

「子取り」の遊びと地藏菩薩（上）

—— 続・遊戯のアルケオロジ ——

永池 健 二

はじめに

忘れがたい体験がある。もう三十年程も前になるか、同じ歌謡研究仲間の若い友人と二人で岡山県中央町の両山寺へ八月の「護法飛び」行事を見にいった折のことである。「護法飛び」は、護法実と呼ばれる依坐に、護法神を依り憑かせ、その託宣を聞くという、修験道の行法である。両山寺の護法神は、鳥護法といわれ、憑依した護法は、鳥のように境内を飛び回るので、俗に護法飛びと呼ばれている。

護法実は、三週間にわたって忌屋に籠もり、別火・無言・断食の行を続け、禊を繰り返した後、黒衣の衣装に白い花冠を被り、護法つけの神事に臨む。護法実は、本堂内の外陣中央に数メートルに及ぶ大笹竹を手にし、蹲るように目を閉じて着座する。その周りをたくさんの子どもたちが取り囲み、行者らが打ち吹き鳴らす太鼓とホラ貝の音に応じて、子どもたちは、緩やかに護法実の

周りを右廻に旋回し、護法実は目を閉じたままそのリズムに合わせ、両手に持った笹竹を緩やかに回転させる。太鼓とホラ貝の音は、ドンドン・ブオーブオーと次第にテンポを速め、子どももそれに合せて旋回のスピードを増し、護法実の笹竹も激しく振り回される。極限まで早くなると子どもたちの旋回も目まぐるしくなり、護法実の笹竹もただバタバタと前後に打ち付けられるまでになる。その早さが限界に達すると、一転してドーン、ドーンという、最初の緩やかなテンポに戻り、それからまた少しづつ早さを増して同じことが繰り返される。これが護法実に護法神を憑依させる作法であり、手立てなのである。

例年おおよそ五、六回ほどこの次第を繰り返すと、護法が降りてきて憑依するのだという。護法が憑いた護法実は、突然、喝と眼を見開き、手にした大笹を投げ出すと、真闇の本堂内から正面の大扉を押し上げて飛び出し、石の階を跳ね下りると、境内中を飛ぶように走り回って参詣の里人や信者たちを追い回す。この時護法に捕まると、その年の中に命を落とすと信じられていて、本

堂前の広い境内は、護法に追われて逃げ回る人びとで大混乱となる。

この時、私は、行法開始前の本堂内で蹲まる護法実の姿をカメラに納めた後、堂内から閉め出され、大扉の外で暗い中の様子を伺い、憑依した護法が飛び出してくると、その姿をカメラに捉えようと、悪い右足を引きずりながら護法の後を追いかけていた。その時、突然と護法は、私の方を向き、カメラを持つ私に向かって追いかけてきたのである。慌てて足を引きずりながら逃げ惑う私だけを目当てに、護法は追い迫り、最後は、山上の境内の端の崖上に立つ石灯籠を挟んで、右に左にと向き合う形に。これは、もう捕まるか、と観念した時に、護法実は、突然身を翻して境内の中央へと駆け戻っていった。何とか「命拾い」をしたのである。

この時私は、護法に追われ必死に逃げ惑いながら、不思議な既視感に捉えられていた。これは、前にどこかで、確かに同じことをやったことがある。そんな、変に不思議で懐かしい心持ちに襲われていたのである。後から落ち着いて考えてみると、それは、幼い頃近所の仲間と繰り返し遊んだ、あの鬼ごつこの体験であった。足が遅く鈍くさかった私は、いつも鬼に目を付けられ、追い回されては必死に逃げ回っていたのである。今振り返ってみても、護法実に追われ命がけて逃げまどった、あの時の気持ちは、幼少時の鬼ごつこの体験と寸分変わらぬものであった、と思う。

両山寺の護法飛びの見学は、歌謡研究の立場から子どもたちのわらべ歌にも関心を深め、柳田国男のいうあてももの遊び・神つけ

遊びの原像の一つを求めて、企てたものであった。前述のように、護法つけの神事は、その次第も構造も、かごめかごめや中の中の小坊さんの遊戯とそのまま響き合って、いくつもの点で、実に示唆に富む、興味深いものであった。しかし、その後の、憑依した護法に追われ逃げた体験は、それ以上に印象深い忘れ難い記憶となったのである。

多田道太郎によれば、「鬼ごっこ」という遊びの眼目は、「追跡——逃避」であり、その図式を単純化すれば、「おそるべきものの追跡と、おびえるものの逃避」ということになるのだという¹⁾。それはまた、そのまま伝統的な神事を構成する主要な要件の一つでもあったことを、私は、思いもかけず、身をもって体験したのである。

この時の稀少な体験によつて、子どもたちの鬼ごつこの遊戯が宗教行事における「鬼追い」や「鬼まつり」の神事のまね事から成立したのだという起源説を主張したいのでは、けつしてない。宗教行事と子ども遊戯と、どちらが先でどちらが模倣かなどということは、率直にいつて、あまり本質的なことではあるまい。こだわりたいのは、宗教行事と子ども遊戯との間にしばしば見られる著しい相似であり、それに参加する者の心のあり方までもが、奇妙によく似ているという事実である。子ども遊戯についての考察を進めるにあたっては、こうした体験に根差した実感をこそ忘れずにいたいと思う。

本稿は、子どもたちの遊びの具体的な事例を取りあげ、資料を

積み重ねて比較検討しながら、その遊びの世界の内奥へと分け入り、遊びの内面に広がる濃密で豊かな精神世界を掘り起こそうとする試みの第二稿である。本稿では、「子を取ろ子取る」の文句でよく知られた「子取り」の遊びを取りあげる。柳田国男が「鬼ごと」と名付けた鬼ごつこの一種であるが、一般の鬼ごつこが、一人のシテ役を立て、これに他の子どもたちを追わせたり捕えさせたりするのに対して、こちらは、子を取ろうとするオニ役に対してもう一人守り役のオヤを立て、両者の取ろう取られじの攻防を遊戯の核とするものである。古くは、「比々丘女」と呼ばれ、「こまどり」(守貞謾稿)、「道成寺」(尾張童遊集)などの異称を持つほか、北は東北・青森から佐渡、西は九州・鹿児島から沖縄まで、その土地土地で「取り子」(佐渡)、「ジャオニアソビ」(愛媛)、「うさぎの子とり」(佐賀)、「奪(お)つ取れ」(鹿児島)などと様々に呼ばれながら、広く分布していた。土地によつては、戦後の昭和三十年代頃までは遊ばれていたから、実際子ども頃に遊んだ記憶のある人も少なくなからう。

かつて「比々丘女」と呼ばれたこの遊びの元始については、室町時代の仏教説話集『三國伝記』(十五世紀半ば成立)に、地藏菩薩の大慈悲の行願を感得した恵心僧都(源信)が、冥途で地藏が獄卒から罪人を救い取る様子を子どもたちに演じさせて、地藏の法楽としたという起源説話が記され、早くから知られていた。恵心僧都創始説の当否はともかく、後に見るように、この遊びと地藏信仰との繋がりは、鎌倉時代初期頃までは、遡れる可能性が高く、

その比々丘女の呼称自体は、院政期始め頃の成立とされる史料にもすで見えている。子取り遊びは、「かくれあそび」などととも、この列島の遊戯の歴史の中で最も早くその名の見えるものの一つなのである。

一方、この遊びは、同類のものが諸外国にも広く分布していることが、早くから知られていた。中国に似たような遊びがあることは、すでに喜多村信節が『嬉遊笑覧』で指摘し、朝鮮半島にも分布していたことは、大正時代に詳しく報告されている。その後、青柳まちこや寒川恒夫らの仕事³によつて、東南アジアからインド、中東、欧州大陸からシベリア、アフリカ、南北アメリカに至るまで、ほとんど世界的な広がりをもつて諸民族の間に分布していることが、明らかにされている。この列島では仏教の地藏信仰と結び付いて古い縁起と歴史を持つ一方、世界的には、宗教や国境、民族を越えて広範な分布を示すこの「子取り遊び」は、子どもも遊戯とそれと類似した大人の宗教行事との関わりを考察するための格好の試金石といつてよいのである。

本稿では、この子取り遊びの、国境を越えた広範な分布とその普遍的性格を踏まえながら、日本列島に濃密に分布する遊戯の具体的な姿に焦点を定め、周辺の様々な史料をも比較検討して、長い年月の間にこの遊戯を被い重ね幾重にも沈澱している歴史の古層を一つひとつ掘り起こして、その原初の姿へと遡及していく。その作業は、手探りの覚束ないものであるが、それによつて、子どもも遊戯としての子取り遊びと大人たちの宗教行事としての「比

々丘女」とが、長い年月にわたって互いに影響し合いながら共存してきた事実が明らかになる。同時にまた、比々丘女の遊戯が仏教的外被をまとう以前の姿もおぼろげながら見えてくるはずである。それは、また、その遊戯を無心で楽しんでいた昔の子どもの心の内側へと、その無意識の世界へと、分け入っていく作業でもある。

1 子取り遊びのさまざまな形

(1) 遊戯の基本型

子取り遊びは、かつて江戸では「子をとり子とろ」といった。江戸時代の文化文政期に浅草に住んだ修験道の学僧釈行智は、自ら見聞きした浅草の子どもの「子をとり」の遊びの歌を次のように記している。

子をとり子とろ どの子がめづき あ引とのこがめづき

さあとつて見やれ³⁾

残念ながら、行智は遊戯の歌の文句しか記していないが、その遊戯法は、明治になって太田才次郎が全国の児童の遊戯をまとめた『日本全国児童遊戯法』（明治三十四年）の中に、東京の「子を

捕ろく」として次のように記されている。

子を捕ろく

一人の児、親となり、背後に多くの児、一列となりて相連り、別に一人の児鬼となり、親の前に進み、鬼「子をとり子とろ」親「どの子を見つけ」鬼「一寸見ちゃあ——どの子」親「サア捕っちゃ見——しゃいな」と言い終り、最後の児を捉えざるよう手を開いて鬼を遮れば、鬼は左旋右廻し捉えんとするを、親はその行方に立ちこれを妨ぐるなり。鬼の運動烈しきときは、子の列中央より最後の者は親に引き廻され、脚は宙になりて転倒するを常とせり⁴⁾。

最初に鬼と親との詞の掛け合いで始まり、後ろの子を捉えようとする鬼の激しい動きによつて、親の後ろの子どもたちが引きずられ振り廻されて、終には転倒に到る。そんな、この遊びの要諦が、よく描かれている。これによつて、前掲の行智の「子をとり」の歌の文句も、鬼と親との

