世界に祇園社祭神を取り込んだのである。

最後に（D）だが、これは『積日本紀』にも『公事根源』にも見られる、祇園御霊会における粟飯供御の記述である。ただし、（D）の由来を示す「蘇民機縁」とは、すなわち（A）であり、『日本書紀』と地続きの世界に他ならない。ここにおいて、祇園御霊会もまた、『日本書紀』の世界に基づく儀礼であることが示されるのである。

つまり兼良は、祇園社という場、牛頭天王を含む祇園社祭神、そして祇園御霊会という儀礼、すべてが『日本書紀』の世界へと組み込み可能なものであると捉えていたのである。『纂疏』に見える先の注釈は、まさにそのような兼良の捉え方に沿って創り出された新たな『日本書紀』言説に他ならない。『積日本紀』と見比べればわかるように、これらは、兼文では明らかにし得なかった『日本書紀』注釈の世界である。兼良は『纂疏』をもって、もはや卜部家の日本紀秘説では『日本書紀』を理解することはできないことを示したといえよう。

徳盛誠は「中世日本紀」研究の対象となった神話テキスト群が、「書紀が価値の根源でありながら、書紀叙述そのものが顧みられることは必ずしもなかった」のに対し、『纂疏』では「日本書紀「神代」を一個の完結したテキストとして確認」した上で、「書紀叙述を解析し、そこに表わされる事柄を理解しよう」と試みたと指摘している<sup>(85)</sup>。ただし、このような兼良の姿勢は『日本書紀』に限られたものではない。早くに大津有一が兼良の『伊勢物語』注釈書である『伊勢物語愚見抄』をもって、「古註」から「旧註」の時代へと転換したと述べるように<sup>(86)</sup>、先行研究において、『伊勢物語愚見抄』は、従来の注釈とは異なり、『伊勢物語』本文に即し、本文を解釈する上で適当と思われる文献を用いる——すなわち近代主義的文献学的ないし実証学的——注釈の嚆矢として位置づけられている<sup>(87)</sup>。そこには、従来の『伊勢物語』注釈を「一としてまことあることなし……ゆめ／＼信用すべからず」とまで言い切る兼良の知に対する姿勢があった<sup>(88)</sup>。ただ、この兼良の姿勢を近代的学問知と安易に直結させるべきではなからう。この兼良の姿勢は、兼良が生きるこの時期に必要なとされたものであり、近代的学問とはその背景が異なるといえる。赤瀬信吾は、兼良の『古今和歌集』注釈を通して、ある時期までは「秘事口伝」さらにそれを伝える「宗匠家」に対し批判的であったことを明らかにしている<sup>(89)</sup>。もちろん、『古今和歌集』の例と異なり、日本紀秘説に関して兼良は伝授され、またそれを吉田家へと「返伝授」する、つまり秘事口伝を掌握する宗匠家に近い立場だった。一方、「返伝授」に応じるといふことは、この秘説はあくまで卜部・吉田のものであって、一

条家が独占できる知ではないことは明らかである。そのため前節でも確認した通り、兼良は秘説から「逸脱」し、新たな言説を創造した。ここには宗匠家に独占される言説、知への批判、そして対抗もあつたのではない。先にも記したように、兼良の時代は二条持基とのせめぎ合いがあつた。二条家もまた、兼良の祖父・二条良基により、天皇即位に際する儀礼、即位灌頂の秘儀秘説を有する家として広く知られるようになっていた。兼良はその即位灌頂についても父・経嗣、そして兄・経輔から相伝されたことを示した上で、極めて「合理的」にも見える解釈のもと、それを文書として残している。それは、二条家の秘説のような深奥なものではなかったというが<sup>90)</sup>、秘説を独自に解釈し、また文書として書き残していることから、秘説を有する二条家の知を超えて対抗しようとする兼良の姿勢を認めることができよう。それがこの時代を生きる兼良の術そのものであり、そうした中で辿り着いたのが、『纂疏』に見られるテキスト叙述自体の解釈だったのである。

もつとも、『公事根源』は二十歳強で記されたものだが、『纂疏』をはじめ兼良の多くの著作は四十代後半から晩年の七十代にかけて成立したものである。兼良による従来にない『日本書紀』注釈は、長期にわたる熟成を経て完成したものといえよう。その間に、持基は没し、兼良は関白を二度務めた後、准三后の宣下を受け、息子・教房も関白となるなど極めて安定した地位を築いていった。もとより、若くして古今の有職、古典に通じる者として知られていた兼良なので、その地位の向上、ならびに安定と、『纂疏』に見られるような新たな知の構築とが並行していたことは単なる偶然とは考え難い。むしろ、突出した知の力が兼良の地位を保証していたといえよう。

ただし、その時代を鑑みれば、兼良による知の構築の意義を、兼良個人の（あるいは一条家の）地位の安定に寄与したものと矮小化すべきではない。兼良六十五歳のときには応仁の乱が勃発、自宅が戦火により焼失し、その蔵書が塵芥に帰している。これまでの規範が崩れてゆく時代と自らの晩年とが重なっていた兼良にとって、先行する知を乗り越え、あるいは解体し、構築することは、従来になかった規範、価値観を求める時代に要請されたものとも考えられる。晩年まで、精力的に執筆活動に勤しんだ理由は、そのようなところにも見出せよう。

### 第八節 『神書聞塵』に見る祇園社祭神の変貌

以上、祇園社祭神をめぐる兼文、そして兼良の認識ならびに言説を見てきた。最後に、兼良による祇園社祭神の変貌にはどのような意義があつたのかを述べ、またその後、祇園社祭神言説はどのような展開を見せたのかを、兼俱による一例をあげて本章を終えたい。

『纂疏』では、牛頭天王とスサノヲとが同体であることが示されたが、ここには『公事根源』段階と比べて、非常に先鋭化した兼良の知を見ることが出来る。『纂疏』成立時の兼良は、『日本書紀』を三教一致の書として捉える視座を獲得していた。この視座に基づけば、『日本書紀』は、本朝・震旦・天竺が同じ一つの世界であることを示す書でもあつた<sup>91)</sup>。こうした『日本書紀』に対する兼良の視座は、異国神、あるいは異国という概念を無効化したといえよう。そのため『纂疏』では、それらと『日本書紀』とを地続きの世界として捉えたのである。同様のことは、延

曆寺支配化に置かれ、宮寺的機能をもった祇園社の位置づけにもいえよう。異国神を祀り、仏教勢力下にある祇園社が、本朝の始原を示す『日本書紀』の内側にあることを示した兼良の言説は、祇園社そのものを大きく変貌させたのである。

従来の日本紀秘説を打ち破った『纂疏』は、三国世界観を前提とする中世・室町期にあつて、いかに兼良が突出した存在であつたかを如実に物語っている。しかし、同時にそれは、突出した存在を時代が求めていたともいえよう。兼良が若かりし頃に著した『公事根源』も、成熟期に著した『纂疏』も、従来の言説、知を乗り越えるという点では共通している。それら兼良の著作もまた、時代が要請し、兼良に「創らせた」ものともいえるのである。したがって、兼文以降の日本紀秘説が、その時代固有の日本紀解釈をあらわす「中世日本紀」であれば、『纂疏』もまた、兼良が生きた時代固有の日本紀解釈に他ならず、それは新たな「中世日本紀」だといえる。しかし、これまでの「中世日本紀」研究において、『纂疏』は位置づけられてこなかった。そこには、戦前から保守主義者・復古主義者という兼良像<sup>(92)</sup>への反発として、「実証的」「合理的」と評される兼良像が示されたことが影響しているのではないか<sup>(93)</sup>。しかし、兼良の生きた時代が中世期における転換期たり得たことを考えれば、兼良の『纂疏』を「中世日本紀」として見るこの意義は少なくない。

さて、兼良の影響を強く受けたとされる兼俱は、文明十三年（一四八二）五月からよく六月に至るまで計十二回にわたる『日本書紀』神代巻の講義を行っている。その講義の参加者であつた相国寺僧侶・景徐周麟の講義録が今に残っている。それが『神書聞塵』である。

(A) 天地相去——、盤古ノ、仰作<sup>レ</sup>天、付作<sup>レ</sup>地トアルソ。天高一丈、地厚一丈、其中二有<sup>二</sup>盤古<sup>一</sup>ト云ソ。(中略) 其盤古ハ、素戔尊ノ事ソ。

唐ニハ、牛頭天皇<sup>トモ</sup>、無塔<sup>ノ</sup>天神<sup>ト申ソ</sup>。素戔嗚尊<sup>ヲハ</sup>、コナタニハ不<sup>レ</sup>祭ソ。サルホトニ、唐ノ名ヲツケテ、祇園ニツケテマツルソ。

唐ヲモコチヨリ開ソ。天竺ニハ、金毘羅神<sup>トモ</sup>、——神<sup>トモ</sup>マツルソ。皆素戔嗚尊ソ。

(B) 曾無<sup>二</sup>——惡事重疊スルソ。万代マテ、日神ノ徳ヲ及ホサウトテ、素戔ノ惡ハアルソ。物ハ相克セイテハナラヌソ。変化ハ相告ソ。相告ハ善惡ソ。善神ハナウテハ、物ハナラヌソ。ツイニ善惡ハナイ物ソ。サルホトニ、素戔ノ惡ハ深イ慈悲ソ。(中略) 素戔ノ惡ナクハ、四時運転スルコトハアルマイソ。日神ノ岩戸ニコモルコトナウテ、日神ノ徳マテ、叶マイソ。素戔ノ惡ニヨリテカラ開ソ。

(C) 其後ニ数年ヲヘテ、此へ来テ蘇民アリヤト御尋アルニ、女一人蘇民子孫トテ出タソ。サラハテ茅草ヲトリテ輪ニシテ、腰ニツケヨトアルソ。今ハ袖ニツクルソ。サウテ備後ノ国ハ、タネヲタツホト死ソ。今ニ備後ニ疫具<sup>ノ</sup>神トテアルソ。此時ニ我ハ北海無道天神トナノラレタソ。無道天神<sup>ニ</sup>、牛頭天王モ外国ノ名ソ。其後ニアマリ疫病ノハヤルニ、外国ノツケタ名ヲトリテ、祇園<sup>テ</sup>感神院<sup>テ</sup>マツルソ。三ノ

神輿アルハ、ハレ<sup>(91)</sup>女ト少将殿ヲ申ソ。稻名田媛ソ。第三番メノ御輿ハ、蛇毒天神トマツルソ。南海ノヒメソ。中ハ素戔ソ。六月ニ粟飯ヲ  
マイラスルハ、蘇民ノマイラシタニヨル事ソ。  
『神書聞書』<sup>(94)</sup>

(A)は『日本書紀』巻第一第五段正文「天地相去ること未だ遠からず」、(B)は巻第一第七段一書第三「凡て此の悪事皆て息む時無し」、また(C)はその指すところが判然としないが、恐らくは(B)と同じ巻第一第七段一書第三「是の後に、素戔嗚尊の曰く、「諸神、我を逐へり。我、今し永に去りなむ。如何ぞ我が姉と相見えずして、擅に自ら徑に去らむや」に対する注釈と考えられる。

まず(A)では中国における世界の創造主・盤古をしてスサノヲのことだといひ、さらに牛頭天王や無(武)塔天神も唐におけるスサノヲの名だとする。加えて、天竺における金毘羅神や摩多羅神も「皆素戔嗚尊」だといふのである。ここには、仏教や儒教は枝葉・果実であり、本朝における神道、それも「元本宗源神道」こそが根だとする「根葉果実説」を唱えた兼俱の考えが反映されている<sup>(95)</sup>。もちろん、それは三教一致、三国一致の書としての『日本書紀』という兼良の視点があつたからこそ、成立し得たものであろう。

ところで、兼文は行疫神たるスサノヲは説くが、異国神であることは否定し、兼良は異国神という概念そのものを無効化した。この兼俱によるスサノヲと異国神との関係はどう考えるべきか。

異国神はすべからず行疫神であり、もちろんそれは除疫、防疫神と表裏の関係にあることは繰り返して述べてきた。しかし、異国神にはもう一つの側面がある。摩多羅神などに顕著に見られる、人々の三毒(貧・瞋・癡)の当体ともいわれ、往生を妨げる「障礙神」としての側面である<sup>(96)</sup>。ただし、こうした障礙神は、一方で念仏者を守護し、往生へと導く存在でもあつた。斎藤はその背景にあつたものは、「煩惱則菩提、無明即法性」という「本覚」の理であつた<sup>(97)</sup>と述べている。

実は、このような本覚理論をもつてスサノヲを捉えたのが実経であつた。

大仰云。(中略)凡素戔嗚尊者、雖<sup>レ</sup>似<sup>二</sup>惡神<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>日本国事之濫觴<sup>一</sup>。大略起<sup>レ</sup>自<sup>二</sup>此神<sup>一</sup>歟。善惡不二、邪正一如之謂、殊勝事也。

『釈日本紀』巻第七 述義三

ここで実経は、スサノヲは悪神に似ているとした上で、本朝における事物の起源がスサノヲに求められるため、「善惡不二邪正一如」であると述べる。この「善惡不二邪正一如」は、天台本覚思想にその論理の初発を求めることができるが、何よりもここで着目したいのが、悪神でありながら神祇の始祖神であるスサノヲという神を、実経は天台本覚思想の論理を用いて、矛盾のない存在として解釈していることである。こうし

て実経は、平安期の「日本紀講」とは異なるスサノヲ像を提示するのである<sup>98)</sup>。先の(B)を見ると、この実経によるスサノヲ認識は兼俱にも色濃く引き継がれていることがわかる。兼俱はスサノヲの悪を「深イ慈悲」だとし、スサノヲの悪行がなければ四季が巡ることも、またアマテラスが岩戸から出ることもない、というのである。先の盤古との同体視を鑑みても、兼俱にとってスサノヲという存在が、如何に重要なものであるかがここからわかるのである。

最後に、祇園社祭神が示される(C)だが、ここには『釈日本紀』【A】を改変した蘇民将来譚が記されている。すなわち、牛頭天王が数年を経て戻ってきたとき、蘇民将来はおらず、その娘一人が蘇民将来の子孫であることを名乗っている。この改変には、兼俱なりに『釈日本紀』【A】に整合性をもたせようとした可能性が考えられる。つまり、【A】⑧では、茅輪をつけた蘇民の娘が助かったことは記されるが、肝心の蘇民将来がどうなったかは論じられていない。武塔神は蘇民将来に対し、「汝が子孫」はいるか、と尋ねていることを考えれば、救済の対象は蘇民の子孫たる娘一人だった可能性は十分に考えられよう。つまり、【A】では、蘇民将来自身は武塔神の災禍の犠牲となった、という側面が浮かび上がるのである。これに対して、兼良の『纂疏』では、スサノヲによって蘇民が自身を含む家の者に茅輪をつけさせ、「蘇民の家」を除き、疫病の災禍の犠牲となったことが記されている。しかし、この場合は茅輪をつけた蘇民の「子孫」こそがスサノヲによる利益を享受する対象であることを示す後半部とやや整合性がつかなくなる。一方、兼俱による改変した蘇民将来譚では、スサノヲが数年を経て蘇民将来を尋ねたときには、娘一人しかいなかった、としているため、その災禍に蘇民将来が巻き込まれることなく、蘇民将来の子孫救済とが整合性をもって示すことができるのである。

なお、この(C)の最後には、祇園社三座の神名が記されている。この兼俱が示した祭神認識は、兼文の言説に兼良の言説を融合させたものといえよう。たとえば、第二座の神については、南海の女子であり、クシナダヒメとした兼良の言説をとらず、牛頭天王の後である波利采女、少将井、そしてクシナダヒメであるとした。また兼良がヤマタノヲロチではないかとした第三座の神も、兼文言説に従い、南海の女子だとしている。ただし、これを今御前ではなく、兼良が指摘する蛇毒天神(蛇毒鬼神)だとする。ここには兼良とは異なり、『日本書紀』叙述の内側へと祇園社祭神を位置づけようという考えは見られない。むしろ、兼文のように『日本書紀』の世界を基軸に再度外延へと広げているともいえよう。ただし、それは兼文の営為とは明らかに異なる。兼良の三教一致・三国一致の書としての『日本書紀』を踏まえ、異国までもその外延として捉えたのである。

果たしてこの兼俱による知の構築の背景には何があるのか。兼俱による講義より四年前の文明九年十一月に十一年におよぶ応仁・文明の乱が終焉した。戦火により荒廃した京において、兼俱が奉斎していた吉田神社も例外ではなかった。しかし兼俱は神社再建に先駆けて、文明十年に式内社すべてを祀る「日本最上神祇齋場」——齋場所を吉田山麓へと移転させた。さらに同十六年には吉田山頂へと移し、その中心にはクニトコタチを祀る大元宮が造営され、左右に三千を超える神々が祀られることとなった。こうした齋場所ならびに大元宮の遷宮は、後土御門天皇を

して「神国第一之靈場、本朝無双之齋庭」と称されるまでに至ったのである<sup>(99)</sup>。この兼俱の行動には、新たな規範、価値観を確立させようという意図が読み取れよう。すなわち、吉田神道の確立である。そのために必要だったのが、先学たちによる知の継承、そしてその知の打破、解体であった。そして、それらは息子・清原宣賢、孫の兼右といった代々の吉田家の人間により継承されていくのである。当然、祇園社祭神認識も含まれるであろう。そして、この兼俱以降の吉田家の知は吉田神道の影響力の拡大という形で頭われていく。しかし、これまで見てきたように時代の転換により、この吉田家の知も乗り越えられていく。その転換期こそ、徳川幕府の樹立であった。幕府に仕えた儒学者、林羅山による神々の捉え直しは、兼俱同様に兼良の影響を受けたものだが、そこに見える言説は兼俱の構築した言説、知への強い反発に他ならなかった。時代区分でいえば、羅山は「近世」初期を代表する知識人である。それでは、羅山の言説と兼俱以前の言説には、本質的な違いが見られるのか。それとも、羅山の言説をもつてもなお、「中世」をそこに見出すことができるのか。今、また大きな問いが投げかけられている。

## 【注】

- (1) 久保田収「八坂神社の社名」(同『八坂神社の研究』臨川書店、一九七四年【初出は「八坂神社社名考」(『皇學館論叢』第四卷第二号、一九七一年)】)。
- (2) 高原美忠「嘉永以後の八坂神社」(『神道史研究』第十卷第六号、一九六二年)。
- (3) 久保田「祇園社と本末関係」(以下、前掲注(1)に同じ【初出は同名論考(『神道史研究』第十六卷第五・六号、一九六八年)】)。
- (4) なお、祇園社内における神仏分離の動きは近世中期にも、垂加神道の影響を受けた一部社家・社人らにより見られている(松本丘「近世祠職の思想的活動——祇園社を例として——」(『明治聖徳記念学会紀要』三十一号、二〇〇〇年)。ただし、近世後期にはそのような動きを示す史料は見られない)。
- (5) これらの点については、安丸良夫『神々の明治維新』(岩波書店、一九七九年)に詳しい。
- (6) 内閣記録局編「石井良助・林修三 監修」『法規分類大全卷二六 社寺門』(原書房、一九七九年)より引用。なお句読点は補った。
- (7) 堀保己一編『続群書類従 第二輯 神祇部』(続群書類従完成会、一九五九年)より引用。なお( )内は割注。
- (8) 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守 校注・訳『新編日本古典文学全集 日本書記1』(小学館、一九九四年)より引用。以下、本章中の『日本書記』はすべてここからの引用。
- (9) 久保田「祇園社の創祀」(以下、前掲注(1)に同じ【初出は同名論考(『神道史研究』第十卷第六号、一九六二年)】)。
- (10) 西田長男「祇園牛頭天王縁起の成立」(柴田實編『神社の歴史的研究』塙書房、一九六六年【初出は「祇園牛頭天王縁起の諸本」上・中・下(『神道史研究』第十卷第六号、第十一卷第二号、第三号、一九六二・六三年)】)。
- (11) 小野田光雄「积日本紀の成立について(覚書)」(同『古事記 积日本紀 風土記の文献学的研究』続群書類従完成会、一九九六年【初出は同名論考(『學苑』第四二一

号、第四二二号、第四二五号、一九七五年】。

(12) 小野田前掲注(11)。

(13) 祇園社がいつ創祀されたかについては、現状確認できるだけで

1、斉明天皇二年(六五六)説……【典拠】建内繁継『八坂神社旧記集録』(明治二年(一八六七))。

2、天智天皇五年(六六六)説……【典拠】松浦道輔『感神院牛頭天王考』(文久三年(一八六三))。

3、貞観十一年(八六九)説……【典拠】一条兼良『公事根源』(応永二十九年(一四二二))、神宮文庫蔵『祇園社記』(貞享元年(一六八四)か)など。

4、貞観十八年(八七六)説……【典拠】十卷本『伊呂波字類抄』(鎌倉初期か)、『社家条々記録』(元亨三年(一二三三))、『二十二社註式』(祇園社)所引の承平五年(九三六)官符など。

5、元慶年間(八七七・八八五)説……【典拠】『二十二社註式』(祇園社) (室町中期か)。

6、延長四年(九二六)説……【典拠】『日本紀略』(平安中期)。

7、承平四・五年(九三五・九三六)説……【典拠】『一代要記』(鎌倉後期)。

の七つの説がある(1・2、4・7は久保田前掲注(9)、3は久保田「祇園御霊会の成立」(以下、前掲注(1)に同じ【初出は同名論考『皇學館大学紀要』第八輯、一九七〇年)】)。また3については本章第六節で詳述)。なお5の説が見られる『二十二社註式』(祇園社)だが、その中に承平五年(九三五)六月十三日の官符が引かれており、そこでは「去貞観年中奉<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>建立<sub>一</sub>也」、「或云。(中略)第五十六代清和天皇貞観十八年奉<sub>レ</sub>移<sub>三</sub>山城国愛宕郡八坂郷樹下<sub>一</sub>」と4の説が示されている。久保田はこの承平五年の官符を「とくに疑はねばならぬ理由は見当たらない」とし、この官符を信頼できるものと見なした上で貞観十八年説を有力視している。ただ、これが実際の官符だとしても、貞観十八年から承平四年までは半世紀以上の開きがあり、そこに記されている情報が歴史的に正しいかはなお不明といえる。

(14) 東京大学史料編纂所編『大日本古記録 貞信公記』(岩波書店、一九五六年)より引用。

(15) 黒板勝美編『新訂増補 国史大系 第二十七卷 新抄格勅符抄・法曹類林・類聚符宣抄・続左丞抄・別聚符宣抄』(吉川弘文館、一九三三年)より引用。

(16) もっとも、久保田前掲注(8)でも示されているように、式外社であった祇園社が、大社寺と肩を並べていることを考えれば、この時期には祇園社の影響力が急激に強まっていたと考えることができる。

(17) 久保田前掲(9)。なお祇園御霊会がいつ頃から始まったかについては、

① 天徳元年(九九〇)……『二十二社註式』

② 天延二年(九七四)……『社家条々記録』

③ 天延三年(九七五)……『日本紀略』(平安後期か)、『年中行事秘抄』(鎌倉初期か)

などやはり諸説あるが、平安中期(十世紀後半)という点は揺るがず、したがって祇園社における除疫、防疫の利益が抜きんだたものと認識され始めたのもこの時期か

らといえる。なお、柴田實は祇園社創祀より先に、祇園で御霊会が行われており、先に見た『二十二社註式』天徳元年開始説は、公祭としての祇園御霊会の開始を指すに過ぎないと述べている（柴田「祇園御霊会——その成立と意義——」（同『中世庶民信仰の研究』角川書店、一九六六【初出は同名論考（京都大学読史会『京都大学読史会五十年記念国史論集』京都大学読史会、一九五九年）】）。

