

「子取り」の遊びと地藏菩薩（下）

—— 続・遊戯のアルケオロジ ——

永池 健 二

（目次）

はじめに

1 子取り遊びのさまざまな形

(1) 遊戯の基本型

(2) 遊戯の広がりとその変容

2 世界各地の子取り遊び

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

(2) 陰陽堂僧都慶増の今様説話と比々丘女の遊び

(3) 比々丘女と天河弁財天
（以上、前号掲載分）

（以下、今回掲載分）

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 はりうり——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——

4 『明月記』の「捕の遊」と地藏信仰

(1) 宮廷官人たちの「捕の遊」

地藏信仰と結び付いた宗教行事としての比々丘女は、はたしてどこまで遡ることができるのか。それについて、見逃すことができない興味深い記録が、藤原定家の日録『明月記』に見えている。定家晩年の文暦元年（一二四三）七月二十五日、七十三歳の折の記述である。当該箇所を『冷泉家時雨亭叢書』の翻刻から、前後

の文脈が窺えるように少し長く引いてみよう。

廿五日壬戌、 天晴、又同、

近辺井水乾云々、午時許金吾又来、当時非殊御減、無御歩歩、在朝初夜奉探御脈、右御手御足、有御違例、只左手無事、至于昨今、玉体無別御事由、内々申云々、依無日次、廿八日可奉仕御祭、宮葉師法訖、可修法華法經大法、又五壇御修法上乘隨已下、真惠僧正又可修大法、長者又承旱御祈云々、昨日捕の遊、參議衛府三人・家時・実清・光俊弁・資季・範繼・信繁、十余人下御壺庭、宮殊令人興給、典侍示送云、於御心地者、事外宣思食、御手足更不叶由、有御事、供御事又最小、如無云々、私心神昨今殊違例、極恐奇、(下略)⁽⁵²⁾

傍点部の記述に注目して欲しい。昨日二十四日に、院御所にて「捕の遊」が行われ、參議衛府以下の十余人が、御壺庭に下り、それを演じて見せたというのである。官人多数が演じたという、この「捕の遊」とは、はたして如何なるものであったのか。右の文中、「金吾」とあるのは、右衛門督であった定家の息為家の事、「宮」とあるのは、高倉天皇の孫で後堀河上皇の兄にあたる尊性法親王、「典侍」は、宮中に入って典侍を務め、「民部卿」とも呼ばれた定家長女因子のことである。⁽⁵³⁾

この「捕の遊び」の「捕」の字は、これまで『国書刊行会』本に「浦」と作るのを始めとして諸本多く「浦」と読み、「浦の遊び」

と解してきた。右に掲げた『冷泉家時雨亭叢書』の翻刻も、本文を「捕」と読んでおきながら、あえて、左傍に「(浦ノ誤カ)」と注している。稲村榮一の『訓注明月記』も、『国書刊行会』本に従って「浦の遊」と解し、頭注に「浦の遊び」は、浦に出て魚介などを採り、それを肴に飲食して遊ぶこと。ここはそれを壺庭(つぼには。中庭)で演じて院を慰さめたのであろう⁽⁵⁴⁾。」と注している。かくいう「浦の遊」が、海浜で足を水に浸し、海草や魚介を採集したり、船遊びをしたりする「磯遊び」や「浜降り」といった民俗行事の謂だとすれば、それは万葉時代以来水ぬるむ春三月に女たちを中心に行われてきた年中行事であり、後世の潮干狩りの源流ともいべきものである⁽⁵⁵⁾。そんな行事の真似を時季外れの秋七月に宮中の壺庭で男性の官人たちばかりが演じて、院―後堀河上皇―を慰めたというのである。はたして、そう解してよいただろうか。

この一段は、後堀河上皇の御悩が著しくなり、御所では、天台座主の尊性法親王を始めとした高僧たちが平癒を願って法華法經大法や五壇の御修法を繰り返している場面である。すでに出家して隠居の身である定家は、自らは参内でぎず、連日宮中からの帰途に報告に立ち寄る為家から院の病状を聞いて一喜一憂しているが、その甲斐もなく上皇は、八月六日に崩御する。そうした中で、季節外れの「浦の遊び」の真似事がいかに時宜を失った外れのものであるか。前後の脈略を考慮しない、旧来の読みに寄り掛かった不自然な解といわねばなるまい。

この「捕の遊」の表記に遊戯研究の観点から早く着目したのが、柳田国男である。その編著『分類児童語彙』の「オニゴト」の項において、短いがきわめて興味深い、次のような指摘をしている。

古く『明月記』文暦元年七月の記事の中に、三歳の内親王、諸官の「捕の遊」を興せさせ給うとあるが、これは鬼事であったろう⁽⁵⁶⁾。

長大な漢文日記の中の「捕の遊」の三文字から、子どもたちの「鬼事」の遊戯を想起する。さすが柳田国男ならではの炯眼である。柳田は、これを「鬼事」―鬼ごっここの遊び―が長い歴史を持つ証跡の一つとして掲げているが、その想定にあるのは、一人のシテ役が「オニ」と呼ばれて、他の子供たちを追いかけ捕らえんとする、基本的な鬼ごっこ―追いかけて鬼やつかまえ鬼―のごときものであったろう。しかし、本論での主張に沿えば、この「捕の遊」も、一般の「鬼事」ではなく、他ならぬ「子捕り遊び」と解さねばなるまい。「子取り」―比々丘女―の遊びにおいて、古来、「トル（取ル・捕ル）」という語が、遊びの本領を伝える象徴的な言葉として、格別の意義を込めて使われてきたことは、本稿「上」第3章1・2節においてすでに見たとおりである。

この「捕の遊」が他ならぬ「子取り遊び」を指すものと解すべき根拠は、二つある。第一は、この場面が、院御所において主・後堀河院が重篤の病の床にあり、連日、瀉葉、御灸などの療治が

加えられ、座主宮尊性法親王や真恵僧正らによって御修法、御祈禱が繰り返される中でのことであること。第二は、その行われた「昨日」という期日が、他ならぬ七月二十四日であること。周知のように、この日は、地藏菩薩の縁日であり、後世には京都を中心に地藏盆・地藏祭の祭日となった日である。

但し、その検討に入る前に柳田の行文の解釈には、かなり大きな誤解が見受けられるから、まず、それを訂しておかねばならない。柳田は、「三歳の内親王」と記しているが、これは、前年九月に早逝した後堀河の中宮尊子（藻壁門院）の忘れ形見で、安嘉門院の猶子となつた「中宮姫宮」暉子内親王のことであろう。柳田がこの条の記事を『明月記』のどの諸本で読んだかは、わからない。『大日本史料』の文暦元年七月二十五日の条には「暉子内親王、藤原家時等ヲシテ、遊戯セシメ、之ヲ覽給フ⁽⁵⁷⁾」として、『明月記』のこの条を「捕の遊」として掲げているから、あるいはそれを参観したのかもしれない。

しかし、この姫宮のことは、『明月記』の当該箇所には、何も出てこない。おそらく二十四日の条に「自冷泉姫君被渡此宅、扶持女房服蒜之間、无其人故被預尼中云々」とある、「姫君」を内親王の姫宮と解し、「宮殊令入興給」とある「宮」の語に当てたものであろう。しかし、この「冷泉」は造作中の「冷泉新御所」ではなく、かつて定家が居宅を構え、後に一条京極の新宅に移つてのちは、為家の居宅となつている冷泉高倉の邸の謂であり、そこから「此宅」―京極の現定家邸―に移された「姫君」というのは、

まだ幼い為家の娘のことであろう⁽⁸⁸⁾。その姫の守役の女房が蒜を服するので世話をする者がいなくなつたため、急遽定家宅に送られ祖母にあたる妻の禪尼に預けられたというのである。

それに対して「宮」とある人物は、その前後に「座王宮」(十九日)、「宮令奉加事」(二十日)、「宮薬師法訖」(二十五日)など、繰り返し登場し、それはすべて後高倉院の皇子で後堀河院の兄にあたる天台座主の尊性法親王であることが明らかである。官人たちが壺庭で演じ、「宮」が「殊に興に入らしめ給ふ」という「捕の遊」も、当然、院の御所で行われたものである。すでに出家して京極の私邸に籠もつていた定家やその下にあつた孫の姫君も直接に見てはいない。二十四日に行われた「捕の遊」が、二十五日の条に書かれているのは、その話を定家は、おそらく前日に参内して深夜に帰宅した娘民部卿典侍か、あるいは為家から、二十五日になつて聞いたからであろう。

命旦夕に迫る重篤の後堀河院を眼の前にして御所の官人多数があえて童のごとき遊びをなし、それを御修法の導師を務める法親王が御覧じて興を催す。そうしたことが行われるには、それだけの理由がなくてはなるまい。そこで気になるのは、七月二十四日という期日である。すでに指摘したように、二十四日といえ、地蔵菩薩の縁日であり、特に盆月七月の二十四日は、後世の京都では、子どもたちが辻々の地蔵様を祭り供養する地蔵盆の日であつた。地蔵と縁の深いこの日、あえて、御所の中にて「捕の遊」なるものが行われたとすれば、それは、地蔵法楽の第一とされて

きた「比々丘女」の遊び以上に相応しいものがあるだろうか。

今日、京都を中心に近畿地方に広く分布する八月二十四日の地蔵盆の習俗が、もと旧暦七月盂蘭盆の二十四日の行事であつたことは、改めて指摘するまでもないだろう。もちろん、定家の時代には、地蔵盆は成立していないし、月々の縁日の中、特に七月の二十四日だけを重要視する形跡すら、まだ認めることができない。しかし、観音の十八日や、薬師の十二日などと共に、月の二十四日を地蔵を供養し祀る日だとする信仰は、それ以前の院政期において、すでにはつきりと認めることができるのである。