(鬼) 子をとり子とろ

(親) どの子がめづき

(鬼) さあとつて見やれ

といった問答であったことがわかる。同じ江戸の「子とろ遊び」の歌詞を記した宗亭の『阿保記録』（二八〇三）には、「ドノ子が眼ツキ、後ノ子が眼ツキ」とあり、太田全斎の『諺苑』にも「ど

の子が眼つき^⑤」とあるから、『童謡古謡』の「めづき」とは、「目付き」——すなわちどの子に眼を付けたのか、どの子を捉えようとするのかという意であることも、明瞭である。

この「子を取ろ」の遊びは、江戸時代中期頃から近代に至るまで、その絵姿が、様々な形で描き出されている。その代表的なものの六種を巻末に掲げたので見て欲しい。図①から図⑥まで明治中期から江戸中頃までおおよそ時代の新しいものから順に並べたものである。

ざっと一瞥しただけでこの六種の絵が、同じ一つの遊戯を描き出したものであることは、瞭然であろう。親役と鬼役とが向かい合つて立ち、親役の後ろには、子どもたちが前の子の腰帯を掴んで一列に連なる。鬼と親とが同じように両手を大きく広げ掲げているのは、取ろう取らさじとする両者の攻防の激しさを表すと同時に、そうした決まり切った大仰な身振りがあたかも演技的な所作のごとく働いて、遊びの不可欠の要素となつていたろうことが窺える。行智の童謡に「後の子が目つき」とあるように、この遊びでは、鬼は一番後の子に眼を付けて取ろうとするのが最も一般的な型であつた。鬼が後ろの子を捕まえようと右へ左へと激しく動く、それを防ごうと親もまた右に左に激しく動く。それにつられて後ろの子も激しく動くから、最後尾の子は、あげくの果てに引きずられたり転倒したりしてしまうのである。

この遊びの基本的な形は、時や場所を隔ててこれほど共通しているのに、そこで応酬される文句は、土地によって、また時代に

よつて、様々に変化している。たとえば、(図④)に掲げた尾張の学者、小寺玉晁の『尾張童遊集』は、尾張の子どもたちの、こんな興味深い文句を記している。

どふじよじく／＼すつてんからく／＼道成寺
といふておに後ろの子をとらへよふとする又後にてはとらへま
いとする^⑦

この「どうじようじ(道成寺)」とは、安珍清姫の伝説で名高い紀州日高郡(現和歌山県日高川町)の古刹天音山道成寺のことであろう。この遊びを「道成寺」と呼ぶのは、逃げる安珍を龍蛇と化して追い捕えんとする清姫からの連想であろうか。あるいは、また、親の後ろに連なる子どもたちの様子が、あたかも蛇のごとくであつたのも、その連想を助けているか。愛媛県上浮穴郡冬峰村(現久万町)地方で、「子とろ」遊びを「ジャオニアソビ」というのも、同様の連想から来たものと思われる。

大阪ではまた、別の呼称があつた。(図②)に示した喜田川守貞の『守貞謾稿』第二十五「遊戯」には、「京阪にて「ちうり取てくりや」江戸にては「子を取こ」と記した後に、遊戯の図を掲げ、次のように記している。

△鬼と云△以下同音に(ちうりやとつてくりや／＼／＼江
戸にては△「こをとること」□「さあとつてみさいな」は取

られじとする戯也 種彦曰今の子をとりくを中昔迄はこまどりとも雀の子どりとも云^⑧。

図②の子どもの頭上に付された「△」は鬼役の、「囧」は親役の印である。京阪の子どもたちが揃って口にするという「ちうりや取てくりや」の「ちうり」は、よく意味のわからない言葉で、「宙で」の転化ととって、「宙で取つて呉れう」などと解する説もある^⑨が、物を宙に投げて受ける事も、宙に飛び上がる事もないこの遊びの実態にそぐわない。この「ちうりや」の語は、ほぼ同時に書かれた一荷堂半水編『花袋』(元治元年一八六四刊)所載の「浪華子供あそび名よせ大津絵」にも、「ちうりやとてくりや^⑩」、と、そのままの形で見える。何かの転訛と考える以前に、まずは「ちうり」の語音それ自体で考察すべきものである。この「ちうり」は「長吏」の義で「捕り方」を指していると思われるべきであろう。長吏の語は、もと寺院の主席の僧を表す呼称であったが、後に用法が拡大転化して、地方によっては、特定の被差別的な職業に従事する人びとや身分を指すものとなった。江戸時代には、警吏や目明かしなどの捕り方を長吏と呼ぶ例が各地に見られ、大阪においても、非人集団の長を「長吏」と呼び、その配下の人びとが犯罪人の探索や逮捕などの役務に従事していたという^⑪。

京阪の子どもたちの「子取り遊び」では、鬼役がこの捕り方を意味する「長吏」に擬せられているのである。「ちうりやとつてくりや」を守貞は、鬼も含めて「同音」に歌うと書いているが、鬼

からの言葉ではなく、親やそれに従う子たちが、鬼役の子に向つて、「長吏よ、取れるものなら取つてみよ」と挑発し、はやし立てる言葉であろう。追いつ追われて楽しむ様々な鬼ごつこの遊戯の鬼役を捕り方に、逃げる子たちを泥棒に見立てるのは、今日でも各地にみられ、「けいどろ(警泥)」「どろじゅん(泥巡)」、「たんでい(探偵)」などと呼ばれて各地に分布している。遊ぶ子どもたちには、「長吏」や「警官」に対する悪意などはなく、役柄をそれに見立てて楽しんでいるのである。

守貞はまた、「今の子をとりくを中昔迄はこまどりとも雀の子どりとも云」と記す。「こまどり」の呼称は、卷末(図⑥)「絵本西川東童」の題に「○こまどり」とあるほか、太田蜀山人の「児戯賦」にも「いさむ心のこまどりはことろくとななき^⑫」とあり、古く『鷲流狂言伝書』にも見えているから、子取り遊びの古い呼び名であったことが明らかである。伊藤信吉『昔話とわらべうた』には、群馬の子取り遊びとして「こ才まんどり とつてみな 白でも黒でも とつてみな^⑬」とある。こまどりの呼称を裏付ける貴重な伝承である。

「雀の子どり」の名は、近代になっても東北各地で「雀雀欲しや」(秋田)「雀だちおいでやれ」(岩手)などの文句で広く楽しまれていた「雀遊び」に受け継がれている。近代の東北地方ではその遊びの多くは、子どもたちが二列に分かれて子求めの歌問答を取り交わして遊ぶ「子貰い遊び」の形態をとっているが、あるいは元は、「子を取る」式の子取り遊びであったのかもしれない。

(2) 遊戯の広がりとその変容

かつて「子取り」の遊戯を楽しんだのは、もちろん江戸や京阪の子どもたちだけではない。北は東北、南は四国、九州から海を越えた南島の諸島にまで、その遊びは、広く限なく分布していた。鬼が親の後ろに列なる子を描えようとして争うその遊びの形は同じでも、その呼称や交わす問答の詞は、実にさまざまであった。たとえば、佐渡の郷土史家山本修之助によると、佐渡では、この遊びを「取り子」と呼び、子どもたちはこんな詞を掛け合いながら遊び戯れるという。

親のひとり子 取られちゃなるメエ(まい) (真野町新町)

(なまこ(海鼠) たつても 尾(お)の子はやらん(畑野町多田) ⁽¹⁴⁾

「尾の子」は、もちろん、列の一番後ろに付いた尻の子である。四国の讃岐・高松では、オトリコトリ(讃岐高松叢誌)、対馬では、オサキノコドラ(対馬南部方言集)、鳥取地方では、「オヤハトツテモ子ハトラレン」(因伯民談)と呼ぶという。鳥取藩士の野間義字が残した『筆のかす』(古今童謡)には「親はとるとも、この子は得とるまい」とあるから、鳥取の子どもたちは、古い遊戯の言葉そのまま伝承していたのである。九州佐賀の神崎辺りでは、取られ役の子どもたちを「うさぎの子」に見たて、「きょう

は日もよか 兎の子とろ」(佐賀のわらべうた)と歌って遊んだという⁽¹⁵⁾。

これに限らず、子取り遊びには、取られる子役たちを、様々な動物に見立てる例が数多い。山梨では、ネコッコといい、子どもたちが自分ら皆を猫に見立てて、取り役を鬼猫、守る役を親猫、他を仔猫として遊ぶ。愛媛の宇和島付近では、ウシノコトリ、愛知県の岡崎では、ヒヨコというそうである⁽¹⁶⁾。このヒヨコの例は、『守貞謾稿』の「雀の子どり」や、東北一帯に広く分布する子貰い遊び系の「雀遊び」とも繋がるものであろう。

列島の南端に眼を向けると、幕末に罪に連座して奄美大島に流罪となつた薩摩藩士名越左源太がその記録『南島雑話』に島の子どもたちのウニという遊びを書き留めている。

男女打交りてウニと号て、幼稚の戯あり。是は人の後帯を取り、次々に幾人あり共続く。其とき前に一人ウニと云ふ者居て、次々に続きたる者の内、最後の者アトフリと云へる者を描へんと追廻れば、先フリと云へる頭の者防ぐ。防ぎ得ずして跡フリを描ふれば其者又ウニになり、今のウニは続く衆に入る。吾藩尻続きと云ふ。兒童の戯也(但し凶あるべし)⁽¹⁷⁾。

ウニは鬼の義であろう。守る親が先フリ、狙われ役の子を後フリなどというのも面白い。幕末にすでに海を越えた奄美大島にも、まったく同類の遊びが流布していたのである。ちなみに、薩摩で

は同じ遊びを「尻続き」といったという注記も、尻繋ぎに列を組む子どもたちの形状をうまく捉えている。近代の鹿児島には「奪つとれ奪つとれ」という子取り遊びの詞が伝えられているが、その古い呼称の一つでもあろう。

さらに南に下った沖繩の宮古島にも、この遊びはあった。柳田国男や折口信夫の跡を追い、大正末年に南島の島々を採集調査したロシア人の民俗学者ニコライ・ネフスキーが、「クハサヌ（食はさぬ）」という、こんな遊びを採集して書き留めている。

食はさぬ。これは主に女の子の遊びですが、たまに小さい男子達も共に遊ぶことがあります。

一人の子が母になつて、他の子供達が母になつた子の後に長列で立ち並びます。先づ皆が蹠んで鬼の来るのを待つてゐます。暫くするとウンがやつて来て母と話しながら一人の子を要求する。母が断はるとウンが自分で取るといひだす。子供達が皆立ち上つて、