(18) 今堀太逸「牛頭天王と蘇民将来の子孫」（同『本地垂迹信仰と念仏』法藏館、一九九九年。【初出は「疫神と神祇信仰の展開——牛頭天王と蘇民将来の子孫——」（『仏教史学研究』第三六卷第二号、一九九三年）】）。ただし、中井真孝は『国史大系』が底本とするものの頭注には「諸社宣」の付箋が貼られていたことから、そもそも「御霊堂」も「天神堂」も「寺」でありながら「社」とも見なしうる存在であったと述べている（中井「祇園社の創祀と牛頭天王——今堀太逸氏の所論に寄せて——」（同『法然上人絵伝の研究』思文閣出版、二〇一三年【初出は同名論考（『鷹陵史学』第十九号、一九九四年）】）。

(19) 今堀前掲注(18)。

(20) たとえば、今堀前掲注(18)では、天徳二年時の「祇園天神堂」は寺院（「天神堂」は祇園「寺」の境内に建立された堂舎）、治安元年時の「祇園」は神社であるとし、「祇園」が神社として登場する」のは「十世紀後半以後のこと」だと論じている。一方、久保田前掲注(1)では、石清水八幡宮同様、祇園社も宮寺であり、「神祇的性格と寺院的性格とが併存し」ていたと述べている。祇園社の創祀を十世紀初頭と見る中井も、久保田同様、祇園社宮寺説を説き、「境内全域が寺院（感神院）かつ神社（祇園社）」であると述べ（中井「疫病と御霊会」（同『行基と古代仏教』永田文昌堂、一九九一年【初出は「御霊会と祭り」（『図説・日本仏教の世界』第二巻、集英社、一九八九年）】）、今堀説については「寺」か「社」かの一方に断定する無意味さ」があると批判している（中井前掲注(18)）。なお嵯峨井建は、祇園社が創祀当初より、天神を安置した天神堂と薬師・千手像などを安置した堂とが併置された場であったとして、前者が神殿に、後者が本堂であり、観慶寺と称されるようになったと説く（嵯峨井「祇園社の成立と観慶寺」（同『神仏習合の歴史と儀礼空間』思文閣出版、二〇一三年。【初出は同名論考（『儀礼文化』第二五号、一九九八年）】）。ただし、嵯峨井自身も述べるように、「薬師を安置した堂宇と天神をまつる社壇」が祇園社創祀当初から「一体的関係にあった」とも考えることはできる。つまり、「一堂のうちに薬師と天神を併祀した可能性もある」のだが、この点について嵯峨井は、「詳しいことは不明」とした上で、「むしろここでは、当初より神と仏とを別個に、二つの堂社が並んでいたと考えるほうが」と明確な論拠を出すことなく論じている。

(21) 黒板勝美 編『新訂増補 国史大系第十二巻 扶桑略記・帝王編年記』（吉川弘文館、一九三二年）より引用。

(22) なお、この官符について、今堀前掲注(18)では、「観慶寺の境内に本堂よりも大きい神殿が建てられたとすること。この神殿が先学が指摘されるように一修行僧や法師によって再建できるものかということ。牛頭天王と婆利女、八王子は『祇園牛頭天王縁起』においてその関係が語られるのであり、『祇園牛頭天王縁起』の成立は鎌倉時代（十三世紀後半）ではないかと推察していること。したがって承平年間（九三二〜八）にすでに仏教の「天神」と陰陽道の諸神とが同じ神殿に合祀されていたとは考えられないこと。またなぜこの完符が、吉田家において元龜年間（一五三二〜七三）にかけて編纂された『二十二社註式』においてはじめて引用されているのか」といった諸々の疑問を呈し「信賴することに躊躇」すると述べている。これについては、門屋温も同様の見解を示している（門屋「御霊会と神仏習合」（『国文学解釈と鑑賞』第六十三巻三号、一九九八年）。一方、久保田前掲注(9)や中井前掲注(18)、井上一稔「平安時代の牛頭天王」（『日本宗教文化史研究』第十五巻第一号、二〇〇一年）



などはこの官符を信頼できるものと位置づけている。とりわけ井上は、先の今堀の疑問に対し、「官符ではむしろ本堂が大きいと判断でき、少なくとも正面観においては共に五間の建築となる（中略）堂宇の空間としては、正面は同じでも奥行きは本堂を中心とする区画の方が大きいことになる。」、「一修行僧や法師によって再建できないと断定することは出来ない。」、「『祇園牛頭天王縁起』以降に初めて牛頭天王と婆利女と八王子の関係が説かれたとは断定できない。」、「久保田収氏が述べられるように、編纂時に吉田家によって見出されたと考えるのが妥当だが、あるいは以前から知られた史料であったが偶々取り上げられる機会がなかった可能性もある。」と反論し、さらに官符に見られる建築物の大きさに関する記載方法は、平安期から鎌倉期にかけて用いられたが、次第に使用されなくなっていくことを述べ、その信頼性を確認している。

(23) 黒板勝美 編『新訂増補 国史大系第九卷 本朝世紀』（吉川弘文館、一九三三年）より引用。

(24) 今川文雄 翻刻・校訂『玉藻』（思文閣出版、一九八四年）より引用。なお傍注は引用文献に従った。

(25) たとえば『園大暦』康永三年（一三四四）閏二月二十一日条には

今日祇園一社奉幣、宣命内々談（中略）天皇<sup>我</sup>詔旨止掛畏<sup>幾</sup>祇園天神<sup>方</sup>広前<sup>爾</sup>恐<sup>美</sup>毛<sup>申</sup>給<sup>波</sup>止<sup>申</sup>久（以下略）

とある（岩橋小弥太・齋木一馬 校訂『園大暦』（大洋社、一九三六年）より引用）。

(26) すでに前掲注(20)でも触れたように、今堀前掲注(18)では、祇園社は創祀当初は寺であり祭神は天神であったとしている。したがって、牛頭天王が祇園社の祭神となるのは、神社として機能し始めてからで、少なくとも十世紀までは見られないという立場をとり、牛頭天王と天神とが同体異名の関係として同一視されるようになったのは十一世紀以降と見ている。一方、中井前掲注(18)では、前掲注(20)で触れたように今堀の祇園社創祀を巡る見解を真つ向から否定した上で、『二十二社註式』承平五年官符に「天神婆利女。八王子」とあることから、（牛頭天王の妻である婆利女、その御子神である八王子と並べられていることから）当初から天神は牛頭天王を指していたとする。中井説は今堀説に対する有効な反論ではあるが、牛頭天王と婆利女・八王子との結びつきを大前提として良いかは慎重にならざるを得ない。たとえば、天神・婆利女・八王子という関係であったものが、牛頭天王が天神と同体視されることにより牛頭天王・婆利女・八王子となった、ということも完全に否定はできない。

(27) 藤田経世 編『校刊美術史料 寺院篇 上巻』（中央公論美術出版、一九七二年）所収『伊呂波字類』より引用。なお、十巻本『伊呂波字類抄』の成立年代は未だ定かではないが、学習院大学図書館蔵の『伊呂波字類抄』（零本）については、土井洋一「学習院大学蔵 伊呂波字類抄 解題」（同編『古辞書音義集成 第十四巻 伊呂波字類抄』汲古書院、一九八六年）で鎌倉初期とされており、その時期には成立したと考えられる。

(28) 黒板勝美 編『新訂増補 国史大系第四巻 日本三代実録』（吉川弘文館、一九三四年）より引用。

(29) なお、栄原永遠男「遣新羅使と疫瘡」（同編『日本古代の王権と社会』塙書房、二〇一〇年）によると、天平九年（七三七）の京における天然痘とみられる疫病の大流行は、新羅に渡った遣新羅使がもたらした可能性が高いことを指摘する。ただし、その疫病の発生源は新羅ではなく、すでに博多で流行していたものが新羅渡航前の遣新羅団の中へと紛れ、結果、むしろ新羅に疫病をもたらした、さらに帰朝に伴い京へと広めてしまったのではないかと推察している。

- (30) 斎藤英喜「中世神道の大成者、吉田兼俱」(同『荒ぶるスサノヲ、七変化』吉川弘文館、二〇一二年)。
- (31) 小野田光雄 校注『神道大系 古典註釈編五 釈日本紀』(神道大系編纂会、一九八六年) より引用。
- (32) なお、『日本書紀』正文は、出雲でのヤマタノヲロチ退治、「大己貴神」の誕生を経て、「根国」へと赴くスサノヲを描いている。また、斎藤英喜は、『古事記』のスサノヲが高天原から祓われることでその罪が浄化され、結果として、出雲ではヤマタノヲロチを退治する英雄となり、出雲で「須賀の宮」を建てる段階に至って、それまでの「速須佐之男命」から「大神」へと「成長」した指摘する(斎藤「スサノヲの章——荒ぶる英雄神の怪物退治」(同『古事記 成長する神々』ビーイング・ネット・プレス、二〇一〇年)。この斎藤の説をうけた権東祐は、根之堅洲国へ赴き、その支配者となった後も、祓によるスサノヲの成長は続き、最終的にはオホナムチに試練を与え葦原中国を総べる「大国主神」へと成長させる、「新たな秩序を決める力を持つ神」へと「成長」、変貌したと指摘する(権『古事記』と成長するスサノヲ(同『スサノヲの変貌——古代から中世へ』佛教大学「制作・法蔵館」、二〇一三年)。
- (33) 青木起元「六月晦大祓」(同『祝詞全評釈 延喜式祝詞 中臣寿詞』右文書院、二〇〇〇年) より引用。
- (34) 青木「道饗祭」(以下、前掲注(33)に同じ) より引用。
- (35) 青木「六月晦大祓 解説」『道饗祭 解説』(以下、前掲注(33)に同じ)。
- (36) 権『日本書紀』におけるスサノヲの変貌像」(以下、前掲注(32)に同じ)。
- (37) 権『先代旧事本紀』におけるスサノヲの変貌」(以下、前掲注(32)に同じ)。
- (38) 権『釈日本紀』におけるスサノヲ像(田)」(以下、前掲注(32)に同じ)。
- (39) 大隅和夫 校注『日本思想大系十九 中世神道論』(岩波書店、一九七七年)を用い、句読点は私に改めた。なお、『中臣祓訓解』の成立については、白江恒夫『中臣祓訓解』から『中臣祓注抄』へ——その本文語句の変化——(『祭祀の言語』和泉書院、二〇一一年)【初出は同名論考『皇學館大学神道研究所紀要』第九号(一九九三年)】に詳しい。
- (40) 黒板勝美 編『新訂増補国史大系 第二十九卷上 朝野群載』(吉川弘文館、一九三八年) 所収の「中臣祭文」引用。
- (41) 権前掲注(38)。
- (42) 岡田荘司「ト部氏の日本紀研究——兼文から兼俱まで——」(『国文学解釈と鑑賞』第六十四卷第三号、一九九九年)。
- (43) 中尾瑞樹「祓のテオロジ——ト部家の『日本書紀』研究と祓神学」(『日本文学』第四十七卷第五号、一九九八年)。
- (44) 岡田前掲注(42)。
- (45) 三田武繁「撰閑家九条家の確立」(同『鎌倉幕府体制成立史の研究』吉川弘文館、二〇〇七年)【所収は同名論考『北大史学』第四十号、二〇〇〇年)。
- (46) 岡田前掲注(42)。
- (47) 岡田前掲注(42)。

- (48) 岡田前掲注(42)。
- (49) 家永三郎「研究・受容の沿革」(坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋 校注『日本書紀 上』岩波書店、一九六七年)。
- (50) 久保田収「釈日本紀について」(同『神道史の研究 遺芳編』皇學館大学出版部、二〇〇六年。【初出は同名論考(『藝林』第十一卷第三号、一九六〇年)】)。
- (51) 小野田「釈日本紀撰述の意図について」(以下、前掲注(11)に同じ【初出は同名論考(『神道古典研究 会報』十号、一九八九年)】)。
- (52) 伊藤正義「中世日本紀の輪郭——太平記におけるト部兼員説をめぐって——」(『文学』第四十卷第十号、一九七二年)。その他、「中世日本紀」の視座を用いた研究としては阿部泰郎「慈童説話の形成——天台即位法の成立をめぐって——」上・下(『国語国文』第五十三卷第八・九号、一九八四年)などがある。
- (53) 原克明『日本書紀』註釈・研究史(同『中世日本紀論考』法藏館、二〇一二年)。
- (54) 斎藤英喜「中世日本紀」と神話研究の現在(『国文学解釈と鑑賞』第七十六卷第五号、二〇一二年)、同「日本紀講から中世日本紀へ——アマテラス、スサノヲを中心に——」(伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』竹林舎、二〇一二年)。
- (55) 山本ひろ子『中世神話』(岩波書店、一九九八年)。なお、「中世神話」という語自体は角川源義が初めて用い(角川源義「私の民話論 上野国の中世神話」(瀨川拓男・松谷みよ子編『日本の民話 三神々の物語』角川書店、一九七三年)、次いで藤井貞和の論考にも見られる(藤井「御伽草子における物語の問題——中世神話と語りと——」(『国文学解釈と鑑賞』第三十九卷第一号、一九七四年)。ただし、「中世神話」を一つの方法概念として用いたのは徳田和夫が最初といえる(徳田「中世神話」(『国文学解釈と鑑賞』第四十五卷第十二号、一九八〇年)。ただし、徳田による「中世神話」論の対象は、「中世に神話の構造と同等のもの」を持つ物語であって、「中世的な神話、神話の中世的な姿態」というのは幾分意味が異なっている」と明言する。またその目的も「その物語の発生や形成、および流布に祭祀の場における神話の機能と通うものを確認する」ことだという(徳田「中世神話」論の可能性(『別冊国文学 十六 日本神話必携』一九八二年)。これに対して山本の「中世神話」論は徳田が否定した「中世的な神話、神話の中世的な姿態」といえる言説(注釈書、神道書、寺社縁起、本地物語など)を「中世神話」という視座で見るといえるもので、そこから古代神話とは異なるテキストや神の変貌、またそれら「中世神話」の担い手の問題へと発展している。
- (56) なお兼方自筆『日本書紀』神代卷裏書には、この下に「疫隅云故者」(疫隅と云ふ故は)の五字が入る。
- (57) 省略した箇所は【A】の末尾にあたる箇所、「因斯迎国之人以茅輪著腰其将来之家者今母と止乃原云自社小鳥在」の三十一文字が入る(小野田「釈日本紀と風土記」(以下、前掲注(11)に同じ【初出は同名論考(『風土記研究』第五号、一九八七年)】)。
- (58) 水野祐『入門・古風土記下』(雄山閣出版、一九八七年)では、「蘇民将来の一家の者たちをのぞいて、他の茅草の輪をつけていない者は皆殺されてしまった」としている。しかし、関和彦『風土記』社会の諸様相——その5 蘇民将来考——(『風土記研究』第十号、一九九〇年)や影山尚之「蘇民将来」(上代文献を読む会編『風土記逸文注釈』翰林書房、二〇〇一年)など多くの先行研究では、生き残ったのは蘇民将来の娘一人で、蘇民将来ならびにその妻は武塔神による災禍の犠牲となった、としている。
- (59) 古風土記説を主張するのは武田祐吉『風土記』(岩波書店、一九三七年)、秋本吉郎『日本古典文学大系 一風土記』(岩波書店、一九五八年)など。延長再撰風土記

説を主張するのは、村山修一「祇園社の御霊神的発展」（同『本地垂迹』吉川弘文館、一九七四年）や馬場治「蘇民将来説話の一考察——縁起と奏宣——」（『皇學館論集』第三十一巻第六号、一九九八年）など。後代偽作説は井上通泰『上代歴史地理新考』（三省堂、一九四一年）など。ただし、西田前掲注(10)のように、多くは古風土記以外の可能性を述べるに留まっている。

(60) 斎藤「異国神となるスサノヲ」（以下、前掲注(30)に同じ）。なお、祇園社殿下の龍穴については『続古事談』巻第四の六に

祇園の宝殿の中には、龍穴ありとなん云。延久の焼亡の時、梨本の座主そのふかさはからんとせられければ、五十丈にをよびて、なをそこなし、とぞ。保安四年、山法師追捕せられけるに、おほく宝殿の中に入れてたりける、その中にみぞあり。それに落入たりつる、とぞいひける。

とある（川端善明・荒木浩 校注『新日本古典文学大系四十一 古事談 続古事談』（岩波書店、二〇〇五年）。

(61) 斎藤前掲注(30)。

(62) 平田俊春・白山芳太郎『神道大系 論説編十八 北畠親房（上）』（神道大系編纂会、一九九一年）を用い、句読点は私に改めた。

(63) 岡田前掲注(42)。

(64) 小野田「積日本紀の成立と流転」（以下、前掲注(11)に同じ）。

(65) 岡田前掲注(42)。なお、六代・房経の代で一時期断絶するが、二条良基の三男を七代に据えることで家として継続することとなった。その七代が経嗣（兼良の父）となる。

(66) 吉田兼右自筆本『日本書紀』巻第三十奥書参照（『天理図書館善本叢書と書之部 第五十六巻 日本書紀兼右本 三』天理大学出版部「制作・八木書店」、一九八三年）。

(67) 兼良の生涯については、武井和人「一条兼良略年譜」（同『一条兼良の書誌的研究』桜楓社、一九八七年）を参照した。

(68) 乾元本『日本書紀』巻第一奥書参照（『新天理図書館善本叢書 第三巻 日本書紀乾元本 一』天理大学出版部「制作・八木書店」、二〇一五年）。

(69) 田村航「一条兼良の生涯と室町文化」（同『一条兼良の学問と室町文化』勉誠出版社、二〇一三年）。

(70) 斎藤万古吉「公事根源の著者」（『國學院雑誌』第十五巻第十一号、一九〇九年）、木藤才蔵「年中行事歌合と公事根源」（同『二条良基の研究』桜楓社、一九八七年）など。

(71) 徳満澄雄「花鳥余情における「今案」説について——花鳥余情の成立事情——」（『北九州工業高等専門学校研究報告』第六号、一九七三年）。

(72) 堀保己一編『群書類従 第六輯 律令部・公事部』（統群書類従完成会、一九三二年）より引用。

(73) なお、すでに武井らが指摘するように、現状では『公事根源』の信頼に足るテキストを確定することは困難である（武井「公事根源諸本解題考」（同『中世古典籍学序説』和泉書院、二〇〇九年）【初出は「一条兼良書誌叢考（九）——『公事根源』を論ずる為に」（二）——（三）（『研究と資料』四十四・四十五・四十六号、二〇〇〇・二〇〇一年）】）。本章では、来歴が明確、かつ室町期の写本である、神龍院梵瞬（別名・龍玄。吉田兼右の息子）による文禄二年（一五九四）書写本（天理大学附属天理図書館吉田文庫蔵『公事根源抄』（吉三三・二二））を用いた。ただし、一部脱落と思われる箇所があったため、武井が「事実上の流布本」とみなした関根正直の『修

正公事根源新釈』を対校本として用い、脱落部を補った(「」内が当外部)。なお、『A』と『E』ならびに傍線部「」は筆者による。また私に改行を施して『A』と『E』をそれぞれ区切り、句読点も『修正公事根源新釈』を参考に私に補った。

(74) 天理大学附属天理図書館吉田文庫蔵(吉一・一六〇)を用いた。

(75) 岡田前掲注(42)。

(76) 久保田前掲注(13)。

(77) 久保田前掲注(13)。

(78) たとえば、稲賀敬二は『公事根源』について「必ずしも彼(筆者注・兼良)の創見を示すものではない」として、「諸成果を要領よく集大成したもの」と評価する。

さらに兼良を「独創の才と云うよりは博覧強記のタイプ」と評している(稲賀『源氏物語の研究——成立と伝統——』笠間書院、一九六七年)。

(79) 徳満前掲注(71)や田村前掲注(69)書籍など。

(80) たとえば東北大学附属図書館蔵、文明十二年書写『牛頭天王御縁起』などは、従来、「祇園牛頭天王縁起」として一括りにされ、かつそれらは祇園社社僧の関与が疑われていた(たとえば、山本ひろ子「行疫神・牛頭天王——祭文と送却儀礼をめぐって」(同『異神 中世日本の秘教的世界』、平凡社、一九九八年)【初出は「異神の像容——牛頭天王島渡り祭文の世界」(『神語り研究』第一号、一九八六年)】)。しかし、それら各テキストを見ると、決して祇園社社僧の関与は断定できず、むしろ京から離れた地で作成された可能性が高い(第四章参照)。なお、元徳二年(一三三〇)作成の祇園社絵図には蘇民将来社が確認できるため、祇園社と蘇民将来とが何らかの関わりをもっていたことは明らかである(竹内理三編『増補続史料大成 八坂神社記録』臨川書店、一九七八年)。

(81) 神野志隆光「神話の思想史・覚書——「天皇神話」から「日本神話」へ——」(小島憲之監修『万葉集研究』第二十二集、塙書房、一九九八年)や二藤京『日本書紀纂疏』の(『日本書紀』——はじまりの物語)(『国語と国文学』第七十七巻第一号、二〇〇〇年)など。

(82) 岡田荘司「日本書紀神代卷抄 解題」(同校訂『兼俱本』「清賢本」日本書紀神代卷抄)続群書類従完成会、一九八四年)。

(83) 天理図書館善本叢書叢書部第二十七巻 日本書紀纂疏・日本書紀抄(天理大学出版部「制作・八木書店」一九七七年)に所収されている清原宣賢による永正七年(一一五二)書写本を用いた。また返り点については、真壁俊信校注『神道大系 古典註釈編三 日本書紀註釈(中)』(神道大系編纂会、一九八五年)所収の享保六年(一一七二)版本を参考に私に附し、句読点も私に補っている。なお、『日本書紀纂疏』はその成立が二段階にわかれていることが明らかとなっており(中村啓信「解題」(『天理図書館善本叢書叢書部第二十七巻 日本書紀纂疏・日本書紀抄』天理大学出版部「制作・八木書店」一九七七年)など)、先にあげた享保六年版本は康正年間(一四五五・五七)成立の第一次本、清賢書写本は文明六年(一四七四)成立の第二次本と異なる系統となる(神野志隆光『日本書紀纂疏』の基礎的研究)(同『変奏される日本書紀』東京大学出版会、二〇〇九年)【初出は『日本書紀纂疏』の基礎的研究——諸本と兼良説の定位をめぐって(中村啓信ほか編『梅沢伊勢三先生追悼記紀論集』続群書類従完成会、一九九二年)】。なお第二次本が文明六年であることは近年、金沢英之『日本書紀纂疏』の成立・統貌(『上代文学』第一一六号、二〇一六年)で明らかとなった。ただし、該当箇所については大きな異同は確認できない。

- (84) なお、三崎良周は、『覚禅鈔』不動本において「除<sub>二</sub>疫癘<sub>一</sub>事」や「除<sub>二</sub>惡事<sub>一</sub>事」と並び「治<sub>二</sub>蛇毒<sub>一</sub>事」とあることから、「牛頭天王の疫毒にも隣せる蛇毒の神が共に祀られることになったのではあるまいか」と推察している(三崎「中世神祇思想の側面」(同『密教と神祇思想』創文社、一九九二年【初出は同名論考『フィロソフイア』第二十九号、一九九二年】)。
- (85) 徳盛誠「清原宣賢『日本書紀抄』詩論——『日本書紀纂疏』との連関から——」(新川登亀男・早川万年編『史料としての『日本書紀』——津田左右吉を読みなおす』勉誠出版、二〇一一年)。
- (86) 大津有一「序説」(同『伊勢物語古註釈の研究』石川国文学会、一九五四年)。
- (87) 青木賜鶴子「伊勢物語旧注論序説——一条兼良と宗祇と——」(『女子大文学 国文編』第三十七号、一九八六年)や片桐洋一・鈴木隆司(『伊勢物語愚見抄』 解題「片桐洋一・山本登朗 編『伊勢物語古註釈大成 第三卷』笠間書院、二〇〇八年)など。
- (88) 片桐・鈴木前掲注(87)。
- (89) 赤瀬信吾「一条兼良の古今集注釈」(『国語国文』第五十卷第十一号、一九八一年)。ただし、赤瀬は兼良の秘事口伝、宗匠家に対する批判は徐々に後退していくことも論じており、それは秘事口伝に対する無理解を兼良が自覚したからではないか、と論じている。
- (90) 以上、即位灌頂については、小川剛生「室町期の即位灌頂」(同『二条良基研究』笠間書院、二〇〇五年【初出は「室町期の即位灌頂——東山御文庫蔵『後福照院関白消息』をめぐって」(『文学部論叢』五十九号、一九九八年)】)。
- (91) 神野志前掲注(81)。
- (92) たとえば、原勝郎「東山時代における一縉紳の生活」(同『日本中世史の研究』同文館、一九二九年)や内藤湖南「応仁の乱に就て」(『内藤湖南全集』第九卷、一九六九年)など。
- (93) たとえば、青木前掲注(87)や片桐・鈴木前掲注(87)など。
- (94) 秋山一実 編『神道大系 古典註釈編四 日本書紀註釈(下)』(神道大系編纂会、一九八八年)より引用。なお、「」傍注は引用文献に従った。
- (95) 斎藤前掲注(61)。
- (96) 山本ひろ子「摩多羅神の姿態変換——修行・芸能・秘儀」(以下、前掲注(80)初出を除き同じ)。
- (97) 斎藤「善悪不二」をめぐる神話言説」(以下、前掲注(30)に同じ)。
- (98) 権「『釈日本紀』におけるスサノヲ像(一)」「(以下、前掲注(32)に同じ)。
- (99) 井上智勝「吉田山齋場所——本朝無双のパワースポット」(同『吉田神道の四百年 神と葵の近世史』講談社、二〇一三年)。

