

博士論文

(学術)

越前若狭における渡来系伝承の研究

塩瀬 博子

名古屋大学大学院

国際開発研究科

審査委員会

櫻井 龍彦 (委員長)

内田 綾子

西村 秀人

研究科教授会合格決定

2017年3月6日

目次

序章	1
1	研究背景／1
2	研究目的と意義／4
2.1	研究目的／4
2.2	問題の所在（渡来人と帰化人）／5
2.3	研究の意義と独創性／8
3	研究方法／9
4	先稿研究とその問題点／10
4.1	歴史的研究／10
4.2	民俗学的研究／11
4.3	人類学的研究／13
4.4	先行研究の問題点／14
5	論文構成／14
6	調査地と調査日の記録／16
第1章	調査地概要と位置付け
	18
1	日本海と日本海岸地域の歴史・文化／18
1.1	日本海と海流と日本海岸地域／18
1.2	日本海岸地域と太平洋岸地域の海に対する視点の相違／18
1.3	日本海岸地域と大陸との交渉歴史／19
1.4	日本海における北陸と山陰／21
1.4.1	北陸（道）の概況／22
1.4.2	山陰（道）の概況／22
1.4.3	二つの地域の交渉／22
1.4.4	北陸と山陰の同質性と異質性／23
2	越前若狭（福井県）と敦賀の位置づけ—その風土と歴史／25
2.1	地理的環境／25
2.2	敦賀の位置づけ／26
2.3	自然環境／26
2.4	歴史／27
2.4.1	国内交渉の歴史／27

2.4.2	対外交渉の歴史／27	
2.4.3	風土および民俗性／27	
3	まとめと調査地の位置づけ／28	
第2章	伝承と口承文芸—その研究史と本研究の視点 ……………	30
1	伝承の定義／30	
1.1	柳田國男による伝承の定義／30	
1.2	柳田の後の民俗学者による伝承の定義／31	
1.3	人類学者による伝承の定義／32	
2	口承文芸および伝説の定義／34	
2.1	口承文芸とは何か／柳田によるその分類／34	
2.2	柳田による説話の定義とその特徴／35	
3	口承文芸研究史の概観／35	
3.1	日本と国外における口承文芸研究の展開／36	
3.2	日本における伝説の歴史／37	
3.2.1	高木敏雄・柳田國男の伝説研究／37	
3.2.2	柳田國男後の伝説研究（1962～1990年前後）／38	
3.2.3	1990年以降の伝説研究／40	
4	伝説研究と本論文の位置づけ／42	
第3章	越前の伝承 ……………	44
第1節	福井市蒲生町の訪問者行事「アッポッシャ」—その特徴と伝承の 現在／44	
1	はじめに／44	
2	「まれびと」と「来訪者の定義」および小正月行事の分類紹介／48	
3	「アッポッシャ」に関する文献／49	
3.1	伝説紹介／49	
3.2	文献（口碑を含む）による考察／53	
4	「アッポッシャ」の特徴／56	
4.1	他地域（能登／男鹿半島）ナマハゲ行事との比較／56	
4.2	近隣地域（福井市白浜町）との比較／57	
4.3	比較による「アッポッシャ」の特徴と考察／59	
5	行事活動の実際と現在の伝承者・地元の人たちの語り／60	
5.1	行事当日の記録（2012年2月6日）／60	

- 5.2 伝承者への聞き取り／61
- 5.3 語りからの考察／64
- 6 まとめ／64

第2節 越前市白山地区の「自在女」と「解雷ヶ清水」伝説 —伝承の特徴と語り継ぐ精神的素地—／67

- 1 はじめに／67
- 2 研究対象地の概況／69
- 3 自在女伝説に関する文献／71
 - 3.1 「自在女」「干飯浦」「千合谷（解雷ヶ清水）」「二階堂」の地名が現れる文書／71
 - 3.2 文献による考察／75
- 4 伝説と地元の人々、祭礼時の地域の人たち／78
 - 4.1 地元の人々の語り／78
 - 4.2 祭礼時の地元の人たち／79
- 5 地元以外（姫の上陸地・米ノ）の人の語り／81
- 6 3年後のある村人の語り／83
- 7 語りからの考察／84
- 8 まとめ／85

第4章 旧敦賀郡域の伝承・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・88

- 1 はじめに／88

第1節 敦賀市五幡の「蒙自来攻伝説」—その生成変化と現在／90

- 1 はじめに／90
- 2 五幡の概況／92
- 3 「蒙自来攻伝説」に関する文献と口碑／93
 - 3.1 「五幡」の地名が現れる文書、寺社の史料／93
 - 3.2 地に伝わる口碑／97
 - 3.3 文献・口碑による考察／97
 - 3.3.1 文献・口碑による伝説記述とその特徴／97
 - 3.3.2 伝説の生成と継承の背景／99
- 4 伝説の現在—聞き取りから／100

- 4.1 地元の人たちの語り／100
- 4.2 語りからの考察／106
- 5 おわりに／106

第2節 旧敦賀郡の新羅系神社と地名／107

- 1 はじめに／108
 - 1.1 新羅・新羅神社とは何か／108
 - 1.2 旧敦賀郡における新羅神社の位置づけ／110
 - 1.3 村山正雄の研究／110
 - 1.4 新羅系神社／112
 - 1.4.1 新羅系神社の分布／112
 - 1.4.2 新羅系神社の分布図／117
 - 1.4.3 分布図から見られる特徴／118
 - 1.4.4 考察／118
- 2 フィールドワークから／121
 - 2.1 敦賀市白木村／121
 - 2.1.1 白木村と白城神社の概況／121
 - 2.1.2 橋本昭三氏への聞き取り／122
 - 2.1.3 語りからの考察／125
- 3 敦賀市杓見／126
 - 3.1.1 杓見と新露貴彦神社の概況／126
 - 3.1.2 地元の人々の語り／128
 - 3.1.3 語りからの考察／133
- 4 福井県南越前町今庄／135
 - 4.1 今庄の概況と渡来系神社／135
 - 4.2 フィールドワークから／136
 - 4.2.1 新羅神社にて／136
 - 4.2.2 もう一つの新羅神社／137
 - 4.2.3 フィールドワークから／139
- 5 文献資料および伝説から見出される特徴とまとめ／140
 - 5.1 文献一覧／140
 - 5.2 伝説／143
 - 5.3 文献と伝説から見出される特徴とまとめ／145
 - 5.4 神社所在地のまとめ／147
- 6 おわりに／148

第5章 若狭の伝承・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・153

- 1 はじめに／153
 - 1.1 貴種流離譚とは何か／153
 - 1.2 日本における外来系貴種流離譚伝承地／153
 - 1.3 日本における外来系貴種流離譚伝承地分布図／156
 - 1.4 分布の特徴と考察／157
 - 1.5 若狭という地／157

第1節 福井県小浜市矢代の「手杵祭」
—祭りを巡る伝承者の心的変容について—／160

- 1 はじめに／160
- 2 手杵祭の神事概要／161
 - 2.1 祭りの役と準備／162
 - 2.2 祭り当日の神事次第と舞い／163
- 3 現在の伝承者の意識—聞き取りから／165
 - 3.1 調査地の年齢構成と概要／165
 - 3.2 伝承者の語りから／165
- 4 伝承者の語りからの考察／171
 - 4.1 伝説に対する認識と心象／172
 - 4.2 マスメディアの影響／172
- 5 矢代、社寺、祭りに関する文献／174
 - 5.1 社寺、地名、祭りに関する伝承およびその記録／174
 - 5.2 文献による考察／179
- 6 おわりに／180

第2節 内海（若狭浦）の「王塚」—消えた流され王伝説—／182

- 1 はじめに／182
- 2 伝説の背景と伴信友文献紹介／183
- 3 王塚と椎村神社を訪ねて／186
 - 3.1 王塚／186
 - 3.2 祭りと祭神／188
- 4 王塚の再訪と王之摩恵古墳／194
- 5 考察とまとめ／196
- 6 おわりに／197

第3節	伝承を語り継ぐ人	198
1	地域の伝説・昔話の採集	199
2	転機	200
3	活動と子どもたち	200
4	考察	202
終章		204
1	各章の概要と結論	204
2	越前若狭の各区分地域における伝承の特徴	207
3	渡来の多様性	208
4	村落共同体・伝承地の人々の心態と伝承の現在	209
5	伝承の中断と消滅の要因	212
6	人と伝承	213
7	今後の課題	214
引用参考文献		216
謝辞		228
あとがき		229

序章

1 研究背景

平安時代の古代歌謡・『催馬楽』¹のなかに次のような歌がある。

みちのくち
たけふのこふ（国府）にわれはありと
おやにもうしたべ ころろあひのかぜや
さきむだちや

訳：越の道の口の

武生の国府に私はいますと
親におつたえください 気心の知れた東風よ
サキムダチャ²

この「あひのかぜ」（アユ／アイノカゼ）とは夏の穏やかな北風で、主として日本海の沿岸部で沖合から吹く風のことである。風向きは場所により北東から北西までさまざまであるが、「沖から魚貝や海藻などの珍味を吹き寄せるので、宴に通じる『あえ』を語源とする説もある」（『日本大百科全書』項目「あいの風」：65 根本順吉記述）とある。武生とは市町村合併以前の現越前市で、^{こしの}越国の国府があった地を指す。

日本海の夏は沖から涼風が吹き、波の静かな日が多い。砂浜には貝殻が打ち寄せられ、筋状に波の跡を作る。これに反して晩秋から冬にかけては曇天の下、強い北西の風とともに波頭が白いしぶきをあげながら荒々しく立ち上がってうねり返り、人を寄せ付けない。だからこそ日本海の人々は、冬とは全く様相の異なった穏やかな海から吹くあいの風に、「ころろあひの」という言葉を当て、特別な思いを寄せてきたことがこの歌からもうかがい知れる。

柳田國男は「海上の道」でこの歌謡を紹介し、歌の前に「日本海の側では、東は津軽の岬端から、西は島根県の一部にまで、同じ風の名が今もほぼ一続きに行われ、言葉がきれいなために時々歌謡の中に入って、海からやや入込んだ土地にまで伝わりまた記憶せられてい

¹ 平安時代初期に発生した歌謡の一つ。もとは風俗歌であったが、雅楽風に編曲して貴族の間で歌われた。

² 「さきむだちや」ははやし言葉である。さきむだちは公達で、代名詞的に用いると「あなた様（方）」という意味。

る。たとえば、越前の武生などには、今でも汽車が通るたびに、必ず憶い出す中世の遊女の歌がある」(柳田 1967: 7) と書いている³。さらにこの「あひの風」について、「アユは後世のアイノカゼも同様に海岸に向かってまともに吹いてくる風、即ち数々の渡海の船を安らかに港入りさせ、またはくさぐさの珍かなる物を、渚に向かって吹き寄せる風のことであった」(柳田 1967: 6-7) と説明している。そして「海からくさぐさの好ましいものを、日本人に寄与した風の名をアユと呼んでいた理由はこうして説明し得るが、これが日本海の沿岸だけに広く伝わって、東や西に面した海辺には知られていないのは、やはり海運史の問題であろう」(柳田 1967: 12) と続けている。

日本海にはこのようにいわば共通した意味合いを持つ風の名前が存在したが、柳田が述べるようにその風は外からの物や人々の来着を容易にした。その風と共に、外来との往来を容易にする要因がもう一つある。それは海流の働きである。

日本海には南から北に流れる対馬海流、また北から流れるリマン海流がある。リマン海流は沿海州の東岸に沿って南下し、朝鮮半島の東側を経て対馬海流と合流した後、日本列島の日本海沿岸を北上する。また対馬海流は流れの分枝が二つあり、一つは山陰や能登の沿岸を経て北上し、もう一つは隠岐の島西側、島根県沖合から分かれ、能登沖で再び合流する。北からの冷たいリマン海流とその分流は、沿海州や朝鮮半島と日本を結びつけ、暖かい対馬海流は中国の江南や華南からの影響を日本海地域にもたらしてきた。

これらの海流の働きについて、特にリマン海流は沿海州→東鮮→日本海沿岸→樺太→沿海州と一周して流れるが、このような環流のあることは、日本海地域が歴史上、文化的にも政治的にも、もろもろの影響を受けることになった(水野 1972: 65-66)。

日本海地方は、海流や風に乗れば朝鮮半島や大陸から行き来が容易となる地であり、それは文献、考古学からの遺構・遺物、そして語り継がれている伝承、また今なお続く漂着者、

図表 1 日本海の海流



出所:

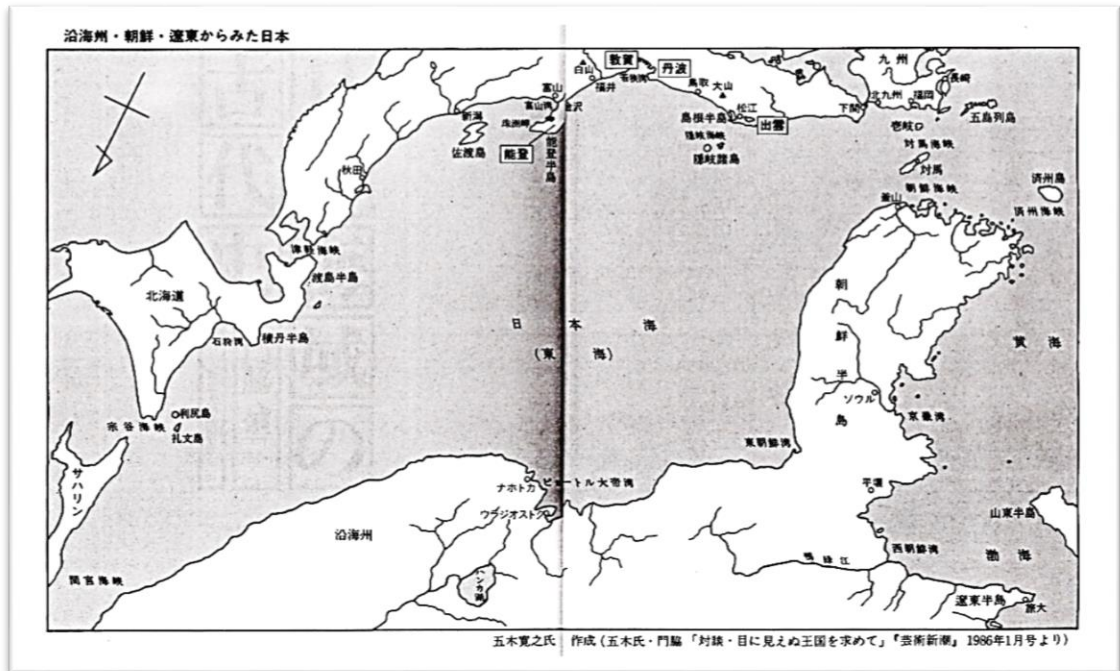
www.nihonkaigaku.org/kids/secret/ocean.html 2014/05/01 取得

³ そして歌紹介の後、「かつてこの都会が東西交通の衝であった時代に、遠くこの風の風下の方から、さすらえて来たと呼ぶ女たちが、しばしばこういう歌を唱えて旅人の哀しみを誘おうとしたので、これと同巧異曲の『泣いて暮らすというておくれ』という歌の文句は近くは明治初めまでなお続いていた(柳田 1967: 7-8) とある。

漂着物などからの存在によって認識される⁴。日本海は古くからこのような季節風や海流により、それを共有する人々との間にさまざまな交流が存在していた場であった。

本稿はその日本海地域の中間に位置する北陸の越前若狭を研究対象地とし、日本海の海の道を介した人の移動とその接触を考えるものである。

図表 2 沿海州・朝鮮・遼東から見た日本



出所：門脇禎二. 1986. 『日本海域の古代史』所収。五木寛之氏作成。五木氏・門脇「対談・目に見えぬ王国を求めて」『芸術新潮』1986年1月号

日本海を中心とする東アジアの地図（図表 2）を北から見ると、列島は大陸に向かってこれを迎え入れるかのように湾曲している。その日本海側の真ん中に大きく突き出ているのが能登半島であり、越前若狭はその付け根から南西に下がった地域にある。屈曲した列島の丁度折れ目にあたる所が若狭湾であるが、この湾は日本海沿岸において最大の凹部をなし、その範囲は越前の越前岬から京都府の丹後までを含む。湾口が広い付近一帯は海流の影響を受けやすく、陸地に大きく入り込んだその地形や潮の流れは、敦賀／小浜／舞鶴港などの良港を生み出した。

また「若狭湾は日本海でもっとも早くから人の往来があった地域に属する」（北見俊夫

⁴ 1997年、1月「ナホトカ号事件」——日本海の隠岐の島沖でロシア船籍重油タンカーの破断事故が起り、海流と季節風にあおられ、後日船首部と船長の遺体が福井県北部海岸に座礁・漂着した。また2012年1月6日島根県隠岐島近海で、乗組員4人（うち一人は死亡者）の乗った北朝鮮の漂流船が発見された。さらに2015年には北朝鮮の木造船14隻が兵庫県～北海道にかけての日本海沿岸部に漂着した（2015/12/14 毎日新聞）。

1966: 106)と言われる通り、古来歴史や伝承において人の移動や交流の舞台となった。若狭湾のように海が大きく陸に入り込み、かつリヤス式の入り組んだ海岸線を有する地形は太平洋地域では複数存在するが、日本海ではこの地以外には見られないため⁵、そこで見聞きする伝承や儀礼、固有名詞（神社名や地名を含む遺物）などから多様な渡来の形を窺い知ることができる⁶。同時にそこに異国からの帰着がなされた地元の人々の姿も見出すことができるのである。筆者はこのような特殊性の見られる古代越前若狭に焦点を当て、その地における渡来系伝承を通して伝承の持つ意義と人との連関を考えてみたいと思う。

2 研究目的と意義

2.1 研究目的

本研究の最終的な課題は前述したように伝承と人との関わりである。環日本海文化圏において、日本列島の日本海側における二つの主な広域—北陸と山陰—のうちの北陸、そのなかの越前と若狭における渡来系伝承由来の伝説や儀礼・行事などを切り口として、人にとって伝承とは何かということを考えるものである。

本研究における渡来とは「移住・定住」観点のみならず、渡来という語句の持つ「移動」という広い意味、すなわち「外国から日本にやってきたこと」と定義し、また渡来系とは渡来に由来すると考え得る伝承系統すべて、という意味で使用する。

伝承と人との連関に沿っての研究目的は以下の通りである。

1. 越前若狭における渡来系伝承からこの地域の伝承の特徴をつかむ
2. 渡来・人の移動の多様性をとらえる
3. 渡来を受けた時点で村落共同体および伝承地の人々が外からの者にどのような待遇をしたのか、またこれまでどのように伝えていったのか、その心態の通時的様相を明らかにする
4. 伝承の現在はどうであるのか、伝説を対象として伝承主体という観点から共時的にとらえる
5. 伝承が中断、消滅している場合、その要因を考察する
6. 本研究の伝承者と伝承を巡る様々な形態から、伝承はどのような意義を内包しているのかを考察し、最後に伝承と人との連関とは何なのかを論じる

⁵ 若狭湾の他には島根県美保湾、石川県七尾湾、富山県富山湾などがあるが、いずれも若狭湾よりは規模が小さい。

⁶ それらの多くは記紀などの文献には現れない。

2.2 問題の所在（渡来人と帰化人）

「渡来」という概念を考えると、ここには二つの問題が存在する。一つはその用語についての解釈の仕方であり、もう一つはその語を使用するときのこれまでの視点である。

(1) 渡来・帰化の解釈

古代（主に 7 世紀まで）外国から日本に移り住んだ人々—外来人—について、従来は「渡来人」ではなく、「帰化人」という語を当てて総称していた。しかし 1960 年代半ばより、「帰化」という呼称の汎用性に疑問が呈され、この概念には「みずからの意志で投下した」（上田 1965：34）という意味があり、これは外来人全体にあてはまらない、と唱えられた。この上田の主張がきっかけとなり、70 年代の転換時期を経て現在では「渡来人」という言葉の使用が一般的となっている。

外国人が海を渡って日本に移動、移住した行為に対し、日本書紀には「帰化」「来帰」「投下」などの語が記されている。この用語の中で「帰化」とは、政治現象と結びつく意味を持つもの（平野 1993：305）であり、結果、彼らを迎える側の国家や王権の優位性といった背景があって初めて成立する語とされる。例えば、国境といった概念のない時代におけるそれや、俘虜等でやって来た人々の場合には不適切となる。

この「帰化」という言葉は中世以降使用されることがなく、明治時代から定着し、敗戦を経て戦後も無批判に使用されていた（李進熙 1995：65）。現在においても外国人の日本国籍取得時の法律用語に使用されている。また、この用語の妥当性を巡っての論考も見られる⁷。

(2) 渡来人に対する視点

当初の帰化という言葉に含まれる意から、渡来人は「あらゆる分野で日本文化に貢献し」（浜島書店編集部 1999：30）た人々が多いとされ、歴史の表舞台、または中央集権というフィルターをかけた視点で語られてきた。そのため渡来人に関する歴史的研究も民俗学的研究も、国家との関連や名を残した人を中心とする研究が数多い⁸。

よってこれまでの歴史学（考古学も含む）上の渡来人に関しては、彼らの持つ先進性と日本の文化への貢献という視点で主に語られ、彼らのもたらした有形無形のモノ・コト面と結びつけて取り上げられてきた。以下ここ 20 年間の渡来人の一般的通説を見るために、学校用教科書とその図説・史料・図録の記述に絞り、年代順に例示する。

⁷ この論考は中野 2008. 『「帰化人」という用語の妥当性』。

⁸ 歴史的研究では国家と結びつけた帰化人論や秦氏に関する研究（平野 1993；大和 1993；加藤 1998）などがあり、民俗学的研究では徐福や百濟王研究（達 2005）がある。

① 大陸文化を伝えた渡来人

大和国家と朝鮮の諸国との交わりがさかんになると、朝鮮から日本に移り住む人々が増えた。これら渡来人は、鉄製の農具を広め、かんがい用の大きなため池をつくる技術を伝えた。また、かたい質の土器（すえ器）や高級な絹織物をつくる技術も伝えた。渡来人はまた、漢字を伝えて、朝廷の記録や外国への手紙の作成などに当たった。漢字とともに、儒教の書物も伝えられ、書物を通して、大陸の進んだ文化にふれることができるようになった。

6世紀の半ばには、百済から仏教や経典が朝廷におくられ、仏教が伝えられた。（後略）（川田侃他編 1990：33）

② 渡来人の活躍

大和政権の朝鮮進出や高句麗・百済の進出による楽浪郡・帯方郡の滅亡、新羅の台頭による百済・高句麗の滅亡など大陸の政情の変化で日本に多くの漢人・百済人・新羅人などが渡来してきた。新撰姓氏録によると氏族1182氏のうち326氏が*渡来人（いわゆる帰化人）系で、ほぼ30%を占めている。文化水準の高いものが多く、農業・蚕産・機織・鍛冶・製陶・建築・土木・医薬・文学・宗教・学問などあらゆる分野で日本文化に貢献している（後略）。

*帰化という言葉には、その国の王をしたって来朝し、帰服するという意味があり、帰化人とするのは適当ではないとして、最近では渡来人という言葉を用いている。（浜島書店編集部 1993：19）。

③ 大陸文化の伝来

渡来人のもたらした技術——四—五世紀に朝鮮半島からわが国に渡来した人々は、農業技術のほか、学問や鍛冶・機織り・酒造などの技術をもたらした。

（中略）⁹

解説：四世紀における朝鮮半島での高句麗の活動は、新羅や百済を圧迫し、戦乱を逃れる人々が倭に渡って来た。また百済は倭との修好を求めて、技術者を提供するなどした。大和朝廷は積極的に渡来人を受け入れ、国内に住ませ、また技術者集団を組織させた（日本史教育研究会編 2002：10-11）。

④ 5～6世紀の渡来人

⁹ 中略部は『古事記』中つ巻の応神天皇記述部。

図表 3 5～6 世紀の渡来人

	渡来人	時代	本国	事績	その他
5 世 紀	弓月君 <small>ゆづきのきみ</small>	応神天皇のとき	百済	蚕産・機織りを伝えたという	秦氏 <small>はたうじ</small> の祖
	王仁 <small>わに</small>	応神天皇のとき	百済	『論語』『千字文』を伝えたという	西文氏 <small>かわちのふみうじ</small> の祖
	阿知使主 <small>あちのおみ</small>	応神天皇のとき	?	文書記録を担当する史部を管理したという	東漢氏 <small>やまとのあやうじ</small> の祖
6 世 紀	5 経博士	513 年～	百済	儒教を伝える*五経＝『書経』『易経』『詩経』『春秋』『礼記』	
	司馬達等 <small>しばたつと</small>	522 年	梁?	大和国高市郡に建てた草堂で仏像を礼拝。孫は <small>くらつくりのとり</small> 鞍作鳥(止利仏師)	鞍作氏の祖
	易・暦・医博士	554 年	百済	易学(陰陽道)・暦法・医学を伝える	

出所：詳説日本史図録出所：詳説日本史図録編集委員会編『山川 詳説日本史図録』2010：29 より一部省略して記述

これら 20 年間の歴史用教科書および関連図書を概観すると、渡来人の本国は「朝鮮」「朝鮮半島」、彼らの渡来事由は「日本に移り住む」「大陸の政情の変化で――渡来」「戦乱を逃れる人々が倭に渡って来た」、彼らの功績は「大陸文化を伝えた」「日本文化に貢献」「活躍した渡来人」「事績」、などとの言葉が列挙されているのがわかる。

このような言説は概して彼らのイメージとして一般的に受け取られているものと思われる。しかし特に彼らの行動面を読む時、上記のような説明はごく一部の名を残した階層の説明にすぎないことを知らなくてはならない。④に「事績」という項目が設けられているように、日本のために何をした人たちかに特化した記述が多く、言い換えれば中央史観的な観点から述べられていることに注意を払う必要がある。

多勢を占める無名の渡来の人々は歴史や文献のなかに出てくることはなく、民俗学上においても注目されることはほとんどなかった。他国で貢献はなさなくとも、またどのような評価がなされようと、彼らの大多数は渡海して何らかの事由により異国に帰着し、そこで生き抜いた庶民なのである。それに加え、来着を受けた伝承者への注視もなされてこなかった。そこには外来者に対する様々な交渉や交流、また歓待のみならず葛藤、恐れなど正と負の入り混じったやり取りがあったと思われるが、彼らは語られることがこれまでなかったのである。

よって渡来・渡来人とは、これまでのような視点だけで語ることはできず、彼らの来着動

機や事情、またその階層も様々である。その結果受容された例、あるいは歓迎されざる例、拒否された例等が存在する。孤島民の特性とは「他者に対する受容と拒否の間を烈しく往復する心情の振子」(谷川健一 1988: 424) であるが、本研究の対象地においてもそれらは確認されている¹⁰。

上田は「人間不在の文化論では真実はみきわめられない」(上田 2009: 224) と説いている。渡来人をみる時に、文化貢献という様相とは異なったもう一つの面の痕跡がそこにあり、普通の人々の異文化接触を巡る多様な動きに注視しなければならないと考える。

2.3 研究の意義と独創性

名もない普通の渡来の人々がこれまで歴史や民俗学の中で取り上げられてこなかったことは既に述べた。また、渡来を受けた人々についても同様である。さらに、伝承のなかでも彼らが扱われることはほとんどなかったと言ってよいだろう。例えば、『日本伝説名彙』には「塚の部」に外寇の兵士と戦った話が2話載せられているが、それは外来の人々との「戦い」という接触の結果として、賊を埋めた(耳)塚という伝説分類上に依っているものである。

谷川健一は柳田の「日本民俗学がたどり得るのは室町時代までで、それ以前は民俗学では確認できない」という論から、それ以前は「考古学や歴史学の助けを借りれば、民俗現象をいっそう遠くまで遡行していくことが可能」(谷川 1977: 11) と述べている。渡来人伝説はことに歴史との接点が深く、そのかわりが切り離せないものであるが、谷川が説くように歴史学の助けを借りながら、伝承という民俗学的なアプローチから考察を行うことは、異文化の受容と拒否にかかわる伝説研究と伝承の担い手研究のモデルを示すことにつながると考える。人の移動に関して、そこにある社会的状況のもとで伝承者のどのような心性が働いていた・いるのか、ということ伝承(含伝説)から見据える試みである。

歴史は支配者側の論理で語られる。一方庶民の姿は埋もれがちである。中央ではなく北陸のある一つの地域に残る、いわばマイナーな伝承や言い伝えから渡来系伝承をとらえると何が見えてくるのか。地方における外来のものに対する庶民の心情・内面を伝承から読み取りたい。先述したように越前若狭に伝わる複数の渡来系伝承には、それぞれ異なった接触の形が見出される。それらの事例を研究目的に照らし合わせながら一つ一つ調査研究していくことによって、中央史観からは見えないことのない地方の人々の根底にある生活文化や精神文化とともに、伝承の持つ地域性や多様な姿が立ち現れてくるだろう。

そしてそのことは中央からの地方地域ではなく、地域を見ることによって中央、また日本

¹⁰ 研究対象地・越前若狭の伝説には、自国の戦乱を避けて渡海してきた人々、海と陸の水際で命を終えた伝説(塩瀬 2014)、戦闘のためにやってきた人々の言い伝え(塩瀬 2015)、漂着者が海村を徘徊した話、などが存在する。

を考えることにもつながっていくと考える。

越前若狭における民間伝承がどのように継承され、それが現在どう生きているのか、伝承の現在と過去をとらえるが、厳しい自然状況や地誌的条件、かつては畿内勢力から辺境と目された地域であるからこそ、語られるべきものがあると思われる。土地と人の中に残る伝承とその変容、個々の人々の深層への民俗学的アプローチは、古代の異文化接触を考えることを以って、現代のグローバルな世界が抱える諸問題についても何らかの示唆を見出すことにつながると思われる。

3 研究方法

本研究は歴史学を織り交ぜながら、多くの渡来系伝承と今なお続く漂流者と漂流物の存在が見られる日本海側地方の一地方における伝承についての個別研究である。伝説や言い伝え、遺物、儀礼、行事、地名、神社名などから渡来のさまざまな様相を把握し、それらにたいする伝承者の内面を考察するものである。史実として実証はできないが、古くから語り継がれているものを素材とする。

年代確定を重んずる歴史学とは方法が異なるが、伝承のなかに人の移動や外来のものに対する人々の精神性などが内包されているととらえ、さまざまな事例を通して探求を試みたい。

おもな研究方法は、文献とフィールドワークによる。文献資料で伝承の通時的側面をとらえ、聞き取りにより現在の共時的側面を地域性や社会学的な考察も入れてとらえる。郷土史家を始め、社寺関連の人々、および地元の人々など、なるべく幅広い人脈の方々からの話を伺うように努めた。また複数回研究対象地を訪れ信頼関係をはかることにより、深い語りを得ることができるようにした。

研究対象は田中史生による渡来の契機の、下記7つの分類（田中 2005: 25）を参考にするが、筆者のフィールドワークにより、⑧としてその他（「戦」「来攻（寇）」）を加える。

- ① 自らの意志で渡来（「帰化」「来帰」「化来」「投下」）
- ② 漂流による渡来（「漂蕩」「漂泊」「漂着」「流来」）
- ③ 外交使節として渡来（「番客」「来朝」「朝貢」）
- ④ 人質として渡来（「質」）
- ⑤ 贈与による渡来（「貢」「与」「献」「上送」）
- ⑥ 略奪による渡来（「俘人」「捕」「虜掠」）
- ⑦ 交易者として渡来（「商人」「商客」「商買之輩」）
- ⑧ その他（「戦」「来攻（寇）」）

本研究ではそのうち、①②⑧を対象とする。

また、伝説の選定では、福井県の県・市・町・村誌及び、杉原丈夫編の『越前若狭の伝説』から渡来系関連の伝承・伝説を採集して選び出し、フィールドワークを行う。上記『越前若狭の伝説』によったのは、その著書が郷土関係文献 720 数点から県下の研究者 20 数名からの寄稿をもとに編集されており、福井県内の伝説が網羅されていることによる。

それらに基づいて、沿岸地域 8 か所を選定した（図表 4）。沿岸地域に限定したのは外来者の来着・漂着伝説がより直接的な形で保持されていると判断したためである。

また、8 世紀に入ると渡来人の監視が強化され¹¹、平安時代に入ると国家の強い権力によって地方政治への圧力が増した（国司、郡司に対する取り締まりの強化など）。そのため地域の外来に関する自由な交流にも困難性が見られることから、調査対象年代はおもに 8～9 世紀ごろまでとする。

4 先行研究とその問題点

4.1 歴史的研究

関晃は日本書紀を読み解き、その史料批判を通して帰化人の存在と活動が支配階級と支配体制に影響を与え、彼らが日本社会の進展と文化に大きな役割を果たしたことを論じた。それまで日本人が帰化人の働きを過小評価してきた風潮を批判し、日本人の祖先が帰化人を同化したのではなく、彼らはわれわれの祖先である、と断定した。

そして国家を支えてきた渡来の著名人とその功績を論じ、日本の発展は帰化人がもたらしたものの、と『帰化人』で述べた（関 1956）。関の研究は、それまでの記紀などを基にして古

図表 4 研究対象地



出所：<http://www.ttn.ne.jp/~shima/sabae>
をもとに筆者作成 2014/05/18 取得

¹¹ 719 年より渡来人に対する監視が強化され、さらに 8 世紀には新羅に対する強硬姿勢が見られる（生田 1991: 321）。

代社会と日本民族の形成を考える風潮に一石を投じたものであり、画期的な主張であった。

関によってそれまで軽視されていた渡来人の活躍について、決定的な役割をしたという位置づけはなされたが、そのなかでは歴史上名を残した渡来人が研究対象となっている¹²。帰化人のなかの支配階級、当時の社会上層部の体制に止まっており、被支配階級（一般庶民）についての言及はほとんど見られない。

その後の研究には上田正昭の『帰化人』（上田 1965）がある。氏は日本人のなかにある特殊視・差別感に言及し、それを批判した。上田の説の重要点は「帰化人」という言葉に対するもので、「帰化」とは「王家をしたってみずからの意志で投下した人々」という意味で、外来人全体には当てはまらない、と主張したことである。（古事記には「帰化」の表現なし、と述べている。）上田のこの主張が、「帰化人」という表現から「渡来人」という言葉の使用に変わっていくきっかけとなった。

さらに上田は民間には「まれびと」の信仰があり、民間人の間では外来人との交流が自由であり、特にそれが新たな技術を有している場合は「聖」として迎えられた、と説き、歴史学のなかに民俗学的な視点も入れて論じた。

上田は渡来の人々の視点を大きく広げ、関の研究には見られなかった民衆の立場からの渡来人にも言及していることが注目される¹³。しかし大半は国家を支えてきた渡来の人を論じており、普通の渡来の人々の歴史的様相をもう少し知りたいところである。

この二人の論究は、それまでの単一民族とされた皇国史観を破り、従来の国粋主義的な思考傾向を大きく変えることになった。

4.2 民俗学的研究

越前若狭内の伝説集には杉原丈夫の仕事（1970）がある。掲載に際して史実や創作、民話などを除き編集している。この著書は福井県下 3300 部の伝説を網羅しており、収集の量が多いことと取材源の明確さなどに配慮がされていることが特徴である。

杉原は前書きとなる「伝説について」で、伝説の語義、特質、伝播や分類、研究意義などを福井県の伝説を例示しながら記している。柳田は『民間伝承論』で伝説の定義について、「伝説は（中略）内容からいふと信仰が其根本基礎」（柳田 1998 [1934]：162）と説いているが、杉原もその観点に立っている。「伝説の一端は歴史に接し、他端は文学につながる。事実と虚構の中間にある信仰的領域である」（杉原 1970：2）と記述している。

さらに県内のある地方誌で、一つの伝説を史実ではないと掲載をしりぞけた件を批判し、

¹² 関自身もその点についてはことわっている（関 1956：36）。

¹³ 蕃国観念について「渡来者のなかで土着していった人々と民衆のあいだには、そのような差別はなかった」（上田 1965：180）と言及している。

「伝説はもともと信仰に発するものである。(中略) 史実でないにしても、ある時代にこのような伝説が発生し、人々がそれを信じ、今に至るまで言い伝えたことは、明確な事実である。いつどうしてそのような伝説が発生したか。なぜ人々がそれを信じたか。これは郷土の歴史研究にとって重要なことである。」と一蹴、「我々の祖先が何を信じ、どういう精神生活をしたかという内面的歴史の方が重要」(杉原 1976: 6) と主張した。

この著書は収集面で優れているが、分析考察部がなく、前述部分での杉原の論述で終わっていることが惜まれる。

民俗学者として日本列島を広く調査、フィールドワークした宮本常一(2005[1981];[1994])は、日本文化の基層は海を通した各地の対外との相互交流の中で生まれたと論じた。彼は1960年代までは日本を「離島」ととらえていたが、開かれた視点——日本人およびその文化を東アジア全体の「海から見た」視点で考察した。これまで各地をくまなく歩いた調査と、『記紀』や『風土記』、中国、韓国の多くの文献の双方を駆使して、縄文文化を変えた人の移動と外来文化について持論を展開した。日本文化の形成は朝鮮半島のみならず、南や北などからの多様なルートによる民族の移動と外来文化による、と広い視野で論じた。彼の論点の重要性は、政治の中心地からそれを述べるのではなく、日本列島各地に息づいている地域の個性を重視してとらえていることと、資料の解釈を、積み重ねたフィールドワークによって裏付けしている点にあるが、その調査研究は過去に止まっており、現在の地域の人々と関連付けた民俗的論述をみることができない。

また達志保(2005)は、柳田國男の民俗学における伝説研究が、歴史学と文学の間にある、という捉え方を踏まえ、それまで伝説研究として注目されることのなかった徐福、百濟王、崑崙人といった渡来人伝説が残る5か所地域を調査した。

達氏の研究目的は、伝説の過去～現代への語り継ぎの中で、それを変容させながら継承・保持しようとしていく今の人々の動きに焦点を当て、伝説を地域の人々の現在の視点から見直すことと、新たな伝説の可能性を見出すことであった。そして、渡来人伝説の視座を『なぜ人は伝説を語るのか』という問題から発し、伝説が地域の中でどのように伝承され、伝説そのものが機能してきたのか・いるのかを地域の人々の視点から確認していくことの重要性を説いた。民俗学が伝説研究に寄与できるのはその点だと述べた。