わが母を食はさば どうしませうよ ぴーぴー（雛の鳴声）と唱えながら、手を広げて子を守る母のぐるりを廻ります。鬼は一番後の子を捉えようとするのです⁽¹⁸⁾。

ウンは、奄美のウニと同じく鬼の意である。主に女の子のする遊びで、鬼は一番後ろの子を捕えようとするなど、詞は違つても遊戯の態様は、本土の子取り遊びそのままである。親役が「m

ma」と呼ばれ、子どもたちがピーピーと雛の鳴声を発するといふのも、愛知・岡崎の「ヒヨコ」などを偲ばせて興味深い。

子どもたちの遊びは融通無碍である。集まつた子どもたちの数や遊び場所によつて、また季節や時刻によつても変化する。その場で新しい決まり事を造つて創作することもある。これまで見てきたように、この「子取り」の遊びにも、周囲には様々な遊びの形があり、詞があり、変化があった。同じように鬼と親の方双方に分かれる「子取り遊び」の系統でも、問答の後の遊戯の形において、はつきりと二種に分けることができる。その第一は、これまで見てきたごとく、鬼が後ろの子を捕えようとするのを親が防ぎ守つて争う形なのに対して、他方は、問答が終わると同時に親と子どもたちは列をくずしてわつと一目散に逃げ散り、それを鬼が追いかけて捕えようとする、いわゆる「追いかけて鬼」「捕まえ鬼」の形式をとるものである。「大和の大和の源九郎さん」の文句で知られ、京阪に広く分布する「源九郎さん」の遊びは、後者の系統の代表的なものである⁽¹⁹⁾。

「大和の大和の源九郎さん」とは、奈良県大和郡山市洞泉寺町の源九郎稲荷に祀られる源九郎狐の謂である。祟りの激しい霊狐として知られ、歌舞伎で霊狐の登場する「義経千本桜」を上演する際には、祟りを避けるため主要な役者が必ず参拝することで知られている。ここではその祟りなす源九郎狐が鬼役なのである。

この二種の子取り遊びの周囲には、また多数の子買いあそび、子求め遊びの一群があった。その子買い（子求め）遊びの中でも、

私たちに最もなじみの深いのは、多数の子どもたちが二手に分かれ、列を成して手を繋いで向かい合い、歌を交わしながら子求めをする「花いちもんめ」の遊びであるが、そこには、遊びの軸となる鬼も、親も登場しない。二手に分かれての歌の応酬と手で繋いで足踏みしながら前進後進を繰り返す演技的な所作とに遊戯の興趣があり、激しい動きを中心とする子取りの遊びとは明らかに別種の遊戯なのである。しかし、にもかかわらず、この「子取り」と「花いちもんめ」に代表される子買子求めの遊戯は、早くから同種の遊びとして、一括りにされるが多かった。第一には、その遊戯歌の文句が、よく似ており、しばしば入れ替わったり、混じり合ったりしているからであり、それ以上に、遊戯の主たる担い手たちが、共に、同じような年齢の女の子たちであつたからであろう。

戦後の大阪でも、花いちもんめ系の「たんす長持」の遊びと子取りとを繋げたようなこんな遊びをしていたという。昭和三十年前後に大阪此花区四貫島で幼少期を過ごした宇恵一郎さんの話である。

花いちもんめは、数人ずつ二列に分かれて向かい合い、歌を歌って子のやりとりをするものだが、その遊びの後半で片方が一人になつたり、最初から人数が少ないときは、次のような遊びをした。取り手役一人（オニ）と親に率いれた蛇役数人とに分かれ、花いちもんめの続きとしては親を真ん中に左右に

年齢順に並び、オニと向かい合い、最初から人数が少ない時は親の後ろに蛇の子たちは大きい順に並んでオニと向かい、次の歌を歌う。

（ヘビ・合唱）タンスナガモチの子がほしい

（オニ）あの子がほしい （オヤ）あの子じゃわからん

（オニ）この子がほしい （オヤ）この子じゃわからん

（オニ）〇〇ちゃんがほしい

（オニが最後尾の子の名を指名する）

すると、オヤの後ろの子が順番に片足を横に踏み出して次の問答をくり返す。

（子一）これか？ （オニ）ちがう

（子二）これか？ （オニ）ちがう

（子六）これか？ （オニ）そうや

「そうや」の掛声と共に、オニは最後尾の子六を捕えようとし、オヤが両手を広げて守り、後ろの子たちは前の子の腰をつかんで左右にへびの尾っぽのようにくねりながら逃げる。オニが目当ての最後尾の子を捕まえると、オニとオヤが入れ替わり、また同じ遊びを繰り返す。捕まった最後尾の子は、へびの中段に入り、今度は後から二番目の追われ役となる⁽²⁰⁾。

宇恵さんによれば、子どもたちはこの遊びを「蛇(へび)」と呼び、基本的には、女の子の遊びで男児は入れないが、就学前の小さな子は姉に連れられて加わることができ、宇恵さんもそうして加わって遊んだという。年の違う女の子たちが年長の子に率いられながら、花いちもんめと子取り遊びを状況に合わせて上手に結び付け、楽しんでる様子がよくわかる。年少の同じ一人の子が捕られればかりになつて遊びが単調にならないようにも工夫されている。ちなみに、子取りの場面で子役たちが順に足を横に出して「コレカーチガウ」の問答をくり返すのは、戦前から関西一円に広く娯まれていた「たばこ一本落とした」の問答に始まる子取り遊びにも見られるものである。

2 世界各地の子取り遊び

「子取り遊び」は、同類の遊びが諸外国の子どもたちにも広布していたことが、早くから知られていた。たとえば、イランでは、まったく同様の遊びが、「ゴルガム・オ・ガレ・ミバラム(仔羊を食べる狐)」と呼ばれ、仔羊を襲う狼と、仔羊の先頭に立ってそれを防ぐ羊飼いの模倣遊びとされ、東京で開催された「野外伝承遊び国際大会」で在日のイラン人子弟によって実演されたという²¹⁾。また、カンボジアのクメールの子どもの間では、この遊びは「チャップ・コーンヌ・クラエン(トンビのヒナ捕り)」と呼ばれ、

夜に庭や家の前で薪で火を焚きながら、行われた。子どもたちは、捕り役のトンビと親鶏と残りのヒヨコたちに分かれ、親鶏の後に、ヒヨコたちが前の子の腰をつかんで一列に連なる。トンビと親鶏は、次のような文句を掛け合い、終り次第、トンビは後のヒヨコをねらつて追いかけて、激しい闘争が繰り広げられるという。

「婆ちゃんよ、前の子をちようだい」——「父親に禁じられて
いる」

「じゃあ、後の子をちようだい」——「半端ものはどうぞ」²²⁾

前の子を求めたあと、結局後ろの子を捕ろうとする。そんなやりとりは、対馬の子どもたちの「お先の子取ら」さながらである。また、何より興味深いのが、この遊びは決まつて日が暮れた後の夜の遊びであり、必ず「火」を焚いてその廻りで行われる所である。子取りの争闘に先立ち、親鶏とヒヨコたちは一列に連なつて、火の廻りを廻り、歌を歌つてトンビを挑発したり、全員で「火の歌」を歌つたりするのだという。

世界中に広く分布する子取り遊びの事例を広く収集し、その分布状況を跡付けて、その発祥に迫ろうと試みたのは、寒川恒夫である²³⁾。寒川が提示した「子取り遊び」と同類の構造を持つ事例は、隣国の韓国、中国の山東省雲南省や台湾の漢族からタイ北部のアカ族、ミャオ族、ベトナムのベトナム族やカンボジアのクメール族、ミャンマーのビルマ族、マレー半島のマレー族といった

東南アジア一帯からさらにインドやネパール、チベット、中近東のイランやトルコにも広がり、ヨーロッパでもスイスやドイツ、イギリス、アイルランド、北欧のスカンジナビア半島に居住するトナカイ遊牧民のラップ族にも見られ、アフリカのスーダンやザイール、カメルーンやアンゴラにも広がり、北シベリアの狩猟漁労民や北米の原住インディアン、中米のメキシコやジャマイカにまで及んでいる。その分布は、ほとんど世界を覆うかのように広がっているのである。取り役の鬼と取られ役の子どもたちだけでなく、守り役の親を加えた三役構造によって特徴付けられる子取りの遊戯が、いかに世界中の子どもにも愛され、愉しまれてきたかを如実に示すと同時に、この遊びに内在する子どもたちの遊戯としての普遍的性格をも物語るものであろう。

寒川の歴史民族学の手法による比較研究法は、多数の広範な用例を収集し、類型論的立場でその分布を比較検討し、伝播変容の系統を推察して、発生の起源地を探ろうとするものである。寒川は、とりわけ遊戯の三役構造をなす役の呼称とその分布に着目し、可能な限りその役名を具体的に提示している。たとえば、その一部を掲げると、鶯・鷲・鷹——親(母)・鶏・雛鳥、虎・狼・狐——羊、瓜取り・馬取り・牛取り——瓜・馬・牛など、その対立の組み合わせは二十数通りにも及んでいる。

こうした具体的な役名とその分布の比較考察から、寒川は、(一) 鶯や鷲、狼、虎、ヒョウなどの野生動物が、鶏や羊、山羊、牛などに代表される家畜を襲うという共通したモチーフが濃厚に

見られること。

(二) その分布は、穀物栽培民に濃密に広がり、遊牧民の一部にもあるが、採集狩猟民にはほとんど見られないこと。

(三) 朝鮮半島南部や中国南部の長江流域や東南アジアのベトナム族やシャム族、クメール族など主に、水稲耕作地帯に濃厚に分布すること。

(四) 南アジアにおいて初めて家畜化されたときされる鶏を取られ役とする例が多いこと。

などを根拠として、この遊戯は、本来水稲耕作民の文化段階に属し、おそらくは、南アジアにおいて最も初源的な家畜である鶏を取られ役とするのがより古い形であろうと推察し、わが国には、中国の揚子江長江流域の水稲耕作地帯から、水稲耕作がもたらされるのと関わって、弥生時代以降にもたらされたものと結論付けている。

