

名取老女熊野勸請説話考

——「名取熊野縁起」をめぐる——

小林 健 二

要 旨 「名取熊野縁起」が形成された過程を、本縁起を構成するモチーフを吟味することにより、「道とをし」の熊野神詠譚が、椰の葉や虫喰いの神詠等の諸要素を取り込みながら、陸奥在地の名取老女の熊野勸請説話と結びついて作り出されたこと、また、その成立に紀州熊野三山の先達組織が関与していたであろうことを考察する。

目次

- 一、はじめに
- 二、「道とをし」の熊野の神詠
- 三、熊野神詠譚の伝承と展開
- 四、椰の葉と熊野信仰
- 五、虫喰いの神詠と熊野勸請説話
- 六、名取と熊野先達
- 七、名取の老女信仰
- 八、熊野信仰にまつわる老女像の形成
- 九、むすび

一、はじめに

宮城県名取市高館熊野堂に鎮座する熊野神社は、山形県寒河江市慈恩寺の今熊野十二所大権現、福島県喜多方市慶徳の熊野神社、宮城県古川市小林の新熊野神社、岩手県平泉町中尊寺の今熊野神社と並ぶ東北地方有数の歴史と格式を誇る名社で、古くから熊野信仰のメッカの一つであった。この神社には、その濫觴を語る縁起が次の三本伝えられている。

(1)、『熊野堂縁起』 永正二年(一五〇五) 神人權大夫友明筆

(2)、『奥州伊達郡熊野堂縁起』 延宝四年(一六七六) 伊達宗房筆

(3)、『陸奥伊達郡熊野山熊野堂因縁記』 享保二年(一七七一) 龍宝実政筆・伊達吉村識語

これら三本の縁起は、既に若干の解説を加えて翻刻・紹介したが、⁽¹⁾中では(1)の『熊野堂縁起』が最も古い年記を持ち、その記述から永正二年以前に成立したと考えられるものである。また、(2)と(3)はともに江戸期に入ってからのもので、(1)を基調としながらも、それぞれに独自の増補等があつて、三本が同一の縁起とは言い難い。しかし、神社の濫觴については、皆一様に名取の老女が熊野三山をその地に勸請したことを説いているのである。今ここに、内容的に古色を有すると思われる『熊野堂縁起』によって、その梗概を示すと次のようである。

昔、名取郡に一人の巫女が居た。この巫女は、深く熊野権現を信仰して、毎年、紀州の熊野への参詣を怠つていなかったが、年老いて長旅が不可能になり、遂に保安四年(一一二三)に、名取に熊野三山を私に遷し、ここを紀州の熊野と信じて礼奠していた。一方、保延年中(一一三五—一一四〇)に、陸奥下向の志を持つ熊野山の山伏が、暇乞のため本宮証誠殿に通夜したところ、「陸奥に下るのならば、名取に寄つて、その老女にある物を渡してくれ」という霊夢を蒙む。眼覚めて枕元を見ると、椰の葉に「みちとをしとしもいつしかおいにけりおもおこせよわれもわすれじ」という虫喰いの神詠があつた。驚いた山伏は急いで名取へ下り、老女に会つてその霊夢のことに、虫喰いの神詠を伝えると、老女は感激のあまり涙にむせび、山伏をこの地に勸請した熊野三社に案内し、紀州熊野をそのまま映して作つた由を説明する。老女の深い信仰心に胸打たれた山伏は、老女に熊野権現の神慮を涼しめるために、臨時の幣帛を捧げることを勧め、老女はその言に促されて祭文を唱え、幣帛を捧げる。すると、それに応えて熊野権現の使者である護法善神が影向し、老女の頭に翔り降りて光彩を四方に放ち、老女を祝福して消えていった。

以上のように、この縁起の内容は一言でいうと「名取老女熊野勸請説話」と呼ぶべきものである。

さて、この話は名取の熊野神社の縁起という性格上在地色が強く、類話は少ないのであるが、その中で、この説話を本説とした能が存在することは注目されよう。すなわち、現在では廃曲となっている「護法」がそれである。この能の成立は、寛正五年（一四六四）紀河原勸進猿樂の三日目に観世三郎音阿弥によって演じられた「名取ノ老女」にまで遡ると認められており、室町時代中期にはあった古い能の一つである。私は、先に、「護法」が『熊野堂縁起』を本説として作能されたと想定し、両者を詳細に比較・検討したところ、⁽²⁾構造的・内容的に極めて近似しており、ほとんど同一の話であると見られるが、なお二・三の相異点があり、おそらく両者には直接的な先後関係はなく、相方の原話となるべき原名取熊野縁起が存在したであろうことを述べ、その関係を次のような釣り書きで示した。



本稿では、前稿を受けて、本縁起を構成するモチーフを吟味することにより、この縁起が中世の東北地方において盛んであった熊野信仰の世界を背景として、「道とをし」の熊野神詠譚が、椰の葉や虫喰いの神詠等の諸要素を取り込みながら、在地性の強い名取老女の熊野三山勸請説話と一体化して形づくられたこと、また、その成立に紀州熊野三山の先達組織が積極的に関与していたであろうことを究明したい。

なお、以後、神社に現存される縁起は『熊野堂縁起』、そして原縁起と仮定したものを指す場合は「名取熊野縁起」と表記して論を進める。

注

(1) 「名取熊野堂縁起」〔伝承文学研究〕26号 昭56・9。なお享保二年本が萩原龍夫氏により「史料と伝承」2号(昭55・11)に翻刻されている。

二、「道とをし」の熊野の神詠

院政期を機として、一躍隆盛となった熊野信仰は、いわば他の宗教より遅れて来た新しい信仰勢力であり、その経済的地盤を遠隔地に求めざるを得なかった。このことが熊野参詣の性格を決定し、御師・先達組織が発達する要因でもあったのだが、ここで問題にしたいのは、そのことにより必然的に信仰者達は、遠距離を克服して参詣に赴かなければならなかったことである。その苦難は並み大抵のことではなかったらしい。参詣者達の心情は、『梁塵秘抄』巻第二にある次の歌に良くあらわれている。

258 熊野へ参らむと思へども、徒歩より参れば道遠し、すぐれて山峻し、馬にて参れば苦行ならず、空より参らむ、

羽賜へ若王子

260 花の都を振り捨てて、くれく参るは臚けか、且つは権現御覽ぜよ、青蓮の眼を鮮かに⁽¹⁾

両方ともに熊野参詣を歌った著名なものであるが、参詣者達の嘆きのたねは、もっぱら「道遠し」という道程の長さであり、また、その道を「くれく参る」という苦行にあった。しかし、正安三年(一一三〇)に明空の集成した『冥曲抄』上の「熊野参詣」の一節には、「千里の涙をかへりみて。皆へだてこし道とをみ。万山行ば萬の罪きえて。」⁽²⁾とうたわれており、また、先の『梁塵秘抄』の258番にも「馬にて参れば若行ならず」とあることから、「道とをし」の苦行を克服して参詣することにこそ、信仰の深さの証明があったことも確かなようである。この深遠な信仰の世界を抜きにしては、「道とをし」の熊野の神詠の誕生と流布は、到底理解できないのである。

「道とをし」の神詠は、はやく『新古今和歌集』『神祇歌』に、
A、道とほし程もはるかに隔たれり思ひおこせよわれも忘れじ

この歌は、陸奥に住みける人の、熊野へ三年詣でむと願を立てて参りて侍りけるが、いみじく苦しかりければ、今一度をいかにせむと歎きて、御前に臥したりける夜の夢に見えけるとなむ。⁽³⁾

と載せられており、平安時代末期には熊野権現の詠じた和歌、すなわち神詠と信じられていたようである。

また、藤原清輔の『袋草紙』『希代歌』にも、「熊野御歌」として

B、ミチトヲントシモヤウく、オイニケリ思ヲコセヨ我モ忘レジ

是、陸奥国ヨリ、毎年ニ參詣シケル女ノ年老ノ之後、夢ニ見歌也。⁽⁴⁾

と採られている。

この両歌は同じ熊野の神詠なのであるが、その内容には微妙に異なる点がある。つまり、和歌の第二・三句目が、『新古今』では「程もはるかに隔たれり」と距離的な不能を歌っているのに対して、『袋草紙』では「トシモヤウく、オイニケリ」と年齢的なことを強調しているのである。また、それぞれに簡略であるが熊野神詠譚とも呼ぶべき左注・詞書が附されていて、名取老女説話の源流を思わせるのであるが、それも内容に相異点がみられる。すなわち、『新古今』では、「陸奥に住みける人」が熊野へ三年詣でる計画を立てて二度までは実行できたが、あまりの道程の遠さにあと一回をどうしようかと思ひ歎いて、熊野の社頭に臥した時に蒙った霊夢となっている。それに対して、『袋草紙』の方では、「陸奥国」の「女」が「年老之後」に、あたかもその在所で見た霊夢の話となっていて、「トシモヤウく、オイニケリ」とうたった和歌と相俟って、シュチエーションが名取老女説話と近似しており、さらに、主人公を陸奥の老女としたことから、当時の山岳宗教として、唯一女人の入山を容認した熊野信仰の特長を、より凝縮した話ともな

って注目されるのである。『袋草紙』は保元二年(一一五七)から同三年(一一五八)の間に成立したと考えられるので、『新古今』の成立と約半世紀を隔ててはいるものの、既にこのような相異が見られることは、伝承が多岐であったことを窺わせるのであり、この伝承性が「道とをし」の神詠を考える上で、重要であることを押えておかなければならない。

ともあれ、「道とをし」の熊野の神詠は、平安末期には勅撰集に採られるほどポピュラーな位置を得ていた。しかし、その後、この神詠を正統な歌集や歌学書中に捜すことは難しくなるが、それでは、「名取熊野縁起」や能の「名取ノ老女」に登場するまで、まったく姿をくらましていたかのかと言うと、そうではなく、実は和歌の流れの中では傍流と呼ぶべき信仰の世界の中で、脈々と生き続けていたのである。

