

## 『遠野物語』のリアリティー（その四）

高橋 康雄

### 第四章 続・山に発する「物語」——山の神・神女・山女・山姥などの女の系譜

“赤い顔の大きな山男”をたどっていくと、古い時代の猿田彦の記憶に脈絡があることが確かめられたが、山の女を新たに一章さいて考えてみたい。山の神については第三章と多少重複するが了とされたい。

『遠野物語』には山の女は早池峯に降り立った女神と三人の娘の女神に始まり〔二〕、山々の奥に住む山人に属する女〔三〕、神威をはたらく若い神女〔二七〕、山の神として扱われる山男・山女〔九一〕、里から連れさられた女が神女に変貌している話〔五四〕、正体が不明な山女〔三四・三五〕、マッチの軸木の工場にはたらく男たちがつぎつぎと拉致するという女〔七五〕、姥神〔六五・七一〕、雪女〔一〇三〕が登場し、そして最後に御伽話の中の子マハハつまり山姥がしめくりをする。しかし、この山姥のあつかいは他の山の女となんの記憶のつながりもないかに見える。

『遠野物語』は題目ごとに整理されているが、姥神の項目が用意されている。「六五」は早池峯の御影石の山の小国に向きた側にある安倍ケ城というところの険しい崖の中ほどの岩屋に安倍貞任の母が住んでいるという。貞任の時代からはるかに隔てた時代にそんな噂がいまだに語りつがれているのである。これは女が姥神に祀られている話題である。もう一つの「七一」では祈祷・魔法まじないをするシャーマン的な念仏者の老女がいて、郷党に対して一種の権威を持っている姥神の例があげられている。この姥神の挿話がかろうじて山姥の古代的な記憶に気脈を通じている。魔法の使い手といえ、〔六九〕には『遠野物語』を柳田国男に語って聞かせた佐々木喜善の祖母の姉のことが語られている。そこで語られているオシラサマに変じた若い女の神も女の系譜に属する。こうなると、女流の神の系譜をさかのぼるところまでさかのぼってみる必要があるだろう。

いずれにしてもこの時点では柳田国男は山の女を大系的に把握したうえで『遠野物語』に集約していったとはみえない。もちろん、『遠野物語』が断片性によって読者の想像力をかきたてる画期的な手法によっていることを差し引いて言っているのは申すまでもない。山姥の挿話にしてもいずれの例話とも脈絡のないまま独立している特色も断片的方法によるのだが、この時期における柳田国男のなかで山姥や他の山の女への想像力がまだ構成されていなかったからであろう。もとより結末をいそぐこともないわけだが、そんな未構成な状態のなかで、読者の想像力をかりたてる作用として『遠野物語』を世に問うたとすれば、それはそれで大きな成果であったことはいうまでもない。

しかし、『遠野物語』のなかで独立したお伽話の一編の扱いを受けた山姥の挿話が柳田国男の大系の中で山人や山の女の系譜に分類されるのにそう時間はかからなかった。『山の人生』（大正十五年）中の「山人考」（大正六年）

に明かされているとおりである。

このなかで柳田国男は山の女を整理しようとしているのだが、古語を掘り起こしているだけに説得力をそなえている。

山人といふ語は、此通り起源の年久しいものであります。自分の推測としては、上古史上の国津神が末二つに分れ、大半は里に下つて常民に混同し、残りは山に入り又は山に留まつて、山人と呼ばれたと見るのですが、後世に至つては次第に此名称を、用ゐる者が無くなつて、却つて仙といふ字をヤマビトと訓ませて居るのであります。自分が近世謂ふ所の山男山女・山童山姫・山丈山姥などを総括して、仮に山人と申して居るのは必ずしも無理な断定からではありません。単に便宜上この古語を復活して使つて見た迄であります。昔の山人の中で、威力に強ひられ乃至は下され物を慕うて、遙に京へ出て来た者は、勿論少数であつたでせう。然らば其残りの旧弊なき多数は、行く行く如何に成り行いたであらうか。（「山人考」）

これだけでは、まだ山人に吸収されてしまつて他の個々の領域が見えてこない。山女・山姥なども並列的に扱われてしまうことになる。それが展望できる状態になるには、柳田国男にも若干の時間が必要であつた。「山の人生」（大正十四年）初出において「里」という位置から山姥を眺めていることがわかる。

山姥・山姫は里に住む人々が、もと若干の尊敬をもつて付与したる美称であつて、或はそう呼ばれてもよい不思議なる女性が、かつて諸処の深山にいたことだけは、ほぼ疑いを容れざる日本の現実であつた。ただしこれに関する近世の記録と口承とは、甚だしく不精確であつた故に最も細心の注意をもつて、その誤解誇張を弁別する必要があるのはもちろんである。自分が前に列記したいくつかの見聞談のごとく、女が中年から親の家を

去つて、彼らの仲間に加わつたという例のほかに、別に最初から山で生まれたかと思われる山女も往々にして人の目に触れた。これも熊野の山中において、白い姿をした女が野猪の群を追いかけて、出てくることがあると、『秉穂録』という本に見えている。土佐では槇山郷の宇筒越で、与茂次郎という獵師夜明に一頭の大鹿の通るのを打留めたが、たちまちそのあとから背丈一丈にも余るかと思う老女の、髪赤く両眼鏡のごとくなる者が、その鹿を追うてきたのを見て動顛したと、寺石氏の『土佐風俗と伝説』には誌してある。（「山の人生」二二）

柳田は『遠野物語』を語るにあたってあくまでも「目前の事実」の裏付けをしようとしているわけだが、この日本という国が渡来人や海人の影響をまぬがれない以上、定住化した視点から里の概念を導入して山と対置させるだけでは唯一の山の神の発生理由とすることができるとはどうていおもえない。それには、わたしは『遠野物語』が断片の併記にとどめている山の女の起源へ私注をつけ加えていくことによつて、柳田が山男の筋道をたどつたと同じように山の女の起源へとさかのぼる必要があるように思う。わたしの中でふくらんでいる想像力を駆使して、山の女の系譜の伝説に迫つて、それを明らかにしてみたいと思う。柳田国男の山の神考や山人考に少しは新たな視点が加わればという願いがある。

### 第一節 山の神・女神の出自

神々の記録にはさまざまな消長や習合がきざまれており、天孫系と出雲系の相違を考慮にいれたり、時系列でながめたり、空間性を取り出して分析したり、山伏がかかわっているかいなか、職業的な基盤を表に出して観察したり、農業の稲作と畑作のちがいを対比したり、縄文式文化と弥生式文化とを比較したり、いろいろな方法をもちいる必

要がある。『遠野物語』にあつかわれる山の神は前章と同じく繰り返すことになるが、つぎのような例を引いて、もう一度整理して、さらに起源にさかのぼってみたい。

山口より柏崎へ行くには愛宕山の裾を廻るなり。田圃に続ける松林にて、柏崎の人家見ゆる辺より雑木の林となる。愛宕山の頂には小さき祠ありて、参詣の路は林の中に在り。登口に鳥居立ち、二三十本の杉の古木あり。其旁には又一つのがらんとしたる堂あり。堂の前には山神の字を刻みたる石塔を立つ。昔より山の神出づと言伝ふる所なり。和野の何某と云ふ若者、柏崎に用事ありて夕方堂のあたりを通りしに、愛宕山の上より降り来る丈高き人あり。誰ならんと思ひ林の樹木越しに其人の顔の所を目がけて歩み寄りしに、道の角にてはたと行逢ひぬ。先方は思ひ掛けざりしにや大に驚きて此方を見たる顔は非常に赤く、眼は輝きて且つ如何にも驚きたる顔なり。山の神なりと知りて後をも見ずに柏崎の村に走り付きたり。〔八九〕

路の傍に山の神、田の神、塞の神の名を彫りたる石を立つるは常のことなり。又早地峰山六角牛山の名を刻したる石は、遠野郷にもあれど、それよりも浜に殊に多し。〔九八〕

丈高く面朱のようなる人なり。娘はこの日より占の術を得たり。異人は山の神にて、山の神の子になりたるなりといえり。〔一〇七〕

山の神の乗り移りたりとて占を為す人は所々に在り。附馬牛村にも在り。本業は木挽なり。柏崎の孫太郎も

これなり。以前は発狂して喪心したりしに、ある日山に入りて山の神より其術を得たりし後は、不思議に人の心中を読むこと驚くばかりなり。〔一〇八〕

このほか、天狗森の天狗〔九〇〕、「色緒き男」が出てきて「山の神たちの遊べる所を邪魔したる故、その祟を受けて死したるなりと言へり」〔九一〕という話、名に負う六角牛の峰続きの樹の深いところに「顔は緒く眼の光りかゞやける」男が通りかかった菊地菊蔵というひとの子供が死んだと教える話題〔九三〕、「小正月の夜半過ぎは山の神出でて遊ぶと言ひ伝へ」の記述〔一〇二〕などが山の神の例として採り上げられている。山の神のそのほとんどが顔緒き山男・異人に結びついていことが明確であり、山と里の境界というよりは、やや里を隔てて山にさしかかった領域に入った部分から山の神の領域になるといってよい。しかも、信仰圏はいずれにも属さず、里の側から勝手に異人を山の神とみなしているのであって、そう呼ばれた側は無意識の振る舞いをしている。予知能力があるから子供の死やらを当然のことのように教えているが、生業にしているわけではない。そのような超能力の予知能力は本来なら巫女やイタコの係累につながるものはずだが、採用の例からは特に山女という限定を受けていないのは、おそらくシャーマニズムの遠い記憶がかりうじて保たれた話題になってしまっているから、男女がほとんど意識されないのだろう。それは前章で展開しているように猿田彦に脈絡をもつ古代伝承の消息にかかわり、異人は山男に象徴化されていることも無縁ではないだろう。

かくして、明治時代に入ってから採集された語りのなかに伝わる、並はずれた体力や大男ぶりや超能力が〔九八〕に述べられるような「山の神」の石塔などのかたちで里のひとたちから畏怖され、ときには畏敬されていたのにちがいないのである。〔九八〕のように早池峯・六角牛山の名を刻んだ石は里よりも浜に目立つという指摘にわか

るように信仰圏の広がりが見えてくるものもある。そこには里から山へ向かう特性が見えてくる。それだけ山のほうが神秘性や開拓の余地をかかえていることになるだろう。そのなかでも天狗などは信仰圏からおちこぼれ、零落した神々に身を落とす羽目になっていた、神々の窓際族といってもよい。そうは言っても、愛宕山系では天狗はたんなる魔道の主としてだけではなく、まだかろうじて崇拜されるかたちで面目をたもっているから等しなみに論ずることはできない。

『遠野物語』の山の神は以上のような例にかざられるが、『遠野物語拾遺』にまで広げておさえておいたほうがよいと思うので、本編とは違った趣の山の神関連の記録を引用しておく。

