

Title	神話から伝説へ,そして史実へ:「ク」と「お菊」をめぐる伝承の動態
Sub Title	Change from myth to legend, and then history : dynamics of folktale about "KU" and "Okuki"
Author	佐藤, 喜久一郎(Sato, Kikuichiro)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	2005
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要:社会学心理学教育学:人間と社会の探究(Studies in sociology, psychology and education: inquiries into humans and societies). No.61 (2005. ),p.65- 86
JaLC DOI	
Abstract	<p>In Gunma Prefecture, September 9, 19, and 29 were named as "MIKUNCHI" - ミクンチ, on the day which the festival in autumn was held. In this paper, I described the dynamics of narratives referring "KUNCHI" from ancient to the present age, thus it is paid attention to that "KUNCHI" was not a mere holiday but a reference point of historical narratives, too.</p> <p>In medieval period religious concept of "KU"-苦 was valued in society. So Buddhist's mythological explanation of "KU" decided a meaning of "KUNCHI ". In medieval myth of province KOZUKE, September 9 was assumed to have been a day when people had offered "Human sacrifice" to "HACHIRO"-八郎, who had been suffering from agony of "being serpent-formed". An idea regarding "serpent-formed" divine as suffering one was originated from a medieval concept that "KU" was the very moment of sanctifying "serpent-formed" divines. Thus in that myth it is told that what saved "HACHIRO"-八郎 was a grace of Buddhist's scriptures, so "HACHIRO" turned to a guardian deity of province KOZUKE on September 9. A mythological concept of origin was combined with the notion of "KU" in medieval period.</p> <p>In Edo period, because of the similarity of "KU" and "KIKU ", It came to be thought that September 19 was an anniversary of "OKIKU"-お菊 who had been murdered. Because of her horrible curse, the revengeful ghost "OKIKU" would be enshrined. When her grave was made, she came to be considered to be a historical figure. These phenomena were related to the rise of "the historical and lineage consciousness"- 家意識と歴史意識 at the early modern age. A religious ideology of the medieval period lost the persuasive power at the early modern age. According to the change of consciousness, the myth changed into the legends, and the legend changed into the historical fact. It is concluded that pluralism of "KIKU" and "KU" spinning a new story in that change.</p>
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000061-0065">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000061-0065</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

神話から伝説へ、そして史実へ

—「ク」と「お菊」をめぐる伝承の動態—

Change from Myth to Legend, and then History

—Dynamics of Folktale about “KU” and “Okiku”—

佐藤 喜久一郎\*

*Kikuichirou Sato*

In Gunma Prefecture, September 9, 19, and 29 were named as “MIKUNCHI”-ミクンチ, on the day which the festival in autumn was held. In this paper, I described the dynamics of narratives referring “KUNCHI” from ancient to the present age, thus it is paid attention to that “KUNCHI” was not a mere holiday but a reference point of historical narratives, too.

In medieval period religious concept of “KU”-苦 was valued in society. So Buddhist's mythological explanation of “KU” decided a meaning of “KUNCHI”. In medieval myth of province KOZUKE, September 9 was assumed to have been a day when people had offered “Human sacrifice” to “HACHIRO”-八郎, who had been suffering from agony of “being serpent-formed”. An idea regarding “serpent-formed” divine as suffering one was originated from a medieval concept that “KU” was the very moment of sanctifying “serpent-formed” divines. Thus in that myth it is told that what saved “HACHIRO”-八郎 was a grace of Buddhist's scriptures, so “HACHIRO” turned to a guardian deity of province KOZUKE on September 9. A mythological concept of origin was combined with the notion of “KU” in medieval period.

In Edo period, because of the similarity of “KU” and “KIKU”, It came to be thought that September 19 was an anniversary of “OKIKU”-お菊 who had been murdered. Because of her horrible curse, the revengeful ghost “OKIKU” would be enshrined. When her grave was made, she came to be considered to be a historical figure. These phenomena were related to the rise of “the historical and lineage consciousness”-家意識と歴史意識 at the early modern age. A religious ideology of the medieval period lost the persuasive power at the early modern age.

According to the change of consciousness, the myth changed into the legends, and the legend changed into the historical fact. It is concluded that pluralism of “KIKU” and “KU” spinning a new story in that change.

---

\* 慶應義塾大学社会学研究科研究生

## 1. はじめに

秋の祭りの日をクンチと呼称する地域がある。特に群馬県下では、九月九日、九月十九日、九月二十九日の三日を「ミクンチ」と呼称する習俗があった。「ミクンチ」は、それぞれ「初クンチ」、「中ノクンチ」、「オトクンチ／シマイクンチ」などと呼称され、新暦がしかれる以前においては、たいてい「ミクンチ」のいずれかの日に秋祭りを祝う村がほとんどであった<sup>1)</sup>。本稿は、「ミクンチ」が単なる祭日に止まらず、儀礼や伝承の変化を越えて歴史の参照点となっていることに注目し、古代から現代に至る伝承のダイナミズムを考察する。

クンチの語源についてははっきりしたことは分からないが、①「供日」ないし②「宮日」などと表記される場合があるので、かつては、供物を捧げる日、または宮の祭日という意味があったと考えられる。

三、五、七、九などの奇数が重なる「重日」は、季節の変わり目の「節句」として聖なる意味を付与された日でもあった。折口信夫は、三月三日、五月五日、九月九日に女性が物忌みをすることに注目し、五節句は季節の変わり目に乗じて人を犯す悪気を避けるためのものであるとした。少女の物忌みは、この時期に神を迎え、神送りをしたことに関係があり、巫女として聖なる資格を得る意義があるのだと述べたのであった(折口, 1966 [1929], 338-341)。

折口は九月九日の「ク」を、神を迎えて接待するための「供」とみなし、女性のイニシエーション機能と関係付けているのだが、「節句」との結びつきからは、群馬の事例に見られるように「供」が3回に分けられ「ミクンチ」となる理由を説明できない。

柳田國男は、クンチの源流を、重陽からの影響よりも、むしろ「日本民間の古習」に求める立場をとって、そこから「ミクンチ」を説明しようとした。それによると、九月中の一日、食料の最も豊富な時期に、集まった人々が飲食を神に供し、その年の新米によって「直会」する慣行がクンチ本来の姿であったとされる。しかし、その年の気候や地域差によって新米が収穫される時期はまちまちであり、しかも、様々な村の「直会」のため村を越えて出かける人々にとって、一日に限られたクンチは交際上極めて不便であった。そこで、異なる集落の「直会」はそれぞれ別々の日に設けられて「ミクンチ」となり、クンチの日は九月九日と限られなくなってきたというのである(柳田, 1969 [1927], pp. 110-111)。

クンチから広い地域の祭りの意義を見だし、その共同性から「ミクンチ」への移行を説明する柳田の説は十分な説得力を持つ。しかし、クンチの源流を古い何らかの祭祀に求めるとしても、その伝承にいま一つの意味を加えた「キク」とのつながりも見逃せない。九月九日の重陽の節句は「菊」に関わりが深い。重陽は「菊の節句」とも言われ、「菊花酒」という菊花を浮かべた酒を飲む行事や、菊の花に綿をかぶせたもの(菊綿)で体を拭う行事など、植物の菊に関わる行事が多く行われる。

「キク」は、たんに植物のそれを意味するに止まらない。一例を挙げると、都丸十九一が報告した「キクンナ」の事例がある。群馬県太田市牛沢では、九月二十九日のクンチの行事として、お炊き上げが行われていた。クンチにお炊き上げをする習俗は群馬県下に広くみられたが、「キクンナ」では、子供たちが氏子の家々を回ってお炊き上げに使う薪を集めて回り、その折のかけ声「キクンナ」(木呉んな)が行事の名称になったとされている(都丸, 1997, pp. 202-204)。「キクンナ」の「キク」は「菊」ではなく、たき「木をくれ」ということなのであった。もちろん、クンチが「菊の節句」と重なることで、「ク」と「キク」との関係が生まれたのかもしれないが、お炊き上げの要素が強く出た「キクンナ」の場合では、「ク」や「キク」の意味が薄れ、「キ」が一元的に薪を意味するようになったのだろう。

こうした事例は、クニチの儀礼を意味付けていた、先行する時代の種々の要素が、民俗においてダイナミックに読み替えられてきたことを伺わせる。

本稿では「ク」という祭日と「お菊」という具体的な人物をめぐる伝承とに注目して儀礼と伝承の意味が読み替えられ、再定義されていった歴史的過程を明らかにする。

## 2 九月九日の意義

### (1) 人身供儀

「ミクニチ」は、現在の群馬県地方に顕著な習俗であるが、時代を遡って、上野国を舞台にした物語をみると、九月九日の祭日自体が物語のテーマとなったものがあり、伝承と儀礼との連続性を考えさせる事例となっている。

その一つは中世の神話を集めた『神道集』（一四世紀中期成立）の「上野国那波八郎大明神事」（以下「那波八郎大明神事」と略称）で、もう一つは『真言伝』巻七の「越前守ノ侍」である<sup>2)</sup>。両物語は同系統のものであるが、社会的なコンテクストに基づく編者等の介入によって、幾つか重要な差異が生じている。その差異については別の論考で述べたが（佐藤，2006a），簡単に言えば「越前守ノ侍」の体験談として語られたローカルな隠れ里の物語を、上野国の神話という大きなスケールに改変したものが「那波八郎大明神事」なのであった。

ともあれ両物語とも、九月九日の国の祭日を巡ってストーリーが展開していることに変わりはない。それは生贄を蛇神に捧げる祭りだった。「那波八郎大明神事」において生贄を求めたのは、蛇体に変身した八郎という人物であったとされる。上野国の目代を務めていた八郎は秀れた人物であったが、兄七人の嫉妬により殺害されてしまう。その屍体が高井岩屋に投げ込まれた三年後、八郎は竜王や上野国の神々の力を借りて蛇体として復活し、兄たちとその縁者、さらに後裔達までも次々と殺していった。その怨みは一族ばかりでなく、上野国の民にもおよんだ。そのとき、上野国滅亡を怖れた帝は、国を滅ぼさない見返りとして、八郎神のために一年に一度、生贄を捧げることを約したという。それが九月九日で、上野国に領地をもつ家々から回り番で選ばれた娘を一人、高井岩屋池餌場に捧げたということになっている。

これに対し、「越前守ノ侍」では、生贄を要求するのは隠れ里を支配する神である。主人公は上野国と信濃国の境にあるとされる「六ヶ敷 くむつかしき」ワツラワシキ事のない国に迎えられるが、そこは人身供儀の習わしのある国なのであった。「此国ニ神オハシマス、九月ノ九日サタメテ御祭リアルニハ皆参ルナリ」「九月九日ノ祭ニハ、イケニエ（へ）ト云テ。家ノ内ニ大事ニ思物ヲ年毎ニ出ス」とされている。

