

交流する伝説

——豊後の真野長者伝説から奥州の白鳥伝説へ——

平 川 新

はじめに

文字文化の段階に到達して以降の時代を歴史分析の対象とするとき、その第一次史料としてあげられるのは、文書や記録であった。人間の意志や思考の具現として作成される文書や記録は、作成者がおかれた政治的・社会的立場を反映するため、その内容や形式の分析をとおして、歴史的な諸事象を読みとることが可能になる。実証を不可欠の要素とする歴史学において、由緒の明確な文書や記録は、立論の基礎をなすといってもよい。だが、このところ、文献記録にとどまらず、絵巻物などの絵画史料にも歴史分析の対象が拡大され、文字時代における考古学の重要性も認識されはじめた。あるいは、人間の営為と景観の関係、空間認識などから歴史的意味を読みとく方法論も模索され、他方、民俗学的・文化人類学的な成果を吸収する学際的傾向もつよまっている。

史料と学問領域の関係を分類した石井進氏によると、文書・記録・編著などの文献史料が、古文書学・古記録学・

文献学・書誌学などの対象となるのにたいし、遺物史料は考古学の専門領域であり、風俗・慣習・伝説・民話などの民俗史料は、主として民俗学の領分に属してきたという¹⁾。だが、右に述べたように、近年の歴史学は、たんに文献史料にのみ依存するのではなく、遺物史料や絵画史料などにも射程を広げ、さらに建造物などをも視野の領域にとりこんで、歴史分析の内容と量感をたかめつつある。いまや歴史学は、情報を内蔵し発信すると思われるあらゆる対象に目をむけ、食欲に情報の集積をはかりつつあるといつてよいだろう。もちろんそれは、諸種の情報を歴史情報として分析し論理化する方法論の模索と鍛錬をともなっている。

絵画史料、建築史料、遺物史料などの活用による歴史認識の多様化、というのが、歴史学をめぐる昨今の現状なのだが、しからば民俗史料との関係はどうか。たとえば風俗・慣習などを対象としたばあい、先の石井氏の分類によれば民俗史料の援用が求められてもよいはずだが、これらは起源や一般化の時期を確定しえないことが多分にあり、第一次史料としての価値をあたえられることが少ない。そのためできるだけ当該期の文献から風俗・慣習の記事を抽出して論じることになる。歴史の実証を重んじる歴史学としては、民俗史料に史料としての限界を見いだしてもやむをえないのだが、伝説や民話なども、内容が荒唐無稽で、しかも起源を見定めがたいことから、歴史史料としての価値をあたえられていないものが多い。もちろん、古代史や中世史の分野では伝説などを分析の素材とすることもあるが、そのばあいも当該期の文献で確認されたものが対象となる。そうした意味では、民俗史料というよりも、むしろ文献史料としての性格がつよい。

いま、歴史学と諸史料との関係から、民俗史料との関係に話の重心を移行させようとしているのは、本稿で論じる素材が伝説だからである。前述のように、古代史や中世史では、伝説から歴史を読みとく作業に一定の蓄積をもって

いるが、管見のかぎり、近世史の分野で伝説を歴史史料として正面から活用した研究は、きわめて少ない。古文書な

どの第一次史料が豊富なこともあったのであろうが、やはり伝説がもつ不確実な歴史性がアプローチのネックになっていたのだと思われる。

だが、伝説がもつ記録史料としての価値は、近世史研究においても、もう少し重視されてよいのではあるまいか。同時代の古老などから聞き取りした伝説の類は、たしかに伝来のものであるとはいえ、その起源を定かになしえないものが多い。しかし、その伝説が文献記録に書きとめられていたならば、それを遡及的にたどることによって、存在時期を、ある一定年代にまでさかのぼらせることもできる。くわえて、同種の伝説の地域的広がりを確認できれば、伝説情報の伝達回路を考えるきっかけにはなる。民俗学や国文学の領域にみられる伝説研究では、遍歴する職人や芸能民あるいは宗教者などに、伝説運搬の役割をおわせる見解が主流だが、意外に抽象的で、実証的な裏づけに欠ける論説が多い。もともと伝説などというあいまいなものを対象にしているのだから、無理からぬ部分もあるが、流布と定着の具体相をさぐることによって、文化交流の実態や諸相がみえてくることもあろう。

伝説を記録史料として位置づけるさいの最大の問題点は、内容の荒唐無稽さにある。だが、内容の真偽をまず問題にしたのでは、伝説を史料として生かす道筋はなかなか見えてくることにはなるまい。地域開発の古い記憶が長者伝説に一定反映しているという見解もあるように、吟味次第では歴史理解に有用なものも少なくない。要は、分析のメスをどうふるうかという視点の問題にかかわっているのではないだろうか。いまからみれば、当時の人びとは、ほんとうにこれを信じていたのだろうか、と思うほど荒唐無稽さに満ちた伝説が多いのだが、見方を変えたと、それを受容した民衆の心性を読みとく手がかりがある、ということにもなる。

伝説史料論を本格的に展開する準備をしていないので、これ以上、伝説がもつ史料としての価値について論じることはやめ、以下では伝説研究の一事例を提供することにした。ただ、本稿での検討は、それ自体として完結したも

のではなく、あくまで連続論稿の一部をなすにすぎない。したがって、まずはじめに、これまでの検討経過との関連で本稿がもつ位置を簡単に示しておくことにしよう。

連続論稿で対象としているのは、近世の南奥州に確認される白鳥伝説^{しろとりでんせつ}のだが、これにはヤマトタケル伝説、用明伝説、則任伝説^{のりとうでんせつ}の基本三類型があった。いまこれを白鳥伝説と総称するのは、ストーリーの展開が「児捨川」^{こすてがわ}「白鳥」「白鳥神社」をキーワードにするという点において共通しているからである。主人公や伝説の構造が異なるにもかかわらず、伝説モチーフに共通性があるということは、これら伝説がその成立過程において密接な関係をもっていたことを推測させる。したがって課題の第一は、その相互関連を見きわめるということになる。そこでまず、ヤマトタケル伝説の成立過程を検討した結果、それは享保元（一七一六）年、仙台城下龍宝寺の住職泰音によって作成されたものであり、しかも当時、この地域に流布していた用明伝説を改作して成立したものであったことが判明した。⁽³⁾

よって本稿での当面の課題は、ヤマトタケル伝説の母胎となった用明伝説それ自身の成り立ちを検討するということになる。ただ、連続論稿全体との関係で若干の付言をしておきたい。それは、こうした伝説研究が、いったいどのような歴史的な意義を有するのか、という点についてである。

私は先に、南奥の白鳥神社の祭神として、ヤマトタケル・用明天皇・安倍則任の三者が附会されていることに着目して、民衆の秩序意識に関する見解を披露したことがある。⁽⁴⁾王朝伝説を口承する民衆と、異端伝説をひそかに語りつぐ民衆の意識のありようを、天皇論や地域論の視座から照射しようとしたものであった。こうした課題意識の前提には、近年盛行の近世天皇論にたいする方法論的な疑問があった。直截にいつて最近の天皇論には、国家的・身分的秩序のなかで天皇の位置や役割を究明するにしろ、あるいは民衆と天皇との接点を検証する仕事にしろ、どちらかというところ、天皇に収斂する意識や秩序が重点的に発掘されているのではないか、という印象をもっている。もちろん、天

皇的秩序の検証がもつ有意性を十分認識したうえでのことだが、仮に民衆が、天皇を頂点とする国家的秩序に包摂された存在だとしても、それは価値意識が一元化していたということと同義ではないはずである。むしろ、そのような国家体制のなかで、民衆はどのような多元的価値観を有していたのか、そのばあいの地域的な特質はなにか、といったことが、天皇論の豊富化のためにも、もう少し議論され、事例蓄積も必要なのではないかと考える。価値観は多様だというのは、どのような社会にあっても自明のはずだが、こと近世天皇論にかぎっては、その多様さの発掘がきわめて不十分なのでないか、という思いである。

こうした課題意識にもとづいて右の論稿を草したが、そこでの分析素材は、主として、白鳥神社の祭神をめぐる縁起や古伝であった。だが諸種の祭神説が、じつは在来の伝説と密接不可分の関係にあったとすると、結果としての祭神説だけから民衆意識を論じるのではなく、伝説の成り立ちをも視野にいれて、それと民衆との関係が見きわめられる必要がある。そもそも、なにゆえに、こうした伝説が成立してきたのか、という歴史的契機が、できるだけ発掘されなければならないということである。そのことがまた、民衆の心性を多様に見定めることにもなるのではないか、ということから、伝説と縁起の関係を読みとく本格的な作業にはいったのであった。本稿は、その作業の第三部にあたるものとなる。

一 用明伝説の原型——豊後の真野長者伝説——

白鳥といえはヤマトタケルのことだ、といわれるほどに、両者はイメージの連関がつよい。白鳥神社といえはヤマトタケルだ、というのも、おなじことであろう。記紀の白鳥伝説からいって、ヤマトタケルが白鳥神社の由緒に附会

されても、さして不自然ではない。だが用明天皇となると、どうか。この人物を南奥州の白鳥神社と結びつける歴史上の接点は、まったくない。にもかかわらず、なぜ彼が、この地と結びつけられて存在するのか。