山に行つて見ると、時折二股にわかれて生ひ立つた木が、互ひに捻れからまつて成長して居るのを見かけることがある。是は山の神が詰（十二月）の十二日に、自分の領分の樹の数を算用するとき、メめて何万何千本といふ時の記号に、終りの木をちよつと斯うして捻つて置くのださうな。だからこの詰の十二日だけは、里の人は山に入ることを禁じて居る。若し間違へて山の木に、算へ込まれては大変だからといふ。（『遠野物語拾遺』（九五））

貞任山には昔一つ眼に一本足の怪物が居た。旗屋の縫といふ狩人が行つて之を退治した。其頃は此山の附近が一面の深い林であつたが、後に鉾山が盛んになつて其木は大方伐られてしまつた。（右同（九六））

昔青笹村の力士荒滝は、六角牛山の女神から大力を授かつたといふ話がある。附馬牛村字石羽根の佐々木権

四郎といふ人は此話を聴いて、己は早池峰山の女神に力を授かるべしと祈願をしたが、後果して川原の坊といふ処で、権四郎は早池峰の女神に行逢うて、何か或品物を賜はつてから、忽ち思ふまゝの大力となつた。(右同〔九七〕)

此地方で産婦が産気づいても、山の神様が来ぬうちは、子供は産まれぬと謂はれて居り、馬に荷鞍を置いて人が乗る時と同じ様にしつらへ、山の神様をお迎えに行く。其時はすべて馬の往く儘にまかせ、人は後から附いて行く。さうして馬が道で身顛ひをして立ち止まつた時が、山の神様が馬に乗られた時であるから、手綱を引いて連れ戻る。場合によつては家の城前で直ぐ神様に遭ふこともあれば、村境あたりまで行つても馬が立ち止まらぬこともある。神様が来ると、それと殆ど同時に出産があるのが常である。(右同〔二三七〕)

山男の源流に産鉄が深くかかわっていることはすでに述べたとおりだが、山の神を考えるにあたって産鉄を避けてとおるわけにいかない。『遠野物語拾遺』の〔九六〕に見える貞任山の「一つ眼に一本足の怪物」の存在はまぎれもなく、産鉄の証拠をしめす。しかもその淵源は近世とかいった近いところにあるのではなく、蝦夷と呼ばれた古代にさかのぼる独自の製鉄技術があつたと思われる。遠野周辺の地名や習俗と対比しながらいまや混沌として正体を不明にしている山の神に産鉄の名残をさぐつて、遠野本来の山の神を明らかにしてみたい。

貞任山の奥に白望山があるが、その南東斜面に水源をもつ小槌川の水源地には金糞平と呼ばれるところがある。ヌカ塚スクモ塚と呼ばれる鉄滓を残す製鉄の痕跡をしめす場所と重なる〔七六〕。「白望の山続きに離森といふところあり」〔三四〕のあとにかつて「長者屋敷」があつたと記される箇所も産鉄・製鉄の名残をつたえるところである。

貞任山の南方にはわが国最初の洋式高炉をひらいた全国区の釜石鉾山がひかえている。この鉾山に源をもち、太平洋の釜石町にそそぐ甲子川はカネカワであり、製鉄の存在をみちびく。『遠野物語』にしばしば登場する六角牛山や笛吹峠はそこに隣接している。同じく「登り十五里降り十五里あり」〔四九〕と記される仙人峠も釜石とつながる。仙石街道と呼ばれ、そこを越えれば遠野の地にいたるが、地名の由来は千人沢の金山が崩れて千人の金掘りが死んだことによるとつたえられているように製鉄業に縁が深い。

小槌川の北には並行して大槌川が流れているが、その水源地一帯は金沢村と呼ばれるように「金」が付されている。文字どおり製鉄にかかわるところである。

甲子川と小槌川のあいだを流れ、大槌湾にそそぐ橋野川の水源地はほぼ貞任山の南面あるいは笛吹峠に近いところにあたるが、ここにある青ノ木という地名に着目できる。『遠野上郷大槌町物語』に鬼打ち伝説として語られている。大槌は木扁で、小槌は金扁である。『遠野物語』に挿入されている地図ではいずれも木扁になっているのだ。鬼の登場は製鉄と深いかかわりがある。

小槌川の川下より上流に向いて、左の山を葡萄森という。土地の人これをブンダ森と呼び、鶉の住居村との境となす。この山裾に、大和高取より移り住みし鍛冶屋あり。いつの頃よりか、毎夜この家の仕事を窺い見る鬼の現われ、やがて屋の柱を揺するなどの狼藉を働く。鍛冶屋ついに怒り、手に持ちし大槌・小槌にてその鬼を叩きしという。

鬼は頭を打ち割られ、大なる声を発して跳び上がり、そのはずみにて屋根を突き抜け、山奥目指して逃げ行きぬ。鬼は遁走の途次も小槌川中流の蕨打直にて川前の一軒の家に打ち当り、その家を壊し、山向こうの橋野

の方へ去れり。

鍛冶屋は手負いにせる鬼の行方突きとめんと、かつまた鬼の生きながらしならば後にわが家に仕返しに来ることある懼れ、止めをささんとせしなり、弓箭を携えて山に入る。されど鬼の行方ついに分明ならず。後に橋野の人の伝えしは、橋野の山奥、笛吹峠に近き山中、片羽山といえる山の麓にて、鬼の仰向きになりて死せるを見たりと。ために、この鬼の死せる地を誰言うとなくアオノキの地というようになれり。今日の青ノ木なり。

さる程に鍛冶屋は、その後、家業に精出さんと思ひ立ちしも、その手に大槌・小鎚を持つ度び、打ち殺せし鬼の思い出されて気色悪し。ついに鍛冶を廃業せんと鬼を打かねちし大槌・小鎚を家の前を流るる川中に打ち捨てり。鉄かねにてつくりし小鎚はその川底に沈み、木にてつくれる大槌はその川面に浮き、流れて海へ出しが、後ふたたび潮により岸へ戻され、一つ北の川筋の河口へ漂い着けりという。これにより土地の人、誰言うとなく小鎚の沈みし川を小鎚川、大槌の漂い着ける川を大槌川と呼び慣らわすようになれりとぞ。（『遠野上郷大

槌町物語』）

遠野郷のシンボルともいふべき早池峰はハヤチネであり、ハヤチはハヤテ（疾風）の古語であり、コチ（東風）などと共通のチに靈威をみとめているのである。チに池を宛てているが、オロチ・ミズチ（水霊）に通じる点では宇宙をめぐる風と水は循環性を共有している。血がチといわれるのも身体宇宙をめぐる風や水の役割と重なる命の中核だからである。風の神を祀る習いは古代製鉄の発生と無縁ではなく、鉄砲伝来の地・種子島は砂鉄精錬技術が発達したところとして知らぬものはないが、ここにはやはり風の神を祀る風本神社（最初は風木神社といていた）があり、また近江・美濃の鍛冶の中心に腰をすえる伊吹山は「伊吹山付近はわが国で最も卓越し、古代に鉞業の先

進地帯であったことが推測できる」(「伊吹山と気象」)といわれるほど風にめぐまれた風土であり、伊吹山の四隅にはネウ・ニユウ・ネオ(丹生)すなわち赤い顔料となる土、朱(硫化水銀)や丹(四塩化鉛)の古語にちなんだ地名(滋賀県伊香郡上・下の丹生、同県東部の丹生、三重県北部滋賀県寄りの丹生川村、岐阜県西北部本巢郡の根尾)つまり製鉄地帯が配置されたのは当然の理であると納得できる。鉄の神体伊吹山の風をむかえることができるところが古代製鉄の立地条件であったことを教える。井塚政義の『和鉄の文化』は製鉄の技術的な面を確実にしながら豊かな文化との密接な関連を探究した好著であり、そのへんの消息をくわしく説いている。

伊吹山は「息吹く」山に由来し、伊吹おろしとして今日でも濃尾平野に吹いているが、古代製鉄にとって実に貴重な役割を果たしたことを察知できるはずである。伊吹は古代原始的炉への送風を象徴する風の霊峰であったことは、送風の職業にたずさわった技術者たちが「いぶき部」として伊吹・伊福・伊福部・意布岐・五百木の名称で呼ばれてきた事情からも推察できる。

東北の遠野郷の早池峰はまさに命名の由来からして伊吹山と同じく風の霊峰であることが理解できる。

製鉄に風の霊峰が不可欠であることが明らかになったが、伊吹山を軸とする「ネウ」のルートは若狭から奈良東大寺をむすぶ塩津街道という国際幹線が発達、そこはさまざまな異文化の伝来をたどる道であると同時に十一面観音が通い、奈良時代以降は白山系列の山岳信仰と習合し、さらに高句麗からの亡命者や移住者・技術者が一体化して白山系修験者とむすびついて山岳宗教の一大拠点へと推移していく。往年の製鉄産業は衰亡して、農業へと転換を余儀なくされていく運命と一体になって十一面観音は民衆に支持されていく。

さて、『遠野物語拾遺』で「早池峰山の御本尊は黄金像の十一面観音」(一二六)の存在が記録されているが、

伊吹山の周辺領域がそうであったように製鉄の道ともいうべき脈絡が見えてくる。早池峰の十一面観音はいかなるルートであるかは詳らかにしないが、陸奥の国における仏教渡来とかさねあわせてみると少しは見えてくるはずだが、「ネウ」のルートを通して十一面観音が定着していった過程と密着する動きが陸奥の国で展開されていたことが明らかである。少し回り道になるが、鉄文化の渡来と仏教の北進をたどっておきたい。

先の井塚氏は古代製鉄技術の東漸を三つの流れがあったという仮説をもうけ、一つは種子島における江南・南洋からの南方系砂鉄精錬法、二つめはユーラシア中央部内陸から中国黄河周囲を経て日本の吉備をはじめとする西日本から越前に伝播した北方系鉄鉱石精錬法、三つめはユーラシア北方草原地帯を経由して渤海から東北につたわった北方系鉄鉱石精錬法とがあったとする。

遠野郷の製鉄は三つめの渤海からの伝来のうえに独自に古代製鉄技術を開発していた可能性が強い。新野直吉は喜田貞吉博士の東北の靺鞨国との交渉説をふまえて、やがて渤海との交渉の窓口を津軽の十三湊がなったとする。南下するリマン海流に乗った渤海の使者たちが津軽あるいは秋田・出羽の国あたりで交易にあたったのは神亀四年（七二七）とされる。新野氏は七世紀後半に来朝したツングース系北方人がわが方にもとめたものは繊維と鉄であったという。斧を賜与したというからこの時点では製鉄技術では上回っていたことになる（『古代東北史の基本的研究』）。

古代の律令、文武天皇四年（七〇〇）六月の条に「東辺北辺は鉄冶置く事を得じ」と、大和朝廷は蝦夷の優れた製鉄を背景とする戦闘力をそぐ必要から鍛冶場を設けることを禁止していることをみのがすわけにいかない。また正倉院の御物に舞草の銘のある無装刀があるのは、奥州の刀工が朝廷にめされて製作したものと指摘されている。