いずれにせよ、九月九日に供儀を要求するのは国を支配する蛇神であり、「生贄」とされるのは若い娘であるという共通性がある。「クニチ」の「供」は、単なる「供物」という意味を越えて、より強い意味をもった人身供儀として捉えられているのであった。

この二つの物語のテーマは、「国」を支配する神を蛇体の苦しみから救って浄化することにあった。「越前守ノ侍」においては主人公の唱えた「光明真言」が、「那波八郎大明神事」においては「法華経」というように、仏教の真言や教典の功力が、蛇神にとっての救済の契機となっている。在地の神が仏の力によって新たな神として生まれ変わるのである。

特に「那波八郎大明神事」では、この蛇神からの離脱という要素と「国」との関わりを強く打ち出し

ている。生贄が尾幡家の娘海津姫の番となったとき、旅の貴種、「藤原宗光（宮内判官）」という人物が尾幡（小幡）の地を訪れ、姫の身代わりに立つ。そして、生贄の当日九月九日に、八郎が待ち受ける岩屋で「法華経」を読誦することによって、彼の蛇神を仏門に帰依させ、上野国を救うのである。蛇体を脱した八郎は、仏門に導かれた「神明」として地上に留まり、悪世の衆生を利益し続ける、と物語は説くのであった。

## (2) 「上野国」の新生

八郎の事件の後、宗光は「神明三宝」にも等しい人物として、国中の人々に尊崇されるようになり、上野国に留まって国司となった。そして、英雄が婿入りした尾幡家もまた、目代として上野国の「人民」を「進退」する家となった。尾幡氏の姫と宗光の間には二男二女が生まれた。一人の息子は都に出仕し、もう一人の息子は宗光を補佐した。娘たちも幸福な結婚をし、それぞれ上野国の隣国である信濃および武蔵の国司のもとに嫁ついでいった。多くの人々に喜びを与えた徳によって、宗光は「辛科大明神」という神となり、妻の海津姫や舅の尾幡夫妻もそれぞれ「野栗御前」と「白鞍大明神」になったとされている。このように、「本地もの」の形をとって国の再生や神の始源をかたり、秩序を再構築するのである。

物語の結末に、各々の登場人物が神と顕れたことが述べられるのは、「本地もの」の通例であるが、宗光が「国為父」「人民為母」「大蛇為知識」（知識はの場合僧のことか）として讃えられていることや、上野国人民による支持が強調されていることを考慮すると、この物語が作られた背景には明白な政治的意図のあったことが分かる。

甘楽郡尾幡庄の地頭、尾幡家にはモデルがあった。物語と同様、甘楽郡を根拠地として発展した上野国の地方豪族に、小幡家を称した著名な一族がある。尾幡と小幡とでは表記が異なるが、戦国時代までオバタの表記は一定しておらず、小幡が一般的となったのは近世以降のことである。ただこの論考では『神道集』に登場する「尾幡」と現実の小幡家を区別するために、それぞれ「尾幡」、「小幡」と使い分けることにする。

甘楽地方において、小幡氏はきわめて古い家格と考えられる傾向があり、同郡にある上野国一宮の祭祀家も小幡氏の出自であり、古代からの家筋だったといわれることがある。そして、じじつ後裔も現在では小幡を名乗るに至っている。しかし実際のところ、小幡家の起源やその宗教的権威の古代性については不明な点が多い。

しかし逆にいえば、小幡氏の起源の曖昧さこそが、この中世神話を必要としたという側面もあったろう。宗光に始まる新生上野国の誕生を説く始源の物語は、その担い手が古代的な権威ではなかったことを想定させるに十分なのである（佐藤、2006a）。

特に、八郎という「苦しむ神」を媒介として、新しい上野国の神話を構築しようとした試みは、まったく画期的なものだったといえる。物語は「菩薩の我が国に遊びたまふには、神明の神と現じて、先づ人の胎を借りつつ、人身を受けて後、憂悲苦悩を身に受けて、苦楽の二事を身に受けて、借染めの恨を縁として、済度方便の身と成り下り給へりと云々」という、よく知られた一文で締めくくられる。これは、仏が我が国に垂迹するときには、まず人として生まれ、現世における苦悩や罪悪を経験して神にならなくてはならないという、『神道集』の精神を端的に示した言葉で、同種の表現は「那波八郎大明神事」だけではなく、「上野国児持山之事」や「諏方縁起」にも見える。

桜井好朗は『神道集』の精神を評して、「人としての苦しみをうけるなかで神があらわれるということは、いいかえれば人に強いられただけがれや罪悪をたじろがずにひきうけることで、はじめてあらたな世界を意味づける根源がつくり出されるということであった。むろんそのばあいの人はたんなる凡夫ではなく、神としての本質をかくしているが、しかしそうした本質が発現するためには、神は人の姿で人としての生き方をしなければならない。そうすることで、人の生活を根本的なところで規制するけがれや罪悪をとりこみえたのであって、それをとおしてあらたな世界の根源の表象としての神が形成されるのである」（桜井、2000 [1976], p. 240）と述べたが、新しく生まれ変わっていく社会が八郎神という否定的存在に媒介されたことの背後には、この穢れと始源とにかんする中世的な観念が存在しているのである。

八郎神の生まれ清まりが、上野国という具体的な共同体の新生に重ねられていることも、この始源との関わりから説明することができる。目代として善政を布いていた八郎が殺害され、怨念にまみれ、蛇体として復活するという物語の発端には、上野国の現実を否定的に捉える意志が表明されているとおもふ。そこには国自体が、八郎の呪いによってカストロフに導かれなくてはならないほどの危機に陥っているという認識があったろう。上野国が八郎神による試練を経て再生すること、八郎神自体が蛇体を捨てて新生することとは、この物語において同一の構造をもっているのである。

垂迹神の「苦」しむ神としての側面を重視することは、クンチの意義とも深く関わっている。物語前半において、九月九日は国を滅びからまもるために行われる人身供儀の日であり、生贄を捧げる上野国の人々にとって、この日は当然ながら苦しみの日であったが、それは八郎神にとっても同じだった。蛇体の運命から逃れられず、生贄を求め続けなくてはならないことは、まさしく、この神にとっての「苦」に他ならなかったのである。共同体祭祀としての「供」は、ここにおいて、全くの「苦」と見なされるに至ったのだった。

だが、そこには、善悪や、加害・被害の立場を超えて、存在を、その根底において「苦しむ」ものと了解する、「苦」の共同性の思想があった。むろん、宗光が贄棚に立ち、法華経読誦によって八郎を蛇体の苦しみから救って以降は、クンチの意義も大きく変容し、生まれ変わった「八郎大明神」とともに、上野国自体が再生する日となるのだが、その再生を意味づけたのもまた「苦」の思想であった。八郎が蛇体を脱し、「当国ニ留テ悪世ノ衆生ヲ利益」する、上野国の神となったことの意義は、最後の時まで国の人々と共に歩み、共同体の神として、人々と「苦」を分かち合うことにあるとされたのである。

このように、「那波八郎大明神」における「苦」の概念は両義的であり、「ク」は否定的なものであると同時に肯定的なものでもあった。クンチの「ク」を「人身供儀」の「供」と解釈し、そこに仏教的な「苦」の両義性を重ね合わせることで、新しい上野国の神話を構築したのが、この物語なのである。

### 3. 「お菊」信仰と小幡氏

#### (1) 小幡氏の質的変容

上野国には戦国大名として成長した勢力がなかった。守護大名の上杉家も、十六世紀中頃に上野国を放棄しており、諸豪族は周辺国において強い勢力をもつ武田氏や上杉（長尾）氏、あるいは後北条氏などの傘下に入ることを通じ、自勢力の温存を図っていたのである。「那波八郎大明神事」がその繁栄を寿いだ小幡氏も、多くの豪族と同じ運命を辿っていた。

永禄十(1567)年に、武田信玄に服属した武將たちが、それぞれ起請文を差し出して「信玄様御前」に

忠誠を誓った複数の起請文が信濃の生嶋足嶋神社文書中であって<sup>3)</sup>、小幡一族をはじめとする上野国の諸将のものもそのなかに含まれている。

上野国武将のものなかに、「信玄様御前」という文言にかわって、「信実御前」という文言があるものが複数ある。この事実は、「信実」が武田家支配下の上野国において強い影響力をもつ人物であったことを示唆している。ようするに、「信実御前」の武将の奉公の対象は「信玄様」ではなくて「信実」なのであり、「信実」への従属が、間接的に武田信玄への従属を意味していたのである。

「信実」を「信玄」の誤記とする見解もあったが、以下の理由から、現在では国峯城主小幡信実のことと考えられている。第一に、問題となる起請文が、「小幡親類中」のものをはじめ、いずれも小幡氏の影響下にあった小領主のものに限られるため、第二に、同文書群中に「小幡右衛門尉信実」自身による、「信玄様御前」への起請文が存在するためである（白石、1981, pp. 91-93）。以上の事実から、国峯城主小幡家の存在がユニークなものであり、一定の自立性をもった在地勢力であったことは明らかである。

小幡家は、上野国一宮の祭祀家とされる一宮家とも関係が深いとされる。近世後期の「大宮司」物部（一宮／小幡とも）義躬は、天明二（1782）年の『由緒書』<sup>4)</sup>のなかで、小幡家と自家（一宮家）との起源の同一性に触れて以下のように述べている。

「私先祖 物部茂常当国江被為遠流、同国磯部江蟄居、仍磯部ヲ為姓、其後赦免、当社之掌神職給所領代々勤之、又一族近郷配分軍役為勤、当時御当家江被召出候、小幡一党之元祖物部之姓者、稲（称）徳帝之蒙 勅許仍嫡家名乗分族者平氏ヲ為姓、茂常十四代之孫小幡左衛門尉氏友北条氏直ニ属、神領私領共、小幡ケ谷内、所領凡三万石余之場所領之、同所菖蒲ケ谷ニ居城仕候処、小田原城滅亡之節所領被為亡所、其節嫡子神太郎信氏為在陣於総州古賀城病死仕候（以下略）」

