

# スサノヲと祇園社祭神

——『備後国風土記』逸文に端を發して——

鈴木 耕太郎

はじめに

一 中古以來某種現或ハ牛頭天王之類其外佛語ヲ以神號ニ相稱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

一 佛像ヲ以神體ト致候神社ハ以來相改可申候事

(但書は省略。傍線部は筆者(以下、各史料に付している傍線も筆者))

右は慶応四年(後に明治元年に改元・一八六八)三月に神祇官事務局より發布された神仏判然令、いわゆる「神仏分離令」である。この發布に基づき、同年六月、京都・東山に位置する祇園感神院、即ち祇園社は、その呼称を八坂神社と改め、その中御座に鎮座する祭神も、古くから篤く信仰されていた牛頭天王ではなくスサノヲノミコト(スサノヲ)となった。この歴史的経過については、周知のことであろう。

しかし、牛頭天王に「代わって」スサノヲが祭神となった、という訳ではない。そもそも、八坂神社改称以前からスサノヲも、祇園社の祭神であった。

○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。號二大政所一。進雄尊垂迹。

○東間。蛇毒氣神龍王女。今御前也。

右は室町後期、吉田卜部氏により撰じられたといわれている『二十二社註式』「祇園社」に見られる記述である。牛頭天王はスサノヲの「垂迹」である旨が明記され、同様に西間の本御前(婆利女・少将井)もまた、スサノヲの妻・クシイナダヒメノミコト(クシイナダヒメ)の「垂迹」だという。現在、八坂神社の中御前・西御座に鎮座するスサノヲとクシイナダヒメは、既に室町後期から祇園社祭神として見なされていたのである。

さらに史料を紐解くと、年次不明ながら室町期に編纂されたと疑われる『祇園社略記』に、

或曰、神家<sup>ニ</sup>祇園稱<sup>ス</sup>素盞鳥尊<sup>ノ</sup>、佛家<sup>ニ</sup>是爲<sup>ニ</sup>牛頭天王<sup>一</sup>、曆家<sup>ニ</sup>配<sup>ニ</sup>天道神<sup>一</sup>、余解<sup>シテ</sup>會<sup>シテ</sup>各家之說<sup>ヲ</sup>。

という記述がある。ここから、「神家」では「素盞鳥尊（スサノヲ）」を、「仏家」では「牛頭天王」を、そして「曆家」では「天道神」を、それぞれ祇園社の祭神と見なしていたことが分かる。つまり、先述した祇園社祭神としてのスサノヲは、「神家」側の言説であった、ということになる。

もちろん、先の『二十二社註式』に見られるように、「神家」吉田卜部氏は、牛頭天王を祇園社祭神として位置付けてはいなかった、とは言えまい。しかし、牛頭天王があくまでスサノヲの「垂迹」である、という点に着目すれば、『祇園社略記』に見られる「各家ノ説」も、取るに足らないものと断することは出来ない。むしろ、このような「各家ノ説」が中世期における祇園社の複雑な神仏習合の在り方を築いたといえる。

しかし、このような「各家ノ説」はどのような過程を経て生じたのであろうか。

本稿ではこの問いについて、殊に「神家」の側の説である、祇園社祭神としてのスサノヲに着目し、スサノヲが何故祇園社の祭神と考えられるようになったのか、多くの先行研究を踏まえつ

つ、その背景の検討を試みたい。なお、論ずべき点は多々あるが、今回はその考察範囲を室町期以前、即ち平安から鎌倉期に絞りたい。

### 一、史料から見る祇園社祭神

祇園社祭神、殊に牛頭天王を取り巻く習合関係は、室町期に入るとかなり複雑化してくる。本地を薬師とし、また天刑星などの習合を説く『神道集』<sup>3</sup>「祇園天明神事」はその一例といえよう。また同じく『神道集』「赤山大明神事」では赤山明神との習合も説かれ、さらに古くは『阿婆縛抄』諸寺略記「感應寺縁起」に見られる、感應寺建立地における地主神としての牛頭天王など、祇園社という場に限らず、広く信仰の対象とされていたことが確認出来る。

それでは、室町期以前の状況はどのようなものであったか。その様子を伺うことが出来る平安・鎌倉期の史料類を幾つか挙げて、再検討してみたい。

(A) 『貞信公記』延喜二十年(九二〇)閏六月二十三日条

廿三日、壬午、爲除咳病、可奉幣帛走馬祇園一之狀、令真祈申、又令鑿上人立冥願<sup>送</sup>。

文献上、初めて祇園社を確認出来る史料は、藤原忠平が同時代

に書き残していた日記、『眞信公記』である。ここでは、延喜二十年には既に「咳病を除く」ため幣帛並びに走馬が祇園社に奉じられていることが分かる。

この防疫・除疫神としての祇園社祭神の神格が、より明確になるのは、やはり祇園御霊会の開始からとも考えられよう。しかし、その開始については諸説あり、例えば、『二十二社註式』では天禄元年（九七〇）、後述する『社家条々記録』では天延二年（九七四）、そして『年中行事秘抄』では天延三年（九七五）が祇園御霊会の始まりと記され、いずれも判じ難い。ただし、これらは全て円融天皇の御世であるため、今は、各記述の年次からそう遠くない時期に開始されたものと考えたい。

それならば、そもそも祇園社自体の創始はいつなのか。既に久保田取氏始め、多くの先学諸氏が論じてきた問題ではあるが、次の（B）（C）（D）の史料を見て再度検討しよう。

（B）『二十二社註式』所引、承平五年（九五三）六月十三日官符  
人皇六十一代朱雀院承平五年六月十三日官符云。應以觀慶寺為定額寺と事。寺祇園在山城國愛宕郡八坂郷地一町。楡皮葺三間堂一字。在三庇楡皮葺三間禮堂一字。在四庇安置藥師像一軀。脇土菩薩像二軀。觀音像一軀。二王毘頭盧一軀。大般若經一部六百卷。神殿五間楡皮葺一字。天神婆利女。八王子。五間楡皮葺禮堂一字。右得山城國解二偏。故常住寺十禪師傳燈大法師位圓如。去貞觀年中奉為建立也。或

