

## 若狭の二つ物

——王の舞との関連に触れて——

橋本裕之

- 一、はじめに
- 二、二つ物の輪郭
- 三、二つ物の研究史
- 四、二つ物の諸相
- 五、若狭の二つ物
- 六、二つ物と王の舞
- 七、結びにかえて

### 一、はじめに

各地で古くから行なわれている神事のなかには、二つ物と呼ばれる童児の登場することがある。まずは試みに、定義の例を二、三紹介しておこう。

祭礼に出る特別な扮装の童子で、おそらく神霊の憑坐から発展したも

のと考えられる<sup>(1)</sup>。

祭礼に奉仕する、特別の童児をいう。馬上で出るのが各地共通の例で、名の如く一人だけ、扮装にも特別な風俗が見られる。<sup>(2)</sup>

ひと(人・先天魂の一つなるヒ——血液浄化作用——を持つ者)と関連があり、神に選ばれた者の義。ヒトツ火・ヒトツ松の信仰もこの意味から生れた。祭りの行列に加わる、依坐の童児を、面ざしのかくれるま<sup>(3)</sup>で、目深く笠・布などをかぶらせられ、御一物(オヒトツモノ)と呼ぶ。いくらか色合いが異なっているとはいえ、ここに列挙した定義には、さほどちがいは見出せない。こうした二つ物のうち、よく知られている事例としては、和歌山県新宮市の熊野速玉神社で行なわれる御船祭に出る二つ物人形や、同じく和歌山県的那賀郡粉河町にある粉河寺の鎮守丹生神社の六月会(粉河祭)、兵庫県高砂市曾根の天満宮の祭礼などに登場する二つ物あたりがすぐさま思い出される

が、じつはそれ以外にも類例は少なからず存在している。若狭地方も決してその例外ではなく、とくに一つ物とは称していなくても、まずまちがいないと思われるものまで含めると、若狭にもいくつかの事例を確認することができるのである。

しかも、若狭における一つ物は、この一帯に多く残る王の舞や獅子舞などとともに京都や奈良から伝播したと見えて、とりわけ王の舞の民俗的変容とも密接に関連しているように思われる。そこで本稿では、若狭における一つ物のありかたに注目して、一つ物のみならず、王の舞を變形する民俗的想像力の質の一端を確かめる作業に赴きたい。そのためには、まず一つ物の輪郭をある程度まで明確にしておくことが必要になってくるだろう。

なお、詳しくは後述に譲りたいが、一つ物の史的側面については、永島福太郎が宇治離宮明神祭や春日若宮おん祭との関連で論及しており、一つ物をめぐる現在の研究水準を示している。<sup>(4)</sup> あわせて、各地への伝播を示す事例についても、いくつか紹介しているのが参考になる。一つ物の成立と展開を見通す氏の論考に新たに付け加えるべきことはほとんど残されていないとも思われたが、若干の疑義もないわけではない。また、若狭に伝播した一つ物が民俗社会に受容されたさいに、同じように伝播した王の舞に与えた影響にも、ほかの地域にはない特色が見受けられる。その意味では、この

論考も、一つ物の研究にとって何かしら益するところはあろう。さらに、王の舞の民俗的変容の一例を描き出すことができたならば、当面の目的は満たされたことになる。

## 二、一つ物の輪郭

一つ物の輪郭を余すところなく描き出そうとすることは、類例のどこまでを一つ物の範疇に含めるかといった厄介な問題もあって、決して容易ではない。本稿がその任を果たせるとは到底思われないが、さしあたり現在入手できる情報を手がかりにして、一つ物に対する大方の理解を促したい。なお、意見のわかれるところであると予想される一つ物の範疇については、ひとまず比較的緩やかに設定しておくことにする。最初に触れたように、一つ物の史的側面については、永島福太郎の論考がある程度なら明らかにしているところであるので、詳細については再説を避け、要点のみを紹介しておく。<sup>(5)</sup>

一つ物の文献上の初出は、『中右記』長承二年(一一三三)五月八日の条であり、宇治離宮祭における渡御のさいに、巫女・田楽・雑芸などとともに登場している。なお、『平家物語』巻一の願立の章には、年代的にはそれに先立つ嘉保二年(一〇九五)三月のこと

として「百番の芝田楽・百番のひとつもの、競馬・流鏑馬・相撲をのく百番、百座の仁王講……」なる一節が見えるが、永島福太郎はこれを平家物語の作者が往昔を推測した筆になるとしており、信頼するに足らないと考えているようである。その理由としては、時期尚早であることと、本来なら少数（一つ）であるはずが百番とあることの二点が挙げられている。

氏によれば、一つ物は、長承あるいは保延年間（一一三〇年代）に宇治離宮明神祭や春日若宮祭で発祥し、さらに伝播したものといることになる。春日若宮祭は宇治離宮明神祭を模しており、さらに宇治離宮明神祭は祇園御霊会に倣ったと考えられるから、祇園御霊会に登場する馬長童が同類として迎えられることもあったのだらう。祇園御霊会の馬長童が、宇治離宮明神祭では一つ物と呼ばれるようになり（理由は不明）、さらに宇治離宮明神祭の盛況に鑑みて創始された春日若宮祭に流入したのかもしれない。ただし、祇園御霊会の馬長は五十騎を超えるから、語義からしてごく少数であったと思われる一つ物とそのまま重なるとは考えにくい。一つ物は、馬長童と同類にはちがいないが、そのなかでもとくに少数であることに重大な意味を有するものとして新たに創始されたのではないか。さらに、当時に流布していた思潮にまで視線を行き届かせるならば、神仏習合および御子神信仰が勃興した結果、かたちづくられた

祭礼（いわゆる「お祭り」）の卓抜な造形として、一つ物は発祥した。院政の敬神崇仏なども、これを助長したであろうことは、容易に推察がつかはずである。その意味において、一つ物の史的意義は大きい。氏は、おおよそ以上のように仮説をめぐらしている。なお、このあたりの氏の見解を最もよく示す一節を別の論考から引用しておく。

ちなみに、宇治離宮祭の長承二年の「一つ物」がほぼ最初だと断定するのは、祇園祭も同じこと、白河上皇に始まる院政の敬神崇仏によって神事祭礼ががぜん盛大化したことにちなんでいる。神仏習合思想の発達、御子神（若宮）信仰の勃興、さらには田楽・散楽などの民衆芸能が発達して祭礼風流の主体となったことなどにちなむ。ここに祭礼史の画期がもとめられる。一言にしていえば、神仏混淆（神仏と人との偕楽）の祭礼が創まったのであり、いわゆるお祭りの始まりといえる。繩素偕楽の盛大化があり民衆化が進むのである。<sup>(8)</sup>

ところで、従来の祭礼とは一線を画する新しいタイプの祭礼風流の目玉となった一つ物ではあったが、その名称は、宇治離宮明神祭と春日若宮祭のいずれにおいてもしばらくで消えてしまい、その後馬長と呼ばれるようになる。当然ながら、祇園御霊会の馬長に影響されたことが想像できようが、永島福太郎が推測するように、田楽の衰退、およびそれに代わって浮上してきた猿楽の動向と関係している可能性も否定できない。<sup>(9)</sup> 東播磨一帯では、一つ物は神幸の憑

坐として祭礼風流の一環に加えられたのだが、やがてより豪華で派手な神輿や屋台が導入されると、それらに風流の花形の座を明け渡すことになる<sup>(10)</sup>。さらに、一つ物は神輿の先駆、あるいは供奉の役割を担うものと考えられるようになっていったのであろう。

いずれにせよ、一つ物の名称があまり長く用いられなかったために、これまでに一つ物の実態に迫る試みは遅々として進まなかったのである。そもそも、一つ物が当初から童児であったかどうかについてさえも明らかになっていないことは、永島福太郎が指摘している通りである<sup>(11)</sup>。しかしながら、少なくとも祭礼に稚児が参加するようになったさいに、一つ物が登場していると言うことはできるのではないか。馬長童も一つ物の同類と考えるならば、これらは祭礼における稚児の発祥を物語っていると見なせるかもしれない。

春日若宮祭では、一つ物(馬長児)は五騎出ることになっていく。永島福太郎は、これを若宮を加えた五所明神を象徴していると解釈する<sup>(12)</sup>。その当否は措くとしても、そのような機能は、夙に忘れられたものと思われる。一つ物が神の表象であることよりは、たんに神事や祭礼には清浄な童児が望ましいといった程度に墮していったにちがいない。永島福太郎の卓抜な比喻によるならば、「山鳥の尾をかざる笠はアンテナ、木履は電気絶縁体だし、御幣をかざる憑りでしたが、その意味あい忘れられたといえ<sup>(13)</sup>」るのである。さら

に、現在でも従者(いまではこちらを一つ物と呼んでいる)の持つ竹笹の短冊に「あふ恋」「見る恋」「忍ぶ恋」と書きつけるのを目にする<sup>(14)</sup>と、一つ物をむしろ性的な対象、とくに同性愛の対象として理解していた時期があったのではないかとさえ思われる。

春日若宮祭における一つ物は、田楽とともに、祭礼における風流の花形であり、大いに人気を博したらしい。永島福太郎などは、春日若宮祭じたいが、当代きつての風流であった一つ物と田楽を披露する場として創始された、少なくともその契機になったとまで言い切っている<sup>(14)</sup>。傾聴すべき見解であろう。しかし一方で、氏が一つ物の起源を単線的に宇治離宮明神祭、あるいは春日若宮祭に求めているのは、若干気にかかるところではある。

たしかに一つ物についての史料としては、これらの祭礼に関するものが早い<sup>(15)</sup>が、だからと言って直ちに一つ物の起源をそこに見出すのは、やや早計に過ぎる感を否めない。少し前にも述べたし、氏じしんも院政期の思潮を念頭に置いているように、祭礼における稚児の発祥といった文化的かつ社会的な現象を前提にして、より広い文脈のなかで理解する必要があるのではないだろうか。たとえば、黒田日出男は、祭礼における一つ物が、神の憑坐にふさわしいと観念される子どもの役であることを説いてから、次のように述べる。

もちろん、その大前提として中世そのもの特質がある。中世はきわ

## 二、一つ物の輪郭

めて宗教的な社会であることだ。(中略)中世の子どもたちは、そうした大人社会の周縁に生きていたのであり、神仏に祈る場や機会を大人たちと同様にもっていたことに、注意したい。<sup>(15)</sup>

もつとはっきり言ってしまうならば、一つ物もまた、王の舞・田楽・獅子舞・細男・流鏑馬などの祭礼芸能と同じ文脈のなかで把握すべきではなかったか。<sup>(16)</sup> そのような芸能構成を示す史料は、決して多くないが、二、三紹介しておこう。祇園御霊会<sup>(17)</sup>や春日若宮おん祭は言うまでもなかるうが、そのほかにも類例はいくつか確認できる。

天正七年(一五七九)九月の「大宮天神社神事次第」(『兵庫県史』史料編中世2所収)は、播磨国神崎東郡川述郷大宮天神社の神事を記録したものであり、壱ツ者・神子・獅子舞・田楽踊・龍音舞(王の舞か)・流鏑馬を列挙する。また、山路興造が紹介した「宇都宮二荒山神社式年造宮芸能記録」<sup>(18)</sup>は、下野国一宮とされた宇都宮二荒山神社の造宮に関して、王の舞や一物を含むさまざまな芸能が奉納された消息を伝えている。それによれば、永享十一年(一四三九)のものと思われる祭礼行列の記事のなかに、王舞・一物・大衆舞・田楽・論舞・師子・猿楽などが見える。また、文明十年(一五三八)の渡物之次第には御子・獅子・王舞・一物などが、天文七年(一五三八)の「造宮之日記」の部分でも渡物之次第として御