上野国磯部に遠流された物部茂常が「大宮司」の先祖とされている。蟄居の地名を取って磯部を名乗り、後に許されて代々神職となったという。称徳天皇の時代、勅許によって物部を名乗ることを認められたが、それは嫡流のみであり、「分族」は物部姓ではなく、平姓を名乗ったそうである<sup>5)</sup>。時代が下り、初代の茂常から十四代の孫にあたる「小幡左衛門尉氏友」の時代には、一宮（小幡）家は菖蒲ケ谷の居城に拠って、神領と私領とを合わせて「小幡ケ谷」の三万石余の領地を治める勢力となっていたらしい。ところが、服属先の後北条氏が小田原役で滅亡したために、この所領は失われ、嫡子の神太郎直氏も戦死してしまったと「大宮司」は述べている。

「小幡一党之元祖物部之姓者、称徳帝之蒙 勅許仍嫡家名乗分族者平氏ヲ為姓」という文言から、一宮家の小幡氏に対する同族意識が示唆される。ただ、「元祖物部之姓」については根拠が薄い。上野国における古代の物部氏については、『続日本紀』の天平神護元年十一月戊午朔の条に「上野国甘楽郡人中衛物部蟾淵等五人、賜姓物部公」とあり、さらに同二年五月甲戌の条に「上野国甘楽郡人外大初下磯部牛麿等四人、賜姓物部公」とあって、それぞれ「物部公」賜姓の事実が記されている<sup>6)</sup>。この賜姓はいずれも称徳天皇の時代のことであるが、「大宮司」が「小幡一党之元祖物部之姓者、稲（称）徳帝之蒙 勅許」と称徳天皇からの勅許を強調したのは、これらの記事を意識したからであろう。断片的な歴史情報をつなぎ合わせることで、古代からの歴史的連続性を主張し、「大宮司家」の正統性を訴えようとしたようである。作為的な歴史叙述であったことは明らかである。

一宮家の由緒があいまいである理由は、小田原役をきっかけにした同家の滅亡と関係があるかもしれ

ない。この間に参照すべき文字資料が亡失したのだろう。このことによって、古代の一宮と小幡家との関係や、小幡一族による一宮支配の起源などについては、史資料に基づいて実証的に明らかにすることが難しいのである。

ただし、十六世紀後半において、一宮家が小幡家支配下にあったことだけは、信頼性の高い資料によって確認できる。小幡家の支配下の小領主は、人格的な主従関係によって家臣化した被官層と、自立性を保ちながら政治的・軍事的には小幡家の指揮をうけた「馬寄」(同心)層とに分かれていたが、一宮家は、従属度の低い後者の層であったとされている(黒田, 1997, p. 55)。武田時代の生嶋足嶋神社文書中の起請文のなかに「一宮兵部助氏忠」のものもあるが、ここでの一宮家の奉公の対象は、「信実御前」ではなく「信玄様御前」であり、後北条氏からの着到書き出し<sup>7)</sup>も、小幡家を介さず直接に一宮家に与えられている。後者の文書はその内容においても興味深いもので、「前々之筋目=候間、小幡可為馬寄候條、萬事備之上之儀、如法作意尤候」と小幡家の一宮家への指揮権を認めているにもかかわらず、「若、小幡私曲至歴然、於旗本可被走廻」と小幡家に不正があった場合には一宮家を後北条氏の「旗本」に組み込むことを約している。このような文言が明記された背景には、小幡家と一宮家の関係において、『馬寄』に対する(小幡家の)私的支配が展開される可能性が存し、それ故に『馬寄』は大名の『旗本』=直臣化を望む傾向があった。そこで大名権力は、「馬寄」をその直属の配下として取り込むことで、在地の勢力を牽制しようとしたのである。このことは逆にいうと、小幡氏が「その支配領域に対して地域的領主制を展開する存在」であり、「その支配領域に関しては、大名より領域公権を委譲された存在であった」ことを示唆している。小幡氏の勢力下にあった地域においては、戦国大名と小幡氏とが、二重権力として存在していたのであった(黒田, 1997, pp. 52-63)。

以上の状況が大きく変わったのは、豊臣政権が後北条氏を滅ぼして以降のことである。小幡一族のほとんどが後北条氏の支配下にあったので、彼らはずいぶん、上野国における伝統的な支配権をほぼ失うことになった。しかし、近世以降も小幡氏と上野国との関係は完全に断たれたわけではなかった。天正十九(1591)年に徳川家康の小姓となった小幡直之(小幡信実の養子、弟信秀の子)には、後の幕藩体制下において旧領のうち千石が与えられ<sup>8)</sup>、いったん滅んだ一宮家も近世初期には再興されている。在地勢力は政治的支配権こそ失ったが、祭祀の伝統を担うことによって土地との結びつきを維持し、新しい支配者もそれを許容することで支配の正統性を付与されるのである。

じじ直之は、寛永十二(1635)年に徳川家光が上野国一宮の社殿を造営したときには、二人の奉行の一人(もう一人は岡上景親)に選ばれている。その折、林道春の撰文によって作られた「抜鉾大神社鐘銘」には、造営に携わった「小幡孫一郎平朝臣直之」「岡上甚右衛門尉藤原朝臣景親」「権神主志摩守磯部氏貞」の三人の名が上がっているが<sup>9)</sup>、筆頭が直之であったことに着目したい。最後の「権神主志摩守磯部氏貞」は、一宮側の神官で、かつての一宮小幡家の後裔にあたる人物である。「権神主」に過ぎないのは、小田原役以降没落した一宮家は、当時、一宮のもう一つの社家であった尾崎家の傘下に置かれていたからである。しかし、それにもかかわらず、尾崎家ではなく一宮家側の人物の名が鐘に刻まれた事実は、小幡家勢力が近世社会の安定とともにその勢力を回復しつつあったことを示している。

一宮家は、それ以降も自立の傾向を強めていき、元禄四(1691)年以降はついに「大宮司」と称するに至る。これに反発する尾崎家側は幕府に出訴したが、裁決によって権威を認められたのは「大宮司」のほうで、小幡家による権威的な一宮支配は、両社家の対立という不安要因を抱えながら近代まで続くことになったのだった。



近世における小幡氏の再興は、その権威が近世社会にも生きていたことと、幕藩権力もそれに一応の理解を示していたことを示唆している。しかし、もちろん近世社会における小幡氏の権威は、中世的なそれとは大きく異なっており、当の小幡氏自身の心性も、中世と近世とでは大きく異なっていた。小幡氏の近世的な変容を伺わせる書物としては、『小幡伝来記』がある。この書物自体が記された経緯の詳細は分かっていないが、十八世紀に活躍した上野国の僧侶、泰亮が上野国の「伝説」を集めて編さんした『上野伝説雑記』（安永三年序文）の、第十一巻にそのまま収録されて世に伝えられている<sup>10)</sup>。ただ、『小幡伝来記』自体にも、「金谷」という人物による寛保三(1743)年の序文が付されているので、成立はそれ以前のようなのだ。

『小幡伝来記』は、小幡氏にまつわる近世の伝承が収録されている点で興味深い資料であるが、この書物のどこを探しても、「那波八郎大明神」やそれに関わる伝承は見つからない。小幡氏は「那波八郎大明神事」の世界から離れてしまったのだろうか。

「那波八郎大明神事」において、上野国を救った英雄・宮内判官宗光を祀ったとされる「辛科大明神」と、尾幡夫妻を祀ったとされる「白鞍大明神」については、近世にもそれぞれその流れを汲む神社が存続していた。前者の流れを汲んでいたのは上野国多胡郡の郡鎮守とされる多胡郡神保村の「辛科社」であり、後者の流れを汲んでいたのは、甘楽郡白倉村の「白倉大権現」であった。

近世の「辛科社」の祭日は九月九日、「白倉大権現」は九月二十九日<sup>11)</sup>であった。これらがそれぞれ「ミクンチ」の日であったことに注目したいが、この二社の祭りにおける連携を伝える記録は存在しないし、小幡家が祭りに積極的に関わったことを伝える資料も存在していないのである。

## (2) 「お菊」信仰の登場

近世の小幡氏も九月に祀っていた神霊があった。しかし、それは上野国の新生や、小幡氏による上野国支配の正統性を保証してくれるような霊格ではなかった。

祀られていたのは「お菊」と呼ばれる怨霊で、戦国時代から近世初期はじめの時期に、この家の当主によって虐殺され、それを恨んで代々小幡家に祟るとされていた。

近世の資料を見ると、上野国から全国各地に散っていたそれぞれの小幡家では、なにか不幸があるとすぐに「お菊」の死を想起していたらしいことが分かる。

小幡氏には多くの支流があったが、小幡信実(真)の流れを汲むことを誇った嫡流の家筋も幾つかに分かれ、そのうち、旗本の小幡直之(孫市)の系統(以下、「旗本小幡家」と略称)、加賀の前田家に七千石で仕えた小幡駿河とその兄弟の系統(以下、「加賀小幡家」と略称)、松代藩真田家の重臣となった有宗の系統(以下、「松代小幡家」と略称)が有力であった。その他にも数流があるようであるが、「お菊」伝説を通じてとりわけ有名なのはこの三つの家の人々である。

近世期の随筆等、文字史料の中には三家それぞれについて、別々に「お菊」伝説との関連を記したものがあ

る。第一の旗本小幡家であるが、この家と「お菊」とを結びつけた例としては、神谷養勇軒が紀伊徳川家の徳川宗将の命によって編纂したとされる『新著聞集』(1749)の収録話「炒芥子芽を生じ菊寺懸燈」があり、「小畑孫市」夫人による下女「お菊」殺害の記事がみられる<sup>12)</sup>。

第二の加賀小幡家は、小幡信実(真)弟、信重(一説に信氏)の系統である。この信重には駿河・右兵衛・囚獄という三人の息子がいた。三兄弟の子孫がそれぞれ一つの家となったが、最も石高の高かっ

た駿河の系統は、近世初期、何らかの理由で絶家させられてしまった。おそらくは政治的な背景があったのであろうが、その真相は伝わっていない。よって事件は多くの憶測を招き、例えば、天明五(1785)年に山田四郎右衛門によって編纂された『三壺聞書』にもそれについての記述があって、「お菊」を殺害したことの報いが当主の狂気を招き、そのせいで絶家となったのだらうと述べられている<sup>13)</sup>。

第三の松代小幡家は、旗本になった直之の弟にあたる、有宗(将監)の系統である。「お菊」伝説との関わりでもっともよく知られているのはこの家であるが、それは、幕末ころ小幡龍蟄という名の、藩の中老を務めた文人肌の人物が出て、『菊婦伝』という書物を纏めたからである。それによると、松代小幡家では「松代清野村龍泉寺ニ」年来「安置ノ鎮守」として「菊」を祀ってきたといい、その祭日は「毎年九月十九日」であったとされている<sup>14)</sup>。