云。昔常住寺十禪師圓如大法師。依託宣。第五十六代清和天皇貞觀十八年奉移山城國愛宕郡八坂郷樹下。其後藤原昭宣公。感威驗。壞蓮臺宇建立精舍。今社檀是也。

（C）十卷本『伊呂波字類抄』「諸社 祇園」の項

祇園延久二庚十月十四日燒亡但天神御躰奉扶出畢別當安譽焦金焰翌日入滅世人以為神罰四一三月廿六日始有後三条院行幸牛頭天王因緣自天竺北方有國其名曰九相其中有國名曰吉祥其國中有城其城有王牛頭天王又名曰武答天神云其父名曰東王父天母名曰西王母天是二人中所生王子名曰武答天神此神王沙渴羅龍王女名曰薩迦陁此為后生八王子從神八万四千六百五十四神也

為利生之誕生也々々昔常住寺十禪師圓如有託宣貞觀十八奉移八坂郷樹下其後昭宣公感威驗懷蓮臺數宇建立精舍官符文

（D）『社家条々記録』

清和天皇御宇  
當社草創根元者、貞觀十八年、南都圓如上人始建立之、是最初本願主也、  
別記云、貞觀十八年南都圓如先建立堂宇、奉安置藥師千手等像、則今年夏六月十四日、天神東山之麓祇園林二令垂跡御坐。

(B) は「二十二社註式」に収められた官符文である。<sup>4)</sup>この(B)では、祇園社は貞観年間(八五九―八七七)、或いは貞観十八年(八七六)に常住寺の円如という法師によって「建立」された、とされている。同様に、鎌倉期に成立したと疑われる(C)の古辞書、十卷本『伊呂波字類抄』や、(D)の室町期に祇園社社務執行職にあった晴頭が著した記録書『社家条々記録』でも、円如(或いは南都僧)が、貞観十八年に八坂郷にて建立した、と記されている。そのため、久保田氏らは、貞観十八年創始説を唱えており、本稿もその説に従いたい。

さて(B)を再度見てみよう。(B)の記述に従えば、祇園社は観慶寺という寺院として創始されたことになる。その中で、薬師如来及び脇侍の菩薩、観音などは三間の堂に、天神・婆利女・八王子は五間の神殿に、それぞれ安置されていたことが分かる。薬師像については、(D)の「別記」にも記されており、円如が建立した堂に祀られていたと考えて良い。問題は、(B)にある「天神」とは何を指すのか、ということである。

(E)『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

左弁官下網所

應分頭詣寺社轉讀仁王般若經事

石清水

權少僧都

僧十口

(中略)

上出雲御靈堂 僧 僧十口  
祇園天神堂 僧 僧十口

(F)『日本紀略』永祚元年(九九九)八月十三日条  
十三日辛酉。酉戌刻。大風。宮城門舍多以顛到。(中略)又  
祇園天神堂同以顛到。

(G)『扶桑略記』延久二年(一〇七〇)十月十四日条  
十月十四日辛未。戌時。感神院大廻廊。舞殿。鐘樓。皆悉燒  
亡。但天神御鉢奉取出之。別當安譽身焦餘焰。翌日入  
滅。世人以爲神罰。

(E)から(G)は、観慶寺——祇園社における「天神」について記された史料類である。ここから、やはり「天神」を祀る神殿、即ち「祇園天神堂」が建立されていたことが分かる。整理をすると、観慶寺が寺院として建立された後、祇園天神堂が神社として建てられ、「天神」という神が祀られた、ということになるだろう。従って、祇園感神院、或いは祇園社とは、観慶寺と祇園天神堂という神仏が習合した宮寺を示していたと考えられる。なお、『本朝世紀』では、長保元年(九九九)六月十四日条に「祇園天神会」が行われた、との記録も見られるため、この段階において、天神が防疫・除疫神として祀られていたことは明白である。

さて、天神が神であるならば、「仏家の説」である祇園社祭神・牛頭天王は、どうであったのか。(C)において、その詳細は語られるが、文献上の初見は、藤原信西により平安末期に編纂された次の(H)『本朝世紀』となる。(I)『玉葉』も含めその記述を検討してみよう。

(H)『本朝世紀』久安四年(一一四八)三月二十九日条所引、延久二年十月十四日記事

延久二年十月十四日。(中略)火出来焼<sup>レ</sup>失寶殿。并飲舎屋。牛頭天皇御足焼損。蛇毒氣神焼失了。

(I)『玉葉』承久二年(一一二〇)四月十四日条外記、延久二年

十月十四日勘文

祇園社焼亡例事

延久□年□□十四日、辛未、成剋感神院<sup>神地</sup>焼亡、牛頭天王御足焼損、八王子御躰并蛇毒氣神大將軍御躰同焼亡、(中略)僅随搜侍八王子一躰奉取出之程、安譽身焼損、(中略)被埋大壁五頭天玉并婆梨女御躰御座、(中略)但左右御足焼損給、各御長六尺余計敷、八王子三躰所々焼損、同所御座也、(中略)其殘八王子四躰、蛇毒氣神大將軍御躰等皆悉焼失畢云々。

両者とも、(G)で記された延久二年の祇園社火災に関する記

述であるが、ここから、延久二年の祇園社火災によって、牛頭天王像は御足のみ焼損したが、本像そのものは失われなかったことが分かる。また、(I)に見られる婆梨女・八王子は、(B)に見られる天神と共に神殿の中に祀られていた神々である。今、(H)・(I)では、「天神」の名が見られないが、(B)の記述を鑑みると(G)に記されている「天神御躰」は、牛頭天王像と考えるのが妥当であろう。いつから「天神」≡牛頭天王となったのか、その点については定かではないが、少なからず(H)が成立した久安四年には、「天神」と牛頭天王とは習合していたと考えられる。

さて、(C)に再度着目すると、ここでは簡略な牛頭天王縁起が引かれていることが分かる(「牛頭天王因縁」)。この縁起が、明らかに仏教的色合いが濃いものとなっていることは一目瞭然であろう。前後の文章から考えて、恐らくは元となる由来書がこの時期には存在しており、その内容から「仏家」筋の人間が作成したものと考えて良いだろう。先述したように、祇園社の「天神」は仏ではなく神の位置付けにあるが、「天神」と習合した牛頭天王は、仏に近い存在として位置付けられているのである。即ち、「祇園社略記」に見られる「仏家」と「牛頭天王」の結び付きは、鎌倉期には何らかの形で既に存在していたといえる。なお、ここでは「天神」≡牛頭天王ではなく、武尊「天神」≡牛頭天王と記されていることも問題点ではあるが、これについては後述したい。