平泉の文化は京都や奈良の文化とは異質の独自性をもったものであることをつぎのように指摘する見解は当然といえよう。

東北地方には南方の出雲系もしくは吾田系の文化とは全く異った大陸の文化が早く広く分布して、文化を咀嚼し、愛玩する能力が養われて居った。京洛の文物の絢爛たるを聞くに及んで、之を愛好し、吸収せんとして、財力を尽して之を導入したのが真の東北の文化である。それは決して京洛の模倣憧憬の成金文化ではない。(西尾銈次郎「無草刀剣鍛冶の起りと東北文化の源流」)

伊吹山の産鉄の「ユウ」圈内の二つの丹生のあいだにある多度神社は製鉄神あめのめひとつのみこと天目一箇命を祀っている。遠野郷に「一つ眼に一本足の怪物」(『遠野物語拾遺』(九六))と語りつたえられる伝承もまた製鉄神が零落して「怪物」の冷飯を食っているしだいなのである。

ところで、わたしは伊吹山の壮大な古墳時代の幕開けをつげる和鉄生産の技術革新は井塚氏が唱えるように「鉄の五世紀」と名付けるに値する、この時期に確立したことに同意する。朝鮮半島の動乱によって亡命を余儀なくされた百濟出身の製鉄技術集団をたくみに配置して伊吹山のネウ地帯に製鉄基地を築きえたのは、氣比神宮を拠点として塩津街道とそれに並行する琵琶湖水運をつかさどっていた湖北の名門貴族息長氏のすぐれた采配による。

先に記したように東北に鍛冶場を禁じたのが七〇〇年となると、それ以前にたんげいすべからざる業績をあげていたのであることは言うまでもあるまい。『続日本紀』の大宝元年(七〇一)三月十五日条に丹海宿禰鹿鎌という者を陸奥国に遣わして冶金をさせたとあるのも東北の鍛冶の独自性を証明する。こちらは「鉄の五世紀」とまでさかのぼることができるかは定かでないが、それに近いところで拮抗していることは間違いない。

天平八年（七三六）、百済王の敬福が陸奥国造になり、天平十五年（七四三）、陸奥守に任じられると、天平宝字七年（七六三）まで二十一年の任期をつとめている。その任期中の天平二十一年（七四九）、宮城県小田郡から黄金を掘りあて、奈良の都に九百両の黄金を届けたとされる。東大寺の大仏と大いに関係があることは言うまでもない。先にしるした十一面観音を造立した近江国の神前郡や蒲生郡には百済からの帰化人が千人以上もおり、陸奥における黄金の発見を待機していたかに見える。百済王の敬福を陸奥守に任じた深い配慮があるようだ。

東大寺の大仏建立に必要な鍍金用の金を韓国に求めようとしていたとき、東大寺大仏の鑄工で百済からの帰化僧の義覚は国内を探せば発見されるであろうと助言し、同寺の良弁は近江国の石山寺如意輪観音に国内での黄金発見を祈ったという（司東真雄『東北の古代訪問——みちのくの文化源流考』）。

まずは奈良の大仏が先であって、陸奥の国における仏像建立の成立はこの後になることは常識であろう。東大寺大仏の完成は天平勝宝一年（七四九）である。

『遠野物語』にしばしば示される「大同」（八〇六―九）はこの年間に甲斐の国から移り来た旧家をさしている。大同は大洞とも書かれたが、「大同は田村將軍征討の時代なり」「二四」と語られているが、完全に重なるわけではなく、坂上田村麿が胆沢に城柵を築き、鎮守府を移したのは延暦二十一年（八〇二）だから田村麿の史実は少しあとのことになるものの、ほぼ同じ時代のことである。その大同年間に早池峰の十一面観音が建立されたとする記録はほぼ信じていい背景があることになるだろう。遠野の大同元年と同じく、多分、大仏の建立などにたずさわった人たちと思われる節のある近江国の夷俘六四〇人が太宰府へ防人として赴任させられている。その多くが叙位賜姓されているところを見ると大仏建立などに貢献があったものたちと見てよいだろう。

『万葉集』には陸奥の国が黄金の国として東大寺大仏建立に大いに貢献したことをたたえた大伴家持の歌がある。  
すめるぎの 御代栄えむと 東なる みちのく山に くがね花さく

詞書に「陸奥国金を出だす詔書を賀ぐ哥一首並びに短歌」とあるように、天皇や中央貴族たちが産金を喜んでい  
ることを北陸の任地から慶賀している歌と受けとめることができる。『続日本紀』に記されるように天平十九年（七  
四七）九月に鑄造を開始した東大寺の蘆舎那大仏に鍍金する黄金が足りなくなっていたところに陸奥から黄金が届  
けられた背景がこの歌にはこめられているのである。このときの中心人物であった陸奥国司の百濟王敬福は従五位  
から七階級の特進をはたしている。

みちのくの名は全国区になったが、仏教の流布はこれからであった。まず黄金の採掘が先にあり、ほとんど同時  
に仏教の布教がもたらされた。

「一つ眼に一本足の怪物」が出てきたついでに製鉄にまつわる伝承にもう少し深入りしてみたい。柳田国男は性  
神のたぐいを忌避していたところがあるので、『遠野物語』にも姿をひそめているが、鍛冶場における溶鉱炉を表  
す古語のホト（女陰）・ホド（火処）、フイゴを表すマラ（麻羅）はそれぞれ女陰と陽根の隠語をしめすように性  
神と深い関係がこの分野には少なくない。『古事記』に天津麻羅とある鍛冶師を表している。

「顔緒き大男」が猿田彦につながることはすでに指摘したとおりであるが、この猿田彦は天孫の道先案内を無事  
つとめたあと、『古事記』によれば「伊勢のアザカの海」でヒラブ貝に手をはさまれて海に沈み、おぼれてしまっ  
たとされる。アザカのアザは既述した朝日長者譚の都から嫁入りした顔にアザのある姫君に通じ、やはり産鉄の文  
脈の話題であるが、古語では崩れた崖の地形をしめす言葉であり、柴田弘武の『風と火の古代史』によればアザの

つく地名のほとんどが古代製鉄（精銅）などの金工に関係があることを証明している。そしてこのアダは天津麻羅につながり、陽根とむすびつくと指摘するのは沢史生である。

山城国造の祖に阿多根命がいる。『国造本紀』前文にはこの神が天目一箇命とある。つまり天津麻羅と同神であるところから、「アタネ」、「アタ」、「アダ」に陽根の意が秘められてきた。そうした片目の鍛冶神に相応の女房という意味合いから、炭焼き小五郎の女房になった都の姫君にも、「顔のアザのある女性」という設定がなされた。（沢史生『闇の日本史』）

猿田彦は天狗とみなされ、猿田彦のあるところ天狗をまつる例がほとんどであり、天狗の鼻は陽根の分身とされるのが一般的である。

ホトを火傷して死ぬのがイザナミ。イザナギとイザナミの両神の名称にはさまれている「サナ」を分解した福士幸次郎の唱えた「サナ」は「サナギ」（鐸）説から褐鉄鉞にむすびつけるのは真弓常忠の『古代の鉄と神々』である。サネは女性の陰部を表す隠語でもあるが、真弓氏が述べるようにもう一度、福士幸次郎の仮説は一考するに値する。

サナ・サヌ・シヌ・シノも鉄を意味した。福士幸次郎は、サナ・サヌ・シノ・シナの語義を追い求めた末、サナとは果実の核の部分の意味し、カナサナ（金讃）とは外皮を鉄でまとった果実や穀物の如き形状のもの、すなわち鈴・鐸（サナギ）のことであるとした。ただし福士幸次郎もそれが褐鉄鉞とまで思いつかなかったが、サナギとサナミは、サナの語に「ギ」・「ミ」の男女両神の意を負わせたものだとした。そこに接頭語の「イ」が付いて、イザナギ・イザナミとなる。イザナギ・イザナミ両神が鐸に由来することを説いたのであるが、この説は顧みられなかった。

しかし、改めてこの富士の想定は再検討されるべきときに来ていると思う。それはこの両神をまつた多賀大社付近も「サナ」すなわち褐鉄鉞の所在を求め得るからである。信濃、埴科、更級、蓼科、仁科等の「シナ」の意もこれによって窮知できることとなる。(真弓常忠『古代の鉄と神々』)

男女の女陰や陽根がこのように古代製鉄の神話・伝説に淵源をもつことが明らかなのだが、その生命の豊穰にあやかろうとする古代的信仰の脈絡はおのずと山の神や石神や塞の神に陽根をまつる事例につながっている。陽根はすなわち太陽の陽であり、日をしめす。天照大神・猿田彦・日吉神社・猿女などに脈々とながれる日神崇拜の由来とつながるのである。

ホトを火傷して火の神・迦具土神を産んだイザナミだが、カグはカカまたはカガの転訛とされる。カグは案山子のカガシとも関連し、こちらは一本足である。田の守り神の案山子はもと製鉄の領域に属する。小学校唱歌に「山田の中の一本足の案山子」というのがあったが、その昔は「山田の曾富騰(そほど)」といったという。ソホドとは赭人(ソホヒト)を意味するという(高崎正秀「蛇竜崇拜と靈剣伝承の或る観察」)。高崎氏はつぎのようにも記す。

それが一の遠来神なるが故に、日神崇拜と習合せられて赤衣の姿に観ぜられ、それは赭人であり。炫・輝く意味を内包せずになかつたであらう。更に又、当然水を渡つて来り臨む蛇神としての一面をも有したかも知れず、殊にその戴く笠の如きは、蛇のとぐるを巻いた形、所謂「皿になつた」形とも無縁でなかつたらうことは、別に述べた処に譲り、こゝには再説しない。(前出同)

一本足の案山子は耳なれたひびきを持つが、稻杭を十字に組み立てワラ人形仕立てにしたシシおどしにとどまる

ものではない。由来は古代製鉄と深くかかわると同時に「星の神・香香背男」(『日本書紀』神代下の第九段)あるいは「天に悪しき神あり。名を天津甕星あまつみかほしという。またの名は天香香背男」(同)と邪神のあつかいを受けている。差別用語のなかでも「臭い」というのが生理にからむゆえにキツイ言葉であるが、香香背男は臭気がかがせる男、撒き散らす男、臭い男というのだから相当、反感を買っていたことになる。全国統一をねらう王権とそれに従わない反王権の対立構造のなかに描かれた代表が香香背男ということになる。『古事記』(上巻)では「崩彦」と記されるとおりが、崩れた男すなわち醜い男というあつかいで、身分はおとしめられている。しかし、足なえであるけれども「ことごとく天下の事を知る神」とも記されているように、一つ眼一本足の面影をただよわせており、王権も一目を置く存在であったのである。