そのことを解明する手がかりは、伝説それ自体のなかにある、といつてよいだろう。

たとえば、『奥羽観蹟聞老志』⁽⁵⁾に記された用明伝説。そこでは、用明天皇が現地で娶った妻の名を「玉倚姫」としていた。タマヨリヒメという呼称は、「玉依姫」という表現で『日本書紀』や『山城風土記』にもみえ、また各地の伝説では「玉世姫」とも書かれることがあった。タマヨリヒメにしろ、タマヨノヒメにしろ、「タマ」とは神の靈のこと、それはタマ（靈）がヨリ（憑り）の意、あるいは神靈をおびた処女のことだとされ、つまりは巫女のことだという解釈が普通のようなだが、当地での「玉倚姫」に、そのような含意があったのかどうか定かではない。ただ、この「玉倚姫」が、もうひとつのことばとセットで登場するとき、それは、用明伝説の由来を考えるうえで特別の意味をもってあらわれてくることになる。

そのことばは、『刈田郡誌』（昭和三年編纂）に収録された用明伝説のなかにあった。「万納長者」^{マンナチヤウ}が、それである。東征のおり、用明天皇が滞在したこの地の土豪のことであった。伝説研究によると、「万納長者」（「真野長者」あるいは「満野長者」などとも表現される）の話は、豊後国にその源を発し、広く全国に分布した長者伝説なのだが、じつは、その長者の妻ないしは娘が「玉世姫」（「玉倚姫」）なのである。

「玉倚姫」と「万納長者」。当地域では両者の出典をそれぞれ異にするが、ともに用明伝説に関係した文献で確認できる。後述するように、越河村の「下紐の石」伝説にあらわれた「玉世姫」のことなどをみると、当地域でも、セツトの関係で存在したであろうことは容易に推察できるが、そのことに確信をあたえるのが物語の原型である。

いま試みに、豊後国の「真野長者」伝説を紹介しておこう。ただ、これにもいくつかの類型があるので、いまは、

近世中期の伝説を広く採録し、その由来を考証した『広益俗説弁』(井沢長秀著、享保六年版)に拠っておきたい。

用明天皇、豊後国真野長者の牧童と成り給ふ事。

俗説云、用明天皇の御宇、豊後国に真野長者といふ者ひとりの女子あり。玉世姫となつく。其容色、世にすくれたること叡聞に達し、されハ帝いろにふさた御ころにて、かの姫を后にたてらるへしと勅あり。されともいかなる子細か有けん、長者違背に及ひける故、いかにして姫をめされむかため、世にまれなる財ともを御望み有て、もしとれなくハ姫を奉るへしと有しに、御望にまかせてさまざまの財を出しけるゆえ、帝も為方なくやおほしけん。十六の年、ひそかに禁裏をしのひ出給ひ、豊後国にくたり、御名を山路とあらため牧童となり、御心をつくして玉世に通し給ふ。其後、竊馬によつて天子なることあらはれしかハ、長者おとろきおそれて姫とともに洛におくり奉る。聖徳太子ハ彼玉世姫か生ると相伝ふ。

この『広益俗説弁』に収録された「真野長者」伝説は、物語の抄録にすぎないが、その大要はほぼ知れよう。用明天皇が、豊後国の「真野長者」のひとり娘で、美人の誉れ高い「玉世姫」を得るため、さまざまの難題をふきかけるが、ことごとく失敗し、ついには「山路」と名のつて牧童となり、みずから長者の家に乗りこむことになる。最終的には、天皇の身元がばれて長者の許しを得ることができ、姫を都に連れのぼる、というのがそのあらすじである。ただ別伝によつて若干の補足をしておくと、この話では「山路」のかなでる笛が重要なモチーフともなっており、それにちなんで、「山路の草刈笛」伝説ともいわれている。

真野長者伝説は、その結末から知れるように、ハッピーエンドである。だが、南奥州に伝存する用明伝説は、姫も子も命を落とす悲劇の物語であった。ストーリーそれ自体としては、類似性にとほしいともいえるであろう。しかし、主人公を用明天皇とし、「玉世姫」(Ⅱ「玉倚姫」)や、「万納長者」(Ⅱ「真野長者」)を登場させる物語の構成は、両伝

説のあいだに深いつながりが存在したであろうことを推測させる。

しかも、それがたんなる推測にとどまらないことは、つぎの記録が証明する。すなわち、『奥羽観蹟聞老志』によると、柴田郡金ヶ瀬宿の惣兵衛の先祖が、あるとき古木を切り倒したところ、空洞のなかから、菊花紋を掘りこんだ一尺三寸弱の古笛があらわれたというのだが、これに続けて「郷老曰、是乃往昔、山路所用之牧笛也」と記しているのである。真野長者伝説の故郷である豊後国を遠くへだてたこの陸奥国から、「山路の笛」が発見されたというのであった。

驚くべきことに、それは伝承としてだけ存在していたのではない。「山路の笛」は、金ヶ瀬宿の平間惣兵衛家に家宝として相伝されたのち、寛政年間に伊達家に献上されているのである。惣兵衛は、この賞として名字帯刀を許されている。『柴田郡誌』には、寛政十（一七九八）年の笛献上のさい、肝煎が提出したという惣兵衛の身上書を掲載しているが、そこにはまぎれもなく、「草刈山路用のお笛」と記されていた。その笛が発見された地として、「お笛田」という地名もある。「山路の笛」は、この地において、「生きた歴史」になっていたのである。

「用明天皇」、「玉世姫」、「万納長者」、「山路の笛」。こうした役者ぞろいの具合からすれば、南奥州に存在する用明伝説の原型が、豊後の真野長者伝説にあるということは、もはや疑いようがないのである。

しかし、それにしても、残されたなぞは、まだ多い。なぜ、いつ、どのような回路を経て、真野長者伝説がこの地域に、もたらされたのか。それが大きく変形して、用明天皇白鳥伝説になった事情とは、いったいなのか。こうしたことが解明されないかぎり、白鳥伝説の歴史は、十分にみえたことにはなるまい。

二 真野長者伝説と奥浄瑠璃

南奥州の地に根づく口承された用明伝説。そのルーツには、豊後国の真野長者伝説があった。伝説研究によると、この系統の伝説は、山口県室津半島の箕山の周辺や福岡県朝倉郡、広島県加茂郡、愛媛県松山市などにもあるという。しかし、真野長者伝説をさらに分解して、「炭焼き長者」の話、あるいは貴人が美女を求める「絵姿女房」の物語や、そのさいに、さまざまな無理難題をふきかける「難題女房」のモチーフなどに細別化すると、それぞれの類話は、北は青森から南は沖縄にいたるまで各所に見いだされて、その広がりには際限はない。こうなると、どこが本家で、どれが末流なのかの判断もむずかしく、どこにでもある話だということになりかねない。

ただ、「真野長者」伝説のなかの「山路の草刈笛」の話となると、どうやら類話もかぎられてくる。周防国室津半島箕山の例をそのひとつとするが、このほかに柳田国男が、陸奥国亘理郡矢附の了賢山に山路の牛飼童の古跡ありと記したもの⁽¹⁾、それと、ここ柴田郡金ヶ瀬宿に伝わる「草刈山路のお笛」の話であった。ただ亘理郡のものは、柳田がその出典を記していないので、残念ながらいまのところ、説話の全体を確認することができない。

周防国箕山の例のばあい、用明天皇の俗名は「草刈三蔵」、「満能長者」の娘の名は「般若姫」となっているが、それが豊後国の用明天皇「山路」の話と兄弟の関係にあることは、柳田の分析からみても、ほぼまちがいあるまい。豊後国と周防国は、周防灘をへだてて向きあう位置にあり、長者の末裔で同姓を名のる旧族が両地の有力者として存在していたという。海のルートを手ぐりにして、物語が流れいたことは容易に想像できることであらう。

だが、遠く陸奥国の柴田郡や亘理郡のこととなると、豊後国とどう結びつけばよいのか、話はむずかしい。伝来

の経路を、そうたやすく確定するわけにはいかないからである。

伝説や歌物語などは、多くのばあい、比丘尼や座頭、その他の芸能の民たちによって各地に運び伝えられたといわれる。しかし仮にそうであったとしても、そのこと自体がまた論証の対象とされなければ、伝説をめぐる交流の諸相は、いつまでも抽象的なレベルの議論にとどまってしまいうことになる。豊後と陸奥をつなぐかけ橋を、どこかで具体的にしぼりこんでいく作業が必要になってくるのである。

そのことを念頭において考えると、「山路の草刈笛」伝説が戯曲化されていることの意味は、かなり大きな比重を占めていることになるのではあるまいか。ローカルな説話が戯曲の一話として上演され、一挙に全国化するという例は少なくない。こうして蒔かれた種子が各地に根づき、その土地の新しき伝説として芽をひらく、などということはいかにもありそうなことである。「山路」の伝説をめぐる豊後と陸奥とのつながりを、こうした関係から読みとけないかというのが、目下の関心事なのである。

さて、「山路の草刈笛」が戯曲化された例というのは、幸若舞曲の「烏帽子折」⁽¹²⁾であった。この作品は、牛若（義経）が金売り吉次にとまわられて東下りをする物語で、牛若の元服と門出の功名を素材にしている。第一段が牛若元服説話、第二段が熊坂長範退治の説話からなっているが、「山路」の話は、第一段の中途に挿入されている。あらすじをみておこう。

