

蘇民将来符の淵源をめぐって

出 岡 宏

はじめに

二〇二一年十二月、共同研究のため、伊勢神宮調査旅行の一環として二見浦を訪れた。その際、二見浦駅から興玉神社へ歩く道に面する家々のほとんどに、「蘇民将来子孫家門」と墨書された符を伴う注連縄（あるいは注連縄を伴う蘇民将来符）がかけられているのを目にした。

岡康史は、全国に多くある蘇民将来符を頒布する寺社について、それらは「薬師如来・牛頭天王を本尊とする寺院、素戔鳴尊を奉斎する神社」などであり、その意味で「おおよその統一性」があると説明している（岡 2001, p24）。しかしその上でなお問うならば、二見の蘇民将来符の背後にあるのは、薬師であろうか、牛頭天王であろうか、スサノヲであろうか、あるいはそれらの習合であるならば、それはどのような「統一性」を示しているのでしょうか。そしてそれは伊勢二見浦という地勢において、どのような風土的な意味を含蓄しているだろうか。

地勢として、二見浦は、伊勢湾に面するとともに、伊勢神宮の御手洗川である五十鈴川の河口に位置している。能『御裳濯』で、倭姫が着物の汚れを清めた御裳濯川とはすなわち五十鈴川である。そして、二見眼前の海もまた、古くから禊ぎの場であった。有名な夫婦岩の先には、地震で海中にほとんど沈んだ興玉石があるといい、二見興玉神社のサイトはその岩を「災厄穢れを清める「おきたまさま」と説いている（二〇二一年十一月二八日現在）。ところで、二見の海がもっているその清めの力とは、「六月晦日大祓の祝詞のように、罪、そして穢れが最終的に流れ着く場としての「根国・底之国」（鈴

木 2019, p102) としてのものであるだろうか。しかし、もしそうなら、蘇民将来符を門戸にかけると見渡す家々は、「高天原」を頂く伊勢神宮と、災いがそこへと吞まれていく「底之国」のはざまで、目の前を通過する穢れから、その符によって自らの身を守ろうとしていることになるのだろうか。

—

蘇民将来符の起源は、『釈日本紀』所載の『備後国風土記』の逸文であるとされている（以下〈逸文〉と表記する）。後述するように、〈逸文〉は、「武塔神」なる神が、多くの人々を苛烈にも皆殺しにした後、自分はスサノヲの神であると告げ、今後疫気のあるときは、蘇民将来の子孫と名乗り、茅の輪を身につけることによって疫病から免れることができると教えた、という形になっている。つまりこれは、(苛烈な行疫神の一面をもつ) 防疫神についての信仰を説いているもののようである。

ところでこの〈逸文〉については、七一三年の詔に応じて作られた古風土記なのか、それとも九二五年の太政官符によって作られた平安再撰風土記なのか、あるいは後の時代に作られた偽書なのか、という議論がある。このことについて山口敦史は、長岡京跡から蘇民将来符が二〇〇〇年に出土したことを踏まえ、「近年、長岡京跡から「蘇民将来之子孫者」と墨書きされた札が発見され、このことから、少なくとも長岡京の時代（七八四～七九四年）に、「蘇民将来」という固有名をもつ信仰が流行していた、とはいえるのではなかろうか。これは備後という地域性を離れ、長岡京という〈都市〉における病理に対抗してのもの、ということになる」（山口 2009, p19）と述べている。

右の山口の指摘の前半、すなわち、長岡京に蘇民将来という名に関わる信仰が流行していたという部分は、「流行」という多数性を前提とした言い方に不安が残るものの、長岡京跡で「蘇民将来」という固有名をもつ信仰の痕跡が発見された、という意味では事実の追認であり、その限りで受け入れてよいだろう。一方、後半の主張にある「備後という地域性」という語は、〈逸文〉が備後国のものとされていることを受けての表現なのだろうから、〈逸文〉

が古風土記であることをいつのまにか断定しているように見え、やや意を尽くさない文であるようにも感じる。とはいえ、山口の指摘は、後述するような事情を含めて考えた場合、穏当な指摘であるともいえる。そこで、本稿ではこの山口の指摘を、長岡京で出土した蘇民将来符は、〈逸文〉に記された備後の地域的信仰がその「地域性を離れ」、都まで拡散してきた結果である可能性がある、というほどの一つの推論としてまずは受け取っておきたい。

〈逸文〉についてはまた、武塔神がスサノヲを名乗ることをもって偽書とする（あるいはその部分をト部家などによる加筆とする）論者もいる。たとえば脇田晴子は、防疫神に関するこれらの信仰が平安時代に八坂の地に伝わり、天皇が奉幣するようになった際、そこでスサノヲの名前が「まったく出てこない」ことをもって、古風土記の記述ではないとする。また、外来の神や土着の神が「皇室祖先神」と習合するのは「蒙古襲来の影響もあって、文永・弘安ごろから中世後期にかけて高まっていく時代風潮」であるゆえに、その意味でも、スサノヲとの習合を語る部分を古いものであるとは信じられないとしている（脇田 2016, p110）。

この脇田の指摘は、〈逸文〉のスサノヲを、「皇室祖先神」のそれとして理解する限り、正しいように思われる。しかし、〈逸文〉に出てくるスサノヲが、高天原を逐われる記紀のスサノヲでも「皇室祖先神」としてのスサノヲでもなく、それらとは存在の準位を異にするスサノヲであるとしたらどうであろうか。先の山口敦史の言葉を借りるなら、「備後という地域性」において存在した土着のスサノヲ信仰が〈逸文〉の時点にはあり、その後「備後という地域性を離れ」るに従ってそれが水面下に隠れ、後年「日本紀の家」の学者たちによって再発見されたときに記紀のスサノヲとして読み替えられ、「皇室祖先神」やのちの「世界国土の開闢者」（同, p112）としてのスサノヲにつながっていった、という可能性もあるのではないだろうか。

実際、後述するように、「古い海人系のスサノヲの崇拜」（松前 1983, p441）を想定する議論もある。その際、記紀に基づくスサノヲとは異なる、その「古い海人系のスサノヲの崇拜」が備後にあったことが確認できれば、長岡京出土の蘇民将来符の背後に、古風土記としての〈逸文〉が存在した可能性は高まるだろう。