結論として、渡来人研究は新しい視点を与えてくれるもので、伝説は地域の暮らしの中にあり、地域起こしのシンボルや遠隔の関連地との交流などに利用され生かされている。渡来人伝説研究を通して現在を生きるダイナミズムと伝説のリアリティーがこれまで汲み上げられなかった伝説の豊かさとして再確認できる、とした(達 2005: 165)。

達の研究は本研究と重なる部分が多く、伝説の持つ意義や結論では大変参考となった。とくに研究目的(達 2005: 6)には類似点があり、「地域の人々の視点」という観点も同様で

ある。しかし、達が扱った伝説の対象は著名な上階層の渡来人であるため、異国の人々に対する地元民の葛藤などには言及の余地がなく、地元民の外来者に対する受容—渡来人の来着が伝承地において歓迎されていた—という側面での結論がなされている。

4.3 人類学的研究

人類学者が陥りやすい観念に純粹人種思想がある。埴原和郎はそのような学説を批判、集団は常に他集団の影響を受け、自然の試練にさらされつつ自ら変容して生き続ける（埴原 1995：299）という立場で、日本人の成り立ちを頭骨や統計モデルなどを用いて追究した。それまで日本人起源論には混血説と時代変化による変形説の二つの説が唱えられていたが、埴原の研究により後者の変形説が完全にしりぞけられることとなった。

研究の結果、弥生時代から日本人は在来系と渡来人の二重構造であると結論付け、そのなかで、西日本タイプは渡来系（北アジア系）で東日本は在来系（縄文系）に近いとした¹⁴。埴原がその結果出した列島内人の移動のシナリオは次のようである。——旧石器時代：列島全域に東南アジア系の集団が住みつく。→縄文時代末：北東アジア系集団が北部九州、本州西部に渡来→弥生時代以降：渡来人数増大し、近畿地方に拡散。大和文化の基礎を作る。→渡来系集団の増加に伴い、東日本、四国などに広がり在来系と混血。また、弥生時代～7世紀の1000年間にやって来た渡来人の数を150万人であると算出した。

しかしながら、埴原の二重構造論はその後批判されている。縄文人を均一集団とみなしてその成立後を説明しており、よってそれは日本人の起源を探求するものではないこと、また上記の渡来人数については、弥生人の人口増加率を縄文人よりも高いと仮定した場合、初期渡来者が少人数であっても数百年で在来系集団数をしのぐことが判明したこと等による。

縄文人に関する埴原の研究結果は課題があると考えられるが、「在来系の特徴が残っている地方はいずれも古代朝廷の影響力が弱かった地域に一致する。これは朝廷に同化される時期が遅かったという歴史的経過を反映しているのではないかと想像される」（埴原：227）という点は重要な指摘であると思われる。この記述は、本稿の研究対象地が古代中央の権力介入の薄い地域であった、という地域性の仮説証明となっており、いわば渡来人の主流（九州北部、本州西部、近畿）とは外れたマイノリティーとしての位置づけを示すものである。

20世紀後半から分子生物学が発展し、DNA配列の解析が可能になり、現在ではそれとともにDNAの異なりによって生物進化や集団成立を解明する学問分野が大きな発展を見せている。この人間を対象とした分野を分子人類学と呼ぶが、篠田謙一はミトコンドリアとY染色体の

¹⁴ 地域的には、渡来系集団の特徴は北部九州と本州西部に多く、在来系集団の特徴は北海道、東北、北陸、四国、九州南部、沖縄諸島に残っている（埴原 1995：227）。

DNA 配列（ゲノム）解析によって日本人の成立を研究した。篠田は、DNA に残る人口増加の兆候から、農耕によって約 5000 年前に大陸のどこか（おそらく長江付近）で人口が急激に増加し、在来集団を巻き込みながら拡散、その波が日本にも到達したと推定。また国内集団のミトコンドリア DNA 比較により日本列島には非常に大きな遺伝的多様性が認められ、埴原の単純な二重構造では説明できないとして、最新の科学的論拠を示しながら論じた。（篠田 2015 : 137~140）。

DNA から見て、日本人は周辺地に見られない程の大きな多様性を保持し続けている珍しい集団であるとしたが、彼はその理由を日本人集団にはこれまで形成史上他を消し去るような出来事を経験がなく、異なる者を拒まなかった寛容な社会のありようが存在したのでは（篠田 2015 : 144-145）と述べている。

篠田の研究を読むと、日本全体の各地域のデータがまだ欠けており（例えば日本海地方や中国地方など）、埴原の示したような地域性の論点を読み取れない。今後さらに日本各地の地域に分けた DNA 解析などが進めば、在来系と渡来系との混合のプロセス、地域の特徴、また歴史との照合などが解明されていくと思われる。

4.4 先行研究の問題点

以上先行研究を概観したが、問題点として以下のような点があげられる。

- (1) 日本文化に貢献活躍したという解釈により、一面的な視点が多い。このことは中央史観的観点とも言え、そのために国家や地域に貢献し、名を得た実力者やその氏族的集団を中心とする論究が多い。
- (2) 研究に渡来人がもたらした事柄が強調される傾向がある。
- (3) 外来者の帰着を受けた側の視点が欠如しており、接触時の地元民の意志や心性に触れた考察は皆無と言っていいほど見当たらない。
- (4) 民俗学的な立場からの伝承継続とその現在に関して、地域性と地域住民を加味したアプローチはごく限られている。

これらの先行研究の問題点から、「渡来人」をこれまでの既成概念の枠から広げて多面的にとらえる課題が浮かび上がってくる。彼らは何をもたらしたかではなく、彼らがある地域にやって来たことにより、地元の人々の間にどのようなことが起こり、今どのような形として生活に残されているのか。そこに視座を当てることにより、渡来系伝承は異なった者（他者）に対する人の意志について普遍的な示唆を我々に示してくれる。

5 論文構成

本論文は序章と終章を除き、第1章から第5章までで構成される。

第1章 調査地の概要

第1章では日本海地方→北陸と山陰→北陸の中の越前若狭という順で調査地を概観する。地域性・風土とその地の住民間には密接な関連があり、地域の人々ゆえに持つ認識や歴史的記憶がその生活や思考に独特の意味を与えてきた、ということを前提に、まず日本海地域の二広域・北陸と山陰、続いて北陸の中の越前若狭をそれぞれ比較し、双方の類似点と相違点を明らかにする。以上を踏まえ、研究対象地である越前若狭の地理的面について言及し、その位置から生じた歴史、文化面での特徴を明らかにする。

第2章 伝承と口承文芸—その研究史と本研究の立場

第1章は口承文芸に関する理論編である。本研究のテーマが一地域における渡来系伝承を対象とし、その中の伝説を主に扱うため、まず伝承、次に伝承の構成部門である口承文芸、さらにその区分の一つである伝説について、用語の定義付けをする。そして日本における口承文芸研究および伝説研究の流れを概観し、それを踏まえて本研究の位置づけを行う。

第3章 越前の伝承

第3章では越前の渡来系伝承を記述する。一つは海遭の漂着者、もう一つは百済からの来着者に関する伝説である。第1節として福井市蒲生町の訪問者行事「アッポッシャ」について、他地域との比較を入れながら、その特徴と伝承の現在を明らかにする。第2節として越前市白山地区の「自在女」と「解雷ヶ清水^{けらがしろうず}」を取り上げ、伝説の特徴と語り継ぐ精神的素地に焦点を当てて論じる。いずれも第1章をもとに地域性や背景を加味しながら、それらの伝承がなぜ存続してきたかということ、伝承主体という面から検討したい。

第4章 旧敦賀郡の伝承

越前と若狭の中間に位置する敦賀郡の伝承のうち、敦賀市五幡の「蒙古来攻伝説」と旧敦賀郡に点在する新羅系神社と地名について論じる。

第1節では伝説の生成変化とその現在に注目して述べ、なぜそのような変化をたどったのかについて、地理的歴史的背景や個人との関わりを視野に入れて考察する。第2節ではまず全国の新羅系神社の分布図を作成し、その分布状況から当地の神社について位置づけをし、なぜこの地に外来と目される神社や地名が複数存在するのかを明らかにする。

第5章 若狭の伝承

若狭には貴種流離譚という高貴な人が流れ着いた言い伝えが多い。そのなかで第1節として小浜市矢代の「手杵祭」、第2節で同若狭の「王塚」伝説を取り上げる。第3節では消えなかった伝承を伝え残そうとする一人の活動事例を、伝承の現在として紹介する。

第1節、第2節ともに悲劇的な要素を持った貴種流離譚であるが、貴種流離譚の分布図を作成し、分布の特徴をつかんだ上でこの地の伝説を考える。第1節の「手杵祭」では負の伝承に基づく祭を巡る伝承者の心的変容に焦点を当てて考察する。第2節の若狭浦（椎崎）の「王塚」・消えた「流され王」伝説では、なぜその伝承が消えたのかを検証する。第3節では一人の伝承者のライフ・ストーリーを通して、ある個人の活動と地区の人々によって変わりつつある民俗の様態に目を向ける。

6 調査地と調査日の記録

調査地と調査日および調査者は下記の表の通りである。

図表 5 調査地と調査日の記録

	調査地域	調査日	聞取者数
越前	福井市蒲生町	2012/02/06～07 2014/11/22 2015/06/11 (電話：2012/01/26・2014/06/22)	5人
	白浜町	2014/11/23	2人
	越前市白山地区	2012/4/28・07/07 2013/07/06 2014/07/07 (電話：2015/04/28)	8人
	越前町米ノ	2013/04/08 2016/04/24	1人
	今立	2011/04/29 2016/04/21	3人
旧敦賀郡	敦賀市五幡	2011/09/04・11/04 2012/04/28・07/28 2014/03/31・04/04・05/02～04	6人
	白木	2011/09/05 2012/12/01	1人
	杳見	2012/09/16～17 2013/05/04～05 2015/05/05	3人
	南越前町今庄	2012/09/17 2013/09/15 2015/06/10	3人
若狭	小浜市矢代	2011/04/03 2012/05/26・07/28～30・12/02～03 2013/12/07 2014/03/28・04/09～10	8人
	高浜町	2013/12/08	2人

	若狭町	2014/5/05 2016/11/12	1人
合計			43人

第1章 調査地の概要と位置づけ

当研究では研究対象地として北陸のなかの福井県／越前若狭を選ぶが、それを三つに分けて論じる。越前、若狭、そしてその中間にある敦賀である。これらはどのような地域であり、どのように位置づけされるのかを明らかにする必要がある。

この章ではまず日本海地域の地誌・風土や歴史、文化などについての全般とその特徴を述べ、次に日本海を巡る大陸との交渉の歴史に触れる。その後、さらに日本海地方のなかの北陸、そして調査地である越前若狭と敦賀の概況を記述し、これらの地についての研究の位置づけを行いたい。

1 日本海と日本海岸地域¹⁵の歴史・文化

1.1 日本海と海流と日本海岸地域

日本海岸地域とは「日本列島のうち、本州の日本海斜面地域をいう」（『日本大百科全書』項目「日本海岸地域」：905 浅香幸雄記）。また日本海とは、「アジア大陸、日本列島およびサハリン（樺太）に囲まれた縁海」（『世界大百科事典』項目「日本海」：408 野崎義行記述）である。この「日本海」の名称は、古く日本の古典では「北^{きた}海^{つうみ}」¹⁶と呼ばれていたが、「日本海」という名称が初めて具体化したのは1602年である。宣教師マテオ・リッチが北京で作った世界地図『坤輿万国全図』に「日本海」と書き込まれている（上田 2008：4-5）。

日本海の面積は約1,008,000平方キロメートル、北は宗谷海峡でサハリンに接し、南西では対馬海峡をはさんで朝鮮半島に接近している。その海流の流れについては序章で既に記述したが、海流による海の道は人の移動を生みだし、はるか遡った古い時代より海流や季節風によって人々の交流が存在していた。

1.2 日本海岸地域と太平洋岸地域の海に対する視点の相違

日本海および太平洋側の地域における海に対する見方を比較して、浅香年木は「日本海地域にあっては、海の彼方は疑いなく人の住む世界であり、確実に往来できるものと意識され

¹⁵ この呼称については、他に日本海沿岸（地）域、日本海地域、日本海域、日本海側地方などと様々な呼称がある。ここでは日本海岸地域を用いることにする。

¹⁶ 『日本書紀』の垂仁紀に、「嶋浦に留連ひつつ、北海より回りて、出雲国を経て此間に至れり」とある。

ていた。この点は（中略）補陀落浄土を求めて¹⁷、海の彼方を此世ならぬ世界と見なしていたと伝える太平洋沿岸とは、まさに対照的である」（浅香 1977：293）と述べている。太平洋沿岸地域の人々は海に対して死を意味する非現実的な世界としての見方を持ち、かたや日本海沿岸域の人々は海の向こうを渡航可能な現実的世界とらえていたといえる。まさにその観点は網野善彦のいう、海を「人と人とを結ぶ機能」（網野 1987：3）とする見方に他ならない。

このことは例えば、能登で漂着神や寄り神を祭る神社が多く見られることにも表れている。能登の人々は、海なるマレビトを信じて漂着神を待った。青山克彌によると、それは辺境の風土と生活が苛烈であるほど、貧しさのカタルシス（浄化）として、人々は海のかなたをユートピアととらえ、神々を待望したことにあるという。そして「南の海が〈死〉につながるなら、北の海は〈生〉への窓口だ」（青山 1980：49-51）と、二つの地域の人々の海に対する古来よりの違いを述べる。

海の向こうに異なった人の住む世界がある、という意識は対岸に大陸があるという土地の地理的条件から、特に日本海沿岸に住む現地の人には、地図のない時代から長い年月の間に醸成されてきたものと思われる。日本海岸地域においては、海を通じた交渉が直に繰り広げられた跡が見受けられるが、対外的なそれらの歴史の蓄積は日本海に面した地域に種々の影響をもたらした。異なった文化を持つ人々との接触の記憶は、気候的な要因とも相まって独特の生活文化や風土を創りあげた。太平洋地域の人々が海に対して持つ世界観とはまた異なった意味づけがなされていたのが、日本海岸地域だと言えるだろう。

1.3 日本海岸地域と大陸との交渉歴史

日本海を巡る大陸との交渉やその接触について、その歴史を概観したい。『魏志東夷伝』弁辰の条に「国鉄を出す。韓・穢・倭皆従って之を取る。諸所の市売皆鉄を用うること、中国の錢を用うるが如し。又以て二郡に供給す」とあり、この時代において鉄を求めて日本人が盛んに日本海を渡っていたことが確認される。朝鮮半島北部から伝わった鉄の生産が南部にも伝わっていたが、3世紀頃には鉄鉱石や製鉄法などを得るために倭からも海の往来が必要であった。

考古学の発掘では、日本海沿岸地域の京都府北部、久美浜海岸の遺跡や島根県の遺跡などから中国の「新」王朝の貨幣が発見されている。これはすでに弥生時代に中国の王朝との間に何らかの交渉があったことを示している（上田 2008：3）。

次に渡来文化痕跡の可能性としてあげられるのは、四隅突出系方墳の分布である。これら

¹⁷ 熊野的那智浦から浄土補陀落山に渡り着こうとする信仰。聖達を船に乗せ、入口や窓を釘で打ち付け、いわば棺桶のような状態で太平洋に向かい出港させた。

は日本海沿岸域、特に山陰と北陸地方に集中して見られるもので、3世紀～4世紀頃にかけて山陰を中心に築かれたヒトデ状の方墳である。島根／鳥取／広島（島根県との県境）／京都（丹後地方）／福井／富山の県域に分布している。藤田は、この起源として中国地方山地の自生説と伝播説とがあるが、後者の場合四隅突出系方墳が朝鮮半島に多く見られることから、広い視野で見る必要がある（藤田 1994：26）と指摘している。これらの分布が日本海沿岸地域に限られ、九州や大和地方などには見られないため、日本海を中心とする文化の伝播という観点でとらえられ得るだろう。

また、『日本書紀』欽明天皇 5 年（544）一二月の条には肅慎人の記述があり、越国の佐渡島に北方系の異邦人が漂着した様子が記されている。この点について北見は、佐渡が異国人の渡来し易い辺境の地であり、海上交通が早くから開けていたことと対岸アジア諸地域から漂着し易い所であったという自然的条件がある（北見 1986：167）、と述べている。この記事は、人の移動ルートが朝鮮半島だけではなく、大陸の北方からもあったことを示唆している。

さらに欽明紀の 570 年には高句麗の使節が越¹⁸に漂着し、ついで 573 年、574 年、668 年にも同国使人が越に来着したという記述が見える（日本書紀）。この時期頻繁な高句麗使の来航には、すでにアジア大陸の北東地域から直接日本海を横断して日本に至る海の交通路があったと解される。

また、727 年に始まった日本と渤海国¹⁹との交渉に関しては、190 年間に 32 回の日本海側への着岸があった。図表 1-1 を見ると前後時期によって異なりが見られるが、日本海地方全体への来着が見られる。またその回数からは上記の高句麗時代から継承されていた海の道の航路と、大陸におけるそのルートに熟練した人の存在が窺われる。

図表 1-1 渤海史着岸地、前・後期別度数

着地 区分	出 羽	佐 渡	能 登	加 賀	越 前	若 狭	丹 後	但 馬	伯 耆	隠 岐	出 雲	対 馬	長 門
前期	7	1	1	2	2					2	1	1	
後期			2	3		1	1	1	2	2	2		1

出所：上田雄. 2004. 『渤海国』：229

この渤海国との交渉には変遷が見られ、当初は当時緊張関係にあった北部（黒水靺鞨部）や新羅への対外政策から、日本との関係強化を目指すことが目的であったが、国の安定とともに交易を目的としたものに変化した。また途中から渤海経由での遣唐使も兼ねたケースが

¹⁸ この時代の「越」とは現在の福井県～新潟県を含む広域地域である。

¹⁹ 高句麗滅亡後建国（698～926年）。

1.4.1 北陸（道）の概況

古来の七道の一つ。日本海の福井県から新潟県にかけての地域で、平安初期後若狭、越前、加賀、能登、越中、越後、佐渡の七カ国がこれに属しており、近江からこれらに到る官道を北陸道と呼んだ。古くは高志国、越国と広域呼称で呼ばれたが、672年に越前、越中、越後に分かれた。若狭国はこれ以前に成立していた。718年に越前から能登、823年に加賀が分立した。

地理的には、中央高地の北麓に位置し、海岸には砂丘が発達し、潟湖が多い。気候は深雪地帯であり、最近まで交通が雪で難渋してきた。信濃川、神通川などの長大河川が平野を流れ、稲の穀倉地帯である。また江戸時代には北前船の交易により、多くの港が栄えた。

1.4.2 山陰（道）の概況

古代、律令期における五畿七道の一つ、およびそこに設定された官道の一つ。現在の近畿地方と中国地方の北部一帯を指し、日本海沿岸の鳥取県、島根県、山口県北部、また京都府や兵庫県の日本海沿岸まで含めることもある。713年に丹後国が設置され、丹波、丹後、但馬、因幡、伯耆、出雲、石見、隠岐、の八カ国が確定したが、特に出雲は神話時代から山陰地方の中心として特色ある文化圏を形成していた。地形的には中国山地の北斜面を占め、東西に長い地域である。日本海式気候に属し、北陸地方ほどではないが、冬は北西の風の影響で雪の日や曇天が多い。

1.4.3 二つの区域の交渉

北陸（越）と山陰との交渉は多くの先学による研究や論述があり（浅香 1977・1978・1987；高瀬 1984；門脇 1986；藤田 1990；森 1991）、様々な面からそのつながりについて論じられている。

先学の中で触れられているが、文献の中には次のように表れている。『古事記』には「我が女は、本より八稚女ありしを、高志の八俣の大蛇、年毎に来て喫へり」という記述や「この八千矛神²²、高志國の沼河比賣を婚はむとして、幸行でましし時、その沼河比賣の家に至りて、（後略）」とあり、出雲と高志との連繫をうかがわせる。また『出雲國風土記』意宇の条に国引きの記述があり、「高志（越）の都都の三埼から国引きして、三穂の埼までを引き来たり」とある。都都の三埼とは能登の珠洲とされており、出雲の美保神社と能登の須須神社の

²² 大国主神のこと

祭神は同じである。次いで因幡国から敦賀津を経て京へと物資が輸送されたことが『延喜式』に記されており、畿内に入るのに日本海を東に向かい、北陸の敦賀まで海路が取られていたことがわかる。

地名においては出雲には古志郷があり、越後に出雲崎がある。また気多・気比という地名と神社名についても、出雲から越後の範囲で分布が見られることにより、「越と出雲との間に古くから交流があったことは確かである」（田村 1990： 241-242）。

いずれにしても古い時代から、この二つの文化圏間では日本海の東西を通した行き来が沿岸を中心に頻繁に行われていたことが、これらの文献や地名などから跡付けられる。

1.4.4 北陸と山陰の同質性と異質性

(1) 共通点

これら二つの地域は日本海に面していることにより、海流や季節風によって大陸からの文化や人々が直接入ってくるルートを持つという点（山陰は主に新羅国、越の能登では高句麗とのつながりが濃く見られる）は同じであり、また四隅突出系墳墓²³など共通した文化を有する面が見られる。

(2) 相違点

しかしながら内的な面に目を向けると、そこには二つの地域の違いが浮き上がってくるのであり、次の3つの点が相違点として指摘される。

- ①背後（南側）にある地理的条件（地勢）と気象条件
- ②畿内からの距離
- ③中央政権からの距離

①②について両地域の地勢・風土・畿内との関係を見ると、山陰では中国山地が南に連なっているが、地図を見るとそれらの山々はいずれも1000～1200余メートルの高さとなっており、起伏が穏やかで山波の幅も狭い。それに比べ、北陸は背後南側国境に1200～2900メートル級の中央高地が接しているため、古代において通行の障壁が大きい。

さらに冬の気象条件—降雪・積雪の多さ—も重なって冬季にはその通行が阻まれるが、それらの諸条件により中央集権から見た場合、越・北陸道は山陰道に比べると畿内からの距離

²³ 四角の四隅に貼り石を設け、ヒトデのような形をした墳丘で、島根県（山陽の北部にも有）～北陸にのみ分布している。

は近い²⁴ものの、より辺境の地域という印象があるのは免れない所である。山陰が起伏の少ない山越えで比較的容易に瀬戸内海～畿内へ入れるのに対し、北陸道のそれには地勢と気候条件から、より困難を伴うものであったと思われる。

万葉集に「大君の任のまにまに ^{まけ}しなざかる ^{ますら}越を治めに 出でて来し 丈夫われすら
^{よのなか}世間の ^{なび}常し無ければ ^{こいふ}うち靡き 床に臥伏し（下略）」（大伴家持）の長歌がある。「しなざかる」は「越」にかかる枕詞であり、「しな」は階段や段の意味、「さかる」は遠ざかるの意で、「しなざかる越」とは「多くの坂を越えて遠く離れた越の国＝（北陸）」²⁵という意味である。越という地が、そこに足を踏み入れる人々にとって、越えねばならない山坂がいかに多い地であったかということを表わしている。

③について、律令制時（8世紀）の行政区分では北陸道は福井県から新潟県に広がる地域であり、さらに712年以前には新潟より北部の出羽との区域は明確ではなかった。そのため、山陰道や他の行政区分に比すると「日本の古代地域のなかでいちばん広い地域」（森 1991: 7）であった。よってその地域は畿内政権からは漠然とした把握—いまだその支配下におさまらない列島北部を含む地という理解—がされており、「越」という一括した名称が存在したのでは、と思われる。

浅香は日本海域の南西部と北東部を比して、後者は広域呼称を持つが、その単一地域のまとまりは古代を通して基本的に改変を受けなかった（浅香 1987: 303-304）と、山陰道と北陸道の違いを記している。「記紀」には「出雲」は頻出するが、「越・高志」は数例にすぎないことから、中央にとって北陸道は山陰道より関心がより少ない地域であったと推察する。

それは何に起因するのだろうか。山陰道が権力側から重要視された背景には、山陰・山陽道地方に産する豊富な砂鉄・鉄鉱石にあったのではないかと筆者は考える²⁶。

鉄は国家の存立に大きくかかわり、農耕や戦いに欠かせない資源である。それに対し越国には権力にとって山陰／山陽道よりもおも立った鉱産資源地が見当たらないため、中央の干渉が比較的ゆるやかであったのではないかと推察する。

(3) 仮説

二つの地域には違いがあり、上記のようにその位置や地勢、気象、資源の面から7～8世

²⁴ 畿内からの運脚日数を見ると、山陰出雲の場合上り下り各15日／8日であるのに対し、越前は7日／4日の日数である（浜島書店編集部 1999『新詳日本史図説』による）。

²⁵ 古語辞典（旺文社）による。また、雪の山を歌った歌に「み雪降る 越の大山行き過ぎて いづれの日にか 我が里を見む」（作者未詳）がある。

²⁶ <http://www.hitachi-metals.co.jp/tatara/nnp0202.htm>より（2016/07/20取得）。6世紀前半の製鉄遺跡は出雲（島根県）、伯耆（鳥取県）、安芸（広島県）、備前・美作・備中（岡山県）、丹後（豊岡）に集中する。

紀頃まで北陸（特に中北部）は山陰よりも中央の権力から周縁と見られていたと思われる²⁷。国家の位置づけとしては、平安初期まで越の国は蝦夷に対する前進基地のようにとらえられており（林屋 1979: 331）、注目されたのは対外政策によってである²⁸。中世までには歴史に表れるような大きな進展はなかったと見られる。

そのことは越（北陸）に関して言えば停滞にも結びつくが、かたや権力の中心からはずれた独特の地域文化が生じた所であったとも言え、その点で外来のものに対する越前若狭の独自性、という片鱗が見出される地域ではないかと考える。

次に北陸道のなかでの越前若狭と敦賀について概観したい。

2 越前若狭（福井県）と敦賀の位置づけ—その風土と歴史

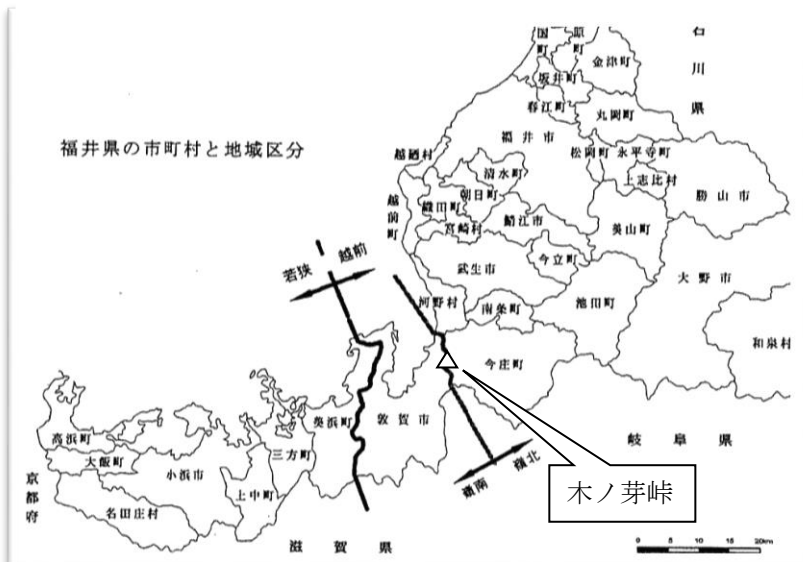
2.1 地理的環境

福井県は日本の日本海側のほぼ中央に位置し、北陸 4 県のうちの一つである。現在の県域が旧藩時代の越前と若狭に決まったのは明治 14 年である。東は石川、岐阜県に接し、南は滋賀県、西に京都府と接する。越前若狭の北には若狭湾を経て日本海が広がり、海の向こう、対岸には沿海州や中国東北部、朝鮮半島北部が存在する。

越前とは、福井県の敦賀市以北を指す旧国名で、北陸道の国の中で都に最も近い国の意である。東南に山地が多く、北進する日野川や九頭竜川に平野が広がる。

若狭は敦賀半島を二分する線の西部を指す北陸道の旧国。若狭湾では山地が迫ったリヤス式海岸の風景が広がるが、背後にある平野

図表 1-3 福井県の地域区分（市町村合併前）と木ノ芽峠



出所：中部地方の民俗地図『都道府県別 日本の民俗分布図地図集成』6（2001）より作成

²⁷ 北陸における北部（越後）の境域や内部の区分の確定が遅れたこともその傍証となる。

²⁸ 越国が注目されるようになった件には 6 世紀末の高句麗使や 8 世紀までの蝦夷対策、8 世紀以後の渤海国使の着岸が頻繁に起こったことなどが挙げられる。

は狭い。国の成立は早く、国名は『日本書紀』に初見する（675年）。

敦賀は福井県の真ん中に位置し、大陸に向けて開かれた表玄関であった。敦賀湾は天然の良港を生み、国際交流の舞台となった。また背後の山を越えると琵琶湖の北岸や都の北部に着き、近江や畿内への距離は近い。

2.2 敦賀の位置づけ

ここで敦賀の位置づけが問題となる。敦賀は図表 1-3 のようにその域の東西に二つの区分を持つ特殊な環境にある。研究対象地福井県には「越前・若狭」という旧藩による区分（境は敦賀半島を縦に二分した線上）ともう一つ、「嶺北・嶺南」という現在の実際的な行政区分が存在する²⁹。その境は敦賀の北東部、木ノ木ノ芽峠³⁰である。よって敦賀は上記の県の二通りの区分から、越前に属するが、嶺南に入るといふ地になる。

県の二つの地域の分け方のうち、地域的特色から見れば嶺北・嶺南という（行政）区分の方が妥当であり、その境界において越前若狭という区分よりもはっきりとした違いが認められる。この二つの地域は気候をはじめとして文化風土全般において異なった趣を呈している。この分け方について『福井県大百科事典』によれば、「敦賀市と美浜町境の関峠を境とする越前・若狭の旧国よりも実質的な地域で、県内では広く一般的に使用される」（福井新聞社 百科事典編纂委員会編 1991: 1066）とある。よって嶺南に入る敦賀は、気候・地理的条件・言語面などの背景から見ると、越前よりも若狭に近いものを持っていると言える³¹。

しかしながら、古代には敦賀の北の郡域が越前南部まで含まれた時代があり、かたや他地との交渉では京畿との結びつきが強い一方で、北陸・東北・北海道との交易や漁業も盛んに行われた歴史もある。大きな観点から言えば、敦賀は外的には大陸に向かって開け、内的には京滋と日本海の風土との接点にあり、またさらにその中においても越前と若狭の中間的な位置から、その双方の風土を併せ持つという特異性を有している。ここでは若狭でもあり越前でもある中間地帯、と位置づけたい。

2.3 自然環境

「越山若水」と言われ、越前の山波は美しく、若狭の海岸は海が美しい。それは、越前に

²⁹ 敦賀市と南越前町の境、木ノ芽峠で分ける。峠以北を嶺北、峠以南を嶺南と呼ぶ。気候、風土、民俗的な地域性を見る場合、敦賀は若狭の色合いが濃く、後者の方が適切であると言われる。

³⁰ JRでは北陸トンネル、高速道路では木の芽トンネル付近となる。

³¹ 敦賀の支配を巡っては、江戸時代初期までは越前として領主に支配されていたが、1624年以降若狭の藩領となり、それが明治時代まで続いた経緯がある。最近の若狭地方の観光パンフレットでは、敦賀を含めて（「若狭」ではなく）「若狭路」として紹介がなされている。

は山地が多く、若狭はリヤス式海岸で入り組んでいることを示している。雨が多く、夏は高温多湿。冬は寒く冷たい北西の季節風が吹き、特に越前地方は降雪が多く山間部での降雪量は全国屈指である。それに対し、若狭は山陰的気候に入り、冬は比較的温暖である。

若狭湾の外海を北上する対馬暖流は越前岬に当たり、本流は北東に向かうが、一部は再び南下して若狭湾を逆流する。そのため、魚群の回遊が多く、湾内の村々では漁業が盛んである。

2.4 歴史

2.4.1 国内交渉の歴史

越前は北陸道の入り口にあたるため、古くから「こしのみちの口」と呼ばれており、京畿地方と北陸、東北をつなぐ接点に位置する交通の要にあった。敦賀や若狭地方はその距離はさらに近く、都と関連が深かった。背後にある山地を越えて琵琶湖北岸へ容易に達することができるが、このことが北陸から畿内へ通ずる道としての重要性を有し、大陸や日本海岸諸地域の人や物、いわば文化や物流の通り道として要衝の地となった。また、越前若狭とも京畿に近いことから荘園制度が早くから進められた。

2.4.2 対外交渉の歴史

若狭湾は日本海岸でもっとも早くから人の往来があった地域に属し、太平洋岸での瀬戸内海沿岸地方とともに交通の要であった（北見 1966: 107）。また「日本海沿岸のうちで若狭湾一帯も早くから海人の定住したところ」（宮本常一 1964: 50）とされる。さらに「この地の海人は朝鮮半島から来たものが多かったのではないかと想像せられる」と宮本は記す。その足跡は敦賀湾一帯に多く見られ、新羅系の地名や神社が複数鎮座することでも窺われる。

記紀においては、都奴我阿羅斯等の伝承³²、前述した越への高句麗船来着などが記載されている。また渤海使節派遣があったが、その中で越への来着は12回で、そのうち越前若狭は3回となっている（上田 2004）。渤海からの着岸が一番多かったのは加賀であるが、この大使らが必ず滞在や通過をしたのは松原客館のある敦賀であった。

2.4.3 風土および民俗性

³² 『日本書紀』垂仁天皇二年是年条。

東日本文化と西日本文化の境に当たり、東西の特徴が入り混じっている地域である。東西のそれらが敦賀を境として（嶺北・嶺南として）分断されるものも少なくない。

金田久璋は越前と若狭地方の違いを「越前は浄土真宗の強力な強化により、民俗行事もことごとく排斥され、したがってその基盤をなす民俗信仰も、若狭に比較してきわめて層がうすい。（後略）一方若狭は京滋に隣接し、古来言葉も風習も関西圏に属しており、大陸文化の受け入れ口であるとともに京風文化の影響を強く受けてきた」（金田 1999：240-241）と記している。

北陸の入り口に屹立した嶺北と嶺南の境界——行く手に立ちはだかる木の芽峠周辺の山地は古来人の行き来を阻み、その北部と南部に異なった風土や文化の違いを生み出した。上記の福井県を二分する境界地点である木の芽峠については、現地を行くとより実感が増す。高速道路で北陸に入ろうとする時敦賀を過ぎて間もなく、「これより山岳地帯」という標識が目に入る。幾重にも重なった山々が続き、木の芽峠の下、敦賀トンネルをくぐる。JR北陸本線では北陸トンネルが通る。それらが嶺南と嶺北をつないでいる。また冬場、敦賀駅を過ぎて下り北陸トンネルを出た途端、辺り一面積雪であることもしばしばである。「トンネルを出ると雪国であった」という経験は多い。道のなかった時代、この山塊と気象条件が人の行き来を妨げたことだろう。前期弥生文化は若狭湾の西（敦賀までの地域）と伊勢を結ぶラインで止まった、とはよく言われることであるが、それは人の行く手をふさぐ畳重な山々によっていると思われる。

越前と若狭の言語、風習や民俗の違いはこの地勢によると言ってよいだろう。このように隣り合っているながら自然によって分断され、異なった文化と民俗の形態が見出されることは興味深いことである。特に若狭について、山路興造は「古代中世には相応の文化に接し発展をみた若狭も、近世に入ると（中略）取り残された山漁村としての面影が強くなる。それ故に、かえって中世的様相が村のたたずまいに感じられ、この地に伝承された民俗行事なども、近世という時代を一つ飛び越えた古さがただよう」（山路 1984：187-189）と述べており、共感する。近世に向かっては越前と若狭は異なる歴史的発展を経てきており、一向一揆、織田信長の統一事業などで戦乱と混乱を経験した越前と、それが一度もなく、また江戸時代以降は遅滞気味であった若狭、というような違いがその背景にあると思われる。

山路の記述（山路 1984：187-189）からは、習俗や文化、民俗の継承と温存はそれらがよって立つ地の発展とは相反するものがある、ととらえられるのかもしれない。

3 まとめと調査地の位置づけ

以上調査地を概観した。日本海岸地域は海流の環流によって海を共有する国や人々の間で

活発な往来が行われていた。人々は海の向こう側に人の住んでいる世界があるという認識を持ち、その対外交渉や接触の記憶は人々の生活や思考に独特の意味を与え続けてきた。

その日本海岸地域のうちの二つの広域、北東にある北陸と北西にある山陰をまず比較した。双方間においては古代より頻繁な沿岸交通が認められるが、同じ海に面しながら二つの地域には違いがあり、その位置や地勢、気象、鉱産資源などの面から 7 世紀頃まで北陸は山陰よりも畿内勢力から周縁と見られていたと推測される。

次に北陸道のなかの越前若狭について言及した。北陸道のなかで都に一番近く、その抱く若狭湾一帯は内外の人や物資の移動、交易の舞台となったところであり、古来海上交通の重要な海であった。しかし越前と若狭を比較するとき、東西文化双方の接点にある越前と、京都や近江に接する若狭には歴史や文化、風土面でも性格がかなり異なる点が認められる。さらにその中間にある旧敦賀郡にも固有の特色が見られる。しかしながら、この三つの経路一眼前に南北（大陸への海）と東西（日本海沿岸への道）の海の道、背後に湖の道（琵琶湖）を控えるこの地域は、停滞を内部に抱かえながらも独特の文化圏を形成していったと思われる。

以上により、研究対象地は古代において比較的権力の介入が薄かった地域であると筆者は位置づけ、それ故に独自の地域文化や人々の心性がその土台に根付いていると考えるものである。歴史学とは方法が異なるが、伝承のなかに人の移動や外来のものに対する人々の精神性などが内包されているととらえ、さまざまな事例を通して探求を試みる。

第2章 伝承と口承文芸—その研究史と本研究の視点

本稿では日本海に面する北陸の一地域における渡来系伝承を対象とし、それらの伝承のうちの伝説を主に扱うものである。ここでまず「伝承」、そしてその範疇に含まれる「口承文芸（口頭伝承）」とその中の「伝説」についての定義付けをする。その後口承文芸および伝説研究の変遷を大まかに概観し、それらをもとに当研究の視点と口承文芸のなかでの位置づけについて記述する。