鞍馬の寺を出た牛若は、近江の野路の宿で吉次と落ち合い、鏡の宿に泊まる。牛若はそこで烏帽子を求め、ひとりで元服をしたのち、吉次から京藤太の名をもらう。かくして吉次の太刀をかついで奥州へ下る道すじ、美濃国青墓の長者の求めにより草刈笛を奏すが、「笛で草を刈るのかしらん」と、居合わせた遊女たちが笛の名を笑った。長者、これをたしなめて、草刈笛の由来を語るといのが、「山路の草刈笛」にいたるまでのあらすじである。

長者が語った「山路」の話は、先に紹介した『広益俗説升』の内容を詳細化したもので、あるいは『広益俗説升』の方が、「烏帽子折」を典故にしていたのかもしれない。その点はともかく、用明天皇が位をおりて牧童に身をやつし、豊後国の「万の長者」の娘「玉世の姫」に近づくが、笛の功德によって一度も草を刈ることなく、ついには姫を手に入れるという、めでたくも祝言的な気分になった説話であった。

とはいえ、この話は「烏帽子折」の本筋とはあまり関係がなく、しかも全曲の三分の一近くを占めている。「山路の草刈笛」だけでも、独立した作品としての価値をもつものが、なぜ、ながながと挿入されたのか、その意図をめぐって、いろいろと議論があるようだ。しかし、ここではさしあたり、豊後の真野長者伝説——「山路の草刈笛」伝説——が、幸若舞曲として広く公衆の目にふれたということを確認できればよい。

ところで、幸若の舞曲が台頭したのは十五世紀初期のころだとされている。⁽¹³⁾同世紀中葉以降は、公武の記録に幸若舞の名がしばしば見えるが、『嘉吉記』長祿三（一四五九）年条に、「或時、三條殿ニテ幸若舞ノアリシニ、貴賤群集⁽¹⁴⁾シ」ともあるので、公武階級から庶民にいたるまで、幅広く受容された芸能であったらしい。のち、信長・秀吉・家康などに重用されて全盛を誇るが、近世中期には衰退したという。

笹野堅氏が編集した『幸若舞曲集』所載の史料から、上演題目を拾いあげていくと、天文二十（一五五二）年、西日本の有力な戦国大名であった大内義隆邸で、幸若流の舞が演じられたさい、その演目に「烏帽子折」の名がみえる。その後は、『家忠日記』の天正年間（一五八〇年代）の条にも頻出している。家忠とは松平家忠のことで、徳川家康の三河以来の旧臣であった。同日記によると、当時、家康の本拠であった三河の岡崎城に、しばしば幸若系の舞人が招かれていたらしく、「烏帽子折」は「八嶋」「和田酒盛」「勸進帳」などともに、愛好された曲目であったらしい。こうした状況を見ると、十六世紀の中葉に、舞曲「烏帽子折」の成立をみていたことはまちがいない。「山路の草

刈笛」も、これによって巷間に知れわたったということになるが、しかし、そのことをもって奥州への伝播の根拠とするには、もう少し慎重でありたいと思う。というのは、「山路の草刈笛」が、より広く民間に流布する契機は、その後にもいくつか存在し、奥州との具体的な接点もまた、そこに見いだせるからである。

幸若舞曲「烏帽子折」が、古浄瑠璃あるいは近松門左衛門などに強い影響をあたえたことは、その分野ではよく知られたことである。能にも、幸若舞曲と同名の「烏帽子折」という作品をみるが、いずれが先に成立したもののか、確定しがたいとされている。⁽¹⁵⁾ともに、牛若の東下りをテーマにしているが、能の方には「山路の草刈笛」の挿話はない。したがって、能の「烏帽子折」は、さしあたり本稿での検討の対象外としてよいだろう。

いっぽう、近松の浄瑠璃「用明天皇職人鑑」⁽¹⁶⁾は、仏法と外道との葛藤を、花人親王（のち用明天皇）と山彦皇子との争いというかたちで描き、ついには用明天皇の子である聖徳太子が悪皇子を討ち滅ぼすという結末になっている。ここでの問題は、四段目「山路玉世の姫道行」で、用明天皇をはじめとして、「山路」、「ぶんごの国の住人まのの長者」とその娘の「玉世の姫」といった具合に、「山路の草刈笛」伝説の人物が出そろっている点である。先学の指摘によると、やはり幸若舞曲「烏帽子折」の影響をうけているという。⁽¹⁷⁾

近松の多くの作品は、人びとの熱狂的な歓迎をうけ、独自の芸能文化を打ちたてたことで知られるが、この「用明天皇職人鑑」も、近松浄瑠璃の代表作のひとつとされている。あるいは奥州にも、その名声が聞こえたかもしれない。それゆえ、この作品をつうじて、用明天皇「山路」の話が巷間に流布し、奥州にまで到達したと考えることはできる。だが、問題を刈田・柴田両郡の用明伝説ということにしぼりこむと、どうやら直接関係づけることには無理がありそうである。

なぜなら、近松のこの作品が竹本座で初演されたのは、宝永二（一七〇五）年のことだからである。この時期、南

奥州の地域では、すでに用明天皇白鳥伝説が存在していたのであった。別稿で示したように、元禄十（一六九七）年作の村田白鳥神社縁起には、地元に附会した用明伝説が、はっきりと姿をみせている。山路伝説は、近松以前の段階に、はやくも奥州にまで到達していたとしなければならないのである。

山路伝説の奥州への伝来を考えるさいに、亘理郡矢附の了贊山に山路の牛飼童の古跡あり、とする先の柳田国男の指摘を想起しておきたい。亘理郡は刈田・柴田両郡に近接した地域だが、これは、白鳥伝説とは別に、独立した山路伝説が存在していたことを示している。あるいはまた、栗原郡梨崎村には歌枕に詠まれた「姉齒の松」があるが、じつはそこにも用明天皇の姿があらわれている。この「姉齒の松」とは、用明天皇に召された氣仙郡高田村の美女が、上京の途次に病死したため、土地の人が葬って、その上に植えた松だと伝えているのである。⁽¹⁸⁾氣仙郡高田村の武日長者伝説と結びついたものだが、土地の美女を禁裏に召すというのは、山路伝説のなかの「絵姿女房」のモチーフにあたる部分であった。

興味深いことに、相原友直が宝暦十一（一七六一）年に著わした『氣仙風土草』⁽¹⁹⁾は、この「姉齒の松」の伝承を記したあと、「愚按するに」⁽²⁰⁾として、つぎのように述べている。

用明帝の事跡、刈田・柴田両郡に多し。帝、夙齡（若いころー筆者注）、賦税を点検するが為に、東国に下りたまひ、寓居したまへりと云。帝及后妃、皇子、乳母等の旧跡、載て聞老志、名跡志に著し、是以看る時は、姉齒が事も無拠にあらず。

用明天皇が栗原郡にあらわれたことを、刈田・柴田両郡の用明伝説と関係づけて理解しようとしているのである。根はおなじだ、というのが相原友直の推測であった。

こうしてみると、刈田・柴田両郡のみならず、北は栗原郡、南は亘理郡にいたるまで、用明天皇は南奥州の地域一

帯に、広くその痕跡を残していることになる。しかもそれらが、なにがしか山路伝説の影響をうけているということになる、ある時期にこの地域で、山路伝説が急速に普及したとみなしてよい。

問題はその媒体ということなのだが、注目しておきたいのは、奥浄瑠璃ないしは仙台浄瑠璃と称された、奥州独自の芸能のことである。仙台藩を中心とした南奥州で語られたとされるいっぽう、羽州にも存在するという見解があつて、その文化領域は定かではない。その点はともかく、松尾芭蕉の『おくのほそ道』には、塩釜旅宿のこととして、「その夜、目盲法師の琵琶をならして、奥上り、と云ものをかたる、平家にもあらず、舞にもあらず、ひなびたる調子うち上て、枕ちかうかしましけれど、さすがに辺土の遺風忘れざるものから、殊勝に覚えらる」とあつた。ここでは琵琶を伴奏楽器としているが、三味線や扇拍子のばあいもあったらしい。⁽²⁰⁾

また大槻文彦氏は奥浄瑠璃について、「古浄瑠璃の中の最も古き浄瑠璃の上国にては全く廃れたるが、独り仙台にのみ残りしものと考ふ」と指摘し、上方や江戸ではすたれた古浄瑠璃の系譜をひくものだと位置づけている。⁽²¹⁾芭蕉が「遺風忘れざるもの」という「遺風」とは、あるいはこのことをさしていたのかもしれない。

じつは、この奥浄瑠璃の演目のなかに、「烏帽子折」が見いだせるのである。若月保治氏の考証によると、幸若舞曲「烏帽子折」の直系にたつ作品だといふ。⁽²²⁾このほか「義経東下り」も、幸若舞曲「烏帽子折」を原拠にした作品であつた。十六世紀の中葉に確認できた幸若舞曲の「烏帽子折」に、この奥州で、ついにいきあつたというわけである。

しかし残念ながら、このことをもって、真野長者伝説——「山路の草刈笛」伝説——が、奥州に伝播した明確な根拠とすることは、まだできない。なぜなら、奥浄瑠璃「烏帽子折」の第一段には、幸若舞曲にみられた「山路の草刈笛」の挿入部分がないからである。もちろん「義経東下り」にも、それはない。

