

## 養蚕文化の中・日比較民俗考

顧希佳\*

桑栽培、養蚕および蚕糸を利用した絹の織造は、中国古代人の偉大な発明である。早くも4700年以前（新石器時代末期）に、我々の祖先はすでに養蚕および蚕糸織布を可能にしていた<sup>(1)</sup>。中・日両国は一衣帯水の関係にあり、歴史的にも中・日両国の人々の交流は一貫して頻繁であり、蚕糸生産技術の伝播に伴い、必然的に蚕糸民俗文化の交流がもたらされた。具体的には蚕神信仰およびその神話、蚕神祭祀や祈祷などの民俗事象の方面において、中・日両国の間にはいずれも多く、の相似点があり、比較研究に値する。

### 一、中・日蚕糸生産技術の交流

地理的環境からいうと、中・日両国の間の交流は必然的に淵源が古い。今から一万年あまり前に、氷河期と間氷期の交替が起きたために、海面が上昇と下降を繰り返し、東アジア大陸と日本列島は何度か陸続きとなり、動物がその間を自由に往来することが可能となった。日本列島で発見された旧石器文化は、確かに中国大陸の同時期の文化と似通った点がある。そのためこの方面の学者は、旧石器時代において、中国の華北地域と日本の間には、「古代人類の超えられぬ天然の障碍はなかった」と考えている<sup>(2)</sup>。

多くの学者が古代中国大陸と日本列島の間には大暖流があったと指摘しており、これを「黒潮」と呼んでいる。これはフィリピン東北の海域から台湾東部海域から日本列島に向けて北上するものである。この大暖流の力により、簡素な船でも流れ着くことができたのである。もちろん、こうした漂流は所詮正常な航海とは別のものであり、かなりの危険を冒さねばならず、しかも流れに乗って漂流するのみで、流れに逆らって引き返すことができない。こうした客観的条件が存在するために、航海技術があまり発達していなかった原始古代でも、かなりの海外人が海上から日本列島に流入してきたのである<sup>(3)</sup>。

この漂流については、『三国志・魏書・烏丸鮮卑東夷伝』中の「沃沮」（現在の朝鮮咸興）の歴史を述べたくだりに、生き生きとした記述がある：

その老人に「海の東に人はいるのか？」と問うた。老人は、国人が船に乗り魚を捕ろうとして、嵐に遭い数十日漂流し、東に一つの島を見つけ、そこに人がいたが、言葉は通じず、その風俗として常に七月に童女を海に潜らせると言う。さらに、海に一つの国があり、女だけで男がいないと言う。また一着の布服が海に浮き上がり、形は中（国）人の布服と同じだが、その両袖の長さは三丈あったと言う。またある難破船が海岸に流れ着き、中に一人の人間が倒れて

---

※中国・杭州師範学院歴史文化研究所副研究員

おり、生きてはいたが、言葉が通じず、何も食わず死に至ったという。その一帯はみな沃沮の東の大海の中にある。

この話は伝承であるため、脚色された部分もあるであろうが、朝鮮半島の民衆のこの「漂流」についての記憶をしっかりと保存している。この話から、朝鮮半島東部の海上にさらに国があり、流れ着くことができること、さらに朝鮮半島へと海を漂流してくる者には中国人もいたことを物語っている。古代には、こうした漂流は確かに困難かつ危険なものであり、それゆえ人々に深い印象を残しているのである。後段で考察する日本の蛭神である金色姫の神話を「小舟漂泊系」と称するのは、海上漂泊がこの物語のテーマだからである。

とはいえ「小舟漂泊」はしよせん祖先の遙か昔の記憶であり、小舟だけに頼っては話にならない。そこで我が国の古代造船業と航海技術を簡単に振り返ってみよう。

実は、浙江省河姆渡遺跡で発見された六艘の丸木船とその頃すでにあったほぞ接合技術から、河姆渡人はすでに船を造れるようになっていたということが判る。『詞・商頌・長髪』には、「歩いてゆけぬ所へも直ちにゆける。国土は賑やかで、海外への運輸もしている」とあり、成湯の十一世祖「相」の時代にはすでに海外との往来があったことを物語っている。『国語・斉語』には「裳や雉を、倭人は貢ぐ」とあり、西周の時代にはすでに日本人が往来していたことを物語っている。春秋時代には呉越が戦ったが、双方とも強大な水軍を有していた。越が呉を滅ぼした後、紀元前468年には会稽から海路琅玕（現在の山東省胶南）に遷都したが、三百隻の戦船からなる艦隊を率い、戦士八千人あまりを運んでおり、その航海規模も大きかったことが判る<sup>(4)</sup>。

秦始皇帝の頃には徐福東渡の伝説があり、千百年にわたり中・日両国の人々に流布している。関連する記載は『史記・秦始皇本記』、『史記・淮南衡山列伝』および『漢書・伍被伝』の中に散見される。近年学界でも盛んに議論されているが、本文では触れない。しかし大筋で認められるのは、これが最初の大規模かつ意識的な遠洋航海であり、間違いなく中・日文化交流史上の一大事件であるということである。

日本の学者の推測によると、紀元前300年から紀元700年にかけての千年間で、日本にやってきた外国移民の総数は百万人以上であり、平均すると毎年千人前後になる<sup>(5)</sup>。この数字は驚くべきものである。

これらの移民のうち、大多数は中国人である。秦漢以降、隋唐に到るまでに中国大陆では何度か動乱が起り、民衆の生活は圧迫されており、大陸移民の多くは明らかに戦乱を逃れるため、あえて危険を冒し、海上の路を選んだものである。彼らは航行や漂流により、また多くが朝鮮半島での短期逗留を経て最終的に日本に入ったが、「帰化人」と呼ばれて当時の日本の朝廷から重用された。そのうち読み書きに秀でた者は文部・史部に編入され、比較的先進的な工芸技術知識を持つ者はそれぞれ陶部・鞍部・画部・錦部に編入され、そのため彼らはしばしば「部民」と呼ばれた<sup>(6)</sup>。また錦部に編入された中国移民は、明らかに中国の蚕糸生産技術を伝えるという重責を担っていた。

日本の古史記載によると、早くも秦代に、中国・浙江一帯の呉の地にいた兄弟二人が東の日本

に流れ着き、日本人に養蚕・絹および呉服縫製の方法を伝えたことが判る。前漢の哀帝年間には、羅〔薄絹〕および織羅技術はすでに朝鮮半島を経て日本に伝わっている。紀元199年には秦始皇帝の十一代目の子孫である功満王が日本にやってきて、当時の日本の天皇に中国の蚕卵と珍宝を献上している。さらに一説によると、功満王の子融通王が127部落の民を率いて日本に行き、併せて蚕の卵を持っていったという。後者の説は規模がより大きくなっている。総じて、これは中国の蚕卵が日本に運び込まれた最も早い記録である。もちろん、ここで言われる始皇帝の十一代目の子孫については、考証がかなり難しい。中国移民の一種のはっきりかもしれない。さらにもう一説あり、中国の後漢時代に、ある日本人が中国にやってきて、こっそり中国の蚕卵を購入し、蚕女四人を連れて、いっしょに日本に戻ったという<sup>(7)</sup>。中国古代王朝は蚕糸生産技術についても機密保持に注意していたが、「天高くして皇帝遠し」（中央の支配力は遠隔地に及ばないこと）という状況が常に発生し、まして密航は防ぎようがなく、したがって様々な経路を通じて蚕糸生産技術もたびたび海外へと伝わり、ある場合は直接中国から日本に伝わり、多くの場合は中国から朝鮮半島を通じて日本に伝わった（図1）。しかも中国と朝鮮半島の間は明らかにより便利であった。朝鮮人は早くも周の武王の時代に「蚕を飼って絹を織る」ことができるようになっていた。朝鮮で出土した漢墓にはすでに中国の絹・綾・紗などの織物が入っていた<sup>(8)</sup>。一般には遅くとも紀元二世紀末（後漢時代）までに、中国の蚕糸生産技術はすでに全面的に日本に伝わっていたと考えられている<sup>(9)</sup>。

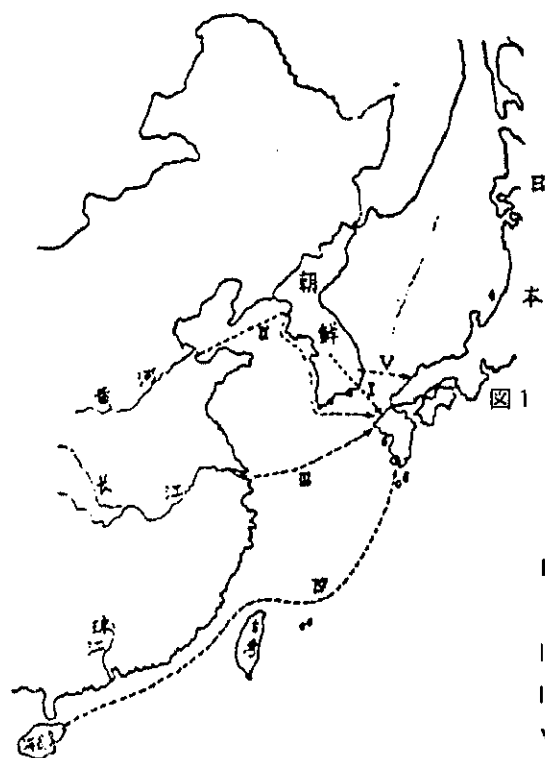


図1 古代中国蚕種の日本伝来ルート  
 (布目順郎1967年より作成、蔣猷龍  
 『中日蚕絲業科技和文化的交流』より引用)  
 I 朝鮮南部經由で日本へ  
 II 山東半島から黄海・朝鮮西部海岸經由  
 で日本へ  
 III 長江河口部から東シナ海經由で日本へ  
 IV 海南島から日本へ  
 V 朝鮮半島東岸から日本へ

中国の三国時代の状況については、『三国志・魏書・烏丸鮮卑東夷伝』の中に幾つかが手がかりがある。「倭人は帯方〔郡〕の東南の大海の中にいて、山島を国邑としている。…今日の倭の水人は潜って魚や貝を捕るのを好み、入れ墨は大魚や水禽を避けるものであるが、しばらくして装飾となった。諸国の入れ墨はそれぞれ異なり、左か右か、大きい小さいかで、尊卑に違いがあった。…稲や紵麻を植え、養蚕をし、これを紡いで細紵〔麻布〕や縑綿〔絹織物〕を作った」。この話は日本を指すものであり、その風俗は中国の呉越一帯と似通っており、しかもすでに蚕糸生産を行っている。三国時代に、日本の女王〔卑弥呼——訳者注〕が何度も大臣を中国に派遣し、魏の皇帝に「朝献」して友好を示している。魏帝は手厚い答礼と下賜物を与えたが、それは実際には両国政府間の一種の貿易行為であった。『三国志・魏書・烏丸鮮卑東夷伝』にはこれについて詳細な記述がある。第一回に日本の女王が献上した品は、「班布二匹二丈」だけで、絹織物ではなく、一方魏帝の送った礼品中の多くの名目が、絳地交龍錦・絳地粟錦・蒨絳・紺青・紺地句文錦・細班華鬘・白絹といった綿絹織物であった。二度目の「上献」では、すでに「倭錦・絳青縑・帛衣・絹布」等が出現し、三回目ではさらに「異文雜錦二十四」があった。回を重ねるごとに進歩しており、この間に中・日両国の蚕糸生産技術の交流がすでにかなり頻繁であったことが容易に見いだせる。当初中国の絹織り技術は明らかに先進的地位にあったことは、双方が交換した礼品の名目から明らかに見て取れる。しかしその後日本側の絹織物生産技術がすでに明らかに飛躍的な進歩を遂げ、次第に多くの絹織物の新品種が出現した印象を受ける。さらにある学者によると、日本の伝統衣装である「呉服」も、三国時代の呉から日本に伝わったものであり、それでこのような名前が付いたのだという。またこの時期には、絹に模様を織り込んだり版木で刷り込んだりする中国の技術が日本に伝わっている<sup>100)</sup>。

中国の魏晉南北朝時代は、日本では雄略天皇の時代である。中国は南北に分裂したが、南北両地域と日本の間の往来はどちらも頻繁であった。日本側では、雄略天皇が日本を「衣冠の邦」とするために、蚕糸業を非常に重視し、何とかして国内に蚕糸生産技術を持つ漢人を集めようとし、さらには朝鮮半島でこうした漢人を探し、時には直接中国大陆からこうした人材を引き入れた。これについては日本の古文書中に多くの記述があり、またこうした人は「漢織・呉織・兄媛・弟媛」等と呼ばれた。これらの呼称の意味として、「漢」は北方から来た中国人を指し、「呉」は南方から来た中国人を指すが、実際には「漢」と「呉」の境界はあまりはっきりせず、総じて、これらはいずれも中国大陆から日本にやってきた機織り職人や縫製女であった<sup>101)</sup>。蒋猷龍氏が日本での調査から戻った際に筆者に語ったことであるが、日本では今でも幾つかの神社で「呉姫」を御神体として祀っているが、この「呉姫」が指すのはかつて呉の地から日本にやってきて、日本人の蚕糸生産発展を助けた女性に違いないという。日本人は今日でも彼女を懐かしんでいるのであり、ここにも両国の人々の情誼の深さを見ることができる。

この時期の中・日の往来について、馬端臨の『文献通考・四裔考』によると、「倭人は後漢より中国と通じ始めた。…初めて中国と通じたのは、実は遼東から来たものである。…六朝および宋に到ると、多くは南道からの入貢や互市のたぐいとなり、北方からは来なくなった」という。彼

この話の前段はやはり検討の余地がある。日本と中国の往来は後漢になって始まったわけではないし、経路も遼東の一ルートだけではない。この問題については、先の部分ですでに考察している。しかし彼の後段部分の話はかなり正確である。馬端臨は元代初めの史学者（約1251年～1323年）であり、彼の生きた時代は「六朝および宋」から相対的に近く、彼の依拠する資料も信頼できるものである。馬端臨が提示した「南道」とは南朝の頃の中・日間の黄海を横断する航海ルートを指しており、日本の難波津を出発し、海を航行せず、奄岐島と対馬を経て朝鮮半島の百済に到り、さらに海を渡って山東半島に到り、それから海沿いに南下して長江河口に到るというものである。もう一つのルートは遼東半島から海を巡って日本に到る航行ルートで、「北道」と呼ばれる<sup>(12)</sup>。

隋唐以降、中・日両国の往来に新たな発展が起こったが、ここですまず挙げねばならないのは日本の遣唐使の活動である。唐代の中国は、社会経済と文化科学技術がかなりのレベルにまで発展しており、東方の交流センターとなっていた。日本が大量の遣唐使を中国に派遣したのは、中国唐代の先進文化を吸収するためであった。紀元630年から894年に到る200年間に、日本は遣唐使を19回派遣し（実際に唐に入ったのは16回）、そのうち浙江から海沿いに唐に入ったものが4回あった。

顕慶四（659）年、日本の第四回遣唐使は台風のために南シナ海を漂流して遭難したが、5人が島人の船に乗って括州（現在の浙江麗水）に到り、さらに杭州を経て洛陽へと北上した。

天宝十一（752）年、日本の第十一回遣唐使の船四艘は120人余りを載せていたが、そのうち三艘は明州（現在の浙江寧波）で上陸した。

貞元二十（804）年、日本の第十七回遣唐使は四隻で220人余りを載せていたが、その中の二隻目の二百人余りは明州で上陸し、そのうち27人が許されて長安に赴いた。

開成三（838）年日本の第十八回遣唐使四隻は600人余りを載せていたが、そのうち第一・四隻の270人余りは明州で上陸し、そのうち35人が許されて長安に赴いている。

上述の遣唐使のうち、大部分は明州に留まっており、短い者は半年、長い者は一年余りおり、長安から戻ってきた同伴と共に帰国した。この期間に彼らは往々にして持ってきた物品で明州の住民と「私貿易」を行なった。帰国後、日本の朝廷も市場を設け、彼らに唐から持ち帰った物品を売らせたが、このことで間違いなく両国間の貿易が促進された。

その後、日本は遣唐使を中止したが、両国の間の民間往来は止むことがなかった。木宮泰彦の『日中文化交流史』に収録された「日唐間往来船舶一覧表」によると、紀元842年から865年の間に、六度の比較的大きな民間往来があった。船主が誰で、何人搭乗し、どこからどこへ行ったかについても、とてもはっきりと記載されている。それによると、会昌二（842）年、明州の商人李処人は、日本の肥前松浦郡値嘉島で、三ヶ月かけて楠でできた船を一隻建造した。咸通三（862）年に、日本の真如法親王の乗った船も、明州の商人張支信が八ヶ月を費やして彼らのために建造したものである。当時中・日の間を往来する商船は、一般に40～60人乗りで、規模の大きさがこの点からもうかがえる<sup>(13)</sup>。そして当時の江浙一帯で生産された絹もこうした海上ルートを通じて

続々日本に運ばれたのであり、杜甫の詩「昔遊」には「呉の人は穀物と織物を持ち、海を越えて蓬萊へ行く」とあり、まさにこうした往來をうまく言い表している。また、唐代の会昌から天復に到る年間（841～903年）にかけて、中国の商船で日本に行ったのは32回もの多きにわたっている。日本の正倉院には、今でも唐代に伝えられた大量の精緻な絹織物や中国の職人が日本で織った絹織物が保存されている<sup>(14)</sup>。

宋・元の間、中・日間の民間貿易は依然としてかなり頻繁であったが、往來する商船は中国の商船が主であり、とりわけ両浙商人が多く、明州港を出発し、東シナ海を横断し、直接日本の肥前直隼島に行き、それから博多に行った。北宋年間において航行時間と路線がきちんと記録されているものは70余りあり、そのうち明州から出発したものは21ある<sup>(15)</sup>。このほか、特に指摘しておかねばならないのは、この期間中は中・日双方の仏教高僧の往來が盛んで、仏教文化の伝来という面で重要な役割があっただけでなく、彼らは往々にして貴重な絹織物も携帯し、蚕糸生産技術の交流を促進したという点である。例えば日本の鎌倉時代には、禅僧や技僧が往來したが、彼らが日本に運んだものには仮錦・錦綾・絹・綾・色絹・紅吉貝などの絹織物があった。興福寺を再建した日本の東大寺では、重源が九着の袈裟を持ってきたが、いずれも中国刺繍の逸品であった。その後また僧辯圓に人を数名付けて中国へ派遣して広東織と綾子織を学ばせた<sup>(16)</sup>。

宋・元の間、中・日間の貿易ですでに主要な港が形成され、中国側は明州（後に慶元府と改称、現在の寧波）で、日本側は博多（現在の福岡）である。十二世紀中葉に、博多港内にさらに長袖形の人工港が作られ、「袖湊」と称した。最近「袖湊」遺跡の付近から、中国商人および船員の住居跡が発見され、そこから「元豐通宝」、「紹聖通宝」および宋代の銅銭、さらには大量の青瓷と白瓷が出土しており、これはまさにこの時期に中・日間の往來が盛んだったことの証である<sup>(17)</sup>。