注

- (1) 日本古典文学大系「和漢朗詠集 梁塵秘抄」による。
- (2) 『宴曲集成』二(古典文庫 316 昭48)
- (3) 岩波文庫「新古今和歌集」
- (4) 『袋草紙注釈』(昭49 塙書房)

三、熊野神詠譚の伝承と展開

前節において、平安時代末には、陸奥の老女が「道とをし」という熊野の神詠の霊夢を蒙った、という説話があったことを確認したわけだが、それが名取熊野縁起に成長するには、説話の舞台が名取という特定の地に限定されなければならなかった。問題はいつ頃この神詠譚が名取に定着して熊野勸請説話と結びついたかということであるが、今

のところ史実的には寛正五年に演じられた「名取ノ老女」まで待たなければならず、能が明らかに縁起を素材として
いることから推して、寛正五年を下限とする室町中期頃であったろうとしか言いようがない。しかし、「道とをし」の
神詠譚が名取老女熊野勸請説話として成長する土壌を探る糸口がないわけではなく、本節では、『新古今』『袋草紙』以
降の神詠の伝承された痕跡を、暫時の間手操ってみたい。

曼殊院藏『古今序注』は、伝大乘院宮尊円親王（一二九八—一三五六）作ならび筆とされる古今和歌集の序の注釈
書であるが、新井栄蔵氏は「たとえ尊円の作ったものではないとしても、南北朝ころまでの天台関係の僧で、
帝王編年記・古今和歌集灌頂口伝・神道集などに継承された中世神道の学を承け、かつは、尊円流の書の流れを汲む
人物」の作であろうと解説されている。数多く伝えられる古今序注の中でも、すこぶる中世神道色の強いものと言え
ようが、この中に「道とをし」の熊野の神詠が次のように伝えられている。

C、神納受事

又奥州に有物身貧にしてありけるか熊野へ詣る方法もなし志しはありまいりける人を見て我はまいりえずして其所
に熊野をいわるたてまつりて真実の権現と思を成しける時権現示し給ける御哥

道遠みほとは雲井を隔ともおもひをこせよわれもわすれし

とあそはしたり此貧人たのしく成て如思の熊野へまいりけり⁽¹⁾

右のように、『新古今』『袋草紙』所収の和歌とはまた少し違って、新古今系統ではあるが、第二・三句目が
『伊勢物語』第十一段歌の影響を受けてか、「ほどは雲井を隔とも」となっており、ここでもまた、伝承の多岐さを
窺わせている。面白いのは付された説話の方で、主人公が「奥州の貧人」となっていて、距離的・年齢的なことより
も、財力的な点での参詣の不能を歎いている点は一風変わっていると見えよう。見逃せないのは、——線部のように

奥州のどこかの地に熊野権現を勧請した旨をはっきり語っていることである。名取という個有の名称こそ見られないものの、ここにおいて熊野の神詠譚と奥州での熊野勧請説話が一体となっていて、縁起への進展過程が明らかに見てとれよう。また、この和歌がいわゆる歌学の正統の流れをくむ注釈ではなく、新井氏が述べられるよう、中世神道の流れをもくむ天台関係の僧、ないしはそれに近い人の手によってなされた、傍流と呼ぶべき世界に伝承されていたことにも意味があろう。

さらに、この記事が「神納受事」という項目に収められていることにも注意を向けなくてはなるまい。なぜならばこの説話の主眼が、「志ある者を神仏は必ず納受する」という教えを説くことにあるからである。そういう意味で、この説話が、仏法等を平易に説くことを目的とした説法の場で語られていた、と考えても不思議ではないし、次の二つの資料がそれを物語っている。

D、『大経直談要註記』

昔シ奥州ヨリ毎年熊野へ詣ル女アリ 年衰へ力弱シテ参詣スルコト能ハズ 道遠事ヲ歎キ寝ヌル夜ノ夢ニ

道遠ク年モ漸ヤク老ヌレバ思ヲコセヨ我ナ忘レジ云

只ワスレヌ信心ヲ熊野ノ権現讃メ給ケル哀ナル御示現也 本地阿弥陀如来ニテ御セバ極楽ニ迎へ取り給ンニハ是程

ノ路ハ咫尺ノ往来ニテコソ候ベキニ沙婆世界ノ有縛ノ女有ナレバ 行歩ノ叶ハヌ類ヲ哀レト思食シヨマセ給ニコソ候
へ 思ヒヲコセヨトハ念仏セヨ我迎ント仰セ被ル也 熊野ノ権現ト申シ白山権現ト申スモ 本地皆是レ阿弥陀如来也⁽²⁾

E、『金玉要集』

熊野権現之御事 権現御歌有之

是ヲノミ、和光同塵ノ本意・利生ノ至極ト説ク。権現、山海江河ヲ隔ト雖モ、一心ノ本性、片時ノ間モ寂靜ニシテ

觀シ奉バ、忽ニ此心ヲ顯シ玉ベシ。サレバニヤ、奥州ヨリ熊野へ年詣シケル人、年モ漸ク老テ、道ノ行歩モ叶ヒ難ク成ケル時、權現示シ玉ヘリ

道トヲシ年モヤウヤク老ニケリ思ヲコセヨ我モワスレジ⁽³⁾

Dの『大経直談要註記』は浄土宗の西與上人が永享五年(一四三三)に、大経一部の文句を注解し、初学の者に便益し、阿弥陀の本願の真意を了解させようとする布教的意図で書かれた註釈書であり、Eの『金玉要集』も室町中期頃成立と思われる談義書の性格が強いものである。これらの和歌は、やはり第二・三句目が(D)「年も漸ヤク老ヌレバ」、(E)「年モヤウヤク老ニケリ」となっており、袋草紙系ではあるが若干変わっていて、ここでも伝承の複雑さを証明している。また双方とも、——線部にあるよう、志し有る者は必ず熊野権現がその信心を納受するということを説くために用いられており、この種の法話を平易に、しかも印象的に説く際に恰好の例話であったことが窺われるのである。このような宗教的な場から、異伝が生み出されていったことも十分に考えられよう。また、これらが室町中期頃のものであることも、Cの『古今序注』とともに、神詠譚の流布した世界や状況を考える上で、大きなヒントとなる。

ところで、室町期に入ってから、熊野信仰は一向に衰えを見せず、熊野参詣に向かう徒も後を絶たなかったのであるが、ここに熊野参詣の現場で「道とをし」の神詠譚が語られるという、今まで挙げた資料に比して、より熊野信仰に引き付けて考えられるものがある。宮内庁書陵部蔵の『熊野詣日記』がそれである。『熊野詣日記』は、応永卅四年(一四二七)の九・十月に、住心院の実意が先達となって、北野殿(足利義満側室高橋殿)、南御所(義満女、大慈院院主聖久)、今御所(義満女、聖久の後の大慈院院主)の一行が熊野詣に赴いた際、後に実意が南御所の所望により、その記録をしたためて、同年十月十五日に進上したものである。その後、実意に返されたものを伏見宮貞成親王が御覧になり、文安三年(一四四六)に書写されたものが現存する本である。長くなるが神詠の場面を次に挙げよう。

F、廿六日 滝尻五たい皇子の王子御奉幣、御神樂つねのことし、しやうそくたくせんに下さる、北野殿さま此たひ御としの

つもりに御くたひれなれば、いさゝか御のほりをありて、やかて御こしにめされん事は、いかゝあるへきよし、たつね下さる、これ子細あるへからず、昔ある人、陸奥国より七度まいるへきよし願をたてゝ、六度はまいりたれとも、いまはとし老てくるしかりければ、いま一度まいらん事もかなひかたし、此事をなげくに、ある夜の夢に権現のしめしたまふ

道とをしほともはるかにへたゝりぬおもひおこせよ我もわすれし

此哥は新古今に入られたり、それには三度の願とみゆ

なげく事なかれと、あらたに示現を蒙りしかは、貴くおほえて、いよく信仰のおもひをましけるとなん、心さしあるをは、権現もあはれみまします事しかのことし、十三度きて、御まいり神もなをさりにやおほしめさん、されは、御ゆるされなくてしもやは侍るへき、たゞ御輿にめさるへきよし、申によりてめさるゝ物なり。⁽⁴⁾

実意が先達となつて熊野参詣の途次、中辺路なべちも滝尻の王子を過ぎて潮見峠にかかるあたりであるうか、あまりの検路に一行中の義満の側室北野殿が、老体ゆえに疲労が激しく、輿に乗つて良いか否か、実意に裁断を仰いだところである。この問い掛けに対して実意は、例の「道とをし」の神詠譚を語りながら、——線部にあるよう許可するという、熊野参詣の現場を髣髴とさせる場面である。この記事から、熊野先達が、熊野参詣の途次にこのような突発的なケースが起きた場合（また暫々起つたのであろうが、「道とをし」の神詠譚をうまく利用して参詣者を先導していたことが窺えよう。ここで語られる神詠譚は、和歌は新古今系であるが、話は年老ゆえの不能を嘆く袋草紙系の内容となつていて、伝承の交錯がみられよう。さらに興味深いのは、「昔ある人陸奥国より七度まいるへきよし願をたてゝ、六度はまいりたれども」と述べながら、後に「此哥は新古今に入られたり、それには三度の願とみゆ」とわざわざ注を書き

入れていることである。これは、後崇光院が転写する際に加筆したことも考えられようが、もしも実意の言葉であったとしたら、実意は『新古今』以外の別のソースから神詠の知識を得ていたと推定できよう。ここで思い合わされるのが、先に挙げた『古今序注』『大経直談要註』『金玉要集』における傍流の神詠譚の伝承である。熊野先達の実意が、このような宗教的世界で伝承されていたこの和歌と、それにまつわる説話を知っていたとしても不思議ではあるまい。また、一步進めて、先達などがこの神詠説話を靈験譚として熊野信仰の喧伝に役立てていたことも推測できまい。このような背景を考えると、名取熊野縁起において、熊野山久住の山伏、すなわち先達が、この「道とをし」の熊野権現の神詠を名取に持ち伝えてくることは、単なる偶然ではなく、信仰的な必然性があつたからこそ考えられるのである。