これは八世紀の初めのことであるから、どこまでさかのぼるかは明らかにできないものの香香背男らの神々が活躍したのは、それより以前であることは間違いない。

なぜ「天下を知る」輝ける星のアマツミカボシほどのものがかくも貶められているのだろうか。中国では一日、一夜で世界をめぐると思われ、太白神とあがめられるアマツミカボシの名にしおう実力者が排除されなければならぬのは、六世紀から七世紀にかけての大和朝廷の全国統一の動向とかさなるからである。『常陸国風土記』に見ることができるよう王権は常陸の一族は「夜刀の神(蛇)」とさげすまれ、律令制定後の八世紀初頭には古代製鉄の担い手であった常陸の民は鉄を掘ることもゆるされなかった。同様に蔑視の対象になったのは蝦夷と呼ばれた北狄をはじめとして佐伯・土蜘蛛・隼人である。そんな背景のなかで葬式をつかさどる職業の土師一族は素性を隠すために宮廷に改姓を願い出て菅原姓を名乗るといったいきさつも王権支配の強化のなかでのできごとであった(七

八一年）。菅原道真はその末裔であり、時の左大臣・藤原時平の側近から土師の出自を取りざたされ、挙げ句には濡れ衣を着せられて太宰府に流罪されたことはよく知られる歴史のひとつまでである。

この律令制度のもとに展開された大和朝廷の全国制覇は遠野にもおよぶ。もちろん、遠野にかぎらず各地の新たな開拓の時期が「大同」という年号と重なってくることは言うまでもない。遠野においても「大同」の年号がきわだっていることはつぎの引例に明らかである。それは九世紀初頭ということになる。

村々の旧家を大同というは、大同元年に甲斐国より移り来たる家なればかくいうとのことなり。大同は田村將軍征討の時代なり。甲斐は南部家の本国なり。二つの伝説を混じたるに非らざるか。〔二四〕

奈良時代の柵戸関係年表を見ると、和銅七年（七二四）から神護三年（七六九）にかけて畿内以東の国々から出羽・陸奥の柵戸へ移住している。大同年間の甲斐から遠野というかたちは見えてこないが、東海方面からも多く移住しているのです。語りつたえられているとおりかも知れない。その多くは百姓・浮浪人・不孝・不恭の者などとなっている（中村修也「古代東北の商業世界」）が、産鉄のかかわりから見直してもよいかも知れない。たとえば、霊龜二年（七一六）に駿河・甲斐など八カ国の高麗人一七九九人が武蔵に移されたという史実が残っているところを見ると、大同年間の移入は産鉄の技師として遠野に下った可能性もあるからである。

そして早池峯の開基もまた大同とされ、すでに十一面観音をともなってきたという（伊能嘉矩「悪路王とは何ものぞ」）。「始めて早池峯に山路をつけたるは、附馬牛村の何某という獵師にて、時は遠野の南部家入部の後のことなり。その頃までは土地の者一人としてこの山には入りたる者なかりしと」〔二八〕と語られているとおりであろう。ただし、十一面観音の信仰は十世紀から十一世紀に盛んだったということからすると、大同年間に十一面観

音まで整ったとするのは出来すぎだ。『遠野物語拾遺』の(二二二六)中に早池峯の「御本尊は黄金像の十一面観音」とあるのは、時代が下るとみるべきで、黄金の仏身は十二世紀の信仰を集めた現象と重なってくる。その都度、時代の流行に習合してきた可能性を考えると、すべて大同に集約してよいか疑わしい。大同の時代はこの遠野郷の大変革の節目であったことはまぎれもない事実であることも確かである。猿ヶ淵川の灌漑などもこの時期におこなわれたという。悪路王伝説が誕生する背景にこの大同の田村將軍の征討を時代が少しずれるものの、重ねて語り伝えられているのは仕方ない動機といえよう。

すなわち史実をたどると、坂上田村麻呂の征夷は延暦二十年(八〇二)であり、翌二十一年には胆沢城を造営してアテルイを征伐する。なぜ大同が征夷の時代となっているかを見過ぎすわけにいかない。それは寺社縁起の管理者の記録の統一性による。第三章第六節でのべたように田村將軍は毘沙門天(多聞天)の加護をえて悪路王を討伐したとされている。岩手方面に毘沙門天信仰が根強い事情はここにある。毘沙門天は仏法守護の四天王のひとつで、北方を守るとされ、夜叉・羅刹を眷属として従える軍神である。それに寺社縁起が作用して、陸奥が律令制に組み込まれていく過程で寺社は抜け目なく民衆を信仰の系列化をはかっていく。したがって、田村麻呂の東北におけるいちじるしい讚美が伝承者たちの意図的な作業によってなされていることを忘れてはなるまい。毘沙門天に踏みつけられる鬼は陸奥のアテルイに加担したもののたちの始祖たちなのであり、讚美の背景にがい屈辱の思いがひそんでいるのを東北の土着の民衆は隠すことができないはずである。つぎの概観には作られた史実の匂いがかぐことができるだろう。

平安京の羅城門の楼上に載る毘沙門天が外敵防護の塞の神として人々の心をとらえたのは九世紀後半であるが、

この世紀は兵乱鎮圧の時代であったのである。

史実としては大同二（八〇七）年には東北地方に来ていない田村麻呂は征夷の象徴的存在として、また、象徴的官職としての征夷大將軍を帯びる英雄として認識されている。寺社の縁起の多くに田村麻呂草創のものがあるのは、東北においてはそれらの地域が大和の統一国家の範囲に位置づけられる新たな出発点としての根本的意義をもつゆえであった。そして田村麻呂伝承の中核部分は田村麻呂の征夷がその背後にある十一面観音・多聞天の靈験によるものとされ、それゆえ田村麻呂が建立した清水寺の建立が大同二年と同じ年となり、在地における田村麻呂の建立の神社も同じ年として理解されるのである。（田中秀和「近世北奥の寺社縁起と田村麻呂伝承」）

田村麻呂は津軽や出羽には一步も足を踏みいれていないにもかかわらず、田村麻呂建立とされる寺社や伝承がたわつているところが興味深い。支配勢力の伸張にもなつて讚美されるものは、より強く伝説のひとつとなつていく証左である。その背景には田村麻呂がアテルイを斬首せず、地位をあたえるべく都にも上洛していることが考えられる。伊能嘉矩によれば悪路王の語源は弓射る族人というが、その矢には古鉄鏃が用いられたというから鉄豪族と言い換えてもよい。伊能は綾織村の羽黒叢祠の羽黒はアクロと同音から来しているとす。出羽の羽黒山などの由来にもつながるのだろうか。田村麻呂伝説とは違った角度から民衆はアテルイを支持していたとみえる。しかし、公卿たちの東北蔑視は変わらず、斬殺で報い、陸奥のひとつとを逆なでしてしまった。そんな事情のうえに東北における田村麻呂伝説の根強さがあったのだが、その反面、大和朝廷を受け入れていたわけではないという、現代にまで持ち越す権力への反感をぬぐいきれない理由があるだろう。

管理者たちの語る伝承には、わたしの関心はなく、もちろん、大同以前の素朴な遠野の復元をこころみただけであり、射程をあくまでもそこにさだめてさかのぼろうとしているから、横道にそれるようだが、史実の裏事情を明かしておく。

さて、山男の素性が猿田彦の面影をやどしているところに眼のかがやき、顔の赭さの謎が秘められていたことはすでに触れてきたとおりであるが、ここでもまた一つ眼の一本足の怪物、案山子が同じく日神崇拝の一点に収斂していくことを知る。

からだの大きいなる異人と見られた一群は別名、ダイダラボッチと呼ばれる巨人たちであろう。柳田国男は「妖怪談義」や「ダイダラ坊の足跡」を残し、九州東海岸の宇佐とその周囲にダイダラ伝説の起源をもとめているのだが、遠野に関しては巨人伝説は縁がうすいらしく、『遠野物語』にはつぎの例があげられているだけである。ただ、巨人伝説ということとさら強調した記述のしかたではなく、さりげなく述べている。

小国村の何某という男、或る日早池峯に竹を伐りに行きしに、地竹のおびただしく茂りたる中に、大なる男一人寝ていたるを見たり。地竹に編みたる三尺ばかりの草履を脱ぎてあり。仰に臥して大なる麁をかきてありき。〔三〇〕

あとは山男が巨体であることを何度か述べたところで巨人伝説の脈絡をつたえているのだが、ダイダラボッチとはむすびつかない。『遠野物語拾遺』にこの章で引例している「一つ眼に一本足の怪物」〔九六〕と「三面一本足の怪物」〔一二六〕を見出すだけで、ほかに例示がない。あとは、かろうじて佐々木喜善の「老媪夜譚」に「三眼一本足の化物」として大入道が紹介されているくらいである。

日本古来の製鉄法はタタラと呼ばれてきた。タタールに由来するとされるのだが、神武天皇の后がホト・タタラ・イススキヒメと呼ばれる産鉄女神であったこともタタラの基盤をつたえている。口承文化は記憶の伝達を容易にするために誇張をすることはオンクなどの述べるとおりだが、大きな溶鉱炉を大タタラといたり、体軀の大きなタタラ師を大タタラと呼んで畏敬や畏怖の念をはらったのは当然のなりゆきである。

遠野の地名の大半に古代産鉄の名残を反映していることは再三ながめてきたとおりだが、タタラやダイダラボツチなどの伝説が希薄なのは、陸奥という中央と隔離された僻地にあったことも多分に関係しているだろう。七世紀頃、阿倍比羅夫は水軍を率いて蝦夷討伐にむかざるをえなかったわけだが、それだけ蝦夷の陸路は未開発であり、中央の影響をまぬがれていた表れである。そうになると、はたして修験者たちが尾根づたいに古代産鉄をもたらすようなことがあったかという、かなり疑わしい。東北の独自性、もしくははあるとしたら渤海方面との交渉のなかで百済やユーラシア方面からの鉄文化の伝播が考えられるだけである。

田村麻呂に滅ぼされたアテルイまたの名は悪路王の伝説はほうぼうにつたわるが、その多くは京都で首をはねられてからのものが多く、鬼首といった地名に代表されるように死して鬼とおとしめられている。ヤマトタケルが退治しようとした産鉄豪族もまた悪路王としてあつかわれた史実が残っているが、それは房総の鹿野山周辺の豪族であったことが知られている（柴田弘武『風と火の古代史』）。ここにも首塚や鬼谷という地名に刻まれているが、王権によるまつろわぬものへの脅威の表現と考えるべきだろう。

王化になびかない東北一帯を蝦夷と呼び、往古より野蛮視する考えは『日本書紀』にも明確に記されている。

其れ東の夷は、識性暴び強く、凌犯を宗とす。村に長無く、邑に首なし。各封堺を貪りて、みな相盗み略む。

また山に邪ぶる神あり、郊に姦しき鬼あり。（『日本書紀』景行天皇二十七年紀）

再三再四の蝦夷征伐にあらがった陸奥の勢力は中央政権にとってあなどりがたかったと同時に己の理を通そうとして中華主義にたつて無秩序を言いたてたかかった模様である。夷を鬼の一族とみなす先入観は王権側の理屈でしかないことは申すまでもあるまい。