歴史の上で、日本は中国から各種の精緻な絹織物を大量に輸入しただけでなく、さらに中国から蚕糸生産技術を輸入することにも特に注意を払っており、この点は極めて重要である。なぜなら本論文で考察するのは、主として中・日の蚕糸民俗文化の比較研究だからである。もし絹織物の貿易だけであれば、民俗文化の交流はもたらされない。歴史の上ではシルク・ロードが有名であり、西側諸国は一貫して中国絹の精緻さに傾倒し、早くに中国から絹織物を輸入することに熱心であったが、それは西側諸国の民俗文化の面に明確な変異をもたらさなかった。このように、中・日両国に蚕糸民俗文化の面で多くの相似点が存在するのは、主に早期に移民が行われ、また移民が蚕糸生産技術を伝授すると同時に中国大陸住民の蚕神に対する信仰・蚕神神話・蚕神祭祀儀式および祈祷・占術など多くの民俗事象も持ち込んだことによる。したがって本論の考察の重点は中・日両国の絹織物貿易の記述に置くわけではなく、主に中・日両国の蚕糸生産技術の交流、およびそれによりもたらされた民俗文化の比較研究に注目することである。

## 二. 中・日の蚕神信仰と神話の比較

まさに中・日両国の歴史において長期に存在した蚕糸生産技術の交流により、中・日両国の民

間には蚕神信仰およびその神話の面で幾つか似通った点が出現するに到っているが、同時に各自の文化的特色も存在する。

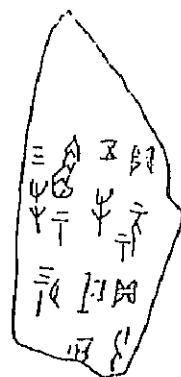
ここでは両国それぞれの蚕神信仰およびその神話の状況を大まかに紹介し、それからこれをもとに比較を行うこととする。

## 1. 中国の蚕神およびその神話

中国の民間における蚕神と機神〔機織りの神〕の信仰は非常に長い歴史的過程を経ており、非常に複雑な状態を呈している。今から三千年あまり前の殷商時代から蚕神信仰が確かにあったことはすでに知られており、河南省安陽で発掘された甲骨文の卜辞から、当時蚕神を祀っていた記録を読みとれる。ある箇所では蚕神は「𧈧」と書かれ、ある箇所では「蚕示」と書かれている（図2）。



(図一)



(図二)

図2 殷代の卜辞（胡厚宣『殷代の蚕桑和絲織』より引用。ここでは「蚕」を「𧈧」と書いており、「蚕示」とはすなわち蚕神を指す。卜辞にはそれぞれ二度蚕神を祀る時間と規格が記載されている。

ここから推測するに、当時は直接蚕を崇拝し、動物崇拝の一種だったのかも知れない<sup>(18)</sup>。こうした動物崇拝は原始思考の初期段階に生まれるもので、神秘性と万物有霊信仰という特徴を濃厚に帯びている。その頃人々はまだ自らの姿から神をイメージできず、動植物ないし無機物を模倣して神をイメージしていた。彼らは蚕という生霊はとても神奇で、糸を吐いて繭を作ることができ、人に織物の原料を提供してくれることから、人の良き友であると考え、直接蚕を神として祀るようになったのである。

『後漢書・礼儀志・先蚕』には、永平二年三月、「この月に、皇后は公卿諸侯の夫人を率いて蚕を飼った。先蚕を祀り、少牢をもって礼した」とある。ここに出てくる「先蚕」については、はっきりしない。歴史をひもとくとその他に「先農」があり、一般には神農氏炎帝を指し、人格神であり、神話で彼は民衆に五穀の栽培を教えたという。ここから類推するに、ここで挙げられた先

蚕とは最初に蚕を飼いまだ民衆に養蚕を教えた神話上の人物であろう。またこの箇所注として、衛宏の『漢旧儀』の一部が引用されており、「今日蚕神として祭られているのは夫人、寓氏公主で、二つの神である」とある。これは古文書の中で最初に蚕神の具体的な名前について記述したものと言えよう。

嫫祖西陵氏を蚕神とする記述もかなり昔からある。『史記・五帝本記』には、「黄帝は軒轅の丘に居住し、西陵の娘を娶ったが、これが嫫祖である」とある。清・馬驥の『繹史』巻五では『黄帝内伝』を引用しており、それによると、「帝は蚩尤を倒すと、蚕神は収獲した生糸を献上し、機織りの功を称え、これにより機織りが広まった」。『隋書・礼儀志』二には、「後周の制では…先蚕西陵氏を祀る」とある。その後、西陵の娘嫫祖を蚕神とする話が文書にしばしば見られるようになり、例えば宋・劉恕の『通鑑外記』、元・王禎の『農書』、明・羅頤の『物原』などがあるが、一々取り上げない。大まかに整理すると、漢代以前にはすでに嫫祖は黄帝の妻ということになっている。北周になると、明確に嫫祖を蚕神として祀るようになり、その後この説が踏襲されていった



図3 嫫祖（尹良璧『中国蚕業史』）

（図3）。周知のように、神話中の黄帝時代は、発明創造の時代であり、当時の発明創造は、医薬・音楽はもとより、船・鼓鏡まで、昔の人はその功勞を黄帝の名の下に帰している。嫫祖は黄帝の妻で、養蚕絹織りの発明は嫫祖の名の下に帰しているが、これもまた筋の通ったことである。これもまた我が国古代に広く流行した一つの神靈観であり、神話は歴史上の無数の名もなき英雄の数世代にわたる創造をある個人の身の上に集中させたものであり、彼（彼女）を神格化し、崇拝することで、発明創造の精神を一層発揚させており、このことは人類の文化史において実に有意義なことである。

蚕馬神話の歴史も同じくらい長いものである。それがまとまった話として記載されるのは、まず三国時代の張儉の『太古蚕馬記』に見られる。今日学界で常に引用されるのは、東晋・干宝の『搜神記』巻十四である：



言い伝えによると、昔々、ある役人が遠征に行き、家には娘一人と馬一匹しかおらず、娘自らが馬を養っていた。物静かで貧しい生活なので、父のことを思い、戯れで馬にこう言った。「私のために父を迎えに行ってくれたら、お嫁さんになってあげよう」。馬はこの言葉を聞くと、手綱を切って飛び出し、父の所へ行った。父は馬を見て驚喜し、それに乗った。馬は自分の来た方を向き鳴き止まない。父は、「この馬がこんな風だったことはなかった。我が家に何かあったのだろうか」と言い、急いで帰った。馬は畜生だが並々ならぬ情誼があるので、手厚く養った。〔ところが〕馬は食事をしようとせず、娘が出入りするのを見ると、その度に暴れ出し、それが再三続いた。

父が怪しんで、密かに娘に尋ねた。娘は父にこうなった理由をつぶさに話した。父は、「他言するな、家門の辱になる、出入りしてはいかん」と言った。それから弓で馬を射殺し、皮を庭にさらした。父が出かけると、娘は近所の娘と共に皮のところで遊び、足で踏みつけながら、「おまえは畜生なのに、人を娶ろうとしたの？こうして殺され皮を剥がれて、いい気味だわ」と言った。言い終えぬうちに、馬皮が突然立ち上がり、娘を巻き取り去っていった。近所の娘は吃驚し、助けることもできず、娘の父に知らせに行った。父が戻って捜したものの、すでに見失ってしまった。

数日経って、大樹の枝の間に、娘と馬皮が蚕と化して樹の上で糸を紡いでいた。その繭は糸も太く、普通の蚕とは違っていた。近所の娘がそれを取って飼うと、収穫が数倍になった。こうした理由からこの樹を「桑」と呼ぶようになった。桑は、喪に通じる。それから人々は競ってこれを繁殖させ、今日でも飼っている。桑蚕と言うのは、昔からの蚕ではないという意味である。

この神話は昔の文書に頻繁に見られるが、脚色された部分もある。例えば『太平広記』巻四七九は『原化伝拾遺・蚕女』、唐・孫顔の『神女伝・蚕女』、宋・戴埴の『鼠璞』巻下の『蚕馬同本』、元・著者不詳『三教搜神大全』巻三、清・姚福均の『鑄鼎余聞』などの書を引用しているが、みな似たような記述である。民間では「馬頭娘」とも称される。

歴史的には馬頭娘を祀ることが非常に盛んであった。明・田汝成の『西湖游覧志』巻十には、「北高峰には…山の中腹に馬明王廟があり、春の月に、蚕を祈る者がやってくる」とある。『嘉慶府志』には、「『吳興掌故』に言う馬頭娘は、今仏寺の中にも塑像があり、〔その姿は〕女性が着飾って馬に乗ったもので、馬鳴王菩薩と呼ばれ、村人の多くがこれを祀る」とある。また『湖州府志』には「俗に蚕神を蚕姑といい、…『吳興掌故』が『蜀郡図經』を引用して「九宮仙嬪」と呼んでいるのは、おそらく本来は『列仙通記』で言うところの馬頭娘であり、今仏寺の中にも塑像があり、女性が着飾って馬に乗ったもので、馬鳴王菩薩と呼ばれ、村人の多くがこれを祀る」とある（図4）。上に挙げた三つの明清時代の杭州・嘉興・湖州〔本文では以降「杭嘉湖」と略称〕の地方志の記述から、馬頭娘は馬明王とか馬鳴王菩薩と呼ばれていることがわかる。馬鳴菩薩は本来インドの高僧であり、仏教の菩薩の一人であるが、彼がなぜ中国本土の神話と渾然一体となっているのかという点については、後の部分で考察したい。



図4 馬頭娘（元・作者不詳『三教搜神大全』挿絵）

馬頭娘信仰およびその神話は後世に非常に大きな影響を与えている。袁珂氏が私に提供してくれた資料によると、袁氏の友人徐信儒氏は1966年の回顧で、彼が民国31（1942）年に四川省徳陽県孝泉郷を通った際、現地の人と共に蚕姑廟へ行ったのであるが、廟の中には16枚の壁画があり、壁画の内容は基本的に『搜神記』に書いてある蚕馬神話と似ていたという。また筆者は八十年代に杭嘉湖の養蚕集落で数年間にわたる調査を行い、この一帯には近代に至ってもなお多くの蚕神廟があり、馬鳴王菩薩を祀っていたことを知った。神の形象は、多くが女性一人が座っている側に馬が一匹立っているというものである。また女性が馬に乗り、盆に乗せた繭を手になしているというものもある。蔣猷龍氏の回顧によると、三十年代に江蘇省宜興の彼の郷里では、小さな廟の中に蚕神があり、女性で、頭のてっぺんに馬の頭が乗せてあり、馬皮をまとい、座っていて、手に繭を持っていたという。かつて杭嘉湖一帯では皮影戲〔影絵劇〕が流行していたが、その中の

馬鳴王の影絵姿も、女性が馬に乗ったものであった（図5）。

蘇州の桃花塢年画研究所には木版年画『蚕花茂盛』が保存されており、これは今世紀初めに江南一帯の養蚕農家が家庭で常用していた蚕神碼〔「神碼」は「紙馬」とも書き、神仏祭祀の際に用いる紙で、神像が描かれていて神前で焼く〕であり、画面には白馬に乗った女性が描かれ、肩掛けと襷スカートを着用し、両手には一皿の繭を持ち、彼女の後ろでは一人の侍従が彼女のために旗を持っており、旗には「馬明王」の三文字が大きく書かれている（図6）。



図5 浙江海寧農村の皮影戲での馬頭娘  
（王錢松氏提供）



図6 桃花塢年画『蚕花茂盛』（蚕神碼）  
（蘇州桃花塢木刻年画研究会提供、  
現物の大きさは22×44cm）

特に挙げておきたいのは浙江省湖州的含山鎮で、ここには含山があり、山上の蚕神廟は今日まで保存されており、馬鳴王菩薩が祀られているが、この神の形象も女性が馬に乗ったものである（図7）。

杭嘉湖の養蚕集落で、筆者は馬頭娘神話を講述した民歌の異文十種あまりを収集したが、湖州・嘉興・余杭・海寧・海塩・桐鄉・德清などの地を渡り歩いた。その中の一つが『蚕花書』で、長さは226行に達し、この神話故事をより具体的に叙述しているが、この歌の大筋は以下のようなものである：

神爹鄭百万という人がいた。そのころ西番が反乱を起こし、鄭百万は參軍して護衛にっていたが、西番国内で包囲されてしまった。鄭には三人の娘がおり、鄭の妻施氏は天地に祈り、夫を救ってくれた者には賛助を嫁にやろう、と告げた。家の中の白馬が西番に行き、番兵を踏み殺し、鄭百万を救った。帰宅後、白馬は三女と結婚することを要求したが、鄭百万は許さず、銅の棍棒で白馬を打ち殺してしまった。馬皮を庭に掛けていると、三女が家から出てきて見たが、突然強風が起こり、馬皮が三女を巻き取り、南莊に飛んで行き、桑畑の中で死に、そこで「花蚕」となった。観音がこのことを玉皇に知らせると、玉皇は三女を「馬鳴蚕室」に封じ、また「玉皇老大」とも称した。これにより「天聖帝の二年」から今日に至るまで、杭嘉湖「二十三県」はみなその加護を受けることになったのである<sup>(19)</sup>。

このほかに、蚕母を信仰するものがある。1994年に温州で色刷り版画『蚕母』が発見され、北宋の元祐時代かそれ以前の印刷品と鑑定されたが、これは蚕母・蚕繭および吉祥物などの図案が主体で、北宋時代の蚕母の風采が一目でわかる。それは高く髻を結び、鞠衣を着て、豊かな体型であり、晚唐五代の女性の特徴をよく備えている<sup>(20)</sup>（図8）。

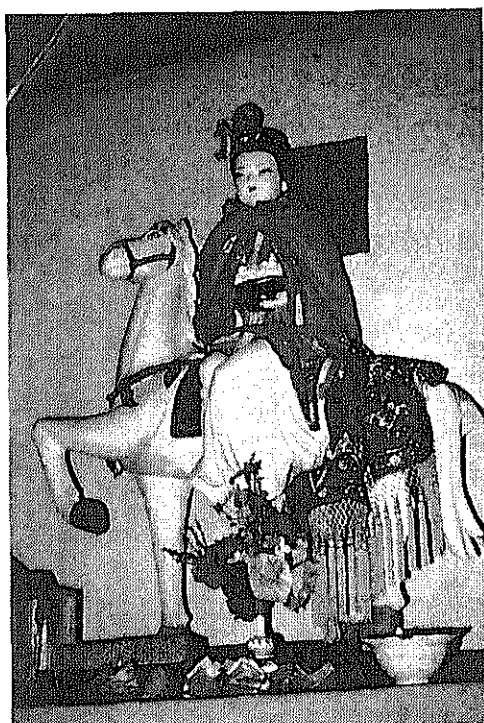


図7 浙江含山蚕神廟内の蚕神馬頭娘の塑像  
（曹建南氏提供）

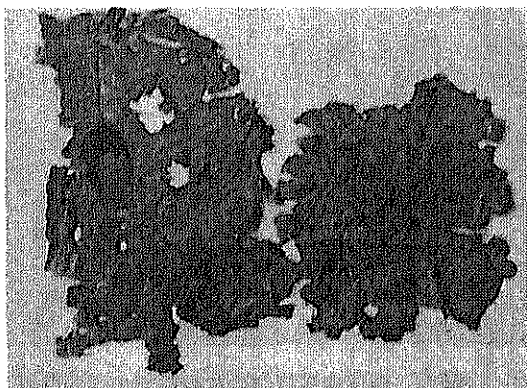


図8 温州で見つかった『蚕母』の彩色版画

三姑の崇拜も長い由来がある。元・馬榛の『村中即事』には、「食事で子供たちを引き留め呼び叫び、春鳥を指さしたり雉を引っ張ったりする。村娘たちは逢うたびに笑いながら、蚕は今年三姑？と聞いている」とある<sup>(21)</sup>。遅くとも元代にはすでにこの信仰があったことが伺える。光緒『嘉興府志』には、「蚕神は俗に蚕姑と呼ばれる。その占いは、一姑は蚕を賤しくし、二姑は蚕を貴くし、三姑は蚕を賤しくも貴くもできる」とある<sup>(22)</sup>。どうやら彼女の役割は主に養蚕生産の出来を占うことにあり、歴史上の紫姑崇拜が養蚕集落で変化したものである。南通博物苑の所蔵する神碼には、『蚕絲仙姑』という題がついており、三人の立ち姿の女性が描かれていて、真ん中の一人は手に蚕糸を持ち、彼女の両側に女性が一人ずつ立ち、どちらも手に盆を持っており、盆の中では蚕が桑の葉を食べているが、これがつまり三姑である（図9）。



図9 蚕絲仙姑神碼（南通博物苑所蔵、現物の大きさは26.5×30cm）

このほかに、昔は天鵬星を蚕神とする民俗もあり、これは原始思想の中では蚕と馬が「同体」であったことから生まれた崇拝の一種であり、初めは馬頭娘神話とも関係があったようであるが、その後陰陽五行家が神秘のバールをかぶせて星宿崇拝にしてしまい、次第に人々から忘れ去られていったのである。

四川にはさらに「蚕叢」の体系がある。前蜀・馮鑑の『統事始』の『仙伝拾遺』の引用によると、「蚕叢氏は人に養蚕を教え、金蚕数千頭を作り、毎歳の初めに、金頭蚕を出し、民に蚕の一部を与えると、民の飼う蚕は必ず繁殖し、止める際には蚕を王に返上した。(王は)境内を巡回し、立ち止まった所では、民がたちまち市を成した」とある。蚕叢氏は俗に青衣神と称し、蜀の土着の蚕神であり、古代の蜀では非常の多くの廟で祀られていた(図10)。常璩の『華陽国志・蜀志』によると、蚕叢氏は「その目は縦」であり、俗に三只眼と呼ばれる。一方近代浙江省杭嘉湖の養蚕集落の民間で崇拝される「蚕花五聖」もなんと三只眼であり、その間にある種の神霊信仰の踏襲と変遷が存在することも注目に値する(図11)。



図10 青衣神(元・作者不詳『三教搜神大全』挿絵)

以上をまとめると、我が国古代の蚕神に対する崇拝はやや混乱している。これについて、元・王禎の『農書』に論考があり、それによると：

太古に蚕叢帝がいたかどうかについては、考察できるだけの文献がない。思うに昔は蚕を祭る際にみなその対象に名前がなく、後周に至り祭壇を作って先蚕を祭るようになり、〔養蚕が〕黄帝の元妃西陵氏に始まるということで、これを先蚕とした。代々これに依ってきた。天駟を蚕の精とするものがあるが、元妃西陵氏が実際には典型である。それを若い男は苑廬婦人・寓氏公主として祭り、蜀には蚕女馬頭娘があり、また三姑を蚕母と言うものもあるが、これみな後世の別名である。



図 11 浙江海寧農村の「蚕花五聖」(王銭松氏提供)

彼の説は妥当ではないが、彼はこうした蚕神崇拝を逐一列挙し、比較的客観的である。『農書』には「蚕神」の挿し絵があり、多くの蚕神が同時に一つの祭祀場面にいる情景が描かれており、中国古代の蚕神崇拝を理解する上で非常に役に立つ（図12）。

古代の蚕神崇拝は、実はこれだけに止まらない。干宝の『搜神記』巻四には、呉鼎の張成が夜に一人の婦人と出会ったが、（彼女は）蚕神を自称し、彼に正月十五に白粥で祭祀を行うよう求めたという。この話は南朝の『齊諧記』、『統齊諧記』、『荆蘇歳時記』の中でも触れられており、六朝時代に流行したことが伺える。この蚕神には姓名がなく、まだ土地の神や家の神といった趣がある。



図12 元・王禎『農書』中の「蚕神」の挿絵



このほか、『孟姜仙女宝卷』の中では孟姜女が「七姑星」であり、蚕桑を管理することになっている<sup>(23)</sup>。これは湖南澧県一帯の養蚕集落における近代民間信仰の中で証拠を得たもので、そこでの孟姜女は子作りや蚕のことを祈る偶像にされている<sup>(24)</sup>。また山西省の曲沃一帯では、介子推の妻と息子の嫁の二人が蚕神になっている<sup>(25)</sup>。これらすべては、蚕神信仰が後世において様々に変化したものようである。