ここで今までに挙げた資料を整理すると、「道とをし」の熊野の神詠は、平安末期には既に奥州の老女が靈夢を蒙むという神詠譚を形成しており、その伝承は複雑化して⁽⁵⁾いた。そして中世に入り唱導を目的とする宗教的世界で伝承され、それが多岐の異伝を生む一因をなしていた。また、南北朝頃には、神詠譚は奥州における熊野勧請説話と一体となっており、さらに、『熊野詣日記』の内容などを考え合わせると、熊野先達が神詠譚を持ち歩いて、熊野信仰の喧伝に用いていたことも考えられる。以上のことから、室町中期までには、名取老女熊野勧請説話が形成される土台は十分に整っていたと見られるのである。

ところで、時代は下るが、内容的に室町時代末期の息吹きを伝える次の二つの神詠譚には「名取」という地名が明記されており注意される。

G、『醒睡笑』卷之七「似合うたのぞみ」

熊野のついでに。奥州よりなとりの老女おきなとかや、世に聞えたる有徳の婦人ありて、けはしき道をしのぎつつ熊野へ

年参しけるが、ある時のまうでに、権現直に告げさせ給ひし。

道遠し程もはるかにへだたれり思ひおこせよわれも忘れじ⁽⁶⁾

H、『雑々集』下 三十八「名取の老女の事」

いまはむかし、みちのくになとりの里に住ける老女、くま野へみとせまいらん、と、ふはんたてゝ、一とせこそま
いり侍けるが、いみじくくるしかりければ、今二とせはいかゞ、となげきて、御まへに臥たりける夜の夢に、見え
けるとなん。

道とをし年もやうく老にけり思ひをこせよ我もわすれじ

此うた、かたじけなくも熊野権現のしめし給御哥也とて、其比、世に口ずさまぬはなくなん。名とりの物語といふ

さうしにくはし。たゞし、新古今神祇の部に、

道とをしほどもはるかにへだゝれり

とある本もあり。人の秘し給袋さうしには、としもやうく老にけり、とあり。おほつかなし⁽⁷⁾。

双方とも『新古今』『袋草紙』を参照しているであろうことは、先に挙げた諸資料とは異なり、和歌が両書に所収さ
れたままの形で引かれていることでもわかるが、説話の主人公に当たる人物が「名取の老女」となっていて、室町末
の伝承とはいえども一考に価しよう。しかし、『醒睡笑』の方は、謡曲にも博識であった安楽庵策伝のことであるか
ら、謡曲の「護法」から得た知識であることも十分に考えられる。むしろ面白いのは、『雑々集』の方で、「名取の老
女の事」という章段名を掲げることからも、名取老女についての説話を記す姿勢があらわれていよう。この説話集は
従来は室町末から江戸初期の成立とされてきたが、渡辺守邦氏は、下限を万治四年(一六六一)、上限は確証はないも
のの文禄・慶長以後の成立になるものと幅を狭めて想定されている。さてここでは、単に説話を述べるだけではなく

「新古今」と「人の秘し給袋さうし」の両歌を引いて、その違いを「おぼつかなし」と論じるなど、作者の考証的態度があらわれているのであるが、注目されるのは——線部Aにあるように、この熊野の神詠が巷間に大いに流布していたことを述べ、また、——線部Bにあるよう「名とりの物語といふさうし」が存在していたことを説くことである。この「名とりの物語」がどんな内容の物語であるかは、現存しないのでなんとも言いようがないが、この記述からは、明らかに名取老女の熊野神詠譚であったことを窺わせている。さらに縁起や謡曲とはほぼ同内容の物語であった可能性はきわめて強いと考えられよう。渡辺氏によると、『雑々集』（全四〇話）は「最初の十五話を『世継物語』に、残りのほとんど（二三話）を『女郎花物語』に仰ぐことよって成った」説話集とのことであるが、この「名取の老女の事」は世継にも女郎花にも見られない例外の二話に含まれる。しかし、この作者の記述態度からは、何か必ず種本があったことが想定され、この話についても参照した書があったと考えられようし、もしかしたら作者自身が「名取の物語」という草紙を手にしていたことも考えられて興味深い。ともあれ、室町後期には、この説話がかなりポピュラーであったことが肯げようし、これらの資料から逆に名取老女説話の形成をある程度遡って考えることもできよう。

注

- (1) 京都大学国語国文学資料叢書二（昭52 臨川書店）
- (2) 『浄土宗全書』第13卷（浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局発行）所収。
- (3) 内閣文庫蔵、写本四冊。「和学講談所」『浅草文庫』旧蔵。室町後期の書写とみられる。
- (4) 凶書寮叢刊「伏見宮家・九条家旧蔵 諸寺縁起集」（昭45 明治書院）所収。
- (5) 高橋喜一氏「呪文歌」（芦屋ゼミ）4号 昭53・12に紹介された城崎温泉寺蔵「印信類聚堅横二巻」（近世初期に御流神道の印信を集大成・体系化したもの）によると、「熊野三所大事」として、「路知遠久跡和波留加仁別ル共思ヒ於古世与我毛忘連志」という和歌が載せられている。これも熊野神詠の異伝の一つとして扱えられよう。
- (6) 角川文庫「醒睡笑」
- (7) 内閣文庫本「雑々集」（古典文庫288 昭46）
- (8) 「雑々集」の成立——「女郎花物語」考のために——『大妻女子大学文学部紀要』3号 昭46・3

四、椰の葉と熊野信仰

名取老女熊野勸請説話は「道とをし」の神詠を中心として成り立っているのであるが、ただ神詠をそのまま核として取り込むだけではなく、熊野権現の靈験をより強調せんがため種々の熊野信仰の要素を配して脚色されている。四・五節では神詠にまつわる「椰の葉」と「虫喰いの神詠」のモチーフについて、少しの間考えてみたい。⁽¹⁾

(一)

縁起の中で紀州熊野の山伏が、名取の老女に伝えたのは、椰の葉にあらわれた虫喰いの神詠であった。椰が熊野の神木であることは天正十八年本『節用集』に「梅、ナギ、熊野の神木」とあることからわかるように有名であり、

○『拾遺愚草』 藤原定家

千早振熊野の宮のなぎの葉を^レ変らぬ千代のためしにぞ折る

○『玉葉和歌集』 清寿僧正

君が代を神もさこそは三熊野のなぎの青葉のときはかきはに

○『金槐和歌集』 卷之下

み熊野のなぎの葉しだり雪降ば神のたけたる四手にぞ有らし

と和歌にもよまれるように、古くから熊野との関連で神聖視されていた。

椰が熊野の神木とされた理由は色々あるが、一つには、椰は亜熱帯性のマキ科の常緑高木で、本州以北では紀伊

半島が自生地域の北限とされ、まさに熊野にしか見られぬ神木としてふさわしかったことが挙げられよう。また、右の和歌でも「椰の葉」と詠まれているように、信仰の対象となったのは木全体と言うよりは、葉であったようだ。その葉は長さ三〜八センチメートルの広披針形または卵形で厚く、表面は光沢があり、一年中つや／＼と変わらぬ緑は不変の生命を象徴していると考えられたであろう。さらに、剣のような形はもとより、多くの縦脈があることから、他の植物の葉と違って横に裂けずらいという特長を有し、神聖視される資格は十分であった。

また、魔除けのお守りとしての信仰もかなり古くからあったようだ。平安期の内容を伝え鎌倉初期かそれ以前の編集とされる『諸山縁起』は、吉野・熊野の縁起として興味深い内容を持つが、その第二項に、役行者が愛徳山（九十九王子の一つ）に参詣の時、発心門で百済国の美耶山に住む香蔵仙という仙人に会い、熊野の本主は実は魔乱神（人々をおびやかす悪神）であって、熊野修験者の験気の利生を奪ひ取る所が発心門・滝本・切目の三箇所であることを知らされ、それを防ぐための方法を聞くという記事がある。その方法の一つとして、

山中に何の笠をば尤もにせん。椰木の葉は何ぞいんかん。荒れ乱るる山神、近く付かざる料なり。⁽²⁾

と記されている。また無住の『雑談集』巻第十「説経ノ徳ノ事并神徳」は、疫病のため死にかかった僧が、「熊野参詣ノ徳、法華読誦ノ功」により救われた話であるが、それには、

ヲソロシゲナル、異類・異形ノ疫神ドモ、我ヲ具シテ、箱根ノ如ナル山ヲ越ツル程ニ、十羅刹ハ、妙法蓮華經トカキタル幡ヲサシ、熊野ノ金剛童子トヲボユルハ、ナギノ葉ヲ笠ジルシニシテ、疫神トタ、カヒテ、取返シテ、ヲハシマスト、ヲボエテ、如此蘇生セリ。⁽³⁾

とあることから、椰の葉が熊野三山の霊徳のこもったものとされ、災難除けの護符として俗信の対象となったことは明らかである。また、『諸山縁起』の記事からは熊野参詣中の魔除けとして、椰が参詣者の身につけられたことをも窺

わせよう。

椰の葉が熊野参詣の人々の身につけられていたことは、次の資料にも見られる。

『梁塵秘抄』巻第二

547 熊野出でて切目の山の椰の葉し 万の人のうはきなりけり

『保元物語』上 (古活字本) 「法皇熊野御参詣並びに御託宣の事」

日比の御参詣には、天長地久に事よせて、切目の王子の南木の葉を、百度千度かざさんとこそおぼしめしに、……(4)

『平治物語』上「六波羅より紀州へ早馬を立てられる事」

清盛・重盛浄衣に鎧を着給へり。御熊野に憑みを懸る諸人の、かざしにさしたるなぎの葉を、射向の袖にぞ付たりける。敬礼熊野権現、今度の軍に勝させ給へと祈禱するより外の頼もなく……(5)

『梁塵秘抄』の「うはき」とは、従来の解釈によると「上被」つまり挿頭かぶしのことを指すようであり、『保元物語』・『平治物語』の記事とともに、熊野参詣の人々が椰の葉を挿頭として、髪などに差して行く風習が古くからあったことが知られるが、『保元物語』の例からは魔除けとしてよりも、願成就のしるしとしての機能が強く窺われる。