附記 本章執筆にあたり、貴重な史料の閲覧ならびに翻刻、公開を許可してくださった天理大学附属図書館には厚く御礼申し上げます。

## 第三章 「感応」する牛頭天王——『阿婆縛抄』所収「感応寺縁起」を読む

## はじめに

本章では、これまで顧みられてこなかった感応寺の縁起について、「中世神話」の視座からこれを読解し、その信仰世界を明らかにすることを目的とする。まずは、本論第一章でも触れた山本ひろ子による「中世神話」の視座、そして「異神」の視座を再度確認する。その上で、まずこの縁起における牛頭天王がどのような存在であるかを考察する。そして、この縁起における儀礼や、この縁起における「宗教実践者」と神との交渉について考察する。最後に、『阿婆縛抄』から『元亨釈書』、さらに『壺囊鈔』に至るまでの「感応寺縁起」の変貌とその意味について考察する。

これまで、牛頭天王信仰に関する縁起といえは、前章で触れたように「蘇民将来譚」を基軸に置いたものばかりが目立ってきた。事実として、蘇民将来譚を基軸にした縁起や祭文が数多く作成され今も各地に残されている。ここから、ト部兼文の言説がいかに後世、影響力を持っていたかがわかる。一方で、そのようなテキストが作成されていた背景には、牛頭天王が蘇民将来譚に見られるような二面性を持った神——異国神であるがゆえに、行疫と除疫、防疫という表裏の神格を包含する神——である、といった認識が広く受容され、牛頭天王信仰のあり方、あるいはそれを語る言説が徐々に画一化、統一化されていったためとも考えられる。その背景には、応仁・文明の乱を経て、近世期に至るまで、祇園社や津島天王社といった牛頭天王信仰の拠点とも称せる社の各地への勧請があり、こうした動きを通して蘇民将来譚に基づく牛頭天王の信仰がさらに広がりをもたせていったといえる<sup>①</sup>。当然、その流れの中で、さらに蘇民将来譚から逸脱、あるいは大幅な改変を見せしていくテキストも出てくるのだが、そもそも蘇民将来譚を基軸に置かない牛頭天王信仰に関する縁起や祭文に関しては、先行研究においても等閑視されてきた。しかし、牛頭天王信仰の多様性を考える上では、祇園社祭神や津島社祭神とは異なる信仰を、それらのテキストから浮かび上がらせることが必要となる。そして、またそれは兼文言説が広く受容される前段階における牛頭天王信仰を探るといふ試みでもある。以下、具体的に考察していきたい。

## 第一節 テキストから顕れる牛頭天王

中世期から近世期にかけて、牛頭天王が各地で信仰の対象とされてきた背景には、先に記した信仰拠点の勧請と共に、いわゆる修験者や民間

の陰陽師などの宗教者の活動による、信仰圏の拡大があった<sup>②</sup>。そのような中で、第一章でも確認したように牛頭天王に対する様々な習合関係が説かれていった。とりわけ、祇園社に薬師仏が安置されていたこともあり、本地は薬師如来であるとする説は広く受容されていた。加えて前章で確認した、スサノヲとの習合、さらにまた南北朝から室町期にかけて成立したと考えられる陰陽道の曆数書『三国相伝陰陽管轄籙篋内伝金烏玉兔集』(以下、『籙篋内伝』)における、最も強大な曆神・天道神との習合などは近世期以降も受容されていた<sup>③</sup>。西田長男が牛頭天王信仰を日本における「習合 (syncretism)」という現象の「顕著な一例」だと位置づけたように、牛頭天王およびその信仰は習合関係を中心に、多様な側面を見せるものであった<sup>④</sup>。

そのことを如実に示すものが、縁起や祭文といったテキストであろう。先の西田は、それら縁起や祭文といった牛頭天王信仰に関するテキストを、研究対象として取り上げ、そこから牛頭天王信仰を浮かび上がらせようとしたのである。もともと、西田の論考は、様々な縁起や祭文を取り上げたのに比して、それらテキストに対する分析や自己の見解はほぼ示されていない。そこには、縁起や祭文に対して、踏み込んで検討することができなかった西田の限界が同時に示されているのである。一方、西田の研究成果をうけつつ、よりテキストの読解に踏み込んだのが、本地物語研究者である松本隆信であった<sup>⑤</sup>。牛頭天王信仰に関する縁起や祭文などのテキストを、本地物語の中にどう位置づけられるかに主眼を置いた松本は、様々な牛頭天王信仰に関するテキストを分析し、それら「牛頭天王縁起」がどのような特徴を有し、またそれが本地物語とどう関連するかを検討した。その結果、それらが本地物語の型には当てはまらないものの、「神仏習合、本地垂迹の教説を敷衍するための偽経」と密接に関わっていることから、「本地物との交渉が密接」であると結論づけた。その検討は、あくまで本地物語の検討がその基軸であるため、個々の縁起や祭文が持つ牛頭天王の信仰世界まで踏み入るものではなかったが、「本地物との交渉が密接」という指摘は西田による牛頭天王信仰Ⅱ習合の顕著な一例、という見方にも繋がるものといえよう。こうした研究成果によって、牛頭天王信仰とは「神仏習合」あるいは「本地垂迹」を顕著に示すものとの見方が定着したといえる。

しかし今日、「神仏習合」「本地垂迹」といった二元的枠組みでは、中世期における神仏信仰を捉えることは困難といえよう。この間の研究において、「神」あるいは「仏」といった区分そのものが流動的であり、時代ごとに異なること、さらに中世期を中心に「神」や「仏」の枠組みから逸脱するような存在がしばしば信仰対象となることなどが明らかにされてきている<sup>⑥</sup>。「神仏習合」「本地垂迹」の顕著な一例であるはずの牛頭天王もまた、実際には「神仏」の枠組みでは捉えきれない存在だったのである。そのことを明確に示したのが山本ひろ子であった。

第一章でも触れたように、山本は秘儀や行法といった中世の儀礼世界に、日本の古代神話の神とも仏菩薩とも異なる、異国を出自とする「第三の尊格」があらわれていることを明らかにした。これら第三の尊格を山本は「異神」と名づけたのである<sup>⑦</sup>。もちろん、当時の人々が、それらの神々のことをおしなべて異国を出自とする、神とも仏菩薩とも異なる「異神」と認識していたわけではない。ここでの「異神」とは、あくまでそれらの神々を名指し、またそのような視座から捉えるというもので、実体としての神を指すものではなかった。



では、山本はどのようにして「異神」を捉えたのか。それは残存するテキストの精緻な読解から、「異神」に関する言説を丹念に拾い上げ、検討し、整理することにあつた。ただし、そこでの山本は、決して「作品論」のように、一つのテキストの内部に留まり、そのテキストを解そうとするものではなかった。多くの場合、テキストの中から読み取ることのできる「異神」とは、断片的な言説でしかない（あるいは、テキストそのものが断片的にしか残存していない）。そのため、山本は複数のテキストを用いて、そこから浮かび上がる情報を時代状況や思想状況を踏まえた上で繋ぎ合わせ、時に矛盾、相反するような言説をも論理化することで、信仰世界を浮かび上がらせたのである。山本はこうした「異神」の視座をもって牛頭天王信仰に迫った。

いわゆる奥三河と称される地域の中でも愛知県北設楽郡には、「花祭」という祭礼が今も伝えられている<sup>6)</sup>。神楽を中心とするそれら祭礼は、花太夫と呼ばれる民間の宗教者によって執行されるのだが、それら花太夫の家には多くの文献が伝えられている。この文献群の中には花祭、あるいは安政三年（一八五六）に廃絶してしまった大神楽に関する口伝書のみならず、土着の修験者（里修験）より相伝された祭文や儀礼の修法次第、病氣治癒のための祈祷の詞章、あるいはまじないや占いの書付など様々なテキストが含まれている。ここから、花太夫が花祭神事以外にも宗教者として機能していたことがわかるのである<sup>9)</sup>。

これらの花太夫たちが所蔵する文献の中に、「牛頭天王島渡り祭文」（以下、「島渡り祭文」）がある。ただし、すでにこの「島渡り祭文」を用いた儀礼は廃絶しており、その儀礼次第を伝える書物も口伝も残されていない。ただ、祭文だけが多くの花太夫の家に残されている状況にあるため、まさに山本がいうところの「孤独な祭文」となっている。

山本はまず、この「島渡り祭文」の読解を様々な史料を用いて行い、失われた儀礼のあり方を浮かび上がらせた。それと同時に、「島渡り祭文」の牛頭天王が、積尊までをも死に至らしめ、天竺から龍宮、そして本朝、さらに天竺、本朝、大梵天、本朝といったダイナミックな「島渡り」を行う遊行神であることも示したのである。さらに山本は奥三河の牛頭天王信仰の背景に、尾張・津島天王社における牛頭天王信仰があることを明らかにした上で、津島神社に蔵される「牛頭天王講式」の読解をオコナイ、その信仰世界を明らかにした。その検討までも詳細に触れることは避けるが、先行する研究とは全く異なるアプローチから牛頭天王信仰に迫ったという点で、この研究の意義は非常に大きい<sup>10)</sup>。つまり、山本の研究は、テキストからその信仰の由緒や由来に留まらず、失われた儀礼をも「復元」することが可能であること、またテキストを精緻に読解することで、一言で牛頭天王信仰といっても、その世界は多種多様であることを示すものであつた。このように、テキストから信仰世界を顕わにするという山本のアプローチは、さらに新たな方法概念を生み出すこととなる。それが「中世神話」であつた<sup>11)</sup>。

伊藤正義により提起された「中世日本紀」は、それまで荒唐無稽、牽強付会とも評されてきた中世期の『日本書紀』注釈、あるいは日本紀に起因する言説が、中世固有の知のあり方であることを明らかにした<sup>12)</sup>。また、中世における神話と歴史叙述との構造に着目した桜井好朗は、古代神話（王権神話）が、次第に解体、変貌し、再構築されていくことを示し、またそのような時代こそ神々にとっての「中世」であると

した<sup>(13)</sup>。これらの伊藤や桜井の研究を受けて、山本は「異神」の概念を提示し、そして、「中世日本紀」と見なせるテキスト、あるいは神社縁起や本地物語、中世神道書など、古代の神話とは異質のテキスト群を「中世神話」として提示したのである<sup>(13)</sup>。ただし、この「中世神話」も作成された時代において神話だと認識されていたわけではない。「中世日本紀」あるいは「異神」と同様に、「中心神話」もまた実体を指し示す言葉ではなく、神社縁起や中世神道書にアプローチする上で「中世神話」として見た場合はどうか、という方法概念であり、視座であった。この「中世神話」という視座をもって、山本や、古代神話を「中世神話」の視座から検討した斎藤英喜らが注視したのは、古代の神が中世においていかに「変貌」したかであり、またそこに関わる担い手（神学者・宗教者）の問題だったのである<sup>(14)</sup>。

本章は、この山本による「異神」ならびに「中世神話」の視座をうけて、ある牛頭天王信仰に関するテキストを「中世神話」と捉え、読解し、そこから牛頭天王信仰を浮かび上がらせるものである。対象とするのは、感応寺なる寺院の縁起で、鎌倉中期成立の台密事相書『阿婆縛抄』の巻二百「諸寺略記 上」に収められている<sup>(15)</sup>。以下、この縁起を「感応寺縁起」と称したい。

ところで、西田や松本が触れた多くの縁起や祭文は、蘇民将来譚を基軸に置くものが殆どで、そのプロットから外れるものはごく少数であった<sup>(16)</sup>。山本が検討した「島渡り祭文」も、話の前後関係の入れ替えや、それまでに見られないエピソードの追記などが見られるものの、その中心軸はやはり蘇民将来譚になる。つまり、蘇民将来譚を取り入れていない牛頭天王信仰に関する縁起や祭文については、これまで検討されてこなかったといえる。

本章で取り上げる「感応寺縁起」は、まさに蘇民将来譚とは異なる全くの別系統の縁起となっている。そこに顕れる牛頭天王は、『釈日本紀』以降、祇園社祭神にイメージされる行疫かつ除疫、防疫の神という姿ではない。従来の研究では論じられてこなかった牛頭天王は、山本が示す「異神」としての牛頭天王イメージをさらに拡大させるものといえよう。

また、平安期から鎌倉期における牛頭天王信仰について、個別のテキストから迫る研究も少ない<sup>(17)</sup>。この「感応寺縁起」も、これまで簡単に触れられる程度で十分に検討されてこなかったが<sup>(18)</sup>、本稿では「感応寺縁起」を読むことで、そこに顕れる牛頭天王の姿と信仰のあり方を明らかにしていきたい。

## 第二節 「地主神」としての牛頭天王

感応寺（別称・河崎（河前／川崎／川前）観音堂）は、平安前期に、真言僧である老演によって京の一条通末、鴨川西岸に建立された寺院である。本尊は聖観音で、後に西国三十三所観音<sup>(19)</sup>、あるいは京中七観音<sup>(20)</sup>の一つに数えられ、篤く信仰されていたようだ。この寺は享祿四年（一五三二）に、戦火により焼失、廃寺となったが、本尊は清和院へと移され、現在は九州国立博物館に蔵されている。

この寺院の建立を物語る縁起として現状確認できる最古のものが、前節でも示した「感応寺縁起」である。このテキストから頭われる牛頭天王の信仰世界とはどのようなものか。蘇民将来譚に見る牛頭天王とは異なる点に着目して、以下、本文を読んでいこう。

感応寺者字川前寺、陽成天皇御宇。

本尊請觀世音菩薩、又牛頭天皇王像。権僧正慈濟建立。僧正致誓願發取、雖擇勝地、於洛陽之側不見異相、於栖鳳之外未曾得之。而適運歩於川前、眇々似孤跡躡攀志於西岸。荒々暫歎之憇。於時紫雲忽聳、蓮花暴雨。異香芬四、大地大動（声香不留、落花蓄函）。視比土相歡喜悅与天地相応、感応道交、故以精舍号感応（是天地和合故也）。以觀音為本尊（是蓮花王故也）。加以提津利佐課翁（從森濤上出来而云、我是此凶之本主也）。諾清原真人惟任矣。你是從何所来、邀何法耶。報云、即是権僧正法印大和尚位諱名慈濟和尚也。宣奉勅依請者、為伽藍邀勝地以如此矣。翁課云、我輩此側甚多。我為伽藍之守神。以我子孫清原氏為別当否。在你門徒中矣。予承諾。翁透（通）云、

我為伽藍之守神、 拔出天魔之障礙。  
我為清原之守護、 除却疫癘之難患。  
我為保々之諸神、 成弁庶類之所求。  
我為夫婦之結神、 便生男女之息。

(A)

川前天神乃御前尔波七宝蓮花乃波奈開久、現世波安穩、後生波弥勒浄土乃其世末天。

翁云、吾是牛頭天王也。天魔波旬荒乱疾病惡瘡發時、以清原氏可唱此歌。

(B)

我是一切神祖也。我是一切鬼魅主也。能課能海（能）而已。忽然而冥（冥）道矣。

(C)

七月七日、仍安置之、即時奏状称、即時勅使牒。

中納言從二位藤原朝臣長良。

右大臣宣奉勅依請者、寺宜承知、依宣行云。牒到状（牒）。故牒。

元慶元年七月七日 外從五位下左大史小槻宿禰。

而届於懸雲雨花之樹本、而七日七夜行道念誦了。切件槻木為御（衣）木、三七日加持香水。而作本尊（仏師何人不知之、奉刻觀音像二体並余尊

者群、仏師作之。但於本尊者、(口伝軌不云)。仍天神堂一字建立、奉安置牛頭天王像。

『阿婆縛抄』卷二百「諸寺略記」(21)

鴨川西岸の川前の地で寺院建立に相応しい勝地を見つけた僧・老演の前に、水面(波の上)から老翁が顕れる。「此の図(川前)」の「本主」であり、「清原真人惟任」を名乗るこの老翁は、老演に対して、建立される寺院(感応寺)の伽藍神となることを告げ、また自らの子孫である清原氏を別当職につけるよう求める。これを老演が受け入れると、老翁は自らの神格と利益を述べ、「吾是れ牛頭天王なり」とその正体を明らかにする――、以上がこの「感応寺縁起」の概略となる。前節で確認したように、ここには蘇民将来譚に見られる牛頭天王の要素は見られない。それは牛頭天王の出自の描き方に顕著である。

前章でも触れたように、蘇民将来譚の場合、牛頭天王は異国の出自であること明示される。たとえば、「島渡り祭文」では牛頭天王は「須弥山」の半腹にある「豊饒国」の王であり、また『篋篋内伝』では、「北天竺」にある「王舎城」の王だとしている。このように異国の出自と語られることで、蘇民将来譚では、外界、異国から疫病をもたらす行疫神かつ、疫病を防ぐ除疫、防疫神として、牛頭天王は位置づけられるのである<sup>(22)</sup>。

一方、「感応寺縁起」では、老翁(牛頭天王)は「此の図の本主」、つまり往古より川前の地を治めてきた地主神として描かれ<sup>(23)</sup>、異国出自という側面は一切見られない。もつとも、中世の寺院縁起には異国出自であるはずの「渡来神」が地主神として描かれることは珍しくない。それらの場合、多くはその「渡来神」が往古より治めていたとする「神地」を仏法の場として高僧などに委譲し、自らは仏法守護の伽藍神、護法神となる<sup>(24)</sup>。「感応寺縁起」はまさにその一例であり、川前の地主神から感応寺伽藍神となった牛頭天王の由来を説くものである。そのため、この「感応寺縁起」の牛頭天王は、「祇園縁起」型とは異なる神格や利益を持つ存在として顕れてくるのだ。それでは、「感応寺縁起」における牛頭天王の神格や利益はどのようなものであるのか。次節で詳しく検討したい。

### 第三節 観音信仰と牛頭天王

前節では、「感応寺縁起」に顕れる牛頭天王が、蘇民将来譚におけるそれとは異なる存在であることを述べた。しかし、「感応寺縁起」の中にも、一見すると蘇民将来譚と共通しているようにも見える牛頭天王の姿が確認できる。原文(A)にある「疫癘の患難を除却せむ」という一文がそれである。この点について、今堀太逸は、『請観音経』や十一面観音と疫病の関係よりして、牛頭天王は観音信仰の寺の鎮守として注目されねばならない」と述べている<sup>(25)</sup>。牛頭天王と「観音信仰」との繋がりについて言及している点は極めて重要(本節にて詳細後述)だが、果たして「疫病の関係」だけに焦点を当てるべきだろうか。

問題となる箇所は、老翁が老演に対して感応寺の伽藍神となることを伝え、ただし、自らの子孫である清原氏を別当職につけることを求めた後の場面となる。老演がその求めに応じると、老翁は自らの神格と利益を老演に明らかにする(原文(A)を私に書き下し傍線を付した。以下、同じ)。

我は伽藍の守神と為りて、天魔の障礙を拔出せむ。

我は清原の守護と為りて、疫癘の患難を除却せむ。

我は保々の諸神と為りて、庶類の求むる所を成弁せむ。

我は夫婦の結神と為りて、便ち男女の子息を生させむ。

偈のようにも見えるこの箇所では、老翁が複数の神格、利益を持つ存在であることがわかる。つまり、先に見た「疫癘の患難」の「除却」——防疫の利益は、あくまで複数ある利益のうちの一つに過ぎず、蘇民将来譚に見られる牛頭天王のように、それに特化しているわけではない。それよりも注意すべきは、防疫の利益を含め複数の利益を持つ老翁が、万能神的な存在となっていることである。実はここに、今堀が言及した観音信仰との繋がりが見えてくるのである。

この点を検討する上で、(A)の「我は夫婦の結神と為りて、便ち男女の子息を生させむ」という一文に注目しよう。これは、

若有二女人一設欲<sub>レ</sub>求男。礼<sub>二</sub>拜供<sub>三</sub>養觀世音菩薩<sub>一</sub>。便生<sub>二</sub>福德智慧之男<sub>一</sub>。設欲<sub>レ</sub>求女。便生<sub>下</sub>端正有相之女。宿殖<sub>二</sub>徳本<sub>一</sub>衆人愛敬<sub>上</sub>。

『観音経』(『法華経』普門品第二十五) (26)

という『観音経』の内容と重なっていることがわかる。「男女の子息」を産ませるといふ、他の諸テキストには見られないこの利益は、観音信仰との関係を想起させるものといえよう。

「感応寺縁起」では、本尊の請観音(27)と牛頭天王とが習合関係にあるとは記されていない。ただ、同時代の史料には、牛頭天王と観音との習合関係をうかがわせる記述が見られる。ここで平安中期の台密僧・永範撰といわれる『成菩提集』の記述を見てみよう。

大梵如意兜跋藏王呪経上云。(中略)是如意藏王能变万像度諸衆生○即現十種降魔之身○云何为十身十号。一者無畏觀世音自在菩薩云。二者大梵天王云。三者帝釈天王云。四者大自在天云。五者摩醯首羅天云。六者毘沙門天王云。七者兜跋藏王。(中略)八者多婆天王云。九者北道尊星云。十者牛頭天王云。

『成菩提集』第四之一「兜跋事」(28)

『大梵如意兜跋藏王呪経』(上)では、「如意蔵王」の十種の変化の中に、観音と牛頭天王とが含まれているという。しかし、井上二稔は、同じ『成菩提集』「毘沙門事」の次の記述に着目し、永範の理解はそこに留まっていけないことを明らかにした<sup>(29)</sup>。

大梵如意兜跋藏王呪経上云。毘沙門天王示現忿怒降魔相。威徳自在。能変万像度衆生。(中略)随衆生念願速令満足一切所願。(説観音十身中第六身也)『成菩提集』第四之一「毘沙門事」

着目すべきは、末尾にある永範の自注である。毘沙門天は「観音十身」のうちの「第六身」であることが、「大梵如意兜跋藏王呪経 上」からわかる。ここで如意蔵王の十種の降魔身を再度確認すると「六者毘沙門天王<sup>云々</sup>。」と記されている。つまり、如意蔵王の十種の降魔身は、観音の十身の変化でもある、という理解を永範はしていたことになる。この説によれば、先に見たように牛頭天王もまた観音の変化とみなしていたことがわかる。

実は先に見た『成菩提集』「兜跋事」については、『阿娑縛抄』巻百三十六「毘沙門天王」の中に所収されている。そして、『阿娑縛抄』の中で『成菩提集』「兜跋事」を引く直前には次のような記述が見られるのである。