とはいえ、いま伝存されている「烏帽子折」の台本は、昭和四年に口授筆記されたものであり、それ以前のいつの時期にか欠落・削除した可能性はある。「山路」の話は、幸若舞曲「烏帽子折」においても、異質な挿入説話だとされていたのであるから、なおさらその可能性はたかいと思う。

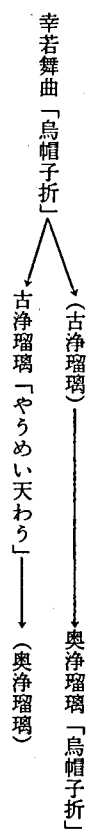
ただ、奥浄瑠璃「烏帽子折」に決定的な決め手を欠く以上、「山路の草刈笛」の話と奥浄瑠璃との関係について、もうすこし周辺をかためておく必要があるかもしれない。そのばあいに注目すべきは、古浄瑠璃との関係である。古浄瑠璃とは、竹本義太夫が義太夫節を確立する以前の浄瑠璃を総称したもののだが、先の大槻文彦氏の指摘にもあるように、奥浄瑠璃にその古型を残していたものであった。文政十三（一八三〇）年の『嬉遊笑覧』には、元禄・宝永期（十七世紀末～十八世紀初頭）の古浄瑠璃の台本六〇種ほどが、年々、江戸から奥州へ下され、仙台浄瑠璃（奥浄瑠璃）として語られたとあって、両者の密接な関係をうかがわせている。²³

その古浄瑠璃台本のなかに、いまのところ「烏帽子折」を見いだすことはできない。しかし、「やうめい天わう」（用明天皇）という一冊があったとなると、ことはかなりの重大性をおびてくることになろう。元禄四（二六九二）年版の台本を収録した『古浄瑠璃正本集』（第八巻）をみると、内容は、まさしく「真野長者」伝説——「山路の草刈笛」伝説——そのものであったからである。その解説には、幸若舞曲「烏帽子折」の「草刈笛」を典拠にするとあり、万治四（一六六二）年に歌舞伎としての上演も確認されている。

してみると、幸若舞曲の「烏帽子折」と奥浄瑠璃との関係については、図1のようなふたつのルートが想定されるということになる。

ひとつは、幸若舞曲の「烏帽子折」から古浄瑠璃を経て奥浄瑠璃の「烏帽子折」にいたる関係であり、もうひとつは、古浄瑠璃の「やうめい天わう」を経て奥浄瑠璃にいたる関係である。奥浄瑠璃の「烏帽子折」ルートでは古浄瑠

図一 山路伝説伝来のルート



瑠璃の台本を欠き、古浄瑠璃の「やうめい天わう」ルートでは奥浄瑠璃で同題の台本を発見できないという不完全さをもつが、古浄瑠璃に幸若舞曲からとった演目が多くみられ、奥浄瑠璃に古浄瑠璃の台本が用いられていたという関係からすると、幸若舞曲に確認できる「山路の草刈笛」伝説が、古浄瑠璃経由で奥浄瑠璃にはいりこみ、それをつうじて奥州に語り広められた可能性を、きわめて大きく示すものとなるであろう。

ところで、その奥浄瑠璃は、いつころから奥州で語られるようになったのであろうか。『奥羽永慶軍記』には、天正年間（十六世紀末）に「尼公物語」の浄瑠璃が語られたという記事があり、あるいはこの時期あたりにまで遡及する可能性もある。「尼公物語」は奥浄瑠璃本として伝存しているので、天正年間に語られた浄瑠璃が奥浄瑠璃であった可能性をもつということである。⁽²⁵⁾

浄瑠璃語りそのものは、もちろん古くから存在しようが、古浄瑠璃の影響をうけた奥浄瑠璃ということになると、元禄期（十七世紀末）以降に隆盛をみるというのが、奥浄瑠璃研究者の一致した見解である。⁽²⁶⁾ただ残存する奥浄瑠璃の台本類は、万治・寛文期（十七世紀中期）の古浄瑠璃本に拠ったものが多いとされているので、⁽²⁷⁾はやいものでは万治・寛文の時期に、その台本が奥州に伝わっていた可能性はあろう。「烏帽子折」および「やうめい天わう」の伝来もまた、この時期にまでは、さかのぼりうるかもしれないということである。

三 「山路の笛」——真野長者伝説定着の契機——

奥州で語られた用明伝説は、豊後の真野長者伝説——山路伝説——を祖源とし、おそらくそれは、幸若舞曲から古浄瑠璃、さらに奥浄瑠璃という回路を経て、この地域に伝えられたものであった。九州の伝説が遠く奥州に流れついで、新しき伝説を生みだす、その前史とでもいうべき過程であった。だが、問題はなお残されている。

それは、なぜ山路伝説が、この地に足をとめたのかという問題である。右のような歴史的前提をもたずして、用明伝説の発生もありえようはずはない。しかし、この伝説が、ほかでもない、この刈田・柴田両郡の地域に引きつけられたのはなぜか、という問題なのである。伝来と流布を外的な条件だとすると、それを吸収した内的な条件はなにか、ということになる。

伝説というものは、地域のなかで人びとに語り伝えられることによって、その生命をたもつ。そうした意味でいうと、伝説の伝承者は、ある特定の地域の、不特定の人びとだということになる。だが、伝説がその地に生まれ、あるいはどこか他所から伝わってくるときは、なにか個別の契機が存在したはずである。小さなきっかけで生まれた伝説が、地域の人びとに共有されて、その地に根づく。伝説の多くは、そうした生い立ちをもっていたはずである。

とくに長者伝説などは、近辺の豪族や神社などの由緒と関係づけられていることが少なくない。繁栄した長者の伝説を、みずからの系譜とかさねあわせることによって、自己の権威化がはかられているのである。長者伝説をもつ家として自覚するとともに、その地の人びともまた、あそこは長者伝説をもつ由緒のある家という認識を共有することになる。伝説は一見素朴にみえるが、その成り立ちには、さまざまな作為がこめられているということであろう。

じつは、山路伝説とこの地との関係にも、そうした気配が感じられる。

前述のように、『奥羽観蹟聞老志』には、金ヶ瀬宿の平間惣兵衛家の先祖が、古木のなかから菊花紋の彫りこまれた「山路の笛」を発見したという記事を載せていた。同書によると、古笛を「山路所用之牧笛」だとしたのは、その地の「郷老」だということになっている。そのような判断が可能であったのは、山路伝説をすでに知っていたからであろう。いわくありげな笛の偶然的発見、それが、この地に「山路」の名をはじめて登場させることになる。

その時期はいつかという点、『柴田郡誌』所載の史料では、笛の発見を、寛政十（二七九八）年の惣兵衛からさかのぼること十一代前の「先祖加賀」のときのこととしている。「加賀」は同家の開祖と位置づけられた人物のようだが、一世代二十年から二十五年として単純に計算をすれば、十六世紀中葉から後期にかけての時期だということになる。しかし幸いなことに、その平間家では、この所伝とは別に、笛の発見を承応・明暦年間（一六五〇年代）のことだと明言した伝承があった。

宮城県内の伝承を集めて昭和六年に刊行した『郷土の伝承』⁽²⁸⁾のなかに、平間家の後裔である惣吉氏が、柴田郡金ヶ瀬にある「御笛田」の由来を寄稿したものがあつた。それにはおおむね、つぎのように記されていた。

むかし、金ヶ瀬村の赤坂というところに、真野という長者が住んでいた。この長者の家には、体が非常に大きく、力も他の二倍はありそうな牛を一匹飼っていた。たいそう気が荒いので使用人はだれも、この牛を小屋から引きだすことができなかった。長者にはまた、一人の自慢の娘がいた。近在きつての美人で、この娘が道をとおり、野にはたらく人は思わず手を休め、そのうしろ姿がみえなくなるまで見送るほどであつた。

ある、やんごとない方が、東夷を征伐した帰路に長者の家に立ち寄り、その娘を一目みて、あまりの美しさに想いをかけるようになった。それからは、みずから草刈三平と名をあらためて長者の家に住み込むようになり、

朝は早くから、この気の荒い牛を引き出して頼母山に連れていった。尊い身をおそれてか、牛はよくなつて、まことにおとなしくなった。草刈りに出かけるときは、いつも笛を吹いていたが、その美声は遠くまで響きわたった。頼母山で草刈りをしている人たちは、いつまでもその笛の音を聞きたいので、草刈りを手伝い、その方は牛の背で笛を吹いた。牛も耳をそばたてて聞いていた。やがて、いつとはなしに、笛の音も聞こえなくなった。その後、平間家の祖先が承応・明暦の年間に、頼母山のふもとの荒地を開発すると、不思議にも地中から光かがやく笛を発見した。それはとてもりっぱな、このあたりではみることもできないような笛であった。それで笛のうまつっていた地を、御笛田というようになった。いまでも、そのところは井戸になっていて、どんな旱魃のときでも、水が枯れることはない。その笛はのちに、伊達家に献上した。