寒川の所論は、わが国で長く信じられてきた『三国伝記』に見える比々丘女を恵心僧都創始とする仏教起源説の限界を見据え、世界的な広がりの中に置き直して再検討したもので、子取り遊びの研究のパスpekタイプを、世界的視野の下で大きく切り開いたという点で、意義のあるものである。しかし、その比較研究法は、歴史民族学の立場から「質基準」という限定された抽象的な命題を根拠に、伝播関係の存在を前提として、ほとんど三役の役名だけを手掛かりに、その分布を、採集狩猟民、穀物栽培民、焼畑耕作民、水稲耕作民といった大まかな文化段階に分けて、その

先後關係をたどつて、遊戯発祥の起源に到らうとしたものであつた。その視野の広さと構えの大きさは学ぶべきだが、立論にあつては旧い文化段階説をベースにそれを子どもたちの一遊戯に何の媒介もなく直接結び付けて、三役の呼称だけを手掛かりに、伝播継承の跡をたどり、何千年もの歴史を遡つて起源地へ至らうとするため、その結論は、余りにも大まかで、容易に受け入れがたいものとなつてしまつた憾がある。

子取り遊びに限らず、長い伝統と大きな広がりを持つ子どもの遊戯は、それを生み出した民族や社会における生活の具体的なあり方と深く関わっている。遊戯の時間や場所、その遊戯に伴う歌や文句もルールや禁忌も、その生活に根差しており、また大人たちの宗教行事や祭礼信仰ともしばしば重なり合つている。比較研究にあつては、なによりまず、そうした生活や信仰との具体的な繋がりこそ踏まえておくべきではないか。

寒川の方法は、あくまで遊戯を構成する三役の名称とその分布に着目し、その伝播の系統や発生の起源地を探るといふものであつたから、彼の考察からは、各地の多彩な事例の報告が含まれている興味深い事項や内容が、しばしば省みられることなく、切り捨てられる結果となつてしまつた。たとえば、前掲カンボジアの「チャップ・コーンヌ・クラエン（トンビの雛捕り）」の遊びは、紹介した『民族遊戯大辞典』では、遊びの時間が夜であり、場所が家の庭や前庭であること、遊びを始める前は必ず薪で火を焚きその火も重要な役割を果たしていることなど、この遊びのルーツや本

質を考える上できわめて興味深い事実が報告されているが、当然この事を知つていたはずの寒川は、その事実に触れてさえない。また、寒川が提示した豊富な事例の中には、オニーオヤコという三役形式の子取り遊びの周辺に、子どもたちが二手に分かれてそれぞれに列をなし、向かい合つて先頭の子が相手列の最後のものを捕まえるという「列対列形式」（タイ、ラオス）、や守り役が複数で手を繋いで輪をつくり、中に入る取られ役の子を外側の捕り役が捕らうとする「輪形式」（朝鮮、スーダン）という興味深い遊戯形式が示されているが、やはり、寒川の主要な関心からは、排除されているようである。

ラオスのルアン普拉バンで行われる列対列形式の遊戯は、時節は、雨季の始まる五月に、場所は「精霊ビイの杜の前庭」が選ばれる。男女の大人も参加して、男たちのつくる列が「男蛇」、女たちの列が「女蛇」と呼ばれ、「農耕儀礼の意味」を持つていう。五月は水田耕作の開始時にあたり、雨季の雨を待つて人びとは種播きを行うので、この遊戯は、「播種に先立つ雨乞い」とも解釈されているという。耕田播種の作業に先立つ予祝や雨乞いの神事の一環としてこの遊戯が行われてきたことを示す、貴重な事例といえよう。五月の雨季を迎える農耕始めの時期に、精霊ビイの杜の前庭において、大人と子どもが入り混じり、男女が対立して演ぜられるというラオスの遊戯は、子どもの子取りの遊戯が、大人たちの信仰行事と深く関わつていふという点において、私たちの「子取り遊び」とその根底において深く響き合つていふ。

かく世界中の多様な子取りの遊戯を収集し、それを比較して考察するのなら、役の呼称やその大まかな分布だけでなく、遊戯の時節や場所、大人たちの信仰行事との関わりなどその遊戯を構成する具体的内容により深く立ち入って考察を進めて欲しかった。そうすれば、寒川の考察はより深いものになり、その結論も大きく変わつていたに違いない。

寒川が提示してくれた事例の中には、ほかにも留意すべき事実が少なからず含まれている。その一つは、遊戯の取り役に、物を売り買ひする「商人（あきびと）、医者、パニヤン樹の精霊など、彼が重視する、「野生動物——家畜」の対立枠組に納まらない興味深い例が、東南アジアの事例中に少なからず見られることである。たとえば、ビルマ族では、この遊びは「徘徊する黄金の鳶の遊び」として、列形式と輪形式の双方で広く楽しまれているが、土地によつては、列形式のそれは「櫛売り遊び」と呼ばれ、輪形式のものは、「パニヤン樹の精霊」と呼ばれているという。それぞれ取り役が「櫛売り」であり、「パニヤン樹の精霊」なのである。一方、マレー族では、「父さん鳶の遊び」と呼ばれているが、その取り役の「鳶の父さん」は、やはり、売り物の櫛を持ち運ぶ櫛売りときとされており、それがまた別の土地では、「菓子売り」と「戸主・子どもたち」との対立として行われているという。

また、北ベトナムのトンキン地方にすむベトナム族では、遊戯名は「龍蛇」と呼ばれるが、龍蛇とは、取られ役と守役のことで、それを取ろうとする役は「医者」と呼ばれる。守り役である母龍

蛇は、子どものために「葉」を求めて医者と問答をくり返し、最後に「しつぽの一部」をめぐって争闘するのである。取り役が医者ときられるのは、医者が病を治す力を秘める葉を処方することのできるものであり、超越的な力を担った呪術者とも見なされていだからである。共同体の外部に由来する霊的な力を顕現する者として、取り役の医者は、ビルマ族の「パニヤン樹の精霊」とも繋がっている。そして、櫛売りや菓子売りなどの商人もまた、共同体の外から旅をして訪れる者であり、外部の力をもたらしてくれる者でもあった。外来者——よそのもの——としての商人の背後には、日常の世界とは異なる未知の世界が広がっており、その先は、鬼神精霊や魑魅魍魎が跋扈する異界へと一筋に繋がっているのである。

寒川は、その結論において、シンボリックに解釈するならば、この遊びの「原モチーフは、人間の側には存在（野生動物）と人間の側にある存在の対立」としても捉えられるとも述べている。この指摘は、的をはずしていないが、残念ながら、寒川は、それを「野生動物——家畜」というただ一つ概念に閉じ込めてしまったためその結論は、至つて狭小なものとなつてしまった。人間の側でないものと人間の側なるものの対立は、言葉を変えれば、外なるものと内なるものの対立、異界と人間界の対立、彼岸と此岸の対立でもある。そうした、私たちの生活世界を覆っている根源的な二元的世界像に眼を向ければ、世界的に分布する「子取り」の遊戯は、その原モチーフを、外なるもの、異界なるものによる

内なる日常世界への侵犯・略奪として捉え返すことができる。それによって、精霊ビイも、バニヤン樹の精霊も、櫛売りの商人や医者も、切り捨てられることなく、その対立と侵犯の担い手として意味をもって立ち現れてくる。わが国の鬼事のオニや比々丘女の冥途の獄卒も、また同じ対立構造の中で同類の事例として蘇ってこよう。

3 比々丘女—子取り遊びの源流（その一）

(1) 比々丘女の遊びと地藏菩薩の法楽

子取り遊びが、かつては「比々丘女」と呼ばれ、その始まりは、比叡山横川の恵心僧都（源信）が、迷途で苦しむ衆生を救い取る地藏菩薩の宏大な慈悲功德を知らしめ、その法楽のために方便として案出した遊戯であること。こうした起源説話をはつきりと明確な形で最初に示したのは、おそらく山東京伝の『骨董集』だと思われる²⁴。その京伝や、それを受けた喜田川守貞などがそろって典拠としたのが、十五世紀半ば、応永年間頃に成立したとされる沙弥玄棟撰の『三國伝記』巻八第二十七の「比々丘女之始ノ事」である。その記事は、既に早く紹介されて知られているが、室町時代のこの遊びの構造を知る上でも、きわめて具体的に貴重な記述に富むから、少し丁寧に検討してみよう。まず、その書き出しは、次のように始まる。

和云、童部ノ戯ニ、比々丘女ト云事ノ根元ハ、恵心ノ僧都、閻羅天子故志王経ヲ見テ、其ノ心ヲ得テ、始サセ給ヒケリ。夫れ地藏菩薩ハ中有迷津ノ方便、閻王庁庭ノ利益等在之。先ヅ中有迷津ノ利益ト者、獄卒罪人ヲ引率シテ還ル時、戒問樹ト云木ノ本ニシテ、地藏菩薩罪人ヲ乞給ふ。迷途ハ閻キ処ナルガ故ニ、日旋菩薩ト云フ薩埵ヲ具シ給ヘリ。此ノ菩薩日輪ヲ出故ニ光明赫奔トシテ照スニ万像ヲ、地藏菩薩ノ侍者ノ菩薩也²⁵。

「閻羅天子故志王経」という経の存在は、先学の探索によつても未だ確認されていないが、恵心がその経意を感得して、閻王庁庭にて地藏菩薩が中有迷津に迷う罪人を獄卒から救い取る利益を示すために始めたのが、比々丘女のそもその根元だといふのである。以下には、経に示された地藏菩薩の迷途における衆生救済の様子が、さらに具体的に記述されている。

先ヅ娑婆ニテ有縁者ヲバ即ち、「有縁ノ衆生也。一花一香ヲ備へ、一瞻「礼ノ者ナレバ不ト可捨ツ」云テ乞給ニ、獄卒無力奉与へ之、又無縁ノ衆生ヲバ、「依テ大慈大悲ノ行願ニ、転ズト自業自得ノ罪業ヲ」云テ、押テ奪取給ル也。時ニ、獄卒等罪人ヲ取返サント（テ）云、「可取、可取、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷」ト云。此時ニ、地藏菩薩云々、「上見頗梨鏡、下見頗梨鏡」ト云。意ハ、淨頗梨鏡ニ、浮ル罪業の衆生也ト云ドモ、若し又

一善モヤ有ルラン。頗梨鏡ノ上ヲモ能々見ヨト云義也⁽²⁶⁾。

闇き冥途を照らすために日旋菩薩を侍者に伴つた地藏菩薩は、地獄の獄卒から、まず娑婆にて有縁の衆生を乞ひ受け、次に無縁の衆生をも「自業自得の罪業を転ず」として押しつけて奪ひ取る。獄卒は、罪人を「取るべし取るべし云々」と叫びながら取り返さんとし、地藏はまた、詞を投げ返してそれを防ごうとする。