1. 伝承の定義

1.1 柳田國男による伝承の定義

「伝承」という言葉は柳田國男によって、フランス語の Les Tradition Populaires から訳して作り出された（長くは民間伝承という名称）。『民間伝承論』のなかで柳田は次のように述べている。

（前略）人から御世辞にインテリと言はれ、自分もさう心得て居る者を除き、其の残りの者が持つてゐる古臭いもの、それが我々のいふ民間伝承になるのである（柳田 1998 [1930] : 17）。

彼はその「古臭いもの」＝民間伝承の資料について、それらを三部門に分類した（柳田 1998 [1930] : 100）³³。

図表 2-1 柳田による分類

目でミル	耳デ聞ク	郷人ノ感覺	
			習俗
			口碑
			俗信

出所：柳田 1998 [1930] 『民間伝承論』：100（筆者が縦書きを横書きにした）

³³ 表中の習俗、俗信について柳田はそれぞれ体碑、心碑と呼んでもよいと述べる。習俗には村落、住家、衣服など、口碑は言語芸術、口承文芸のすべて、俗信には迷信などを具体例に挙げる。またこの分類は各孤立したものではなく、相互に関連することも記している。

柳田は上記のように、目に映ずる資料を第一部、耳に聞こえる言語資料を第二部、心意感覚に訴えて理解できるものを第三部とした。具体的には第一部には村落、住家、衣服などの一般習俗が入り、体碑と呼んでもいい部門、第二部には言語芸術、または口承文芸のすべて、第三部にはいわゆる俗信なども含め、同郷人同国人でなければ理解できない部分で、心碑とも言える部門とした（柳田 1998 [1930] : 98）。よってこれらすべてが「伝承」の範疇に入る。

この「伝承」という広範囲な部門に対する名称は、柳田後の民俗学者によっても類似した解釈がされている。次に柳田以降の伝承の定義として井ノ口章次、平山和彦、小嶋博巳の定義をあげる。

1.2 柳田後の民俗学者による伝承の定義

井ノ口章次（井ノ口 1970: 39）

伝承というのは、一定の集団の中で、文化を伝え受けついで行くことである。（中略）同時代の人から人へ、また集団から集団への文化の波及を伝播と呼ぶのに対して、伝承は歴史的な時間の経過の中で、次から次へと縦に継承されるものである。

平山和彦（平山 1989: 8-11）

伝承とは基本的には伝達・継承の意味である。（中略）すなわち伝承とは、上位の世代から下位の世代へと何らかの事柄、ないしは『もの』を伝達・継承する行為である。そして行為とは身振り、手振り、などの動作や所作はもとより、参加する、組織するといった広い意味での行動とか話す、語るのごとき微妙な行為、さらには聞く、見る、感じるといった五感のはたらきといわれるものまで包含する。

小嶋博巳（小嶋 1993: 2-11）

「伝承」という語に対する最大公約数的な認識が、世代を超えた文化の伝達・継承の過程とその客体としての文化要素（中略）。この語には、「伝承すること」という行為ないし過程の側面と、「伝承されるもの」「伝承されてきたもの」というその客体の側面とがある。くわえて、この語は、言語表現に関して用いられる場合と、より広く文化一般について適用される場合とがある。

次に人類学者による伝承の概念規定と問い直しを記述する。これまでの民俗学者が唱えてきた伝承定義とは異なった観点からの伝承の定義が提出されている。

1.3 人類学者による伝承の定義

社会学や人類学など諸科学の研究方法には機能主義、構造主義、マルクス主義、象徴的相互作用論などの理論³⁴があるが、人類学者でもある川田順造はその言葉の持つ従来の概念に関して、構造主義的な立場、およびハビトゥス³⁵概念を合わせた視点から根本的な疑問を提出した後、その概念を規定した（川田 1993）。

まず、伝承文化を基層文化ととらえ直したいとしたうえで、次のような認識を提出している。

川田順造（川田 1993: 16）

「伝承」という概念自体、不明確なままに、多くの問題を含んでいる。（中略）伝承文化は、実体概念ではなく、研究者の側の認識の仕方のうちに、分析概念としてあるのだと私は思う。

彼は研究者によってしばしば語られる伝承の「消滅」や「減少」とは、それは民俗学者が採集しようとしていた伝承を指しているのであって、「伝統的な」民俗学者の思い込みの対象としての「伝承」である、とした。その上で伝承文化あるいは基層文化のあるべき概念を述べた。

「伝統的」ないし「伝承的」という日本語が学問上の翻訳語として由来するヨーロッパ語のもとにあるラテン語の *traditio* という語が含む、伝え、引渡す行為を示すと同時に伝えられた人間を強化し拘束する力、そのことから派生する伝え承けるという行為（川田 1993: 18）。

彼は、この伝え承けるという行為が含む集合性、無意識性を問題にすべきである、と主張する。文化の大部分はある個人が生を承ける前からその集団によって意識することなく受け継がれたものであるが、個人には同時に自由意志があるゆえに、成長とともにそれら継承されたものを選択したり、また改変、創出を行ってゆく。文化の総体とは、それら個人の自由な意志の動きを超えた所において、集合的に個人を規定し続けるものと、個人の意志と、「出来事」の力で変えられてゆくものとの、動態的な拮抗関係のうちに「過程」としてある、と

³⁴ 最初の3つの理論は、社会的な作用が人の行為になんらかの影響（秩序、調和、拘束など）を及ぼすことを強調したものであり、最後の理論は人間行動の能動的創造的要素を強調したものである（アンソニー・ギデンズ 2004[1992]: 634-656）。

³⁵ ある集団や階級において人が取る特有の行動や判断の形式、社会構造と人間の行為の系統をいう。それらは後天的に形成され、既にある構造を強めたり、構造を変容させたりする可能性を持つ（『社会学事典』項目「ハビトゥス」: 180-181 三浦直子記述）。

述べる。

よって動態的なプロセスで把握された文化はこれまでも絶えず変化してきたのであって、文化が個人の集合によって存在する限り、その中の伝承されるもの、基層的なものは消滅することはあり得ぬ、と説くのである。

さらに、今後の「伝承」の概念について、「文化の世界化と同時に個人化の進みつつある現代以後の時代に（中略）基層文化を問題にしようとするれば、旧来の『伝承』概念はおそらく役に立たず、新しい概念やイメージや方法が必要になるだろう」（同：19）とまで述べている。その上で最後に、これからの課題は「伝承」をどのようにとらえ直し、それに基づく研究を進めていくか、民俗学者一人ひとりが考え選びとってゆく以外にない、と結んでいる（川田1993：18-21）。

この論述から、川田の「伝承」は従来の定義とは異なった視点でとらえられていることがわかる。井ノ口や平山の唱える伝承が、伝えられてそこにあるもの、いわば固定化したニュアンスのある事象を指しているのに対し³⁶、彼は継承されるもの—伝承をプロセスとしてとらえようとする。社会という構造とその中の人による文化の創出が葛藤しながらも動いてきたプロセスの活力に焦点を当てていると思われる。

文化の中で伝えられるものは「古臭いもの」「伝統的遺産文化」などのように、時間によって固定された硬直性を持つものではなく、それらは常に人との関連で変化していく動的なものであり、現在もその「過程」としてであると説く。そしてもう一つの提唱はグローバルで個人化の進む今後の現代社会においては、基層文化をとらえるには従来とは異なった発想が必要であると主張している。

以上伝承の定義について紹介した。伝承とは、個人から成る集合体という社会のなかで共同体や人が必要である、との意味を与えられて受け継ぎ伝えられたものすべて、と考える。そしてそれは伝統が持つ属性と人間の意志による何らかの変容との相対抗を繰り返しながら今に在り、今後も変容を続けていく可能性のあるもの、と筆者は定義解釈したい。

また、伝承が社会上の多くの事象を含んで解釈されるかぎり、ある地において必然性をもって伝えられることによって、それらは伝承となり得るのだと考える。しかし、これまでの時代がかつて経験したことのない社会変化のなかで今後さまざまな伝承がどのような過程をたどるのかは未知数であり、今後社会や人にとっての課題となるだろう。

次に伝承の中の口承文芸・口頭伝承、そして、本研究で主に扱うそのうちの伝説のそれぞれ

³⁶ 小島は『『伝承すること』という行為ないし過程の側面』と述べているが、小島の「過程」とは伝承を受け継ぐそのプロセス、という意味で使用していると取れる。川田のいうプロセスとは伝承自体を指していると筆者は受け取っている。

れについて、位置づけと定義をしておきたい。

2 口承文芸および伝説の定義

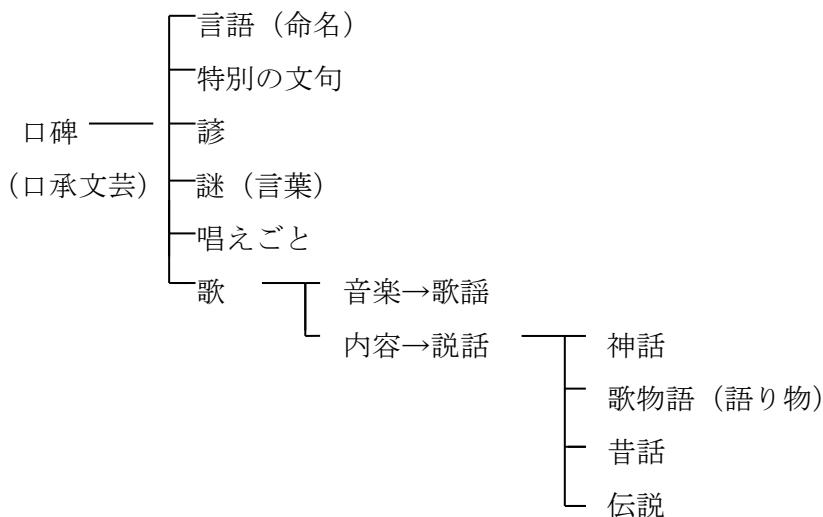
以下では、口承文芸・説話・伝説の理論的枠組みを述べる。伝承の中における口承文芸に含まれる主なものについて、その定義と特徴を述べた後、研究対象である「伝説」について記述する。

2.1 口承文芸とは何か／柳田によるその分類

本稿の研究方法では、文字のなかった時代から語り継がれている話や特定の自然（山・川など）、神社などの命名などを素材とするものである。それらは口承文芸と呼ばれる範疇に属する。

始めて口承文芸という言葉を用いたのはフランスの民俗学者ポール・セビオで、彼が *la littérature oral* という言葉を唱えた（柳田 1968[1932]: 7）。柳田は一切の口承文芸を総括した呼称として口碑という言葉を用いたい（柳田 1968[1932]: 20）と記しているが、その分類として『木思石語』では、1 名前（命名） 2 特別の文句 3 諺 4 謎（言葉） 5 唱えごと 6 歌 をあげる。そして6の歌について、古来の日本の民間説話の原型を歌に求め、そこから歌謡と説話に分化した、とした。そのように分かれて現今の口碑が作りあげられ、神話、歌物語（語り物）、昔話、伝説に分裂していった、と説いている（柳田 1968[1928]: 345-364）。柳田の口承文芸のカテゴリーをまとめると下記のような図表となる。

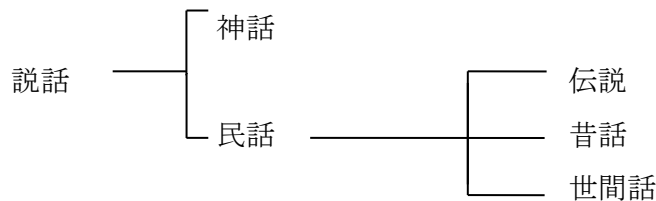
a 柳田國男による口承文芸の区分



出所：柳田. 1968[1928]『民間伝承論』： 345-364 をもとに筆者作成

上記の説話の区分であるが、稲田は次のような民間説話体系の分類をしており、柳田の区分とは異なりが見られる。稲田は戦後広範に日常語となった民話という用語を用いて、3つの民間伝承を括っている。

b 稲田浩二による説話の分類



出所：稲田. 1978『民話—伝承と創造』： 85

以下柳田の区分 a のなかの説話について、神話、語り物、昔話、伝説の定義と特徴を記す。

2.2 柳田による説話の定義とその特徴³⁷

神話：神の祭の日のように最も改まった機会に、信じようとする人々の耳へ厳粛に語り伝えられ、信仰を支えしめたもの。その特質は後世の語り物と昔話と伝説の3つに分かれていったと考えられる。

語り物：神話の中から特に形式の面白みに心を引かれ、信仰が無くなっても以前の型を追おうとしたもの。

昔話：外形よりも内容の奇異と変化とに興味をもって、それを面白く語ろうとしたものである。その特徴は話の内容が信じられていないこと、特有の型があるが、また自由に変化する部分があること、甚しい誇張を伴っていることなどがあげられる。

伝説：語り方や事柄の興味よりも叙述の真実に利害を感じて、それだけは必ず記憶、且つ主張しようとしたもの。特徴は歴史化合理化される傾向があること、話し方に型がないこと、具体的な事物に結びつく傾向を持つ。

3 口承文芸研究史の概観

³⁷ 『木思石語』（柳田 1968[1928]： 345-364）と『民間伝承論』（柳田 1998[1930]： 151-163）による。

口承文芸研究の歴史はそれほど古くはなく、ヨーロッパでは19世紀におけるグリム兄弟の昔話採集が契機となって研究が発展した。口承文芸は民俗学の範囲に含まれて研究が展開してきたが、日本における口承文芸研究は柳田によるところが大きい。

3.1 日本と国外における口承文芸研究の展開

柳田は伝説と昔話を比較して「傳説の昔話と同じでない要點としては、第一にそれが我々が謂ふ言語藝術で無く、實質の記憶であったことを挙げなければならぬ」(柳田 1968[1932]: 73)と述べているが、そのことが昔話と伝説を区別し、その特徴を説く根源となっていると思われる。昔話が世の夢幻的なことを伝えているのに対し、伝説は文字の無かった時代、昔の人々が事実だと解して彼ら自身と過去を結ぶよりどころともなっていた。

柳田がこのように『日本の伝説』や『民間伝承論』などで伝説と昔話を比較していた1920～30年代からおおよそ20年後、同じような論を唱えた研究者にスイスのマックス・リュートイがいる。リュートイはヨーロッパにおける優れた昔話の研究者で、口承文芸(昔話と伝説)はより文学を契機として成り立っている、という立場に立って研究を展開し、特に民話の構造と解釈を通してその本質をとらえ、そこから人の根元的な課題を探求した。

彼の著書『昔話と伝説』を読むと、柳田との共通点が多く見出されることに驚く。双方とも口承文芸のうち、例えば伝説に限って述べると、リュートイの「伝説は場所から動く必要がない」(リュートイ 1995 [1961]: 30)と、柳田の「ある一つの土地に根をはやし(中略)」(柳田 1964[1929]: 135)という点、また伝説が「魂の体験の形象化」(リュートイ 1995[1961]: 57)であるとしたことと「實質の記憶であった」(柳田 1968[1932]: 73)等がそれぞれ呼応している。双方の口承文芸にかんする展開は異なっていたが、そこに普通の人々のなかに存在する精神性—「民間伝承の研究は人間そのものの研究」(リュートイ 2001 [1970]: 6)「如何なる種類の真実を保存して居たのであったか」(柳田 1968 [1940]: 37)—を探ろうとしたことは共通であった。双方ともその研究に内包されるものは、人とは何か、何を信じて生きていくのかという問題に対して答えを求めようとする姿勢であった。

また昔話にかんしてリュートイは、昔話には思想と空想の自由がある「平面性」や「孤立化」「空疎化」といった概念を用いてその構造を分析したが、それは日本の研究者にも大きな影響を及ぼした³⁸。柳田没後伝説研究が振るわなかったのに対し、昔話研究が盛んに行われて

³⁸ 日本で最もその影響を受けた口承文芸研究者に小沢俊夫があげられる。彼はリュートイの著書を数著邦訳して言説を広めたが、昔話における一定の規則は日本の昔話にも当てはまると述べている。

(<http://www.sanseido.net/Main/Words/Patio/Article.aspx?ai> 「ことばパティオ」第20回「昔話独特の語り口」より) 2016/03/02 取得。

多くの成果を収めていたが、それは一つにはリュートィの研究業績に起因していたかと思われる。しかし大きく異なるのは柳田が伝説研究の究極を信仰に帰結させたのに対し、彼は文学にその契機を置いた点にある。柳田は民俗学的な観点から、またリュートィは文学的な観点から口承文芸研究を展開していったと言える。

また、上記に先だって先駆的な業績を残した研究者にロシアのウラジミール・ヤコブレビッチ・プロップがいる。彼は民話にある一定の形式があることを発見し、1928年に『民話の形態学』を出版した。この研究は後の1960～70年代の文化人類学等分野での構造主義の時代に先立ったものであり、昔話の構造を探求していたリュートィや構造主義人類学者レヴィ・ストロースに影響を与えた。日本においてその流れは小松和彦の研究成果に現れている。

3.2 日本における伝説研究の歴史

大まかであるが、以下で1900年初めから、現在（2015年）までの伝説研究を概観する。

3.2.1 高木敏雄・柳田國男の伝説研究

「伝説」という言葉は比較的新しい。伝説研究において、先鞭をつけたのは高木敏雄であった。高木は1913年に『日本伝説集』を出版し伝説分類をしたが、それは日本の民間説話類を体系化した最初の所業であった。当時それらの系統だった収集や研究はなされていなかった状況での意義は大きい。この著書により、「伝説の興味をわが国に普及させるとともに（中略）各地方ごとの伝説蒐集もさかんになるとともにそれぞれ独自の分類、概念規定も試みられた」（関敬吾 1981[1966]: 249）。しかし、その後高木の分類の区分は曖昧だとの批判もあり、彼の業績は学問上顧みられなかった。

これに対して同時代に柳田國男も伝説の系統分類に関心が向いており、『伝説の系統及び分類』（1910）、『山東民譚集』（1914）等を著した。すでに前著書の中で、同種類の伝説の散らばり（分布）について「愉快なる現象を発見した」（柳田 1910: 517）と記していることから、後の研究基盤の一つとなる伝説の分類整理の芽を見ることができる。

またその後著した『史料としての伝説』では、口から耳へと伝えられる伝承、耳で考えられてきた方面での伝説史料の重要性（柳田 1968 [1923]: 189-190）を説いた。次なる『木思石語一』では伝説を含む口碑群の分類（柳田 1928: 346-353）、そして『木思石語二』ではその持つ意義や特徴を明らかにし、伝説自体が持つその成り立ち上の歴史と固有信仰に言及した（柳田 1928: 354-364）。

1940年に発刊された『伝説』では、理論の面から日本において伝説が栄え成長した道筋を

説いた。伝説の片方は歴史と接近し、もう一方は文学に接してその境界が曖昧である。両端と境を接しながら盛んに成長変化しているが、これを観察するには、今の時期程都合がよいときはない（柳田 1968[1940]: 26）、と記している。

また、同年に再版された『日本の伝説』（柳田 1940 [1929]）冒頭の「再び世に送る言葉」の中で「一つの伝説が日本国中、そこにもここにも散らばって（中略）居るというのは、全く不思議な又面白いことで、何か是には隠れた理由があるのですが、それが実はまだ明らかになって居らぬ」（柳田 1964: 133）と述べられている。この柳田の永年の追究点は 1950 年の『日本伝説名彙』で明らかになったと思われ、「伝説のこと」では、日本における伝説の継承存続は管理者の変遷と信仰との結びつきによる、と上記の「隠れた理由」が結論づけられている。また、その分類は伝説の内容ではなく、拠り所となる事物によって、木／石・岩／水／塚／坂・峠・山／祠堂の 6 つに分けられ、固有名詞による歴史的叙述を避けた分類となっている。

3.2.2 柳田國男後の伝説研究（1962 年～1990 年前後）

柳田の伝説研究の目的は固有信仰の解明と伝説自体の成立の歴史に向けられたが、これに対し関は、伝説を歴史的に考察する場合にはその社会的・信仰的背景の研究が重要課題だということを唱えた。「我々がここで歴史的研究というのは（中略）伝説を作りだした背景・基盤が問題」（関 1950: 222）と述べている。

柳田の没（1962 年）後、昔話研究は盛んに行われたが、それに対し伝説部門においては停滞が続いた。この問題について大島は次のように書いている。

いふまでもなく、従来の民俗学では、地域社会との条件にかかほりなく、個別の民俗事象をたづねる研究が多かった。それに対して、今日の民俗学では、地域社会との関聯において、民俗の複合体をとらへる傾向が著しいのである。昔話などでもそのやうな新しい傾向があらわれてゐる。（中略）一般に伝説といふのは、昔話よりもいっそう深く、地域社会の条件と結びついて、ほかの民俗とかかほりあふものである。それにもかかはらず、伝説の分野に限って、その地域性や社会性をさぐるために、その伝承の実態をとらへることはおこなはれていない（前掲 1973: 24）。

大島の論は民俗事象の一部として集積されてきた伝説資料や研究が、今は閉じられており、それを取り巻く広範な場を探る複合的な探求の欠如を説いたものであった。

このような現状のなか、岩瀬は関と大島両者の説を受け継ぎ、新しい伝説の認識を唱えた。

柳田が伝説をそれ自体の面から追究したのに対して、岩瀬は伝説を伝承者や地域社会との関わりからとらえようとした（岩瀬 1978：136-153）。

まず、日本民俗学の従来³⁹の伝説定義——、特定の事物と結びつく 二、内容を信じる者がいる 三、定まった型がない——を批判。それらは伝説の特徴であって概念規定ではないと否定した。その上で伝説構成の要因として、第一は、古代的想像力を導き出さずにはおけない不思議な特徴を備えている事物の存在。第二に第一の要因に対する人間の、原初的感動＝新鮮な体験。第三に、原初的感動＝新鮮な体験に与えられた表現としての言葉であるとし、伝説の生成と構成要因を規定した。

次に伝説の生成とその継承とは、という問いに言及し、「伝説の伝承とは、その三要因を共同体で時間的に保持すること（中略）伝説とは、共同体の祖先の原初的感動、新鮮な体験を、共同体としての集団が、事物とことばに支えられて、追体験することである。この追体験の欠落した伝承は、伝承の名に値しないし（中略）すでに機能を失った伝説と言えよう」（岩瀬 1978：146）と述べた。

また今後の伝説研究の可能性を開くために次のような提言をしている。

伝説と直接的、間接的に関わる、生活者としての伝承者の過去（中略）、社会生活、地縁、血縁の結合の実態など伝説をめぐる人間と社会とを、大切に掬い採った伝説資料が、日本民俗学における、新しい伝説研究に必須だろう（同 1978：152）。

岩瀬のこの提唱が、伝説を単体としてではなく総合的にとらえる研究の進展へとつながっていった。

やがて 1980 年代を迎えると、小松和彦が妖怪や異人の民話・伝説を従来とは全く異なった視点で分析した。「異人」を抽象的な概念として設定し、文化人類学の「構造分析」手法を用いて日本の民俗の闇を追求した。伝説（異人殺し）における人間の行為と共同体の社会構造から、これまで注視されてこなかった伝説が意味する民俗社会の負の心性を解明した（小松 1995 [1985] など）。

小松の研究は日本の民俗やその中にある伝承から人間の深層を照らし出したものとして新鮮な驚きを以て世に迎えられた。ある一定の類似した民話³⁹の骨組みだけを取り出すことによって、人間の隠れた内面性・心性を究明できること、そこに伝説や昔話の奥深さが潜んでいることを知らされたからである。

小松はまた上記と同年に、「昔話研究の課題」として伝承研究一般に通じる次のような問題

³⁹ 小松は民話を昔話と伝説の二つのジャンルの総称と規定している（小松 1985：2）。筆者も稲田または小松の分類を採ることとしたい。

点を指摘している（小松 1985: 6）。

（前略）昔話の生成や伝播、分布、語り手、語りの形式や場、他の説話ジャンルとの類縁性、などといった事柄に関する論文が比較的数量多くあるのに対して、昔話の形態、構造、主題、心理、意味、民俗社会との関係、などに関する研究はまだきわめて少ないのである。

この課題は伝説研究にも当てはまり、大島の述べた問題点とともに今後その構造や心的な意味の解明する必要のあることが説かれている。

その後 1982～1990 年に荒木博之・野村純一らが中心となって『日本伝説体系』（全 18 巻、うち別巻 2）が刊行された。この伝説集は日本各地の伝説が地域ごとに収められており、紹介伝説の最後に地域の〔類話〕や〔文献〕、また他地域の〔参考〕も載せられている。伝説を「自然説明伝説」と「文化叙事伝説」とに分類して収録している。伝説記載が限られ大まかな選定となっているのは否めないが、日本全体の伝説が地域ごとに見渡せ、またその地域での類話等の収録によって比較可能な読み方ができるという点で、この全集ができたことは一定の意義があると思われる。

3.2.3 1990 年以降の伝説研究

大島や岩瀬の主張、そして日本全国の地域ごとの伝説集の発刊などが契機となり、90 年代に入ると民話研究に追随すべく、伝説研究に新しい動向が生じてきた。まず、伝説をそれが置かれた共同体や地域、場とのつながりをもって論じようとする論考が出されるようになった（波平編 1991、梅野 1998、佐々木 2000 など）。従来のように伝説のみを切り取って論じるのではなく、伝承を有する社会の中で伝説を論述するものである。伝説と民俗社会の動きとは切り離せないものであり、そのなかでさまざまに入り交じって継承されてきた伝説をとらえるという視点による研究であった。

また、これまで為されてきた伝説研究の存立基盤について（それは柳田が戦略として取ってきたものでもあるが）、改めて問い直そうとする動きも出てきた。「信仰」や「具体的な事物」は今日の伝説をとらえる切り札ではなく、現代に生活する個人の内部が問題となり、それを囲む情報や知識が伝説を規定している。そういった目の前のありようをしっかりと見据えることが新たな伝説生み出すだろう（斎藤・小池 1991: 53-62）、と研究の問いかけが出された。

伝承において個人に重きを置き、その担い手（知って話したり、執行する人々）に注目す

る提唱は高桑守史によって「伝承主体」（高桑 1988: 255）という言葉で提唱がなされ⁴⁰、その後川森博司などによって研究が進められている。川森は「個々の人々の視点に寄り添うことから、その人を取り巻く状況への考察へと歩みを進めていくことが民俗学の依拠すべき点」（川森 1999: 74）と説いている。伝承（含伝説）をその担い手に注目することで機能的、社会的な研究に転換しつつある、という確認には、現代社会の村落問題—少子高齢化、過疎化など—により、伝承地ともいえる村落社会の維持や結束が困難となっている現状がある。そのような状況のなかでは、地域集団よりも個人が保有する伝承の意味が今後大きくなると思われる、現実の変化のなかでの伝説研究が進んでいくと思われる。

その後の動きとして、2011年3月11日に起きた東日本大震災以降の研究動向がある。震災と津波の大災害は、抗われない自然の大きな力を改めて人に示し、それと同時に発生した原発事故はそれまでの世の中の在り方やしくみ、そして人の考え方を問い直す契機となった。また伝承（地名、神社名、石碑、伝説など）のなかに、そのような大惨事を後世に残した過去の人々のメッセージが籠められていることを改めて再認識させることともなった。川島秀一は、その災害によって口承文芸研究にも顕著な動向が現れたとして、その流れについて次のように述べている。

一つの流れとしては、この震災によって生じた津波や原発事故などの非日常的な出来事を語り継ごうとする動きに対する様々な関わりである。（中略）もう一つは、災害伝説などの口承文芸にかぎらず、災害の言い伝え、諺や警句、過去の災害記録や記念碑の類を見直していく動きである（川島 2015: 74）。

この目立った流れは災害に特化したものであるかもしれないが、未曾有の大災害に際して伝説の機能としての重要性が立ち現われ、それが取り上げられるようになった結果としてである。伝説を含む伝承というものが、平穏な日常を覆すような事態や出来事が起こった時に、後世に伝えおこうと生まれた（口伝または文書）ものであることを改めて見定める契機となったのではないだろうか。そしてそのことは伝承の力、すなわち「伝え承ける」という人の営為がどのような意味を持つのか、ということの人々に考えさせる機会を投げかけたと言える。

このように日本における20世紀初めからの口承文芸研究を概観すると、当初の民話（昔話伝説）採集をはじめ、口承文芸を単体として取り扱っていた時期から、海外の研究者の影響

⁴⁰ 高桑は「主体である常民が軽視され、客体である民俗のみが取りあげられる」現状を指摘し、民俗学が現代社会との対応の中で活性化するには「今一度人の問題に回帰する必要性」を主張している（1988: 255）。

を受けながら、それが置かれた地域社会と人を含んだ総合的なとらえ方がなされ、やがてさらにその構造をもとに人間の心性・精神文化へと突き詰める、という一連の研究の流れがわかる。水平方向の広がりとその深度の深まりが口承文芸研究を豊かにしていると思われる。

また震災後の研究の流れは、伝承の生成起源の確認とそれが人命にかかわる機能をも有す、という面で今後も追及されていくだろう。

4 伝説研究と本論文の研究の位置づけ

伝説を含む説話研究にはさまざまな研究がある。民間説話の起源、意味、分布、類話、民間説話のそれぞれ異なる諸形式のつながり（ステイス・トンプソン 1946：333-334）、またその他に、発生と伝播の問題、文学的形式、伝承者等の研究があげられる（関 1976：109-111）。この他の研究としては、伝説の分類／伝説の変容／類話の比較／伝説の機能、小松の言う形態、構造、主題、心理、意味、民俗社会との関係（小松 1985：6）などがある。

本論文はおもに伝説の伝承者—「伝承主体」（高桑守史 1988：255）とその心理、民俗社会との関係に焦点を当てる研究である。伝説を巡る伝承者の心態を現在と過去の間問い返し、個人の内部が伝説を規定する目の前のありようを見据える（斎藤純・小池淳一 1991：53-62）なかで、伝承（伝説）の存在意味と、精神性を持つ人と伝承の連関について考えたい。前掲口承文芸研究史で述べたように、広がりと深さが必要であると思われる。

伝説を含む伝承は、その時代々の共同体や人々によって意味を与えられ、変容しながら受け継がれたものである。伝説の古層のみならず、時を経た変化にも目配せをしつつ、さまざまな社会情勢の変遷⁴¹を経て地域の村落のなかで生活している人々（伝承主体）と伝説についての考察が必要であるだろう。個々の人々と、彼らのいる場の民俗、伝承との関係も論じていく必要がある⁴²。伝承そのものを論じる研究が多いなか、現地の人々の生の語りにも重きを置くことにより、現在に生きている伝承とこれからのその姿をとらえることができる。

現代社会の現状に当面した集団の場で、今人は自身の生きる場にある伝承（文化ととらえたい）とどのようにかかわり向き合っているのか。彼らの日々の暮らしとそこに伝えられ継がれたものとの関連はどうなのか。受け継ぐことにどのように対処しているのか。彼らにとって伝承はどのような意義を持っているのか。「文化の総体は（中略）集合的に個人を規定し続けるものと、個人の意志と、「出来事」の力で変えられてゆくものとの、動態的な拮抗関係のうちに「過程」としてある」（川田 1993：18）限り、現在と過去とを見据えながら個々人・

⁴¹ 戦後に特定すれば60年代の高度成長期とその弊害やひずみ、その後の不況、そしてバブル期とバブル崩壊、少子高齢化、過疎化問題などがあげられる。

⁴² 個々の人々の視点やライフ・ストーリーから民俗伝承の状況観察へと進めた研究には、川森 1998；中野 2003 等がある。

伝承主体の文化伝承の「今」をプロセスの一つとしてとらえる作業は、意味あることと考える。

文化は社会と個人と出来事のせめぎあいのなかの「過程」にある、とする上記の動的な立場に立ち、人と伝承を、常に変わりつつある「過程」という視座に据えてとらえ、最後に伝承者にとっての伝承の意義を探りたい。川森が述べるように（1999）、人々の「今」の語りと声に耳を傾け、人々の視線から伝承の状況を見つめていくことはこれからの民俗の明日を考えることにつながっていくだろう。

伝承にはさまざまな分野が含まれるが、前述したように当論文ではそれら口承文芸または口頭伝承と呼ばれるなかの「伝説」を取り掛かりとして考察を進めていく。しかしながら、伝説とは伝承文化のなかの種々の要素—慣習や制度、祭事、地名など—や地域性や風土とも結びついているものであり、それらの背景や基盤と連関させながら広い観点から考えていきたい。

第3章 越前の伝承

第3章では越前の伝承について記述する。越前海岸は海岸の起伏が少ない地形であるが、その中心にある出っ張った越前岬に対馬海流がぶつかる地点であるため、古来より外国船の来着や漂着のあったことが知られる⁴³。

第1節は越前海岸のほぼ中央、福井市蒲生町に伝わる漂着者伝説に基づく伝承行事についての研究である。第2節は第1節の調査地から約20キロメートル南に下った海沿いの岬「米ノ浦」、およびそこから内陸に入った白山地区「千合谷」に伝わる百済の姫の伝説研究である。第2節は第1節の研究対象地から約20キロメートル南にある海沿いの岬とそこから東に入った村落に伝わる百済の姫の伝承について記述する。

越前海岸は海岸線の起伏は少ないが、中央で西側にせり出した越前岬にぶつかるため、外国船来着や漂着の歴史は先述した通りである。

第1節 福井市蒲生町の訪問者行事「アッポッシャ」

—その特徴と伝承の現在—

1 はじめに

2月6日、1年で最も寒さが厳しい時期の夜7時過ぎ、静まった海辺の村通りに「チーン」という金属音⁴⁴が響く。その音は冷たい空気を破るように、少し時間をおいてまた鳴らされる。不気味さを伴った鉄漿の音がだんだん近づくにつれて、いきなり家の玄関戸がガタガタと大きく揺すられ、ウォーという唸り声とともに戸が開けられる。

写真3-1 アマメ（アモメ）さん（アッポッシャ）



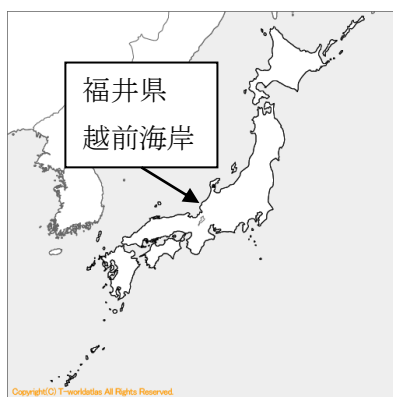
⁴³ 日本書紀敏達天皇「二年、夏五月丙寅ノ朔戊辰。高麗使人泊二于越海之岸一 破レ船溺レ死者衆」とある。上記越前岬から南に約11キロメートルの米ノ浦には「沈船ヶ淵」の標柱が立ち、日本書紀の文が刻まれた石碑がある。またその浦内の『連光寺縁起』には、この浦は崇神天皇から三条天皇まで唐船の泊所だった、という記録があるという（中橋 2013）。

⁴⁴ 茶釜の蓋を鉄棒で叩く。

口が耳まで裂け、長い髪を垂らした真っ赤な鬼のような「アマメ（アモメ）さん」が、サックリ（裂織作業着）を着け、子どものいる部屋にぞろりと無言で這い上がる。それまで遊んでいた子どもは恐ろしさに「ギャーッ」と叫び、大泣きしながら震えて親にしがみつぐが、「アモメさん」が子どもに近づいてとりつく。

次に親は子どもを怪物の方に突き放すが、その恐怖の瞬間、「お利口にする？」「お片付けちゃんとする？」と子どもに問いかける。子どもは鬼から離れようと、涙と涙で顔をひきつけてガタガタと震えながら「うん、す、するー！」とやっとのことで泣きながら答え、鬼の腕から離れて親のもとに顔をうずめる。家人が餅を投げると、怪物は黙って後ずさりをしてながらその家を後にする。

図表 3-1 越前海岸と蒲生町



出所：<http://www.sekaichizu.jp/>
より筆者作成 2015/07/28 取得

図表 3-2 福井市蒲生町付近地図



出所：<http://map.goo.ne.jp/map.php?MAP> より筆者作成
より筆者作成 2015/07/28 取得

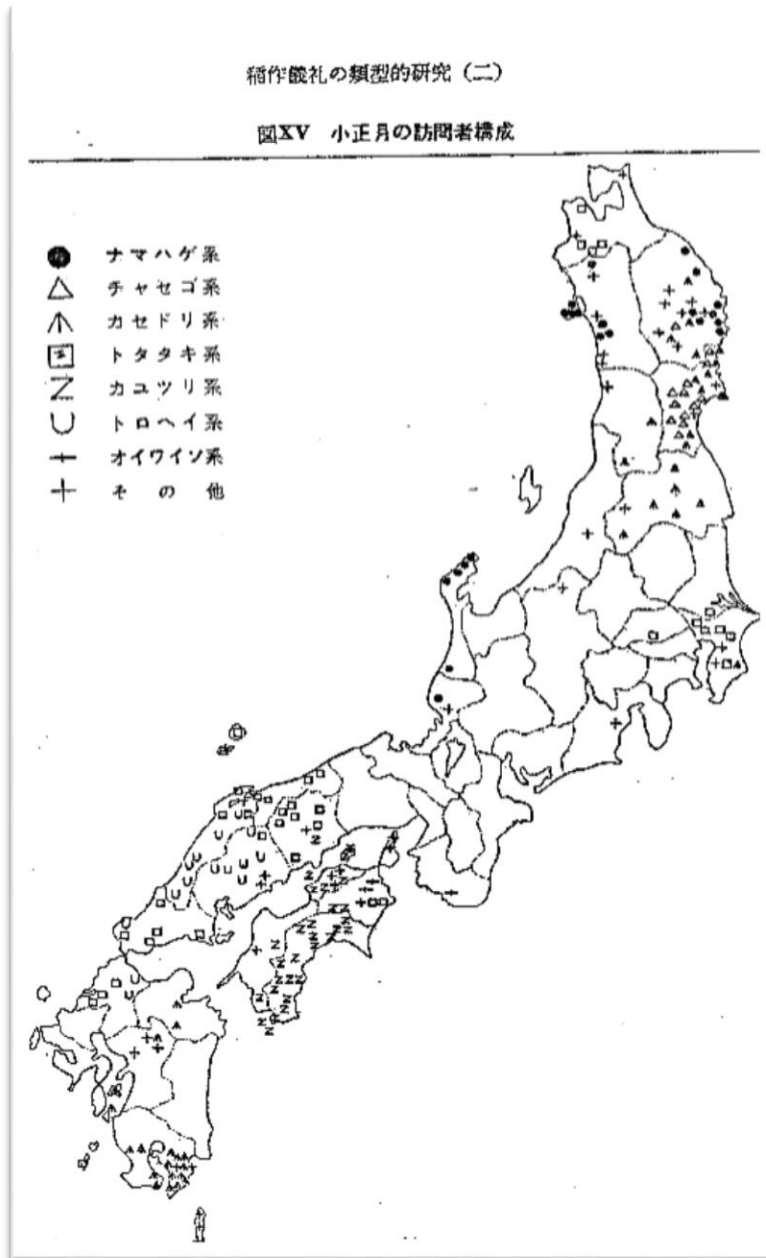
上記は2012年2月6日福井市蒲生町で、筆者が実見した旧正月前(2月6日)の「むいかおどし」⁴⁵の行事、「アッポッシャ」の様子である。越前海岸に面した蒲生町は合併前に越廼村^{こしの}と呼ばれていた地区に属する一海村である。この地区一帯では前述のように「アッポッシャ」と称される、ナマハゲ⁴⁶に似た年中行事が伝えられ、幾度かの中断があったものの、2012年