金ヶ瀬村の真野長者の家に、あるやんごとない方が東夷を征伐したのちに立ち寄り、長者の娘に想いをかけた、という具合に、物語の舞台はこの地に設定されている。しかし、みずから名を草刈三平とあらためて長者の家に住んだとか、美しい笛の音をかなでたので牛も耳をそばたてて聞いたといった展開は、まるで豊後の「草刈り笛」伝説そのままであった。その後日談として、平間家の祖先が承応・明暦年間、頼母山のふもとの荒地を開発していたときに笛を掘り出した、という話が付けくわえられていたのであった。

承応・明暦年間という時期は、前に述べたように、研究者が奥浄瑠璃の草創期だとみなす万治・寛文年間の少し前のことである。承応・明暦と万治は、同じ一六五〇年代であった。「烏帽子折」や「やうめい天わう」が、この地で語られはじめた可能性をもつ時期なのである。そこで耳にした「山路」の話と、たまさかの笛の発見が結びつけられる。そうした可能性に真実味をあたえさせる時期であった。

とはいえ、『奥羽観蹟聞老志』によると、平間家の先祖が笛を発見したのは、古木の空洞からであるとしていた。

しかし、『柴田郡誌』に記載された寛政十（一七九八）年の肝煎書上には、「先祖加賀、御田地開発の節、草刈山路用のお笛掘出し、代々所持罷在候」とある。こちらは、地中からの発掘だとされている。所伝の揺れをみてとれるが、もともと菊花紋入りの笛を発見したということ自体が、いかにもできすぎた話であろう。

個別の家に付随した伝説、とくに長者伝説などは、しばしば旧家の由緒を物語る、ということとは、先に指摘したことであった。「山路の笛」を相伝した平間家にもそうした趣きがある。肝煎書上によると、「山路の笛」は、仙台藩主にたびたび上覧されただけではなく、参勤交代途中の盛岡藩主にも興味をもたれ、供覧の榮に浴したという。古笛を相伝する平間家としては、まことに名誉なことであった。

しかも、平間家祖先の「加賀」という名前といい、伝承にある田地開発のことといい、同家はこの地の有力農民的な色彩がつよい。安永六（一七七七）年の「平村風土記書出」²⁹に、「代教有之御百姓」として二名の書き出しがあるが、そのうちの「本町屋敷 惣兵衛」なる者が、この平間家の惣兵衛であるとすると、同家はやはり草分け百姓的な地位にいたことになる。「代教有之御百姓」とは、この地でもっとも由緒ある家のことだからである。また、寛政年間に「山路の笛」を伊達家に献上したさい、名字帯刀を許されてもいる。一介の農民が、笛を献上しただけで、こうした特権を許されるとは考えがたい。もともと並みの農民ではなかったたのであろう。

奥浄瑠璃自体は、おそらく民衆一般の耳にふれた芸能であった。しかし、そこで語られた内容が地域の歴史へとつながられるきっかけに、こうした有力者の存在があったということは、伝説の成り立ちを考えるさいに興味深い事例となる。

家の由緒を語るときのだいじな要素は、その来歴の古さとともに、いかに高貴な存在とつなげるかということにあった。多くの武士や旧家が、源氏の祖である清和天皇、平氏の祖である桓武天皇、あるいは天皇の側近として家門を

誇った藤原氏や橘氏などの、いわゆる源平藤橘に祖系をつなげたことなどは、その典型であった。祖系とまではいかずとも、高貴な存在が来訪したというだけでも、家格を誇示することに大きな役割をはたした。

たとえば、明治の世になって、天皇存在を民衆のなかに印象づけて浸透させるため、天皇はみずから日本の各地を巡行したが、その宿泊や休憩の場となった家は、その後、「行在所」として名門・名蹟の位置を残すことになった。いまでも、そのような記念碑を目にすることが少なくない。身分的な觀念が濃厚な社会にあって、高貴な存在とつなげたまずからの由緒・来歴は、地域社会のなかでのステイタスを確定するほどの意味をもちえたのである。現在も、その觀念から開放された社会とはいえない。

先の伝承をみるかぎり、平間家自身が長者の末裔などと自称しているわけではない。しかし、同家の先祖が発見したという古笛と山路伝説との結合は、結果からいって平間家を伝説由緒の家として認識させるに十分であったということになる。いわくありげな古笛に、「郷老」が「山路の笛」のお墨付きをあたえ、家宝として相伝する。山路伝説は、用明天皇とのかかわりのなかで、平間家の由緒を同時に物語るといふ役割をはたしたのであった。それは、この山路伝説が、家の由緒を求める意識とかなりあうことによって、この地に吸引された、という可能性をにわけているのである。

四 用明伝説と大高山神社

ところで、真野長者の家は、先の伝承によると金ヶ瀬村にあった。金ヶ瀬村は近世には金ヶ瀬宿といい、平村の範圍にふくまれた地であった。じつは白鳥神社のひとつである大高山神社（写真1）は、その平村にあった。そのこと

を念頭において、表1をみてみよう。これは、元禄から享保初年の時期、各社の縁起や『奥羽観蹟聞老志』などに記された祭神説の一覧である。

一見したかぎりでは、諸説いりみだれて、いかにも雑然としたかのごとくみえるのだが、伝説ごとに整理してみると、つぎのようになる。すなわち、ヤマトタケル関係では、刈田嶺神社にヤマトタケルとその子があてられ、大高山神社と村田白鳥神社にはヤマトタケルだけがみえる。いっぽう用明天皇関係では、大高山神社に用明天皇とその妻子があらわれているのにたいし、刈田嶺神社には用明天皇の妻、村田白鳥神社にはその子が、それぞれ存在するという関係になっている。

祭神諸説をもとにしたこの配置のうち、とくに用明天皇関係を図式化したものが図2である。ここからは、興味深い現象が読みとれる。つまり、大高山神社だけに焦点をあわせると、用明天皇とその妻子が三位一体のかたちで登場していることになるが、三社を視野にいれると、大高山神社は用明天皇を、刈田嶺神社はその妻を、そして村田白鳥神社はその子をまつという関係になっている。祭神論全体を構造的に把握してみると、



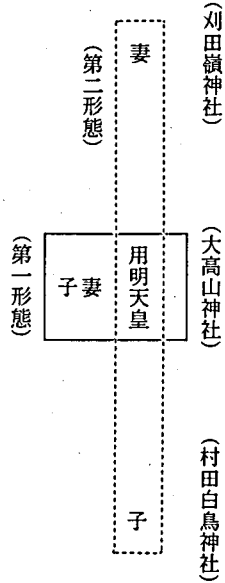
写真1 大高山神社の鳥居

表1 白鳥神社の祭神説 (元禄・享保初年)

刈田嶺神社	大高山神社	村田白鳥神社
(吉川縁起) ヤマトタケル (泰音縁起) ヤマトタケル・同皇子 (郷党相伝) 用明帝后妃	(吉田縁起) ヤマトタケル・用明帝 (大林寺説) 用明帝 (寛深縁起) 用明帝・同后妃 (定龍寺説) 用明帝皇子	(寛深縁起) ヤマトタケル・用明帝皇子 (大高社僧説) 用明帝皇子 (旧説) 白鳥八郎行任

注1、出典は各社の縁起および『奥羽観蹟聞老志』
 注2、傍線は用明伝説関係の祭神説

図2 用明伝説の祭神構造



用明天皇と妻子が大高山神社に集中する第一の形態と、それぞれが三社に分配された第二の形態の二重構造になっていたのである。

第一形態からみると、大高山神社は、物語の主人公である用明天皇とその妻子を独占しているといつてよい。この現象はおそらく、大高山神社こそが、もっともやく用明伝説に結びつけられたこと、あるいはまた、用明天皇「山

路」の伝説を、はじめてこの地域に引き込んだのは金ヶ瀬村の平間家祖先であったことを、相互に裏づけあうものだといえよう。なぜなら、前節でみたように、用明伝説発祥の地が金ヶ瀬村（平村）であるとすれば、その登場人物がすべて同地の大高山神社の祭神として登場しても不思議はないからである。祭神論の第一形態は、用明伝説の初期形態を反映していると考えられる。

これにたいして、母と子が他の二社に分祀されたとする第二形態は、この用明伝説が柴田・刈田両郡一帯に拡散していくなかで、新しく創出された関係である可能性がたかい。いずれも白鳥神社であったから、この伝播には一種の合理性があったともいえる。白鳥をまつる神社全体で、用明伝説の共有化現象が進行し、その結果として祭神説の二重構造が生みだされてきたと考えられるのである。あるきっかけではいりこんできた伝説が、地域全体に拡散・共有されていく過程を示すものだということになる。ただ、用明祭神説が大高山神社以外にないのは、同社を用明伝説の本家だとする認識があったからであらう。

『奥羽観蹟聞老志』の記すところによると、元禄十（一六九七）年作の村田白鳥神社縁起が、大高山神社の祭神をして「用明皇子」だとしたことにたいして、大高山神社の社僧が「異ニ我宮社所傳之説也」と反発し、用明天皇祭神説を主張する、ということがあった。大高山神社は、村田白鳥神社のほうがむしろ「用明帝皇子」だ、とすら反論していた。

一見、あいいれぬ祭神論争のようにみえるが、これなども、図2に示した祭神説の二重構造を前提にすると、きわめて明快に読みとくことが可能になる。「用明皇子」は大高山・村田白鳥の両神社に張りつけられていたのであるから、どちらの説も誤ってはいないのである。ただ、当の神社自体が、祭神説の二重構造にたいする理解をもちえておらず、そこに混乱の原因があったということであらう。