龍蟄は「お菊」伝説を史実とみなして調査を行い、その生家を突き止めたり、「お菊の墓」の整備を行ったりした。群馬県妙義町中里にある「お菊の墓」には、その安政五(1858)年の調査をきっかけに建立された「添碑」が現存する。龍蟄が『菊婦伝』に記していることによると、「お菊」はこの村に住んでいた菅根正治という人の娘だったといい、「お菊」の遺体は、遺族によって引き取られ、生まれ故郷の中里村に埋葬されたことになっている。龍蟄は、先祖小幡信真の「遺志」を継ぎ、「お菊」の「菩提」を弔う意味で、この建碑を行ったのだそうである。

龍蟄による添碑の文言は以下のとおりである。

「菊女之墓所

九月十九日没

安政五戊午年四月 信州松代藩中 小幡長右衛門龍蟄立石」

「お菊の墓」は、群馬県甘楽町轟の宝積寺にもある。宝積寺の「お菊の墓」は、境内に一基あり、寺の裏山にあたる熊倉山の「菊ヶ池」にも複数の石祠や「お菊」像が存在する。後に詳しく述べるが、「お菊」が小幡氏の命令で殺害されたのは、宝積寺の裏の山にある「菊ヶ池」であったと語る伝説があるからで、現在も多くの人がそれぞれの石像物にお参りしている。宝積寺が、この「お菊」信仰を主宰しているのである。

宝積寺は、小幡家宗家の菩提寺として知られる曹洞宗寺院であり、その開基も小幡氏の先祖に求められている。それについて述べた宝積寺の文書のうち、最も古いものである元禄七(1694)年の「口上之覚」には、「権頭氏行」の名があがっている。

「一 宝積寺者即庵初開之道場、小幡中納言権頭氏行の開基ニ而御座候、氏行之末孫 御当家小幡三郎右衛門殿ニ而御座候御事」<sup>15)</sup>

宝積寺は、即庵を開山に、「小幡中納言権頭氏行」を開基にする寺であり、氏行の子孫にあたるのが小幡三郎右衛門だと述べられている。旗本小幡家の初代小幡直之の孫に、三郎左衛門とも称した小幡重厚がいるから、「口上之覚」の「小幡三郎右衛門」は、この人物のことであろう。『寛政重修諸家譜』に示された旗本小幡家の系図においても、小幡氏の始まりは小幡氏行とされ、「はじめ安芸国に住し、のち関東におもむき、舅島山某に養はれ、上野国甘楽の郡司となり、某年死す」と簡単な略伝が付されている。

こうした始祖伝承と開基伝承は、おそらく伝説の合理化の所産と考えられる。というのは「小幡氏行」に付された二つの称号のうち、「中納言」のほうは、「那波八郎大明神事」において「宗光」が二十六歳の時に「上野国」に居ながら任官したものと同一であり、「権頭」のほうは、「尾幡権守」を想起させるからである。しかし、こうした明白さにもかかわらず、宝積寺においても小幡氏においても、「那波八郎大明神事」のイデオロギーに関わる資料は見いだすことができなかった。

ただ、「お菊」の命日が「ミクンチ」の「中ノクンチ」あたる九月十九日とされてきたことは見逃せない。この日取りは、先にあげた「辛科神社」の祭日である九日、「白倉大権現」の祭日である二十九日の中日でもあったことにも注意したい。「宗光」と「尾幡権守夫妻」の祭日に挟まれて、「お菊」の命日があったのである。

これらのことから判断して、以下の二つのことが示唆される。第一は「お菊」信仰が中世的な八郎信仰の圏域から出発したこと、第二は「お菊」信仰の成長と八郎信仰の否定とが相関関係にあったことである。

#### 4. 「お菊」信仰と「シラクラ」

##### (1) 蛇 責 め

「那波八郎大明神事」には、「白鞍大明神」は「尾幡権守夫妻」を神に祀ったものだと述べられている。白倉神社は現在のところ、「菊ヶ池」のある熊倉山の北に位置する、標高 650 メートルの「お天狗山」の「跳石」(地名)に祀られ、「お天狗様」「チントラボウ」として親しまれている。

しかし、白倉村側の伝承によれば、「白倉大権現」はもと甘楽郡白倉村の人家に近い場所(字天神)に鎮座していたもので、それが後に、字引田、字山の神と遷座して山地に昇り、現在地に祀られるようになったのだともいう。

白倉神社に向かう、主要な 2 本の参道がある。一つは白倉側から、もう一つは小幡側からのものである。伝承では、かって白倉側参道に沿って、数多くの修行場があったとされ、前者の参道は後者よりもずっと古く、より本質的であったと説かれる場合があるが、近世以降のシラクラの信仰の展開を考えるうえでは、逆に小幡側からの参道の存在を重視する必要がある(地図参照)。

小幡側の参道は、小幡氏の菩提寺とされる曹洞宗寺院、宝積寺の脇から山道に入るが、その途中で分岐があり、「お天狗様」に向う道と、「菊ヶ池」に向う道とに分かれている。先述したように、この「菊ヶ池」こそが、「お菊」の祭祀地なのである。

『小幡伝来記』では「お菊」の死を「菊ヶ池」での惨劇と結びつけて語っている。

##### 「菊女之池並煎胡麻生ずる事

上総介信貞殿菊といふ女を召仕ひ給ひけるが、ある時此女、信貞殿へ御膳を据ゑけるに、何とかしたりけむ、御食椀の内へ針を取落しけるを知らずして、御膳を据ゑければ、菊が運命の盡くる時か。信貞殿御食椀の中より針一本取出し給ひ、おのれ我に針を吞ませ殺害せむとしたる曲者なり、言語道断の奴、身を寸々に切割きてもあきたらぬ□□□おのれに思をさせて殺さむと、下部共に申付けられ、蛇を数多取集め、大なる桶に菊を裸にして入れさせ、其の桶の蓋に穴を一ッ明け、蛇を一疋づつ入れて穴を塞ぎければ、蛇共中にて上になり下になり咬合ひ潜合ひ、夫より菊が身の内へ喰入り、桶の中の動揺する事すさまじく、又菊が泣悲む聲恐ろしく聞え、人肝魂を失ひけり。其桶