地藏に乞ひ取られた罪人たちが再び奪ひ返そうとして、両者取ろう取らさじの争闘の中で、互いに問答をくり返す。経の心と言いながら、その争いの様は、あたかも、子取り遊びの子取り争奪の様子さながらである。この条を、現実の子取り遊びの構成に重ね合わせてみると、「有縁の衆生なり」に始まる地藏の最初の文句は、いわば遊びの開始にあたって親役が述べ立てる口上のごときもの。それに続く獄卒と地藏との問答は、鬼役と親役とが、激しい動きを繰り返しながら、互いに投げ掛け合う掛声のごときものにあたろう。後者が、どちらも短い歌のごとき律を含んでいるのに対して、前者が散文体であるのも、いかにもそれらしい。

ここで留意すべきは、この地藏と獄卒との闘争・問答が、そのまま原典の経に記されているかのように記述されていることである。古代インドにおいて「閻羅天子故志王経」なる経が実際に編まれたとして、その頃、すでに子どももの遊戯としての「子取り遊び」が存在し、それを基にこの条が書かれたと想定することは、

いかにも、難かろう。「閻羅天子故志王経」なる経が本来どこにも存在しない偽経の虚名であり、ひいては、恵心僧都が地藏の広なる慈悲と利益を示す方便として創始したという起源譚そのものをも、意図的に創作された付会とする説が出されるのも、故なしとしない。しかし、後に示すように、恵心僧都創始説はともかく、比々丘女の遊戯と地藏の教化との関わりは、『三国伝記』以前からすでに世に知られていたのである。記事のどの部分が根拠に乏しい付会であり、どこからどこまでが当時の比々丘女の遊びの実態を映し出しているかは、史料に基づいて、丁寧に選り分けていく必要がある。

記事は続いて、経の心に感得した僧都がこの遊びを創出した次第を次のように記す。

爰ヲ以、僧都地藏ノ悲願ヲ感悦ノ余リニ、般若院ノ地藏ノ前ニ参テ、此経ヲ被テ講ゼ後、兎共童部ヲ多ク集テ、彼の地藏与獄卒取ラン不ト被取ラスル所ヲ、地藏法楽ノ為ニ、両方ヘ衆ヲ分テ学びテ踊給ケリ。始ハ、「取チフ取チフ、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷」ト云ケルヲ、能クモ不ル知ラ童部共、早く云ハントスル程ニ、「取テウ、取テウ、ヒフクメ」ト云ケル也⁽²⁷⁾。

右のごとき地藏の悲願に感悦した恵心僧都は、般若院の地藏の前で子どもたちを集めて、地藏の法楽のために、地藏と獄卒とが取ろう取られじとする所を習い学ばせた。般若院は、かつて叡山

横川の般若谷にあつたと推測される院房。般若谷に地藏が祀られていたことは、『元享釈書』や『宇治拾遺物語』に見え、『近江国與地志略』には、「般若谷地藏」の名も見えている⁽²⁸⁾。その地藏の前にてこの経を講じて後、とあることに注目したい。この遊戯と地藏講との関わりが窺われるからである。『往生要集』にはすでに地藏の名も見えているが、源信自身が地藏信仰をどこまで奉じていたかは明らかではないし、自身で地藏講を修したという記録も確認できない。しかし、その後の天台横川の浄土教と地藏信仰や地藏講との深い繋がりを考えると、右の記述は、ないがしろにできないものがある。

もう一つ、遊戯にあつては、集めた子どもたちを「両方へ衆ヲ分テ」とある事に注意したい。この記述は、先に「獄卒等罪人を取返さんとて」とあるのに応じていよう。接尾語の「等(ドモ)」は、ここでは、明らかに複数の意であろう。すなわち、僧都が子どもたちに教えた遊戯では取り役の「鬼」は、複数いたようなのである。この事実は、後掲の『作庭記』の記述とも関わるから、記憶に留めておきたい。

そうした鬼役の子どもたちが「取チフ取チフ、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷」といつていたのを、子どもたちが、早口に云おうとするあまり「取チフ取チフヒフクメ」というようになった。

この説明はもちろん、仏教の側からの解釈である。しかし、これによって、後者の「取チフ取チフヒフクメ」の言葉こそ、十五世紀当時の遊戯の中で、子どもたちが実際に口にしていた文句であ

ることが、わかる。

残念ながら、ここには、親しい地藏役側からの子どもたちの言葉は記されていない。しかし、幸いなことに、私たちは別の史料によってそれを補うことができる。鎌倉時代中頃の成立とされる中世の古辞書『名語記』は、このヒフクメの遊びについて次のように記す。

次、小童ノ遊戯ニ、ヒクメトイフ事アリ、如何、コレハオカシキアダ事ナレドモ、実証アル事也、地藏菩薩ノ比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷ノ四部ノ弟子ヲ御コシニトリツカセテ、ハグ・ミスクヒタマフヲ、獄卒ガウバイトラムトスルマネナリケリ、トリヲヤガトラウク、ヒフクメトイヘルハ、獄卒ガトラウク、比丘・比丘尼トイヘル義也、ソレヲオシミヲヤガサリトモエトラジトテ 地藏薩埵ノ罪人ヲオシミ給ヘルヲマネベル也、カミヲミヨ、ハリウリ、シモヲミヨ、ハリウリトイヘルハ、カミヲミヨ、頗梨ノ銘トイヘル義也、上頗梨ノ鏡ノ面ニ所造ノ罪業ハアラハレタルハ、トイヘル義也、コレニハ種々ノ詞アル歟⁽³⁰⁾

『名語記』には、しばしばあやしげな語源説が見られるから、史料として扱うには注意が必要だが、この項は、「子取り遊び」の源流を考える上で、重要な内容を含んでいる。その第一は、恵心僧都創始説こそ見えないが、『三国伝記』より百五十年程も前の十

三世紀後半には、ほぼ同様の比々丘女Ⅱ仏教起源説が存在していたことである。第二に、「四部の弟子を御こしにとりつかせて」「獄卒がうばいとらんとするまね」など、その遊戯の形態が今日の子取り遊戯をそのまま彷彿とさせること。さらに奪い取るうとする鬼役を「トリオヤ」、それを遮り守る親の役を「オシミヲヤ」と呼んでいるのも見逃せない。下には「地藏菩薩の罪人をおしみ給へるをまねべる」とあるから当時は、親役が子を取られるのを防ぎ守ることを「オシム」と称していたのである。また、当時の遊戯でオニ役の「トラウ／＼ヒフクメ」という文句に対して、地藏役のオヤが投げ返す言葉が「カミヲミヨ、ハリウリ、シモヲミヨハリウリ」であったことも、この記述から、はじめて読みとることができるといえる。

『名語記』の記述は、中世における「比々丘女」の遊戯が、今日の「子取り遊戯」と同類の遊戯であったことを示しているが、一方、『三国伝記』の記事は、鬼が複数存在した、少し異なる遊戯であった可能性をも示唆していた。「比々丘女」Ⅱ「子取り遊戯」とは、まだ必ずしも、確言できないようである。しかし、この両者が紛れもなく同一の遊戯であることを、はっきりと教えてくれるのが、京都法然寺蔵の『地藏菩薩靈驗絵巻』第六段の図である。⁽⁴¹⁾ (後掲図⑦)。

右に大きく描かれているのは、手を広げ、今にも襲いかかろうとする乱髪、裸形、赫身の鬼。左には、それを防ぐかのように両手に錫杖を掲げて立ちほだかる地藏菩薩。その後ろには、地藏の

腰にすがるように連なる僧体の比丘、尼姿の比丘尼、さらには公家の衣装を身に纏った在家の優婆塞に優婆夷。地藏菩薩の後ろに、四部の仏弟子が順に連なつて鬼を防ぐ様は、まさに『名語記』に「四部ノ弟子ヲ御コシニトリツカセテ」とあるのに対応し、『三国伝記』に見える極卒の詞「可取、可取、比丘・比丘尼・優婆夷・優婆夷」とも見事に符合している。そして、その絵柄は、また、図①〜⑥に掲げた近世、近代の「子を取る」の遊戯の様々な絵に描かれた遊戯の図様さながらである。すなわち、この『地藏菩薩靈驗絵巻』の絵は、『三国伝記』や『名語記』に記された「比々丘女」の遊戯の様を、その縁起伝承に従つて描き出したものであり、それはまた、絵様に見る限り、私たちの知る今日の子取り遊戯の姿と瓜二つなのである。

この『地藏菩薩靈驗絵巻』は、始めて紹介した梅津次郎によれば、鎌倉末期に制作されたと推定され、その祖本の成立は、鎌倉中期にまで遡るともされている⁽⁴²⁾。それに従うと、比々丘女という遊戯の存在を示す画証は、鎌倉末頃からさらに中期にまで遡ることになるのである。

この絵巻には、残念ながら、すべて詞書が欠けているが、酒井宇吉氏蔵の次のような絵詞の断簡がその詞書の一部であったことがすでに指摘されている。

すゝむるなりたとへハ嬰児のあつまりて
ひゝくめとてするやうに嘖恚鬼へとゝむ

とするを地藏菩薩おやになりておしめ
給ふ軽なる様なれとも絵の興を
もよおさむかために鬼と地藏とのひくく
めの問答のことはをしるせり⁽³³⁾

これによつて、靈驗記に描かれた絵が「ひくくめ」の遊びであったことが明らかであろう。揭示した翻刻文では「噴悲鬼ハと、むとするを」とあるが、これはもと「とらむ（捕らむ）」とあるのを誤写、あるいは誤読したものとと思われる。地藏が「おやになりておしめ給ふ」とあるのも、ほぼ同時代の『名語記』の記述とよく符合している。

(2) 陰陽堂僧都慶増の今様説話と比々丘女の遊び

後白河院親撰の『梁塵秘抄』は、当時流布していた流行歌である今様を集成したものであるから、その大半の歌は、作者のわからない歌であるが、その中でも数少ない作者が知られる歌の一つが、陰陽堂僧都慶増によつて作られたとされる次の神歌である。

○大宮権現は 思へば教主の 釈迦ぞかし 一度もこの地を踏む人は
靈山界会の友とせん⁽³⁴⁾ (巻第二、四一―一歌)