子・獅子・王舞・一物が登場し、さらに大衆舞・田楽・論舞などが演じられているのである。

それでは、当時の祭礼におけるこのような芸能構成のありかたを知ったうえで、一つ物を捉え直そうとするならば、どうだろうか。宇治離宮明神祭や春日若宮祭あたりで、一つ物が風流の花形として盛行の時期を迎えたことは確かだとしても、その発祥までもそこに還元する眼差しは、いたずらに問題の矮小化を促す結果を招き寄せてしまわないともかぎらない。王の舞が本来は舞楽・伎楽に由来する外来系の芸能であったように<sup>(19)</sup>、一つ物もまた、どこか異なったところ——憑坐といった民俗的な次元を含めて、その所在についてはのちに検討する——に淵源を持っており、それが祭礼芸能の一環として再組織され、王の舞や獅子舞などとともに、ある程度まで定型的な芸能構成をかたちづくっていった。このように考えたほうが、はるかに実情に近いように思うのである。

ところで、こうした論点は、すでに植木行宣が王の舞にそくして提示しているところであり、参考になる。氏は、王の舞に関する史料が、王の舞―田楽―獅子舞を核にした一連の芸能構成が祭礼のなかに定着してから以後のことに限られており、それ以前には見出せないことに注意を喚起しながら、次のように述べる。

このことは、王の舞が田楽中心の祭礼のなかで生み出された芸能であ

ることを意味するかに思われる。その先蹤は、伎楽の治道に出て猿田彦と習合し、神輿渡御の先導を勤めた鼻長面を着けるものにあるであろうが、それとは一応区別される内容をもつたために、王の舞と呼ばれ、一つの芸能として新たに登場したものとみておきたい。<sup>(20)</sup>

つまり氏は、王の舞が、前述の芸能構成を内容とする祭礼において独立した芸能のかたちを獲得したのではないかと考えている。しかし、このような消息は、王の舞のみならず、本稿が扱う一つ物についても、ある程度当てはまるのではあるまいか。

とはいうものの、永島福太郎が推測するように、現存する一つ物が京都や奈良から伝来した可能性は、きわめて大きい。そして、この伝播経路についても、王の舞をはじめとする祭礼芸能のばあいと、ほぼ重なってくると思われる。したがって、ここで異議を唱えたいのは、あくまで一つ物の起源を探索するさいに、二、三の祭礼の名称を挙げることで事足りりとする姿勢についてであって、それ以外の何ものでもない。なるほど、宇治離宮明神祭や春日若宮祭が一つ物の伝播にとって、大きな位置を占めていることはまちがいないだろう。しかし、こうした祭礼を包摂してあるような、そしてさまざまな起源を持った雑多な祭礼芸能をまとめあげるような当時の権力形態と、それを根底から規定していた神学を視野に収めないままでは、半分しか問題の本質に迫れない。

じっさい、永島福太郎の所説に沿ってみても、一つ物の起源を宇治離宮明神祭や春日若宮祭、さらには祇園御霊会に求める結論には、必ずしも逢着しないのである。氏じしんも別の論考のなかでは、「断定は憚る」と断わってはいるが、現存するすべての一つ物を奈良から伝来したと見なすようでは、「我田引水的」との誇りを免れまい<sup>(21)</sup>。大筋においては京都や奈良からの伝播経路が想定できるとしても、その実態は、必ずしも氏が言うような単線的なものではなく、多種多様な展開をはらんでいたはずである。

一つ物が各地に伝播した結果、それぞれの地域に定着してゆく過程は、じつにさまざまである。永島福太郎も文献史料を駆使しながら跡づけを試みているし、個々の事例については調査研究も少なくない。その一端はのちに紹介することにして、以下では一つ物の特徴を書き記しておきたい。一つ物について、具体的なイメージを喚起することが先決であると考えてのことである。まずはじめに柳田国男の発言に耳を傾けてみよう。

現在もなほ行はれて居る祭の一つ物は、我々の知つて居るだけでも、全国に互つて七八つの実例がある。それに共通なる大きな特徴は、一つ物は、必ず馬に騎つて行列に加はること、さうして笠を深く被つて顔を見せぬことである。其笠の上に又は其腰に、山鳥の羽を挿んで出るといふのが多いが、或は又御幣を手に持つて行く例もある。(中略)つまりは斯ういふ神聖なる徽章を、身に帯びた者が一つ物と呼ばれて、是が神

幸の行列の中心をなして、祭場に向ふのである。<sup>(22)</sup>

また、同様の見解は萩原龍夫によっても示されている。それによれば、

「一物」(ひとつもの)というのは、祭礼の渡御に当って正装した稚児を出すことで、平安朝でもまず同じであろう。多くは顔に粉飾し、ことに額に朱点を加えなどし、頭に戴く冠に長い羽(山鳥・雉など)が付いてあり、馬または肩車に乗って出る。なぜ一物というかは明らかでない(紀伊統風土記の編者は、かけ替えの無い役の故だとした)が、似た役を出すのに「お一つ馬」「一本萱」などとよぶ土地のあるのは注意を要する。勅使・行司・カゲシ(勘解由使?)などは盛装する所からよばれた名である。<sup>(23)</sup>

もちろん、こうした特徴はすべての事例に当てはまるわけではなく、若干の異同が見られることは言うまでもない。たとえば、粉河寺の六月会に栗栖座から出る一つ物は、藁編笠の頂に山鳥の尾羽根をつけるが、熊野速玉神社の御船祭に出る一つ物は、腰に萱の穂十二本と午玉紙をつける。また、曾根の天満宮でも、一つ物は山鳥の尾をつけた花笠をかぶり、介添えが萱の穂を手にする。ほかの事例を含めた詳細については、一括して後述してあるから参照されたい。なお、これらの事例に共通する一つ物の特徴は、粉河寺の鎮守丹生神社の六月会(粉河祭)の分析を試みた東條寛によって、要領よくまとめられている。<sup>(24)</sup>一つ物をめぐる氏の所説そのものについて

は次節でも言及することになっているが、本節を閉じるに当たって、さしあたり氏が割り出した一つ物の特徴のみ、次に列挙しておく。

- 一、移動にあたって馬に乗ることが一般的であり、「土を踏んではならない」とする禁忌の伝承が伴うことも多い。
- 二、一般的に童児によって勤められる。
- 三、渡御列で、神輿の直前、あるいは渡御列の先頭など、渡御列で重要とされる位置を占める。
- 四、これを勤める者は、顔に特殊な化粧を施したり、あるいは山鳥の羽、紙手を付けた特殊な笠を着用する。
- 五、これを勤める者は、厳格な精進潔斎を要求される。<sup>(25)</sup>

### 三、一つ物の研究史

一つ物は、これまで主として民俗学の領域において、しばしば言及されてきた。そこで本節では、一つ物の研究史を整理しておきたいと思う。しかしながら、主たる関心事として一つ物に言及したものは、さほど多くない。順を追って紹介してゆこう。

(1) 柳田国男 大正三年(一九一四)に『郷土研究』二巻四号に発表した「片葉蘆考」のなかで、柳田国男はすでに一つ物に言及している。<sup>(26)</sup>この時点では熊野速玉神社の御船祭に登場する一つ物な

ど、二、三の事例を紹介するにとどまっているが、昭和十七年（一九四二）に弘文堂書房から出版された『日本の祭』になると、次のような見解を明らかにするまでにいたっている。

この御社の古い方の神の依坐は、御幣即ちミテグラになつて居るのであつたが、是には又現実の活きた人間を使ふこともあつた。神霊の是に乗移らせたまふ後、歩ませて又馬に乗せて、祭場に進む例は今でも稀でない。ヒトツモノといふのが多くは是であつた。その一つ物も熊野の新宮のやうに、いつの頃からか馬上の人形になつて居る處もある。さういふ場合には其人形の腰に挿し又は笠の端につけた一種の神聖なる植物に、神霊が御依りなさるものと考へて居たやうである。<sup>(27)</sup>

一つ物を神霊の憑坐と考ふる氏の視点は、昭和二十二年（一九四七）に小山書店より出版された『氏神と氏子』の一節「一つ物の意義」においては、さらに鮮明の度を増している。

自分の一つの想像説では、或は是が祭の中心、最も大切なものといふ意味の、一種の忌言葉では無かつたらうかと思つて居るが、果して當つて居るかどうか。（中略）土佐の高岡郡の或御社の例は、今なほ統いて居るかどうか知らぬが、明治年間の記録は存して居る。是も名は大行事と呼んださうだが、実質は一つ物と同じであつて、やはり神幸の行列に先だつて、白粉で化粧をした上にこの星を描くと、すぐに催眠状態に入り、神事完了の後それを洗ひ落とすまでは正気がつかなくなつたと謂つて居る。つまりは人間を以て神の依りましとする昔からの方式であつた。<sup>(28)</sup>

一つ物を最も大切なものの意と解釈し、神霊の憑坐であつたと考

えていた氏にしてみれば、一つ物とは、かつて神がかりのあつたことを想像させる手がかりであつたように思われる。

(2) 中山太郎 中山太郎も、早くから一つ物に注目していた民俗学者の一人である。柳田国男の指摘に触発されて、大正七年（一九一八）に発行された『土俗と伝説』第一卷第三号に、「一つ物」と題した論考を発表。<sup>(29)</sup> さらに氏は、昭和五年（一九三〇）に大岡山書店から出版された『日本民俗学』歴史編のなかに、「一つ物の研究」なる論考を収録している。どうやらその着想は、一つ物の顕著な特徴とされるところの、笠に挿した山鳥の羽に、何か不思議な力が潜んでいると観念されていたらしいと気づいたあたりに由来しているようである。氏は言う。

以上二三の例に徴するも、私の所謂一つ物なるものが、その祭儀に於いて、最も神聖にして且つ最も重要な位置を占め、然もその標号として、始めは山鳥の羽を挿したのが、後には薄或は茅と遷り変つたことが推知される。而して更に、一つ物の名称が、官職の一人、田楽の一人者などに負ふところのあるは云ふまでも無い。比較することの出来ぬものを、一と称した例は、私が改めて挙げるまでも無いことである。<sup>(30)</sup>

続いて、氏は中国の文献を渉猟しつつ、山鳥の羽の起源を中国の古い習俗に見出そうとしている。このあたりの当否については慎重な検討が必要であろうが、一転、氏は山鳥の羽について、わが国独自の古い習俗もまた存在していたと主張する。そして最後に、次の



ように結んでいる。

我が国の一つ物は、鳥船信仰の一派生であつたものが、一転して神と人との意を通ずる場合に、鳥の羽毛を挿して神降ろしをしたのが、起原であると信じたい。従つて、始めは、神に仕へる者の標号として用ゐたものが、やがては、神の冥助を蒙らんがために、幡に、笠に、兜に、そして母衣にまで、好んで羽毛を用ゐるやうになつたのであらう。<sup>(31)</sup>