それでは、「神家」の側はどのような言説をもって祇園社祭神を論じているのか。この「神家」側の言説もまた、鎌倉後期に入ってから確認することが出来る。即ち、『釈日本紀』巻七に引かれる『備後国風土記』逸文（以下、逸文）を巡る言説がそれといえよう。

## 二、『備後国風土記』逸文から見るスサノヲ信仰

正安三年（一三〇一）頃に成立したとされる『釈日本紀』は、平野卜部氏の兼方により著された『日本書紀』の注釈書である。この書の骨子は、兼方の父・兼文が行った『日本書紀』の講義案にあるといわれており、平野卜部氏・吉田卜部氏だけでなく、兼文の講義を受けた一条実経の直系、一条兼良にもその解釈は受け継がれるなど、その影響は強いものであった。その受容の広がりから、『日本書紀』の注釈における、一つの画期となったと考えられている<sup>7)</sup>。

この『釈日本紀』について、小野田光雄氏は、その編纂姿勢から、『日本書紀』の恣意的な解釈ではなく、神祇官職員として可能な限り私見を避け、『日本書紀』の正しい読みや捉え方を求めていると指摘している<sup>8)</sup>。確かに『釈日本紀』に用いられている『風土記』（逸文含む）や『古事記』、さらに兼文以前の日本紀講の講義録である、いわゆる『日本紀私記』などを用いて『日本書紀』の注釈を施す姿勢は、小野田説を裏付けるものともいえる。

しかし、先述した逸文を注釈に用いていることから分かるように、やはり兼文・兼方の思想——平野卜部氏の思想——が、編纂の根底に流れていたことは疑いようもない。さらには、『釈日本紀』自体が、『日本書紀』の注釈を通じて、新たな「中世神話」を生み出している、とも考えられるのである<sup>9)</sup>。

それでは、具体的な考察に入りたい。『釈日本紀』の中でも、スサノヲについては多くの注釈が施されているが、本稿で取り上げる箇所は、巻七「素戔嗚尊乞宿於衆神」と題する項目である。これは『日本書紀』第七段の一書に見られる、アマテラスを石窟へと追い込んだスサノヲが、諸神の怒りを買って、高天原から底根の国へと追放され、衆神に宿を乞うても悉く断られる、という場面<sup>10)</sup>の注釈となる。

しかし、この注釈として用いられる逸文では、スサノヲは一転して、人々の庇護と殺戮という相反する性格を露にする行疫神として描かれている。従って、この逸文を注釈として用いることで、新たな解釈が加わり、『日本書紀』一書に見られるスサノヲ像は、膨らみ拡大していくのである。以下、実際に逸文本文を見ている<sup>11)</sup>。

素戔嗚尊乞宿於衆神<sup>12)</sup>。

備後國風土記曰。疫隅國社。昔北海坐志武塔神。南海神之女子乎与波比尔坐奈。日暮。彼所蘇民將來二人<sup>13)</sup>在伎。兄蘇民將來甚貧窮。弟將來富饒。屋倉一百在伎。爰塔神借宿處。惜而不

借。兄蘇民將來借奉。即以粟柄爲座。以粟飯等饗奉(奉爲)爰畢出坐。後尔經年率八柱子還來天詔久。我我奉之爲報。答曰。汝子孫其家尔在哉止問給。蘇民將來答申久。己女子与斯婦待止申。即詔久。以茅輪令着於腰上。隨詔令着。即夜尔蘇民之女子一人平置天。皆悉許呂志保呂保志天伎。即詔久。吾者速須佐雄能神也。後世仁疫氣在者。汝蘇民將來之子孫止云天。以茅輪着腰。(上詔隨詔令着即夜)在人者將免止詔伎。先師申云。此則祇園社本緣也。

大仰云。祇園社三所者。何神哉。先師申云。如此國記者。武塔天神者素戔嗚尊。少將井者号本御前。奇稻田姬歟。南海神之女子今御前歟。

重問云。祇園号異國神不然歟。先師申云。素戔嗚尊初到新羅歸日本之趣。見當記。就之有異國神之說歟。祇園爲行疫神。武塔天神御名。世之所知也。而吾者、速須佐雄能神也。云々。素戔嗚尊。亦名速素戔嗚尊。神素戔嗚尊之由見此紀。仰而可取信者也。御靈會之時。於四條京極奉備粟御飯之由傳承。是蘇民將來之因緣也。又祇園神殿下有通龍宮穴之由。古來申傳之。北海神通南海神女子之儀符合歟。

(句点是筆者)

右の記述を簡約すると、以下のようなになる。

- I、備後国風土記の記述について(「備後国風土記曰く免止詔伎。」)
- (一) (備後国風土記における疫障国社について) 昔、北海にいらつしやつた武塔神が南海にいる女子を妻に娶うと旅立つた。
- (二) しかし、日が暮れてしまったので、蘇民將來という二人の兄弟に宿を借りることにした。
- (三) 初めに、大変裕福な弟の將來の家を訪れた。しかし、弟將來は武塔神に宿を貸さなかつた。
- (四) 次に貧しい兄、蘇民將來の元へ訪れた。この兄は、貧しいながら粟柄を敷き、粟飯などでもてなした。
- (五) その後数年を経て、武塔神は八柱の御子連れて兄蘇民將來の元へ、再度訪れ、蘇民將來に対して恩に報いたい旨を伝え、また彼に子孫はいるかと尋ねた。そこで蘇民將來は、娘が妻といると答えたところ、腰の上に茅の輪をつけさせよ、と命じた。
- (六) そこで蘇民將來は、娘に茅の輪を付けさせたところ、その夜になり、武塔神と八柱の御子が、蘇民將來の娘だけを残り悉く滅ぼしてしまった。
- (七) 武塔神は、「私は速須佐能雄神である、後世に疫病が広まつた時、お前(蘇民將來の娘)は、「蘇民將來の子孫なり」と言つて、茅の輪を腰につけたならば、その疫病から逃れられるだろう。」と仰つた。

