

第5章 埋蔵文化財調査

第1節 調査の概要

望月静雄

1 調査の経緯

小菅総合調査における埋蔵文化財調査の計画は、できるだけ保存するという基本的姿勢で、遺構の存在を確かめると言うものであった。そのため、比較的新しい時期の遺構が発見された場合は、その下層については保存のため調査しないこととした。

こうした確認調査の候補としていくつか挙げられたが、最終的には下記の6箇所となった（図1）。

- ① 大聖院跡護摩堂北地点（平成15年度調査）
- ② 大聖院跡石段地点（平成15年度調査）
- ③ 大聖院跡池地点（平成16年度調査）
- ④ 観音堂前地点（平成15年度調査）
- ⑤ 旧観音堂跡地点（平成16年度調査）
- ⑥ 講堂周辺地点（平成16年度調査）

なお、このほか風切鉾を越えて小菅に至る手前の神戸地区でも、平成15年度確認調査を行ったが明確な遺構を検出できなかったため、今回の報告では除外した。

- ① 大聖院跡護摩堂北地点

小菅集落の上部、奥社参道の入り口南側の石垣の上に大聖院跡は存在する。その石垣の規模は長野県史跡飯山城跡の石垣に匹敵するほど大きな石を使っている。ここにあった大聖院はかつての小菅山元隆寺の別当が居住していた寺院であったという。小菅修験遺跡の中でもっとも史跡的にも良く残されている場所であり、大聖院跡とともに中・近世の遺構の確認をする必要があった。

- ② 大聖院跡石段地点

石段の改修にあわせ、石段増築の年代や構築方法を確認するために調査を行うこととした。

- ③ 大聖院跡池地点（図2）

池については、研究当初からその構築年代についての議論があった。また、現護摩堂との配置関係、信仰的な遺物が包蔵されている可能性もあり調査を実施することとした。

- ④ 観音堂前地点

現在の観音堂は、明治27年に移築復元された。その観音堂にいたる道路は、講堂から旧蓮池の埋め立て地と思われる部分を横切り、かつて、南北につながる古道に交差して観音堂の石段につながる。その前面に階段状になっている荒地があり、かつての建物の敷地であった可能性が考えられた。この部分に、冬季除雪車の転回場所に造成する計画が上がり、地元直営の事業であることから、総合調査の一環として確認調査を実施することとした。

- ⑤ 旧観音堂跡地点

奥社参道入り口の鳥居から約350m登ったところで、鎧石と呼ばれている石のすぐ付近にある。地元では「古観音堂」と呼ばれているが、この場所に昭和50年代に東屋が建てられている。その奥には平坦な造成面があり、調査の一環で踏査したところ礎石と思われる石を確認したため確認調査を実施することとした。

- ⑥ 講堂周辺地点

講堂とその前庭の祭式場は、大聖院跡とともに小菅の歴史的景観を強く残すところである。古文書調査で、「市」の期間中講堂と祭式場周辺には「飛さや」とよばれる一時的なミセが建てられていたことがわかり、その痕跡を直接確認するために調査を実施することとした。

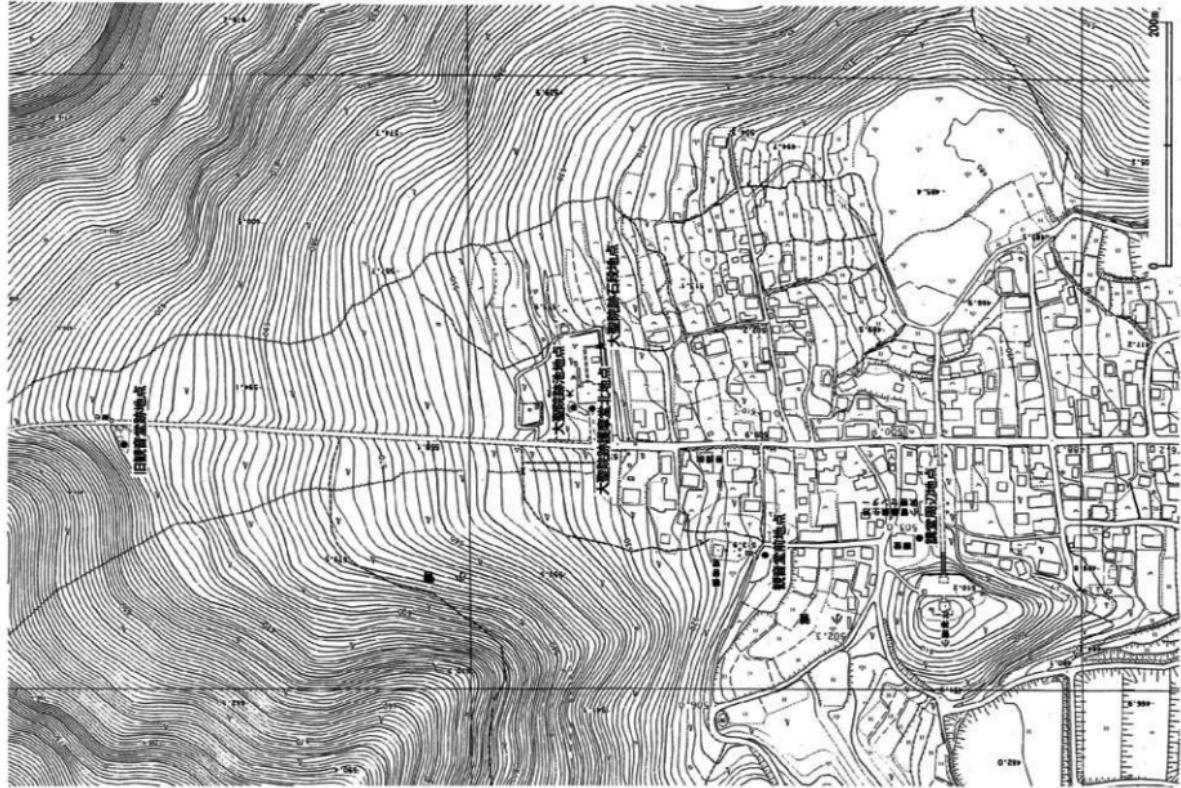


图 1 烟台河口地点位置图 (1 : 4000)

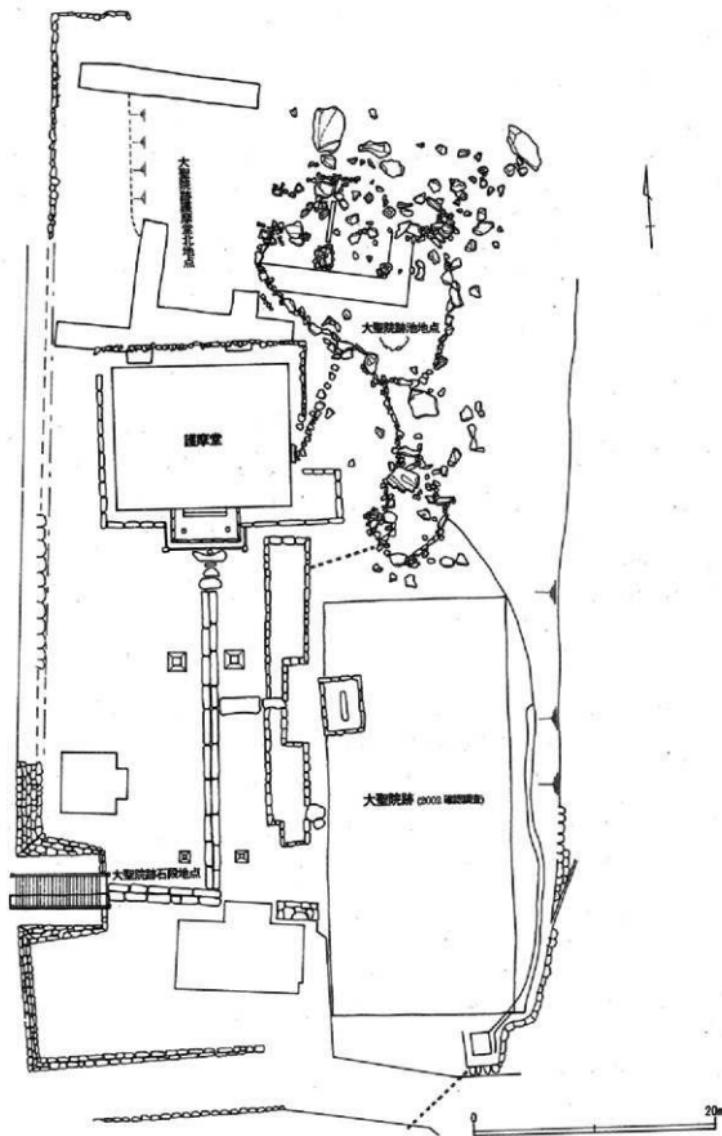


図2 大型院跡地各調査地点 (1:400)

第2節 調査区

1 大聖院跡護摩堂北地点

(1) 現況

本地点は、旧大聖院敷地内、護摩堂と奥社参道の間の地点である。調査目的は、現護摩堂の近接した場所でより古い建物の痕跡を確認することと、参道沿いに築かれている土壘の性格を把握するためであった。

現在の護摩堂と池の配置が不自然であり、池を中心と考えるならば現在の護摩堂建立以前に配置の異なった護摩堂が存在していた可能性があった。また、奥社参道から護摩堂裏に入る道は、参道の石垣を破壊して通っており、土壘の性格が今ひとつ不明であったためである。

調査区はA~Eの5本のトレンチを設定した（図2・3）。ただし、各トレンチ間を調査した部分もあり、大きくは護摩堂に近接した調査区（A・B・D・E）と土壘にかかるCトレンチの2地区である。

護摩堂に近接した調査区は、現護摩堂の基壇の石列とその外側部分であり、Eトレンチでは下層まで調査した。Cトレンチは、土壘西の石垣付近から土壘の上まで $2 \times 15m$ のトレンチを入れた。

(2) 遺構

A・B・D・Eトレンチ（図4・5・6・9） 現護摩堂の基壇の石列とその16m外側にも石列が少し認められた。これは現護摩堂の雨落であろうと思われる。なお、Eトレンチでは約60cm掘下げたが、2層暗褐色土層中に一部タタキの部分が認められた。これが、現護摩堂以前の建物に関連するものであるかどうかは不明であるが、複雑な土層様子からその可能性が考えられる。また、南北に人頭大の石が意識的にまとめられた状態で出土している（図9）。

Cトレンチ 土壘にかかる部分である。大小の石が出土しているが散在的な出土であり、意識的に配置された状況とも見られないが、量的な多さは土壘構築に関わって斜面の押さえなどに使用されたものではないだろうか（図7・8）。

2 大聖院跡石段地点

(1) 現況

石垣に囲まれた護摩堂や大聖院跡地へ登る石段は、西側に南北に延びる石垣の南端部の近いところに設置されている。石段は25段あるが、そのうちの数段は前にずれ出すなど傷みが生じていた。これを修



大聖院跡護摩堂北地点



大聖院跡護摩堂北地点E トレンチ



大聖院跡護摩堂北地点C トレンチ

復すべく石段整備をすることとなつたため、石段の構築状況を把握するために発掘調査を実施することとなつた（図10）。

石段の南側の約1mを、下段から上段まで調査した。主に土層を調査し、その構築状況を調べた。土層は、現石段の下においてはやや固めてあるものの特別な土質ではなく黒色土であった。石段を置きやすく安定させるために小石を置くなどの痕跡も見られた。深いところでは1.5m掘下げたがすべて理土であった。

（2）遺構

明確な遺構とはいえないが、現石段のかなり下層（調査最下層）から黄褐色土で固めたと思われる箇所が認められた。階段状となることから、旧石段の下を固めた跡ではないかと考えられる。現石段よりかなり継やかな石段となる。年代等については一切不明である。

3 大聖院跡池地点

（1）現況（図11）

大聖院跡の北東端、護摩堂の裏手側にある池で、当地区の景観上重要な場所である。一般的に池は、建物に対して造成されるものとされ、座敷や茶室等から眺めるべき場所に造られるらしいが、現在の護摩堂に対しては裏手側に面しており、護摩堂からは斜め後ろに存在していることになる。したがって、現在の護摩堂が建てられる以前から存在していたのではないかと推定されるところであった。



大聖院跡池地点

他の底面はコンクリートで覆われていたが、景観の
あうように粘土で固める計画があった。そのため、コンクリートを除去しその下にあった青ビニールシートを除去した。調査区は、東西に2×14m、さらに2×3mのL字形のトレンチを入れた。また、池全体を清掃することとした。

池底面のほとんどはきれいに浚われていたが、中央部分の掘鉢状に深い部分のみが浚われずに残されていた。この部分を中心に調査することとした。

また、池中の島に近接した部分に、一辺1.5m前後の深く掘りこんだ部分が認められた。ボーリングスティックでも1m以上の深さがあることが確かめられた。この掘り込みは、昭和40～50年代に鯉飼育用に掘下げたとのことで、理由がわかったために掘下げないこととした。

（2）遺構

池は、端部がほぼ平坦で、中央付近が掘鉢状となっている。また、二箇所に一辺約2mの「島」がある。池の周囲は大石が立てられて区画されているが、裏込め等は認められない。西端は新たにコンクリート製の排水口が設けられており、また、コンクリートで底を固めるために5m以上にわたって石が動かされた形跡がある。そのため、比較的大きな石で池を囲っているが、この排水口周辺には小さな石が目立つ。北端西側は現在約15cmの土が堆積しているが、石の配置状況から北に張り出していたものと考えられる。滝口は大きな石を横に階段状に積み上げている。正面からみるとやや西に傾いているようであるが、この付近は改修された状況はうかがえない。なお、いくつかの石が斜面から転落し、池の中に横たわっている。

遺物の項でも説明するが、中央の覆土から近世、近・現代の遺物とともに、中世珠渦陶器片が出土している。その状況から付近から紛れ込んだものと考えられる。したがって、今回の調査からは池の造成年代を究明する資料を見つけることはできなかった。

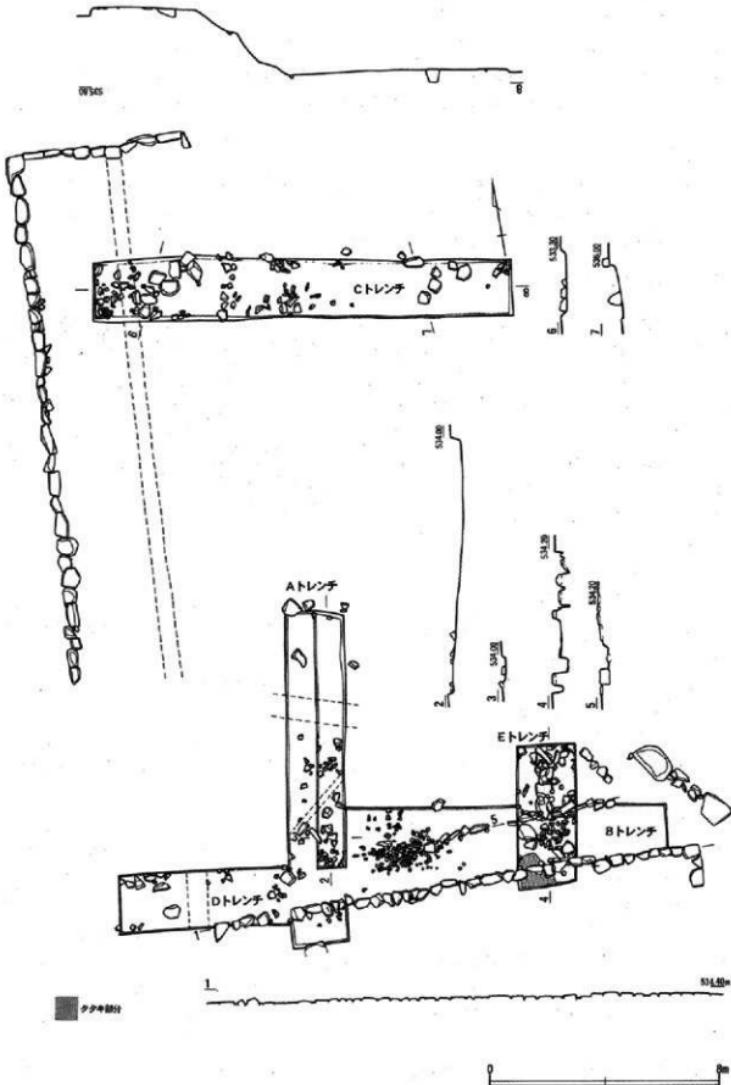


図3 大聖院跡鹿摩堂北地点調査区全体図 (1:160)

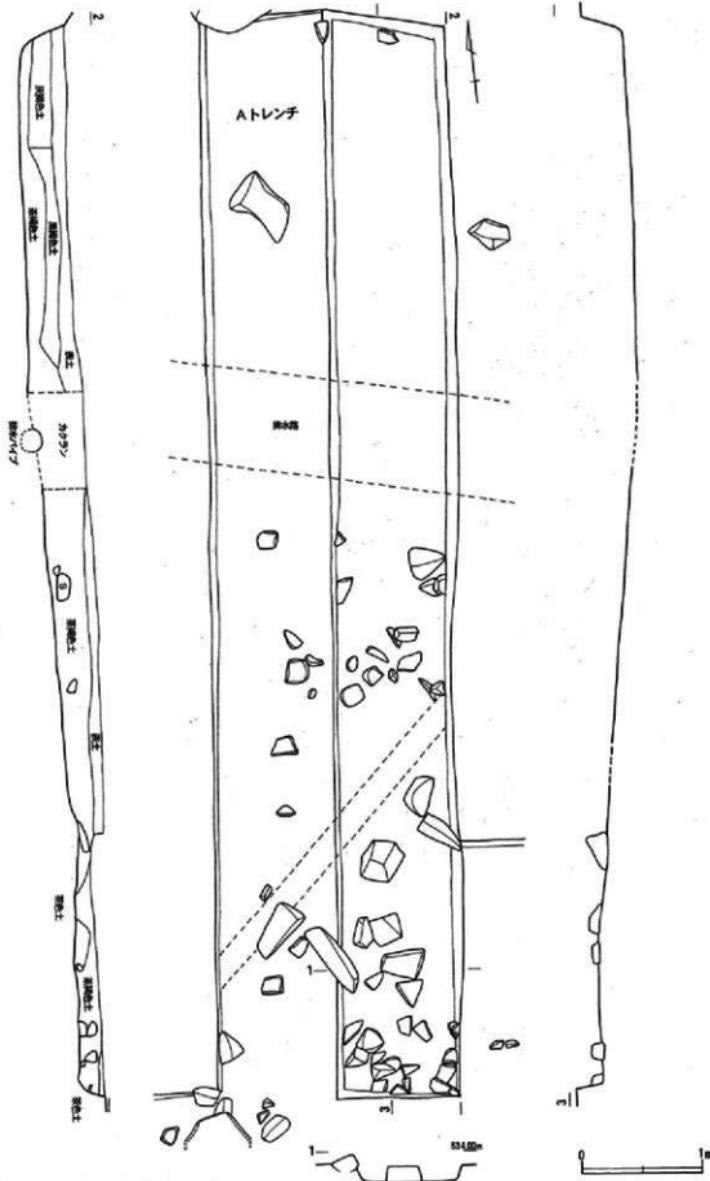


図4 大聖院跡護摩堂北地点Aトレンチ (1:40)

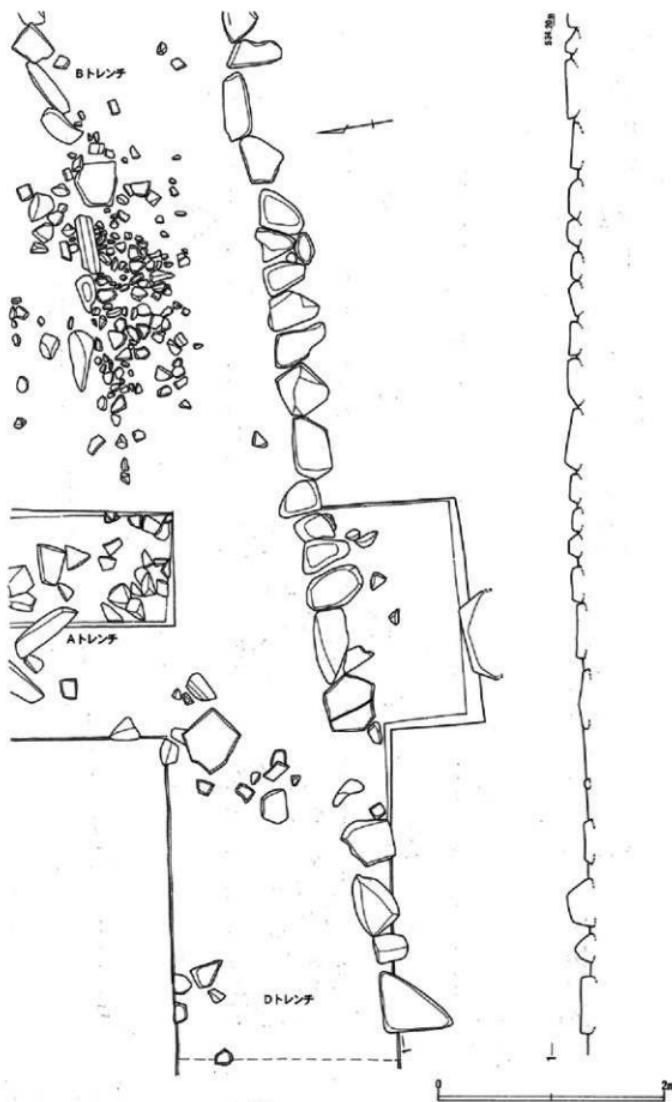


図5 大聖院跡復原地點A・B・Dトレンチ (1:40)

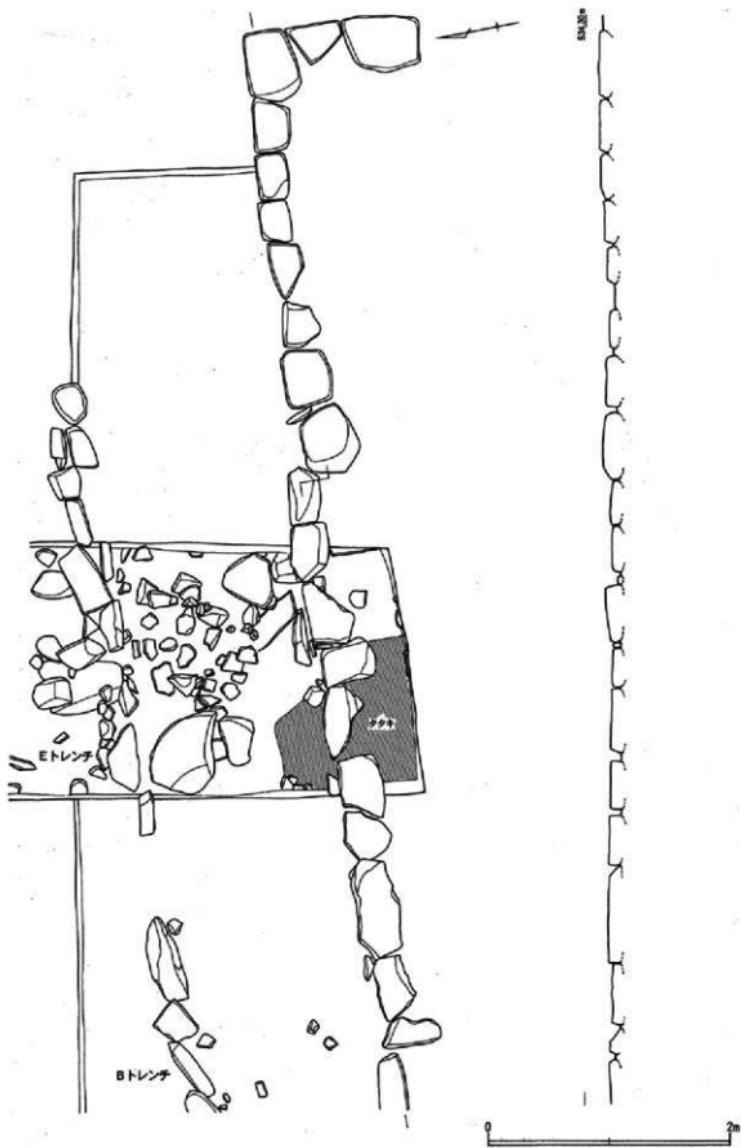


図6 大宝院跡護摩堂北地点B・Eトレンチ (1:40)

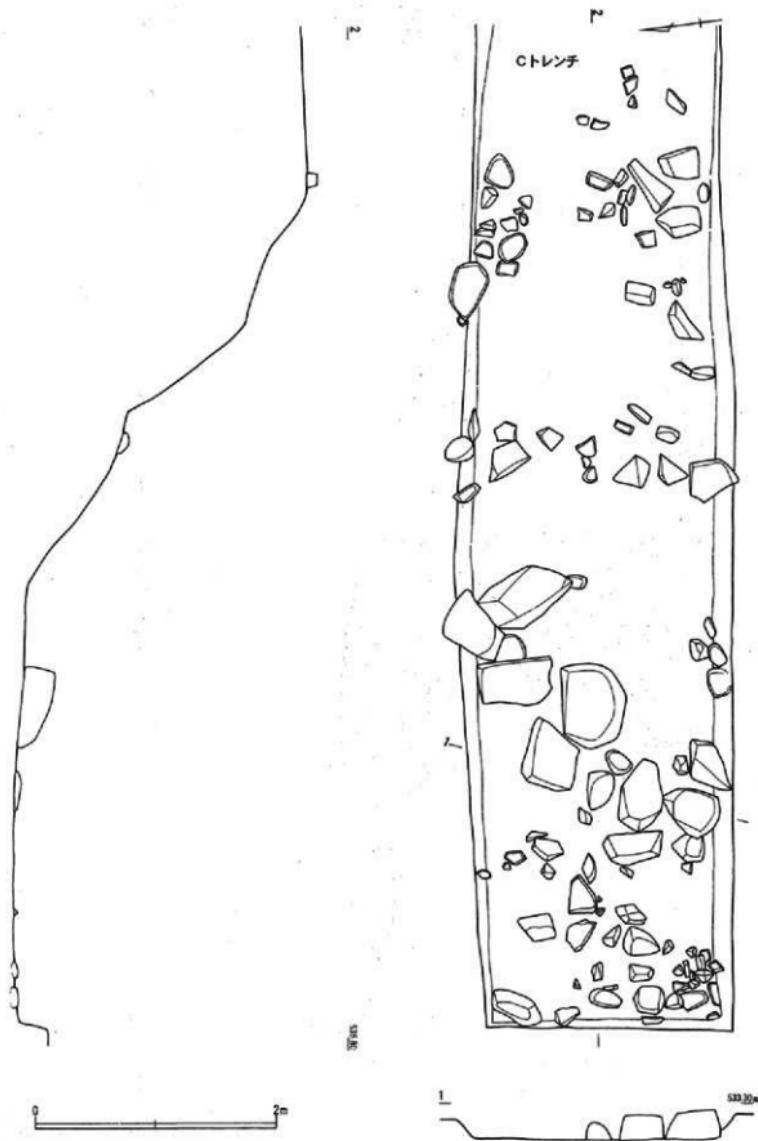


図7 大善院跡摩意北地点Cトレンチ (1:40)

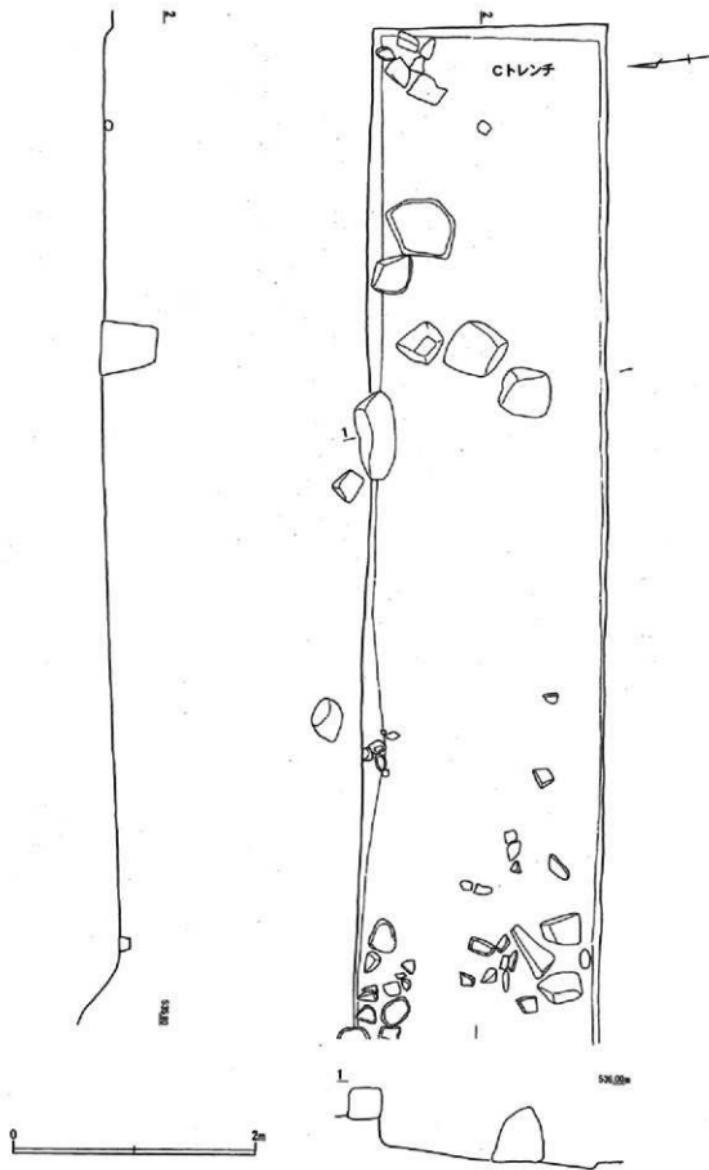


図8 大聖院防護摩堂北地点トレーンチ (1:40)

Eトレンチ

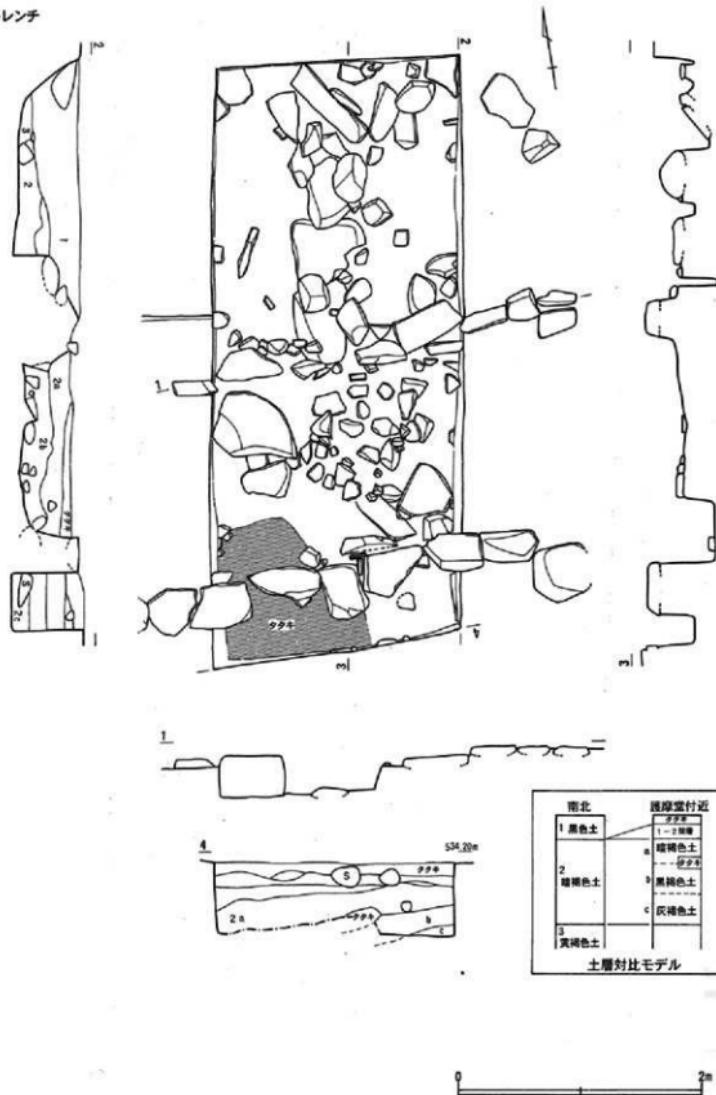


図9 大聖院跡西摩堂北地点Eトレンチ (1:40)