双身八曼荼羅抄六云。昔在<sup>レ</sup>国名<sup>二</sup>都鉢羅国<sup>一</sup>。其国○大疫癘発人民皆悉病死。時国王發願念仏帰依<sup>レ</sup>観音<sup>一</sup>。時十一面観自在菩薩十一牛頭毘沙門<sup>ト</sup>变化。毘沙門亦十一頭牛頭魔訶天王現矣。三身共相語言為<sup>二</sup>上根病者<sup>一</sup>我観自在下<sup>二</sup>利益<sup>一</sup>。為<sup>二</sup>中根受苦者<sup>一</sup>我多聞拔<sup>レ</sup>彼。為<sup>二</sup>下根辛苦者<sup>一</sup>我嚙折羅度<sup>レ</sup>之。

『阿娑縛抄』巻百三十六「毘沙門天王」<sup>(30)</sup>

「双身八曼荼羅抄六」によれば、都鉢羅国で「大疫癘」が発生したとき、国王が観音に帰依し發願すると、「十一面観自在菩薩」(観自在)、そしてその変化である「十一牛頭毘沙門」(多門)、また毘沙門の変化である「十一頭牛頭魔訶天王」(嚙折羅)の「三身」それぞれが上根、中根、下根の衆生を病苦から救ったという。まずここから、「感応寺縁起」における「疫癘の患難を除却」するという老翁の利益が、やはり観音の利益と重なっていることがわかる。次に、観音の変化体として十一牛頭毘沙門、十一頭牛頭魔訶天王なる尊格の名が見られる点に着目したい。以下は第一章でも示したが、三崎良周によれば「双身八曼荼羅抄」は、九・十世紀の天台僧、法性房尊意が記した『吽迦陀野儀軌』を尊意自身が抄出したものだという<sup>(31)</sup>。しかし、この『吽迦陀野儀軌』には、多聞天(毘沙門天)の眷属である十一面の牛頭の尊格は見られるが、観音との繋がりは記されていない。この点について、井上は「双身八曼荼羅抄」の記述は、先に見た『成菩提集』「兜跋事」に引かれている「大梵如意兜跋藏

王呪経」の影響を受けていると指摘している<sup>(32)</sup>。この井上の見解によれば、尊意の時代には観音との習合関係にある牛頭天王が認識されていたことになり、当然、観音の変化体である十一牛頭毘沙門、十一頭牛頭魔訶天王とは、すなわち観音の変化体としての牛頭天王を念頭に置いた可能性が高いといえよう。

「感応寺縁起」では、直接の習合は説いていない。しかし、老翁こと牛頭天王と観音の利益が重なる背景には、平安末期から鎌倉初期の台密における牛頭天王と観音との習合を説く言説が深く関係していたと考えられる。つまり、(A)の「天魔の障礙を拔出せむ」、「庶類の求むる所を成弁せむ」といった、いわば普遍的な利益も、観音の利益と重なることでつくられたものといえよう。ゆえに、「感応寺縁起」の牛頭天王は観音と同等以上の万能神的な存在として高く位置づけられているのである。

そのことを端的に示すのが、「感応寺縁起」の冒頭部にある「本尊、請観世音菩薩。又、牛頭天王像」の一文であろう。観音と牛頭天王との習合関係が縁起の背景にあり、また縁起本文における牛頭天王の利益が観音と重なっていることを考えれば、「又」という言葉で請観世音像と牛頭天王像とが並列関係となることも頷けよう。テキストから顕われる伽藍神たる牛頭天王は、その実は本尊と同等の力を持っていた——まさに「中世神話」としての「感応寺縁起」をここに見ることができよう。

ところでこの牛頭天王像については、縁起末文に「仍つて天神堂一字建立し、牛頭天王像を安置し奉る」と記されている。すなわち、本尊とは別に、牛頭天王像を安置する堂舎「天神堂」が建立されたというのである。

実は「感応寺縁起」を読解すると、この天神堂が非常に重要な場であることがわかる。それはこの縁起が示す儀礼ともかかわっている。次節は天神堂という場に着目して、この縁起が示す儀礼について検討していきたい。

#### 第四節 「感応寺縁起」における川前天神堂

「感応寺縁起」における天神堂を考える上で、原文(B)の表現に着目したい。

川前天神の御前には七宝蓮花の波奈開く、現世は安楽、後生は弥勒浄土の其世まで。

翁云く、吾、是れ牛頭天王なり云々。天魔波旬荒乱疾病悪瘡発する時、清原氏を以て此の歌を唱ふべし。

ここでの「川前天神」とは、天神堂に祀られる存在、すなわち牛頭天王自身に他ならない。「感応寺縁起」より時代は降るが、室町期成立の『建内記』嘉吉三年(一四四三)七月八日条にも、

八日、辛酉、天晴

常慶自二日至今日為代官参詣三ヶ寺、東北院（荒神・弁財天・千手観音）・川崎（天神・観音・阿弥陀二尊）・清和院地藏（地藏・毘沙門・阿弥陀三尊）  
 『建内記』嘉吉三年七月八日条<sup>(33)</sup>

とあり、確かに「天神」が祀られていたことがわかる。

しかし、牛頭天王が「天神堂」に祀られ、また天神と称されたのは、感応寺に限ったことではない。前章でも確認したように、祇園社にも「祇園天神堂」なる堂舎が存在し、その祭神は「天神」と称されていたのである<sup>(34)</sup>。「感応寺縁起」は祇園社以外でも、牛頭天王が天神とも称されていたことを示すテキストに他ならない。ただ、この縁起での「川前天神」とは単純に牛頭天王の異称と捉えて良いのだろうか。実は、縁起を読み込むと、牛頭天王が「川前天神」という神名で祀られること自体が大きな意味を持つことがわかる。それは、(B)の「天魔波旬荒乱疾病悪瘡発する時、清原氏を以て此の歌を唱ふべし」という箇所に着目することで浮かび上がってくる。

「天魔波旬荒乱疾病悪瘡発する時」、感応寺別当職にある「清原氏」をして、「此の歌」を唱えさせよ——牛頭天王が老演に告げたこの「神の言葉」は、「感応寺縁起」がつくり出す儀礼に他ならない。その内実は、直前にある「川前天神の御前には七宝蓮花の波奈開く、現世は安楽、後生は弥勒浄土の其世まで」という「歌」に示されており、やはりこれも「神の言葉」に当たる。そして、「此の歌」の内容に目を向けると、牛頭天王ではなく、あくまでも「川前天神」を言祝ぐものであることがわかる。

つまり、牛頭天王が老演に告げた儀礼の作法とは、牛頭天王というよりも、感応寺伽藍神として祀られた「川前天神」に対して、「歌」を唱えねば成立しないものであった。当然、儀礼の場として想定されるのは「川前天神堂」になろう。なお、この儀礼を執り行うのが別当職にある清原氏に限られている点は注意したい。次節で詳しく見るが、この清原氏と牛頭天王とは子孫と祖先神の関係であることが、縁起の中で明らかとなっている。つまり、清原氏は牛頭天王に連なる氏族であり、だからこそ、儀礼を執り行う力が保証されているのである。

さらに、原文(C)の後の記述には、「七月七日、仍つて之を安置す」とある。「之」とは牛頭天王像に他ならず、「七月七日」に天神堂が建てられたという記述になる。この「七月七日」については、

七月七日。遥漢無行雲。称川崎惣社祭。自日来打鼓。今日申時許一條東行云々。今暁神輿左近馬場北。更今日帰入云々。

『明月記』嘉祿三年（一二二七）七月七日条<sup>(35)</sup>



七月(中略)七日(中略)河崎天神祭礼也、

『建内記』文安四年(二四四七)七月七日条<sup>(36)</sup>

など、幾つかの史料によって川前天神堂の祭礼日であったことがわかる。当然、この祭礼日とは、川前天神堂で川前天神(牛頭天王)が祀られた起源を意味していよう。つまり「感応寺縁起」は、感応寺そのものの由緒を語るだけでなく、川前天神堂の由緒を説く縁起でもあるのだ。そしてまた、この縁起が語る儀礼は、天神堂という場がいかに重要であるかを浮かび上がらせる。それはこの縁起において、感応寺の伽藍神・牛頭天王が、すなわち「川前天神」でなければならぬことをも意味するのである。ここに「感応寺縁起」が語る信仰世界を見ることができよう。さて、(B)の箇所が示すように、この縁起の信仰世界は、「神の言葉」を介して浮き彫りとなった。この「神の言葉」は、老翁と老演との対話、さらには「交渉」により導き出されたものである。ここにはどのような意味があるのか。次節では、「感応寺縁起」における老演に焦点を当て、いかなる役割を負っているのか検討したい。

### 第五節 「宗教実践者」としての老演

老演は俗名・大中臣正棟といい、内舎人を務めた後に出家し、薬師寺の真如親王から真言密教を学んだという。その後、山崎の地で相応寺を建立し、晩年は権僧正に任ぜられたと伝えられている。

この老演に関しては様々な逸話、説話が残されている。たとえば、病に倒れていた太政大臣、藤原良房が老演による『金剛経』の読誦で平癒した説話や、同様に時の皇太后の病が老演の験力により平癒した説話などがある<sup>(37)</sup>。

これらの説話は、老演がいかに優れた僧として認識されていたかを物語っているといえよう。それでは「感応寺縁起」の老演はどのように描かれているのか。

ここで老演に焦点を当てるために、一つの方法概念を確認したい。先に記した大中臣出身で真言密教を学んだ老演が実体(実在)としての老演であるならば、この「感応寺縁起」に見る老演、説話化された老演は、実在の老演のイメージを引き継ぎつつも、当然、実体とは異なるものといえよう。その理解を前提として、この「感応寺縁起」に見る老演を「宗教実践者」という概念をもって定義してみたい。

「宗教実践者」という概念の前提には、一九九〇年代の古代文学会において提唱された「現場論」がある。この「現場」と「宗教実践者」という方法概念の結びつきについては、同学会が編んだ論集の序文の中に、以下のように記されている<sup>(38)</sup>。

私たちは〈現場〉を先験的に存在する実体としては考えない。(中略)〈現場〉はあくまで方法的に構築されるものであり、用語「現場」

は方法概念である。(中略)「実践者」は、(現場)を生み出しつつ(現場)を生きる者を指す。私たちの考える(現場)は「実践者」とともにあるのである。たとえば、神を祭る(現場)に生きる「宗教実践者」を考えてみる。神は、それを祭る者にとつては、次に何を要求してくるか予想のつかない底無しの間である。したがって、祭儀の誤りにより祟りが生じる危険性から完全に逃れることは不可能である。しかし、「宗教実践者」は、その怖れに耐えつつ、祭儀の時空を作り出してゆかねばならない。よつて「宗教実践者」の祭儀はギャンブルとして決断を重ねてゆく行為である。そして、このように生きられる時空こそが(現場)である。そこを俯瞰する者などいないのだ。さらに言えば、そもそも神そのものがこの祭儀の(現場)から次々と生まれ、「宗教実践者」の一回的で固有な体験を形成し続けるものなのである。

今、改めて「感応寺縁起」を確認すると、「宗教実践者」たる老演が、祀られる側の神・牛頭天王と緊張感をもって対峙している様子が浮かび上がってくる。つまり、感応寺伽藍予定地で牛頭天王とまみえた、その瞬間に「現場」は立ちあらわれたといえよう。ただし、老演の力は、その「現場」があらわれる前から発揮されている。この縁起は、勸進聖として老演が寺院建立に相応しい勝地を求めることから始まっており、鴨川に近い川前の地に至ったとき、老演は奇瑞を体験し、その地に寺院を建立することとなる。これは老演によって、勝地としての川前の地が見出され、地主神たる牛頭天王の出現を促す、すなわち「現場」が生み出されたことに他ならない。川前の地は偶然、老演が発見したのではなく、「宗教実践者」としての高い能力が発揮されたためといえよう。

そして、その老演の前に老翁(牛頭天王)が姿を見せる。第二節でも触れたように、神地委譲を行う神が宗教者の前に姿を顕すことは中世の寺社縁起ではよく見られる。問題はこの二者の間にどのような「交渉」が見られるかにある。

まず老翁は、老演に、「此の凶の本主」であり「清原真人惟任」であると名乗り、自らの素性を明かす。そして老翁は、「你是れ何所より来て、何の法を邀むるか」と問い、老演もまた自らの素性を明かし、寺院建立の勝地を求めている旨を伝えている。このように、神と「宗教実践者」の「交渉」は、互いに名乗るところから始まっているのである。

老演の返答を受けた老翁は、次に「我は伽藍の守神と為る」と老演に対して申し出る。川前の地主神であり清原氏を名乗る老翁が、ここで寺の伽藍神という仏法守護の役割を担う存在へと変わった点は見逃せない。このような変化は当然、先に見た「交渉」における老演の返答を契機としている。つまり、老演は老翁と対峙する中で、老翁の持つ神性(神としての力や利益)を引き出したといえよう。それは神との強い「感応」関係により生じるものであり、それだけ老演が強い力を持っていたことに他ならない。

老翁と老演との「交渉」は、「感応」関係になることで深化の様相を帯びる。まず老翁は「我が子孫、清原氏を以て別当と為すや否や。我が門徒の中に在り」と老演に要求する。「我が子孫」という老翁の言葉から、老翁が清原氏の祖先神であることが明示され、一方で清原氏が感応寺伽藍神に連なる氏族であることが明らかとなる。したがって、この要求には、この老翁を起源とする別当職・清原氏による感応寺支配の由緒とい

う側面があるのだ。これに対して、老演はこの要求に応じる。それは単に承諾するという意味に留まらない。むしろ、神の要求に対し「宗教実践者」たる老演は、応じる必要があったのである。万が一、その要求に応じられない場合、老演は神と対立する存在として、勝地の委譲はおろか、自らの生命にも危険が及ぶこととなる。問題は承諾するか否か、ではなく応えられるか否かにあったのである。この要求に応じられたということは、神の意思を感知し、応える力を老演が備えていたことを示に他ならない。そもそも、老翁が「あなたが門徒の中に在り」と言っているように、老翁の子孫である清原氏を門徒の中に迎え入れていたことも、老演の力のうちだったといえよう。

こうした老演の力を老翁が認めた結果、(A)の神格や利益の提示、(B)の儀礼作法の提示へと繋がっていくのである。そして、この段階になると、老翁が当初、老演の前に顕れたときとまるで異なる神へと変わっていることがわかる。まず老翁は(B)で「吾は是れ牛頭天王なり」と名乗り、さらに(C)において

吾は是れ一切の神の祖なり。我は是れ一切の鬼魅の主なり。能く課し能く誨ふるのみ。忽然として冥道<sup>めにもみえず</sup>。

と語る。傍線部を見る通り、この段階の牛頭天王は、正(神)邪(鬼魅)双方を総べる強大な存在として老演と対峙していることとなる。このような牛頭天王は、「感応寺縁起」のみに顕れる、異質なものといえよう。

はじめ老演の前に顕れた神は、清原姓を名乗る川前の地主神であった。しかし、老演との「交渉」、「感応」関係を通じて、仏法守護の伽藍神、清原氏の祖先神へと変わった。この地主神から伽藍神という変化は、多くの「異神」にも見られるものである。しかし、そこからさらに神の力は拡大していく。観音と同等の利益を持つ万能的な神へと変わり、最後には牛頭天王として正邪双方を総べる存在にまで変わったのである。一連の変化は、神の変貌であり、また「成長」の過程と考えることもできよう<sup>(39)</sup>。

しかし、このような変化は神により自発的行為ではなかった。老演という高い能力を持った者との「感応」関係によって、成し得たことだったのである。それに対する老演もまた、次々に変わりゆく神を前にしてもなお、「感応」関係を継続させ、「交渉」を続けた。その結果、まずは寺院建立地が委譲され、次に老翁を寺院の伽藍神へと迎え入れることに成功し、その神の利益を教示された後、強大な力を持つ牛頭天王から儀礼を授かることとなったのである。牛頭天王の変化を「成長」というのであれば、「宗教実践者」としての老演もまた「成長」したといえる。まさに神人合一といえる関係をここから確認することができる。このような変貌、成長の描写は、まさに「中世神話」の特徴といえよう。

その後、(C)にあるように、牛頭天王は「能く課し能く誨ふるのみ」と言い残し、老演の前から姿を消している。「課し」とは清原氏を別当職につけよ、という牛頭天王の要求を指し、「誨ふる」とは(B)の儀礼作法の提示を指す。牛頭天王が老演だからこそ「能く課し」また「能く誨」えたと述べるのは、それだけ老演という「宗教実践者」が牛頭天王にとって特別な存在であったことを意味している。だからこそ、牛頭

天王と老演との「交渉」は円満に終わり、「感応」関係が解かれたことで牛頭天王は姿を消すのである。

前節でも触れた天神堂は、老演が「感応」したことで「誨」えられた儀礼を行なう場として建立された。つまり、川前天神堂、そこに祀られる川前天神への信仰もまた、老翁・牛頭天王と「宗教者」老演とが「交渉」し、「感応」した結果に他ならない。

### 第六節 「感応寺縁起」の変貌

以上、「感応寺縁起」を読むことで、この縁起に頭れる牛頭天王と、その信仰世界を見てきた。蘇民将来譚とは全く異なる牛頭天王は、感応寺伽藍神、さらにいえば川前天神堂に祀られた「川前天神」であり、それは観音の利益を内包する、普遍的かつ万能神的存在として確認できる。そしてこの「川前天神」を言祝ぐ「歌」を唱えることこそ、「感応寺縁起」が示す儀礼であった。

しかし、こうした儀礼や川前天神堂という場、さらに万能神の姿もまた、牛頭天王と老演とが「交渉」し、「感応」した結果だったのである。第一節でも示したように、牛頭天王に関するテキスト研究において、鎌倉期はほぼ「空白」ともいえる状態にあった。しかし、今回遅くとも鎌倉中期の段階で、このような牛頭天王信仰のあり方を確認できたことは、その「空白」を埋めることにもなる。そしてまた、「感応寺縁起」における牛頭天王は、これまでの牛頭天王信仰研究に新たな疑問を投げかけることにもなる。それは、一方に「感応寺縁起」のような牛頭天王信仰がありながら、なぜ蘇民将来譚型の牛頭天王信仰、すなわち、異国を出自とする行疫および除疫、防疫に特化した神だけが広く受容されたのかという疑問である。

実は、この問題と深く関わることとして、「感応寺縁起」の変貌があげられる。『阿婆縛抄』成立から一世紀ほどを経た元亨二年（一二三二）、虎関師鍊によって『元亨釈書』が編まれた。この中の巻第二十八「寺像志」に感応寺の縁起を確認することができるのだが、それは以下に見るように『阿婆縛抄』所収のものとは全く異なるものであった。

【一】感応寺者、一演法師、嘗持観世音像。欲得勝地安之、広求靈区。貞観中、到平安城東北、鴨河西岸。于時、此地揺震、紫雲降垂、蓮花紛乱、奇香薫郁。演喜而構伽藍。以故号感応寺。一日、老翁持釣竿出河中。語演曰、我此地之主也。自今応為護伽藍神。

【二】我有神力、能除魔障去疫癘。又結好夫婦、調適産育。

【三】所謂牛頭天王者也。我好眠。一歳三百六十日、只五月五日醒、余日皆臥。端午之朝、初起向天吐氣。其氣或為雲霞、或為雨露、触万不同。

其所触或為藥、或為毒、或為惡瘡、或為疾疫。皆是有情之業感也。非我強為也。言已形隱。演録神言奏朝。勅黄門侍郎藤長良、就其地、七日夜行道念誦、以報神徳。

『元亨釈書』巻第二十八 寺像志六(40)

一演（老演。以下『元亨釈書』表記に従い、一演とする）が勝地を求め、鴨川西岸で奇瑞を体験する。そこに川の中から釣竿を持った翁が登場し、自分はこの地の主であり、今から感応寺の伽藍神となる——前半部【一】の流れは一見すると『阿婆縛抄』所収縁起と大きく変わらないように見える。しかし、前節で見た老翁が清原氏との祖先神であることがここでは一切語られていない。したがって、別当職に清原氏を就けよ、という神からの要求も示されない。ここでの老翁は、一方的に一演に対し語るだけの存在となっている。

次の【二】は、『阿婆縛抄』より引き継いで、観音の利益を包含する神が描かれる。しかし、前後の展開を見てもここでの牛頭天王の利益の提示は浮いてしまっている。その要因はとりわけ、後に続く【三】に見られる記述にある。

【三】には『阿婆縛抄』所収縁起には記されていた儀礼の提示も、天神堂に関する記述も、ここでは確認できない。その代わりに『阿婆縛抄』所収縁起には一切見られない新たな牛頭天王に関する言説が記されている。曰く、一年中眠りにについている牛頭天王は、端午の日にだけ起き上がり、気を吐く。その気は雲霞、雨露になり、万物が触れるところとなる。しかし、それは人によつては薬となり、人によつては毒となり、また悪瘡、疾疫となる。これは皆、それに触れた人々の業感次第であつて、自分がそのようにさせているのではない。こう一演に告げると牛頭天王は姿を消す——以上が、【三】における新たな牛頭天王言説である。ここでも牛頭天王は独り語りに終始しており、ここからは牛頭天王、そして一演が、前節で見たような「成長」している様子も見られない。つまり、万能神的な牛頭天王の姿は縁起の中に見出すことはできないのである。ここで語られるのは一貫して行疫と除疫、防疫に関する神としての牛頭天王に他ならない。【二】の部分、すなわち観音の利益を包含する牛頭天王に関する記述が浮いているのは、そこで記されているような万能神的な牛頭天王を前後の文脈から確認することができないからである。

『後漢書』礼儀志や『荆楚歲時記』に見られるように、端午の節日とは、元来、悪気や陰気、毒気が立ち込めるとされる凶日であつた。それは本朝においても薬玉や菖蒲湯の慣習がその対策として取られていたことから、広く認知されていたことだつた。つまり、この『元亨釈書』所収縁起は、端午における悪気や毒気の発生源が牛頭天王であることを示すのである。

ただし、ここで示される牛頭天王は、前章で見た祇園社祭神ともまた異なる様相を見せる。たとえば、異国神たる祇園社祭神は、明確な意思をもつて疫病の災禍をもたらし、だからこそ、その神自身もたらした疫病対策が有効な手立てとなつた。また、祇園御霊会などを通して祇園社祭神を積極的に祀ることは、行疫神の慰撫となり、やはり疫病対策へと繋がつた。これに対して、【三】では、『阿婆縛抄』所収縁起と同様に、異国神としての牛頭天王は描かれず、あくまでも川前の地主神として示されている。また確かに疫病の発生源ではあるが、それは牛頭天王の意思とは無関係であることが、つまり、疫病の発生に対し、神は悉く無力であるともいえよう。

それでは、何をして疫病の対策となるのか。ここで牛頭天王は、疫病の被害にあうかどうかは、「有情の業感」次第だという。ここから、疫病を免れるには善行や徳を積む、つまり仏教に深く帰依し、信心することこそが、疫病対策であることが示されるのである。このとき牛頭天王は、

疫病発生のみカニズムを一演へと伝えるだけで、衆生を直接救済する存在とはなっていない。そのため、『阿婆縛抄』所収縁起のように牛頭天王／川前天神を言祝ぐ儀礼を行う必要もなければ、天神堂の祭礼を位置づける必要もないのである。祭祀対象としての牛頭天王は、『阿婆縛抄』所収縁起と比べ、明らかに後退している。その代わりに、『元亨釈書』所収縁起は仏教そのものへの帰依を求めるテキストへと変わるのである。

しかし、『阿婆縛抄』所収縁起から『元亨釈書』所収縁起に至るまでに、なぜ縁起はここまで変貌したのか。前節を踏まえるならば、川前天神堂における儀礼には欠かせないある要素が、『元亨釈書』所収縁起には見られないことに大きな要因があると考えられる。すなわち、別当職・清原氏の不在である。しかし、なぜ『元亨釈書』所収縁起では清原氏の存在が語られないのか。史料もない現状においてその点を実証することは、極めて厳しい。ただ、推察できることとしては、『阿婆縛抄』から『元亨釈書』までの間に、何らかの理由で感応寺と清原氏との関係が途切れてしまったということだろう。清原氏の不在は、そのまま儀礼執行が不可能となることを意味し、必然的に、儀礼の場としての川崎天神の意義も失われることになる。別当・清原氏を「宗教実践者」と見るならば、儀礼はまさに神との交渉を行う「現場」に他ならない。清原氏の不在により、儀礼が失われた結果、そこに祀られる神の存在も変貌する。まさに「中世神話」における、担い手と神の変貌の連関性が如実にあらわれているのである。