⁴⁵ 「むいかどし」とは「六日年越」ともいい、1月6日夕方から七日にかけてをいう。江戸時代には重要な節日と考えられており、七日正月とも呼ばれている。大晦日、十四日年越、節分などとともに年越とされる(『世界大百科事典』項目「むいかどし」: 609 田中宣一記述)。「正月六日の夜から七日の朝を重要な折り目とする所が、関東から西日本まで分布」(『民俗学辞典』項目「七日正月」: 426 記述者不明)。

⁴⁶ 年越しの晩に神が来臨して祝福を与える行事。男鹿半島において12/31 或いは1/15の夜に実施。村

まで実施されていた⁴⁷。現在は行われていない。

図表 3-3 伊藤（1963）による小正月の訪問者構成



出所：伊藤 1963. 「稲作行事の類型的研究」：108

の若者が鬼のような面をかぶり藁製のケラミノをつけ、木製の出刃包丁を持って家々を訪れる。囲炉裏に長く当たると、火型、火斑ができるが、これを日本海沿岸ではナモミ・ナゴミ・アマミ等と呼び、新年に当たり古い火型を剥ぐことが祝福の一つとされた。類似行事は日本海沿岸に分布（『日本民俗大辞典 下』項目「なまはげ」：262-263 稲雄二記述）。

⁴⁷ 筆者が実見した年が最後であった。

⁴⁸ 『北中部の民間信仰』（1973）、『福井県史資料編 15 民俗』による。

研究対象地の蒲生町は国定公園の越前海岸中央から北寄りにある海沿いの地区で、住民の主な生業は漁業で生活の多くが海に依存。地理的には海岸からすぐに 300~600m 級の山々が迫っている地で農地は極めて少ない。

人口約 471 人（2014/12/01 現在）。少子化が進み、現在 0~4 歳は 8 人、5~9 歳は 13 人（2014/12/01 現在）。この地区における訪問者は「アマメさん」または「アモメさん」と呼ばれ、旧正月の年越・六日ごしに行われていた。この行事名にある「あっぱ」とは丸餅のことで、「あっぱ欲しや」から転じて「アッポッシャ」になったという。

福井県においては 6 か所の報告がなされている⁴⁸。そのうち 5 つはすべてナマハゲに似た行事に類すると思われ、残り一つは「オドシ」という仮面を伴わない行事である。しかし、そのうち現在（2015）でも実施されているのは 1 ヶ所のみ（福井市白

浜町⁴⁹の「アマメン」)で、その他は消滅している。

このような小正月⁵⁰または季節の折り目における訪問者行事は日本各地で見られるものであるが、伊藤幹治によると左図のような分布となっている(伊藤 1963: 108)。この地図から、研究対象・「アッポッシャ」はナマハゲ系に分類され、伊藤の小正月の訪問者構成地図を見ると、それらは東北・北陸地方の海沿いに点在することが確認される。

年越と称する年の境目の夜に、仮面や仮装を伴って各家々を訪問する人々は「小正月の訪問者」、「来訪神」、「おとずれ神」などと呼ばれ、多くの研究がなされてきた(伊藤 1963; 下野 1978; 大場 2004 など)。また、そのなかでもナマハゲ系の訪問者行事は、「東北日本に局地化していて、他系列群とは分布構造を異にしている」(伊藤 1963: 109)ため、地域的な側面から探求された研究も数多い(小倉 1967; Yamamoto 1978; 青木 1983, 1990; 鎌田 1999; 稲 2005 など)。

本稿では伊藤による図1の分布図上、ナマハゲ系分布地域において最南端(日本海側地方)に位置づけられるこの「あっぽっしゃ」行事について、地域性や風土を土台にして考えるものである。おもに次の3点を課題として論じていきたい。

- ① 文献から本行事の形態、意義の変容をとらえる。
- ② 他地(秋田県男鹿と能登、福井市白浜)との比較により当行事の特徴を明らかにする。
それを踏まえたうえで、何故この地に当伝承が生成され、継承されていったのかを考察する。
- ③ この伝統行事には継続→休止→再開を幾度か繰り返していることが散見される。継承の跡を辿り、なぜ2012年で停止となったのかを、県内で唯一存続している白浜の行事と較べることにより、その要因を考える。行事の担い手や地域の人々の現在を見ながら、高桑守史の唱える「伝承主体」(高桑: 1998)という面から検討する。

伝統継承には地域の担い手の問題や地域および社会状況と密接なかわりがあると考えられるが、他地においても消滅例の多いこの行事について、伝承主体や地域住民からの視点で論じられた研究は限られている。湯川洋司は「民俗の消滅とは旧来の民俗の形(行為として示されるもの)も観念も消失することを指すが、ただ観念の『記憶』が『主体』にとどまる限り、それはいつ復活するかもしれない、この状態をとくに民俗の潜在化と呼んで区別することができる」(湯川 1998: 94)と述べている。伝承は場にいる主体によって変化し動いていくものであり、そこにも視座を当てて伝承の今を見ていきたい。

⁴⁹ 図表 3-2 参照。蒲生町から約 6 km 北の海村で、人口 142 人(2014/12/01 現在 福井市)。主な生業は漁業。この地区は「出雲からソリコ船で移住したという伝承を持つ」(谷川健一 1997: 55)。地元の人々の話では「先祖は島根県で滅びた尼子氏の旧家臣である」という(2014/11/23 聞き取り)。

⁵⁰ 「小正月」とは一月十四・五日を中心とした正月をさす。主として東日本にこの名が行われている。一月満月の夜を一年の境にしたものとも想像され、多数の行事・呪法・禁忌などがこの機会に集中している(『民俗学辞典』項目「小正月」: 205-206 記述者不明)。

2 「まれびと」と「来訪神」の定義、および小正月訪問者行事の分類紹介

本論に入る前に当研究対象の背景となる用語、小正月の訪問者—「まれびと」と「来訪神」についてその定義を述べた後、伊藤による小正月の訪問者行事の分類を紹介する。

【定義】

『日本民俗大辞典』によれば、「まれびと」とは、「時を決めて海の彼方の常世から、人々に幸福と豊穰を授けるために訪れて来る神。(中略)まれびとは抽象的な一つの理念型である」(『日本民俗大辞典』項目「まれびと」：591 保坂達雄記述)。また、「来訪神」とは同辞典によれば、「異界からこの世へ定期的に現れ来る神。その一つの形態が、秋田県男鹿半島のナマハゲ、鹿児島県甬島のトシドン、沖縄県八重山諸島のアカマタ・クロマタなどの来訪神である。これら来訪神は、季節の変わり目に、穀物の豊穰や人々の幸福をもたらしに訪れるとされている。一般に来訪神は祖霊信仰や年神の枠組みでとらえられることが多いが、ナマハゲの由来譚に、漢の武帝と鬼の飛来、異邦人の漂着という伝承もあるなど、その性格は雑多である」(『日本民俗大辞典』項目「来訪神」：792 川崎史人記述)。

【小正月訪問者行事の分類】

伊藤は水稻の基本儀礼に内在する予祝性に注目し、稲作・畑作のシンボリックな模擬行為として小正月の訪問者を取り上げた。そしてそれを次の8系列に分類した(伊藤 1963:101)。

2. ナマハゲ系 (ナマハゲ・ナモミハギ・ナモミハギ・ナナミ・ヒガタタクリ・スネカ・ガンポー・モーコ・ニッキー・アマハゲ・アマメハギ)
3. チャセゴ系 (チャセゴ・チャセン・チャセンコ・サセゴ)
4. カセドリ系 (カセドリ・カサドリ・カセギドリ・カセオドリ・カサトリマワシ・カセドリウチ・カセドイヲモウシ・カセダウチ・カセダツリ・カッカドリ・カドリコ)
5. トタタキ系 (トタタキ・カパカパ・コトコト・ゴリゴリ・タバタベ・トシトシ・トヒトヒ・トビトビ・トミトミ・トヨトヨ・トロトロ・パカパカ・パタパタ・バタバタ・ホトホト)
6. カユツリ系 (カユツリ・カユヅリ・カイツリ・カイヅリ・カヒツリ・カヤヅリ)
7. トロヘイ系 (トロヘイ・トロホー・トリヘイ・トノヘイ・トヘイ)
8. オイワイソ系
9. その他 (福の神・春駒・カネウリ・マンザイラク・オドシなど)

この分類では「アッポッシャ」は(1)に属するが、そのなかの例示には名称がない。そ

れらほとんどが脚注 3 で示したように、囲炉裏に長時間当たるとできる「火ダコをはぐ」という語源である。加藤和夫によると、『あまめ』は中央語（京都語）として、鎌倉時代の辞書『名語記』などにも登場する古い言葉で、『あまみ』『あまんぼ』『あまびれ』など、様々な形を変え、全国に広がった（『北国新聞』⁵¹ 2014. 1. 30）という。続いて「秋田県の『なまはげ』の名称も火ダコを意味する『なもみ』からきているとされる」とある。語頭の母音の後に m、n などの鼻音が続くとき、語頭の母音が弱くなるか抜け落ちて「amame-hagi」→「mame-hagi」となるが、m、n の発音は共に鼻音で調音点が近い。そのため、「mame-hagi」→「name-hagi」→「nama-hage」となった、あるいはそのように聞こえて広がったのではないだろうか（また「gi」と「ge」は後者のほうが調音の負担が少ない）。

前述したが、伊藤はこれらナマハゲ系の訪問者について、その分布が秋田県の男鹿半島を中心に岩手・青森・石川県能登半島など、東北地方に局地化しており、他系列群とは分布構造が異なると、指摘している（伊藤 1963: 109）。

3 「アッポッシャ」に関する文献

「アッポッシャ」の形態変遷や特徴などを見るために、文献を次に紹介する。その後全体を概観し、考察を行う。

3.1 伝説紹介

【文献 1】『福井県の伝説』（1935）

越廼村 アッポチャ（蒲生 菜崎）

^{きゅう} 舊 暦正月六日（今は新暦二月六日）にはアッポチャと稱^{しょう}して、十二歳より十五六歳の男女が頭にソウケ（ざる）をかむり、顔に墨、紅などを塗り、サックリを着け、手に茶碗、鍋釜等を持ち石を打ち鳴らしながら、子供のある家を廻って、子供を連れて行く^{あた}と威嚇する。子供達はアッポ（草餅）を與へて難を避ける。かうして日暮から餅を貰ひ歩く風習で今では数人、隊を組んで歩く。

これは昔、蒙古人が此の海岸に漂着して、此の村を廻って子供をさらって行ったから起こったとも、大メグリ⁵²と云ふ岩からアマメヤサンが出て来て、子供をさらって行ったから起こったとも云はれてゐる。アマサン或いはアマメヤサンがアッポを貰つてあるくの

⁵¹ 加藤和夫監修 北国新聞 2014. 1. 30 朝刊「あまめ 行事名に残る生活のにおい」『マチかど方言学』より

⁵² この岩の呼称は間違いで、「大ぐり」（暗礁）とのことである。浜から約 80m の所にあつたが、1999 年に一帯が埋め立てられた（青木捨夫氏からの聞き取りによる）。

で、アッポチャと云ふ様になったとも云っている。(後略)

管見の限り、文献のなかではこの記述が一番古いものである。行事の起源である漂着者の行為が記されている。

【文献2】「正月行事座談會」『南越民俗』第二卷第二號（1939）

（丹・越廼・加茂）-----昔、海岸の大ぐり（大岩）の下にあもめさんといふ者が住んでいて、毎年六日ごしになると、このあもめさんが岩の下から村へ上がって来て、村の子供達を攫って行ったといふ伝説がある。それに因んだものか、最近廃れた行事の一として、^{さら}舊正月六日の晩、このあもめさんに扮した子供達が、さうけ（^{すた}箆）に金・銀の紙を貼り、それに恐ろしい目・鼻口などを付けたものを冠って、茶釜の蓋を叩きながら、『アッポチャ 』』と唱えつゝ子供のある家へ家へと乗り込んで行く。すると其の家ではあもめさんに子供を食はれてはといふので、夫々に餅を與へて追ひ歸すといふことがあった。但しこの行事は村の小學校から差止められて行はれない様になってあること久しいさうである。

内容は文献1とほぼ同じであるが、学校からの行事禁止要請により、この時代に中断されていたことがわかる。

【文献3】「アッポチャ」『南越』二（1960）

あっぱちゃ

蒲生では毎年二月六日に「アッポチャ」といって十一、二才から十五、六才の子供が頭にざるをかぶり（中略）石油缶などの鳴り物を打鳴らしながら、子供のいる家にゆき「子供を出せ子供をつれてゆく」とおどしながら歩き廻る。子供のいる家では廻ってくるとあっぱ（餅）を与えて立ち去ってもらう。あっぱちゃは数人分け合って焼いて食べる。この風習は夕方数人仲間で行なうのが普通であった。しかしその後学校でこの行事を禁じたので、昭和の初期からその跡を絶ってしまった。

アッポチャの起源については、むかし蒙古が日本に押寄せたとき、この海岸にも漂着して乱暴を働いた。村人は怖れおののきうしろの高い山や、深い谷に逃げかくれて難を避けた。今もかくれ谷の地名が残っているが、逃げおくれた子供はさらわれていったという。このことから「子供を出せ」というアッポチャの行事が生まれた。（中略）子供がいたずらしたり、言うことを聞かないと、「アッポチャがくるぞー、アッポチャにやってしまうぞ」と子供を育てる方便として利用していたものであった。

この文献では恐怖の出来事に発した地域の伝説と行事の関連が具体的に語られている。また「アッポッシャ」の果たす機能的な側面も記されている。

【文献4】『北中部の民間信仰』（1973）

あまみおこし

秋田県の男鹿半島では、大晦日の晩になまはげが現れて、子どものいる家を訪れる。――青年達が恐ろしい鬼の面をかぶり、みのを着て手には包丁などを持って、恐ろしい声で叫びながら家へはいつてくる。子ども達は「良い子になります」と答えて許してもらい、ナマハゲは酒やご馳走をよばれて帰っていく。――福井県にも、昔はこのナマハゲに非常に似た行事があった。越廼村の蒲生、^{ぐんざき}柴崎⁵³では、正月六日の夕方、アッポチャといて十二歳から十五までの男の子が、頭にソウケ（ざる）をかぶり、顔に墨や紅を塗り、サックリ（裂織）を着て、手に茶碗や鍋の蓋を持ち、石でたたきながら、小さい子どものいる家を回って、子供を連れていくとおどす。親たちはアッポ（餅）を渡して帰ってもらう。これはアマメヤさんがアッポをもらって歩くので、アッポチャといったそうだが、現在はもう行われていない。

文献2～4から、この行事執行には都度都度中断のあったことがわかる。

【文献5】「あっぽしゃ」『こしの村物語』（2014）

この著書の「あっぽしゃ」記述部（p228-234）は、青木捨夫氏の私家本『越廼村の年中行事 あっぽっちゃ 資料』（1983）が元になっている。1973年に氏が地域住民複数から採録したものが計四話収められており、口碑ともいえる。最後に「『語り人』蒲生〇〇明治32年生まれ74歳（話をしてくれた人の代表）」（青木2014 [1973]：234）と代表名のみ記されており、語り手の年齢から1900年初め頃の言い伝え内容であると思われる。ここでは四話のうち、三つを紹介する。

鬼にも見える異様ないでたち

（前略）今から何百昔年昔のことか分かりません。

ある時、新羅（朝鮮）人か蒙古（モンゴル）人かの乗った舟が、荒れ狂う冬の日本海で遭難してしまいました。乗っていた人は海へ投げ出され、壊れた舟板につかまりながら雪の降りしきる越廼の海岸へ打ちあげられました。寒さに震えながら――人家の方へよろ

⁵³ 蒲生地区のすぐ北隣の地区。

めきながらやって来て、家の戸を力なくたたき倒れてしまいました。

家の中では---お正月(旧正月=今の二月)なので---芋や餅を焼いて食べて いました。---海からあがった人は、ほうようにして戸を開け、家の中に入っていました。この姿を見つけた子どもたちは「ぎゃっ」と悲鳴をあげ、母親にしがみついて泣きだしました。---顔は真っ赤に見え、振り乱した髪の毛からは水がしたたり落ちて---ずたずたに破れた着物には、見たこともない異国の模様が描いてありました。---家の人はそばにあったばた⁵⁴を投げてやりました。(中略)子どもたちはその後ずっと恐ろしい気持ちが抜けなかったそうです。

村の人はこの人を「あっぼしゃ」「あっぼちゃ」と言うようになりました。この日は正月(二月)六日の夜だったそうです。

海の釜から角のあもめさん

---やまが雪に包まれ、---日本海はたいへん^{しけ}時化けてきます。(中略)こんな日の夜になると、蒲生の海岸から一〇〇メートルほど沖の方にある「おおぐり」という島の横の深い深い海の底が---その奥底にある「おおぐりの釜」の蓋が静かに開いてくるそうです。そして真っ暗な釜の中から、髪の毛を波にもまれながら目をひきつらせ、耳までさけた口は人を食ったように赤く、頭には二本の角が生えている、「あもめさん」(あまめさんともいう)がそろりそろり出てくるといいます。---子どものおいのする家の中へ入ってきて、子どもをさらって行きました。---さらっていった子どもは、おおぐりのかまの中で食べてしまったということです。

恐くて震え上がる子どもたち

江戸時代ごろからでしょうか、二月六日を「むいかどし」と言って、あもめさんが、「あっぼしゃ」「ゝ」と言いながら夜中になるまで子どもをさらいに来るといふ行事が、蒲生や^{ぐんざき}菜崎に伝わっていました。そのやり方は村の若い衆が二、三人で一組になってやりました。米あげそうけ(ざる)に赤い紙を張り、金紙の目玉やニンジンなどで作った角を生やし、海藻の髪の毛をぶら下げた「あもめさん」の面を作ります。それを顔にかぶり、破れたサックリを着て、子どものいる家を回って歩きます。

手に持った茶釜のふたを「チーン、チーン」とたたく音が静かに響いてくると、今年行儀も良かったし家の手伝いもしたから、---安心してた子どもさえも震えてしまいました。---茶釜のふたをたたく音が聞こえてきたとたん、真っ青になって母親にしがみつき、泣き声さえ立てません(後略)それから後、「あっぼっしゃが来るぞ」と言うと、ど

⁵⁴ 米とヨモギを共に炊き、円盤状に乾かした保存食。

んなにだだをこねている子でもしゅんとしておとなしくなっていました。(後略) この年中行事も終戦(昭和20年)後、食料不足などですたれてゆき、今の子どもたちはあもめさんという言葉も忘れてしまいました。

(昭和四八年=1973)

【文献6】『越廼村誌』(1988)

六 習俗

あっぱっしゃ

あっぱっちゃんともいう。口碑伝説によれば、昔大陸からの渡来人が蒲生海岸に漂着した。異様な風貌から村人たちは恐れた。このことと、マレビト信仰の一つ小正月の訪問者とは重なって年中行事化したもので、江戸時代より行われているといわれ、仮面をアモメさんともアマメさんともよぶ。鬼面とさっくり(作業着)を身につけ、一月六日の夜、海岸から子供のいる家へ訪れる。家族は子どもの平素のいたずらをたしなめ、アッポ(餅)を与え許してもらう。昭和四十年頃に途絶えたが、昭和五八年に青年たちによって復活された。能登のあまめはぎ・秋田のなまはげと共通する面がある。

ここでは習俗起源と日本海岸地方で共通した行事のあることが記述されている。

3.2 文献(口碑を含む)による考察

図表3-4は3.1で紹介した伝説、文献資料の内容を年代順に各事項別にまとめたものである。

図表3-4 文献(含口碑)による記述内容一覧

	文献1	文献2	文献3	文献4	文献5 (口碑)	文献6
	福井県の伝説	南越民俗	南越	北中部の民間信仰	こしの村物語(越廼村の年中行事 あっぱっちゃん 資料) 全四話のうち三話	越廼村誌
記述年	1936	1939	1960	1973	2014 [1973] (内容は1900年初め頃か)	1988
出現場所	大ぐりと云う岩	(大ぐりの)岩の下	大栗		おおぐりの奥底の釜の中	
訪問者役	十二より十五六歳	子供達	(同文献1)	十二歳から十五までの	若い衆二、三人	昭和58年(1987)から青年達

	の男女			男の子		
訪問時の 扮装	ざるをか むり／顔 に墨、紅 ／サック リを着け る	ざる (笊)に金・ 銀の紙を貼り、 恐ろしい目・鼻 口などを付け たものを冠る	(同文献1)	頭にソウケ (ざる)を かぶり／顔 に墨や紅を 塗り／サッ クリ(裂織) を着る	・顔は真っ赤／振り乱した 髪／破れた着物に異国の模 様／耳までさけた口(赤)・ ざるに赤い紙を張り、金紙 の目玉やニンジンなどで作 った角、海藻の髪の毛の面 ／サックリ	鬼面とさっくり (作業着)を身 につける
随行者の 訪問時ち 物と鳴ら し方	茶碗、鍋 釜 ／石を打 ちならし	茶釜の蓋／ たたく	石油缶／打 ち鳴らす	茶碗や鍋の 蓋／石でた たきながら	茶釜の蓋／ちーんちーんと 鳴らす	
訪問時の 唱え言	「子ども を連れて いく」	「あぼっちゃ」 「ㄥ」	「子供を出 せ子供をつ れてゆく」	「子どもを 連れてい く」	「あっぼっしゃ」「ㄥ」	
訪問する 家への入 り方		乗り込んで行 く			・ほうようにして戸を開け ・玄関の戸をガタガタゆり 動かし	
訪問され る側の親 や子ども の心情・ 行動	子供達は アッポを 与えて難 を避ける	家ではあもめ さんに子供を 食はれてはと いふので、餅を 與へて追ひ歸 す	アッポを与 えて立ち去 ってもらう	親たちはア ッポ(餅) を渡して帰 ってもらう	・(親は子どもが)言うこと を聞かないことをあもめさ んに告げろ→謝りながらあ っぽをやる／(子は)恐ろし い気持ちが抜けなかった ・子どもは震え／真っ青に なって母親にしがみつ	家族は子どもの 平素のいたずら をたしなめ、ア ッポ(餅)を与 え許してもらう
他のナマ ハゲ系行 事との関 連記述				ナマハゲに 似た行事あ り		能登のあまめは ぎ・秋田のなま はげと共通する
継続・消 滅に関す る記述		村の小學校か ら差止められ て行はれない 様になってゐ	その後学校 でこの行事を 禁じたので、 昭和の初期か	現在はもう 行われてい ない	終戦(1945)後、食料不足 などですたれてゆき、子ど もたちはあもめさんという 言葉も忘れてしまいました	昭和40年頃 (1965)に途絶 えたが、昭和五 八年に青年たち

		ること久しい	らその跡を絶 ってしまった			によって復活
起源 その他	漂着者／ アマメヤ さんが子 どもをさ らって	毎年六日ごし になると、この あもめさんが 岩の下から村 へ上がって来 て、村の子供達 をさらって	漂着者の乱 暴からアッ ポチャの行 事が生まれ た（以上要 約）		・新羅人か蒙古人かの乗っ た舟が遭難 ・さらった子どもは大ぐり の釜の中で食べてしまいま した	昔大陸からの渡 来人が蒲生海岸 に漂着。異様な 風貌から村人た ちは恐れた／マ レビト信仰-小 正月の訪問者と が重なって年中 行事化／江戸時 代～

出所：筆者作成

この表から見出されることは以下の5点である。

- (1) 伝承行事形態に多少の変化が見られること
- (2) 伝承の意味、本義に変化が認められること
- (3) 「アッポッシャ」が、2 (p43) の定義で述べられたうちのナマハゲ系行事の由来のうち、「異邦人の漂着」という起源を思い起こさせる記述が頻出すること
- (4) 出現場所として、大ぐりという岩礁名と子どもが被害を被る記述が見られること
- (5) 行事の継続困難要因が多々報告され、それが時代背景、すなわち当時の社会状況を反映しているということ

まず、(1) を見ていこう。行事の訪問者役は、当初の子どもたちから青年達への移行。1935年では女子も参加していたとある。面については、口碑に角をつけたとあるので、面は鬼の面であったと解される。また、携帯物の鳴り物は、茶碗、鍋釜、茶釜の蓋、石油缶などと混淆しているが、青木は「茶釜の蓋」と記述、実見した際もそれであった。これは文献4 第三話の「『おおぐりの釜』の蓋」という言い伝えに呼応して変化していったのだろうか。海底の釜の蓋が開いて鬼のような化け物がやって来るぞ、ということを知らせるために茶釜の蓋を地上で鳴らす。不気味さを伴う静的な音響という点で他地とは異なりを見せている。

次に (2) について考察すると、当伝承の解釈として、当初のアマメさんが「人食い・人さらい」という恐怖の対象→子どもへのたしなめ・おどしなど、恐れをもって子どもを戒めようとする役割を持つ存在へと変化したことが認められる。そして「餅」の機能もそれに伴い

変わる。当初の「子どもを守るための餅」→「恐れによる子どもへの教育的役割行動を早期に終了させるための餅」と役割が変化している。

(3) について、本行事が「異邦人説」を思わせる言い伝えや記述を残していることである。海流の関係でいまだに多くの漂着物・者が多いこの地域の状況を反映していると考えられる。また(4)の大ぐりであるが、ここはかつて流れ物がよく着いた大礁で、浜から少し沖にあるその岩礁の右水深6メートルの地に縦横2×5メートルの大穴があり、その底に畳半畳大の鉄板状の敷石(厚さ40センチメートル程)が沈んでいるのが見えたという。難破船の一部では、とも言われており⁵⁵、それらが異形の遭難者と結びついた可能性がある。人々は海底の穴を釜、鉄板を蓋に見立てたのだろうか。

(5) であるが、この行事が細々と続けられており、現在に至るまで継承の中断と復活の繰り返しが行われてきたことが認められ、その理由も「小学校からの差止め」「食料不足」など時代的な社会背景と関わっていたことがわかる。

4 「アッポッシャ」の特徴

4.1 他地域(能登/男鹿地方) ナマハゲ系行事との比較

青木捨夫は当研究対象地・蒲生町で生まれ育ったが、「アッポッシャ」について、その特徴と原型について「漂着神考」のなかで考察分析を行っている(青木1990:15-16)。それによると、日本海各地におけるその訪問神行事は能登地方にアマメハギ、新潟にアマメハゲ、山形でアマハゲ、秋田にナマハゲ・ナゴメハギがあり、福井市白浜ではアマメン、越廼村ではアマメ・アモメと言われている。1984年に実施状況を独自に調査した結果⁵⁶、アマメと類似する用語や行事は越廼村以北であり、以南のホトホト・トロヘン・トイトイ他(島根)、カセドリ(佐賀)、トシモン(長崎)は用語に共通性がなく、行事内容も異なる、と述べた。

また「アッポッシャ」の特色として、①海から来る ②^は逼う ③大声は出さない ④刃物などは持たない ⑤神社とは無関係である、という点が挙げられている。アマメが北上するにつれて変化、ナマハゲになるまでの各県の呼び名や発声、立ち振まい、神との関わりが変化して行く、と述べている。

さらに彼は、越廼村(福井県)、能登(石川県)、男鹿(秋田県)の3つの訪問者行事の比較を行っている(青木1983:2)。図表3-5はその比較表である⁵⁷。

⁵⁵ 青木氏と御家族からの聞き取り、及び私家本(2014)による。

⁵⁶ 日本海各県の教育委員会等に行事の実施状況を往復はがきで送付して調査。

⁵⁷ 表は縦書きされたものを筆者が横書きにして表示。表題がなかったため筆者がつけた。

図表 3-5 青木による「ナマハゲ系訪問者行事の比較表」

	越廼村蒲生菜崎	能登（石川県）		男鹿（秋田県）
呼び名	あっぱっしゃ	あまめはぎ		なまはげ
訪人	あもめ（あまめ）	鬼		鬼 歳神
仮面	鬼	門前	天狗 鬼 猿	鬼
		内浦	鬼	
持ち物	なし 従者 釜のふた	門前	のみ すりこぎ 金鎧 <small>かなづち</small>	手桶 包丁
		内浦	棒 包丁	
期日	二月六日 夜	一月六日 ⁵⁸		十二月三十一日 ⁵⁹ 夜
服装	さっくり	みの		みの
来る所	海より（ほう）	（歩く）		山より（歩く）

出所：青木捨夫『越廼村の年中行事 あっぱっっちゃ 資料』1983⁶⁰

4.2 近隣地域（福井市白浜町）行事との比較

下記で「アッポッシャ」と、現在福井県において唯一実施されている福井市白浜町の「アマメン」とを比較する⁶¹。

図表 3-6 越前海岸海村における「アッポッシャ」と「アマメン」比較表
（あっぱっしゃは2012年、あまめんは2013年実施のもの）

	福井市蒲生町	福井市白浜
① 行事の呼び名	アッポッシャ	アマメン
② 伝えられている出 現場所	海から	（神社）
③ 訪問者名	あもめ（あまめ）	あまめ（ん）
④ 訪問者役と人数	青年団 5人	中学生以上 4人
⑤ 主催	サークル	青年会

⁵⁸ この表では実施日が2/3であるが、小倉、稲の研究では1/6 1/14 2/3 1/31の4種が報告されている。

⁵⁹ 戦前は旧暦小正月に実施していたが、昭和27～28年に12/31となった。

⁶⁰ この表には記述がないが、行事時の供応は越廼村では餅、能登では餅やミカン、お金など。秋田では酒肴料理各種となっている。

⁶¹ 「アマメン」は筆者の福井県立歴史博物館でのDVD視聴と地元での聞き取りによる。「アッポッシャ」の蒲生町も「アマメン」の白浜町も少子化により、訪問軒数は4～5軒にとどまった。

⑥ 仮面	鬼（サークルメンバーが箆に目鼻口をつけ作成。顔面赤色、毛髪はホンダワラ(海藻)で角なし ⁶² 。数年に一度作りかえる)	鬼（子供が段ボールで作ったもので、箱にストックされている。角ありで面の色は様々。毛髪無し。その中からアマメン役が選ぶ)
⑦ 持ち物	なし 従者 釜のふたに鉄棒	なし（聞き取りでは、包丁あり） 鳴り物なし（聞き取りでは、あり）
⑧ 扮装	さっくり（作業着） 荒縄	蓑（藁 ^{わら} 製とシュロの皮）荒縄
⑨ 訪問時の唱え言	「ウオー」と唸 ^{うな} る→無言	唸り声→「悪い子はおらんかー」「いい子にするかー」「親の言うこと聞くかー」
⑩ 訪問する家への入り方	這って入る	立って入る
⑪ 子どもにたしなめをする者	子どもの親	あまめん
⑫ 実施日	二月六日小正月（旧）夜	二月三日節分夜
⑬ 供応	餅	お菓子
⑭ その他		訪問前後に神明神社に参拝 行事終了後鬼役が菓子分けをする

出所：筆者作成

蒲生町と白浜町はわずか6キロメートル程しか離れていないが、実施形態が異なっている。この表によると蒲生町の「アッポッシャ」より白浜町の「アマメン」の方が能登や秋田に近い形を取っていると思われる。それは⑧～⑪において、「アマメン」が蓑をつけて子どもへのたしなめを唱えながら訪問する形に表れている。また、⑦において聞き取り（70歳代）と実際とが異なるのは、かつてそこでは持ち物や鳴り物を伴っていたが、時代に伴い省略化されたことが考えられる。

蒲生町と白浜町とはわずか6キロメートル程しか離れていないが（地図2参照）、実施形態が異なっている。蒲生町の「アッポッシャ」が小正月に有志（大人）で行われるのに対して、白浜町の「アマメン」は節分に青年会主催で次世代の少年達が鬼役を務める。また後者の行事においては、神社が関連している点に大きな特徴があり、節分行事との合体も見られる⁶³。

⁶² 本来は角あり鬼面である（文献、口碑による）。

⁶³ ほとんどの子どもは恐怖で豆まき行為ができない様子であった。

なお、この二つの伝統行事は県の無形文化財には指定されていない。

4.3 比較による「アッポッシャ」の特徴と考察

先行研究や図表 3-5/3-6 より比較検討し、研究対象の訪問者行事の特徴をとらえたい。既に青木氏の研究で ①海から来る ②逼^はう ③大声は出さない ④刃物などは持たない ⑤神社とは無関係である、と指摘されている。それらにさらに付け加えると、⑥蓑を付けない ⑦名称が「アマメ」系ではない ⑧子どもにたしなめをしない⁶⁴、という点があげられる。

①～⑧の特徴から考察すると、遭難した異国の漂着者の様子が色濃く表わされているように思われる。漂着者故に空腹で食べ物を求めて歩くこともできずに這うしかなく、またそれ故に声も立てられない。蓑など付けるべくもなく海でずぶぬれになった髪を垂らして民家に押し入った姿が、「アッポッシャ」の形態に表象されている。それは【口碑】第一話でも語られており、海浜の人々と海の向こうからやって来た異形の人々との接触が幾度となくあったことが知られる。その姿、さらに子どもをさらう行為⁶⁵は土地の人にとって究極の恐怖であったろうと察せられ、その怖さ故に「鬼」とされたのである。

小松和彦は「異人」と「来訪神」との違いを次のように説いている。

異人：集団の外部からやってくる物理的存在としての人間

来訪神：儀礼についてあるいは象徴的に表現されるもので、観念のなかでやって来る神
どちらも「富」と「災厄」をもたらすとしたうえで秋田のナマハゲ行事に触れ、子どもにとっては「恐ろしい神」である一方、大人にとっては家々を祝福する「福の神」になる（小松 1977: 32-52）、とナマハゲ系行事の持つ二面性を述べる。来訪神観念を多重的にとらえたが、秋田県男鹿半島における「ナマハゲ」に再び言及し、このナマハゲ系の儀礼の本質について「恐ろしい鬼の来訪」（小松 2000: 109）と明言した。その儀礼は祝福のために来る善なる神霊＝「まれびと」、または「祖霊」でもなく、恐ろしさに意味がある、と明確に異議を唱えている。

鬼は鬼なのだ、という小松の論はこの「あっぽっしゃ」にも該当する。『日本書紀』にもあるように、日本では古くからその集団とは異質で恐怖を覚える者、人間と対極に当たると思

⁶⁴ 筆者傍線。

⁶⁵ 『日本書紀』欽明五年（544）十二月条に「越国言、於二佐渡嶋北御名部之埼岸一、有二肅慎人一、乘二一船舶而淹留一春夏捕魚充レ食。彼嶋之人、言レ非レ人也。亦言二鬼魅一、不^{おに}敢近一レ之。」とある。佐渡の北に肅慎人が来て停泊し魚をとりながら暮らしていたが、島民は人間ではないと言って彼等に近づかなかつた。その後「有レ人占云、是邑人、必為二魅鬼一所二迷惑一。不^{おに}レ久如レ言、被二其抄掠一」と記載され、ある人がその鬼は必ずよくないことを起こすだろうと占ったが、言ふことの如く、（島民が）それに抄掠めらてしまった、という事件記述がある。

われる者を「鬼」という語で当てはめた。

青木も「恐ろしいものは鬼、という観念があった。日本では大陸からやってきた人（特に難破した漂流者）を『有角人』と呼んでいた」と述べ⁶⁶、異邦人の漂着者（特に悪行をはたらく者）＝有角＝鬼、という日本人の観念の図式がそこから引き出せる。また彼は当地における伝承の存在について「遭難した異国の漂着人が食物乞いに各家を訪れたという原型が越廼村に伝承されているようである。日本海沿岸各地に大陸からの漂着人は、史実や伝説となって多く伝わり、現在も遭難者が上陸している。年中行事化したのは、異形の漂着人に恐怖を持った事が日待ち・月待ちや大晦日の行事とくみ合わさり、定着した」（青木 1990: 15-16）、と分析している。

海流による漂着神⁶⁷や漂着の多いこの地における訪問者行事の起源には、異邦人説が色濃いと考える。それではこの「あっぱっしゃ」伝承は、今地元の人にどのようにとらえられているのだろうか。次に伝承の現在を見る。

5 行事活動の実際と現在の伝承者・地元の人たちの語り

ここでは2012年に実見した訪問者行事の実際と伝承主体という立場から、担い手、また地域の人からの聞き取りを記述する。

担い手のグループ・サークル「灯台」は1960年に途絶えたこの行事を1983年に復活させた。メンバーは5人で、アッポッシャ以外の活動はおもに子供会活動、養護老人ホームのお風呂への温泉源泉水運びなどである。

メンバーの当行事への認識は「親の言うことを聞かなかつたり、行儀の悪い子にアッポ⁶⁸が来て子どもの躰をするもの」ととらえられている。

5.1 行事当日の記録（2012年2月6日）

18:30 —— 伝習館（公民館）にてサークルメンバーが、お面とホンダワラを倉庫から出す
→髪の手となるホンダワラをお面の上部に針金で取り付ける。髪が増えるにつれ、恐ろしさと凄味が加わる。ホンダワラは2週間前に海岸から採集し、乾燥させて使用。毎年その年のものを用いる。お面は数年に一度貼りかえる。