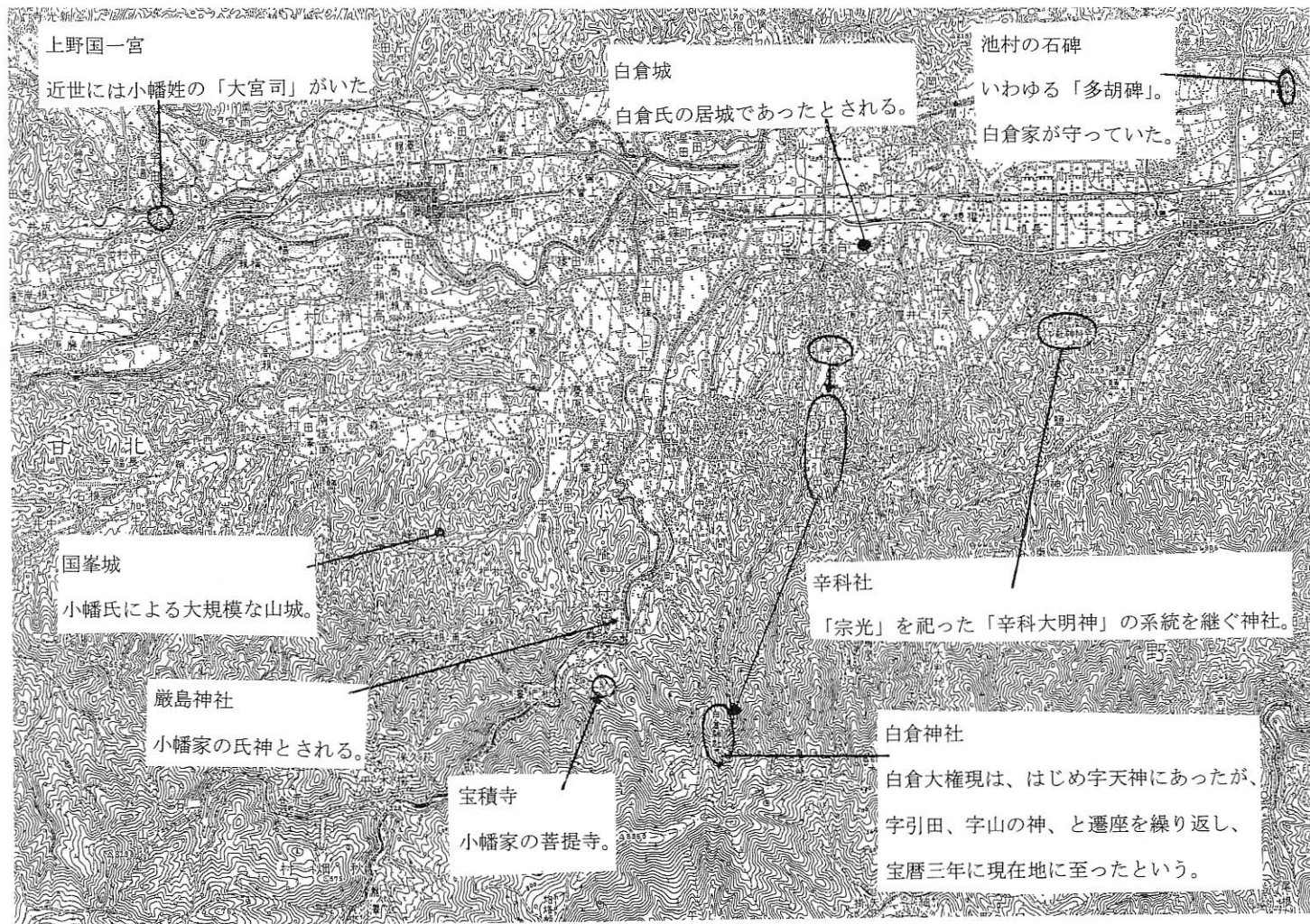


Fig. 1

をば宝積寺山の奥なる池に沈めけり。斯かる所へ小柏源介といふ侍、猪狩に立出で其邊を通りけるが、女の叫ぶ聲聞えければ、池の邊に立寄りて見てあれば、桶一ッ浮び女の首計り出してあり。源介不便に思ひ、弓の弭にて搔寄せ、桶の蓋を打破れば、蛇共夥しく出でにけり。女喜びて誰様にてましますと問ひければ、小柏源介なりと答ふ。女申すやう、此御恩には今より後、御家の中へ蛇参りても怨を致させ申すまじ、蛇も助けられ奉る。御恩をば忘れ申す事候はじ。御心安かれといふ聲と共に死にけり。さるに依って、小柏の家にては仮令毒蛇踏みてもさすことなし、其子孫今に至りて繁昌す。菊が母、是を悲み嘆き、彼の池の邊に立寄り、菊が入りたる桶に向ひ泣く泣く申しけるは、汝は如何なる業因にや、殺害も多き中に斯かる蛇攻にて死する事、口惜しき次第なり。斯様なる攻は、上古末代例すくなく覚ゆるなり。千日の仕官一朝の過とて、歴々にもある習、飯裡の針は小科なるに、大科を以て責めらるるは、主人ながらも怨みあり。和女死しても靈魂爰にあるべければ、一念の魂女となり、小幡殿へ祟をなせ、唯空しく朽果て泥土にならずも無念なり。我が今いふ所空しかるまじくば、爰に印を見せよとて、煎胡麻を懐中より取出し、池の邊をかきならし、和女慥に聞け、今母が蒔き置く処の煎胡麻生じ出でてあるならば、怨靈急に火を吐き、小幡殿へ祟りをなすと思ふべし。若生ぜずば靈魂なしと思はむと、眼を血になし胸を打って、泣く泣く家に立帰り三日過ぎて行き見れば、件の煎胡麻皆生じたり。母大に悦び、我が所存叶へりと、靈に向って手を合わせ、愚願成就即現怨靈と讚嘆し、母家に立帰り、夫れより怨靈小幡家へ祟をなす。胡麻は年代久しと雖も、今に池の邊に生ずる事、不思議なる事共なり。又小幡家にては、露地にも苑にも菊を植うる事ならざる因縁、是より始る。其後菊が怨靈をなだめむ為に、菊が母と姉妹姪と菊を入れて五人共に大姉に祀り、宝積寺祠堂に牌を立て、五大姉といひて朝課暮誦に回向す」

ここでは、「お菊」を殺害した小幡家当主を「小幡信貞」としている<sup>16)</sup>。信貞の腕のお腕の中に針が入っていたことを見とがめられ、「お菊」はいわゆる「蛇責め」の拷問にあい、「菊ヶ池」に沈められたというのである。

ところで、女性の胎内に蛇が入るといふ、「胎内の蛇」のモチーフは、神を迎え入れるという意味で、巫女の神婚を想起させるものであるし、実際に「那波八郎大明神」の物語でも小幡氏の娘が蛇神に求められるのであるから、「蛇責め」の猟奇性を古いモチーフとの連続性から理解することも可能である。しかし、約 1140 字のこの挿話のうち、三分の一以上の約 420 字を使用して、「蛇責め」の場面（下線部）のリアリスティックな描写に宛てたのはやはり異様であった。「蛇責め」の陰惨さには、「お菊」伝説を前代までの物語と分かつ思想が存在するのである。柳田國男は、近世の物語が残酷な「お菊」虐待の場面を必要とした理由を、伝承の近世的展開の特質と関係づけて論じ、以下のように述べている。

「お菊などいふ女の名は、さう古くから用ゐられた筈は無い。さうして美女虐待の物語といふだけならば、是は寧ろ有り過ぎると評してもよい程に、我邦ではよく流行したカタリゴトであつて、中世にはたゞ観音地蔵の靈験によって、現世の苦難を救われたといふ風に伝へて居たのを、後に一くねりくねつて執念の鬼となり、大いに化けて悪い者を悩ませ、最後に念仏の功力によつて得脱したといふ風に語られ、更に又一步を進めてはぞくぞくと身振ひをしなければならぬやうな怖いところで、話を切り上げてしまふといふ趣味も起つたといふのみである」<sup>17)</sup> (柳田, 1968 [1918], p. 47)

柳田が「蛇責め」に読み取ったのは、伝説の歴史的展開の問題であった。中世の靈験譚が、近世に至つて勸善懲惡の物語として教化の用に供されるようになり、最後には宗教的な側面を失つた怪談になつて

いったという、「カタリゴト」の変容過程についての仮説が、「お菊」伝説をモデルに提案されている<sup>18)</sup>。

しかし、上野国という具体的な地域に視点を置いて考えるならば、「お菊」伝説の近世性の指標は、「那波八郎大明神事」との差異によって明らかにすることができる。「那波八郎大明神事」での「蛇」は、「苦しむ神」の表象であったから、もとよりこの「苦」はたんなる苦痛とは差別化されていた。もちろん八郎の殺害にはじまり人身供儀にいたる蛇体の「苦」は、否定性を伴うものではあったが、この物語では、そうした否定性自体が神と国とが生まれかわるための原動力になっている。つまり、新生のための否定的媒介が中世的な「苦」であったのである。

それとは逆に、「お菊」信仰の場合、蛇体や怨霊が表象するイメージはきわめて単純化されている。蛇体のイメージは「蛇責め」という刑苦の表象となり、「お菊」の呪いも、なにかの媒介となるのではなく、たんに恐ろしいものにすぎなくなったのである。こうした現象は「苦」の意味の変容と相関関係にあった。「苦しむ神」を表象する「蛇体」の意義は失われ、たんに「お菊」を肉体的に「苦」しめる「蛇責め」となって、宗教的な両義性を失ったのである<sup>19)</sup>。表象の意味の固定化と、両義性を排除した一元化が、この伝説を近世的なものに変容させたのだった。

## (2) 母 と 娘

小幡氏に関わる「お菊」伝説においては、「お菊の母」という登場人物が重要な役割を果たすのが常である。「お菊」よりも恐ろしいのは、この「母」であったとされている。そこには山姥のイメージが投影されているのかもしれない。先に引用した『小幡伝来記』の「お菊」伝説では、「母」が胡麻を使って呪術を行う場面があった。「母」は娘が鬮り殺しにされたのを怨み、煎り胡麻<sup>20)</sup>を「菊ヶ池」に蒔く。すると死物であるはずの煎胡麻からは、三日後に生きた胡麻の芽が生じ、「母」は「お菊」の呪いが叶うことを知って狂喜する。そして「愚願成就即現怨霊」と小幡家を呪うのである。

宮田登は「お菊」のキク（聞く）に、異界からの声を聞き取る巫女の姿の投影を読み取ったが（宮田，1987, p. 103）、まさにこの「母」はそれにあたるだろう。「お菊の母」は「御聞ノ姥」であって、霊との交流や「呪い」に長けた呪術者なのであった。付言するに『三壺聞書』では「お菊」の死の後、「母」が「比丘尼」となって修行に出たと伝える。「母」を名乗る女性宗教者の集団が現実に存在した可能性もあるのである。

延享二（1745）年には、この「母」が旗本小幡家の娘に憑依するという事件も起きている。小幡龍蟄が『菊婦伝』で引用している宝積寺の「古過去帳写」<sup>21)</sup>によると、小幡家当主の十六歳になる息女が病にかかり、その病床において、宝積寺の小幡一族の墓所の左にある「母」の墓が誰にも顧みられない、怨みの深いことを知らないのか、小幡家に祟る、というようなことを口走り、「命日」は九月二十八日だと告げてきたという。小幡家は宝積寺に使者を走らせ、「母」の「戒名位牌並過去帳等」を調べさせたが、墓地にあるはずの「母」の墓はついに見つからなかった。

しかし、宝積寺ではこれをきっかけに母の命日を九月二十八日と決め、毎年弔うことになったのだった。近世に作られたと思しき「お菊」とその「母」は、小幡一族の墓と隣接した宝積寺境内地内に現存するが、おそらく「母」の言葉に従って、「墓」が新造されたものと考えられる。中世の「国」の神話が解体され、近世の「家」の伝説となり、さらに史実として再構築されたのである。

ところで、「母」の命日とされるこの日が、「白倉大権現」の例祭日にあたる九月二十九日のまさに前日であることが興味深い。よって文字に拠る記録と具体的な儀礼によって、伝説は史実として強化され

たのだろう。宝積寺の西有孝裕氏によると「宝積寺」は「白倉大権現」の別当寺の一つ<sup>22)</sup>であったとの伝承が存在しているというが、この「母」の「発見」は、宝積寺の主宰する「お菊」信仰によって、「白倉大権現」の信仰が変容しつつあった事実を示している。中世の「那波八郎大明神事」では、旅の貴種である「宗光」が「尾幡家」に迎えられ、このことは、「辛科大明神」と「白鞍大明神」の関係が客神と地主神との関係であったことを示唆する。「那波八郎大明神事」の神話世界においては、それを夫と妻方の舅との関係から説明していた可能性が高い。中世的な親族関係が神々の地域的結合を保証していたのである。これに対して、「お菊」信仰は、中世の神話を小幡家という「家」にかかわる伝説に読み替えた。そして、中世の「辛科大明神」―「白鞍大明神」のコスモロジカルな関係を、近世の宝積寺―「白倉大権現（後に神社）」の関係へと組み替えることで、「山姥」と「天狗」（「巫女」と「修験」）<sup>23)</sup>による神仏習合の世界を甦らせたのであった。

中世の「那波八郎大明神事」にも巫女的な女性とその母とが登場していた。この物語における尾幡家の娘、海津姫は、生贄として八郎神に選ばれた女性であったと同時に、宗光という新しい流離する貴種を上野国に招き入れる重要な役割をも果たしていた。折口信夫が述べたように、神の接待役として客神に仕える資格をもつものが巫女だとすれば、二柱の神に選ばれたこの姫は、まさにその資格を持っていたといっただろう<sup>24)</sup>。

「白鞍大明神」の神は尾幡夫妻なので、海津姫にとっては父母にあたるが、「那波八郎大明神事」が尾幡権守に重要な役割を与えているのに対し、母神のほうは物語に登場してこない。そして現在では「シラクラ」の信仰のなかで母神が果たしていた役割が何だったのかも分からなくなっている。また海津姫も「野栗御前」という神に祀られたとされるのだが、この女神への信仰も早くに滅びてしまっているのである<sup>25)</sup>。

「お菊」と姥神的な「母」との結びつきは、この中世の「国」に関わる二柱の女神の近世的展開なのであろう。従属的な位置に置かれ、次第に忘れられていった中世の女神達は、特定の「家」に結びつけられた「お菊」信仰によってあらたな生命を与えられたのかもしれない。伝承の基盤が「国」から「家」へと変化したとき、甦った母娘の姿はすっかり違うものになっていたのだ。

#### 4. シラクラをめぐる

##### (1) シラ

「白倉」（シラクラ）と「お菊」とのつながりを考えるうえで、視野にいれなくてはならないのが広義におけるハクサン／シラヤマ（白山）の信仰と、それに関係した意味体系である。折口信夫は「日本にも人身御供はあったにちがいないが、田植えのとき、早処女を殺したという話は、フォークロアから逆にでてきたものらしい」として、その「虐殺される女」の名が「お菊」とされる例の多いことを指摘している。そして折口がこの結びつきの意味を明らかにするための「一つの見当」として提出したのは、「お菊」と白山のククリヒメとの関係だった（折口、1971 [1957], pp. 104-105）。