さて、熊野参詣は周知の通り院政期を迎えて空前の隆盛を迎えるが、その時期には参詣の次第もかなり整っていたようである。その次第の中で下山の際に牛王宝印と共に椰の葉を受けることがあるのは興味深い。『四辻殿記』二年(一二二〇)十一月七日、頼資が熊野に参詣した時の記事に次のようにある。

七日、癸巳、天晴、曉鐘後浴無音河水、奉幣如例、西御前御正体、又路次王子、三栖、路次王子奉懸御正体筆八神奉懸之、護身丸口、御神楽後帰宿所、改装束、又帰参巡礼、於油戸給宝印、奈木葉奈木葉伝伝粧還向、如思果宿願、是神恩之先表也、無寸仮之身、石申身仮参詣、只念之至也、必可垂納受給、酉終著近露、(6)

このように、頼資が午王の宝印とともに「奈木葉」を受けて下山していることに注目したい。椰の葉が熊野参詣に不可欠の関係にあったと考えられるからである。⁽⁷⁾

(二)

(一)で概観した椰の風習は、熊野参詣史上脈々と続いてきたと考えられる。時代はかなり下るが、『統狂言記』卷之三所収の狂言「聾座頭」には、

マイ　こゝ通る熊野道者の。手にもつたもなぎのは。笠にさいたもなぎのは。是はどなたのおひじり様ぞ。かさの内がおゆかし。大津坂本のおひじりぢや。あゝくはんじやひじりぢや。⁽⁸⁾

という小歌が見られる。これは大津・坂本の勸進聖が熊野参詣の道者となって、椰の葉を笠に差して往来している様子を歌ったものと解釈できよう。「聾座頭」は「不聞座頭」「不見不聞」とも言い、大蔵虎明本や天理本狂言六義など古台本にも見られるが、この小歌を有するのは『統狂言記』のものだけで、小歌自体の成立は近世まで下ると思われる。ともあれ熊野参詣における椰の葉の風習が変わずに残っていることがわかる。野間光辰氏は、この小歌が椰節、または椰の葉節と呼ばれていたことを、『松平大和守日記』により知ることができ、しかも万治三年(一六六〇)に演じられていることを指摘された。⁽⁹⁾ 同歌は『野傾友三味線』(宝永五年(一七〇八)刊)にも見られ、かなり流布したようである。ところで、同じく椰節と呼ばれる歌謡がもう一種あった。『淋敷座之慰』(延宝四年(一六七六)成立)の「なげぶし品々」四首の筆頭に、

一、こんど御座らば　持てきてたもれ　伊豆のお山の　椰の葉を　お山のないうづの　伊豆のお山の　なぎのはを⁽¹⁰⁾
とあるのがそれである。この歌は『山家鳥虫歌』『大幣』『尾張船歌』『好色伊勢物語』等にも見られ、江戸初期に大い

に流行ったことが知られるのであるが、内容から伊豆山権現参詣の人々が椰を持ち歩いていことを窺わたせよう。ところが、野間氏が指摘されるよう『ふでじゃみせん』(貞享二年(一六八五)成立)の記事等から、実は「伊豆のお山」は「三つのお山」の間違いで、本来は熊野参詣を謡った小歌であったものが、椰に対する信仰に引き付けられて「伊豆のお山」とも謡われたようだ。さらに興味深いのは、真鍋昌弘氏が指摘されるように、古浄瑠璃の『靈山国阿上人』(延宝六年(一六七八)八月以前刊)にこの歌謡がみられることである。すなわち、天狗が修行中の上人を熊野比丘尼に化けて誘惑するという場面に謡われるのがそれである。

二人のびくに、はりあげて、今やうをこそ

ひくた うた こんどござらば、もてきてなたもれ、みつのお山の、なきのはをちゃんへうたひけれ⁽¹²⁾

古浄瑠璃の中でのことであるが、真鍋氏が「修験道の靈山信仰を背景としての恋歌であろうが、それが、熊野比丘尼の口によってうたわれている点は、この歌謡の実体を示す一例となっているとしてよからう。」と述べるように、当時の風俗を映していることは十分に考えられよう。従って想像をたくましくすると、熊野比丘尼が椰の葉を持ち歩き、この椰節を歌いながら熊野信仰を喧伝していたことも考えたいのである。

さて、これらと同趣向の歌謡が、東北地方に残存する山伏神楽や番楽の「年壽」の詞章中に見られることは、陸奥という地方性と山伏の伝えたものという二点から注目される。

『葛巻・田子の年壽』

若子舞

出しへ熊野詣りの下向の時く(別本へ熊野まいりのげごうニハくいざさらいでわわかこまを)

熊野山 貴□な御山のなきの葉を 片手にさげて なつに参らうや⁽¹³⁾

この『年壽』という曲は、老人夫婦が熊野の権現に願をかけて、若返らせてもらおうという話柄である。ここで歌われるのも先の二つの歌謡と同趣向であり、椰の葉節と呼んでもよい内容であろう。このように椰節、または椰の葉節の流行から言っても、熊野参詣にあつて椰の葉を所持して行くことが、ごく一般的な風俗であつたことが確認できるのである。

三

縁起では、熊野の山伏が本宮で通夜した折、枕元に権現よりの椰の葉が置かれてあつたという設定になっているが、既に徳江元正先生が指摘されるように、十四世紀末から十五世紀初期頃の成立と思われる、上野国群馬郡榛名山の頼印大僧正の行状を記した『頼印大僧正行状絵詞』に、似通つた話があることは見逃せない。

応安元年（一三六八）三月十五日ノ曙ニ。院主ノ枕下ニアヤシキ木ノ葉一葉アリ。コレヲトリテ見給フニ。ナギノ葉也。人ノマモリニモカケ。熊野詣ノ者モヲトシケルニヤトテ。坊中ヲタツネラル、所ニ。其儀ナキアイダ。権現ヨリ給ハルニコソトテ。熊野ノ万陀羅ニ副タテ奉ル。其後イクバクナラズシテ。豪智法印。新熊野領安房国郡房庄ノ内東西両庄。八十二代相伝ノ地也。ハカラザルニ。同三年三月廿一日。院主ニ讓與シ奉シ事。誠ニ権現先達テ瑞ヲシメシ玉ヒケルニコソト。弥神慮モカタシケナク。值遇ノ縁ヲモヨロコビ給ヒケルナルベシ。⁽¹⁵⁾

右のように虫喰いの神詠こそ無いものの、頼印の枕元にあつた椰の葉は、明らかに「権現先達テ瑞ヲシメシ玉ヒケル」吉兆であり、熊野権現が示し給う椰の葉の奇瑞のパターンがあつたと考えられよう。ところで、この椰の葉の持主を、頼印が「人ノマモリニモカケ。熊野詣ノ者モヲトシケルニヤ」とさがすことから、やはり椰の葉と熊野参詣との間に切っても切れない結びつきがあつたことが窺えよう。さらに興味深いのは、その葉を「熊野ノ万陀羅」に添え

て置いたことである。熊野の曼陀羅は、『那智参詣曼陀羅』か『熊野観心十界曼陀羅』と考えられようが、両者ともに熊野信仰の布教に大いに利用されたと考えられているもので、特に後者は、近年、熊野比丘尼によって熊野信仰喧伝のため絵解きされて⁽¹⁶⁾いたことが証明されており、先に挙げた『靈山国阿上人』の熊野比丘尼の歌謡等を考え合せると、この記事のもつ意味は一層深いものになってこよう。

四

以上、椰の葉と熊野信仰の結びつきの強さを、色々な角度から探ってみたのであるが、本節のまとめとして、神木として移植された椰を調査することにより、熊野が勧請された地を追跡できることについて述べたい。

椰が亜熱帯性の植物で、自生の北限が山口県の小郡であることは、植物学界の定説となっている。しかし、実際には椰の木は小郡以北の日本各地にみられ、伊豆山権現のものなどは神木として著名である。しかも、その生育地はほとんど社寺の聖域内に限られているようだ。このような椰の神域での分布とその意味を考える上で、渋谷敦氏の「ナギ考―九州における熊野信仰管見―」⁽¹⁷⁾は示唆的な論文である。渋谷氏は、九州から山口県一帯にわたって概括的に椰の所在地を探索され、従来の自生北限とされていた小郡のものが権現堂の境内にあることから、栽植されたものではないかと推量され、さらに九州の場合も、鹿児島を除いては社寺の聖域内にあることから、自生帯以外に育っている椰のほとんどは、その昔、いわゆる熊野詣の人々が、神域の椰の種子や苗木を神の恩寵として珍重し、地方の社地へその勧請のしるしとして移し植えたものであることに違いないとの見解を示された。この説は、椰の木と熊野が勧請された地との関係を決定的にしており、熊野勧請の地の分布を考える上で、大きなポイントとなる。そして、先に述べた、熊野参詣の際に椰が挿頭とされ、あるいは所持されていた習俗と考え合わせると、名取の熊野神社におい