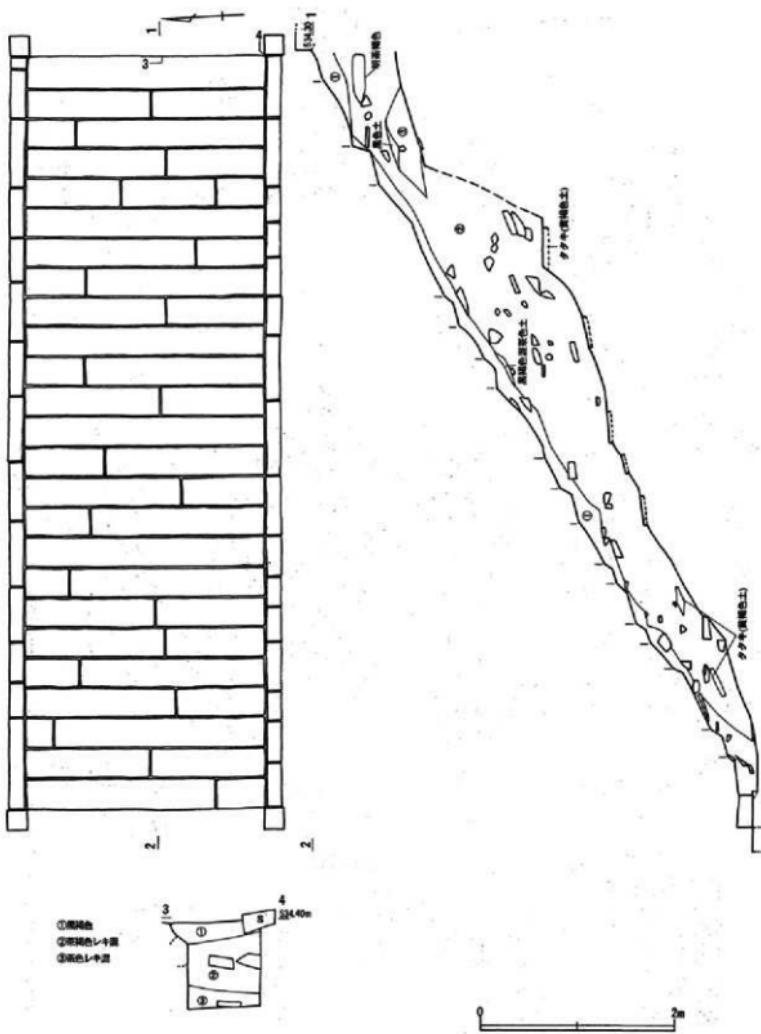


図10 大型院跡石段地点 (1 : 50)

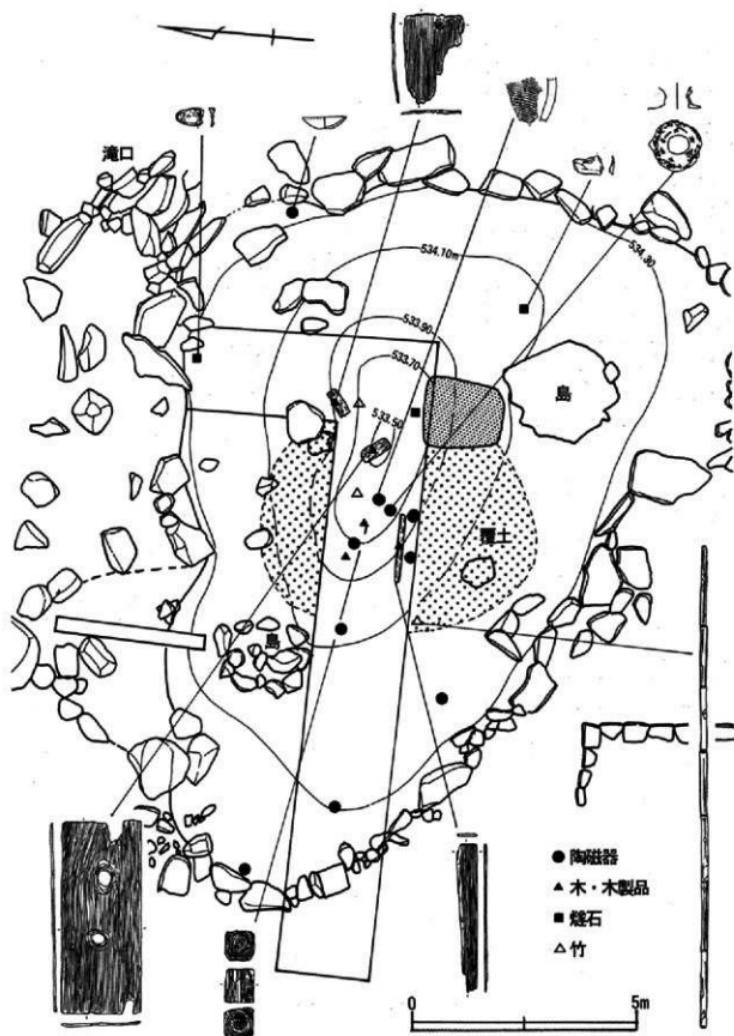


图11 大型院落池地点調查地区平面圖 (1:100)

4 観音堂前地点

(1) 現況 (図12)

観音堂に至る道は狭く両側に家屋が接近しているため、特に冬期の除雪には不具合があった。そのため、区道路委員会で拡幅と除雪のために入る重機の転回場所を確保する必要があった。その場所が、観音堂前の荒地であった。教育委員会では、当該場所が小菅修験遺跡の重要な地点であることから、総合調査にあわせて調査を実施することとした。

調査区は、上下二段になっており、現況は荒地であった。調査区内には、表土からすでに石が露出していたが、10cm程度の表土を除去するとすぐに地山面の黄褐色土層となつた。おびただしい石が出土し、地中の中に入り込んでいた (図13~19)。

(2) 遺構

礎石等の痕跡に注意を払いながら調査したが、遺構と考えられるものは認められなかつた。



観音堂前地点

5 旧観音堂跡地点

(1) 現況

本地点は、奥社参道入り口の鳥居から約350m上った参道沿いにある。昭和50年代に東屋が建てられている以外、地形的にその後改変した様子は見られない。現状は石段の奥に15m×15m、約230m²の平坦な部分があり、北・東側の斜面を削土して西・南側に盛土している。その端部には、やや崩れが見られるもののかなりしっかりした石垣が築かれている。

観音堂は、最初奥社参道の中間地点に建てられていたとされ、現在カヤキリ堂跡として標柱が建てられている。「小菅山奥院天正以来修復記録」には、享保14(1729)年に馬頭観音及び御堂を建立したとあり、本地点に建立された年代を示している可能性がある。また、現観音堂は菩提院の管理下として集落内に建立されているが、この移転は明治27(1894)年になされたことが明らかとなっている。したがつて、約160年あまり現地点に存在していたと考えられる。

(2) 遺構

調査は、礎石が明確に残されていることから、これを保存することとし、発掘というよりも清掃に近い調査であった (図20)。

礎石は、一部除去された痕跡が伺えたが、多くはそのまま原位置を保ったまま残されていた。建物規模は3間×3間で、東西、南北とも6.3m、柱間寸法は2.1mである。奥となる北側を除き、約1.2m外側にも礎石が配置されており、周囲を回廊が巡っていたと考えられる (図21・22)。

なお、現観音堂の板壁には近世の落書きが多量に記されていることから、本地点の建物材料をそのまま移築したと思われる。



旧観音堂跡全景

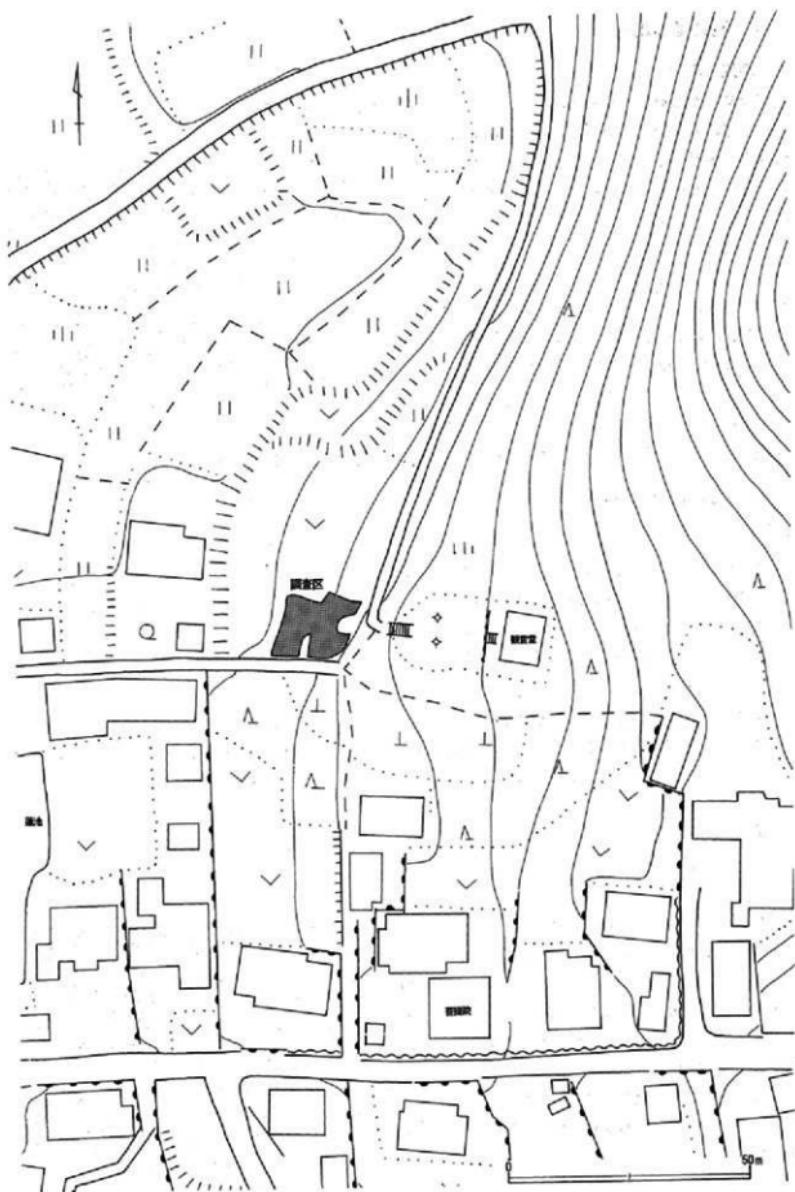


图12 高音堂前地点调查地区周辺地形図 (1 : 1000)



图13 桑吉堂前地点剖面区全体图 (1 : 100)

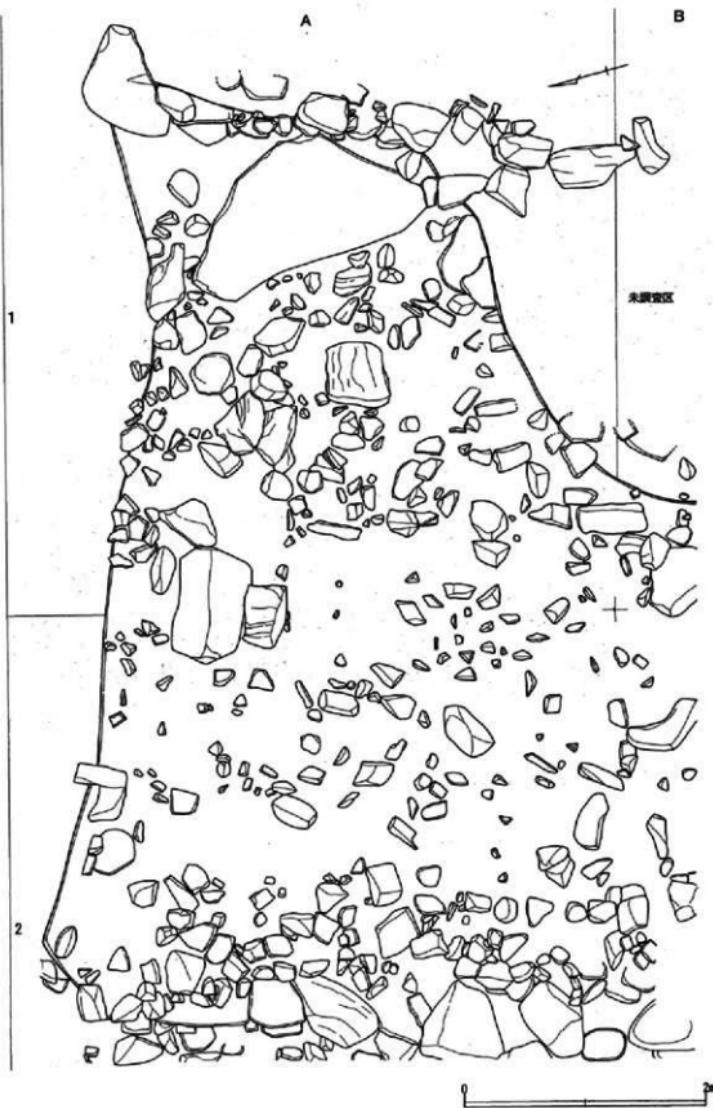


图14 观音堂前地点平面图 1 (1:40)

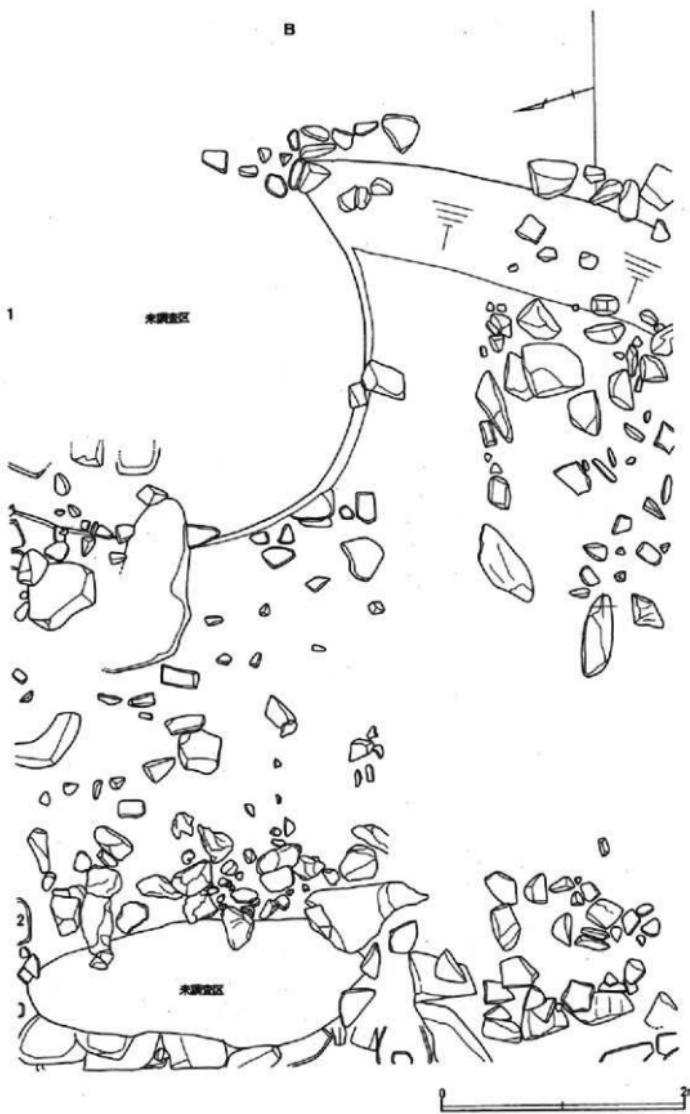


图15 铜音堂前地点平面图 2 (1:40)

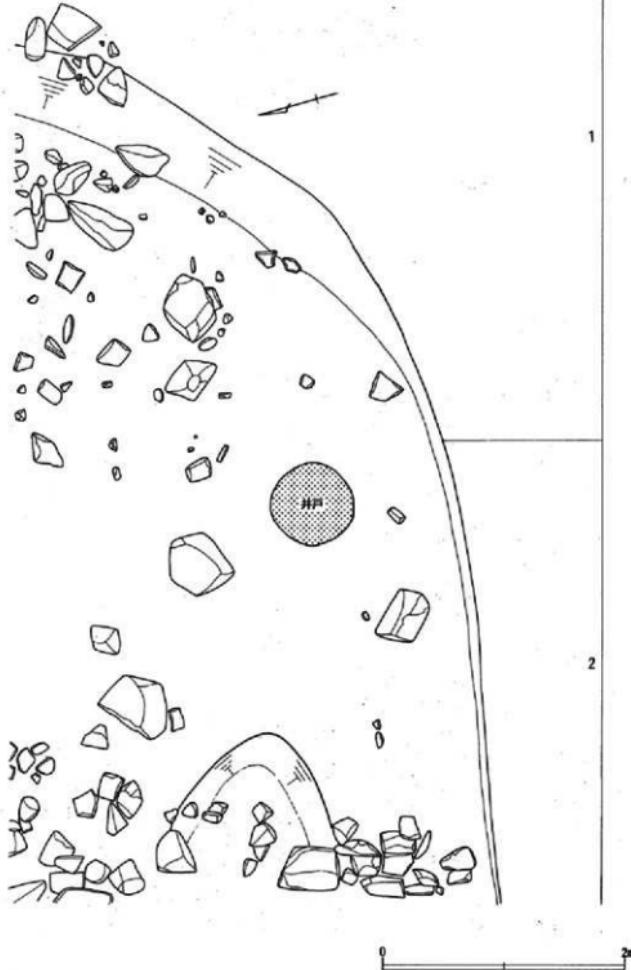


圖16 觀音堂前地點平面圖 3 (1 : 40)

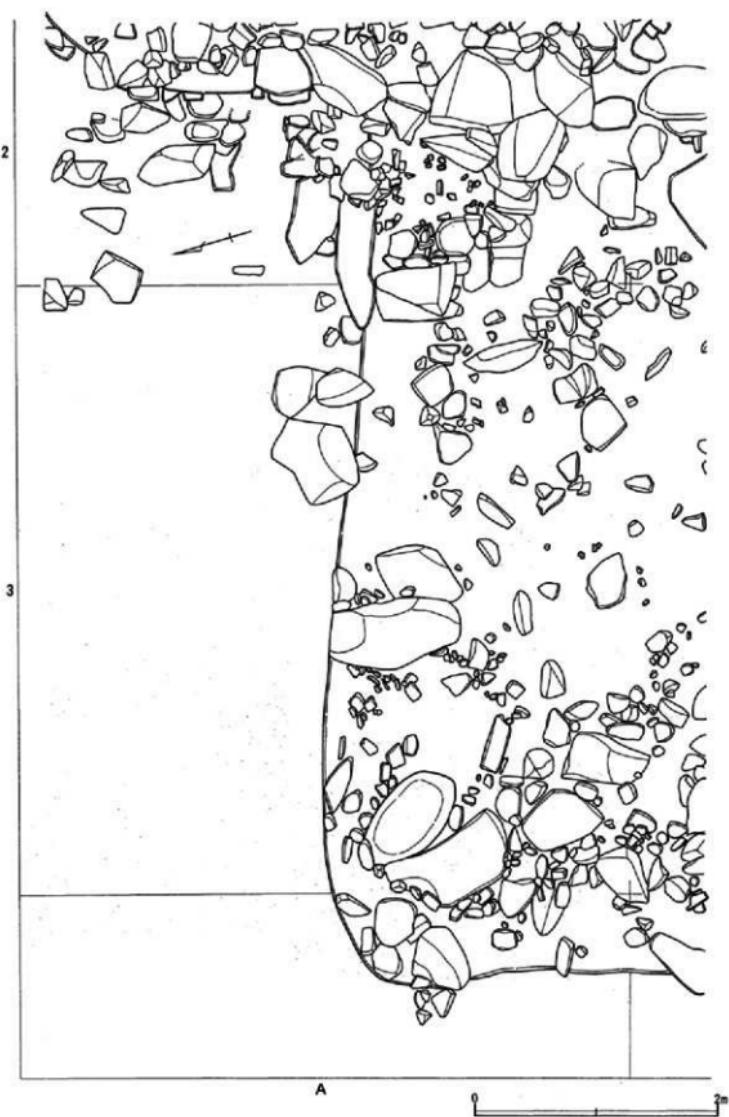


图17 观音堂前地点平面图 4 (1:40)

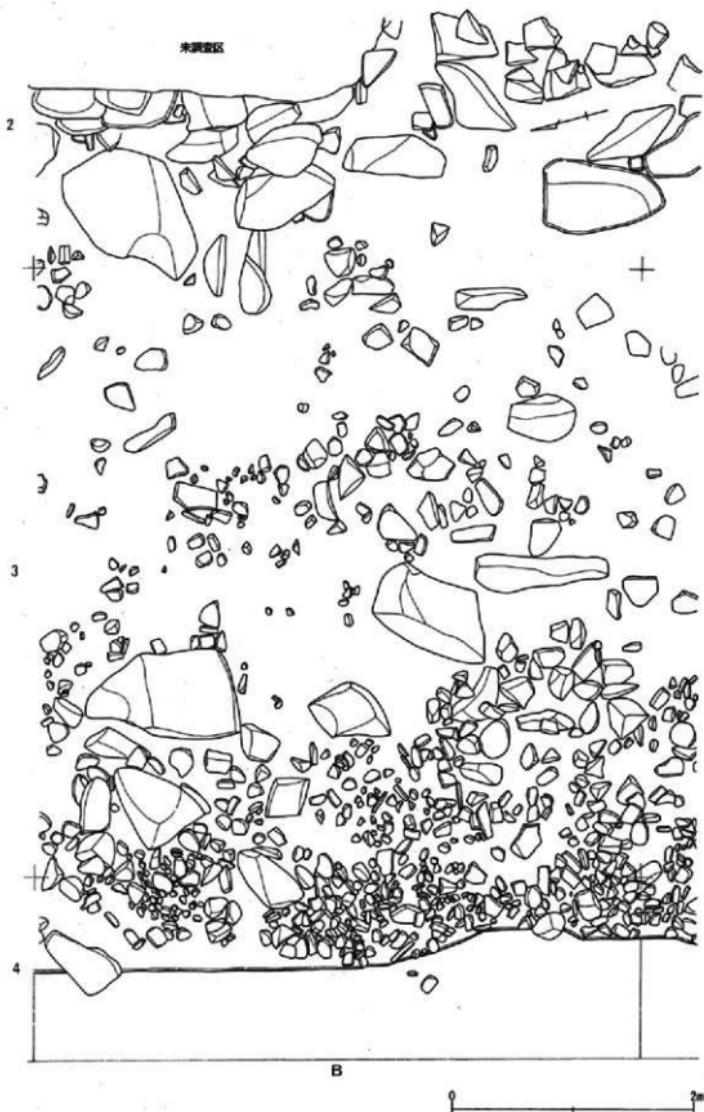


图18 横音堂前地点平面图 5 (1:40)

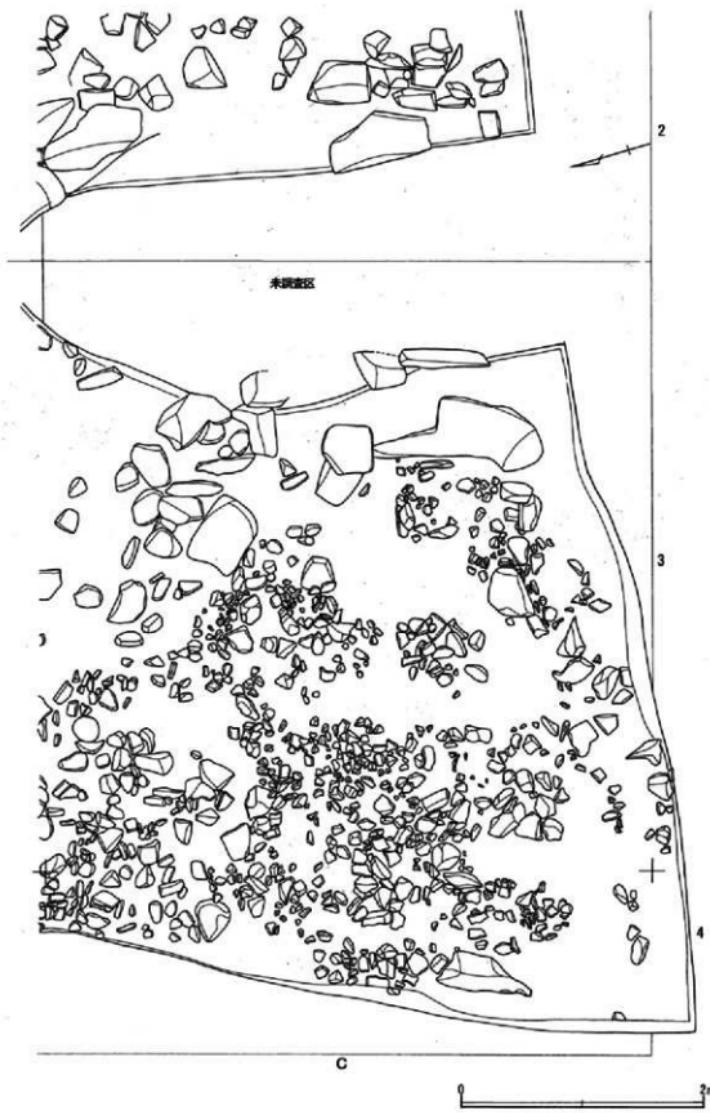


图19 铜音堂前地点平面图 6 (1:40)

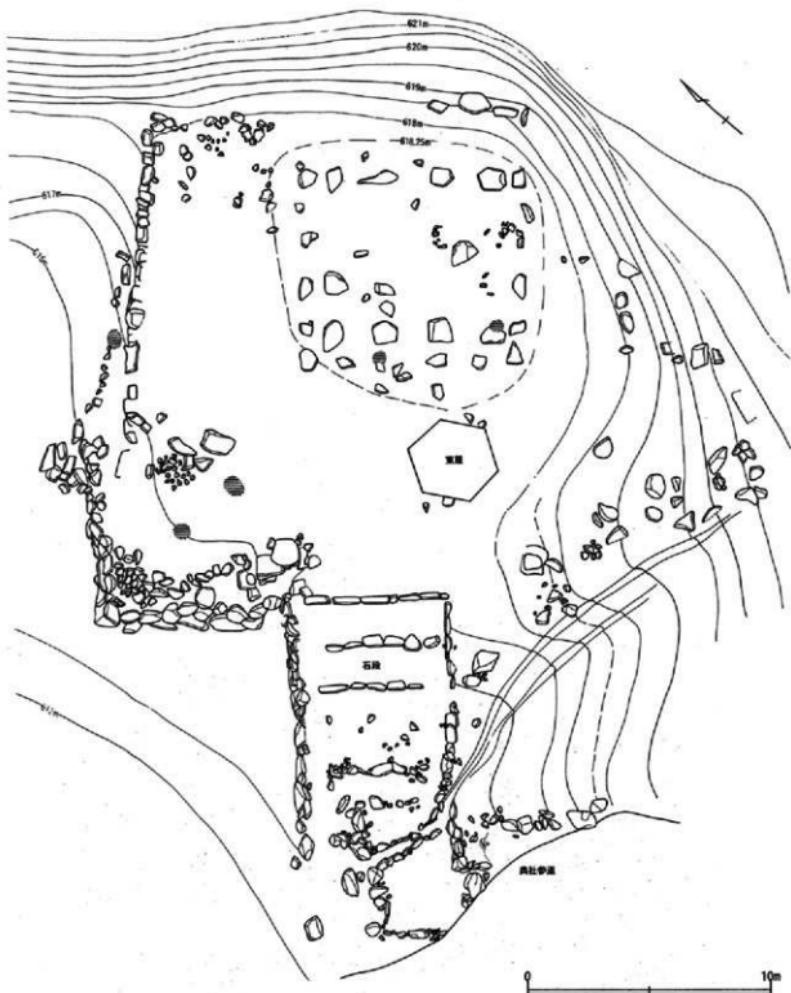


图20 旧观音堂跡地点周辺兼形図 (1:200)

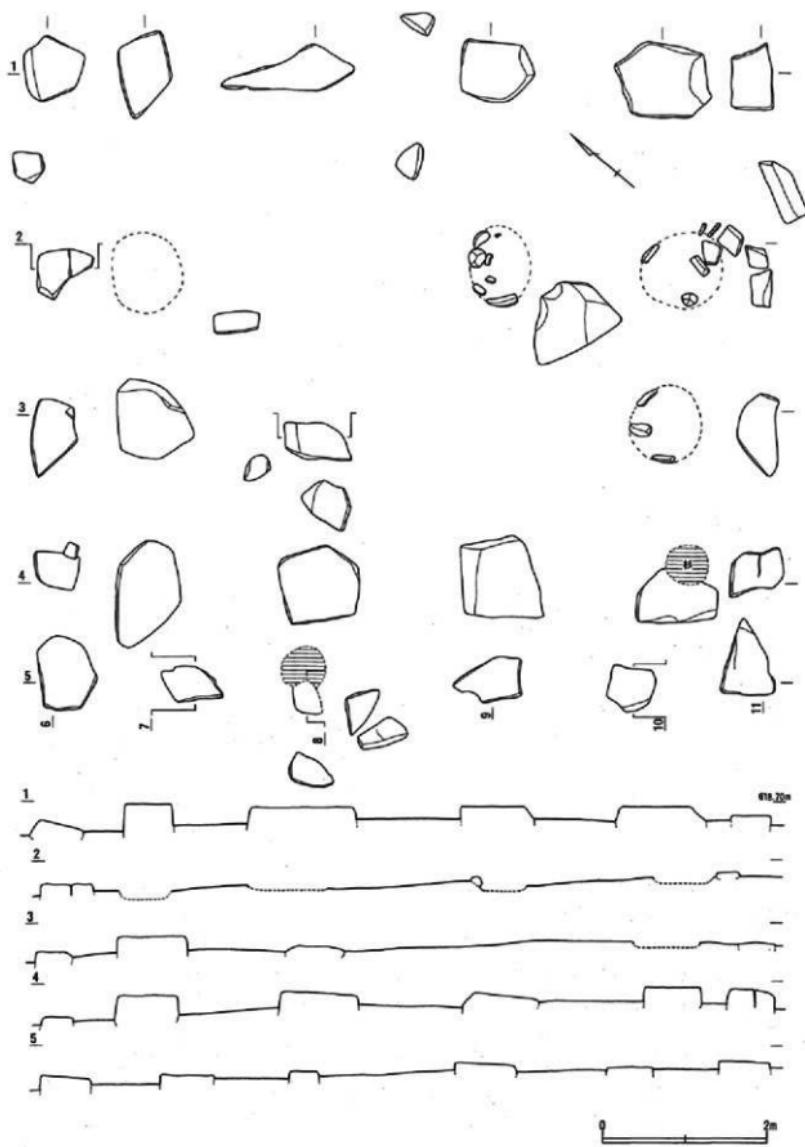


图21 旧观音堂跡地点礎石配置図 (1 : 60)

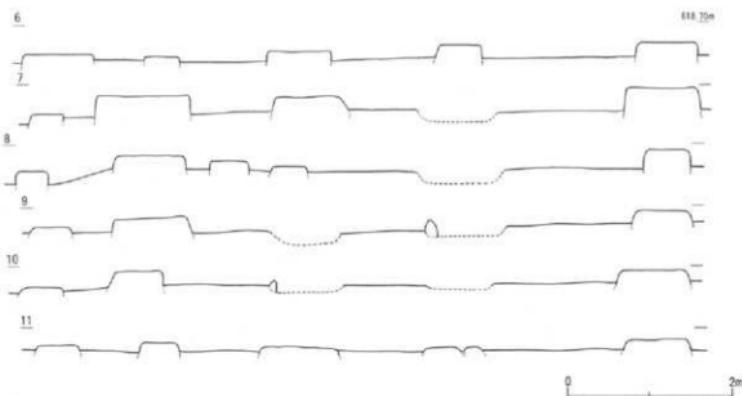


図22 旧講音堂跡地点礎石エレベーション図 (1:60)

6 講堂周辺地点

(1) 現況 (図23)

本地点は、講堂を中心とし南側の祭式場等を含めた周囲を指す。近世において「市」が開かれた中心地であり、現在も続いている「柱松柴燈神事」が行われる場所でもある。近世以降、地区の農業改善センターが建てられたり、車道となっていたりしている。

(2) 遺構

講堂・祭式場周辺にA～Eの5本のトレンチを設定した。

A・Dトレンチ (図24・30) 講堂の北側で、里社のある山の麓に狹められた地点である。約5から20cm掘下げたが、全体にかく乱されており明確な遺構は検出できなかった。なお、柱穴と思われるピットも検出したが建物となる配置ではなく、本トレンチにおいて近世以前の遺構は確認できなかった。

Bトレンチ (図25・26) 講堂西側の部分で、その西側下には里社へ続く参道が南北に続いている。土層は、表土が数cmで、その下位には硬い炭の混じった2～5cmの層があった。おそらく盛んに使用した時期のもので、明治期前後と考えられる。この層の上面から2本のピットを確認した。いずれも直径約50cm、深さ約30cmである。この二本の間隔は約1.8mであり、当初は建物の可能性も考えたが、いずれの方向にも統一柱穴が検出されないことから建物の柱穴ではないと結論付けた。



講堂



Cトレンチ調査状況

なお、西側へは黒色土が厚く、西側は盛土されたことが伺えた。

Cトレーナー（図26～28） 講堂の南に広がる祭式場の南端で、市神の石塔とその背後にイトザクラが立っている。

調査区の南側には水路があるが、これは近世の絵図にも記されている。約70m²の範囲で、深さ平均15cmを調査した。

小石を多く含む固い面において、平石で周囲めぐらせた柱穴が計8本検出された。このうち明確なものは5本である。近世絵図面で示されている「飛さや」建物の柱穴と考えられる。北から入ると考えられるので、P1とP2の間が、一軒の間口と考えられ、その寸法は3.70m、奥行きは2.70～2.9mである。なお、奥の柱は3本となり、その柱間寸法は1.90mである。なお、「飛さや」は棟続きとなっていたと思われ、その東西に同様の思われる柱穴の痕跡は棟続きの建物のものと考えられる。