『日本書紀』のククリヒメ（菊理媛）は、黄泉との境界に現れる女神であるが、そこでは、黄泉から帰還した伊弉諾尊に対して何事かを言上したということになっている。ククリヒメが何を告げたのかは記されていないものの、その前の部分において、泉守道者による伊弉冉尊の言葉の言上がなされており、さらにそれと前後して伊弉諾尊の禊が行われていることから推測するに、このときククリヒメが行ったのは、黄泉国に関わる託宣であったのかもしれない。死者の言葉を伝え、禊を司る集団がククリヒメを信

仰していた可能性があるのである。

むろん、広義の白山信仰は、菊理媛を祀る北陸の白山のみに帰着するものではない<sup>26)</sup>。民俗学はむしろ広義の白山信仰へとつながる語彙シラ（白）の意味をつきつめることで、大きな成果を挙げてきた<sup>27)</sup>。シラの語義の解釈から、①死、浄土、生まれ清まり、②禊ぎ、巫女、遊女、③穀神、農神、稲積、と三つの系に分けられるが、これらの系は全く独立しているのではなく、それぞれが民俗社会の状況によって多様に結びつきながらシラの多面的な意味を構成している。また、それぞれの系の内部においても、シラは死と生、穢れと清め等、相反する意味を同時に表象する両義性を有する。

例えば、三河の大神楽が、「浄土入り」と呼ばれる儀礼を含んでいたことはよく知られている<sup>28)</sup>。通説では「浄土入り」と仏教的な葬送儀礼との類似性が指摘され、「白山」内部での「戒」はイニシエーションの儀礼であったとされる。この儀礼は死と生の両義性を媒介とした「生まれ清まり」=「擬死再生」の思想をその軸に持つものであって、そのための装置として「白山」が置かれたと解釈されてきた。

「那波八郎大明神」でも、八郎神は二度の「死」を経て清められた神になっていく。これら二段階の八郎の再生が、いずれも「蛇塚岩屋」という異界性を持った「場」で行われることに注目したい。兄弟に殺されて「蛇塚岩屋」に投げ込まれた八郎は、まず竜王や上野国の蛇神たちに「竜水の智徳」を授けられて蛇神として甦る。そして、悪神として「蛇塚岩屋」で生贄を求めた後、法華経の功德により蛇体を脱して、「神明」へと生まれ変わるのである。要するにこの「岩屋」という洞窟は、「那波八郎大明神事」の物語世界における転換場であり、シラヤマと同様の機能を果たすものなのであった。蛇の脱皮による再生のイメージや、修験の胎内くぐりの行場としての山の洞窟のイメージなどが混淆して、イニシエーションの場としての「蛇塚岩屋」の伝承が紡ぎ出されたのであろう。

## (2) ク ラ

「白倉大権現」は、はじめ字天神にあり、まず字引田へ<sup>29)</sup>、次に字山の神へと遷座し、宝暦三(1753)年に現在地である字跳石の岩場の上に鎮座したとされるが、山との関係が深く、所々に巨石が露出している現鎮座地一帯は、「白倉大権現」を信仰する宗教者の修行場であったとの伝承があり、現在でも「お天狗様」と呼称されて、修験の関与した山神としての側面を強く残している。

また、宝積寺境内にも直径二メートルほどの巨石が現存しており、「天狗の腹切り石」の伝説が語られている。だが、この伝説は「宝積寺合戦」と呼ばれる稗史のなかの事件に関係づけられて歴史化されたものである。『小幡伝来記』の「宝積寺合戦の事」によると、それは小幡氏に内乱があった永禄年間のこと、破れた小幡図書という人が宝積寺の魯岳和尚を頼ったのがきっかけだったという。寄せ手が宝積寺を攻めたことから、宝積寺大衆と小幡氏とが戦うことになった。そのとき、宝積寺を守る「大衆」にうち混じり「檜の丸太一尺四五寸」を振り回して戦った「丈六尺」ほどの「法師」があった。この「法師」に打ち殺された者が多く、敵方は「此坊主はよも人間にはあらじ、如何様此山に住む天狗なるべし」と怖れおののいたたという。ところが「法印」の奮戦も空しく、裏門からの兵によって放たれた火が寺全体に廻り、最期のときのきたことを悟った小幡図書は自決し、魯岳和尚も炎の中で散じたとされている。また、「天狗」として恐れられた「大力の法師」も、本堂の後にある「大盤石」の上に座して切腹して果て、それよりこの岩を「天狗腹切石」と呼ぶようになったという。

伝説に登場する「天狗」は、「天狗法印の社」<sup>30)</sup>と呼ばれる「白倉大権現」自身、あるいはそれを信仰する修験の姿を想起させる。「白倉大権現」と宝積寺は、「お菊」とその母とを媒介にして、山宮-里宮の



位置づけにあり、その関係から天狗としての「白倉大権現」が宝積寺の鎮守神と見なされたに違いない。そして、この「天狗の腹切石」という巨石自体も、シラクラの信仰の祭祀遺跡である可能性が高いのである。なぜなら、クラの語義は、①クラ（倉・座）天然の石山、岩場、洞窟、②クラ（倉・座）人口の石垣、墓穴、石塚、③クラ（座）神祭りのための神座、④クラ 植物の苗床、⑤クラ（倉）倉庫、⑥クラ（雀）小鳥、などと分けられるが、そのうち「白倉大権現」では特に①、②、③の要素の習合が伺えるからである<sup>31)</sup>。「天狗」の座した巨石は、まさに神の座としてのクラであり、ゆえに、シラクラの神の依代として、信仰の対象となったのだろう。

近世の上野国にはシラクラに関わる宗教者の後裔と考えられる人々が少なからずいたが、彼らのなかには、「石碑」の管理に携わるものもいた。多胡郡池村御門には、後に「多胡碑」として知られることになる「石碑」<sup>32)</sup>があったが（地図参照）、その境内地には、白倉姓を名乗る宗教者が庵を構えていた。十八世紀の地誌『多胡砂子』によると、「石碑」のある字ミカド（御門）では毎年かならず、七月の盆のころ、明け方になると空中に読経の音が聞こえる奇瑞があり、村内の人々はその声を合図として先祖の祭祀を営んだのだという。真偽のほどは分からないが、ミカドは天皇を想起させる地名であり、この「石碑」の立つ地は、近世の人々にはやや特殊なトポスと認識されていたのであろう。

「石碑」には、和銅四年三月九日づけで「多胡郡」という郡を新設して「給羊」する、という意味の本文の後に「多治比真人」「穂積親王」「石上尊」「藤原尊」の名が列記されている。その歴史的意義については考古学や歴史学の分野での研究もあるが、「石碑」が作られた年代や、「石碑」自体の真偽については不審な点が多い。しかし、それはともかく、近世の在地社会では、民間信仰の文脈からこの「石碑」に独自の読みを試みて、「羊太夫之墓（社）」あるいは「穂積親王之墓」などと呼称していた。

「石碑」は、「稲荷神社」あるいは「池村川端稲荷」と呼ばれる社宇の境内にあった。そこでの「石碑」に対する信仰は、一面において墓石自体への信仰であり、別の一面においては、この「石碑」に祀られた神への信仰であった。伴信友の『上野国三碑考』に引用されている「上野人某が宝暦六年に記せる書」によると、「池村民家瘡患者、禱羊氏祠、則止、乃采水中石、以祀其神云爾」とある<sup>33)</sup>。瘡の治療のために「羊氏祠」（羊太夫之社のこと）に願をかける習俗であり、回復したものは「水中石」を選んで「羊太夫」を祀ったとされている。

シラクラを称した宗教者が守っていたのは、この「墓」であったが、白倉家の伝承では、彼らは小幡氏旗下の白倉城主白倉家の後裔であり、その滅亡（小田原役の際に、小幡家とともに滅んだ）の後に没落し、修験として代々「石碑」の管理と祭祀にあたってきたことになっており、この「石碑」と「白倉大権現」と白倉城（白倉村にある）との三つは先祖が残してくれた遺跡だと解釈されている。

近世の上野国には、小幡家の先祖が朝廷の命によって滅ぼしたのが「羊太夫」であり、その荒ぶる霊を祀ったのがこの石碑＝墓であると説く、民間の「在地縁起」『羊太夫物語』が流行していた（堀口、1986）。またそれとは別に、近世後期からは「那波八郎大明神事」の英雄「宗光」と「羊太夫」とを同体視する説も現れていた<sup>34)</sup>。在地の人々がある程度の歴史的知識を持つようになると、伝説は擬似的な「古代」史のナラティブに従属することになったのである。

こうした状況のもとで、「羊太夫」の祀り手もまた、小幡氏一族の白倉家の後裔であることを強調するようになったのだろう。しかし、「シラ」および「クラ」の語義から判断すれば、シラクラの名は単に地名に由来する豪族の姓なのではなく、むしろシラクラの信仰と結びついたシンボリックな尊称だと考えたほうがいいかもしれない。「白鞍大明神」は、客神である「宗光」-「辛科大明神」に対する地主神であ

り、在地の最高神の地位にあったので、零落したシラクラですら、究極の「羊太夫」の祀り手となり得たのである。

### (3) シラクラの意味の固定化

シラクラの語彙に宗教的な含意があったことは確かであるが、近世以降になると、シラクラの呼称の意味は、白倉氏の後裔であることの証しであると、一元化されて考えられるようになってきた。例えば、「白倉大権現」への参道の上り口にある白倉村には、白倉氏の後裔を称する人々が多く居住しており、なかには「那波八郎大明神事」の写本を伝来していたとされる家もあるが、こうした家では、白倉氏滅亡をきっかけに浪人し、やがて白倉村に帰農したという由緒が語られるのが常なのである。しかし、おそらくは、近世的な視点に基づいた伝承であったかもしれない。

いくつもある近世上野国の地誌の<sup>35)</sup>、「小幡」や「白倉」の項を見ると、「那波八郎大明神事」への言及はなされないのに、小幡氏や白倉氏の戦国時代の活躍については語られる例が多い。また、これら二つの家の家格について、それぞれ「上州八家」を構成する家の一つであったと述べる例も目立つ。「上州八家」とは、中世の上野国で有力であった八つの家のことで、例えば、十八世紀の地誌『上野国志』（安永三年序文）の「小幡」の項に付された割注では「小幡、白倉、安中、倉賀野を西郡の四家とし、大胡、山上、桐生、沼田を東郡の四家とす。又山内の宿老、長尾、大石、小幡、白倉を宿老四人と云ふ」<sup>36)</sup>と説明されている。ようするに、上野国の国人領主たちのなかで、特に由緒ある家が八つあり、それらを西上野、東上野で分類してそれぞれ「四家」とし、二つをあわせて「上州八家」と言っただけでいい。また、「四家」と類似する「宿老四人」という称号もあったようであるが、後者は上野国守護上杉家の宿老を務めた四つの家筋を指し、前者とは別のものようである。