ても、紀州熊野の山伏が、椰の葉にあらわれた虫喰いの神詠をもたらしたという所に、熊野勸請の証しとしての大きな意味があったのである。

注

- (1) 本節(一)をなすに当っては、中村誠氏「樹木信仰と文芸―三十三間堂棟木由来を中心に―」(国学院大学大学院「文学研究科論集」創刊号 昭49・3)によるところが多く、また、菊地仁氏からは節全篇にわたって貴重な御助言を頂いた。
- (2) 日本思想大系20「神社縁起」所収。
- (3) 中世の文学「雑談集」(昭48 三弥井書店)
- (4)(5) 日本古典文学大系「保元物語 平治物語」による。
- (6) 「大日本史料」第四編之十五所収。
- (7) 「山科家礼記」第五、延徳三年(一四九二)正月十一日の条には、「一、自東庄岩屋殿牛王二本御トミナキノ枝 御かゝみ口、かゝみ・牛王一本、本所へ参、使廿文取之」の記事が見られるが、ここでも牛王宝印と椰がペアで記されていて、熊野信仰の上から注意されよう。
- (8) 「入統狂言記」(元禄十三年刊、山形屋吉兵衛・八尾平兵衛板)
- (9) 「なげ節考」上(「近世文芸」18 昭45・7)
- (10) 「日本歌謡集成」6(昭3 春秋社)
- (11) 「近世初期語り物の中の歌謡―抄出―」(「日本歌謡研究」15号 昭50・10)
- (12) 「古浄瑠璃集」加賀墩正本(「古典文庫」286 昭46)
- (13) 「山伏神楽・番楽」(昭17 斎藤報恩舎)所収。
- (14) 「虫喰ひの神詠―謡曲を中心として―」(「日本文学論究」19冊 昭36・6)
- (15) 「統群書類従」九輯上所収。
- (16) 林雅彦氏「熊野比丘尼の絵解き」(「日本の絵解き―資料と研究―」昭57 三弥井書店、萩原龍夫氏「絵は語る熊野観心十界曼荼羅」(「月刊百科」昭55・11)
- (17) 「国学院雑誌」66巻5号(昭40・5)

五、虫喰いの神詠と熊野勸請説話

(一)

神仏の託宜が直に衆生に下されることは極めて稀であり、しばしば巫女などの他の者の口を借りて行なわれる場合が多い。それが虫喰いでなされるというような場合は、ドラマチックであつたらう。虫喰いの託宜の歴史は古く、『続日本紀』巻二十の孝謙天皇天平宝字二年(七五八)にあらわれる。すなわち、部下城下郡大和の神山の奇しき藤の根に虫喰いの跡としてあらわれた「王大則并天下人、此内任大平臣守呉命」という文字がそれであり、これは治国済民の天の啓示であつたという。さらに、虫喰いの託宜が和歌、すなわち神詠でなされたとしたならば、一層効果的であつたらう。『大鏡』に見られる「つくるとも又もやけなんすがはらやむねのいたまのあはぬかぎりは」という虫喰いの神詠譚は、『北野天神縁起』『太平記』『神道集』などにも見られ、これなどは北野天神社造営の際の奇事として大いにもてはやされた話であつたようだ。このような虫喰いの神詠の例はいくつか拾えるのであるが、先学の指摘が多くあるので、⁽¹⁾詳しくはそちらに譲つて、ここでは熊野信仰との関係について論点を絞りたい。

『熊野の本地』は、熊野三山の縁起を語るものとして、中世物語史上著名な作品である。その物語中、首を斬られた母後の骸の乳で育てられ、虎狼に守られた王子の山中での在処を告げ知らせる歌が虫喰いとなつてあらわれる。『熊野の本地』は伝本が多く、その段の描写も一様ではないが、今ここに杭全神社蔵絵巻をもつて見てみよう。

さるほとに、この山のふもとに、ちけん上人として、たつときひちりをはしけり、あるとき、ほけきやうをあそはさんとして、ほとけの御まへにて、御きやうのひほを、とかぬ^(ん)とさせ給へは、御つくゑに御むしくひあり、よくくこ

れを御らんすれば、もんしにて、うたをはみつけり

むなせこそ、すておく山の、ひちりこそ、なさけをしらは、たつね見たまへ

とありける、これを御らんして、ふしきなり、いまは十らせつの御はからいにやとて、このうたをしるへに、とうしゆくあまたひきくして、みやまのおくをたつね給へは、やうくありて、しやうりやうせんといふみねに、おさなきものゝすかた見えけり⁽²⁾

ここにあらわれる虫喰いの和歌は諸本によって異同が著しく、また、発見される場所も祇園精舎、机、経巻、坊の柱というように一つとは決っていない。しかし、この神詠譚はほとんどの諸本にみられ、しかも物語後半の新たな展開の契機をなすものとして、重要なモチーフとなっていることは疑えない。この虫喰いの神詠のモチーフは「名取熊野縁起」においても同趣向であり、こちらあたりからも、熊野の神の靈験を説く者達が、好んで虫喰いの神詠の奇跡を語ったことが窺えよう。そして、この虫喰いの奇跡が、熊野の神木である椰の葉にあらわれたとしたら、靈験譚として一層効果的であったことは想像に難くないのである。

(二)

さて、前節と本節において、熊野信仰と椰の葉、また虫喰いの神詠についてその関係の深さを述べ、名取の熊野勸請説話の道具立として重要なモチーフであったことを説いてきたが、これらの要素をすべて満たしたものとして、『平家物語』の鬼界カ島における平康頼と丹波少将成経の熊野勸請劇があることを見落とすわけにはいかないだろう。二人は「もとより熊野の人々なれば、いかにしても此嶋のうちに熊野の三所権現を勸請し奉て、帰洛の事をいのり申さばや」⁽³⁾と、まず島内の地勢を見たてて熊野三山と諸王子を勸請する。そして、「康頼入道先達にて、丹波少将相ぐしつ、日

ごとに熊野まうでのまねをして」都へ帰れるように祈念し、祝詞と幣帛を捧げる。すると両人は熊野権現が二人の信心を納受してくれる霊夢を見、さらに、

又或夜二人通夜して、おなじうまどろみたりける夢に、おきより吹く風の、二人が袂に木の葉をふたつふきかけた
りけるを、何となうと(ツ)て見ければ、御熊野の南木の葉にてぞ有ける。彼二の南木の葉に、一首の歌を虫ぐひ
にこそしたりけれ。

千はやぶる神にいのりのしげければなどか都へ帰らざるべき⁽³⁾

というように、二人の帰洛がかなう奇端として榊の葉の虫喰いの神詠を授かるのである。この話はいわゆる増補系諸本になると、「帰雁二」という虫喰いの葉のエピソードなどが加わって一層詳しく語られるのであるが、最後には「折ふし日影のとかにて海上遠く晴れわたり五体に汗なかれて信心肝に銘しければ権現金剛童子の御影向ある心ちせり」⁽⁴⁾と、二人を迎えに来た舟を熊野権現の使霊である金剛童子の影向にたとえろという興味深い結び方となっている。

この『平家物語』、特に増補系諸本に見られる鬼界ヶ島での熊野勸請説話の要素を分析すると、名取老女熊野勸請説話を構成する要素、すなわち、紀州の三山と似た地形に熊野を勸請すること、願成就または神慮を涼しめるため祝詞と幣帛を上げること、榊の葉の虫喰いの神詠がもたらされること、祝詞・幣帛に応じて権現の使者である護法童子が影向すること、以上の四点が相通じることになり、これらに相似性は、鬼界ヶ島と名取というまったく別個の地での勸請劇に見られることから注意されるべきであり、中世の熊野勸請説話において、これらの諸要素を備えたあのパターンがあったことが知られるのである。

ところで、増補系の一本である『源平盛衰記』のこの段の末尾には、

陸奥国にありける者毎年参詣の願をおこして年久しく参りたりけるか山川遠くへたてゝ日教をへ国に下り付てあな

くるしゆゝしき大事成けりとて休み臥たりけるに権現夢のうちに御宣あり

道とをし程もはるかにへたゝれり思おこせよ我もわすれし⁽⁴⁾

と本文より一段下げで「道とをし」の熊野神詠譚が引用されており注目される。これは話の筋と直接的な関係がなく、すぐ後に「深き心さし権現争か御納受なからんと覚えたり」とあるよう、康頼・成経の熊野信心の奇特を注釈するために付されたものと考えられようが、「道とをし」の神詠譚がこのような形で勧請説話の中に入り込んでいることは、名取老女の熊野勧請劇の形成を考える上でも示唆的である。

注

- (1) 饗庭斜丘氏「虫喰の託宣」(『旅と伝説』14巻4号 昭16・4)、白田甚五郎先生「神詠覚書」(『国学院雑誌』昭34・7)、徳江元正先生「虫喰ひの神詠―謡曲を中心として」(『日本文学論究』19冊 昭36・6)
- (2) 『室町時代物語集』一(昭12 大岡山書店)所収。
- (3) 日本古典文学大系『平家物語』上
- (4) 古典研究会叢書『源平盛衰記』(昭48 古典研究会)

六、名取と熊野先達

第四・五節において、椰の葉と虫喰ひの神詠の二点と、熊野信仰さらに熊野先達が緊密な関係にあることを述べることに紙幅を費したのであるが、本節では、名取が中央と陸奥を結ぶ熊野修験・参詣ルートの一拠点として確立しており、中世において、熊野先達が名取と紀州との間を往来していたであろうこと、すなわち、名取と熊野が先達により結びつく点を明らかにしたい。

(一)

現存する『熊野堂縁起』の奥書には、

永正二年乙丑六月吉辰 神人権大夫友明統古昔縁起書之

と記されている。この「神人権大夫友明」という人物が何者であるか、その素性を知る手掛りとなるものは、現在神社にはなにも残されていない。ところが、安永二年（一七七三）四月に地元の肝入儀左衛門により提出された『熊野堂村風土記御用書出』⁽¹⁾は、名取の熊野神社の江戸時代における様相が色々と記されていて興味深いのであるが、その中に熊野宮御宝物として

一、熊野三山古縁起 一軸

永正二乙丑六年⁽²⁾ 紀州本宮神人淵上権太夫友明書之

と古縁起の存在を記している。また、同じく安永二年四月に提出された『熊野堂村熊野三山古跡書上』⁽²⁾（提出者記名はなし）にも熊野神社に関する記述があり、御宝物の一つとして、

一、熊野三山古縁起 壹

永正二乙丑六月紀州本宮神人淵上権太夫先祖神人権太夫友明書之

とある。ここに挙げられた「熊野三山古縁起 一軸」は奥書の記述からも、現存の『熊野堂縁起』のことと考えられよう。注意すべきはこの両書上によると、縁起の奥書にある「神人権大夫友明」が紀州熊野本宮の神人、淵上権太夫友明であると報告されていることである。この記事は、藩に提出する書上という文書の性格上からも、あながち荒唐無稽で片付けてしまえない重みがあるろう。ここにおいて俄然紀州熊野本宮と名取の熊野神社との関係が注目されるの