また、馬場治は、〈逸文〉のスサノヲが「神や人を尊んで呼ぶ場合につける語ミコト」ではなく「人間に対して威力をもって臨み、畏みと怖れの対象であることを示す語カミ」（馬場 1998, p24）であることに注意すべきであるとしている（原文は「我須佐能雄能神也」）。この馬場の指摘も、「皇室祖先神」とは違う、土着的なスサノヲを想起させるものがある。

本稿は、蘇民将来符の民俗的な心意——後述するように、特に水神ないし龍神に関わる信仰と関わる心意——を理解することを目的とするものであり、その歴史的経緯に関する事実を明らかにしようとするものでも、また〈逸文〉が古風土記であることを最後まで必須とするものでもないが、古風土記としておくと入り口の議論がしやすいところがあるので、当面の足場として、〈逸文〉を古風土記として理解しておきたい。

それでは、蘇民将来符の由来とされる、〈逸文〉の概要を確認しておこう。なお、〈逸文〉の原文は、馬場治が所論（馬場 1998）において「蘇民将来説話を記載した主要古写本」である兼方本『神代巻』、前田本『釈日本紀』、神宮文庫本『古事記裏書』を比較検討した上で整定した書き下し文を参照している。また、〈逸文〉の冒頭には、後続の文とのつながりが不明瞭な「疫限国社」という語がぽつんと置かれているが、それも一つの要素としてそのまま挙げておく。以下、要素ごとに○を付した箇条書きで記す。

○疫限国社。

○北の海にいた武塔の神が、南海神の女を娶る旅の途次、日が暮れて宿を請うた。

○蘇民将来が二人おり、裕福な弟は惜しんで貸さず、貧乏な兄は粟の座と栗飯でもてなした。

○年を経て、（武塔神は）八柱の子を連れてもどり、「これ（八柱の子）を送って報いをしよう。汝の子孫はその家にいるか」と尋ねた。

○娘がいると答えると「その娘の腰に茅の輪をつけよ」と告げた。

○その夜、娘以外の全員を亡ぼし、

○「我はスサノヲの神である。後の世に疫気あれば、蘇民将来の子孫と言って、茅の輪を腰に付けた人は免れる」と告げた。

△これによって、迎国の人は茅の輪をもって腰につける。その将来の家の跡は、今ももとの原という。

右の概要のなかで唯一△を付した箇条は、兼方本『神代記』から馬場が補ったものである。これを補って冒頭の「疫隈国社」と呼応させることで、「疫隈国社の縁起・地名起源譚として完結する」と馬場は説いている。確かに、冒頭にぼつんとおかれた「疫隈国社」という語は、そのままだと脈絡を得ることなく浮いてしまうが、末尾で地名起源を説くことによって文脈を得る。馬場の指摘は受け入れるべきだと思われる。

そのように解すると、〈逸文〉は備後国にあった疫隈国社の縁起であることが明瞭になるとともに、蘇民将来が粟で神をもてなしたことを、備後国での出来事として語っていることにもなる。

では、その上で、この〈逸文〉から読み取れそうなことを、さらに確認しておこう。

この〈逸文〉は、一般に、蘇民将来符および全国で行われている水無月祓における茅の輪くぐりの起源譚とされている。確かに、「蘇民将来之子孫」と「茅の輪」の語が含まれていることが確認できる。

また、「武塔神」とか「蘇民将来」といった語は、明らかに大和言葉とは異なる名辞であり、北の海とか南海といった雄大な広がりとも合わせて、この説話が大陸の影響を受けたものであることを、強く思わせる。ちなみに、武塔神がどのような出自をもつ神であるのか不明であるが、朝鮮の巫（巫覡）との関係を指摘する論考がある（肥後 1928a, p318、またそれを承けての松前 1983, p441 など）。

一方、その蘇民将来の家の跡が備後国のうちにあると語られていることは、この説話がすでに備後国という「地域性」を獲得（ないし地域的なものと融合）していることを表しているとともに、それでもなお大陸的な名辞や広がり主張し続けている点に注目すれば、この説話の効力を維持するために渡来的な性格を表示し続けることに重要な意味があった、ということを考える必要があるように思われる。

また、武塔神は、もとは北の海にいて、南海に赴いて海神の娘を娶り、八

柱の子（八王子）をもうけている。そのことは、武塔神自身が海神ないし龍神的な性格を持っていることを示唆しているだろう。少なくとも、南海神の娘を娶り八王子をなしたのだから、龍神の眷属ではあるだろう。

さらに、この武塔神は「粟」によってもてなされる。そのことは『常陸国風土記』における、「神祖尊」が筑波と福慈のもとを訪れる祖神巡行説話を想起させるものがある。実際、山口健治は〈逸文〉の語る「蘇民将来説話は従来、「大歳の客」型の説話として研究されたきた」（山口 2017, p77）と記しているし、『国史大辞典』の「祇園信仰」の項（執筆は柴田実）は、〈逸文〉における蘇民将来説話と「わが固有神道との習合」について、『常陸国風土記』にみえる筑波の神と福慈の神との物語のように同じモチーフの神話がより古くからこの方にも存したことにもよるかと考えられる」と説いている。これらのことを踏まえるならば、武塔神は、龍神的性格をもちつつ、同時に備後国における祖神でもある可能性を考える必要があるだろう。

また「これ（八柱の子）を送って報いをしよう」とした部分は、原文では「奉之為報答」となっている。右の概要では、この部分を「これ〈八柱の子〉を奉（おく）りて報答（むくひ）を為さん」と読む馬場に従ったわけだが、そのように読む場合、武塔神は、八王子を使役して疫気を広める行疫神であり、同時に茅の輪をつけたものは病から守る防疫神であるように読める。特に茅の輪の効用を説く直前にスサノヲを名乗ることを思えば、スサノヲは苛烈な行疫神的性格を秘めつつも、その防疫神的性格をより強く表しているといえるかも知れない。あるいは、渡来性を表示するのが武塔神の名であり、地域性を表示しつつ、土地に根ざすものを含蓄しているのがスサノヲであるともいえる。

つまり〈逸文〉からは、(い) 行疫神／防疫神に対する信仰が読み取れ、(ろ) それが地域性を獲得しつつも渡来性を表示し続けていること、また、(は) その行疫神／防疫神が龍神的な性格をもち、かつ、(に) 地域における祖神的性格を含蓄している、といったことを読み取ることができるだろう。蘇民将来符の起源を説く説話において、行疫神／防疫神であることは言わずもがなであるとすれば、渡来的性格・龍神的性格・祖神的性格という三つを特に強調しておきたい。