たとえば、『今昔物語集』巻第十七には、第一話から三十二話まで全三十二話の地蔵霊験譚が載せられているが、そこには、「今日ハ此レ月ノ二十四日、地蔵菩薩ノ御日也」(第四話)、「毎月ノ二十四日ニ、精進ニシテ戒ヲ受テ、地蔵菩薩ヲ念ジ奉ケリ」(第十三話)、「月ノ二十四日ニ生タルニ依テ、名ヲ地蔵丸トナム云フ」(第一話)など、二十四日を地蔵を念じ祀る日だとする記述が繰り返し登場する。さらに第二十八話「京住女人依地蔵助得活語」には、「月ノ二十四日ニ六波羅蜜ノ地蔵講ニ参テ、聴聞シケルニ」ともあつて⁽⁸⁹⁾、名高い六波羅蜜寺の地蔵講も、毎月二十四日に行われていたことが知られるのである。また、『兵範記』久寿三年(一一五六)正月二十四日の条には、前年十二月十六日に逝去した鳥羽天皇の皇后高陽院太子の没後の回向供養の記事の中で、女房大納言が御仏事を行じ、等身地蔵菩薩一体を祀つたことが見えている⁽⁹⁰⁾。院政期には、二十四日を地蔵を念ずる日とする信仰は、僧侶だけで

なく、仏に帰依する貴賤衆庶の間に着実に浸透していたのである。

御所の壺庭で「捕の遊」を演じて見せた官人たちも、当然、月の二十四日が地藏尊縁日の日であることを知っていたに違いない。時は、孟秋七月の盂蘭盆会を過ぎたばかりの一日。場所は、幼帝四条天皇に譲位して間もない、近侍する官人たちにとつては、実質的には主上として敬慕する後堀河上皇が瀕死の床に苦しんでいる院御所。そこで思い立った彼らが、あえて演じて見せたという遊戯が、時節外れの「浦の遊」の模倣のごとき間伸びした座興であつたはずはない。その「捕の遊」とは、地藏尊の慈悲と功德とを遊戯化し、地藏の法楽の第一とされた「比々丘女」以外の何もでもありえないと推断する所以である。官人たちのその行為は、『今昔物語集』所載の地藏説話が描き出しているように、地藏尊の大慈悲によつて、何より上皇の瀕死の床からの快復、生還を願ひ、あるいは、それは適わなくとも、地藏を崇め、ひたすら浄土への迎接・往生を願うという、現当二世の済度を希求する、篤い信心に根差した宗教行為であつたろう。だからこそ天台座主という最高位の宗教的権威であり、同時に主上の肉親として、修法を重ねていた尊性法親王も、その意を感得して「殊に興に入らしめ給ふ」たのである。

ちなみに、この事実を日録に書き留めた藤原定家も、地藏菩薩の信者であつたろうことが指摘されている⁶¹。『明月記』元久二年（一二〇五）正月十一日の条に、父母二親の深恩に報いるため仏師を呼び寄せて地藏像の造立と千手観音像の描画を依頼し、二

月九日には、その開眼法要を修している。また、同じ元久二年の三月一日には、法輪寺へ参つて地藏講を修し、七月十三日には、恒例の地藏講を修したと記している⁶²。九条兼実やその息後京極良経に任せ、家司なども務めた定家は、兼実の弟で天台座主であつた慈円とも交流があつたから、天台浄土教と縁の深い童戯「比々丘女」と地藏信仰との繋がりも念頭にあり、自らも興趣を抱いて書き留めたものに違いない。

以上の事から、『明月記』に見える「捕の遊」は、時節外れの「浦の遊」ではもちろんなく、単なる「鬼ごっこ」のごとき鬼事の遊戯でもなく、「比々丘女」の遊戯そのものであつたことは、動かしがたいように思われる。もしこの推定が的外していなければ、この『明月記』文暦元年七月二十五日の記述は、歴史をさらに遡つて、比々丘女と地藏信仰との深い繋がりを示す貴重な史料として蘇ってくる。それはすでに鎌倉時代初期の段階において、童戯としての子取り遊び「比々丘女」が、地藏信仰と深く結びついて、大人たちが敬虔な信仰心の発露として真剣に演じて見せるような宗教行為として行われたことを伝えてくれているのである。

(2) 地藏信仰の展開と子取り遊び

童戯としての「子取り遊び」と信仰行為としての「比々丘女」との繋がり歴史は、私たちが思う以上に、深く、長い。御所の官人たちによつて演ぜられた鎌倉前期の「捕の遊」から鎌倉中期

成立の『名語記』へ。そして、室町中期の『三国伝記』の「比々丘女始事」へ。地蔵を本地とする天河弁財天の信仰の流布とその靈威の興隆の中で法楽として始められた弁財天の比々丘女は、十五世紀には大乘院門主の経覚や尋尊の信仰にも支えられて持続し、『塩尻』に見るように江戸時代の中期末までは確かに続けられていたのである⁽⁶³⁾。こうした背景には、浄土信仰と結び付き、僧侶、貴族を中心として展開した地蔵信仰が、平安末期から鎌倉初期にかけて次第に民間へと浸透し、観音信仰と並んで庶民信仰の最も大きな流れとして発展し、定着していった過程を踏まえておく必要がある。庶民信仰としての地蔵信仰は、中世末頃には、日本独自の「賽の河原」信仰の展開とも結び付いて、道を守る境界神や天折した子どもや水子の霊を救済するホトケとしてさらに信仰を集め、近代には地蔵盆という独自の習俗をも生み出していくのである⁽⁶⁴⁾。

旧暦七月の地蔵盆の行事は、元々月々の二十四日の地蔵の縁日に行修されていた地蔵講や地蔵会が、特に七月において近接する盂蘭盆の習俗と繋がりを深め、講経だけでなく、供花や供御を加えて祭礼化し、次第に盆行事の一環としての性格を強めていったものと推測されている⁽⁶⁵⁾。今日、京都を中心に広く分布する年中行事としての地蔵盆が、明治期に入って急速に広がり普及したものであることは、よく知られている。しかし、「地蔵盆」の呼称こそ定まっていないが、それ以前、すでに江戸時代の早い時期において七月二十四日に地蔵を供養し祭る地蔵祭の行事が普及してい

たことは、黒川道祐の『日次記事』（二六七六年成立）の同日条に「落下童児地蔵祭⁽⁶⁶⁾」等と見えて明らかである。

一方、江戸を遡る鎌倉・室町期に、七月二十四日の地蔵盆に直接繋がるような事例を見出すことは難しいようである。しかし、この日に、六地藏参詣をしたり、地蔵講を修したり聴聞したりする事例は、室町時代中期十五世紀頃の貴族や寺門の日録の中に、少なからず見ることが出来る。たとえば、満濟准后は、応永二十年（一四一三）年、二十一年、二十二年と毎年恒例のごとく地蔵講に出かけており⁽⁶⁷⁾、後崇光院も応永二十三年のこの日、自ら頭人となつて地蔵講を修している⁽⁶⁸⁾。両度天河弁財天に詣で比々丘女を奉納参観した大乘院の尋尊も、延徳三年（一四九二）や明応二年（一四九三）の七月二十四日、自ら地蔵講を修し、「地蔵法楽」としている⁽⁶⁹⁾。

この時期すでに、七月二十四日が地蔵講を修じたり参詣聴聞したりするべき日とされていたことが、明確に窺えよう。しかし、二十四日は地蔵の縁日であり、地蔵参詣や地蔵講行修は、他の月でも同じように行われていた。満濟准后も応永二十五年六月二十四日に地蔵講を修しており、大乘院の尋尊に至っては、四月や五月、六月、九月、十月なども、地蔵法楽として自ら講問を行じている。長祿三年（一四五九）五月二十四日も例月のごとく、「講問一座予行之、地蔵法楽」と記した後、「如毎月」と加えているから、一年十二月毎月二十四日には、地蔵菩薩のために講問を行ずるのを恒例としていたのである。

しかし、その毎月の地蔵の縁日の中でも、盂蘭盆の月の盆後まもなくの縁日が特に強く意識されていく傾向も、少しずつだが窺うことができる。満濟准后が応永二十二年七月二十四日の地蔵参詣の記事の後に「風流等少々在之」と記しているのは、そうした盆行事の影響が地蔵講に及んでいる可能性を窺わせる。応永二十九年には、七月二十三日を期して室町殿地蔵院において一七日の御修法が行じられているのも、七月二十四日の縁日を特別視する傾向を示しているよう。

そうした地蔵信仰と比々丘女との深い結び付きは、さらに時代を降つても、様々な形で跡を留めているはずである。天河弁財天での比々丘女の神事は、今は絶えて見ることができないが、それを彷彿とさせるような仏事が、千葉県横芝光町虫生の広濟寺で月遅れの盆の八月十六日に行なわれる「鬼来迎」の行事において、盆狂言の一つとして続けられている。

鬼来迎は、「鬼舞」とも呼ばれ、全七段からなる狂言は、かつては、大序の後、広濟寺の由来譚を演ずる前半三段と地獄での亡者の苦患と救済を描いた後半三段の二部に分かれていたが、由来譚の部分は今は演じられていない。現在の鬼来迎では、閻魔大王や鬼婆、黒鬼、赤鬼などが登場して亡者を裁き責める「大序」に続く「賽の河原」において、子どもたちが小石を積んでいる所に鬼が出現し、そこに地蔵が現れ子どもを救い出す場面が演じられる⁽⁷⁰⁾。そこで救われた子どもたちが、地蔵の腰にすがって背後に列をなして連なる様は、まさしく「子取り遊び」のオヤとコの連な

りさながらで、この場子が子取り遊び＝比々丘女の童戯を踏まえて構成されていることが明らかなのである。同様の鬼舞は、かつて同じ旧春日部郡の浄福寺（香取市）や迎接寺（成田市）にもあったことが知られているが、そこで地蔵による亡者救済の場面が演ぜられていたかどうかは、確認できないようである。

鬼来迎に代表される盆狂言の鬼舞がいつ頃成立したか、確かなことはわからないが、地蔵による亡者救済の狂言は賽の河原の信仰と深く結びついている。地蔵が賽の河原で鬼から子どもを救うという賽の河原信仰の成立は、おおよそ室町末期から安土桃山時代にかけたかとされているから⁽⁷¹⁾、その狂言の成立も、それ以前に遡ることは難しからう。