なお、氏の視点は、南島で山鳥の羽をめぐる類例を豊富に収集した伊波普猷によつても補強されていることを付け加えておく。<sup>(32)</sup>

(3) 折口信夫 昭和三年(一九二八)から慶応義塾大学文学部で行なわれた講義の内容を記録した『日本芸能史ノート』を見ると、折口信夫も、春日若宮おん祭のなかで見受けられる一つ物について発言していた。すなわち、御渡式に登場する馬長児を説明するさいに、彼は次のように述べている。

「馬長」は、宛て字か、よみ方が変わったかわからぬが、わかることはわかる。綾笠のごとき笠に山鳥の尾をつけ、五色の幣をさげている。これは一つ物の徴である。一つ物は約束として山鳥の羽をつける。山鳥の羽は悪魔が見えるという。矢を矧くからであらう。それで山鳥の羽にきまつたのであらう。(中略)ところがおかしいのは、馬長児の後に行く「被者」が「一つ物」と呼ばれている。(木履を一つずつつけていくというのは、はだして歩く徴である。)これは一つ物の意義が移つたので、こう言うている以上、馬長児が一つ物であるということははっきりする。<sup>(33)</sup>

氏一流の語り口で山鳥の羽のシンボリズム<sup>(34)</sup>を指摘する折口信夫が、本来、おん祭の一つ物は、現在一つ物と称されている被者ではなく馬長児であつた、と看破しているのはさすがである。

(4) 堀一郎 昭和二十八年(一九五三)になつて発行された大著『我が国民間信仰史の研究』(二)宗教史編に、ヒトツモノの一節が設けられている。

神の来訪を現実の人の姿によつて再現しやうとした名残りは、諸社神幸にあらはれるヒトツモノにも見られる。(中略)ヒトツモノが単に神幸の飾物となる以前の、素朴な、しかし敬虔な姿は、むしろ神社に於けるよりは、民間に残つた形の方から窺へるやうである。ヒトツモノでは山鳥の羽根を挿した笠が、人の神のよりましたる約束の一つの条件のやうに見られるが、我国ではこれが笠と蓑とマスクであつた類例が極めて多い。それはまた同時にエスノグラフィックな条件でもあるやうだ。<sup>(35)</sup>

一つ物を、人間が神の来訪を再現しようとする試みの現われとして理解しようとする氏の見解は、一つ物の研究史のなかでも、独自の位置を占めていると言えるだらう。

(5) 萩原籠夫 氏の所説も、基本的には柳田国男の延長線上にある。前掲した柳田国男の発言と照らし合わせて欲しい。

ここに一つの注意すべき存在がある。それはヒトツモノとよばれる。この名の起るゆえんは、おそらく、二つとない、かけがえのないものということであらう。神霊の憑りましの児童をさすのがふつうで、記録

でも早く『中右記』長承二年(一一三三)五月の条に見える。これは各地の例を見ても決して輿に乗らず馬にまたがる。笠とか脊に幣か山鳥の羽をつけたりして、憑りましであることを表示する。(中略)土佐高岡郡のある村では、「大行事」とよんで、白粉で化粧した上に星を描き、そのころから催眠状態に入るので、馬上渡御の間は眠りつづける。そうした姿を素朴な人々は神に近いと見たのであろう。そして化粧を洗い落とすと正気づくという<sup>(36)</sup>。

ここでも、憑坐としての一つ物像が描かれており、神がかりの痕跡を読みとる視点が、具体的な事例によって裏打ちされている。なお、同様の立場は、竹田聴洲<sup>(37)</sup>や井之口章次<sup>(38)</sup>、さらには山路興造<sup>(39)</sup>によっても、さまざまに変奏されつつ主張されている。

(6) 東條寛 前節でも若干触れたが、粉河寺の鎮守丹生神社の六月会(粉河祭)の分析を試みた東條寛は、各地の一つ物に共通する特徴を整理したうえで、一つ物の宗教的重要性を強調している。その存在なしには祭礼が始まらないといった伝承などに依拠するならば、一つ物はたんに風流の一つであるばかりではなく、むしろ宗教的な存在だったのではあるまいか。氏は、このような見通しに立脚しつつ、一つ物にまつわる伝承や習俗が、いずれも一つ物の宗教的重要性を支持していると主張する。とりわけ笠の象徴的な機能に着目して、次のように述べている。

粉河祭の場合、この笠を着用することによって、ヒトツモノは、その

顔が全く隠されることになる。つまり、この笠はこれを着用する者の顔を意図的に隠す機能を持っていると考えられる。このことはヒトツモノを勤める者が、その個性を離れて特別の存在に変身していたことを示している。この点に因して、宇治県神社の大幣神事のヒトツモノが重要な示唆を与えてくれる。このヒトツモノは、渡御に先立って行われる神事の際に、神輿である大幣と共に祭る側ではなく、祭られる側として祝詞を読まれ御供を捧げられる。粉河祭の場合、これほど明確でないにしても、笠による変身の結果はその者自身の個性を離れて、一種の神の示現した姿として渡御列に加わっていると考えられる<sup>(40)</sup>。

さらに氏は、前に紹介した一つ物の特徴を、このような観点から読み変えるといった、興味深い試みに取り組んでいる。

祭りに先立つ厳重な精進齋は神への変身の重要な条件であって、馬による渡御参加は、人ならざる者の移動の方法であり、特殊な笠に代表される装束は神それ自身の姿をあらわしている。それゆえに、粉河祭の場合、ヒトツモノなしには祭礼が成り立たないと伝承され、渡御列に於いて先頭の位置を占めたのである。同時にヒトツモノが神自身の姿であったからこそ、童児によって勤められねばならない理由になっている。もとより神がよるべき人間は精浄な存在でなければならず、童児がそれにふさわしいと考えられていた。このように考えるなら、ヒトツモノと呼ばれたのは、代わるべきものがない重要な存在という意味からだと考えられる<sup>(41)</sup>。

このように、氏は一つ物が一種の憑坐として宗教的な役割を果たしていたと理解しており、この点において柳田国男や萩原龍夫の所

説とも近い距離にある。

以上、諸説を概観してきた。一つ物に関する研究史は、これではぼ明らかになつたように思われる。これまでの研究は、おおむね一つ物に憑坐といった宗教的な機能を見出す傾向が顕著であつたと要約することができるのではないだろうか。柳田国男に始まつた一つ物に関する一連の研究の成果は、近年になつて、東條寛によつて過不足なく取り入れられるまでにいたつており、本稿が宗教的な側面から新たな見解を付け加える余地は、ほとんど残されていないと言つてよいだろう。ただし、一つ物をそのような側面からのみ説明してしまうことに対しては、いくらかためらいを覚えないでもない。一つ物が憑坐であると言ひ切つてしまつた瞬間、あるいは一つ物に秘められているかもしれない別の側面を解き明かすための道筋が、あらかじめ遮断されてしまつていようにも思われるのである。

先どりして言つておくならば、一つ物の風流としての側面に光を当ててゆくことが必要ではあるまいか。それは、おそらく日本芸能史を貫く一大潮流へと繋がつてゆくような、決して小さくない問題であるはずだ。そこで次節からは、このような推測を踏まえつつ、一つ物の具体的な事例へと関心を移してゆく。なお、一つ物の史的側面については、とくに必要なばあいを除いて、前述した永島福太郎の論考をはじめとした文献研究の成果に委ねることとしたい。以

下の論述では、主に民俗として伝承されている側面に関心を絞りこみながら、民俗社会における一つ物の定着の相を浮き彫りにすることが目指される。

#### 四、一つ物の諸相

本節では、各地に伝播した一つ物に関する情報の一端を収集し、それぞれの地域における定着の相を知るための手がかりとしたい。そののちに、本稿が問題にしようとしている若狭における事例を扱うことにする。とはいへ、すべての一つ物を網羅することなど、もとより本稿の能力をはるかに超えてしまつてゐる。しかし、こうした作業を通して、おのずと民俗社会に受容されたさいに一つ物が経験するさまざまな変形の過程を概観することは可能である。さらには、そのような変形の過程に許容された振幅のなかの、いったいどのあたりに若狭の事例が位置づけられるのかについても、一定の見通しを入手することができるにちがいない。<sup>(42)</sup>

(1) 粉河寺の鎮守丹生神社で六月十八日に行なわれる祭礼には、古くから粉河寺の寺領だつた栗栖（現在和歌山市）から、毎年一つ物と呼ばれる稚児を出す。<sup>(43)</sup> その姿は、多数のシデと山鳥の尾羽一本のついた菅笠をかぶり、五位の装束をつけ、馬に乗つて神輿の先を

進むといったものである。一つ物と呼ぶ理由は、にわかに事故が生じても代理の者を立てることができないからであると伝える。ちなみに、『紀伊統風土記』卷之十一、名草郡栗栖莊栗栖村の項には、「栗栖氏四軒より粉河寺鎮守丹生社祭祀に毎年順番に稚児を出す。是を栗栖の一物という。其状、五位の装束を着し、笠の縁に紙幣を長く切かけ、頂に山鳥の尾を挟み、馬に乗りて、神輿の先に渡る。一物と称するは、祭に前だちて七日齋し、俄に事故ありとも外に代べきなきより起るの名なり」とあった。

(2) 熊野速玉神社の御船祭では、一つ物を神幸船に乗せる<sup>(44)</sup>。かつては「若き人」であつたらしいが、のちに人形になつたようである。金襴の狩衣を着て五色の垂笠をかぶり、午玉十二枚をはさんだ萱穂十二本を腰にさした少女の人形を飾馬に乗せて、神輿の先に立てる。船上でも馬に乗る点は注目に値する。一つ物が人形になつている事例は、ほかにもいくつか報告されているが、いずれも馬に乗せる点は変わらない。なお、『紀伊統風土記』卷之八十二、牟婁郡第十四新宮部上には、「一物 馬に編笠着たる人形を乗す。舊きは若き人を乗せたりといふ。衆徒永田氏より出す。寛文記ニ一ツ物は金襴の狩衣を着て萱穂十二本に午玉十二本挟み腰にさして銚馬に乗り御輿の先に立つ。其萱穂は大島より献するを衆徒等七日の間神前に籠り祈禱して出すといふ」とあった。

(3) 曾根の天満宮の祭祀には一つ物神事があり、一つ物頭人、あるいはカゲシ(勘解由使か)と呼ばれる六歳ぐらいの童児が出る<sup>(45)</sup>(写真1参照)。氏子の四ヶ村から一人ずつで、扮装としては、浅黄と紫の裾長の狩衣に山鳥の尾を立てた赤い花笠をかぶる。中啓を持って、顔に白粉を塗り額に八の字を描く。幣持、尾花持、傘持、刀持はその親族が勤める。宵宮には肩車、昼宮は馬に乗って社参することになっている。東播磨沿岸にはほかにも一つ物神事、あるいはそれに類する神事が行なわれていたが、現在は廃絶したところもあるようである。

(4) 兵庫県姫路市本町にある播磨国総社射楯兵主神社では、一つ山神事および三つ山神事と称して、六十年に一度、二十年に一度の盛大な祭祀が、七日間にわたって執行される。この祭祀では、その名が示すように、華美な装飾を凝らした巨大な置き山を一基あるいは三基造る習わしになっているが、第四日に行なわれる「五種の神事」のなかに一つ物が登場する<sup>(46)</sup>。「五種の神事」とは、競馬・神子渡・一つ物・弓鉾指・流鏑馬のことを言う。現在、一つ物を勤めるのは、振り袖の着物に市井笠をかぶり、馬に乗った十二、三歳の女子である。このことは、江戸期の三つ山神事に関する史料にも記されている。たとえば、正徳三年(一七一三)の『臨時祭礼覚』には「一 一つ者渡之事、十二三歳の女、馬に乗出申候、但し乗申候者