そろそろ本来の山の神が女なりやいなやにもどつてみよう。古代製鉄の経緯から男女両神が祀られたらしいことは明らかになったわけだが、あまり一般化せずに、あくまでも『遠野物語』の挿話やそれから漏れた『遠野物語拾遺』の補遺あるいは遠野の歴史的記述をとおして迫つてみたい。

そうは言っても遠野の地に古代を再現する資料がとほしいことはいなめない。つぎの山神の字を刻んだ石塔云々の箇所は山の神の消息をもっとも一般的につたえるところであろう。これらの石塔は自然発生的に民衆の生活の知恵としてたてられていったのである。

山口より柏崎へ行くには愛宕山の裾を廻るなり。田圃に続ける松林にて、柏崎の人家見ゆる辺より雑木の林となる。愛宕山の頂には小さき祠ありて、参詣の路は林の中にあり。登口に鳥居立ち、二三十本の杉の古木あり。その旁にはまた一つのがらんとしたる堂あり。堂の前には山神の字を刻みたる石塔を立つ。昔より山の神出づと言ひ伝うるところなり。〔八九〕

〔八九〕の注記に「遠野郷には山神塔多く立てり、そのところはかつて山神に逢いまたは山神の崇を受けたる場所にて神をなだむるために建てたる石なり」とある。遠野の共同幻想の集約としての石塔は時代を超えて自然に对処する民衆の畏敬や恐怖がないまぜになつてひびいてくる。

つぎのジョウツカの由来も古いと思われる。やはり石を立てている。

和野にジョウツカ森というところあり。象を埋めし場所なりといえり。此所だけには地震なしとて、近辺にては地震の折はジョウツカ森へ遁げよと昔より言い伝えたり。これは確かに人を埋めたる墓なり。塚のめぐりには堀あり。塚の上には石あり。これを掘れば祟ありという。(一一三)

石はいたるところにころがつている身近で素朴な存在であるが、単純な目印からはじまり、徐々に象徴化していく性質のものである。石の移動もあるし、道の分岐の目印として考えた石が置かれることにもなる。つぶてのようなものから岩にいたるまで大小があり、見るものによっては、ありきたりのものから厳かさを感じさせるものまで、まさに玉石混淆というコスモロジーに漂う命なくして命あるものであることを古代人も肌で知っていたのだ。山の神もまた初めは男女の隔てを超越した、自然そのものの偉大なるふところに包まれて感じられていったものといふべきだろう。

柳田国男には『遠野物語』(明治四十三年六月)の刊行に先行して出版された『石神問答』(同年五月)があるが、柳田が石神にただならぬ関心をいだいていた証左である。

塚の形跡は直接の言葉にでていないところにも見える。ダンノハナといわれる村の境と思われるところに付けられている。

山口、飯豊、附馬牛の字荒川東禅寺および火渡、青笹の字中沢ならびに土淵村の字土淵に、ともにダンノハナという地名あり。その近傍にこれと相對して必ず蓮台野という地あり。(一一一)

(一一一)の注記に柳田は「ダンノハナは壇の塙なるべし。すなわち丘の上にて塚を築きたる場所ならん。境の

神を祭るための塚なりと信ず」と記す。これも自然発生に近い山神と人間との関係性を塚あるいは石に託しての共同意識の表れである。人が山の神との深いかわりを表現しようとした営みがこれだけ緊密であった時代を持っていてというだけでも嬉しくなる。たんに崇りを恐れた恐怖心の表れとしてしりぞけるにはしのびない純朴な心の作用というべきだろう。

ダンノハナはつぎのところにも出てくる。

ダンノハナは昔館たてのありし時代に囚人を斬りし場所なるべしという。地形は山口のも土淵飯豊のもほぼ同様にて、村境の岡の上なり。仙台にもこの地名あり。山口のダンノハナは大洞へ越ゆる丘の上にて館址よりの続きなり。蓮台野はこれと山口の民居を隔てて相対す。蓮台野の四方はすべて沢なり。東はすなわちダンノハナとの間の低地、南の方を星谷という。此所には蝦夷屋敷という四角に凹みたるところ多くあり。その跡きわめて明白なり。あまた石器を出す。石器土器の出るところ山口に二ヶ所あり。他の一は小字をホウリヨウという。この土器と蓮台野の土器とは様式全然殊なり。後者のは技巧いささかもなく、ホウリヨウのは模様なども巧なり。埴輪もここより出づ。また石斧石刀の類も出づ。(以下略) (一一二)

「ホウリヨウ」についての注記があるが、「ホウリヨウ権現は遠野をはじめ奥羽一円に祀らるる神なり。蛇の神なりという」とあるごとく宮城・岩手・秋田・青森県にまたがって観察され、藤原相之助の「奥羽に於ける先住民の祭神」によれば、円形古墳とされ、石棺などを埋葬した形跡を認めることができる。藤原の調査では権現信仰とむすびついているものの、仏教の影響に習合していったもので、歴史以前にさかのぼる可能性を持っている。少なくとも平安・鎌倉時代以前にさかのぼることはまちがいなさそうだが、ホウリヨウにあてている漢字は一定せず、

法領・宝領・宝龍・宝僚・保量・豊龍・法呂・保呂・法良・法陵などからは皆目、見当がつかない。共通することはホウリヨウ様が祀られる場所は(一一二)に記述されるように田に臨む丘の上にあること、さらに蛇がからんできて、里人はこの付近ではけつして蛇を殺さぬようにしていたという点である。

そんな解明不可能にみえるホウリヨウ様を仙台出身の大槻文彦は『大言海』に「ホロバ奥州に母衣、法量、法龍といふ神あり、ほろばと訓す、蝦夷語に關係あるべし、或はアイヌ語の Poropa (大首長の意) 蝦夷語にて酋長の居所といふ」と述べているが、必ずしもホウリヨウすべてを包含する意味を表さない。だが、小高い山すなわち丘をイメージしているというのであれば、ホウは峰、リヨウは陵であるところから「高いところ」あるいは「丘」といった意味を内包することになる。リヨウはアイヌ語では、やはり「高いところ」をしめす。蛇とのからみはつぎの佐々木喜善から柳田への返信にあるとおりでである。

ホウリヨウ権現も遠野郷には多く候 此の神の神体は多くは蛇にて候 或は此の神の権現は蛇体なりとも申し候にや ホーリヤウの社には必ず藤を栽ゑあり候 これは藤の他の木に絡りたる様が蛇に似たる故と存じ候  
(『石神問答』三一)

菅江真澄は「道家陰陽道より鎮祭したる神」と述べるが、あてずっぽうな見解のように思う。先の藤原の採集した伝説には蛇の伝承がつたえられており、佐々木の蛇体説を裏付けるので引用してみたい。

昔これ此の林の近辺の民家の娘が或日林中の清水に己が顔を映して見ると、そこには若い美男の顔も映つて見える。娘はその美男と恋に落ち、間がな隙がな林中に入るやうになり、身体は次第に痩せ衰へて今にも命危く見えるので、娘の父母は大に憂へ、熊野権現に祈願して堂籠りしてると、権現の御示しに、林中に尚一つの

清水がある、その清水の所で、事の次第を明白に語れ、若し恐ろしい事があれば我名を呼べとある。夫婦が其通りにすると林中忽ち風雨を起し震動雷電物凄いので恐ろしさに耐へず、熊野権現の御名を唱へると、空晴れ震動止み、二十尋ばかり雌雄の大蛇が互に咬み合ふて死んでる、之で雄蛇が娘と契つてるのを、雌蛇が知りつけ嫉妬の咬み合ひをしたのだつたことが知れた。そこで雄蛇を法領権現、雌蛇を雲南権現と祀つたとある。法領と雲南とが大蛇の夫婦だつた伝説なのだが、之は田子村の法領神男女伝と共に注意を要する。(岩手県稗貫郡万丁目村東下根子の法領林)

法領と一对に語られている雲南権現については詳しくはふれないが、こちらも宇南・卯南・鵜南・雲南・海南・運南・宇名・海女などをあてて、ウンナンと呼ばせている。祀られている場所が水田に近いところから察するに、水田耕作あるいは水の神に深いかかわりを持つものと思像できる。

水の神に由緒があるのはウンナンという奇妙なひびきに耳を傾けていると、水中に棲息する鰻はウナギ・オナギ・オーナンの音声を持ち、山椒魚はウナンサウと呼んでいた。沖縄の首里・那覇では青大将をオーナジャーと言い、糸満ではオーナンジャーと呼んでおり、奄美大島から八重山群島にかけてまさに蛇行するがごとくアウナザ・アウナジ・アウナンチ・オーナザバク・オーナジバウといった青大将の方言が列なっているという。「オー」は「青」の訛りであり、それを切り捨てるとナジ・ナジャー・ナンジャの蛇の胴体が残る。湾曲状をさす言葉であることは、東北方面では虹のことをノジと言っていることでもわかる。ネジ・ヌジという方言も広く使われている虹の別名である(橋正一「虹は蛇なり」)。蛇足をくわえると、穴子(アナゴ)や渚(ナギサ)や薙刀(ナギナタ)や長い(ナガイ)や蛹(サナギ)といった虹や蛇に共通する語源を全国である程度のヴァリエーションを持ちながら使っている。

るところにもウンナンの広範な基盤が見えてくるはずであり、東北のみの特殊性であるとは断定しがたく、その消長をも射程におく、とらえ方が不可欠である。虚空蔵信仰とのむすびつきによってウンナン信仰は変化をとげる。特に伊達政宗の尊崇が強かったことと相まって、佐野賢治が指摘するように新田開発にともなう洪水の被害からまぬがれようとするためウナギ食の禁忌が合体した習俗として新たな発展をしたものとみえる。いずれにしてもウンナンは先にあつたことは確かであろう。

柳田は石や樹木や塚の発生を単純にはとらえず、自然のコスモロジーと一体になろうとする古代人の必然の動向を重ねてながめている。そしてそれは古代以来の知恵として神々とともにあろうとするかぎり時代を隔てても変わらない風習として持続されてきたと思われる。つぎの箇所はそんな深い思いをゆだねて観察しているところである。

しかしてここに問題としておいおい解決したいのは、境の榜示に石を立て樹を植えまたは塚を築くの風習はいつの代から始つたかということとともに、元来石または樹または塚がそれ自身独立して神の住処であつたためにこれを大事の境の上へ持つて行つたのか、あるいはまた目標として適當なる塚石または樹を立てたに付いては、これにも他の例に準じて神を齋いくことになつたのかという点である。自分の今の考えはむしろ前者に傾いているが、結局二ツの観方は一に帰するとも言ひ得る。何となれば珍らしく古い樹もしくは形の変つた巖石などを威霊ある物と考え、後にはまたこれに神が宿ると信ずるに至つたのは、要するにその物が遠近万人の目に触れやすいからで、後にはひとり天然に存する木石のみでなく、樹を栽えて成長を待ちあるいは石を遷しまたは加工して特に霊場を構えるようになって、期するところはただの石、ただの樹より大いに特異ならしむ