以上は近世中期の状態だが、後期になると各社祭神の理解に、かなりのみだれがみえる。文化年間の『のうじんあいしやろく囊塵埃拾録』には、刈田嶺神社（写真2）の祭神を用明天皇とする説がみえ、水戸藩士小宮山楓軒の旅行記（文政六年）では、用明天皇の子だとする説が書きとめられていた。また田辺希文の旅行記（文政七年）には、大高山神社の用明天皇説のほかに、刈田嶺神社の祭神を用明天皇の皇后とする説があった。⁽³⁰⁾

刈田嶺神社に、用明・妻・子の三祭神がみられ、あたかも大高山神社を中心とする第一形態が、刈田嶺神社に重心移動したかのとき感がある。だが、おそらくこれは、祭神伝承の変容ではなく、たんなる混乱であろう。元禄期以降、ヤマトタケル祭神説を一貫して主張する刈田嶺神社に、三祭神が集中する必然性がないからである。用明伝説の発生（第一形態）から、その拡散（第二形態）にいたる基本的関係が、完全に忘失された結果だと思われる。

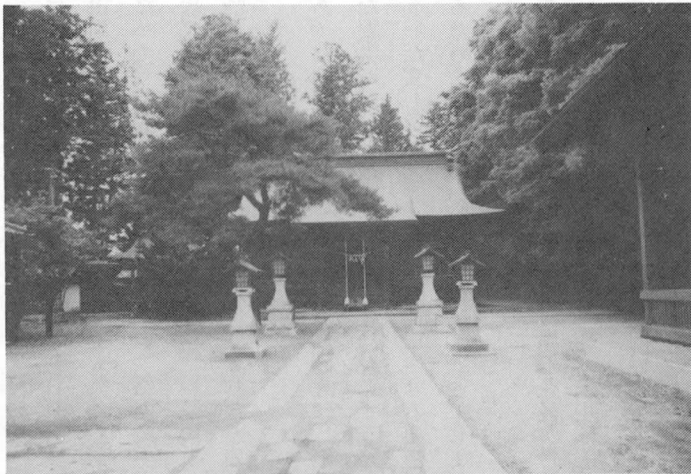


写真2 刈田嶺神社の拝殿

五 山路伝説から用明伝説へ

奥浄瑠璃の語りによつた「山路さんろの草刈笛」伝説は、北の栗原郡では歌枕「姉齒あはの松」や気仙郡の「武日長者たけひちやう」伝説と結びついて、哀しい姫の物語となった。いっぽう、南の刈田・柴田両郡の地域では、用明天皇を主人公にした白鳥伝説となった。もとはおなじ伝説が、それぞれの地に定着していくなかで、固有の内容に変質していったのであった。とはいえ、「山路」伝説が「白鳥」とつながられ、用明天皇の白鳥伝説に変容するまでのあいだには、いくつかの段階が必要であった。「山路」の話が地元で融合して、新しい白鳥伝説として生まれ変わるためには、それなりの時間的な経過も必要なのである。

「山路」の話が、姫ともども都にかえるというハッピーエンドであったのにたいし、この地の白鳥伝説は、姫も子も尋常ならざる死にかたをするのであるから、そこにまったく異質な要素がはいりこんでいることは疑いようがない。用明との別離だけではなく、その子まで死なせてしまったのは、そうした哀しいできごとに組み替えさせる要素が、この地にあつたからであろう。用明天皇の話を、この地のものとするためには、そのめでたさを抜き去ってしまったなければならなかったのである。

これと似た話が、じつは周防国にもある。前にも述べたように、この国の室津半島箕山には、対岸の豊後から伝わったと思われる真野長者伝説があつた。柳田が収録したその伝説によると、長者の娘の名は般若姫で、用明天皇が豊後にくだり、めでたく姫をめぐって都にかえるところまでは、豊後の話とそうちがいはない。瀬戸内經由海路上京のくだりが、周防の方で新しく付けくわえられた部分であつた。しかしそれは、一変して悲劇の様相をおびている。

室津半島のつけ根の大畠と、その対岸の屋代島には生まれた難所、いわゆる大畠の瀬戸で、姫の乗った船が転覆したというのである。姫が竜神に見入られたためらしい。かろうじて箕山のふもとの海岸にたどりついたものの、そこで絶命した。その追善のために箕山に寺を建て、姫の名にちなんで般若寺と号した。山の頂上には般若姫の塚があり、のちには用明天皇の陵をここに遷したとさえ伝えているという。

般若寺の縁起にも載せられた話らしいが、じつは周防灘をはさんで向きあう豊後にも、数種ある真野長者伝説の一本に、この海難絶命の部分がある。私が入手できたものでは、海上でつむじ風にあい、やむなく内海の島に上陸したが、臣下の多くが没したのをなげいて、ついに命を終わる、とのみ記されてあった。⁽³²⁾ひとたび豊後から周防に伝わった話が、新しい要素を付けくわえて里帰りしたのであろう。長者の末裔を自称する豪族が豊後から分かれて周防に移住したということなので、その旧族どうしで伝説に行き来があったのかもしれない。

この話で注目しておきたいのは、周防における伝説の変容ということである。般若姫という名は般若寺からきている、というのが柳田の見解であった。先に寺があつて、物語はあとから付いたものだという意味であらう。だが、「真野長者」の話を般若寺とつなぎあわせるためには、重大な変更が必要であつた。名前を変えるだけではなく、姫を、この地にとどめておかなければならないからである。上京の途次にこの地をとつたという、たんなる通過者では、地元とのつながりが弱く、縁起譚にはなりにくい。大畠の瀬戸で遭難させる作為が、そこから生まれたのである。豊後ではめでたい話も、それをこの地に引きつけようとする、悲劇の終末に組み替えざるをえなかったということである。

同じタイプの伝説でありながら、それぞれの土地の事情が反映している。おそらくそこに、伝説の受容をめぐる地域性の問題があるということであらう。地域の個性は、その変容の仕方にこそあらわれるということである。そこで、

目をふたたび奥州に転じて、この地域がかかえる伝説変容の要素について考えてみたい。

この地の白鳥伝説で、最大のモチーフとなっているものには、ふたつある。ひとつは、いかにも哀しげな名をもつ「児捨川」(写真3)であった。用明天皇の子を川に投げ捨て、それが白鳥に変じる場面は、白鳥伝説のハイライトである。「児捨川」は、白鳥伝説の悲劇性を象徴する役割をあたえられていたといえる。

蔵王山系不忘山から流れいでるこの小さな溪流は、長袋村の北側を抜けて、刈田嶺神社から三キロほど西南の地点で白石川に合流する。この哀愁にみちた名前がいつあたえられたのか、定かではない。しかし、「山路」の伝説がこの地に到来する以前であることは、おそらくたしかなことだと思われる。なぜなら、「山路」の話のなかには、子捨てを物語のモチーフとする、どのような要素もふくまれていないからである。逆にいうと、「児捨川」がなければ、用明天皇も、この地に悲劇を残さずすんだのかもしれない。

白鳥伝説のもうひとつのモチーフは、いうまでもなく白鳥を

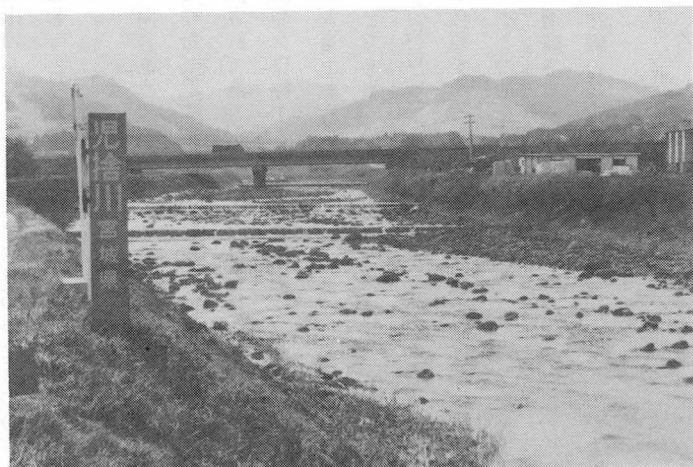


写真3 児捨川から蔵王山系をのぞむ

まつる神社である。この刈田・柴田両郡の地域で、正称・俗称をふくめ白鳥神社とよばれた神社は、一〇社あった。白鳥伝説の最後は、必ずこのうちのどこかに結びつく構成をとっているのであるから、伝説に欠かせないファクターであった。

この地域の人びとは、死した白鳥を丁重に葬ったといわれるが、それは白鳥神社の数の多さからもうかがえる。白鳥をまつる石碑も、各所にあった。白鳥を描いた絵馬が、いくつもの神社に奉納されてもいる。白鳥の霊をまつるこうした行為には、その再生を願う心情がこめられており、白鳥信仰というにふさわしいように思える。

だが、「児捨川」という名称といい、投じられた子が白鳥に変じる劇的な構成といい、白鳥伝説には、伝説以前の、生活の実相が反映しているのではないかとすら思われる。間引いた子が川に流されるのはよくある事例だが、それは神の国に送りかえす象徴的な儀礼であった。その子が霊鳥白鳥に再生するとなれば、まさしくこの伝説は、この地域の生活史と精神史をうつしだしていることになるからである。