ただ、「四家」にせよ「宿老四人」にせよ、室町時代末期から戦国時代の上野国が家格評価の基準点になっていることは同じである。しかし、これらの呼称自体は、当時のものとは考えにくい。中世の史料には「上州八家」を特定したものはないからである。こうした家格概念は、近世になってから後付けで構築されたものなのだ。

「上州八家」や「宿老四人」は、守護や国司といった特別の例を除けば上野国の在地社会における頂点的な家格であったが、小幡家や長尾家などと比べると、白倉家についての情報はきわめて少ない。『上野国志』の白倉の項においても「白倉氏は、上州の族姓家なり、然れども記伝に名字詳かならず」と、その名字さえよくわからないと述べられているのである。現在でも、白倉氏の後裔を自認しそれを抛り所としている家は少なからずあり、なかには白倉神社を信仰している例もある。ところが、「名字詳かならず」とあるように、そうした家が実際に白倉姓を名乗っている例は数少ないのである。こうした事実は、史実の白倉氏の後裔は彼らのうちに少ないこと、むしろ多くの場合、シラクラ信仰がアイデンティティ構築の主要な要因であったことを示唆しよう。

「羊太夫之墓（社）」を守っていた白倉家の場合も、白倉家の後裔意識はあるのに、「シラクラ」の名と家職との繋がりについてはほとんど想起されることはない。「シラ」や「クラ」の意味を支えていた宗教的な記号体系が、徐々に忘れ去られていく過程において、宗教者やその周辺の人々に正統性を付与する新たな権威として、家格としての「白倉」が導入され、やがてシラクラの意味を一元化するに至ったのであろう<sup>37)</sup>。

しかし、こうした状況が生じた遠因は、「那波八郎大明神事」の物語自体が抱える矛盾にあった。上野

国の新生を説きながら、その担い手となる尾幡氏の血筋自体に宗教的権威を付与してしまったことが、近世における宗教者の家格概念重視傾向につながったのである。ようするに、家格というイデオロギーにもとづく血筋、家筋が、擬似的な宗教的権威として機能するようになったのだ。そのもっとも典型的な例が、一宮の「大宮司」小幡家であり、池村御門の白倉家であったのである。

こうした近世的な価値観は、「お菊」信仰の展開にも反映している。上野国の滅亡を意図した那波八郎の祟りが、それゆえに上野国一国に留まっていたのに対し、「お菊」の祟りは領域としての上野国を越えていった。「国」を離れ、別々の地域に分かれていったそれぞれの小幡家に呪いが降り掛かったのは、彼らとその血筋を重んじていたからでもあるのだ。

また、小幡家自身の手による調査によって「お菊」の生家やその一族が発見され、「お菊」の家筋が特定化されていったのも、きわめて近世的な現象であった。多元的な伝承の意味が一元化、固定化されて、擬似的な歴史のナラティブに従属するようになったのである。

以上のことは、中世の神話に横溢していた「上野国」の宗教的イデオロギーが、近世では「家」と「家」をとり結ぶ由緒の歴史性に読み替えられ、地域的なアイデンティティを構築する概念として流用されるようになった近世の状況を示している。「上野国」は「那波八郎大明神事」の神話とともに滅び去り、家筋に関わる「お菊」伝説が史実として展開したのであった<sup>38)</sup>。

## 5 おわりに

「ミクンチ」をめぐる伝承は、「ク」および「キク」という語彙の多義性によって展開した。伝承の中には①「供」②「宮」③「九」④「苦」⑤「菊」⑥「聞く／聴く」といった「ク」「キク」の様々な意味的要素が混淆している。これらの多様な意味的要素は、お互いその起源を異にするもので、それぞれの機能もおおの異なるものだった。「ミクンチ」の伝承は歴史的構築物であり、伝承の個性は、各時代における諸要貴間の力関係によって、多元的かつヘゲモニックに決定された。「ク」「キク」は方向性を様々な違えながらいくつもの物語を紡ぎ出したのである。

「宮」は祭りの行われる場所であり、「九」は祭りの日取りを決定する数字であった。「宮」の場所は変わることもあったが、祭りの日取りを示す「九」は時代的な変容を被りにくい要素であった。クンチの古代的・中世的意義が変容して以降も、新暦採用までは、九日、十九日、二十九日に祭りが行われる例が多かったのはこのためである。それに対し、「供」はもっともイデオロギー的な解釈を許しやすい要素であり、中世には、地域の人々が神に収穫物を供えて共食するというのではなく、蛇体の神への「人身供儀」と見なされて、その暴力的な側面が強調されていた。

中世的な「那波八郎大明神事」の思想において、もっとも重視されたのは「苦」だった。神の苦しみは、神と国とが新しく生まれ清まるための媒介であると解釈されていたのであった。しかし、この物語には、地域社会の政治的状况によって構築された側面もあったので、近世の新しい歴史的・政治的状况によって、物語自体が捨て去られる結果となった。

それにかわって、発展したのは「お菊」信仰であった。「お菊」の源流は神の声を「聞く」巫女の女性像にあったが、「お菊」伝説は徐々にその宗教性を弱め、次第に史実と見なされるようになっていった。そして九月十九日は、苦しみながら死んだ「お菊」の命日になったのであった。

近世における「お菊」信仰発展の理由は、「お菊」殺害の伝承が特定の家筋と結びつくことによって、地域の枠を越えた史実となったことにある伝説の史実化が進むと、「お菊」殺害の家筋である負い目か

ら、上野国外に居住する小幡家の人々によって「お菊」の霊が祀られ、やがて、上野国内にも、その墓が「発見」されるという現象が起こったが、その前提には、歴史意識の高まりと家格概念の確立とがあったのである。

## 注

- 1) 「オクンチ・秋祭り」『群馬県史 資料編 27 民俗 3』 pp. 470-481 を参照。
- 2) 『神道集』は赤木文庫旧蔵本を底本とする神道大系の活字本を使用し（神道大系編纂会『神道体系 文学編 1 神道集』）、『真言伝』は『大日本仏教全書』の活字本（仏書刊行会「真言伝」『大日本仏教全書第 106 冊』）を使用した。
- 3) 『群馬県史 資料編 7 中世 3』 pp. 561-563 を参照。
- 4) 「天明二年七月 安藤対馬守様江差上候書付 写」。「貫前神社関係文書二三」『富岡市史近世通史編・宗教編』 pp. 576-577 を参照。
- 5) 一般の小幡家は武士として平氏を称することが多い。本流を物部姓とし、分流を平姓としたのは、祭祀者としての一宮家を一般の小幡家よりも上位に位置づける意味があるのかもしれない。
- 6) 新日本古典文学大系『続日本紀四』それぞれ p. 100, p. 122 を参照。
- 7) 「北条家朱印状写」『群馬県史 資料編 7 中世 3』 p. 887 を参照。
- 8) 『寛政重修諸家譜』巻第五百四十四 小幡 による。
- 9) 「抜鉢大神社鐘銘」『富岡市史近世通史編・宗教編』 p. 686 参照。
- 10) 編者不詳『小幡伝来記』『上毛志集集成』 pp. 214-246。
- 11) 白倉神社文書の「古社調書」（1901）では、「白倉大権現」の祭日は九月二十九日とされる。ところが、一部資料においては、九月二十八日を祭日とするものがある。二十八日夜から二十九日朝にかけて祭が行われていたとすれば矛盾する記述ではないが、後述するように、「お菊」の「母」の命日が九月二十八日とされたため、それと合わせて九月二十八日を祭日とした時期もあるのかもしれない。
- 12) 『新著聞集』『日本随筆大成 第二期 5』。ただ、『新著聞集』のこのエピソードには、編者の誤解に基づくと思われる、単純な事実誤認がある。
- 13) 山田四郎右衛門『三壺聞書』『加賀能登郷土凶書叢刊 4』 pp. 4-6。
- 14) 小幡龍蟄「菊婦伝」。宝積寺所蔵の小幡龍蟄自筆本によった。
- 15) 宝積寺文書「口上之覚」部分。即庵は永享元年に東昌寺を、宝徳二年に宝積寺を開山したが、近世初期、即庵派内部の事情により、この二つの寺院の本末論争が起こった。「口上之覚」はその折に宝積寺から寺社奉行に提出された文書の控えである。
- 16) 戦国時代の小幡家当主の名については資料によってばらつきがある。『菊婦伝』では、この信貞を信真と同一人物と解釈しているが、小幡信定の名が記された文書も存在しており、はっきりしていないことが多い。
- 17) これに続く部分で柳田は「勿論斯ういふのは一方の端の例であつて、多くの伝説がすべて同じような、流転の仕方をして居たといふのでは無い。しかし是によつても或一つの見当が付いたやうに、もしも我々が同じ型、幾つかの共通点をもつて居る伝説を、一つ一つ丹念に又遠慮なく、集めて比較し且つ考察して見たならば、末には此一致の決して偶然で無く、寧ろ斯うあるのが当たり前であるやうに、思ふ時代が来ぬとは限らぬ」と述べている。重出立証法によって、その発展過程を明らかにすることが可能な例として「お菊」伝説をとりあげているのである。しかし、「お菊」伝説には、単一の発展過程からの説明が困難な側面もある。その点については稿を改めて詳しく述べたい。
- 18) 「お菊」伝説変容の一般モデルに注意が向けられているためか、柳田は、個別の「お菊」伝説に先行する具体的な靈験譚については指摘を行っていない。しかし、個別の地域の個別の伝説は、各地域の内的発展の過程との関係から分析することもできる。
- 19) ところで、同じ上野国内だが、甘楽郡からはやや遠く離れた利根郡月夜野にも、「蛇責め」に関する伝説がある。「後閑祐房の妾加良志奈が、奥方を殺そうとして発覚し捕えられて、庭園の隅にへびとともに生き埋めにされたという。その上においた小石がしだいに成長して大石となり、ついに毒石となって触れるものを殺生するので寛政年中「からしな靈神」として祀った」というものである（都丸、1974, p. 48）。興味深いのは、殺された愛妾の名が「お菊」ではなく「カラシナ」となっていることだ。「那波八郎大明神事」における「カラシナ」は、上野国を救った英雄「宮内判官」であったことに注意したい。