II、大殿（前関白・一条実経）と先師（兼文）間での問答について（「先師申云々儀符合敷。」）

〔i〕先師は「これこそ祇園社の本縁である」と申された。

〔ii〕大殿（一条実経）は、「祇園社の三神はどのような神であるのか」とお尋ねになられた。先師は「この風土記の記述の通りだと申し上げた。即ち、武塔天神は素戔嗚尊（スサノヲ）であり、少将井は本御前であり、奇稻田姫（クシナダヒメ）のことかと思われ、南海の子女は今御前ではないか」と。

〔iii〕大殿は重ねて、「祇園の神は異国の神ではないのか」とお尋ねになられた。先師は、「スサノヲは初め新羅国に到りその後日本へ帰られたという記述が見られるため、異国の神であるという説が生じたのではないかと申し上げた。そして、「祇園の神は行疫神と為られ、武塔天神の御名は広く世に知られているが、これは速須佐雄能神（スサノヲ）である」と申し上げた。

〔iv〕さらに先師は、「素戔嗚尊または速須佐雄能神、神素戔嗚の由来はこの紀（日本書紀）に見られる。御霊会の時、四条京極にて粟飯を奉じる伝承は、蘇民将来の因縁であると申された。また、祇園社の神殿の下には龍宮に続く穴があると古来より伝えられてきた、これは北海神が南海神の女子の元へと赴く、という点に附合するのではないかと申された。

この『備後国風土記』は断簡含め現存しておらず、ここに見られる逸文が『備後国風土記』として確認出来る唯一の記述である。しかし、多々ある『風土記』研究の中でも、古くは井上通泰氏が指摘しているように、該当箇所記述が真に『風土記』編纂時に作成された文章であるかは、疑問視されている。一方で、秋本吉郎氏も述べているように、撰者である卜部兼方の編纂姿勢から考えれば、編纂時より遡つてもそう新しいものではないようにも思われる。従つて、今この逸文の成立年次を確定することもまた困難ではあるが、兼文・兼方と同時代の成立とは考え難いため、鎌倉初期には成立していたのではないだろうか。

では、スサノヲが登場するこの逸文のどこに祇園社との繋がりが説かれているのか。改めて、逸文そのものに着目した時、すぐに想起されるのは、やはり室町期以降の祇園牛頭天王縁起である。即ち、登場人物（神）の名を変えれば、逸文の内容がそのまま牛頭天王縁起のプロットとなつており、西田長男氏は、この逸文をもつて祇園牛頭天王縁起の最古の部類と位置付けている。しかし、逸文の中に牛頭天王が現れない点から考へて、牛頭天王縁起として位置づけることは慎重にならざるを得ず、「疫隅国社」固有の縁起と考えられる。

つまり、この疫隅国社縁起を祇園社本縁起とする——即ち、疫隅国社祭神のスサノヲを祇園社祭神とする——強引にも見える置き換えは、結果として、『日本書紀』注釈という形を取った、兼文による新たな「スサノヲ神話」の「創成」に他ならない。



ところで、この疫隅国社は現存しておらず、この社をどこに推定するかで説は分かれている。文化六年（一八〇九）にまとめられた『福山志料』には

今按ニ、備後国ニ祇園ト称スル大社三所アリ。一ハ品治郡江熊天王、一ハ世羅郡小童祇園、一ハコレナリ（筆者注・沼隅郡祇園のこと）。イツレヲカ備後風土記ニハノセタル。シカレトモ前ノ諸書皆同説ナレハ、疫隅社ハ祇園ナルコト明ケシ。

と記されているが、西田氏も説くように、疫隅の字から考えても江熊天王社（旧県社素戔嗚神社、現在の広島県福山市新市町）がそれに該当する<sup>55</sup>と考える。加えて、十世紀に編纂された「延喜式」卷九・十所収のいわゆる「神名帳」では、備後国深津郡（現・広島県福山市）に須佐能袁神社の名を確認出来るため、当社がスサノヲを祭神としていたことは明確であり、疫隅国社だと考えてもそう不自然ではなからう。また、須佐能袁社の存在は、この地にスサノヲ信仰が古くから根付いていた証左と考えられる<sup>56</sup>。ここでさらに視野を広げると、当然スサノヲ信仰の一大拠点である出雲を看過することは出来ない。今、『出雲国風土記』飯石郡の記述を確認すると、

通三次郡堺三坂<sup>57</sup> 八十里<sup>契常  
有剝</sup>

スサノヲと祇園社祭神

波多徑 須佐徑 志都美徑 以上徑 常無剝 但當有政  
時權置耳 竝通備後國也

とある。先の「神名帳」では、出雲国飯石郡の「須佐神社」を確認することが出来るため、やはりスサノヲに対する信仰が古くからあったと考えられる。恐らくは、出雲から備後へとスサノヲ信仰は道を伝って伝播していったのではないか。

その他『日本書紀』第八段の一書に見られる、安芸国可愛の川下に高天原を追われたスサノヲが降り立つという記述も、出雲を中心とした広範なスサノヲ信仰圏が存在していたことを表していると考えられる。つまり、出雲・備後・安芸などの中国地方には、古くからスサノヲ信仰が根付いており、この点からも、逸文の内容はやはりスサノヲを祀る「疫隅国社」の縁起に他ならないといえよう。

しかし、この逸文において、スサノヲと団体とされる「武塔神」の存在を無視することは出来ない。従って、この逸文が単純に、備後国におけるスサノヲ信仰を裏付けるためだけではないということ、明確である。

### 三、天神・武塔神とは

「武塔神」は、先述した通り『伊呂波字類抄』では「武答天神」として、また『神道集』でも牛頭天王と習合・異名の関係と

して登場する。そして、武塔神の存在こそ、この逸文と祇園社とを結びつける契機となつたと考えられるだろう。

ここで、逸文に続く兼文と実経とのやり取りに目を移したい。兼文は冒頭「此則祇園社本縁也」として、疫隅国社の縁起を何故か祇園社の本縁だ、と断じる。そして「祇園社三所者」と尋ねる実経に対して、「武塔天神者素戔嗚尊」と答え、さらに「祇園爲行疫神。武塔天神御名。世之所知也。而吾者、速須佐雄能神也」と持論を述べている。そこで実経は「祇園号異國神不然歟」と重ねて兼文に尋ねるが、兼文は「素戔嗚尊初到新羅歸日本之趣」として、『日本書紀』第八段一書を論拠に、重ねて祇園社の祭神はスサノヲであることを説くに至っているのである。