江戸時代に描かれた地獄絵や六道絵には、様々な形で賽の河原の場面が描かれている。その中には、救いを求めて地蔵にすがる子どもたちの姿が、あたかも比々丘女で遊ぶ子どもたちが親にすがりつく様を想起させるものが少なくない。巻末の図⑨⑩⑪⑫⑬を見てほしい。奈良県天理市柳本町の古刹釜ノ口山長岳寺蔵の伝狩野山楽筆の「大地獄絵」（江戸初期成立）は、縦三・五メートルの掛け軸九幅からなり、全体で横幅十一メートルにも達する長大な地獄絵であるが、その第二幅には、画面左側を流れる三途川の右岸に、衣領樹の下の奪衣婆や縣枝翁、亡者を三途の川へと追い立てる獄卒などを描き、その最下段に、賽の河原で地蔵が子どもたちを救い取る様を描いている（図⑨）⁽⁷²⁾。錫杖を右肩に抱えて立つ地蔵の背後に子どもたちが慕い寄り、法衣の裾にすがる様は、比

々丘女の遊戯の場を連想させよう。岐阜県南濃町行基寺蔵『往生要集画』は、『往生要集』を説法用に図画化したものとされるが⁽⁷³⁾、その全十四幅の中の「賽の河原図」(図⑩)、同じく『往生要集』を典拠にした四日市市曾井町観音寺蔵の『往生要集図』四幅の中の第二幅(図⑪)は、どちらも地蔵尊の背後からその衣の裾にすがる子どもたちの様子が、比々丘女遊びの様を想い起こさせる。また鈴鹿市林光寺蔵「地獄絵」(図⑫)一幅では、閻魔王の前の正面中央に大きく雲に取り囲まれた賽の河原の中に戯れ遊ぶ子どもたちと地蔵にすがる子どもたちを描く。また久居市引接寺蔵「西院川原口號絵伝」四幅(図⑬)は、賽の河原で戯れる子どもたちの姿を様々に描いているが、その第三幅下段と四幅の上段に描かれた、獄卒に責められる子どもたちと、それを守り留めようとする地蔵の姿は、広濟寺の「鬼来迎」の場面さながらであり、やはり、比々丘女の遊戯が意識されていることを思わせる。

渡浩一が指摘しているように、近世に描かれた数々の賽の河原の図には、独楽廻し、竹馬、カタカタ、でんでん太鼓、相撲など、子どもたちの無心に遊ぶ様が様々に描き出されていて⁽⁷⁴⁾、まるで童児の遊戯図一覧を見ているようである。法華経方便品に説く、童子の戯れに砂を集めて仏塔を造るを仏の種とする教えがさらに進んで、童児の無心の遊びそのものが地蔵菩薩による救済の因であることを、絵様によつて表すものであろう。そこに「比々丘女」の様は描き出されずとも、そうした仏の種たる子ども遊びの中でも最たるものこそ、地蔵の大慈悲を直接に表現した「比々丘女」

の遊びであったことは、こうした賽の河原図の絵解きに聞き入った人びとには、自明のことであったろう。

このように、近世を通じて、賽の河原における地蔵による子ども救済の信仰と比々丘女の遊びとの繋がりが広く認められるとすれば、その痕跡は、必ずや今日の子取り遊びの中にも影を落としているに違いない。京都を中心に関西に広く分布する盂蘭盆の八月二十四日の地蔵盆の祭日は、子どもたちにとつて何よりの遊戯の空間でもあった。相馬大は『京のわらべうた』の中で、「地蔵盆にふさわしい子取り遊びである」として、次のような遊戯歌を記している。

鬼 じゃんじんの、桃取り、桃食おう。

地蔵 まだ桃、青い。

鬼 晩の油の消えるまでに、この子を取つて食おう。

子 取るなら、取てみい⁽⁷⁵⁾。

子取り遊びの取られ役を桃に見立てて、「桃とろ子とろ」「まだ桃青い」などとやり取りするのは、京都に限らず、奈良などにも広がっていた子取り遊びの分類であるが、ここでは、それを地蔵盆の日に鬼と地蔵との問答として、遊んだものだという。しかし、相馬の書きぶりは少し曖昧で、子どもたち自身が鬼役、地蔵役として遊んでいるのか、採取者がそう理解して書き留めたのか、いま一つ不確かである。遊戯の文句の中に地蔵との関わりが窺えな

いのも、気になる所である。しかし、相馬は、別の所で、「この地蔵盆には男の子や女の子が仲良く町内の地蔵さんを中心に遊んでいる」として、これも関西に多い「たばこ一本落とした」の「子を取ろ子取ろもする」と記している。⁷⁶ から、地蔵盆の日が子どもたちにとって、子取り遊びをする最もよい時節であったことは認めてもよいだろう。

それは、またけつして京都だけのものではなかった。『日本伝承童謡集成遊戯編』には、鳥取の遊びとして次のような子取り遊びの歌が見えている。

「向うの地蔵さん、子一人ごしやれ」

「どの子が好けりや」

「○○さんがよいわ」

「なに食わして養う」

「殿のごぜんに砂糖餅三つ」

「そりやまだやすい」

「やすもござらにや、いか焼いてかましょ」

「いかは歯にさがる」

「朝まで味噌汁さんぶざんぶ」⁽⁷⁷⁾

ここでは、親役が地蔵様であったことが、歌詞の中にはつきりと歌われている。歌詞の表現は、子取り遊びから子貰い遊びへと変化しているように見えるが、元は、鬼と地蔵との問答によって

進める子取りの遊びであった形跡を、なおも留めていよう。右はけつして孤立した一例ではなく、まったく同様に、「地蔵 地蔵 子一人ごしやれ」⁽⁷⁸⁾ と呼びかける「コモライ」の遊びがお隣の島根県出雲地方にもあったことを、『分類児童語彙』が記している。地蔵を親役Ⅱ守り役とする子取りの遊戯が、京から山陰の彼方まで、その形を替えながらも、確かに伝存していた形跡を窺うことができる。地蔵菩薩の法楽としての比々丘女の伝統は、近代の子どもたちの遊びの中にも、かすかだが確かに生きて受け継がれていたのである。

5 はりうり——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——

比々丘女遊びの恵心僧都創始説は、山東京伝以来長い間ほとんど無条件で受け継がれ、一方、戦後には、根拠のない付会説として詳細な検討を経ないまま、うち捨てられてきた。そうした比々丘女の仏教起源説話に国語学・国文学研究の立場から新たな光を当てたのは、佐竹昭広である。佐竹は、トリオヤとオシミオヤが取り交わす問答の文句に見られる「比々丘女」「ハリウリ」という二つの単語に注目し、古辞書や説話・物語などの多数の用例をもつて、「比々丘女」の遊びが地蔵信仰と習合して仏教行事となる以

前の、かすかだが確かな痕跡を掘り起こし、遊戯研究に新しい可能性を拓いてくれた⁽⁷⁹⁾。

佐竹はまず、遊戯の名称ともなっている「比々丘女(ヒフクメ、ヒヒクメ)」の語を取りあげ、それが妙法院本『山王絵詞』では、「ひとくめ」とあることに着目し、その原語を「ヒトオニ(人鬼)」の義を持つ「ヒトコゴメ」であったものと推考する。「コゴメ」の語は、『字鏡集』や『類聚名義抄』の「鬼」の項目に「ヲニ ココメ タマシヒ」などとあり、「醜女」の項にも「シコメ ココメ」とあり、また中世の『十訓抄』や『今鏡』、『曾我物語』といった作品にも鬼と同義で「鬼ここめ」や「ここめ」の語が使われている。そうしたことから佐竹は、元は、「醜女」を意味するシコメと半ば同義であったものが、後に「鬼」を意味する語に転化したものと位置付け、ヒヒクメ、ヒフクメの語も元はヒトコゴメであったものがヒトクメに転化し、さらにヒクメ、ヒフクメと音韻転化したものと跡付けて見せた。佐竹の考証は、国語学の手法を踏まえ多様な言語資料と用例から語の原型を丁寧に復元しようと試みたもので、その考証の手際は鮮やかで、今日その主張はほぼ異論なく受け入れられているかに見える。

さらに佐竹は、『名語記』に見えるオシミオヤの詞の中に「ハリウリ」とあるのを取りあげ、これも、仏教的解釈による「頗梨鏡」の転化などではなく、文字通り「針売り」の義だとする。オシミオヤが悪鬼の妖異を退散させる呪力を担う鉄製の針を売り歩く「針売り」だと自ら名乗って、鬼の威力に対抗しようとしている語だ

として、「カミヲミヨハリウリ、シモヲミヨハリウリ」の文句は、列の最先端に立つ惜しみ親が「列の先頭を見よ、後方を見よ」と応酬した挑発のことばで、「ハリウリ」は、親自らが、恐い「針売りだぞ」と鬼を威嚇し、追い払おうとすることばだと解釈して見せたのである⁽⁸⁰⁾。

今日、前者の「ヒフクメ||ヒトコゴメ||人鬼」説が、ほぼ定説として受け入れられているのに対して、後者の「針売り」説の方は、取りあげられることが少ない。しかし、その主張は、針の担う妖怪退散の呪力についての民俗事例⁽⁸¹⁾や中近世の針売り商人の実態⁽⁸²⁾などをも踏まえたもので、「一寸法師譚」を「針の呪力」によって小男が鬼を退治する話とし、その流布の担い手に難波住吉の針売りを想定した所論と一体となつて、それなりの説得力を持つている。後に改めて資料を提示して再説するように、少なくとも、『名語記』所載の比々丘女の文句に見える「ハリウリ」が、「針売り」を意味することは、「ヒフクメ||人コゴメ」説以上に、確かなことである。

しかし、周到に見える佐竹の立論にも問題がないわけではない。その一つは、佐竹の「ヒフクメ||人コゴメ||人鬼」論は、妙法院本『山王絵詞』に見られる「ヒトクメ」の表記例を取りあげ、それが「人見知り」を意味する飛騨高山地方の方言「ヒトクメ」と一致することに注目して組み立てられたものであるが、それが『山王絵詞』一本のみに見られる特殊な用例であるということである。同系の山王霊験記である『日吉山王利生記』や、法然寺本『地藏