- 20) 『新著門集』の挿話では「煎芥子」、こちらは「カラシナ」様との関連と考えられる。
- 21) 「宝積現住乙禪」の記録とされ、延享二(1745)年十月二日の日付がある。
- 22) 西有氏によると、「白倉大権現」の別当寺を務めたのは宝積寺ではなかったという。
- 23) 白倉神社文書中の『古社調書』(1901)によると、白倉神社境内南方に「山姥ノ岩」「姥ノ滝」などがあったとされる。特に「姥ヶ滝」は母乳が多く出るよう願掛けをした場所であったらしい。ただし、現在地については目下調査中である。
- 24) 尾幡の娘が生贄に立った年齢が十六歳であったことが強調されていることも重要である。「お菊」の母に憑かれた小幡家の娘も同じ年で、それぞれ「海津姫十六歳」「小幡孫一郎ノ妹(娘)拾六歳之女子」と明記されている。おそらく、十六歳の少女が神の妻にふさわしい年齢と考えられた時期があり、その時代の記憶がこうした一致を生んだものと考えられる。
- 25) 例えば、白倉神社の縁起『白倉権現秘密之書』では、「野栗御前」については、その本地すら明示されない。近世には「野栗御前」の祭祀地が分からなくなっていたのである。
- 26) 上野国にも狭義の白山信仰があった。『神道集』に収録されている「白山縁起」の巻末にも、「信濃浅間同ク此御神云々」と注記がある。この浅間山は上野国と信濃国との境にあるそれだ。
- 27) 民俗学における「シラ」の探求に関しては、(柳田, 1968[1953]), (宮田, 1974), (五来, 1977)などを参考にした。
- 28) これはもと、「白山」と呼ばれる構築物に「浄土入り」を希望する者が入り、胎藏界曼荼羅道場に見立てられたその内部で、僧侶に引導される儀礼であった。山本ひろ子の説では、その思想は神祇灌頂との類似性をもっていとされる(山本, 1993[1990], pp. 97-224)。
- 29) この字引田に近接して「白山」という地名があるが、地名の由来は必ずしも明らかではない。
- 30) 宝積寺文書『鷹翎山宝積寺創開因由 やわらげ』(1769)。この資料は一般にむけて「やわらげて」書かれた宝積寺の縁起である。「宝積寺より東の峯には、古代より靈験叡敷天狗法院の社有り、毎月二十八日赤飯にて祭り有り」と述べられている。このころ宝積寺では、毎月二十八日に「白倉大権現」を祀っていたようであるが、これは不動明王の縁日と考えられる。「お菊」の母の命日が九月二十八日とされたこともこれと関係があろう。
- 31) シラとクラとの連続性を指摘する関係もある。折口信夫は、米の精霊はクラ(倉)の上に祭られるとして、「われわれは今日このくらが神聖な建物だといふ考へを忘れてゐるが、問題はあらう。これまで発達しないのが、柳田先生の言はれるしらは、沖縄の南部にあるものである。簡単なものは柱を一本立て、これよせて稲の刈り株を積み重ねてゐる。沖縄のしらが少し複雑化し、造形的に見るべきものになったのが内地のにほである。これが段々発達して、屋根まで出来るやうになつて、くらの形が備はるのである」(折口, 1967[1953], pp. 286-287)と述べている。食物の神を祭った神座の様式が、シラ→ニホ→クラと発展したというのであるが、離れた地域にあり、文化的背景において異なる南島と本土の事例に連続性を認めうるかという点で、問題を含んでいる。
- 32) この石碑の歴史的な位置づけについては(あたらしい古代史の会 1999)を参照されたい。石碑の歴史化の過程については(佐藤, 2006b)に述べた。
- 33) 伴信友『上野国三碑考』『伴信友全集 巻二』。なおこの『上野国三碑考』は、文政二(1819)年に、上野国一宮の「大宮司」小幡家による信友への依頼がきっかけとなって編まれた書物である。
- 34) 地誌『多胡砂子』には、①古代多胡郡周辺には新羅人が多くいた、②辛科神社はその名の通り韓人を祀った社である、③「羊太夫」も韓人らしい、という理由で辛科神社=羊太夫説が展開されている。しかし、こうした視点は、外来者を異人と解釈する民俗的な価値観を合理化したもので、明白な伝統の創造である。ただ、この説を信じている人は現在でも少なくない。
- 35) 近世上野国の代表的な地誌としては、本文で触れた毛呂権蔵の『上野国志』のほかに、『上野名跡志』(富田永世, 嘉永年間)、『上野名跡考』(富岡正忠 文化年間)、『上野志』(編者、成立年代不明)などがある。
- 36) 毛呂権蔵『上野国史』の小幡の項。
- 37) 宮田登は、「シラ」の語源が「ソダツ」「ソダテル」という言葉にあり、さらに「シダ」「スデル」「スジ」に通じたとする柳田の主張を受け稲の種籾を「スジダワラ」「スジ」と呼ぶ地方のあることを強調した。そして、稲の種子を「スジ」とよぶことと、人間の血筋・家筋を「スジ」ということとは、稲魂と人の誕生とを同一視する「土着思想」の軸となったと主張している(宮田, 1974, pp. 44-45)。もしそうだとすれば、すでに「シラ」という語彙そのものに、家格や由緒を重視する思考が隠されていたということになる。
- 38) もっとも、近世以降の小幡一族にも自らを上野国の支配者の後裔と位置づける意識はあった。じっさい小幡龍

蟄の『上毛菊婦伝』序文にも、「大国之主ニシテ、下ヲ愛ム仁心ナキ時ハ一日モ国家を治ル事能ハズ」といい、「お菊」のような罪人の処断についても、重臣の諫言やその他のいろいろの手段を通じて恩憐を与えなくてはならないとされている。しかしむろん、これは善政を行うための気構えとして述べられているに過ぎない。

### 参考文献

- あたらしい古代史の会編 1999 『東国石文の古代史』吉川弘文館。  
 有川美亀夫 1975 「『神道集』甘楽郡の説話」『群馬大学教育学部紀要』第22号。  
 折口信夫 1966 [1929] 「偶人信仰の民俗化並伝説せる道」『折口信夫全集第3巻』中央公論社。  
 折口信夫 1967 [1930] 「山の霜月舞」『折口信夫全集第17巻』中央公論社。  
 折口信夫 1967 [1953] 「新嘗と東歌」『折口信夫全集第16巻』中央公論社。  
 折口信夫 1971 [1957] 「日本芸能史」『折口信夫全集ノート編第5巻』中央公論社。  
 角川源義 1988 [1973] 「上野国の中世神話」『角川源義全集第三巻』角川書店。  
 菊地良一 1968 『中世の唱導文芸』塙書房。  
 菊地良一 1977 「神明の本生談—『神道集説話の構成』—」『文學』第45号。  
 黒田基樹 1997 「小幡氏の研究」『戦国大名と外様国衆』文献出版。  
 五来重 1977 「布橋大灌頂と白山行事」高瀬重雄編『白山・立山と北陸修験道』名著出版。  
 桜井好朗 2000 [1976] 『神々の変貌』筑摩書房。  
 佐藤喜久一郎 2006a 「『神道集』とその矛盾—複数の「上野国」のために—」『口承文藝研究』第29号。  
 佐藤喜久一郎 2006b 「見いだされた朝鮮—『多胡碑』と『羊太夫』—」『次世代人文社会研究』第2号。  
 白石元昭 1981 『関東武士 上野国小幡氏の研究』群馬文化の会。  
 神道登 1992 「小幡の菊女伝説」(上, 下)『群馬風土記』第27号, 第28号。  
 田嶋一夫 1971 「神道集の評価について—その教理的側面からの一考察—」『日本文学』20巻11号。  
 徳田和夫 1984 「神道集『那波八郎大明神事』の形質—附・辛科神社蔵『辛科大明神御縁起』の紹介と翻刻—」『国語文学論集』第13号。  
 都丸十九一編 1974 『上野の伝説』第一法規。  
 都丸十九一 1986 『歳時と信仰の民俗』三弥井書店。  
 堀口育男 1986 「羊太夫説話伝承考」『伝承文学研究』第32号。  
 伴信友 1977 [1843] 『上野国三碑考』『伴信友全集 卷二』(復刻版) ぺりかん社。  
 福田晃 1984 [1981] 「那波八郎大明神説話の成立」『神道集説話の成立』三弥井書店。  
 宮田登 1974 『原初的思考』大和書房。  
 宮田登 1976 「白山信仰と被差別」『伝統と現代』第40号 伝統と現代社。  
 宮田登 1985 「お菊と皿屋敷」『妖怪の民俗学』岩波書店。  
 宮田登 1987 [1982] 「お菊の死」『ヒメの民俗学』青土社。  
 柳田國男 1969 [1927] 「おくんちのこと」『定本柳田國男集 第13巻』筑摩書房。  
 柳田國男 1968 [1953] 「稲の産屋」『定本柳田國男集 第1巻』筑摩書房。  
 山本ひろ子 1993 [1990] 「大神楽『浄土入り』」『変成譜』春秋社。

### 参考資料

- 小幡龍蟄 1859 『菊婦伝』。  
 神谷養勇軒 1749 『新著聞集』1974 『日本随筆大成 第二期5』吉川弘文館。  
 松旦 『多胡砂子』群馬県文化事業振興会編 1967 『群馬県資料集 第2巻』所収 群馬県文化事業振興会。  
 毛呂権蔵 1974 [1910] 『上野国志』関東史料研究会。  
 山田四郎右衛門 1785 『三壺問書』1931 『加賀能登郷土図書叢刊4』石川県図書館協会。  
 編者不詳 『小幡伝来記』樋口千代松・今村勝一編 1917 『上毛志集集成』所収 煥乎堂。  
 群馬県史編さん委員会 1980 『群馬県史 資料編27 民俗3』群馬県。  
 群馬県史編さん委員会 1986 『群馬県史 資料編7 中世3』群馬県。  
 神道大系編纂会 1988 『神道体系 文学編1 神道集』神道体系編纂会。  
 新日本古典文学大系 1995 『続日本紀四』岩波書店。

- 富岡市史編さん委員会 1991 『富岡市史近世通史編・宗教編』富岡市。  
都丸十九一 1997 『上州歳時記』上毛新聞社。  
仏書刊行会 1979 「真言伝」『大日本仏教全書 第 106 冊』名著普及会。  
宝積寺史編集委員会 2001 『鷲翎山宝積寺史』鷲翎山宝積寺。  
永久保貴一 2000 「検証・皿屋敷 亡霊お菊の伝承」『検証・四谷怪談』（漫画）朝日ソノラマ。