である。ところが残念なことに、現在の名取熊野神社やその周辺から淵上の名を拾うことはできない。と云うより、全国的に見てもこの「淵上」という名前はかなり珍しい姓なのである。しかし、この淵上は今のところ紀州と名取を繋ぐ唯一の手掛りであり、この名前を調査することによって、不明であった神人友明の素姓をある程度推測することもできるのではなからうか。

はたして、淵上姓は紀伊国名草郡の旧家としてその名がみえるのである。『紀伊続風土記』の名草郡府中村旧家條に「当村に旧の淵ノ上五郎大夫と云ふ旧家あり。今存せず、其の家存せば、村中の旧事詳ならむと村老いへり」とあるのがそれであり、「淵ノ上」を名告る旧家があったことを記している。しかし、『紀伊続風土記』が完成した天保十年（一八三九）には既に退転していたようであり、これだけでは、紀州に淵上家があったことは確かめられるものの、その家が熊野の神人の家系であったかどうかは不明のままである。しかし、名草郡が熊野参詣の紀伊路の途中に当たることなどを考慮すると、熊野神社と何らかの關係があった蓋然性は高いといえよう。さらに、対馬に淵上姓を名乗る社家があることは注意させられる。瀬川清子氏は『女の民俗誌』の「対馬の命婦さん」の中で「ここ（吉田）には淵上、竜造寺の二社家―カミアズカリともいう―があって、吉田七社をこの二軒で分けて祀っている。」と述べており、確かに淵上という家名がみられ、しかもその家は神人の家系なのである。この吉田に存する神社は、貞享三年（一六八六）の『対州神社誌』⁽⁴⁾によると、

一、熊野権現 一、鋒大明神 一、白嶽大明神 一、天道神社無御座 一、大本大明神 一、恵美須 一、山形神社無之 一、牛王神社無之 一、軍神

とあり、熊野権現が筆頭に置かれていることに注目されよう。これらを淵上、竜造寺の両社家が分けあって祀っているとのことであるから、淵上家が熊野権現に斎っていた可能性は大きいと言えよう。対馬の宗教は総じて修験道の色彩

が濃く、吉田も含めて熊野神社は全島で十二社もみられる。このように対馬においても、淵上は熊野信仰と結びつのである。

ここで気になるのが淵上姓の由来であるが、今のところこれと言った見解があるわけではない。しかし、熊野信仰との関係で次のように考えられまいか。長寛年間(一一六三―一一六五)に勘申されたことからその名がある『長寛勘文』は、熊野の縁起を説く最古のものとして著名であるが、「熊野権現御垂跡縁起云」として述べる中に次のような記事を載せる。

庚午年三月廿三日紀伊国無漏郡切部山乃西乃海乃北乃岸乃玉那木乃淵農上乃松木本渡給⁽⁵⁾

熊野権現が初めて紀伊の国に渡ったときの様子を右のように説くのであるが、この「玉那木乃淵農上乃」の「淵農上」が、淵上姓の始まりではないかと考えているのである。ここに記されている切部山は、すなわち切目の王子のことであり、玉那木の淵というのは椰の群生している淵を意味しているよう。このようないかにも熊野信仰の色彩が濃い縁起中の一文を取って、淵ノ上を名告る熊野の神人が居てもおかしくはない、と考えたいのだが牽強附会であらうか。ともあれ、紀州の熊野三山と名取の熊野という遠く隔たった二地点は、淵上権大夫友明という人物の存在により、結びついたのである。

(二)

熊野修験本山派の総師、聖護院門跡道興は、文明十八年(一四八六)六月に京を出発し、北陸を経て関東から東北にわたる地方を、翌文明十九年の五月か六月まで約一年間行脚した。目的は東北・関東に分布する熊野先達を、聖護院を本所とする組織に結集させることにあったようだ。その折に記されたのが、著名な『廻国雜記』である。その紀

行の最後は、

名とり川にてよめる二首。

人しれぬ埋木ならば名とり川流れての世になど聞ゆらん

いつの世に顕れそめて名取川みかくればはてぬせゝの埋木⁽⁶⁾

というごく控え目な結び方であった。萩原龍夫氏は、この名取を道興が筆を留められた地として重視されており、その理由を、名取は熊野比丘尼伝承を濃厚に保持する地点であり、熊野を魂のふるさととする道興にとって、憩うにふさわしい土地であったことを述べられている。この御説は大いに首肯できよう。一大紀行を結ぶ地には、やはりそれなりの意味があったと考えられるのである。とすると、十五世紀後半には紀州熊野修験の総師が名取の地に来ていることから、紀州と名取との間には既に熊野修験・参詣のルートがあったと考えてもよいのではなからうか。

一方、名取熊野神社の別当寺であった新宮寺には、平安・鎌倉時代に書写された一切経約三〇〇〇巻が現蔵されており、これらは後に詳述するよう鎌倉時代前半に書写されたものが多いのであるが、その中に、

奥本願上人自記^(マ) 州熊野山新宮企大願渡森山河疑於身朝入 峨峨海峯彈心慕人重日迎月徘徊奥州名取^(マ) 熊野山殿内与成足(以下略)

延徳二年庚戌 弥生六日 海玉敬白

権少僧都宥弘⁽⁸⁾

の奥書を持つものがある。これによると、道興がやって来た三年後の延徳二年(一四九〇)に、紀州熊野新宮より名取の熊野へ下向した者がいたことが知られるのであり、紀州新宮と名取との結びつきを確認できるのである。

本節の(一)において縁起の奥書きの人物、淵上権大夫友明から、名取と紀州の熊野とが結びつくことを説いたが、さ

らに以上二つの資料をもとに考えると、少なくとも十五世紀の後半には、紀州の熊野と名取の熊野の間には、熊野修験や参詣のルートが確立していたと言えよう。そして、この縁起の中で名取に下向し、老女に椰の葉の虫喰いの神詠を伝える山伏にこそ、明らかに熊野先達自身の姿が投影されているのであった。

注

- (1)(2) 『宮城県史』24 風土記(資料篇2 昭29)所収。
- (3) 東書選書58 『女の民俗誌』(昭55 東京書籍株式会社)
- (4) 鈴木榮三氏 『対馬の神道』(昭47 三一書房)所収。
- (5) 『群書類従』第二六輯所収。
- (6) 『群書類従』第十八輯所収。
- (7) 『道興准後の生涯と信仰』(『駿台史学』49号 昭55・3)
- (8) 東北歴史資料館資料Ⅱ『名取新宮寺一切経調査報告書』(東北歴史資料館 昭55)の327頁、補11『妙法蓮華経』卷第八。

七、名取の老女信仰

前節では、主に名取と中央との繋がりを説くため、熊野先達にとって名取が関係の深い地であったことを論じてきたのであるが、ここでは、名取に個有に育った老女信仰についていささかの考えを述べたい。

紀州那智大社には、熊野参詣に関する多くの文書が残されている。その中に次の「熊野詣願文」がある。

奥州名取こうりまい田

かきぬま 出雪 同与三々衛門

同玉泉 盛吉(略押)

先達いんくの大泉坊

同弟子三河殿

永正六年^巳潤八月八日

那智山御師 廊之坊⁽¹⁾

右は、永正六年(一五〇九)に、「名取こうりまい田」に住む「かきぬま出雪」^(雲か)等が、大泉坊(名取新宮寺の坊の一つと思われる)を先達として熊野参詣に赴いた際に、那智の御師廊之坊に提出した願文である。これは、十六世紀初頭に名取から紀州熊野へ参詣に向かった者がいたことを実証する好資料であるが、それにとどまらず、名取の老女信仰に関して新たな問題を提起してくれる。すなわち、ここに記された「まい田」とは「前田」の誤記ではないかと思われるのである。と言うのは、『熊野堂縁起』に書かれた名取老女の熊野勧請説話は、その後日譚として老女を證誠殿の西隅に斎い奉ったことを説き、さらに、

同郡前田村ニ老女ノ遺蹤有り。烏ノ宮ト曰ヒ、新宮之東南一里餘ニ在リ。

という一文を付け加えて、前田村に名取老女の遺跡があることを述べているからである。この前田村の老女の遺跡については、江戸中期のものと思われる『名取老女旧跡記』(伊藤照夫氏蔵)に、

一ニ曰ク、老女ノ棲宅ノ地ハ前田村ニ有り。源七郎ト云者、先祖ヨリ代々其地主ニテ住シ来レリ。其地ノ内老女ノ宅ノ迹ニハ、亭々タル杉ヲ殖、葱々ト茂リタル中ニ版葺ノ小社在リ。茲ノ森ヲ烏ガ宮ト云フ。往古ハ方一丈計ノ社ナリシガ、朽破タル故ニ、今ノ小社ヲ造レリ。其朽タル柱・椽等ノ散在セルヲ、一所ニ採集テ塚ニ築キ置ケリ。礎石ハ今ニ其ノ任^(マ)在リ。⁽²⁾

とあることから確認できよう。また、前田村に関しては安永の書上が存さないのであるが、それより古く貞享五年(一六八八)に、田辺淳甫の求めによって「からすの宮屋敷平左衛門」により指し出された書上⁽³⁾が、仙台市博物館に

残っており、前田村の名取老女に対する特殊な信仰について色々と窺うことができる。面白い内容なので次に全文を示す。

前田村平左衛門申上候事

- 一、前田村之内からすか宮屋敷元来老女御住居被成候由申伝候御事
- 一、老女之宮存生之時分自御祝おふちやう被成候由申伝斗に而証拠無御座候御事
- 一、何年何月何日におふちやう被成候哉申伝も無御座候御事
- 一、右老女熊野権現御もり被成熊野堂村へ勸請被成候由申伝候御事
- 一、老女之宮別当と申も元来も無御座候併からすか宮やしきに住居仕候者只今迄掃除等仕来候御事
- 一、右老女御祭礼縁日と申義も無御座候
- 一、右老女熊野権現御もり申由申伝候故か名取東方之者紀州熊野へ参詣仕候しゆんれい之分は於に今右老女之宮へ参詣仕夫も罷登申事