こうして、『阿婆縛抄』所収縁起に顕れる信仰世界は、『元亨釈書』の段階において崩れたと考えることができるのである。

また、『元亨釈書』所収縁起が、祇園社祭神のような行疫神かつ除疫、防疫神としての牛頭天王として描かれていない点にも着目したい。第二節で確認したように、鎌倉末期から南北朝期成立と考えられる『拾芥抄』には、西国三十三所観音の一つに感応寺の本尊が数えられるようになった。以後、感応寺における観音信仰は篤い信仰を集めることとなる。それは、感応寺が廃寺となった後の、近世期においてもその観音の利益を説く縁起が作成されていることからわかる<sup>(4)</sup>。つまり、感応寺は観音信仰の場として受容されていたのに反比例するようにして、牛頭天王信仰の場としての感応寺、川前天神堂はその存在意義が縮小されていったと考えられる。本尊である観音そのものへの信仰が重要視されるに至って、もはや観音の利益を包含するような牛頭天王、または祇園社祭神のような牛頭天王への信仰の意義そのものが薄らいだといえよう。

こうして、『阿婆縛抄』所収縁起とも、また蘇民将来譚とも異なる、『元亨釈書』所収縁起が示す新たな感応寺縁起の信仰世界が明らかとなった。しかし、感応寺の縁起はさらなる展開を迎える。それを示すのが、文安三・四年（二四四六・四七）に行誉が編んだとされる『塩囊鈔』巻十二「七観音事」に所収されている感応寺の縁起であろう。

#### 七 観音ハ誰人ノ草創ソ。

河崎ノ号<sup>スル</sup>ニ感応寺<sup>ト</sup>一演僧正ノ草創也。彼僧正元ヨリ観音ノ霊像<sup>レイゾウ</sup>ヲ所持セリ。仍テ勝地ヲ得テ此尊ヲ欲<sup>テ</sup>安置<sup>セント</sup>。広ク靈区<sup>レイク</sup>ヲ尋ルニ、清和

天皇ノ御宇、貞觀年中ニ此ノ平安城ノ東北鴨河ノ西岸ニ至ル処ニ此地揺動シテ紫雲降り垂ル蓮華ヲ雨フラシ異香薫ゼリ。其時一演喜テ伽藍ヲ建立ス。故ニ感応寺ト名ケテ練行セラレケリ。其後或時、奇異ノ老翁鉤竿ヲ持シテ河水ノ中ニ立テ告テ云ク、我ハ此地ノ地主也。今ヨリ後永ク伽藍ヲ鎮護セン。我ニ而モ神カアリ。能ク魔障ヲ除キ、疫癘ヲ去ク。又夫婦ノ好ミヲ結ヒ、産生令レネ易ラ我カカラ也。名ケテ牛頭天王ト云。我レ眠ヲ好テ一歳伏ス。三百六十日ノ中チ。只五月五日ニ醒ム。其余ハ皆伏ス。端午ノ朝初テ起キテ天ニ向テ氣ヲ吐ク其氣。或ハ雲霞ト成リ。或ハ雨露ト成。万物ニ触テ不レ同。其ノ触ル、所。或ハ為レ薬ト。或ハ為レ毒ト。又ハ悪瘡ト成リ。又ハ疾疫ト成ル。皆是有情ノ業感ニ依テ也。強チ我ガ為ニ非スト云テ。忽ニ形隠ル則一演神言ヲ録シテ。朝家ニ奏聞ス。時ニ權中納言藤原ノ長良ノ卿ニ勅シテ。此神ヲ令レ領セ給ヘリ。仍テ其地於テ、七日七夜行道念誦シテ、神徳ヲ報スト云。河崎ノ鎮守ハ是祇園。『堪囊鈔』卷十二「七観音事」(42)

全編にわたって『元亨釈書』所収縁起を踏襲しているといえるのだが、着目すべきは末文であろう。「河崎の鎮守は是祇園」、つまり感応寺の鎮守社たる川前天神の神は、祇園社祭神だというのである。つまり、この室町中期にあつては、もはや牛頭天王とは祇園社祭神を指す、との認識が浸透していたことを示すに他ならない。つまり、感応寺における伽藍神・牛頭天王も、時代が降るにつれて祇園社祭神としての牛頭天王へと収斂されていったといえよう。

ただし、『元亨釈書』所収縁起以降、新たな牛頭天王像が提示されたことは確かである。浅井了意により近世初期に記された『東海道名所記』には、「津島の天王」の由来について記された箇所がある。そこに記されているのは蘇民将来譚のだが、最後の一文は以下のように記されている。

ある時、牛頭天王御たくせんありけるハ。五月五日、天にむかひて息をふくに。雲となり、雨となり。風となり。露となる。衆生の心だてにまかせて。毒となり。薬となると、のたまへり、よくく、つゝしみ給ふべし  
『東海道名所記』卷四(43)

このように『元亨釈書』所収縁起に見られる牛頭天王の姿は、感応寺という場を離れても語られていくのである。

【注】

- (1) 大塚活美「中世における祇園祭の地方伝播」『京都文化博物館研究紀要 朱雀』第十三集、二〇〇一年。
- (2) たとえば、西田長男「祇園牛頭天王縁起の成立」(同『神社の歴史的研究』塙書房、一九六六年。【初出は「祇園牛頭天王縁起の諸本」上・中・下(『神道史研究』第十卷第六号、第十一卷第二号、第三号、一九六二・六三年)】では、天文十九年(一五五〇)の奥書を持つ「灌頂(勸請力)祭文」を取り上げ、民間宗教者が実際に使用していた祭文であることを分析している。
- (3) 『簠簋内伝』における牛頭天王については、谷口勝紀『簠簋内伝』の宗教世界』(『佛敎大学大学院紀要』第三三号、二〇〇五年)や斎藤『増補 陰陽道の神々』(佛敎大学生涯学習機構「制作・思文閣出版」、二〇一二年)に詳しい。
- (4) 西田長男「祇園牛頭天王縁起の成立」(同『神社の歴史的研究』塙書房、一九六六年。【初出は「祇園牛頭天王縁起の諸本」上・中・下(『神道史研究』第十卷第六号、第十一卷第二号、第三号、一九六二・六三年)】)。
- (5) 松本隆信「祇園牛頭天王縁起について」(同『中世における本地物の研究』汲古書院、一九九六年。【初出は同名論考(『斯道文庫論集』第一八輯、一九八二年)】)。
- (6) 代表的なものとして佐藤弘夫の研究があげられる(佐藤「怒る神と救う神」(同『神・仏・王権の中世』法蔵館、一九九八年。【初出は同名論考(『日本の仏敎』三号、一九九五年)】)、同「神仏習合」論の形成の史的背景」(『宗教研究』第八十一卷第二輯、二〇〇七年)。
- (7) 山本ひろ子「行疫神・牛頭天王——祭文と送却儀礼をめぐって」(同『異神——中世日本の秘敎的世界』平凡社、一九九八年。【初出は「異神の像容——牛頭天王島渡り祭文の世界」(『神語り研究』第一号、一九八六年)】)。他に山本は、新羅明神、赤山明神、摩多羅神、宇賀神を「異神」として取り上げている。
- (8) 花祭については、早くに早川孝太郎『花祭』(岡書房、一九三〇年)が本格的な研究を始め、以後、本田安次『霜月神楽の研究』(明善堂、一九五四年)や武井正弘「花祭の世界」(岩崎敏夫・三隅治雄編『日本祭祀研究集成 第四卷 祭りの諸形態 二 中部・近畿篇』名著出版、一九七七年)、同「奥三河の神楽・花祭考」(五来重編『修験道の美術・芸能・文学』名著出版、一九八〇年)などがある。
- (9) 松山由布子「奥三河の宗教文化と祭文」(斎藤英喜・井上隆弘編『神楽と祭文の中世——変容する信仰のかたち——』思文閣出版、二〇一六年)。
- (10) 以上、山本前掲注(7)。
- (11) 山本ひろ子『中世神話』(岩波書店、一九九八年)。
- (12) 伊藤正義「中世日本紀の輪郭——太平記における卜部兼員説をめぐって——」(『文学』第四十卷第十号、一九七二年)。
- (13) 桜井好朗「神話と歴史についての問題提起」(同『中世日本文化の形成——神話と歴史叙述——』東京大学出版会、一九八一年)など。
- (14) 山本前掲注(11)、斎藤英喜『アマテラスの深みへ』(新曜社、一九九六年)、同『読み替えられた日本神話』(講談社、二〇〇六年)など。
- (15) 『阿婆縛抄』「諸寺略記 上」は他に三十を超える寺院の縁起が収められている(なお「諸寺略記 下」は延暦寺について記されている)。ただ、感応寺含め、比叡山の支配下にはなかった寺院の縁起も多数収められており、相互の関連性もわからないため、これらの寺院の縁起が所収されるに至った経緯は不明である。なお、『阿婆



縛抄』以外で感応寺の由来を説く縁起は、①『元亨釈書』巻二十八「寺像志」所収縁起、②『観音利益集』所収縁起、③『墜囊鈔』「七観音事」所収縁起（『塵添墜囊鈔』にも同文所収）、④国会図書館蔵『河崎感応寺正観音縁起』（寛永十七年（一六四〇）写本）、⑤国会図書館蔵『河崎感応寺聖観音縁起』（明暦四年（一六五六）写本）がある。本稿では便宜上、「感応寺縁起」は『阿婆縛抄』所収縁起を指す。

(16) 「蘇民将来譚」ではない牛頭天王信仰に関するテキストは、第二章でも確認した十卷本『伊呂波字類抄』「祇園」があげられる。また、南北朝期ごろの成立といわれる「峯相記」所収「第四十六 広峯山縁起」では、「古丹」「蘇民」の名は確認できるが「蘇民将来譚」とはなり得ておらず、むしろ「蘇民将来譚」後の牛頭天王が示されているという点で興味深いテキストといえる。

(17) たとえば、平安期から鎌倉期の牛頭天王信仰については、「感応寺縁起」にも触れている今堀太逸「牛頭天王と蘇民将来の子孫」（同『本地垂迹信仰と念仏——日本庶民仏教史の研究——』法蔵館、一九九九年【初出は「疫神と神祇信仰の展開——牛頭天王と蘇民将来の子孫——」（『仏教史学研究』第三十六巻第二号、一九九三年））ならびに、その今堀説を批判した中井真孝「祇園社の創祀と牛頭天王」（同『法然上人絵伝の研究』思文閣出版、二〇一三年【初出は同名論考『鷹陵史学』第十九号、一九九四年】）による祇園社祭神の検討がある（後述注<sup>34</sup>参照）。その他、八田達男「牛頭天王信仰の初期段階における展開」（同『靈験寺院と神仏習合——古代寺院の中世的展開——』岩田書院、二〇〇三年【初出は同名論考『御影史学論集』第二十二号、一九九七年】）や井上一稔「平安時代の牛頭天王」（『日本宗教文化史研究』第十五巻第一号、二〇一一年）などがある。なお、西田は鎌倉中期成立の『釈日本紀』に所収された「備後国風土記」逸文を最古の「牛頭天王縁起」として取り上げているが、牛頭天王が登場しないこの縁起をそのまま「牛頭天王縁起」と考えるべきか、なお検討が必要である。

(18) 今堀前掲注(17)や八田前掲注(17)。

(19) 『拾芥抄』では「三十三所観音」の一つに「河崎正観音」とある。

(20) 『二水記』享祿四年（一五三二）正月五日条に「五日（中略）川崎観音為軍兵焼失、言語道断之事也、京中七観音之内也、（中略）後聞、於本尊奉取出之」とあり、戦乱で焼失したことがわかる。

(21) 今回底本としては、叡山文庫蔵の毘沙門堂本を用いた。なお文中の(A)・(B)・(C)は筆者による。句読点も補い、また(B)・(C)は私に改行を施した。なお、明らかな誤写や意味の通らない箇所については、『続群書類従』所収本文（後述）を参考に「」で補注を施している。なお、毘沙門堂本「諸寺略記上」は藤田経世編『校刊美術史料 寺院篇 上巻』（中央公論美術出版、一九七二年）で翻刻されているが、「感応寺縁起」に限ると脱字などが見られるため、底本から新たに翻刻し直した。また、藤田はこの毘沙門堂本「諸寺略記上」を「弘安二年（一二七九）正月廿三日以諸要書入——前僧正と承——」の本奥書があり（書写奥書は宝永八年（一七一一）、「諸本の基準」になると述べているが、この本奥書、書写奥書は、叡山文庫に蔵されている二本の写本（法曼院蔵本、生源院蔵本）にも全く同文が確認でき、さらに写本二本と毘沙門堂本とは本文に異同があるため、「諸本の基準」と言い切れるかは慎重な検討が必要である（なお、『阿婆縛抄』の刊本には『大正新脩大藏経图像』第九巻、『大日本佛教全書』第四一巻があり、また「諸寺略記上」のみの翻刻は、『続群書類従』第二十六輯下 釈家部と先に見た『校刊美術史料』がある。ただし『校刊美術史料』（毘沙門堂本）以外の刊本三本は諸本校合を行っている形跡が確認できない）。

(22) たとえば、『日本三代実録』貞観十四年（八七二）正月廿日条には「是月。京邑。咳造病発。死亡者衆。人間言。渤海客来。異土毒氣之令然焉。（略）」とあり、流行病が渤海使入朝に伴う「異土毒氣」によるものとしている。ここから疫病が外界、異国からもたらされるといった認識が確認できる（前章参章）。

(23) 地主神が老翁姿であるのは、往古よりその地を治めてきたことの象徴であり、中世の神社縁起では一つの定型ともいえる。この点は、山折哲雄「神から翁へ」（同『神と翁の民俗学』講談社、一九九一年【初出は「神」から「翁」へ——基礎信仰に関する一考察——】『国立歴史民俗博物館研究報告』第二集、一九八三年）に詳しい。

(24) 岡田莊司「渡来神と地主神——神地の移譲をめぐる——」（『神道学』第七九号、一九七三年）。なお、元々その地で祀られていた地主神は、さらにその末社祭神として扱われるという。

(25) 今堀前掲注(17)。

(26) 『大正新脩大藏経 卷九 法華部・華嚴部』より引用。

(27) 感應寺本尊は「聖（正）観音」として篤く信仰されており（前掲注(19)）、それは清和院に移った後も同じであった。現在確認できる観音像の中でも「請観音像」と称するものは見られない。しかし、『阿婆縛抄』巻八四「請観音」（別名・楊枝浄水法。観音の利益による防疫、除病を目的とした修法）には、

請観世音菩薩像

弘決三云観世音

・左手把<sub>レ</sub>楊枝<sub>一</sub>。右手持<sub>レ</sub>澡瓶<sub>一</sub>。是故請者須<sub>レ</sub>備<sub>二</sub>物<sub>一</sub>。若作<sub>二</sub>所表<sub>一</sub>者。楊枝払<sub>レ</sub>動<sub>レ</sub>表<sub>レ</sub>慧。浄水澄<sub>レ</sub>停<sub>レ</sub>表<sub>レ</sub>定。

と記されており、「請観音」像が存在したことをうかがわせる。なお、現存する清和院旧蔵の観音像は、元々は十一面観音であつたらしく、この記述に見られるような特徴は見られない。

(28) 『成菩提集』は『大正新脩大藏経図像』第八卷所収本文を用いた。なお『大正蔵』では撰者を永範とするが、永範と同じく皇慶の弟子であり、永範の師筋にあたる勝範（第三十三代天台座主）撰述のものを抄出したとの説もある（榎本榮一『成菩提集』についての一試論——構成と引用文献を中心にして——）ならびに同『成菩提集』についての一試論(12)、『東洋学研究』第二十号・第二十三号、一九八五・一九八八年）、井上前掲注(13)。

(29) 『成菩提集』の記述については、井上前掲注(13)に詳しい。

(30) 以下、「諸寺略記 上」以外の『阿婆縛抄』については、『大正新脩大藏経図像』第八卷、第九卷所収本文を引用。

(31) 三崎良周「中世神祇思想の側面」（同『密教と神祇思想』創文社、一九九二年。【初出は同名論考『フィロソフィア』第二十九号、一九五五年】）。この論考中では、『阿婆縛抄』の記述から『吽迦陀野儀軌』を抄出したものが「双身八曼荼羅抄」であり、それを担ったのが尊意であると示すが、『吽迦陀野儀軌』そのものは尊意作とは明言していない（『吽迦陀野儀軌』（中略）中国撰述か日本撰述かも不明であるが……）。しかし、三崎の別稿となる「薬師信仰と牛頭天王」（『天台学报』第二十九号、一九八七年）では『吽迦陀野儀軌』に関わる一連の記述で「唐伝来の経軌は無かつたらしい。そこで「法性房の御作」とか「法性房之を称す」という記が注目

されてくる」と記している。

(32) 井上前掲注(17)。なお、この点における井上の主張をまとめると

一、「大梵如意兜跋蔵王呪経」は中国で成立したものであり、牛頭天王もまた中国由来である。

二、「双身八曼荼羅抄」の原典ともいえる『吽迦陀野儀軌』には、牛頭天王と観音との習合は説かれていない。一方、「双身八曼荼羅抄」には毘沙門天、牛頭天王と観音との習合が説かれている。

三、したがって、「双身八曼荼羅抄」は観音と牛頭天王との繋がりが示されている「大梵如意兜跋蔵王呪経」の影響を受けている。

四、「大梵如意兜跋蔵王呪経」は「双身八曼荼羅抄」ならびに『吽迦陀野儀軌』よりも先行して成立している。

というものである。一〜三については、実証することも難しいが、今はそれに従うとして、四については『吽迦陀野儀軌』よりも先行といえるか、なお慎重な判断が必要となる。『吽迦陀野儀軌』・『双身八曼荼羅抄』が共に尊意の手によることを考えると、恐らく井上の想定は、『吽迦陀野儀軌』を著した後に、尊意が渡来して来た（あるいはすでに渡来していたが眼に触れていなかった）「大梵如意兜跋蔵王呪経」を見て、「双身八曼荼羅抄」を抄出する際の参考にした、ということなのだろうが、『吽迦陀野儀軌』成立から「双身八曼荼羅抄」成立までどれくらいの期間が空いていたかによって、その成立の前後関係は変わってくる。そのため、現状ではその可能性がある、程度にとどめねばならない。

(33) 東京大学史料編纂所編『大日本古記録 建内記 第六卷』（岩波書店、一九七四年）より引用。

(34) たとえば、『類聚符宣抄』卷三「疾病事」所引、天徳二年（九五八）五月十七日宣旨や『日本紀略』永祚元年（九八九）八月十三日条などに「祇園天神堂」の記述が見られる。また『社家条々記録』や『扶桑略記』延久二年（一〇七〇）十月十四日条には、「天神」の表記が見える。なお、前掲注(13)でも触れたが、今堀は、祇園社祭神としての天神が、時代が降るにつれ牛頭天王と同体視されるようになったと説き、中井は祇園天神堂建立当初から祇園天神と牛頭天王とは同体視されていたと説いている。

(35) 冷泉家時雨亭文庫編『冷泉家時雨亭叢書 第五十九卷 明月記 四』（朝日新聞社、二〇〇〇年）を用い、句点は私に補った。

(36) 東京大学史料編纂所編『大日本古記録 建内記 第九卷』（岩波書店、一九九八年）より引用。

(37) 良房の病を平癒させた説話は『今昔物語集』卷第十四第三十四「老演僧正、誦金剛般若施靈験語」や『拾遺往生伝』卷上に、皇太后の病を平癒させた説話は『拾遺往生伝』卷上、『元亨釈書』卷十四、『本朝高僧伝』卷六十四、『東国高僧伝』卷四などに見える。その他、居住を定めず川辺で過ごしつづけていた老演に対し、老媪が土地を寄進し、その土地から仏像が出て来たという、相応寺建立の奇縁譚（『拾遺往生伝』卷上など）がある。

(38) 猪俣ときわ・斎藤英喜・武田比呂男・津田博幸「序 生成の〈現場〉へ」（古代文学会編『祭儀と言説——生成の〈現場〉へ』森話社、一九九九年）。

(39) テキストの中において神が「成長」を遂げる、という視点はすでに斎藤英喜により提示されている（斎藤『古事記成長する神々』（ビニング・ネット・プレス、二〇一〇年））。

- (40) 藤田琢司編『訓読元亨釈書 上巻』（禅文化研究所、二〇一三年）より原文引用。なお【一】・【二】・【三】は筆者による。また【二】・【三】は私に改行を施した。
- (41) 前掲注(15)における国会図書館蔵『河崎感応寺正観音縁起』（寛永十七年（一六四〇）写本）と国会図書館蔵『河崎感応寺聖観音縁起』（明暦四年（一六五六）写本）の二本。
- (42) 浜田敦・佐竹昭広編『塵添壺囊鈔・壺囊鈔』（臨川書店、一九七一年）より引用。なお句読点は私に改め、フリガナは引用文献に従った。
- (43) 朝倉治彦校注『東海道名所記 二』（平凡社、一九七九年）より引用。

附記 本章執筆にあたり、貴重な史料の閲覧ならびに翻刻、公開を許可して下さった叡山文庫には厚く御礼申し上げます。

## 第四章 『牛頭天王御縁起』（「文明本」）の信仰世界——『篋篋内伝』との比較を通して

### はじめに

本章では、いわゆる「祇園牛頭天王縁起」と称される縁起群の中から一本の縁起を「中世神話」の視座を用いて読解し、その信仰世界を明らかにすることが目的となる。まず、先行研究においてこの縁起がどのように言及されていたかを確認した上で、具体的な縁起の読解に入る。この縁起は大きく前半部と後半部とに分けることができるため、まずは前半部、次いで後半部を読解、検討する。また、それらの検討を通して、この縁起の特徴を明らかにするとともに、その意義についても考察したい。

ところで本論の第二章では祇園社祭神言説の展開を、そして前章では「感応寺縁起」の読解を通して祇園社祭神とは異なる牛頭天王について検討した。この二つの章は、行疫および防疫、除疫神でもある祇園社祭神と、観音の利益をも包含する万能神的な牛頭天王という全く異なる神の姿を浮かび上がらせたという意味で、ある種のコントラストをなすものであった。しかし、これらのテキストの検討だけでは、牛頭天王信仰の世界があまりに解明されたいとは言い難い。

本論最終章となる本章で取り上げるのは、まさに第二章・前章で扱ったテキストの中間に位置するものといえるだろう。つまり、兼文による祇園社祭神言説の初発となった蘇民将来譚をその軸に置きつつも、祇園社祭神とは異なる牛頭天王信仰を顕す縁起なのである。しかし「縁起」と称されるが、いわゆる寺社縁起とは異なり、また「縁起」でありながらも時代にか「祭文」としても使用されるようになったテキストである。第二章、前章とも異なる牛頭天王の信仰世界をテキスト読解から浮かび上がらせ、「中世神話」としての牛頭天王に迫りたい。

### 第一節 「文明本」の特徴

早くに『室町時代物語集』<sup>①</sup>で翻刻された東北大学附属図書館蔵・文明十四年（二四八二）書写の卷子本『牛頭天王御縁起』（以下、「文明本」）は、いわゆる「祇園牛頭天王縁起」と称される縁起群（以下、「祇園縁起」）の中でも現存最古の書写本である<sup>②</sup>。漢字交じりの片仮名本であるこの縁起について、松本隆信は「語り物に近い読み物としての性質」を有していると指摘し、「祇園縁起」諸本の中でもこの縁起のみ独立した系統であることを示した<sup>③</sup>。