また、さらに下層の調査の必要性も感じられたが、本遺構の保存を優先させることとした。

Dトレーナー（図29） 蓼池沿いのお旅所前面の地点に3m×5mのトレーナーを設定したが、一部植栽樹木があったため調査範囲から除外した。石が多く出土し、一部では粘土状のもので固めたような箇所も認められた。Cトレーナーのように石組みの遺構とも考えられたが、配置等から明確に断定することはできなかった。

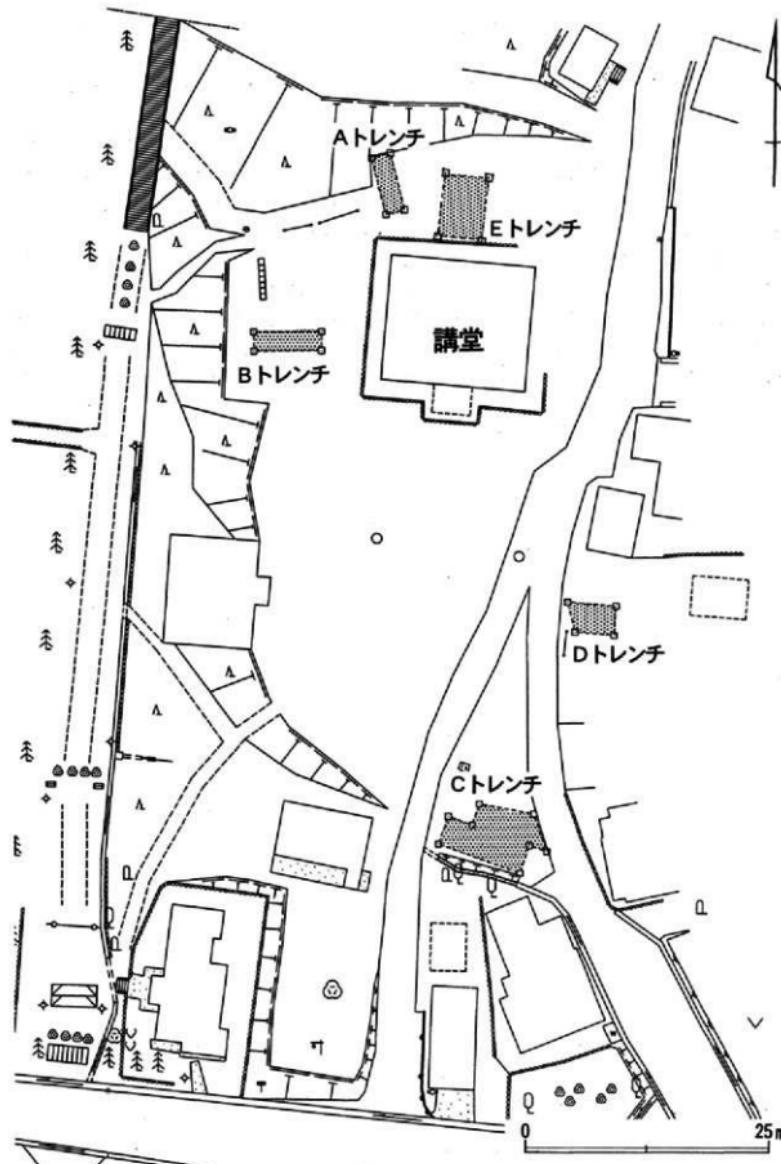


図23 講堂周辺地点調査地点位置図 (1:500)

Aトレンチ

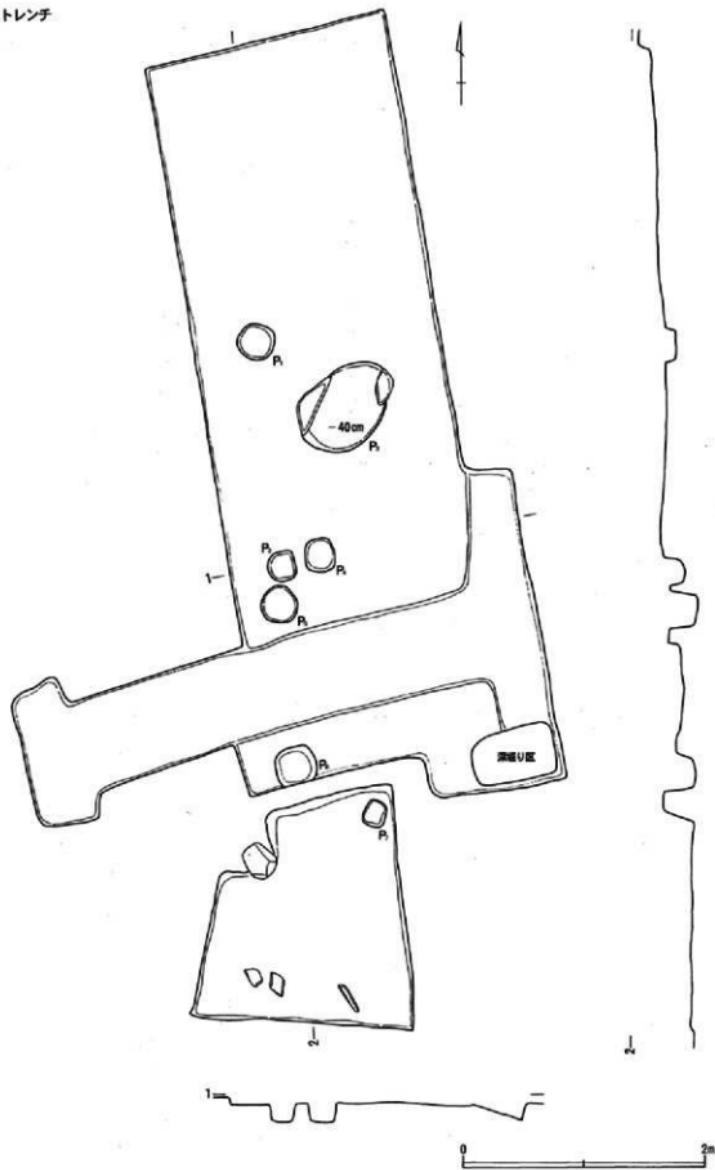


図24 講堂周辺地点Aトレンチ平面図 (1:40)

B トレンチ

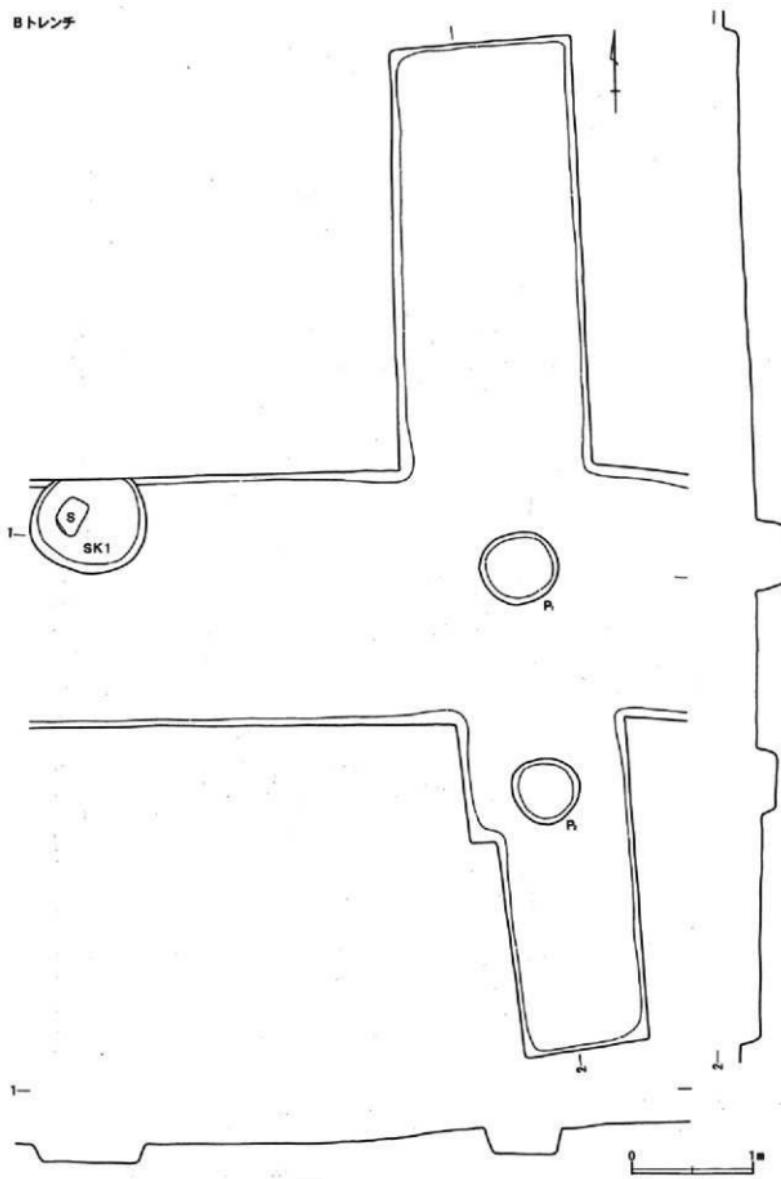


図25 講堂周辺地点B トレンチ平面図1 (1:40)

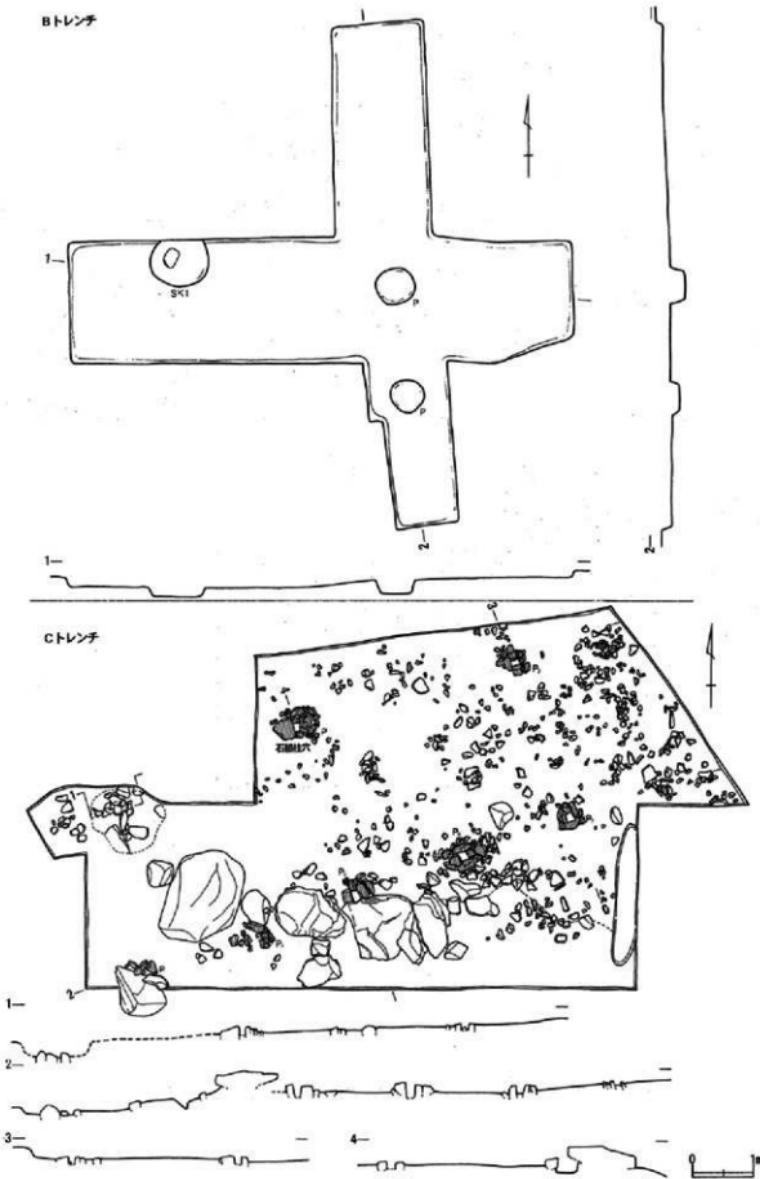


図26 講堂周辺地点Bトレンチ平面図2、Cトレンチ平面全体図(1:80)

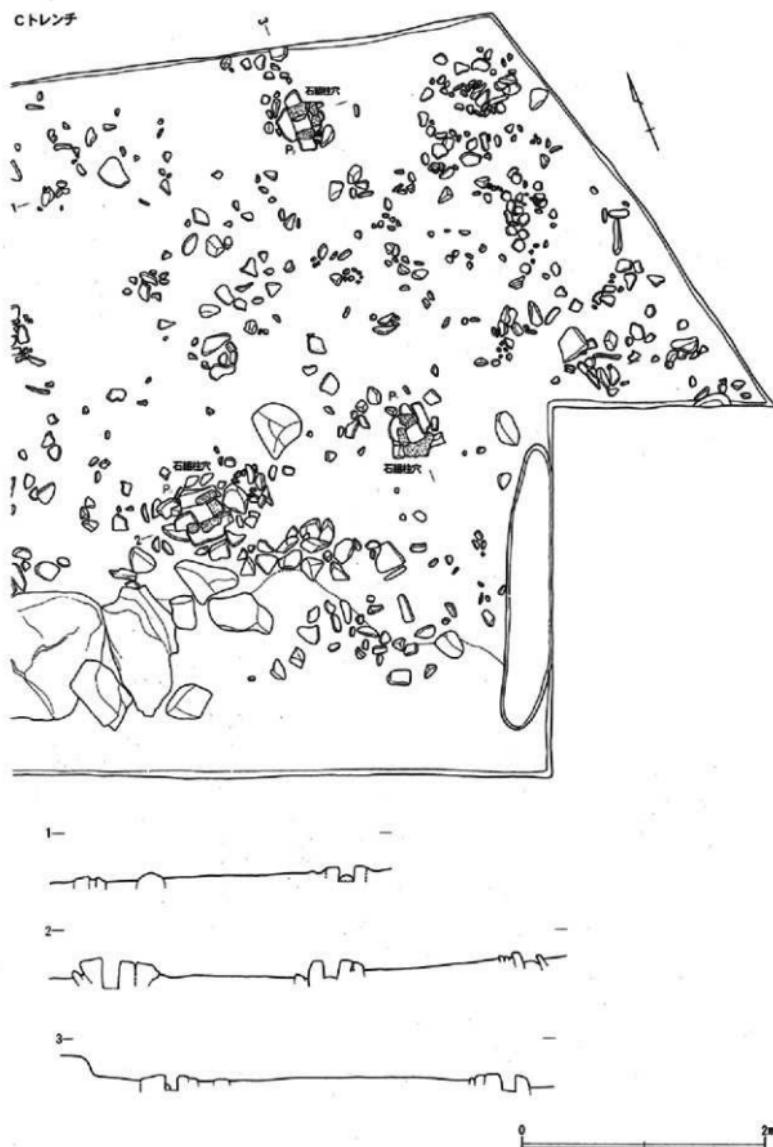


図27 講堂周辺地点Cトレーニチ平面図1 (1:40)

Cトレント



図28 講堂周辺地点Cトレント平面図2 (1:40)

Dトレンチ

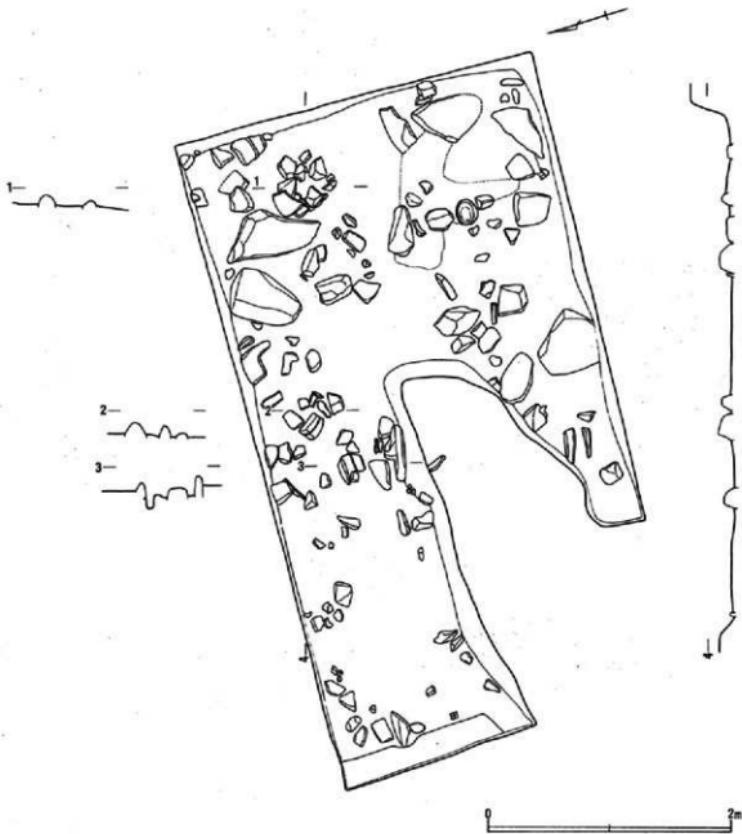


図29 講堂周辺地点D トレンチ平面図 (1:40)

Eトレンチ

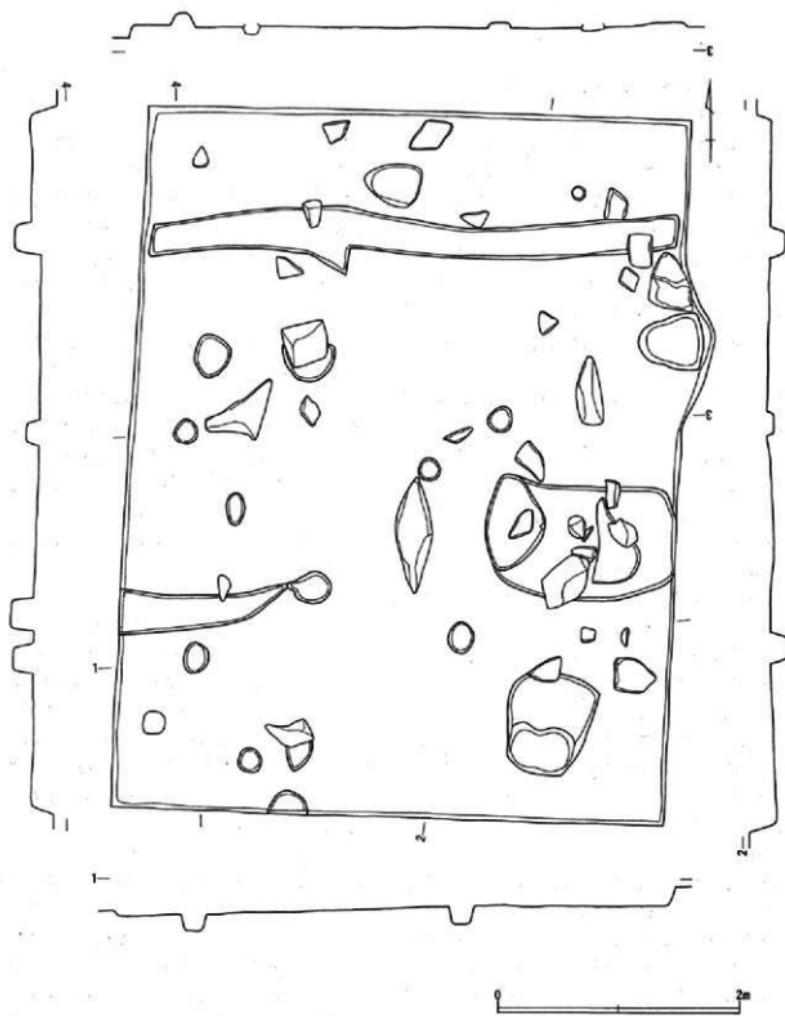


図30 講堂周辺地点Eトレンチ平面図(1:40)

1 大型院跡護摩堂北・石段地点

(1) 土器・陶磁器 (図31・32—1~80)

近世・近現代

1は九谷系磁器の小壺である。2~15は肥前系磁器の小壺で、2・4・5・14は体部に面取が施されている。7~12は体部に草花や山水を描いた染付である。13は瀬戸・美濃系磁器の広東碗である。16は九谷系磁器の碗で、口縁部に口紅が施される。体部内面には「流山月中 □□今日 春□月明 明百名月 禿月明日」という文字がみられる。17・18・20は肥前系磁器の色絵碗、19は染付碗である。21・22は瀬戸・美濃系磁器の端反り碗で、22は見込みに「寿」の銘がある。23~29は肥前系磁器碗である。23~25は型紙摺りの碗で、23の見込みには草文がある。26・27は染付碗、28・29・31~33は色絵碗である。30は九谷系磁器の色絵碗である。

34は陶器の皿で、草花の刻文が施されている。35は瀬戸・美濃系磁器の輪花皿で、見込みに花文がある。36~43は肥前系磁器で、36・39は磁器の皿、37・40は磁器の輪花皿で、口縁に口紅が施されている。高台は蛇の目凹型高台である。38は高台蛇の目凹型の磁器皿、41は磁器の輪花深皿、42は原形を確認できないが、灰釉陶器の壺だと思われる。43は染付磁器の鉢である。44は折れ口縁の陶器鉢で、見込みに重ね積み焼成によるハマ痕が3個確認できる。45~52は肥前系磁器の皿で、45は見込みに草花文を描いた染付皿である。46・47・49は蛇の目凹型高台の染付皿で、46・47は型紙摺りの印判皿である。48は見込みに山水を描いた染付皿、50・51は蛇の目凹型高台の輪花皿、52は蛇の目凹型高台の染付皿である。

53~55は仏神具である。53は肥前系磁器の神酒壺利で、たこ唐草文が施されている。54・55は仏花瓶で、54は色絵、55は瑠璃釉が施される。

56~61は陶器の灯明皿・灯明受皿で、ロクロで成形されている。61以外は内面と外面口縁部に釉が施される。56の灯明皿は、内面に貫入がみられ、口縁部には煤が付着している。57~59の灯明受皿の内面にも貫入が認められる。60の灯明皿は、底部に糸切痕がみられる。61は京信楽系陶器の灯明皿で、胎土が堅緻で灰白色を呈する。内面に3条の横目が2本確認できる。口縁部に煤が付着している。62は内面にのみ釉が施された陶器片で、器種は特定できなかった。底部と外面下方には墨書きがみられる。63は陶器灯明皿で、ロクロ成形、内面および外面口縁部に釉が施されている。内面にハマ痕が3箇みられる。64は土師質土器の五徳である。底部は半分欠損しており、切り欠きは1つ残るのみである。繰り返し加熱を受けたことにより口縁部が白色化している。65は瓦質土器の火鉢である。平面は方形で体部は直立し、口縁部は水平に内側に折れ曲がる。体部に草花の刻文が施されている。

中世

66は瓦質土器の火鉢で、奈良火鉢もしくは模倣奈良火鉢と思われる。平面は円形で体部は内湾する。口縁端部を内側に引き出し、幅のある平坦な面をつくる。外面に凸帯が2条めぐらされている。奈良火鉢編年のⅡ期（14世紀後半～末期）のものである。67は越前陶器の破片である。無釉の焼締めで、体部に井枠の押印が確認できる。越前編年のⅢ期（14世紀後半～15世紀前半）に属するものと思われる。68~78は珠洲陶器の壺または壺、片口鉢の破片である。68は壺片で、体部に刻線文（||）がある。時期は珠洲編年のⅣ期（14世紀代）に位置付けられる。69・71の体部には綾杉状叩打がみられ、時期はⅣ～V期（14世紀～15世紀）頃のものと思われる。70は片口鉢片である。体部がほぼ直線的に開き、口縁端部がほぼ水平になるように面がつくられている。内面に撚齒は5本しか認められないが、横歛6～7本を一単位とする原体を用い、卸目を16～20条程度施した片口鉢であると思われる。時期はⅣ期（14世紀代）と思われる。その他のものについては、時期を明確にすることはできなかったが、形態などからⅣ～V

期にあたると思われる。

79は備前系陶器の擂鉢片、80は肥前系陶器の鉄軸の擂鉢である。

(2) 金属製品（図33—81～92）

すべて鉄製品である。どれも鋒が著しい。81は釜である。82～87は角釘である。88は和鉄、89～92は瓦釘である。

このほかにも数多くの遺物が出土しており、確認できるものには肥前系磁器の壺・壺・火鉢、瀬戸・美濃系磁器の大角皿、磁器製のままごと道具、陶器の小物入れ、土師皿などがある。

ここで出土した遺物は、大半が近世・近現代の陶磁器類であるが、中世の遺物も少量出土している。出土した中世遺物は、瓦質土器（奈良火鉢）・越前陶器・珠洲陶器である。これらの中世遺物は概ね14～15世紀代のものである。

大和国で生産された奈良火鉢は、畿内および畿内周辺各國だけでなく、陸奥国から薩摩国までの全国を流通範囲としていた。広域に流通する大和産の奈良火鉢の一方で、これを模倣した在地産の模倣奈良火鉢も生産された。ここで出土した奈良火鉢については產地を識別することができなかったが、飯山にも奈良火鉢が入ってきていたようである。

中世期に日本海沿岸各地を広い範囲で流通するようになる越前陶器や珠洲陶器は、これまで飯山の遺跡においていくつか出土例がある。特に珠洲陶器は、飯山地方の中世の遺跡に普遍的にみられるものである。当遺跡でもこれらの中世遺物が出土したことにより、北陸陶器の流通・消費があったこと、またこの場所が中世までさかのぼることが確認できる。

最も多く出土したものは、近世・近現代の碗・皿・調理具などの日常雑器である。出土した遺物には、18世紀前半以降出現するようになる蛇の目四型高台や、19世紀代の瀬戸・美濃系磁器の碗、また明治期に流行した型紙摺りの染付印判の皿などがみられた。遺物の年代は17世紀後半から20世紀にかけてのもののが主体になっている。

出土陶磁器のなかでは肥前系陶磁器が大半を占めている。長野県下では、陶磁器は多産地から多種搬入するよりも一定量を限定的な産地から搬入する傾向が多くみられ、北部ほど肥前系陶磁器が多く、南部ほど瀬戸・美濃系陶磁器が多い傾向があるといふ。また、肥前系陶磁器は北前船ルートといわれる肥前から直江津、そして飯山に至る日本海まわりの流通経路によって北信地方に搬入されたようである。これらのことから、県最北端に位置する飯山では、肥前系陶磁器が消費の主体になっていたことが窺える。当調査地点の陶磁器の出土傾向をみても、ここでは肥前系陶磁器が日常雑器として一般化していたと思われる。

2 大型院跡池地点

(1) 土器・陶磁器（図33—93～95）

93の陶器片は、器種の特定ができなかった。仏神具の類であろうか。見込みをもたず、全体的に非常に薄い作りをしている。底部には「明治十一年寅十二月六日飯山清風堂ニテ求メ 値口三口五口 上乃やしろ當用」と書かれている。「上乃やしろ」とは、奥社を指しているものと思われる。94は陶器灯明皿で、ロクロで成形され、内面と外面口縁部に釉が施されている。95は珠洲陶器片である。焼締めが弱く、やや軟質である。15世紀後半頃のものと考えられる。

(2) 石製品（図33—96・97）

96・97は燧石である。鋭い稜角を持つ。

(3) 木・竹製品（図33—98～102）

98～101は加工された杉板・角材である。102は竹の半截片である。

このほかに出土した遺物には、肥前系陶磁器の碗・皿・神酒徳利片・磁器製の招き猫のミニチュアなどがある。

ここでは広い範囲の調査を行なわなかったため、出土遺物も少なかった。出土遺物は18世紀から20世紀始めにかけての陶磁器の碗片がほとんどである。また、中世遺物の珠洲陶器が混在して出土した。1点のみの出土であることや、大型院跡地点や護摩堂北地点といった周辺地点から珠洲陶器が多く出土していることなどから、大聖院の敷地内に散在していたものの1つである可能性がある。そのため、この珠洲陶器の出土から、池の造築が中世にさかのばるかどうかは明らかにできない。

出土木製品の用途は不明である。意図的に池の中に入れたとは考えにくく、池の造築の際に紛れ込んだ可能性が高い。

3 観音堂前地点

(1) 土器・陶磁器 (図33-103~109)

103は肥前系磁器の色絵碗、104は瀬戸・美濃系磁器の広東碗で、見込みに線文がある。105~107は肥前系磁器である。105・106は小杯で、105の高台内には「鳳拝杵文口造」の文字がみられる。107は染付碗である。108は無釉の陶器皿で、非常に薄い作りをしている。109は肥前系磁器の輪花皿で、口縁に口紅が施されている。見込みには山水が描かれている。

(2) 土製品 (図33-110)

110は面打と思われる。土師質で表面を赤く塗り、線刻を施す。

(3) 金属製品 (図33-111~113)

111は銅製の煙管の吸口部分で、112・113は角釘である。

このほかに、瀬戸・美濃系磁器の碗、肥前系磁器の染付碗・皿・色絵碗・灰釉陶器、おはじき・ビーベ玉といった遊具などが出土している。

ここで出土した遺物は少量であった。瀬戸・美濃系磁器碗は18世紀、煙管はその形態から18世紀以降のものであろう。肥前系磁器は大型院跡護摩堂北地点などと同様のものもみられ、18世紀頃のものと思われる。出土遺物の年代は18世紀が主体であろう。遺物の量が少ないこと、18世紀のこの場所の様相が把握できていないことから、この遺跡の性格は遺物からは明確にできなかった。

4 旧観音堂跡地点

(1) 陶器 (図34-114~121)

114~116は陶器灯明皿、117~121は陶器灯明受皿である。すべてロクロで成形され、内面に釉が施される。114の内面には貫入、ハマ痕が1個みられる。口縁に煤が付着している。115・116の口縁部には煤の付着がみられる。117~120の内面には貫入がみられる。121は底部に糸切痕がみられる。口縁部と側面に煤が付着している。

(2) 金属製品 (図34-122~125)

122~125は角釘である。

このほかに、産地不明の陶器皿片などが出土した。調査は礎石確認にとどまったため、検出された遺物は少なかった。

出土遺物のはほとんどは陶器灯明皿や錢貨で、碗・皿などの日常雑器はほんのわずかであった。灯明皿の時期は18世紀初期からのものと思われる。わずかに出土した日常雑器片は、この場所に建物があった時期の18世紀前半から明治初頭頃のものであろう。

5 講堂周辺地点

(1) 土器・陶磁器 (図34-128~131)

128~130は肥前系磁器で、128は色絵碗、129は透明釉を施した湯飲み碗、130は口縁部に緑釉を施した猪口である。131は瓦質土器の火鉢で、平面は円形、体部は内湾気味で口縁端部を内側へ引き出し、幅のある平坦な面をつくる。体部に押型文を施す。年代は18世紀頃と思われる。

(2) 土製品 (図34-126・127)

126は土師質の芥子面である。成形は型押しで、面は山伏であろうか。時期は19世紀前半以降である。127は土師質の大黒の土人形で、成形は型合わせである。時期は17世紀代と思われる。

(3) 石製品 (図34-132・133)

132は粘板岩製の硯である。133は砂岩で、硯のような形態であるが胎土が粗く、硯として使用したかは不明である。

(4) 金属製品 (図33-134~137)

134~137はすべて鉄製品である。134・135は火箸か。136・137は製品の判断ができなかった。

このほかにも多量の遺物が出土した。瀬戸・美濃系、肥前系陶磁器の碗・皿・壺や煙管の雁首、丸釘などの金属製品、道具類などが確認できる。全体の年代は17~20世紀となるであろう。特に近現代の日用品が多くを占める。

講堂周辺では、昭和初期まで柱松柴灯神事に合わせて小菅市が開催されていた。講堂入り口の調査区C地点では、多量の日常雑器の小破片とともに、市開催時に仮設建物を建てるための沓石が出土した。仮設建物は神事が開催される年1回、数日程度建てられたという。建物が常設でなかったことや、調査区は祭式場であり、人が多数集まる場所であったということを考えると、出土した遺物はこの場所に日常生活の跡があることを示すものではなく、祭事などで人が集まつたときに使用された雑器類が不要物として廃棄されたものではないかと考えられる。

6 錢貨 (図35)

錢貨は全調査地点から出土した。拓本のとれなかつたもの（破片は除く）も合わせると39枚出土している。出土した錢貨は江戸時代から昭和までのものである。ほとんどは江戸時代の寛永通宝で、34枚出土した。そのほか一銭・二銭・五分銭が各1枚、10円硬貨が2枚出土している。

寛永通宝のなかには、背面に「元」・「文」の字があるものや(3・20)、波文11文の四文銭がみられた(4)。一銭は青銅貨で、桐の文様をもつ(21)。二銭は銅貨で、竜の文様をもつ(5)。五分銭は朝鮮の铸造年号であることから、朝鮮で製造されたものと思われる(6)。