ところで、この〈逸文〉と要素を共有する縁起をもつ、全国的に有名な神社がある。もちろん、『祇園牛頭天王縁起』なる長大な縁起をもつ、京都の祇園社である。この祇園社の縁起と〈逸文〉とを比較するために、まずはその長大な縁起を要約してここに示したいのだが、その際、論者の恣意によってまとめたのではないという印として、以下、川村湊がその著書で示している要約（川村 2021, p53）を引用しよう。それは、

- ①須弥山の半腹に豊饒国があり、そこに武答（塔）天王がいて、王子の牛頭天王に王位を譲った。
- ②牛頭天王は、身の丈七尺五寸、三尺の牛頭に三尺の赤い角があるという異形の姿をしていた。そのため后となる女性が見つからなかった。
- ③鳩が飛んできて、後の候補として龍王の三番目の姫、婆梨采女がいることを告げる。天王は喜んで、妻問いの旅に出た。
- ④旅の途中で日が暮れ、古単長者の屋敷に宿を求めるが、断られる。蘇民将来は貧しかったが、宿を提供し、茅の筵や粟の飯を提供した。
- ⑤牛頭天王は竜宮城へ行き、婆梨采女と結婚し、八人の王子をもうけた。
- ⑥天竺へ帰る途中、天王は古単長者を罰しようとするが、経文の読誦によって攻撃を妨げられる。
- ⑦怠慢な僧の一人の油断によって、天王の攻撃で古単長者の一族は皆殺しにされる。ただし、その孝順な娘は助けられた。
- ⑧牛頭天王は、茅の輪をつけ、蘇民将来之子孫也と書いた札を付けておけば、疫病から逃れられると語った。
- ⑨節句の行事を古単長者の身体によって説明する。また、八王子神の疫病神としての性格を説明する。

というものである（⑨だけ記述の方向性が違うが、物語の最後にそのような説明書きが加えられているという意味の、川村による整理である）。

概要を見てさえ、その物語の長大さがよくわかるし、細部の違いも目につくものの、「登場人物の名前を変えれば、逸文の内容はそのまま牛頭天王縁起のプロット」（鈴木 2010, p62）との指摘があるごとく、全体の構造そのもの

は変わっていないようである。

では、〈逸文〉から確認したいいくつかの要素は、右の牛頭天王の縁起からも確認できるだろうか。

(い) の行疫神／防疫神に対する信仰については、特に⑨がそれを表している（⑧で川村が「疫病」と整理しているところは、原文では「彼災難」となっている）。〈逸文〉同様、牛頭天王は八王子を使役して疫病を統御する行疫神／防疫神であるといつてよいだろう。

(ろ) の渡来性については、牛頭天王のもとの居場所が「北の海」から天竺にある豊饒国に変化しており、天竺由来という仕方でも渡来性を明確にしつつ仏教色を強めているようである。一方、牛頭天王の出自を天竺という陸上に変えたにも拘わらず、龍王の娘を娶るという構造はそのままである。仏教化してもなお失われない海との縁、ないし海と陸との往還という移動の仕方については、あとで少しだけ触れたい。また、龍王の娘の所在には「南海」という方角の限定がなくなっている（原文では「大海」）。加えて、将来のいた場所も、日本など特定の場所としては書かれていないようである（「古単」（巨旦）の家を牛頭天王に教える「郷人」なる人物が原文にはいるが、そこがどこであるかは書かれない）。その意味では、土着性は薄れ、天竺由来という渡来性の方に比重が寄っている感がある。

(は) 龍神的性格については、牛頭天王自身から龍神的性格を窺うことはほとんど不可能である。しかし、右に述べたことと関わるが、龍王の娘を娶って子をなすという仕方でも、龍王の眷属となっていることは変わらない。

(に) 祖神的性格については、粟による歓待という要素がそのまま保存されている。このように天竺由来であることを強調して土着性を薄れさせながらもそれを保存しているという意味では、やはり「粟」による歓待は、この説話にとって重要な要素であるということであろうか。

ともあれ、〈逸文〉を通じて確認できた、渡来的性格、龍神的性格、祖神的性格という三つの要素は、祇園社の縁起にも含まれていると、少なくとも外形上はいえそうである。その意味で、天竺起源という形で仏教色を強めた牛頭天王も、渡来性を纏いつつ龍神的性格と祖神的性格を秘めた神格である余地は残されているように思われる。一方、保存されているとはいえ、龍神的

性格と祖神的性格の表現が後退しているのは確かである。しかし、後退させながらも保存されているということに、この説話が構造的にもっている、龍神的性格と祖神的性格の重要性を見出すことも可能であるように思われる。

ところで、祇園祭では、かつて山や鉾から粽が撒かれ、その粽には「蘇民将来之子孫也」という護符が貼付されていた——現在は神社・鉾町・山町で販売している——という（長井 2011, p24）。というわけで、蘇民将来符が頒布される最も有名な祭が行われる寺社もまた祇園社である。故に、蘇民将来符について考えるとき、やはり祇園社についても考えざるをえない。

二

祇園社は、明治元年の神仏判然令で「権現或ハ牛頭天王之類」とその祭神を名指して指弾され、その後、祭神をスサノヲとする「八坂神社」に改名している。「八坂」は地名であるが、後述するように、その土地における古来の信仰を示唆する意味があるという指摘もある。

ところで「権現或ハ牛頭天王之類」というこの名指しは、明治政府が企図した国家神道形成の障害になると懸念されるほどに、牛頭天王が国民に広く信仰されていたということを証してもいる。牛頭天王は、日本の神道に入り込んだ、見逃し難い仏教的異物であると明治政府は考えたのであろう。もちろん祇園社祭神は複雑な習合関係をもつ尊格であって、仏教一色というような単純なものではないが、牛頭天王の名称で呼ばれるとき、その中核にあるのは仏教、特に密教であるだろう。牛頭天王像は、頭上に牛の頭を頂く多臂の憤怒像で表されることが多いが、その異形の造形は密教儀式の本尊を思わせるものがある。余談ながら、論者は、冒頭で触れた調査旅行の一環で、高野山での護摩供養を見学したが、立ち上る炎に照らされる異形の本尊には確かにある圧力を感じた。牛頭天王の異形性は、そのような密教の本尊に通じるものであるように思う（ここでは深入りしないが、牛頭天王の形成と密教との関係について論じたものとして山口 2019 などがある）。