菩薩靈驗絵巻」などはもちろん、それより古い『作庭記』や『耀天記』の例も含めて、他のすべての用例が、「ヒ、クメ」「比々丘女」となっている。ヒヒクメ、ヒフクメがヒトクメからの転化だとすれば、最古例とはいえない鎌倉末の一本のみに元の表記が残つて、それよりはるかに古い用例まで含めて、他のすべてが後の転化による。「比々丘女」系の表記になつてゐる理由は、よくわからない。ただ孤立した一例のみに拠つて組み立てられた考証には、それが転写の際の誤読や誤写の可能性もあるだけに、危惧が残るのである。

佐竹説ではまた、原語ともいふべき「ヒトクメ(人コゴメ)」も、「針売り」も、取り役のオニと守り役のオヤとがそれぞれ相手に向つて投げつけ合う文句の中で、自分のことを名告つた自称とする。それぞれオニ役、オヤ役を指すとすする呼称が、共に当のオニ役、オヤ役の文句の中に出てくるのだから、そう解釈するほか仕方がないのであるが、そうした理解は、互いに応酬する掛合言葉の表現としては、いかにも不自然である。相手に向かつて投げつける文句では、自分の名より、向かい合う敵の名を呼び上げる方が自然なことは、今日でも目隠しオニの遊びで「鬼さんこちら手の鳴る方へ」といつて挑発する一例だけからでも明らかである。同じ子取り遊びの文句でも、『守貞謾稿』に見える「ちうりやとつてくりや」「ちうり」は、昔の大阪の子どもたちにとつて「捕り方」を意味する言葉であり、オヤ役側から捕り役に向つて投げ掛けた言葉であつた。『名語記』に見える「オシミオヤ」の言

葉は、「カミヲミヨ、ハリウリ、シモヲミヨ、ハリウリ」というものであつた。これは、表現の形からいつても、オヤ役の自称ではなく、オヤ役が、オニ役に向つて「上を見よ、針売りよ、下を見よ、針売りよ」と挑発する言葉を投げ掛けたものとした方が、はるかに自然ではないか。

結論を先に言えば、この「ハリウリ」の語は、オヤ役の自称などではなく、オニ役に与えられたもう一つの呼称だと解すべきである。オニ役がハリウリでは、魔を制する針の呪力の働きがその方向を失つてしまうが、遊びの実際は、そうである事を支持している。遊戯の構造と本質とに深く関わることであるから、さらに資料を示してもう少し詳しく検討してみよう。

子を取ろの遊びと「針売り」との関わりを考察するにあつて、佐竹は、もう一つ興味深い資料を示している。三世鶯伝右衛門保教の狂言伝書中に収められた次のような狂言小歌の一節である。

とかく子供達は いたいけながよいもの あいやのぼろぼろ
肩に乗せて御所へ参らう ねんねこや 目だにさむれば てう
ちてうちあわわ かぶりかぶりしほの目、よとるまひのはりう
りにかくれんぼ はり蹴鞠よ 手鞠つこ 正月がおしやれば
玉打ふ 羽根つかう⁽⁸³⁾

幼い子どもたちが好んでする遊戯を次々に列挙して歌い上げるこの狂言小歌の傍点部「よとるまひのはりうり」の句を佐竹は、「え

取るまいのう」の義に解して、子取り遊びの描写であろうと指摘する。現在、京都の茂山家でも、この部分を「えいとるまいぞ、はりうり、かくれんぼう」と歌っているという⁽⁸⁴⁾から、この佐竹の推定は動くまい。しかし、問題は、ここでも佐竹はこの一句を、オシミオヤ側からのオニに対する応酬の言葉としながら、「はりうり」の語を、オヤの自称と見ていることである。「よう取るまいのう、針売り」といって、「自分は針売りだぞと誇示したもの」と解釈し、「鬼さん、鬼さん、捕まえて、わたしや針売り、よう取るまいね⁽⁸⁵⁾」と現代語訳をあてている。しかし、果たしてそれでよいのか。佐竹があえて原文にない「鬼さん鬼さん」の呼びかけをわざわざ挿入しているのは、こうした遊戯中の応酬句では、そうして相手の名をあげて呼びかける方が、ずつと自然な表現だからではないか。

この問題を考える上で見落とせないのは、鷲流伝書の当該句の右傍には、二行にわたって次のような注記が施されていることである。

・ハリウリトハコマトリノ事也

両手アゲ片足上ケマネキナガラ右へ廻ル⁽⁸⁶⁾

両手片足をあげ招きながら右へ廻るといふのは、まさしく子取り遊びにおける親のしぐさを演出したものであろう。伝存する最古の絵画資料と思われる法然寺本『地藏菩薩靈驗絵巻』の図柄で

は、鬼が両手を広げ、右足を上げて構えていた(本論(上)掲載の図(7)参照)。コマトリとは、子取り遊びの別名であったから、「ハリウリ」もまた、その遊戯の別称だといふのであろう。「比々丘女」と同様、ハリウリの語も、遊戯の中の決り文句として繰り返し使われ、それがそのまま遊戯の呼称ともなっていたのである。

第二章で見たように、世界に分布する子取り遊び系の遊戯の呼び方を見渡してみると、そこには、自ずから幾つかの類型があった。その中でも、「子羊を食べる狼」(イラン)、「トンビのヒナ捕り」(カンボジア)、「禿鷹遊び」(ドイツ)など捕り役の名を冠する例は幾つも見られるのに対して、守り役の親の呼称を冠するものはあまり見当たらない。最も多い例は、狼と子羊、鷹と鶏、狐と鶏、ライオンと羊など、取り役と取られ役とを並称する型であるが、それでも取られ役を守る親の呼称があげられることは、少ない。子取り遊びを集団で楽しむ子どもたちにとって、最も印象深い役は、オニの役であろうから、そのオニの呼称が遊び自体の呼称となりやすいのは、至つて自然なことであつた。そもそも子取り遊びをも含めて、オニ役の登場する遊びを、わが国では「鬼事」や「鬼ごっこ」などと総称するのも、まさにそうした傾向を示しているよう。

(2) 南方熊楠の見た「はりうり」の遊び

中世の史料に登場するハリウリ(針売り)は、遊戯の中でどん

な働きをしていたのだろうか。それを知るためには、「針売り」とは如何なる存在であったのかを具体的に明らかにする必要がある。「針売り」という職業がいつ頃わが国に登場し、どのような存在であったかを示す確かな史料は乏しい。古い記録としては、職人尽絵の『東北院歌合』十番左や『七十一番職人歌合』三十二番左に「針磨」が登場する。『東北院歌合』の針磨の歌は「うりのこす我数ばりをまきすて、ひろふばかりにすめるつきかげ⁸⁷」とあって、針を磨り造る針磨は、同時にそれを売り歩く針売りでもあったことが知られる。中世の早い時期には巷で針を売り歩く針売りが確かにいたのである。

針の商いとしては、中世室町以降、京の御簾屋（みすや）針が有名だが、『和漢三才図会』や『撰津志』には、撰津大阪や住吉を針の産地として掲げており⁸⁸、渡辺滋『日本縫針考』によれば、住吉安立町には「住吉屋」と共に「見須屋」「三須屋」を名告る針問屋が複数あって、同地が「みすや針」の有力な供給地であったことが知られる⁸⁹。「一寸法師」の物語を、難波住吉に生まれた小男が針の呪力によって福を得る物語と位置付ける佐竹昭広の卓抜な解釈は、その物語流布の担い手として、右のごとき撰津住吉を拠点とした針売りの活動を前提として構想されたものであった。近世初頭の咄本『醒睡笑』巻之八「かすり」の項に、こんな興味深い話が出てくる。

正月二日の朝、西よりは針売の来り。東より烏帽子売の行、途

中にてはたと行あい、えぼし商人より、はりの始の御悦と申したれば、針うりとりあへず、何事もえぼしめすまゝにと⁹⁰。

「正月二日の朝」とあるのに、まず眼をひかれる。針売りとう帽子売りをからませてその口合で軽妙な一口話にまとめたこの笑話は、年の始めに針売りや烏帽子売りが街を行き交わすのが、江戸初期の見慣れた風景であったことを、教えてくれる。針売りも、烏帽子売りと同様、口舌でもって新年を祝い立てて物売り歩く、祝福芸の担い手でもあったのである。正月元旦ではなく、あえて二日の朝とあるのも、こうした祝福芸能の担い手たちの仕事始めが、正月二日であったことを伝えていよう。

そうした推定を裏付けるような興味深い一文を、南方熊楠が残している。大正五年（一九一六）五月の『郷土研究』四巻六号に載せた「針売りのこと」と題する小文である。その中で熊楠は、越中富山から年々訪ねてくる葉売りが置き葉を新しいのに換え使用分の代金を受け取ると、粗末な芝居絵や針を札に置いていったという自身幼児の体験や、西鶴『懷硯』に見える一節を引いて、かつて女房たちは上製の針を、男が刀剣を尊ぶように尊んだという話を紹介した上で、次のような古老の聞き書きを記している。

○我輩幼時、六、七十の老人の話に、むかしはどこからとも知らず、老女が手で鼓を拍つて針を売りに来た。小児輩これを「針

やポンポン」と呼んで興じ、つき歩いた、と言った。

○田辺町の辻本豊助氏は、多年諸国へ行商し、種種の俗習を知る。その言に、以前は大和万歳、その在所で元旦に式を行なう、これを座と言う。座がすんでのち四方へゆく。一人で鼓をうちながら、「わしは大和のお安がとさま（夫のこと）、お安可愛そうにまたきたわいな、針買わんせんか」といい、すこしずつ錢を貰い、また針を売った、と⁽⁹¹⁾。

手で鼓を拍つて針を売りに来た「針やポンポン」の老女も、鼓を拍ちながら語りをして針を売り歩く大和万歳の男も、鼓を拍つて祝い立てる祝福の芸能と針を売るといふ商いとが不可分に一つになつてゐる。彼らが商うのが、共に「針」であるのは、針が魔を退散させる呪力を担い、女性にとつては、男の刀にも匹敵するような貴重な呪物であつたことと、無関係ではあるまい。あるいは、元は針そのものが、祝言の祝い物であり、旅の祝福芸の徒がもたらしてくれる祝言の引出物であつたのかもしれない。大和万歳が正月元旦に在所で「座」と称する式を行ない四方へ出立するという記述も、まるで『醒睡笑』と符節を合せているようで興味深い。かつて針売りは、正月の晴の祝言性と切り離せない街の風物であつたのである。