機織り職人の間には、機神崇拜がある。清・銭泳の『履園叢語』卷二十三「雑記」によると：

機織りが盛んなことでは、蘇州・杭州以上のものはなく、どこにでも機神廟がある。蘇州の機神は張平子を祀り、理由はわからぬが、廟は祥符寺の中にある。杭州の機神は河南を祀っており、廟は張御史の所にある。言い伝えでは河南の子某が、銭塘に居を移し、初めて民に機織りや色染めを教えたので、父子を共に祀って機神とし、また という姓の者は生前から祀られ、廟の右にすんでいる。その他については戊辰年の阮云台中丞書の『褚公廟碑記』にある。それによると唐の頃は七月七日が機織りを祀る日であり、また織女星を機神と考えていた。

また清・梁章矩の『浪迹叢談』巻一には「機神廟」の条があり、それによると：

(杭州の) 機神廟は城の東北角にあり、褚河南の子孫たちが、広陵で機織りの技をつけ、帰ってその郷里で教え、こうして杭州の機織りが天下に名をはせたのである。宋の至道元年に初めて杭州に織務が置かれ、今日まで改められることなく、(今日部が郎を派遣して浙江織造を管理しているのがすなわちそれであるが、その来歴は長いのである) 杭州の人は祠を建ててこれを祀り、また機織りを始めた者を想像し、機神廟も建てたのである。神の由来については、『淮南子』の高注によると、黄帝の臣伯余であるという。

これらの神霊を祀るのは、当初の動機は恐らくそれらが機織り工芸を創造発明したり広めたりするのに貢献したことを記念することにあつたのであろう。

また浙江省の湖州では、老人の回顧によると、織女を機祖師として祀っており、神像があつて、香を焚いたり供え物をしたりする。見習いがやってきて参拝し、まず祖師に拝し、次に土地に拝し、さらに師匠に拝する<sup>(26)</sup>。桐郷の濮院ではまた、九月九日に機杼神を祀る風俗がある。さらに一説によると、杭州の機織り職人が祀る機神は軒轅氏黄帝であるという<sup>(27)</sup>。これも道理に合うことで、元・王禎の『農書』では「黄帝が衣装を垂らして天下治まる」と言っており、絹織りの功勞を直接黄帝本人に帰すことと、黄帝の妻である祖に期すことは、古代においては同じことであつた。総じて、機神崇拜と蚕神崇拜は非常に似通っており、混同している部分もある。

## 2. 日本の蚕神およびその神話

ここで日本の状況も見よう。

日本の歴史書『日本書紀』の「神代巻」の中に、蚕と桑の起源に関する神話伝説が記述されており、日の神・月の神・火の神・土の神が出現した後、火の神軻遇突智が土の神埴山姫を妻とし、稚産霊の神を産み落としたという(図19)。この稚産霊の神の頭から蚕と桑が生まれ、臍から五穀が生じ、日本の蚕神の一つとなった。その後、保食神が月夜見尊に殺された後、保食神の頭が牛

馬と化し、額から粟が生え、眉に繭が生え、目から稗が生え、腹から稲が生え、陰部から麦および大豆・小豆が生え、…そして口に繭を含んで糸を抽き出したのであるが、これが養蚕の始まりであるという。また一説には、天の神の七代後、地の神五代の始祖である天照皇太神の時、葦原中国の保食神が崩じた。太神は天熊人を遣ったが、〔天熊人は〕その頭から牛馬が生まれ、額から粟が生え、眉から繭が生じるのを目にした。熊人は繭を持ち帰り、太神に献上した。太神は繭を口に含むと糸を抽出し、また天八千千姫に桑を天香山に植え、蚕を育てるよう命じたが、これが養蚕製糸の由来であるという<sup>(28)</sup>。これは大体において遺体からものが生まれるパターンの神話であるが、これが日本の民間に与えた影響はさほど大きくなさそうである。

筆者が目にした資料から見ると、日本の民間で最も広範に流布している蚕神崇拜は大きく二種類に分けられる。一つは金色姫であり、もう一つは馬頭娘である。

金色姫は娘である(図13)。日本の古書『養蚕秘録』の記述によると、金色姫に関する伝説は次のようなものである。



図13 蚕神金色姫像(秋川市雨間地藏院所蔵、『多摩の民俗・養蚕信仰』11頁)

金色姫は中国〔原典では「天竺旧中国」とあり、インド中央の国とも解される〕生まれで、霖異大王の娘である。彼女の母親が死ぬと、継母は彼女を虐待し、彼女を獅子吼山に置き去りにしたが、彼女は獅子に乗って戻ってきた。彼女を鷹群山に置き去りにすると、鷹が次々と肉を彼女に食べさせた。さらに彼女を海眼山の島に流すと、漁夫が彼女を送り返してきた。継母は怒り、彼女を庭に埋めると、なぜか土が光り出した。大王が土を掘り起こすと、彼女はまだ生きており、こうして彼女を船に乗せて滄海に流した。彼女は日本に流れ着き、その靈魂は蚕と化した。そのため日本の民間では蚕の四つの眠りをそれぞれ獅子の居起・鷹の居起・船の居起・庭の居起と呼び、金色姫の受けた四つの災難を象徴しているのである<sup>(29)</sup>。

この伝説はインド仏教の影響を受けており、一種の「輪廻転生」思想を宣揚しているようでもあるが、ちょうど蚕の四眠と符合している。その一方で、金色姫が船に乗って東へ渡り、ついに日本に定住したというくだりは、当時中国大陸から多くの移民が日本に漂着し、蚕糸生産技術を持ち込んだという史実とも合致する。今野円輔はこれを「小舟漂泊系」と称し、またある所ではこれを「蚕影山縁起系」と称している。彼の著書『馬娘婚姻譚』でも、宮城県伊具郡丸森町で採集した金色姫伝説を詳細に記述しているが、話が『養蚕秘録』に載っているものとは違っている。簡略に紹介すると：

ある役人の娘は継母に虐められておった。ある時役人が出かけると、継母は人に頼んで彼女を鷹山に放置させたが、鷹が彼女を運んできた。次の週に、継母は人に頼んで彼女を猪山に放置したが、猪もまた彼女を運んできた。次の週に、継母は娘を木桶に入れ、庭壁の角に生き埋めにした。役人が戻ってきて、縁側で酒を飲み涼んでいると、地面が光っているのを見つけ、人に掘らせたところ、木桶が出てきて、それを開けると、娘が息絶え絶えになっており、またも救い出された。間もなく、役人はまた出かけた。継母は山から一本の大木を切り出し、一艘の丸木船を作り、娘を中に縛り付け、外を密封し、大海に放り出すと、波に乗り流されていった。

常陸の海辺にある老夫婦がおり、海に一艘の丸木船が漂っているのを見つけ、陸に引き上げ、蓋を開くと娘が入っており、顔面蒼白ではあるがまだ死んでいないので、彼女を活かすべく、自分たちの娘同様に看護した。その後娘はやはり死んでしまった。

老夫婦はとても悲しみ、娘の亡骸を棺に入れたものの、埋めるに忍びず、毎日蓋を開けては見ていた。ある日棺を開けると娘がいなくなっており、中に小さな黒い虫が数匹いた。老人は娘の生まれ変わりと考え、この虫を育てようと決心した。何を食べさせたらよいかわからず、海辺で丸木船を探し、娘が海を漂流していたとき何を食べていたのかを考えた。船には食べ物はなかったが、船が桑でできていることに気づき、家に戻り桑の葉を虫に食わせた。

虫は大きくなったが、一週間すると休眠してしまった。その夜、娘が老人の夢に現れ、老人に次のように話した。これらの虫は蚕という名である。かつて継母によって鷹山に置き去りにされ、一昼夜ものを食べなかったが、蚕となった今でも、この習慣が残っている。心配しなくても、一昼夜の後また食べるようになる。果たしてその後その通りになった。その後一週間ごとに虫は一度休み、娘が夢で老人に休眠の原因を教えた。最後に虫が繭を作ると、娘が夢に現

れ、老人に糸を繰り出す方法を教えた。こうしてずっと現在まで、蚕は成長過程においていつも四回休眠し、毎回一週間開けるようになったのである<sup>(30)</sup>。

また茨城県東茨城郡の酒門村で、今野円輔は金色姫神話のバリエーションを収録している。

昔々、ナリッポーになった人が人々によって桑の木の船で放逐され、ここにたどり着いた時には、すでに蚕に姿を変えていた。だから蚕が腐るとき、ナリッポーのような臭いがするのである<sup>(31)</sup>。

この伝説も蚕の起源を解釈したもので、完全なものではなく、伝承の際に欠落した部分があるようで、金色姫神話の原型からかなりかけ離れている。しかし二つの点で似通っており、一つは「桑木船に乗って海に流される」という点、もう一つは「遺体が虫、つまり蚕に変わる」という点である。それでこれを金色姫神話のバリエーションとしてここに引用したのであるが、伝説に出てくる「ナリッポー」が、一体何の意味を持つのか、かなり疑わしいが、昔のある歴史についての曖昧な記憶なのかも知れない。

次に日本の馬頭娘について見てみたい。

日本の岩手県上閉伊郡の「蚕の起源」は馬頭娘の由来を述べた神話故事であり、概略は以下のようなものである：

昔、老夫婦に一人娘がおった。娘は大きくなると家で飼っていた白斑馬と夫婦になった。老人は馬を連れて山へ行き、桑の木の所で絞め殺した。娘が追いかけてきて、嘆き悲しんだ。老人が馬の皮を剥ぐと、馬皮は娘を巻き取って空へ飛んでいった。その後、娘が老夫婦の夢に現れ、二人は三月十六日の朝に、鉢の中にたくさんの小さな白い虫がいるのを見つけた。彼らがあの桑の木から葉を採ってきて虫に食べさせると、その後繭ができたので、白馬と娘は共に蚕神として祭られるようになった<sup>(32)</sup>。

日本の学者飯倉照平が華中師範学院中文系で行った日中民間説話比較研究に関する学術報告でも、日本の馬頭娘の神話故事に触れており、かれは日本の東北地方に伝わる二つの説話を紹介したが、いずれも上の叙述と大同小異であった<sup>(33)</sup>。

先に示した『馬娘婚姻譚』という本の中で、今野円輔の論述はより詳しい。彼は日本東北地区農村の民俗活動を実地調査した後、日本の農村でのこの民俗およびその神話伝説について、ありのままに報告している。

日本の青森県と岩手県一帯において、民間では蚕神である馬頭娘を「オシラ様」と呼んでいる。今野円輔の見方によると、それは本来家庭の守護神である農神であったが、養蚕業の発展に伴い次第に蚕神に取って代わられたのだという。山形県で見られる蚕神や福島県で見られる姫神も同一の類型に属する。この一帯では各農家がオシラ神を祭っているようである。北津軽一帯では状況がやや異なり、そこの農家はオシラ神の御神体を祭らず、巫女の家だけがオシラ神の御神体を祭っている。したがってこの蚕神は家庭の守護神としての機能を兼ね備えていない。

オシラ神の御神体は紫色の桑の木を一對にしたものであり、桑の他に、杉・檜・竹で作ったものもあり、一説には石に刻んだものや鉄製のものもあるという。そのうち桑が最も多い。一般に

は直径一寸前後である。長さは四・五寸から一尺まで様々である。二つを一封としており、一つは男性を示し、もう一つは女性を示す。御神体の形態は三種類に分けることができる。一つは棒の上端に彫刻がないもの。もう一つは上端に彫刻はないが、人の顔が描いてあるもの。もう一つは上端に馬頭・姫頭（女性の頭）・鶏頭・烏帽子・円頭・四角頭などの形状が彫刻されているものである。棒には布が巻かれ、その上からさらに御神体のための綺麗な衣服が着せられるが、これは「オセンダク」と呼ばれる。オセンダクの着せ方にも三つの類型がある。一つは露頭型で、オシラ神の頭部が露出し、首から衣服を着ているものである。もう一つは包頭型で、露頭型を基にしてさらに頭から一枚の布をかぶせて全身を包んだものである。もう一つは貫頭型で、布に穴を開けて御神体の首を通したものである（図14）。ある地方ではさらに御神体に鈴をかけており、その数は三・五・七・九と異なるが、等級の高い御神体ほど鈴の数も多くなる。

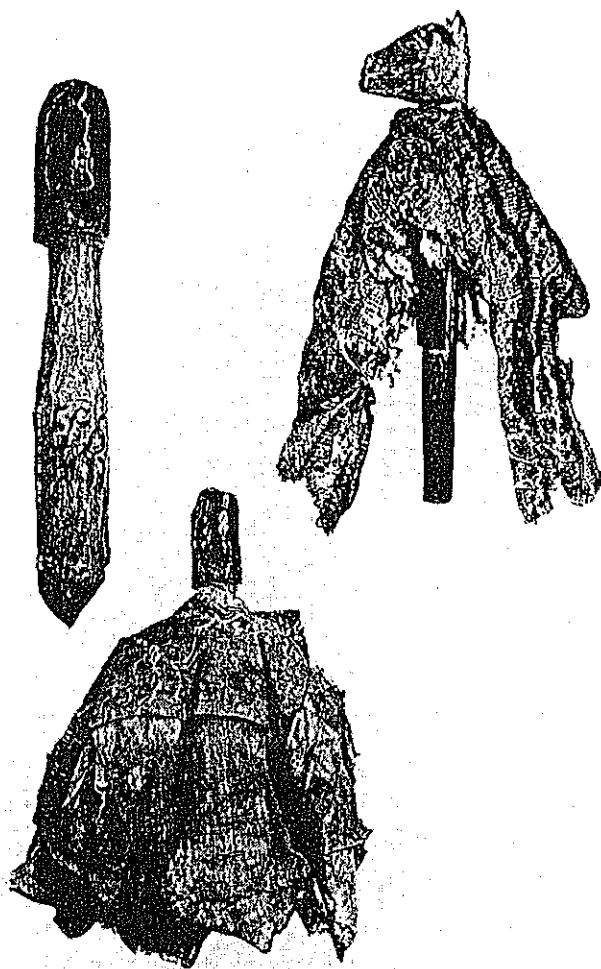


図14 岩手県のオシラ神の神体（『馬娘婚姻譚』）

民間のオシラ神に対する尊崇は盛んであり、祭祀の際には両手で御神体を捧げ持ち各種動作を行う（これは人形劇を演じるのに似ている）。祭祀習俗については、後の部分で考察することにしてしよう。民間にはさらにオシラ神が靈験を顕す伝説が多くあり、主人が御神体をよくもてなすと、御神体にオシラ神が降臨し、オシラ神が着た布は眼病を治すことができ、子供の服に縫いつけると子供の健康な成長を守り、さらに主人を守ってくれるが、主人が御神体をちゃんともてなしないと、御神体は飛んでいってしまう、といったたぐいである。

オシラ神を祭る際、巫女は『オシラ祭文』なるものを読むが、比較してみると、『オシラ祭文』は中国の古書である『搜神記』、『太古蚕馬記』に記されている馬頭娘の故事と大体同じである<sup>(34)</sup>。

このほか、東北地区の民間では、さらに様々は馬頭娘の異説がある。それらにはオシラ祭文に由来するものもあれば、老人の口承によるものもあり、散文体の民間説話であるために、形態もそれぞれ異なり、極めて複雑であり、日本の典籍にも早くから記されている。しかしこれらの説話はいずれも「馬と少女の婚恋」というテーマと不可分である。『馬娘婚姻譚』という本ではこれを逐一記録しており、そこから幾つかを取り出し、まとめてみると：

【異説その１】ある国の役人が戦に出かけ、音沙汰がなかった。娘が家で馬に餌をやる際、馬にこう言った。「もしお父さんを連れてきたら、お嫁さんになってあげる」。馬は厩を飛び出し、一週間後に父親を連れ帰ってきた。家中で酒を出して祝い、馬にもご馳走を出したが、馬は食わずに暴れ出す。娘は父母に仔細を話し、厩に餌をやりに行った。馬は草を食わず、娘の着物の裾を咬んで引っ張り込んだ。父親は大いに怒り、槍で馬を刺殺し、馬の皮を剥いで庭に干した。七日後、天気が急変し、稲妻が光り雷鳴が轟き、空が暗くなると、馬皮が飛び上がり、娘を巻き取って去った。さらに一週間後、馬皮が桑の木に落ちると、馬皮の中にはたくさんの蚕の幼虫がいて桑の葉を食べ出した。人々は蚕を娘の化身と考え、これを飼うと、ついには糸を出して繭を作った。それで今でも蚕の背中には馬の蹄の跡があるのである<sup>(35)</sup>。

【異説その２】昔、尾張地方の金満長者夫婦には子がなく、観音堂へ祈願して戻ると娘が生まれ、玉御前と名付けた。長者の家ではたくさんの馬を飼っていたが、その内の一匹は梅檀栗毛と呼ばれていた。少女はこの馬が好きだった。馬も少女を愛し、飲まず食わずになった。長者は理由を知って大いに怒った。少女が草を手にして馬に勧めると、馬は少女の手中の草を食べた。その後、少女が病で倒れた。馬は長者により処分された。病を治すために長者は御神楽儀式を執り行なったが、少女が外に出て馬を探していると、空に五色の雲がたれ込め、馬皮が少女を巻き取って天に舞い上がり、天竺の方角へと飛んでいった。その後、空から二十四匹の虫が落ちてきたが、白虫の顔は玉御前に似て、黒虫は梅檀栗毛に似ていた。人々はこれに粟・穀類・豆を食べさせようとしたが、どれも食べなかった。たくさんの人が取り囲んで見ていた。ある老人が杖をついていたが、虫はこの杖に登りだした。人々は杖が桑でできていることに気づき、桑の葉を食べさせるようになった。その後、虫の出す糸で網が織られた。金持ち長者は日本一の絹商人となった。

【異説その３】金満老人の愛馬が病気になり、何をやっても食べなかった。老人が占ってもら

うと、馬が娘を愛していることがわかった。娘が餌をやると、馬はすぐ立ち上がった。老人は大いに怒り、人を遣って馬を荒野に棄てさせた。娘も追いかけて、馬と結ばれた。その後、空から三匹の虫が落ちてきて、人々は桑の葉を用いてこれを飼ったが、これが蚕である。

【異説その4】昔中国で、宮人が馬を連れて宮殿に戻ってくると、皇女が玉簾を開けて馬を見ると、この馬は皇女的美貌に心打たれ、ある日夢の中で彼女に、「私は死んで蚕になるので、絹を織って身に着けて下さい」と言った。翌日馬が死に、野外に埋めると、たくさんの虫が出てきて、桑の葉を食べ、糸を出し、それを織って絹にした。

【異説その5】昔、村に父娘二人がおり、娘は家の馬を愛した。父は大いに怒り、馬を桑の木に縛り付けて殺した。娘は馬皮で小舟を作り、桑の木で櫂を作り、海に漕ぎ出したが、悲しみの余り死んでしまい、亡骸は蚕となった。

【異説その6】昔、ある少女が奇病にかかり、人にも会えず、嫁にも行けなかった。少女は毎日馬小屋に行き馬に自分の苦しみを告げた。ある日、少女は馬小屋の中で貞操を失った。懲罰として、娘は船に乘せられ海に流された。小舟は「今神」に流れ着き、村人に助けられ、子供を産み落とした。家中の馬がここまで追いかけてきて、子供を見てから帰っていった。それでこの一帯の多くの地名がこの話と関係している。