祇園社の創始は貞観一八（八七六）年説が有力のようである。『八坂神社の研究』によると、『社家条々記録』に「南都円如先建立堂宇、奉安置薬師千手

像」との記述があるという（久保田 1974, p37）。つまり——八坂の地にどのような古層的な信仰があったかはひとまず措き——創始の時点でまず建立された「堂宇」に安置されたのは、「薬師」「千手」という如来であり観音であった。

貞観一四（八七二）年には、渤海国使が持ち込んだ「異土の毒気」による咳病が蔓延したという（三代実録）。祇園社創始を貞観一八年とすると、それは創始の四年前のことである。前掲の脇田晴子は、その「異土の毒気」は「異国から渡来してくる神々」としての御霊であったことを指摘している（脇田 2016, p16）。そして疫病はまた、人々を無差別に襲うものであるから、疫病の流行は特定の氏族の枠組みを超えた「普遍的な疫病神成立の基盤」（同, p15）でもあった。疫病の流行とそれを防ぐ祭の繰り返しは、特定の怨霊の怒りではない、行疫神／防疫神そのものとしての普遍性をもつ御霊を生み出していくのであろう。その御霊は、恨みある特定の人々を襲うのではなく、広く人々を襲う可能性のある行疫神であると同時に、祭を通じて親しまれるにつれ、やがて広く人々を守る防疫神としての相貌を強めるだろう。それは、以後やってくる新しい「異土の毒気」にも対応できるという意味での普遍性をも、もつ必要が生じてくるだろう。そのためには、「異土の毒気」を取り込み、防疫神としてそれを統御する能力を持ち続けていることの徴表として、御霊自身もまた渡来性を表示し続ける必要があったのではないだろうか。

そしてまた、行疫神／防疫神が渡来の病を取りこみつつそれを制御する一面をもつなら、渡来の病のあるところ、同じ構造が時代を超えて現れる可能性はあるだろう。前述したように、最古の蘇民将来符は、祇園創始のおよそ百年前の長岡京跡から出土している。そのころすでに都では疫病を怖れて蘇民将来符を身につけていた者がいたわけである。集団で定住をする人々（または、そうした場所を訪れる者）が、古くから疫病を怖れていたことの証拠であり、そこでは、「蘇民将来」という、非大和言葉的な名辞のもつ渡来性が、その呪符の防疫力を強化する呪文として機能していたのではないだろうか。

ところで、この長岡京からさらに約百年を遡った宝亀年間、大阪からほど近い和歌山県粉河で、千手観音が病氣平癒の靈験を示したことを、『粉河寺縁起』は伝えている。その絵巻には、村落の素朴な仏堂に祀られた千手観音と、

そこに集まる人々が描かれている。この千手観音を、疫気に対する人々の信仰の上に立ったものとするなら、千手観音とは、疫気ないし行疫神への怖れを取りこみつつ、それを防疫の比重を増した尊格へと変化させる仏教的な手腕であったといえないだろうか。そこではやはり、仏教という外来の教えに登場する千手観音が、その異形性において渡来の力をよく表し、その防疫神としての強さを訴えたのではないだろうか。そしてこれは、複雑な習合関係をもつ牛頭天王の、一つの祖型と考えることができるように思われる。

そのように考えるなら、祇園の堂宇に最初に安置された二体の仏菩薩は、病平癒にもともと縁の深い「薬師」のみならず、「千手」もまた、防疫神としての性格をもっていたと理解できるだろう。そして、牛頭天王の本地は薬師如来とされるのだから、二体のうち「薬師」が本地として「千手」の内に蔵され、多臂という異形性を強くもつ千手が、天竺由来という外来性をもつ異形の尊格である牛頭天王へ成長していったと考えることも出来そうである。そのような意味で、牛頭天王もやはり、民衆の行疫神への怖れを土台とした仏教的な尊格であるといえるだろう。

祇園創始の約百年後の天延二（九七四）年、疱瘡が流行し、天皇も罹患した。その翌年、臨時祇園祭が開かれ、天皇が走馬などを奉納したという。朝廷と祇園社との関係のはじまりである。その四半世紀後の九九九年の祇園天神会では、藤原道長が禁止するほど大がかりな出し物がすでに出ていたという。

応徳二（一〇八五）年、祇園祭神の神輿渡御に皇居のうちで接した中宮が死去し、その後、神輿が皇居そばを通る時、天皇はそれを避けたという（脇田 2016, p37）。祇園の祭神を、民衆が防疫神として迎えるようになって、天皇はそれを行疫神として怖れたのであり、洛外の八坂から鴨川を渡って洛中に入った神輿が、また八坂に戻る現在の祇園祭のかたちは、行疫神を追いやりたい朝廷と、防疫神として留まってほしい民衆の妥協した姿であると脇田は指摘している（同, p28）。

ところで、牛頭天王の記録上の初出は、延久二（一〇七〇）年、祇園社の火災の記事であるという。『本朝世紀』が久安三年の記事に、この延久二年の祇園社焼亡について「牛頭天王御足焼損」と記しているのがそれである。し

かし、『扶桑略記』は単に「祇園天神」と記しており、「牛頭天王」の名が定着するのは久安三（一一四七）年ごろなのかもしれない（川村 2021, p88）。

しかしこのことは、牛頭天王の信仰が初めから完成形として登場したのではなく、雷神と縁の深い天神とも称され得たような途上の姿をもちながら、密教の理論化を受けて次第に形成されていったことを、逆によく示している事例として理解できるように思われる（なお、牛頭天王には、殺牛祭祀との関連や赤山明神との習合など、複雑な問題があるが、古層の信仰を探りたい本稿では立ち入らない）。

さて、以上、『祇園牛頭天王縁起』と牛頭天王の形成過程に仏教色の強まりを読み取ったわけであるが、その場合、縁起に現れる海や龍宮はどのように考えるべきだろうか。ここで、すこしばかり立ち止まって、仏教と海との関わりについて考えてみたい。

ところで、東京にも八坂神社はいくつかあるのだが、そのうちの日野市にある八坂神社（境内に掲げられている古地図にはかつての名が「牛頭天王社」と記されている）の門前に示されている縁起によると、いつの時代か、洪水の際に近くの深淵から金色燦然と光り輝く牛頭天王像が発見され、それを祀ったことに同社は始まった、という。