その点はともかく、用明天皇「山路」の話は、「児捨川」と白鳥神社というふたつのモチーフにあわせて組み替えられ、この地に、まったく新しい伝説として再生したのである。村田白鳥神社と大高山神社の縁起に記された話はおそらくそのもつとも完成された姿であったにちがいない。しかしそのことは、逆にいうと、白鳥伝説の原話から、もつともかけはなれた姿に変貌しているということでもある。

たとえば、享保四年刊行の『奥羽観蹟聞老志』に載せられた「長袋村」の地名譚は、用明天皇の後妃が、歩いて疲労のあまり、食糧袋を投げ捨てた地ということになっていた。長袋ならぬ「投糞」であった。『刈田郡誌』に収録された伝説から「投糞村」の原話をうかがうと、小豆坂の万納長者の家に用明帝がひそかに下り、しばらく滞在した。いよいよ帰京のさい、姫をともなつて出立するが、越河で出産したため、姫は帝と別れて小豆坂の実家にもどる。そ

の途中のこととして、食糧袋を投げすて、子もまた川に投じたというものであった。姫が最後の添乳をしたという長袋の中野崎には、じつさいに乳児の宮まであった。⁽³³⁾

だが、村田白鳥神社と大高山神社縁起の用明伝説に、そうした場面はない。姫が用明天皇とともに出立した形跡はまったくないし、ましてや越河で出産したともされてない。子捨ても乳母のしわざとされていた。とすると、両神社の縁起譚から「投囊村」の地名譚が発生する余地はほとんどないことになる。両神社の縁起譚と「投囊村」の地名譚は、ともに用明天皇にからむ白鳥伝説でありながら、その本質部分を大きく異にしているのである。

なぜ、こうした相違が存在しうろのか。思うにこれは、成立時期の相違に関係しているようにみえる。いくつかの時期に段階的に成立・改変された話が、それぞれに併存して語りつがれてきたのではないかということである。そのなかでも、「投囊村」型の話が、確認できる用明伝説のなかでは、かなり古型に属するものではあるまいか。まず「投囊村」型の白鳥伝説が存在し、のちにそれを改変して両神社の縁起譚が成立したのではないかという推定である。

そう考える理由は、「投囊村」型の話が、真野長者伝説——山路伝説——に近い形式を保っているということがあつた。用明天皇が「万納長者」の家にひそかに下ったという部分は、山路伝説とよりふたつである。あるいは、用明天皇が上京のおり、姫をともなつたという点も、原話に近い構成を保っている。山路伝説では、用明天皇が姫ともども都に帰るといふ幸福な話であつたから、「投囊村」型の話で、ともかくも姫を同道させようとしているあたりまでは、かなりの共通性があつた。

だが、越河で出産のために別れた、という部分になると、在地性がつよく投影されはじめてくる。なぜ越河か、といえ、そこには「下紐したひもの石」があつたからである。そこからほど近きところに、歌枕で名高い「下紐したひもの関」もあつ

た。「下紐」とは下着のことで、男ならサルマタ、女なら下裳したゐ、つまり腰まきのことをいうらしい。こうした地名もめずらしいが、この異様な関の名に心ひかれて、古来、いくつもの歌が都びとによって詠まれてきたのであった。

用明天皇の後妃が「下紐の石」の上で王子を産んだという話も、この「下紐」にかこつたものである。「下紐」として生まれ変わるということであろう。伝えられた物語が地元の故事・旧蹟と結びつけられて肥大化し、新しき伝説として生まれ変わるといふのはよくある事例だが、「山路」の話が変質していくひとつのきっかけを、「下紐の石」は提供したのであった。ただ、この「下紐の石」の上で姫に出産をさせる設定になったのは、おそらく「児捨川」モチーフとの接続のためであろう。

「児捨川」という呼び方自体が、きわめて物語性に富んだ名称であるから、「山路」の話とどう結びつけるか、くふうのしどころのように思える。だが、子捨てをさせるためには、子が生まれなければならない。「下紐の石」は、そのための格好の素材であった。用明天皇と手を取りあつての都のぼりをあきらめさせ、この石の上で出産させる、という場面がこうして誕生することになる。そこで生まれた子が、姫自身の手によつて川に投じられた、という具合に話が續くと、出産から子捨てへ、というかたちで、「児捨川」モチーフの完成度はいっそうたかまつてこよう。しかも、「児捨川」という名の由来もまた、貴人の子を捨てた川、という新しい由緒を獲得することになる。山路伝説から用明伝説へ、その変容の第一段階は、このようにして生みだされてきたものではあるまいか。

川に捨てられた子が白鳥となつて天空に飛翔する、というのは、おそらくそのつぎの変容の過程であろう。このモチーフを提供したのは、白鳥をまつる神社であつた。この地に多い白鳥神社が、たんに霊鳥白鳥をまつることだけではなく、人びとの死靈観とどう関係づけられるのか、そのことを具体的に論証する準備を、いまはもたない。しかし、白鳥に神の化身をみるといふ觀念は、死した人が白鳥となつて神に姿を変えろといふ觀念と、おそらく表裏

の關係にあると思える。そうでなければ、川に投じられた子が白鳥に変身するなどという話はできるものではあるまい。ここでの白鳥は、肉体の死にあたって、そこから離脱した魂のシンボル、そういう位置をあたえられているからである。またそれゆえにこそ、白鳥神社にまつられるということにもなったのであろう。

こうして、帰京の旅、越河での別れ、「下紐の石」での出産、子捨て、白鳥への変身、白鳥神社での鎮魂、といった具合に、山路伝説は、地元とのさまざまな結びつきのなかで、ついに白鳥伝説へと変容していった。おおすじとしては、こうした把握で誤りはないと思う。ただ、気になることがいくつかある。

そのひとつは、子捨ての理由に無理があるということである。生まれた子をなぜ川に投じたのか、この「投囊村」型の伝承は、その理由を伝えていない。その他の類型によれば、夫との再会を祈願して、ということになっているが、仮にそうだとすると、自己の欲望のためにわが子を犠牲にする、むごい話だというはかはない。

もうひとつは、「投囊村」型の話では、母を白鳥明神としてまつる動機にとぼしいということである。捨てられた子はともかく、子を捨てた母が、なにゆえ神としてまつられなければならないのか。

「投囊村」型以降の成立だと推測されるその他の形態によると、たとえば村田白鳥神社や大高山神社縁起のばあい、用明帝との別離に悲嘆した母が病の床にふせり、それをみかねた乳母が再会を祈願して子を捨てるというかたちになっている。子は神の生まれ変わり、という前提が設けられたうえで、その神威にすがるといふのが、物語の構成であった。いずれも母は子捨ての当事者ではなく、悲運の死をこうむる存在として描かれていた。これであれば、子捨ての行為自体は母から切り離され、母の鎮魂にも、それなりの合理性があるということになる。

だが、これはあくまで「投囊村」型以降の、完成された伝説での話である。前後関係からいえば、「投囊村」型の話は、その原話である「山路」伝説のなごりを色濃くとどめていたのであるから、「母の子捨て」が先にあって、の

ちに「乳母の子捨て」に変容したことになる。しかし、「投囊村」型に前述のような不自然さがあることは、どう説明されればよいのであろうか。伝説は不合理のかたまりである、などといってしまえばおしまいで、白鳥伝説が形成される細やかな道すじは、おそらくみえてくるまい。

そこで、あらためて白鳥伝説をみまわすと、ヤマトタケル伝説のなかに、そのなぞをとく手がかりがあった。『刈田郡誌』から引用しておこう。

ヤマトタケル東征のみぎり、金ヶ瀬村小豆坂の土族万納長者の家にしばらく逗留あり。ヤマトタケル帰京のち、長者の姫一子を産む。その子をみるにつけても都の空なつかしく、ただ都より使いの来たらん日を待ちこがれたるが、ついにその日の来るべくもあらず。「われ死なば二羽の白鳥と化して必ず大和の空に飛びゆくべし」と遺言して、流れに身を投じて死せり。村人、姫の薄命を悲しみ、流れを児捨川と名づけ、かつ白鳥を祭神としてヤマトタケルおよび母子の霊をまつり、白鳥社を建立せり。その大刈田山にまつりしを父宮と称し、王子をば西山にまつり、これの子の宮または西の宮と称せり。

この話自体は、刈田嶺神社に結びつけられた内容で、登場人物もヤマトタケルが主人公である。しかし、ヤマトタケル逗留の地は「金ヶ瀬村小豆坂の万納長者の家」とされており、このもとになった話が、山路伝説から変容した用明伝説にあることは疑いない。ヤマトタケルおよび母子の霊をまつるとしながら、「父宮」（嶺の神社）と「子の宮」（西の宮）しか出てこないのは、用明天皇をヤマトタケルにおきかえ、のちに両宮を合祀したとする刈田嶺神社の由緒に、無理につなぎあわせようとしたからであろう。諸種の伝説が神社との関係でさまざまに組み替えられていくことを知るが、ここで重視したいのは、母子がともに投身し、その母子をまつたとする伝承である。