昔、比々丘女や子を取ろ子取ろの遊びを楽しんで子どもたちにとつても、そうした旅の針売りの姿は、印象深いものであつたに違いない。それを自分たちの鬼事の遊戯の中に取り入れるのも、

造作ないことであつたらう。では、その時、子どもたちは、針売りの役を子を捕るオニ役と守るオヤ役のどちらに当てたのであるか。

本論（上）第二章で取りあげた諸外国の事例の中に、商人の登場するものが幾つかあつたことを想い起こして欲しい。東南アジアのマレー半島のマレー族の間では、子取り遊びは、「父さん鳶の遊び」と呼ばれているが、雛鶏を襲う取り役の「父さん鳶」は、売り物の櫛を持つて売り歩く「櫛売り」ともされており、捕り役の鳶と守り役の母鶏とは、櫛の売買をめぐる問答をくり返し、最後に子取りの攻防となる。マレー半島の別の所では、その捕り役が「菓子売り」とされている所もあるという。ビルマ族の間では、この遊びは多く「徘徊する黄金の鳶の遊び」として知られているが、所によつては、「櫛売り遊び」とも呼ばれていた。もちろん、ここでも「櫛売り」は子を襲う取り役であつた。女が髪に挿す櫛が、多くの民族で、針と同じように女性を守る呪具でもあつたことを考えると、「針売り」との符合も、興味深いものがある。村々を渡り歩く旅の商人たちは、共同体の内部に生きる村人たちにとつては、自分たちとは異質な存在であつた。彼らは外から来て、村にない貴重な事物や未知の新しい情報を届けてくれる。外部から来た「よそもの」としての商人たち⁽⁹²⁾の背後には、豊かな富の源泉であり、同時に怖ろしい異形の力の源でもある、茫漠たる未知の世界―異界―が横たわつてゐる。「よそもの」としての商人たちは、畏怖と憧憬とを担つた両義的な存在であつたので

ある。

柳田国男に「かはたれ時」と題する小文がある。ウソウソやケソメキ、タチアイといった黄昏時を表す生活語彙を使って、「黄昏」という境界的な時間が人びとの心の奥に落とす不安の影を象徴的に描き出した、卓抜な一文である。その末尾に柳田は、こんな印象的なことを書き留めている。

鬼と旅人とをほど同じ程の不安を以て、迎へ見送つて居たのも
久しいことであつた⁽⁹³⁾。

鬼と旅人とを同じ位相で捉える。それは神隠しのような妖異現象と子どもたちの遊戯とを同じ視野の中に凝視める眼差しでもある。人の心の内側にしなやかに入り込んで当人たちですら忘れてしまつた共同の記憶をさりげなく呼び起こす、そんな柳田の、卓越した感性と方法を印象付ける一文であろう。人の心の内側に寄り添つて見れば、薄闇の夕暮れ時に行き合う見知らぬ旅人を、鬼にも通じる不安と怖れをもつて迎え見送つた時代が、かつては確かにあつたのである。

第2章で指摘したように、子取り遊びの本質をなす構造は、寒川という野獣による家畜の強奪という構図をも含め、鬼や精霊など外部の異界から来た異形な存在による内部への侵犯、略奪として特徴付けられた。そうした構造の中で、外部から来た「よそももの」としての商人が、侵犯する異形の力の顕現としての「捕り役」

に当てられるのは、無理のない、自然なことであつたろう。ベトナムの遊戯では、子どもの薬を求める母親蛇役の守り役に対して、捕り役は「医者」と呼ばれていたが、それも医者が商人と同様に村の内部にはない呪術的な力を担つた外部的な存在とされてきたからにちがいない。

南方熊楠は、先の一文の中で、さらに興味深い事実を書き留めてくれている。夏の夜彼自らが見聞きしたという、子どもたちのこんな遊びである。

さて、予去年夏の夜湯屋往きの帰途、薄闇い街上に小児が蛙のごとく蹲うて問答するを觀て珍事と思ひ、還つて妻に問うに針売りという遊戯だろうと答えた。翌日、前夜そのことに預つた女児どもを招集し尋ねると、果たして北の方の言のごとし。よつて彼輩に菓子を与え、眼前再三演ぜしめて当座にその状を筆記したのをここに出そう。けだし、むかし旅の針売りが往來した時行なわれた遊びで、この田辺ごとき避邑すら、おいおい世間多忙、行人雑鬧となつては、夜分街頭静かな時でなくてはできず、それも見つかれば教員や警史に叱られるゆえ、遠からぬうちに影を留めぬが必定と惟い書き留めるなり⁽⁹⁴⁾。

夏の夜、熊楠が湯屋からの帰りに薄暮の路上で見たのは、なんと「針売りという遊戯」であつた。「蛙のごとく蹲うて問答する」というその態様も面白いが、熊楠が知らない遊戯の名を「北の方」

がすぐに答えてくれたというのも、この遊びが、女の子を中心としたものであったことを伝えている。好奇心旺盛な熊楠は、翌日早速前夜の女児たちを集めて菓子を与え、繰り返し演じさせてその様を微細に書き留めている。少し長くなるが全文を引用しよう。

たとえば、二間ばかり距てて甲乙二児相對して蹲い、乙の背後に丙、丁、戊、己と四児、一列に列なり踞る。(四児でなくとも、幾人でもよろし。)さて問答する次第、乙「向いで小便ひるターレ」、甲「いつも来る針売り」、乙「針売りにごんせ」、甲「もういきたつた」と言つて、蛙のごとく蹲いながら一步飛ぶ。乙「車でごんせ」、甲「もういき足つた」と言つてまた飛ぶ。それより「お駕籠でごんせ」、「お舟でごんせ」など言うごとに、甲、前同様に答えて一步ずつ飛び進み、終に乙の直前に至ると同時に、甲「針や針や」と呼ぶ。乙「なに針」、甲「くそ針」、乙「入らぬ、入らぬ」。それより甲が順次に丙、丁、戊、己まで、かく呼び、かく問答して、ことごとく「入らぬ、入らぬ」と断わられ本の所に戻り、また乙に對い「針や針」と呼び、「なに針」と問われ、今度は「きぬ針」と答え、乙「一本」と注文すると、乙の肩を叩く。丙、丁、戊、己みな、かく問答し肩を叩きて、甲また本の所に還るを俟つて、一同各自その前な兒の帯を固く掴んで立ち上がり、己を子とし甲を鬼とし、甲、己を捉えんと走り廻るを、乙以下一行になつたまま種々奔馳して、これを禦ぐ。さて己が甲に捉われれば、己が甲の代りに鬼となり、再び如上の

演習をなすのだ⁽⁹⁵⁾。

熊楠の記述は、子どもたちの遊びの様を生き生きと描き出している。遊戯は二段に分かれていて、前半は、互いに蛙のように地に蹲つた針売りと列を成した子どもたちの問答。「なに針―くそ針―いらぬ」「なに針―きぬ針―一本」という決まつた言葉の応酬が列の前から後ろまで二度にわたつて繰り返されると、突然、一同は立ち上がつて、激しい争闘が始まる。傍点部の描写をじっくりと見てほしい。何とその争闘の様は、まさしく「子取り遊び」そのものではないか。「北の方」のいう「針売りという遊戯」とは、私たちの「子取り遊び」にほかならなかつた。大正時代の紀伊田辺には、子取り遊びの「針売り」という古い呼称が、そのまま伝えられて居たのである。

この場合、「針売り」とは、もちろん子を取らんとする鬼役の方である。「いつも来る針売り」という言葉に端的に表われているように、遊戯の中でも、針売りは、外から来るものであることがはっきりと意識されている。ビルマ族における「櫛売り」が鬼役を務めるのと、同じである。

子取り遊びには、こうした所作をまじえ決まり文句の問答を繰り返して楽しむ前段と、取ろう取られじの激しい攻防をする後段の二段構成となるものが、少なからず分布している。関西地方に広く見られた「たばこ一本落とした」の類はその代表的なものだが、昭和三十年頃の大坂此花区の子どもたちの「蛇」と呼ばれる

遊びも、やはり二段で構成されていた。「たばこ一本」の遊びは、別名「むかで遊び」ともいわれるように、列をなした子どもたちが腰を落として、オニ役の間に対して順に足を一本ずつ脇に出して、「これか」「これか」と繰り返す所に特徴がある。紀伊には、また同様に子どもたちが列になって前者の帯をつかんで蹲り、向かい合つて問答して遊ぶ「ユースヤ蜈蚣」という遊びもあった⁽⁹⁶⁾。一方、遠く離れた沖繩にはまた、二組に分かれて同様の列状をなして蹲り、芋虫ごろごろのような所作をして問答する遊びも報告されている⁽⁹⁷⁾。

熊楠が伝える紀伊田辺の「針売り」の遊びも、元は別種の二つの遊びが子どもたちの工夫によって一つに合わせて築きまれるようになった可能性もあろう。始めは、オヤ役の呼称であった「針売り」の役がそうした遊戯の変化の中で、オニ役に転化した可能性も否定できない。しかし、同様の「針売り」遊びの例は、けつして紀州一つに留まらないのである。尾原昭夫の『日本のわらべうた戸外遊戯編』は、岐阜県的美濃地方にもこんな針売りの子取り遊びがあったことを記している。

(鬼、針を売るまねをして)「針はいらんかな」(買う子もあり、買わない子もある)(鬼、親に代金を請求する)「買った人にもらいなさい」(各自)「ありません」(鬼はまた親に請求する)「引出しを探してみなさい」(鬼はみんなの手の下をくぐる、また親のところへもどり)「ありません」(もはやいたしかたなし、最