【異説その7】ある金持ちに子供がなく、神に子が授かるよう祈った。神が夢に現れ、「馬蹄の跡を付けた水を飲むと、良き跡継ぎが生まれる」と語った。彼がそのようにすると、娘が一人生まれた。娘は大きくなると非常に馬を好み、馬小屋に住みたいと願った。家人は仕方なく馬を焼き殺した。娘も一緒に煙となり天に昇っていった。その後娘は雲に乗りやって来て、蚕種紙を残していった。この紙から孵った蚕は、いずれも背中に馬の蹄の跡があった。人々はそれを娘の化身と考え、気を配ってこれらを飼い育てた。

こうした異説はまだたくさんある。ここからわかるのは、これはいずれも馬頭娘の神話故事が日本各地に広まった際に現れた種々の変化であることがわかる。新富町に中西という巫女がおり、彼女によると、「オシラ祭文には色々あって、十人話せばその分だけ物語がある。私の祭文は川倉の巫女の所で習ったものだ」という。彼女の話は説話の原型からさらにかけ離れている。簡単に触れると：

【異説その8】金満長者には子供がなく、観音様の所で子が授かるよう祈ったが、得たのは人の子ではなく、馬の子であった。それで娘が大きくなり、姿は人の形をしていたが、魂は馬の魂だった。その後、彼女は馬と結ばれた。(この物語はまた終わっていないが、原書ではここで止めており、後半部分の記述がない。)

先に述べた桑の木で作った蚕神御神体の他に、日本の民間ではさらに粘土や木彫りの蚕神像や絵画の蚕神像が多く見受けられる(図13から図19)。今野円輔が青森県北津軽郡川倉地方で見たものによると、そこでの蚕神像は関東地区のものと類似しており、描かれているのは一人の女性に馬に乗り、手に桑の枝を持っているものである。注目すべきは、『馬娘婚姻譚』の扉の挿し絵中の養蚕守護神である馬鳴菩薩尊像(福島県伊達郡伊達崎村満蔵寺如来堂に安置されている)は、一

体の菩薩が蓮台に座り、蓮台が一匹の馬の背に置かれていることである（図15）。この馬鳴菩薩こそが日本の民間で祀られる蚕神馬頭娘なのである。



図 15 蚕神馬鳴菩薩（『馬娘婚姻譚』扉絵）

東京町田市立博物館の編集した画集『多摩の民俗・養蚕信仰』にも、馬鳴菩薩と認められる蚕神像が多く見受けられ、あるものは寺に安置され（ちなみに、多摩地区では、馬鳴菩薩を養蚕守護神として祀っている寺は約五カ所で、そのうち八王子市大楽寺町の長圓寺の馬鳴菩薩は明治時代でも持ち出されて村中を巡行している）、あるものは単独で蚕影神社に安置され、またあるものは養蚕農家に祀られており、この類の馬鳴菩薩の姿は、大体が和服を着た日本女性になっている（図16, 17）。





図 16 馬鳴菩薩像  
 (町田市相原町丹林寺所蔵,  
 『多摩の民俗・養蚕信仰』13頁)



図 17 馬鳴菩薩像  
 (八王子市大楽寺町長円寺所蔵,  
 『多摩の民俗・養蚕信仰』14頁)

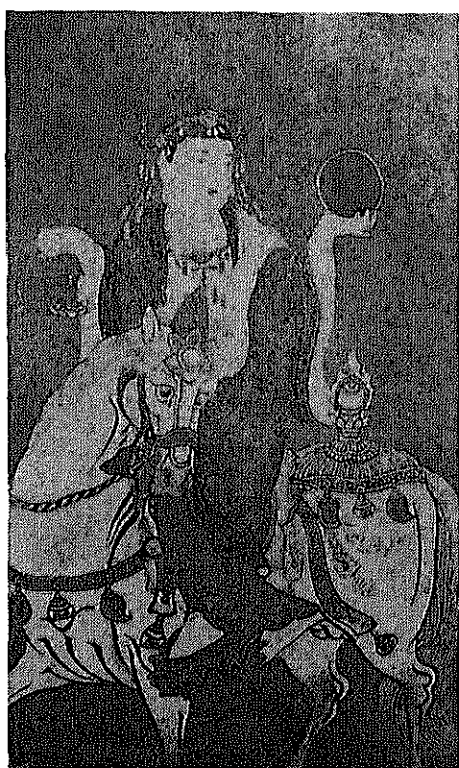


図18 馬鳴王菩薩 (『日本農書全集』  
第35巻挿絵, 蔣猷龍氏提供)

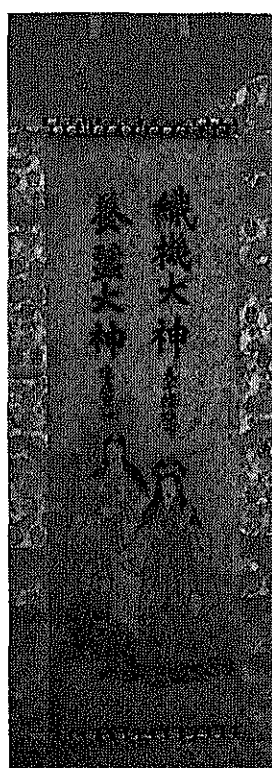


図19 蚕神掛図 (町田市小山町・比留間家蔵,  
『多摩の民俗・養蚕信仰』19頁)

また『日本農書全集』35巻の挿絵に見られる蚕神馬鳴菩薩は、さらに日本文化の特徴を兼ね備えている。これは白馬に乗った日本女性で、色鮮やかな和服を着て、おっとりとして美しく、左手には一輪の紅日を持ち、彼女が天照大神の末裔であることを象徴し、右手には小さな秤を持ち、秤皿の中には蚕が入っており、彼女が養蚕の守護神であることを明確に表している (図18)。

このほか、多摩地区には稚産霊神・木花咲耶姫命・垣山姫命・大気津姫などの神霊を蚕神として崇拝する習俗もあるが、民間ではこれらの神霊についての故事はあまり多くない。町田市小山町の比留間家には、神像掛軸が残っており、絵の上には「養蚕大神稚産霊神」, 「織機大神千幡姫命」と書かれている (図19, 図中で「推」と書かれてあるのは、「稚」の誤りであろう)。多摩地区ではまた、一部の養蚕農家が観音を養蚕の守護神としている。友人が私に送ってくれた日本の書籍の挿絵には、衣襲明神・大気都比売神の神像が描かれているが、これも明らかに蚕神である。図版から判断するに、この二つは和服を着た日本女性であるが、それらの状況については、今のところはっきりしない (図20)。友人の話によると、日本の蚕影山神社では「呉姫」も祀られているとのことであるが、それはおそらく機神であり、多分中国の呉越一帯から日本に漂着し、日本人に養蚕絹織り技術を伝授したのを代表する人物であろう。



飛龍影山大神



大日本  
六部國  
花文部  
神部  
鑑



曲居陳人敬誠

住持阿方寺廣福寺通達

此の神は、  
大日本、  
六部國、  
花文部、  
神部、  
鑑



上右…金色振誕生  
上左…馬鳴菩薩

下右…大氣都比亮神  
下左…衣襲明神

図20 日本の蚕神

### 3. 比較研究

以上のことから、中・日両国の蚕神信仰およびその神話についての大まかなイメージはつかめる。

まず指摘せねばならないのは、両国のこうした信仰はいずれも非常に複雑で混乱しており、歴史的時期や地域が違えば違いが生じるというのは、世界中の多くの民族の民間信仰に普遍的な法則に合致している。そのうち神霊信仰（神話）の発生が多くは、みな特殊な原因を持っているが、時間が経つと多くはすっかり曖昧になってしまい、とりわけ民間信仰が希薄化した現在再びそれを研究すると、それが生まれた原因を突き止めるのはさらに困難である。幾つかの神霊信仰（神話）はある歴史的時期にある地域で流行したに過ぎず、時が過ぎ場所が変わると人々から忘れ去られるのは避けがたいのである。

ここで考察するのは金色姫と馬頭娘という二つの蚕神およびその神話である。

金色姫については、今野円輔がその神話を「小舟漂泊系」と称しているが、ある地方では「蚕影山縁起系」と称され、日本の八王子市郷土資料館が保存している『蚕影山縁起絵掛軸』では、金色姫が受けた四度の災難や日本に漂着する過程がつぶさに絵に描かれており、とても具体的に説明されている（図21）。

この神話には二つの重要なテーマがあり、いずれも注目に値する。その一つは、「捨て子は死なず」というテーマである。このテーマは中国の古代神話の中に何度も現れるが、比較的有名なのは後稷（周王室の先祖）神話であろう。『詩・大雅・生民』はかなり初期にこの神話を記したものである。『誕がこれ〔後稷〕を小道に置いておくと、牛羊が可愛がり育てた。誕がこれを平林に置いておくと、平林が伐採された。誕がこれを寒氷に置いておくと、鳥が翼でこれを覆った。鳥が去ると、後稷は泣き声を上げた。後稷は小さいとき三度も置き去りにされたが、三回とも奇跡的に生き延びた。その後、『史記・本記』の中で、司馬遷も記述しており、それによると：

姜原は野に出て、巨人の足跡を見つけ、面白がってこれを踏んでみようと思った。踏んでみると体が動き、妊娠したようであった。一年で子が生まれ、不吉だとして路地に捨てたが、通り過ぎる牛馬はみな避けて踏まなかった。山林の中に移し置こうとすると、多くの人に出会ってしまった。場所を変えて川の中の氷の上に捨てたところ、鳥が飛んできて翼で〔後稷を〕包んだ。姜原は神と考え、ついにこの子を引き取って育てた。初めは棄てようとしたことから、棄と名付けた。



図21 蚕影山縁起絵掛図

（八王子市郷土資料館蔵、  
『多摩の民俗・養蚕信仰』  
17頁）

この神話は後世に非常に大きな影響を与えた。我が国の東北地区では、古代夫餘族の東明神話にも、これととてもよく似たテーマを持っている。『後漢書』巻八十五に記載があり、それによると：

初め、北夷の索離国王が出かけると、その侍女が懐妊し、王は戻ってくるとこれを殺そうとした。侍女は、「〔妊娠の〕前に天に靈氣が立ちこめるのを見ると、鶏ぐらいの大きさのものが私の身体に降りてきて、そのために身ごもったのです」と述べた。王は彼女を幽閉したが、その後男の子を産んだ。王はこの子を豚小屋に置くよう命じたが、豚はこれに息を吹きかけてやったために死ななかった。さらに馬小屋に移したが、馬もまた同じであった。王はこの子は神であると考え、母親に育てさせ、東明と名付けた。

ここで再び金色姫神話を見ると、このテーマの運用において、あたかも一脈通じているののように見える。我が国の古い諺によると、「大きな災難で死ななければ、必ず後に幸福になる」という。これもほぼこのテーマと関連している。昔の人は、歴史の上で福をもたらした大人物は総じて多くの困難を経験せねばならないと考えていた。また彼らが「偉人」になるのは、往々にして「大難で死なず」という奇跡があつてのことである。これは明らかに人々に喜ばれるテーマであり、それゆえ絶えず流布し、延々と続いてきたのである。

金色姫神話のもう一つのテーマが「小舟漂泊」で、日本の祖先の歴史的記憶が婉曲的に表現されている。日本の歴史においては多くの人々が海から小舟に乗ってやって来た。漂流の原因は多くがかなり突飛なもので、悲劇的な意味合いを帯びている。この点に関しては、おそらく疑問の余地がないであろう。金色姫神話はまさにこのような記憶に値する生活の現実が婉曲的に反映されたものである。

しかし、少なくとも現時点で、中国国内では金色姫や話の構造が金色姫と類似した神話故事を見たことがなく、この神話の発生ないし流布した状況を判断するのは難しい。もしこの神話の中にも中・日間のある種の文化交流が含まれているように見えるとすれば、それはこのテーマの影響かも知れない。

金色姫と違うのが、馬頭娘である。この神話の発祥地が中国で、その後日本に伝わったと言うことは、おそらく疑問の余地がない。ここで考察せねばならないのは、それが大体いつ頃、どのような方法で日本に伝わったかということである。

飯倉照平教授の見方によると、二つの可能性があるという。一つ目は、中国の蚕糸生産技術はかなり早く日本に伝わり、蚕神信仰およびその神話もおそらく養蚕技術と共にかなり早くに伝わったというもの。二つ目は、日本の農村で養蚕が盛んになったのは江戸時代以後、つまり十七世紀以降のことであり、その頃人々は中国の『搜神記』の中にある蚕の起源に関する故事を知り、伝えられるようになったというものである。口頭で伝えられてきたのか、それとも文書が仲介し、それからまた口頭で伝わったのかについては、また簡単には断定できない<sup>(36)</sup>。

今野円輔氏は基本的には後者の考えを採っており、彼は『馬娘婚姻譚』の中で、馬頭娘の故事が伝わる以前、日本の蚕神は「小舟漂泊系」が主であった。江戸時代に『搜神記』が伝わると、漢文の読める文人が関連する内容を祭文に組み入れ、次第に現在の『オシラ祭文』の主流となって

いったのだと考えている<sup>(37)</sup>。

この見方は実のところ充分ではない。民間文学において、文人の典籍がそんなに大きな役割を果たしたのかという点、それ自体が考察に値する問題である。時には、ある口承文学が口頭で伝わる過程において偶然の原因で伝わらなくなり、その後文人の記録や改編により、文字媒体を用いて保存され、広く流布し、さらには幾つかの地方で再び口頭に登り、流布し続けるという状況は存在するが、しかしそれは結局のところ口頭文学の流布する主要な手段ではない。しかもある故事の各時期における記録内容からその軌跡をたどることで、上述の推測の信頼度を証明することができるのである。

馬頭娘神話の中・日両国で流布した軌跡の異同箇所を考察してみよう。その類似点は明確かつ目に付き易いものであるが、それはその故事の話の構造が大体同じだからであり、基本的には以下の構造に符合する：

1. 馬と少女の間に愛情が芽生える。
2. 少女の父が馬を殺す。
3. 馬皮が少女を包んで飛び去り、蚕となり、その形状は馬の首に女の胴体である。

相違点は大きく三つの面に分かれる。第一点として、中国の馬頭娘神話は、その形が定まる(『搜神記』が代表的)以前に、すでに幾つかの古文書に片鱗を見せており、例えば『山海経・海外北経』の中では、「糸嘔きの野は大腫の東にあり、一人の女子が樹に跪き糸を嘔く」と書かれている。郭璞の注には、「桑を食べて糸を吐くとは、思うに蚕の類であろう」とある。荀子の『蚕賦』では、「五帝がこれを考えて言うには、これは身体が女のように頭は馬に似ている」とある。こうした記述の全てが、いずれも『搜神記』の記述が形成される以前に、馬頭娘神話が中国の民間で次第に累積し、熟成してついに成熟してゆく過程を示している。このような過程は、日本の古文書からは見受けられない<sup>(38)</sup>。

第二点として、中国の馬頭娘神話は、『搜神記』の記述に始まり、近現代の大量の記録に到るまで、いずれも封建礼教が故事の中に留めた痕跡が認められる。『搜神記』の記述の中で、少女の父親が「家門が辱められるのを恐れる」と言っているが、これは六朝の門閥觀念が故事の中に残った痕跡である。唐代の二つの文章では、「少女が馬に許しを請う」のが「少女の母が人々に誓う」と改められている。この改編は礼教の規範、つまり「父母の命、仲人の言」に沿うものである。本来少女自らが馬に嫁ぐことを願っていたのが、礼教に合わないとして改修されたのは、十分明らかである。その後、近現代の記録においても、多くはこの言い方を踏襲している。中国の馬頭娘神話の中では、馬と少女が愛し合うというテーマはほとんど覆い隠されてしまい、少女が主体的に愛情を吐露する記述がほとんどない。一方日本の馬頭娘神話においては、先にすでに列挙した各種記録からも明確に感じられるように、中国の文章と比べてより素朴であり、封建倫理によって加えられた種々の痕跡が比較的少ない。物語の中の少女は往々にして馬に対する恋愛の気持ちを告白しており、非常に強い印象を与えている。これについて、今野円輔氏は素晴らしい解釈を行っている。

今野田輔氏によると、かつて日本の東北地区の農家はみな馬を飼っており、馬に餌をやるのは総じて女性が担当し、これが長く続いており、彼らの間に感情が芽生えるのも理解できるという。彼は本の中で現地に伝わる二つの話を列挙している。一つの話は、新島地方のある母親が娘を抱きかかえて馬の方に向けて小便をさせたところ、馬が娘を好きになった。母親は馬に、「角が生えたら、娘を嫁にやるよ」と言った。すると馬の頭に角が生えてきた。家の者は慌てて、すぐさま娘を隠してしまった。娘は最後にはやはり馬が原因で死んでしまった。もう一つの話によると、山形県の村にある娘がいて、継母から虐められ、毎晩馬小屋に行つて馬に辛さを訴えた。ある日、少女は馬の首に抱きついて死んでしまい、その馬もそれと共に倒れ、二度と立ち上がらなかった。また岩手県の閉伊地方では、家の馬が死ぬと、主人が馬の頭を切り落として門口にかけて悪霊を追い払う。つまり、彼は馬娘神話が一方では中国の初期文化の日本に対する影響であり、もう一方では日本人が古来より馬を農業神・祖先神として尊んできたことも、重要な原因であると考えたのである<sup>(39)</sup>。今野田輔氏のこうした考え方には説得力がある。上で述べた二つの話は馬頭娘神話とは言えないものの、明らかに馬と少女の恋愛というテーマを持っており、この点において、それらは馬頭娘神話と相通じているのである。外来文化がひとたび土着文化と共鳴すると、互いの中に共通言語があると感じ、相互理解が可能となり、外来文化は受け入れられやすくなるし、逆に排斥されることもあり得る。中国から伝わった馬頭娘神話が日本に根を下ろし花開いたのは、まさに日本人の伝統生活の中に早くから人と馬との間に深い情が育まれていたからである。いま日本の民間に流布している馬頭娘神話の様々なバリエーションの文章を読むと、この点をより強烈に感じる。これらの文章の中で、少女の馬に対する恋愛の情は、中国の記述と比べてより率直・おおらか・熾烈・強烈である。こうした態勢はまさに口頭文学の一大特色であり、文書から派生したものとはかなり違っている。

第三点として、中国の馬頭娘神話は、文書に記載された幾つかの重要な文章を除くと、今日では口頭での流布はすでに衰退しており、筆者が浙江省の杭嘉湖一帯で採取した民歌や口頭説話は大体が比較的簡単なもので、粗筋もほぼ一致しており、もうあまり多くの異説はない。ところが日本では、この神話が流布して却ってかなり複雑な状況を呈しており、先に述べたように、異説もかなり多く、しかも細かい点の違いも多く、この事は日本の東北地方では馬頭娘神話が近代に入ってもかなり盛んであったことを物語っている。

こうした比較を通じて筆者は、馬頭娘神話が日本に伝わったのは比較的早く、しかも伝来した状態も口頭であり書面ではないはずだと考える。これは日本の馬頭娘神話の現状がかなり活発でしかも素朴であるという状況から確証を得たものである。

さらにもう一つの問題も関心を持たせる。それは日本の馬頭娘神像が大体において馬鳴菩薩と呼ばれ、中国の民間でも馬頭娘を馬鳴菩薩（馬鳴王、馬明王、馬明斎室など）と呼んでいることである。しかし『搜神記』では明らかにそのような呼称ではない。馬鳴とは、古代インドの高僧のことで、言い伝えでは二世紀頃天竺中部の俱薩羅国の枳多城に生まれたとされ、彼は弁舌に長け、また著名な詩人兼劇作家でもあった。馬でさえ「涙を流して説法に聞き入り、食事をしたい