⁶⁶ 2014年11月22日の聞き取りから。

⁶⁷ 越廼村（旧名）における8集落の本社10境内社9あり、そのうちの5社に漂着神伝承がある（青木1990）。

⁶⁸ 地元では訪問者を「アマメさん」ではなく「アッポッシャ」という行事名で語ることが多く聞かれた。

- 18:50 — 藍色の古ぼけたサックリ、蓑⁶⁹などを身に着ける。サックリは荒縄で結ぶ。
 19:00 — 準備完了、メンバー達が出かける。鉄瓶の蓋を金棒でチーン、チーンと鳴らしながら夜道を歩く。静かな夜の海村にその音がどこか不気味に響き渡る。

写真 3-2 訪問の準備
 (お面とホンダワラの髪)



写真 3-3 這いながら子どもに近づく
 アッポッシャ



- 19:10 — 1軒目に到着。まず怪物役のアマメさんが玄関の戸をガタガタと鳴らして大きく揺する→戸を開け、家の中に入り、ウォーとうなり声をあげる。→次に這いながら続けてうなり声をあげて子供のいる居間に入る(姿勢は低いまま)→子どもに近づき、さらう真似をする。子どもは眼前の口の大きく裂けた怪物に驚き、号泣して母親や祖母に逃げ込む。また物は、父親がわざと子供をアマメさんに渡す→泣き叫ぶ子供に父・母親が「ゆう(言う)こと(を)聞く?」「お片づけ(を)する?」などと子供に問う。→子供は「ギャー」と大泣きをしながら、「す、する!」と叫んで父・母親の腕に逃げ込む→家人が餅をあっぽっシャに渡して帰ってもらう。

19:22—— 餅をもらったアマメさんは這って後ずさりしながら家を出る。

以上が1軒目の訪問様子である。1軒の訪問所要時間は10分強程であった。

5.2 伝承者への聞き取り

(1) 訪問者行事前後(2012/02/06)の伝承者たち

【I氏】男性、1950年生まれ、地元出身、2012年2月6日聞き取り

⁶⁹ 文献には蓑の記述がないが、実見時には着用していた。

I氏は、1983年から行事を復活させた地元のサークル「灯台」の会長である。「最初は中学生がやっており、至る所に複数のアッポッシャがいて、『むいかおどし』、『むいかどし』と呼んでいた。グループでは始め仲間で社会教育的なことをやっていたが、氏の息子さんがヤンチャで言うことを聞かないので、「アッポッシャをまたしようではないか」と仲間に持ちかけ、再開した⁷⁰。「伝統を守るためにやっているのではない。父はアッポッシャに子どもを投げて厳しく、母はそれに脅された子どもを受け取り優しく、といった家庭の中の役割分担を促し、その絆を深めるのが目的」と語り、次いで、「伝統を守るためにやっているのではない」と付け加えた。

【J氏】男性、1957年生まれ、地元出身、サークル内でのアマメさん役

2012年1月26日・2月6日 聞き取り

氏によると、訪問するのは保育園児が居る家であり、(子どもが)行儀よくするようにと、依頼のあった家だけに行く、とのことである。「子供が少なくなって、(依頼する)家自体も少なくなっている。始めた頃は20軒くらい回った。依頼軒数は2011年が5軒、2012は4軒だった。でも1軒でもあれば回る。(1983年の復活以来)この行事に20年以上かかわっている」と話した。

「昔は囲炉裏があったから、脅かすのも家族全員がいて、その場の役割分担が容易だった。でも今は家族が一堂に集まることは食事以外には少ない。子供部屋がある。現在の訪問は希望の家族に事前に連絡をしている。このあたりにアッポッシャ、アマメンが多いのは異国の漂着者が多かったのではないかと思う。」と語った。

(2) 行事中止後の伝承者(2013年以降) — 行事を止めた理由

実見した2年後再びJ氏に連絡をとると、2013年に「アッポッシャ」は取りやめになった、とわかった。以下は氏の聞き取り内容である。

【(再び) J氏】2014年6月19日・6月22日 聞き取り

サークルがアッポッシャ行事をやめた理由として氏は次のように語る。

20年ほど空白があった行事を(再開して)20年続けたが、やる側が歳をとってきたことがあるし⁷¹、次の世代が育っていなかった。俺たち「灯台」がアッポッシャをや

⁷⁰ この再開以前1976年に、村の文化祭で子供会が地域の年中行事紹介として「アッポッシャ」を上演。好評を得たという(青木氏の私家本及び奥様の話より)。

⁷¹ メンバー5人のうち、60歳以上が4人、50代半ば1人。

るもんだ、と地域の人に認定されてしまって、有志ということで裾野を広げることができなかった。それと来てほしいという家も少なくなって依頼が減ってきた。若い人にも続けて行ってほしいけど、責任をもってやっていこうという気持ちや動機が大切で、頼むと人任せになる。(誰かが続けてくれるという) 期待はしているし、(もしそれなら) 後押しはするが、僕らから依頼はしない。

「やらんのか」という人はある。でも、家庭環境が変わってきた。おじいちゃん、おばあちゃんには「子どもを泣かすのはかわいそう、泣かしてまでそんなことせんでいい。頼まんでいい」という人がいる。そして今は子どもに悪い子がいない。放ったらかしということがなく手をかけて育てているから、ヤンチャがいない。あっぱっしゃの役目がない。

だから、俺ら「もういいやろ。齡やから」って、意欲も薄れて来た、、、。特養への温泉(水)運びは今もやっているけど。

このような社会状況、教育を巡る変化については地域の他の方からも語られている。その一つを紹介する。

【K氏】女性、1932年生まれ、地元外出身、2014年6月3日・11月22日 聞き取り

「今は子どもと親の考えが変わってきたから。(訪問者に) 子どもがびっくりして変になったら困る、という考えがある。昔は『言うことを聞かんから』って言ってたけど。子どもと親の考えが違ってきたんやね。それから家の形態も昔とはもう変わっている。ドアの家が多いから(戸を)ガタガタ音を立てられない」

その後K氏は、筆者の記述したあっぱっしゃ来訪時の親の問いかけ(2012年に実見した記述 はじめに: 44-45)を読み、その感想を次のように記してくださった。

「違和感を覚えました。昔は『ちゃんと行儀良くするかー』『親の言うことを聞くかー!! 悪いことせんかー!!』と。「お片付け～」などとは言わず、あの時代は自分の持ち物すべて(衣服も)少ない時代でしたから」。

この記述から時代とともに変化する社会状況・人の意識の移り変わりが読み取れる。当地に嫁がれて永年経つK氏には、「お利口」や「お片付け」というたしなめはかつて耳にしたことがなく、なじめない言葉であった。子どもが大勢いた時代、親にとって子どもは「利口」であるよりも、それ以前の言い聞かせが必要な存在であり、その主体は父親であった。筆者が見た限り、子どもをたしなめる親は4軒とも父親ではなく、母親であった。誰がどんな訓戒をするのか、という点においても物が豊かになった世の中と少子化、家父長的な家族の在

り方の喪失など、現代社会の変化が反映されている。

5.3 語りからの考察

3-2でも述べたように、文献ではこの訪問者行事が1939年以前に小学校から差し止められていたこと⁷²、終戦後（1945以降）にも食料不足といった理由で途絶えたことが記されている。1939以前の差し止め理由は不明だが、恐らく戦時中であることと関わっていると思われる。この訪問行事伝承は少なくとも1939年以前、1965～1982年、2012～に途絶えていた（いる）。中断理由は時代の社会状況によって異なっている。

現在の継続困難の要因を考えると、社会的背景として少子化とそれに伴う家族の教育観と家庭住環境の変化が挙げられる。そして伝承主体側の問題として、上記が原因となる依頼件数の減少、それに付随する伝承主体の行事継続への意義と意欲の減少、伝承者の年齢的問題、また白浜町の行事と比して、担い手育成が欠如していたこと等がある。

J氏の言には次世代へのかすかな期待も入り混じっていた。氏の息子さんから、「成人の集い（成人式）でアッポッシャが話題となり、皆が『とても懐かしい』と口をそろえて言っていた」と聞いたことであった。氏は「子どもら（にとって）はなつかしい」と筆者に語ってくれた。

6 まとめ

年越の訪問者行事「アッポッシャ」について考察を行ってきた。本稿は文献からの時間的な全体像把握、ナマハゲ系行事のなかで最南端に位置づけられる当行事の特徴と、伝承の今をとらえることが目的であった。これまでの考察を以下にまとめる。

（1） 行事の意義

この伝承行事は推定で江戸時代ごろから行われているとされ⁷³、形式には若干の違いが認められるが、基本的に大きな変化がなく継承されてきた。しかし伝承の意義解釈に関しては変化が見られ、この訪問者の役割が1980年代のサークル再開時より、「地域住民の恐怖の対象」から「子どもに教育的役割を果たす者」へと変換している。

（2） 行事の起源

⁷² 教育機関からの禁止要請に関しては小倉学が能登半島突端近くの宮犬での行事消滅の理由を明らかにしている。これは1961年に義務教育機関のPTAの要請によって消滅した例で、その理由は「イ、不統一で面白くない。ロ、仮面作成のため夜更かしをなす。ハ、貰った金の使用が適当でない。ニ、各戸でアマメハギに出す金額が経済的負担となる。」（小倉1982：49）

⁷³ 【文献5】、【文献6】による。

もともと七日正月前夜の厄払い行事として地域で発生したものが、異形の漂着者に転化された可能性がある。

本行事はナマハゲの3つの起源説のうち、「異邦人説」に当たる口伝や記述を多く残しており、それは根ざした地域がもつ風土性—すなわち地理的環境や海流、また伝説に結びつく事物(大ぐり)の存在など—に大きく関わっていたと考えられる。同時に、それはかつて子どもの犠牲が伴っていたことも窺われる。

(3) 行事の特徴

他地域のナマハゲ系行事と比較した結果、(2)と関連するが、その特徴として訪問者の扮装や行動の形に、遭難した漂着者を想起させるものが際立っている。そのため、異邦人を神や祖霊と結びつけていないことが大きな特徴である。

(4) 行事の現在とその中断要因

当伝統行事は過去に何度か中断されており、現在も含めてそれぞれの社会状況が映し出されている。現在の中断要因として、少子化とそれに付随する教育観、家庭環境などの変化があげられ、伝承主体内の問題として、前述した社会的背景に伴う行事執行に対する意義の消失と、担い手育成を含めた体制が組織化されなかったことが考えられる。また神事と無関係であった点、実施日がなじみのある年中行事日(例えば節分など)ではなかったこともその要因と言えるだろう。

「伝説は伝えられる段階で時代性を反映しながら生成、再生されている。そしてその時点での“現代性”が反映される。時代、地域、地理、環境、社会や文化の状態、それぞれが抱える条件に適応するように異なるものである」(内藤 2007: 12-16)。内藤の述べる通り、伝説を含む伝承も時間軸や空間軸によって生成変化するものである。日本海各地におけるナマハゲ系の訪問者行事を見ると、同系列であるが、それが伝播された場や時によって様々に変化していったことが窺い知れる。「あまめ」という言葉が中央京都から全国に広がり多様な名称を得ていったように、その行事はその土地や風土に生きる人々、また社会の状況によって多様な展開をしていったと思われる。

折口信夫は「小正月或は元日に、妖怪の出て来るのは---なもみはげたか・なまはげ・がんばう・もうこなどと言ふ名で---」(折口 1929: 18)と「もうこ」の語をあげている。福井県においても「蒙古来攻」伝説や、むかし蒙古から人買い船がやってきたときに村人四人が逃げかくれたという四人山よつたりという山がある(杉原: 1970: 605)。また、当伝承地域には「かくれ谷」という谷があり、そこは「むかし唐から人を殺しに来ると伝えられたので、その谷に隠れていた」(杉原: 1970: 549)など、大陸から帰着した異国人の伝説は数多い。日本海、北ツ海沿岸地域の特性として、異域の人々、特に東アジアからの行き来や来歴が、我々の考

える以上にあった、ということが言えるのではないだろうか。

『日本書紀』(544)に記されているように、佐渡にやってきた北方民族・^{みしはせ}肅慎人は「鬼魅^{おに}」と呼ばれ、人々に怖れられた。柳田は「此種族の遠征力の旺盛で、現に日本海の多くの荒濱にも、別に政廳の介助などを^ま須たずに、移住した前例の有ることである」(柳田 1968[1920]: 218)と書いているが、目的を持った来着者であれ、遭難者であれ、異形の人々には受容された者もいれば、恐怖の対象となった者もいた。歴史のなかで蓄積されてきた漂着者の事実が、この訪問者行事の根底にあると思われる。海村であるがゆえに、都度々起こったであろう究極の恐ろしい出来事は鬼と結びつき、後世に残すべく地元の人々に語り継がれた。当行事は、文字には残らないが、口承によって伝承された歴史の痕跡である。

小松の説く「ナマハゲ系の儀礼の本質は恐ろしい鬼の来訪に求められるべき」(小松 2000 :109)という点が、他の地域よりも本行事の原型に認められることが「あっぽっしゃ」だといえるだろう。すなわち海浜に生きてきた人々にとって、訪問者は「神霊」でも「祖霊」でもなく、社会秩序に反した異邦人への恐怖そのもの、という点が大きな特徴であると言える。

当伝承の継続に関しては湯川が述べていた通り、「潜在化」(湯川 1998: 94)でもって地域住民による、記憶による復活が細々と繰り返されてきたことが見出される。

「復活」が顕在化するのとはどんな時なのだろうか。この事例では1965年から中断していた行事を1983年にサークルの人たちが復活させた。前述したが、その復活の7年前(1976年)に青木氏とその奥様が中心となり、「あっぽっしゃ」が村の文化祭で上演された(子供会による)。このことが伝承主体に「記憶」を呼び起こし、その後サークル員の子どもにこの行事が必要となり、意味付けがなされて顕在化したのではないか。伝承主体について考えるとき、「伝承母体のなかの集団と個人について、そこに帰属する一個人が抱える個別の事情や行動により、民俗が大きく様相を変えたり、消滅したりすることを自覚する必要がある」(湯川 1998: 15-25)のであり、その動きは集団ではなく、個々人での立場が大きく関わっていると考える。

「アッポッシャ」はこの地域の持つ複数の要素がからんで表象、継承された貴重な行事であり、土着の歴史である。現在は停止となっているが、地元の若者の強烈な「あっぽっしゃ」への思い出が、いつかその担い手となって復活へと動くかもしれない。今は潜在期間であるにとらえたい。

第2節 ^{えちぜんししらやま}越前市白山地区の「^{じざいめ}自在女⁷⁴」と「^{けらがしろうず}解雷ヶ清水」伝説
 ——伝承の特徴と語り継ぐ精神的素地——

1 はじめに

越前市白山地区には、国難を避け漂着した百済王の娘「自在女」に因む伝説が伝わっている。この伝説は姫が上陸した岬のある越前海岸の「干飯崎（米ノ）」、そこから東の山を越え

図表 3-7 越前市／越前町付近地図



出所：<http://map.yahoo.co.jp> に筆者加筆 2015/08/23 取得

た地・「^{せんごだに}千合谷」にある清水「^{けらがしろうず}解雷ヶ清水」、そしてさらに東漸し永住したという「二階堂」という地域に渡り、いわば点ではなく線として西から東に向かう地域一帯に言い伝えが広がっている。

伝説内容は、次のようである。神武天皇の御代に百済の姫が尼となったが、東方に有縁の地があると知り、船に乗って海岸の干飯崎（現米ノ浦）という浜に漂着した。姫は馬に乗り

⁷⁴ 呼び方は「じざいめ／じょ／ひめ」などがあるが、地元の人々の呼称に従った。

山を越えて東へと進み、途中湧水の奇跡を起こし、その後悪病に苦しむ郷民を祈祷によって救うなど人々を安寧の生活へ導いたという。尼僧の守り神は土産神⁷⁵として崇められるようになり、それが白山妙理大権現、今の二階堂にある白山神社だと伝わっている⁷⁶。

このような類の話は「貴種流離譚」と言われ、『広辞苑』によると「説話類型の一。貴い家柄の英雄が本郷を離れて流浪し、苦難を動物や女性の助けなどで克服してゆく話」とある。上記の説明は男性を中心としたものであるが、女性の場合においてもこれに類する王女漂着伝説は「うつぼ舟の話」⁷⁷や『日本伝説体系』の第十二（四国編）／十三卷（北九州編）などに見られる。

これらの貴女流離譚を大別すると日本国内／国外から流れ着いた話に分類され、またその展開として

- a 女性が助けられ、やがて奇跡（蚕飼や蚕産、病平癒など）を起こし尊敬され祀られる
- b 女性が亡くなった後その地に良くないことが起こり、その霊が祀られ供養される
- c 女性が身籠っていた子どもが地域の名士の始祖となる。

という内容に分けられる。

当伝説はそのうちの a に位置づけられる。百済から海を渡って越前の海岸に来着したこの百済の姫の言い伝えは「全くの伝説であるから何ともいえないが」（白山村誌刊行会：1978）とも書かれている。この伝説に関して、かつて明治 42 年刊の『丹生郡誌』（福井県）の余録には「自在王女伝説を本文に収録しなかったが、それは全く信憑すべき事実がなく、荒唐無稽の説である」⁷⁸と記述されていた。しかし杉原丈夫は「貴女流離」のなかでそれに対して異を唱え、「そのような伝説が何百年も語り継がれて来たことは、れっきとした一つの事実である。昔の人がいかに素朴であったとしても、よいかげんなデタラメをそのまま素直に信ずることはありえない。王女流離の伝説をたいした抵抗もなく受入れ、それを伝承していく精神的素地⁷⁹が郷土の人たちの中にあつたのである。（後略）」（杉原 1976：3）と反論している。

杉原が主張するのは史実と伝説の間で、史実ではないとしても人がそれを信じ語り続けたという、そのこと自体の重要性であった（杉原 1970：5）。その論に立ち、「自在女」伝説のうち特に「解雷ヶ清水」⁸⁰に焦点を当て、伝説の特徴を考える。そしてなぜ地元の人が信じて語り伝え、1400年の長きの間例祭をとり行ってきたのか、またその精神的素地とは何であるのかを考えたい。

⁷⁵ 生まれた土地の守護神のことで、^{うぶすな}産土とは人の出生地の意味である（福田アジオ他 2006）

⁷⁶ 白山村誌刊行会：1978 / 寺院神社大辞典：1997 による。

⁷⁷ 定本柳田國男集 第九卷（柳田 1962 [1926]）

⁷⁸ 「」内は『丹生郡誌』（1909）の記述を筆者が要約した。

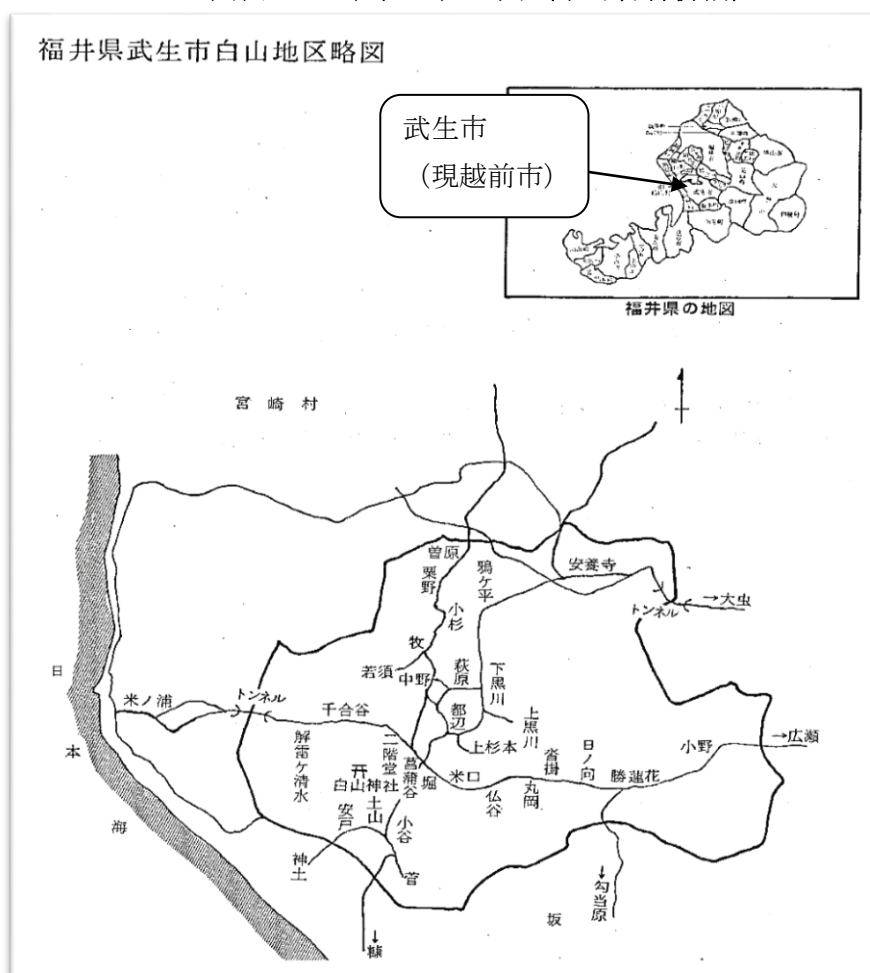
⁷⁹ 筆者傍線。

⁸⁰ この霊地にある碑文の横には「解雷ヶ清水一千四百年祭」という石碑が建っている（写真 3-4 参照）。

2 研究対象地の概況

先述したように自在女の伝説においてはその足跡が3つの地域に渡っており、漂着地の「かれひざき 鱈崎・かれい 干飯浦（現在の米ノ）」、そこから山越した「千合谷」の「解雷ヶ清水」、さらに東にある定住地「二階堂」である。米ノ浦は越前町に、姫が奇跡を起こした「千合谷」「二階堂」のある白山地区は越前市に属する。まず当論文の主な伝説の舞台、白山地区から紹介をしよう。

図表 3-8 白山地区地図（市町村合併前）



出所：武生市白山公民館『山干飯の暮らし』（1981）より作成

当地区の生業は純農山村の形態であったが現在では兼業農家から非農家になり、地区外（越前・鯖江・福江市方面）⁸¹に勤務する住民が多い。

⁸¹ 図表 3-7 参照。

【白山地区】越前国府のあった福井県越前市（旧武生市）の西端に位置し、200～500メートル級の山々に囲まれた盆地状の地形にあり、古くは「山干飯」と呼ばれていた。現在の町名「白山」は明治23年の市町村制実施に当たり、当時山干飯郷48村の郷社、二階堂にある白山神社はくさんの名より名づけられた（武生市白山公民館：1981）。

丘陵地や谷あいの小さな平野に現在25の村々が散在しているが、この町は水と緑に恵まれ、日本の里100選に選ばれた。543世帯で1732人（2015/07/01現在）。

【千合谷と解雷ヶ清水】白山地区の西にある地域で、姫が岩に杖を突いたら水が湧き出たといわれる解雷ヶ清水⁸²がある所である。『白山村誌』によると、その名は谷間が数多くあるのでその数の多い事を「千」で表現し、合わせた「谷」として名付けたものではないかとされる。「解雷ヶ清水」には不動明王が祀られ、毎年7月7日に例祭が行われる。明治時代まで雨乞いの神様として、干天時は雨乞い相撲が終わる頃には必ず雨が降った（白山村誌刊行会：1978：35-36）という。2015年9月1日現在、戸数は22世帯、人口65人で、ほとんどの世帯主が65歳以上である。

水汲み場の近くには1996年に建立された碑文が建っている。以下はその内容である。

《碑文内容》

解雷ヶ清水の由来

今から一千四百年以前の昔西暦570年頃朝鮮の百濟の国、都城が高句麗に攻められた時王女「自在女」が国の難を避るため従者を従えて、干飯浦（現在の米ノ浦）に上陸し、安住の地を求めて、奥へ奥へと志向し、峻険なる六呂師峠を越えて山干飯の里、現在の「千合谷」へと向かった。途中従者たちは喉の渇きをおぼえ、清水を求めたがなかなか見つからず、これを見ていた自在姫が――神仏を念じ水を求めていたところ、にわかにかき曇り、雷雨とともに落雷があり、その響きとともに岩間からたちまち清い水がこんこんと湧き出て、従者の喉の渇きをいやすことが出来た――これが今に伝えられている解雷ヶ清水の起りであり、それ以来、この清水は天王川の水源となり、現在に至っている。その後この解雷ヶ清水はいかなる旱魃のときでも清水が渴れることがなく、由緒深い霊地として社殿「不動明王」を建て、毎年7月7日には例祭を行い霊水として奉っている。また雨乞いの神としても慕われている。これが今に残る「解雷ヶ清水自在姫伝説」の起りであり、現在まで言い伝えられている⁸³。

写真 3-4 解雷ヶ清水にある碑文



【二階堂】白山地区の中心とも言える地であり、その盆地を見下ろす丘上に、自在女に因むともいわれる総社「白山神社」が鎮座する。ここには後期古墳があることから、8世紀頃までに豪族が住みついて一帯を支配していた（白山村誌刊行会 1978：61-62）とされ、神社の

⁸² 2006年に「ふくいのおいしい水」に認定された。

⁸³ 碑の裏側に「平成8年（1996）7月7日解雷ヶ清水一千四百年祭」との記載がある。

存在とあわせて古くから開けていたと目される。

【米ノ（旧名「干飯浦」）】越前町にある米ノ浦地区は、西側日本海に面し背後は急峻な山が迫り、海と山に挟まれた地域である。『角川地名大辞典』によれば、この地は古くは王余魚浦、干飯崎浦といわれていたが慶長 11 年（1606）に米ノ浦と改称した。蓮光寺縁起には、古い時代には唐船の泊所であったと伝わる（『角川地名大辞典』項目「米ノ」：505 記述者不明）、とあり、かなり大きな船の停泊が可能な浦であったと思われる。海岸の岩間に 573 年高句麗使の船が破船し溺死者が出たという「沈船ヶ淵」の標柱が立っている⁸⁴。

3 自在女伝説に関する文献

考察の手掛かりとして、伝説の歴史的経過を見るために文献を年代順に見ていきたい。

3.1 「自在女」「干飯浦」「千合谷（解雷ヶ清水）」「二階堂」の地名が現れる文書

【文献 1】『越前地理指南』⁸⁵ 越前藩 1685

この資料は同年の『越前国絵図』製作の際の産物として生まれた。幕府が越前国に命じて作らせたもので、この作成に当たり、絵図の資料を得るためおそらく村明細帳の形で上進された調査書であるという。群別村毎に寺社、城跡などが克明に記載されている（杉原 1977: 29）。

丹生郡

- 一 白山社アリ 千合谷村
げらか清水と云御手洗アリ
- 一 白山社アリ 此辺惣社 二階堂
本地阿弥陀 春日作
唐本大般若経アリ

【文献 2】『越前志抄』⁸⁶坂野二蔵 （1814 年以前）

著者は 1744 年生まれ。和漢の学を修め、越前の地誌に関心を抱いて神社仏閣、郷村、山野

⁸⁴ 『日本書紀』「癸巳二年、夏五月丙寅の朔 戊辰。高麗使人泊二字越海海岸一。破レ船溺レ死者衆。」とある。

⁸⁵ 杉原・松原共編 『越前若狭地誌叢書 上』（1971）所収。

⁸⁶ 杉原編 『越前若狭地誌叢書 続巻』（1977）所収。

海川などを調べて資料を収集していたが、1814年の最盛期ににわかにかに世を去った。彼の学風は書齋での研究のみならず、郷土を踏査し、古記録と古老の言を聞き取りしており、民俗学の域にまで立ち入っている(杉原 1977: 758)。

(二階堂白山)

池田神主云、二階堂白山、今年開帳、参詣、縁起を聞。神武天皇の御宇、百済国の王、一女三男を生。長姉を自在女と名く。他国奢郎国王九十二歳にして荒淫也。欲娶之。不受、拘郎国の清浄王に妻す。奢郎国王怒て百済を攻。清浄王加勢して戦。奢郎国王亡す。自在女、我数多の人名を亡を哀み、尼と成。東に有縁の地有とて東へ赴き、カレのウラへ着。米をかしき候処有。カレの浦飯か浜有。今に白水流る。其頃疾病にて人命亡ふ。土人貴尼へ乞て禱り、国安し。故に神明にし、白山妙理大権現と云。庭闕へ達し、正一位を賜ふ。古老の伝、如此。(中略)

二階堂^{ママ}小原氏曰、二階堂の白山は、百済国の自在女米ヶ浦に着。今に地名飯櫃あり。六呂師の上竜ヶ峯に馬を止玉ひし。此処に住玉はんと為玉へ供、心に入らさるゆへ、二階堂に飛給ひ座し由。千合谷川にて水想観を為れしとなん。其川を解^{ゲライ}雷川と云となん。縁起あり。重ねて見すべしと云。

【文献3】『越前國名蹟考』井上翼章(1815)

福井藩士が著した越前国の地誌。先行の地誌や史書からの引用に独自の考察が加えられている。越前八国の石高、社寺、名所などの記載と地図、社寺図などの彩色絵図も綴じられている⁸⁷。

二階堂村 福井上領 ---

○白山大権現 祭神伊弉册尊 ^{いざなぎのみこと} ○養老元年泰澄開基七堂駈伽藍の大坊にて

社領七十五町坊舎數多有之 近郷四拾村の惣社たるが天正の兵火に罹りて焼亡せしに其後年曆を経て(後略)寺社縁起 ○此邊の惣社本地阿彌陀唐本の大般若經あり 繪國記

千合谷村 公料---

○白山社 ケラカ清水と云御手洗あり 繪國記

【文献4】「白山宮(二階堂白山神社)縁起」

下記の文は、現在の神主小泉^{まこと}命氏の祖父が家に代々伝わるという古文書を写し書きしたも

⁸⁷ <http://www.archives.pref.fukui.jp> 2015/09/03 取得。

ので、氏がそれをコピーされたものを 2013 年 7 月に筆者が戴いた。この文書の年代は不明だという。年代に関して中橋は、17 世紀初め白山神社では米ノ浦の養泉寺老僧が神職を務めていたが、その後文政 4 年（1821 年）に小泉家が白山神社の神職に就いたことから、1821 年以降ということになる、と述べる。

最初に全文を記し、次にその訳を示す⁸⁸。

白山宮縁起

越之前州丹生郡山干飯郷白山大権現者人皇元正天皇御宇養老元年創立□神武天皇御宇百濟國歎喜王有二一女三男長姉名二自在女一容色端正艷美具二四八相一被二忍辱衣一居二慈非室一及二十八歳一諸邦群王聞二其美一欲二競而迎レ之時舍郎國之奢首王年九十有二（ママ）性質暴惡好一誇淫虐聞二自在女容色一遣レ使レ□レ之父其年老行肆不レ肯也又有二邊域一曰二狗郎国一王号二清浄一七寶豊饒主崇二仁慈一因欲冊之父便許諾也奢首王聞發レ憤舉レ兵責二百濟一清浄王合レ勢相戰殆及二数十年一奢首王逐亡□自自在念言害二於衆命一源起二於我一厥罪殃何以脱之哉於レ是發心出家薰修年深然後東方有二有縁地一飛二来斯國一始至レ之處謂二千飯浦一浦有二明神濱乃飯櫃之地一昔日自在女炊レ米之所也白水今尚漏出又東有二鞍掛竝龍峰一自在女乘二龍馬一來始爰居解レ鞍放馬之地也又過二東方一入二千山中一有定坐觀念觀念之所也此地無レ水自在女時觀二浄水自然流出一謂二之解雷清水一也始天下晦然萬民疾疫治而不□因聞三山中有二靈驗貴尼一郷民咸注二潔齋一求レ哀貴尼憐レ之一夕持念天下晴然如レ故民疾愈□因為二産神尊一稱二白山妙理大権現一異靈之聲聞二帝闕一重宣勅賜二正一位一（後略）

（訳）越前丹生郡山干飯郷白山大権現は元正天皇御宇の養老元年（717）の創立である。神武天皇の御宇、百濟国の王、歎喜王に一女三男あり、長姉の名は自在女といった。容色端正でその艷美は四八相を具えており、慈悲深かった。姫が十八歳になり、その美しさは諸国の王の知るところとなった。そんな時舍郎國の奢首王という九十余歳の性質暴悪で淫虐な王が、自在女の容色を聞き、他の王と競って姫を迎えようとした。使いを遣って結婚を迫ったが、姫の父は奢首王があまりに老齡と暴虐であったゆえにこれを断った。一方狗郎國という国に清浄という王がおり、国が豊かでその仁慈を崇められていたので、姫の父はその王の申し込みを承諾した。これを聞いた奢首王は怒り、兵を挙げて百濟を攻めたので、清浄王も百濟國を加勢して相戦ったが、この戦いは数十年に及んで続いた。奢首王は亡くなったが、姫は多数の衆命を死に至らしめた罪は自分にあると、出家して深く思いを巡らした後、東に有縁の地有りと聞き、飛来してこの地にこられた。

⁸⁸ 筆者訳。文中の 1 字空白は筆者による。□部分は表記不可の漢字である。

姫が初めて着いた處を干飯浦といい、その浦には明神濱がある。また飯櫃の地というのは昔、自在女が米を炊いた所である。そこでは今なお白い水が出る。また東に鞍掛龍峰があるが、そこは自在女が馬の鞍を解いた所からその名がある。姫が東方を過ぎて山中に入り、場を定め座して一心に仏を念じた所がある。水がない所であったが、その時浄水が自然と流れ出したので、ここを解雷ヶ清水という。

その頃一帯の村に疾疫が流行り多くの人が苦しんでいたが、山中に靈驗貴き尼僧がいることを聞き、助けを乞わんと自在女の元へやって来た。尼僧の一心の御祈祷で、病が治り人々は平和な暮らしができるようになった。そのため、尼僧の守り神を人々も崇拝しこれを「白山妙理大権現」と称すようになった。その異霊のあらたかなことは帝の聞くところとなり、正一位を賜った。(後略)

【文献5】『若越寶鑑』 渡辺市太郎 (1899)

日本名蹟図誌の第五編。郡ごとに名所旧跡を記し、別に「社寺の部」を立てて神社仏閣縁起と俯瞰図を掲載。本文は先行する地誌に基づく。俯瞰図は実際に著者がその地を訪れて描かれたものである⁸⁹。

丹生郡

米ノ浦 城崎村大字米ノ浦にあり、米浦は丹生郡の南部に位して日本海に臨める所なり、此地は古へ山干飯郷に属せしに依り干飯の浦とも称へけり、(中略)又、此浦に百済の皇女の旧蹟あり、伝へて曰く、神武天皇の御宇、百済国勤喜王に自在と称する美女あり、処邦の王其美を聞いて望む事^{しき}荐りなり、時に舍那国王之請ふて止むことなかりしも、其性暴悪なるを以て勤喜王諾せずして狗那国の清浄王に嫁す、舍那国王是を聞き憤怒して兵を挙げ、百済の清浄王を攻む、戦ひ数十年に及び遂に舍那王亡ぶ、時に自在以為らく、衆を殺したる源は我に在りと、遂に髪を剃りて其罪を滅されとす、其後東方に有縁の地ありとて海を渡りて此浦に着船し岩間に閑栖す、云々故に今に着船の所を明神浜といい、米を炊きし所を飯櫃の地と云ふ、其地自在に関する旧跡少なからず、而して二階堂の白山社は自在を祀る所なりとぞ

【文献6】『福井県の伝説』 鯖江女子師範学校編 (1936)

白山神社 (二階堂)

當社は伊弉那美尊を祀ってある。養老元年に泰澄大師の開いたもので(中略)近郷四拾村の惣社であったが天正の兵火にあつて焼亡した。(中略)昔朝鮮の百済の人自在女と

⁸⁹ <http://www.library-archives.pref.fukui.jp> 2015/09/03 取得。

呼ぶ者が、當村に来て自己の守護神たる三像の佛を祀って白山大権現と稱へたのが、この白山神社の創めであるともいってゐる。

白山洞の池（二階堂）

白山神社の付近にある小池で、其の水は天王川の水源である解雷清水の水が池下を通過して湧出るのであると傳へられ、旱魃に苦しむ時は此の池に雨乞いをした。

解雷ヶ清水（千合谷）

昔朝鮮の百齊の國に自在女といふ人があつた。日本國に来て丹生郡城崎村の米の鱒崎かれひざきに漂着して上陸した。それから次第に進んで、馬で米ノ峠を越えて千合谷せんごたにの奥に出た。此の時杖で足下の岩を突いたら、忽ち清水が滾々こんこんとして流れ出て下流の万民を養ふ様になつた。この清水が解雷ヶ清水で今は天王川の水元となっている。自在女は更に進んで二階堂に出て住んだ。彼の住んだこの白山村を山干飯やまかれひといつた。それは鱒崎に上陸してから山中に入ったからである。

次にこれらの文献をまとめ、考察を行う。

3.2 文献による考察

3.1の文献内容を事項別にまとめたものが次表である。

図表 3-9 文献記述内容一覧

		文献 1	文献 2	文献 3	文献 4	文献 5	文献 6
		越前地理 指南	越前志抄	越前國名蹟考	白山宮縁起	若越寶鑑	福井県の 伝説
1	文献年代	1685	～1814	1815	1821?～	1899	1936
2	伝説 記述		有（神武天皇の御宇）	有（同左）	有（神武天皇御宇）	有（同左）	有（養老元年）
3	自在女名 記述		有		有	有	有
4	清水名記述と呼称 ／所以	有 げらか清水（御手洗）	有 げらい 解雷川／水 想観を為れし	有 ケラカ清水（御手洗）	有 解雷清水／ 有定坐觀念 ――自在女時 観二浄水自		有 解雷ヶ清水（今は天王川水元） ／杖で足下の 岩を突いたら、