図1 春日若宮おん祭の馬長童 (『春日大宮若宮御祭礼図』より)

馬共に三つの山より雇出申候」と見える。

(5) 京都府宇治市の離宮八幡宮で六月八日に行なわれる大幣神事には、白衣白袴で、山鳥の羽を立てて白幣を一面に垂らした笠をつけた一つ物が、馬に乗って登場する。<sup>(47)</sup>ここでは童児ではなく、馬を

乗りこなす成人が一つ物を担当しており、御旅所の前で三回馬駆けをする。最後に、宇治大橋詰で一つ物が大幣に追いついた瞬間、大幣を捧げていた若者たちが、大幣を破壊し尽くして橋から川に投じる。この一つ物は、東條寛の報告によると、<sup>(48)</sup>渡御に先立って行なわれる神事のさいに、神輿と観念される大幣とともに、祭られる側として祝詞を読まれ、御供を捧げられる。

(6) 奈良県奈良市春日野町にある春日大社の撰社、若宮神社の祭礼は、通常おん祭と称され、主だった祭儀は、現在では十二月十五日から十八日にかけて執り行なわれている。とりわけ、祭礼当日の十七日には、御渡式や御旅所祭などの諸儀があり、御渡式の行列のなかに馬長児(一つ物)が五騎出る。<sup>(49)</sup>馬長児は、山鳥の尾を挿して五色の幣を五筋垂らした笠をかぶり、萌黄の狩衣に指貫を着て、背に牡丹の造花を負う。後続する従者は、馬長児一騎につき三人ずつ随伴する。こちらのほうは、頭上に籠の飾り物を戴き、五色の短冊をつけた竹を手にして、腰に木履を一足ずつつける。これを一つ物と呼んでいるのは、一つ物の意義が移ったためであろう。

(7) 香川県観音寺市観音寺の琴弾八幡宮の祭礼では、厳重に斎戒した童児が山鳥の羽を挿した笠をかぶり、額と笠とに八の字を書き、馬に乗って神輿の前に立つ。これを一つ物と称している。<sup>(50)</sup>じっさい、『西讃府志』巻三風俗の部には「一つ物」なる項目が立てら

れており、「琴弾八幡宮ノ祭りニ、サルベキ童子ヲ選ビ、祭りノ前ツ方ヨリ、重ク齋ナサシメ、祭ノ日鳥ノ尾サシタル笠ヲキセ、コレガ額ト、笠トニハノ字を書、馬に乗テ神輿ノ前ニタ、シム、是ヲ一ツ物ト云」とあった。

(8) 同じく香川県三豊郡豊中町笠田笠岡の祭礼では、村人の五郎八なる者が、一ツ物と称する茅を持つて神輿に随行した。『西讃府志』卷三風俗の部には、琴弾八幡宮の一つ物に言及した箇所に引き続いて「又笠岡村ノ祭りニ、村人五郎八ト云者、其家ノ巽ノ方に廣サ三間長サ五間バカリノ堀アリ、其中ニ塚アリ、其塚ニ生タル茅ヲ、一ツ物トテ持来リテ神輿ニ従フ、又熊岡八幡宮ノ祭りニモ、彼五郎八是ヲ持行ト云」と記されている。

(9) 岩手県西磐井郡平泉町にある中尊寺の鎮守白山神社の祭礼では、潔斎した七歳の童児が、腰に芦の葉を挿して牡丹の花を持ち、白い飾馬に乗って社前に赴くことがあった。これを御一つ馬と称している。馬の嘶き具合で、豊凶の年占をしたらしい。天明六年（一七八六）の四月から六月末にかけて菅江真澄がつけていた日記「はしわのわか葉」には、「かくて中尊寺にいたれば、あるとある堂の戸みなおしひらきて、白山姫ノ神社の拝殿は、かねて、かゝる料に間広げに作りなしたるに、白き幌をたれ、白き帽額引わたしたり。おひとつうまといひて白き神馬、獅子愛しとて、ぼうたん手ごと

もたる童子なにくれとねり渡りはつれば、白山ノ神の御前に幔うちまうけたる舞台にのぼりて、そうぞきたつ田楽開口祝詞をはれば、若女ノ舞、老女ノ舞など、いと古風めかしきさま也」とある。

(11) 長野県更埴市雨宮の日吉神社で行なわれる御神事（神事踊り）は、またの名を雨宮の獅子踊りとも称し、風流の芸能として際立った特徴を備えた獅子舞をその内容としている。この神事踊りにはさまざまな役があるが、童児の扮する小拍子（七人）のなかに、一人だけ中踊りと称する役の者がいる。五歳前後の童児が扮することになっており、振袖丸帯姿の女装で、神社の造り物がついた花笠をかぶり、扇子を持つ。踊りが場所を変えるときには、お供の肩輿に乗って移動する。踊りの列の中央にいても、動作としては何もしない。ただし、神事踊りがすべての巡行を終えて神社に引き上げようとするときに、持参の扇を川に流す習わしである。土地の伝承によれば、日吉神社に祀った雲井の前をかたどったものとされるから、この中踊りはさしずめ神の憑坐ということになるだろうか。<sup>(51)</sup>

(12) 福島県いわき市錦町御宝殿に鎮座する熊野神社で八月一日に行われる祭礼は、田楽躍が残ること知られるが、勅使と称する五、六歳の稚児が重要な役割を果たしている。<sup>(52)</sup> 勅使は、厳重な潔斎のち、祭礼前日から祭礼当日の午後までは一切眠ることを許されない。眠りそうになると、親が水垢離をとらせるなどして、眠るの

を妨げるのである。さらに、祭礼当日の行列には、衣冠束帯を着た勅使は馬に乗せられる。このときにはじめて眠らせるので、神輿の行列が発発して馬が歩き出すと、勅使は間もなく眠りに落ちる。これを見て、一同は眠ったとは言わず、神様が乗り移ったとして喜ぶことがある。勅使は神の憑坐であると考えられるから、やはり一つ物の変種であると言えるかもしれない(写真2参照)。

(13) 高知県の土佐湾沿いに点在する神社の祭礼には、託宣の古態を残す行子と呼ばれる童児が登場する。<sup>(53)</sup> 託宣の前提となるべき睡眠を惹起する方法としては、①祓文を読む、②顔に化粧をする、③額に大の字を書く、の三つがあり、行子を再び覚醒させる方法としては、①祓文を読む、②白粉を落とす、③竹杖で床を叩く、の三つがあった。なお、行子は、明治八年(一八七五)十月の県令布告によって廃止された。しかしながら、高岡郡の二、三社では、睡眠状態こそなくなっているものの、依然としてその形式じたいは保持されている。一つ物とは多少ずれるが、じっさいに託宣を行っていたとおぼしき憑坐の事例として、ここに紹介しておいた。

このように、一つ物とそれに類する事例を列挙してみると、前にも触れておいた厄介な問題がより鮮明になってくる。つまり、これらの事例の、いったいどのあたりまでを一つ物の範疇に含めるのかを決定することは、至難の技であると言わなければならないのであ

る。いたずらに厳密さを追求することで、かえって一つ物の性格を取り逃がさないともかぎらないが、さりとて、中山太郎も自戒しているように、「餘りに私の好むところに偏して」<sup>(54)</sup>「しまうのはぜひとも避けたいところである。とするならば、現時点では、典型的な一つ物であると考えられる二、三の事例を基準として、さまざまなヴァリエーションの可能性と、その変形の度合いを確認しておくことにとどめておくべきなのかもしれない。

このような認識を前提としながらも、しかし以下では、対象を限定してより綿密な検討に向かうことにしたいと思う。具体的には、本稿の主題としてこれまで掲げ続けてきた問い、すなわち、若狭における一つ物のありかたが取り扱われるであろう。

## 五、若狭の一つ物

さて、ここまでいくつかの観点から、一つ物を理解しようとしてきた。その結果、ようやく一つ物にまつわる情報については、ほぼ過不足なく提出することができたように思う。前置きがずいぶん長くなってしまったが、そろそろ若狭における一つ物について、検討を加えてゆくことにしよう。とはいっても、はっきりと一つ物と表記されている事例は、管見の限りではわずかに一例にすぎない。

福井県三方郡美浜町宮代に鎮座する弥美神社に隣接しており、かつてはこの神社の別当寺であった園林寺に残る『園林寺文書』のなかにも、弥美神社の祭礼のこととして、一つ物の文字が見える。

すなわち、永享十一年（一二三九）の「坊役兒鬮子事」なる差定状に「右鬮子者依四月一物兒事闕被定所也」とあり、かつては四月一日に執り行なわれていた弥美神社の祭礼に一物兒（一つ物の稚児）が出たことが、はっきりと記されているのである。この一つ物の後身が、現行の祭礼のなかで重要な位置を占めている大御幣差しおよび各集落が出す幣差し（写真3）である可能性については、すでに別稿において指摘したところであり、儀礼の過程における象徴的な機能に注目して若干の分析も試みているので、あらためて私見を述べることとはしない。そのかわりに、ここでは上井久義の卓見を引用しておく。

弥美神社の祭礼で重要な位置を占めるのは一本幣・七本幣・大御幣である。特に大御幣と共に神殿にかつきこまれる童は注意すべき存在である。これはかつて永享十一年（一二三九）の「園林寺文書」に見える四月の一物兒と考え合わすべきものである。一つ物は各地の神事に見られるよりまじ性格の童であるが、弥美神社の祭礼にもこれが存したわけである。現在この名称を持つ祭祀参加者はないが、大御幣の童が、青年たちにかつがれて社殿をまわったのち社殿内にかつきこまれるのは、この祭礼において最も神聖な場所に近づきうる存在であることを物語って

おり、一つ物の存在を現在に伝承した姿と見ることができよう。<sup>(56)</sup>

さらに、一つ物が御幣とほとんど同一視されるまでに深い繋がりを示している事例は、前述した宇治離宮祭における大幣神事においても見受けられる。たびたび引用してきた永島福太郎の所説のなかには、大幣神事における一つ物と御幣の密接な関係についても的確に言及した箇所があるので、次に紹介する。

ところで、近世になると、離宮祭は「大幣御子神事」と呼ばれる。

「御子」は「一つ物」（馬長童）の伝統だし、「大幣」は摂関家幣帛の由来といえるだろう。ちなみに、離宮祭の祭礼風流が大幣と御子とに要約呼称されたことは、もともと両者が密接な関係にあったといえそうである。大幣は「一つ物」を飾るもの、しかも田楽法師がもともとは両者に供奉したのではあるまいか。一時期、「一つ物」と田楽とが祭礼の呼び物となったことと関連があるろう。<sup>(57)</sup>

もちろん、このような見解がそのまま弥美神社の事例に適用できるわけではないが、一つ物が御幣と結びつきやすいことは首肯できるとは思われる。しかも、この大御幣差し、および幣差しに類するものであれば、ほかにもいくつか指摘することができよう。以下に、こうした観点から一つ物と思われる事例をいくつか報告しておこう。

(1) 三方郡三方町成願寺の闍見神社の祭礼には、かつては神聖視されていた童児が登場したらしい。<sup>(58)</sup> その性格には一つ物と共通する点が多い。「明治四年（一八七二）辛未年初代源朝臣永時」（括弧引