るにあつたのである。諸国の平野または群山の中に屹立する飯山、飯盛山は日本においては塚の先型であろうと思う。かかる地点を霊地と考えた思想は、やがて見通しに何も特殊の地物の存せざる地方に人為的境界を定むるに当つて、これに似た物を工作する風習と化したのかも知れぬ。これは山に人を葬る代りに人を葬つた場所に山を作るのとよく似ている。(柳田国男「境に塚を築く風習」)

ホウリョウ権現は仏教以前の古代の記憶をとどめるものであることは、そこに蛇が仲介していることでわかる。原始信仰では蛇は山の神であつたからである。柳田の言う「山に人を葬る代りに人を葬つた場所に山を作る」ことも古墳というものがそうであつたように、壇の意識でなされ、それが丘のようなどころダンになるわけで、そこはまさに山の神の依り代となるべきところの「山」ということになる。「一一二」に述べられる土器の模様が「巧みなり」とされるが、躍動する蛇の文様を描いた縄文土器のことではないだろうか。「蝦夷屋敷」と呼ばれる背景も稲作以前の蝦夷の繁栄の時代があつたことを示唆する史実をしめしていないだろうか。この縄文時代の層のうえに稲作文化と鉄の文化が相前後して栄えていったはずである。

人を葬るのに山を作るといふ「壇」の意識は、つぎの箇所にもうかがうことができる。山口のダンノハナは今共同墓地なり。岡の頂上にうつ木を栽えめぐらしてその口は東方に向かい門口のきたるところにあり。「一四」

うつ木は黄金埋蔵伝説に深くかかわる縁起のある木であることを考えると、山口のダンノハナはもとは産鉄に由緒があつたのかも知れない。うつ木の伝承は「七六」に例示されている。

早池峯に祀る十一面観音は修羅道の世界を救う、慈悲と柔和の使者である。観音様といえたい女性と決まっ

ているが、十一面観音は性別は不明である。しかし、観音は水辺の神ときまつており、母神信仰にも通じている。ホウリヨウ権現から時の潮流に乗った十一面観音などへの移行は自然のなりゆきであったところからホウリヨウの正体が不明なまま宙に浮いてしまったのである。そんな経緯にもかかわらず伝承に古代の脈絡をきざんだ蛇とホウリヨウ権現の社にかならず植えられているという藤とのかかわりに触れておいたほうがよいだろう。柳田はホウリヨウ権現のみに焦点をあてているのは佐々木の語りのなかに含まれていなかった可能性があるからやむをえないのだが、肝心な要素を持っている。中央の栄華をきわめた藤原一族、平泉の藤原一族、すべて栄華の中心に藤原一族がいたという事実から推しても藤の一字は重みを持っている。

「一一二」に「このあたりに掘れば祟りありという場所二ヶ所ほどあり」とあるのも蛇とかかわる。蛇が凶変の前兆として現れる様子を述べるのはつぎのところである。

この凶変の前にはいろいろの前兆ありき。男ども苜置きたる<sup>まくざ</sup>秣を出すとて三ツ齒の鋏にて搔きまわせしに、大なる蛇を見出したり。これも殺すなど主人が制せしをも聴かずして打ち殺したりしに、その跡より秣の下にいくらともなき蛇ありて、うごめき出でたるを、男ども面白半分にことごとくこれを殺したり。さて取り捨つるべきところもなければ、屋敷の外に穴を掘りてこれを埋め、蛇塚を作る。その蛇は<sup>あしか</sup>箕に何荷ともなくありたりといえり。【二一〇】

「殺すな」「蛇塚」（経塚の例もあり）の文脈に蛇への信仰が見えてくるが、大和の三輪をはじめ山にトグロを巻く祖神と見ていることは広く知られるところだが、トグロは縄文・弥生時代から円錐型の家屋を通して蛇の胎内をイメージしたものとして生活に密着してきたのである。蛇は杖にも酷似しており、杖立ての信仰から樹木を神木

として奉ずるかたちにまで発展する。熱田神宮などの蒲葵（ビロウ・アヂマサ）は聖域の神木として信仰の中心に据えられてきた。その蒲葵の葉は呪力を持った扇の原型として今日なお日本文化の要たる要素をになっているゆえんである。

蛇に見立てられる樹木には他に朴の木や榎や藤などが数えられる。そうした蛇に見立てられる樹木は吉野裕子によれば、古語の蛇（ハハ）を樹木にかぶせて蛇木（ハハキ）あるいは竜樹（ハハキ）として祭りの中枢にすえてきた（『山の神』第一章）。朴の木は元来、ハハノキであって、後にホウノキに転換したものだらう。秋田県には朴の木を庭に植えると蛇が集まるといふ伝承もある。このハハノキが箒に転換したところに「産が重いときには、産のぐるりに、箒をたてるべきものとされた」（福井県大野郡、『民間伝承』10巻二号「誕生特集号」）背景がみえてくる。この節に引用した『遠野物語拾遺』の「山の神様が来ぬうちは子供は産まれぬ」（二三七）の理解を容易にしてくれる。

また蛇の古語がハハであるとしたが、ヲロチ、ミヅチ、ノツチも蛇の意になっている。しかし、チは霊という自然の威力に由来したものであり、それを自然の力を形容するために「嶺の霊」はヲロチと呼ばれ、ヲは尾根あるいは山の小高いところ、すなわち山々の連峰におごそかな神々の姿を読み取っているのである。同じくミヅチは水の霊、ノツチは野の霊を意味していたのである。それがやがて祖霊の位置を獲得していくことになる。山の神は大蛇にむすびつく。ここにはアニミズムの名残が見える。蝦夷屋敷と呼ばれる遠野の地はゆたかな霊位をそなえていたにちがいないのである。この蝦夷をアイヌとむすびつける速断は避けたいが、アイヌはミヅチをミンツチと呼んでいるところを見ると、その呼称はかなり近いのである。それは河童と無縁ではなく、さらに草葺人形に脈絡をもち、

想像力をたくましくすれば田の神・案山子に変身するであろう。岩手県内でミツチはメドチと呼ばれる場合があるようだが、柳田の「河童駒引」から紹介しておく。

「ミツシ」ハ南部地方ノ「メドチ」ト同ジキコト疑ナシ。南部ノ八戸ニテハ、川ニ泳ギテ「メドチ」ニ取ラレタリト云フ話、今モ毎夏絶エズアリ〔石田収蔵氏談〕。然ルニ蝦夷ノ土人ノ中ニテモ、河童ヲ「ミンツチ」ト呼ビ来レリ。金田一京助氏ノ話ニ、バチエラア氏ノ語彙ヲ見レバ、「ミンツチ」ハ単ニ湖又ハ川ニ棲ム半人半獸ノ靈物トノミアレドモ、「アイヌ」ガ之ニ就キテ語ルヲ聞ケバ、全ク奥州ノ河童ト同ジク、三尺バカリノ芥子坊主ニテ其才煙管デデモ打テバ死ヌ者ダナト云フ。彼等ガ伝承ニ従ヘバ、「ミンツチ」ハ元ハ草人形（チシナプカムイ）ナリ。昔「オキクルミ」天降りテ人間世界ヲ支配セシ時代ニ、沖ヨリ疱瘡神渡リ来リ数多ノ「アイヌ」其為ニ命ヲ殞ス。「オキクルミ」ハ乃チ六十一ノ草人形ヲ造リテ其疱瘡神ト戦ヒ之ヲ逐ヒ退ケシム。其折討死シタル草人形、化シテ「ミンツチ」ト成ル。草人形ハ蓬ヲ十字ニ結ビテ人ノ形トシ、横ノ一本ハ即チ左右ノ手ナルガ故ニ、今モ「ミンツチ」ハ片手ヲ拔ケバ両手トモ拔ケルナリト称ス。又紫雲古津ノ「アイヌ」ノ中ニハ又「ミンツチ」ガ人ノ家ノ好キ娘ニ聳入シタル物語アリ。「アイヌ」語ニテハ又「シリシヤマイヌ」ト呼ビ、海川ノ漁獵ヲ掌ル神ナリト云ヘリ。（「河童駒引」、『山島民譚集』）

鈴の由来はすでに述べたとおりだが、褐鉄鉞の団塊のことをさすわけだが、スズは沼沢や湿原の薦や葦や茅などの禾科本植物の根元にその状態を呈する。それを製鉄の原料として採集したのが弥生時代とされる。賀茂別雷神社の御阿礼神事の御阿礼所にとりかける三寸ほどの円座様の「おすず」というものがあるが、藤蔓の皮でできている。そのことがヒントになったという真弓常忠はつぎの佐藤信淵の述べた文献から砂鉄を比重によって選鉞する際、策

蘿や筵を河底に用いたこととむすびつけ、藤蔓で編んだものが最適であったはずと解釈している（真弓常忠『日本古代祭祀の鉄』）。

凡そ鉄を採るには、鉄砂の多き山の下にて流河のある所を撰び、其山の土砂を其流河に崩し入れ、急流にて洗うときは、土は皆流れ去りて、鉄砂のみ水底に遣る者なり、其残りたる鉄砂を箆蘿を以て抄採り、流水に投じて二三遍も淘汰し洗ひ浄めて、而して此を蓆囊の類に入れ、此を鞴場に積聚めて、以て鼓鞴る用に供ふるなり。

（佐藤信淵『經濟要録』）

流水の中に敷くのに藤蔓で編んだものがもっともよかつたはずだということから砂鉄採集の技術の表れとしての藤枝の起源がある。これはもともとは蛇信仰とむすびついていた。「古語に大蛇を羽羽という」（『古語拾遺』）がその背景を述べている。また大蛇は別名カカともいう。チの靈力は前述したとおりだが、ハハが赤子にくれるチ（乳）がハチの靈力を持っているのは当然である。チチは産みの親というよりチチを与えてくれる育ての親としてみたので、産みの親であるハハとは別人格をチチと呼んでいた時代があつたようだ。ハハの姉妹をチチと呼んだこともあつたし、血のつながりのない乳母がその任になつた場合もあつた。父がチチの名で呼ばれるのはずっと時代がくってからである。

山ハハは山の神とむすびつき、産土信仰の根源にまつられることで、命の根源をつかさどる人間の母が母神として山ハハ、山の神と同一視されていくことになる。山ハハが山母となり、山姥を指すようになるのは自然の道理であつた。

藤の靈力はさるものの、もっと日常的なところでも藤は藤太布たふというその鞆皮を細かく裂いて、よりをかけて藤

糸をつむぎ粗末な織物を織り上げたものであった。焼畑によって生じる灰を用いてあく抜きをして繊維にして織物に仕立てたという。衣類のみならず、布団の皮、豆腐袋、ふかし布、さらに漁業の人たちには漁網として重宝したという。藤布はタフ・タホ・フンダコもしくはフツダコといった呼び方をされ、貴重な繊維源となった。砂鉄採集にそんな藤の布が活用されたという推測は大いに可能性がある。