少し整理してみたい。兼文・実経の問答において、兼文は、「祇園爲行疫神。武塔天神御名。世之所知也。」と述べており、ここから祇園天神が広く世に知られた存在であることが分かる。また、実経は「祇園号異國神不然歟」と問いかけているが、この「異國神」とは、牛頭天王を指していると考えられよう。つまり、既に牛頭天王が異國神と見なされていたことも分かる。さらに、第一章において確認したように、鎌倉期には「武塔天神」<sup>11</sup>牛頭天王の習合は見られているため、兼文・実経の問答の中で、牛頭天王の名が出てきて然るべきではある。しかし、兼文は決して牛頭天王の名を出すことはない。逸文にその名が見られない、という単純な理由も考えられるが、しかし、祇園社の本縁とまで言っている、この逸文の注釈で牛頭天王への言及が見られないの

は不自然ではないか。

そこで、再度、兼文の説に目を凝らしてみると、彼は一貫して「武塔神」という逸文に見られる呼称は用いず、武塔「天神」と述べている。もちろん、武塔神も武塔「天神」も、同一の神であることは疑いようもない。しかし、「天神」とは第一章で述べた通り、神仏という枠組みで考えれば、祇園社においては「神」の役割を担っており、武塔「天神」<sup>12</sup>「神」、とのロジックが成り立つことになる。さらにロジックを組み立てると、

疫隅国社祭神<sup>13</sup>スサノヲ<sup>14</sup>武塔神・武塔天神<sup>15</sup>祇園社祭神

となり、逸文を祇園社の本縁だと述べることに、即ちスサノヲが祇園社の祭神であると述べる事が出来るのである。然らば、牛頭天王がなぜこのロジックに組み込まれないか、自ずと分かってくる。牛頭天王は異國神であり、既に「仏」枠組みに回収されていたからである。

この一連の注釈により、『日本書紀』第七段一書では、諸神から追い遣られるだけの神だったスサノヲを、逸文を注釈に用いることでその姿を拡大させ、かつ、逸文とは本来関係のない祇園社とを、今度は『日本書紀』第八段一書を逆に用いて結びつけることで、祇園社祭神としてのスサノヲを見事に登場させたことになる。それはまさしく、「スサノヲ神話」の新たな「創成」に他ならない。そしてまた、この「スサノヲ神話」は、祇園社祭神を巡

る「神家ノ説」とも直結することとなる。

さて、このロジックは極めて恣意的な操作が働いているが、一方で当の兼文にとつては、ごく当然のこととして導き出された結論だったのでないか。つまり、平野卜部氏の兼文、そして兼方が、「日本神話」を自らの手で創ろう、などとは微塵も考えていなかったと捉えるのが自然である。

しかし、このようなロジックが構築されるのであれば、なおさら、武塔神とは、武塔「天神」とは、そして「天神」とはどのような存在であるのかを詳細に検討する必要がある。

道真信仰が確立する以前の「天神」を考える上で、一つの足掛りとなるのは、祇園社同様に京の防疫・除疫の役割を担っていた、五条天神社の存在であろう。その創始は定かではないものの、平安期にはその存在は確認されており、また平安末期には祇園社末社となつていることから、古くからその存在は知られるところであった。また、この五条天神社の祭神はスクナビコナであるが、その実、この神が祭神として記録に現れるのは室町期以降であり、それまではやはり祭神は「天神」であつたことにも着目したい。

五条天神社が位置するところは、東西を西洞院川と堀川に挟まれ、常に氾濫の危険性を帯びた地域である。このような地域では、当然、防疫・除疫や五穀豊稔といった信仰が発生してくる。

一方で、そこからやや北東の地に目を転じると、やはりここでも鴨川を目前にした八坂の地に、防疫・除疫の役割を担つた祇園社

が創始されているのである。

松前健氏は、そもそも祇園社の祭神は、八坂の地に居住していた渡来系の人々の龍神・水神信仰から端を発しているのではないかと述べられている。そしてまた、臨田晴子氏も明らかにされているように、異国から来た神は、異国から疫病をもたらすが故に、その神を祀ることで防疫・除疫に繋がるという。異国へと通じている「水」を用いて疫を祓うという思想が、確かに平安期には存在していたのである。

従つて、以上をまとめ推察するに、「天神」とは特定の神名ではなく、むしろ、特定の神名をつけることの出来ない防疫・除疫神の総称ではなかつたか。さらに推論を重ねるなら、祇園社では「牛頭天王」といつた具体的神名が登場した後も、昔の名残で「祇園天神」などと称されたのではなかつたかと考えるのである。

一方、武塔「天神」とは——即ち、武塔神とは——どのような神であつたのか。

逸文本文を見る限り、この武塔神が牛頭天王と同じく、疫神並びに防疫・除疫神的神格を帯びていることは疑いようもない。とはいえ、それ以外の詳細を掴むことは甚だ難しい神でもある。何故なら、現在この神の名が確認出来る史料は、この逸文以外は「伊呂波字類抄」も含めて、全て牛頭天王縁起の類であり、またここでは牛頭天王と既に習合している姿しか見えないのである。

そのような中でも、早くは平田篤胤が『牛頭天王曆神辨』において、その神の呼び名を「タケアラキノ神と訓むべし。」と言及

し、武塔神を日本古来の神として位置付けようとしている。しかし、逸文に出てくる蘇民将来は「ソミンシヨウライ」と音読みで当てねば不自然になり、そもそも北海・南海という大陸の世界観で描かれていることから、武塔神も「ムトウ」と読むべきであり、牛頭天王同様、大陸から渡ってきた渡来神であると考えるのが妥当である。その語源は朝鮮半島におけるシャーマン「ムータン」ではないかとの説も考慮する必要がある<sup>22</sup>。