用者」と記した大坊控帳の写しには「馬場にて下組の乗馬に手指たる者は下組より打たたきし其人をいためる也仍て此馬に少しも外村より手を指す者なし中々に可恐事也七歳未滿之童子又は長人にても下手なる故に如此なり」とあって、この童児だけがとくに神聖視されていた形跡がある。指さすことは、神聖さを犯す仕業であると考えられていたのであろう。<sup>(59)</sup>しかし今日、現行の次第のなかに、この童児に該当する役は見当たらない。なお、この童児は乗馬姿で祭礼の行列に加わっているから、「馬乗は当家より相勤可申者也」(大坊控帳)とある者がそれであつたと思われ、当屋が責任を持って出した役であつたことがわかる。

(2) 三方郡三方町北前川の前川神社で四月十四日に行なわれる祭礼は、野々間・北前川・谷内の三つの集落からなっている。<sup>(60)</sup>三つの集落は、それぞれ座を構成しており、座間の序列などについても明確なちがいがある。祭礼当日は、当宿の神事に引き続いて、村立ちの行列が神社に向かう。大御幣・シヨット・ミコリカキなども行列に加わるが、このときにシヨットと呼ばれる子役(一、二歳の男児が勤める)は、産着のうえに赤い袖なしを着て、付き添いの肩車に乗る習わしになっている(写真4)。やがて大御幣が社殿に収められると、各座のシヨットとミコリカキは昇殿するが、大床や回廊に座っているだけで、これといった役はない。シヨットは、この神社

が近江国坂本の山王社を勧請しているところから、その使われしめである猿の役とされるが、おそらく一つ物と同類のもので、神の憑坐であらう。<sup>(61)</sup>

(3) 敦賀市刀根の氣比神社で十二月三日に行なわれる霜月祭では、東西両座にわかれてから、それぞれ村立ちの行列をつくり、当屋を出発して神社へ向かう。<sup>(62)</sup>行列の順序は、太夫(幣持ち)、シヨードノ(正殿か)、ヒツノフタ、オミキモチ、スミヤキ、当人。本殿のなかに昇殿するのは、村の神主と太夫、シヨードノのみで、太夫がシヨードノに盃を勧めて終わる。これより先の一日夜、当宿における御供蒸しのさいに、薦に包んだ白蒸しのうえで、シヨードノに尻餅を三回つかせる。二日夜の御供蒸し直しの後にも、同じことをやらせる。シヨードノは、ほとんどのばあい当屋の長男が勤めるが、適当な人材が見つからなければ、近い親類のなかから八〜十二、三歳の男児を選定してこれに当たらせる。当宿でも行列においても、シヨードノは藁で編んだ鍋つかみ風のを腰に下げており、行列のときには山ウルシの杖をつく。これも一つ物の変種と見てよいだろう。<sup>(63)</sup>

(4) 三方郡美浜町新庄にある日吉神社の祭礼は、毎年五月一日に、日中の弥美神社での祭礼にさきがけて早朝に行なわれる。<sup>(64)</sup>このとき、一本幣および七本幣を持って日吉神社の祭礼に奉仕する二人

の幣差し（ここでは童児の役）が登場する。このばあいは、弥美神社における大御幣差しのように社殿に担ぎこまれることこそないが、昇殿すると一本幣および七本幣を手にして、社殿前の石畳一面に敷きつめられた荒薦に座った当屋組の講衆に正対する。そして、講衆の頭上で御幣を大きく左右に打ち振るのである（写真5）。ここに対比的に描き出された両者の関係は、弥美神社の祭礼のクライマックスにおいて大御幣差し（写真6）と幣番の人々がつくりあげる熱狂的な瞬間<sup>(65)</sup>とも、どこかで通底しているはずである。

もちろん、ここに挙げたわずかな事例だけで、ただちに民俗文化における一つの意義を説明してしまうのは、やや早計にすぎないかもしれない。しかし一方で、いくつかの興味深い符合を見つけ出すことも可能である。若狭における一つの物の系譜が、多くのばあ御幣と一对をなす幣差し、あるいはゴヘイモチなどと呼ばれる新たな民俗的造形へと収斂していったらしいことなどは、さしずめその一つに数えることができるだろう。

また、おそらくはそれにともなつて施された民俗的な変形の一例であろうが、これらの童児たちには、しばしば岩見重太郎の狒狒退治伝説や人身御供の伝承が付加されており、刀根でもそのような伝承を取材することができる<sup>(66)</sup>。そして、これに対応する儀礼として、シヨードノを勸盃の後に本殿に納めることがあり、昔は少女がこの

役を勤めていたというのである。この事実はただちに、弥美神社の祭礼において、大御幣差しの少年を大御幣にのせて本殿に納める局面のあることを思い起こさせてくれるが、符合はそれだけにとどまらない。

忘れてならないのは、弥美神社の祭礼における大御幣差しにしても、そして(1)から(4)までのいずれのばあいでも、童児は祭礼のなかできわめて重要な位置を占めていることであつた。刀根では、村人たちが好んで自分の子供にこの役を勤めさせたがつたという。シヨードノは村人たちの憧れの的だつたから、シヨードノを何度勤めたとか、勤めていないのは遺憾である、といったことでも、重大な関心事になる。その意味では、シヨードノの経験は、集落の成員にとつては社会的な地位とも深く結びついていたのである。したがつて、この役を長男にさせたいというのが、一般の当屋の念願するところであつた<sup>(67)</sup>。こうした傾向を前提として、上井久義は次のように述べている。

刀根には司祭の中心人物としてのシヨードノの存在がある。神事に際して本殿内にはいれることは、非常に神聖視されていることによるのである。ここでは村人でさえ見ることの許されない杯事がある。これもまたかつてはここで神降しに関する神事のあつたことを思わせる。すなわち齋童的なシヨードノと巫女的なヒトゴクは、思想的には非常に近い存在といえる。いずれがより古い姿であるかは、他の事例と共に検討しな

ければならない問題である。<sup>(68)</sup>

ところが、神事が形式化して神事の中心人物の機能が失われると、シードノは苗仲間の後継者を意味するようになる。つまり、シードノの存在は、どうやら神事における地位としてよりも、苗仲間に入る条件の一つとして社会的に重要な意味を持つようになっ  
ていったらしいのである。むしろ、こうした動向を反映して、シードノの祭礼における地位が向上していったことも考えられよう。もちろん、こうした構造的変動の兆候はさまざまな局面で準備されつつあった。上井久義が鋭くも看破したように、かつて閭見神社の祭礼において最も神聖な存在として立ち現われていたはずの童児が、慶長年間の祭礼帳以降、まったくその姿を消してしまったのも、「中世宮座の解体と共にその機能を失い、変形してしまった」<sup>(69)</sup>ゆえのことと察せられるのである。

## 六、一つ物と王の舞

このように、変形の一途をたどった若狭の一つ物の、その後の展開については不明な点が多いが、現行の儀礼のなかに手がかりを求めるとするならば、たとえば童児ないし少年によって演じられる王の舞が思い出されてよい。現在、王の舞は若狭地方一帯の十六箇所

に伝承されているが、少年が演じる事例はじつに十件にのぼる。<sup>(70)</sup>そもそも王の舞は成人男子によって演じられるのが本来であったから、いずれも民俗社会に受容された段階での改変であったと思われる。もちろん、そこにいたるまでの過程はじつにさまざまであり、すべてを一つ物との関連で説明してしまうわけにはゆかないだろう。そのために、以下では、一つ物とダブル・イメーヂをなしているとおぼしきいくつかの事例を抽出し、一つ物から受けた影響の痕跡を確認しておきたい。

(1) 閭見神社の王の舞<sup>(71)</sup>。現在では四月五日に行なわれる祭礼のなかに、一つ物らしき童児に該当する役は見つけられないが、そのかわりに少年の王の舞が、一つ物の名残としか考えられない顕著な特徴を兼ね備えている。舞い手は、大人の女帯を結び下げ、水干状の浄衣を着用する。頭上には赤・青・黄など色とりどりの花紙で飾りたてられて花笠状になった船烏帽子をかぶり(写真7)、白足袋と藁草履をはく。舞に用いる鉢(木製)の鏝口にも、色とりどりの花紙をつけており、御幣を思わせる(写真8)。上井久義は、閭見神社の祭礼で現在子供が担当するのがこの王の舞だけであることを指摘し、童児と女帯という不自然な組合せに注意を喚起している。<sup>(72)</sup>なお、この点についてはのちに氏の解釈を紹介することにした。

(2) 福井県三方郡三方町藤井の天満社の王の舞。<sup>(73)</sup>四月二日の祭礼

にはゴヘイサシ、ミコリカキ、王の舞といった三人の子役が登場する。そのうちの一人だけは、当人の子供から選ばれるが、それが男児のばあいはゴヘイサシに、女兒のばあいはミコリカキに当てることになっている。王の舞は十二、三歳の男児によって奉仕され、薦のうえで舞われるのが常である。役に当たった少年は、付添いに抱えられて薦のところまで運ばれ、土に足をつけることをし<sup>(74)</sup>ない。装束としては、薄赤色の木綿でつくられた狩衣状の浄衣、および薄茶色の切り袴を着用し、赤い垂れを下げる。頭上には鶏のかたちをした銅製の鳥甲を戴き、白足袋と藁草履をはく。また、手にする木製の鉦の鏝口には白布をまいて、大きな鈴をつけている(写真9)。

(3) 三方郡三方町相田の天神社の王の舞<sup>(75)</sup>。上述した藤井の天満社とは歴史的に深い関係にあり、同日に行なわれる祭礼にも共通点がきわめて多い。装束としては、薄茶色の麻地でできた狩衣に石帯をつけ、袴は裾括りになっている。鳥甲は藤井とは異なり、布でつくられていて、舞楽の鳥甲を模していると思われる。なお、手にする鉦は木製で、鏝口のまわりに短い御幣と大きな鈴をつける(写真10)。

(4) 三方郡三方町能登野の能登神社の王の舞<sup>(76)</sup>。慶長十三年(一六〇八)以降、閭見神社の宮座組織から離脱したため、四月十五日の祭礼に演じられる王の舞は、閭見神社のそれと通じる点が多い。ミコリカキと称する女兒が登場しないのも、閭見神社のばあいと同様

である。村立ちの行列のさいには、王の舞役の少年は装束をつけて、父親の背に負われて列に加わる。装束としては、振袖のうえに紋様のある濃い赤色の麻地でつくられた狩衣を着用し、ツキヌケの黄色い袴をはく。さらに胸あてや帯あげをつけ、手甲に脚絆、白足袋に草鞋ばきといったいでたちである。頭上には五〇センチメートルもある五色の色紙を背後に垂らす。毛髪に擬したものであろう(写真11)。

(5) 遠敷郡上中町小原の石按神社の王の舞<sup>(77)</sup>。上中町の春祭は、今日では四月三日に統一されている。この祭礼に登場する王の舞は小学生が担当し、狩衣、袴、白足袋を着用し、頭上には侍烏帽子をかぶる(写真12)。

(6) 遠敷郡上中町麻生野の日枝神社の王の舞<sup>(78)</sup>。やはり小学生が担当し、白の狩衣、白袴、白足袋といった白づくめの装束である。頭上には侍烏帽子をかぶる。また、手に持つ鉦の鏝口には御幣をつける(写真13)。