					然流出一(原文)		忽ち清水が滾々として流れ出て
5	千合谷 地名記述	有	有 (千合谷川)	有		有	有
6	自在女と 郷民		土人乞て禱り、国安し		御祈祷で病が治り		
7	上陸地点 記述と呼称	有	有 カレのウラ		有 干飯浦	有 米ノ浦干飯の浦	有 鱈崎
8	伝説に因む他の地名		飯か浜／飯櫃／竜ヶ峯		鞍掛龍峰／明神濱／飯櫃	明神浜／飯櫃	洞の池 天王川
9	白山(神)社についての記述	此辺惣社／本地弥陀春日作／唐本大般若経アリ	有 故に(自在女を)神明に→白山妙理大権現／正一位を賜ふ	有 白山大権現／泰澄開基養老元年(717)祭神伊弉册尊・七堂駄伽藍の大坊社領七十五町坊舎数多／天正兵火に焼亡／此辺の惣社本地阿彌陀唐本の大般若経あり寺社縁起	有 養老元年(717)創立／尼僧の守り神→白山妙理大権現／異霊之聲聞帝闕重宣勅賜正一位(原文)	有 自在を祀る	有 ・養老元年に泰長大師の開いたもの ・自在女---が自己の---三像の佛を祀って白山権現と稱へた

出所：筆者作成

この表から見出せることは以下である

- (1) 文献を概観すると解雷ヶ清水と白山大権現にかんして、記述に二通りあり、一つは自在女の伝説を記さないもの(文献1、3)ともう一つはそれを記すもの(文献2、4、5、6)である。特に文献6の「白山神社」の項では、神社の起源に泰澄大師と自在女の二通りの言い伝えを併記しており、諸説あることが示唆される。
- (2) 姫の善行はおもに水を湧出したことと、村人の病を治したことが中心に書かれている。
- (3) 姫の上陸地点・米ノ～解雷ヶ清水にかけて伝説に因む地名がある。

(4) 文献6より、解雷ヶ清水は位置する千合谷のみならず、白山地区全体の雨乞いの対象となっていた。

まず(1)から考察すると、文献3は文献1が元になっているとみられる。また、文献2、4、5の内容はほとんど同じである。文献2の著者坂野二蔵は当時の神主から話を聞いているため、当時の言い伝えの貴重な記録となっている。彼は古典研究のみならず実地に踏査し、古記録や古老に伝説を尋ねるフィールドワークを行っていた学者であることから、当時人々の間で伝承されていたことが記述されていると思われる。「古老の伝」とあり、文献2で書かれたことが後の時代においても同じような内容で伝えられていたことが窺える。

神社起源について、1978年刊行の『白山村誌』にも双方の記述がある。当地の白山神社の由来が霊峰白山を開いた泰澄大師による(由緒書)⁹⁰とするものと、自在女とする説である。前者について同村誌によると、白山村に白山神社は全部で六社あるが、それらの総本宮白山神社(在石川県)は泰澄が養老元年に開いて「白山比咩神」を祀り、その祭神の一人は菊理媛命きくりひめのみことである。菊理とは水泳の意で水の神であり(日本書紀 崇神天皇紀)、一方蚕の糸をくる「ククリ」で蚕の神ともいわれる。白山信仰は農民として最も大切な水の神、かつ養蚕の神であれば、この地でも菊理媛を氏神と勧請するのは当然である、としている。

しかしもう一方で、『白山神社縁起』⁹¹によった自在女伝説の記述もあり(白山村誌刊行委員会 1978: 504-505)。神社が勧請した菊理媛命と自在女伝説が重なり合っているようにも思われるが、はっきりとはわからない。

以上より神社由来には二通りの由来があるが、清水には姫の名で一本化されていることから自在女と関連付けて伝わってきたことがわかる。

(2)について(1)と関連するが、文献のほとんどが清水について触れ、6点のうち5点に記載があり、由緒が自在女だというものは3点ある。当時の村落や人々にとって水の確保は死活問題であり、その発見は何よりも社会集団の維持や幸福に貢献するものであった。疾病の平癒も同様であり、その恩恵が姫と結びついて伝承を継続させたと考えられる。

(3)であるが、上陸地から解雷ヶ清水にかけて姫に因む地名が多いのは東進の跡付けと思われるが、両地の関連を示すものだろう。

写真 3-5 清水入り口看板



⁹⁰ 白山地区の北約16キロメートルに泰澄大師ゆかりの越智山があり、山岳信仰の原型が眠る地とされている (<http://fukui100kei.dogaclip.com/kanko/Profile-100000100.html> 2015/10/22 取得)。

⁹¹ 【文献2】の『白山宮縁起』と同じ史料。

(4) は白山地区の川や池などがすべて同清水を水源としていることを示し、「雨乞い」という語により、清水が地域全体で神聖視されていることがわかる。

それでは、この自在女伝説や清水について地元の人々はどのようにとらえているのだろうか、次に聞き取りを記述する。

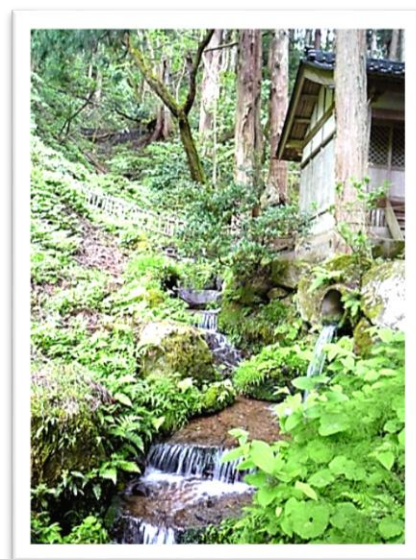
4 伝説と地元の人々、祭礼時の地域の人たち

4.1 地元の人々の語り

【L氏】男性、1951年生まれ／【M氏】男性、1945年生まれ、
両氏とも千合谷在住、同出身、2012年4月28日聞き取り

写真 3-6 解雷ヶ清水

お二人にお会いしたのは解雷ヶ清水であった。海岸の干飯崎米ノ浦から県道 19 号線で東に入るが、やがてトンネルを越えると、「解雷ヶ清水」という大きな看板が見え、右側に細い上り口がある。車が 1 台通れるかの細い山道を登っていくと、谷が少し開けたような地があり、そこが湧水地である。冷気を感じる霊地で、しきりに水の音がする。よく見ると泉を囲む山肌は岩盤で、岩のあちこちから水がしみ出し水源地に流れ込んでいる。水汲み場は岩に囲まれた湧水地の少し下にあり、そこから階段を登ると拝殿があり、不動明王が祀られている。



「最近では遠くから来る人が多いので下草刈りやごみ掃除など、管理が大変だ」とL氏は話す。以前は駐車場がなかったが、水汲みの便宜をはかり三間地水田の土手を拡げて整備をした、という。1986年に解雷ヶ清水の水が白山地区の飲雑用水事業の水源として提供されることになり、「この水は白山の生活用水になっている」とお話しされた。拝殿はその時に改築されたとのことである。

祭礼時のお話をM氏に伺った。祭礼は7月7日の七夕で、午前中に清掃をし、午後から神事が行われる。以前は地域の女性たちが銚子に花一輪を指してお参りに来ていたといい、昭和の初め頃まで境内で相撲が行われた事もあるという⁹²。

⁹² 後者の相撲は本来神事と関係が深いもので、水の精霊がそれを好む（『民俗学辞典』項目「相撲」：308-309 記者者不明）といい、年占い、地鎮、雨乞いにも用いられた（『日本民俗辞典』項目「相撲」：296-297 山田知子記述）ものであり、水との結びつきから見ても古俗を残している点で興味深い。

なぜこの祭りを七夕に行うのかお聞きした所、「この水は近くの天王川の上流に合流する。つまり『あまのかわ』に流れている」と答えた。地名が祭礼日を表わしていたのである⁹³。

L氏、M氏から解雷ヶ清水の祭礼日を伺ったので、後日七夕の日に再び千合谷を訪れた。

4.2 祭礼時の地元の人たち

写真 3-7 祭礼日の取水場と
拝殿

聞き取り 2012年7月7日

(1) 例祭の様子

例祭は解雷ヶ清水不動明王祭と呼ばれているが、その日は昼から大雨であった。二時前にテントの下に村人が集まっている。以下は祭礼の流れである。

- ① 2時：拝殿にて神主による祝詞
- ② 2時20分：神主が拝殿から左下にある源地に移り、清めの細かな白い紙を撒き、祝詞。(清水回りは竹垣に囲まれ、しめ縄が張られている)
- ③ 神主が拝殿に戻り祝詞
- ④ 代表の方々の玉串奉納と参拝
- ⑤ 2時32分：神主による最後の祝詞とお言葉
- ⑥ 2時34分：区長挨拶後直会。テントの下や拝殿で参加者がお酒、お茶、お菓子などで雨をよけながら歓談
- ⑦ 3時：終了

(2) 直会での語り

祭礼は土砂降りであったが、村の方々が20人以上は参列されていたことから、全世帯の参加であると思われる⁹⁴。回りに座っていらっしゃる方々にお話を伺った。

「福井地震(1948)の時に岩がぞれた(ずれた)が、何ともなかった。水質や水自体は変



写真 3-8 神事と村の人々



⁹³ 【文献 4】参照。前述したが泰澄大師開基の石川県「白山神社」の祭神に菊理媛命きくりひめのみことが祀られ、媛は養蚕の神、つまり織姫ともとられる。

⁹⁴ この時点での世帯数は22世帯。(白山出張所による聞き取り。2012年7月27日)

化がなかった。それと今まで枯れたことがない」(男性)

そしてもうお一人の女性は、解雷ヶ清水について、「この水を飲むときれいになる。

だから心もきれいになる。夏は冷たくて、冬は温かい。大雨が降っても濁らない」(女性)と話された⁹⁵。

三人目の方は次のように語られた。

昔は相撲もやっていた。それから女の人は銚子に花一輪挿して神殿の奥に並べたけど、今は2~3人くらい。⁹⁶ 今日私も持ってこようと思ったけど、すごい雨だからやめた。

前は浜(米ノ浦)の人が魚を背負ってここに寄って、この水で魚を冷やしてから町へ売りに行っていた。ここで冷やすと魚が傷まなかった。(女性 82歳)

今日の車社会以前には、海岸地から中心地(武生市・現越前市)に行くには、何時間もかけ歩いて山越えをしなければならなかった。時地元の人によると、海岸の米ノ浦から旧市内に行くのに徒歩で6時間以上かかるという。この女性の話を裏付ける記述が『白山村誌』に載せられている(白山村誌編纂員会 1978: 715)。

米ノ、高佐---等の浦々で漁獲せる鮮魚は自動車の出来るまでは皆、浜の女達(ボテ)が肴籠を肩にかつぎ、峠を越えて武生の魚市場や村々へ売り歩いたもので、特に市場への出荷は時期と肴の鮮度に厳しい制限があるので、浜から武生まで走り続けるのである。

それが真夏ともなれば、如何に走り続けても、遠い山坂の道の事でもあり、(中略)市場につくまでに、鮮魚は弱って売り物にならなかった。然るに、けらが清水の水に浸して運べば、決して肴が弱らないといふ靈験があると言ふので、ボテ達は汗にまみれつつ峠を越えると必ず此靈水(冷水)に三十分~一時間程浸して市場へと走ったものだ。

魚を運ぶ浦里のおかみさん達は「ぼてさん」と言われ、筆者の記憶では紺緋の上着とモンペに赤の前掛けをし、魚のたくさん入った大きな籠を肩に歩かれていたのを見かけたものであった。解雷ヶ清水は夫の獲ってきた魚を新鮮なうちに運ぼうとする海の女性達にも大切な役目を果たしていた。

(3) 村と水と伝説

拝殿に上がって、村の代表の方々からもお話を伺った。自在女伝説について、「朝鮮の三国の戦争では、負けたら皆殺しにされる。それで自在女さんが海を渡ってここに着かれた」と

⁹⁵ 以上のお二人の年齢については不問。順に男性70歳後半、女性50歳代か。

⁹⁶ その祭礼時には花を持参した方は見られなかった。

話された。神主の小泉氏は「水系が中心になって村落ができた」と、歴史的な観点からこの村における解雷ヶ清水の位置づけをされた。前述のL氏は「観光地になると困る。水を汲みに来る人が増えたが、ごみも増えているし車のトラブルもある。NHKでも放映されたが、あまり喜んでいない。静かに守りたい」とその管理の難しさを語った。「ここは現代文明から外れていたから残ってきたと思う」と付け加えた。

ここでは5~6人の方からお話を伺ったが、かつての祭礼時の様子、清水の特性や機能、彼らの生活とのかかわり、自在女、そして湧水地管理に対する葛藤など、水を巡る多くの事が語られていた。姫を「自在女さん」と呼称されたのを何度かお聞きしたが、地域の人々にとって姫と水源が大切に扱われていることがわかる。また、地域全戸数が集まるこの例祭は水を巡る共同体の結びつきを固める場でもあり、水への感謝を皆で確認する場でもある。

5 地元以外（姫の上陸地・米ノ）の人の語り

【N氏】男性、1937年生まれ、米ノ在住、同出身

2013年4月8日、2016年4月24日聞き取り

(1) 姫の上陸地と米ノと白山との関係

文献では姫の上陸地が干飯浦（現米ノ浦）と記述されていたが、海浜の村と白山地区との関連を知るために聞き取りを行った。氏は姫が着いたとされる干飯崎の近くに住まわれている。

まず海岸での姫の上陸地点には「明神浜」と「神島」など2~3説ある場所を教えて頂き、姫が米をかきき今でも白い水が出るという河口近くの「飯櫃」の地へも案内を受けた。

彼は、白山神社の祭について次のように話した。「以前は白山神社秋祭りの神輿は、白山の人ではなく、米ノの人が担いでいた」——。意外な話に「どうしてですか」と尋ねると、当時小中学生だった頃何度か友人とこの祭りを見に行ったら、と語ってくださった。明治時代迄は白山神社の御輿、提灯、幕、登旗は全部米ノ浦若連中と印され、旧暦9月15日の例祭には米ノ浦の若連中が麻色に白のハッピ、白足袋の姿で御輿をかき、他の者がかつぐことは許されなかった（白山村誌編纂委員会 1978: 36）。それは「米ノの人たちが自在女一行を海岸から白山にお連れした、という言い伝えがあるから」と語った。

しかし、米ノ浦若衆の白山神社への祭り参加は昭和35年頃に止んでしまった。その理由は「(米ノの) 若者が神輿を田んぼに放り投げ、ひっくり返してしまったから」という。同じような話は白山神社の神主・小泉命氏からもお聞きした。「昔神社の神輿は米ノの人しか担げなかったが、彼らがヤンチャをして神輿を倒したりしたらしい。(壊れてしまい) それで御神輿

を止めた」⁹⁷。ちなみに小泉氏によると、神輿の重さは60貫で担ぐのに30人以上が必要であるという。

祭礼時の神輿の行列順について、N氏は古老の話を総合し次のように記している。

(2) 白山神社秋期祭礼時の神輿行列

表2は米ノに住む中橋による祭礼時の神輿行列の順番である。

図表 3-10 二階堂「白山大権現（山干飯惣社）」祭礼の神輿行列

榊一道案内の神・猿田彦（鼻高面の姿）—白山宮大旗—祇園大旗—村々氏子旗—悪魔祓 い—千合谷若者（額に一本角の獅子頭）の獅子神楽—若者御馳走— 米の浦若連中（麻色に白色の法被、白足袋）の神輿—御膳米口庄屋—神主
--

出所：中橋. 2013. 『越前海岸と、異国船』：3による

この表からも神社祭礼での米ノの人々の重要な位置づけがわかる。米ノ浦の人々が神輿を担ぐその理由について『越前町史』には神社の縁起によるとして、「二階堂白山神社神輿渡御みこしとぎょに、米ノ浦若衆参加する理由は、米の浦明神浜に着岸せし自在を、二階堂迄輿で、ご案内せし故事あるためなり」（越前町史編纂員会 1977）とあり、案内したのが海岸の若者だという言葉に触れている。また、村の言い伝えによると、自在女は舟三十艘と部下三百人、黄金千かます 朱を積んで漂着したといい（白山村誌編纂委員会 1978）、K氏は「これは正確な数字ではなく、数の多さを示す」と述べる。

氏はさらに、自在女が地域の人々に稲作を教えたという伝説からは、当然土木や灌漑技術も伝えていたことを意味し、恐らくその人数の多さからそのような先端技術を持った人々がいた、と説く。インタビューの最後に、N氏に自在女が米ノ浦若衆に先導されて千合谷の方へ上ったという山の場所を案内して頂いた。そこは谷が多い山地のなかでかなり傾斜のある上り斜面であった。「米ノの人の案内で、姫はここを何人もの御供の人たちと登っていったという言い伝えがある」と話した。

(3) N氏の話から

姫たちが山越えできたのは浦の若者たちによるという伝説があり、山越えの上り道も特定され伝わっている。解雷ヶ清水と米ノ浦との関連について、『白山村誌』には、昭和の初め頃までその例祭に米の浦漁民達は毎年酒と鏡餅を持参して参拝した（白山村誌刊行会 1978: 36）とあり、姫の上陸地とされる海村の人々が白山村と深くかかわっていたことがわかる。

⁹⁷ その後神輿は平成元年に復活した。

また、言い伝えのなかの姫一行の人数の多さは、様々な技術を有した渡来の人々の存在が示唆されている。

6 3年後のある村人の語り

【O氏】男性、1947年生まれ、千合谷出身、同在住、
2012年7月7日・2015年4月28日聞き取り

(1) 伝説と歴史の間

氏は1996年、韓国へ自在女の伝説を確認に行った。それは武生市（現越前市）と韓国との文化につながりがあるということで、市が計画したツアー旅行であった。参加者は12～3人でO氏が団長を務められた。確認の結果をお聞きすると、「そのような姫の名前や話は見つけれなかった」とのことであった。

O氏は2012年の解雷ヶ清水例祭の日の直会で、「白山は文化の通り道で、行き着いた所が池田や今立⁹⁸ではないかと思う」と述べられたが、後にもう少し詳しいお話を伺った。「潮の流れで人がこちらに流れて着きますから。今立の紙すきなんかも、韓国からもたらされたものではないかと思う。日本海に住んでいる人は自分たちの住んでいる所こそ表日本だと思っている」。

この「今立」とは白山地区の東、越前市のさらに東進した地に位置し、継体天皇に因む数多くの伝承が残り、古来より、和紙、織物などの伝統工芸が盛んな先進地域である。その地に至る渡来人の通り道が白山地区だと言うのである⁹⁹。

(2) 伝承者のこだわり

O氏はかつて福井新聞の記事¹⁰⁰「百済王女が村に残した命の水」の中で「解雷ヶ清水が市の水源として整備される時『できるだけ自然のままの姿を残しておきたいと思って周辺の整備は市に任せず、壮年会で自然石を組んだ』」と述べている。「こだわりがある。だから水源地も自然のままだし、そこに行く細い道も舗装していない。(例祭の)日にちも変えない。7月7日に決めている」。

⁹⁸ 今立は越前市の東側に位置し、男大迹大王（継体天皇）の居住地として伝えられる。

⁹⁹ 図表3-7参照。さらに今立地区の北（鯖江市東部）には漆器生産地がある。

¹⁰⁰ 『福井新聞』「渡海伝説 福井の海岸に行く」1997.7.15 朝刊

【O氏の話から】

水源地をはじめ訪れたとき、山中の泉という自然な印象を受けた。氏の話でコンクリートや人工物が極力使われていなかったことに改めて気付いた。「潮の流れで」「自分たちの住んでいる所こそ表日本だ」という氏の言には、この伝説の背景にある、ある種の北陸の人々の心情が表れている。

7 語りからの考察

語りからわかったことは、(1) 米ノと白山地区のつながり (2) 圧倒的水量の水が村の共同体のみならず広い範囲で人の生活を担っており、近隣の人々にも大きな恩恵を与えていること、(3) (2) ゆえに大切に管理されていること、(4) 自在女は「自在女さん」と呼ばれ、地域の人々に親近感を持って呼称されており、その背景に海からやって来た人々の足跡が示唆されていること、などがあげられる。

また、白山神社祭礼の神輿行列や神輿担ぎが自在女の東進伝説をもとにしていることも興味深いことである。小泉氏の説くように、清水の水系から地区の村落開発がなされたことから、その中心地での神社祭礼に自在女に関連が深い米ノの若者が優先された可能性もある。さらに姫のことを韓国へ確かめに行ったというO氏の話から、結果は不明だったものの、人々の中に伝説が歴史との間に生きていることが窺われる。L氏、M氏も述べていたように、解雷ヶ清水の水は千合谷町住民が使用していたが、市が1986年に貯水槽を作り、白山地区全域の飲雑用水として提供された。氏によると、例祭には以前市長も呼んでいたという¹⁰¹。水源地の管理については、千合谷の住民全世帯によって行われている¹⁰²。

祭礼日は今日では参加者の便宜をはかり、本来の期日を変更して行われることが多いが、ここでは7月7日の七夕と決めている。七夕とは「恐らく水の儀禮として農耕儀禮の主要な一節ではなかったか」(『民俗学辞典』項目「七夕」: 354-355 記述者不明)とあり、「水に関する伝承がきわめて多い。(中略) 生命の水、蘇りの水の表象に基づく行事が存在していた可能性を考慮する必要がある」(『日本民俗辞典』項目「七夕」: 344-345 吉成直樹記述)とされている。

何故例祭日が七夕の日であるのだろうか。七夕の由来はもともと中国の織姫・牽牛伝説か

¹⁰¹ 市の簡易水道の水源地でもあるため。

¹⁰² 解雷ヶ清水の水管理に関して、「用水山寄付連印状」が残っている。1729年二階堂の長百姓がこの用水山を村に寄付し、その時用水地の村管理徹底、水場岩山の売買・改変禁止など、灌漑用の水源を守るために、その取り決めと申し送りを村中連判して誓った文書である(白山村誌編纂員会: 1978: 143)。

ら始まり、やがて女性が手工芸に巧みになるようにと7月7日にその星に祈る祭り(乞巧奠^{きこうでん})とされている。折口は日本古有の棚機^{たなばた}つ女が織女星信仰と融合を遂げたことを解いている(折口 2003[1929]: 211-216)が、日本では七夕は水との関わりが深い日であり、この日に水浴びをしたり、井戸替えや道具を洗うなどの民俗行事が多く見られる。七夕の相撲行事も凶作や流行病の原因となる悪霊や死霊を水に流して清めるという、もともとの民俗に基づくもの(山田 1996: 47-49)と思われ、これら水の関連と白山信仰、菊理媛(織姫との関連)、天王川(あまのかわ)の名称存在など様々な要素が幾重にも重なり絡み合っているようである。

しかし、例祭はこの日でなくてはならない、という地元の人々のこだわりは、行事の的を確実にとらえている。

8 まとめ

当伝承(含伝説)は、この地の風土—海流・海から近い位置・渡来の漂着者・近辺の山岳信仰縁の地・白山信仰など)と目される土台の上に、水や七夕に関する古くからの民俗的な要素が幾重にも重なり合って形成されていったのでは、と思われる。古層の片鱗が見え隠れするところに特徴がある。「現代文明から外れていたから残ってきたと思う」という村人の言葉に込められている通り、伝説と民俗的伝承は山峡にある地だからこそその古俗が温存され、時を越えて継承されていったのだろう。

伝説の現在を見ると、その主人公は「自在女さん」と呼ばれ、祭礼行事や人の間に生きていることが聞き取り等からわかる。それらを元に、当伝説を地元の人が信じて語り継いでいる、その精神的素地とは何であるのかを考察したい。これらは相互につながっていると思われる、関連づけながらまとめる。

柳田國男は「流され王」のなかで、このような話のあるのは何かそう誤伝せられるだけの事情があると考えた必要があった、と述べる。その例として長門秋吉村の百濟国王、佐渡常陸の新羅王、若狭遠敷郡の異国の「王さまの人」をあげる。そして、能ふべくは神を歴史上の實在の人と考えたいのが近世の一般の人の傾向であった、とも、また対岸が三韓であった地方には、自然に新羅王百濟王等の名前が宣託のなかにも出て来ることになったのではないか(柳田 1968 [1940]: 259-262)とし、「靈威の最も旺盛なる神が突如として顕はれ崇る場合に、これを遠い國から移り臨みたまふものと考へる傾向が、大昔から我々の中にあつた」(柳田 1968 [1940]: 259)と説いている。

また「うつぼ舟の話」で、特に国外からはるかな海を渡って漂着した伝説の数々について、「海国に住む民の¹⁰³、數千年にわたって馴らされたる一つの考へ方が、働いていたものと見

¹⁰³ 筆者傍線。

るの他は無い」(柳田 1969 [1940] : 173) と記している。

柳田の論から考えると、霊威ある高貴な異国の女性を三韓の国の王女としたこの貴種流離譚には、この伝承地の地域性がかかわっている。日本海の人々は眼前にある日本海を、隔てる海ではなく開かれた海であると意識してきた。それはO氏の語り、「潮の流れで人がこちらに流れて着きますから。---日本海に住んでいる人は自分たちの住んでいる所こそ表日本だと思っている」という言に表わされている。

日本海地域と太平洋沿岸地域とは、海に対する感覚に異なりがある。浅香年木は日本海側と太平洋側それぞれの地域のそれを比較して次のように記す。「日本海地域にあっては、海の彼方は疑いなく人の住む世界であり、確実に往来できるものと意識されていた。(中略)紀伊の南に補陀落浄土を求めて(今昔物語集卷十三-三四)、海の彼方を此世ならぬ世界と見なしていたと伝える太平洋沿岸域とは、まさに対照的である」(浅香 1987: 293)。日本海と大陸との間は太平洋と比べて人の往来がより可能な距離であり、北ツ海と呼ばれるように対馬海流やリマン海流によって、海の道では人や物資の移動が重ねられてきた。

歴史上での交渉には、570/573/574 年の高句麗使節による越への海岸着岸(日本書紀)、8~10 世紀における渤海史来着が越前加賀若狭に限っても7回という史実がある¹⁰⁴。その他新羅と国交を閉ざしていた時期、日本海での私貿易は行われていた(門脇 1986: 93)。また日本への渡来の波には四段階があり、そのうち大きなうねりを示すのは7世紀後半で、百済が唐・新羅によって滅ぼされ、その前後に大量の渡来が見られる(上田 1965: 25)、という。国情の変化時に国外に逃れた人々は相当の数になると思われ、ボートピープルの存在も多々あったと推測する。

命がけで帰着した渡来の人々には上記の他に、嵐に会い漂流漂着した例、また人質や、戦争のために海を渡ってきた人々の伝説¹⁰⁵など、史実のみならず伝承においてもさまざまな例が見られ、文書には残らない幾多の人々の移動や接触の痕跡が認められる。

日本海地域にはそのような歴史の積み重ねが横たわっている。対岸はまさにこの世の世界であり、そこに異なった国々がある、と受け取っていた人々には、その認識や異国の人との接触の記憶が醸成されている。その醸成こそが王女流離の伝説を抵抗なく受け入れ、語り継がせていった精神的素地だと言えるだろう。千合谷での湧水発見、病人治癒、土地開発に伴う稲作伝授などは、人々に喜びとともに不思議で強烈な霊威を感じさせたに違いない。地域の人々が対岸の国の王女とその不思議な出来事を結びつけ、史実を越えてこの伝説を語り続けていったのは、外来の人々より受けた生命・生活に関わる恩恵の深さと、日本海域の人々に潜む先述したような素地が背景にあると考える。

¹⁰⁴ 727~929 年までの総帰着数は 35 回 (34 回、36 回という説も有)。

¹⁰⁵ 拙稿 2015. 「敦賀市五幡の『蒙古来攻伝説』」

○氏は「文化の通り道」と述べているが、この伝説に込められているのは、繰り返し海を越えてやって来た人々の存在と、そのなかで進んだ文化や技術を有した人々が地元民と接触、混住しながら内陸へと進んでいった足跡では、と推測する。先にも触れたが白山地区は越前市に属するが、その東部の今立は継体天皇ゆかりの地であり、周辺に和紙、織物、漆器の生産地が集まっている¹⁰⁶。また市の北西部に陶器生産地もある。狭域にこれだけ伝統工芸が存在する地は全国でも珍しいと言われており、それらの由来が渡来ではないか、という話はよく聞かれる。

また、この伝説の主人公の貢献が、村落共同体、人間の存続にかかわる水系の発見や疾病の治癒であることから、当伝説は渡来人が優れた文化や技術などをもたらした、という言説の典型であり、それは彼らが幾度となく海を越えてこの地域に辿りつき、先進的な働きや貢献をもって郷民に受け容れられてきた歴史の出来事の反映であるといえるだろう。

解雷ヶ清水の祭礼は村の平安な存在を願う確認の場でもあり、土地と地元の人々の支えともなってきた。この千合谷町は2015年9月15日現在、幼稚園児も小学生もゼロであるという¹⁰⁷。長く継がれてきたこの伝承や行事が次世代につながっていくことを望みたい。

¹⁰⁶ (図表 3-7: 67 参照) 特に織物は百済から技術が伝わったという言い伝えが残る。

¹⁰⁷ 白山出張所への聞き取り。若い年齢層は地域外居住とのこと。

第4章 旧敦賀郡域の伝承

1 はじめに

この章では、越前若狭の3区分のうち、真中に位置する旧敦賀郡域の渡来系伝承について記述する。序章で述べた通り、日本海の中央に位置する若狭湾¹⁰⁸は海流、風によって外からの来着が容易になる地であり、古くから内外の交通の要所であった。その湾の一番東に敦賀湾がある。「角鹿津は、元来が日本海中部から西方へ、朝鮮・中国文化にもつながる屈指の良港だったのであり、敦賀の地域は元来日本海に向かってひらかれていた」(敦賀市役所：1985)。そのため敦賀は海を往来した人々の痕跡が多く残り、大陸や朝鮮半島との行き来が盛んであったこの地には、それにちなむ伝承がいくつか伝えられている。

敦賀は古代には角鹿と呼ばれていたが、「敦賀」の表記の初見は、和同6年(713)の「越前国正税帳」である(石井1995:59)。「敦賀津」は奈良時代末から平安中期以降の諸史料に散見するとあり、「敦賀」の地名と用字は8世紀中葉ごろ以後に定着した(門脇1986:166-167)。また、敦賀郡域は北の境界の変遷が大きく、現在の敦賀市域よりかなり広範であると考えられ、古代には、現在の敦賀市だけでなく越前南部をも含む郡域であった時代があり¹⁰⁹、現在の敦賀市の境域となったのは、明治時代に入ってからである。

文献のなかで特によく知られているのは、『日本書紀』垂仁天皇二年是歳にある都怒我阿羅斯等の記述で、「額有レ角人乗二一船一泊二于越前筥飯浦一故號二其處一曰二角鹿一也」¹¹⁰とある。任那の王子都怒我阿羅斯等は和朝廷に朝貢すべく、海路で穴門(長門)より出雲を経て、筥飯浦に到着した。額に角があったことが敦賀の名称のもとになっているとされ、気比神宮の境内にある摂社の角鹿神社はこの王子を祭神とする。

上記の記録は「御間城(崇神)天皇の御世」とあることから、日本書紀が成立した以前の伝承であることが知れ、「『ツヌガあらしと』^{けひのうら}というのは筥飯浦へ朝鮮からの渡来人があいついだところを背景にして、あたかも特定の人のごとく継承され創作されたものと考えられる」(門脇1986:168)。さらにその文は北つ海・日本海の南から北へ向かう航路を示すとともに、

¹⁰⁸ 若狭湾は京都府丹後半島の北端にある経ヶ岬と福井県の越前海岸の西突端部である越前岬とを結ぶ線を湾口とする日本海側の大湾である。

¹⁰⁹ 図表4-1参照。古代、敦賀郡は越前の中南部辺りまで含まれた時代があった。「上古---疆域は特にその東北境界においてはなほだしい変遷が見られ」(今庄町編纂委員会1979:183)。

¹¹⁰ 「一説によれば御間城天皇の御世に、額に角の生えた人が、ひとつの船に乗って、越国の筥飯浦(福井県敦賀市気比神社付近)に碇泊した。したがって、そこを名付けて角鹿^{つぬが}というのである」(井上光貞 監訳2003:202)。

早くから異国人の来着・漂着が繰り返されてきたことを象徴しており、敦賀が日本海において人や文化の移動の舞台となっていたことがわかる。古来より大陸と日本をつなぐ地であったと言えるだろう。

敦賀にはさまざまな渡来の様相が伝わっているが、その中から研究対象地として次の4つの地区を選ぶ。

1. 敦賀湾東岸にある**五幡**---敦賀湾東岸にある海浜に位置する海村である。この地には鎌倉時代13世紀における蒙古来寇伝説ではなく、時代をさかのぼった8世紀までの出来事として、

異賊来襲による蒙古来攻の戦いの伝承が伝わっている。

図表 4-1 福井県地図と第4章の調査地



出所：

<http://www.lttm.ne.jp/~shima/sabae/sabae.htm>

より筆者作成 2014/05/20 取得

2. 敦賀湾突端の**白木村**---敦賀半島の突端、高速増殖炉「もんじゅ」のある村である。かつては交通の便が悪く陸の孤島と呼ばれ、独特の古い習俗が残っている。この地の名は古く朝鮮半島の新羅国から人々が渡って来たことに由来するという言い伝えがあり、海岸近くに「白城神社」が鎮座する。

3. 敦賀市西部の**沓見**地区---敦賀市西部、山を背景とする扇状地で、数か所に古墳が見られることから古くから開けた集落である。昭和50年代頃までは純農村地区であったが、近年は住宅地の造成で人口が増えている（沓見区自治会 2012）という。地区の西側の山裾に「信露貴彦神社」が祀られている。

4. 旧**今庄町**¹¹¹（現南越前町）-----越前南部、敦賀の東北に位置する。山に囲まれた谷の多い地域で多雪地帯であるが、越における京畿からの入口として重要な地であった。当地以北は「嶺北」、以南西は「嶺南」と名付けられ、両者は気候や文化面において「著しく趣きを異にしている」（今庄町誌編纂委員会 1979: 3）。地区内に「新羅神社」が二座あり、白髭、白鬚神社の二座も存在する。また、地名に「シラキ」を冠する山、川などが地域にある。

第4章ではこれら4つの地区にかんして、第1節で1の地域を「五幡の『蒙古来攻伝説』」

¹¹¹ かつて敦賀郡に属していた。

として論じる。その後、第2節では2～4の地域を一括して外来系の神社や地名が残る地ととらえ、『旧敦賀郡の新羅系神社と地名について』というテーマでくくり、設定した課題をもとにそれぞれの地に分けて論述する。第1節と第2節の論述課題はそれぞれの節で述べることとする。

第1節 敦賀市五幡^{いつはた}の「蒙古来攻伝説」

—その生成変化と現在—

1 はじめに

日本海に面した福井県には、複数の渡来系伝説が伝わっており、それはこの地が古来外に向かって開かれ、異文化接触の舞台を担ってきたことを示している。敦賀という地域に限ると、都怒我阿羅斯等の説話^{つぬがあらしと}¹¹²、また新羅系の人々を受け入れ、融和に至った痕跡を示す白木^{しらき}という地名や、白城、信露貴彦神社^{しらかひこ}の存在がある。しかしその一方で、異文化を受け入れてきた敦賀湾周辺には十三世紀の「蒙古襲来」ではなく、それ以前に起こった異賊来攻を指す「蒙古来攻伝説」が点在する。この伝説は柳田國男の『日本伝説名彙』（柳田 1950）に載せられている。「傳説の拠り所となって居る個々の事物を、分類の目安に立て」（柳田 1950: vi）たもので、「木の部」「石・岩の部」「水の部」「塚の部」「坂・峠・山の部」「祠堂の部」の六つに分けられているが、そのうちの「塚の部」に次のようにある。（柳田 1950: 365）

ここにある耳塚は、聖武天皇二十年に蒙古来寇のとき、鉄輪その他の賊の首を埋めた処といい、武内刀禰が鉄輪を追回した岩を追岩、首を取った処を首取坂という。（南越民俗 二）¹¹³

この戦いの場は五幡と隣村である江良の村境と伝えられている。処刑場であった耳塚は地元の人から「くびと」と呼ばれ、夜はこの辺りを通るな、とされてきた。異国の兵士たちは弔われることなく、屍は千年以上に渡り放置されたという。

そして「塚の部」の同頁にはこれと似た伝説がもう一篇記載されている。

¹¹² 『日本書記』垂仁天皇二年是歳。

¹¹³ 出典は大矢眞一編「分類・福井縣傳説集」『南越民俗』二（1939: 9）である。柳田が引用するに当たり、文体を変えている。大本の典拠は『敦賀郡神社誌』（石井左近編 1933）。30年代の伝説文字化において、直接引用がとられていない例が複数見られる。

旧和気郡新浜村飛地の北山という処にあり、往古越智益躬^{ますみ}、播州蟹坂において外寇の賊将鉄大人とその従者を誘殺し、その従者の耳を切り埋めた処というが、今はその所在明らかでない。(伊予温故録)

愛媛県温泉郡

兵庫県南部の播州明石市にある稲爪神社にはこれを裏付けるような言われが伝わっており、神社の由緒によると、推古天皇の御代、三韓が鉄人を大将として8000人來攻した際、伊予国小千益躬^{おちの}が勅命を受けて播州明石にて迎え討った。その際祈願した大山祇大神のおかげで稲妻稲光の中で鉄人を平らげたので、その神が現れた地に社を建てた¹¹⁴、というものである。

これらの伝説は記紀や続日本紀には記録が見当たらず、歴史上では真偽のほどはわからない。しかし敦賀も明石も、いずれも海の道の要衝にあたることから、その背景があって生まれ、地域に継承されてきた伝説だと言える。

『越前若狭の伝説』¹¹⁵の編者・杉原丈夫はその著書のまえがきのなかで、柳田國男の『民間伝承論』のなかの四つの伝説の特徴をあげた後、「一口にいえば、伝説の一端は歴史に接し、他端は文学につながる。いわば事実と創作、真実と虚構の間にある信仰の領域である」(杉原 1970: 2)と述べ、史実でないとしても、ある時代に伝説が発生し、人々がそれを信じ、今に至るまで言い伝えたこと自体が明確な史実である、と記している(杉原 1970: 5)。人がその伝説に意味を見出せないとしたら、言い伝えていく必要もなく、消えていくしかない。そこには歴史や政治の表舞台には立たない普通の人々の生活・暮らしのなかで、その時代の彼らの解釈によって信じられ、生きながらえてきたものが存在している。このような視点に立って、「真実と虚構の間」にある伝説と、それを巡る地域社会と人々に焦点を当てて、以下のように論じていきたい。