思えば、仏教では、『浅草寺縁起』における海から現れる観音や、『善光寺縁起』における本田善光と阿弥陀如来の水辺での出会いなど、仏が水中から発見されるという伝承は多いように思われる。「仏像水辺出現伝承」（寺川 1994）なる語が使われている論文もあるくらいである。さらにいえば、『善光寺縁起』において、善光寺の「生身の如来」が天竺において鑄られた際に、はるばる龍宮に赴いてもらい受けた閻浮檀金を必要としたということも、同じ系譜のなかで考えてみる必要があるだろう。

『日本書紀』は、仏教公伝の後のこととして、「国に疫氣（えやみ）行（おこ）り、民夭残（おおみたからあからしまにしぬること）を致す」（書紀・欽明天皇一三年）と記している。そして伝来した仏像を難波の堀江に流し捨てたあとのことを、『元興寺縁起』は「国内病死人多在キ」と記す。考えてみれば、もっとも古く、もっとも有名な蕃神は仏そのものである。「異土の毒氣」を含みうる外来のものは、まずは行疫神的性格を免れないのだろうか。

その後、書紀欽明天皇十四年条によると、樟木（くすのき）が河内国に漂着し、昼は鳴り夜は輝くという靈異が起り、その木から二体の仏像が作られた、という。佐藤正英は、そのことを「仏神としての釈迦仏の伝来にかかわる説話の一つ」（佐藤正英 2003, p61）と記している。この説話は、悪しきものとしていったん捨てられた仏が、水を経由して改めて仏像として再生したともいえるのではないだろうか。右の寺川も、この伝承を形成する多くのモチーフの一つに「日本の寄り来る神のモチーフ」があると述べている。

祇園の信仰において、〈逸文〉の神が海から海への移動であったのが、『祇園牛頭天王縁起』においては、牛頭天王の出自を陸へと変化させつつなお海へ行くという要素は保存したのも、牛頭天王が龍宮を経由することにやはり意味があったからであるように思われる。海ないし龍宮は、「寄り来る」神の現れ来たところの原郷なのではないか。つまり仏典に出てくる龍宮とは、仏教のなかで息づいている常世なのではあるまいか。

また、仏教における常世としては補陀落を想起することもできよう。『日本大百科全書』の「補陀落渡海」の項（執筆は野村純一）は、「補陀落渡海はわが国の独特な思想といえるが、そこには日本人の神観念が表れている。死後魂は海上のかなたにある先祖の住む常世国に帰るという考えが、その根底に流れているのである。それが観音信仰と結び付いたものといえよう」と指摘している。日本人にとって、海は命の原郷世界としての常世（命の本源としての「ネの国」）を想起させるものなのであり、だからこそ、そのような古来のネの国についての信仰は、補陀落渡海という原理的な仏教的行為にも浸透したのであろう。それは熊野というヤマの霊場が、この世の浄土であると同時に、命の原郷世界でもあることと同様であるだろう。祇園社が仏教化した後も龍宮との縁を切らなかったのは、説話の構造的な要請が大であることは当然として、一方では、仏教の側でも、海（水）や山に蔵される「ネの国」の力との縁を保存しておく意味があったからなのではないだろうか。

さて、やや長くなったが、話を元に戻そう。〈逸文〉を載せる『釈日本紀』が著されたのは一三〇〇年ごろである。〈逸文〉は備後国にあった疫限国社の縁起であると既に述べたが、『釈日本紀』は〈逸文〉を引用した後、唐突に、ト部兼文と一條実経によるやりとりの記述に転じる。そこではまず兼文が「こ

れ則ち祇園社の本縁なり」と、〈逸文〉が祇園社の縁起であると断定し、さらに武塔天神はスサノヲだと述べる。すると一條実経が、「祇園を異国神と号す。然らざるか」と、祇園の神は蕃神ではないのかと聞き返すのである。

脇田は、実経がこのように問うていることをもって、兼文が断言していることが「当時において、新説であったことがわかる」（脇田 2016, p110）と述べている。つまり、牛頭天王は渡来の仏教的な神格であるという考えが、やはり一般的であったというわけだろう。では「新説」は何を新しく説いたのか。もちろん、祇園の祭神がインド渡来の牛頭天王ではなく、記紀の語るスサノヲである、という説である。それは、「悪疫除災の神として信仰の篤い牛頭天王を、異国の神ではなく、日本の記紀神話の神として定着させる」（同, p109）ことを目的とした、「日本紀の家」の学者による新説なのである。

そしてその際、そこで語られるスサノヲは、「日本の記紀神話の神」であるのだから、「地域性」をもった古層のスサノヲとは違うところの、脇田のいう「皇室祖先神」としてのスサノヲである。そのような読み替えは、高天原を放逐される記紀のスサノヲを、祇園社の祭神として、その全国的な崇敬という晴れがましい舞台の中心に新しく据えることであり、だから「逸文を祇園社縁起とすることは、卜部兼文による新たなスサノヲ神話の創成」（鈴木 2010, p62）なのであった。

このように見てくると、祇園信仰の展開を非常に大雑把に整理するなら、①行疫神／防疫神に対する信仰という民俗的な古層、②それを取りこんで、さまざまな習合関係を含みつつも骨格の中心には密教がある、仏教的な中間層、③さらにそれを書紀のスサノヲとして読み変え、祇園信仰を日本神道の側に取り戻そうとする新しい層、という三層があることになるだろう。

三

本稿の主題と関わる、祇園社に保存されている古層についてみてみよう。右の指摘とさっそく矛盾するようだが、それを示唆することが、『釈日本紀』に記されている。右で触れた、兼文と実経のやりとりのあとにある記述である。

御霊会の時、四條京極に於いて粟ご飯を備へ奉るの由傳へ承る。これ蘇民将来の因縁なり。また祇園神殿の下、龍宮に通ずる穴有るの由、古来申し傳ふるなり。北海神、南海神の女子に通ひの儀符合するか。

〈逸文〉にもあった、粟による歓待と龍神との関わりについて、このように言及される。もちろん、『釈日本紀』の関心は、粟や龍神そのものの持つ意味よりも、〈逸文〉に記載のあるものが現実の祇園社にも同様に存在していることをもって、〈逸文〉が祇園社の「本縁」である、ということを補強することにあっただろう。しかし、その内容からは、『釈日本紀』の意図とは違うことが読み取れるように思われる。