## 第二節 山の神に淵源を持つ山姥

物語に登場する山姥をその側面からのみながめてしまうと、老女の妖怪、異形のものといった空想的な世界の存在とみなされ、零落した神々の系譜に分類されてしまいがちだが、れっきとした山の神の文脈で見ることが必要である。『遠野物語』には山の女が何度もあつかわれるが、その多くは神隠しにあった里の女といった趣が濃く、山姥の原点から隔たってしまった。『遠野物語』で紹介されている山姥の伝承について、つぎの三例をとおしていろいろ詮索をすすめてみたい。

御伽話のことを昔々という。ヤマハハの話最も多くあり。ヤマハハは山姥のことなるべし。〔一一五〕

昔々あるところにトトとガガとあり。娘を一人持てり。娘を置きて町へ行くとして、誰がきても戸を明けるなと戒しめ、鍵を掛けて出でたり。娘は恐ろしければ一人炉にあたりてすくみていたりしに、真昼間に戸を叩きてここを開けと呼ぶ者あり。開かずば蹴破るぞと嚇す故に、是非なく戸を明けたれば入りきたるはヤマハハなり。炉の横座に踏みはたかりて火にあたり、飯をたきて食わせよという。その言葉に従い膳を支度してヤマハ

ハに食わせ、その間に家を遁げ出したるに、ヤマハハは飯を食い終りて娘を追い来たり、おいおいにその間近く今にも背せなに手の触るるばかりになりし時、山の蔭にて柴を刈る翁に逢う。おれはヤマハハにほっかけられてあるなり、隠してくれよと頼み、刈り置きたる柴の中に隠れたり、ヤマハハ尋ね来たりて、どこに隠れたかと柴の束をのけんとして柴を抱えたるまま山より滑り落ちたり。その隙にここを遁れてまた萱を刈る翁に逢う。おれはヤマハハにほっかけられてあるなり、隠してくれよと頼み、刈り置きたる萱の中に隠れたり。ヤマハハはまた尋ね来たりて、どこに隠れたかと萱の束をのけんとして、萱を抱えたるまま山より滑り落ちたり。その隙にまたここを遁れ出でて大きな沼の岸に出でたり。これよりは行くべき方もなければ、沼の岸の大木の梢に昇りいたり。ヤマハハはどけえ行つたとて遁がすものかとて、沼の水に娘の影の映れるを見てすぐに沼の中に飛び入りたり。この間に再び此所を走り出で、一つの笹小屋のあるを見つけ、中に入りて見れば若き女いたり。此にも同じことを告げて石の唐櫃のありし中へ隠してもらいたるところへ、ヤマハハまた飛び来たり娘のありかを問えども隠して知らずと答えたれば、いんね来ぬはずはない、人くさい香がするものという。それは今雀を炙つて食つた故なるべしと言え、ヤマハハも納得してそんなら少し寝ん、石のからうどの中にしようか、木のからうどの中がよいか、石はつめたし木のからうどの中と言いて、木の唐櫃の中に入りて寝たり。家の女はこれに鍵を下し、娘を石のからうどより連れ出し、おれもヤマハハに連れて来られたる者なればともどもにこれを殺して里へ帰らんとて、錐を紅く焼きて木の唐櫃の中に差し通したるに、ヤマハハはかくとも知らず、ただ二十日鼠がきたと言えり。それより湯を煮立てて焼錐の穴より注ぎ込みて、ついにそのヤマハハを殺し二人ともに親々の家に帰りたり。昔々の話の終りはいずれもコレドンドハレという語をもつて結ぶなり。「一

昔々これもあるところにトトとガガと、娘の嫁に行く支度を買いに町へ出で行くとして戸を鎖し、誰がきても明けるなよ、はアと答えたれば出でたり。昼のころヤマハハ来たりて娘を取りて食い、娘の皮を被り娘になりておる。夕方二人の親帰りて、おりこひめこ居たかと門の口より呼べば、あ、いたます、早かつたなしと答え、二親は買ひ来たりしいろいろの支度の物を見せて娘の悦ぶ顔を見たり。次の日夜の明けたる時、家の鶏羽ばかりきして、糠屋の隅ツ子見ろじゃ、けけろと啼く。はて常に変りたる鶏の啼きようかと二親は思ひたり。それより花嫁を送り出すとてヤマハハのおりこひめを馬に載せ、今や引き出さんとするときまた鶏啼く。その声は、おりこひめを載せなえでヤマハハのせた、けけろと聞ゆ。これを繰り返して歌いしかば、二親も始めて心づき、ヤマハハを馬より引き下して殺したり。それより糠屋の隅を見に行きし娘の骨あまた有りたり。〔一一七〕

〔一一六〕は山姥の日本昔話の典型を伝えている。山姥は山の神の面影をほとんどなくしており、妖怪に零落している実情をしめす語りになっている。この昔話の体裁はたいがい人間を食べる筋が多いのだが、ここでは飯を食わせると言つて娘を追いかける様子に人間を食べるニュアンスが少しは含まれているもの、そう強く出ていないのが特色である。結局、逃げられて食べそこなうことになるのだが、その場面の扱いに各地の物語はさまざまヴァリエーションをしめすことになる。

『遠野物語』では娘は石の唐櫃に入り、ヤマハハは木の唐櫃に入ることのできる危難をのがれる。このヴァリエーションは「牛方山姥」に属するものだが、関敬吾編の『日本昔話大成 6』に分類されたものと、遠野で採集されたもの

のとを比較すれば、その異同がわかると思うので、その中からいくつかを例示してみたい。

(1) 「音五郎が山越えして鯰を選んでいると、山姥が出てきて「音五郎、馬の片荷こっちゃよこせ」という。「こおれえも銭じゃもの、ううなさあ糞くらえ」というと追いかけてきて鯰も馬も取って食う。音五郎は仇討ちしようと思ひ、竹棒を持って山姥の家の天井に隠れている。山姥が帰って餅を焼くので突いて食うと「今夜の鼠はうらめいか鼠だ」「八畳座敷に寝ようか、おかめ（水甕）に寝ようか」というので、音五郎が「おかめ」というとそのとおりにする。彼はまわりに火を焚いて焼き殺し、馬の仇を討つ」（鹿児島県甕島）

(2) 「新兵衛が馬に塩をつけて山路を通ると、山父が呼びとめて塩を食わせろというので逃げて一軒家の二階に隠れる。山父が帰って餅を焼いて醤油を取りに行った間に長い竿で突いて食う。山父も「餅を食って腹がはった、日和なら二階に寝よう、雨が降りゃ釜の中で寝よう」というので、新兵衛は小便をする。山父は釜の中に寝る。火打ち石の音を聞いて「今晚は雨夜でかちかち虫も鳴くし」といい、また「今夜は雨夜でぼうぼう虫も鳴くし」「あいたた蚊が食う、あいたた蚤が食う」といい、新兵衛じよ助けてくれというが焚き殺される。（高知県土佐）

(3) 「吉次という商人が塩鯖を買ってもどる途中で山姥に会う。鯖、馬を横取りされる。吉次はある家のあまだに隠れる。山姥が帰ってきて、釜、あまだ、部屋で寝ようかと迷う。吉次が釜に寝ろという山姥は釜に寝る。吉次は釜の蓋に重しをして火を焚く。かちかちと石をこすると「かちかち鳥が鳴くけ、もう夜が明ける」、ぼうふうと火を焚くと「ぼうふう風が吹く」という。山姥は許しを乞うが吉次は焼き殺す。（鳥取県東伯郡）

(1)から(3)まではいずれも山姥が殺されることになっているが、この終わり方が圧倒的に多い。山姥が鬼になっている例も少なからずある。死ぬだけでなく、金を持って帰る話もいくつか加わり、長者や大金持ちになる結末もある。

「馬方が釜の中の血を肥料にやると、蕎麦の茎の根元が赤くなる」（愛知県西尾市）といった終わり方は「天道さん金の鎖」の系譜のほとんどに見られる傾向であるが、「牛方山姥」では稀である。

「天道さん金の鎖」の話型は、母親が出かけて山姥に食われ、山姥が母親に化けて留守の子どもをだまして食べようとするものだが、子どもは木に登るか、天から鎖が下りてくるかして助かる。山姥にも鎖が下りてくるが、高いところで切れて死ぬ。その大半は蕎麦畑に落ちることになっており、蕎麦の根が血で染まって赤い茎になる理由を説く。このパターンには助かった二人の兄弟が星になるか、月と星になるものも入ってくる。

山姥の本来の性質として昔話に生かされている点は人を食ったりする食欲さであり、山の生活ぶりをしめす焼畑耕作農業の名残をしめす蕎麦の茎が赤いといった語りのところである。

ちなみに「天道さん金の鎖」型の昔話を一例あげておく。

母と子供三人。母は山姥が来るから気をつけるといって町に行く。九つの姉が機織りをしていると、「姉々山姥来なえがえが」といって母が帰る。姉が手足に触ってみるとざらざらしている。夜、また来たので手足に触ると母の手足のようなので家に入れる。入ると「おらあ山姥だ」といって嬰兒籠の子を食う。姉妹は外に逃げ、井戸端の木に登る。山姥が来て水を飲むと影が映っているので、木に登るがすべり落ちる。山姥は姉に油壺をかぶって登ったと教えられ、そうして落ちる。山姥におどされて鉤を引っかけて登ったと教える。姉妹は食われるので神様に助けて祈ると、天上から縄が下りてきて天に上る。山姥は縄が腐っていて落ちて死ぬ。山姥の血で蕎麦の根が赤くなる。姉妹は天で月と星になる。（岩手県二戸郡）

この山姥が登場する昔話の系列のなかにもうひとつ「三枚の護符」の話型があるが、小僧が山姥から逃れるため

に紙、お守り、くし、鏡鑑、針、かんざし、玉などが護符の役割を果してくる。この物語の終わり方はふたつあり、ひとつは山姥が途中であきらめてしまうか、小僧の出した護符の威力で死ぬかするものと、もうひとつはどこまでも追っていくという話型を取りながら最後は退治されるというものである。

山姥が怖い存在として描かれることはまぎれもない事実であるが、話によっては鬼におとしめられ、人間に忌避される境遇に成り下がっている背景を考えないわけにいかない。いかなる事情が山姥を零落の地位に引きずりおろしてしまったのであろうか。

まずは山姥が忌避されることによつて忌避したものがその報いを受けるといふ伝承があることを知っておくべきだろう。すなわちそこに山姥が畏敬される存在であった時代をうかがうことができるからである。福をもたらず役目を担った時代の事情はつぎの一文に消息を伝えている。