一方、この縁起から牛頭天王への信仰に迫ったのが真下美弥子であった。真下は、「文明本」を「祇園縁起」の代表的本文と位置づけた上で、

ここに年神信仰が取り込まれていると指摘する<sup>④</sup>。このような牛頭天王は、祇園社祭神に代表される都市における行疫神、かつ除疫神とは一線を画すものである。すなわち、「文明本」には、これまで十分に着目されてこなかった、非都市部の牛頭天王信仰が示されているのである。牛頭天王信仰の展開を捉える上で、この縁起の検討は重要な位置にあるのだ。しかし、真下の指摘は、「文明本」の一部を検討したに過ぎない。ゆえに、「文明本」全体における牛頭天王信仰のあり方については、未だ検討がなされていないといえる。

前章において、山本ひろ子の研究を参考に<sup>⑤</sup>、『阿婆縛抄』所収の「感応寺縁起」について検討した。そこでは感応寺（より正確には、その鎮守社である川前天神堂）における牛頭天王を祀る儀礼が、縁起の中に示されていることを、縁起全体の読解から明らかにした<sup>⑥</sup>。今、同じ方法でこの「文明本」に対峙すると、そこにはこの縁起特有の牛頭天王への信仰世界が浮かび上がってくる。真下が年神信仰の取り込みと見た部分も、さらに踏み込んで検討すると、そこには地方における牛頭天王への儀礼と直結するものであることがわかる（第二節後述）。

同時に、既存の牛頭天王信仰に関するテキストとの共通点も浮かび上がってくる。それが陰陽道の暦数書『三国相伝陰陽管轄簠篋内伝金烏玉兔集』（以下、『簠篋内伝』）である<sup>⑦</sup>。この『簠篋内伝』の成立は、未だ諸説あり、「文明本」との成立の前後関係は定かではない<sup>⑧</sup>。ただ、「文明本」と『簠篋内伝』とが影響関係にあることは確かであろう。そこで本章では、適宜『簠篋内伝』と比較しながら、「文明本」を読解し、『簠篋内伝』とも異なる信仰世界を浮き彫りにしていきたい。

## 第二節 儀礼を打ち破る牛頭天王

まず「文明本」の構成から見ていこう。本文は大きく前半部と後半部とに分けられる。前半部は、妻問いの旅に出た牛頭天王と、牛頭天王を拒絶する古端将来（以下、古端）、歓待する蘇民将来（以下、蘇民）を軸にした、いわゆる「蘇民将来譚」である。この蘇民将来譚は、牛頭天王信仰に関する縁起や祭文に多く見られるモチーフだが、その文献上の初出は、卜部兼方編纂の『釈日本紀』に所収された「備後国風土記逸文」（以下、「逸文」となる。その概要は以下の通りである——北海の武塔神は、南海の神の娘を娶るため、旅に出る。道中、蘇民将来と名乗る二人の兄弟に宿を乞うが、富者の弟・将来には拒絶され、貧者の兄・将来には歓待された。その後、第一族は武塔神に滅ぼされ、弟宅にいた兄の娘は武塔神が教授した茅輪により助かる。武塔神は、自分が「速須佐雄神」であり、以後茅輪をつけ、「蘇民将来子孫」を名乗る者は疫病から逃れられると告げる——）。

ところで、この「逸文」の冒頭に、この話が疫隅国社なる備後の一神社の縁起であると記されている。一方、これを用いて『日本書紀』の講義を行った兼方の父・兼文は、これが「祇園社本縁」だと断じ、蘇民将来譚と祇園社とを結びつけるのである<sup>⑨</sup>。いずれにせよ、この「逸文」が神社の由来譚であることは間違いない。

「文明本」が「逸文」と大きく異なるのはこの点である。確かに「文明本」も「逸文」のプロットを踏襲しているが、その内容は、特定の寺社の縁起ではないのだ。では、「文明本」の蘇民将来譚とはどのようなもので、何を語っているのか。以下、本文を確認しよう

【一】須弥半腹ニ、豊饒国ト云国在リ、其国ノ王ヲハ、武答天王ト申奉ル、太子一人、ヲワシマス、御名ヲハ武答太子ト□□□□<sup>七カ</sup>歳ノ御時、御タ<sup>テ</sup>キ<sup>ツ</sup>七尺五寸マシマス、御頂<sup>三カ</sup>□尺、牛ノ頭、生イ出御座ス、又、赤色ノ角、三尺ニ生出給フ間、父ノ大王、是ヲ不思議ノ太子也トテ、御位ヲスヘラセ給ヒ、初テ太子ヲ、位ニ付奉テ、御名ヲハ、牛頭ト申奉ル、時ニ関白、大臣、公卿、天上人、御后ヲ祝ヒマイラセントテ、尋奉レ共、御姿ニ恐、御后、御座サス、此御門ノ御徒然ヲハ、何トシテ、ナクサメ奉ント、各歎キ申処ニ、有人申様ハ、狩スナトリヲシテコソ、此ツレ／＼ヲハ、ナクサメ奉ラント、申ハ、臆而、関白大臣ヲ初テ、数万騎ノ、御勢ニテ、広キ野辺ニテ、御狩セサセ給フ程ニ、御徒然ナクサミ給フ処ニ、クコンヲマヒラセ、酒ヲス、メ給フホトニ、何クヨリ出来リケン、御蓋ノハタニ、山鳩来居ケレハ、人はヲアヤシメ申処ニ、此鳩申ヤウハ、何ヲアヤシメ給ソヤ、是ハ、此御門ニ、后ヲ合申サン為ニ、参リタリト申、関白殿、悦申サセ給フ、此后ハ、何ニマシマスソト、尋ネ申ハ、此鳩申云、八海竜王ノ其中ニ、沙竭羅竜王ノ御姫宮アマタ御座ス、一ノ姫宮ハ、八歳ノ竜女ト奉ル申、二ノ姫宮ノ、珍輪義女ト、定メ給ヘト、申ケレハ、三ノ姫宮ハ、波利菜<sup>ツ</sup>女ト、申奉ル、是ヲ、牛頭天王ノ御后ト、定メ給ヘト、申ケレハ、関白殿、申サセ給フ様、此后ヲハ、何トシテ、向ヘトリ奉ルヘキト、申給ヘハ、山鳩、申様、只狩ノマ、ニテ、竜宮ヘ入セ給ヘト申、関白殿、大ニ御悦在テ、更ハ、入セ給ヘトテ、数万騎ノ御勢ニテ、竜宮ヘ入セ給フ、

【二】其日ハ暮テ、御道クタヒレニテ、何クニカ、宿ヲ取ヘキ処ヤ在ト、ノ給ヘハ、人申様、古端将来ト申、長者候、御宿ヲ召レヨト申、サラハトテ、数万騎ノ御勢ニテ、御宿ヲ食レケレハ、古端将来、申様ハ、是ハ貧者ニテ候間、思モヨラヌ事ナリ、此道ノ末ニ、有徳ナル人ノ候、其ニテ、御宿ヲ、メサシ候ヘトテ、マイラセサル間、臆而、出サセ給フ、牛頭天王、大ニ怒リ給ヒテ、ケコロシテ捨ムト、ノタマヘハ、関白殿、申給フ様ハ、后ノ御向エノ、首途ニテ候、イマハシク候ト、申給ヘハ、サラハトテ、御出有ヌ、又、何クニカ、宿ヲ取ヘキ処在ルト、宣旨在レハ、爰ニ貧者一人候、名ヲハ、蘇民将来ト申テ、浅間敷者ニテ候ヘトモ、慈悲在ル者ニテ候、入ラセ給ヘトテ候程ニ、御宿、メサレ候、家ハ宝形作りニテ、浅間敷ク候ヘトモ、臆テ、宿マヒラセタリケレトモ、御座敷ニ、マヒラセヘキ物ナクテ、茅苴一マ<sup>イ</sup>、マヒラセタリ、残ノ御勢ハ、皆、茅苴敷キ、居サセ給ヒケリ、又、御クコンニ、何ヲカマイラセント、申ケレハ、御道クタヒレノ事ナレハ、何物ニテモアレ、汝カ給ル物ヲ、参セヨト、宣旨在リケレハ、粟稗ノ外ハ、給ル物ナク候ト申、其ニテモ在レ、マヒラセヨト宣ヘハ、即チ粟飯ヲ参セタリ、其ノ夜ヲ明シ給ヒテ、御立在リケル時、何ヲカ、宿タメニトラセント、ヲホシテ、牛玉ヲ取出サセ給ヒテ、

是ハ第一ノ宝ニテ在リトテ、蘇民将来ニ、御トラセ在リケリ、大ニ悦ヒ申、

【三】牛頭天王ハ、竜宮へ入セ給フ、竜宮へ入セ給フ、竜王、大ニ御悦ヒ有リ、懸テ、婆利菜女ノ御大裏へ、入セ給テ、懸テ、御帰り有ルヘキト、思シケレトモ、八年、ヲハシマス、其間ニ、八人ノ王子、産ケマヒラセ給フ、七男一女ナリ、第一ノ王子ヲハ、相光天王ト申奉ル、第二ノ王子ヲハ、魔王天王ト申、第三ハ、俱魔羅天王ト申、第四ハ徳達天王、第五ハ良侍天王、第六、達尼漢天王、第七、無神相天王ト申、第八、宅相神構天王ト申、

【四】牛頭天王ハ、后王子ヲ引具シテ、本ノ豊饒国へ、御帰り在リ、又蘇民将来ニ、御宿借ハヤト、思シテ在リケル時、蘇民将来ノ、思ヒケル様ハ、先ニコソ、見苦敷キ家ニ、入レマヒイラセアレ、今度ハ如何ニモ、吉家作りテ、入参セハヤト思テ、牛玉ヲ取出シ、礼シ奉レハ、思ノマ、家一、五間ニ出来ル、ウレシキ物哉トテ、七間ノ家ハ、イマーホシキ物哉ト思ケレハ、又、思ノマ、家出来ル、猶飽ス、十二間ノ家ホシキ物哉ト思ヘハ、望ニ随テ、出来ル、カクテ、家ニハ不足ナシト思フ、七珍万宝ノ財、牛馬六畜数多シ、眷属ニ至ルマテ、ホシキ物哉ト思ヘハ、其マ、出来リ、今ハハヤ、何事ニ付テモ、トホシキ事ナシト、思フ処ニ、牛頭天王、行幸ナラセ給ヒケレハ、蘇民将来、ナノメナラス悦テ、御モテナシ、限無シ、

【五】去程ニ、牛頭天王、見目、聞鼻ヲ召シテ、急キ、古端力家ニ行テ、何事力有ル、見テマヒレト、宣旨也、見目、聞鼻、急キ古端力家ニ行テ、見ケレハ、ハカセラヨヒテ、問様ハ、心ニカ、ル事<sub>ニ</sub>在ルハ、何事ソト云、ハカセ、占フ様、牛頭天王、三日ノ内ニ、古端将来ヲ始テ数万人ノ眷属共ヲ、蹴コロサセ給フヘキ也ト申ハ、古端将来、嘆キ悲ミ申ケレハ、如何様ニモ、祭り替テタヒ給ヒ候ヘト申、其時、ハカセ申様、何トシテ、我身ヲ、人ノ身ニ、替候ヘキ、七珍万宝モ、ホシカラス、只今、ケコロサレマヒラセ候ヘキト云、帰リケルヲ、袂ニ取付テ、長者、申様、如何様ニシテカ、此難ヲ遁レ候ヘキト申、ハカセ申様、此難ヲ遁レント思ハ、千人ノ法師ヲ請テ、大般若経ヲ、七日、夜ル日ルノ間、誦奉リ候ハ、此難遁ルヘキカト、申捨テ帰リケリ、サテ、千人ノ法師ヲ、請シテ、大般若経ヲ、入マヒラセ、誦奉ル、

【六】又、牛頭天王、大ニ怒リ給ヒテ、見目、聞鼻ヲ、古端力家ニ行テ、如何様ノ事力在、見回リテ参レト、宣旨ナル、急キ行テ、懸テ帰り参リテ、只今、千人ノ法師ヲ呼テ、大般若経ヲ誦マヒラセケレハ、六百卷ノ大般若ノ、高サ四十余丈、六重ノ、鉄ノツイチト成テ、箱ハ、上ノ蓋ト成リテ御座スト、申ケレハ、牛頭天王、キコシメシテ、八万四千ノ眷属ニ、宣旨ヲ成レケルハ、急キ行テ、鉄ノツイチヲ、立回リテ見ヨ、千人ノ法師ノ内ニ、目ニキス在ル、法師ノ、食ニサヘラレテ、ネフリ居テ、文字、ヲトスナラハ、其力、鉄ノ透ト



成テ、六重ノツイチヲ開クヘシ、其ヨリ、古端将来ヲ初テ、眷属ニ至ルマテ、蹴コロシテ参レト、宣旨也ケレハ、急キ行テ、ツイチヲ、立回り見ルニ、案ニタカワス、片目ニ、キス在ル法師、文字ヲ、落シケレハ、鉄ノ窓ト成リケリ、其ヨリ走り入り、皆々蹴コロシテ、帰りケリ、

「文明本」<sup>(10)</sup>

この中で、牛頭天王が端的にどのような存在であるかを示すのが、蘇民への利益を語る【二】・【四】と、古端への報復を示す【五】・【六】であろう。まさにこの二点は物語の「核」ともいえる。そこでまずは古端への報復について検討していきたい。

たとえば先の「逸文」では、弟・将来は武塔神による災厄を感知することなく、滅ぼされており、その記述も、

即夜に蘇民の女子一人を置いて、皆悉く許呂志保呂保志してき。

「逸文」<sup>(11)</sup>

と非常に簡素な描写に留まっている。それに対して「文明本」では、ハカセによる占いを通じて牛頭天王による災厄を古端は事前に察知しているという違いがある。さらに、

ハカセ申様、此難ヲ遁レント思ハ、千人ノ法師ヲ請テ、大般若経ヲ、七日、夜ル日ルノ間、読奉リ候ハ、此難遁ルヘキカト、申捨テ帰りケリ、サテ、千人ノ法師ヲ、請シテ、大般若経ヲ、入マヒラセ、読奉ル

「文明本」<sup>【五】</sup>

と牛頭天王に対抗する手段まで明らかにされている。ここで示される対抗手段とは、千人の法師による七日七夜にわたる大般若経の読誦、すなわち大般若経会である。

『大般若経（大般若波羅蜜多経）』は、古くから護国の経典として知られ、宮中や神社でも読経が行われていたほか<sup>(12)</sup>、疫病が発生した折には朝廷から諸寺に対して転読の命が下されるなど<sup>(13)</sup>、広くその力は認識されていた。「文明本」では、その大般若経を千人の法師が七日七夜にわたって読誦する様子が示され、その結果、

六百卷ノ大般若ノ、高サ四十余丈、六重ノ、鉄ノツイチト成テ、箱ハ、上ノ蓋ト成リテ御座ス

「文明本」<sup>【五】</sup>

とあり、その規模に相応する強大な効験が見られる。このとき、牛頭天王は蘇民宅におり、古端宅の様子は目にしていない。しかし、

千人ノ法師ノ内ニ、目ニキス在ル、法師ノ、食ニサヘラレテ、ネフリ居テ、文字、ヲトスナラハ、其カ、鉄ノ透ト成テ、六重ノツイチヲ  
開クヘシ  
「文明本」【六】

と眷属に指示し、古端とその一族を滅亡へと追いやっている。古端一族滅亡の原因は、懈怠の僧が紛れていたためだが、それを察知し的確に指示する牛頭天王は、絶大な力を持っているといえよう。つまり牛頭天王は、大規模な大般若経会の効験すら打ち破る存在として描かれているのである。

ただし、これを単純に仏法との対立と捉えるべきではない。縁起冒頭でも、牛頭天王の出自が「須弥半腹」とされており、仏教的な世界観の中に位置づけられている。また、その他の場面を見ても仏法との対立構造は窺えない。ここで確認したいのが、同様の記述が見られる『簠簋内伝』の巻一である。

辰に鬼王（中略）博士命じてトを問ふて曰く、何なる妖孽有らんや。（中略）士が謹んで天地陰陽の員数を勘へ、亀甲八郭の経旨を閲していはく、昔中天に王有り。牛頭天王と号す。將に婦を求めん為に南海に趣き玉ふ。（中略）関門に望むと雖も戸を閉じて弾阿す。（中略）宜しく南海に至りて頗梨采女を嫁に請く。而して八王子を生ず。今厥の八王子等四衆八龍等百千若干の眷属を相具して、此の城郭を破却せんと欲す。豈に以て此の禍を通るべけんや。鬼王が曰く、何なる祭祀を以て解除せむ。士が曰く、一千人の苾芻を供養して、正に退散することを得べし。鬼王が曰く、奈なる法を勤修せむ。士が曰く、泰山府君王の法を行じたまへ。頗る解除すべし。辰に鬼王歡喜して、天には鉄鋼を張り、地には磐石を敷き、四方に長鉄の築地を構じ、同じく外には大溝の堰を堅め、内には玉の宝殿を造り、同じく清浄の床を飾り、嬉慢歌舞の八旬の大衆は四維に安座し、鉤策鑠鈴の四衆の薩埵は四方に侍立す。同じく宝の高坐の上には羅綾の打敷を掛け、並びに天蓋の瓔珞、幢幡の華慢は維の風に飄覆す。中に清浄の明僧有り。諸の大陀羅尼を唱満す。  
『簠簋内伝』巻一 (14)

「文明本」との共通点は、鬼王・巨旦将来（古端）が博士に占わせていること、博士が牛頭天王の襲来を予言すること、またそれに対抗する手段として、千人の僧による大陀羅尼の誦誦をあげていること、などである。ただ、その対抗手段たる儀礼名が「泰山府君王の法」とあって陰陽道の神・泰山府君を想起させる点には注意したい。

泰山府君の儀礼といえ、陰陽道儀礼の「泰山府君祭」が想起される。平安中期には確認できるこの儀礼は、当初、安倍や賀茂など特定の

官人系陰陽師が、天皇などの延命長寿を祈願するものだった。しかし、平安末期には出世栄達など様々な利益をも祈願する儀礼となり<sup>(15)</sup>、鎌倉期には非官人系陰陽師も行うようになったという<sup>(16)</sup>。つまり、当初は儀礼の利益、ならびに儀礼を執行する主体は限定されていたが、時代が降るにつれ一般化していったのである。ただこの一般化は、同時に泰山府君が人間の運命を支配する絶対的な冥府神としての「存在性を失う」ことをも意味するという<sup>(17)</sup>。

先に見た「太山府君王の法」は、その描写から陰陽道儀礼というよりも、密教儀礼に近い。しかし、命の危機に瀕する巨旦を救う唯一の可能性として示されていることから、泰山府君祭同様に、冥府神である泰山府君を祀る儀礼だと考えられよう<sup>(18)</sup>。ところが、この儀礼は牛頭天王に破られてしまう。つまり泰山府君は、もはや絶対的冥府神とはいえないことを示すに他ならない。さらに『簠篋内伝』巻一の後半部には、

天道神は牛頭天王なり。万事に大吉、此の方に向かひて袍衣を蔵し、鞍を置き始め、一切の求むる所、成就の所なり。 『簠篋内伝』巻一

と記されている。泰山府君を打ち破る力を持つ牛頭天王は、「万事に大吉」、すなわち暦神として最上の力を持つ天道神なのである。ここから、牛頭天王（天道神）こそが信仰すべき暦神である、という主張が読み取れる。このような言説は『簠篋内伝』以前には見られない。つまり『簠篋内伝』は、「太山府君王の法」を、陰陽道の泰山府君祭、そして密教的な經典読誦といった旧来の儀礼の象徴と捉え、それに対して、疫病の根源たる牛頭天王を祀ることが、「最先端」の、さらにいえば従来よりも強力な信仰だと位置づけたのである<sup>(19)</sup>。

このような『簠篋内伝』における牛頭天王信仰のあり方は「文明本」にも共通する。つまり、「文明本」もまた、大般若経会という旧来の儀礼から、絶大な効験を示す最先端の儀礼、つまり牛頭天王祭祀への転換を説いているのである。

では、「文明本」で示される儀礼とは具体的にどのようなものか。蘇民将来譚のもう一つの「核」といえる蘇民への利益、そして縁起後半部から検討していきたい。

### 第三節 語り直され、造り替えられていく儀礼

「文明本」の蘇民将来譚の中で、蘇民への利益はどのように描写されているか。まずは原文を確認してみよう。

御立在リケル時、何ヲカ、宿タメニトラセント、ヲホシテ、牛玉ヲ取出サセ給ヒテ、是ハ第一ノ宝ニテ在リトテ、蘇民将来ニ、御トラセ在

リケリ、大二悦ヒ申（中略）蘇民将来ノ、思ヒケル様ハ、先ニコソ、見苦敷キ家ニ、入レマヒイラセアレ、今度ハ如何ニモ、吉家作リテ、入参セハヤト思テ、牛玉ヲ取出シ、礼シ奉レハ、思ノマ、家一、五間ニ出来ル、ウレシキ物哉トテ、七間ノ家ハ、イマーホシキ物哉ト思ケレハ、又、思ノマ、家出来ル、猶飽ス、十二間ノ家ホシキ物哉ト思ヘハ、望ニ隨テ、出来ル、カクテ、家ニハ不足ナシト思フ、七珍万宝ノ財、牛馬六蓄数多シ、眷属ニ至ルマテ、ホシキ物哉ト思ヘハ、其マ、出来リ

「文明本」【四】

自分を歓待した蘇民への返礼に、牛頭天王は「第一ノ宝」である牛玉を渡す。この牛玉に蘇民が祈願すると、望みのままに様々なものが出てきて、蘇民は富者となる——先の真下は、ここに「年神の来訪による福德授与のモチーフ」を見ている<sup>(20)</sup>。このような利益は、「祇園縁起」諸本を除くと、その他にはほぼ見られない<sup>(21)</sup>。

たとえば、「逸文」や南北朝期ごろ成立の『神道集』所収「祇園大明神事」では、蘇民（兄・将来）に対し牛頭天王の災厄から身を護る護符が渡され、その護符により古端（弟・将来ノ巨端）宅にいた蘇民の娘は助かっている。さらに、蘇民の子孫がその護符を身につければ、防疫の効果があると示される。今も各地で伝えられている「蘇民将来符」の起源が、蘇民将来譚の中で語られるのである。

また、『簠篋内伝』では、「急急如律令」と記した護符が、牛頭天王を蘇民宅へと導いた古端（巨旦）の「賤女」に渡され、その命を救っている。一方、蘇民には「二六の秘文」なる呪言が授けられ、牛頭天王はその子孫たちに「五節の祭礼」を行うよう求める。授けられた二六の秘文だけでなく、五節の祭礼を行わねば、防疫の利益は得られないとするのが『簠篋内伝』の特徴だろう（次節詳述）。

このように、「逸文」・『神道集』・『簠篋内伝』には違いもあるものの、牛頭天王（武塔神）を強力な行疫神かつ除疫・防疫神として示す点は共通している。これこそが、牛頭天王による利益に他ならない。それに対して「文明本」の蘇民将来譚は、牛玉授与以外に蘇民への利益は確認できない。つまり、除疫、防疫神たる牛頭天王の姿が見えないのである。

ところが、「文明本」の後半部に目を移すと、そこには蘇民将来符を確認することができる。なぜ蘇民将来譚には記されず、後半部に見られるのか。ここに「文明本」の信仰世界を読み解く鍵がある。以下、後半部の概要を確認したい（一部注を（ ）で示した）。

【七】是ニ付テ、有徳ニ在リ、樂ニ有リケレハトテ、慈悲無キ物ハ、身ホロヒ、貧ナレトモ、慈悲アレハ、忽、福德幸、来ルナリ、サテモ此ハ、十二月ノ末ノ事ニテ有ケレハ、一切衆生、年取ニハ、古端将来ヲ呪咀シタラン物ヲ、我眷属ト成テ、守ヘシト、宣旨ナリケレハ、三界衆生、是ヲ承テ、大二悦、呪咀スル様ハ、先節酒ヲ作りテハ、古端カ血ノ色ト号スル也、アタ、ケトテ昇餅ハ、古端カフクリノマネ也、前ノ膳トテ、白餅ツキテ、桶カワニ入レルハ、古端ヲ焼タルホネ也、上ニ赤餅積ハ、古端カ身ノ色ト号也、門林トテ、松竹ヲ立ルハ、焼