後の方の子を取りなさい⁽⁹⁸⁾」

ここでも、やはり、「針売り」は、子を取るオニ役である。「比々丘女」において惜しみ親が発する言葉の表現の上からも、また、外部からの異形の存在による内なるものの侵犯・略奪という遊戯の基本構造から見ても、中世の比々丘女において、「ハリウリ」と呼ばれたのがオニ役の方であったことは、もはや、動かせまい。

佐竹が、綿密な考証と柔軟な発想によつて提示した比々丘女^{||}ヒトクメ^{||}人コゴメ(人醜女・人鬼)説とハリウリ^{||}針売り説は、恵心僧都の創始による仏教起源の遊戯だとする「比々丘女」の表現そのものの中に、より古い、仏教化される以前の痕跡を取り出し、具体化して見せたものであった。しかし、紀伊田辺の「針売り」の遊びが示すように「針売り」がオニ役の呼び名であったとすれば、その遊びの古態を人を取る「鬼」と、それを制する「針売り」という二元的構造で捉える佐竹の解釈は、修正を余儀なくされよう。子どもたちにとつて「針売り」がオニ役の呼称だったのであれば、それに対応する「比々丘女」の方も、はたしてそのままオニ役の自称と解してよいのか。オヤ役やそれに従う取られ役の子どもたちの呼称である可能性も再検討されねばなるまい。

「針売り」と呼ばれた旅回りの行商人たちがいつ頃からこの日本列島を商いして歩くようになったのか、確かなことはわからない。しかし、「比々丘女」の名称が初めて登場する院政期以前まで

遡るとは思えないから、「針売り」はけつして遊戯の最初からの名ではなかったろう。仏教的起源を持つ「比々丘女」以前に、わが国に「鬼ごと」としての「子取り遊び」があったという事実は変わらない。しかし、それは、一つの固定的な遊戯法や呼称が原型としてあったというのではなく、時により、場により、状況に応じて、「比々丘女」とも「ハリウリ」とも、あるいは「捕の遊」などとも呼ばれ、それぞれ相応しい役割と文句の応酬によって娛しまれたのである。この事実は、子どもたちの遊戯の世界が、いかに早くから身の回りの生活や世相を取り入れて変化して行つたか、その工夫の自在さと闊達さとを如実に伝えているよう。と同時に、それはまた、その起源が記録に残るよりもはるかに遡つた古いものであつたことをも、示唆してくれているのである。

神隠しと子取り遊び―結語にかえて―

まず、次の一枚の絵を見てほしい。巻末図⑭に掲げた、曲亭馬琴の傑作『南総里見八犬伝』の初輯巻一の巻頭に置かれた口絵の一片「八犬子髻歳白地藏之図（はつけんしあげまきのときかくれあそびのづ）」である。⁽⁹⁶⁾

左に描かれているのは、粗末な破れ袈裟を身に纏い、大きく両手を広げ両足を踏ん張って立つ、旅の僧らしき大男。右手に描かれているのは、前の子の腰にすがり付き折り重なるように一列に連なる八人の子どもたち。その先端の大柄の子どもは、大きく両

手を広げて旅の僧と向かい合っている。これは、紛れもなく、子取り遊びの図様ではないか。鬼役の旅の僧の左傍には、「大和尚」の名が、八人の子どもたちには、先頭の犬山道松（節）から最後尾の娘姿の犬塚信乃まで、八犬士の名が書き添えられている。「大和尚」とは、八犬伝の物語の中で、伏姫の割腹と共に仁義礼智忠信考悌の八種の珠が八方へ飛び散るのを見届け、その後、関八州の各地で辛苦の少時を過ごしてきた八犬士を捜しだし、宿縁に目覚めさせて結集を促すという、大事な狂言回しの役を務める和尚の名である。すなわち、この絵は、幼少時代の八犬士が、かの「大和尚」を鬼役として「子取りの遊び」に戯れる様を描き出したものなのである。

初輯ではまだ登場しない八犬士たちの、こんな遊戯図を巻頭に置いた馬琴の真意は、はたして奈辺にあつたのか。奇妙なことに、この図の標題には「八犬子髻歳白地藏之図」と書かれていた。「白地藏」とは「地藏（隠れたるもの）」を「白（明らかにする）」、という義を示すもので、カクレアソビー今日のかくれんぼーを意味する漢語表記である。もちろん、絵に描かれた「子取り遊び」と「かくれんぼ」は、趣を異にした別種の遊戯である。

『南総里見八犬伝』の巻頭に掲示されたこの一片の子取り遊びの図柄とその標題との奇妙な齟齬に着目し、そこに複雑な謎に満ちた『八犬伝』の深層世界を解き明かす鍵を見出したのは、高田衛である。謎に満ちた『八犬伝』の曼荼羅的物語宇宙を縦横に解き明かした好著『八犬伝の世界 怪奇ロマンの復権』の序章の劈

頭に、一葉の図と共にその謎を提示して、高田はいう。この齣齣は、作者の錯誤でもなく、絵師の考え違いでもなく、「作者馬琴の、ためにする意図的なズラシ工作以外にありえない」⁽¹⁰⁾。

その上で、高田は、そこに馬琴の深い寓意をみる。不思議な因縁の下に関東各地に、「あたかもカクレアソビのように」隠れ潜んで、やがて「大和尚」によって、宿縁を悟り、その姿を現わして結集する八犬士たち。「子を取る」の遊びにおいて、「おおきく手をひろげた、大和尚をへ鬼」役に見立て、「八人の童児たちが逃げまわる遊戯図」は、すなわち「八犬士列伝構想そのものの（見立て）（構想図）に他ならない」⁽¹⁰⁾というのである。

かくれんぼと子取り。この、一見別物に見える二種の遊戯は、それを娯しむ子どもたちの心意に立ち戻ってみると、どこか奇妙によく似ている。「かくれんぼ」は、自ら身を隠し、隠されたものを鬼が顕わし、取る遊びであり、「子取り」は攻める鬼と子どもたちを守らんとする親とが対峙し、取ろう、取らさじの闘争を繰り返す遊戯である。

馬琴がそうしたように、この二種の遊戯の世界を重ね合わせてみると、そこに現れる子どもたちの心象風景は、この世の現実の外にある眼に見えない異世界に対する、オノノキとアコガレとがないまぜになったような、不可思議な畏怖によって染め上げられていよう。魍魎魍魎の跋扈する恐怖に満ちた異形の空間であり、同時に、この世の富と命の源でもある異世界。そうした異世界から来た異形の鬼によって、取り隠され、拉致されるといふ根源的

な怖れ。そうした遊戯の心象風景は、この世ならぬ異界へと拉致されるといふ「神隠し」に対する恐怖とも一筋につながっている。

高田が示した卓抜な解釈が、そのまま馬琴の隠された意図―寓意―を表に描き表したものであるとすれば、そもそも当の馬琴こそが、子取り遊びやかくれんぼといった遊戯の中に、それを娯しむ幼な子たちの深層心意の中に、異世界との深い交渉―「神隠し」にもつながるような―を暗示する（寓意）を感じとっていたのだといえよう。実際、馬琴は『八犬伝』の第四輯末尾の巻之五第四十回において、命の危機に瀕した稚な児が、神霊によって取り隠されて救われるという「神隠し」の場面を象徴的に描き出している。

後の八犬士の一人、稚な児の大八（親兵衛）は、祖母妙真に横恋慕した悪党舵九郎によって、あはや殺されんとするその刹那、雷光暴風鳴動の中に降り来たった靄雲によって引き包まれ、中天へと巻き上げられ、そのまま行方知れずとなる。その後数年の後、大八は親兵衛は、仁の珠を持つ美青年となって現れ、八犬士の「首」となって活躍するのである。

この第四輯の末尾の一段の標題に、馬琴は「雲霧を起こして神靈小児を奮ふ」と記し、付載された画（巻末図⁽¹⁵⁾）では、荒れ狂う風雨の中で、稚な児が八房らしき霊犬の背に立った女神―神と化現した伏姫であろう―の胸に抱かれて天空へと舞い上がる様を描き出す。そしてその画題には、また、「舵九郎を屠戮して神霊一犬士を隠す」と書き添えている⁽¹⁰⁾。明らかに馬琴は、この場を「神

「神隠し」として描き出しているのである。巻頭の子取り遊びの図とこの「神隠し」の場面との即妙な対応は、はたして偶然だといえるようか。

話を本筋に戻そう。

これまで見てきた数多くの史料は、中世初頭から近世、近代へと至る子取り遊びの具体的な姿を、様々な形で明らかにしてくれた。しかし、そもそもこの遊びは、どのようにして始められたのか。その初源の姿は、なお茫洋として、歴史のはるかな霞の向こうに隠れたままである。佐竹昭広は、比々丘女についての最初期の論考において、その初源の形についてこんな見通しを述べている。

そして、ヒトクメということばは、時代を遡れば遡るだけ、コメの古義に接近して行く。上代の時分、ヒトクメは「人醜女」の意ではなかつたかという想像も可能である。想像の通り、ヒトクメが「人醜女」の意であるなら、とうていそれは仏教的鬼たりえないのみならず、われわれの理解する神事芸能の鬼とも多少は趣が違つてこよう。「人鬼」の意に於ける童戯ヒトクメは、正式には鬼の役を務める者が、鬼の面をかぶるなり、鬼の化粧を施すなり、ともかく鬼の扮装をつけて、追いつ追われつ演ずる神事芸能であつたと思う。「人醜女」の意に於けるヒトクメは、もしかすると、怖ろしい「黄泉醜女」のごとき扮装のもとに演じられる、きわめて古い形態の「鬼祭り」に根ざしているの

はあるまいか¹⁰³。

比々丘女ⅡヒトクメⅡ人コゴメというわずか一語の考察から、鬼事遊びの初源を幻視して一気に神話の時代にまで遡る佐竹の思考のしなやかさに驚かされる。それはまた、私たちの想像力を刺激してやまない「遊び」の、不可思議な魅惑の力でもあつたらう。おもしろいことに、フランス文学者の多田道太郎が似たようなことをいつている。遊びを素材に日本人と日本文化について縦横に論じた、前掲の好著『遊びと日本人』の中の「鬼ごつこの起源」の一節。