まず「龍宮に通ずる穴」について考えてみたい。祇園社については、もとより水との関係が多く指摘される。たとえば、前掲の『国史大辞典』「祇園信仰」の項には、「一般に祇園信仰は水辺における禊祓の習俗と関係するところ深く、その祭も河辺で行われることの多いことも注意さるべきであろう」と説かれている。また、八坂神社の宮司高原美忠による『八坂神社』は、本殿下に「池」があることを認め、「今はセメントで蒲鉾型に覆がしてあるが、昔はこの覆はなく、青々とした水を湛えているのがよく見えた」と述べている。またそれは火災に備えたというようなことではなく「水の上に祭るところに意義があるのである。こういう池とか井の上にある神社は他にもある」（高原1972, p94）と語っている。

では、その意味とは何か。本稿で多くを依っている脇田晴子は、「疫神は異界から来るのだから異界に送り返すのである。柴田実氏も、貞観五年の御霊会が神泉苑で行われたのも、水辺をとおって異界に帰るのだといわれる」（脇田2016, p16）と述べ、水の役割を疫神を流しやるものとして語っている。

ところで、しかし、「疫神は異界から来るのだから異界に送り返す」というとき、その「異界」は、大祓祝詞のいう「底之国」とは違う機微があるように感じられる。その機微は、水について「龍宮に通ずる穴」と述べ、「北海神、南海神の女子に通ひの儀」と重ねる『釈日本紀』の表現が、実はよく捉えている。つまり、水とは、穢れを祓うべきものであるだけでなく、龍宮という特別な異界とつながる水脈である、というその機微である。

もっとも、脇田もこのことを否定するわけではないだろう。脇田は、祇園祭で渡御する三つの神輿のうちの婆梨采女神輿について、「少将井御旅所では、婆梨采女神輿は名水といわれた少将井の井戸の上に置かれた」（同，p31）と指摘し、そこに「深い信仰的内意」（同）を認めているからである。「婆梨采女」は「南海神の女子」に当たる神であるのだから、すなわち龍神であり、少将井の「名水」はこの神にとって本質的な意味をもっていただろう。「婆梨采女」は、牛頭天王より先に神名が定着した神であり、「婆利女の祇園神としての信仰は、牛頭天王より先に遡る可能性を孕んでいる」という指摘もある（川村 2021, p89）。ということはつまり、祇園社においては、龍神の信仰がいつそう根源的である、ということでもあるだろう。

そもそも、祇園祭神をすべて龍神の眷属として捉える指摘もある。松前健は、少将井について、その名称から「井泉に棲む竜蛇の女神であることが察せられる」と述べ、さらに、祇園の三座の中心へと目を移し、「主祭神である牛頭天王も、元来竜蛇神であり、この眷属神として、妻妾の竜蛇神を配祀したのであろう」（松前 1983, p436）と述べている。また、松前は、その他にも大政所井という井泉があることや、有名な神水として「蛭子水」なるものがあったということを述べている（同, p443）。これらのことを総合しつつ、川村湊は、「祇園社の地下の龍脈（水脈）は、こうした井戸と池とを結び付けていたのであり、水神＝龍神信仰が、御霊会＝祇園祭の源にあったことは疑い得ない」（川村 2021, p94）と整理している。

なお、「蛭子水」について、少しだけ足踏みしたい。『新版 日本架空伝承人名事典』の「夷／恵比須」の項（執筆は紙谷威廣）には、『源平盛衰記』剣巻にある「蛭児が海に流し捨てられ、摂津国に漂着して海を領する神となり、夷三郎殿としてまつられた」という記事を紹介しつつ、この説話の構成的な動機の一つとして、「海の彼方に死者の国や常世の国を想定してきた、海上他界への信仰にも関連を有するのであり、漂流物をえびすと称する漁民の信仰によっていると考えられ、厄を福に転化することのできる力を海上他界に認め」る心意があると解説している。祇園の「蛭子水」が実際のところいかなるものか論者は不明にして知らないが、もしそれがヒルコ（蛭子）として生まれ、海に流され、漂着した摂津でエビスとなったというその信仰と通底し

ているなら、そこからは、「龍宮に通ずる穴」や祇園に関わる井泉についての「深い信仰の内意」を読み取ることができるように思われる。

ともあれ、松前や川村の指摘を踏まえると、祇園の古層に水神ないし龍神に対する信仰があったことは信じてよいように思われる。また、肥後和男は八坂神社のヤサカは「八尺」に通じ、それは「蛇神又は龍神」の意味でもあると指摘している（肥後 1928a, p251）。そのように見るならば、地下の水脈をもつヤサカという土地自体が、地勢的に水神／龍神信仰が生育すべき場所であったといえるだろう。

ところで、では、水神ないし龍神に対する信仰とは、民俗においてどのような意味を持つだろうか。そのことについて、右に触れた肥後和男の指摘の助けを借りたい。肥後は同書において、特に西日本を中心に調査したある習俗について、二十七ほどの事例を紹介している（同, p216 以下）。それは、民間における、藁を持ち寄って龍蛇を作り、山上に運んで祀る習俗の事例である。

その藁の龍蛇は、それが通るとき「蛇の姿を見たものはその命を失ふ」と、その靈威の激しさをもって怖れられる場合もあれば、田の近くに置かれることで「穀神たる性格に適はしき姿」を見せることもある。祭に参加する人が「夷子川」で水垢離をしたりその水で調理をしたりする例もある。あるいは、藁蛇を運んだ人々が蛇をいたぶり戒め、あるいは「退治」するという場合もある。あるいはその蛇体を刻んで川に流す例もあるかと思えば、また逆に、蛇体の藁を持ち帰って護符とする場合もある（同, p227）。

つまり、龍蛇の身体を構成していた藁が、そのまま護符として機能しうるわけである。これは、もう、茅の輪とほとんど同質ないし同根のものといつてよいように思われる。実際、「鹿島志に「六月晦日の夕、茅もて龍蛇の形に輪をつくり」云々とある」（肥後一九二八 b, p66）ごとく、茅の輪を「龍蛇の形」と明瞭に意識している事例もある。その際、「輪と神とは本質的にいかなる点に於て結ばれてゐるかといふに、それは恐らく神が蛇神であつたことに説明の根拠が見出される」。すなわち、茅の輪は、蛇神としての神の「力の象徴として与へられたもの」（同）なのである。