刈田嶺神社縁起のヤマトタケル伝説では、郷民が子を捨てたとされていたのであるから、右の母子心中の形態は、

この縁起譚の変形ではありえない。右の伝承が山路伝説の内容をふくみ、用明伝説とのかさなりをもつことからすれば、用明伝説のなかに、「母子心中」型が存在していたとみなしてよい。「母の子捨て」型および「乳母の子捨て」型とならば、新しい用明伝説が検出できるということなのである。

先に、「母の子捨て」型は、「乳母の子捨て」型に先行する形式だと指摘しておいたが、右に検出した「母子心中」型は、「母の子捨て」型よりも、さらに古い形式であった。その具体的な論証はのちにあらためておこなうが、数種ある用明伝説のなかで、この「母子心中」型は、おそらくもっとも古い来歴をもつ類型であり、山路伝説から直接に変形した形態であったと思われる。

子殺しをした母を祭神としてまつるのは、伝説の世界とはいえ、いかにも不自然だが、本来の形態が母子ともどもの入水であれば、母もまた悲劇の当事者なのであるから、祭祀の対象となる資格を十分にもっている。おそらく母子が、人びとによって各社の祭神に位置づけられるのは、この形態の段階であったにちがいない。しかしでは、なにゆえ「母子心中」が「母の子捨て」へと組み替えられていったのか。その理由は、おそらく「児捨川」それ自体にあると、いまのところ考えている。

母と子が一緒に投身することを、一般に子捨てとはいわない。つまり「児捨川」という名称は、「母子心中」にふさわしくないということである。「母子心中」型では「児捨川」につながらず、ために「母の子捨て」へと改作される。子捨ての主体が明確化されたのであった。だが、この変容はまた、別の不都合を生みだした。「母子心中」であるゆえに祭祀の対象とされた母が、こんどは子殺しの当事者になってしまったからである。すでに祭神とされている母子との整合的な関係が破綻してしまったのであった。そこに、つぎの改作をもたらす必然性が生じる。子捨てを母以外の他者の行為としなければならぬのである。「乳母の子捨て」さらに「郷民の子捨て」へと手がぐわえられ、

「児捨川」物語の完成度は、いっそうたかめられていくことになったのである。

いかにも異様な名である「児捨川」と、子捨ての当事者という関係から、伝説の変容過程を位置づけると、さしあたりこのような理解が可能となる。こうした解釈がたかい蓋然性をもつであろうことは、別稿であらためて論じるが、ここでもうひとつ気にとめておきたいと思うのは、では用明伝説の初期形態が、そもそもなにゆえに「母子心中」なのか、ということである。

山路伝説がこの地のさまざまな故事と関係づけられながら、用明伝説へと変容をはじめたということは、先に指摘したことであった。しかし、山路伝説が「児捨川」と結ばれるときに、なぜ最初から「母の子捨て」が構成されなかったであろうか。のちに改作を必要とするような条件設定が、なぜおこなわれたのであろうか。

おそらくそれは、山路伝説の最初に結合したものが、「母子心中」の話だったからであらう。「山路」の話がこの地に到来したとき、そこにはすでに「母子心中」を主題とする伝承が存在し、それとの結びつきのなかで、用明伝説の「母子心中」型が生みだされてきたのではないか、という想定である。

私たちはこれまで、ヤマトタケル伝説の前提に用明伝説があったという歴史的事実を発掘してきた。その考証の末に、いまや用明伝説の歴史的前提にも、「母子心中」をモチーフとする独自の伝承が存在したのではないか、という推測をする地点に到達した。白鳥伝説の形成をめぐるなぞの核心部分を、ようやくにして探りあてたのかもしれない。

おわりに

陸奥国にも白鳥にも、ほとんど由縁をもたない用明天皇が、なにゆえ奥州の白鳥伝説に登場するのか。その疑問は、

本稿の検討によって、ほぼ解明できたと考えている。芸能が隔地間の文化交流にはたす役割も、同時に検出できた。伝説の発祥はその地に固有だが、さまざまな文化的回路の存在は、伝説情報を各地に拡散させ、流布させていく。その結果、あちこちに類似の伝説が形を残すことになった。しかし、残り方は必ずしも一様ではない。登場人物や物語のモチーフ、あるいは物語の構造などにかかわる細部の差異を見きわめていくと、そのすき間から、伝説が生まれ変わっていく過程をうかがうことができるかもしれない。本稿で試みたのは、伝説の定着と再生の過程を、そうした視点と方法から浮かびあがらせてみることであった。

豊後の山路伝説が南奥州の地で白鳥伝説へと姿を変えるさい、この地に固有な「児捨川」や「白鳥神社」などと結びついている。「児捨川」にしろ「白鳥神社」にしろ、いずれも物語性に富んだ名前であったから、山路伝説は、これらと融合することによって、この地の用明伝説として生まれ変わったのであった。だが、前節の最後で指摘したように、山路伝説が吸着した地元の要素には、もうひとつ、「母子心中」のモチーフがあった。いかにも興趣をそそのこのモチーフは、いったいどのような伝説のなかにあるのであろうか。白鳥伝説の起源と展開の過程を全体的に把握するためには、それを突きとめることが必要なのだが、じつは異端伝説とでもいうべき意外な伝説が、そこには横たわっていたのである。用明伝説はまぎれもなく王朝伝説であったから、異端伝説から王朝伝説への変容は、民衆意識のなかの正統と異端の問題を考える重要な手がかりをあたえてくれることになる。それは近世天皇論や民衆意識論に、新しい切り口をあたえてくれるはずである。伝説の変容から歴史の意味を読みとく新しい素材を、われわれは手に行うことができるはずだが、以後の考察は、稿をあらためておこなうことにしたい。⁽³⁴⁾

注

- (1) 石井進『史料論』まえがき(岩波講座『日本歴史』別巻2、岩波書店、一九七六年)。
- (2) 石母田正『辺境の長者』(『歴史評論』九二・九五・九六号、一九五八年、のち『石母田正著作集』第七卷(岩波書店、一九八九年)所収)。遠藤巖『石巻地方における中世的開発に関する一考察——特に長者伝説の分析から——』(『石巻地方の歴史と民俗』石巻工業高校、一九七三年)。
- (3) 拙稿「伝説・縁起・民衆——ヤマトタケル譚と刈田嶺神社の縁起——」(『近世の民衆文化と政治』河出書房新社、一九九二年)、同「白鳥伝説の形成過程——ヤマトタケル伝説と用明伝説——」(『東北大学教養部紀要』第五六号、一九九二年)。
- (4) 拙稿「白鳥信仰と近世南奥の民衆意識——日本武尊・用明帝・安倍則任——」(『交流の日本史』雄山閣、一九九〇年)。
- (5) 『仙台叢書』所収。
- (6) 柳田国男『妹の力』(柳田国男全集第十一卷、ちくま文庫版)八〇頁。山折哲雄『日本人の靈魂観』(新装版、河出書房新社、一九八八年)二二頁。
- (7) 東北大学附属図書館「狩野文庫」所蔵。
- (8) 柳田国男『桃太郎の誕生』(前掲全集第十卷)二六六頁。
- (9) 小島嬰禮『中世唱導文学の研究』(泰流社、一九八七年)二二頁。
- (10) 『幸若舞』3(東洋文庫、平凡社)五五頁注釈。
- (11) 前掲柳田国男『桃太郎の誕生』二六九頁。
- (12) 前掲『幸若舞』3に所収。
- (13) 右同、解説。
- (14) 笹野堅編『幸若舞曲集』(第一書房、一九四三年)二五頁。
- (15) 徳江元正『室町芸能史論攷』(三弥井書店、一九八四年)。
- (16) 「用明天皇職人鑑」(『日本古典文学大系』第五〇巻、岩波書店、一九六三年)。
- (17) 松井静夫「近松が描いた玉世の姫をめぐる」(『語文』第四四輯、日本大学国文学会、一九七八年)。
- (18) 室木弥太郎『語り物の研究』(風間書房、一九八一年)、『栗原郡誌』(一九一八年)。
- (19) 『仙台叢書』第四卷所収。
- (20) 成田守『奥浄瑠璃の研究』(桜楓社、一九八六年)一〇頁。
- (21) 若月保治『古浄瑠璃の研究』第四卷(桜井書店、一九四四年)五三八頁。
- (22) 右同、六一四頁。
- (23) 浅野建二「御国浄瑠璃の伝承について」(『国語と国文学』第四一卷九号、一九六四年)。

- (24) 『古浄瑠璃正本集』(角川書店、一九八〇年)。
- (25) 前掲若月保治著、五五九頁。
- (26) 右同、および前掲浅野建二論文。
- (27) 前掲若月保治著、五四五頁。
- (28) 復刻版『郷土の伝承』第一輯(セイトウ社、一九八一年)。
- (29) 『宮城県史』第二三卷(一九五四年)、三四四頁。
- (30) これらの旅行記はいずれも、『蔵王町史』(一九八九年)資料編Ⅱ、第八編に所収。
- (31) 前掲柳田国男『桃太郎の誕生』二六六頁。
- (32) 隠笠生『豊後の長者』(はれるや書店、一九六四年)。
- (33) 前掲『郷土の伝承』第三輯。
- (34) 拙稿「神社縁起と伝説の変容——近世南奥の白鳥伝説をめぐって——」(掲載誌未定)。