(7) 遠敷郡上中町海士坂の天満神社の王の舞<sup>(79)</sup>。小学生が担当する王の舞の装束は、袴、袴、白足袋であり、頭には白鉢巻のみで、烏帽子のようなものはない。鉦は白木づくりで、鏝口に柿をつける(写真14)。鉦を採っての舞を、ここでは「御幣の儀」と呼びならわしており、鉦が同時に御幣でもあると観念されていたことが知れ

る。

(8) 大飯郡高浜町小和田の伊弉諾神社の王の舞<sup>(80)</sup>。十月十七日の祭礼には、「りょう舞」と呼ばれる王の舞と田楽舞が奉納される。「りょう舞」を担当するのは、小和田の小学生のなかで最年長の男児であり、鼻高面をつけて鉾を持った「りょう舞」を演じるのである。

「りょう舞」に用いる仮面は、子供には大きすぎるから、かつては大人が担当したものと推察されよう。装束は次の通り。青みがかつた柄の着物に黒無地の袴をつけ、白足袋をはく。白布で額に鉢巻きをするほか、別の白布で襷がけをして背中で大きく結ぶから、その先端は腰まで垂れ下がることになる。また、鉾の上部には御幣が吊るされる(写真15)。

このほか、若狭地方の王の舞のうち、小年が担当する王の舞の例としては、敦賀市杵見の信露貴彦・久豆弥神社と三方郡美浜町佐田の織田神社のものがあるが、大人の体型に合わせて規格がつくられており、さほど古くない時期まで大人が担当していたと想像されるので、ここでは省略する。

このように童児あるいは少年による王の舞の事例を概観してみると、若狭に伝播した王の舞は、多くのばあい童児——小学生でも高学年あたりになると、童児とは言えないが——の芸能につくりかえられていったことがわかる。それでは、この民俗の変容は、いかに

して可能であったのか。この問いを解明するための手がかりとして、本稿では一つ物に注目してきたのである。闇見神社の王の舞をはじめとして、童児ないし少年によって演じられるいくつかの王の舞からは、これまで詳しく述べてきた一つ物の性格を読みとることが可能である。まとめて記してみよう。

① 舞に用いる鉾に御幣や鈴などがつけられており、鉾そのものが御幣と観念されているばあいもある。これは、しばしば一つ物が御幣と同一視されていたことと対応している。(1)・(2)・(3)・(6)・(7)・(8)

② 頭上に五色の色紙で飾りたてられたかぶりものをつけたり、白づくめの装束に身を固めたりするなど、憑坐を彷彿とさせる外観を供えている。(2)・(4)・(6)

③ 行列のさいに付添いに背負われたり、肩車に乗るなど、地面に足をつけることを忌避する。王の舞ではないが、こうした局面は前川神社の祭礼に登場するショットにも見られ、一つ物をめぐる習俗とも通底している。(2)・(4)

もちろん、ここに紹介した王の舞は、そのまま一つ物と重なるわけではない。ここではあくまで、一つ物の性格を受け継いだ側面のあることを、可能性として指摘しているにすぎないのである。したがって、このような特徴は、必ずしも一つ物との関連で説明しなく

てもよいのかもしれない。より一般的に、聖なる存在としての童児の造形として説明することも可能だろう。しかしながら、王の舞が若狭に伝播した段階で、当初は備わっていなかった特徴がいくつかの事例にまたがって付け加えられたとするならば、そのような民俗的変容を準備する素地を、どこかに想定しなければならぬ。それが、院政期に盛んに行なわれた祭祀における芸能構成の一環として、王の舞・田楽・獅子舞などの祭礼芸能とともに若狭に伝播したのであろう一つ物であったと考えたいのである。

ところで、閭見神社の王の舞に触れた箇所、上井久義は次のように述べている。

女帯をした少年の姿は、藤井・向笠・田井における御幣振りとミコリカキにその付き添者の姿を複合したものであるというべきであろう。しかもこれらが頭屋儀礼において最も重視されているものである。このことは現在だけでなく、近世宮座の儀礼においてもやはり同様であったと考えられる。そこで、こうした形態が生じる以前の姿を帰納するとすれば、大坊の記録に見える乗馬した七歳未満の童子の存在に帰着するのである。

これは同時に、「園林寺文書」に見える一物につながるものということができる<sup>(81)</sup>。

本稿では、ミコリカキなどと称される女兒については検討することをしなかったが、これもやはり神聖な存在として神事に奉仕するから、幣差し（ゴヘイモチ、ゴヘイカキなども称される）と同列

に置いて理解してよいのではない<sup>(82)</sup>か。藤井では、第一位をゴヘイカキ、第二位をミコリカキとしており、王の舞は三者のなかでは最も下位に置かれているが、三者とも当屋で行なわれる儀礼では上座に着席する習わしである。民俗社会がこれらの役を神聖な存在として扱ってゆく過程で、それぞれが保持していた独自の機能が共有されていったことは、想像に難くない。おそらくはこのような儀礼が行なわれる場において、王の舞は一つ物と錯綜し、複合した。そして、そのことによって新たな王の舞の造形を整えていったにちがいない。

ここにいたって、本稿は、一つの大きな問いの前に引き出されることになる。すなわち、王の舞にこのような変形を加えてゆく民俗的想像力の質とは何であったのか、という冒頭にも掲げておいた問いである。なるほど民俗社会において王の舞が示す定着の相はじつにさまざまであり、本稿で扱った事例はその一端にすぎないことなど、あらためて強調するまでもないだろう。しかし一方で、十六件のうちの過半数が、王の舞を童児の芸能として彫琢し、再構成しているのである。このような傾向を助長する要因として、一つ物の存在を指摘することはできて、それではなぜ一つ物が王の舞の変形に供せられたのかといった謎は、依然として解けないまま放り出されている。

じつのところ、この問いに対して確かな回答を提示する用意は、ない。少なくとも、事例の検討を通じて、何らかの結論を導き出すことは難しいように思われる。ただし、そのような手続きを踏まらずして、ごく粗い設計図を描いておくことも、あながち無意味なことではあるまい。本稿の末尾に当たる次節は、そのために費やされるであろう。そのような試みが、あるいは日本芸能史の地勢を包括的に理解するために引かれる一本の補助線にでもなれば、と考えている。

## 七、結びにかえて

「童兒ないし少年の王の舞を見るにつけ、それらとはあまりにも異なつた光景を描き出すがゆえに、思い出さずにはおれない王の舞がある。それは、毎年五月一日に三方郡美浜町宮代の弥美神社で行なわれる祭礼に現われる王の舞である。この王の舞については、すでに別稿において詳しく論じておいたが、不自然な動作や姿勢を持續したままで流れるような曲線を描いてゆく、特異かつ高度に洗練された演技術に大きな特徴を見出すことができるだろう。もちろん、このような演技は、舞い手の身体に過度の変形を施すことによつてはじめて成立するものであるから、厳しい稽古は絶対に欠かせな

い。じつさい、祭礼の日が近づくと連日繰り返される猛練習は、壮絶きわまりないものであった。

この一齣と本稿が扱ってきた王の舞とを比較してみるがよい。双方のちがいは対照的ですからある。同じ王の舞でありながら、これはどままでに異なつた印象を受けるのはなぜか。当然のことながら、童兒が演じる王の舞に、高度な技巧や洗練された芸を期待することなど、到底できるはずもない。それらは、いづれもいかに稚拙な内容であり、芸としては決して高く評価できるものではなかった。技術的な水準について言えば、超絶技巧を目指す弥美神社の王の舞と比較するまでもなく、拙劣そのものである。

それでも、院政期には一つ物という名の童兒が祭礼の呼びものとしてもはやされ、あまつさえ風流の花形であった。この風潮は、どのように理解したらよいのだろうか。あくまで技術本位で考えるならば、童兒によつて演じられる芸能とは、そのまま質の低下を意味している。にもかかわらず、それを承知で、童兒と芸能といういくらか奇を衒つた感もある結びつきを称揚するのには、何かわけがあるはずである。

そこで、これはまったくの仮説なのだが、臆せず書きつけてしまおう。<sup>85</sup>日本芸能史を貫く潮流には、二つの大きな基準があつたのではあるまいか。すなわち、修練を積んではじめて到達できる高度や

洗練といった技術に関わる基準と、技術や技巧ではなしに巧まずして生まれ出る味わいを愛する基準、この二つである。とすれば、童児による芸能などは、さしずめ後者の典型ということになる。この、かなり大雑把な理解に関しては、しかし、山路興造が「風流」という美意識に言及しつつ、提示するところでもある。

「風流」というものは、一体どういう特色があつて、どういふ観点から我々は捉えたらいいんであろうか、と考えますと、私はその第一として、まず人の目を驚かせることに、眼目があつた……。 (中略) 別の言葉でいうと、この風流というのは、一回性というものを本来的なものとしたのではないか……。ですから、二回、三回、同じものを繰り返すところには、もう風流としての美意識は存在しないと考えます。一回性を特色としたということになりますと、そこには型の伝承というものが無い、ということになってきます。他の芸能が何回も何回も同じことを繰り返すうちに、一つの型というものをつくって、その型において伝承するというのが、日本の大きな芸能伝承の仕方だ、といわれておりますが、風流を眼目とした芸能では、この「型」と「伝承」を拒否したところに、成り立っているのではないかと考えておるんです。<sup>(87)</sup>

深い洞察に満ちた氏の発言のすべてを理解できたわけではないが、「この芸能としての風流はその時代と場所を共有したその時に初めて芸能としての本領を発揮するのではないかと考えます」といった一節を読むとき、本稿が扱ってきた一つ物もまた、院政期に隆盛を誇った芸能としての風流の一つにはかならなかつたこ

とに、あらためて気づかされる。それが、まず人の耳目を驚かせることを意図していたのであれば、華やかに飾りたてた童児を馬にのせる趣向もわからないではない。なるほど、一つ物は祭礼における風流として、はじめてその姿を現わしたのであつた。続けて氏は、風流のもう一つの大きな特色について語っている。

それは風流の担い手が專業の芸能者であつたのではなくて、素人であつたということです。これはとりもなおさず、風流が一回性、要するに、「型」とか「繰り返し」とを拒否したところに存在したこと、同じ次元の話じゃないかと、思うんです。 (中略) それは素人、要するに一般の人たちの中に存在する美意識であり、また芸能であり、一つの表現といつたらいいかもしれません。<sup>(88)</sup>

氏の発言に沿うならば、童児は素人の最たるものであり、まさに芸能としての風流にとつては申し分のない担い手であつた。すなわち、院政期に登場する一つ物とは、人の目を驚かせることに主眼を置いてそれを良しとする風潮の、まさに端的な現われにはかならなかつたのである。そこで、芸能としての風流をこのように把握しつつ、一つ物の影を引きつづいた王の舞に視線を転じてみるとどうだろうか。舞楽や伎楽に由来する外来系の芸能であつたと考えられている王の舞は、舞楽がそうであるように、当初こそ寸分狂わない高度の技術を要したはずである。しかし、やがて民俗社会に受容される段階になると、技術的な水準を維持することはもはや至難の技であ