ク時ノ天蓋ヲ、釣ラン為ノクヒ也、年繩トテ引ハ、天蓋ノマネ也、年繩ニ、クロメヲ、指ス事ハ、黒炎ヲマネタリ、炭ヲ指ス事、古端ヲ焼タル、炭ナリ、射落トテ射ルハ、古端カ左右ノ手ヲ、ヒチヨリ落シテ、足ヲ土ニ埋ミ立テ、足腓ヲ横カウニ懸テ、キタル也、猶モ、アカス的下号シテ射ハ、古端カ目ノ皮也、キツチャウノ玉トテ、丸キ物ヲ打事ハ、古端カ脇（脇カ）ノ玉也、ハマトテ、射ル事、古端カ、ホソ也、射クルミトテ、キルハ、古端カ閉也、是皆、正月十五日ノ内、呪咀スル也、十四日ニ、門林ヲ焼キ失ナフ也、

【八】又、家主蘇民将来ハ、先度ニ重恩ノ者也、今ヨリ後ハ、蘇民将来ヨリ初テ、来世ニ至マテ、蘇民将来可子孫ト、号セン者ハ、無病、平安ニシテ、寿命長遠、福寿増長也ト、加護シ給フヘシ、努メ、妄ヘカラスト、仰アリケリ、爰ニ、八玉（玉カ）子、牛頭天王ノ、宣旨ヲ聞召テ、蘇民将来カ為ニ、各キセイ申給フ様ハ、第一ノ王子ノ反化ハ、大歳神也、春三月ノ行役神也、第二ノ王子ノ返化ハ、大將軍ト成リ、四季各十八日ノ、行役神ト成ル、第三ノ王子ノ反化ハ、歳徳神也、秋三月ノ行役神也、第四ノ王子ノ返化ハ、歳殺神ト成リ、冬三月ノ行役神ト成ル也、第五ノ王子ノ反化、歳破神ト成テ、四季十八日、行役神ト成ル、第六ノ王子ノ反化、黄幡神ト成ル、「四季十八日ノ、行役神ト成ル」第七ノ王子反化、豹尾神ト成ル、四季十八日ノ、行役神ト成ル、第八ノ王子ノ反化、大陰神ナリ、夏三月ノ行役神ナリ、第八ノ王子ノ眷属、各八万四千六百五十四神童子也、十二鬼神等引率シテ、蘇民将来カ子孫ヲハ、末代マテモ守護セント、誓御座ス、

【九】又、正月ニハ、先堂舎ニテ、牛頭天王ノ第一ノ御財、牛玉ヲ給ラ、蘇民将来ヲ、柳ノ枝ニ書テ、男ハ左リ、女ハ右ノ、袂ニ付テ、守ニ懸テ、其後、鬼払トテ、壁板敷ヲ扣ク事ハ、古端将来カ家ニ、八万四千人ノ御眷属ヲ、放シ入テ、古端ヲ打レシ事ヲ、猶モ呪咀スル体也、

【十】三月三日ノ草餅ハ、古端カ身ノ皮也、桃ノ花ハ、古端カ肝也、五月五日ノ粽ハ、古端カモト、リ也、菖蒲ハ、古端カ髪也、如此六月一日ニ、牛頭天王ノ御主、天典薬神、天ヨリ御下シリマシマス、其時、見セマキラセン為ニトテ、正月ノ白キ餅、古端カ骨トテ、取出シテ食スル也、又六月一日ヨリ、十五日マテ、七反ツ、南無天薬神、南無牛頭天王ト、唱ヘ奉レハ、諸ノ難退キ、寿命長遠也、

【十一】去ハ古端ハ、慈悲無キ故ニ、末代マテ、加様ニ、呪咀セラレ奉ル、蘇民将来ハ、慈悲深重ナル故ニ、子孫マテモ、目出度、守ラセ給フ也、此本懐、年ノ初、八王子皆、牛頭天王ノ王子マテ、御座ス間、少モ疑ヒ申ヘカラス、惣テ何事モ、正月ノ祭り事ハ、皆古端カ調伏ノ為也、

※この後、尾題ならびに三分分の追記（後掲）と書写奥書が記されている。

このように「文明本」の後半部では、正月のハレの諸行事の由来や上巳、端午の節句などに用いる景物や食物の由来が語られている。その中で、蘇民将来符の存在が確認できるのは、正月に行う儀礼の様子を記した【九】となる。

又、正月二ハ、先堂舎ニテ、牛頭天王ノ第一ノ御財、牛玉ヲ給<sup>テ</sup>ラ、蘇民将来ヲ、柳ノ枚ニ書テ、男ハ左リ、女ハ右ノ、袂ニ付テ、守ニ懸テ、其後、鬼払トテ、壁板敷ヲ扣ク事ハ、古端将来カ家ニ、八万四千人ノ御眷属ヲ、放シ入テ、古端ヲ打レシ事ヲ、猶モ呪咀スル体也

「文明本」【九】

注目すべきは、この儀礼の中で蘇民将来符が用いられていること、さらにその儀礼が「文明本」の蘇民将来譚に見られる二つの核——蘇民への利益と古端への報復をそのまま体现していることである。果たして、この儀礼は何を意味するのか。

まず、内容や時期（正月）、場所（堂舎）から、この儀礼は「オコナイ」だと考えられる。オコナイは、修正会や修二会の儀礼を村落単位で実施する際の呼称で、平安中期以降、五穀豊穰や村落の安全を祈念する行事として、一月から三月にかけて各地で行われていた<sup>(23)</sup>。後述するが、実は「文明本」の追記部でも

是ノ春三月四季ノ行ニ読ムヘキナリ

「文明本」 追記部

と「行（オコナイ）」について言及されている。しかし、【九】のオコナイには、五穀豊穰や村落の安全祈願とは異なる利益を確認できる。

まず、堂舎にて授与される「牛玉」に着目しよう。一般的にオコナイ（修正会・修二会）で授与される「牛玉」とは、降魔・除災の護符である「牛玉宝印」が想起される<sup>(24)</sup>。しかし、「文明本」の牛玉とは、あくまで蘇民の願いを成就させる牛頭天王「第一ノ宝」を指す。当然、【九】の「牛玉」は、降魔・除災の護符ではなく、所願成就の利益をもたらすものであり、牛玉が渡されている人々は、慈悲深い蘇民に連なる子孫ということになる。つまり、【九】の牛玉授与とは、牛頭天王による所願成就の利益をもたらす護符の授与に他ならない。

さて、問題となる蘇民将来符はこの牛玉授与の後、参加者に対して渡されている。そして「鬼払」の儀礼が行われるのである。この儀礼は、その名の通り、疫鬼払いを意味し、現在でも各地の修正会や修二会、節分で行われている。しかし、ここでも「文明本」独特の儀礼解釈が確認できる。【九】に見る鬼払は、古端への報復を表す儀礼だといっているのである。

ここから「文明本」が、オコナイという儀礼を牛頭天王信仰の文脈で語り直し、造り替えていることがわかる。それは、「文明本」による儀礼の再構築であり、「文明本」を通して儀礼が変貌したともいえよう。このようにテキストが既存の儀礼を語り直し、造り替えることで、信仰は普遍化され、広がっていくのである。

ただし、【九】の儀礼が、すべて蘇民将来譚の枠組みに収められたかといえは、そうではない。先に見た鬼払は、実際に行われる儀礼のかた

ちと、語り直されたその儀礼の意味との間に齟齬が生じていることがわかる。つまり、鬼払が古端報復の場面をあらわすならば、儀礼が行われている堂舎は古端宅を意味することになる。本来であればその中にいるのは古端一族でなければならない。しかし、当然のことながら、堂舎の中にいるのは、牛玉を授かった参加者、つまり蘇民の子孫たちである。このまま儀礼が行われるならば、本来救済の対象であるはずの蘇民の子孫は、逆に古端一族と見なされ報復対象となってしまうのである。つまり、儀礼の起源譚（蘇民将来譚）から、実践される儀礼が逸脱することとなるのだ。

当然、蘇民将来譚にはこのような事態に対処する方策は記されていない。つまり、この齟齬を解消する方策は、蘇民将来譚外から導かねばならない。そこで用いられたのが、「逸文」や『神道集』などで蘇民の娘を守護した蘇民将来符であった。起源譚に記されていない護符の力により、参加者の身の安全が確保されたのである。

こうして「文明本」の行事由来部を通して、具体的な牛頭天王の信仰世界、信仰の起源を体现する重要な儀礼が浮かび上がってきた。しかし、この【九】前後に再度着目すると、先に確認した鬼払が、実は蘇民将来譚における古端報復場面の体现だけを意味するものではないことに気づく。その意味は、古端への「呪咀」という表現から徐々に浮かび上がってくるのである。

#### 第四節 古端への「呪咀」が意味するもの

改めて、蘇民将来譚を受け、「文明本」の後半部がどのように始まっているのか。以下、【七】の原文を確認したい。

サテモ此ハ、十二月ノ末ノ事ニテ有ケレハ、一切衆生、年取ニハ、古端将来ヲ呪咀シタラン物ヲ、我眷属ト成テ、守ヘシト、宣旨ナリケレハ、三界衆生、是ヲ承テ、大ニ悦、呪咀スル様ハ、先節酒ヲ作りテハ、古端カ血ノ色ト号スル也、アタ、ケトテ昇餅ハ、古端カフクリノマネ也、前ノ膳トテ、白餅ツキテ、桶カワニ入レル、ハ、古端ヲ焼タルホネ也、上ニ赤餅積ハ、古端カ身ノ色ト号也、門林トテ、松竹ヲ立ルハ、焼ク時ノ天蓋ヲ、釣ラン為ノクヒ也、年縄トテ引ハ、天蓋ノマネ也、年縄ニ、クロメヲ、指ス事ハ、黒炎ヲマネタリ、炭ヲ指ス事、古端ヲ焼タル、炭ナリ、射落トテ射ルハ、古端カ左右ノ手ヲ、ヒチヨリ落シテ、足ヲ土ニ埋ミ立テ、足腓ヲ横カウニ懸テ、キタル也、猶モ、アカス的ト号シテ射ハ、古端カ目ノ皮也、キツチャウノ玉トテ、丸キ物ヲ打事ハ、古端カ<sup>（腰カ）</sup>脇ノ玉也、ハマトテ、射ル事、古端カ、ホソ也、射クルミトテ、キルハ、古端カ閉也、是皆、正月十五日ノ内、呪咀スル也、十四日ニ、門林ヲ焼キ失ナフ也

「文明本」【七】

このように「文明本」の後半部は、正月のハレの行事で用い、または食すものの由来を語るところから始まるのだが、それらの由来が、すべて古端を端緒としている点は看過できない。つまり、食事をとることは、古端の身体を食すことであり、ハレの行事で用いる道具は、すべて古端調伏へと結びつくのである。「年取ニハ、古端将来ヲ呪咀シタラン物ヲ、我眷属ト成テ、守ヘシ」とあるが、まさにこれら正月の諸行事がすべて古端への呪咀であり、だからこそ牛頭天王の眷属として「一切衆生」は護られることになる。蘇民将来譚が信仰の起源を語っているならば、この後半部は信仰の実践を説いているといえよう。またこれらは、『簠篋内伝』における蘇民の子孫による「五節の祭礼」の実施と利益の享受との関係にも当てはまる。

しかし、続く【八】を見ると

家主蘇民将来ハ、先度ニ重恩ノ者也、今ヨリ後ハ、蘇民将来ヨリ初テ、来世ニ至マテ、蘇民将来可<sub>マ</sub>子孫ト、号セン者ハ、無病、平安ニシテ、寿命長遠、福寿増長也ト、加護シ給フヘシ、努<sub>ク</sub>、妄ヘカラスト、仰アリケリ

「文明本」【八】

とあり、「蘇民将来可<sub>マ</sub>子孫」を名乗る者であれば、無条件に無病、平安、寿命長遠、福寿増長の利益が約束されている。ここには古端呪咀の要素は見られない。果たしてこの違いは何か。

【七】と【八】を見ると、利益の対象となるのが、前者は正月の諸行事（古端への呪咀）を行うすべての人々、後者は蘇民の子孫を名乗る人々となっている。前者に比べると後者はやや限定がかけられている。次の利益の内容だが、前者は「眷属ト成テ、守」るとあるだけで具体性を欠いている。一方後者は、先に見た通り無病、平安、寿命長遠、福寿増長と【七】より具体的になっていることがわかる。

さらに前節でも見た【九】を改めて見ていこう。ここでの利益の対象は、【八】と同じく蘇民の子孫だが、ここでは儀礼（オコナイ）に参加していることが条件となる。その参加者に対してだけ、利益、すなわち所願成就の護符である牛玉が授与されるのである。そして、この所願成就の利益は、【七】で示された利益を包含している。つまり、牛頭天王から与えられる最高の利益といえよう。それは、【七】・【八】と異なり、この利益のみ信仰の起源譚たる蘇民将来譚に直接由来していることからもわかる。

つまり、【七】↓【八】↓【九】の展開の中で、利益の対象は徐々に限定され、それと反比例するように得られる利益は強力なものになっていくのである。それは偏に【九】の儀礼が重要であるからに他ならない。ここで前節最後の問題へと繋がる。起源譚には位置づけられていない蘇民将来符を用いてまで、蘇民の子孫たる参加者たちが鬼払の儀礼の場に居合わせることに、どのような意味があるだろうか。牛玉の授与と鬼払



とが一つの儀礼を構成しているならば、両者に有機的な繋がりを見ても良いはずである。

そこで浮かび上がるのが、やはり古端への呪咀である。この鬼払は呪咀の象徴的なものであろう。この儀礼が行われる度に、古端は牛頭天王から調伏され続ける。そして、【七】を踏まえれば、堂舎内にいる参加者は、蘇民の子孫であると同時に牛頭天王の眷属でもある。つまり、その現場に居合わせることは、古端への調伏に加担していることに他ならない。【十一】の末に

此本懐、年ノ初、八王子皆、牛頭天王ノ王子マテ、御座ス間、少モ疑ヒ申ヘカラス、惣テ何事モ、正月ノ祭り事ハ、皆古端カ調伏ノ為也、  
 「文明本」【十一】

とあるのは、まさにそのことのあらわれであり、そこには、いわば神人合一ともいえる関係性が生じているのである。もともと、ここでの「正月ノ祭り事」とはオコナイに限ったものではなく、すべての正月行事と解せる。すなわち、正月を過ぎす人々は、古端を調伏する牛頭天王の眷属なのである。

しかし、牛頭天王が求める古端への呪咀は、実は正月に限らない。それは次の【十】の記述から明らかとなる。

三月三日ノ草餅ハ、古端カ身ノ皮也、桃ノ花ハ、古端カ肝也、五月五日ノ粽ハ、古端カモト、リ也、菖蒲ハ、古端カ髪也、如此六月一日ニ、牛頭天王ノ御主、天典薬神、天ヨリ御下リマシマス、其時、見セマキラセン為ニトテ、正月ノ白キ餅、古端カ骨トテ、取出シテ食スル也、又六月一日ヨリ、十五日マテ、七反ツ、南無天薬神、南無牛頭天王ト、唱ヘ奉レハ、諸ノ難退キ、寿命長遠也、  
 「文明本」【十】

上巳、端午、そして六月一日の歯固は、古端呪咀と明示されていないが、そこで用い、食されるものはやはり古端に由来している。そして、この【十】は、『簠簋内伝』との共通点が最も顕著に見られる箇所でもある。

然して后、彼の巨旦が屍骸を切断す。各々五節に配当して、調伏の威儀を行ひて、後に蘇民将来の所に至る。（中略）厥の五節の祭礼は、正月一日の赤白の鏡餅は巨旦が骨肉、三月三日の蓬萊の草餅は巨旦が皮膚、五月五日の菖蒲の結粽は巨旦が鬚髪、七月七日の小麦の「素力」麵は巨旦が継、九月九日の黄菊の酒水は巨旦が血脈、総じて蹴鞠は頭、的は眼、門松は墓駈なり。（中略）六月一日の歯堅肝要なり。

蘇民の子孫が行うべき「五節の祭祀」に関する箇所だが、先の【七】や【十】との共通点が確認できる。ただし、「文明本」には七夕や重陽に関する記述は見られない。そのため、この点を「不備」と見なし、『簠簋内伝』に比べ、「五節供行事の説明として後退」しているとの指摘もある<sup>(25)</sup>。しかし、これまで見てきたように「文明本」と『簠簋内伝』とは、そこから頭われる牛頭天王の信仰世界は明らかに異なっている。そのため、五節供行事の説明を「文明本」が志向していたとは考え難く、むしろ、七夕・重陽に言及しないことに意味を見出すべきだろう。

そのような視点から考えると、【十】の後半部、「六月一日ヨリ、十五日マテ」という記述が気にかかる。旧暦六月といえば、京では牛頭天王を祀る祇園会が、七日（神幸）と十四日（還幸）に行われ、十五日には祇園臨時祭が行われていた。また、中世期以降、祇園社や天王社は各地に勧請され、旧暦六月上旬から中旬までの間に各地で祇園会や天王祭が行われていた<sup>(26)</sup>。

重要なのは、これら祇園会や天王祭が、同時にその年の牛頭天王祭祀の「句切り」にもなっていたということである。つまり、それ以降、牛頭天王を祀る主だった祭祀は行われていない。改めて「文明本」を確認すると、六月十五日以降の牛頭天王に対する祭祀や儀礼は、記されていない。つまり、この「文明本」の「六月一日ヨリ、十五日マテ」という記述も、牛頭天王祭祀の区切りとなる月日として位置づけられるのではないか。そのため、七月七日の七夕、九月九日の重陽に関しては記述が見られないのも当然といえる。

牛頭天王信仰が都市部のみならず、地方へと伝播する過程において、都市祭祀たる祇園会や天王祭の要素はそぎ落とされていった。その代わり新たな祭祀、儀礼がテキストにより創造、ないし語り直され、創り替えられていった。それが正月や上巳、端午の古端呪咀であり、オコナイであり、「六月一日ヨリ、十五日マテ」の神名唱誦なのである。こうして「文明本」は、祇園社や津島社など特定の場で祀られる防疫、除疫神から、古端への呪咀を通して、人々の営みの中で祀られる新たな神へと牛頭天王を変貌させ、新たな信仰世界を創り上げたといえる。

### 第五節 行疫神としての八王子

以上、「文明本」全体の読解を通してそこから浮かび上がる牛頭天王信仰について検討してきた。この「文明本」を「中世神話」として捉えたとき、祇園社祭神のような都市とは異なる牛頭天王の姿が頭わとなるが、それはその時代、その場において信仰された牛頭天王であり、その信仰であったことはいまでもない。

しかし、そうであるならば、「文明本」での牛頭天王とは結局、どのような存在であるのか、という疑問が浮かび上がる。前半部たる蘇民将来譚では、蘇民に牛玉を授け、現世利益を保証する姿が頭わとなった。一方で、古端一族を滅ぼす「荒ぶる神」としての側面は描かれているにもかかわらず、「逸文」や『神道集』に見られるような行疫神としての牛頭天王は特段、示されないのである。蘇民将来符の由来譚が「文明本」に

も見えないことは、一つの象徴でもある。

ただ、ここでも『簠簋内伝』と共通する要素を見出せる。『簠簋内伝』もまた、旧来儀礼を打ち破り、巨旦を滅ぼす牛頭天王は描かれているが、牛頭天王が行疫神であると明示していない。その理由は第一章でも示したように、『簠簋内伝』が牛頭天王をどのような神として位置づけようとしたかが、大きく関係している。つまり、『簠簋内伝』における牛頭天王とは、あくまで「万事に大吉」な最上の力を持った暦神、天道神であった。そのため、人々に疫病の災禍を与える行疫神としての側面は、牛頭天王に求められなかったのである。その代わり、『簠簋内伝』では他の神が行疫神的側面を担っている。暦神の由来を説く卷一の後半部を見てみよう。

此の金神とは、巨旦大王が精魂なり。七魄遊行して南閻浮提の諸の衆生を殺戮する。故も最も嫌ふべき者なり。

『簠簋内伝』卷一

これは「金神七殺の方」、すなわちすべてに凶であって、「諸の衆生を殺戮する」凶悪な神・金神の方角を指し示すものである。着目すべきは傍線部で、この金神こそ、牛頭天王により滅ぼされた巨旦の精魂だというのだ。滅ぼされた側の巨旦こそ行疫神的側面を含む悪神だということ。『簠簋内伝』の記述は、蘇民将来譚における役割の転倒を示すものである。

「文明本」ではここまでの転倒は確認できない。しかし、『簠簋内伝』の例を踏まえれば、「文明本」もまた牛頭天王を行疫神として位置づけようとはしていないことがわかる。つまり、「文明本」における牛頭天王とは、現世利益を保証する神であり、それは衆生のすべての願いを保証する万能神的な存在であった。そのような意味でいえば、真下が「文明本」をもって「最も特徴をなすのは、牛頭天王から蘇民将来に牛玉と呼ばれる呪符が与えられることであろう。（中略）遊行する神に対する歓待と報恩を主題とするこの物語が、さらに同類型の昔話「大年の客」の持つ、年神の来訪による福德授与のモチーフを取り込むことよって成る」と指摘するのは、首肯できる<sup>(27)</sup>。ただし、「文明本」の後半部を確認すると事はそう単純ではないことがわかる。「文明本」の末尾にあたる【十一】を見よう。

此本懐、年ノ初、八王子皆、牛頭天王ノ王子マテ、御座ス間、少モ疑ヒ申ヘカラス、惣テ何事モ、正月ノ祭り事ハ、皆古端力調伏ノ為也、

「文明本」【十一】

着目すべきべきは、「年ノ初、八王子皆、牛頭天王ノ王子マテ、御座ス間」という表現だろう。新年に人々の家へと訪れているのは牛頭天王ではなく八王子なのである。

ここで「文明本」における八王子がどのような神であるか、【八】を確認しよう。

爰ニ、八<sup>〔王カ〕</sup>王子、牛頭天王ノ、宣旨ヲ聞召テ、蘇民将来カ為ニ、各キセイ申給フ様ハ、第一ノ王子ノ反化ハ、大歳神也、春三月ノ行役神也、第二ノ王子ノ返化ハ、大將軍ト成リ、四季各十八日ノ、行役神ト成ル、第三ノ王子ノ反化ハ、歳徳神也、秋三月ノ行役神也、第四ノ王子ノ返化ハ、歳殺神ト成リ、冬三月ノ行役神ト成ル也、第五ノ王子ノ反化、歳破神ト成テ、四季十八日、行役神ト成ル、第六ノ王子ノ反化、黄幡神ト成ル、「四季十八日ノ、行役神ト成ル、」第七ノ王子反化、豹尾神ト成ル、四季十八日ノ、行役神ト成ル、第八ノ王子ノ反化、大陰神ナリ、夏三月ノ行役神ナリ、第八ノ王子ノ眷属、各八万四千六百五十四神童子也、十二鬼神等引率シテ、蘇民将来カ子孫ヲハ、末代マテモ守護セント、誓御座ス

「文明本」【八】

まず傍線部だが、ここでは蘇民将来の子孫を守護するという牛頭天王の宣旨を聞き、その御子神たる八王子が「蘇民将来カ子孫ヲハ、末代マテモ守護セン」と「キセイ（祈誓）」している。つまり、牛頭天王の宣旨によって、実際に蘇民の子孫を守護しているのは八王子なのである。最も着目すべきは、二重傍線部であろう。ここでの八王子は、それぞれの季節の「行役神」なのである。当然、蘇民の子孫守護という側面を考えれば、除疫、防疫神でもあることはいうまでもない。