即ち、武塔神もまた、牛頭天王同様に出自不明の渡来神であることは想像に難くない。そしてまた、渡来神であるが故に、疫病を広げ、また疫病を抑える防疫・除疫の神として祀られたであろう。ただし、兼文や兼方は、武塔神を渡来神だとは捉えていない。兼文は、この逸文を紛れもなく古風土記時代のものとして認識していたはずである。それは『釈日本紀』全体で引かれる古風土記や『日本書紀私記』などの引用姿勢からも窺える。編者である息子・兼方も同様であろう。

従って、この逸文を古風土記時代のものと考ええるならば、必然的にこの逸文に登場する武塔神もまた、篤胤が説いたように日本古来の土着神として認識していたものと考えられる。当然、蘇民将来や逸文全体に流れる大陸の背景も、彼らからすれば古風土記時代、備後国に伝えられた日本古来の話と考えているはずである。また、そうでなければ、武塔「天神」と兼文が称すことはなかったのではないか。

紆余曲折したが、そろそろ結論に移りたい。

兼文・兼方の視点からは、祇園社祭神は渡来神・牛頭天王と日本古来の神・武塔「天神」とが習合しているように映っている。そして、今、逸文には、武塔神はスサノヲであると記されている。このような整理がついた時、何故、兼文・兼方が、武塔神を軸に、スサノヲと祇園社祭神とを結びつけたのか、その理由が分かるだろう。

スサノヲが武塔神である以上、祇園社祭神、武塔天神とはスサノヲに他ならない。また、祇園社では渡来神——即ち、牛頭天王——も祭神として祀られているが、既に実経に対して答えたように、高天原から新羅国へ降り立ったスサノヲであれば、その土地における呼称が牛頭天王と呼ばれていたに過ぎない、兼文らはこのように考えたのではないか。

詰まるところ、彼らの思想、平野卜部氏の思想は『日本書紀』や『風土記』といった、古来よりテキストとして伝えられている「日本神話」の世界に、価値観の基準を置くのである。同じ渡来神のように映る武塔神と牛頭天王との違いはそこにある。即ち、兼文らの視点では、武塔神は『備後国風土記』に位置付けられた古来の「神」として映る一方で、牛頭天王は、『日本書紀』や『風土記』などを見ても記載されていない、一介の渡来神だと考えられるのである。こうして、『日本書紀』にも記されなかった——寧ろ、『備後国風土記』を用いた兼文の注釈によつて「創成」された——祇園社祭神としての新たなスサノヲ像が実像を伴っていくのである。これこそが「神家ノ説」の發生といえよう。

しかし、それでも不自然さは残る。それまで祇園社祭神として祀られていた牛頭天王を、スサノヲとすることは余りに強引な考え方といえよう。しかし、それは古代に遡って史実を客観的かつ忠実に追うという、近代的思考に基づいた上での不自然さに他ならない。繰り返しになるが、兼文らは『日本書紀』に依拠し、その世界観に合わせて現実を捉えている。そこには客観性の担保などは存在していない。言葉を換えるのであれば、現代に生きる人間から見た、不自然さや不条理さもまた『釈日本紀』の重要な特徴の一つだといえるのである。

#### おわりに

先述したように、武塔神は、「天神」同様に、防疫・除疫神であり、同時に疫神であった。このような神格を持った武塔神は、やはりどこかスサノヲと重なるところがある。高天原におけるスサノヲは、姉神・アマテラスを天の磐戸へと追い込むほどの荒ぶる神だが、高天原追放後に降り立った出雲では、ヤマタノオロチを退治する「英雄神」的な存在として描かれている。これは、先の武塔神と同様、相反する神格を内在化させているのである。

また、何故、『日本書紀』第八段一書では、高天原追放後のスサノヲが、新羅を経由して日本へと渡ってきたとするのかを検討すると、そこにはやはり、スサノヲと、疫病を防ぎ、同時に疫病を広める渡来神の姿が重なったからではないだろうか。

即ち、スサノヲは三貴神でありながら、「負」のイメージも相当にある神だったといえよう。スサノヲ信仰の中心は、出雲周辺であったことは疑いようもないが、それはこの地に荒ぶる神・スサノヲを押し込めていたとも考えられる。

このスサノヲを「救った」のが兼文である。即ち、兼文は、イザナギ・イザナミを両親に持ち、アマテラスを姉に持つに相応しいスサノヲの新たな一面を『日本書紀』の注釈を行うことで「自然と」見出した。それが、先に示した逸文との関連付けであり、防疫・防疫の神である祇園社祭神という新たな神格の付与だといえよう。これにより、スサノヲは新たに国家的課題である防疫・除疫を担う神として位置付けられたといえる。

そして、同時に、兼文らはスサノヲに「救われた」ともいえるのではないか。『日本書紀』に依拠していた彼らにとって、国家の中心的課題である防疫・除疫が、『日本書紀』にも記されない一介の渡来神により担われ、また、その中心地が神社の機能を持ち合わせているとはいえ、「仏家」の強い影響下にある、といった現実、理論的に打ち破る必要があったのではなからうか。そのような時、逸文におけるスサノヲの存在は、彼らにとって一筋の光となったとも考えられるのである。

応仁三年（一四六九）成立といわれる天台系の仏書『慈慧大師傳』には、祇園社祭神がスサノヲであり、または武塔（塔）「天神」、牛頭天王だとする記述が見られる。即ち、室町中期にもなる「神家」卜部氏の言説は、「仏家」にも伝わるようになる

## 神祇官

(傍線部は筆者)

のである。その逆も然りで、平野卜部氏から吉田卜部氏へと宗家が移ると、吉田卜部氏の書には「祇園牛頭天王」の文字を確認することが出来る。<sup>24)</sup>

それでは、室町期以降の吉田卜部氏における祇園社祭神の捉え方はどうであったのか。例えば、先に挙げた「二十二社註式」や、或いは吉田氏が所蔵していた二系統の『簠篋内傳』(流布本系統の龍玄本と、非流布本系統の楊憲本)の存在など、様々切り口はあるが、それはまた次の課題として稿を改めて論じることとし、本稿はここで擱筆したい。

## 注

(1) 社名改称については、以下のような記録が残っている(久保田収『八坂神社の研究』(臨川書店、一九七四年十月)より抜粋)。

感神院 牛頭天王

右者、仏語ヲ以神号ニ唱候筋ニ候間、此度御改可被<sub>レ</sub>仰出候。(中略)