と思わなくなった」という。後に馬もその声を理解できると言うことから、「馬鳴」と呼ばれるようになった。『法苑珠林』巻六十六には「馬鳴菩薩伝」が載っている。しかし彼の生涯は蚕と何の関連もない。後に蚕神となったのは、民間の誤伝によるものである。注目に値するのは仏教の中の馬頭明王であり、馬頭観音とも呼ばれ、密教六観音の一つである。馬頭明王もまた蚕とは関係ないが、馬頭明王は必ず馬の頭を載せており、四川省大足石窟の馬頭明王像は、頭の上に馬の頭を載せている（図22）<sup>(40)</sup>。ここで閃くのは、次のような可能性があるだろうかと言うことである。というのも馬頭娘の神像は初期には女性の胴体に馬の頭というものであったが、その後次第に女性の頭の上にさらに馬の頭（被り物のようなものである）を載せるように変化していった。この時期の仏教が伝えた馬頭明王の神像も中国の民間で流布しており、この神像も同様に人格神の頭部に馬の頭を載せたものである。長い時間の中で、民間では両者が混淆され、また「頭」の字が省かれ、蚕神を「馬明王」と呼ぶようになった。そして「明」と「鳴」は同じ発音なので、こうして「馬明王」は「馬鳴王」に転化し、ついにこの古代インドの高僧に結びついたのである。この誤伝の軌跡は大体次のようになる。

馬頭娘→馬頭明王→馬明王→馬鳴王→馬鳴菩薩



図22 馬頭明王像（四川大足石窟、『中国佛教圖像解説』125頁）



もしこうした誤伝経路の推測が成り立つとすれば、またも馬頭娘神話の日本への伝来が主に民間口頭文学の伝播によるもので、文書文字によるものでないことが実証されたことになる。というのも、『搜神記』ないし唐伝奇の二つの文章中は、いずれも蚕神を馬鳴菩薩であるとは言っていないからである。文書を調べると、この言葉が出現したのは宋代の頃であろう。宋・戴植の『鼠璞』巻下の「蚕馬同本」の条によると：

唐の『乘異集』には、蜀の寺や道観には馬皮を被った女性の塑像が多く、馬頭娘と呼ばれ、これに蚕のことを祈る、と書かれてある。『搜神記』には、娘が父を思い、飼馬にもし父を連れ帰ったら、嫁いでやると話した。馬は父を連れ帰り、娘を見ると暴れるので、父が馬を殺してその皮を曝したところ、皮はたちまち娘を包んで桑林へと飛び去り、蚕となった。俗に蚕神を馬明菩薩というのは、このことである<sup>(41)</sup>。

文章中の傍点は筆者が付けたものである。ここから、宋の時代にはすでに馬頭娘が馬明菩薩と一緒にたにされていることがわかる。さらに本論の前の部分ですでに引用した、『西湖遊覧志』、『嘉慶府志』、『湖州府志』という浙江の三つの明清時代地方志をみると、いずれも馬頭娘を馬明王（馬鳴王）と呼ぶことを明示している。この三つの地方志が日本に伝わっているか否かは、まだ確認していない。さらに、幾つかの文書が日本に伝わっているとして、それを日本の知識人でも基層の民衆とつながりの深い者が読む可能性はあまり大きくないであろう。これらをまとめると、馬頭娘神話が日本に伝わった時期を江戸時代とし、伝わった経路も『搜神記』の伝来によるといったような見方は、おそらく再検討の余地がある。筆者は馬頭娘神話が日本に伝わったのは、時期的には江戸時代より大幅に前倒しすべきであり、その伝播経路もおそらく主として民間の聞き語りだった、つまり古代に陸続と日本に漂着した中国大陆の移民が、蚕糸生産技術をもたらすと同時に、蚕糸民俗文化ももたらしたのであり、当然それには蚕神信仰およびその神話も含まれていたと考える。

さらに中・日両国の蚕神神像の比較をしてみたい。日本では、蚕神神像は大きく三つの形態に分かれ、第一は粘土製の神偶、第二は絵で描かれた掛軸で、この二つの形態は中国の蚕神とはほぼ同じなので、これ以上考察しない。考察すべきは日本の東北地方のオシラ神で、先に述べたように、その御神体は桑の木でできた神偶であり、ほぼ各家に一對ずつあるが、これは中国の江南地区では発見されていない。中国浙江省の杭嘉湖の蚕郷では、廟に祀られる馬頭娘の神偶として粘土製と木刻製の二種類があるほかに、荷を担いで村々を歩き「蚕花を唱える」遍歴芸人も非常に小さな馬頭娘の塑像をその担ぎ荷の中に入れて祀っている。養蚕農家の多くは蚕神碼を使用しているが、これは竈神碼や財神碼に類似した神碼紙の一種で、色刷り木版で作られており、この一帯の養蚕農家は毎年新しいものを買って蚕室に貼らねばならず、またある地方では和尚や迷信職業者〔民間信仰の担い手〕が家々に蚕神碼を配る（家の主人は米や餅などをお礼として与える）。蘇州の桃花や江蘇省黎里などの地ではかつてこうした蚕神碼を生産していた。一方浙江東部の海塩・海寧一帯の民間には、蚕花紙を利用して蚕神碼に代替させるという習俗があり、これは一枚の黄紙（土紙）に柏の葉を挿し、その上からさらに紅白模様の紙二枚を挿して蚕花とし、蚕

神を象徴させたものである。しかしこうした象徴物は毎年燃やして新しいものを作らねばならず、長期間保存して祀る習慣がなく、この点は日本のオシラ神の御神体と違っている。

ところが中国東北地区の民間に流布している神偶は、日本のオシラ神の御神体とかなり似ている。これはおそらくシャーマン文化の特徴の一つであろう。ここでは大まかな見方を提示するにとどめ、それがどのようにして馬頭娘信仰と一つに融合したのかという点については、今のところ手元に十分な資料がないため、今後の研究を待ちたい。

### 三. 中・日の蚕神祭司儀式と厄払い習俗の比較

昔の人の神霊に対する崇拝は、心理的に深い足跡を残し、口頭で関連する神話伝説や民謡を伝えるだけでなく、同時にまた必然的に行動様式にも様々な「習わし」、例えば祭祀・厄払い・占い・禁忌などの民俗事象をもたらす。

中・日両国の民間では、蚕神の祭祀儀式や厄払い習俗などの方面でも同様に比較可能な部分が存在する。

#### 1. 中国の蚕神祭壇

蚕神信仰が長らく歩んできた歴史的過程の中で煩瑣な局面が出現したのと同様に、中国の蚕神祭壇も長い歳月の中で絶えず変化してきた。この変化の軌跡の全体的傾向は、神秘・煩雑・残酷なものから次第に簡単・軽妙・愉快なものへと向かっている。これは宗教文化が世俗化する際の大きな傾向である。

殷商時代の蚕神祭祀は、卜辞によると、祭祀を行うごとに牛三頭あるいは羊三対を殺さねばならず、時には奴隷を殺して生け贄にしており、その隆盛ぶりと残酷さが伺える<sup>(42)</sup>。

中国の封建時代において、歴代帝王は蚕糸生産を奨励するために、毎年春の養蚕を始める際に、皇后に祭儀を執り行わせた。『礼記・月令・季春』には、「この月に、后妃たちは齋戒し、先蚕を祭って桑に礼拝し、蚕の豊収を祈る」とある。二十四史の中の祭祀・礼楽に関する巻をひもとくと、多くの似たような記述を目にする。一般には先蚕壇を作り（図23）、祭典を行う場所とする。唐代の宮廷が蚕神を祭祀する際に用いた儀式歌は、その後宋・郭茂の『樂府詩集』の中に収録されたが、その手順は非常に煩瑣なものであった<sup>(43)</sup>。

民間の祭祀は当然ながら宮廷祭祀より簡単である。元・王禎の『農書』は『蚕書』を引用し、「〔蚕〕種を置いた日の翌朝に香をあげ、鶏を割いて酒を用意し、先蚕を祀る。これは庶民の祭りである」と述べている。清・楊岫の『飢風広義』には「祀先蚕図」が載っており、民間祭祀の場面の大きな輪郭がつかめる（図24）。

まず祭祀儀式においては、香を焚き蠟燭を灯し、供え物を供え、叩頭礼拝するほかに、祈祷の言葉を読み上げねばならない。例えば：

ここに祈る。蚕の精のみ、天驕は星としてあり。蚕の神のみ、古今に名を著す。気はここに集まり、卵を孕んで生む。桑があれば育ち、眠れば繁殖する。神は汝に福を与え、まぶしが有れば

みな孕み，望めば終に叶い，讀えれば靈驗がある。

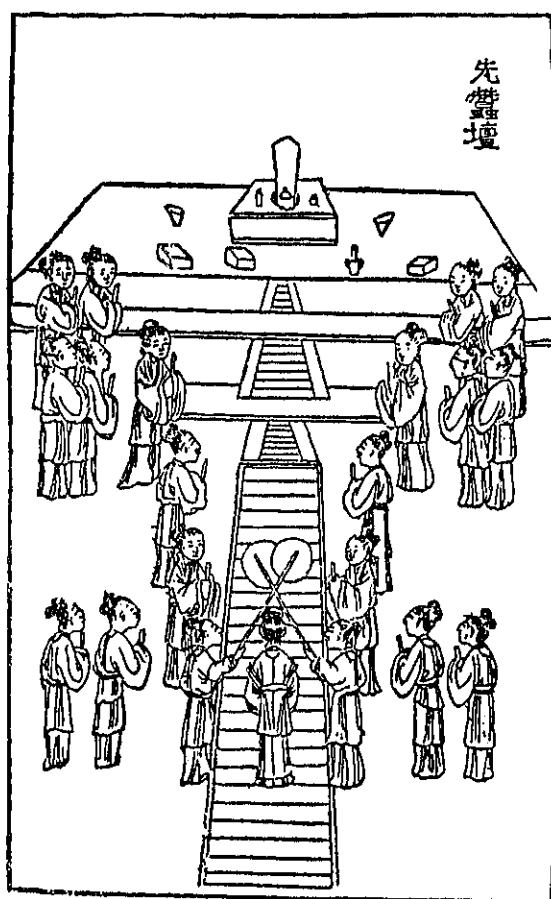


図 23 先蚕壇（元・王禎『農書』卷二十挿絵）

ここに報ずる。龍精の気は，多方に功德をもたらす。引き続きこの年も神が桑に宿る。〔蚕は〕生まれ育ち，福をもたらす。我に繭糸を授け，この衣裳を作らせた。家の慶びは郷里の喜びでもある。敬して長幼にしたがい，朝には香を上げる。供え物を用意し，酒を供える。工祝〔巫術師〕はここに神徳ますますあさかなることを告げる。

元・王禎『農書』

蚕の原，駟は星としてあり。養蚕が盛んなのは，聖母が始めたからであり，気が集まって卵が孕むのは，神に従ったからである。これを守り助け，まぶしが有ればみな孕み，最後の恵みを請い願えば，靈驗をあらわす。まぶしに吉兆があらわれ，繭盆で成果となる。占いで吉と出れば，心から盟約を結ぼう。神が来て受けるよう，ここに心から祀る。

清・楊岫『豳風広義』

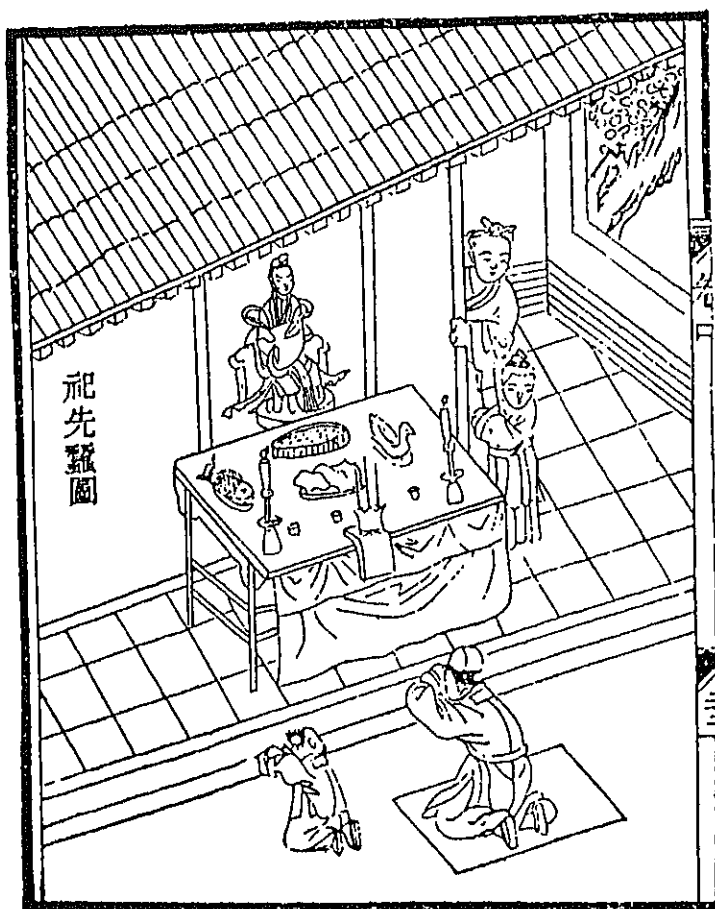


図24 古代中国の民間における先蚕祭祀（清・楊岫『幽風広義』挿絵）

南朝梁・宋の『荊蘇歳時記』の中からも現在では基本的には消失してしまった祭祀習俗を読み取れる：

正月十五日に、豆粥を作り、脂をその上に乗せ、門前に祀る。まず楊の枝を戸口に挿し、楊の枝の指すところに、酒肴および豆粥に箸を挿したものを供える。ここで祀られる蚕神は先に挙げた『搜神記』巻四で呉県の張成が夜中に会ったあの女性である。

近代になっても、浙江の杭嘉湖の養蚕集落では蚕神に対する祭祀がとても盛んであった。『湖州府志』の『西呉蚕略』の引用によると：

蚕が孵ったら、室の中にすぐ馬頭娘を祀る。蚕が眠りに入ったら、粉繭や香花を祀り、蚕が死んだら吊ってやる。出火後から神を祀り始め、大眠・上山・回山・繰絲はみな祀るが、この神を蚕花五聖と呼ぶ。

ここから分かるのは：この一帯の養蚕農家はみな家の中で馬頭娘の神像を祀っている、これが第一点。祭祀はかなり頻繁で、蚕を育てるとき、繭を取るとき、糸を紡ぎ出すときと、生産手順

の各節目で祭祀を行う、これが第二点。祭祀の際には粉繭・香花を供え物にする、これが第三点である。粉繭とは、繭圓とも言い、米粉を繭のような形にした団子で、食べることができ、一般にはまず神にささげ、それから食べる。香花は繭花とも言い、紙（あるいは絹）で作った花で、蚕神を象徴させたり、養蚕生産およびその収穫を象徴させたりしている。光緒『石門県志』は『斬志』を引用し、「民間では養蚕の時期に、蚕花五聖を手厚く祀り、蚕が眠りに入るたびに必ず祀り、大眠に入ると鴨や鵝を供えて祀るが、さらに色々な神を祀る者までいる」と述べている。こうした習俗は今世紀の五十年代まで続いていた。

しかし、近現代になって、こうした祭祀習俗は多くが簡略化の方向に向かっている。今世紀初めには、杭嘉湖養蚕集落の大部分の地区では、蚕神を祀る儀式は一般に毎年二度しか行われなくなっていた。一度目は清明節の前後、あるいは蚕が孵化した日、または臘月十二の「蚕花生日」で、養蚕農家が家の中で蚕神を祀り、その年の養蚕が順調であるよう加護を求めるもので、俗に「蚕神を祭る」と言う。もう一回は生糸作りが終わった（あるいは繭を取った）後、養蚕農家がその一年の養蚕が豊作だったことを喜び、新しい生糸（あるいは新しい繭）を神前に置き、感謝を表すもので、俗に「蚕神に謝す」と言う。

祭祀活動の規模の大小で分けてみると、二つの類型に分けることができる。一つは家庭を単位とし、各自が家で行う小型祭祀であり、もう一つは廟宇を中心とし、附近の養蚕農家が共同で参加する大型祭祀で、通常廟会（縁日）と呼ばれる民俗事象である。

蚕神祭祀を中心的内容とした廟会は、かつて浙江の杭嘉湖地区でよく見られ、その人々に極めて深い印象を与えている。例えば西湖の香市、嘉興三塔の踏白船、湖州含山の軋蚕花、桐郷の芝村水会、海寧の蚕花戯は、いずれも非常に名高く、当時の養蚕集落における盛大な祭日となっていた。紙幅に限りがあり一々紹介できないので、ここでは二、三選んで紹介することにする。杭嘉湖の養蚕集落では、爾來毎年春に養蚕を始める前に、伴侶と共に杭州へ行き、廟で香をあげ、「田蚕」の豊収を祈るという風俗があり<sup>44)</sup>、一般にはこれを「西湖の香市」と呼んでおり、今日に至っても、この風俗は衰えを見せない。

清・范祖述の『杭俗遺風』にはこれについての描写がある：

田舎では、蘇州一省、および杭嘉湖三府に属する各郷の村民男女が、船に乗って杭州へ香をあげにやって来るが、みな松木場に泊まったり、岸に上って場所を探したり、または各寺院の僧坊を借りたり、船に泊まったりしている。その船数の多さは千を下らない。早い者は正月の末から、遅い者は三月初めにかけてみなここに集まる。蚕を看てから棹を返すが、のべ一ヶ月余りかかる。ここに來ることができる者は、いずれも裕福な家で、銀錢を持っていて、十分豊かである。故に昭慶寺の前後左右の各露店には皆が雲集し、「香市に出かける」と言う。香をあげるのは、城内ならば城隍山の各廟であり、城外ならば天竺および四大叢林である。ただ大蠟燭の行事があるのは天竺一箇所と城隍廟の中だけである。その方法は、数十斤の大きな蠟燭を作り、枠に固定し、二人で持ち上げ、他の者は銅鑼を鳴らし、廟の所で大蠟燭に点火し、持ち帰って蚕を照らすのに用いる。

今では、天竺の香火はすでに靈隠寺に移され、靈隠寺に行って数十斤の重さの蠟燭に灯をともしという習俗もすでに消失してしまった。けれども浙江の浦江・青田一帯には、今でも巨大蠟燭の遺風がある。また浙江の海寧・桐郷一帯では、「蚕花蠟燭」という習俗が婚礼や葬礼の儀式の中に見られるが、これはこの祭祀習俗が拡大変化したものである。その民俗というのは、蚕神の前で用いた蠟燭は、その一年の養蚕の無事を加護するが、それと同時に冠婚葬祭の無事も加護してくれるとするものである。かつて寺廟に行って焼香する際には、蚕花を戴かねねばならなかった。養蚕集落の女性は、老若を問わず、蚕神を祭ったり蚕神に謝したり、さらにはその他の神仏に礼拝する際にも、頭の上に色の付いた紙（あるいは絹）を重ねて作った花を挿すのであるが、これは俗に「蚕花」と呼ばれるが、縁起物の一種であり、彼らの蚕神に対する敬虔さを示している。光緒『石門県志』には、「春には、女性が焼香し、道に連なる…婦人には紙花の簪を売り捌き、『蚕花は要らんかね』と言っている」とある。このように廟会において店で蚕花を買って髪を飾る習俗は、ずっと今日まで残っている。この後で触れる湖州含山の「軋蚕花」廟会では、専門で蚕花を売る出店があり、道端で呼び込みをしており、とても賑やかである。