大宮権現は、比叡山の守護神である日吉大社の大宮に祀られる

山王権現第一の主神。伝教大師が大和・三輪の大神を勧請したと伝えられ、その本地は、釈迦如来だとされた。靈山界会とは、釈迦が悟りを深めてはじめて法華の教法を説いたという靈鷲山の会座のこと。そこは、釈尊の永遠の説法が続く浄土とみなされていた。右の歌は、日吉山王の大宮権現を釈迦如来とし、その神前の聖地を靈山界会の場と同一視して、そこへの参詣を勧め、讃えた今様である。この今様の作者が、比叡山の陰陽堂僧都慶増であることを語る山王靈驗譚が、『日吉山王利生記』を始めとする幾つかの資料に残されている。

叡山に陰陽堂の僧都慶増と聞ゆる碩学ありけり、大宮宝前に
通夜して、こゝろをすまししつゝ念誦しけるに、あやしの童部
あつまりて、ひひくめといふ事をなむして、物さはがしくおぼ
えければ、門樓の外へおひ出させて後、法施をしづかにして打
まどろみたる夢に、貴僧告ての給ひけるは、和光同塵のこゝろ
ざしは、さとりなき輩までもみなみちびかんがためなり、され
ば聊の結縁も、出離生死のはかりことなり、しかるに社頭にて
あそび戯事、たゞ山野郷道の遊宴には似べからず、忽にこれを
禁制すること、智者のしわざともおぼえずと仰せられければ、
翌日参詣して、おさなきものどもを集て、さきのことくひひく
めなどいふあそびをすゝめらるゝうへ、我身も同じく交つゝ、
今様を一作て見聞の雑人にぞうたはせける、そのことばに云、
大宮権現は思へば教主釈迦ぞかし、一たび此地をふむ人は、靈

山界会のとともとなることこそ⁽³⁶⁾、

慶増僧都は、妙法院本の『山王絵詞』によれば、木工頭周頼の子、中関白藤原道隆の孫で、慈覚大師円仁五代の孫弟とあるから⁽³⁶⁾、およそ十一世紀後半から十二世紀前半頃を生きた人であろう。同じ叡山の源信僧都よりは、百年近く後の人である。その碩学篤信の慶増が、日吉山王の大宮権現の宝前に参籠通夜して心を澄まして念誦していた所、近所の子どもたちが集まって「ひひくめ」という事をして騒がしかったので、外に追い出してしまふ。そのまま法施をたむけていた所、うとうととまどろみたる夢の中に、貴僧の姿で神が示現し、和光同塵の志に出た結縁のはかりごとであるのに、社頭にての遊び戯れを禁制するのは、智者のしわざとも思えないと、咎められる。そこで僧都は、翌日改めて参詣し、先の子どもたちを集めて「ひひくめ」の遊びを勧め、自分も交じって遊びながら、今様一首を作つて、見聞の人びとに歌わせた。その歌が先の「大宮権現は」の今様だといふのである。

『日吉山王利生記』は、作者も成立時期も定かではないが、その成立は、おおよそ鎌倉末(十四世紀初頭)から室町初期頃(十五世紀半ば)と推定されているから、先掲の法然寺蔵『地藏菩薩靈驗絵巻』から、『三國伝記』へと至る時代とほぼ重なり合う時代のものである。とすれば、ここに見る「ひひくめ」も私たちの子取り遊びと同類の児戯だと見てよいだろう。慶増の今様説話を見戯「ひひくめ」の史料として見た場合、まず第一に注目すべきは、

「大宮宝前に通夜して」とあり、また、「門樓の外へおひ出させて」などであることである。通夜とは、社寺の宝前で夜を徹して祈りを献げることであるから、ここで子どもたちは、夜にこの遊戯を楽しんでいふことになる。もちろん夜更けに至ることはなからうが、少なくとも日暮れて後の薄暮の中であつたと見るべきだろう。また、「門樓の外へ」といつているのは、後に続く「社頭にて」とある詞と共に、子どもたちが大宮権現を祀る社域の門樓の内側に入つて、文字通り神の御坐所間近の宝前において遊んでいたことを伝えている。

後掲(図⑧)を見て欲しい。江戸時代前期の模写とされる『日吉山王利生記絵巻』(第二巻)第六段の当該場面である⁽³⁷⁾。社頭の宝前にて参拝、参籠する衆庶のすぐ傍に、子取り遊びにふける子どもたちの姿を描き出している。神社の境内という聖なる場が、その開かれた性格とも相まつて、古くから子どもたちの遊戯の場であつたことを示す、貴重な画証であろう。

もう一つ、特に注目しておきたいのは、この慶増説話が、恵心創始説話と同様に、同じ比叡山の高僧にまつわる話であるのに、そこには、地藏菩薩との直接的な関わりが窺えないことである。先述したように、大宮権現の本地は釈迦如来とされ、大宮を祀る今日の西本宮の境内に祀られる摂社の神々にも地藏を本地とするものは見られない。慶増作の「大宮権現」の今様の表現にも、地藏信仰との直接的な関わりは見えてとれないのである。ちなみに、山王のもう一つの主神であり、日吉の山の元々の地主神とされる

二宮の大山咋神の本地は、葉師如来である。日吉大社の数ある撰社の中でも、地蔵を本地とするのは、唯一、この二宮の下に祀られた十禪師神——今日の樹下神社——だけである。『日吉山王利生記絵巻』の挿画に描かれた子どもたちの比々丘女の図様(図⑧)からも、やはり、地蔵との関わりは窺えない。

この事実は、比々丘女を地蔵菩薩の功德利益を学び移した遊戯であるとする理解が、慶増説話成立の時点では、天台系の僧侶たちの間ですら、なお一般的ではなかったことを暗示しているように思われる。少なくとも、説話の表現に影響を与えるほど、強い強制力を持つてはいなかったのである。言葉を換えれば、子どもたちは、そんな仏教的理解とは関係ないところで、自由気ままにこの遊戯を楽しみ、周囲の大人たちも、それを少しも不審とは思わなかつたのである。たとえ地蔵信仰と切り離して読み直しても、この話は、仏教説話として十分のリアリテイを持つている。すでに法華経方便品には、「乃至、童子の戯れに、沙を聚めて仏塔を為れる。かくの如き諸の人等は、皆、已に仏道を成じたり」⁽³⁸⁾等とあつて童子の無心の遊戯を仏の種とする教えが述べられている。

『梁塵秘抄』の今様法文歌にも、「童子の戯れ遊びまで仏に成るとぞ説いたまふ」⁽³⁹⁾(巻二・六七)と歌われて、その教えは、人口に親炙していた。そうした子ども達の無心の遊戯が地蔵信仰と結び付けられて広く展開していくのは、さらに時代が降つてからのことである。

『日吉山王利生記』系統の諸本の中で、鎌倉末期(十四世紀初

頭)成立とされる妙法院本『山王絵詞』が成立時期の確かなものである所から、比々丘女の研究上では、これまでこの『山王絵詞』と、ほぼ同時期成立とされる法然寺蔵『地蔵菩薩靈驗絵巻』とか、「比々丘女」の存在を示す確実な古史料と見なされてきた。しかし、『梁塵秘抄』研究の分野では、比々丘女の登場する慶増説話が、山王関係のより古い古記録に見られることが、早くから指摘されている。その中でも、伝存する日吉山王関係記録として最も古いものの一つである『耀天記』(平安末く鎌倉初頭成立)には、たとえば、次のように見えている。

陰陽堂僧都慶増、大宮ニ詣テ、法施ヲタテマツラレケルニ、其間小童部共ノ多集テヒ、クメト云事ヲシテ、物サハガシカリケレバ、僧都三業シズマラズメ、門樓ノ外ヘ追出サセテ、法施思フサマニマイラセテ、帰山シテ臥シ給タリケル夜ノ夢ニ、示現ノ見ヘ給ケル、我実ニ小童部ノ遊戯ヲ愛セントニ非ズ、和光同塵ノ結縁ノ為ニサセシ事ヲバ、何ニサマタゲ侍ルゾト有ケレバ、神慮ヲバ我ハ計リシラズメ、次ノ日今ヤウヲ作テマイリテ懺謝メ、小童部共ヲヨビアツメテ、其中ニマジハリテ、ヒ、クメヲシテ後ニ、其今様ヲウタヒ給ケルモ、思ヘバ神慮ニカナハムガタメナリケリ、其歌ニハ、大宮権現ハ、思ヘバ教主ノ釈迦ゾカシ、一度モ此地ヲフママ人ハ、靈山界会ノトモトナル云々トゾ有ケル⁽⁴⁰⁾、

「通夜して」という語句が見えないことを除けば、右の慶増の今様創作説話の大意は、先の『利生記』系統のものと変わらない。日吉山王の古史料の多くが、天正年間の織田信長の叡山焼き討ちによって焼失してしまつたと見られるから、この『耀天記』の記録が、以後の慶増説話の元となる原話と見なすことはできないが、伝存する最も古い史料であることは確かである。これによつて、比々丘女史料としての慶増説話は、十二世紀末の鎌倉初期か、あるいは平安末期にまで遡ることになるのである。

そして、比々丘女と地藏菩薩との関わりは、やはり、ここにも認めることができない。『耀天記』を始めとする山王靈驗譚としての慶増説話を見る限り、その伝承者達は、比々丘女と地藏との繋がりについて、いづこに無頓着なのである。

慶増説話成立の時点では、比々丘女を地藏の利益教化の方便とする信仰は、未だ成立していなかつたのか。あるいは、その信仰の言説がまだそれほど影響力を持つていなかつたものと見るべきであらうか。

一方、慶増説話成立以前においても、さらに古い比々丘女の存在を示す史料が指摘されている。わが国最古の体系的な庭作りの理論書とされる『作庭記』の次の一節である。

凡石をたつる事ハ、にぐる石一両あれば、をふ石ハ七八あるべし。たとへば童部の、とてうくひくくめ、といふたハぶれをしたるがごとし⁽⁴¹⁾。

「童部の」「たはぶれ」とあり、「とてうくひくくめ」も遊戯の文句がその呼称となつたものであるから、この記述は、これまで見てきた「比々丘女」が、童児の遊戯として娛しまれてきたことを示す確かな史料といつてよいだろう。『作庭記』は、最古本とされる加賀前田家旧蔵本の奥書に「後京極殿御書重宝也」とあるところから、古くは、鎌倉初期の歌人で夭逝した後京極撰政藤原良経の著作とされてきたが、その内容の検討から、今日では、それより古く長久元年（一〇四〇）の藤原頼通による高陽院修造を實際見聞し得た者の手になるものとされ、有力な候補として頼通の三男、橘俊遠が擬せられている⁽⁴²⁾。それに従うなら、この童戯の存在は院政期も初頭の十一世紀後半へと、一気に遡ることになる。