旁八坂ノ神社と相称し度、尤今般大政御一新、基礎弥以昌栄ヲ表シ、八坂弥栄之文字相用ヒ、以来者、弥栄神社と被称<sub>レ</sub>度事。

但、早々御評定、近々臨時祭ニ付、夫迄ニ額字御改被<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>在度候事。

六月

なお、「弥栄」については、その後用いられた形跡はなく、「八坂神社」で統一されたのだろうが、全国に目を向けると「弥栄神社」と称するところも多々ある。恐らくは、同様の理由をもって旧祇園系列の神社が改称したと思われる。また、京都府立総合資料館蔵の京都府庁文書『政典』では、明治元年(慶応四年)五月三十一日に感神院祇園社が八坂神社と改称する旨の伝達が記されていることも付記しておく。

(2) 本稿では取り上げないが、「曆家」、即ち曆を専門とする陰陽師が天道神を祇園社祭神にあてている点などは、牛頭天王縁起を巻一に収める『簠篋内傳金烏玉兔集』の影響であろう。通常、方位・曆神の中でも歳徳神が吉方の神として信仰される中で、『簠篋内傳』においては、牛頭天王を天道神として位置付け、歳徳神を上回る吉方の神としている。天道神は他の曆書にもその名を確認することが出来るが、『簠篋内傳』のような強い神格を見ることは出来ない。やはり吉方の神の代表格は歳徳神であることが多い。この点からも分かるように、「曆家」の立場の人々も決して牛頭天王を排するような姿勢にはなく、むしろ牛頭天王と結び付けることで、自らが説く天道神を明確に位置付けようとする姿勢も見ることが出来る。なお、牛頭天王と天

道神の繋がりについては、谷口勝紀「『董墓内伝』の宗教世界」『佛教大学大学院紀要』第三十三号（佛教大学大学院、二〇〇五年三月）や齋藤英喜「陰陽道の神々」（佛教大学通信教育部、二〇〇七年九月）に詳しい。

(3) 例えば、南北朝期前後にかけて成立したと思われる『神道集』「祇園大明神事」では、祇園大明神を牛頭天王とし、異名として武答天神・天刑星といった神の名を挙げ、さらに本地については、男体が薬師如来、女体が十一面観音と説いている。また、直接祇園社祭神としての習合を説く訳ではないが、『董墓内傳金鳥玉兎集』巻一に見られる牛頭天王縁起部では、牛頭天王の異名として商貴帝（恐らくは鐘馗のことだろう）、天刑星、毘盧遮那如来などの名を確認することが出来る（ただし、毘盧遮那との習合は非流布本系統である楊憲書写本などには見られない）。なお、『神道集』「祇園社大明神事」に関しては、村上學「『神道集』の世界」『説話集の世界Ⅱ 中世』（勉誠社、一九九二年六月）や福田晃「神道集説話の成立」（三弥井書店、一九八四年五月）に詳しい。

(4) ただし、官符文の発布が承平五年（九三五）であるのに対し、『二十二社註式』自体は室町後期とかなり時代を経ているため、この官符は偽作と見る向きもある。しかし、官符全体を通して見ると、久保田収氏なども認めているように、取り立てて疑うべき箇所もないため、今はこの

官符が実在したものと考えたい（久保田「八坂神社の研究」）。

(5) 十卷本『伊呂波字類抄』の成立年代については、定かではないが、零本ながら学習院大学に鎌倉初期かと思われる十卷本が蔵されているため、少なくとも鎌倉期に入ってから成立したものと思われる（土井洋一「学習院大学蔵伊呂波字類抄 解題」『古辞書音義集成 第十四卷 伊呂波字類抄』（汲古書院、一九八六年十一月）。ただし、土井氏解題では鎌倉初期であるとする論拠は見られず、慎重に検討しなければならない。

(6) 嵯峨井建氏は、(B)並びに(D)の史料から、祇園社が創始された貞観十八年、或いは創始から間もない段階で、既に薬師などが安置されていた堂と天神堂とが並立していた可能性を指摘されている（嵯峨井「祇園社の成立と観慶寺」『儀礼文化』第二十五号（儀礼文化学会、一九九八年十月）。ただ、この点については、なお慎重に検討する必要があると考える。

(7) 『積日本紀』以降の『日本書紀』注釈書は、貞治六年（一二六七）成立といわれる忌部正通の『神代卷口訣』や、康正年中（一四五五―一五七）成立といわれる一条兼良の『日本書紀纂疏』、吉田神道を確立した吉田（卜部）兼俱の『神書聞塵』などが挙げられる。これらの注釈書本文を読むと、『積日本紀』と同様の記述が多数見られる。た

だし、『神代卷口訣』に関しては、その思想的背景から近世期に入ってからの偽作ではないか、と見る向きもある。

〔真壁俊信「解題」〕『神道大系 古典註釈編四 日本書紀註釈(中)』(神道大系編纂会、一九八五年三月)。

(8) 小野田光雄「釈日本紀撰述の意図について」『神道古典研究 会報』第十号(神道古典研究会、一九八九年二月)

(9) なお、徳田和夫氏は「中世神話」について、「中世における日本紀の享受注釈は指さないが、その過程における縁起神道説に見るような、埋没していた、あるいは新たな説話の発掘と強調については、語りの増幅という点で密接な繋りがある。」と述べている(徳田「中世神話」『国文学 解釈と鑑賞』第四十五卷十二号(至文堂、一九八〇年十二月)。また伊藤正義「中世日本紀の輪郭」『文学』第四十卷十号(岩波書店、一九七二年十月)以降、阿部泰郎「中世王権と中世日本紀」『日本文学』第三十四卷五号(日本文学協会、一九八五年五月)や小川豊生「中世日本紀の胎動」『日本文学』第四十二卷三号(一九九三年三月)、山本ひろ子「中世神話」(岩波書店、一九九八年十二月)など、「中世神話」及び「中世日本紀」を巡る検討・考察が盛んになされている。これらの論考も参照されたい。