〈参考文献〉

石川県立郷土資料館『珠洲古陶 石川県立郷土資料館 秋季特別展図録』1978

平凡社『日本やきもの集成4 北陸 新装版』1981

吉岡康暢『北海道の中世陶器』1979

吉岡康暢『珠洲系陶器の層年代基準資料』北陸の考古学1983

立石堅志『瓦質土器 [1] 奈良火鉢』『概説 中世の土器・陶磁器』真陽社1995

江戸遺跡研究会『図説 江戸考古学研究事典』2001

角川書店『角川 日本書大辞典』2002

雄山閣『日本土器事典』1996

市川隆之『近世の達機・遺物』『中央自動車道長野線埋蔵文化財発掘調査報告書15「石川条里遺跡」第1分冊』(財)長野県埋蔵文化財センター

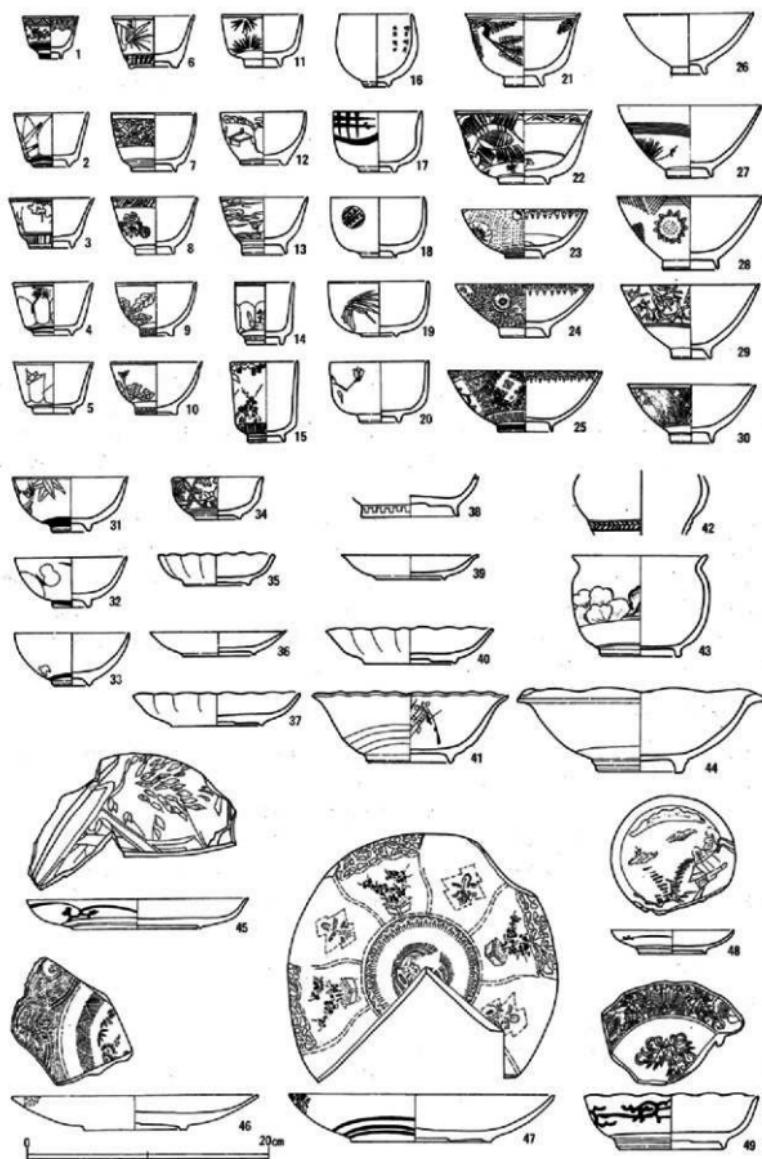


图31 出土遗物1 大型院落建筑堂北地点 (1:4)

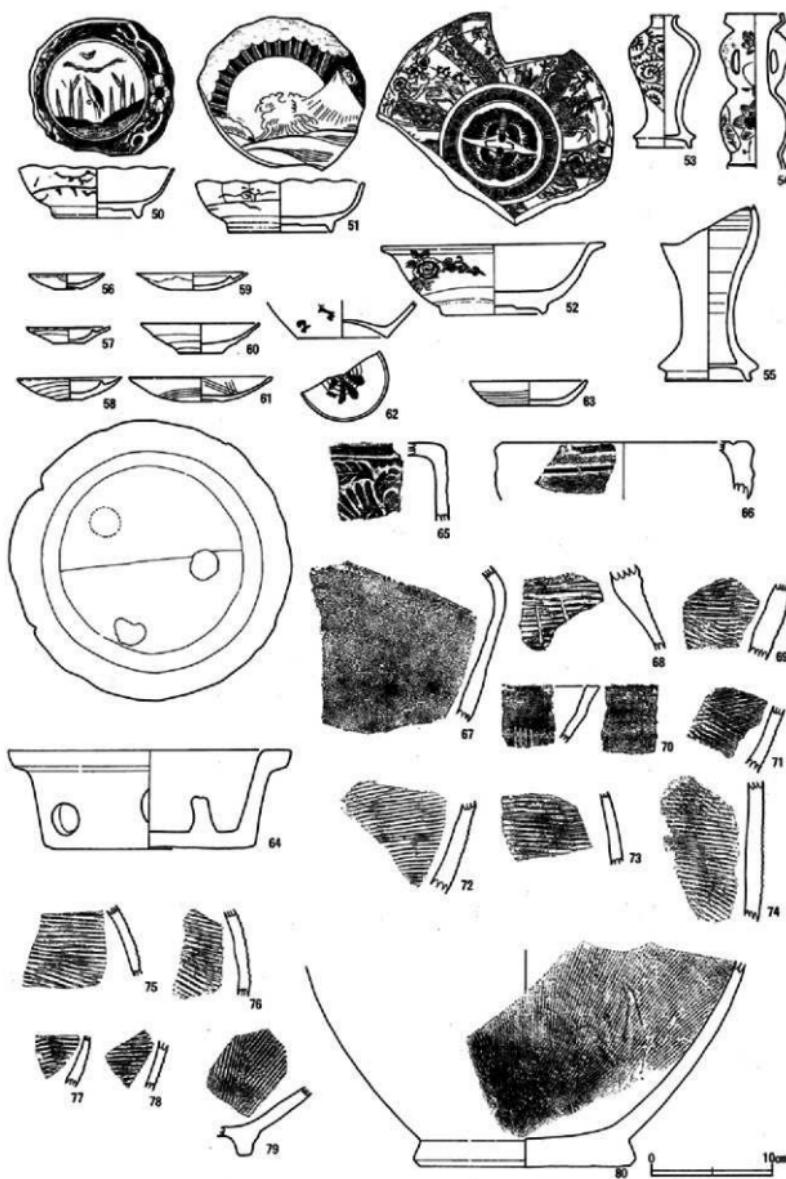


图32 出土遗物2 大聖院跡謨摩堂北地点(50~62、64·65、67~80) 石段地点(63·66)(1:4)

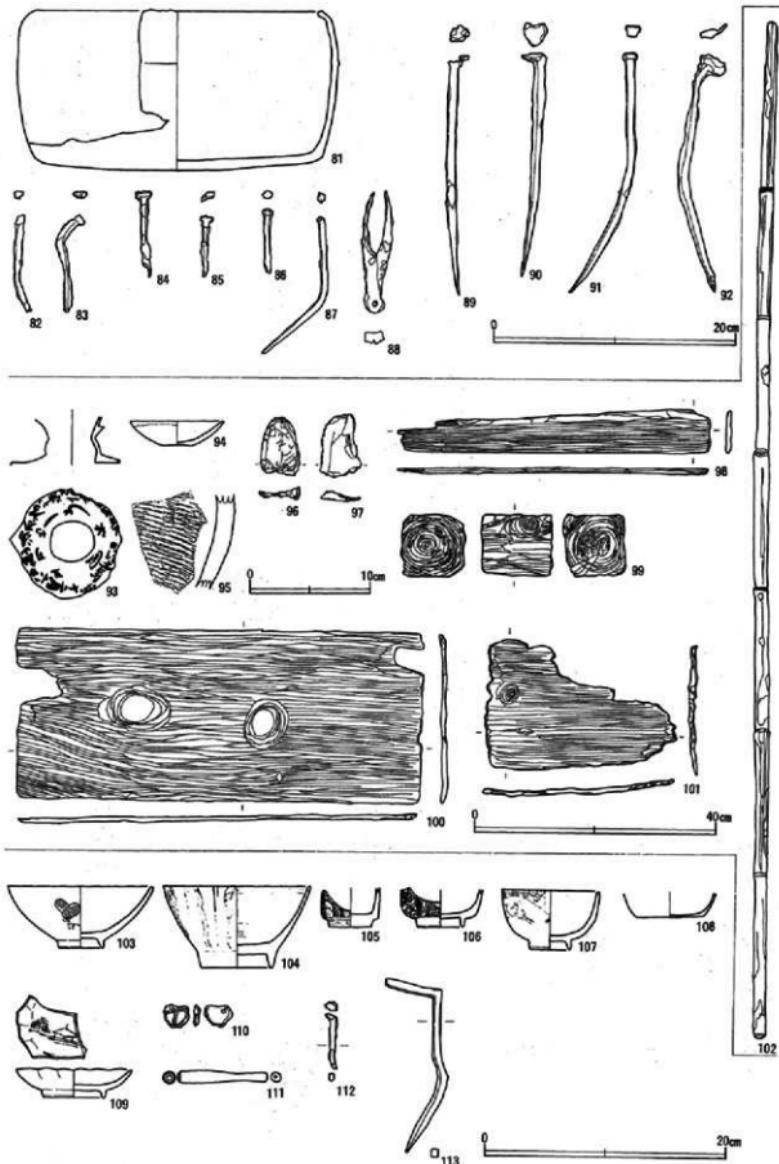


图33 出土遗物3 大型院落建筑地点(81~92)(1:4) 大型院落池地点(93~102)(1:4, 1:8) 观音堂前地点(103~113)(1:4)

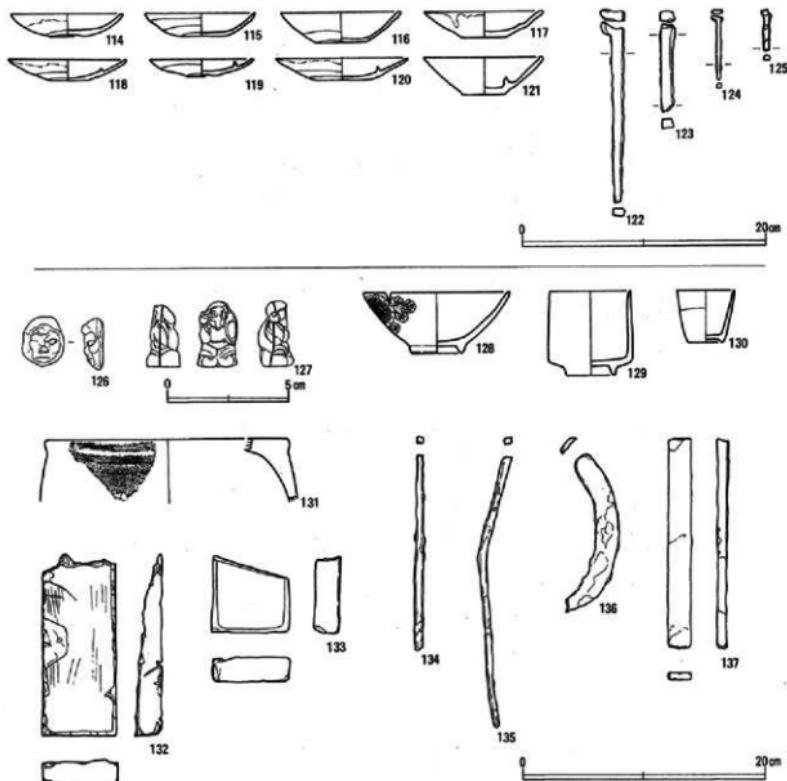
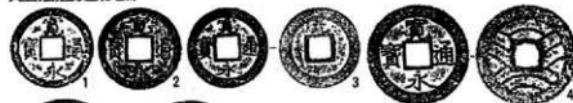


图34 出土遗物4 旧鼓音堂跡地点(114~125)(1:4) 讲堂周辺地点(126~137)(1:2, 1:4)

大型院護摩堂北地点



观音堂前地点



旧观音堂跡地点



講堂周辺地点



0 5cm

回番号	錢貨名称	初鋤年(西暦)	直径mm	重さ g	出土地点	備考
1	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	22	3.0	大型院護摩堂北地点	新寛永
2	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	23	2.5	大型院護摩堂北地点	新寛永
3	寛永通寶	寛保元年 (1741)	22	2.3	大型院護摩堂北地点	背上に「元」新寛永
4	寛永通寶	明和 5 年 (1768)	28	4.7	大型院護摩堂北地点	明和 4 文銭11波新寛永
5	二銭	明治 15 年 (1882)	31	13.8	大型院護摩堂北地点	銅貨
6	五分銭	光武 2 年 (1897)	28	6.8	大型院護摩堂北地点	朝鮮
7	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	24	2.6	觀音堂前地点	新寛永
8	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	23	2.5	旧觀音堂跡地点	新寛永
9	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	23	1.5	旧觀音堂跡地点	欠損 新寛永
10	寛永通寶	寛永 13 年 (1636)	24	3.5	旧觀音堂跡地点	旧寛永
11	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	23	2.4	旧觀音堂跡地点	新寛永
12	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	24	2.7	講堂周辺地点	新寛永
13	寛永通寶	寛永 13 年 (1636)	23	2.5	講堂周辺地点	旧寛永
14	寛永通寶	寛永 13 年 (1636)	24	3.0	講堂周辺地点	旧寛永
15	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	23	1.9	講堂周辺地点	新寛永
16	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	23	1.9	講堂周辺地点	新寛永
17	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	22	1.8	講堂周辺地点	新寛永
18	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	22	2.1	講堂周辺地点	新寛永
19	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	23	1.8	講堂周辺地点	新寛永
20	寛永通寶	寛文 8 年 (1668)	25	3.1	講堂周辺地点	背上に「文」新寛永
21	一銭	昭和 10 年 (1935)	22	3.2	講堂周辺地点	青銅貨

図35 出土遺物 5 錢貨 (1 ~ 6 大型院護摩堂北地点、7 觀音堂前地点、8 ~ 11 旧觀音堂跡地点、12 ~ 21 講堂周辺地点)

第6章 小菅山神社の馬頭観音信仰と美術工芸

高橋 平明

小菅社奥院・小菅山元隆寺観音堂・同講堂・別當大聖院・菩提院に所在する美術工芸品と関連文化財について記し、ついで小菅山の馬頭観音信仰と坂上田村麻呂伝承について述べることとする。記載文化財の所在は特に記さない限り、現在の小菅神社宝庫管理となるものである。

第1節 彫刻

1 本尊馬頭観音菩薩坐像（図1） 木造彫眼素地 平安時代後期（12世紀後半）

本像は「加耶吉利堂」^(注1)の本尊と伝えられるもので、「加耶吉利」とは馬頭観音の梵号「ハヤーグリヴァ」の音写であり、「加耶吉利堂」とはまさに「馬頭観音堂」を意味するものであるから、馬頭観音が当社開創以来の本尊であったことが推定される。中世期の縁起書である『信濃国高井郡小菅山八所権現并元隆寺來由記』（以下『來由記』^(注2)）によれば、役行者が靈地を求めて小菅山に登り、頂上岩窟すなわち、現在の奥院において小菅権現すなわち馬頭観音の示現をみたとされるので、本像は奥院本尊とも記されるものである。なお、扇子背面銘にも記されるように信濃三十三観音霊場の第十九番札所本尊となっているが、宝暦十一年（1761）に中興以来初めて「什宝開帳」とあるので中世を通じて永らく秘仏であったことがうかがえる。

本像は、木芯を後方にはぎして、頭体幹部を一材から形成するもので、現状からみると当初は真手上腕部までを共木から彫刻している。樹種鑑定の結果、本体部にはホオノキを用いていることが判明した^(注3)。脇手上腕部の一本も同種材であることが知られ、木の風蝕からも当初の腕部材とみられるものであり、脇手は別材を寄せ付けていたと考えられる。現在の残りの脇手は全て後補となる。現状では体部背面材を失い、丸ノミによる内剃り風のノミ痕をみると、ノミ目方向が地付側からではなく、後頭部の頭頂から頸部に走る綫の割れも干削れかとみられるので、造像の当初には頭体幹部を原則的に一材から彫刻し、内剃りはなかったものであろう。体部背面はその傷みを後世に整形されたと推される。また、当初は彩色がなされていたとみられるが、現在はその痕跡をみない。

三面はいずれも目を吊り上げて眉根を寄せ、狛牙を上出し、天冠台を戴いて髪を逆立てて忿怒の相を示す。正面のみ眉間に第三目をあらわし、標識としての馬頭は正面頭上に基部のみ残じて欠失する。耳は正面の耳朶部のみ彫出される。脇面には第三目をあらわさず、天冠帯と炎髪をあらわす。菩薩形の通例として条帛を着け、端部を左腹前に垂らし、下裳を着けて、折り返し部をあらわす。腕部は左真手の上腕部のみ体部と共木から彫出されるので、後述する図像集記載のとおりに、胸前にていわゆる馬口印を結んでいたことが推測されるものの、遊離して遺存する脇手上腕部一本は当初位置が不明である。脚部は左足首部の残存が確認されるので、真手同様に図像集所載のものから推測するところ、当初は両踵部を寄せて足裏を正面に向けていたことが推定される。特異な坐法となるが、これによってやや前傾している本像の側面觀は起こされて、面部も上方向きに補正されることとなる。ここで、現在知られる馬頭観音像の図像例と比較すれば「八字文殊軌」の記述に拠ったとみられる『図像抄』所載の三面三目八臂坐像、あるいは『別尊雜記』所載の三面二目八臂坐像が最も近似した図像となる^(注4)（参考図版）。『図像抄』とこれを継いだとされる『別尊雜記』所載図像では、正面第三目の有無が異なるものの、脇面の天冠台には何もあらわさないことや、天衣をつけないこと、また、正面の耳朶部のみをあらわすことなどに小菅神社像とよく合致するところであり、同図像を手本とした可能性が高いものと考えられる。小菅神社像では脇手の様子や持物などが不明なので、これ以上特定できないのが惜しまれるが、多様な図像をみる馬頭観音の実作例においても三面八臂像は比較的像例が多いものとされ^(注5)、可搬な図像集に

収載された像容ということは地方における実作も容易であったのではなかろうか。

本像は、頭部は体部に比してやや大きく肩幅もあるが、これは多臂とした時にも全体の均整を失わないとための造形かとみられ、なかなかにまとまりある優れた表現となっている。また、脚部は左右の踵を寄せて足裏をみせるという、通例の坐法とはかなり異なったさまにあらわさなければならなかつたはずであるが、これも違和感なくまとめていたと推測される。さらに逆立髪の毛筋や開いた口内の歯列と狗牙の表現などにみると、細部まで神経の行き届いた彫りをあらわしており、作者の彫技がうかがえよう。着衣文様の浅い彫り方や控えめな肉取り、あるいは過度に及ばない忿怒のさまなど穏やかな都風をよく伝えるものであることから、本像の制作年代は平安時代後期およそ十二世紀後半にあると考えられる。当代の仏像彫刻は檜材を用いた寄木造が一般となっているが、本像がホオノキ材を用いていることは偶然のことではないであろう。図像集記載の機軸に従いながら現地で調達容易な材を用い、山深い当塗地に遊行廻国した修行僧による造像が考えられるのではないか(註)。本像の伝存は小普山の信仰が平安時代末に遡ることを証するものもあり、九百年余の星霜を経て手厚く護持されてきたことには思いを致すべきものがあり、比較的に作例の少ない馬頭観音像としても貴重なものである。

【銘文】

【厨子内墨書銘】

御本地

觀世音弘法大師御作

御厨子

【厨子背面墨書銘】

かやきり堂本尊

信州札所十九番

馬頭觀世音弘法大師御作

中興以来初而什宝

奉開帳者也

【光背裏面墨書銘】

宝曆十一巳年七月十五日之内

龍光院 開帳ニ付作之者也

弘法大師御作 別當法印龜公影向

堂ハ享保十四酉年

師主恵舜建之

【法量】※「*」は残存法量を示す。

像高 *34.8 髪際高 *29.3 頭頂一頸 13.6 面長 6.3 面幅(左右面間) 9.9

面奥 8.8 肩幅 12.5 臂 張 14.5 胸厚 *6.2 腹厚 *6.6

膝張(最大幅) 18.3 膝奥 *8.3 膝高(左) *9.4 (右) *8.8

ホゾ穴径 0.8



图1 本尊马头观音坐像

2 馬頭觀音菩薩坐像 (図2) 木造彫眼古色 像高56.2 江戸時代前期 觀音堂所在

現在の觀音堂本尊である。頭上に馬頭を戴く三面三目二臂の姿とし、狗牙上出して頭髪逆立つ忿怒相にあらわす。目は彫眼として、耳は全形を彫り出す。金属製の宝珠形冠飾・冠縫・垂飾並びに環珞・胸飾をつける。腕釦を彫りあらわし、両手を胸前で合わせて第二指と第四指は指し合わせて馬口印を結ぶ。両肩に掛けた垂れる天衣は肘部で別材の輪形をつけ、条帛・下裳を着ける。左足を立て膝とし、左右の足裏を合わせて蓮台上に座す。

頭部は耳後で前後二材を寄せ、体幹部も前後に二材を寄せて、左右の三角材を寄せる。肩口で両腕から先の別材を寄せ、膝前は横一材を寄せ付け、立て膝部に縱一材を寄せる。面部はやや頬を張って誇張した印象が強く、変則的な坐法にもかかわらず全体を難なくまとめている。構造といい、表現といい江戸時代の仏師の手になるものとみられる。現状は古色仕上げ。

奥院本尊像の肩子銘にみえる「影向堂」とは現觀音堂をさすものとみられ、さらに『別当誠孝集之小普山奥院天正以来修復記録并馬頭觀音由来』(以下『觀音由来』)「馬頭觀音記録」^(注7)によれば、奥院本尊像の傷み激しく再興困難なため「新仏」を「前立」として「御堂建立而奉安置」とする。つまり、現觀音堂の再建にともない平安時代作の奥院本尊「前立」として造像された馬頭觀音像が本像にあたるものとみられ、したがって享保十四年(1729)に制作されたものと推考される。しかしながら、本像の坐法は本尊像とは異なることや二臂像であることなど造立にあたっては本尊像とは別の図像に撲ったようである。



図2 馬頭觀音菩薩坐像

3 馬頭觀音菩薩坐像(図3) 木造玉眼彩色 像高37.5 元禄九年(1696) 観音堂所在

厨子入りとなるもので、頭上に馬頭形を戴く三面三目八臂の忿怒形として体躯を赤色にあらわされ、天衣を両肩に掛け、条帛・下裳を着ける。頭体部は三面ともに眉間の第三目を彫眼とし、面相部を割り離して玉眼を嵌入する。体幹部は前後二材を寄せ、真手は上腕部を体部と共にし、肘から先に別材を寄せ胸前に馬口印を結び、六本の脇手は全て別材を矧ぎ寄せる。左足を立て膝とし、左右の足裏を合わせて蓮台上に座す。

厨子背面の朱漆銘から元禄九年(1696)に「八所大権現御本地尊像」として造立されたことが知られる。坐法こそ本尊像とは異なるものの三面三目八臂像としてあらわされている。顧主の「飯山住西川」と「当山別當」以下が不明なのが惜しまれる。台座底面の墨書から「大仏師平井満雲」の作と知られるが、新出の資料となる。彩色も含めた本像の無難な仕上がりや台座・厨子の調達などから考えれば京都での制作とみられよう。

【銘文】

【厨子背面朱漆銘】

于時元禄九年／歲次／丙子／五□□日
奉寄進八所大権現御本地尊像 施主飯山住西川
雜時當山別當法印
【厨子底板裏面墨書銘】 大仏師／平井満雲
【台座天板裏面墨書銘】 てんノ内



図3 馬頭觀音菩薩坐像

4 馬頭觀音菩薩坐像（図4） 木造彫眼古色 像高31.0 江戸時代 觀音堂所在

本像は三面八臂像であるが、その素朴なつくりは本格的な仏師による制作とは考えにくいものとなっている。現在の光背は祇迦如來像のものを転用したものであるが、天明二年（1782）の年紀と大聖院別当第七世秀光の名が確認できる。

【銘文】

【光背裏面墨書銘】

信州高井郡小菅山

道場常住

説法印

上品觀迦如來 別當

大聖院現住

天明二寅年 法印秀光ノ代造之

中秋吉辰

【像背面陰刻】研意

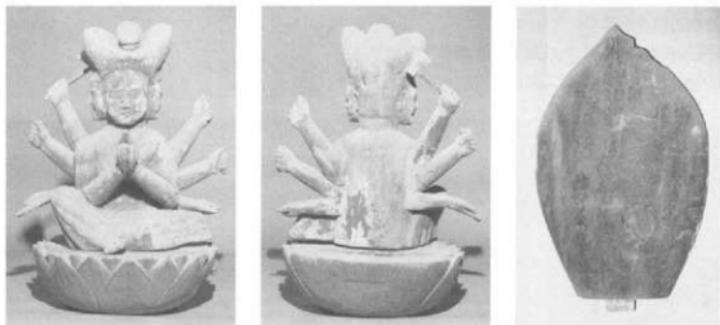


図4 馬頭觀音菩薩坐像

5 隨身像その一 木造彫眼彩色 像高46.1 江戸時代

6 隨身像その二 木造彫眼彩色 像高46.2 江戸時代

7 役行者像（図5） 木造玉眼彩色 縦高56.0 像高53.0 江戸時代前期 奥社所在

頭巾を被り蓑葉衣を着して高足駄を履き、岩座に腰掛けの通例の姿である。現在は持物を失い、玉眼を欠する。頭部は頸部で割首とし、体部は前後二材を寄せて内刺り、両肩材から先には地付の三角材までを含む別材を矧ぎつけて内刺りを施す。脚部と膝前は別材を寄せる。右肘から先は後補となる。『観音由来』「小普山奥院修復」^(注)において、享保八年（1723）の奥院修理の際に箕作の鷗田三左衛門を施主として再興されたことが記されるものに該当しよう。



図5 役行者像

8 狛犬（図6） 木造彫眼彩色 像高 阿形33.6 吻形34.5 江戸時代前期 奥社所在

奥院に所在するもので、面相部を割り離して玉眼を嵌入する。現在、吻形像は面相部を失う。たてがみも豊かにあらわされ、体部も破綻なくまとまりある造形をみせる。

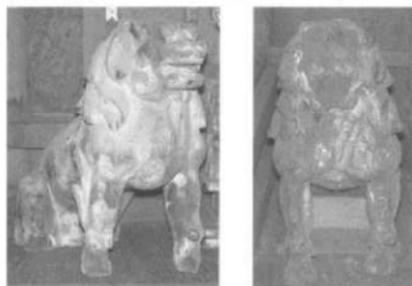


図6 狛犬

9 神像 木造彫眼古色 一本造 像高21.8 里宮所在 江戸時代



図7 神像

10 飯縄権現立像 木造彫眼彩色 像高18.1 里宮所在 江戸時代



図8 飯縄権現立像

11 弁財天坐像 木造彫眼彩色 像高20.4 里宮所在 江戸時代



図9 弁財天坐像

12 伝諏訪明神像 木造彫眼彩色 総高50.8 里宮所在 江戸時代

田村社があったといわれるので、坂上田村麻呂像の可能性もある。



図10 伝諏訪明神像

13 阿弥陀三尊像 木造玉眼漆箔 享保十七年（1732）旧講堂所在

旧講堂本尊である。中尊は大衣を着て膝前で定印を結び、左足を上にして結跏趺座する。やや面長の面部に吊り上り気味の目と髪際の下がった大ぶりの螺髪など、およそ鎌倉時代風にならった江戸時代の作風がよくあらわれている。中尊背面材の銘文から講堂本尊として享保十七年（1732）に再建されたことが知られる。「願主恵舜」とは大聖院別当第六世の恵舜のことであり、享保十四年（1729）の觀音堂新建に引き続き、講堂修復にも大役を勤めたことになる。さらに本像は膝前材の銘文から京都四条に居した「太仏師奥田空之丞」による制作であることが判明し、制作仏師名のわかる作例としては新出のものとなる。なお、左右の脇侍となる觀音と勢至の二菩薩像は、手馴れた作風の中尊とは異なって、面部の表情硬く体部の造形にも生影を欠くので、地元の仏師によるものかと思われる。

【銘文】

【中尊背面材銘】

大型院住

享保十七子 秋 豊主

恵舜

小菅山講堂本尊

再建立也

【中尊膝前材矧ぎ面銘】

京四条通り 大仏師

奥田空之丞（花押）



図11 阿弥陀三尊像

第2節 絵画

1 観音菩薩三十三応化身像（図12） 板絵著色 十五面 応永十二年（1402）

三十三応化身とは『法華経』觀音菩薩普門品に説かれるところであり、觀音の名を称えるあらゆる衆生の求めに応じて、觀音菩薩はその姿を自在に変えて済度するという。その変化する数は三十三とされると、名称などについては別表のとおりである。本地を聖觀音とする戸隠山顯光寺においても、長徳二年（1458）十穀僧有通が記した「戸隠山顯光寺流記」^[注1]によれば、山内三十三の靈窟を觀音三十三応化身に比していたといわれる所以、中世における觀音信仰隆盛の様子がうかがえる。

現存する十五面のうち二面は残の板面を足したものがあるので、十七身分が遺存していることになる。裏面に年紀と施主名および尊名と付番がある。このうち尊名と付番の墨書きについては、「比丘身」を重複することや、あるいは三十三身にはない「增長天」と記すことからしても、当初の年紀や施主名のそれとは別の手になり、後世のある時期に記された可能性が高い。同例として大和長谷寺に慶長八年（1603）の年紀を有して三十三身完好なもののが知られる^[注2]。

本図は檜とみられる板に胡粉下地を施し、単純ながら間達な輪郭線で尊容を描き出し彩色を施している。横笛を吹き、左足裏をみて踏み出す姿の迦楼羅身像や武将形身像の面部にみる忿怒のさまなど、いずれも姿態を巧妙的確に表現して秀逸である。現状は下地からの剥落が激しく尊容の多くを失っている。

表 法華経および撰無藏経にみる觀音三十三應化身尊名

法華経普門	撰無藏經	法華経普門	撰無藏經	法華経普門	撰無藏經
1 仏身	—	12 居士身	童目天女身	23 童男身	乾闢婆身
2 脚支仏身	婆羅門身	13 宰官身	小王身	24 童女身	執金剛身
3 声聞身	摩訶迦葉身	14 婆羅門身	優婆夷身	25 天身	童男身
4 梵王身	声聞身	15 比丘身	龍身	26 龍身	天大将军身
5 帝釈身	比丘尼身	16 比丘尼身	大自在天身	27 夜叉身	迦樓羅身
6 自在天身	比丘身	17 優婆塞身	婦女身	28 乾闢婆身	大梵天王身
7 大自在天身	緊那羅王身	18 優婆夷身	天身	29 阿修羅身	長者身
8 天大将军身	毘沙門身	19 長者婦女身	夜叉身	30 迦樓羅身	自在天身
9 毘沙門身	宰官身	20 居士婦女身	脚支仏身	31 緊那羅身	阿修羅身
10 小王身	優婆塞身	21 宰官婦女身	童女身	32 摩訶羅迦羅身	帝釈天身
11 長者身	非人身	22 婆羅門婦女身	人身	33 執金剛身	居士身

るものもあるため、長谷寺像に比しても当社のものに近似した図容のものもあるが、迦樓羅身像は明らかに異なる図容となっているなど、十五面となった現在では身名を同定することも困難となっている。しかしながら、絵の残り方や板材の傷みからみて屋外に曝されていたものとは考えられず、当初は馬頭觀音堂の内壁に本尊房子を囲繞するように配されていたものではなかろうか、裏面の桟木跡かとみられるヤケもそれによるものであろう。なお、今回は図容と銘文の確定のためデジタル近赤外線撮影をおこなった(註1)。

以下に各面の像容・法量・銘文などを記す。配列は紀年順とし、名称は長谷寺像との比較から推定したものである。

① 「婆羅門身」 縦60.3 横24.9 厚1.2

冠を戴き、腹前で左手に鉢様のものを執り、右手は胸前に上げる。履を履き、左向きで荷葉座に立つ。着衣の襟縁は朱色。上衣は白色か。下裳は朱色。頭光あり。画面左側小板片は後補材。

[裏面墨書]

(別筆) こすけ 三十三身

小王身 倉応永十二年卯月五日

(別筆) 廿三

② 「長者身」 か 縦60.4 横26.7 厚1.1

頭髪を結い、髪を生やす。胸前で供手して左向きに荷葉座に立つ。長袂衣の袖口は白色。上衣と下衣はこげ茶色。裏面の桟木のヤケは②-⑤-⑫-⑬と通る。

[裏面墨書]