実は、廟会は湖州西湖の一箇所だけではなく、かつて杭嘉湖の養蚕集落では、村々の間の距離に応じ、往々にして数十里ごとに寺廟があって人々の祭祀の中心となり、廟会が形成されていた。例えば嘉慶の曹王廟、嘉慶三塔の龍王廟、海塩の天寧寺、桐郷芝村の龍船廟、湖州含山の蚕神廟、海寧の皇崗・袁化などの地の廟宇、江蘇宜興の王茂公橋…と枚挙にいとまがない。廟会の構成は大同小異ではあるが、各々独自の特色も持っている。例えば嘉慶三塔龍王廟の廟会は、俗に「踏白船」と呼ばれ、蚕神への祭祀が中心内容ではあるが、廟会の目玉は各村青年の運河での船漕ぎである。桐郷芝村の水会では船競争の他に、各種の華やかな文芸娯楽・武術演技が船上で繰り広げられた。

特に挙げておきたいのが、湖州含山の「軋蚕花」である。含山は湖州・徳清・桐郷の三地点の境界にあり、標高は僅か60メートルしかないが、周囲がみな平原であるため、十分目立っている。山上には昔から蚕神廟があって、馬頭娘を祀っており、今日まで保存されているが、かつては周辺の養蚕農家が清明節に山上で蚕神を祭祀するのが習慣になっていた。清明節の前後数日間、毎日のべ二、三万人が登山する。毎回人でごった返し、往来が引きも切らないことから、爾来不文律があり、未婚の青年男女は人混みの所に行って後押しせねばならない。人が多ければ多いほど混み合い、その年の養蚕がよりうまく行くことを予感させる。呉語〔江蘇南部・浙江北部方言〕では「擠〔押し合う〕」を「軋」と言う。それで現地の人々は「軋蚕花〔蚕花に群がる〕」とか、「越軋蚕花越發〔混めば混むほど蚕花が売れる〕」と言う。未婚の蚕花を着けた娘は若者の誰かが胸に触れるのをとても期待するが、これは俗に「摸蚕花奶奶」と呼ばれている。習わしでは、こうして触られることは、彼女に蚕娘となる資格があり、しかも彼女の家の養蚕も必ずうまく行くことを意味するとされている。逆に、蚕花の所へ行行って、誰も彼女を相手にしなかったら、習わしでは不運だとされる。

「軋蚕花」廟会は含山にだけあるのではなく、かつては浙江の杭嘉湖、さらには紹興・金華およ

び江蘇の南部一帯でも盛んであった。こうした風俗は今世紀の五十年代まで続いていたが、すでに基本的には消失してしまった。文化人類学の視点から調査すると、これは間違いなく原始文化における性行為崇拜の名残である<sup>(45)</sup>。五十年代以降、上述の「軋蚕花」廟会は基本的にはもう行われなくなった。含山では、奇跡的に残っているのである。現地老人の回顧によると、抗戦期に日本軍が占領した時と「文革」の十年動乱の時に二度中断した以外は、ここの廟会は数百年間ずっと続いてきているという。1993年夏に、含山の現地政府は伝統文化を發揚して地方經濟を開発するために、清明節の「軋蚕花」の民俗活動を蚕花節と命名し、それを科学的養蚕・商業貿易活動・旅行觀光・文芸上演を一体にした現代的な文化祭日に変えたが、登山參詣と蚕神廟への祭祀は依然として多くの人が熱中する行事である（図25、26）。

蚕神への祭祀を中心とした廟會習俗を見てきたので、各家庭で行われる小型祭祀の方に目を向けよう。俗に「十里で風同じからず、百里で俗同じからず【十里・百里と離れると風俗が違ってしまう】」と言う。各地のこうした祭儀における行動様式は往々にして各種各様であり、枚挙にいとまがないが、特に挙げておきたいのは繭圓を作る習俗である。

繭圓は、米粉団子の一種であり、形状は蚕繭に似ており、言い伝えでは蚕神が最も好きな食品であり、それで爾来これで蚕神を祀るようになり、祭儀において独特の特色を持つ供え物となったのである。

浙江杭嘉湖の養蚕集落では、繭圓は大きく二種類に分けられる。一つは蒸し上げた大きな団子で、一般には餡が入っておらず、形は蚕繭に似ているがやや大きい。この種の繭圓はその後大々的に發展し、あるものは蚕糸を束ねた形にし、あるものは卵形や龍の形にし、さらには十二千支の形にしたものまであり、両手を使い、何でもそっくりに作るので、とりわけ子供たちに喜ばれる。また米粉の中にヨモギやウマゴヤシのような野草の汁を入れることで青色にしたり、カボチャの汁を入れて黄色にしたりすることができ、色彩もより豊富になっている。もう一つの方式は小さな粉団子を作るもので、元宵団子【農曆正月十五日に食べる団子】に似ており、お湯に入れて茹でる。まとめて言うと、それらの本意はいずれも蚕神を祀るためのものであるが、祭儀が終わると、自然と時節の特別食となり、家庭にいつもと違った味覺を提供するのである。繭圓はさらに近所への贈り物にもなる。もしよその人がやって来たら、繭圓を送らねばならない（図27、28）。

海塩では、かつて蚕の三眠以後に繭圓を作った。この時を俗に出火と言い、蚕繭の収獲がすでに確定したので、繭圓を作って蚕神に感謝するのである。清・黄燮清の『長水竹枝詞』によると：

蚕種は四眠するものを採すよう教え、桑を買うなら樹の端切れが新鮮なものを買う。蚕が眠り桑が赤くなり静かになったら、さらに繭圓を作る（原注：〔海〕塩の習わしでは、四眠する蚕を育てる者が多い。桑は初めは端切れの新鮮なものにする。蚕が三眠した後、小さな粉団子を作り、馬頭神を祀る。名前を繭圓という）<sup>(46)</sup>。

また桐郷では、しばしば蚕の卵が孵った日に繭圓を作る。清・陳梓の『繭圓歌』には小序があり、これについて生き生きとした描写をしている：

臘月十二は俗に蚕の生まれる日と伝えられ、粉餌【粉製食品】を作って竈を祀るが、これを

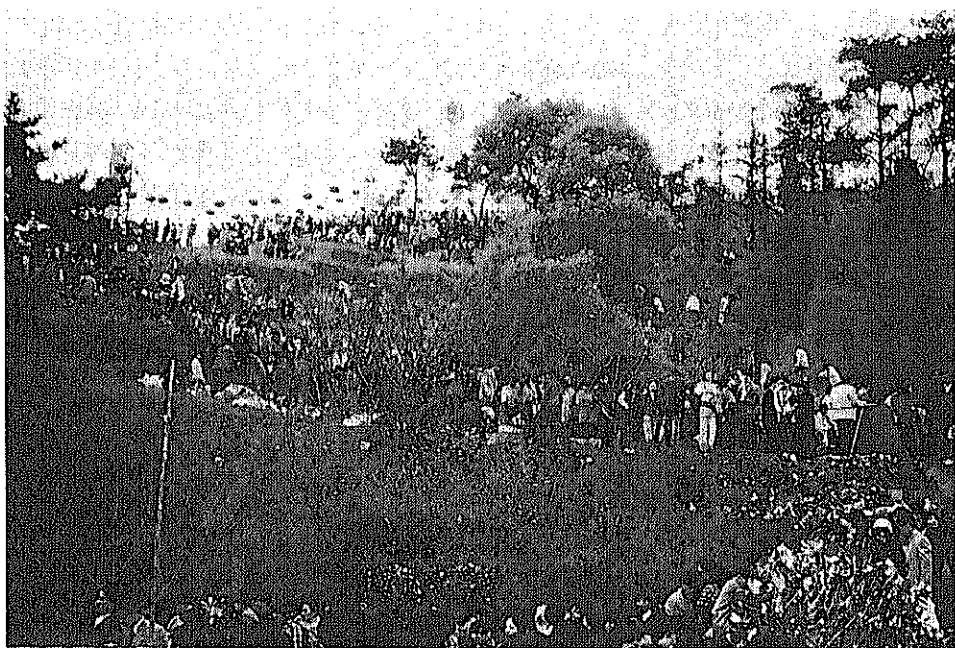


図 25 含山の蚕花節



図 26 含山の蚕花節の際に売られる蚕花





図 27 含山附近の養蚕農家が蚕神を祭祀する際に供える繭圓

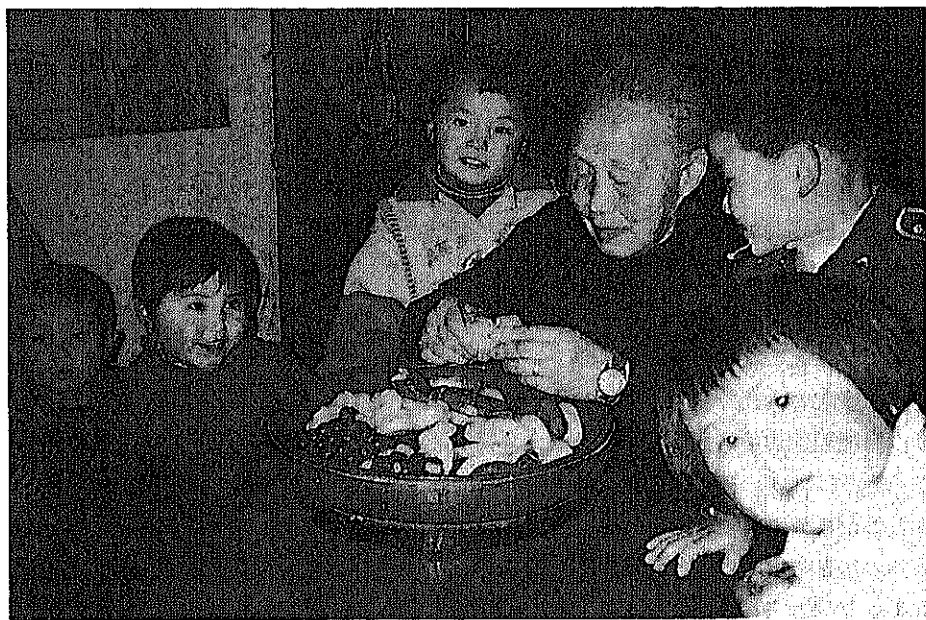


図 28 繭圓作り

繭圓という。戯れに歌を作る：

〔繭圓は〕黄金白金の鳩卵のように丸く、小鍋を火にかけ熱湯が沸き立つ。

今年の生日の粉繭は大きいので、来年は山に繭が十万個できる。

新婦は繭圓を手に竈神に礼拝すると、竈神は靈験で風雲を巻き起こす。

礼を尽くして西陵氏に挨拶し、寅年の蚕市に福あることを願う。

彼に分数隠語で美しさを問う、十二の楼に二十四の橋<sup>(47)</sup>。

このほかに、桐郷では清明節に繭圓を作る習俗があるが、これは生の米粉団子の一種で、形は繭に似ており、専ら親戚隣人への贈り物にする。話によると、「生」のを贈ることは、蚕も「生まれてくる」前兆を示すので、次第に生にすることが多くなったのだという。

海寧の繭圓は一般に青と白の二色に分けられるが、現地の人の解釈によると、青色のものは桑の葉を表し、白色のものは繭を表しており、青い桑葉を食べて白い蚕糸を吐き出すことから、これを「吃青還白〔青を食べて白を戻す〕』と言うので、繭圓を青・白の二色にするのは、ある種の象徴的な意味を持っているのである。

五十年代以降、一部地域の繭圓作りの習俗にも変化が起きている。彼らは蚕繭を売りに行くその日に、市場で籠一杯の包子を買って帰り、家中の大人子供に分け与えて食べ、お祝いするようになっている。包子は小麦粉で作ったもので、砂糖餡と肉餡の二種類があり、普通の軽食用の包子と何ら変わらず、平時でも売られている。しかし平時はこの包子の供給量はあまり多くなく、一般の農民もほとんど買いに来ない。ただ蚕繭が売りに出される頃だけは、点心屋も大々的に仕込みを増やすのである。現地の人はこの時期の包子を「蚕花包子」と呼んでいる。習わしでは、市場で繭を売った農家が、もし一籠の蚕花包子を買わずに帰ると、家の者が不名誉に感じるだけでなく、隣近所で噂になってしまう。またこの蚕花包子を食べる前に、一般にはもう蚕神にお供えせず、また蚕神を祀ることもしない。つまり今日では、浙江杭嘉湖の多くの地区では家で蚕神を祀る習俗がすでに失われているのである。繭圓作りや、蚕花包子を食べることは、すでに本来の祭祀習俗から現在の飲食風俗へと姿を変えてしまったのである。

## 2. 日本の蚕神祭壇

日本の蚕神祭祀の習俗について、筆者はあまり知らないが、これまでに入手した幾つかの資料から、中国文化との比較研究が可能な事象が随所に見られる。

日本の旧陸奥国の中津軽郡清水村〔現青森県弘前市〕に久渡寺がある。仏教の華嚴宗に属しているが、そこは日本の東北地方での蚕神祭祀の中心の一つであった。毎年農暦3月16日（伝説では天から蚕が落ちてきた日とされる）、10月16日（伝説では馬が荒野に放逐された日とされる）がオシラ神の祭日である。とりわけ農暦3月16日前後には、附近の養蚕農家数千名が各家庭で祀っているオシラ神の御神体を持ち寄り、久渡寺に来て蚕神を祀る。

こうした寺（神社）を中心とした大規模な蚕神祭祀活動は、久渡寺一カ所に限らない。南津軽

の猿賀神社巡幸院、中津軽郡藤代の三世寺、川倉の観音、大浦の愛宕神社、および南方の下津軽郡仏ガ宇田といった所でも、似たような民俗活動が行われている。

今野円輔は昭和16(1941)年の農歴3月16日に久渡寺に来て、自ら祭祀活動の全過程を目にし、彼の著作『馬娘婚姻譚』の中で詳しく紹介している。

大祭の前日、附近の農民、主に老婦人が、オシラ神の御神体を斜めに背負い、三々五々隊列を組んで久渡寺に行く。寺の門の所には人がおり、人々から御神体を受け取り、祭壇の上に置き、オシラ神の御神体に「十六善志羅大神」の朱印をつける。人々は御神体を渡す際、同時に一円錢と米・餅の類の実物をいくらか渡さねばならず、これが寺の費用となる。寺の中の人ほどの村の誰かを記し、順次御神体に名札を結びつけ、来た人に番号札を渡し、祭祀終了後に札と照合して各自の御神体を渡すようにしている。

話によると、人々が祭祀活動に参加する目的は、自分の家のオシラ神御神体に「十六善志羅大神」の朱印をつけてもらうためであるという。ある老婦人の話では、「私たちは毎年一度きて、毎回来るたびに、我が家のオシラ神の地位が一つずつ上がる。我が家のオシラ神の地位はとても低いので、毎年ここに来てオシラ神の位を上げてもらう。私たちはオシラ神を氏神として代々伝えてきた」という。

やって来る人があまりに多いので、寺の入り口には長い列ができる。人々は手間を省くために、しばしば数人一組となり、一人が代表して一つの番号を登録する。これについてはおもしろい逸話がある。去年ある者が余りの人混みを見て、登録に間に合わないというので、オシラ神を行李の中にしまったまま、酒を飲んだり歌ったりしていた。そうしているうちに、行李だけが残っていて、オシラ神はどこかへ飛んでいってしまった。人々は、自分だけ遊んでいて、オシラ神のことを忘れたから、オシラ神がつまらなくなって飛び去ったのだと言った。これはもちろん伝説にすぎない。けれどもこういう次第で、善男信女たちは自然と敬虔になり、誰もいい加減にはしなくなるのである。

御堂の中で、人々は各自のオシラ神の御神体に綺麗な衣装を着せ、飾りを着ける。それからオシラ神を順次組み立ててゆき、三・四尺の高さまにする。人々はさらにめいめいでガラスの小瓶に酒を詰め、各自のオシラ神の面前におく。

祭祀活動に参加する人たちは神前で礼拝した後、庭ないし寺の外の空き地で車座になる。老婦人たちは三味線の調べに合わせて踊る。ある者は持ってきた酒肴で宴会を開く。月明かりの下で、民俗活動が夜明けまで繰り広げられる。人々は篝火を焚き、方々で車座になり、巫女が彼らのために『オシラ祭文』や呪文を唱える。

ここでの巫女は、多くが全盲の女性である。今野円輔は多くの巫女にインタビューしている。話によると巫女は一般に生後失明し、その原因は大病を患ったことにあり、その後この仕事に就くようになったという。師匠から伝授された者もいれば、神から授かったと言う者もある。巫女が勤めを果たす際には往々にして「神懸かり」の過程がある。それらの特徴はいずれも巫女と我が国東北地区のシャーマンとが似通っていることを示している。巫女は平時でも人々と共に幾つか

の祭儀を行ったり、占いや病気治療、人に替わり死んだ親類と会話するといった迷信活動を行ったりする。オシラ神の祭日が来るたびに、彼女たちは自然と関係する寺（神社）に集まり、人々のために『オシラ祭文』を唱える。巫女はオシラ神に降臨して欲しい時に、『オシラ祭文』を唱えるそうである。

巫女が『オシラ祭文』を唱える際、両手でオシラ神の御神体を口の高さまで持ち上げ、吟唱を続け、物語が女神の話になると、女神の御神体を傾けて揺らす。男神の話になると、男神の御神体を上下に動かす。祭祀におけるこれらの動作は、日本の人形劇のはしりであり、文部省も重視している。

一晩の民俗活動を経て、二日目の午後に、人々は続々と各自のオシラ神の御神体を受け取り、帰途につく。そのほか遅れてきた信者がまだ続々と遠方からやってくる。

以上で述べたのは、一つの寺（神社）を中心とする地域的な大祭である。同様に、日本では家庭を単位とする小さな祭りがあり、「オシラアソバセ」と呼ばれる。今野円輔の見方によると、寺でのオシラ祭祀は最近になって出現した風俗の変化であり、一地方でのオシラ祭祀は古い風習の一種であるという。

オシラアソバセの風俗は八戸地方に流布している。一般的には正月・三月・九月の十六日をオシラ神の祭日としている。祭日になると、各家の巫女が自らオシラ神の御神体を箱の中から取り出し、それから女性信者がオシラ神に綺麗な服を着せ、白粉でオシラ神の顔を化粧し、小豆餅を供える。オシラ神は小豆餅が特に好きなのだそうである。それから、巫女がオシラ神を手に持ち、オシラアソバセを行うのであるが、これまた『オシラ祭文』を吟唱し、同時に両手でオシラ神を踊らせ、続けて女性信者たちがそろって短い呪文を唱える。巫女がオシラ神を舞わせ終わると、さらにその他の信者を続けて踊らせ、それからオシラ神を炉端に置き、その一年の吉凶を占う。夜更けになって、オシラ神を箱に収め、家の仏壇に戻すのである。

さらにオシラアソバセとは違うものもある。オシラ神の御神体を箱から取り出した後、卓の上に置き、両側に蠟燭を立て、神の右側前方に米一升を置く。巫女は肩に経筒をかけ、手に数珠を持ち、前後左右に少量の米を撒き、人差し指で数珠を繰り、同時に各種神霊の名前を念じる。神霊の名前はきわめて多く、毎日の守護神から、各地の守護神まであり、一説には3131の神がいるという。続けて家屋の基礎や柱を誉め讃え、各月の風物の由来と変遷を讃える。それから米を撒き、手にオシラ神を持ち、『オシラ祭文』（金満長者の物語）を吟唱する。最後に拍手を打って終了するのであるが、のべ一時間ぐらしかかる。