さらに、ここでは「にぐる」「をふ」という語に着目したい。『作庭記』のすぐ後段にも「又石を立にハ、にぐる石あればをふ石あり」とあり、石の向きと配置とを示す作庭上の専門用語であると思われる。その用語が、ここでは「ひくくめ」の童戯における「おふ」「にげる」という動作に類比して使われているのである。すでに見たように、比々丘女の遊戯の動作を示す用語としては、「トル（捕ル、取ル）」「ラシム（惜シム）」という語が象徴的に使われていた。この「をふ」「にげる」もそれと同様の動きを別の言葉で表したものであらうか。そうだとすれば、逃げる子どもが一人二人で、追う鬼役が七、八人もいることになり、遊戯の様相が大部

違ってくる。一方、『塩尻』の和州弁財天の祭の条に見えるように、後半は逆に地蔵や子どもたちが多数で鬼を追う形も想定できるが、断片的な行文文だけでは、確かな判断は難しい。いずれにしろ、どうやら、童戯としての比々丘女ヒツクメの存在は、十一世紀後半の院政期初頭あたりまで遡ることができそうである。

(3) 比々丘女と天河弁財天

『三国伝記』所載の「比々丘女之始ノ事」が記すところによれば、『閻羅天子故志王経』を読んで、地蔵の悲願に感悦した恵心僧都は、般若院の地蔵の前でこの経を講じた後、地蔵法楽のために、児供童部を集めて、比々丘女の遊びを学び行なわせたのであった。恵心の時代にすでに地蔵講が成立していたかは確認できないが、この創始伝承が後に地蔵信仰の隆盛や地蔵講の普及を背景として成立したのだと想定すると、般若院の前での講経は、小規模な地蔵講のごときのものであったといつてよいだろう。恵心創始と伝える比々丘女は、そのそもその始まりから、童子たちの戯れ遊びであったと同時に、それはそのまま、地蔵尊の面前で講経の後に行われる法楽としての仏事でもあったと、伝承は述べているのである。

先に三部に分けて引用した「比々丘女之始ノ事」は、その後、次のような興味深い記事を記して終わっている。

是深キ意有テ、薩埵ノ内証ニ称故ニ、地蔵ノ法楽ニハ是ヲ最トス。サレバ、吉野ノ天ノ河ノ弁財天ノ御前ニテ、老耆白髪ノ山臥ニ至ルマデモ、面々ニヒフクメラシテ法楽ス。是は本地(地)藏菩薩ニテ御座(アル)故也。⁴³⁾

地蔵を講じ祀り供養する時には、このヒフクメを行ずることが最高の法楽であり、現に吉野の天河(川)の弁財天の御前では、今も法楽としてこれを行う。天河弁財天の本地が地藏菩薩だからであるという。「老耆白髪ヒフクメの山伏に至るまでも、面々に」とあることに留意したい。ここでは、弁財天の御前においてヒフクメの遊戯が地蔵法楽のための信仰行事として行われている事を記して、恵心による比々丘女創始説の根拠としているのである。

天河の弁財天社は、奈良県南部奥吉野地方の天川村坪内に鎮座する。弁財天を主神として、竹生島、厳島と並んで日本三弁天の一とされる古社である。役の行者が大峯山を修験の道場として開いたとき、蔵王権現に先んじて最初に出現したのがこの弁財天であり、後に空海が高野山開山の前に、この地に琵琶山妙音院を開創したのに始まるともいう⁴⁴⁾。歴史にその弁財天の名が登場するのは、竹生島や厳島には遅れるが、鎌倉末期の『溪嵐拾葉集』巻三十七「弁財天縁起」には、すでに吉野天川の「地蔵弁財天」が、厳島、竹生島を凌ぎ、日本第一の弁財天として掲げられている⁴⁵⁾。この天川の弁財天の地は、北に吉野山、西に高野山、南に熊野を控え、金剛界たる吉野金峰山と胎藏界たる熊野三山の聖地が交錯

する結節点に位置する。吉野金峰山信仰や熊野信仰の隆盛と共に、この弁財天も、南山奥の聖地に位置する靈威ある弁財天社として、衆庶の信仰を集めていったのである。

その天川の弁財天の比々丘女とは、どのようなものであったのか。はたして、実際に宝前の仏事・神事として行われていたのであろうか。少し時代が降るが、尾張藩士天野信景の『塩尻』巻十九は、この天河弁財天の祭について、次のように興味深い事実を記している。

和州天川弁財天の祭、夜に入りて、小児をあつめ並べて歩行せしむ。鬼形の出立したる民を幕内に置いて、走り出て、かの小児をとらんとするを、法師も小児も同音に、文を唱へてこれを追ふ。是また鬼走りの変風か、或云、彼唱所の文は、閻羅天子経の文なり、弁天の本地を地藏薩埵と唱ふ。⁴⁶⁾

信景は、尾張藩士であるが、この書きぶりをみると、実際に現地に赴いてその様を實見したらしく見える。弁財天の祭の夜、小児を集め並べて歩行させ、鬼形の民が走り出てとらんとする、というのは、まさに「子取り遊び」そのものであるが、逆に法師と小児が同音に文を唱えて鬼を追うというのは、追う者と追われる者が見事に逆転していて、信景がいうように、鬼走り―鬼追いの形態に近いように思われる。十八世紀後半成立の『塩尻』と十五世紀前半の『三国伝記』の間には、およそ三百年の時間の開

きがある。その間に行事の変容は、当然あつたらう。

『三国伝記』が書かれた室町時代中頃に、天河弁財天において比々丘女が行われていたことは、他の史料でも確認することができる。鎌倉・室町を通じて、天河弁財天の信仰は着実に浸透し、その靈威を増していった。すでに早く、笠置寺の解脫上人貞慶（一五四〇―一二一三）は、天河弁財天に参籠し、下向の途次、童形に示現した弁財天の懇請によつて、立ち戻つて、「弁財天講式」を撰述したとされ⁴⁷⁾、次いで、西大寺の叡尊上人も、参詣したと伝えている。和州箸緒の満島弁財天（現奈良県広隆町、櫛玉比売命神社）は、瑞夢によつて弘安七年（一二八四）に天河弁財天を勧請したものとされ⁴⁸⁾、続いて永仁四年（一二九六）には、南山城浄瑠璃寺（現京都府木津川市）にも、弁財天が勧請されている。鎌倉時代以後、天河弁財天を事実上支配したのは、吉野郡領主であり、金峰山寺検校も務めた一乗院門跡であつたが、室町時代に天河詣での記録がよく見えるのは、大乘院門跡の方である。『大乘院寺社雜事記』などによると、応永三十五年（一四二八）閏三月に大乘院門主安位寺経覚が天河に参詣。経覚の後に大乘院門主となつた尋尊も、経覚の旧例に倣つて、寛正二年（一四六一）六月と明応三年（一四九〇）三月に、再度の参詣を試みている。二人とも、この三度の天河参詣において、きまつて比々丘女を奉納し、実見しているのである。

大乘院門主経覚の天河詣では、応永三十五年閏三月のことである。同行した行秀の記録によれば、十五日早朝南都を出立した一

行は、従者十数名に多数の人夫、馬、馬夫などを伴った大仰な出立で当日のうちに吉野山に至り、宿泊。翌日吉野山を發つて、夕方に天川に着いて、その夜の中に弁財天に詣でている。弁財天社では、御本尊開帳を拝み、御湯の神事などと共に、ヒヒクメや神楽を賽して奉納したことを記している⁽⁴⁹⁾。

あえて夜に社頭に詣で、御開帳を拝観した後、ヒヒクメも御湯の神事や神楽などと共に、夜中に神事として行われていることに注目したい。神仏への参籠、参拝が夜のものであるという伝統が、明らかに生きており、その流れの中でヒヒクメもまた神事として、夜の中に演行されているのである。

次いで尋尊門主の二度にわたる天川行きの中、初度の寛正二年（一四六一）六月の参詣は、事前に天河参詣を促す弁財天の夢想を受けてのものであり、先代経覚の先例に倣つたものであったことが、その『大乘院寺社雜事記』の記述によつて知られる。尋尊一行も大仰な伴人と、人夫伝馬を構えて、六日朝に出立、やはり吉野山を經由して蔵王堂の参拝などを済ませ、翌七日に天川に赴いている。天川では川垢離をして身を整え、まず社参して参拝した後、一旦仮宿所に戻つて、夜半の参拝に備えている。この日は、恒例の神事の日であり、その御開帳は夜半の亥刻（午後十時頃）とされていたからである。夜の開帳では、神輿入御の儀などを拝観した後、それぞれ神供を進らせ、本尊の弁財天や十五童子像をはじめ、仏舍利や弘法大師作の地藏像など数多の宝物を拝観。その後拜殿に案内され、神楽二三番とヒヒクメ三四番と御湯立の

儀とを目の当たりに見ている。

明応三年には、三月五日の、やはり早朝に出立した尋尊一行は、その日の中に吉野に到着、例によつて諸社を参拝した後、吉野の宿に入り、翌六日は、日中を宿で過ごした後、夜に入つて雨の中を天河に参詣し、やはり御神楽八番、ヒヒクメ八番と御湯立を奉納し、開帳して、御本尊を拝観している。その両度の参詣の様子は、次の通りである。

○寛正三年（一四六一）六月七日条

七日、夕立、（中略）亥剋開帳也、於今日者恒例神事ナリ、仍別テ不及開帳也、次依案内申、予令出拜殿、御神楽在之、十疋、公私分二三番在之、次ヒ、クメ十疋、公私分三四番在之、次予御殿ノ左方ニ著ス、御湯在之、五十疋、サ、葉進之、十代ノ御湯也、神妙⁽⁵⁰⁾、

○明応三年（一四九〇）三月六日条

六日夜雨下、一天川ニ参申、御師舎弟円善房在所為御宿参詣、両所小衣・五帖御神楽公私八番在之、ヒ、クメ同八番在之、御湯立之、開帳同在之如例⁽⁵¹⁾、

前者では、恒例六月の祭儀が夜半の行事であり、その後の神楽やヒヒクメも夜半に行なわれており、後者では、わざわざ日中は宿所で時を過ごし、夜に参拝して、神楽やヒヒクメを見ている。「次