この伝説には盛衰の跡が見受けられ、時を経た現在、新しい言説が付加されて再び変化していることが観察される。生成から現在までがどのようなものであるのか。そしてその背景にはどんな社会事情と地域における個々の人々、担い手との関連があるのかを文献と語りによって探る。湯川は、伝承母体のなかの集団と個人について、そこに帰属する一個人が抱える個別の事情や行動により、民俗が大きく様相を変えたり、消滅したりすることを自覚する必要がある。すなわち個々人の次元での民俗把握が、現実社会の理解の上で重要な意味を持つ、と述べている(湯川 1998: 15-25)。また小池は、個人の保有する伝承の意味を考える必要性を説き、伝承への認識設定において、「個人に焦点を合わせて伝承の継承・解釈・創造の様相を

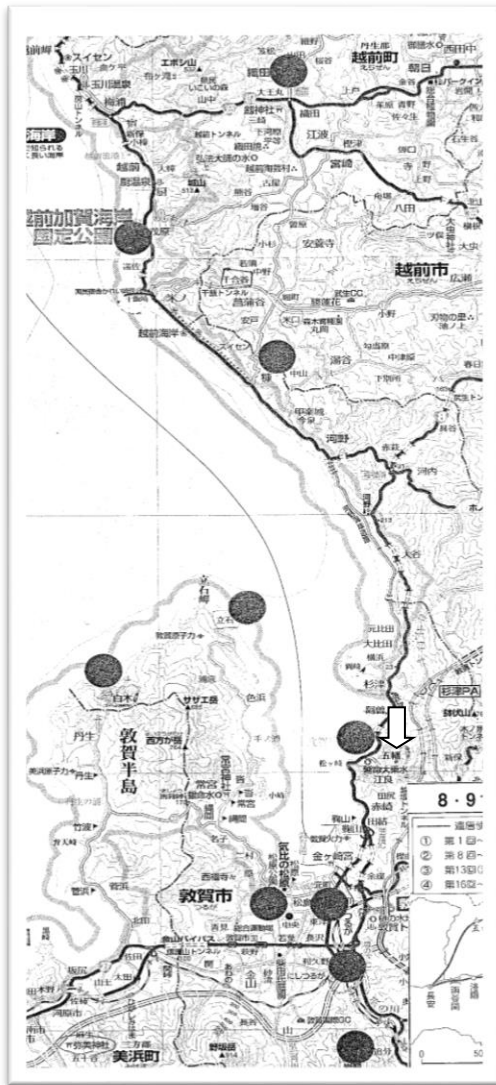
¹¹⁴ <http://www.hyogo-jinjacho.com/data/6309005.html> (2014/07/28 取得)

¹¹⁵ 福井県の伝説が三千三百編収められており、まえがきによると、「県下の伝説の大半を収録し得たものと信じる」(杉原 1970: 5)。

とらえること（小池 1998:93-97）を主張している。

これらの言を受け、当伝説と個人の関わりに注目しながら、伝説を巡る変化とその現在の姿をとらえたい。

図表 4-2 敦賀湾地図



図表 4-3 五幡と江良



出所：<http://map.goo.ne.jp/map.php> より作成
2014/05/26 取得 矢印は写真 4-3 を参照

←出所：昭文社『クイックマップル福井』2008 付録地図より作成。矢印が「五幡」

2 五幡の概況

五幡は敦賀市内から北東約 7 キロメートル、敦賀湾の東岸に位置する戸数 65 戸、人口 161 人¹¹⁶の海辺の集落である。南に江良村と隣接し、伝説の舞台はその村境にある（海岸一帯と西側帰り山観音附近）。この東浦地区は古来より製塩が盛んな地で江戸時代には塩浦とも呼ばれていた。古くから交通の要所であり、都から北陸へ通ずる人の往来筋であった五幡は、歌にも多く詠まれている。

かえるみ
帰徹流廻の 道行かむ日は 五幡の 坂に袖振れ 吾をし思はば
(万葉集 卷十八 大伴家持)

116 敦賀市東浦公民館での聞き取りによる（2014年2月28日現在）。

忘れなむ 世にも越路の 帰る山 五幡 人に 逢はむとすらん

(新古今和歌集 伊勢)

3 「蒙古来攻伝説」に関する文献と口碑

杉原による『越前若狭の伝説』(杉原編 1970)には、蒙古来攻に関する伝説が計十五編程載せられており、伝説地域は敦賀湾一带と同湾を脱した越前の海岸部や内陸部の神社記録にまで及んでいる。

ここでは、伝説の生成や変遷、特徴を見ることを目的として、「五幡」の名称が表れる文献と口碑を合わせて七点紹介するが、文献の内、【文献6】『敦賀郡神社誌』(石井)は「はじめに」で紹介したので¹¹⁷省略し、図表4-4でのみ取り扱う。

3.1 「五幡」の地名が現れる文書、寺社の史料

【文献1】『橘刀祢系図巻上』(1557)

この文献は『越前若狭地誌叢書 続巻』に記載されているが、杉原によればこの史料は敦賀市江良の刀祢家に『橘刀祢系図』上下二巻が秘蔵されていたもので、巻上では気比神宮縁起と刀祢家の先祖武内刀祢の功業が語られている。本書の神話伝説は、従来の地誌・神社誌などには全く記載されていない珍重すべき内容の書物である(杉原1977: 645)と、紹介されている。

(前略) 往昔三韓そのかみの蒙古我朝ほろぼさんを 亡 ために、仲哀二年正月下旬の此角へ着岸す(中略) 蒙古百万騎余、大船万艘に取乗、海上隙間なく角賀の津へ押寄、都を責せめんと評定する由(後略)。

気比の海の事

筥飯海とは、角鹿浦の海を云(中略)又其夜櫛川浜に松原一夜に出生し、其松の枝ごとに白鷺多く留り居たるが、軍兵大勢よろい鎧居たる様に見へければ、蒙古是を見て、周章あわて騒て、数万艘の船をそれより押出し、角鹿より二里ばかりを経て、東浦の磯伝、江良五幡より半里ばかり沖中に、舳艫ともへをなら雙べて掛りけり(後略)。

官軍江浦陣取五幡戦場の事

去程に蒙古は角鹿の津を退散し、五幡浦の沖中に留り居て、五幡に押よすべき次第見へければ、(中略)其時天皇武内刀祢を召て、官軍陣取見立のために江浦へ遣さるべき旨、

¹¹⁷ 脚注113参照。

仰付られたり。此江浦の領地、磯伝には其軍の時の古跡多し。先赤崎と江浦との境に、
 仏崎と云仏の相好に似たる高き岩あり（中略）去ば、五幡浦にて官軍蒙古と三日の合戦
 なるに（中略）江浦と五幡境¹¹⁸、東より北に相続たる山あり（中略）五色の旗を五本立て
 給へり。此五本の旗本より北の見下^{みおろし}に、其後人里いできたるを五幡浦と云。此五幡と江
 良との境、頸取坂の上に関逆木を^{きび}（ママ）しくして（後略）。武内刀祢（中略）大将鐵輪が
 頭を打落給ひければ、頸は坂の上に留り、骸^{むくろ}は坂中に倒伏す。其より此坂を頸取り坂と
 ゆい、彼坂の上頸の留たる方を頸頭^{くびとう}とはいふなり。然るに武内刀祢彼頸を左の脇にかひ
 こみ、右に太刀を^{ひつさ}提けて、大勢寄りたる蒙古を坂の麓海中岩の^{ほとり}辺まで追下し給う故に、
 彼海中の岩を^{おいぐり}追岩と云。（中略）蒙古（中略）早く本国へ帰らんと、数万艘の船に取乗、
 沖中さしてぞ漕出す。其時南より白鷺数万群がり来り、江浦五幡の上に舞あそべば、西
 より不思議なる黒雲少し出て、（中略）雷鳴電光おびたゞしく光渡れば（中略）九竜一同
 に天より黒雲吐ければ（中略）九竜天より海中へ飛入、死する蒙古は数知れず（後略）。

江良の刀祢家の先祖はここに出てくる武内刀祢である。この戦いで挙げた刀祢の功績がド
 ラマティックに書かれている。勝利の要因が白鷺、竜、雷鳴電光にあることも記され、伝説
 に因む多数の固有名詞が登場する。

【文献2】『五幡有文書』二号文書¹¹⁹（1675）

二号文書は五幡の地名由来を記述したものである。

二 五幡浦由緒

五幡浦

- 一 仁王四拾五代之御宇聖武天王之時ニ有 異国ヨリ日本をせめにむくり（蒙古）こく
 り（高句麗）此前なる海まで押寄候、仰此所を五幡と云事ハ、聖武天王御宇天平式拾
 （748）年巳丑霜月八日之夜、村ヨリ南西ニあたつて高山夜もすからしんとうらいてん
 （震動雷電）して、夜明て見れば五つの幡ミねにたてり、是皆五色ニして四きの土用
 までをひようせり、則其時八幡大菩薩も御ようかう被成今にあとをたれ給なり、是皆
 八幡之御方便也、

（後略）

¹¹⁸ 「境」とあるが、これは研究対象である伝説の戦いの場合は「五幡」に位置し、伝説内の処刑地・「頸
 取坂」「頸頭」は隣村の「江良」に位置していることを指す。よって当伝説は二つの村の境界で起こっ
 たことを意味する。

¹¹⁹ 出典：『敦賀市史 資料編第四卷上』（敦賀市史編纂委員会 1982：14）

一 五幡浦初而当年まで八百七拾弐年

延宝三年卯九月廿日

神主 西勝寺

地元の話によると、五幡の住人による文献では、この『五幡有文書』が一番古いものという。文書中に固有名詞の表示はない。

【文献3】『氣比宮社記』¹²⁰ 平松周家（1764）

平松周家は氣比社（氣比神宮）の社家から出た学者であり、この社記を九冊著した（福井県 1994）。左記記述は『氣比宮社記』中、第貳卷にあり、敦賀郡（旧）の主な神社の社格や由緒を述べた中に列記されている。

五幡神社 座宇五幡浦延喜式

所謂五幡神社是也

祭神一説曰八幡宮也又説曰五幡社氣比神仲哀天皇奉勸請之神祀也未勘正説

社記曰昔日蒙古將襲_ニ我國_一來_ニ宇北陸之海上_一時鹿比流ノ山麓_ニ五ツノ旗靡揚ルコト數日也 笥飯浦人_{アヤシミ} 怪_レ之往見_ニ其濱邊_一現_ニ五之瑞雲於山上_一一群ノ白鷺飛_ニ廻海邊_一也後有_レ人語曰蒙古ノ賊遙_ニ望_レ以爲官兵群_ニ集笥飯ノ浦_一恐怖退散也云々 其五幡之現_レ處シヲ號_ニ五幡神_一是也 （後略）

来攻時期の明記はない。伝説地の背後に連なる鹿比流山に旗が靡き揚がったこと、白鷺の群れを官兵と誤って賊が退散したことが書かれている。白鷺は氣比神宮の神使であり、その登場による勝利という内容に、氣比社の神威が強調されている。

【文献4】『越前古名考』¹²¹坂野二蔵（1801）

作者は 1774 年生まれ。1801 年に古地名研究であるこの著を編んだ。篤学の士で、広く古典に通じているのみならず、国内を実地に踏査し、古老の言を聞き書きしており、考証も緻密である（杉原 1977: 236）。

（前略）其浜_ニ五幡浦・江良浦アリ。此二浦_ニ小山アリ。帰山と云。土俗伝云、古へ蒙古人此所迄攻来タリシニ、天ヨリ五ノ幡降り、此山_ニ立、神兵顯_レ戦賜ケレハ、蒙古敗_レ帰リシニヨリ、帰山ト名ケ、五幡ト名クト云ヘリ。又敦賀湊ノ海辺_ニ一里ハカリノ松

¹²⁰ 出典：官幣大社氣比神宮編 1940

¹²¹ 出典：杉原丈夫編 1977『越前若狭地誌叢書 続巻』

林アリ。此モ蒙古来リシトキ、一夜ニ松数千本生シテ、数万ノ鷲其上ニ集リシカハ、白旗ノ如ク夥シク見ヘケルニ、驚テ敗レ帰ケルトモ云ヘリ（中略）。案ニ、帰山ハ万葉集ニ詠ル歌アリ。松原ノ倉ハ日本後紀ニ出タレハ、蒙古襲来ヨリ遥ニ古シ。若其以前外国ヨリ襲来スルコトアラハ、国史ニ出ヘキナリ。此甚異奇ノ説ニシテ、拠ニ不足。然レトモ此地ニ帰山・松原ノ名ハ実ニ古ヨリ有ケルニ、附会の説ヲツクルナラン。

著者は古典や史書をもとに伝説の考証を明確に成し、当伝説の成立に関して、歴史との間を行き来しながら、土地と風物に結びついた後世の付会であろうと結論付けている。

【文献5】『越前志抄』¹²²坂野二蔵 1814年以前

文献四の著者であり、続いてこの著作を志したが、国内遍歴での調査、資料収集中1814年に死去。この『越前志』は企画していた全越前志のうち、神社誌のみにすぎない、という。彼の学風は書齋での古典研究ではなく、郷土を踏査し、古記録や古老の伝説を尋ね、民俗学の領域に立ち入っている（杉原 1977 : 758）。

増 補¹²³

（五幡明神）

（前略）元比田にて大比田の西光寺和尚に聞く。仲哀天皇の御宇、蒙古攻来れる時、五幡の地にて戦あり。其時天より五本の幡下りて五幡の山に立り。蒙古此に驚いて敗す。夫より五幡と名く。

五幡より江良に越す坂をクビトと云。武内大臣、帝を負奉て此坂に上り、此所にて大に敵の首を取也。故首取と云。今クビトと云は訛也。浜に楯石あり。武内楯となして戦れしと云。其坂を帰山と云は、蒙古敗れて帰りし故に名くと云り。

五幡にて別当西勝寺に聞く。大概同じ。其幡の立たる所を幡屋敷と名て、今は江良の地なり。一説に江良との間を帰山と云。一説は木の芽より此方の山を帰山と云。蒙古の大將の首取し故首取と云。楯石の説なし。浜にヲグリと云石あり。此をめぐりて戦ふと云り。江良の刀祢彦右衛門の説も大概同じ。幡屋敷を帰山と云説もありと云。

蒙古来攻時期は仲哀天皇時であり、文献4には記述のない戦いの様子や伝説中の固有名詞が記述されている。「西光寺和尚」、「別当西勝寺」や隣村「江良の刀祢彦右衛門」など数人に聞き書きを行っており、当時における伝承地一帯の住民からの生きた証言記録となっている。

¹²² 出典：杉原丈夫編 1977 『越前若狭地誌叢書 続巻』

¹²³ 比較的まとまった内容の作者の記事を抄録して、編者が増補として附記（杉原 1977 : 759）。

3.2 地元に伝わる口碑（民話）

ここでは伝説全体と地名の起源が表れている民話 1 を紹介する。

【民話 1】「いつ色の旗」『東浦の民話集』（東浦公民館編 1976～77）から

この民話集はいっさい資料を使わず、直接地元の老人の方々から聞いたものを民話のかたちにつくったものであるという。

むかしむかし 日本の海の向こうに 元という国があつてな一。(前略) その国が海を渡って日本に攻めてきた時のことじゃ。／ 敦賀湾に入り 松原に上陸しようと (中略) ／ 松原の松の木にむらがる白さぎを大軍と見間違えての こんな所へ上陸したんでは皆殺しにされると思い 反対にかじをとったそうな。／ 東浦の江良の九頭龍谷 (くるんたん) という谷から現れた九つの頭を持つ龍に 行手を はばまれて 五幡に上陸したそうな。／ 待ちかまえた大将武内の刀禰 (すくね) が攻めまくり、敵の大将鉄輪 (てつりん) を追っかけ岩のぐるりをまわること数回、／ これはかなわんと 鉄輪の軍勢はかえる山に逃げ込み そこで首をはねられたそうな。首をはねられた所を「首取り」と呼んで、村人はそこへ行くのを恐しがったんじゃ。それからしばらくして／ 暗いよさり¹²⁴ 首取り坂で火が燃えているのを村人が見たそうだが 恐いので夜が明けてから見に行くとな一／ 火をもやしたあとに それは美しい旗が五本あり 一つ一つの色に輝いて立っていたそうな。村人は村の宝じゃと言って やしろを建て「五幡大明神」と呼んで祭ったそうな。それからは このあたりは五幡と呼ばれるようになった。

3.3 文献と口碑による考察

3.3.1 文献・口碑による伝説記述とその特徴

次表は 3-1 と 3-2 の資料を時代順に伝説の各事項を取り出してまとめたものである。

図表 4-4 文献・口碑の伝説記述内容

	文献	文献 1	文献 2	文献 3	文献 4	文献 5	文献 6	民話 1
--	----	------	------	------	------	------	------	------

¹²⁴ 真夜中のこと。

		橘刀祢系図 卷上	五幡有文書	気比宮 社記	越前古 名考	越前志 (抄)	敦賀郡 神社誌	いつ色の 旗
1	文献年代	1557	1675	1764	1801	1801～ 1814	1933	
2	伝説年代	仲哀二年	聖武天皇之 時天平式捨 年	昔日	古へ	仲哀天 皇の 御宇	聖武天 皇の御 宇	むかし むかし
3	異賊名称	三韓の蒙古	むくり(蒙 古)こくり (高句麗)	蒙古	蒙古	蒙古	蒙古	元
4	登場人物	仲哀天皇、神 功皇后、大伴 武持、武内刀 祢				武内大 臣、帝	武内刀 祢	武内刀祢
5	旗の記述	有	有	有	有	有	有	有
6	白鷺の 記述	有		有	有(松 原)			有(松原)
7	龍の記述	有						有
8	雷鳴・光 震動・黒 雲など	雷鳴電光 不思議なる黒 雲	震動雷電	五之瑞 雲				
9	敵将名 (鐵輪)	有					有	有
10	伝説の事 物名記述	頸取り坂、頸 取、追岩(お いぐり)、仏 崎、常宮谷、 松が崎、九竜 谷、十石並、 鞍掛石、常宮		鹿比流 山	帰山	クビト (坂)、 楯石、帰 山、旗屋 敷、オグ リ(追い 岩)	旗屋 敷、耳 塚、首 取阪、 追岩	九頭龍谷、 かえる山、 首取り (坂)、おっ かけ岩

		権現船岩)、 門岩						
11	旗による 地名神社 由来	有(地名)	有(地名)	有(神社 名)	有(地 名)	有(地 名)	有(神 社名・ 地名)	有(地名)
12	文献・口 碑の立場	登場人物子孫 により家系図 に筆記された もの	土地の人に よる地名由 来の記録	気比神 宮社家 (神官) による 記録	学者に よる古 地名 研究	学者に よる地 誌のう ちの神 社誌	敦賀地 域の神 社誌	地元老人 からの話 を民話に したもの

出所：筆者作成

この表から文献の特徴を以下にまとめる。①「蒙古来攻伝説」時期は二通りあり、神話の領域ともいえる仲哀天皇時と年代の確定できる聖武天皇時の天平 20 年。②旗による地名由来はすべてに記載。③【文献 1】での事物名の多さと、その記述の特殊性。(文献 2~4 までは伝説の古跡名がほとんどなく、後年にはその数も収束。また文献 1 以外の記述は客観的) ④基本的に伝説記述の通時的変遷があまり見られないこと(内容展開、事物名がほぼ同じ)。⑤文献 1 と口碑の類似性。

3.3.2 伝説の生成と継承の背景

これらの文献から、伝説の生成について考察する。上記のように違いが際立っているのは【文献 1】である。各要素に分けた図表 4-4 のうち、『橘刀祢系図』は他文献より登場人物や事物の固有名詞が際立ち、後者の数は 12 にのぼる。またその伝説記述も長大で、他とは異なっている。この点に関して文献 1 の内容を見ると、明らかに伝説が成長していることがわかる。杉原は「成長発展の著しい例は、敦賀市の蒙古来攻伝説である」(杉原 1970: 3) と記している。それがこの表によって裏付けられるのである。

その成長の背景には、この土地における橘刀祢と気比神宮の関係がある。気比神宮は上古より北陸道総鎮守と仰がれており、交通、産業、生活を守る神として崇められ、朝廷からの崇敬も特に篤かった¹²⁵。武内刀祢は橘刀祢の先祖であり、代々気比神宮の神官を務めて敦賀湾一帯に絶大な権力を有していた(橘刀祢系図巻下)¹²⁶。また文献には五幡と松原の二か所

¹²⁵ 気比神宮社務所 2013「気比神宮 御由緒・参拝案内」より。

¹²⁶ 刀祢家は大化元年に江良の地に移り住んだ。

に白鷺が現れるが、それは気比神宮の象徴であり、特に気比松原はその社領であった。田村は当伝説と気比神との関係について、この地が外的防衛の第一線であり、その神の信仰が伝説にかかわっていたことを示唆している、と述べている（田村 1990: 346）。

当伝説の生成と発展、そして人々の語りには、気比神宮の権威の上昇とともに、それと強い関係のあった地元の有力な家の関与があったのではないか。文献 1 の年代は弘治三年（1557）とあるが、杉原は、これは近世になってから書かれた可能性もあるとする¹²⁷。また【文献 3】の筆者も気比社の縁者であるが、同様な白鷺の記述に同社の威光が意図されている。このように考えた時文献 1 の持つ特徴が理解される。赤坂は「記憶が文字のテキストとして記録されるときには、ある種の政治や権力の磁場が成立しているのではないか」（赤坂 2008: 104）と述べているが、口伝えされていたものが文字化された背景として、それは十分考えられる。同時に文献 1 と口碑の類似は「磁場」の働いたテキストの影響を受けたことによるのかもしれない。また、【文献 4】の坂野二蔵の「然レトモ此地ニ帰山・松原ノ名ハ実ニ古ヨリ有ケルニ、附会の説ヲツクルナラン」という考証は、伝説の生成誕生を言い当てている。さらに同じ著者による【文献 5】では、伝承地で数名に実地の聞き書きがなされているが、当時この伝説が土地の人々により、現代とほぼ同じ形式で語り継がれていたことがわかる。

4 伝説の現在——聞き取りから

地元の方々からの話を記述し、伝説と人々との関わりとその現在とを考える。

4.1 地元の人たちの語り

【E氏】女性、1944 年生まれ、五幡在住、地区外出身（1970 年代初めに福井市からこの地に嫁ぐ）、2011 年 9 月 4 日 聞き取り

(1) 「追岩」

敵将を追い回したこの岩のことを地域の人は「えんぶり岩」と言っていたとい

写真 4-1 五幡と江良の境界付近



（五幡から江良を望む。手前は護岸工事された五幡海岸、左にある国道が「首取坂」。左林奥が処刑場跡「クビト」。）

¹²⁷ 文体や内容から見て中世以前のものとは考えられない（杉原 1970: 3）

う。浜に幅 4.5 メートル、高さ 3 メートルくらいの大きな岩があったが、40 年ほど前、浜の改修工事時に崩されてしまった。今は小さくなっているが残っていると、現地に案内しただけだった。国道と浜の間を探すがなかなか見つからず、かろうじてその間の岩石を推定された。

「前は国道の少し下にもう少し大きい岩があって道路にクッとくっついていたのに---。いつのまにかなくなってしまった」と嘆かれた。

次に E 氏は、護岸工事以後に変わっていった海辺の景色を話した。

工事前は岩場が多く、浜が狭かったため波しぶきが民家に上がっていた。護岸工事と同時にテトラを入れ、岩もなくして砂浜を人工的に作ったんです。えんぶり岩も価値のあるものだと思地元の人は思ってたし、あの時代は自然破壊すること平気でやっていたから。それはここ 3~40 年の間の経済成長、どんどん壊して。あんな頃。

(2) 首取坂

【文献 1】に記されているように、五幡と江良との境にある。現在では海沿いを国道が通っているが、その建設時に山を切り割ったような跡も見受けられる。その国道沿いから脇に入った場所が、地元の人からクビトと呼ばれている所である。E 氏によると、埋葬や吊いをしなかったため地元の人には怖がり、あの辺は恐いから夕方暗くなってから通るな、ということをお嫁に来てから幾度も聞いたという。またクビト周辺道路では事故が多いとのことである。

しかし、「お告げがあったから」と言っ
てそこへお堂を建てた人がいるという。5 年くらい前に、その地を借りてお店を始めた後、観音様のお告げがあり、そこを掘ったら湧水が出てきたって。それで観音堂を建てて、その人たちの霊をお祀りして下さっているんです。亡くなった異国の人は、それまでは吊いをされたことは一度もなかったと話した。

写真 4-2 処刑場「クビト」の現在



(左が観音堂、中央が無縁塔。その右は碑文の書かれた無縁塔縁起の石碑)

(3) E氏の語りから

文献に現れている事物名がほぼ同様に地元の人に継承されていることがわかるが、その一つが失われてしまった日本の民俗社会の変容も語られている。日本は1960～70年代に国土開発の波により変わり始め、海村に残っていた古跡も壊されていった。地元には伝えられていた伝説の足跡さえ、ダイナマイトで容赦なく吹き飛ばした時代であった。

【F氏】男性、1928年生まれ、地区外出身（1972年より江良で商売、現観音堂堂主¹²⁸）、
2011年11月4日・2012年4月28日・7月28日 聞き取り

(1) 首取の現在

E氏のお話からクビトと呼ばれている伝説の中心地にて、堂主を務めているF氏の存在を知り、お話を伺った。F氏は五幡の隣村・江良で、蒙古来攻により外征に果てた兵士の霊を祀り、供養を行っている。

処刑場であったクビトの地は、現在「帰り山観音」と呼ばれ、霊水とも言える湧水の地となっている。入口に「帰り山観音霊場」と彫られた塔が建てられ、その左手少し奥に水汲み場がある。水汲み場のさらに左は店舗と続く。木が生い茂った奥に入ると正面に観音堂、その右側に3メートルくらいの無縁塔と無縁塔縁起の碑が立っている。以下はF氏のライフ・ストーリーである。

氏は1944年、16歳の時に軍用船に乗り、南方への軍需物資の搬送に従事していた。ある日南方の軍事力増強のため、ソ連・満州国境の関東軍戦車部隊を釜山からフィリピンに転送する命令が出た。危険な就航ではあったが無事部隊輸送が遂行されて、マニラ港に停泊していたその時、空襲を受け、爆風により飛んできた物体で右の耳を強打し、海に放り出された。ようやく泳いで、岩にたどりついたが、満潮時になると、海面は胸までつかる高さになるという状況であった。7日7晩岩にしがみついていたが、出血と頭の激痛、高熱と、次第に意識が薄くなっていった。回りで皆力尽きていき、次は自分の番だと思っていたその時、眼の前に真白な観音様の姿が立ち現れた。それと同時にスコールが降り、雨水で命が助かったという。その後ようやく救助された。

帰国を果たしてその後、戦争体験により1953年から観音を信仰し始めたが、商売や事業はすべて成功した。このクビトには仕事上トラックでよく通っており、商売に適した場所だと目をつけて、1972年10月に地主へ借地を申し出た。当時のことをF氏は次のように話した。

地主さんにとっては（私は）23人目の（借地依頼）人やったけど、何故か快く貸して

¹²⁸ 氏は2014年2月16日に死去された。

くれた。そのうち地主が「土地を買わないか」と言ってきて、土地を買うことになった。これは仏縁かもしれない、と思っている。

その地で観音を信仰しつつ商売を続けていたが、まもなく夢に観音が表れ「(敷地内の) 梅の木を掘ると甘露法水が出る。それを多くの人に与えなさい」と告げた。その木の下を掘ると30メートル下から水が吹き出たという。案内書には福井県衛生研究所の成分表も載せられている。その後この地に観音堂を建て、お盆に無名戦士の施餓鬼、秋に観音菩薩の御本尊祭を行っている。

(2) 無縁塔の建立

氏によると、初めはその場所の由縁を知らなかった。しかし後にこの地が処刑場であることを知る。それはこの村(江良)や隣の村(五幡)の人に「クビトの人」と呼ばれたことによるという。地籍も「首取」であるため調べてもらったところ、「ここで昔モンゴルの人を処刑してバラバラにして---。だから首取りっていう」ことがわかった。奥さんも同じように呼ばれたため、訳を聞いたところ、同様な話を教えられた。彼女が聞いた話によると、この付近には処刑された人の小さい墓がたくさんあったが、国道拡張時にじゃまになり、向かいの山のふもとに移されたということであった。

この地の由縁がわかったとき、どのように思ったかお聞きしたところ、E氏は次のように答えた。

戦争行って私らの友だち、たくさんやられたでね。ここへ来たら、自分が戦争した体験があるで、国の隔たりはなしに、ね。蒙古の人をここで殺して何もせんと草っぱらにしておいて---。それではあかん、どうでも供養せなあかん、と。

異国の地に果てた兵士の霊を弔うため、無縁塔を建立した。その際僧侶から「供養していないから、ここには魂がたくさん浮いている。49日間供養しなさい」と言われたという。最後にF氏は「私らは観音様に使われている、という感じです」と語った。

以下は境内にある無縁塔縁起の碑文である。

(前略) 往時より地域住民はこの地を首取りと呼び 往来の静なる夜間は通行さえ恐れ敬遠していたものである。この地の由来については古代より語り継がれてきたつぎのような伝説がある。

頃は奈良朝人皇四十五代聖武帝の時世。天平二十年も霜月(七百四十八)この敦賀の

浦に蒙古の軍船が攻め来たったと言う(ママ)。我が将兵の奮戦に首領鉄人他多数の兵士をこの地に処刑し その首と胴をそれぞれ分ち埋めたと伝承される。

また近く五幡海岸には近年までおおぐり石またの名を追い岩と呼称された岩があった。かの鉄輪が上陸の際 武内刀祢なるものに追われ この岩を回ぐり逃げたとの口伝も残る。(後略)

顧みるに今日迄の千数百星霜 誰をして遠き古代異国の地に果てた蒙古軍船無名戦士の墓に香華を手向けた者がいたであろうか。(中略) 甘露の法水に併せて 数多の古代国殉難無名戦士精霊の菩薩を圓にせんところ (中略) 依って観世音菩薩の慈恩に酬いんがため 茲に無縁の供養塔建立の発願に到ったのである。(後略)

昭和六十五年十月吉日

帰り山観音堂

堂主 ○○○○

この無縁塔の碑文はF氏の話をもとに、敦賀のある歴史家によって草案された。彼は元僧侶でこの地の霊水を飲んで体が良くなり、F氏の話に心を動かされ、この地に関心を持つようになった。古文書や歴史資料を調べて日参していたという。ここにも伝承と個人の関わりが見出せる。

(3) F氏の語りから

F氏の行動のなかには、これまで人々に排除されてきたものをすくい取る行為が見られる。「どうしても供養せなあかん」「国の隔たりはなし」という言葉にそれが表われている。購入した土地が処刑場であった。しかし自身の戦争体験と兵士の姿が重なり、それまで放っておかれた異国の兵士の霊を弔うことになる。

戦争で九死に一生を得たこと、土地の購入と異人たちの供養、清水の湧出、すべて観音様の仏縁で繋がっていると語られていた。

【G氏】男性、1929年生まれ、江良(隣村)在住、同出身、2014年4月4日 聞き取り

(1) 供養者の存在

F氏の奥さんは、首取やその付近に小さい墓がたくさんあったと話したが、G氏からも同じような話をお聞きした。しかし、G氏の話では墓ではなく、お地藏さんであった。

国道改修時に掘り起こしたら、村境の国道沿いに地藏さばい出て来た。でも、全部頭が欠けている。

だから村としては祀ったり弔いはしていないけれど、信仰のある人が花をあげたり、祀り事をしていたのではないかと思う。それで、それらを国道向かいの山裾の木の下に移した¹²⁹。前はそこのお地藏さんに年寄りが前掛けを作ってお参りしていたが、みな高齢化してしまい、今はお地藏さんの上に台風で折れた枝が乗っている¹³⁰。

写真 4-3 首取の向かいの山に移された地藏群



(2) G氏の語りから

G氏の話では伝説の中心地にあったものは首のないお地藏さんであり、F氏の奥さんの話では墓ということであった。1963年の国道改修時に移されたということは一致している。お地藏さんの年代についてはわからないという¹³¹。

E、F氏ともに兵士達の弔いをしなかった、という言い伝えを述べていたが、G氏の聞き取りから、供養を行っていた人々の存在がわかる。

【H氏】女性、1955年生まれ、江良在住、同出身、【文献一】の家系、
2014年5月4日 聞き取り

(1) お祖父さんのクビトの話

彼女はまず、お祖父さんからよく聞いた話をしてくださった。「クビトは森が茂っていて兵士たちが埋めてあるので、通る度怖かった。夜一人で歩いていると、何か辺りがザワザワして亡霊が出てきた。それで、『出たらあかん、あかん』と言って追っ払った」

(2) 刀祢家と氏神神社（日吉神社）

¹²⁹ 図表 4-3 参照。矢印が移設された場所。現在の地藏数は 15 体ほどだが、以前はもっと多かった（盗難によるという）。

¹³⁰ 写真 4-3 はG氏へのインタビュー後日に撮ったものであるが、その時は大枝が払われ、お地藏さんには前掛けが掛けられるなどされていた。

¹³¹ 鑑定もされずに移されたと思われる。

刀祢家の現在の当主は75代であるという。大化二年に先祖が氏神として祀った江良村の日吉神社¹³²とその祭礼行事について話をされた。

日吉神社は山王権現とも呼ばれ、当地の海を渡る千石船は海から江良の山を仰ぎ、その山中にこの神社が見えると帆を下ろし、乗員は神社に向かって手を合わせ拝んだという。『江良浦刀祢由緒覚書』には「江良氏神山王権現ハ我等ノ先祖ニ而御座候、古へ神いくさの時さんかんたいち（三韓退治）の後江良山権現と祝申ニ付、--- 寛文十一年（1671）敦賀郡 亥六月十日 江良刀祢---」とある¹³³。また、敦賀市内の気比社領には江良川という川があると話された。

(3) H氏の語りから

彼女の語りから、江良村の刀祢家は、昔蒙古来攻で活躍したその先祖により伝説地一帯、特に敦賀湾において絶大な権力を有していたことがわかる。そして口碑と同様、お祖父さんの話からは、処刑地・クビトは、勝者の後裔さえも通るのが恐ろしい場所であった。

4.2 語りからの考察

伝説の中心地は地域の人々に怖れられ、伝説は本当にあったことと信じられていた。またG氏の話から、兵士達の鎮魂を行っていた人々のいたことが明らかとなった。現代の人々から忘れ去られ埋もれていたお地藏さんから、昔の人たちの心情が窺われる。そこには文献や口碑には表れない地元の人々の心―たとえ異賊であっても死を悼む心―を見ることができる。F氏の行動は、それをさらに具現化したものであると言える。

しかし、多くの伝説の足場が消えていった。クビト周辺にあった首のない地藏群は1963年に国道改修工事で別の場所に移され、「追岩」は1974年の防波堤工事で壊された。その時期はいずれも日本の高度成長期と一致しており、伝承の跡は当時価値が顧みられなかった。

5 おわりに

文献と聞き取りから伝説の変移とその背景、人と伝説とのかかわり、また伝説の現在をまとめる。「蒙古来攻伝説」は、大陸交通の要衝地が有する二面性、すなわち、時を定めず渡り来る対岸の人々に対する「歓待と忌避」（浅香1987：289）の思いを併せ持つ、という土地柄故に生まれた。外への防御を託された神社の地位の上昇と地元で功名のあった家系によって

¹³² 図表4-3：92参照。

¹³³ 出典：敦賀市史編纂委員会「刀祢春次郎文書」『敦賀市史資料編第四卷上』1982

「成長発展」し、ピークを迎えた時期があった。しかし人々は伝説について、より素朴に、敵将を追い回した追岩、その首を取った坂、処刑地クビトなどを主要な事物として選び受け入れ、伝えてきた。

地域の人にとって、処刑地は無名兵士たちを排除したその結果としての、「異界」¹³⁴であった。それは地域の人から恐がられ、「異人の埋葬地」という、いわば「異人、異類の住むところの連想」(坂本 1997: 210~211)につながっている。民話や語りが表わす「恐ろしかったんじゃ」「クビト通ると夜はだめだよ」などのように、恐怖を伴うその場が伝説と地元の人を結ぶ結節点となっていたのではないだろうか。すなわち、地域の人々が、口伝えに耳にしたり、文字を追ったりしたこの伝説に関して、それが事実、歴史であると認識するのに十分な場が処刑地であった。そこは日々の暮らしの外にあるが、恐怖を伴うがゆえに伝説が想起される場であり、人々に蒙古と戦ったということが実感をもってとらえられる場であったと言える。

そして語りから、過去にある人々が異国に散った兵士たちのために地蔵を造り、花を手向けていたことが明らかとなった。「異界」に放置された屍は、共同体で祀られた形跡は見当たらないが、過去に弔いを受けていたのである。

しかし、記憶の跡は1960~70年代の国土開発時に意味を与えられず、その時期に衰退期を迎えていた。そのようななか、伝説の中心地に入ったある由縁者によって、衰えてきた伝説がよみがえり、息を吹き返した。信仰を伴った不思議な話が伝説に付加され、地元の人のみならず、水を求めてやって来る人々がその地にある碑文などにより、歴史や言い伝えを改めて知ることになる。伝説の現在を見ると、新しく再生創造され、その空間も広がっていることがわかる。当伝説は生成→成長発展→衰退→再生再興という流れを経ていると言えるだろう。

「蒙古来攻」伝説はその根を下ろした風土、時代、社会背景のなかで、「個々人の次元」(湯川 1998: 15-25)とその思いによって形作られ、現在も時代とともに変容しつつそこに存在している。

また、その時代の個々人の心情や行為は文献、口碑などに表れず、ある物によって語られるときがあることも見受けられる。そして当伝説の現在を見ると、それはときに人の人生を変える力も持っているということも確認できるのである。