町田市立博物館の編集した『多摩の民俗・養蚕信仰』では、多摩地区で非常に盛んな繭玉習俗を紹介している。これは豊作になることをあらかじめ祝う「餅花」と養蚕習俗とが結びついたものであるという。毎年農暦正月十五・十六（俗に言う「小正月」）の日に、現地の農家がオシラ神を祝う際、繭玉を作らねばならず、ある所では二月最初の午の日にオシラ神を祭り、繭玉を作る。

繭玉とは、米粉の一種で繭形ないし円形の団子を作り、次にそれを柳の木や瑞木（<sup>ミズキ</sup>枝振りのよい小樹を指す）に付けたもので、西洋の飾り付けしたクリスマス・ツリーに似ている。これは繭

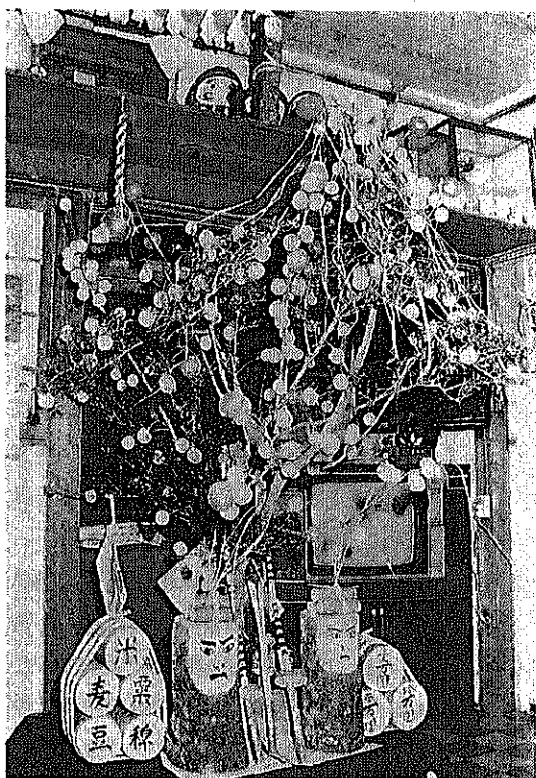


図29 繭玉（奥多摩町留浦・原島家にて、  
『多摩の民俗・養蚕信仰』6頁）

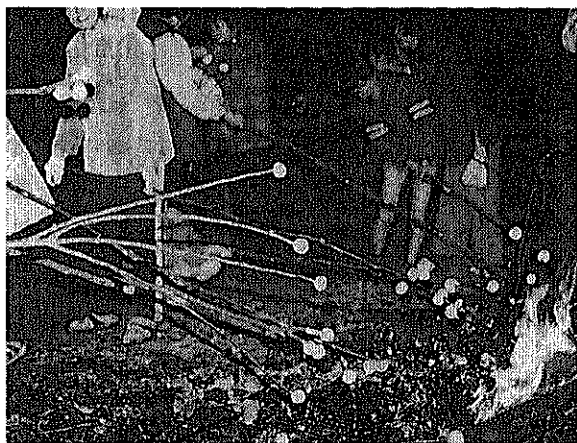


図30 繭玉団子を焼く（町田市町本金井にて、  
『多摩の民俗・養蚕信仰』7頁）

玉によって蚕が族に繭を作るのを象徴させているという（図29）。

日の出町一帯では、人々は繭玉団子（円形のもは団子、繭形のもは繭玉と称し、合わせて繭玉団子という）を樫の木に付け、樫の木を族になぞらえ、麻糸を垂らして絹糸になぞらえ、繭玉団子を繭になぞらえる。さらに蜜柑を数個掛けて欧州産の黄繭になぞらえる。さらにある地方では「十六繭玉」というやり方があり、これは別に十六個のやや大きめの繭玉を作り、樹に付けるものである。

正月十六日に、祭が終わると、繭玉を下げる。その際しばしば各家の門口で松の枝や稲藁を焚き、人々は木の枝（繭玉の付いたもの）を火にくべ、焼きながら食べる（図30）。食べる際に白砂糖を付けたりすると、さらにより白く上質の繭に見える。醤油を付けたりすると、「染み繭」と呼ばれ、繭が腐ったように見えるので、一般的にはやや嫌われる。

話によると、去年の養蚕で豊作だった家と繭玉を幾つか交換し、持ち帰り焼いて食べると、我が家の今年の養蚕も豊作が約束されるという。またそのうち繭玉のついた三つ又枝を戸口に挿しておくと、泥棒がやって来ないと言われている。

多摩地区では、養蚕をしている女性たちがしばしば農暦の正月十四日、あるいは十五日に、一箇所に集い、蚕神をまつり、蚕神についての「和讃」（日本の儀礼歌の一種）を詠い、一日を過ごす<sup>(48)</sup>。

### 3. 中・日蚕神祭儀の比較研究

これまで見てきたように、蚕神の祭祀儀式の面で、中・日両国には多くの共通点がある。

まず感じるのは、ある神霊の祭日（出生・受難・逝去など記念に値する祭日）に、信者たちはその地域の中心的位置にある寺院で祭祀儀式を行うのであるが、こうした習俗は両国ともほぼ同じである。これは世界各国の宗教文化とも共通しており、したがって細かくは検討しない。さらに注目されるのは、日本の東北地区の養蚕農家が毎回寺の人に自分の家のオシラ神に「十六善志羅大神」の朱印を押してもらい、自分の家のオシラ神の「位を求める」ことである。これは中国とは違う点であり、というも中国の多くの地方ではこうした神偶が流布していないからである。しかし多くの地方ではかつて黄布袋の一種が流布していて、善男善女がみなこの黄布袋を背負って寺院に行き線香を上げたので、俗に焼香袋と呼ばれていた。寺院に行った後、必ず寺の和尚に頼んで黄布袋の上に大きな赤い印を押してもらわねばならず、この印は一般にはその寺の印章であった。人々はこの印章を押してもらおうと、寺の菩薩が何時でも何処でも彼らを守ってくれると考えたのである。

中国浙江の含山一帯では、かつて人々が清明節に含山の蚕神廟で祭祀を行う際に背負ったのは通常の黄布袋ではなく、赤い布袍の一種であり、袍の中には養蚕農家とその年の養蚕に必要な蚕種紙が入っており、そのためこの袍は俗に「蚕種包」と呼ばれた。蚕種紙は養蚕農家の命であり、養蚕収獲の善し悪しはすべてこれらの紙にかかっており、ほんの一枚の紙から、将来孵化する蚕の幼虫は千・万に上るのであるから、蚕種の善し悪しは当然極めて重要である。人々は蚕種紙も山に持って行き、廟に入るのであるが、その目的は蚕種紙をいわゆる「仙気」で染め上げ、蚕神に彼らの家の蚕を守ってもらうことで、将来大きく育てて豊収を得ることにある。

このことは祭祀儀式の多くの場面で、中・日両国の民間習俗には多くの違いがあるものの、信仰心においては、大体同じであることを物語っている。

例えば、中・日両国の養蚕農家は蚕神に加護を求めるのと同時に、他に多くの神の加護をも求めており、この点では共通している。

日本では、久渡寺のような寺は仏教寺院であり、中に祀られる神は主として蚕神ではなく、ある寺院では蚕神も祭ってはいるが、祀られる地位はあまり高くなく、多くは副殿で祀られるだけである。中国でも状況は似たようなものである。かつて、杭州の靈隠寺には蚕神の像はなく、北の高峰の中腹に馬明王廟があり（『西湖遊覧志』巻十参照）、養蚕農家は馬明王廟の所へ行って焼香せねばならないが、彼らはやはり主として靈隠・天竺といった正統的な仏教寺院の所で焼香し、その菩薩の加護を求める。これはどういう事だろうか？そこからわかるのは、中・日両国民間の神霊観念にも共通する部分があり、彼らには「寺廟を見たら焼香する」といった観念があり、一つでも多くの神霊の加護を受けることが良いことだと考えている。彼らはさらに、大きな寺廟の神霊は位が特に高く、神通力が強く、小さな寺廟の神霊を管理している、という観念さえ持っている。これは日本の民間でより強く表れており、東北地区の農民は自分の家の守護神であるオシラ神（蚕神）の位を求め、それを大きな寺へ持って行き、「十六善志羅大神」の朱印を押してもら

おうとし、毎年行き、毎年押してもらい、押してもらえらうほど、自分の家のオシラ神の位がより高くなり、自分の家のオシラ神の位が高くなればなるほど、彼らを良く守ってくれるのである。こうした習俗は中国では見られないものの、こうした信仰心は存在する。なぜ「西湖香市」があればと多くの信者を引きつけ、杭嘉湖や蘇州・無錫・常熟一帯の人々が押し寄せるのであろうか？寺廟の大きいことが、その主な原因であろう。また湖州含山山頂の蚕神廟にも奇怪な現象があり、いつの頃からか、蚕神である馬頭娘の傍らに一体の観世音菩薩像が加わったのである。蚕神廟は普通蚕神を祀るものであり、なぜ観世音菩薩が入り込んだのであろうか？これもまさに上で述べたような信仰心理が反映されているのである。近代になると、中国農村の幾つかの小さな寺廟では常に多くの信仰が混在するという現象が見られるようになり、仏教と道教という二つの宗教の神霊と多くの土着神・生業守護神が一堂に会し、分ち難くなって「平和共存」し、人々もそれに慣れっこになり、誰も深く追求しなくなった。結局、これこそが宗教信仰の淡泊化・世俗化の特徴の一つなのである。

次に挙げねばならないのが、中・日両国の民間では、いずれも一種の職業的ないし半職業的な迷信職業者に頼んで養蚕農家のために祭祀儀式を執り行ってもらい、併せて儀式歌を歌ってもらい、歌の内容が総じて蚕神と関係しているということである。日本では、こうした迷信を生業とする者を巫女と呼んでおり、彼女たちの唱えるものを『オシラ祭文』と呼ばれ、またある地方では「和讃」と呼ばれている。中国の杭嘉湖一帯では、こうした祭祀儀礼歌の表現形式は非常に豊富かつ多彩であり、筆者はこれについて幾つか調査を行っているが、それらは大きく四つの形態に分けられる。第一は「唱花蚕」で、毎年冬春に、専門に提子を担ぐ（または小舟を漕ぐ）人が、担ぎ荷一つを蚕神に捧げ、小さな銅鑼を鳴らしながら村々を詠い歩くもので、その実歌の内容が蚕神馬頭娘の神話故事に関連している。第二は「掃蚕花地」で、主に徳清の城関・千山一帯に流布しており、毎年春節や清明節に、現地の養蚕農家が「掃蚕花地」の芸人を家に呼び、歌ったり踊ったりしてもらうもので、こうした演技は実は昔の「村に招いて蚕室の豊収を祈ってもらう」のが変化したもので<sup>(49)</sup>、当時は厄よけに用いられたのであるが、「掃蚕花地」の歌は、「唱蚕花」とかなり似ている<sup>(50)</sup>。第三は影絵劇の中の『馬鳴王菩薩』で、かつて海寧・余杭一帯では、蚕神を祀る際に影絵劇団に来てもらい盛り上げてもらっていた。影絵劇は蚕神に見せるものなので、舞台（影絵劇のスクリーン）と祭壇が向かい合っており、人々は祭壇と舞台の間に集まって鑑賞した。こうした影絵劇は上演終了の前に総じて『馬鳴王菩薩』の一節をやることになっており、スクリーンには女性が馬に乗って行き来し（図5）、同時に民歌を歌うのであるが、これを俗に『蚕花本子』といい、これもまた馬頭娘の神話故事を歌ったものである。第四は騷子歌の中の『蚕花書』で、騷子歌とは古い談仙祭祀儀式の一種で、一般には農民の家の中で行われ、祀る神霊は比較的乱雑な民間宗教体系であり、蚕神はその中でも欠かせないものである。騷子歌手は儀式を執り行う途中で、しばしば『蚕花書』を歌うが、この『蚕花書』も馬頭娘神話の内容を歌ったものである。筆者は上に述べた四つの民俗事象の中で流布している12の『蚕花歌』の記録稿について比較を行い、それらは最初は馬頭娘神話を歌う祭祀儀礼歌であったが、流布する過程の中で種々

の原因から多くの変化が生じたことを証明した<sup>(5)</sup>。これら『蚕花歌』の歌い手は、その身分にも違いがあり、ある者は遍歴芸人であり、あるものは人形劇員であり、またある者はある種の巫術師の身分をまだ保持しているが、これもまた民間宗教文化が近現代において次第に希薄化へ向かった後必然的に出現する傾向であるが、それと日本で「オシラ祭文」を唱える巫女を比較してみると、やはり多くの相似点が見受けられる。残念なのは日本語の「オシラ祭文」や祭祀儀式での「和讃」をまだ中国語に翻訳できていないため、比較研究に若干の困難をきたしている点である。そう遠くない将来に、この困難は克服できるものと考えている。

さらに言うと、日本の「繭玉」と中国の「繭圓」は、どちらも蚕神を祀る際に欠かせない独特の供え物であり、またどちらも米粉で作られ、形が蚕繭に酷似した食品である。推測するに、それらの間には一定の民俗文化の交流がある。しかし具体的な表現形態において、それらの間には明確な差異がある。前で述べたように、日本の「繭玉」は米粉団子を木の枝に結びつけて、蚕がまぶしに上った形にしてから、祭祀儀式に入る。一方中国の「繭圓」は多くが盆や碗に盛りつけられ、その他の供え物と共に祭壇に置かれる。

日本の「繭玉」はなぜ木に付けるのであろうか？風俗の由来にはたいい理由付けがある。満族のシャーマンの祭祀儀式には一種の神竿があって、「天に通ずる」ことを示し、豚の血を竿の頭に塗りつけ、天竊に捧げる。「繭玉」習俗にもこれに通じるところがある。これについてはさらなる研究を待たねばならない。けれども一つだけはっきりしているのは、中国の呉越（江蘇・浙江）地区の養蚕集落では、このように「繭玉」を木の枝にくくりつける習俗がないということである。

#### 4. 中・日の蚕厄除け習俗の比較

養蚕集落では、昔の人は一方では蚕神を想定し、それにちなんで美しい神話を作り、敬虔に祀り、蚕神の庇護を得て蚕糸が豊収となるよう祈った。またもう一方で彼らは、暗黙のうちに凶神悪鬼が災いをもたらすかも知れないので、巫術の力で防御・駆除せねばならないと考えたが、これは民俗学で言うところの厄除けである。蚕の厄除けは、人類が蚕糸生産を有効に掌握支配する術を持たなかったが故に使わざるを得なかった荒唐無稽な手段の一種であり、比較的明確な原始性と神秘性、および愚昧性を帯びており、先進的な養蚕科学技術を前にして、その弱点がすっかり暴かれてしまった。そのため、今日ではほとんど淘汰されてしまった。ただ中・日の養蚕民俗文化を比較研究するにあたり、改めてこの古い話題を提起してみたい。

中国古代の蚕厄除けの方法は多種多様であるといえよう。時に、人々はいくらかの供え物を凶神悪鬼に食べさせ、それから良い話を聞かせて、彼らにどこかへ行くよう祈った。それが駄目だと、呪文を唱え、護符を貼って、彼らを追い払おうとした。凶神悪鬼を追い払う方法は無尽蔵で、護符を貼るのもその一つであるし、石灰で門の上や地面に弓矢の形を描くと靈験あらたかだと考えるものもあり、またある地方では蚕室の入り口に桃の枝を挿して厄除けとしている。また米粉で白虎の形をした団子を作り、道端に置いたり人に食べてもらったりし、これを「厭殃（災いを払う）」といい、邪鬼を追い払うのと等しいこととされる。さらに多くの地方では直に巫術師を蚕



室に呼んで儀式を行ってもらい、言葉を唱えながら妖魔を追い払うのであるが、前に挙げた「掃蚕花地」は、まさにこうした巫術師の儀式が後世に変化したものである。

とりわけ挙げておきたいのが「蚕猫」である。

鼠は蚕の天敵で、蚕を食べるのが好きなだけでなく、蚕種紙や蚕繭までかじるので、昔から養蚕農家では猫を飼い、養蚕の始めに蚕室を掃除する際、鼠の穴を塞いでおくよう特に気を付ける。またこれらの措置が猖獗を極める鼠害の前に何の効果もない場合、人々はまたも巫術に助けを求めるのである。

こうした風俗は、早くも六朝時代にかなり盛んであった：

世の人正月半ばに粥を作ってこれに祈り、肉を加えてその上を覆い、屋に登ってこれを食べる。呪文として、「登高糜，挟鼠腦，欲来不来？待我三蚕老」と言う。そうすると蚕のために鼠を追い払ってくれる。

南朝梁・宗懐『荆楚歲時記』

こうすれば呪文に驚いた鼠が本当に来なくなると考えられたのである。

一方清代に到るまで、杭嘉湖一帯では粘土製の「蚕猫」で鼠害を追い払おうとした：

或いは泥をかたどって猫にし、筐の中に置いて鼠を退ける。これを「蚕猫」という。

同治『湖州府志』、『湖録』

こうした風俗は今世紀の五十年代までずっと踏襲され、杭嘉湖一帯の養蚕農家は市場で一、二体の塑像に着色した「蚕猫」を買い、しかも誰も見てない時にこっそりと蚕室の片隅に置くのが習わしであり、こうしておくと鼠が蚕室に入って来られなくなるという。ある地方では、蚕猫はわざわざ小さな「敲榔船」に載せられ、各村を売り歩かれたのである（図31）。

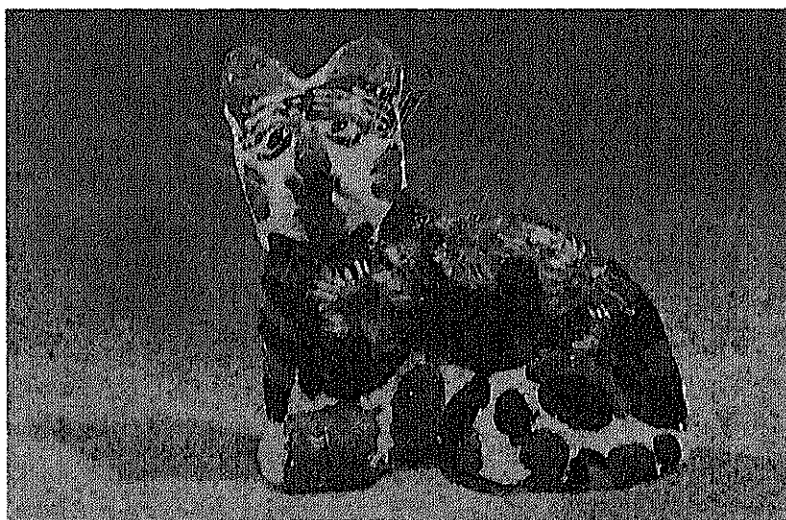


図31 浙江海塩に伝わる粘土製の蚕猫（李寸松氏蔵）

またある地方では蚕猫の刷られた糊箋紙を貼る習わしになっている。こうした蚕猫紙は赤い緑の紙に木版印刷されたもので、毎年冬春になると、普通蚕神碼と一緒に現地の南貨店〔南方特産食品店〕で売られる。養蚕農家は買って帰ると、一般に蚕の幼虫を置く蚕簾の上に貼る。老農夫の回顧によると、蚕猫は白黒版で、赤・黄・緑の紙に刷られていたという。一般には糊箋紙を貼り替える際、店ではちゃんと三枚の蚕猫紙と一枚の蚕神碼をセットにしている。一方徳清・桐郷一帯では、農家の女性が自分で切り紙の「蚕猫」を作ることが習わしになっている（図 32）。