恵心僧都が遊びを発案したのはもちろんこの第三義の鬼を使つてである。その前に、常世と此世の通い路に立つ鬼がいたのだ。この鬼は現世の形を失うて異形とはなつてゐるものの、まだ神そのものとはなることはできず、せいぜいが神の奴隸という哀れな身分である。これが土着の精霊の、哀れでしかし親愛なイメージではなかつただろうか¹⁰⁴。

多田のいう「第三義の鬼」とは、折口信夫の説を踏まえて提示したわが国の鬼の三種の義の中、仏教以後に地獄の生類の一つとなつた鬼の意。第一義が「死人の魂」の意で、それが後に常世神という高級神の出現によつて低落して「安住せぬ死霊」となつたのが第二義。「常世と此世の通い路に立つ鬼」というのはこの常世

の神のために庄伏された第二義の鬼で、「常世神と先祖の霊との間の『中間者』」だと、多田はいう。多田も佐竹も、柳田国男や折口信夫の民俗学に共感し理解も深い二人だが、民俗学の定説となつてしまった「鬼ごっこ」鬼追い」起源論の、その後の停滞にあきたらず、それを越えたはるかな初源へと想像力を羽ばたかせていることが窺える。

多田は、右の引用部に続いて、子どもの頃、「子取り」が来ると親に驚かされて怯えたという自身の体験を述べ、かつて大人にも子どもにも強く信じられていた「神隠し」の現象についてふれて、「こうした原始信仰が『子とり』という遊びの基礎にあることはほとんどまちがいない」と述べている。

アメリカ大陸のズニ族インディアンのカチーナという神格化された祖霊の神は、祭に到来して生者を元気づけてくれるが、祭の踊りが終わるとその神の後について死者の住み処へと行ってしまふ人びとが出てくるという災いをもたらしたという。この興味深い事例を掲げて、「これは『隠れんぼ』遊びの直接の原型」だとも、多田はいう。「神隠し」の現象を生み出す心性と「子取り」をも含む「鬼事」遊びを支える心性の間に、明らかに共通した心性の存在を認め、その向こうに、初源的な祭祀の存在を想定しようとしているのである。多田は、それを、あくまで「空想的推理」としながらも、「いったん死んで、また再生する」「イニシエーション儀礼の模倣」だとする「仮説」へと展開している。その当否はともかく、今、私たちにとって問題なのは、神隠しの現象と子取り

の遊びに共通する、その心性の見事な相似である。

本田和子もまた、子取り遊びの背後に「神隠し」と共通した心性を見出している。遊びにおける「鬼」の担う「際立った異界性」に着目した本田は、そこに共同体から疎外され、「日常性の外へと追われて制外者」となった「旅の放浪者」の姿を重ね合わせ、共同体にとつての「外部性の化身」と捉えた上で、次のように述べている。

共同体は、制外者たちの聖・穢両様の侵犯から己を守ろうと、犠牲の供物として子どもを選択したのである。¹⁰⁵

本田の指摘は、「子取り」の遊びに内在する心性の深層構造の一端を確かに抉りだしている。しかし、残念ながら、本田は、これ以上論を進めていない。「比々丘女」から「子を取ろ」への遊びの転換を、江戸期以降の変遷と捉えていたためであろう。

「神隠し」には、古くからそれにふさわしい季節や時刻があり、場面があり、また、作法があった。柳田国男によれば、季節は、多くは、旧暦四月頃か、秋冬の境。時刻は、西に日が入りかけた薄暮の頃。隠される者の多くは、遊びに夢中になって日が暮れるのを忘れた子どもたちや産後の肥立ちのよくない若嫁たち。消えた者たちは、なぜか村外れの梨の木や桑の木の下の履物を脱ぎ残し、その搜索にあたっては、たいがいどの村でも、村人たちが鐘や太鼓をたたき、杵の尻を擦ったりしながら○○ヤイ、○○

ヤイイ、カヤセー、モドセーなどと、大声で名を呼びいながら探し回るのが、常であつた¹⁰⁶。今日なら、山中での遭難や悪意による誘拐などの事件と考える所を、昔は、鬼や天狗など、この世ならぬ異形の存在による異界への拉致と考え、「神隠し」や「天狗隠し」などと呼んだのである。

神隠しは人びとが無意識の中に共有している空間意識や他界観、自然観を土壤として生み出された。柳田の表現を借りれば、鬼や天狗の出現などと同様に、神隠しもまた、それを怖れ、警戒していた人びとの間で起こつたのである。その土壤たる共同の觀念とは、自分たちが生きている村々の生活―日常の生活世界の全体―が、その外側にあるもう一つの異世界に抛つて根拠付けられており、その生命も自然の恵みも人びとの力を超えたそうした異世界によつて支配され、同時に忌むべき災害や不幸もまた否応なくそこからもたらされるといつた、初源的な世界観であつたろう。それは、自らの力ではどうすることもできない巨大な自然の威力に對する根源的な畏怖に根差したものである。『八犬伝』の例でも見たように、異界から出現した異形の者によつて大切な存在が奪われ拉致されるといふ「神隠し」を支える心性は、これまで確認してきた異界の異形の者による侵犯、略奪という、子取り遊びの遊戯の構造とそのまま重なり合つており、両者が、共通した同じ一つの心性構造に根ざしていることを示している。

神隠しをする異形の存在は、しばしば「隠し神さん」と呼ばれ、土地によつてカクシンボ、カクレジョッコ、カクレババなど様々

な呼称があつた¹⁰⁷。兵庫県養父郡大屋町西条では、「かくし神さん」のほかに「子とり」といふ妖怪もいて、共に夕方に出るが、「かくし神さん」が子どもを一晚隠すだけなのに対して、「子とり」は、「取つた子の頭に穴をあけて、さかさまにし、生き血を取つて六神丸をつくる」といわれたという¹⁰⁸。この妖怪としての「子取り」の歴史は古い。『園太曆』文和二年（一三五三）三月二十六日の条は人の児を数十人捕り殺したという尼がいたことを記している¹⁰⁹。文和二年といへば、比々丘女の遊びがすでに地藏信仰と結び付き、天河弁財天においても法楽としての奉納が始められていたかと思われる頃である。この「子取り」の尼の風説を聞いた京の子どもたちは、自分たちの子取りの遊戯を想い重ねて、怖れおののいたにちがいない。

高知県には、また、こんなわらべ歌が残されているという。

たんすころばし
油買いなら早よいてこんし、
寺尾屋敷の猫の眼ひかる、
路地のばんかた 子を取る子取る、
たんすころばし出て通る、
やあい、やあい、
走つてころんで、
らんぶのほや割るなよ¹¹⁰。

たんすころばしとは、近森敏夫によれば、土佐・赤岡地方で、夕暮れに出て、子どもを呑みこんでさらっていくという妖怪である⁽⁵⁰⁾。ばんかたー夕暮れ刻に路地で子を取ろ子取ろをして遊んでいると、たんすころばしが出て掠られるぞ。ここでは、「子を取ろ子取ろ」という子取り遊びの詞がそのまま「神隠し」の「子取り」に重ねられている。土佐・赤岡の子どもたちが、「子取り」の遊びと「神隠し」をするたんすころばしの妖怪とを、ほとんど同じ一つの心性の中に捉えていたことは、疑いあるまい。

神隠しも、子取り遊びも、人びとが広大な自然に囲まれ、その恵みと脅威とを日々感じ、恐れおののきながら生きていた初源的な共同の心性によつて支えられてきた。その心性を歴史を遡つて追ひ求めていくと、そこには、大自然の驚異を前にして始めて「かみ」を幻視し、「まつり」なるものを創始した太古の人びとの営みに至ることになる。多田道太郎は、そこに、死と再生のイニシエーションの儀礼を見出そうと試みたのであるが、ここでは、そうした整理された抽象概念によつて説明することは控えたい。むしろ、もつとどろどろとした意味不明の、神と祭とが始めて出現したような初源的な混沌の中にこそ、「子取り」の遊戯の原像を尋ね求めてみたい。そこに、はたしてどのような原初の風景が見えてくるか。それは、また、稿を改めて考えてみなければなるまい。

注

(52) 冷泉家時雨亭叢書別巻四『翻刻明月記三』朝日新聞社、二〇一八年。巻末の底本一覽によれば、文暦元年七月のこの条は、国立歴史民俗博物館蔵、二条良基編『日次記』(癸四)を底本にしている。

(53) 稲村榮一『定家『明月記』の物語——書き留められた中世——』ミネルヴァ書房、二〇一九年、同『訓注明月記』第六卷。松江今井書店、二〇〇二年、等参照。

(54) 前掲注(53)『訓注明月記』第六卷。

(55) こうした「磯遊び」の習俗については、拙稿「磯遊びの歌謡 上・下」(『歌謡 研究と資料』第3号、4号、一九九〇年十月、一九九三年十月) 参照。

(56) 前掲注(15)『改訂分類児童語彙』。

(57) 『大日本史料』第五編之九、一九三二年、東京帝国大学史料編纂所。

(58) 前掲注(53) 稲村『訓注明月記』第六卷も、そのように解している。

(59) 新日本古典文学大系『今昔物語集四』岩波書店、一九九四年。

(60) 新訂増補国史大系『兵範記2』臨川書店、一九八一年。

(61) 田中久夫「地蔵信仰の伝播者の問題——『沙石集』、『今昔物語』の世界——」『日本民俗学』八二号、一九七二年、及び同「地蔵信仰と民俗」木耳社、一九八九年、による。

(62) 『明月記第一』国書刊行会、一九七〇年。

(63) 天正十三年(一五八五) 書写の法華経の直談集『直談因縁集』二ノ一二には、『三国伝記』所載とほぼ同系の「比々丘女恵心僧都創

始説」を載せ、「上方ニハ今ニ、地藏ノ前ニシテ是ヲハヤス也。或ハ本地ノ地藏ナル神ノ前ニテモ」と記し、中世末期にも天河弁財天で比々丘女奉納が続けられていたことを暗に示している。(広田哲通他編著『日光天海蔵 直談因編集翻刻と索引』和泉書院、一九九八年。)