(10) なお、卜部兼方が自筆した「日本書紀 神代卷」上巻では、同じ『備後国風土記』逸文文末に以下の文書が記されている。

因斯迎國之人以茅輪者腰其將來之家地者今母、止乃原  
止云自社小鳥在

小野田光雄氏は尊経閣文庫蔵『釈日本紀』と兼方自筆『神代卷』とは、同じ母本が存在し、それを基にそれぞれ記されていると考察されており、尊経閣文庫本では右の一文が脱落したとの見方をされている(小野田「古事記・釈日本紀・風土記の文献学的研究」(統群書類従完成会、一九九六年二月)。本稿では触れる機会がなかったが、今後、この兼方自筆『神代卷』に見える一文についても考察を深める必要がある。

(11) 井上通泰「上代歴史地理新考 南海道・山陽道・山陰道・北陸道」(三省堂、一九四一年四月)。また、西田氏や久保田氏らもそれぞれ推定している成立年代は異なるものの、古風土記説については否定している(前掲(一)、後掲(14))。

(12) 秋本吉郎「風土記の研究」(大阪経済大学後援会、一九六三年十月)。

(13) 『祇園社記』所収、年次不明の「祇園牛頭天王縁起」を例にプロットを簡単に抜き出すと次のようになる。

〔a〕異國に住む牛頭天王が沙竭羅龍王の娘・婆梨采女を妻として娶るため、旅に出る。

〔b〕旅の途中、日が暮れてきたため、長者の巨旦将来に宿を求めたが断られる。



(c) 一方、貧しい蘇民将来は牛頭天王の宿の求めに応じ、粟柄を敷き、粟飯などで、出来る限りのものもてなしをした。

(d) 無事、龍王の城に到着し、龍王の娘と結婚。八人(柱)の王子を得る。

(e) 妻や八王子を連れ本国に戻る途中、蘇民将来の家に立ち寄り、巨旦将来を滅ぼす決意を伝える。

(f) 巨旦将来宅に蘇民将来の娘がいるため、蘇民将来の懇願により「茅の輪」と「蘇民将来之子孫」と記された札を持たせて、巨旦一族滅亡から逃れるように計らった。

(g) 一方、巨旦は牛頭天王襲来を予期し、千人の法師による読経で牛頭天王襲来を防ごうとした。

(h) 牛頭天王の指示により眷属たちが法師たちが張った結果が弱まっている箇所を探し遂に片目の法師が経文の一字を読み落としたことを発見し、そこから牛頭天王及び眷属たちが雪崩れ込み、巨旦一族を滅ぼした。

(14) 西田長男『「祇園牛頭天王縁起」の成立』『御霊信仰』(雄山閣出版、一九八四年五月)。

(15) 前掲(14)。

(16) 小杉達氏や川島敏郎氏らも指摘されているように、十一世紀末には当地に祇園社鎮(備後国小童保)が成立し

ている(小杉「祇園社鎮「四ヶ保」の成立について」『神道史研究』第十六巻第五・六号(神道史学会、一九六八年十一月)、川島「祇園社鎮「四ヶ保」の形成と相伝について」『古文書研究』第十四号(日本古文书学会、一九七九年十二月)。スサノヲ信仰と祇園社との信仰とを関連させて考える上では、非常に大きな問題を含んでいるが、論点が拡散してしまうため、本稿ではあえて取り扱わない。

(17) 瀬田勝哉『洛中洛外の群像』(平凡社、一九九四年八月)。

(18) 雨野弥生「五条天神考」『伝承文学研究』第五十四号(伝承文学研究会、二〇〇四年十二月)。

(19) 福田晃・真下美弥子『京都の伝説 洛中・洛外を歩く』(淡交社、一九九四年三月)。

(20) 松前健「祇園牛頭天王社の創建と天王信仰の源流」『角田文衛博士古稀記念 古代学叢論』(角田文衛先生古稀記念事業会、一九八三年四月)。

(21) 脇田晴子『中世京都と祇園祭』(中央公論新社、一九九九年六月)。

(22) 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(神道史学会、一九六二年十二月)。

(23) 肥後和男『古代伝承研究』(河出書房、一九四三年六月) 頭注。

(24) 例えば、年次未詳ではあるが、恐らく室町後期の成立

であろう『唯一神道大妙秘抄』（天理大学附属図書館吉田文庫蔵）では、「疫神三神」として、スサノヲ、オオナムヂ、そして牛頭天王の名を確認することが出来る。

なお、本文中に用いた史料は、以下の文献を抜粋・参照にした。

- ・神仏判然令（一八六八年三月発布）……内閣記録局 編
- 〔石井良助・林修三 監修〕『法規分類大全 第二十六巻 社寺門』（原書房、一九七九年八月）
- ・『二十二社註式』……塙保己一 編『続群書類従 第二輯 神祇部 訂正版』（続群書類従完成会、一九五九年三月）
- ・『祇園社略記』……八坂神社社務所 編『増補 八坂神社文書 上巻（臨川書店、一九九四年七月）』
- ・『真信公記』……東京大学史料編纂所 編『大日本古記録 真信公記』（岩波書店、一九五六年三月）
- ・『日本紀略』……黒板勝美 編『國史大系 第十巻 日本紀略』（吉川弘文館、二〇〇〇年七月）
- ・『類聚符宣抄』……黒板 編『國史大系 第二十七巻 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、一九九九年四月）
- ・『扶桑略記』……黒板 編『國史大系 第十二巻 扶桑略記・帝王編年記』（吉川弘文館、一九九九年八月）

・『本朝世紀』……黒板 編『國史大系 第九巻 本朝世紀』（吉川弘文館、一九九九年二月）

・『玉藻』……今川文雄 校訂『玉藻』（思文閣出版、一九八四年七月）

・『伊呂波字類抄』……大東急記念文庫蔵本（十巻本 伊呂波字類抄）（雄松堂出版、一九八七年五月）

・『社家条々記録』……竹内理三 編『続史料大成 第四十三巻 八坂神社記録』巻一（臨川書店、一九七八年十月）

・『新日本紀』……前田育徳会尊経閣文庫蔵本（『尊経閣善本影印集成 二十七』（八木書店、二〇〇三年六月））

・『風土記』……秋本吉郎 校注『日本文学大系2 風土記』（小学館、一九五八年四月）

・『福山志料』……菅茶山 編『福山志料』下巻（福山資料発行事務所、一九一〇年五月）（国立国会図書館マイクロフィッシュユ）

※本稿は日本学術振興会科学研究費補助金を受けて、執筆したものである。

（すずき・こうたろう 本学博士後期課程）