候御事

- 一、右老女之宮之石場御座候八九拾年以前迄宮立御座候由申伝候當時は所之者も困窮仕建立不仕石場斗御座候
- 右之外申伝も無御座候右之返旧冬御尋之時分も書立指上申候

前書之通承届如此御座候 此外承伝之者無御座候 已上

丹野彦四郎（印）

貞享五年三月廿三日

百々金十郎（印）

大河内四郎兵衛殿

右の文書の内容でまず興味深いことは、紀州熊野へ参詣する者が、先に烏の宮を詣でてから赴いた由を記していることである。これは、名取の老女が単に伝説上の人物ではなく、勧請者として神格化されていたことを窺わせようし、おそらく、永正九年の「出雪」等も熊野参詣に先だつて烏の宮を詣でたのであろう。また、貞享五年には遺跡だけになっていったようであるが、八・九十年前には神社も建てていた旨を記しているので、室町末から江戸初期には老女の宮は確かにあったようだ。そして、現在も前田村には小社が立っており、烏宮という屋号も残っているとのことである。⁽⁴⁾これらのことから、前田村に熊野三社とはまた別の、勧請者である名取老女を対象とした特殊な熊野信仰が育っていたと考えられ、しかも縁起の奥書にある永正二年をそれほど下らない、永正六年に前田村から熊野参詣に向かう徒がいた事実を重ね合せると、老女を対象とした熊野信仰が、かなり古くからその地に定着していたと考えられるのではなからうか。さらに注意されるのは、この近辺に古板碑が十三基もかたまっていることである。⁽⁵⁾名取郡は古碑の分布密度がかなり高い地域であり、約二五〇基の板碑の存在が認められているが、そのほとんどは熊野新宮社の裏山である大門囲にあり、残りのものも宗教的な臭いの存する地にはぼかたまって分布しているのである。また、その大部分が十三世紀後半から、十四世紀中葉にかけて立てられたものであることから推測すると、前田の名取老女を中心とした熊野信仰の基盤は、鎌倉時代後半にはあったと考えられるのである。

ところで、この老女信仰であるが、もともと熊野信仰と結びついていたかという点、それは疑問である。蓬田邦郎氏の「宮城県名取地方の熊野信仰」⁽⁶⁾に関する調査によると、名取の熊野信仰は人々に生産と幸福をもたらす産育の神

的な色彩が濃いようである。もともと熊野信仰そのものが山の産育的な性格が強いのであるが、名取のものはまたそれとは別の個性的な特長を有するようで、そこからは熊野に対する信仰はもとよりも、名取独自の地主神としてのウブスナの神としての性格が強く窺われるようである。名取個有の地主神といえ、老女の他には考えられない。

さらに注目したいのは、熊野神社に「金注連^{かなしめ}」と呼ばれる物の断片が現存されることである。この金注連については、『名取市史⁽⁷⁾』に詳しいので説明の重複をさけるが、仙台市博物館蔵の「熊野堂村老女ノ宮相納候老女夫婦懸候金しめ絵図⁽⁸⁾」などによると、夫婦一対あったようで、その用途に関しては、熊野参詣の折に夫婦で懸けて行くものであるとか、祭礼の時に社家の夫婦が懸けたものだとか伝えられている。いずれにせよ、呪的性格の強い道具であり、男女のムスピ的機能を有していたと考えられよう。このことから、老女がムスピ神的機能を帯していた、名取独自の地主の産土^{うぶつち}の神として信仰されていたことは十分に肯けよう⁽⁹⁾。

以上のことから、名取の老女は元来が名取個有の地主神があったが、熊野三山の神が移されるに際して、その勸請

Rights were not granted to include this image in electronic media. Please refer to the printed journal.

者にまつり上げられ、新しいしかもグレードの高い中央の神に対してその地位を退けられ、かつ奉仕する立場に下ることを余儀なくされたと考えられよう。そして、名取老女を勧請者に仕立てて、「名取熊野縁起」として熊野権現礼賛のありがたい勧請物語を作り出したのは、他ならない熊野先達の所業であったと考えられるのである。

注

- (1) 「潮崎稜威主文書」一四八。(熊野那智大社文書)第4 昭51 統群書類従完成会)
- (2) 「名取熊野堂・名取老女関係史料」(史料と伝承)第二号 昭55・11) 所収。
- (3)(8) 仙台市博物館蔵伊達家文書 古記録63「神社御用之物」の内、31「名取熊野老女宮関係」文書。資料閲覧の際、佐藤憲一氏にお世話になった。
- (4) 板橋良彦氏の御教示による。
- (5) 「名取郡の古碑」による。「名取市史」昭52)
- (6) 岩崎敏夫編「東北民俗資料集」(一)昭47 萬葉堂)
- (7) 「熊野神と名取老女」(「各取市史」)。本節の老女に関する説は、この御論に導かれた点が多かった。
- (9) 萩原龍夫氏の御示教によると、この金注連は他に福島県会津の新宮寺に所蔵されているとのことである。その外には今のところ存在が知られておらず、名取のものの方が古拙の趣をもつといわれることから、名取の物が会津に伝えられた可能性が強いと考えられよう。

八、熊野信仰にまつわる老女像の形成

前節では、名取の老女がもともとは地主神として信仰されていた形跡があり、熊野が勧請された時にむりやり勧請者に仕立てられたいきさつについて測論したが、本節では、中央の熊野信仰においても、熊野権現の本地仏である阿弥陀如来を尊信する老女のイメージが形成されていたのであり、それが名取老女信仰と合致したところに熊野勧請説話が成ったことについて述べたい。

京都の檀王法林寺には「熊野権現影向図」と題される一幅が存する。これはいわゆる山越阿弥陀の構図を持つもので、画面の下方から大きく立ち昇る煙雲の上に、阿弥陀如来が大きく顕現した様が描かれ、下界には朱塗りの鳥居前に手輿を据え、輿には合掌の老婆が坐し、まわりには四人の従者も坐して、ともども阿弥陀の壮嚴を仰いで随喜する刹那の劇的な場面となっている。中世宗教画の名品の一つとされるものである。この一幅には鎌倉円覚寺十一世、南山土雲の賛が付されており、元徳元年（一一三〇）以前の成立であると認められるが、実は由来書一巻が添えられている。この由緒がまた虫喰いの「道とをし」の神詠を中心とした名取老女の熊野信仰説話となっているのである。梅津次郎氏により紹介・翻刻⁽¹⁾されているので、長くなるが次に引いてみよう。

当寺藏宝熊野権現示現住立空中の弥陀の靈像は恵心僧都の真筆なり抑来由を尋奉るに往者奥州名取郡に老女あり常に熊野権現を信じ四十八度の参詣せんことをは願して既に四十七度に及ければ齡七十になりしかは今一度の参詣叶がたく名取郡に熊野三山を勸請し日参怠さりしに有時一人僧来りて彼の老女になきの葉一枚あたへ給へり老女この葉は見なれされは彼僧に尋はやおもふに彼僧行方しれすなり給ふ是を不審しくおもひその葉を見れば虫くひの歌あり

道遠し年もよくくおひにけり思ひをこせよ我もわすれし

と有ければ扱は彼の僧こそは熊野権現のかりに願れ給ふならんと一人有かたく今一度の参詣せんとして熊野へ来詣し何とそ神体を拝し奉らんことを頻に願ければ不思議なる哉何地ともなく告て曰浜の宮に来るへし汝か所願を遂しめん有ければ老女をはしめ一類歡喜の涙にむせひやかて浜の宮に来詣するに不思議や紫雲虚空にっらなり其中より阿弥陀如来願れ給へり老女感心肝に銘し思ふに常く願ふ処の願望遂され給なり全く是を権現の御神体を拝せ給なり（後略）

宝曆十年庚辰六月日

京師楠見氏 伊勢屋六兵衛奉納之

朝陽山梅檀王法林寺宝庫者也

奥州名取郡の熊野信心の老女たち一類が、那智の浜宮で拜した奇瑞を、たまたま熊野三山へ参詣の恵心僧都が、老女に逢つて右のような奇特の示現を聞き、それを絵画に表現したというのであるが、明らかに名取老女説話が引かれているのである。これは、熊野信仰というよりは、画中の老女に強く引きつけられたためであらうが、いささか牽強附会の感があり、そのため説話の内容も最後に阿弥陀如来が影向するなど、異伝中の異伝となっている。しかも、奥書が宝曆十年（一七六〇）にまで下るので、この画にまつわる説話の成立が、上限を元徳元年、下限を宝曆十年とする約四百年の間の何時頃かということはまったく見当がつかない。従つて、この資料を取り扱うには慎重を期さねばならないのだが、恵心僧都の作といい、画中の老女が熊野は熊野でもその本地仏である阿弥陀如来を信仰していることから、新たな熊野を尊信する老女のイメージが浮かび上つてくることには、注意すべきであらう。

熊野権現の本地仏である阿弥陀に対する信仰が、中世以来、専ら念仏を唱えて極楽往生を得ようとする浄土系宗教と密接な関係のうちに経過して行ったことは周知のことである。故に、資料D『大経直談要註記』において、浄土宗の西興が「思ヒヲコセヨトハ念仏セヨ我迎ント仰セ被ル也 熊野ノ権現ト申シ白山権現ト申スモ本地皆是レ阿弥陀如来也」と、阿弥陀信仰の徳を熊野信仰に引きつけて説いていることも肯げよう。同様な趣旨は『熊野教化集』一巻でも説かれる。この書は「熊野の御正体供養の場で、一老女が専修念仏の法門を語り、神と仏の関係を述べ、念仏に入ることとは神祇も喜び給ふとなし、参聴の人々を入信せしむる」という内容のものであり、南北朝から室町期に主として存覚の『諸神本懐集』を底本として、存如上人（もしくははそのころの真宗人）に依つて成つたとされる。ともあれ、