- (64) 渡浩一「鬼と子どもと地藏——「子取ろ子取ろ」の起源伝説をめぐって——」『明治大学人文科学研究所紀要』第四十九冊、二〇〇一年、及び『お地藏さんの世界——救いの説話・歴史・民俗——』慶友社、二〇一六年。なお、こうした地藏信仰については、真鍋広濟『地藏尊の研究』磯部甲陽堂、一九四一年を始め速水侑『地藏信仰』(塙書房、一九七五年)、前掲注(29)所掲の民衆宗教史叢書『地藏信仰』所載の各論から多くを学んだ。
- (65) 村上紀夫『京都地藏盆の歴史』法蔵館、二〇一七年。
- (66) 『新修京都叢書』第二巻、光彩社、一九六七年。
- (67) 『満濟准后日記』六條活版製造所、一九一八年。
- (68) 『看聞御記 上』続群書類従完成会、一九三〇年。
- (69) 前掲注(51)『大乘院寺社雜事記』第十巻。
- (70) 三隅治雄「鬼来迎序説」『芸能史の民俗的研究』東京堂出版、一九七六年。
- (71) 前掲注(64) 渡浩一『お地藏さんの世界』。
- (72) 『大地獄絵 伝狩野山楽筆』長岳寺、二〇〇四年、による。
- (73) 以下の図⑩⑬はすべて四日市市立博物館特別展示図録『冥界の裁き 閻魔さまと地獄の世界』東海に残る六道信仰の造形』か

ら転載した。

- (74) 前掲注(64) 渡『お地藏さんの世界』。
- (75) (76) 相馬大『京のわらべうた』白川書院、一九七六年。
- (77) 『日本伝承童謡集成』第六巻遊戯歌篇下、三省堂、一九七六年。
- (78) 前掲注(15)『改訂分類児童語彙』。
- (79) 佐竹昭広「鬼面——民俗語彙「ヒトクメ」について」『学習院大文学部研究年報』第五輯、一九五八年一月、「子とろ」あそびの唱えごと」『国語学』第三九輯、一九五九年十二月、「御伽草子における中世説話の問題」『文学』一九六四年一月、「とかくお子供衆は」網野善彦他編『いまは昔 むかしは今』第四巻春・夏・秋・冬』福音館書店、一九九五年。
- (80) 前掲注(79) 佐竹「御伽草子における中世説話の問題」及び「とかくお子供衆は」。
- (81) 川畑道子「針」『日本民俗学会報』第三三号、一九六二年。
- (82) 渡辺滋『日本縫針考』文松堂出版、一九四四年。
- (83) 天理図書館善本叢書和尚書之部第六十巻『鷲流狂言伝書保教本一』八木書店、一九八四年。但、原本の表記は漢字片仮名混じりであり、かきにくいので、佐竹の「とかくお子供衆は」の翻字に従って表記を改めた。
- (84) 前掲注(78) 佐竹「子とろ」遊びの唱えごと」所載の「北川忠彦氏御教示」の言葉。なお、江戸中期の鳥取藩士、野間義学が残した『古今童謡』(筆のかす)に「親はとるとも、この子は得とるまい。」とあり、佐竹の推測を裏付けている(尾原昭夫他編『古

今童謡を読む』今井印刷、二〇一六年。

(85) 前掲注(79) 佐竹「とかくお子供衆は」。

(86) 前掲注(83) 『鷺流狂言伝書保教本一』

(87) 岩崎佳枝他編著『職人歌合総合索引』赤尾照文堂、一九八二年。

(88) 『和漢三才図会』東京美術、一九九五年。『大日本地誌大系』第一

八卷、雄山閣、一九二九年。

(89) 前掲注(82) 『日本縫針考』。

(90) 『日本隨筆大成』第三期第二卷、日本隨筆大成刊行会、一九二九年。

(91) 南方熊楠「針売りのこと」『郷土研究』四卷六号、一九一六年九月。大和万歳が針を商ったり配ったりしたという事実を裏付ける

資料は、確認できていない。ただ現存する大和万歳の「えびす舞」

の文句には「針は京都のみすやの針なら 大針小針」などとあつ

て、遠い繋がりを感じさせる。(『秋篠文化特別号 大和万歳資料

集』、奈良芸能文化協会、二〇一二年。)

(92) 物を商う商人という存在が、その本質において、個性を持った個

人としてではなく典型的な余所者として表われることは、ゲオル

グ・ジンメルの「余所者について」(『秘密の社会学』世界思想社、

一九七九年) に詳しい。

(93) 柳田国男「かはたれ時」『ごぎょう』九卷十一号、一九三〇年十

一月、但『柳田国男全集』第二十卷、筑摩書房、一九九八年、所

収『妖怪談義』による。

(94) (95) 前掲注(91)、南方「針売りのこと」。

(96) 前掲注(4) 『日本児童遊戯集』。

(97) 久保けんお『南日本わらべうた風土記』音楽之友社、一九六四年。

(98) 前掲注(12) 尾原昭夫編著『日本のわらべ歌戸外遊戯歌編』社会

思想社、一九七五年。

(99) 新潮日本古典集成別巻『南総里見八犬伝一』新潮社、二〇〇三年。

(100) (101) 高田衛『八犬伝の世界』怪奇ロマンの復権』中央公論社、

一九八〇年。

(102) 新潮日本古典集成別巻『南総里見八犬伝三』新潮社、二〇〇三年。

なお「神隠し」を載せる物語の第四十回は、三十九回と共に、本

来第四輯の巻之五として発刊される予定であったが、造版の遅れ

から、第四輯の刊行に間に合わず、新潮版が底本とした国立国会

図書館蔵の滝澤家旧蔵本では、第五輯の巻一に繰り込まれている

が、本文では、馬琴の当初の構想に従って、第四輯の巻之五とし

て扱った。

(103) 前掲注(78) 佐竹「鬼面——民俗語彙「ヒトクメ」について」。

(104) 前掲注(1) 多田『遊びと日本人』。

(105) 本田和子「子どもの遊戯宇宙——「比々丘女幻想」『日本の美学』

15、一九九〇年。

(106) 柳田国男『山の人生』郷土研究社第二叢書、一九二六年。神隠し

の持つこうした特質については、拙稿「消えた幽霊の足」(溝井裕

一編『グリムと民間伝承——東西民話研究の地平』麻生出版、二

〇一三年、所収) においても触れた。

(107) 前掲注(98) 柳田『山の人生』及び『妖怪談義』『日本評論』十

一卷三号、一九三六年、但、『柳田国男全集』二十巻による。

(108) 『西谷子供風土記伝承編』 兵庫県養父郡大屋町立西谷小学校、一九五八年、但、『叢書日本の遊戯第5巻』 クレス出版、二〇〇四年による。

(109) 史料纂集『園太曆』 卷四、統群書類従完成会、一九七一年。

(110) 前掲注(77) 『日本伝承童謡集成』 第六卷。

(111) 近森敏夫 『土佐のわらべうたの記』 塙書房、一九七四年。

図版説明

⑨ 長岳寺蔵 伝狩野山楽筆 『大地獄絵』 第二幅

(『伝狩野山楽筆 大地獄絵』)

⑩ 行基寺蔵 『往生要集画』 「賽の河原図」

(図録『冥界の裁き 閻魔様と地獄の世界』)

⑪ 観音寺蔵 『往生要集図』 第二幅 (同前)

⑫ 林光寺蔵 『地獄絵』 一幅 (部分) (同前)

⑬ 引接寺蔵 『西院川原口号絵伝』 第四幅 (上部) (同前)

⑭ 『南総里見八犬伝』 肇輯口絵 「八犬士髻歳白地蔵図」

(新潮日本古典集成別巻 『南総里見八犬伝』 一)

⑮ 『南総里見八犬伝』 第四輯第五卷挿絵

「舵九郎を屠戮して神霊一犬士を隠す」 (同 『南総里見八犬伝』 三)

(元本学教授)

図版

図⑨



图 11



图 10



图 12

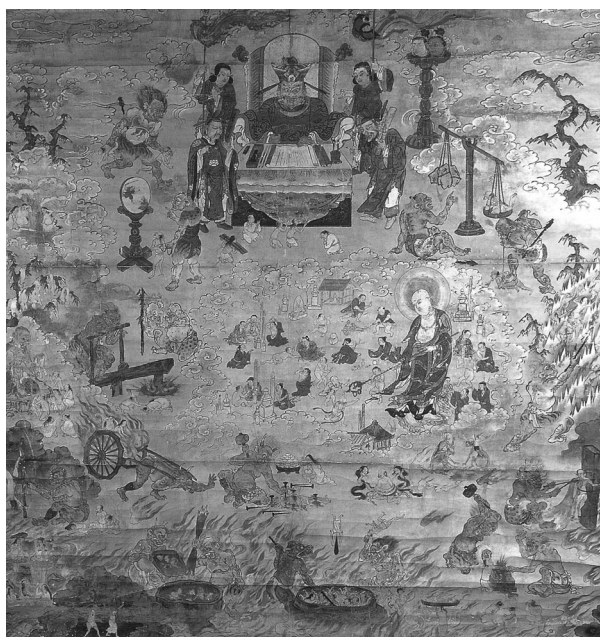


图13-2



图13-1

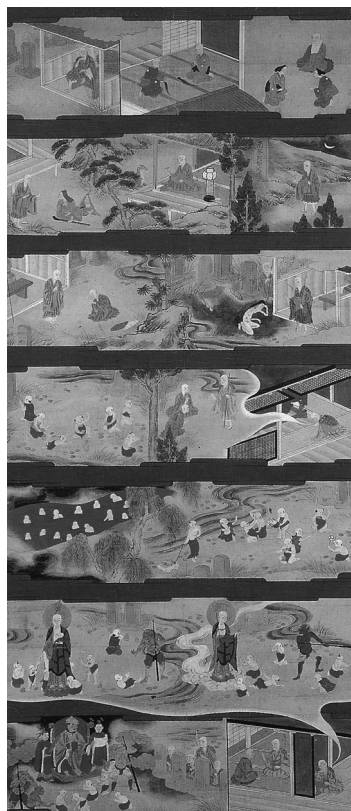


图14