こすけ 三十三しん

(別筆一) 廿六

応永十二季五月七日 吾田太元殿

(別筆二) 宰官身

③ 「比丘尼身」 縦60.1 横26.5 厚1.1

右向き。頭袞を被る。頭光有り。

〔裏面墨書〕

応永十二年卯月七日 善秀

比丘尼身

卅

十七

④ 「帝釈天身」か 縦60.0 横26.8 厚1.2

正面向き。右手を胸前に上げ、左手は胸前で握る。左前の上衣を着し、襟は黒色彩。頭光あり。長袂衣。天衣あり。白色。台座不明。画面右下から左上方へと載の柄状のものがみえる。

向かって右片は別像で鎧襷衣の左袖口がみえるか。紀年も二つあり、二身分あるものとみられる。

〔裏面墨書〕

檀那見法 十三

応永十二年卯月十日

応永十二年卯月吉日信甲

千田七郎長郎

⑤ 「声聞身」か 縦60.2 横26.5 厚1.2

右向き。左手を胸前に上げて掌を開き、左手は腹前で袈裟の端部を削る。上身は僧祇支と袈裟を着し、下裳をつける。祇支の袖にと袈裟の条文、および下裳の縁部はこげ茶色に彩色。頭光および下裳は緑青。体部は白色か。台座は蓮台か。裏面の桟木のヤケは②-⑤-⑫-⑬と通る。

〔裏面墨書〕

応永十二季卯四月十二日

本栖入道

万□□（花押か） 慶益

（別筆）廿八

⑥ 「優婆夷身」 縦60.3 横26.6 厚1.2

左向き。鎧襷衣に長袂衣を着し、供手して脣を左手で執る。履を履いて荷葉座に立つ。頭飾と天衣あり。長袂衣の袖口の縁は緑青彩。内部は白色。襷衣の襟も黒色。天衣は白色。頭光あり。

〔裏面墨書〕

応永十二年卯月十日

性俊 （別筆）十二

淨慶 明春

道弘

⑦ 「武将身」か 縦60.3 横23.0 厚1.2

右手を頭部まで上げて戟を執る。臂钏あり、白色天衣をつける。裏面に見える桟木のヤケは通る。下辺の桟木のヤケは⑦-⑩と通るか。

二身分を合わせている。左側は尼僧形か。剥落激しく不明。目と鼻が赤外線でかろうじて判別出来るか。頭光有り。裏面墨書の切れから左右別材である可能性が高い。

〔裏面墨書〕

七郎三郎殿 こすけの三十三志んのい□

天大將軍神 応永十二季卯月 妙山

如意

(別筆) 廿一

⑧ 「阿修羅身」 縦60.3 横26.6 厚1.2

炎髪の忿怒形、三面六臂、頭光あり。左右真手は合掌手ではなく、第二指を立てて合わせる。臂剣・腕剣を表す。右脇手その一は顔の横に上げて、月輪形を持つ。左脇手その一は顔の横に上げて、日輪形を持つ。右脇手その二は矢を、左脇手その三は弓をとる。天衣は緑青彩。首を回って左右の肩部から垂下して、真手の脇に垂れてから真手にかかる外側へ垂下する。下裳から足は膝下を出す。足綱を付ける。正面向きで荷葉座に立つ。体部は赤く彩色するか。

[裏面墨書]

小音三十三身

田中殿 (別筆一) 十一

(別筆二) 阿修羅身

⑨ 「自在天神身」 か 縦59.8 横26.3 厚1.3

左向き。右手は胸前に上げて握る。左手は腹前で鏡様のものを執り、正面に向ける。荷葉座上に沓を履いて立つ。肉身部は膚色か。侯襦衣に長袂衣をつける。袖には緑青彩。天衣・紐部は白彩色。縫襦衣の胸部は朱色。下裳と荷葉座下部も朱色。頭飾に數様のものを載せ、正面には蓮台付の宝珠があり、金箔の痕跡がみられる。頭光輪なし。右半身の板を欠失する。

[裏面墨書]

本阿弥

(別筆一) 童女 (別筆二) 十六

⑩ 「毘沙門身」 縦60.3 横26.4 厚1.2

右を向き目を大きく見開いた忿怒相。甲冑をつけ沓を履いて右向きに荷葉座に立つ。腰辺に獅子喰あり。左手で戟を執り、右手掌上に宝塔形を載せる。頭光あり。長袂衣の袖口は緑青、ほかは朱色。緑は黒色。腰部に文様のある獸皮をつける。上衣は緑青彩色。天衣は緑青。背景部分にも火炎文様を施す。宝冠帯・宝塔・戟に金箔あり。鎧の喉部と腰部金具にも金箔の痕跡。下辺の桟木のヤケは⑦-⑩と通る。

[裏面墨書]

こすけ □□

三十三しん

妙孝女

満足女

(別筆) 廿二

⑪ 「天大將軍身」 縦60.2 横26.4 厚1.1

目を大きく見開いて、口を結ぶ。甲冑を着し、右手で剣の柄を握り、左手で剣先をうける。天衣あり。髪を結い、花形の頭飾を付ける。右向きに荷葉座に立つ。腹紐に獅子喰あり。彩色剥落。

[裏面墨書]

増長

(別筆) 卅二

⑫ 「男神像」 縦60.3 横26.3 厚1.1

胸前にて拱手し、正面向きに荷葉座に立つ。頭光あり。襟縁はこげ茶色。両手部分は剥落して白色か。上衣は白色か。裏面桟木のヤケは②-⑤-⑫-⑬と通る。

[裏面墨書]

婆羅門身 明用

(別筆) 廿七

⑬ 「比丘身」 か 縦60.1 横26.6 厚1.1

右向き。胸前に右手で鉢を抱える。祇支は朱彩。袈裟の吊り輪がみえる。左手は腰部において錫杖をとるか不明。下裳は緑青彩。台座は蓮台か。頭部剃髪。頭光あり。裏面桟木のヤケは②-⑤-⑫-⑬と通る。頭衾を被らないので、比丘身の可能性がある。

[裏面墨書]

(別筆) 比丘尼

廿九

十三

⑭ 「迦楼羅身」 縦60.2 横26.9 厚1.1

鳥頭に人身として有翼。炎髪、天衣を掛け、横笛を吹き、左足裏を見せて踊る態。両足は草履様のものを履く。足釧あり。上衣は襷衣の上に長裾衣を着し、袖は黒色。下裳の表は朱色。裏地は緑青彩。翼は緑青と水色か。荷葉座に立つ。

[裏面墨書]

迦樓羅 (別筆) 八

⑮ 「乾闥婆身」 か 縦60.3 横17.8 厚1.1

甲冑を着用。身体の向き不明。左胸前において左手を上にして両手で戟を執る。頭光輪あり。腹部のひもに獅子喰いあり。肉身部緑青彩か。下裳は朱色か。左足部に脚ハンがみえる。腰部には文様がある獸皮を付けるか。向かって右側の小木片は別材とみられる。

[裏面墨書] 十七

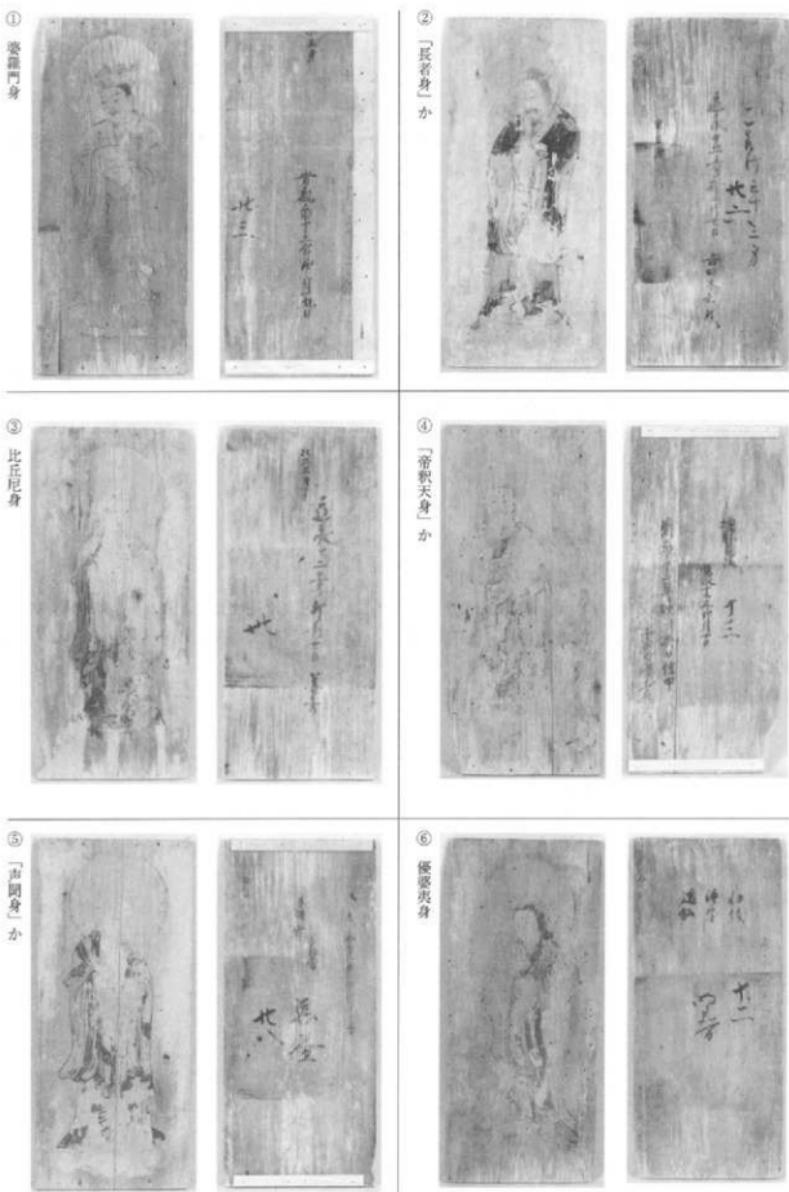
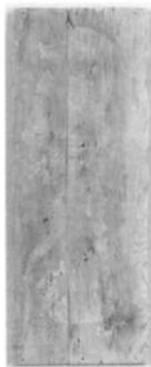


圖12 觀音菩薩三十三應化身像

⑦ 「武將身」か



⑧ 阿修羅身



小營
四叶絵
十一

⑨ 「自在天神身」か

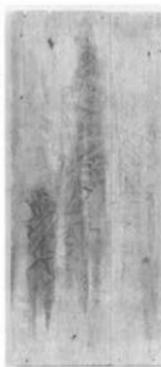


⑩ 鬼沙門身



妙蓮
大一

⑪ 天大持童身

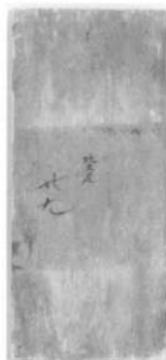


⑫ 「男身」か



天大持童
大一

◎「比丘乞」か



◎「迦陵頻身」か



◎「乾闥婆身」か



2両界曼荼羅図（図13）　絹本着色　二幅　掛幅装　南北朝時代末　菩提院所在

本紙法量 縦104.5 横93.0

本曼荼羅は、弘法大師空海が入唐して惠果阿闍梨から付法を受けて伝えられた現図系両界曼荼羅に属するものである。中尊としての大日如来は蕨手形の縹緲彩色を施された光背を負い、縹緲彩色の蓮台に座す。諸尊の細密な図容を丁寧な筆致と賦彩で描きあらわし、金・朱・緑青・群青の対比も鮮やかに本格的な密教絵画としてまとめられている。面長でやや平板な印象にあらわされる大日如来の面相は宋風仏画の影響かともみられるもので、制作年代も十四世紀末から十五世紀前半が推定される。

さらに胎藏界曼荼羅では中台八葉院の左右に配される金剛部院と蓮華部院の諸尊像の頭光・身光の輪郭線や一部は尊容の下書きまでおこないながら、各尊の間隔を大きく取りすぎたために絵綱の横寸法内に収まらなくなり、結局上塗りして千手千眼觀自在菩薩や一百八臂金剛藏王菩薩までも描き直している。この修正は、上塗りされた彩色の剥落部位から既にうかがわれていたが、近赤外線撮影によって彩色の残る部分でも下書き線を確認することができ、曼荼羅図の制作過程の一端を知りうるものとして興味深い。本図のように小型に分類される両界曼荼羅は、伝法灌頂はもとより、無病息災・延命調伏など各種

の密教修法に用いられたとされる^(注12)。

胎藏界曼荼羅圖



金剛界曼荼羅圖

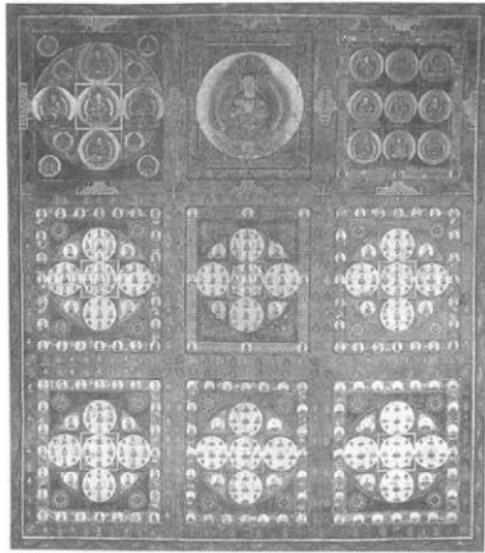


図13 両界曼荼羅圖



胎藏界曼荼羅　蓮華部院



胎藏界曼荼羅　金剛部院



胎藏界曼荼羅　虛空藏院　千手觀音周辺

3 神馬図絵馬（図14） 板絵著色 額装二面 慶長十一年（1606）

画面法量 縦150.0 横180.0

横板を五枚組いで画面をつくり、黑白それぞれの馬を太い墨線で巧みに描きおこす。白馬が鬢を結い、左足も軽やかに穏やかな歩様に描かれるのに対して、黒馬は頭を激しく振っておおいに鬢を乱し、後足を強く蹴り上げる「あばれ馬」の態にあらわされる。この黒神馬は夜な夜な画面から抜け出して、田畠を荒らすという伝説があるほどに生き生きとして躍動感にあふれたものを示すが、絵師の名は不明である。黑白の体色にはそれぞれ祈雨と止雨の願いが込められており、水を司る神としての小菅稚現の信仰につながるものであろう。寄進者の皆川廣照とその弟廣泰は松代海津城主松平忠輝の家臣であり、飯山城代であった。

【銘文】

〔黒馬画面中〕 皆川山城守藤原朝臣廣照

〔白馬画面中〕 □寄進皆川主膳正廣泰

慶長拾壹年丙午六月

黒
神
馬



白
神
馬



図14 神馬図絵馬

4 板衣絵（図15） 板絵墨画淡彩 六面 江戸時代後期

①～④縦205.5 横90.7 ⑤⑥縦204.8 横98.2

旧大聖院護摩堂内陣の間仕切りであったという。木枠側面のホゾ穴の高さから①と③、②と④、⑤と⑥が対になっていたと考えられる。横の寸法から①～④が四枚一組、⑤⑥が対となる。署名落款を欠く。

- ① 松・鶴図（裏面：唐人図）
- ② 梅・鶴図（裏面：梅に鶴図）
- ③ 松・鶴図（裏面：松に鳥図）
- ④ 竹・鶴図（裏面：波間に日輪図）
- ⑤⑥ 蓮・鶴図（裏面：牡丹に唐獅子図）

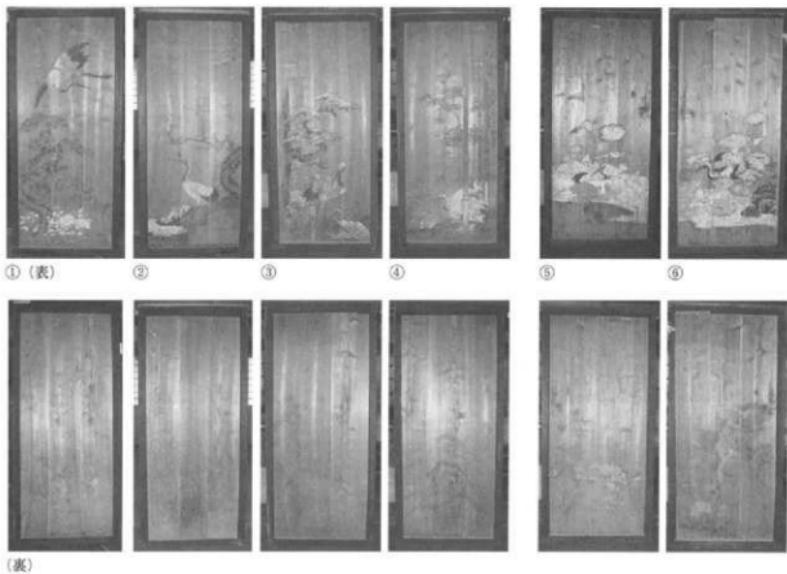


図15 板衣絵

5 「信濃国高井郡小菅山絵図」 紙本著色 延享三年（1746）

本紙法量 縦117.2 横121.0

寺社境内の山林改めのために作成されたと記される。現観音堂がみえないことや元隆寺の塔や堂舎、塔頭などの伽藍のさまは、中世盛時を復古的に描いたものかとみられる。裏面墨書の「武内」家は代々宮司であった。

【銘文】

【図面標記】

信濃国高井郡小菅山／古絵図／并当時／絵図

(人名省略)

此度寺社境内山林御改御座候二付私共
立会古今之品存候分絵面之通相違無御座候以上
延享三年寅五月

[裏面墨書]

八所大神社祠掌
武内廣助

第3節 工芸品など

1 透彫り鳳凰脇立 (図16) 木造彫刻彩色 外形法量縦74.9 横32.1 厚1.1 天文十五年 (1546)

「竹に鳳凰」と「桐に鳳凰」の二面がある。竹木と桐木に留まる鳳凰のさまを半肉透かし彫りとして彩色を施している。竹図の下地板には金箔を捺し、室町時代後期の工芸品としても貴重である。裏面の銘文から天文十五年 (1546) の造立と知られ「奥社脇立」と記されるので、奥院内陣空間を莊嚴する一部であったと思われるが具体的には不明である。

【銘文】

〔竹に鳳凰〕天文拾五年八月□日

〔桐に鳳凰〕是ハ奥社脇立



図16 透彫り鳳凰脇立

2 鰐口 (図17) 銅鑄造 径16.8 厚5.1 文禄二年 (1593)

合わせ型による銅鑄造となるもので、一辺5ミリほどの断面三角形の笄形の型持が三箇所残る。外縁を二重圓線、内区は三重圓線、撞座は二重圓線を陽鋲して区切る。撞座には八葉の蓮弁形を二重線とし、中心に連子一個を陽鋲する。表面の銘文は陽鋲し、裏面の銘文は鑿による陰刻であらわす。それによれば文禄二年 (1593) に制作されたことが知られ、当地方の基準作としても貴重である。甲越の合戦も收まり、小菅社奥院はこれより二年前に再興されているので、あるいは奥院に掛けられていた可能性もある。鰐口としては小ぶりのもので、中央の蓮弁形が尖るように中世末期の様式を示す。なお、表面右辺の第五字は笄形型持のため不鮮明ながら「金鼓」の「鼓」に相当する異体字がふさわしいか。

【銘文】

【表面陽刻銘右から】奉寄進金□与八郎

【同左から】于時文禄二年癸巳閏九月吉日

【裏面陰刻銘右から】信州高井郡小菅山

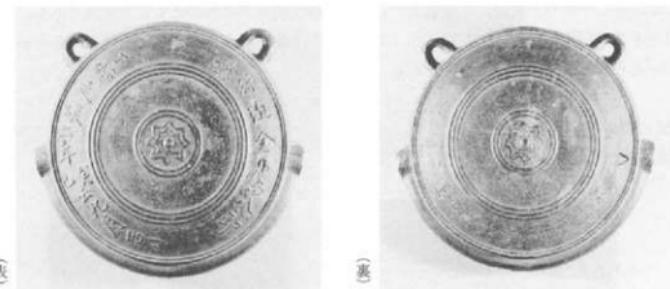


図17 鰐口

3 和鏡「寿字に菊花」 鋳銅造 全長29.8 柄長9.3 江戸時代

【陽鋲】天下一藤原政重

4 和鏡「梅に鶯と扇」 鋳銅造 全長25.3 柄長8.5 厚0.3 寛政三年 (1791) 里宮所在

【鏡面裏面墨書】三文目さん分大里／素菱鳴尊／小菅大権現／寛政／八辰／四月□

【陽鋲】藤原光長

【光背裏面墨書】庚戌六月十七日作之／小菅神社鏡基一器

5 和鏡「福寿と宝尽」 鋳銅造 鏡面径20.3 江戸時代 奥社所在

【陽鋲】天下一清水河内守宗次

6 「八所権現」篇額 木造 縦113.3 横61.4 天明七年 (1787)

【裏面朱書】

(印)

多田源儀維則敬書（印）（印）

大工当村

又五郎

塗師口田村

市三郎

奉造立小菅宮御額一面 神主鷺尾氏敬白

天明七丁未歲五月吉日

但シ額字筆写者東武多田儀八郎

宝曆六丙子年松平右近将監□□

香取玄哲老取持ニ而出来 塗口代寄進

当所

金井口右エ門

同

金井清五郎

7 鳥居残欠部材 木造 縦128.8 横52.8 厚2.9 寛政六年（1794）

【墨書銘】

寛政三辛亥年八月□□□

大風ニ而鳥居□倒

寛政六甲寅年三月十六日再建也

当山九世法印誠孝代生年三十歳

鳥居棟梁柏尾村久兵衛年二十六才

8 「小菅山八所大権現并元隆寺來由記」 卷子装 本紙法量 縦29.1 見返しを含み八紙

9 「小菅山」 講本 昭和三四年（1959）

第4節 小菅山の馬頭観音信仰と坂上田村麻呂伝承をめぐって

(1)

天文十一年（1542）の年紀を有したとされる『信濃国高井郡小菅山八所権現并元隆寺來由記』（以下「來由記」^{〔注13〕}）によれば、役行者が靈地を求めて小菅山に登り、頂上岩窟の中に小菅権現すなわち馬頭観音の示現をみたことから、熊野・金峰・白山・立山・山王・走湯・戸隠などとともに八所権現をあわせ勧請したこと始まると説いている。その後、本地仏としての馬頭観音の姿は、来山した行基自らが彫刻して一堂を構えて安置し、「加耶吉利堂」と名付けたという。馬頭観音の梵名は「ハヤグリーヴァ Hayagriva」、漢字では「何耶揭咧婆」あるいは「賀野絶哩縛」と音写されるので、「加耶吉利堂」とはまさに「馬頭観音堂」を意味するので、馬頭観音が当社開創以来の本尊であったと考えられる。

馬頭観音とは馬が渴水さえも飲みつくすように、魔障や煩惱を食い尽くして衆生を救済する変化観音のひとつであるとされる。平安時代には六觀音のひとつとして信仰され、その忿怒のさまから馬頭明王ともいわれるが、古代から厚い観音信仰の中でも、聖観音や十一面観音あるいは千手観音などに比べて本尊像として像造される例は多くないことが注意される。六道（天・人・阿修羅・餓鬼・畜生・地獄）

からの救済者を六觀音に宛てる場合、馬とのつながりから馬頭觀音が畜生道に配されて身近な觀音のひとつとなったことが想像され、中世期の石造遺品例が街道筋などに多く祀られていることから、一般には牛馬の守護神や往来の安全を祈るものとして庶民にも信仰されたとされている。したがって小菅山奥院の場合は、本尊像として平安時代後期の制作されたことが判明する数少ない特異な例といえる。修験靈地の本地仏としてなにゆえに馬頭觀音を本尊としたものかということについて、ここに少考を巡らしてみたい。

小菅神社奥院は迫出した巨大な岩壁に南を正面とする佛堂の前面を懸造りとしたものであって、背面の岩に接する一間通りを内陣として宮殿三基が安置され、さらに東奥の岩陰には弘法大師命名と伝える「甘露池」がある。山頂付近に位置する岩陰内で籠もりの行を修する場所としては、水の確保が重要であったことは多くの修験行場に共通するものである。この池水に注目されて、金井喜久一郎氏が早く指摘されたように、「この池が当社の御魂代であって言わば水分神の作神様である。」とすること^(註14)は当を得ているようである。それは、石田英一郎氏が『河童駆引考』以来指摘されているように、馬頭觀音の標識である「馬」が「水」と深くかかわるものであって、「絵馬」奉納の起源が祈雨の儀礼に通じていることもよく知られているところである。小菅山においても慶長十一年銘の黑白神馬絵馬が奉納されていることは、「水」にかかわる素朴ながら根強い信仰を伝えるものであると思われるのであり、古代以来、小菅山においても水を司るカミとして馬頭觀音像が信仰されたものであろう。そして、山中他界に坐すカミと交渉することのできる宗教者こそ、人との交わりを絶ち山深く分け入っては山林を抖擞し厳しい修練を経た修験者であったに違いない。修験山伏たちは、山麓の農耕民に代わって水利を山に祈る存在でもあった。

(2)

「加耶吉利堂」は本堂とも記されるが、その旧地は山麓部の最も奥まったところにあったことがわかる。すなわち、山頂の奥院に向かう登拝道が二の鳥居から仁王門（西大門）を経て小菅の集落内を抜け、続く石敷の参道も直線に伸びて山裾部に突き当たる所に位置するのであり、それより先は細い山道となって左に折れて急坂に転じる。これに対して講堂は現在の小菅集落の中心にあり、参道からは北に入つて堂舎は南向きに控えて位置する。つまり、本堂に至る参道を主軸線とすれば、これに直行した堂舎配置となるのであり、講堂前面と参道との間には広場空間が存する。この空間は元隆寺の旧伽藍跡地とされ、永禄九年（1566）に描かれたといわれる「信州高井郡小菅山之図」では、参道に面して南大門・中門・金堂があり、さらに五重塔や鼓樓・鐘樓、食堂までもが描かれている。この空閑地こそ、柱松神事がおこなわれる儀式空間であり、講堂の前庭部は礼拝というよりは修験者による儀礼のための空間であったということが小菅山においても指摘できる^(註15)。近世においても觀音堂が伝金堂跡に再建されなかつたのは、この事情によると推考される。「加耶吉利堂」こそ、元隆寺の金堂であり、本堂であったとみてよいであろう。

さて『来由記』は、行基による本尊造顕に統けて「加耶吉利堂」が大同元年（806）に坂上田村麻呂（758-811）によって元隆寺として再建され、金堂以下の伽藍堂舎が整えられたとする。役行者の現感得といい、本尊の行基自刻といい、寺院開創を語る縁起には常套的な展開であり、坂上田村麻呂の蝦夷征討にあたつて小菅権現に祈請して公驗を得たとされることもまた同様に、史実を伝えるものとは考えにくいのはいうまでもない。しかしながら、『来由記』が記された十六世紀の中頃、中世後期には坂上田村麻呂の蝦夷征討伝説が小菅権現の縁起に取り込まれていたことが知られる点では興味深いものである。この坂上田村麻呂伝説は小菅山においては從来あまり注意されてこなかったようだが、『瑞穂村誌』^(註16)

によれば里宮境内に「田村堂」があったと記されることは田村麻呂信仰が近代まで伝えられていたことの証左といえよう。中世の小菅、少なくとも『来由記』が記される頃においては、小菅権現の縁起譚に田村麻呂伝説を取り込む背景事情があったことが推測される。おそらく、それはカミからの授かりものとしての「馬」と「観音信仰」の習合したものとして馬頭観音を信奉していた小菅修験者的存在が想定できるのではなかろうか。

(3)

岩手県相馬など奥羽地方には田村麻呂開創の伝承を持つ寺院が特異的に集中することは、堀一郎により既に指摘されているところ^(注17)であって、それらが坂上田村麻呂の蝦夷征討と「馬」に因んだ大和長谷寺の観音信仰伝播のさまを示すものとされている。田村麻呂と馬と観音菩薩の関係は、大和長谷寺の十一面観音の靈験譚を記した『長谷寺靈験記』^(注18)下巻第五に記される「田村將軍得馬勝軍建立新長谷寺事」に説かれるところであり、田村麻呂に勝利をもたらした出征歴戦の愛馬が実は長谷寺観音の化身であったところから、奥羽地方に七つの長谷寺を新たに建立したとすることに起因するものとされる。『長谷寺靈験記』は鎌倉時代前期十三世紀ころに成立したものとされ、中世における説話的変奏が「田村語り」となり、後には奥津瑠璃『三代田村』などの文芸作品として発展的に成立したといわれる。そして、この田村麻呂伝説の管理や奥羽地方への伝播において、長谷寺にかかる勧進聖僧や修験行者などの存在が想定されていることは重要である^(注19)。

さらに「馬」とそれにまつわる説話伝承、すなわち「馬の家の語り」といわれるものについては、福田見氏の説かれるところ^(注20)を以下に引用しておきたい。

「馬の家」とは何かというに、わたくしは、およそは公牧の管理にあたった牧官に連なる家筋の謂いととる。そして、その家の養馬の術は、鷹劍の術とも重なって靈界に通じるわざを要するものであり、それゆえにその家柄には巫覡の徒が見出されるのであった。その具体的な例として、著名な官牧の望月の牧に見出されるものであり、「信州滋野氏と巫祝唱導(上下)」なる先稿にて詳述したことである。

一中略一 その望月の牧官としておこった滋野三家の海野・祢津・望月には、その輩下に多くの巫覡の徒が見出されるのであった。そして、彼らは白神・宿神、あるいは馬頭観音を拂し、神事舞太夫あるいは修験山伏、および信濃巫と称された口寄巫女の集團と化して、回国遊行のうちに巫祝のわざを営んでいた。しかも、かかる巫覡の徒は、靈界の消息を通じて、かららずや靈界遍歴の巫覡祭文を伝承するものである。 —以下略—

これらのことからみれば、小菅山における田村麻呂伝説は、全国各地の山岳靈場や靈験寺院を回国遊行する修験行者によって、当地にもたらされた可能性が大きいであろう。そこには観音信仰が通底するものであることが理解されるばかりでなく、さらにはカミからの授かりものとしての「馬」と養馬を生業とする民の存在にも注意されよう。そこで、当地において想起されるのは、千曲川を挟んだ対岸で小菅山を東に望むところに位置した「常整牧」の存在である。『吾妻鏡』文治二年(1186)三月十二日条の「注進三箇国庄々事」^(注21)にはその記述が知られるものであるから、古代末期には官牧として存在していた可能性が高い。ここで小菅山奥院本尊の馬頭観音像の制作年代が平安時代後期にあって、常整牧の成立とおよそ重なってくることは興味深い。貴馬の際に京都を往来する機会もあったとすれば、本像の京ぶりもよく理解されよう。さらに、もし小菅社が「常整牧」と深いつながりがあったとすると、馬頭観音が直接的に「馬」と結び付いた信仰ということとなり、従来の通説よりも遥かに遙りうこととなろう。

なお、田村麻呂伝説と馬頭観音の結びついた事例を有するものとして、新潟県東頸城郡松代町大伏に所在する松之山郷総鎮守としての松亭神社がある。小菅社の縁起と同様に、大同二年（807）に坂上田村麻呂により社殿の造替がおこなわれたといい、馬頭観音像は応永十年（1403）作と伝えられる。しかも文治年間には大和長谷寺の泰山なる僧が三十二神を勧請して中院を建立したともいい、興味は尽きない（注22）。

（4）

「常盤牧」は、関田山脈を北西に国境を越えて越後国上牧にまで及んだことが推定されるという（注23）。したがって、小菅社の信仰圈あるいは擅那場は主として上越地方にあったのではなかろうか。上杉家との深い関係はこれにもよう（注24）。越後から參詣者が多かったということは、中世の信濃産駒の需要が越後国にあったことも考えられるわけで、これを敷衍すればおよそ信濃川下流域が擅那場として想定されてくる。また、千曲川流域を大きな視野で見渡すとき、その上流には古代から有名であった「望月牧」を筆頭にいくつかの「牧」が知られる。官牧の解体後も養馬を生業とした人々は、その活動を伝統的に継続していたことであろう。産駒の流通はもとよりのこと、修験山伏や巫覡などの伝えた口承芸など、養馬に付随する「牧」文化のネットワークが千曲川沿いに展開していた可能性も指摘できる（注25）のではなかろうか。さらなる考究の課題としたい。

（5）

小菅観音堂は信州三十三観音霊場の第十九番札所となっている。この地域巡礼は十六世紀末から十七世紀前半に、善光寺・小川高山寺・保科清水寺の住職によって創始されたという。高山寺はもと大和長谷寺の末、本尊聖観音菩薩。保科清水寺は行基作の千手觀音菩薩を本尊として、大同元年に坂上田村麻呂が寺堂を再建したといい、伝田村麻呂寄進の鉄鍛形を有する。これもまた千曲川一善光寺平を中心に展開する観音信仰ネットワークとして注目されよう。

さらに注目すべきは、近世初頭において、皆神山和合院のもと本山派に組した修験寺院のつながりである。「觀音由来」（注26）には、「寛政七乙卯年八月吉日 当山方九葉誠孝識 小菅山奥院修覆」と記されるので、大聖院は真言宗当山派寺院であったことが判明する。明治の神仏分離以後、別当大聖院の寺跡を後繼するとされる告提院は現在も真言宗智山派である。なお、「瑞穂村誌」は永祿四年（1561）の兵火による焼亡の後、天正年間に神袋恵秀上人が出て復興に努めたという。この恵秀上人は飯繩信仰にも厚く、天正二年（1574）飯山市安田の飯繩神社に天狗像を奉納したことが知られるばかりか、飯繩山東山麓に所在する真言宗靈仙寺を再興したといい、皆神山和合院ともつながりのある修験行者であったという（注27）。