このように見ると、茅の輪とは藁で作られた龍蛇神の一部（ないしは龍蛇

神を表した藁蛇自体)を丸く結んだものであり、その意味で、茅の輪を作る習俗は、藁蛇を祀る習俗という、より大きな集合の一部である可能性があるように思われる。そして、茅の輪の根底に、より広範な、藁蛇を祀る習俗があるならば、必ずしもスサノヲの名を語らない茅の輪もありうるだろう。肥後はそのことを、「輪の神を派生せしむることは、敢えて素盞鳴尊にかぎるべきではな」く、「蛇神に対する広き信仰は、至るところに輪の神を成立せしむる可能性があつた」(同, p70)と述べている。その意味で、藁蛇や茅の輪をスサノヲと結び付ける信仰は、むしろ「一般の蛇信仰の一隅よりかの説話が発生した」(同, p68)ものであると、肥後ははっきり述べている。すなわち、藁蛇を祀ったり茅の輪を作る「一般の蛇信仰の一隅」から生まれたものが茅の輪をスサノヲによって説明する説話——そして、その一例としての〈逸文〉——であり、その意味で茅の輪の起源は〈逸文〉が最古かつ唯一というわけではないことになるだろう。

では、さらに問うならば、「一般の蛇信仰」とは、いかなる意味であろうか。

肥後は「出雲を始め山陰の地方に於いて、荒神が屢蛇体として考へられてゐることは彼等の生活が特に水神の支配を受けることが大であつたからである」(肥後 1928a, p254)と述べ、水神としての蛇の、人々への恩恵を説いている。

それなら出雲とはどのような地勢であるか。斐伊川に育まれた出雲の地について、『出雲国風土記』は「河の兩邊は、或は土地豊沃えて、五穀、桑・麻稔りて枝を頗け、百姓の膏腴なる菌なり。或は土體豊沃えて、草木叢れ生ひたり。則ち、年魚・鮭・麻須・伊具比・魴・鱧等の類ありて、潭湍に雙び泳げり。河の口より河上の横田の村に至る間の五つの郡の百姓は、河に便りて居めり」と、その川の恵みが大きいことを雄弁に記している。現地を実際に訪れた大森志郎は、斐伊川とその源流である船通山(鳥上山)を見渡してそれが風土記の記述そのままであることを確認し、「山と川との神話のなかに国を建てた民族は、この山を仰いで、この川に育てられたのである。まことに、人々は「川に便(よ)りて居(す)」んで来たのである」(大森 1970, p46)と、そこで抱いた実感を語っている。

つまり、その水源の山とその水に関わる神は、あるいは水魚の恵みをもた

らしあるいはその水によって五穀を実らせ、人々の生活を支え守る土地の神であったわけである。そして水源の神を蛇体のそれとして畏怖し尊崇することは、出雲がその典型だとしても、出雲に限らず、「一般」に認められることだろう（たとえば、東京都調布市にある深大寺近くの青渭神社は、もと水神を祀った神社である。社前に記す「由緒」には、「往古は社前におよそ五町歩余の境内池があり、大池に混々と湧水があり、青波をたたえていたところから、青波天神社とも称された」旨が記されており、さらにその淵源をめぐって、「先住民が水を求めて居住した際、その生活に欠くことの出来ない水を尊び、祠を建て水神を祀ったもの」としつつ、祭神についての「一説」として「社前に住む蛇を祀ったとも云われている」と記されている。なお、国分寺崖線沿いには湧き水が多く、水を祀った寺社は崖線に添って他にもある）。

山の神あるいは水の神としての龍蛇神は、その土地において生活を支える命の親であり、それはつまり、「水神的意味を基礎とする穀神、或は水神と穀神との二の意味を含む年神と云ったやうなもの」（肥後 1928a, p239）である。すなわち、土地の人々を生育する水神はすわなち穀神でもあり、それは新嘗において迎えられ、歓待されるべき祖神としての性格をもっているのであろう。祇園社の神が、そして〈逸文〉の神が、水神としての顔を持ちつつ、同時に粟で歓待される神であるのは、水神が古層として含みもっている、このような根本的な構造によるものであるだろう。また、龍神は、命の親であるがゆえに、「生命をむしばむ疫鬼を鎮める神徳があると信じられた」（松前 1983, p442）という。それなら、水神ないし龍神は、渡来的なものによって強化される以前から、もとより防疫神としての性質を含蓄していたといえるだろう。民俗的な心意における「一般の蛇信仰」とは、このようなものであり、それこそが蘇民将来符の淵源にあるものだろう。〈逸文〉の示す説話は、このような淵源の上に、渡来の説話が融合的に構えられた一つの派生形であり、そこにおいて蘇民将来符は、スサノヲの名をもつ土着の祖神への敬信を根源にもちつつ、その防疫性を渡来的性格によって強化する呪符として機能したのだと思われる。

全国に見られる「一般の蛇信仰」は、出雲の地ではスサノヲという土着的な神によってその縁起が説かれた。大森は、スサノヲという名辞を「須佐と

いう土地の親玉という意味」(大森 1970, p23)と書いている。もちろん、その須佐とは、出雲須佐神社のある土地の名前としての須佐である。

鈴木耕太郎によれば、「出雲国風土記をみるに、出雲から備後にスサノヲ信仰は伝播」していく。そして、「一〇世紀成立の延喜式にも、備後国深津(広島県福山市)に「須佐能袁神社」の名があり、それは「この地に古くからスサノヲ信仰があった証左」であるという。さらに、備後におけるそのようなスサノヲ信仰定着という証拠をもって、「逸文はスサノヲを祀る疫隈国社の縁起であろう」(鈴木 2010, p63)と鈴木は推測している。

それは、冒頭近くで触れた「古い海人系のスサノヲの崇拜」とも呼ばれた、古層における、「地域性」をもったスサノヲ信仰である。これらが、東漸の末、その「地域性を離れ」て、複数の井泉や池と水脈において結合する地勢であるヤサカの地に落ち着き、そこに形成されたのが祇園社なのであろう。前掲の松前は、「一つの仮説」として、「備後から播磨にかけて分布していた古い海人系のスサノヲの崇拜を、渡来系の巫祝の徒が取りこんで、これを巫覡の守護神武塔神と同一視した。これを、平安になって、広峰辺にいた仏僧たちが、播磨から山城に遷し、仏典の牛頭天王と同一視した。この牛頭天王の崇拜は、当時の疫病流行と、これによっておこった御霊信仰の風にもとづく、行疫神という性格を色濃く持っていた。この神が、八坂の地に八坂造らによって古くから信仰されていた井泉の竜神と同一視され、その聖なる池に堂宇を架して、牛頭天王社とした」(松前 1983, p441)という説を唱えている。