蘇州一帯では桃花畑の木版年画が優勢なことから、『逼鼠猫図』が流行しているが、これは白い画仙紙に木版印刷し、それから着色したもので、とても真に迫っており、話によると玄妙觀の「軋神仙」廟会で売られているという。一般には買ってきたら蚕室の壁に貼る（図 33）。

もとより、「蚕猫」が塑像か、木版印刷か、手書きか、それとも切り紙かに関係なく、それらは当然ながら本当は鼠を追い払う力がない。けれどもこのことは「約定俗成〔習わしとして定着・一般化すること〕」してしまい、幅広く受け入れられている。ただし、この習俗が伝承される過程において、「蚕猫」の美的側面が次第に強調されるようになり、厄除けの機能は実のところすっかり希薄化してしまっている。近現代の人々は依然「蚕猫」を好んでいるが、多くの場合すでに美的要求になってしまっている。多くの人はそれを可愛くて面白いと考え蚕室に貼るだけで、それが鼠を追い払ってくれるかどうかなど考えていないかも知れない。

日本の民間の蚕厄除け習俗は、同じように種類が色々で、それに対する理解がまだ不十分である。町田市立博物館の『多摩の民俗・養蚕信仰』によると、今井にある荒神社では鼠除けの符呪〔の札〕と蚕室の厄を追い払う「幣束」を売っている。符呪の詳細についてはよくわからない。一方「幣束」については写真を入手しており（図 34）、色とりどりで独特の風格を備えているが、中国の養蚕集落では見たことのないものである。

『日本農書全集』には、蚕猫習俗を紹介した文章があり、全編が猫の口振りで書かれていて、一人称で叙述されている。ここにそれを収録しよう。

我輩は「蚕の守り神」である

猫野ドラえもん

今は単なるペットとなり下がった感のあるわれらが猫族は、昔は養蚕に欠かせぬ「家畜」だったのじゃニャン。『養蚕秘録』中巻をご覧ください。（中略）

チュー公は、何しろ蚕の一生を通じての大害獣である。種紙、蚕、繭と全部食い荒らしてしまうじゃニャン。そこで猫様がにらみをきかせて徹夜で番をしているのじゃよ。「ネズの番」とはそこから出たことばじゃ。（中略）

江戸時代ニヤ、定期的に「猫市」が立ったところもあるし、上垣守國様の生地近くの但馬養父神社ニヤ、養蚕成功の靈験あらたかな猫石もあるニャン。

ご存じのように、我が輩どもの居る場所は、家屋敷の中でも一番快適なところじゃ。夏は涼しい場所、冬はコタツで丸くなる。（中略） かつこいいことばで言うと「猫様は蚕飼育適環境のバロメータ」というわけじゃニャー。（中略）

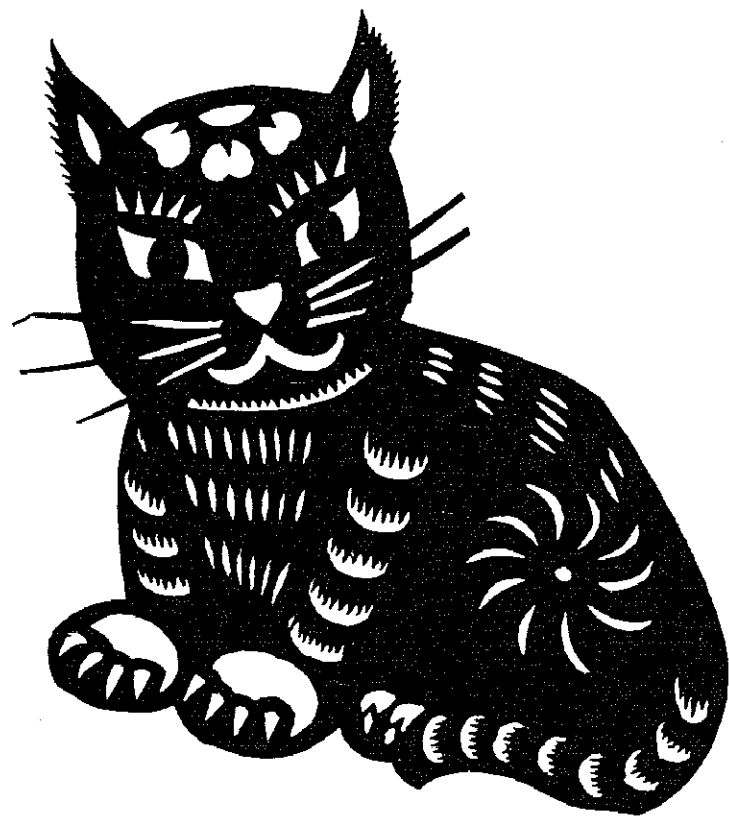


図 32 徳清・桐郷一帯の切り紙蚕猫（蔣猷龍氏提供）

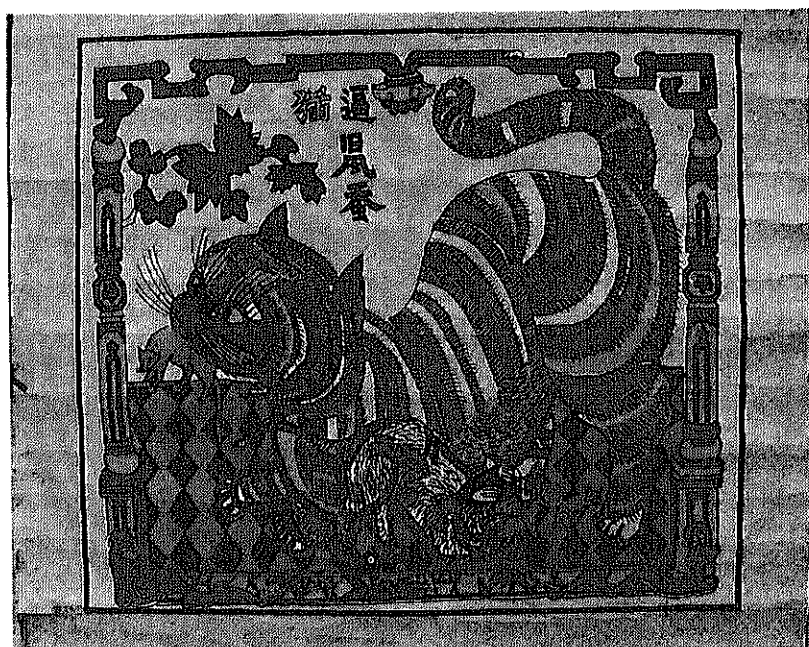


図 33 猫鼠蚕図（蘇州民俗博物館蔵，現物の大きさは 29 × 24.5cm）

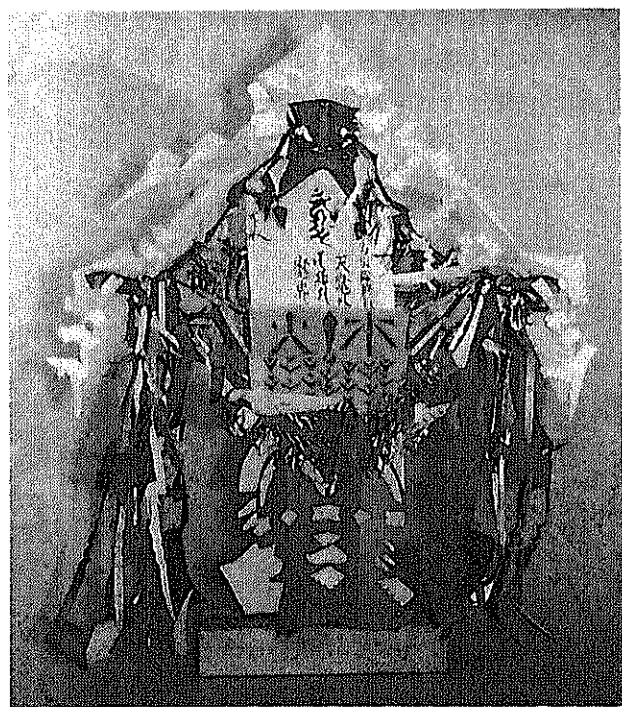


図 34 蚕影山の幣束（福生市福生永昌院蔵，『多摩の民俗・養蚕信仰』所収）

ところで、左上の図は何かおわかりかニヤ。我が輩もわからニヤで、蚕史に詳しい鈴木三郎、井上善治郎の両先生に聞いてみたのじゃ。次のようじゃった。

これはチュー害除けの「猫絵」の一種、猫絵は蚕室にはられたり、幕末から明治にかけて海外に輸出する蚕種につけられたりしたもんじゃ。最初は江戸末期、利根川筋の養蚕家が珍重して用いたぞニヤ。(中略)新田義貞の後裔で絵心のある(中略)新田徳純公が最初に描いたとされるニヤン。



図 35 鼠を捕まえる猫の絵  
(『日本農書全集』  
月報 1981 年 2 月所収)

安政の開国以降、日本の蚕種がイタリアやフランスなどに輸出されるようにニヤると、「猫絵」も船中のチュー害防止の見張り役として遠く海外まで渡ったわけじゃニヤン。何しろ、蚕種の輸出量は、海外での蚕病の流行もあって、慶応元年 300 万枚、明治元年 188 万枚、明治六年一四一萬枚というからニヤ、我輩どものご先祖も、団体様で数多く洋行したもんじゃニヤン。ところで残念なことに大正期になると、チュー公どもに、これは「ただの絵だ」チュウことが知られ、猫様の絵は「大黒様」に変えられてしまったのじゃ<sup>(52)</sup>。

図 35 を見ると、原図には文字説明があつて、この図は「鈴木三郎氏所蔵、抑此猫ハ昔新田先生画かれたるものニして専ら農桑家の常に貴べき所なり」とある。

日本の『猫が鼠を捕らえる図』と中国蘇州桃花の『遍鼠蚕猫図』を対比させると、二つの絵に類似点があるのは言うまでもない。この種の「猫画」は蚕室に貼られて鼠除けとされており、両国の蚕害除け習俗もかなり似通っていることがわかる。違うのは、日本の猫画がその後大黒様の絵に変わったのに対し、中国ではそのような変化が起こらなかったことである。もちろん、太古の時代から伝わってきた巫術信仰も、近現代に到ってついに希薄化してしまい、人々はもはや「猫画」が本当に鼠除けになるとは考えていない。この点では、中・日両国の状況は大体同じである。

〔注〕

- (1) 顧希佳『東南蚕桑文化』中国民間文芸出版社、1991 年、1～4 頁。
- (2) 徐逸樵『先史時代の日本』、三聯書店、1991 年、13～40 頁。
- (3) 注(3) 前掲書、163 頁。〔日〕木宮泰彦『日中文化交流史』商務印書館、1980 年、1～2 頁。
- (4) 劉迎勝『絲路文化・海上卷』浙江人民出版社、1996 年、4～8 頁。
- (5) 王向榮「一些補充」『先史時代の日本』393 頁。
- (6) 李廷挙・吉田忠主編『中日文化交流史体系・科技卷』浙江人民出版社、1996 年、4 頁。

- (7) 蔣猷龍「中日蚕絲糸業科技和文化的交流」『農業考古』1983年第2期, [日] 内田星美『日本紡織技術史』などを参照。
- (8) 王遜「朝鮮古代芸術和中国的關係」『文物參考資料』1950年第12期。
- (9) 注(7)前掲書。
- (10) 注(7)前掲書。
- (11) 注(7)前掲書。
- (12) 陳高華等『海上絲綢之道』海洋出版社, 1991年。
- (13) 林正秋「唐宋寧波港與日本的交流」『中国與亞洲諸国交流史論集』所収, 中国国際広播出版社, 1998年, 18頁。池歩州『日本遣唐使簡史』, [日] 木宮泰彦『日中文化交流史』などを参照。
- (14) 注(7)前掲書。
- (15) 注(13)前掲書。劉毅『北宋渡日商船』を参照。
- (16) 注(7)前掲書。[日] 藤井守一『中国絲織染工芸史』, 楊宗万『広東蚕絲通訊』(4)などを参照。
- (17) 注(12)前掲書, 52～53頁。『光明日報』1978年10月29日「悠久友誼的見證」
- (18) 胡広宣「殷代の蚕桑和絲織」『文物』1972年第11期。
- (19) 『蚕花書』記録稿, 『騷子歌謡選』中国民間文芸家協會浙江分会内部資料本(1981年)所収。
- (20) 金柏東「温州發現『蚕母』套色版画」『文物』1995年第5期。
- (21) 清・高興編『佩文齋咏物詩選』康熙刻本。
- (22) 光緒『嘉慶府志』農桑卷。
- (23) 路工編『孟姜女万里尋夫集』古典文学出版社, 1957年。
- (24) 杜平「湖南孟姜女伝説的特徴」『民間文学論壇』1985年第5期。
- (25) 『古今圖書集成・神異典』卷四九, 『山西通志』引用。
- (26) 鐘偉今主編『湖州風俗志』(内部資料)参照。
- (27) 莫高「絲織機紡風俗」『浙江民俗』総14・15期, 上海文芸出版社1991年影印本。
- (28) 注(7)前掲書。
- (29) 東京都町田市立博物館編「多摩の民俗・養蚕信仰」によると, 金色姫譚は『養蚕秘録』(1803年), 『広益俗説弁』(1717年), 『庭訓往来』などにも見えるという。
- (30) [日] 今野円輔『馬娘婚姻譚』光明社1966年, 176～182頁。
- (31) 注(30)前掲書, 74頁。
- (32) 原文は『日本民間故事選』上海文芸出版社, 1983年。
- (33) 飯倉照平「日本和中国的民間故事交流」『民間文学研究動態』1984年第4期(内部資料, 中国民間文芸研究会研究部編)。
- (34) 注(30)前掲書, 132～137頁。さらに二つの『オシラ祭文』の記録が収録されているが, 翻訳がやや困難であるため, まだ訳出しておらず, 非常に残念ではあるが, 今後のさらなる比較研究を待ちたい。このほか, 別の地域では金色姫をオシラ神としており, そこでの『オシラ祭

文』で述べられているのは金色姫神話である。

- (35) 注(30)前掲書, 152～155頁。初出は『甲斐昔話集』, 土橋里木記録。土橋の原注によると, 「これは…搜神記にある古話だから当然除くべきであったが, 祖母が, その姑なる婆から聞いたものだということで, とにかく入れておいた。今でも, 村人が神棚に掲げて尊信するお蚕様のお礼の絵は, かならず繭玉を持った女神が馬に乗っているか, または女神のそばに馬がいるものである」。
- (36) 注(33)前掲書。
- (37) 注(30)前掲書, 182～187頁。
- (38) 注(1)前掲書, 54～69頁。
- (39) 注(30)前掲書, 159～162頁。
- (40) 張德宝等『中国佛教画像解説』上海書店, 1995年, 124頁。
- (41) 『学津討原』本。
- (42) 注(1)前掲書, 115頁。
- (43) 宋・郭茂倩『樂府詩集』第七卷「郊廟歌辭」七。
- (44) 田蚕とは, 田圃仕事と蚕糸生産という二つの大事の俗称である。
- (45) 注(1)前掲書, 180～184頁。
- (46) 『倚晴樓詩集』清刻本。
- (47) 民国・夏辛銘編『濮院志』。
- (48) 『多摩の民俗・養蚕信仰』にはこの「和讃」が収められているが, 翻訳が困難であるため, 残念ながらまだじっくりと比較研究を行っていない。
- (49) 同治『湖州府志』, 『西吳蚕略』からの引用。
- (50) 注(1)前掲書, 147～151頁。
- (51) 顧希佳『『蚕花歌』調査』『民間文学論壇』1989年第3期。
- (52) 『日本農書全集』月報, 1981年2月, 15頁。

主要参考文献：

1. 徐逸樵『先史時代の日本』三聯書店1991年版
2. [日] 木宮泰彦『日中文化交流史』商務印書館1980年版
3. 蔣猷龍「中日蚕絲糸業科技和文化的交流」『農業考古』1983年第2期
4. 陳高華等『海上絲綢之道』海洋出版社1991年版
5. 劉迎勝『絲路文化・海上卷』浙江人民出版社1996年版
6. 李廷拳・吉田忠『中日文化交流史体系・科技卷』浙江人民出版社1996年版
7. 林正秋『中国與亞洲諸国交流史論集』中国国際広播出版社1998年版
8. 顧希佳『東南蚕桑文化』中国民間文芸出版社1991年版
9. 干宝『搜神記』

10. 元・王 『農書』
11. 清・范祖述『杭俗遺風』
12. [日] 東京都町田市立博物館『多摩の民俗・養蚕信仰』
13. [日] 今野円輔『馬娘婚姻譚』光明社 1996 年版

(翻訳 鄭英)

#### 新刊紹介

### 印南敏秀・神野善治・佐野賢治・中村ひろ子 編 『もの・モノ・物の世界—新たな日本文化論—』

自らの編著を取り上げるのも気恥ずかしいが、民具研究・物質文化研究の近年の研究動向・課題を一覧できる本書を紹介してみたい。もともと本書は民具研究の牽引車の一人、故木下忠氏の古希を記念しての論文集として企画され、“もの”研究に基盤を置いてきた民俗研究者、“物”研究に力点をおいてきた考古学者が両者を止揚した“モノ”、民具研究の立場を志向して執筆した31の論考からなる。

全体は、序、もの・モノ・物の世界(佐野賢治)、Ⅰ民具学の視点と方法 Ⅱ有形と無形の民具学 Ⅲ技術伝承と民具学 Ⅳ比較民具学への展望、の四章構成をとる。論文テーマを挙げると、Ⅰ、民具学の誕生とモース(田辺悟)、道具観をめぐって(朝岡康二)、百姓百品(立平進)、モノと暮らし(潮田鉄雄)、近代洋銅の流通とその性格(香月節子)、民具研究の課題(小島孝夫)、葛飾北斎『富岳百景』と民具(大脇直泰)、立体から平面へ(石野律子)、Ⅱ、ハレの食器と共有膳椀(小川直之)、馬頭観音信仰の変遷(松崎憲三)、農耕予祝の牛(繁原史)、厠の人形(大島建彦)、頓

原町由来八幡宮の頭屋祭神事(勝部正郊)、神殿と神楽殿(藤井昭)、石笛のあるムラの民俗(下野敏見)、タケバリについての一、二の疑問(天野武)、ネマガリダケの民俗誌(佐々木長生)、山形県庄内地方の稲虫防除について(犬塚幹士)、Ⅲ、ヒエの加熱処理技法とその用具(佐々木高明)、サキオリという技法(中村ひろ子)、近代の轆轤技術と万年筆職人(齊藤卓志)、富山湾の魚網染色における渋柿の利用について(今井敬潤)、岐阜県のアサの伝承(脇田雅彦)、蛸漁とタコセ(池田哲夫)、民具の比較研究を扱ったⅣの内容は、東アジアの人力犁について(有蘭正一郎)、アムール川の川舟(赤羽正春)、カニバリズムの物証(吉岡郁夫)、オセアニアの超大型手斧の用途とマウイ神話(高山純)、漢・魏晉時代広東地方出土の犁田・耙田模型について(渡部武)、アジア民具の比較形態学(織野英史)となっており、民具、物質文化からの日本文化研究の進展が読み取れる。

(佐野賢治)

A 5 判 509 頁 雄山閣 2002 年 3 月刊 15,000 円