『來由記』を巡る史料として河内金剛寺文書が知られる。これによれば、南朝年号の興國二年（1341）に小菅寺の大進阿闍梨が醍醐寺座主覺済から三法院流の結縁灌頂法則と同道具目録を与えられているので、当寺は真言宗醍醐寺末であった可能性がある（注28）。しかし『來由記』には馬頭観音が天台宗の護法神である「摩多羅神」とも記されるので、天台宗とも関わりがあったものであろう。当社八所権現の中に聖観音菩薩を本地とする戸隠社があり、寺門圓城寺の末であった信濃善光寺と関係の深い修験寺院戸隠山顯光寺は天台宗であった。戸隠とも関わりがあって越後上杉氏の信仰が厚かった飯繩現と当社との関係について、慶長五年（1600）に元隆寺別當大聖院澄舜が上杉景勝に記述し、元祿元年（1688）に同住恵我が加筆したとする『信州高井郡小菅山元隆寺略縁起』（以下『略縁』（注29））では、役行者を当地に迎えた老翁が実は地主神としての飯繩明神であったと記し、かつては神域南端に飯繩社が存在した。

『略縁起』の後半において弘法大師による当山登拝と諸奇縁のことを書き加えているので、戦国時代の混乱を境として近世期には真言宗に統一されたようである。本尊馬頭観音像の現在の厨子と光背は江戸

時代のものであるが、真言宗に転派した結果として背面銘に「弘法大師作」と記すこととなったものであろう。修験においては大和大峰山や近江飯道山でも知られるように天台系と真言系の兼宗はありえたようである。

(注1) 「加耶吉利堂」は奥院に至る参道の中間に所在したものの「本堂」と呼ばれ、旧所在地の伝承がある。版刷で永禄九年と記される『信州高井郡小菅山元隆寺之図』(小菅神社文書、版本は所不明。『長野県町村誌』北信篇1936年刊行に収載)にも奥院への参道脇に「カヤキリ」の記載と堂舎が描かれ、延享三年(1766)の「信濃國高井郡小菅山船園」には「本地堂」としてみえる。

(注2) 小菅神社文書。『信濃史料』第十二卷に「参考」として所載。『中近世における山岳信仰の調査研究報告書』((財)元興寺文化財研究所 2004年)にも翻刻文掲載。

(注3) 平成14年、本像の修理にともなう(財)元興寺文化財研究所による樹種鑑定で判明した。

(注4) 「大正新修大藏經」図像部三に所載。参考団版挿入

なお、前掲図1・3の報告において、本像は右足を立てた図像として解説したが、これを訂正して両踵を寄せて足裏をみせる坐法とする。

(注5) 井上一登『如意輪觀音像・馬頭觀音像』(『日本の美術』312 1992年 至文堂)

(注6) もし本像が惠什撰の『図像抄』に依拠しているとすれば、同抄の成立が十二世紀後半とされるので、ほぼ同時代的な作例となる。

また、同抄は「陀羅尼集經云」として馬頭觀音像造頃時の像高にも触れており、「其像身高如來一・」とし「等入一肘」としている。「如來一・」が「人一肘」に等しいとして約八寸であり、身高が肩の高さまでをあらわすとすれば、小菅神社像の法量に近いものが指摘できるので、像高はこれに則って決められたことも推定されよう。

(注7) 注1前掲書に翻刻文掲載。「本堂先年焼亡、其後數百年無造宮故、此本尊奥院内陳而經年朽損、再興難成」とあり、享保頃には既にかなり傷んだ状況にあったことが知られる。

(注8) 注1前掲書に翻刻文掲載。

(注9) 五來重羅『山岳宗教史研究叢書17 修験道史料集I 東日本編』(1983年 名著出版)

(注10) 「豊山長谷寺拾遺 第一輯 絵画」(総本山長谷寺文化財等保存整理委員会 1991年)に所載される。長谷寺藏の板絵表面に記載される身名は「法華經 観音菩薩普門品掲載願に従っているが、身名不明のものが二面ある。この板絵は長谷寺本堂内々陣の壁面に本尊十一面觀音像をとり囲んで一列に配されていた時期もあるが、慶安三年(1650)落慶当初からのものではなく、したがってその配置形態は不詳である。

(注11) 次項掲載の両界曼荼羅とともに、デジタル近赤外線撮影は(財)元興寺文化財研究所 大久保治による。その概要是以下のとおり。

近赤外線デジタル撮影について

今回は板絵觀音菩薩三十三応化身像と両界曼荼羅について、デジタルカメラによる近赤外線撮影を行なった。撮影には約1600万画素を有するデジタルバック(ProBack Plus (Kodak製))を中版カメラ(カメラ:RZ67Pro II (マミヤ製))のフィルム面に装着し、レンズ:マクロM140ミリ F4.5M/L-A (マミヤ製)を使用した。近赤外線撮影時にはデジタルバックのCCD前面に装着されている赤外線除去フィルターを撤去し、レンズ前面に可視光線除去フィルター(フィルター:IRフィルター90 (ジジフィルム製))を装着した。光源にはストロボ(電源部:CBb-24x、発光部:CB-25 (コメット製))を用いた。撮影画像のデータ量は1カットあたり約50MB (JPEG画像仕様時)となった。

撮影画像の確認が現場で可能となることはもとより、カメラ位置を変えずにフィルターを換装するだけ(ただし、焦点は要確認)で通常のデジタルカラー画像も得られるので、近赤外線撮影との比較検討はきわめて容易におこなうことができる。加えてフィルム撮影も同時に行なえるので、十分に時間の取れない場合の多い文化財調査では意義あることと考える。(大久保治)

(注12) 中野玄三『両界曼荼羅』(『日本の美術』432 2002年 至文堂)

ほぼ同寸法ながら鎌倉時代のものが長野市保科の清水寺に蔵される。



注4 馬頭觀音像図像例

- (注13) 注2と同じ。
- (注14) 飯山市教育委員会編『飯山の文化財』「重要文化財小菅神社奥社本殿」解説 1971年
北竜湖と南竜湖の存在も注意されよう。「來由記」において、小菅椎現を素盞鳴尊の垂迹とも記しているのは、破壞神としての水に問わるものか、あるいは馬頭を牛頭と誤って、牛頭天王と混同したものかとも考えられる。
- (注15) 横井敏雄『山岳寺院の主要堂宇としての講堂』(『仏教芸術』173号 1987年)によれば、山岳寺院における講堂の意義について、一山大衆集会の場として近世に至っても特に重視されたことが指摘されている。
- (注16) 『瑞穂村誌』(瑞穂村役場編 1988年) 第十五章第五十九節「小菅神社」のうち「社号及び祭神」の項参照。なお、現在、里宮に安置される騎馬人物像は、源助明神像と伝えられるが、坂上田村麻呂像の可能性があるのではないかろうか。
- (注17) 堀 一郎『我が国民信仰史の研究』(I)序論・伝承説話篇 (1955年 刀元社) におさめる第九篇「武将の逆行伝説と民間信仰ー坂上田村麻呂伝説攷ー」
- (注18) 『続群書類從』第二七釋下に所収。
- (注19) 阿部幹男『東北の田村語り』(2004年 三修井書店)は田村麻呂にまつわる伝承・説話が発展して文芸作品成立に至る経緯を明らかにし、中世における説話の管理や地方間の伝播に修驗山伏や遊行聖の関与を推定している。
- 鈴木善幸『信仰伝播に関する一試論ー田村麻呂伝承を素材としてー』(『宗教民俗研究』13号2004年)も田村麻呂信仰の広がり方にについて、同様な見解を示す。
- また、池上海一『修驗の道ー三国伝記の世界ー』(1999年以文社)は滋賀県彦根市に所在する善勝寺の坂上田村麻呂伝説を取り上げている。本書は彦町時代成立の説話集『三国伝記』に、蘭東を中心とした天台系修驗者の活動を読み取ろうとするものであるが、その伝えたところは遠く十和田湖にまで及び龍神伝説との関わりにも言及している。小菅山の南北の瀧湖も修驗に関係があるかもしれない。
- (注20) 福田 畏『「馬の家」物語の系譜（上）ー〈田村語り〉をめぐってー』(『立命館文学』485・486号 1985年)
「この滋野流の巫観の徒は、かの「源助縁起」に成長する甲賀三郎譚を保持するものであった。」とし、「小栗判官」は小栗・大庭・横山とつながる牧を背景とする巫観の徒によって発見された。「小栗語りの発生」「小栗」との類似を指摘される「田村」もまたも「馬の家」物語の系譜につながるものであった。と述べて、以下に「田村物語」の物語構造とその伝承資料について国文学分野から考究されている。
- なお、源助神社については中長期の造営試験先に牧も宛てられていることが注意されよう。
- (注21) 新訂増補國史大系「吾妻鏡」第一に所載。
- (注22) 東頸郡浦川原村には山城国鞍馬寺から分寺されたという由緒を持つ鞍馬寺（現在は真宗大谷派）があることや、同村虫川の白山神社が寛元三年（1245）より二百年前に来善によって馬頭觀音の靈地として建立されたなどの伝承の存在が知られる。(『新潟県の地名』平凡社 1986年)
- (注23) 「長野県の地名」「常盤牧」の項 平凡社 1979年
- (注24) 上杉謙信が小菅神信仰に厚かったことは、再興願文の存在や米沢転封において別当大型院が従ったことなどから知られるわけだが、謙信がその旗印に「尾」を用いていたように尼沙門天や勝軍地蔵を戦神として信仰していたことも有名である。尼沙門天は鞍馬寺と、また勝軍地蔵は愛宕山本尊として、ともに田村麻呂伝説に深く関係するものである。あるいは征夷大將軍坂上田村麻呂に対して謙信は直接的に賛迎していたことも想像されよう。
- (注25) 注23前掲書によれば、真田町に所在する実相院本尊となる馬頭觀音像も中世の真田氏経営の牧にかかるものかとされている。本像も未見であるが、上越所在の馬頭觀音像も将来的には調査したい。
- (注26) 注1前掲書に掲載。
- (注27) 小山丈夫「北信濃の山岳信仰と修驗道」(笠本正治監修『修驗道と飯山』所収 2003年 ほおづき書籍)
『瑞穂村誌』「第十五章第六十節仏事」の「小菅山元隆寺発心功大型院」の項。
- 天正二年（1574）飯綱神社に天狗像を奉納のことは『信濃史料』第十八卷所載。
- (注28) 『信濃史料』第五編に収載。
- (注29) 飯山市教育委員会所蔵版による。外題は『小菅山略縁起』。

什宝調査にあたっては氏子總代蒲原良典氏をはじめとして、ご所蔵各位には格別の配慮を賜りました。ここに記して感謝の意を表します。また、調書作成と写真撮影には碇谷直子 大久保治 寺田景 山形隆司の各氏にご協力を戴き、飯山市教育委員会の望月静雄氏には全般に渡ってお世話をなりました。併せてお礼を申し上げます。

第7章 松の神子考—小菅の「松子」と八幡の「松童」をめぐって—

永池 健二

長野県飯山市瑞穂の小菅神社の祭礼は、山ぶどうの蔓で編み作った巨大な柱松2基を立て、その頭頂に立てたススキの穗に火打石を使って点火する、修驗道系の柱松神事である。この神事は、土地の人々によって「松子祭」あるいは、「松子様祭」と呼ばれてきた。祭りの中心となる柱松は、幅1.5m高さ4mにも及ぶ二基の大松明であるが、この柱松が「松子」であった。一方、祭りには7歳前後の二人の童児が選ばれ、松明への点火の神事に際しても重要な役割を演じるが、この童児もまた、人々によって「まつこ」と呼ばれ、「松子」「松神子」などと表記してきた。「まつこ」という呼び名がこの祭礼にとって、いかに大きな意味を担っていたかを示すものであろう。

本稿で考えてみたいのは、この「まつこ」という呼称の持ってきたる所以である。「まつこ」という名前は、そもそも何を意味する言葉であったのか。多くの人たちが推測しているように、「まつこ」の名は、本来は神事において重要な役割を果たす二人の童児の名前であったものと推測される。あえてこの「まつこ」の名にこだわるのは、この名そのものが、小菅の地に連続として受け継がれてきた祭りの基本的性格とそこで二人の童児が果たしてきた役割とを映し出す初めて大きな手掛かりであると考えるからである。

かつてわが国には京の都を中心に、「松童」という名の神様が、靈威をふるって活躍した時代があった。その後各地に「松童」や「松王」「松若」などという名の神格が祀られていたことも報告されている。「まつこ」という名前についての考究は、村人たちが連続と受け継いできた瑞穂の祭りの基本的性格の一端を照射するとともに、さらにそれを通じて古代以来続いている日本人の信仰の基層とも言うべき重要な側面をも明らかにしてくるはずである。

第1節 八幡の松童善神

平安時代の後期、摂関家による政治支配の枠組みがようやく揺らぎ、白河、鳥羽、後白河という三代の帝が退位した後、折位の帝として政治の実権を握った時代。のちに「院政期」と呼ばれるようになる、古代から中世への大きな転換の時代に、京の都を中心広くそれまでにない新しい形のはやり歌が勃然として興り、衆庶の人気を集めて、およそ200年にわたって隆盛を極めた。それらの歌は、「現代風」「当世風」といった意味をこめて人々によって「今様歌」、あるいは単に「今様」などと呼ばれている。

この今様歌の最盛期は、源氏と平家が武者の霸権を競って相争った平安末期の動乱期に位置し、その時代を帝王として生き抜いた後白河法皇も、若年から今様を好んで稽古に精進し、自ら「當道の長者」と称したほどの名人であった。その後白河法皇が、自ら編纂した今様の集成が『梁塵秘抄』である。元は、歌詞集、口伝集合わせて全20巻もの大巻であったと推定されるが、早く散逸し、近世期にはすでに、院自身が自らの今様修行の経緯や体験した今様靈譚の数々を記した「口伝集卷十」のみが存在するだけであった。ところが、明治44年に至って、東京大学史料編纂所の和田英松が、その歌詞集の巻2と覺しき伝写本を発見し、一躍注目を浴びることとなった。この『梁塵秘抄』巻2は、写本としては、江戸後期まで下る転写本であるが、そこには、注文歌、四句神歌、二句神歌、など、当時の人のびとの信仰や生活習俗を活写した歌謡545首が収められ、文芸作品としてだけでなく、平安後期の庶民生活史研究の第一級史料として注目を浴びたのである。

この『梁塵秘抄』巻2の四句神歌の最初に収められた「神分」35首の歌の中に次のような歌が載せられている。

○神のみさきの現するは、さら九よ山長行事の高の御子、牛の御子、玉城響かいたうめる髪類結ひの、
一童や いちふさり 八幡にまつとうせいしん ここには荒夷

「神のみさき」(注1)とは、神の顯現に当たって、その道行きの道案内をしたり、役割を代わって務めたりするミサキ神—いわゆる先導神やお使いの神々のことである。この歌には、比叡山の守り神である山王権現に仕える諸神をはじめとして、京周辺の大社に祀られる眷属神が列挙されているが、その中に「八幡にまつとうせいしん」とあるのに注目してほしい。八幡とは、いうまでもなく京の南西に位置する男山に祀られた石清水八幡宮のこと。その眷属神に「まつとうせいしん」という神がいたというのである。この「まつとうせいしん」には、研究者によって「松堂善神」の語があてられている。「善神」とは、仏法を守護する護法の神々(注2)の謂である。この「善神」を上の「松童」と切り離して、独立した別の神格の呼称であるように解釈する立場もあるが、もちろん、ここは松童神を仏法を護る八幡の眷属神として善神と呼んでいるものと見なすべきものである。

それでは、この「松童善神」とは、どんな神様であったのであろうか。「松童」という神の名は、石清水八幡宮に伝えられる「宮寺縁事抄」に見えることがすでに知られている。同書は、鎌倉初期に石清水八幡宮の検校・別当を代々努めてきた田中氏の嫡流、田中宗清が八幡に伝わる古文書、古記録から特に、重要事項を抄出抄録して、類別に編纂したものである。成立は、建保2(1214)、3年頃と推定され、石清水八幡の歴史を知る上での根本資料とされている。この「宮寺縁事抄」中に5カ所にわたって(注3)、松童の名が見える。難解で判読の難しい部分もあるから、その5カ所の記事を『神道大系本』の翻刻にしたがってそのまま掲示してみよう。

A-(1)

貞觀三年行教夢記、有譜川原大明神遷生時奉祝歎、松童同有彼夢記、遷生時奉祝歎、高良分身歎、
松童 不動

呪咀肺也、又高良分身也、(見) 見於貞觀三年行教夢記、
高良板敷下御坐、無別社、依爲惡神不可放目故、(立候)

託宣云、

若及末代、我託宣有託題囉聲之輩者、本宮之亥戌角字斗我尾柳并御子鉢、向惡人之方撫伏、各
致其災、所謂小神俄嘵、大神稍怒、○本文、縁事抄 第十一ニモ見ユ。

(宮寺縁事抄第一末)

A-(2)

七社

寶前三所 武内 若宮 若宮殿 高良

十九所小神

松童 大將軍 志多羅 子守 大智滿 上高良 阿蘇 三輪 龍田 地主 慈神殿 住吉 今若宮
南宮 夷 三郎殿 百大夫 八子 銀

(同前)

A-(3)

貞觀三年松童皇子御託宣

自身是川原大明神之分身、謂松童皇子、少神俄嘵、大神稍怒、悟忍敏和悅之人、永令蒙神恩者、以
是人々彌信伏便々歸祭、文 同云、猪鼻崎巖石、神御休所保靈驗之地也、文

(同第二乙)

A-(4)

(庚辰年) 〔是、下同〕
 紫當宮 ○所詮以天平勝寶六年乃至立記天武天王。此

十三字、展轉書寫之脈絡、略定可然者也。

問、天武天皇御宇天平勝寶六年二月云々、不審也。天平勝寶ナ
ラハ、孝謙天皇即位六年^甲天平勝寶六年トアルヘキ象、如何。

後成思寺禪圓云、
松童 答、孝謙天皇即位六年^甲天平勝寶六年
尤可然、凡此託宣、一概不得其意也。

若宮 同、高良託宣仁不審アリ、本云、第四十主天泽中原瀛萬人命即位二年^丙以天平勝寶六年二月八日立記天武天皇、文 高良大名
宮○美乃兒丸託宣状云々、天武御宇ナラハ、天平勝寶六年ニテハアルヘカラス、此年號^甲六年^甲天平勝寶六
年トアルヘキ象、不審云々。〔實狀〕天武天皇據也、天平勝寶ハ、孝謙御乎勿論也、〔實狀〕即位二

年高良託宣ノ事ツ勝寶六年二月八日ニ〔實狀〕ノ文ノ意ヲ以テ、能ケ可有丁解手。
〔實狀〕即位二年^甲ノ下仁落字號、然ハ、高良大明神御託宣アリナント、若可有解〔實狀〕

尤有其體、尚可了能者也、又立記ノ下天武天王、不得其意、若〔實狀〕命下記スルヲ、展轉書寫之誤耳。」

(同第十一)

A-(5)

高良 大勢至菩薩
威靈顯々

承安元年五月日、奉爲公家、建春門院被顯當宮七社御本地、〔實狀〕

貞觀三年行教夢記、用河原字、

建久三年攝色勘文、注下高良物部氏神也、子細見于託宣、

松童 不動

呪祖神也、又高良分身也、見于貞觀三年行教夢記、以高良板敷下御坐、無別社、依惡神不可放目
故也、御託宣云、

若及末代、我託宣有託題擊蹙之輩者、本宮之戌亥角字斗我尾禰井經御子鉢、向惡人之方撫伏、各
致其灾、所謂小神俄囁、大神稍怒、〔本文、釋夢抄
第一末ニモ見ニ、

(押紙)

□貞觀元年松童皇子御託宣云、自身是川原大明神之分身、羅松童皇子、小神亦嘗大神宿怨、俗能和悅之人、永今蒙神恩者、是以
猶宿伏使々勝參、文 同云、羅松童皇子御体所、保靈驗之地也、文 八行教夢記之文矣。

後三條院東宮御時、以御體被理懶御前之下、是奉祝後冷泉院也云々、巨細見于懶御前之註了、依此託宣接應之矣、(注4)

(同前)

このうちA-(4)資料は、「松童」の名は掲げているものの、直接その存在には触れているものではない。A-(2)の資料は、八幡社境内に祀られる「十九所小神」の第一に「松童」神を掲げるもので、鎌倉初期の当時、松童が八幡の有力な眷属神としてなお信仰の対象であったことを示すが、それ以上のことは語らない。やはり興味深いのは、A-(1)、(3)、(5) a・b の三種の記事であろう。

卷一末所載のA-(1)と卷十一のA-(5)aの資料とは一部に細かい異同があるものの、ほぼ同文である。同じくA-(5)b「押紙」の記事は、A-(3)の卷2乙の資料とほぼ同文であるが、そこに見えない後三条院にまつわる興味深い呪詛伝承を記す。これら三種の資料を比較検討しながら解説すると、この「松童」という神が石清水八幡内部の伝承においてどのような性格の神とされていたかがおおよそ見えてくる。今、その記述を整理してみると、おおよそ次のような性格を指摘することができよう。

- ① 貞觀年間における石清水八幡宮創始に関わって示現した神であること。
- ② 記事する神であること。
- ③ 高良明神の分身とも伝えられ、特に社殿をもたず、高良社の板敷の下に祀られていること。
- ④ 時に人々に災厄をもたらすような祟りなす惡神であり、呪詛神であること。
- ⑤ 自らを小神と呼んでいること。

A-(1)、(5)の資料には、「貞觀三年行教夢記」なる一書の名を載せる。行教は、大安寺の住職で、貞觀年間に九州の宇佐から八幡神を奉戴し、夢告によって石清水の男山の地に移し祀ったという、石清水八幡の創始者である。「行教夢記」とは、この行教による八幡創始の次第を記したものであろう。今日、原本は伝わらないから、その真偽は知るべくもないが、宗清が『宮寺縁事抄』を編纂した鎌倉初期には、八幡宮内部にあって八幡創始の経緯を伝える最も信頼すべき秘籍として伝えられていたことが推測される。A-(3)の「御託宣」も含めてこの三種の資料は、この「行教夢記」とその周辺の資料に基づいて記されたものと見なしてよからう。

三種の資料と共に「河原大明神」とあるのは、高良明神のことと、宇佐八幡の伝承では八幡大神の別名とも伝えられる根本神である。今日、福岡県久留米市玉垂の宮（高良神社）に記されている。松童神は、この高良明神の眷属とも、また分身とも見なされていたことがわかる。石清水八幡所蔵の「当山本社末社堂塔寺院之事」には「松童不動高良社板敷下仁令メ坐給有由縁歎、大菩薩垂跡之時、依テ託宣拂於定、根本之御眷属也」とあり、「山城名勝志」もまた石清水⁽⁴⁾の項に「末社記」なる一書を引いて、ほぼ同様の事を述べている。松童神は、八幡神の石清水遷座に際して⁽⁴⁾、託宣によって示現し、その威力を發揮した「根本の眷属神」と見なされていたのである。

その託宣に見える「我託宣有託 翠壁の輩者」云々の記事は、難解で判読が難しいが、「もし末代において我託宣を疑い、ないがしろにする輩があれば、本宮の戊亥の隅に祀られる牛我尾の櫛と劍御子の鉢を悪人の方に向かって撫で伏せ、それぞれの災いをもたらさん」というのである。この神は、逆らう者を威力でもって降伏するよう荒ぶる神であり、祟りなす怨祖神であったのである。「依為惡神不可放目故」とあるのも、またA-(5)bの「押紙」の記録に見える「御三條院東宮御時」云々という後冷泉院怨祖の伝承も、そうした松童の惡神、怨祖神としての性格を物語っている。

崇りなす惡神であるから、目を放せば何をするかわからない。だから、特に祀られるべき社寺もなく、高良社板敷きの下に明神の神威によって封じ込められているというのである。「無別社」というのも、単に神格が低いからというだけでなく、そうした松童神の惡神的性格と関わるものであろう。

「所謂小神俄嘆、大神稍怒（小神は俄かに怒り、大神はゆるゆると怒る）。松童神が、その託宣の中で述べているこの言葉も、こうした、この神の性格をよく伝えている。「大神」とはこの場合、八幡神や高良明神、あるいは、北野天神や比叡山王權現などの神格の高い神々を指すものである。それに対して、松童神は、自らのことを「小神」と呼んでいる。この小神とは、A-(2)の資料に「十九か所小神」とあり、後掲の「北野宮寺縁起」にも「小神次第」とあるように、「大神」に付き従う眷属神やその攝社に祀られている神々を指す用語として広く用いられてきた語である。託宣は、松童神自らが「大神は、その度量も大きいからめったに怒ることはないが、それに付き従う己のような小神は、すぐにかっとなって何をするかわからないぞ」と脅しているのである。「小神」の中には、「大神」に代わってその神威を奮う恐るべき神々も数多くいたのであり、前掲秘抄245番歌に「神のみさき」と歌われた神々もまた、そうした崇りなす惡神として恐れられた小神たちであったのである。

松童神が、A-(3)、A-(5)の両資料において、「松童皇子」と記されているのも見逃すことができない。「皇子」の尊称は松童が八幡の単なる眷属神ではなく、王子神、御子神とも観念されていたことを示しているからである。松童神が、託宣神であったことを踏まえると、「松童」の名にも関わって託宣する童子神としてのこの神の本領がよりいっとう明瞭に見えてこよう。託宣神がその威力を發揮するためには、神を我が身に依り憑かせ、神に代わってその言葉を伝える「依巫」の存在が不可欠であろう。託宣神の多くがしばしば童子神として観念されるのは、そうした神の依巫の多くが、年少の巫童であったからにほかならない。

第2節 諸社の松童神と北野の「老松・富部」

松童神が祀られていたのは、石清水八幡に限らない。ここでは、他の諸社の資料から、松童神の存在を尋ねてみよう。松童の神は、八幡神を勧請した東大寺手向山八幡や、鶴岡八幡さらには北野天満宮の摂社の中にも見ることができる。

B-(1)

松童社。

不動尊。

咒咀神也。見貞觀三年行教夢記。

貞觀三年御託宣云。

自身是河原大明神之分身。謂松童皇子。

小神俄驕。大神積怒。恬恐敏和悅之人。

永令蒙神恩者。以是人々彌信伏。便々帰參。已上。

(『東大寺八幡駿記』^(注1))

B-(2)

松童天神・源太夫・夷三郎社 天照大神の西にあり。四神同社也。松童は【八幡宮記】に、八幡の牛飼也とあり。源太夫は八幡の車牛也とあり。或は元大武と書なり。【東鑑】に建長五年八月十四日、始て鶴岡西の門の脇に、三郎大明神を勧請し奉らるゝとあり。宗尊將軍の時なり。

(『新編鎌倉志』^(注2)一、鶴岡八幡宮)

東大寺の手向山八幡にも、鶴岡八幡にも、やはり松童神は祀られていた。『東大寺八幡駿記』所引の松童社の記述は、前掲『宮寺緣事抄』の記録とほぼ一致するから、手向山八幡の松童神が、石清水八幡からの勧請であることは動くまい。また、鶴岡八幡の松童神も、その成立の経緯から西宮の夷・三郎神などとともに、鎌倉將軍の時代にやはり石清水八幡から勧請されたものと見てよかろう。『新編鎌倉志』が『八幡宮記』なる書物を引いて、松童を「八幡の牛飼也」とするのは、八幡の御先神としての性格を良く表わして興味深い記述だが、残念ながら他に所見がないのでそれ以上のことはいえない。

興味深いことに、京都北野の天満宮にもまた摂社として松童神が祀られていた。

C-(1)

南門外	夷三郎	不動
松童		毘沙門
南門外	御堂	阿弥陀
法華堂		釈迦多寶
中門内	白太夫殿	普賢
		聖觀音
		阿彌陀
		不空羂索

(北野宮寺諸神御本地次第^(注3))

小神次第

(中略)

小社。 無名。 是者大拜事。
中門
白太夫殿。 不空羈索。 阿弥陀。 畏沙門。

松童。 八幡。 阿弥陀。

夷。 不動。

三郎殿。 見沙門。

(北野宮寺縁起^(注10)、群書三上)

○夷ノ社 以上に北に及び。四社連棟の末社なり。祭神事代主神とす。

○松童ノ社 同上。祭神応神天皇。一に良種の男太郎丸を祀ると云ふ。

○八幡ノ社 同上。祭神応神天皇とす。

(『京都坊目志』^(注11))

これらの資料は、いずれも、北野に祀られる松童神もまた八幡からの勧請神であったことを物語っている。C-(1)の資料が、松童の御本地を「阿弥陀」とし、C-(2)に松童に「八幡」と書き添えて「阿弥陀」とするのも、八幡神の御本地が阿弥陀如来だからである。C-(3)の『京都坊目志』が、松童社の祭神を応神天皇とするのも同様である。しかし、同書が「一に良種の男太郎丸を祀る」とするのは、見逃すことのできない興味深い異説と言わねばなるまい。近江国北良社の神官良種と、その子太郎丸は、北野天神創始にあたって、その託宣を担った人物だからである。『天満宮託宣記』にその次第を見てみよう。

天満宮託宣記

天暦元年正月三日十二日酉時天満天神託宣記。近江國比良宮天。彌宜神良種^{アキラシ}男太郎丸年七歳^{ナナ}童^{ヒト}七託天宣久。我レ可^レ云事有り。良種等聞ケ。我が像^{カタ}アツ作^{スル}筋^ヒ是我^{シテ}昔持^シ有り。其を^レ取^リ取^ル仰^ギセ給^ス不^可。良種等申久。何處^{シテ}候^ス。答仰給^ハ。我物具^ハ此^ヒ來^シ往^ハ始^シ皆納置^リ。佛舍利玉帶銀造ノ太刀尺鏡毛^{ハナ}有^リ。^(注12)

天神は、近江国比良神社の神官神（みわの）良種の男太郎丸という7歳の童に神懸かりし託宣して、自分の像を作つて祭祀することを求め、良種はその託宣を受けて、北野に天神の社を構える。太郎丸が天神の依り憑くべき依巫であり、その父良種は、その神の声を問い合わせ、神意を説き明かす審神者（さにわ）たるべき役割を担つていいよう。その太郎丸と松童とを同一視するのは、もちろん後世の付会にすぎない。しかし、付会にもそうされるべき根拠はある。北野天神社の草創にあたつて神の託宣を担つた巫童太郎丸と石清水八幡宮創始に際して託宣によって神意を頼した松童神。两者の同一視は、松童神の側にも依巫たる巫童の介在した可能性を想起させる。

「松童」というその神の名の由来も、また、「松童皇子」と称せられる所以も、7歳の巫童と重ね合わせることによってよりいっそう明確な形を取つて見えてくるのではないか。

北野天神社には、八幡の「松童」とは別に、天神独自の「ミサキ神」とでもいべき神々が祀られていた。天神自らがその託宣において、「久シク我に隨て成ぬる者也」と述べた「老松」と「富部」という二柱の眷属神である。

前掲『天満宮託宣記』は、引用部に統いて天神の託宣を次のように記す。

我が從者老松富部と云う者二人有り。筋者老松^{ハシ}持^セ。佛舍利者富部^{ハシ}持^セ。是皆筑紫^{シラス}我^カ共^ヘ來^ル者^{アリ}。若宮ノ前^{ハシ}小^シ高^シ所^{ハシ}地下三尺許入天^{アシ}有^リ。此二人^カやつともは甚^シ不^可同^ル者^{アリ}。心つかひせよ。我^カ居^{ハシ}左右に置^カれ。^(注13)

この老松と富部という二神は、大神たる天神に仕え、天神に代わってその威力を発揚する典型的な「御先神」であろう。「甚不調乃者と毛ソ」といい、「心つかひせよ」というのは、はなはだ厄介で始末の悪い神だから十分に気をつけてあつかえ、といふのである。

「依為惡神不可放目故」という『宮寺縁事抄』の記述を想起させる。「若宮の前に小し高き所に地下三尺ばかり入りて有り」「我カ居たる左右に置たれ」とあるのも、「高良板敷下御坐無別社」という松童神の扱いとそのまま対応している。この天神の二神の眷属神と八幡の松童とは、崇りなす悪神として、相似形のようによく似ているのである。

この二神のうち、「老松」は、「是なむ至所ことに松の種は薄く」とも記されており、松の化身でもあった。松は、天神自ら「我が像の物也」というように、天神の御衣木—依り代の木—でもあったから、その意味でも、「老松」は「八幡の松童」ならぬ天神の「松童」とでもいべき存在だったのである。

第3節 みさきの神とタタリ

八幡や天神、日吉山王権現などの威力ある神格の高い大神に付き従い、その社地に攝社として祀られる神々を、当時の人们は「小神」と呼んでいたらしい。こうした小神たちは、その恐るべき祟りによって大神に代わってその神威を発揚し、喧伝したのである。前掲『栗塵秘抄』245番歌に「神のみさきの現するは」として掲げられた山長、行事、高の御子、牛の御子などの日吉の神々や八幡の松童、あるいは北野天神の老松・富部などの神々は、いずれもそうした小神のうちでも威力ある崇りなす神々として知られた有力なミサキ神たちであった。平安時代後期、そうした小神=ミサキ神たちの活躍がいかに活発で人びとを恐れさせたか。前掲245番歌と共に、次のような秘抄歌謡が、その存在を生々しく伝えている。