北西弘氏の校本により次に問題部分を引く。

ソハヨリ、トシ五十余ハカリナル女房ノ、タ、ノ下主ニモアラストミユルカ、カノオトコノカホヲ、ツク／＼トマ
 モリテ、イフヤウ……カノ権現トマウスハ、弥陀如来ノ現シタマヘル垂迹ナリ……和光同塵ハ結縁ノハシメ、八相
 成道ハ利物ノヲハリトイヘルハ、コノコ、ロナリ、シカレハ、マヨヒノマヘニハカミト現シ、サトリノマヘニハ仏
 トアラハレタマヘリ、コノコ、ロヲヨク／＼コ、ロエ、マヨヒヲヒルカヘシテ、念仏ヲマウシ、極楽ヲネカヘハ、
 カナラス熊野ヘマイラネトモ、イツクニテモ本願ノ名号ヲトナヘタテマツレハ、権現大明神ハワカ本意トオホシメ
 シテ、ヨロコヒマモリタマフナリ、タトヒ月マフテ日マフテヲスルトモ、念仏ヲ信セス、極楽ヲネカハスハ、本地
 ヲ信セヌ行者ナルカユヘニ、権現ノ御コ、ロニモカナフヘカラス、カヘリテ、権現垂迹ソアタナルモノナリ（後
 略）

ここでも念仏専心の阿弥陀信仰と、熊野本宮證誠殿の本地である阿弥陀如来に対する信仰を一体化して説いてい
 る。そして、それを説くのが——線部アのように「トシ五十余ハカリナル女房ノ、タ、ノ下主ニモアラストミユル」
 老女なのであった。この老女のイメージは、当然名取の老女ともダブってこよう。しかも、老女は——線部イのよう
 に、熊野へ参詣せずとも権現＝阿弥陀を尊信さえすれば、何処に居ても熊野権現はその信心を納受してくれるという
 旨を説いていて、これは名取老女の熊野信仰の姿勢とも相通じるのである。近藤喜博氏はこの老女を、「熊野権現影向
 図」の老女思心尼とオーバールラップされて、

『熊野教化集』を通して、思心尼を思っていると、彼尼は熊野路の奇瑞譚を一人称の語りとし、その説教々化の
 本尊とし、また一人称の語りの実証として、「熊野権現影向図」をなさしめたとも思われてくる

と、この掛幅画を絵解きする老女像を想定され、さらに檀王法林寺蔵のものと同趣向である相模国藤野町の正念寺蔵

「熊野権現影向図」⁽⁵⁾を引いて、

この垂迹画の背景には、熊野権現影向譚の流れに断続はあったかも知れないが、関東方面に流布していたと推測することも可能で、本地仏を懸け奉っての絵解きの説話の上にも、一つの型をなしたかと思われ、そのネットワークに熊野比丘尼の先行型としての思心尼を考えることは出来ないものかと思う

という、老女を熊野比丘尼の祖型として把える魅力的な見解を示されている。この御説に即座に賛同することにはためらいがあるが、画中の老女と、『熊野教化集』の老女と、名取の老女と、そして熊野比丘尼のイメージがそれぞれに重なってくることは否定できない。ともかく、浄土系の阿弥陀信仰と一体化して、熊野権現を尊信する老女のイメージが形成されて行ったことは十分に考えられようし、そのために先の由来書のごとき、名取老女説話の異伝も生まれたと考えられよう。

以上のことから、熊野権現を信仰する老女のイメージは、名取にだけ醸し出されていたのではなく、熊野信仰の中にも浄土宗と緬い交ぜの阿弥陀信仰を背景とした老女のイメージが古くからあり、むしろ、名取の地主神であった老女信仰が、熊野信仰の世界の老女のイメージと合致したところに、名取老女熊野勧請説話が生まれた直接的な契機があったとも考えられるのである。

注

- (1) 「熊野権現影向図」『国華』七〇一号 昭25・8)
- (2) 宮崎口邊氏「真宗書誌学の研究」(昭24 永田文昌堂)
- (3) 「熊野教化集について―原文の校異とその解説―」(『大谷史学』4号)
- (4) 「熊野権現影向図説―影向と来迎と―」(『神道宗教』90・91号 昭53・8)
- (5) 「神奈川県の文化財」5集(昭40・3 神奈川県教育委員会)に所収。室町時代中期の製作。檀王法林寺蔵のものとはほぼ同構図で、それか類品を摸したものと思われる。

九、むすび

「名取熊野縁起」は、「道とをし」の熊野神詠譚と名取老女の熊野勸請説話を一体化したところに成立したもので、その両説話を結びつけた者が熊野先達であるという論を骨子として、第二・三節では、「道とをし」の熊野神詠譚の伝承と展開を追って、熊野先達が神詠を持ち歩き、熊野信仰喧伝に役立てていただろうことを推測し、続いて第四・五節では、熊野神詠の靈験を強調するために、「柳の葉」と「虫喰いの神詠」の両モチーフが付け加えられたことを説いて、それぞれについて吟味した。第六節では、神詠譚を伝承した熊野先達と名取の地が、中世において繋がることを明らかにして、第七節で、名取の老女信仰について言及し、名取老女はもとも名取個有の地主神であったが、熊野先達によって勸請者として縁起の主人公に仕立てられたこと、さらに第八節では、中央の熊野信仰の世界においても老女のイメージが形成されていたのであり、それと名取老女のイメージが合致したところに、勸請説話が生まれる機契があったことを述べて来た。もちろん、この説話が成立する背後には、中央と陸奥とを繋ぐ強力な熊野御師・先達組織があったことは言うまでもなく、この説話が一介の地方縁起として埋れてしまわず、「名取老女」という能にまでなつて、中央においても流布したのは、熊野先達の喧伝力があったからに他ならない。また見方を変えれば、この説話こそが、陸奥における当時の熊野信仰隆盛の一つの証しともなっているのである。

最後に、それでは何時頃この縁起が熊野先達の手によって成されたかという点について考えてみたい。これは、名取の熊野神社の歴史と大いに関係する問題である。従来、名取熊野神社の創建は平安時代末まで遡るとされてきた。

その根拠は、『吾妻鏡』の文治五年（一一八九）の次の記事による。

九月十八日乙亥。秀衡四男本吉冠者高衡為_二降人_一。下河辺庄司召_二進之_一。泰衡一方後見熊野別當。上総介義兼召_二進之_一。凡殘党悉以今日獲之給也。

十月二日戊子。囚人佐藤庄司。名取郡司。熊野別當。蒙_二厚免_一各販_二本所_一云₍₁₎。

すなわち、右の熊野別當が名取新宮寺の別當と考えられ、文治五年までには名取熊野三社もあつたとされていたのである。確かに「名取郡司」などと列記されて厚免されていることから、その可能性が無いわけではない。しかし、泰衡の一方の後見を務めていることから、むしろ平泉中尊寺の今熊野の別當と考える方が自然ではないだろうか。すると、現在神社の創建年次を知る確実な歴史資料は無く、次の四点から推測するより他に手段はない。

イ、新宮寺文殊堂の一切經₍₂₎

約三千巻の經典が現存されているが、一切經書写が新宮寺で開始されたのは鎌倉時代の安貞三年（一二二九）頃であり、まず出羽国慈恩寺を中心として、数百巻に及ぶ平安期の經巻を移入し、その残りの經巻をこの年から寛喜二年（一二二九—三〇）の二年間で書写して、一切經事業をほぼ完成させている。

ロ、熊野堂大門囲の古碑群₍₃₎

名取郡にある二四七基の古碑（板碑）の内、実に一五五が熊野新宮社の南側にある大門山に集中している。そのうち有紀年碑の数は八四基で、十三世紀後半から十四世紀半ばの年号を持つものが実に七〇基にも及ぶ。

ハ、那智神社の懸仏₍₄₎

名取熊野三社の一つ那智神社には、銅板毛彫17面・銅板押出17面・鑄銅板鑄像12面・銅板懸仏63面・銅懸仏のみ73体の合計一四六点の懸仏が現存されている。その中には建治・弘安・正応等の年記のものがあり、名取以外で製作された可能性も強いが、一三世紀後半には那智神社に集まっていたと思われる。

ニ、熊野神社蔵の古文書⁽⁵⁾

19通の古文書が蔵されるが、信頼できるものは「右十三葉当社江御寄附被遊候御書也」とされる寄進状7・禁制状2・造管に関するもの2・願書2の13通であり、最古の文書の年記は暦応四年（一三四一）で、14世紀後半までのものが6点存する。

以上の四点を吟味すると、鎌倉中期から南北朝期という時代が浮かび上ってこよう。特にイの一切経事業から、13世紀前半には新宮寺があったことは確実で、熊野三社もおそらく存在していたであろう。イ以外の諸徴証も、13世紀以降を示していることから、13世紀前半に創建された可能性も強いと言える。また、13世紀以前に熊野三社・新宮寺があったことも十分に考えられるが、イの一切経の事業はかなり大がかりなものであるから、中興を目的としたものとは考えられまいか。そして、この時期は、熊野信仰が盛んに地方に伝播された時期とも重なるので、熊野先達の手により縁起が製作されたのもこの頃の可能性が強いのではないかと考えているのである。

注

(1) 新町・増補国史大系「吾妻鏡」による。

(2)(3)(4)(5) この四点については、「名取市史」、「名取新宮寺一切経調査報告書」（東北歴史資料館 昭55・3）、「名取の里 熊野信仰と一切経」（東北歴史資料館 昭55・9）によるところが多かった。

本稿は、昭和55年11月「伝承文学研究会」第一七六回東京例会において「名取熊野堂縁起について」と題して、並びに、昭和56年「月曜会」三月例会において「能の中の熊野信仰―「護法」を中心として―」と題して口頭発表したものを改稿したものである。席上、諸氏より多くの御示教をいただき、特に、村上学・成田守・徳田和夫・菊地仁の四氏からは貴重な資料の指摘を受け、近藤喜博・萩原龍夫の両氏には、名取の熊野信仰について色々と御助言をいただいた。また、名取熊野神社宮司、板橋平太夫氏と良彦氏、並びに仙台市博物館には、貴重な資料の閲覧と掲載を許していただいた。末尾ながら深謝いたします。

(56・12・3)