その際、備後にあった「古い海人系のスサノヲ」は、天つ神としてのそれではなく、また、「根之堅州国」に留まる冥界の神としてのそれでもなく、水神ないし龍神であり、粟による歓待をうける祖神としての性質をもった、土着のスサノヲであるだろう。

蘇民将来符の根底にある古層の信仰とは、備後という地における土着のスサノヲの信仰であり、その更なる古層とは、水神にして祖神でもある、龍蛇神への信仰であるだろう。蘇民将来という渡来的性格を表示する名辞の下には、このような、土地の風土と結びついた、民俗的な心意があるものと思われる。

『古事記』におけるスサノヲは、ついには「根之堅州国」に追われるが、

スサノヲはその『古事記』においてさえ、もとは海を統治するはずの神とされていた。そこには龍神ないし水神としてのスサノヲの面影がかすかに看取できる。『古事記』については、黄泉国のありかをめぐって、元来は山上（山中）他界であったはずのヨミ（ヨミはヤマの母音交代形であるという）が、『古事記』の「高天原／葦原中国／黄泉国」という垂直的三層構造の枠組みに組み入れられて、地下へと封じ込められていく、という、神話編纂者の作為を見出す議論がある。つまり、『古事記』のスサノヲが「根之堅州国」の神とされるのも、ヨミが山上他界としての「残像」（西條 2005, p84）を垣間見せながら、地下へ封じ込められるのと同じことであるだろう。スサノヲの海統治は、民俗的なスサノヲの残像であり、その意味で、スサノヲが追われる地下世界としての「根之堅州国」とは、このように片隅に追いやられた「根国」にほかならない（同, p87）のである。地下世界へと「追いやられ」る前の「根国」とは、『古事記』的な垂直的三層構造世界とは異なる民俗的な水平的世界において、里から仰がれる山や海の彼方に想い観られる常世（ニライカナイ・命の原郷としてのネの国）の謂である（この点については、拙稿「葦原瑞穂国の倫理学への序論」、専修大学哲学会『生田哲学』二一号、2020 年、を参照されたい）。

古層におけるスサノヲは、その土地における山を通じてあるいは海を通じて、命の原郷としての常世とつながりをもつ、祖神的な水神ないし龍蛇神なのであろう。逆に言えば、古層におけるスサノヲないし水神を祀るところには、記紀のスサノヲが失った、土地の風土を通じた、常世へと通じる開けが含蓄されうる、ということでもあるだろう。防疫の呪符としての蘇民将来符の根源には、このような、土地の風土に根ざした民俗的な心意が存在していると思われる。それは、ゆるやかな統一を多層的に維持しつつ、風土とその履歴をむしろ活性化させる、土地に根ざした倫理思想の礎ともなりうる心意であるだろう。

おわりに

伊勢国は、『日本書紀』垂仁天皇二五年三月条に、「是の神風の伊勢国は、

常世の浪の重浪帰（しきなみよ）する国」と記されている。冒頭で触れた「おきたまさま」が隠れるその海は、やはり、ただひとえに「底之国」の入り口なのではなく、命の原郷として常世に開かれた、その土地における海であるのだろう。

二〇二一年の調査旅行で伊勢を訪れたのは、十二月も半ばのころであった。そこで見た、十二月になってもなお掲げられている伊勢の蘇民将来符は、つまり一年中掲げられているものであるらしい。

神を迎える「迎国の人」として、一年中蘇民将来符を掲げる伊勢の人々は、苛烈さを秘めた神が、常世の海に命を通わせつつ年神（歳神）として再臨するのを、身を正して常に待っているのであろう。その意味で、伊勢そしてとりわけ二見浦は、伊勢神宮の御手洗川の河口にあって、その記紀神話の語る神々に敬意を払いつつも、同時に、命の根源である常世に通じる眼前の海に対して、その地勢を通じて、常に開かれているのではないだろうか。そこには、風土と切り離された現代人が口にする「パワースポット」とはおおよそ文脈を異にする、風土を通じた、その土地独得の、原郷的な力との交歓があるように思われる。

（文献一覧）

大森 1970：大森志郎『やまたのをろち』（学生出版、一九七〇年）

岡 2001：岡 康史「蘇民守と蘇民将来の信仰」（神道史學會『神道史研究』第四十九巻第一号、平成十三年三月）

久保田 1974：久保田収『八坂神社の研究』（神道史学会、一九七四年）

西條 2005：西條勉『古事記と王家の系譜学』（笠間書院、二〇〇五年）

佐藤 2003：佐藤正英『日本倫理思想史』（東京大学出版会、二〇〇三年）

鈴木 2010：鈴木耕太郎「スサノヲと祇園社祭神——『備後国風土記』逸文に端を発して——」（立命館大学日本文学会「論究日本文学」九二号、二〇一〇年五月）

鈴木 2019：鈴木耕太郎『牛頭天王信仰の中世』（宝蔵館、二〇一九年）

高原 1972：高原美忠『八坂神社』（学生社、一九七二年）

- 寺川 1994: 寺川真知夫「仏像靈異譚の受容と変容——日本靈異記の場合——」
(同志社大学国文学会『同志社国文学』四一、一九九四年)
- 長井 2011: 長井博『牛頭天王と蘇民将来伝説の真相』(文芸社、二〇一一年)。
- 馬場 1998: 馬場 治「蘇民将来説話の一考察——縁起と奏宣——」(皇學館大學人文學會「皇學館論叢」第三十一卷第六号、平成一九九八年二月)
- 肥後 1928 a: 肥後和男『古代伝承研究』(肥後和男著作集、一九二八年)
- 肥後 1928 b: 肥後和男『古代神話研究』(肥後和男著作集、一九二八年)
- 松前 1983: 松前健「祇園牛頭天王社の創建と天王信仰の源流」(平安博物館研究部編『角田文衛博士古稀記念 古代学叢論』一九八三年四月)
- 脇田 2016: 脇田晴子『中世京都と祇園祭 疫神と都市の生活』(吉川弘文館、二〇一六年。ただし原本は一九九九年)
- 山口 2009: 山口敦史「「蘇民将来」論——経典と注釈」(古代文学会『古代文学』第四八号、二〇〇九年)
- 山口 2017: 山口健治「蘇民将来説話再考」(日本口承文芸学会『口承文芸研究』第四十号、二〇一七三月)
- 山口 2019: 山口健治「牛頭天王誕生の謎を解く鍵」(神奈川大学日本常民文化研究所非文字資料研究センター『非文字資料研究』、二〇一九年三月)