ったから、もう一つの可能性、すなわち風流としての芸能へと急速に傾斜していったにちがいない。

もちろん、王の舞を童児の芸能につくりかえることになった直接の契機は、京都や奈良の大社寺の祭礼で評判を呼んだ一つ物が若狭に伝播したことに求めてよいと思われる。じっさい、今日にいたるまで童児の王の舞を保持してきたところは、多くのばあい、京都に通じる街道沿いの集落であった。しかも、地理的には京都に最も近い、比較的狭い地域に密集していたのである。この一帯は、あるいはさまざまな経路で京都から流入する情報や文化の影響を最も強く受けた地域であったとも考えられるから、どのようなかたちであれ、一つ物が定着する地域としては最もふさわしい<sup>(89)</sup>。そして、もしかしら、童児が勤める一つ物を神の憑坐と見なすような想像力も、そのような定着の過程で、ようやくゆるやかな速度で働きはじめたのかもしれない。それは一方で、一つ物が風流の精神を手放してゆく過程でもあった。

しかし残念ながら、それを確かめるすべは残されていない。だから、いまは精一杯控え目に語っておくことにしよう。少なくとも、一つ物をただちに神の憑坐であるとして片づけてしまうような民俗学的解釈に対しては疑いを投げかけ、生まれては消えていった一つ物の消息にできるだけ目を開いてゆくことだ。そうすれば、早い時

期に風流の花形の座からすべり落ちて、いまでは微弱な輝きしか放てなくなってしまう一つ物を通してでも、芸能としての風流をめぐる場のありかたは、きつと描き出せるはずである。

## 註

- (1) 民俗学研究所編『総合日本民俗語彙』第三巻、平凡社、一九五五年、一三一―一五頁。
- (2) 西角井正慶編『年中行事辞典』、東京堂出版、一九五八年、六八〇―六八一頁。
- (3) 石上堅『日本民俗語大辞典』、桜楓社、一九八三年、一一一―八頁。
- (4) 永島福太郎「春日若宮祭と一つ物」『藝能史研究』第九七号、一九八七年、ならびに同「播州の神事稚児「一つ物」」『兵庫県の歴史』第二三号、一九八七年、参照。
- (5) 以下の論述は、主として永島福太郎「春日若宮祭と「一つ物」」に よった。
- (6) この一節は、関白藤原師通が延暦寺の呪咀を受けて重病に罹ったため、その母麗子が日吉社に密かに参籠したさいに、奉納するべきものとして立願した内容を記している。
- (7) 祇園御霊会の馬長(馬長童)については、たとえば山路興造「祇園御霊会の芸能―馬長童・久世舞車・羯鼓稚児―」『藝能史研究』第九四号、一九八六年、を参照のこと。
- (8) 永島福太郎「播州の神事稚児「一つ物」」、五頁。
- (9) 同書、四一―六頁、参照。
- (10) 同書、六・十二頁、参照。
- (11) 同「春日若宮祭と一つ物」、一一―二二頁、参照。
- (12) 同書、一一頁。
- (13) 同書、一五頁。なお、同様に風流化の道筋を想定する指摘は、曾根

- 文省「東播磨の一つ物神事」『近畿民俗』第六十四号、一九七五年、一九頁、にも見受けられる。氏は、曾根、大塩両天満宮において複数の一つ物が登場することの説明として、「本来の機能が失われ、稚児として風流化してゆく段階での変化とみて解決するかどうか」と述べ、慎重な態度を表明している。
- (14) 同書、七頁。
- (15) 黒田日出男「〔絵巻〕子どもの登場 中世社会の子どもの像」、河出書房新社、一九八九年、一〇四頁。
- (16) 祭祀芸能のこうした構成については、山路興造の一連の論考が参考になる。ここでは「荘園鎮守社における祭祀と芸能―若狭三方郡を中心として―」『藝能史研究』第六〇号、一九七八年、を挙げておこう。王の舞に焦点を絞って同様の問題を扱った論考としては、橋本「王の舞の成立と展開」『藝能史研究』第一〇二号、一九八八年、がある。
- (17) 祇園御霊会の芸能構成を図示した史料としては、五味文彦「馬長と馬上」『院政期社会の研究』、山川出版社、一九八四年、のなかで疑義が呈されているもの、さしあたり『年中行事絵巻』を挙げておく。巻九には田楽、大幣、巫女、王の舞、獅子舞、神輿、細男などの姿が見えるほか、巻十二には山鳥の羽根に菖蒲らしき花をつけた綾閣笠をかぶった馬長の一行が単独で描かれていた。
- (18) 山路興造「宇都宮二荒山神社式年造宮芸能記録」『藝能史研究』第九二号、一九七六年。
- (19) 橋本、前掲書、一四頁。
- (20) 植木行宣「上鴨川住吉神社の芸能」『上鴨川住吉神社の神事舞』、兵庫県加東郡教育委員会、一九八一年、五六頁。
- (21) 永島福太郎「播州の神事稚児「一つ物」」、三頁。
- (22) 柳田国男「氏神と氏子」『定本柳田国男集』第十一卷、筑摩書房、一九六九年、四七三―四七五頁。
- (23) 萩原龍夫「中世祭祀組織の研究」、吉川弘文館、一九六二年、二二四頁。
- (24) 東條寛「粉河六月会と童児頭人―粉河祭の歴史民俗学的研究―」『和歌山地方史研究』第七号、一九八四年、参照。なお、氏はその後、「粉河六月会と速玉大社御船祭―童児頭人の歴史民俗学的研究―」（横田健一・上井久義編『紀伊半島の文化史的研究』民俗編、関西大学出版部、一九八八年、所収）なる論考を発表している。しかし、その実態は、末尾に新たに速玉大社の御船祭の検討を付け加えてはいるものの、それ以外は内容から表現の細部にいたるまで、まったくと言ってよいほど前稿と変わるところがなく、別稿とは認めがたい。このような不可解な論考が発表されることになった詳しい経緯はわからないが、本稿では、この論考を検討に値せずと考え、さしあたり対象としないでおく。
- (25) 同「粉河六月会と童児頭人―粉河祭の歴史民俗学的研究―」、四四―四五頁。
- (26) 柳田国男「片葉蘆考」『定本柳田国男集』第二十七卷、筑摩書房、一九七〇年、三五七―三六〇頁。なお、じつはこの論考が発表される数年前に、松本愛重「百番の一つ物に就て」『歴史地理』第十一卷第一号、一九〇八年、が刊行されている。しかしながら、主な関心は『平家物語』のなかに出てくる「百番の一つ物」の意義を説明することにあると見えて、一つ物そのものについては、ごく簡単な解説にとどまっているのは残念である。
- (27) 柳田国男「日本の祭」『定本柳田国男集』第十卷、筑摩書房、一九六九年、一八三頁。
- (28) 同「氏神と氏子」『定本柳田国男集』第十一卷、筑摩書房、一九六九年、四七三―四七四頁。
- (29) 中山太郎「一つ物」『土俗と伝説』第一卷第三号、一九一八年。
- (30) 同「一つ物の研究」『日本民俗学』歴史編（復刻版）、一九七七年、大和書房、二〇二頁。
- (31) 同書、二二五頁。
- (32) 伊波普猷「をなり神の鳥」『伊波普猷全集』第五卷、一九七四年、

- 平凡社、に収められた「かざなおり考―羽毛を翳す風習」を参照のこと。
- (33) 折口信夫「春日若宮御祭り」『折口信夫全集ノート編』第五巻、中央公論社、一九七一年、四九九―五〇〇頁。
- (34) 山鳥の羽のシンボリズムについては、先に紹介した中山太郎の論考のほかに、早川孝太郎「鳥に関する俗信」『早川孝太郎全集』第四巻、未來社、一九七四年、三一―一頁、折口信夫「幣束から旗さし物へ」『折口信夫全集』第二巻、中央公論社、一九五五年、二二〇頁、などを挙げておく。また、石上堅、前掲書、一一―一九頁には、「この山鳥の尾―雉の尾羽は、野籠りの生活を終えた鳥同様、物忌みごもりを経て、神に仕える清浄な者の意味を有している」とある。
- (35) 堀一郎『我が国民間信仰史の研究』(一) 宗教史編、東京創元社、一九五三年、七二九―七三〇頁。
- (36) 萩原龍夫「祭り方」『日本民俗学大系』第8巻 信仰と民俗、平凡社、二二四―二二五頁。
- (37) 竹田聰洲「神の表象と祭場」『日本民俗学大系』第8巻 信仰と民俗、一七〇―一七一頁、参照。
- (38) 井之口章次「幼少年期」『日本民俗学大系』第4巻 社会と民俗、平凡社、二二四―二二五頁、参照。
- (39) 山路興造「神懸りから芸能へ―民俗行事における神懸りの諸相」『祭りは神々のパフォーマンス』、力富書房、一九八七年、二四二―二四四頁、参照。なお、神がかりが芸能へと展開してゆく道程を探る氏は、一つ物の事例を紹介しながら、「これらはいずれも稚児を神の憑代とし、神懸らせる行事が付随していたはずである」(二四三頁)と述べている。
- (40) 東條寛、前掲書、四五頁。
- (41) 同書、四五―四六頁。
- (42) 一つ物の諸相を見渡すために参考にした主な文献については、いちいち断ることをしなかった。これまで言及しなかったものに限って、

ここに一括して挙げておく。

- ① 中山太郎編『日本民俗学辞典』(覆刻版)、名著普及会、一九八〇年、の「ヒトツモノ」の項
- ② 大塚民俗学会編『日本民俗事典』、弘文堂、一九七二年、の「ひとつもの」の項(萩原龍夫執筆)
- ③ 萩原龍夫「稚児」『日本宗教史の謎』(下)、佼成出版社、一九七六年、二八七―二九二頁
- ④ 同「まつりと象徴」『神々と村落―歴史学と民俗学との接点―』、弘文堂、一九七八年、九八―一〇二頁
- また、中山太郎「一つ物」二二―二四頁、には、一つ物とそれに類する事例が最も多く集成されており、参考になるところが大きかった。ただし、以下で註に掲げる論考および報告は、一つ物に主要な関心に向けていると思われるもの限定している。
- (43) 東條寛、前掲書、参照。
- (44) 和歌山県編『和歌山県文化財調査報告書』(八)、歴史図書社、一九七四年、三七三―三八〇頁、にのる「熊野速玉祭」(田中敬忠報告)、参照。そのほかに、それじたいで問題の多い論考ではあるが、東條寛「粉河六月会と速玉大社御船祭―童児頭人の歴史民俗学的研究―」にも、速玉神社の一つ物について紹介する箇所が見受けられる。また、人形の一つ物としては、ほかに愛知県丹羽郡布袋町(江南市)、茨城県真壁郡大宝(下妻市)などの事例があるが、いずれも馬に乗せることがある。民俗学研究所編、前掲書、一三一―一三五頁、参照。
- (45) 曽根文省、前掲書、ならびに喜多慶治『兵庫県民俗芸能誌』、錦正社、一九七七年、四九―四九六頁、参照。前者は、ほかに大塩天満宮、荒井神社、崎宮神社の一つ物神事を紹介し、四社の事例を比較する。また、後者は、第六章の第一節「一つもの」に兵庫県下の一つ物およびそれに類する事例を集成しており、それぞれ有益である。
- (46) 文化財保護委員会編『無形の民俗資料記録 第四集「やま」の神事』、文化財保護委員会、一九六六年、一三一―一三三頁、一三九頁、