○東の山王恐ろしや、二宮客の行事の高の御子、十津御山長石動の三宮、峯には八王子ぞ恐ろしき、
(『栗塵秘抄』卷2、243歌)

○貴船の内外座は、山尾よ川尾よ奥深吸葛、白石白髭白專女、黒尾の御前はあれ内外座や
(同、250歌)

○一品聖靈吉備津宮、新宮本宮内の宮、隼人前、北や南の神客人、艮御前は恐ろしや
(同、270歌)

これらの歌^(註1)に歌われた日吉の神々も、貴船の奥深、吸葛や黒尾も、吉備津神社の艮御前（ウシトラミサキ）も、その発現する靈威=タタリによって、人びとに恐れられた小神たち=ミサキの神にほかならない。

柳田国男と折口信夫が共に指摘しているように、タタルとは、タツヤタルなどと同根の語で、神靈の現世への示現やその威力の顯現を表わすのが原義であった^(註2)。必ずしも厄災をもたらすものとは限らず、吉凶に関わらず、神靈の威力の發動を押しなべてタタルと称していたのである。だから、タタリなどは悪神も、その反面では、その力を敬仰する信徒に対しては災厄を祓い、福徳をもたらす利益の神でもあったのである。前掲「松童皇子」の「御託宣」の中で、悪神たるはずの松童が「悟忍敏和悦之人、水令蒙神恩者」と述べているのも、そうした悪神たちの両義的な二面性をよく伝えている。

神の御前たる小神たちがタタリという形でその靈威を發動する。そうした事態に直面した時、人びとは、どのような態度を採ったのだろうか。そうした当時の人们の信仰行為の一端を伝える興味深い記述が、平信範の日録『兵範記』保元3年（1158）2月3日の条に見えている。

兵範記

此間藏人左少辯俊憲出仗座、仰按察大納言云、日吉明神眷屬牛巫依御邪氣靈驗奉授敍爵、造位記即可令謂印者、上卿召大内記信重仰之、令造進位記、用黃紙、上卿進弓場奏聞、直返給、還着仗座、
神化記脚注

有謂印事、先召近衛將監、被仰可出印由、將監出敷政門之間、下官起床子座、相共經宜陽殿東南、行入日華門出印盤、參進軒廊、列立儀如常、次上卿召中務輔、權大輔頗盛出宜仁門、於膝突給位記、來軒廊、置官取位記、展印盤上、下官進奇指笏、謂印儀如常、次輔如本納宮返上々卿、下官率印盤退去返納、此間上御進弓場奏聞、位記留中云々、

次召社司於殿上口、密々給件位記云々、

正六位上牛巫明神、

今奉授從五位下、

保元三年二月二日、

此外無他狀、先例云々(註16)

日吉明神の眷属「牛巫」(牛の御子)が「御邪氣」による靈験を現したために、叙爵を奉授するべく、歲人俊憲をつうじて按察大納言に仰せがあった。そこで内大記信重に命じて位記を造進せしめ、社司を殿上口に召して、密々に位記を賜ったというのである。末尾の位記にあるように、この時、正六位上であった牛巫明神は、新たに從五位下を奉授されている。

「御邪氣靈験」とあるから、この時牛巫明神が示した靈験=タタリとは、人びとを畏怖させる恐るべきものであったにちがいない。残念ながら資料はその靈験の具体的な内容を語らないが、その靈威の發動が人びとの心の中に惹き起こした騒めきは、報告を受けた朝廷のいかにも物々しい対応によってさまざまと感じとることができる。

この「牛巫明神」とは、前掲秘抄245番歌に見える「牛の御子」と同一神である。

「牛尊」などとも表記される。日吉社山内に祀られる21社の内の「中の7社」の一つに数えられる山王権現の有力な眷属神である。この「牛の御子」は、どのような神であったのか。平安末期成立とされる『日吉社權宣口伝抄』を初めとする日吉社関係古記録からその性格を伝える記述を抄出してみよう。

D-(1)

貞觀年中、慈覺大師感^一見文珠師利於中島之地^一、造^一聖經藏^一、又祀^一熊野不思議童子神及眷屬之神^一、云々、并天宮相殿二座、左山末之大主神荒魂、右玉依姫荒魂、或說云、自^レ古御殿二座、世俗皆略^一山末之三字^一曰^一大主尊^一、又曰^一牛御子^一

(日吉社權宣口伝抄)(註17)

D-(2)

次八王子ノ牛御子ハ、土公神ニテ御ス、サレバ彼ノ霞林ノ大岩ヲ、參詣ノ人據之、土公ノ崇リ無ク、惡夢ヲ消滅シ、一切ノ災難ヲ拂テ、善願成就スト云ヘリ、是ヲ七タノ男神幸牛ニテ御スナリ、三宮ノ龕ハ七タノ繼女ニテ御ス也。

(巖神鈔)(註18)

D-(3)

一護法石、道東有、千手道與八王子、間也、
一牛尊石、御殿之下牛尊石上安^レ之、
一金大巖、八三兩壯御間是也、奥江長石也、巖上又靈石有^レ之、
岩上又靈石有之

(『日吉社神道密記』)(註19)

D-(4)

牛御子

日吉山王記云。土公形。俗林。石塑神也矣。

神號。

隨神三摩那形。以顯其名而已。日吉社神道密記云。牛尊幸牛也。寵前繼女矣

神位。

日吉山王記云。承安二年五月二日從五位上。安貞二年十月廿四日正五位下矣。

社頭。

日吉山王記云。無審殿。御林大石也。在八王子宮矣。

日吉社神通秘密記云。石上安之矣。

(『日吉山王新記』続群書^{〔三〕}、二下)

これらによると、牛の御子は、その本体を土公神とも七夕の牽牛とも、八王子神の眞実の体とも伝えられ、その正体が定かでない、不可思議な神であったことがわかる。土公神とは、陰陽道で、五行の「土」をつかさどる中央神である。「牛尊石、御殿之下牛尊石上安之」(『日吉社神道秘密記』)、「無宝殿。御林大石也」(『日吉山王新記』)などとあるように、この神もまた、自らの社殿をもたず八王子社の社殿の下に安置された大石に坐す神であった。こうした荒ぶる悪神=ミサキ神に対する当時の人びとの態度には、なぜか奇妙に共通した特徴があったように思われる。『巖神鈔』が記しているように、この土公の神も、タタリなす悪神であると同時に、一方で、人びとがこの大石を參詣崇拝し、これにすれば、一切の災難を払って諸々の願いを成就してくれる靈験あらたかな守護神ともなったのである。

かつて神々たちは、その靈異をどのような形で顯わしたのか。古記録によって諸神のそうしたタタリ一靈威の發動を見てみると、夢告あり、示現あり、託宣あり、さらには社殿や御神鏡、御正体、御竈などが怪しい音をたてて鳴動をしたり、発光したり。また、落雷や火災などの災害も、ひいては、鼠による御神宝などの賛損なども神意の発現—タタリとして報告されている。諸社ではこうしたタタリを目の当たりにした時、証拠となる品々やそれを見聞した神官巫女らの証言を添えて、朝廷にその経緯を注進した。朝廷ではそれを受けた神祇官や陰陽寮に命じて占卜を行わせその真偽を問い合わせ、神意の発現に相違ないとされれば、使者を送って、奉幣をしたり、田地封戸を贈ったり、叙爵贈位を行なったりした(〔三〕)。贈るべき田地封戸には限りがあるが、贈位には元手を必要としないから、平安末期には神への位階の贈呈が頻繁に繰り返されるようになってくる。

例えば、保元3年「御邪氣盡駿」によって從五位下に上了牛の御子は、承安2年(1172)の後白河法王・高倉天皇の比叡山御幸に際して、從五位上を贈与されている(〔三〕)。寿永2年(1183)の木曾義仲の入京と平家の都落ちという騒擾に際して、密かに比叡山に身を隠して難を逃れた後白河は、その年秋に、改めて叡山に礼参りの參詣を行ない、山王大宮權現を始めとする諸神にさらに贈位している(〔三〕)。ちなみに、前掲『兵範記』保元3年2月3日の記事において、藏人を介して牛亞明神への贈位するべく「仰せ」を下したもの、まだ帝位にあった後白河自身であったと思われる。「神のみさきに現するは」と歌いだす秘抄245番歌の歌の響きの中に、私たちは、そうした後白河に代表されるような当時の都びとたちのタタリなす小神たちに対する深甚なる畏怖の心、胸の奥底の心のおののきをこそ聞き取らねばなるまい。

第4節 柱松と松の下の神子

松童と松子。このよく似た名を持つ二つの存在の類似は、その名称だけではない。その事実を具体的に裏付けるために、ここでは、両者の間を媒介するきわめて興味深い祭の事例二つを掲げてみよう。どちらもよく知られた著名な祭である。

一は、羽黒修験の總本山羽黒山で毎年大晦日に行われる「松例祭」と呼ばれる松柱神事において、主役の「松聖」(まつひじり)に代わって、聖なる火の打ち替えを担う二人の「松撃ち」という存在。二は、奈良・春日大社の十二月恒例の大祭、春日若宮おん祭のお渡り式の「松の下式」において松の下に坐して、神に代わって芸能の奉納を受ける二人の少年、「頭屋の見」の存在である。

羽黒修験では、一年に4度、春夏秋冬の四季それぞれに行者たちが山に籠って修行する「峰入り」が行なわれるが、そのうち最も大規模で厳重なものとされているのが、「冬の峰入り」である。今日では、新暦9月24日から12月31日まで、百日間にわたる厳しい龍山修行が課せられている。その百日目の最後の結願の夜、すなわち大晦日の夜から翌元日の早旦にかけて行なわれる神事が松例祭^(注20)である。9月24日の「御幣立て」に始まり「松例祭」に至って結願する厳しい冬の峰入りを通して主役を務めるのは、「松聖」と呼ばれる羽黒山下の手向部落から選ばれた二人の行者である。一人は「位上」と呼ばれ、もう一人は「先途」と呼ばれている。この二人の松聖は、厳重に斎戒沐浴し精進を重ねて、百日間の龍山修行を務め上げ、結願の松例祭に臨むのである。松例祭では、「鳥飛び」や「鬼の神事」など行者たちが龍山修行によって獲得した駿力を競う駿競べ行事など様々な神事が行なわれるが、祭の大団圓は、深夜に至って挙行される松柱神事である。

この松例祭の松柱神事は、前段と後段の二部に構成されている。前段は、「位上」方と「先途」方に分かれた若者たちが、それぞれ悪鬼のシンボルたる「悪虫」に見立てた大松明を4本の引き綱で引き立て火を放ち、その後や炎上ぶりで勝負を競うもの。災厄をもたらす悪鬼を払う穰炎の神事であると共に、一年の作物の収穫を占う年占でもあり、「位上」方が勝てば里方が豊作、「先途」方が勝てば、海方の豊漁が約束されているといふ。

後段は、「悪虫」を焼き払ってしまった火に代わって、新たに新年を迎えるべき清浄な火を繕り出す「火の打ち替え神事」である。件の二人の「松撃ち」は、「松聖」に代わってこの「火の打ち替え」を担う執行役として登場する。祭場に立てられた一基の「柱松明」(鏡松明)の周りに「位上」方、「先途」方から選ばれた二人の「松撃ち」が立つ。それぞれ右手に火打ち石を、左手には火打ち金をもっている。そこから33尋離れた地点にはカドモチと呼ばれる二人が、ヒナコデ(火皿)に火口を盛り、蘿草で編んだ火扇をかざして立っている。二人の松撃ちは、奉行の指示とともに柱松明を三度めぐり、それからカドモチに向かって、走りだし、手にした火打ち石と火打ち金でカドモチのもつヒナコデに競って火を繕り出す。ここでもその勝敗が年占とされているのだといふ。

細部には多々異同があるが、この羽黒の松例祭の柱松の神事と、小菅の松子祭との構造的な類似は明らかであろう。その神事において松撃ちと松子の務める役割も相容的なものである。

興味深いのは松撃ちの扮装である。伊藤武の報告によると、頭上には、緑色した四角い板の周囲にシテをたらした班蓋をかぶり、身には白袴東の上衣に、赤いマント状の短い上衣を纏う。顔面は、白粉で白く塗り固め、口や頬には紅を指す。班蓋の上面には、「羽黒山三所大権現加藤」と記されているという^(注21)。単に火を繕り出すだけがその務めであるとすれば、あえてこんな扮装を身に纏う必要はあるまい。二人は明らかにその扮装、意匠によって他の人びとと区別され、徵づけられているのである。

修験道研究の立場からいえば、この松撃ちによる火撃ちの競争も、行者たちが龍山修行で身に付けた駿力を競う駿競べということになろう。しかし、「駿」とは、そもそも神の威力の発現の謂ではないか。その駿力を競うとは、行者が修行によって神仏から授かった靈威を神に代わって発動しようとするものにはならない。松聖に代わってその役を務める松撃ちとは、明らかに神の靈力を身に纏ってその駿力を頼むし担うものなのである。

地元では、この二人の松撃ちは、「天照大神、天御中主神の二神のよりまし」とも「開祖に常火を授けた不動明王の仮の姿」とも伝えているといふ^(注22)。その神名はともかくとして、この柱松明の下に立つ二人の松撃ちが、迎えるべき神の「代依」とみなされていたことは疑いない。

奈良の春日若宮のおん祭のお渡り式は、12月17日に挙行される。前夜の深更に若宮の社から参道脇に設けられたお旅所まで神をお迎えする御遷幸の儀を受けて、関白家の名代たる「日使(ひのかかひ)」の一行を先頭にして、祭に奉仕する人びとが、古式に則った衣装を身に纏い、意匠を凝らして、長い列を組んで市内を練り歩き、お旅所へと至る。派手やかな祭礼行列である。

その行列が参道入り口の一の鳥居に至った時、鳥居の右上手に立っている「影向の松」の前で行なわれるのが、「松の下式」である。この「影向の松」は、春日明神がこの松の下に示現し、翁の姿で万歳樂を舞ったと伝えられる明神の依代の松である。今日は枯れて大きな根株しか残っていないが、その脇に新たな松が植樹されて立っている。御渡りの一行が、その影向の松の下に至ると、「日使」に従う陪從や細男座、猿樂座、田楽座の面々が代わるがわるその芸能の態（わざ）を松に向かって披露する。

それはあたかも松の木に影向した明神にその技を披露し、奉納するという心である。それぞれの芸能座の者たちは、この松の下において所定の舞や芸能を披露しなければ、お旅所に参入できないとされているという。

この松の下式に際して、影向の松の下には、二人の児が坐して控えている。「田楽頭屋の児」あるいは「頭屋の児」と呼ばれる、年少の男児である。かつておん祭に奉仕する田楽の「頭役」は、興福寺の僧侶から指名され、その僧房を頭屋として一切の準備が整えられたという。その「田楽頭屋」から選ばれて奉仕したのがこの二人の児である。^(註2)

永く絶えていたが、平成15年に古記録に従って復活され、古来の形で松の下式に登場した。写真は、筆者が平成16年12月17日の松の下式において撮影した松の下の頭屋の児である。二人は真紅の袴（あこめ）に、上から白の長絹（ちょけん）をはおり、頭を白の覆面で覆った裏頭姿である。祭の行列は神樂の細男も、猿樂も、田楽も、この松の木の下の二人の児に向かって芸を披露する。松の下式に際しては、この頭屋の児と芸能者の間に人が立つことがないよう係員が繰り返し厳しくとがめていた。さながら、奉納される芸能を、神に代わってこの二人の児が見届けるという趣なのである。

この影向の松の下に坐す二人の児は、私たちに、小菅の祭において、柱松の下に立つ二人の松子の姿を想起させる。前夜、禊して身を清め、山上の奥の院に参籠した二人の「松子」は、柱松の神事に臨んで、立鳥帽子に真紅の直垂を身に纏い、背中に大鉢をつけ、前には首から燈籠を垂らして、素足で地に立つ。松太鼓手の合団の太鼓と共に、介添の若衆の手で横抱きにかかえられ、そのまま大松明に下に運ばれて、つり上げられる。けっして自らの足で地を歩むことはないのである。それと同じように、松の下式に奉仕する「頭屋の児」も、16日の宵宮参りに際して参籠所からの参進には、神官の肩車に乗り自らの足を地につけることなく移動する。これは、かつて旧暦11月26日の稚兒の宵宮参りにおいて、頭屋から侍の「カタ車」にて運ばれたという古記録に則ったものであるという。^(註3)

両者が、共に地に足を踏んで歩むことはないのは、それが、この世ならぬ者、この世の秩序の外にあることを示す作法だからであろう。幽靈に足がないのも、かぐや姫を迎えるために天から舞い降りた天人たちが、地上5尺の所で宙に留まり、地上に降り立つことがないのも、同じことの別の表現である。両者は、この世の穢れた大地に足を踏むことがないという形で、その存在が、神々の側にあることを示しているのである。

松例祭の火の打ち替え神事の「松撃ち」と、春日若宮おんまつりの影向の松の下の「頭屋の児」。このどちらも二人一組で、神に代わって祭の主要な役割を務める両者は、その祭に果たす役割の違いにも関わらず、本質的な所で、奇妙によく似ている。この両者を小菅の祭礼の二人の「松子」に重ね合わせてみると、そこには三者に共通した祭の最も大切な主役の性格が自ずと浮き彫りになってくる。その姿は、まさしく古代の八幡の松童善神の姿にそのまま重なりあっているのである。



春日若宮おん祭・松の下式の「頭屋の児」
(2004年12月17日、筆者撮影)

第5節 結び

信州における郷土研究の草分けの一人、栗岩英治が『郷土研究』4卷3号（大正5年6月）に寄せた小通信「信州戸隠の事」によれば、戸隠にて代々神社の神業を専務として、持ち伝えてきた一巫家あり、その家は、姓なく、栗代單に松王と名乗るのみだという。この事実に着目し、松王や松若の名を、八幡の松童神と結び付けて、そこに中古の古い信仰を開拓する大きな手掛りを見いだしたのは、柳田国男である（注20）。周知のように、有名な清盛による兵庫築島開削の事業にまつわる人柱伝説において、最後に人柱となったと伝えられる少年の名は「松王」であった。「菅原伝授手習鑑」に登場する菅公に仕えた白太夫の三人の子どもの一人の名もまた「松王」である。一方、瀬戸内海を挟んで中国、四国地方には、「松王小兒」や「松王權現」などを祀るという小社が広く分布し、さらには、「松堂社」や「崇堂社」「待堂社」などの名を持つ小社の分布は広く関東地方にも及んでいるという。

柳田によれば、八幡の松童も、諸社に祀られる松王小兒や松若、松神などの神の呼称も、もとは「単に奉仕者たる人神を意味する名」であったのであり、その正体は、「神と人との中間」にあって、神の力を人間に伝えるべき役割を担った「神の子にして同時に巫祝の家の始祖たりし者（注21）」にはかならなかつたのである。

春日大社の影向の松を想起するまでもなく、松は、神靈が依りつくのに最もふさわしい神樹であった。大帝姫の託宣にも「八幡波松於所居土女格布（注22）」とあるように八幡の依代の木も松であった。天神でも古くは、松こそが神の依代であったことは、すでに見た通りである。その依代の松の下にあって、我が身に神靈を依りつかせ、その口によって、神の言葉を語る者こそ「松」の名をもつ童児たちであったろう。

小菅の祭の二人の松子も、羽黒山・松例祭の松撃ちも、春日明神の影向の松下の頭屋の見も、柳田国男の言葉を借りれば、もとはこれすべて「現身の松童」、松の下にあって神の言葉を伝える「松の神子」の系譜を引く者たちであったにちがいない。

(注1) 佐佐木信綱『原本複製 葉塵秘抄』（1948年、好学社）に掲げる。但し、諸注を参考して、適宜かなに漢字をあてた。

(注2) 「せいじん（善神）」「ぜん（善）」の「ん」を「い」と表記。字音の「n」を仮名を借用して表すことが行われた。〈小林芳規「葉塵秘抄付錄注」新日本古典文学大系『葉塵秘抄 開吟集 狂言歌謡』1993年、岩波書店〉。

(注3) 神道大系 神社編7『石清水』（1988年、神道大系編纂会）の解説に掲げる。

(注4) 前掲 神道大系『石清水』。

(注5) 「当山本末社社堂塔院寺之奉」『石清水八幡宮史料編1編』（1932年、石清水八幡宮社務所）

(注6) 「山城名勝志」「新修京都叢書」、光彩社。

(注7) 「東大寺八幡院記」「続群書類記」三上、続群書類從完成会。

(注8) 「新編倉石志」「大日本地誌大系」1915年、大日本地誌大系刊行会。

(注9) 「北野宮地諸神御本地次第」「北野誌」1910年、國學院大学出版部。

(注10) 「北野宮寺縁起」「群書類從」三上。

(注11) 「京都坊目志」「新修京都叢書」光彩社。

(注12) 「天満宮託宣記」「群書類從」神祇部二十。

(注13) 同前

(注14) 日本古典文学大系『和漢朗詠集 葉塵秘抄』1965年、岩波書店。

(注15) 柳田国男「みさき神考」「日本民俗学」3卷10号、1955年、8月、但し、「定本柳田国男」（新装版）30巻、1970年、筑摩書房に掲げる。折口信夫「『ほ』・『うら』から『はがひ』へ」「折口信夫全集」16巻、1956年、中央公論社。

(注16) 「兵範記」「増補史料大成」

(注17) 「日吉社權宜口伝抄」神道大系神社編29「日吉」神道大系編纂会。

- (注18) 「嚴神紗」同前。
- (注19) 「日吉社神道秘密記」「群書類從」二、続群書類從完成会。
- (注20) 「日吉山王新記」「続群書類從」二下、続群書類從完成会。
- (注21) 大江鷹「「祟」現象と神祇官の鬼」」続日本紀研究会編「続日本紀の時代」類從精書房。石清水関係の差異については、「石清水八幡宮史料編 4輯」(1934年、石清水八幡宮社務所)の「怪異編」に詳しい。
- (注22) 「難天記」「日吉山王位階形像記」共に、前掲 神道大系「日吉」所収。
- (注23) 「日吉山王權現知新記」同前。
- (注24) 以下、「松例祭」の行事の具体的次第については、伊藤武(関山1400年記念)『出羽三山』1996年、みちのく書房、大山廣海『出羽三山の四季』1984年、新人物往来社、神田より子「羽黒修驗の峰入り」「山の祭りと芸能」上、1984年、平河出版社、等の記述を参照した。これらの資料の探索については、いでは文化記念館の鈴木理恵氏の御協力を得た。
- (注25) (注26) 前掲、伊藤『出羽三山』。
- (注27) こうした松の下式における「頭屋の鬼」については、岩坂七雄、佐々木聖佳岡氏から詳細な御教示を得た。
- (注28) 福原義男「春日若宮おん祭の近世田楽源流記録」「国立歴史民俗博物館研究報告」76集、1998年。
- (注29) 柳田国男「松童神」「郷土研究」4卷12号、1917年3月、「松王健児の物語」「民族」2卷2号、1927年1月、「若宮部と雷神」「民族」2卷4号、1927年5月。但し、引用はすべて「定本柳田国男集」(新装版)に掲る。
- (注30) 前掲、「若宮部と雷神」
- (注31) 重松明久校注『八幡宇佐宮御託宣集』1986年、現代思潮社。

第1節 小菅の聖地について

聖地という空間について、伊藤幹治は『文化人類学事典』(「聖域」の項)において、「タブーとされた特定の聖なる空間。聖地や聖所は類義語。天然の山や森、河川の流域、洞窟、岩石、塚などが対象とされる。」と述べている〔伊藤 1987 408〕。このような聖なる区域を設けることは、汎人類的におこなわれており、同事典にも、ギリシャ、インド、サウジアラビア、中国、日本などにおける聖地の事例が紹介されている。伊藤が挙げているような、山、木、川、石、洞窟といった崇拜対象の共通性からも、聖地への観念には世界的に共通してみられる特徴があることがわかる。

また、このような共通性の一方で、その聖地をとりまく歴史、文化的背景によってそれぞれの聖地に特有の個性が加えられる。本来であれば、このような共通性と独自性との両面を備えた総合的な考察が必要であると思われるが、この独自性の部分については他の章において既に論じられていることであり、本章では、主に共通性の部分に光を当てることによって、さらに広範な見地から小菅の聖地を理解することを試みたい。

小菅における最も代表的かつ重要な聖地は、小菅神社奥社のある洞窟である。洞窟と聖地との関係性について、鈴木正崇は次のように説明している。「(洞窟は——筆者注) 明から間に至る神秘性のゆえに、人間が地下や他界の死靈、先祖、神靈などと交渉を持つ聖所とされ、時にはラスコーのように宗教的色彩の強い壁画が書かれたり、呪術や宗教儀礼が行われる場となっていた。」〔鈴木 1987 514〕^(註1)。このような洞窟を聖地とみなす観念は広く世界に認められている。奥社の洞窟についても同様の聖地性を指摘することができよう。しかし、奥社の洞窟にはさらなる聖地が内包されている。それが洞窟最奥部の「甘露池(甘露井)」である。岩から染み出す清水をたたえた甘露池(井)は、渴水のときにも涸れることがないとされており、かつては、旱魃などの際にこの水を汲み取って帰り雨乞いを行ったとも伝えられている。このように、小菅奥社のカミのイメージは天候とも関わりを持つ水神的な侧面を持っているのであり、このことは、この神社の信仰圏が千曲川を伝って越後方面へと広がっていることからも十分理解ができる。

また、小菅から奥社の洞窟へいたるまでの参道にも、多くの聖地が配されている。代表的なものとして愛染岩、不動岩、鏡石などを挙げることができるが、これらは祠(愛染岩)や石仏(不動岩)が祀られていたり、梵字が刻まれていたり(鏡岩)といった明瞭なかたちで、それが聖なる岩であることを示している^(註2)。このような奥社への過程に配された巨石に対する信仰は、いわゆる磐座の祭祀として理解することができる。

ところで、このような洞窟や磐座に関する考察を行う際に、日本の宗教学、民俗学の分野では当然のことながら修驗道についての理解が求められる。このような視点に基づく研究によって、日本列島の山岳宗教文化の理解は深まっていったのであるし、なおさらには考察を深めていく必要があると考えている。しかしながら、その一方で、修驗道という研究の枠組みは、とかく「日本固有の宗教」という視点に陥りがちであり、その結果として比較文化論的な考察が疎かになるという傾向があるのも確かである。たとえば同じ宗教文化でも、仏教や儒教、民間信仰といった研究分野においては盛んに東アジアとの交流研究、比較研究が唱えられているにも関わらず、山の宗教での同様の研究は極めて少ない。もしも、この小菅の宗教文化を考えていく際に、このような比較文化論的な視野が抜けてしまうということは、小菅の宗教文化理解の視野を著しく狭めてしまうのではないだろうか。たとえば、奥社洞窟の内部には甘露池(井)があり、その清水がその洞窟の聖性を高める上で重要な条件となっているのであるが、そ

の特徴は、筆者が調査を行った限りにおいても、日本のみならず、韓国、中国の多くの洞窟聖地において認めることができる。小菅神社奥社の洞窟は、東アジアにおける山岳洞窟聖地の典型的な事例としても捉えることができる。

このような観点から本章では、主に朝鮮半島の山岳宗教文化の要点を述べるとともに、その聖地観の問題を明らかにすることを通じて、東アジア的視野から小菅の宗教文化を考察するための端緒を探っていきたい。

第2節 〈東西〉の信仰軸

ここで、朝鮮半島の山岳宗教を展望する前に、小菅の宗教文化における山の信仰の位置づけについて若干の考察を挟んでおきたい。

小菅の地図を広げてみると、そこに明確な「東一西」、「南一北」という2つの軸が交差していることが見て取れる。「東一西」の中心軸となる道は、仁王門から小菅集落を貫き、一直線に杉並木の奥社参道へとつながっている。石畳の道をさらに登り進めると「舟石」に突き当たる。ここが石畳の終点であり、同時に小菅神社奥社へと続く山道の始まりである。また、この道すがらに後ろを振り返ると、西には関田山脈の山々を従えた妙高山の威容を正面に見ることができる^(注3)。

また、「南一北」の中心軸となる道は、小菅神社里宮の石段から南へと伸びる道であり、先ほどの「東一西」軸の道と交差し、南竜池溝原までつながっている。

小菅地区は、この「東一西」、「南一北」という2つの軸を中心に形成されている。現在の小菅地区の形成を考えるうえでも、この2つの軸は重要なメルクマールになっていたと考えられる。

この2つの軸は、生活上の必要から形成された、と考えるよりは、むしろ信仰上の必要から、歴史上のある時期に、計画的に整備されたと考えるほうが妥当ではないかと筆者は考えている。もちろんこの仮説を実証するにはさらなる歴史資料の分析が必要と思われるが、この小菅地区を交差する「東西」「南北」軸は、本来「信仰軸」ともいいくべきものであったとひとまず捉えてみたい。

前述のとおり、「東西」軸は、東は小菅神社奥社のある小菅山、西ははるか遠方の妙高山を結ぶ線となっている。これは小菅山・妙高山という2つの山を意識した信仰軸といえるであろう。また、「南北」軸は、里宮から講堂の横を通り南竜池へ至る軸であるが、里宮も阿弥陀如来を祀る講堂も南面して建てられている。里宮の位置する小高い山を背後に背負いながら、「南北」という方向性を重視した信仰軸といえよう。

この両軸に対する意識は、水縁9年の作とされる『信州高井郡小菅山元隆寺之図』からも明確に見て取ることができる。この図は「カヤキリ（堂）」と「西大門」を結ぶ「東西」軸を中心に、東向きに描かれており、域内のほぼ全ての建物がこの法則にしたがっているのだが、ある一群の建物が南面して描かれている。それが「里宮」と「講堂」境内の建物群である。絵図の中心ともいえるこの部分に、作図者の意識のねじれが読み取れるのである。しかし、これはひとり作図者だけのねじれではない。恐らく小菅を歩けば誰もがとらわれるであろう感覚がこの絵図には表現されているのである。「東西」「南北」の信仰軸をめぐる意識を読み解くうえで、この絵図ほどそれを如実に示してくれる資料はないであろう。なお、このような現象は、近年作られた「修驗の里小菅案内図」(図1)においても認められる。前述の『小菅山元隆寺之図』同様に東を上方に描かれており、かつ、里宮・神楽殿の絵や石段の図には、ねじれにも似た表現がとられている。小菅を一度歩いた人であれば、このような図になっていることはよく理解できると思われるが、この図も『小菅山元隆寺之図』の系譜を引くものとして位置づけることができるのであるかもしれない。

さらに、この「東西」「南北」の両軸が交差する講堂前は、祇園祭（柱松神事）の主祭場であり、小菅の民俗宗教を考える上で非常に重要な場所として機能している。また、この「東西」「南北」の両軸の存在は、丁寧にも柱松神事に集約されたかたちで演出されており、儀礼の場の中心が、神仏（「東西=西面するお旅所の神輿」／「南北=南面する講堂」）の視線の交差する点に置かれていることは明らかである（図2参照）。「東西」「南北」の両信仰軸は祭礼の場において集約された姿で人びとの目の前に示現するのである（註4）。

たとえば、奈良春日大社にて毎年12月に執り行われる「春日若宮おん祭り」は、春日大社の攝社若宮神社の神靈をお旅所に迎え、その前でさまざまな芸能を奉納することが大きな見所となっている祭礼であるが、この祭礼の構造について、橋本裕之は、奈良における「東西軸」（原春日信仰=若宮神社）と「南北軸」（鎮護国家の思想=春日大社・興福寺）という両軸の拮抗が顕現する劇的展開の場として捉えている〔橋本 1986 36, 71-2〕。奈良における「東西」「南北」という信仰軸の二重性は、小菅における信仰軸の二重性と極めて似通ったあり方を示していると考えられる。

このような「東西」「南北」という信仰軸の二重性を解明することは、小菅における民俗宗教の歴史・文化を究明するうえで重要な点であると考える。しかしながら、これらを複眼的に捉え、位置づけるだ



図1 修驗の里小菅案内図 [飯山市教育委員会 2000.3] より転載

けの研究蓄積を、現在の筆者は有していない。そこで、上記のような問題意識のもとに、本章で取り上げたいのは、小菅の「東西」に伸びる、いわば「山への信仰軸」の起点ともいべき小菅神社奥社、さらにはそこから集落へとつながる参道の聖地性の問題である。

このような山への信仰、洞窟聖地の信仰、聖なる湧水への信仰といった形で小菅の信仰を捉えるとすれば、それはなにも日本の民俗宗教に限ったことではなく、東アジアに普遍的な山岳聖地の信仰へとつながりうる問題であろう。そこで次節以降では、小菅の宗教文化を理解する上での示唆的な事例として朝鮮半島の山と宗教を例示してみたい。