ここにも『簠簋内伝』との強い影響関係を伺うことができる。以下は『簠簋内伝』の八王子に関する記述である。

八将神は、牛頭天王の王子なり。春夏秋冬四土用行疫神なり。太歳神方は、厥の歳其の方なり。此の一神方を以て、諸余七神の方、之を知るべきなり。

第一、太歳神。総光天王。本地薬師如来。此の方に向きて造作大吉。敢へて木を裁らず。

第二、大將軍。魔王天王。本地他化自在天。此の方に向きて万事凶む。故に世人三年塞がりと号す。

第三、大陰神。俱摩羅天王。本地聖観自在尊。此の方に向きて万事凶む。殊に嫁娘結婚等に凶む。

第四、歳刑神。得達神天王。本地堅牢地神。此の方に向きて犯土に凶む。然と雖ども兵具収めに大吉。

第五、歳破神。良侍天王。本地河泊大水神。此の方に向きて海河を渡らず。造作する寸は則牛馬死す。

第六、歳殺神。侍神相天王。本地大威徳。此の方に向きて弓箭を取らず。嫁娘結婚等に凶む。

第七、黄幡神。宅相神天王。本地摩利支天王。此の方に向きて軍陳<sup>〔神カ〕</sup>の幡を開くに吉し。財宝を収むるに最も凶む。

第八。豹尾神。蛇毒氣神。本地三宝大荒神。此の方に向きて大小便凶む。宜しく六畜を収めざるべし。

『簠簋内伝』卷一

このように、「文明本」と同様、『簠簋内伝』でも八王子が「行疫神」であり、季節を司る神だと明示されているのである。ところが「文明本」と異なるのは、行疫神として記されているにもかかわらず、その実、行疫神として、また除疫、防疫神としての役割が位置づけられていない点にある。先にも記したように、『簠簋内伝』には他に金神という悪神の存在が記されていること関係してしよう。そのため、八王子の役割は、曆神として様々な事象に関する吉凶の方位を明らかにすることに重点が置かれている。つまり、「第一、太歳神……」以下の文章こそが重要なのである。

一方、「文明本」では季節によって交替しながら、行疫神たる八王子が蘇民を守護するとしている。ここでの八王子は、行疫神であるからこそ、蘇民の子孫を疫病から護る除疫、防疫神として位置づけられているに他ならない。もちろん、利益の対象者は蘇民の子孫であることが前提である。

先の【十一】では、正月に人々の家へ「八王子皆」が訪れるため、それら神の前で「此本懐」——【一】から【十】、とりわけ後半部の内容を、「疑ヒ申」してはならないとする。「文明本」の後半部は、祭祀や儀礼を行う（古端を呪咀し、調伏する）ことで牛頭天王から利益が保証されるといった、神と人、すなわち蘇民の子孫との誓約である。つまり、それに反するようなことを八王子の前で行うことは、自ら蘇民の子孫から外れることになり、行疫神として災禍を及ぼすべき相手と見なされることに繋がるためであろう。

なお、民俗事例として東北地方を中心に、年末から正月にかけて一晩あるいは数日の間、行疫神を迎え入れ、食事を奉じて祀り、その年の疫病から身を護るといふ行事が報告、そして検討されている<sup>(28)</sup>。そのような事例を踏まえれば、【十一】の背景には、行疫神たる八王子を正月に迎え入れ、歓待しようとする人々、すなわち蘇民の子孫たちの祭祀が浮かび上がる。ここでは、あくまでも所願成就の神たる牛頭天王ではなく、行疫神たる八王子が客神として歓待される必要があったのである。この歓待を通して、その家は一年間の除疫、防疫の利益を八王子から受けることができるのだ。

しかし、なぜ「文明本」において、八王子が行疫神と位置づけられ、蘇民の子孫の守護を担うこととなったのか。ここで古端一族の滅亡を描く【六】を振り返りたい。ここでの古端一族滅亡は、牛頭天王の指示によるものであるが、一方で、第一節でも確認した通り、牛頭天王は直接、古端宅に赴くことはない。すなわち直接的行為としての古端調伏は、八王子以下の眷属によってなされているのである。換言すれば、「文明本」の蘇民将来譚においては、強烈な災禍を起こす行疫神は、八王子を代表とする牛頭天王の眷属であることを示しているに他ならない。したがって、「文明本」において八王子が行疫神とされたのは、蘇民将来譚をうけてのことだったといえる。

このように、「文明本」における牛頭天王とは、「逸文」や『神道集』で見ると異なっていた。具体的には、現世利益を司る万能神的

な存在こそが「文明本」の牛頭天王であつて、行疫、そして除疫、防疫の利益は、古端一族滅亡を實行した八王子たちだったのである。そこには『簠篋内伝』との影響関係も考えられるが、『簠篋内伝』が暦の論理で神々を規定したのとは別に、集落（共同体）における営為の中に牛頭天王や八王子を組み込み、またその由来、由緒と牛頭天王信仰を結びつけることで、集落の営為は神との誓約として位置づけられていくのである。

以上、「文明本」に見る牛頭天王信仰の世界を見てきた。最後に縁起末尾にある追記部を見たい。

五 <sup>「墓カ」</sup>基 <sup>「墓カ」</sup>ハ古端カ <sup>「墓カ」</sup>基 立タル日ナリ

是ノ春三月四季ノ行ニ読ムヘキナリ

万病退キ万難消除スル也

「文明本」 追記部

傍線部に着目したい。つまり、この「文明本」を「是ノ春三月四季ノ行」で「読ム」ことで、「万病退キ万難消除」されるといふのだ<sup>(29)</sup>。果たして、「文明本」のどこまでが「読ムヘキ」対象だったかは定かでないが、この縁起がオコナイの場で「祭文」として用いられていたことは間違いない。また、漢字交じりの片仮名本であるのも、繰り返し「読ム」ことを前提に作られたとも考えられよう。

それは「文明本」本文には一切記されていない新たな儀礼の創造である。「文明本」がオコナイや正月のハレの行事を語り直し、造り替えていったのと同じように、「文明本」というテキスト自体も、それを使用する宗教者によって創り替えられ、新たな役割を与えられた。信仰はテキストによって変貌し、テキストもまた変貌を遂げる——ここに牛頭天王信仰が中世の日本において限らない創造と変貌により広がりを見せていたことが明らかとなるのである。

【注】

- (1) 横山重・太田武夫校訂『室町時代物語集』第一（大岡山書店、一九三七年）。
- (2) 西田長男「祇園牛頭天王縁起の成立」（同『神社の歴史的研究』塙書房、一九六六年【初出は「祇園牛頭天王縁起の諸本」上・中・下『神道史研究』第十卷第六号、第十一卷第二号、第三号、一九六二・六三年】）。
- (3) 松本隆信「祇園牛頭天王縁起について」（同『中世における本地物の研究』汲古書院、一九九六年【初出は同名論考『斯道文庫論集』第一八輯、一九八二年】）。
- (4) 真下美弥子「御霊信仰——『牛頭天王縁起』をめぐる——」（福田晃・美濃部重克・村上學編『宗教伝承の世界』三弥井書店、一九九八年）。また近年、紹介された奥三河に存する近世期書写の『御歳徳神祭文』は、蘇民将来譚を基にしつつ、年神信仰を説くテキストであり、年神の別名の中に牛頭天王の名も確認できるものである（松山由布子「奥三河の宗教文化と祭文」（斎藤英喜・井上隆弘編『神楽と祭文の中世』思文閣出版、二〇一六年））。
- (5) 山本ひろ子「行疫神・牛頭天王——祭文と送却儀礼をめぐる——」（同『異神——中世日本の秘教的世界』、平凡社、一九九八年【初出は「異神の像容——牛頭天王島渡り祭文の世界」『神語り研究』第一号、一九八六年】）、同『中世神話』（岩波書店、一九九八年）。
- (6) 拙稿「感応」する牛頭天王——『阿婆縛抄』所収「感応寺縁起」を読む——（『日本文学』第六五卷第七号、二〇一六年）。
- (7) 松本前掲注(3)や三浦俊介「陰陽思想——『篋篋内伝』をめぐる——」（以下、真下前掲注(4)と同じ）などで「祇園縁起」との共通点が指摘されている。
- (8) 林淳「篋篋内伝」『日本仏教の文献ガイド』法蔵館、二〇〇一年）には、成立に関する諸説の整理と問題点が簡潔にまとめられている。
- (9) 拙稿「スサノヲと祇園社祭神——『備後国風土記』逸文に端を發して——」（『論究日本文学』九十二号、二〇一〇年）。
- (10) 前掲注(1)より引用（なお原本は影印で確認）。便宜上、場面ごとに【一】～【六】でわけた。なお、欠字部については「祇園縁起」諸本を参照に補えるところは傍注で補っている。以下、「文明本」の原文引用はここから。
- (11) 影山尚之「備後国 蘇民将来」（上代文献を読む会編『風土記逸文注釈』翰林書房、二〇〇一年）より引用。
- (12) 増淵智信「神前説経の成立背景」（『神道宗教』一八二号、二〇〇一年）や嵯峨井建「一宮・惣社における仏事と大般若経」（同『神仏習合の歴史と儀礼的空間』思文閣出版、二〇一三年【初出は同名論考『神道宗教』一九九・二〇〇〇号、二〇〇五年】）などに詳しい。
- (13) 『日本紀略』大同三年（八〇八）正月乙未（十三日）。
- (14) 『統群書類従 第三十一輯 上』（統群書類従完成会、一九二四年）所収『篋篋内伝』を、西田前掲注(2)を参考に、私に読み下した。
- (15) 斎藤英喜「冥府の王・泰山府君」（同『安部晴明』ミネルヴァ書房、二〇〇四年）。
- (16) 山下克明「陰陽道信仰の諸相——中世初期の貴族官人・都市民・陰陽師——」（同『平安時代陰陽史研究』思文閣出版、二〇一五年【初出は同名論考（上杉和彦編『経世の信仰・呪術』竹林舎、二〇一二年）】）。
- (17) 斎藤英喜「冥府と現世を支配する神」（『増補 陰陽道の神々』佛教学大学生涯学習機構「制作・思文閣出版」、二〇一二年）。

- (18) 谷口勝紀『篋篋内伝』の宗教世界」、『佛教学大学院研究紀要』第三三号、二〇〇五年）に詳しい。
- (19) 今堀大逸「牛頭天王と蘇民将来の子孫」（同『本地垂迹信仰と念仏——日本庶民仏教史の研究——』法藏館、一九九九年【初出は「疫神と神祇信仰の展開——牛頭天王と蘇民将来の子孫——」、『仏教史学研究』第三十六卷第二号、一九九三年】）、斎藤「牛頭天王、来臨す」（以下、前掲注(17)に同じ）。
- (20) 真下前掲注(4)。
- (21) 「祇園縁起」以外では、愛知県津島市興禪寺蔵の天文九年（一五四〇）書写『牛頭天王講式』の第四段目に「大福長者」になることのできる「牛玉」の存在が確認できる。
- (22) 『三宝絵詞』下巻「修正月」では、すでに七道各国で「オコナへ」が実施されていた旨が記されている。なお、オコナイについては中沢成晃「修正会・修二会と餅・花」（同『近江の宮座とオコナイ』岩田書院、一九九五年【初出は同名論考（伊藤唯真編『仏教年中行事』名著出版、一九八六年）】）や中島誠一「オコナイにみる莊嚴——西日本の年頭行事にみるお鏡飾りを中心に——」（伊藤唯真編『宗教民俗論の展開と課題』法藏館、二〇〇二年）などに詳しい。
- (23) なお、【八】の「第六ノ王子ノ反化、黄幡神ト成ル」の後は、底本ならびに原本影印では「第七ノ王子ハ……」と続いているが、他の八王子の記述を比較すると、その間に「四季十八日ノ、行役神ト成ル」の文字が脱落していると考えられる。そのため、本論では当該箇所を補い「」で括弧している。
- (24) 牛玉宝印は、古来より薬として重宝された牛玉を朱肉に混ぜ込み印を押した護符で、現在でも多くの寺社の修正会、修二会で配布されている（川井銀之助「牛玉宝印の医学的考察」、『神道史研究』八巻第二号、一九五〇年）、中村直勝『起請の心』（便利堂、一九六二年）
- (25) 三浦前掲注(7)。
- (26) 祇園祭の伝播については、大塚活美「中世における祇園祭の地方伝播」、『京都文化博物館研究紀要 朱雀』一三、二〇〇一年）に詳しい。
- (27) 真下前掲注(4)。
- (28) 大島建彦「信仰と年中行事」（大間知篤三ら編『日本民俗学大系 卷七 生活と民俗2』平凡社、一九五九年）、三崎一夫「正月行事における疫神鎮送について」（『東北民俗』五輯、一九七〇年）、田中宣一「厄神の祭祀と正月行事」（『成城文藝』一六一号、一九九八年）など。
- (29) この点には、すでに西田前掲注(2)も指摘している。なお、本文、追記部共に同筆であり、奥書から「宗俊」なる人物の手によるものであることがわかる。



## 結 語

以上本論では、牛頭天王信仰に関するテキストを「中世神話」の視座をもって読解し、そこから浮かび上がる牛頭天王の信仰世界について検討してきた。改めて各章で明らかとなったことを述べていきたい。

第一章では、これまでの先行研究（たとえば神仏習合論や本地垂迹説を前提としたような研究）では、牛頭天王への信仰世界を顕わにすることができなかったことを示した。それは、近代主義的な価値観や学問知では、牛頭天王信仰に関するテキストを読解できないことを意味する。そのため、「中世日本紀」をうけて成立した「中世神話」という視座からのテキスト読解の有用性を確認し、むしろ「中世神話」の視座でなければ牛頭天王信仰に関するテキストも読解できないこと、すなわち牛頭天王への信仰世界は浮かび上がってこないことを示した。その上で、この牛頭天王の出現、すなわち「中世神話」として捉えることのできるテキストの創造こそが「中世」の象徴でもあると述べた。すなわち、本論で明らかにする牛頭天王とは「中世神話」としての牛頭天王に他ならないことを明らかにした。

第二章では、『日本書紀』における卜部兼文の祇園社祭神言説、『公事根源』ならびに『日本書紀纂疏』における一条兼良の祇園社祭神言説、『神書聞塵』における吉田兼俱の祇園社祭神言説をそれぞれ検討した。その結果、兼文により祇園社祭神とスサノヲとが結び付けられ、兼良は祇園社祭神である牛頭天王とスサノヲとを結び付け、さらに兼俱は、祇園社祭神である牛頭天王だけでなく、すべての異国神はすべからくスサノヲである、との言説を展開したことがわかった。すなわち、兼文の言説（知）を兼良が、兼良の言説（知）を兼俱が乗り越え、新たな言説（知）を構築したことを意味する。それは、彼ら個人の突出した営為であると同時に、既存の秩序、価値観の崩壊と共に、新たな秩序、価値観を求め、社会に要請された、とも見ることができ、つまり、彼らの言説により変貌を見せる祇園社祭神は、時代の転換を象徴しているともいえよう。

第三章では、これまでの先行研究では触れられるに留まっていた『阿婆縛抄』所収の「感応寺縁起」を「中世神話」の視座を用いて読解、検討した。まずこの縁起の牛頭天王は、祇園社祭神に代表される異国神であり、また行疫神かつ除疫、防疫神としての牛頭天王とは異なることを確認した。その上で、感応寺本尊である観音の利益を包含するような、ある種の万能的な神として描かれていることを、そしてそれは天台密教における牛頭天王と観音との習合言説の影響を受けている可能性を指摘した。さらに、この縁起から感応寺の鎮守社である川前天神堂における儀礼が浮かび上がることを明らかにした。また、この縁起には、「宗教実践者」である感応寺開祖の老演と、老翁神（牛頭天王）との交渉が如実に見られ、両者が交渉を通して「成長」していく様子を明らかにした。すなわち、老演と牛頭天王は「感応」関係にあり、そこには神人合一ともいえる関係性が明らかとなった。しかし、時代が降り『元亨釈書』の時代になると、『阿婆縛抄』に見られた「感応寺縁起」とはまったく異なる「感応寺縁起」へとテキストが変貌する。『元亨釈書』の「感応寺縁起」からは、端午における悪気・毒気の発生源としての牛頭天王の姿が顕

わとなる。しかし、その牛頭天王も、自らの意思で広めるのではなく、「衆生の業感」次第だとする。ここには祭祀の対象としての牛頭天王は見られない。さらに『墜囊鈔』所収の「感応寺縁起」になると、「川崎の鎮守は是祇園」と、感応寺の伽藍神たる牛頭天王が、祇園社祭神としての牛頭天王へと収斂していく様子が見られる。これは感応寺における牛頭天王の変貌であると同時に、「感応寺縁起」の変貌ともいえるのである。

第四章では、「祇園縁起」と称されるテキスト群の中でも最古の書写年代（文明十四年（一四八二））を有す『牛頭天王御縁起』（「文明本」）、「中世神話」の視座を用いて読解し、またすでに共通点が指摘されている『篋篋内伝』との比較を行うことで、この縁起から頭われる信仰世界について検討した。この縁起の牛頭天王信仰については、すでに年神信仰の取り込みが先行研究で指摘されている。しかし、縁起全編を通して読解すると、従来の儀礼から最先端の信仰、すなわち牛頭天王信仰への転換が説かれていること、この縁起における牛頭天王への儀礼とは、いわゆるオコナイとよばれる正月行事であり、しかしその起源や意義をすべて牛頭天王信仰に即して語り直され、造り替えられていること、また蘇民の子孫たる衆生は古端への呪咀を行うことで利益が得られること、そしてこの縁起における牛頭天王が、祇園社祭神における行疫神かつ除疫、防疫神とは異なることを示した。それはこの縁起が京の祇園社のような都市で作成されたものではなく、恐らくは地方集落で作成されたこと、また集落における営為が神との誓約として位置づけられていることを明らかにした。また、この縁起が祭文として用いられたことも示し、テキストの変貌が見られることを述べた。

さて、これら各章の成果を踏まえた上で、本論が果たした意義を考え、また今後の課題と展望を述べていきたい。

一つに、本論が「中世神話」の視座を用いて、テキストの読解、分析から牛頭天王への信仰世界に迫ることができた意義は大きい。第一章でも述べたように、現状において牛頭天王信仰に関する研究は少ない。それは、牛頭天王信仰が顧みられてこなかったというよりも、その信仰を検討する術を持ち得ていなかったことを意味する。その点において本論は、牛頭天王への信仰世界が検討可能であることを示す重要な役割を果たしたといえよう。つまり本論は、これまで日本の宗教史上「未開拓」であった牛頭天王信仰を開拓し、さらに踏み入る道筋をもつけたのである。これにより、牛頭天王信仰は日本の宗教史上、位置づけ可能になったといえよう。

もちろん、第一章でも触れたように、本論以前に、山本ひろ子や斎藤英喜によつて、「中世神話」の視座から、牛頭天王信仰に関するテキストの読解と検討は行われている。しかし、それらは牛頭天王信仰を総体的に見ようとするものではなく、また日本の宗教史上に牛頭天王を位置づけようとするものでもなかった。

また先の成果とも重なるが、牛頭天王信仰に関するテキストの多様な世界を示すことができた意義も大きい。本論第二章は「中世日本紀」として捉えることのできる言説から、第三章はこれまでまったく顧みられてこなかった寺社縁起から、第四章では寺社縁起ではなく、地方集落における信仰の起源譚から、それぞれ読解および考察することを可能とした。本論が副題を「牛頭天王信仰に関するテキストの研究」としたのは、

寺社縁起や祭文以外のテキストからも信仰世界が浮かび上がることを示す意図があった。その点が明示できたことは、今後の新たな牛頭天王信仰に関するテキスト「発掘」にもつながる成果だといえよう。

最後に、「中世神話」論の再評価ということがあげられる。山本の提唱以降、一九九〇年代後半から二〇〇〇年代初頭まで、「中世神話」は間違いなく一つのムーヴメントを形成した。しかし、二〇一七年の現在、「中世神話」を正面から掲げてテキストに対峙する研究は少ない。たとえば、「神仏習合」論がそうであったように、その果たすべき役割を終えたのであればその趨勢は理解できるが、本論で示したように、まだ「中世神話」論から得られることは多々残されている中で、その方法論が用いられなくなったことは研究の停滞以外何者でもない。もとより、「中世神話」論は一つの方法論であり、時代とともに新たな方法論へと塗り替えられていくことは、必定だろう。また、本論の目的がそうであったように、牛頭天王信仰に関するテキストの読解とそこから顕われる信仰世界の検討がより深められるならば、「中世神話」に拘泥する必要はない。ただ現状において、そのような方法論が提示されていない以上、「中世神話」論を再評価することには意義があると考えられる。

最後に今後の展望へとつなげるため、簡潔に課題を示しておきたい。

一つ目に、さらなるテキストの検討がある。本論では、牛頭天王信仰の多様性を示すため、三種の性質の異なるテキストをあえて選び検討したが、当然、まだ検討すべきテキストは多数残されている。本論では十分扱えなかった祭文や講式、偽経なども視野に入れていきたい。

二つ目に、新たな牛頭天王信仰に関するテキストの「発掘」があげられる。これは新出史料の発見という意味ではない。従来からその存在は知られているものの、これまで牛頭天王信仰と関わらせて検討されてこなかったテキストは多々あるのではないか。本論第二章の『公事根源』や『日本書紀纂疏』がまさにそれに該当する。そのようなテキストを「発掘」、あるいは「発見」することも重要であろう。

そして、目下、最大の課題といえるのが「近世」をどう捉えるか、ということである。時代区分としての近世期においても牛頭天王信仰に関するテキストは多々創造されていった。問題はこれらのテキストを「中世神話」の視座から見るとき、果たして本論で見えてきたような牛頭天王信仰の世界と本質的に異なるものが見えてくるのか、あるいはそうではないのか、という点にある。つまり、時代区分としての「近世」とそれらテキストとがリンクしているのか、という問題にある。本論第二章の終わりに、吉田兼俱の言説に触れた上で、近世前期の代表的知識人といえる林羅山への言説が兼俱以降の吉田家の言説の反発であることは述べた。しかし、そこに中世と近世という大きな転換が見られるのか、大きな課題である。したがって、羅山の『本朝神社考』の「祇園」も、十分な検討を要する。

このように山積された課題を前にすると、本論により検討された牛頭天王の信仰世界は本当にごく一部であったことが痛感される。一方で、山積する課題を真に課題と認識することができたのは、本論における各章での検討を経たからともいえる。

本論で身につけた方法論をもって、先に記した課題の山へとその一步を踏み出すためにも、本論はここで擱筆することとしたい。

【初出一覧】 本論の構成にあわせて示している。

(論考)

・「牛頭天王縁起」に関する基礎的研究(『立命館文学』六三〇号、二〇一四年)

……全面的に改稿、加筆して、本論第一章(牛頭天王信仰の研究史と本論の課題——信仰世界を見るための視座と方法)とした。

・「スサノヲと祇園社祭神——『備後国風土記』逸文に端を発して——」(『論究日本文学』九十二号、二〇一〇年)

……全面的に改稿、加筆して、本論第二章(祇園社祭神の変貌——卜部兼文と一条兼良・吉田兼俱の言説をめぐって)のはじめに、第四節とした。

・「感応」する牛頭天王——『阿婆縛抄』所収「感応寺縁起」を読む——(『日本文学』第六十五卷第七号、二〇一六年)

……一部、修正ならびに加筆を行い、本論第三章(「感応」する牛頭天王——『阿婆縛抄』所収「感応寺縁起」を読む——)のはじめに、第五節とした。

(口頭発表)

・「感応寺縁起と牛頭天王——その変貌を探る」(日本宗教学民俗学会第二十五回大会、於・大谷大学、二〇一五年六月十三日)

……発表の一部を改め、本論第三章の第六節(おわりに)とした。

・「祇園牛頭天王縁起」の世界(立命館大学日本文学会第一四七回研究例会、於・立命館大学、二〇一六年四月十日)

……発表の一部を改め、本論第四章(『牛頭天王御縁起』(「文明本」)の信仰世界——『簠簋内伝』との比較を通して)の第二節とした。

・「儀礼テキストとしての『牛頭天王縁起』——文明本の検討を通して」(第七十一回大学寺子屋、於・京都市北いきいき市民活動センター、二〇一六年六月二十日)

……発表の一部を改め、本論第四章のはじめに、第三節、第四節とした。