愛媛県上浮穴郡美川村梨之下高山部落は、「高山七軒」と呼ばれ、戸数も七戸の小部落であった。この部落へは毎年正月の餅搗きを手伝っていた。この山姥の搗いた餅は無病息災、家業繁盛をもたらす福餅だった。しかし、なにさまこの山姥は身なりがすごく汚く、村人たちは手伝いを断りたく思っていた。それである年のこと、その手段として、餅搗きの日を変更したのである。そんなことはつゆ知らない山姥は、その年もまた山をおりて来た。しかしどこの家でも餅搗きはすんだと断わった。山姥はしかたなく山へ帰っていったが、途中で空腹と寒さのために死んでしまった。ところが不思議にも次の年から天災や悪疫が相ついで起こり、里人はあの山姥の祟りであろうと思ひ、山姥を姥大明神として祠を建てて祀り、さらに正月三日間は餅を断つことを誓ったという。（森正史『愛媛県の民俗 年中行事編』）

初めは餅搗きに現れる山姥は福餅をもたらず分身であったのが、汚いというだけでうとまれ死に追いやられてしまう。すると、里人に災いもたらされ、それに懲りた里人たちは姥大明神を祀り、大切な正月に餅を断つという習慣をもたらず。

「餅なし正月」については坪井洋文の民俗文化論がその答えを用意してくれているので要点を整理したつぎの箇所を引用しておきたい。

餅なし正月の諸事例を構成している諸要素は、いくつかの類型にまたがっている。これは類型によって時間的前後関係を序列化することを不可能にするものであり、いくつかの類型は各々に餅なし正月を支える集団の文化を構成する主要な指標であると考える。

新年の供物、儀礼食に、焼畑ないし畑作物をあてようとする固執性が一貫して認められることは、これを支える集団が焼畑・畑作農耕を基盤としてきたことを示唆している。

新年に餅を供物、儀礼食とすることが、死、血、火災などによって阻止されるのは、これを支える集団の生産基盤や新年儀礼が死や出血、火と深くかかわっていることを示唆している。

餅なし正月を支える集団において、白色の禁忌や餅そのものを禁忌とするのは、集団の守護霊信仰が赤色や火を媒介としていることを示唆するものである。

餅以外のものを新年の供物、儀礼食とする起源譚に、先祖の困窮、戦争や落人、異郷人虐待を説いているのは、この起源譚を支える集団の歴史経験を反映していると考ええる。

火に内在する実利的機能とは、いずれも、ものを他の異質の次元に転換させるという点で共通するが、これ

は火を象徴とする集団自体の世界観の重要な原理であると考えられ、火Ⅱ焼畑農耕を軸とした文化の存在の可能性を示唆するものと考ええる。(坪井洋文『イモと日本人』、「イモと餅の象徴」)

稲作農業をいとなむようになってからの日本の国は稲の豊作を祈り、豊かな実りこそが幸福の最大条件になり、正月に餅を供え、餅を食べることによってなおいっそうの縁起をかつぐことになった。そんな事情下にあつて稲作を拒絶する文化形態を保とうとした理由はなにであろうか。

経済的効率は稲作を絶対化してきたわけだが、焼畑耕作をいとなむものにとつては火の「赤」によって野焼きをして灰塵と帰した土地から新たな芽吹きと豊穰な生産をもたらす粟や稗や蕎麦や小豆や大豆などが再生する姿をたんに自然の摂理として理解するのではなく、山の神の恵みとして畏敬の念をもって対応していた背景があるように思う。昔話のなかで蕎麦などの根茎の「赤さ」が際立って大切になった事情ことは自然の恵みにたいする素朴な驚きと感謝の念として誰しも理解できるのではなからうか。これがおのずと白色の餅が禁忌となる背景である。ここに焼畑と山姥とが密接にむすびついてくる消息が生まれる。したがって、「牛方山姥」のほとんどが山姥が焼け死んだりするのは当然のことであり、それは山姥のトガでもなければ、農業者にとって憎むべき天敵でもないのである。むしろ、それによつて得た宝で長者になる展開は山姥の存在によつて焼畑耕作の功德を述べていることになろう。

死んだ山姥から蕎麦が発生するつぎの昔話は焼畑耕作と山姥との交渉をしめす恰好の材料であり、死体化生型の作物起源説を裏付ける。前半は「天道さん金の鎖」の筋書きになるので省略し、結末だけ紹介してみたい。

二人の児は困つて、空を見上げて、

「天道さん、金鎖」

と叫ぶ。ガラガラと音がして、天から鉄の鎖が下がる。それに縋って、二人の児は天に登って了う。山姥が其の真似をして、同じように呼ぶと、腐った縄が下がる。其縄に縋って、山姥が登ると、縄が切れる。山姥は高いところから、蕎麦畑の中に落ちる。丁度其処に石があったので、山姥は頭を打割って死ぬ。その頭から出た血に染まって、蕎麦の葉は、今見るように、赤くなったのである。（熊本県天草、高木敏雄『日本伝説集』）

それにしても山姥は蕎麦をもたらししてくれるものの、人間に邪険にされすぎてはいはしまいか。先の森氏が紹介している山姥の崇りを意識した伝承のなかに山姥の本来の交渉ぶりが見えてくるはずなので、もう一度そんな類話を例示しておきたい。この例話は崇りというマイナス思考ではなく、山姥へのありがた味を感謝する視点が入っている点では、山姥と焼畑農業のひとつとちとの原初の交渉がうかがわれる資料となる。

土佐郡土佐山村の山姥の滝近くに稗畑を持つ者があって、その稗畑に突然畑いっばいに二股穂が実るようになり、刈り取ればさらにその後新しい二股穂が実り、数年たたぬうちに倉も住まいも稗米で満ちあふれ、家運は目に見えて栄え、たちまち分限者といわれる身分になってしまった。けれども、当主はこの不思議な稗畑の現象に恐れて、ある日畑に火を放った。すると音たてて燃えさかる畑の中から、老婆がひとり激しい火に焼け傷つきながら、裾を引くようにして滝の上方に飛び去り、以後その家運もたちまちにして衰えたという。（野本寛一『焼畑民俗文化論』）

家運の命運をわける山姥であったはずなのが、厄介者に落ちぶれていく状況はたぶん焼畑耕作の比重が年貢米とといった言葉が税制的な仕組みに制度化されていく過程で人為的に山姥は排除される立場になり、米作の経済効率の

生産主義の動向に圧迫されていった動向を如実にしめす証拠であったにちがいない。山姥という山の神への感謝の心を失せるにつれて面白おかしく伝える山姥の滑稽さが顕著になっていったものとみえる。

さて、「二一七」の姥皮を語る山姥の伝承は東北に多い、瓜子姫の系列であるが、こちらも加害者としてのヤマハハが突出している。ヤマハハが来て「おりこひめ」を食べるとあるが、「おりこひめ」は「瓜子姫」のひびきを持つと同時に「織り子姫」をしめしている。瓜子姫のことを「瓜子織姫」とも呼ぶ背景があり、七夕ともむすびついてくるものである。

ヤマハハは東北・北陸ではアマノジャク（天邪鬼）と語られることも少なくなく、姫の顔の皮をかぶって姫に化けるといふ、この「二一七」のとおり筋書きが一般的である。岩手県の隣の秋田県に典型的な語りがつぎのように伝えられている。この語り口は今日の多くの昔話再話に取り入れられている話体である。

婆が川に洗濯に行くと綺麗な箱が流れてきた。開けてみると中に瓜が入っている。婆は綿にくるんで大事に戸棚の中にしまい、柴刈りから帰ってきた爺に包丁で切って出そうとすると、中からかわいらしい女の子が出てきた。そこで瓜子姫と名づけて大切に育てると、機織りの上手な娘に成長した。ある日瓜子姫が一人で機を織っていると、アマノシジャクがやってきて無理やり家の中に入り、瓜子姫を殺して食べてしまった。それからアマノシジャクは瓜子姫の胴から入って姫に化け、本人になりすましましたまま嫁入りすることになった。ところが姫を駕籠に乗せて行く途中、ウグイスが「瓜子姫ア乗さる駕籠さ、あまのじゃく乗さたホーホケキヨ」と啼いたことから、アマノシジャクの正体は見破られてしまった。（秋田県鹿角郡）

松谷みよ子の民話紙芝居（童心社）は秋田で語られる瓜子姫をもとにしており、桃の木の上に置き去りにされる

ものの殺されることはない。アマノジャクは引きずりまわされ、カヤが赤くなると伝えられる。松谷版は「とつきん かたり、きん かたり」云々の機織りの音から推測すると、秋田県平鹿郡の話体を基本に敷いていると思われるが、伝承の話では桃の木の上から落ちて死んでしまう。

置き去りにされる話型は全国的に流布しているものの、改作の根拠が見えてこない。同時にアマノジャクにすべさか、ヤマハハとするかも大事なことなのだが、どちらでもいいふうに語られているのも課題として残る。『遠野物語』ではヤマハハと語られ、秋田ではアマノジャクとなっているが、古語では「あまのさくめ」として伝えられ、それが「あまのさぐ」「あまのじゃく」あるいは「あまのざく」と語形変化をとげた経緯の上にある。その延長上に「山姥」が語られ、『遠野物語』のヤマハハは「山姥」の系譜に属し、東北に多い話型である。アマノジャクとして登場する例はきわめて少ない。そのことについて柳田国男は疑問を呈している。

さういう中でも瓜姫の一話のみは、奥羽と中部以南には著しい差異の点が二つなつて、その不審が今もまだ霽れずに居るのである。二つのちがひの一つは結末のめでたくないこと、即ち東北の瓜子は殺されて骨が糠屋の隅に残つて居たといふことで終るのが、頗る男性の桃太郎とは対応せず、又一般の本格昔話の方針とも合致せぬのである。それから今一つは姫の敵、姫を欺き苦しめて其姿を贖せて居たものが、他の多くの土地では、アマノジャクとなつて居るのに対して奥羽や越後などに於ては、是が皆山姥もしくは山母になつて居ることである。アマノジャクは多分古事記や万葉集の天之探女あまのさぐめのことであらうから、それをこの悪者の名にもつて来たのも当然とはいはれぬが、それでもまだこれ此方は、姫を柿の木や梨の樹に縛り付けて置いたといふだけである。一方の山姥山母に至つては、若く清らかな姫を切り刻んで小豆汁にして爺と婆に食べさせたなどという謂

ふのである。東北には一体に古風な形を伝えて居る昔話が多いのだが、是だけは後の改作としか思はれない。(柳

田国男「耳の文学」)

\*本稿は、去る7月4日に亡くなられた高橋先生の遺稿である。亡くなられる一週間ほど前に、娘さんの手で届けられたフロッピーディスクを文字に起こしたものである。その際、校正時に参考文献等を書き入れる旨の伝言があった。しかし、初校をお見せできぬままになってしまったことが悔やまれる。校正は先生のお原稿をできる限り忠実に再現することにつとめ、引用文のチェックのみを学生の篠木拓人君にお願いした。

編集委員