参照。

- (47) 若原英式「民衆と芸能」『宇治市史』3、宇治市役所、一九七六年、六九〇—六九五頁、参照。なお、この事例の歴史的な側面については、林屋辰三郎『中世芸能史の研究』、岩波書店、一九六〇年、の第二章附節「宇治離宮祭について」、を参照のこと。
- (48) 東條寛「粉河六月会と童児頭人—粉河祭の歴史民俗学的研究—」、四五頁。
- (49) 岡本彰夫「おん祭お渡り今昔」『春日若宮おん祭の神事芸能』、春日大社、一九八二年、六頁、参照。
- (50) おそらく同じ事例のことであると思われるが、萩原龍夫は「この祭の稚児は、一本萱とよばれ、祭までの一年間に生れた子は、管一本をもたせて（母が抱いて）神輿の前を行かせる。これをツチツカズともいうとのことである」(「まつりと象徴」、四八頁)と述べている。
- (51) 三隅治雄「雨宮御神事の概論」『雨宮の御神事 長野県無形文化財調査報告2』、長野県教育委員会、一九六五年、一五頁、ならびに中村浩「雨宮御神事考」『雨宮の御神事 長野県無形文化財調査報告2』、三三頁、参照。
- (52) 岩崎敏夫「農耕神事の形態—御宝殿熊野神社祭礼の分析—」『東北学院大学東北文化研究所紀要』創刊号、一九六九年、九六—九八頁、参照。氏は、同書、九八頁、のなかで「嘗てはこの依りましに神がついて、神の言葉として稲作の豊凶を占ったことに間違いあるまい。(中略)今は託宣は無くなっているが、勅使が眠るということとは実は託宣と同じことなのであって、現に馬上に眠りこけて正体もない勅使の姿を、神さまがおつきになったと見もし、また云いもしている人が多かった」と述べている。
- (53) 吉村淑甫「憑依童子—土佐における神がかりの儀式—」『まつり』12号、一九六七年、四八—五三頁、参照。
- (54) 中山太郎「一つ物の研究」、二〇二頁。
- (55) 橋本「仕掛けとしての演劇空間—弥美神社の祭礼と芸能—」『国立歴史民俗博物館研究報告』第二十五集、一九九〇年、の第六節「儀礼の演劇性」、参照。
- (56) 上井久義「宮座儀礼の構成」『日本民俗の源流』、創元社、一九六九年、三八八—三八九頁。
- (57) 永島福太郎「播州の神事稚児「一つ物」」、六頁。
- (58) 閻見神社の祭礼については、斎藤槻堂「閻見神社例祭神事」『文化財調査報告』第十集、一九六〇年、ならびに上井久義「宮座と斎童」『日本民俗の源流』、を参照のこと。また、渡辺正三「閻見神社祭礼行事の変遷(上)(二)(三)(四)——特に宮座論争について——」『若狭』第3・4・5・7号、一九七二—一九七四年、も祭礼関係史料を多数紹介しており、参考になる。
- (59) 上井久義「宮座と斎童」、二八〇頁、参照。
- (60) 前川神社の祭礼については、斎藤槻堂「前川神社の例祭神事」『文化財調査報告』第25集、一九七五年、を参照のこと。
- (61) 朝比奈威夫「若狭の「一つ物」—事例二つ—」『えちぜんわかさ』第3号、一九七六年、三九頁、参照。
- (62) 刀根の霜月祭については、とくに上井久義「頭屋儀礼の諸相」『日本民俗の源流』が詳しい。ほかには、朝比奈威夫「若狭地方の宮座——若干の事例と考察——」『民俗と歴史』第四号、一九七七年、十一—十二頁、を参照のこと。
- (63) 朝比奈威夫「若狭の「一つ物」—事例二つ—」、三九頁、参照。
- (64) 新庄の日吉神社の祭礼については、上井久義「宮座儀礼の構成」、三七八—三八三頁、ならびに橋本、前掲書、の第四節「弥美神社祭礼次第」を参照のこと。
- (65) 橋本、前掲書、の第四節「弥美神社祭礼次第」、参照。
- (66) 若狭に広く残る人身御供の伝承については、やや牽強付会にすぎるところもあるが、斎藤槻堂「若越における人身御供者」『若狭郷土研究』第十四巻第五号、一九六九年、に収集されている。
- (67) 上井久義「頭屋儀礼の諸相」、三一八頁、参照。

- (68) 同書、三四二頁。
- (69) 同「宮座と齋童」、二八一頁。
- (70) 入江宣子「若狭の民俗芸能と祭」『まつり』49号、一九八八年、一〇二五頁、に十六件の王の舞について概観がのる。また、筆者じしんも、一九八九年六月二十四日に開催された国立歴史民俗博物館特定研究「民俗の地域差と地域性」平成元年度第1回研究会において行なった研究発表「民俗芸能の地域差と地域性―若狭における王の舞の分布と特色―」において、王の舞の演者が属する年齢階層のちがいに注目して、分析を試みたことがある。
- (71) 斎藤槻堂「闇見神社例祭神事」、ならびに水原渭江「成願寺の闇見神社に残る王の舞の研究」『日本にのこる民間音楽の研究―若狭湾沿岸における王の舞の総合的研究―』、民俗文化研究所、一九六七年、を参照のこと。
- (72) 上井久義「宮座と齋童」、二八一―二八二頁、参照。
- (73) 斎藤槻堂「天満神社例祭神事」『文化財調査報告』第十集、ならびに水原渭江「藤井の天満宮に残る王の舞の研究」『日本にのこる民間音楽の研究―若狭湾沿岸における王の舞の総合的研究―』を参照のこと。また、上井久義「宮座の階層と儀礼」『日本民俗の源流』も藤井と相田の宮座とその儀礼について詳細な分析を試みている。
- (74) 昭和六十年(一九八五)に行なった現地調査による。
- (75) 水原渭江「相田の天満宮に残る王の舞の研究」『日本にのこる民間音楽の研究―若狭湾沿岸における王の舞の総合的研究―』参照。
- (76) 水原渭江「能登野の能登野神社に残る王の舞の研究」『日本にのこる民間音楽の研究―若狭湾沿岸における王の舞の総合的研究―』を参照のこと。ただし、神社の名称は能登野神社ではなく、能登神社が正しい。
- (77) 朝比奈威夫「鼻高と獅子」『芸能論叢』、錦正社、一九七六年、二九二―二九三頁、ならびに同「若狭・四つの「王の舞」資料」『えちぜんわかさ』第二号、一九七六年、六一―六三頁、を参照のこと。

- (78) 同「若狭・四つの「王の舞」資料」、六四―六五頁、を参照のこと。
- (79) 同「鼻高と獅子」、二九二頁、ならびに同「若狭・四つの「王の舞」資料」、六三―六四頁、を参照のこと。
- (80) 入江宣子「高浜町小和田の田楽舞」『えちぜんわかさ』第九号、一九八八年、を参照のこと。
- (81) 上井久義「宮座と齋童」、二八三頁。
- (82) 同書、二八三頁、ならびに同「宮座の階層と儀礼」、三二二頁、参照。
- (83) 昭和六十年(一九八五)に行なった現地調査による。
- (84) 橋本「演じられる現実―王の舞をめぐる民俗的変容―」『国立歴史民俗博物館研究報告』第二十一集、一九八九年、参照。
- (85) 以下、山路興造氏との対話に、その多くを負っている。
- (86) シンポジウム「風流と伝承」『伝承文学研究』第三十六号、一九八九年、八頁。なお、このシンポジウムにおける山路興造の発表は、「風流と芸能」と題されている。
- (87) 同書、八頁。
- (88) 同書、九頁。
- (89) こうした見解は、国立歴史民俗博物館特定研究「民俗の地域差と地域性」平成元年度第1回研究会において行なった研究発表「民俗芸能の地域差と地域性―若狭における王の舞の分布と特色―」において、述べたことがある。

## 〔付記〕

本稿は、昭和五十九年(一九八四)以来継続している、若狭地方における王の舞の現地調査の過程で、次第にたちをなしてきたものである。なお、本稿を作成するに当たっては、いつもながら山路興造氏から御教示を受けた。また、いくつかの文献の閲覧については、早稲田大学演劇博物館の渡辺伸夫氏に便宜をはかっていただいた。末筆ながら、深く謝意を表したい。

(本館 民俗研究部)

“Hitotsumono” in the Wakasa Region  
—Paying Attention to the Relations with  
“Oh-no-Mai” (King’s Dance)—

HASHIMOTO Hiroyuki

Among the divine services being conducted in all over Japan, a child called “Hitotsumono” often appears. In the conventional studies, the Hitotsumono has been thought to be the embodiment of the god. However, it seems necessary to understand it as one of the styles of “Furyū” in the festivals that were popular in Kyōto and Nara during the Insei period.

In this paper, attempts are made to put in order the general ideas about the Hitotsumono based on the results of the bibliographical researches in order to rearrange the history of researches on the Hitotsumono that have been conducted mainly in the field of folklore. Also, the various cases of Hitotsumono spread all over Japan are surveyed to obtain a clue to elucidate the distinctive features of the Hitotsumono seen in the Wakasa region of Fukui Prefecture.

Hitotsumono in the Wakasa region is thought to be propagated from Kyōto and Nara together with “Oh-no-Mai” (King’s Dance), “Shishi-Mai” (Lion’s Dance), and so on. Especially, Hitotsumono is closely related to the transfiguration of King’s Dance in the folkloric society. In this paper, through the work to examine the Hitotsumono in the wakasa region and the related cases in details, it has become clear that a trace of the Hitotsumono is inherited in King’s Dance performed by a child. By taking the Hitotsumono into account, a part of the quality of the folkloric imagination that transformed King’s Dance may have been elucidated.

As a result, it has become clear that it is necessary not only to examine the Hitotsumono in the religious aspect but also to understand as one of the styles of “Furyū” in the festivals. It is assumed that this issue contains the important proposition that may lead to a major stream run through the Japanese performing art history.



写真2 御宝殿熊野神社の勅使



写真1 曾根天満宮の一つ物頭人



写真4 前川神社のショット



写真3 弥美神社の大御幣差し



写真6 幣串に乗る弥美神社の大御幣差し



写真5 新庄の日吉神社の幣差し



写真8 閨見神社の王の舞

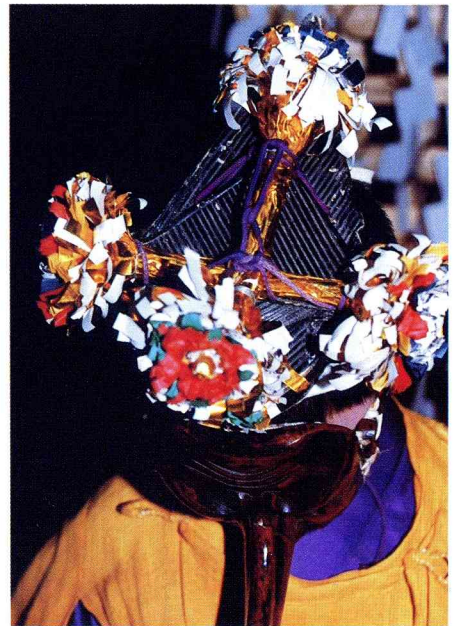


写真7 閨見神社の王の舞(頭部)





写真10 相田の天神社の王の舞



写真9 藤井の天満社の王の舞



写真12 小原の石按神社の王の舞



写真11 能登神社の王の舞



写真14 海士坂の天満神社の王の舞



写真13 麻生野の日枝神社の王の舞



写真15 小和田の伊弉諾神社の王の舞(田中敏博氏撮影)