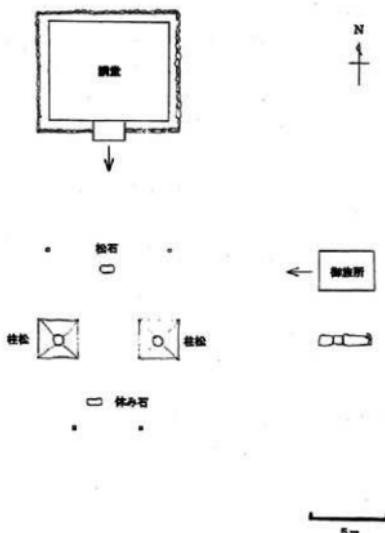


図2 小菅柱松神事の祭場（スケッチ）

第3節 朝鮮半島の山と宗教

1 朝鮮半島の始祖神話と山

朝鮮の始祖神話のひとつに「檀君神話」がある。これは、韓国の高等学校歴史教科書にも掲載されていることもあり、韓国では広く知られている神話である(註5)。その概要をまとめると、次のようになる。

昔、天には天帝の桓因がいた。その子である桓雄は常に地上に思いを寄せていたため、桓因は桓雄に人間界を治めることを命じた。桓雄は三千の供を連れて、太白山（妙香山）頂上の神壇樹という神木の下に天下り、そこを神市と名づけ、広く人々とを教化して導いた。

この神市には一頭の熊と一頭の虎が同じ洞窟に住んでおり、どうか自分たちを人間にしてもらえるよう桓雄に懇願した。そこで桓雄は願いを聞き入れ、ヨモギ1束とニンニクを20個を与え、これを

食べながら百日間日光を避けて籠もるよう命じた。熊と虎は早速修行に入ったが、虎はこの修行に耐えられず、人間にはなれなかった。熊はこの修行を勧め終え、人間の女性（熊女）となることができた。

桓雄は、この熊女と結婚し、男の子をもうけた。その子が檀君王俊である。檀君は平城に都を置き、国号を「朝鮮」と名づけた。その後壇君は1500年の間朝鮮を治めたが、その後は隠棲し、山神となった。

（『三国遺事』の内容を筆者が抄訳）

ところで、ここで注目したいのは、このような「韓民族」の始まりを語った話のなかで、母が熊とされており、さらに洞窟における修行を経て、人間に変身したとされている点である。

この壇君神話について、中野幡能・長野覺の両氏は大変興味深い指摘をしている。すなわち、この壇君神話のなかに、日本の修験道と通じる要素が多くみられるというのである。

たとえば、九州最大の修験靈山である英彦山を開いたのは、「藤原恒雄」という人だとされている。恒雄は猿師であったが、魏國から渡來した善正法師の感化を受けて仏教に入門し、忍辱と名乗って英彦山の三嶽を開山したとされている（『鎮西彦山縁起』）。中野と長野は、この「恒雄」という人物の名は、檀君神話に現れる「桓雄」からきた名であり、それを日本風に見せるために「藤原」という姓を付したのではないかと考えている。

また、恒雄が降臨したという太白山という山や、有名な白頭山など、朝鮮半島の聖なる山には「白」のモチーフが認められる。これは日本において、加賀の白山を始めとする雪を頂いた「白山（シラヤマ）」を神聖視する信仰とも似通っている。

さらに、山の洞窟に籠もるという修行を行なっている点も、「英彦山四十九窟」や「戸隠三十三窟」の例を挙げるまでもなく、修験道の山林修行のありかたと通じるものがあるといえる。

一般に、韓国には修験道のような山岳宗教はないと言われているが、韓国の誰もが知っている檀君神話のなかにも、日本の山岳宗教に通底するような宗教思想が認められる。今後さらに広く山を介した宗教交流史が調査・研究していくことによって、日本と韓国山岳宗教の理解は大きく変わっていく可能性もあると考えられる。

2 朝鮮半島の山岳聖地の諸相

次に、朝鮮半島の山岳聖地の実態について、いくつかの特徴的な事例を挙げつつ論じてみたい（図3参照）。

まずは、ソウルの西に浮かぶ江華島の摩尼山である（写真1）。摩尼山は3つのピークを持つ山で、それぞれのピークには写真2のように岩が露出している。写真奥に見える中央の山頂部には「蟹城壇」と呼ばれる石積の祭壇が設けられており、かつて檀君が天を祀った遺蹟だとされている。天然の岩が露出した山頂部は、13世紀以降の数度に及ぶ修復を経て、今日のような立派な祭壇となっている。

次は、江原道の太白山である（写真3）。太白山は、桓雄が天下ったとされる太白山に比定されることもあるが、このような言説は近代の檀君教という新宗教の影響も強いと思われる。麓には檀君教の「檀君聖殿」があり、中には檀君の画像が祀られている（写真4）。この太白山にも、摩尼山同様の祭壇が認められる。写真5は太白山山頂の祭壇で、「祭天壇」と呼ばれている。ここでは、山に登ってきた人びとが、紙を焼いて様々な祈願をしている光景を目にすることができる。このように山頂で紙を燃やすのは、煙を出して天の神に祈願を伝えるという意味がある。日本の修験道における、外護摩にも通じる思想であるように思われる。太白山にはこれとは別に二箇所の祭壇（符草壇・下壇）が設けられており、古くはこの3つの壇にて祭儀が執り行われていたと考えられる。

太白山の東、文殊峰の山頂には巨大な累石壇がいくつも建てられており（写真6）、熱心に祈祷をする

人の姿を見ることができる。これと同様の累石壇は、智異山の老姑壇を始め、韓国全土に見ることができる。近年になって積まれたものも多いようであるが、このような累石壇の伝統は古くからあったものとされている。

このような累石壇は、日本にも認められる。たとえば、対馬の天童信仰の聖地とされている場所にも累石壇がある。写真7は、対馬南端の豆駿にある「八丁角」という天童信仰の聖地である。一名「オトロシドコロ」と呼ばれるようにかつては禁足地とされていた。また、対馬の木坂という所の浜辺に祀られる「ヤクマの塔」も、小さなながらもやはり累石壇といえる（写真8）。このような聖地を聖地たらしめる標として、石を積んで塔を立てる信仰は、国境を越えた広がりをもつ信仰だったと考えられる。

次に、山中の寺院をみていく。「本当のお寺は山にある」とは、韓国人がよく口にする言葉である。その理由としてよく語られているのは、朝鮮時代に仏教が排斥を受けた際に山に追いやられてしまったから、という説明であるが、おそらく理由はそれだけではないだろう。

韓国の有名な寺は、秀麗な山を背負って立つものが多く、たとえば華嚴寺などもその一例である（写真9）。智異山塊の西側に位置するこの寺は、老姑壇という峰に続く登拝道に位置しており、深山幽谷に分け入ったところに、突如としてこのような大規模な寺院建築群が出現するのである。境内の堂には、山神像が祀られている（写真10）。韓国の山神の多くは、白髮をたくわえた老人の姿で、使いの虎を従えている。このような山神を祀るお堂を境内に設けるのが朝鮮仏教の大きな特徴となっている。日本の寺院に祀られる鎮守神ともよく似ている。

また、寺を建てる場所の選定や、その寺の靈験を強めるために、風水の思想が持ち出されることもある。たとえば、百濟後期の寺址である弥勒寺址（写真11）も、ビラミダルな弥勒山からの気脈を受けた理想的な寺地であると解釈されている。韓国の著名な寺の多くは風水によって解説されることが多く、特に高麗時代には、名山に寺を建てれば国運を助けるという説が仏教界を席巻した〔鎌田 1987 128-9〕。このように、韓国の寺を見る際には、寺と山とを一体の関係にあるものとして捉える必要がある。

写真12は、朝鮮半島南部最高峰の智異山天王峰と、その直下に祀られている法界寺である。法界寺は、韓国で最も標高の高い寺である。この寺にも山神を祀る山神閣がある。ここでの山神は珍しく老婆の姿をしている（写真13）。恐らくは、天王峰に祀られた聖母と呼ばれる母神の信仰の影響を受けたものであろう。興味深いのは、この山神閣の後ろにある磐座である。そこには「山神太君閣」と刻まれており、山神の宿り岩とされている。このほかにも龍王を始めとする、多くの神々が磐座に祀られている。

このような磐座の中には、写真14のように石塔の基壇として用いられているものもある。これは高麗初期の様式を持つ石塔だが、磐座信仰と仏教との融合を象徴的に示した事例として注目することができる。

実は、これと同じ経過をたどったと思われる事例が、大分県の国東半島に認められる。写真15は、国東半島の岩戸寺に祀られているもので、法界寺の石塔と同様に磐座を基壇として、その上に国東塔と呼ばれるこの地方に独特の石塔が立てられている。この塔が建てられたのは弘安年間と考えられているので、法界寺の石塔とも近い時期のものである。このような磐座信仰と仏教との融合が、朝鮮半島南部と



図3 朝鮮半島周辺地図（▲は山名、■は地名）



写真1 摩尼山(江華島)遠景



写真2 摩尼山山頂部の尾根と「蟹城境」



写真3 太白山遠景



写真4 樽君型殿に祀られる樽君像



写真5 太白山山頂の「天祭壇」



写真7 対馬豆酸の八丁角(天童法師の墓と伝えられる)



写真6 文殊峰山頂の墨石壇



写真8 対馬木板のヤクマの塔



写真9 智異山脈西端部と華嚴寺



写真10 華嚴寺の山神像



写真11 苏勒山と弥勒寺址



写真12 智異山天王峰と法界寺



写真14 法界寺の自然岩を基壇とする石塔



写真13 法界寺山神閣の女性山神像

北部九州において同じような展開を見せていたことがわかる。

さて、次は石窟を伴った寺院と山の関係について見てみたい。写真16は、^{コシジ}公州郊外の望月山という山で、この山腹には石窟を伴った西穴寺の址が残されている。この寺が建てられたのは、百濟時代までさかのばると考えられている。公州には東西南北にこのような石窟を伴う寺院が配置されており、都城鎮護の信仰をもっていた。西穴寺址の背後には、今も石窟が残されており、その内部には水が湧き出す池もある。石窟最奥部の祭壇には、写真では見にくいが、白い十字が描かれている（写真17）。このような白十字はこの付近の小さな石窟にも描かれており、まだ確認はしていないが、おそらく民間キリスト教の聖地として今も信仰されているものと思われる。

また、この西穴寺石窟とちょうど向き合う方角にある南山には、^{ナミヤシ}南穴寺址があり、やはり石窟を伴っている（写真18）。この石窟は奥行きが二六メートルもある大規模なもので、手前と奥の二室からなっている。この石窟の入口には近年のものと思われる仏像が祀られており、やはり今も聖地としての信仰をもっている。

このような石窟を聖地と見なす観念も、修驗道に限らず、日本におけるさまざまな山の宗教のあり方に通じるものと考えられる。

以上のように、山頂祭祀・山岳寺院・石窟祭祀といったポイントから朝鮮半島の山岳聖地の姿をみてきたが、実際にはこれらの宗教要素が交じり合っているというのが実態である。そこで、次に智異山の北麓側から天王峰への登拝順路に従って、山岳聖地の複合的なありかたを見てみたい。

写真19は、天王峰麓にある龍遊潭と呼ばれる場所である。写真からも、川の流れがここで留まっていることがわかるように、ここはとても深い淵となっている。かつては山から仙女が降りてきて水浴びをする場所だとされ、ここで泳いではいけないといわれていた。この川岸には写真20のような石窟がある。中には石仏や、山神の使いである虎の石像が置かれ、中央部には湧き水がみられる。石窟の上部には「龍王大神」や「山神」といった字が書かれており、自然神を対象とした巫俗祭祀の祭場である様子がうかがえる。

ここから天王峰の登拝口である白巫洞（写真21）へ向かう。ここにはかつて「百巫堂」と呼ばれる巫覡の聖地があり、先ほどの龍遊潭・天王峰の聖母洞とともに「巫覡の三窟」と言っていた。この百巫堂に相当するのではないかと思われるが、白巫洞の河原にある巨石からなる石窟である（写真22）。かつてはここでも巫俗祭祀が行なわれていたようであるが、智異山一帯が国立公園となるに伴い、祭場が汚れるという理由から巫俗祭祀が禁止され、現在は仏教系の民間宗教者が祀っている。巨石の外側には2箇所の祭壇がもうけられているほか、内部にも写真23のような祭壇が組まれている。巨石の外も中も祭壇だらけという珍しい大岩である。

いよいよ山道に入り、しばらく歩くと、写真24のように巨石に石が積まれたものが目に入る。これは韓国の山の入口には必ずといっていいほどみかけられるもので、願い事をしながらこの石を積むとそれが叶うなどと言われるが、本来は山と里との境の神への意識から祀られたものだったのかもしれない。小普山の「賽の河原」を彷彿とさせるものである。

ここを過ぎると、岩がごろごろした本格的な登山道に入る。すると、行く手に立ちふさがるかのような巨大な岩が目に入る。これが「河東岩」である（写真25）。現在は特に信仰を集めている様子はないが、いくつかの小さな洞がみられるところなどは、小普山の「愛染岩」と似た雰囲気をもっている。特別な名前が付けられていることや、その形状などからは、かつては愛染岩のような磐座の信仰があったのではないかと考えられる。

ここからさらに長い山道を登っていくが、その間の主な大岩を紹介すると、形が特徴的な「マンバウイ」（写真26）と呼ばれる岩や、「帝釈壇」（写真27）と呼ばれる岩などがある。この帝釈壇の上部は凹状となっており、黒ずんだ焦げ跡が残っていることや、その後ろの帝釈峰（写真28）との位置関係から、



写真15 国東半島岩戸寺の国東塔



写真16 公州望月山



写真17 西穴寺石窟の内部



写真18 南穴寺石窟の外観



写真19 龍遊潭



写真20 龍遊潭川岸にある石窟



写真21 白武洞集落遠景



写真22 白武洞川岸の巨石



写真23 巨石内部の祭壇



写真24 小石の積まれた登山道の大岩



写真25 河東岩



写真26 マンハイ



写真27 帝釈壇



写真28 智異山帝釈峰



写真29 通天門



写真30 智異山天王峰山頂

帝釈峰を遥拝する際の祭壇として用いられていた可能性がある。

中が空洞となった通天門（写真29）をくぐり、岩の内部を回りながら登り抜けると、いよいよ天王峰の山頂である（写真30）。ここにはかつて朝鮮半島中の巫現が春秋に登拝したという「聖母祠」が祀られていたが、現在はその礎石だけがみられます。礎石の後ろ側には写真のような巨大な磐座があり、その中央には「天柱石」と刻まれている。近年になって岩の最頂部に建てられた石碑に、韓国人の気はここから発しているという意の文言が刻まれているように、現代にいたっても、この山から「氣」を得たいという人びとの強い思いが感じられる。

以上のように、智異山の麓の村から山頂までの聖地を見てみたが、これだけの事例でも、どのような場所にカミを感じ、聖地とするのかという点において、日本の山岳聖地のあり方と極めて近いものであることが確認できると思われる。

3 交錯する「日本」と「韓国」の山岳宗教

朝鮮半島の山岳聖地のあり方や、そこにカミを見出す心の動きは、日本のそれととても良く似ている。そのため、このような信仰心が容易に国境を越えるということもまたありうるのである。

ここで、以前筆者が調査した高尾山の事例を紹介したいと思う。高尾山の山中には、弘法大師が、嵐で難渋する母子を助けるために作ったと伝えられる洞窟があり、「岩屋大師」として今も祀られているが（写真31）、ここが東京に住む多くの韓国人の信仰を集めているという事実はあまり知られていない。

ここで出会ったボサル（菩薩）と呼ばれる女性の民間仏教者は、歌舞伎町でスナックを営む女性とともに祈祷に訪れていた。彼女によれば、岩屋大師は新宿に住む韓国人の間では靈験があるので有名なところだといい、この高尾山にもものすごい「氣」があるのだという。また、弘法大師が渡来人の末裔とされていることから、この岩屋を作ったのは韓国人だ、という意識も持っているようである。

祈祷の際に用いる仏具、供物は全て韓国製のものを使っている。また、ご丁寧にも韓国の山神像を岩屋の壁面に安置して祀っている（写真32）。祭祀も韓国式に行なわれている。

高尾山という山や、中腹の洞窟はたしかに「日本」なのである。しかし、そこにカミを感じる意識は「日本」を越えて共有されるものようである。このような聖地を信仰する人間の苦みは、容易に国境を越えることができる所以である。

また、この逆のパターンもある。前述した智異山麓の白武洞という村は、写真で見たとおり山間の奥地に位置している村で、智異山の登山口として数ヶ所が民宿を営んでいるというようなところである。この村を筆者が訪れたときには、「日本人がここに来たのは日帝時代（日本統治下の頃）以来だ。」といわれ、とても珍しがられた。

あるとき、この村はずれの川を渡ったところに「クルバウイ（穴あき岩）」と呼ばれる民間仏教者の祈祷所があると聞いて、そこを訪れてみた（写真33）。周りに家が一軒もないようなところにはつんと祈祷



写真31 高尾山岩屋大師 岩窟内の祭壇



写真32 韓国の山神像が祀られる

所が営まれており、一人の老女が干し終わった洗濯物を取り入れているところであった。この老女がボサルだろうと思い、たどたどしい韓国語で尋ねてみたところ、その老女は「おや、また日本人かい。何の祈祷に来たんだい？」と言って、驚くそぶりもなかったので、かえって私のほうがビックリしてしまった。聞くところによれば、この祈祷院は韓国企土の人びとのみならず、日本や中国からもその利益を求めて祈祷を頼みにくるのだそうである。「つい最近も、日本人が来たよ。」と平然と言わってしまった。山奥の、それこそ外

国人を見るのが珍しいという村にもかかわらず、このような祈祷所に東アジアの国々から次々と人びとがやって来ているのである。

国際交流史などと、海を介した「面的」な交流が頭に浮かぶが、ここまでで紹介してきたのは、山の聖地を介した、いわば「点的」な交流の姿であったといえよう。上記のように、国境を越えて山の聖地を求める人びとの存在は、地域の歴史を考える上でも重要な示唆を私たちに与えてくれる。たとえば、近隣の根塚遺跡からは渦巻文様の柄をもつ珍しい太刀が出土しているが、これは金属学的調査等の結果から、朝鮮半島からもたらされたものではないかと考えられている〔木島平村教育委員会 2002 143〕。

また、小菅の参道からまっすぐ西方にそびえる妙高山の関山神社には、秘仏として7世紀のものとされる珍しい新羅仏（観音像）が祀られている。このような大陸や半島との関係を示す文化財がこの付近に散見されており（図4参照）、いわゆる日本海ルートによる交流によって朝鮮半島や中国大陆との深い結びつきがあったと考えられている〔柿本 1986 61-62〕〔山本 2003 116〕。

このような飯山周辺地域に大陸や半島の文化的痕跡が濃く認められることの背景に、先ほどのような山の聖地を求めて国境を自在に行き来する人びとの姿が重なってこないだろうか。

おわりに

朝鮮半島の山岳宗教を概観してみると、「山と人とカミとの関係」の理解を通して、東アジアにおける山と宗教の文化を比較しながら考えていくことの必要性を強く感じる。このような視点をもってすれば、日本独自の宗教といった「修驗道」のイメージとは違った山の宗教文化的一面が浮かび上がってくるのではないかだろうか。

海に囲まれた日本列島の歴史や文化を考える上で、これまで国際交流史の理解を進めてきたのは「海からみた歴史」研究の進展であった。しかし、本章で紹介した山の宗教文化の比較考察が深まっていけば、「山からみた歴史」のなかから新たな国際交流の歴史が明らかになるかもしれない。このことは、山間地域の歴史像を大きく変えていくひとつのアプローチともなっていくと思われる。

本章の始めに述べた小菅の聖地の問題についても、朝鮮半島を始めとする東アジア的な広がりのなかから理解していく糸口もあると筆者は考える〔図4〕。そしてこのような汎東アジア的な視点から地域の文化を捉えるとすれば、それは地域の内部から東アジアを見つめなおす契機となるかもしれない。前述した小菅の「東西」の信仰軸は、地域社会と自然とを、そして人びととカミとを結ぶ線であったが、その延長線上には、東アジアの深遠な民俗宗教の世界が広がっているのである。



写真33 白武洞の村はずれにある祈祷所

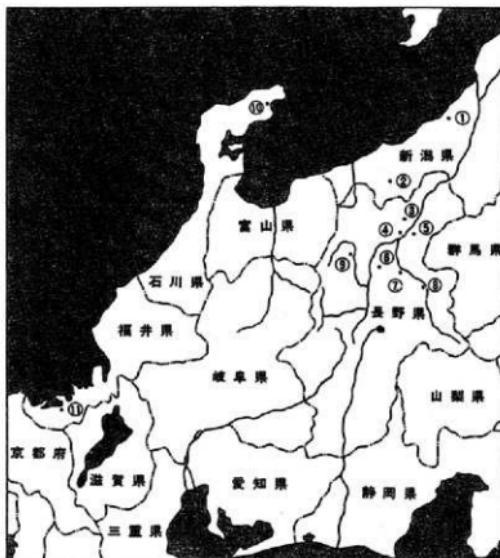


図4 日本海沿岸から渡来文化の移入を物語る文化財の分布図 [柿本 1986: 61] より転載

①越後国伝来菩薩像(木造) ②関山神社金銅菩薩立像 ③長野市山千寺觀音菩薩立像 ④長野市善光寺本尊 ⑤須坂市銀塚古墳 ⑥坂井村安坂寺草薙古墳 ⑦上田市長福寺觀音立像 ⑧北御牧村両羽神社神像 ⑨松川村観松院金銅菩薩半跏思惟像 ⑩石川県内浦町薬師三尊像 ⑪小浜市正林庵菩薩半跏思惟像

〈参考文献〉

- 飯山市教育委員会 2000 「図録 小菅の文化財」
- 伊藤 幹治 1987 「聖域」(石川栄吉ほか(編)『文化人類学事典』弘文堂)
- 柿本 憲二 1986 「信濃の密教——その歴史と文化」(『信州の仏教寺院』第1巻 地土出版社)
- 鶴田 茂雄 1987 「朝鮮仏教史」東京大学出版社
- 木島平村教育委員会 2002 「木島平村埋蔵文化財調査報告書2 根塚遺跡」
- 国史編纂委員会(編)、畠昌淳・宋達玉(訳) 1997 「韓国の歴史 国定韓国高等学校歴史教科書」明石書店
- 佐々木 正治(監修) 2003 「飯山風土記」飯山市振興公社
- 佐々木 正治 2003 「修驗道と飯山」(佐々木正治(監修)「修驗道と飯山」ほおづき書舎)
- 重松 敏美 2001 「採・柴」灯籠と、その「煙」についての一考察」(『山岳修驗』27)
- 鈴木 正崇 1987 「洞窟」(石川栄吉ほか(編)『文化人類学事典』弘文堂)
- 鈴木 正崇 1990 「対馬における村落空間の社会史」(『玄界灘の島々』小学館)
- 須永 敬 2003a 「熊頭・洞窟・修驗道——信越国境の山岳洞窟『リュウ』をめぐって」(『長野県民俗の会通信』175)
- 須永 敬 2003b 「沖縄本島の靈地とその研究に向けて——沖縄開墾報告(1)」「日本における神觀念の形成とその比較文化論的研究」研究報告書Ⅰ 國學院大學21世紀COEプログラム
- 中野 権能 1977 「英彦山と九州の修驗道」(『英彦山と九州の修驗道』名著出版)
- 長野 覚・朴成壽(編著) 1996 「韓國・韓君神話と英彦山開山伝承の謎」海鳥社
- 橋本 裕之 1986 「春日若宮おん祭りと奈良のコスモロジー」 東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所
- 丸子町誌編纂委員会 1992 「丸子町誌」歴史編 丸子町
- 義和田一洋 2002 「韓國・北朝鮮の山」(『山と渓谷』2002年5月号)
- 森 浩一(監修) 1989 「韓國の古代遺跡」2百済・伽耶篇 中央公論社

山本 義孝 2001 「北部九州における山岳修験研究の新たな方向性」(『山岳修験』27)

山本 義孝 2003 「山岳修験のルーツをさぐる」(笠本正治(監修)『修験道と飯山』ほおづき書籍)

(注1) なお、長野県における洞窟を利用した葬所の事例としては、5世紀中葉のものとして鳥羽山洞窟、さらに、5世紀中葉～6世紀前半のものとして岩谷堂洞窟を挙げることができる。ちなみに、鳥羽山洞窟では、死体を伸展のまま曝した状態の「曝葬」が行われており、独自の葬制をもつ有力な集団が存在していたと考えられている。また、朝鮮半島からもたらされるような超一流の品々がともに発掘されていることも付記しておきたい[丸子町誌編纂委員会 1992 49-59]。

また、北信地方の熊野では、猿のベースキャンプとして「リュウ」と呼ばれる山中の洞窟を用いることがあり、その多くは洞窟内部に山の神を祀る祭壇が設けられている。このような山中の洞窟を「リュウ」と呼ぶことは、信越国境の山岳さらには群馬県などにも広がる山の文化であるが、このような文化の背景には、あるいは山中洞窟の龍神や水神への信仰があるのかもしれない[須永 2003b 7]。

(注2) もちろん、この他にも多くの岩が参道の要所に配されているが、それらを全て聖地と捉えてよいのかどうかについては、なお考察の余地が残る点であり、今後の研究の進展を待ちたい。

(注3) たとえば、小菅地区内の区分として、「カミネ」「ナカネ」「シモネ」という呼称があるが、これは前述の「東西」軸を中心にして、東から順に「上・中・下」に分けたものである。なお、この地区名称は「上之院」「中之院」「下之院」の略称であると伝えられている。

(注4) このような「東西」「南北」軸の交わる祭礼の場で、かつては馬市が営まれていた。また、今もその名残として市の神が祀られている。このことは、小菅におけるこの場所の重要性をさらに明確に示している。

(注5) 紀元前233年のこととされるこの話はあくまでも神話なのであるが、この話については、古代における熊を崇拝する部族と虎を崇拝する部族との対立を表した神話だとする説があるなど[国史編纂委員会(編) 1997 30]、古代の古朝鮮建国という歴史的事実を反映した神話だとする見解が韓国では強い。

(注6) もちろん、本章の冒頭で述べたとおり、世の東西を問わず、山を畏れ敬うという心意はあるに違いない。しかし、その内容の問題となると、やはりグローバルレベルでの地域差というものがあるようと思われる。たとえば、「山と溪谷」誌の蓑和田一洋氏は、風光明媚で有名な韓国の雪岳山に登った印象を次のようにまとめている。

こうして、韓国の山に登ると、この国のこと、すこしだけ体でわかるような気がした。あたりまえのことなんだけど、韓国人の人の山や自然を楽しむ気持ち日本人と同じなんだ。こんなシンプルな気持ちを実際の体験としてわかることができる。それに、山を通してあれあう韓国人とは、どこか深いところで通じあうことができるような気もした[蓑和田 2002 189]。

ここには西欧の「制覇」「登頂」アルビニズムとは違う、東アジアの山岳文化に共通の感覚の「発見」が率直に記されている。

第9章 まとめ

笠本 正治

平成十五年、十六年の両年にわたって行われた小菅総合調査の結果をこのような形で皆様のもとにお届けできることは、調査に参加した全員の喜びである。

長野県飯山市瑞穂地区の小菅という集落は、この調査報告書に示されたように学べば学ぶほど、調査すればするほど、奥深さを示してくれる、飯山市民にとって、いや長野県民にとって、さらには日本国民全体にとって貴重な地域である。

小菅と聞くと歴史に興味を持つ者ならば、上杉謙信が弘治三年（一五五七）五月十日に願文を捧げた小菅元隆寺を思い起こすことだろう。謙信は永禄七（一五六四）年八月一日、更級八幡宮（千曲市）にあてた願文で、「今、武田晴信は貪無体、他方の国を捨て、あまつさえ戸隠・飯縄・小菅三山、善光寺を始め、その外在々所々の坊舎供僧を断絶をなし、寺社領欠落の故、御供灯明已下怠転し、光塔仏閣伽藍際限なく焼却す」と記し、同年六月二十四日付の越後弥彦神社（新潟県弥彦村）あて願文では、「伊繩・戸隠・小菅怠転」と書いている。のことからして、上杉謙信にとって小菅は、戸隠・戸隠と並ぶ靈場だったことが知られる。そして、善光寺とも比べられるほど大事な宗教世界だとの意識があったのである。

このうち戸隠・戸隠は、大阪藤井寺市の善光寺本「善光寺參詣曼茶羅」でも善光寺の背後に描かれているとおり善光寺信仰に組み入れられており、現在でも多くの人が訪れる。それに対して小菅の場合、善光寺からは位置的に離れており、水内郡ではなく高井郡と異なることから、善光寺信仰とはつながりを持たなかった。このためもあって、近代そして現代と宗教の地としての小菅はほとんど忘れ去られた状態であった。

一方で、小菅神社奥社本殿（附、宮殿二基）は国の重要文化財に指定されている。また、板絵著色觀音三十三身図、桐・竹鳳凰文透影奥社脇立二面、菩提院の絹本着色両界曼茶羅図は長野県宝に指定されており、小菅の柱松行事も長野県無形民俗文化財に指定されている。市の文化財はこの外に沢山ある。このように小菅には長い歴史を経た多くの文化財が残り、祭りも維持してきた。特に集落の景観、奥社参道の風景などは、日本人がどのような意識を持って集落を形成したのか、どのような場所に信仰を感じたのかを伝えてくれる、貴重な文化遺産だといえる。

これを維持するために地域住民が負担してきた苦労は並大抵のものではなかった。この地域は冬に二から三メートルも雪が降る豪雪地帯である。そんな中で、奥社の建物を維持するために雪を下ろしに行くだけでも、私たちには想像もつかないエネルギーを費やす。地域の文化財はたまたま残ったのではなく、住民の残そうという気力と努力、経済的負担の上に残されてきたのである。

ところが、このような歴史の重みを持つ小菅も、時代の波を受けて、人口が減少し、日本各地の山村同様に過疎化が進行している。毎年行なわれていた柱松柴灯神事も、多くの経費と役割を担う人の負担に耐えかねて、三年に一度になってしまった。柱松神事の出発地であり、拠点になる大聖院跡に建つ護摩堂の老朽化も激しい。大聖院跡の石垣もはらんだり、崩れたりしてきている。文化財が大事なことはわかっていても、食べるためにはそちらにだけに生活のすべてを捧げるわけにいかないというのが本音である。さまざまな意味で、現在は小菅にとっても大きな転換期である。

こうした小菅の文化財をいかに維持し、よりよい状態で次の時代にバトンタッチしていくかは、現在に生きる我々の責任であり、時代のリングのをつなぐとめである。しかしながら、我々にはその方策がまだ見つかっていない。地域の指導においていただいた文化庁調査官の坂井秀弥氏に相談したところ、「まずは調査し、勉強して位置づけをするしかないでしょう」との示唆をいただいた。確かにその通りである。我々が個人的に素晴らしいといつても、それを万人に認めてもらえるように、調査・研究し、

それを報告書にするなどして、社会に訴えていかねばならない。本当によいものならば、世論が放って置くはずがないだろう。その思いから、本報告書はできた。

今回の総合調査は、第一回の小菅の健康診断だと私は考える。まずは小菅の過去をしっかりと知り、どこが貴重であるかを認識したい。その上で現状をきちんと把握し、未来に向けて歩みだすしかないのである。考古学、歴史学、民俗学、建築学、農学、植物学など、多様な分野が集まつた本報告書は、多方面からこれまで知られていなかった小菅の実態を明らかにした。

しかしながら、これで小菅のすべてが明らかになったわけではない。多くの積み残しも残っている。長い歴史を経てきたこの地域の研究は、わずか二年間でできるはずがない。この二年間は調査の第一歩に過ぎず、今後長い期間にわたって我々は学んでいかねばならない。歩みはこれからであり、学べば学ぶほど、この地域が多くの素材を提供してくれると確信する。

課題は研究の面だけではない。今後いかにして小菅の文化財を維持していくかについては、まだ全く結論が出ていない。おそらく、日本全国の人がやってきて、まず心を打たれるのは小菅の集落としての景観、そして参道の景観であろう。小菅では景観協定を結んでいるが、こうした日本の村を代表するともいえる景観を、いかにして今後に伝えていくかということになれば、経済的に外部からの協力が必要である。その道筋はまだついていない。無形民俗文化財の柱松神事は、それを担う人の減少だけでなく、祭の重要な舞台となる諸施設の痛みが毎日進んでいる。とても小菅住民だけでは、小菅の文化財を守る負担に耐えることができない。

この地域を持つことは飯山市民にとっての誇りである。とするならば、飯山市民としてこの問題にいかに関わるのか考えねばなるまい。また多くの県の文化財を持つということは、県民全体にとっても大事な文化遺産を小菅が維持しててくれたことを意味するが、県民としては何を協力すべきか。どのように御礼をすべきか。さらに国民としてはどうか。しっかりと問題を見据えて、対処していかねばならない。

末筆ながら、こうして調査・研究しても、とても汲み尽くせない文化を、多くの負担を負いながら維持しててくれた、小菅の皆さんに心より感謝する。

飯山市遺産文化財調査報告 第71集

長野県飯山市小菅総合調査報告書
—市内遺跡発掘調査報告
第二巻 調査・研究編—

平成17年3月22日発行

発行・編集 飯山市教育委員会
印 刷 は お す き 書 繕 樊