ヒ・クメ十疋公私分三四番在之」などとあるのは、ヒヒクメの演
行も、神楽と同様に、拝観者の負担によって法楽として奉納され
るものであり、前者では、公私分として十疋の絹を納めて三四番
のヒヒクメが奉納され、後者では、八番のヒヒクメが演ぜられた
というのであろう。

応永三十五年（一四二八）の経覚の参拝から、寛正三年（一四
六一）の尋尊の祭儀拝観を経て、明応三年（一四九〇）の参拝ま
で、およそ六十年余。六月七日の弁財天の祭礼の夜の演行を軸に、
貴人高僧の参詣には比々丘女の奉納が繰り返されていくことが窺
えよう。その伝統は、十八世紀の後半まで、なお受け継がれてい
たことは、前掲『塩尻』の記す通りである。

（以下、次号）

（つづく）

4 『明月記』の「捕の遊」と地藏信仰

- (1) 宮廷官人たちの「捕の遊」
- (2) 地藏信仰の展開と子取り遊び

5 ハリウリ——子取り遊びのもう一つの源流——

- (1) 「人コゴメ」と「ハリウリ」——佐竹昭広の所説から——
- (2) 南方熊楠の見た「はりうり」の遊び

神隠しと子取り遊び——結語にかえて——

注

(1) 多田道太郎『遊びと日本人』筑摩書房、一九七四年。

(2) 青柳まちこ『遊び』の文化人類学』講談社現代新書、一九七
七年。寒川恒夫「比々丘女の起源に関する民族学的研究」『体育学研
究』二八卷三号、一九八三年十二月。後増補改題して『遊びの歴史
民族学』（明和出版、二〇〇三年）に収録。

(3) 『童謡古謡』新日本古典文学大系 田植草紙 山家鳥虫歌 鄙一
曲 流歌百控 岩波書店、一九九七年。

(4) 太田才次郎『日本児童遊戯集』平凡社東洋文庫、一九八六年。

(5) 宗亭『阿保記録』（一八〇三）、但、尾原昭夫『近世童謡遊戯集』
（日本わらべうた全集Ⅱ）、柳原書店、一九九一年。

(6) 太田全斎『諺苑』天理時報社、一九四四年。

(7) 小寺玉晁『児戯尾張三河童遊集』未央社、一九七七年。

(8) 喜田川守貞『類聚近世風俗志 守貞漫稿下』名所刊行会、一九七
九年。

(9) 浅野建二「ちうりや取てくりや（宙で取つて呉れう）ノ訛」『新
講わらべ唄風土記』柳原書店、一九八八年など。

(10) 一花堂半水『花袋』但、前掲注（5）『近世童謡遊戯集』による。

(11) この「ちうり」が「長吏」と解すべきことは下記の拙稿において
指摘した。「資料」被差別部落問題資料二種く古典文学研究の立場
からく『人権教育思想研究』第2号、関西外国語大学人権教育思
想研究所、一九九九年。

(12) 大田南畝『児戯賦』、前掲注（7）『児戯尾張三河童謡集』。

- (13) 伊藤信吉『昔話とわらべうた』四元社、一九四二年。
- (14) 山本修之助『佐渡のわらべ唄』佐渡郷土文化の会、一九八五年。
- (15) 『対馬南部方言集』中央公論社、一九四四年、尾原昭夫他著、『古今童謡を読む―日本最古のわらべ唄集鳥取藩士野間義学―』今井印刷株式会社、二〇一六年、坂根巖夫他編『佐賀のわらべうた』音楽之友社、一九六〇年。「讃岐高松叢誌」及び「因伯民談」の引用は、柳田国男、丸山久子『改訂分類児童語彙』による。
- (16) 前掲『改訂分類児童語彙』。
- (17) 名越左源太『南島雑話2』平凡社東洋文庫、一九八四年。
- (18) ニコライ・ネフスキー「宮古島子供遊戯資料」『民族』二巻四号、一九二七年五月。なお原文には、遊戯名と歌にアルファベットで音書き添えられているが、煩雑にわたるので割愛した。
- (19) 「源九郎さん」の遊びについては、後藤捷一編『大阪童謡集(三)』、『上方』六号、一九三一年六月、同『河内童謡集』(『上方』八七号一九三八年三月)、右田伊佐雄『大阪のわらべ歌』柳原書店、一九八〇年、など参照。
- (20) 「蛇」の遊びについて話してくれた宇恵一郎さんは、大阪市此花区出身で、元読売新聞社社会部記者である。
- (21) 『子ども遊び大辞典』東京堂出版、二〇一四年。
- (22) 『民族遊戯大辞典』大修館出版、二〇一四年。
- (23) 前掲注(2) 寒川『遊びの歴史民族学』以下、寒川の引用は同書による。
- (24) 山東京伝『骨董集』日本随筆大成『北辺随筆燕居雑話骨董集』吉

- 川弘文館、一九七六年。
- (25) (26) (27) 中世の文学『三国伝記下』三弥井書店、一九八二年。
- なお、原典では送り仮名の大半が小文字になっているが、煩雑なので同じ大きさに統一した。以下の引用も同様である。
- (28) 般若院の地蔵については、前掲注(25)『三国伝記下』の後注において、詳しく考証されている。参照されたい。
- (29) 天台宗横川の浄土教と地蔵信仰の展開・流布との深い繋がりについては、速水侑「日本古代貴族社会における地蔵信仰の展開」『民衆宗教史叢書地蔵信仰』雄山閣出版、一九八三年、参照。
- (30) 『名語記』勉誠社、一九八三年。
- (31) 新修日本絵巻物全集29巻『地蔵菩薩靈驗記絵矢田地蔵縁起絵星光縁起絵』角川書店、一九八〇年。
- (32) 梅津次郎「法然寺蔵地蔵縁起絵巻に就いて」『美術研究』第四三号、一九四七年九月。
- (33) 前掲注(31) 参照。『能恵法師絵詞』は、東大寺の得業能恵が示寂の後蘇生して大般若經の書写・供養の所願を遂げたという奇瑞を描く絵巻だが、その絵詞には、能恵を地獄へ連れ去ろうとする獄卒に対して八幡大菩薩の使いが、「大願をくこせる人なり。えまいらせしと申しておしめ候つるを」と記す。能恵の示寂蘇生は仁安四年(一一六九)の事とされ、『絵詞』の成立は十三世紀初頭の事かと推定されている。もしこの「を(お)しむ」の語が、比々丘女の遊戯から出たかとする推定が正しければ、この遊戯の成立は、さらに鎌倉初期まで遡ることになる。

(34) 新編日本古典文学全集『神楽歌 催馬楽 梁塵秘抄 閑吟集』小学館、二〇〇〇年。

(35) 神道大系『日吉』神道大系編纂会、一九八三年。この慶増説話と比々丘女の遊びについては、日本歌謡学会編『日本の歌謡を旅する』

59「子とろ」の項ですでに菅野扶美が触れている。参照されたい。

(36) 『中世神仏説話 続』古典文庫、一九五五年。

(37) 『日吉山王利生記絵巻』は、『日吉山王利生記』の第二巻を江戸寛文年間（一六六一〜一六七三）頃に模写したもので、近江坂本の生源寺伝来とされ、現天津市歴史博物館所蔵。同博物館（担当寺島典人氏）の格別の御好意により、当該第六段の絵の写真的提供を受け掲載の許可を頂いた。

(38) 『法華経上』岩波文庫、一九六二年。

(39) 前掲注(34) 参照。

(40) 前掲注(35) 参照。

(41) 日本思想大系『古代中世芸術論』岩波書店、一九七三年。

(42) 前掲注(41) 『古代中世芸術論』に載せられた林屋辰三郎の「解題（作庭記）」による。

(43) 前掲注(25) 『三国伝記下』。

(44) 天河の弁財天（現天河大弁財天社）の歴史については、『天川村史』（天川村役場、一九八一年）、『天河』（平凡社、一九九五年）等に詳しい。

(45) 『大正新修大蔵経』第七六巻、大正一切経刊行会、一九三二年

(46) 日本随筆大成『塩尻』吉川弘文館、一九七七年。

(47) 前掲注(40) 『天川村史』の永島福太郎執筆の「歴史一」による。

(48) 箸緒の満島弁財天の勧請の経緯については、辻浩和「大福寺所蔵『端夢記』について」（『日本文学研究ジャーナル』第一〇号、二〇一九年六月）に詳しい。

(49) 『大乘院寺社雑事記』第二巻（三教書院、一九三一年）寛正二年六月条末尾に載録された「行秀記」による。経覚が寛正二年三月六日にも天河参詣したことが、『大乘院寺社雑事記』の同日条に見える。詳細は記されていないが、この時も、ヒフクメの奉納が行なわれたにちがいない。

(50) 『大乘院寺社雑事記』第二巻、三教書院、一九三一年。

(51) 『大乘院寺社雑事記』第十巻、三教書院、一九三五年。

図版説明

① 太田才次郎『日本全国児童遊戯集』東恩（『日本児童遊戯集』平凡社）

② 『守貞謄稿』（国立国会図書館蔵自筆稿本）（『近世童謡童遊集』）

③ 万亭応賀『幼稚遊昔雛形』（同右）

④ 小寺玉晁『尾張童遊集』（『児戯 尾張三河童遊集』）

⑤ 北尾重政『子供四季遊』（『子どもの遊び大事典』）

⑥ 西川祐信『絵本西川東童』（『近世童謡童遊集』）

⑦ 法然寺蔵『地藏菩薩縁起絵巻』（『新修日本絵巻物全集』第二九巻）

⑧ 『日吉山王利生記絵巻』第六段（天津市歴史博物館所蔵）

（元本学教授）

図① 図版



図②



図③



図④



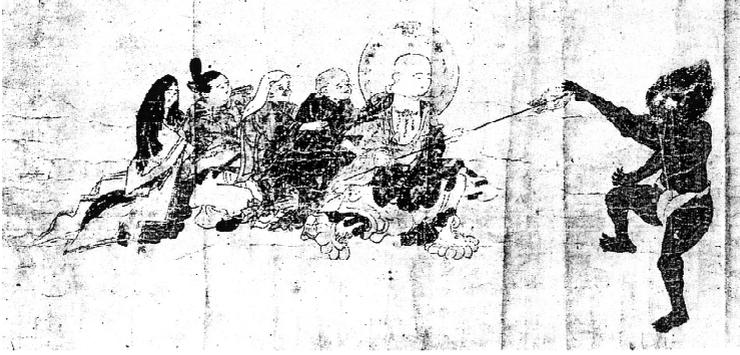
図⑥



図⑤



图⑦



图⑧