第2節 旧敦賀郡の新羅系神社と地名

¹³⁴ 「異界」とは「人びとの日常世界・日常生活の外側にあると考えられている世界・領域のこと」(小松 2006: 5-6)。

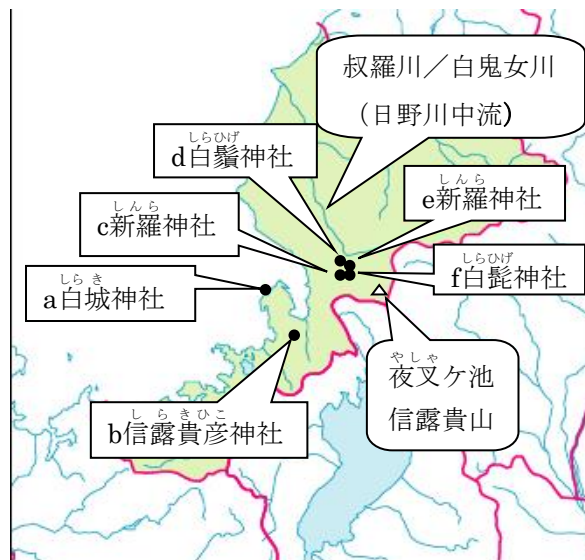
1 はじめに

図表 4-5 敦賀湾周辺の渡来系神社

敦賀湾周辺には朝鮮半島とのつながりを示す神社や地名が多く点在する。右図は越前と敦賀における渡来系神社および叔羅／白鬼女に関する地名のある地を示したものであるが、これを見るとそれらの神社は、旧敦賀郡¹³⁵と呼ばれる敦賀湾を中心に点在していることがわかる。

また神社付近には朝鮮半島の国名「しらき」という名称に縁のある白木村、信露貴山（夜叉ヶ池のある山）叔羅川／信露貴川、信露流などの固有名称も多く残る。なぜこの地に外来と目される神社が複数存在するのだろうか。第2節ではこの疑問について考えたい。

まず神社が座す地域の人々が、朝鮮半島の国名を冠した神社や地名に対して今どのようにとらえ、神社を守り祀っているのかをフィールドワークをもとにとらえる。次に文献・伝説をもとにこの地に残る新羅関連の伝承を跡付けたうえで、課題について考察をする。



(a---敦賀市白木 b---敦賀市杳見 c---南越前町荒井 d---同今庄 e---同今庄 f---同合羽)

出所：www.abyssee.co.jp より作成
2016/08/02 取得

1.1 新羅・新羅系神社とは何か

神社名にある「新羅」国は、3～4世紀に朝鮮半島において建国されたとされ、新羅の前身は3世紀の辰韓（現在の慶尚北道慶州）である。朝鮮半島において古く韓族の国「辰国」が築かれたが、2世紀頃に馬韓・弁韓・辰韓に分立した。それらは三韓と呼ばれ、辰韓はそのうちの一つであった。辰韓は斯羅、斯蘆、新羅ともよばれていたが、やがて国名を「新羅」と定めた（『三国史記』）。

¹³⁵ 当初「角鹿郡」であったが、713年に「敦賀郡」と記されるようになり、他の諸郡とともに越前国を構成した（門脇 1986: 177）。しかし上古の疆域は東北境界に置いてはなはだしい変遷がある（今庄町編さん委員会 1979: 183）。この時代の郡と現在の敦賀市の区画は大きく異なる（第1章図表 1-3 参照）。

4 世紀後半から、朝鮮半島では高句麗・百濟・新羅の三国が国力を増し、たがいに領土をめぐって対立攻防が激化していった¹³⁶。しかし、その後百濟と高句麗の滅亡（660/668 年）を経て、676 年に新羅によって朝鮮半島の統一がなされ、それは 935 年まで続いた。

渡来の波は（Ⅰ）弥生時代の前半、（Ⅱ）5 世紀前半、（Ⅲ）5 世紀後半から 6 世紀のはじめ、（Ⅳ）7 世紀後半初葉、（上田 1994 [1978]: 18）であるが、（Ⅱ）～（Ⅳ）はおもに上記のような戦乱時期にあたる。争乱を避けて日本列島に渡り着いた新羅の人々が、各集団で渡来の神を奉祀した神社が新羅系神社で、新生活の建設やその維持をはかる時、共同体の守護と繁栄を願い祭祀した¹³⁷。新羅神社という名称ができたのは 5 ～7 世紀頃である（出羽 2004: 7）という。その年代から察すると、7 世紀までの東アジア争乱期に波状的に列島に避難してきた新羅国（6 世紀末に新羅に併合された朝鮮半島南部諸国も含む）の人々の存在と、新羅神社の創立が結びつく。新羅から新天地を求めてやって来た人々が、その共同体の安泰とその保持を願うために祀ったものが新羅系神社である。

新羅系の神社は日本各地に見られるが、それには二つの系統がある。一つは新羅から渡来した人々が彼らの祖神を奉斎したとされるものであり、もう一方は三井寺の宗祖智証「円珍」に係わる神社と三井寺の新羅神社の神前で元服し、「新羅三郎」を名乗った武将源義光に端を発するものである（前掲 2004: 4）。出羽は前者を「渡来系」、後者を「源氏系」としている。前者は古代に渡来していた新羅系（含む辰韓）渡来集団の居住の足跡を示すものであり、彼らの祀る神は集団の守り神である。土着の民が祀っていた自然神と一緒に祀られたケースもあるだろう。後者は神社の由来が円珍あるいは新羅三郎義光である。中世以降新羅明神¹³⁸が源氏の守護神となったため、その神を勧請して建立されたものか、義光の霊を祭った廟を建立しその神名を新羅として祭祀をしたもので、それらの神社はいずれも三井寺との関連が深い。

また、新羅系神社には神功皇后にかかわるものや、朝廷から開発目的で強制移住させられた渡来人集団によって奉祀されたもの、あるいは起源が複合的な場合も見られ、その起こりは多種多様であり不明なことも多い。本研究対象は「渡来系」のうち、直接新羅から渡来し

¹³⁶ 7 世紀後半までを三国時代と呼び、特に後期は隋・唐をも含んだ東アジア争乱期であった（井上 1992: 21-22）。よってこの期間における朝鮮半島からの渡来人はその大半が、国難を避けて渡海してきた人々—いわばボートピープルである、と考えられる。

¹³⁷ 今来の神および渡来集団の祭には様々な形態があることにより、上田はそれらを渡来型と混合型に分けている。渡来型は渡来集団が渡来の神を奉斎し、祭祀するタイプ。混合型は在地集団が渡来系の神を祭祀する場合（在地の神が主神で渡来系の神は相殿ないし同座の形でまつられるものなど）や、渡来系集団が在来の神をまつる場合である（上田 1992 [1980]: 353-356）。

¹³⁸ 園城寺開山の円珍が唐からの帰途嵐に会い、その時に船中に現われた神で、園城寺境内の新羅善神堂にその像が安置されている。義光は新羅明神前で元服したことにより、新羅三郎と称した。

た人々が彼らの祖神を奉斎したとされるものに限定し、「源氏系」やその他の神社一勧請を成して祀られた神社一は外すこととする¹³⁹。また、新羅と高句麗、または高句麗と百済の混交かなど見解の定まっていない「白鬚神社」も除く。

1.2 旧敦賀郡における新羅系神社の位置づけ

新羅系神社を論ずる前に「神社とは何か」ということを考えたい。この質問に柳田國男は「人が祭りをする處なり」（柳田 1969[1950]: 461）と明快に述べている。また、それらの神社の中で、延喜式の神名帳にある地方の神々はほとんど皆独立しており、他の土地からお迎えしたと見えるものが少ない（柳田 1969 [1942]: 206）としている。

「白城神社」「白露貴彦神社」は式内社であるが、村山正雄はそれらを「大陸の地名に関係ありと推定されるもの」として分類している（村山 1968: 392）。また門脇貞二は、その二社について社名から「白城神社」を「地名を負う神社」に、また「白露貴彦神社」を「神名を負う神社」として区分している¹⁴⁰。

両者の分類では村山は両社名を朝鮮の国名「新羅」に視点をおいて分類しているのに対し、門脇は「白城神社」をその所在地である「敦賀市白木」という地区名として、また「白露貴彦神社」を渡来人名を冠するものとしてとらえている。

1.3 村山正雄の研究

村山正雄（1968）は、「朝鮮関係神社攷」で『延喜式神名帳』に記載された神社名称から大陸、特に朝鮮（三韓、三国）と関連を持つと推定されるものを抽出分類して¹⁴¹、国別に集計し、これら諸社の分布地域と帰化人の移住定着地との関連を考察した。

¹³⁹ 出羽は新羅神社を半島から渡来した新羅系の人々が祀った神社、すなわち新羅を祀る社（屋代）とし、祭神は新羅明神としている（出羽 2014: 5）。出羽の著書では「渡来系」と「源氏系」を新羅神社として扱っている。

¹⁴⁰ 門脇は福井県内の式内社を3つに分類し、(1)「気比神社といまも同社の摂社となっている天つ神系の神名を持つ神社」、(2)「地名を負う神社」、(3)「ごく少数の神名、剣名を負う神社」に分けている。

¹⁴¹ 朝鮮関係神社を<A>「大陸の地名に関係ありとされるもの」、「大陸関係の人名とつながりを推測させるもの」、<C>「大陸系の人物を祖とする蓋然性を推測させるもの」、<D>「職能に関係ありと推測せられるもの」の4種に分類。

図表 4-6 大陸と関係をもつと推測されうる国別諸社座

4					3					2					1					
信濃	飛騨	美濃	近江	東山道	常陸	武蔵	伊豆	遠江	尾張	伊勢	伊賀	東海道	撰津	和泉	河内	大和	山城	畿内	宮内	国名
1	1	4	10		1	6	4	4	2	8	4		5	4	6	8	6		1	社数
計 16					計 29					計 29										
8					7	6					5									
伊予	阿波	紀伊	南海道		山陽道	山陽道	隱岐	出雲	因幡	但馬	丹後	丹波	山陰道	越後	能登	加賀	越前	若狭	北陸道	国名
1	3	1			2		2	11	2	3	1	5		2	8	1	8	1		社数
計 5					計 2	計 24					計 20									
										10	9									
										対馬嶋	大隅	肥後	肥前	豊前	筑前	西海道	国名			
										2	1	1	1	1	1		社数			
										計 2	計 5									

出所：村山正雄「朝鮮関係神社攷」（1968：402）の表より筆者作成¹⁴²

その結果、日朝の交渉に関係のあると見られる諸神社の所在地域が（いわゆる）帰化人の移住・定着地域とかなり重なり合うと結論付けた。

村山の研究において、朝鮮関係神社を地域的に見ると畿内と東海道が最も多く、次いで山陰道、北陸道、東山道、西海道（九州）/南海道、山陽道の順となる。東海道に数が多いのは開発開墾のために中央の命を受けて強制移住させられた渡来人が多いため¹⁴³と考えられる。

また国別諸社数を見ると、際立って多い地域は出雲、次いで近江、その次が越前、能登、大和、伊勢、（同数）となっており、日本海地域諸国では出雲と越前、能登に大陸・朝鮮半島関連と思われる神社の多いことがわかる。上位地域の半数が日本海地域となっており、その域における渡来人の直接的な人の移動—帰着や漂着の多さを示唆している。例えば移住を強いられて間接的な定住が記録される武蔵国よりも、社数が上回っていることがそのことの傍

¹⁴² 「朝鮮関係神社攷」p402には「表Ⅱ」とのみあり、表題がなかったため筆者が付けた。計の数字も筆者による。

¹⁴³ 『続日本紀』霊龜二年（716）の記録に「駿河、甲斐、相模、上総・下総・常陸の七カ国にいる高麗人千七百九十九人を武蔵國に移住させ、初めて高麗郡を置いた」とある。

証となるだろう。

1.4 新羅系神社

村山が研究対象とした式内社には、新羅系の神社もかなり含まれている。日本には多数の新羅神社があると考えられるが、まず(1)で新羅系と思われる全国の神社座地の所在を県ごとに表で記し、次に(2)でその分布を地図上で示す。その後分布の特徴を把握したあと、2-2の村山の研究との比較も入れながら考察を行う。

1.4.1 新羅系神社の分布

新羅系神社には、その音韻から新羅の他、白城、信露貴、白木、白磯、白石、白比古、白国、白、白井神社などの表記があり、全国に存在する。また、神社名には「シラ」関連表記が見つからないが(もともと新羅神社であったのが名称を変えたものか)、祭神として白木明神(新羅明神)を祀っているものもそのなかに含まれる。その例として豊前(福岡県)の香春神社、越後の関山神社などがある。次にそれらの神社座地を地図で調べると、神社名と所在地名(白木村が多い)とが一致する場合や、神社近辺に白木川、白木山などの地名がある所も随所にみられる(例：三重県鳥羽の白木神社：白木村／白木川／白木橋)。

表2は全国の新羅系神社所在表で、『古代朝鮮と日本文化』(金達寿 1986)、『新羅の神々と古代日本』(出羽 2003)、『天日槍と渡来人の足跡』(曹智鉉 2005)、『神社の起源と古代朝鮮』(岡谷 2013)などをもとにして作成したものである。新羅は朝鮮半島南部の諸国連合(伽耶・加羅・安羅)に進出して、562年にこれらを統合したため、ここでは「カラ・タラ・アラ」の音表記の神社も新羅系神社に含めている。

図表 4-7 新羅神社座地 所在表¹⁴⁴

番号	所在地 (県)	地名	神社名(名称のみ)	分布図上の記号
1	福岡	糸島市志摩野北	白木	●
2	福岡	上同 玉丸	白木社(もとは新羅神社か)	●
3	福岡	上同 高祖	高祖(祭神の姫神は天日槍の妻に比定)『日』	○

¹⁴⁴ 図表 4-7 では中国、百済、高句麗関連と推測される諸社、諸説ある白鬚系神社及び渡来人の二次的移動(畿内政権による開拓目的での強制移住)に由来すると推定される渡来系神社、また源氏系新羅神社は除外した。

			本の神々』 1	
4	福岡	上同 <small>うる</small> 潤	潤（もとは白木神社） 『日本の神々』 1	○
5	福岡	福岡市西区草場	白木	●
6	福岡	福岡市西区西浦	白木	●
7	福岡	田川郡 <small>かはら</small> 香春町	<small>あらひと つぬがあらしと</small> 現人（都怒我阿羅斯等）	●
8	福岡	田川郡香春町	香春（「新羅の国の自ら度り到来りて」豊前 国風土記）	○
9	福岡	嘉穂町上西郷	天野	○
10	福岡	千束野	白木	●
11	福岡	甘木市屋形原	妙見社（白木大明神）	○
12	福岡	甘木市安川甘水	白木	●
13	福岡	甘木市下浦	（かつて白木神社有）	◇
14	福岡	甘木市牛鶴	（かつて白木神社有）	◇
15	福岡	小郡市大崎	<small>ひめこそ</small> 媛社（天日槍の妻）	○
16	長崎	対馬市 巖原	白木	●
17	長崎	対馬市 久田（浦）	<small>しじき</small> 志々伎（新羅大明神）	○
18	長崎	対馬市 曲	<small>しらき</small> （かつて白崎神社有）	◇
19	大分	国東郡 姫島村	<small>ひめこそ</small> 比売語曾（天日槍の妻）	○
20	佐賀	<small>とす</small> 鳥栖市姫方町	<small>こそ</small> 姫社（天日槍の妻）	○
21	熊本	玉東町白木	白木八幡（白木宮）→山北八幡（八幡宮）	●
22	熊本	上益城郡甲佐町	<small>あらひと</small> 荒人	□
23	熊本	芦北町佐敷	白木	●
24	熊本	八代市妙見	妙見（江戸時代に妙見白木社）	○
25	熊本	八代市北の丸町	浅井（江戸時代以降白木妙見宮の末社）	○
26	熊本	人吉市新坂下	（大正時代まで白木神社有）	◇
27	熊本	人吉市中神町	（中神）白木	●
28	熊本	人吉市下戸越町	唐渡	□
29	熊本	球磨郡相良村	白木	●
30	熊本	球磨郡 五木村清楽	白木	●
31	熊本	球磨郡 五木村梶原	白木	●
32	熊本	免田町永才	妙見（かつて白木妙見と呼称）	○
33	熊本	上村（現あさぎり町）	白髪	●

34	熊本	免田町須恵村（現あさぎり町）	（かつて白木神社有）	◇
35	熊本	多良木町奥野	白木	●
36	熊本	多良木町 黒肥地	白木	●
37	鹿児島	大口市白木	白木	●
38	鹿児島	国分市上井	<small>からくにうずみね</small> 韓国宇豆峯（新羅系の人々が建てた国）	□
39	鹿児島	垂水市高城	荒人	□
40	鹿児島	上同横川町中ノ	安良	□
41	山口	周南市宮田	荒人	□
42	山口	萩市大字大井	荒人	□
43	山口	美祢市秋吉町	荒人	□
44	山口	宇部市床波	荒人	□
45	広島	広島市可部町	荒人	□
46	広島	呉市清水	明治に亀山神社となる（神は豊後姫島から遷座されたという）	○
47	広島	三原市中之町	加羅加波	□
48	広島	三原市高坂	大多羅	□
49	広島	豊田郡瀬戸田町中野	荒木	□
50	広島	豊田郡瀬戸田町宮原	荒木	□
51	岡山	岡山市中区	辛木	□
52	愛媛	今治市宅間荒木	荒木八幡	□
53	香川	善通寺市金蔵寺町	新羅（金倉寺境内）	●
54	香川	善通寺木徳町	新羅	●
55	徳島	鳴門市 土佐浦	新羅	●
56	徳島	名東郡佐那河内村	<small>みまつ</small> 御間都比古	□
57	徳島	剣山	白人	●
58	島根	江津市	荒人祠ツヌガアラシト霊石（かつては新羅系の神社か）	□●混合
59	島根	大田市仁摩町韓島	韓島	□
60	島根	大田市五十猛天浦	韓神新羅	□●混合
61	島根	出雲市唐川町	韓竈	□
62	島根	出雲市別所	摩多羅（鰐淵寺本堂左）	□

63	島根	出雲市大社町北荒木	荒木総荒	□
64	島根	出雲市荒茅町 ^{かや}	茅原荒	□
65	島根	八束郡玉湯町玉造	同社座韓国伊太氏神社（玉作湯神社境内 延喜式による） ¹⁴⁵	□
66	島根	八束郡東出雲町揖夜	同社座韓国伊太氏神社（揖夜神社境内） ^{いや}	□
67	島根	不明	同社座韓国伊太氏神社（佐久多神社内 延 喜式による） 所在不明	◇
68	島根	出雲市大社町搖堪	同社神韓国伊太氏神社（阿須伎神社相殿） ^{あずき}	□
69	島根	不明	同社韓国伊太氏神社（出雲神社内 延喜式 による） 所在不明	◇
70	島根	簸川郡斐川町神氷	同社韓国伊太氏奉神社（曾枳能夜神社境内） ^{そきのや}	□
71	島根	松江市外中原町	阿羅波比	□
72	鳥取	鳥取市国府町上地	白鬚（以前は新羅大明神と呼称）	●
73	兵庫	豊岡市出石町宮内	出石（天日槍・天之日矛）	○
74	兵庫	豊岡市城崎町飯谷	韓国（天皇の命を受け韓国に渡った人を祀 るか）	□
75	兵庫	姫路市四郷町明田	新羅	●
76	兵庫	姫路市白国	白国	●
77	兵庫	姫路市白国	広峯	○
78	兵庫	尼崎市東園田穴太	白井	●
79	兵庫	尼崎市法界寺	白井	●
80	兵庫	尼崎市善法寺	白井	●
81	兵庫	尼崎市額田	白井	●
82	大阪	住吉区住吉	（住吉大社内にかつて新羅寺有）	◇
83	大阪	浪速区木津川	白木	●
84	大阪	中央区久太郎町	座摩	○
85	大阪	平野区	赤留比売命（天日槍の妻） ^{あかるひめ}	○
86	大阪	東成区	比売許曾（天日槍の妻）	○
87	大阪	藤井寺市藤井寺	辛国	□
88	大阪	南河内郡河南町白木	白木（明治に改称）	●
89	大阪	堺市中田	陶荒田	□

¹⁴⁵ 所在不明だが五十猛命合殿神に合祀か（原 2000 : 31）。
いそたけるのみこと

90	京都	宇治市菟道滋賀谷	三室戸寺（新羅大明神）	○
91	京都	宮津市今福	荒木野	□
92	京都	京丹後市弥栄町溝谷	溝谷（新羅大明神）	○
93	京都	京丹後市網野町掛津	白滝（新羅大明神）	●
94	奈良	奈良市雑司町	辛国	□
95	三重	亀山市野村	忍山（新羅明神）	□
96	三重	亀山市白木町	白木	●
97	三重	鳥羽市白木町	（かつて白木神社有）	◇
98	三重	伊勢市（内宮外宮の間）	<small>からかみ</small> 韓	□
99	滋賀	余呉町中之郷	<small>えれひこ</small> 鉛鍊彦（天日槍祭神）	□
100	滋賀	上同川並	新羅崎（明治時代に北野神社に合祀）	●
101	滋賀	草津市穴村	安羅	□
102	滋賀	栗東市十里	小安羅	□
103	滋賀	大津市園城寺町	新羅善神堂	●
104	滋賀	大津市野村町	安羅	□
105	静岡	菊川市	新羅	●
106	静岡	菊川市中内田	新羅（八幡宮内に合祀）	●
107	静岡	浜松市北区引佐町	（かつて新羅堂有）	◇
108	岐阜	多治見市御幸町	新羅	●
109	福井	小浜市遠敷下大杉	白石	●
110	福井	小浜市遠敷熊川	白石	●
111	福井	小浜市遠敷河内	白石	●
112	福井	小浜市遠敷新道	白石	●
113	福井	小浜市遠敷下根来	白石	●
114	福井	敦賀市気比神宮内	（摂社）角鹿神社 <small>つぬがあらしど</small> （都怒我阿羅斯等）	○
115	福井	敦賀市白木	白城	●
116	福井	敦賀市沓見	信露貴彦	●
117	福井	南越前町今庄	新羅	●
118	福井	南越前町合羽	白髭 ¹⁴⁶	●
119	福井	南越前町荒井	新羅	●
120	石川	七尾市山崎町	阿良加志彦	□

¹⁴⁶ 「社伝に『往昔は、白城神社と称し、式内社であった』」（福井県神社庁編 1994：720）とある。

121	石川	七尾市中島町宮前	久麻加夫都阿良加志比古	□
122	石川	鹿島郡中能登町良川	白比古	●
123	石川	鳳珠郡穴水町川島	美麻奈比古／比女	□
124	新潟	妙高関山	関山	○
125	新潟	佐渡市椿	荒貴	□
126	新潟	佐渡市吉井本郷	唐崎（新羅大明神）	□
127	長野	下伊那郡阿智村駒場	安布知神社（新羅明神） ¹⁴⁷	○

出所：金・出羽・曹・岡谷の著書をもとに、筆者作成

次に図表 4-7 をもとに分布図で示す。

1.4.2 新羅系神社分布図

図表 4-8 新羅神社分布図

●	--- 新羅を表わす神社（新羅／白木／白崎／白城／白石／白川／白比古／白国等の表記）
⊕	--- ●×5（上記白木・白石・白井など）
○	--- 神社名にはシラキ・シロ・シラ等がつかないが、「新羅の神」を祀る神社
□	--- 新羅ではなく伽耶を表す神社（韓／辛／漢／荒・荒人／安羅／安良／美麻奈等の表記）
□	--- □×5
◇	--- かつてあった新羅神社



¹⁴⁷ 出羽は三井寺の勧請によるものか、としながらも「周囲の環境を考えるともともとは渡来人が祀ったもの」（出羽 2004： 79-80）としている。

出所：筆者作成

「新羅」直接表記の神社所在地

島根県太田市、香川県善通寺市、徳島県鳴門市、兵庫県姫路市、静岡県島田市、岐阜県多治見市、福井県南越前町今庄、

1.4.3 分布図から見られる特徴

この図からの新羅系神社分布の特徴は以下の通りである。

- ① 「シラギ」という朝鮮半島の国名を表わす神社(図表 4-7/4-8 ●/⊕印)は、九州、畿内、若狭湾一帯に多く分布する。それに対して、山陰山陽地方にはほとんどと言ってよいほど見当たらない。また前頁で示したように「新羅神社」という直接の国名表記神社は数例しか存在しないが、「シラギ」という音韻を白木や白井、白石で著した社は数多く見られる。
- ② 大伽耶諸国連合系(「カラ・タラ・アラ」の宛て字)の神社(図表 4-7/4-8 □/□印)が多いのは山陰山陽地方であり、近畿地方を見ても新羅系神社より数が上回る。九州には伽耶系神社が少ない。
- ③ 中央集権の本拠地一奈良・京都(府内)には直接新羅を思わせる神社名が見当たらない。
- ④ 日本海側の分布に注目すると、神社の分布が若狭湾中央部を境として「カラ」系から「シラギ」系名称の神社分布へと変化する。

1.4.4 考察

(1) 分布表・分布図からの考察

図表 4-7/4-8 において、1.4.3. で示したように①～④までが主な特徴であるが、①のなかの「シラギ」の表記について、九州の新羅系神社は表記がほとんど「白木」であり、畿内ではその神社表記は「白井」の方が「白木」を上回る(特に兵庫県尼崎)。若狭湾沿岸西部(小浜周辺)での神社表記はすべて「白石」であるが、東部の敦賀湾周辺では「新羅/白城/信露貴彦」と多様な漢字表記を用いた神社名となる¹⁴⁸。このような名称には地域性が見られることから、その呼称から同系統の村落共同体の存在やそれら相互のつながりが考えられる。

また「新羅神社」と朝鮮半島の国名がじかに表記される独立社は、①で述べたように島根県大田市、徳島県鳴門市、兵庫県姫路市、福井県南越前町(今庄)、岐阜県多治見市など全国

¹⁴⁸ さらに北の能登地方では「白比古」と、「ヒコ」の漢字が一音一字に変化する。

で数えるほどしか現存しない。さらにそれらの所在地を見ると地方に偏っており、かつての政治の中心地には見られない。歴史上の朝鮮に対する風圧にもかかわらず、その表記と神社の存立には、神社と地域／住民との結びつきに何らかの意義や強い因果関係があり、地域の人々の信奉が強くかかわっていたことが大きいと考えられる。

②について、特に山陽地方は伽耶系の神社が多く、新羅の表記神社は姫路市以外には見られない。山陰地方も同様に、ほとんどが伽耶系であり新羅系神社はわずかしか存在しない。延喜式神名帳で出雲国意宇郡を見ると、「からくにのいたて同社座 韓国伊太氏神社」が3座、出雲郡では「同社韓国伊太氏神社」も3座あるが、それらは独立した神社ではなく撰社化しており、本社に対して付属的な形態をとっている。新羅系神社が山陰と山陽地方でほとんど見出されない、ということは不自然であり、日本海に面した山陰についていえば、新羅との結びつきが強かっただけに¹⁴⁹さらにその疑問が湧く。

分布の中で○印は渡来系の神を祀るも神社名に全くそれと認識できない名称の神社であるが、長い歴史の中で社名が変えられたものである。これらの神社名称について岡谷は、古代の一時期から始まった新羅蕃国視、明治以降の朝鮮蔑視からそのように名を変えたところが多かったためである（岡谷 2014: 40）、と述べている。また、大和王権が強化されるのに伴い、『記紀』神話の神々が祀られるようになると、これらの神々は上塗りされ、下地の神が消えていった（出羽 2014: 1-2）。上田は、渡来系の神のなかにははじめ「今来の神」としてあがめられていたのに、相殿化、撰社化して、ついには消去してしまった神もあった（上田 1994: 359）と述べる。②から、山陽も山陰も畿内政権の圧力が高かったと言えるのではないか。さらに山陰では8世紀において中央から対新羅の前戦地域ともみなされており、地元の有力者あるいは人々の間で「シラギ」系の名称を残すのに抵抗があったのではないかと思われる。

畿内に目を移すと、奈良と京都には独立した新羅系神社が見られないことから¹⁵⁰、中央の権力が強力な地域ではその影響が大きく、神社名保持に耐えられなかったと見られる。またその背景として、畿内政権においては百済系の人々がその中に多数重用されていた背景があると推察できる。

④から同じ日本海に面していても、山陰がほとんど伽耶系であるのに対して、若狭湾一帯には朝鮮半島の「新羅国」を想起させる多様な表記の神社が存在する。南西部の山陰と東の若狭湾とで様相が大きく異なるのは、地域に対する中央政権の圧力や介入の差にあると言えるだろう。

¹⁴⁹ 出雲は新羅とのつながりが非常に深く、海上交通の要点であった。また交易面でも交通していた（門脇 1986: 317/321）。

¹⁵⁰ 奈良市の「漢国神社」（祭神は園神と韓神）が一社あるのみで、京都には「シラギ」系表記の神社が全く存在しない（祭神は新羅系であっても神社名として表記がない）。

したがって新羅系神社の分布には、地域と権力との結びつき、及び権力の浸透の度合いが反映されていると見る。先学が述べているように、新羅の名を残すに当たっては歴史上多くの困難が伴っていたと考えられるが、それでも地元に残っているということ¹⁵¹自体が重要な意味を持っている。全国で現在「新羅神社」と、朝鮮半島の国名の付く神社は数例しか現存しないことから(①)、上田や出羽が記す通り、その多くが表記を変えたり撰社化や廃絶などの跡をたどったのは間違いないと思われる。

新羅蕃国視、神社合祀、そして明治以後の国家主義や単一民族説を経た中、若狭湾周辺の新羅系神社はその影響を受けることなく残存し、今も独立社としてある。そしてその神社周辺に「シラキ」を表す地名が残る。

このように朝鮮半島の国名「新羅—シラギ」を冠する神社や地名が数多く見出され、大同2年(807)の『古語拾遺』に「秦漢百済内附之民 各以爲万計 足可二褒賞一 皆有其祠」とあるように、渡来の人々の祠に由来すると目される神社が集落に散見されるのが、越前のなかの敦賀郡であるといえる。

(2) 村山の研究との比較

(1)と関連付けて村山の研究報告と本研究の1.4.1の表結果とを比較したい¹⁵²。

図表 4-9 大陸と関係を持つ式内社数(村山による)と新羅系神社数比較表

		畿内	東海道	東山道	北陸道	山陰道	山陽道	南海道	西海道	対馬
a	大陸と関係を持つ式内社数 (by 村山)	29	29	16	20	24	2	5	5	2
b	新羅系神社数 (by 塩瀬)	17	7	8	17	17	12	6	37	3

出所：村山. 1968「朝鮮関係神社攷」：402 と図表 4-7 より筆者作成

村山の報告 a で式内社のうち、朝鮮関係神社が多い地域の上位 4 位を順に挙げると、畿内と東海道が最も多く、次いで山陰道、北陸道となる。それに対して村山の区分で行った b の新羅系神社数の合計では、多い順に西海道、畿内、北陸道、山陰道となっている。双方の神社数の分布傾向を見ると、外来に由来すると推定される神社には大よそ合致が見られ、畿内、

¹⁵¹ 筆者傍線。

¹⁵² 村山の神社はその対象が式内社に限られているため、当分布図の神社とは分布条件が異なってくる可能性があるが、大まかな傾向をつかむ目的で比較する。

北陸、山陰道に多く存在することがわかる。よって、大陸(朝鮮半島)と関係を持つとされる諸社と新羅系神社の分布は人の移動に伴う定住者との関連性が見出される結果となっている。

しかしながら、大きく異なる点は西海道(九州)地域と東海道地域である。前者を考えると、九州内では、式内社数は少ないが、新羅系神社は図表 4-8 にあるように、九州において濃密な分布が見られ、北九州の福岡県と中西部の熊本県(肥後)に多い。九州の場合、新羅系神社 37 社のうち 16 社、実に 43%が「白木」神社として現存している¹⁵³。このことは朝鮮半島から近い位置関係より当然ともいえるが、外からこの地へかなりの流入があったことを示している。また、式内社数よりも新羅系神社数が大幅に上回っているということは、新羅からの渡来による小村落が数多く形成され、その状況のもとで各共同体において分立のまま、小規模な新羅系の神が祀られたということであろうか¹⁵⁴。

また東海道に関して、村山論考で式内社数が多いのは、7~8 世紀初渡来人の増加によってとられた畿内政権の移住政策によると考えられる。その社数からは、東日本の開発にかかわった人々の多さを物語る。また a、b の数値の差を見ると、関東においては新羅系神社の分布が少ないことがわかる。それは図表 4-8 にも表れている。

それでは、上記にかんして地元の人は今どのようにとらえ、神社を守っているのだろうか。次にフィールドワークを記述し、考察を行いたい。

2 フィールドワークから

2.1 敦賀市白木村

2.1.1 白木村と白城神社の概況

白木村は敦賀半島の北西部に位置し、人口 61 人、世帯数 21¹⁵⁵、戸数 15 戸の半農半漁の村である。この村は村名の「白木」と延喜式に見える「白城神社」から

図表 4-10 福井県敦賀市白木地図



出所：国土地理院 <http://maps.gsi.go.jp>

2016/07/23 取得(中央下の屈曲した道路が隣村丹生に至る旧道。その左側道路(白木トンネル表示道路)が1994年完成の国道141号線で、敦賀半島横断道路につながる。)

¹⁵³ 北陸の場合、「シラキ」と読める直接表記神社は 4/17 社で 24%となっており、このことは九州にいかにも新羅からの渡来人が多かったか、ということをやがわせる。

¹⁵⁴ この問題に関しては今後の課題としたい。

¹⁵⁵ 2016/08/01 敦賀市役所による。

新羅の人々が渡来して住んだと伝えられている。近年まで「陸の孤島」と呼ばれていたが、それは半島の先端の先端にあつて主だった道路がなく、交通路は1時間以上かけて南側の隣村に抜ける背後の山道を越えるか、険しさを避けて海路を取るかという交通の不便さにあつた。そのために却って篤い信仰のもとで、村人の団結が強まり古い風習や行事などが残されてきた。

また、村の特徴としては、現在に至るまで分家禁止制度により戸数が制限されていることと、村の生活に年齢階梯制¹⁵⁶の原理が貫かれていることである（橋本 1978：3）。1983年に村の北東に高速増殖炉「もんじゅ」が建設着工されるに伴い、道路やトンネル建設、海岸整備などによって村は大きく変化した。

新羅神社は村の西部に鎮坐する。創立年代は不明。延喜式に越前国敦賀郡卅三座とあり、そのなかに白城神社しらきのの社名がある。1764年の『気比宮社記』には「白城神社 座二字白木浦一里俗傳稱二鵜羽大明神一延喜式白城神社是也」、とあることから、式内社の白城神社に比定されている。1873年の『神祇志料』（栗田寛 1971[1873]：321）には「白木神社、白木村白木浦に在り、白木大明神と云ふ、鵜羽といふ」とあることから、近世には村人によって「鵜羽大明神」または「白木大明神」と呼ばれていたようである。『新撰姓氏録』（809）には「新良貴彦波瀲武鷗鷲草葺うがやふきあえずのみこと追合命いなひのみこと男稻飯命いなひのみこと之後也。是出於新良國。即為国主。稻飯命者新羅国王之祖也」とあり、新羅人の祖神との関連が書かれている。先の『神祇志料』でも、新羅人が白木浦に住むが、彼らの国主の祖の鷗鷲草葺追合命うがやふきあえずのみことの男稻飯命を祀り、命は新良貴氏の祖である、としている。

これらの文献からも村や神社創始と新羅の人々の間に関連のあることがわかる。

写真 4-4 橋本氏の「白木の里」原稿



2.1.2 橋本昭三氏への聞き取り

1926年生まれ、白木出身、白木在住
2011年9月5日、2012年12月1日、2016年8月1日聞き取り。

白木で、敦賀市郷土博物館協議会委員長でもある橋本氏に話を伺った。氏は63年間和

¹⁵⁶ 村落の全成員を年齢階層によって序列し、各階層に集団のさまざまな機能を分担させて全体を運営統合していく制度。白木村の祭礼や村落社会組織には多くの先行研究がある（西垣晴次 1960、山路恵子 1972、関沢まゆみ 2000/ 2005）。

紙に毛筆で村の記録を書き続けている¹⁵⁷。

写真 4-5 白城神社



(1) 白木の歴史と渡来人の名残

海をすぐ近くに見下ろす村の西部に鵜^うがやぶきあえずのみこと
草葺不合尊（神武天皇の父と言われる）
を祀るという古い白城神社がある。『敦賀郡神社誌』には「(前略) 地名「シラキ」は日倉族の新羅人の住みしことあるにより起り其の祖神を祀りしとの立説があれば、今は此の説に従う」（石井左近 1933: 64）とある。しかし、氏の話は意外なものであった。昭和 51 年の発掘で、7～10 世紀にかけての製塩土器の破片とともに縄文時代¹⁵⁸の土器の破片や石棒が発見されたというのである。

新羅人の渡来以前に既に人が住み着いており、もともとこの地はある程度の村作りがなされていた。その後新羅の人々が海からやって来て住民に稲作や鉄を伝えたのではないかと語る。そして「高い技術を持っていたから皆従うたんやろね。」と続けた。橋本氏の話からすると白木の歴史はもっと時代を遡ることになるが、真相ははっきりとはわからない。

村の習慣として今から 120 年ほど前、氏の孫祖父、孫祖母の代までは玉子は決して食べなかったといい、橋本氏自身も鶏肉は家の中で絶対食べさせてもらえなかった。それは信仰上によるといい、白城神社の祭神・鵜^うがやぶきあえずのみこと
茅葺合尊が鵜の羽で葺かれた小屋で生まれた伝説に由来するとのことである。

(2) 生活の苦しさと信仰

「陸の孤島」にある村の生活は厳しく貧困であったが、それ故に村人は信仰を拠り所としてきた。例えば、村の病気、不漁、干ばつ時には白城神社に「お百度参り」をした。

村に不漁や早魃、流行り病などがあつた時、神に祈願するために村の男性がそろって拝殿に上がって百度参りをした。村の責任者が（細い）竹の棒や椿の葉 100 枚を持って

¹⁵⁷ 古文書が存在しなかったために村が損害を被ったことがきっかけであるという。将来のために記録を残そうと決意し、1978 年には「白木の里」を発刊した。

¹⁵⁸ 大学の考古学者の調査により、4000～6000 年前との結果が出たとのことである。

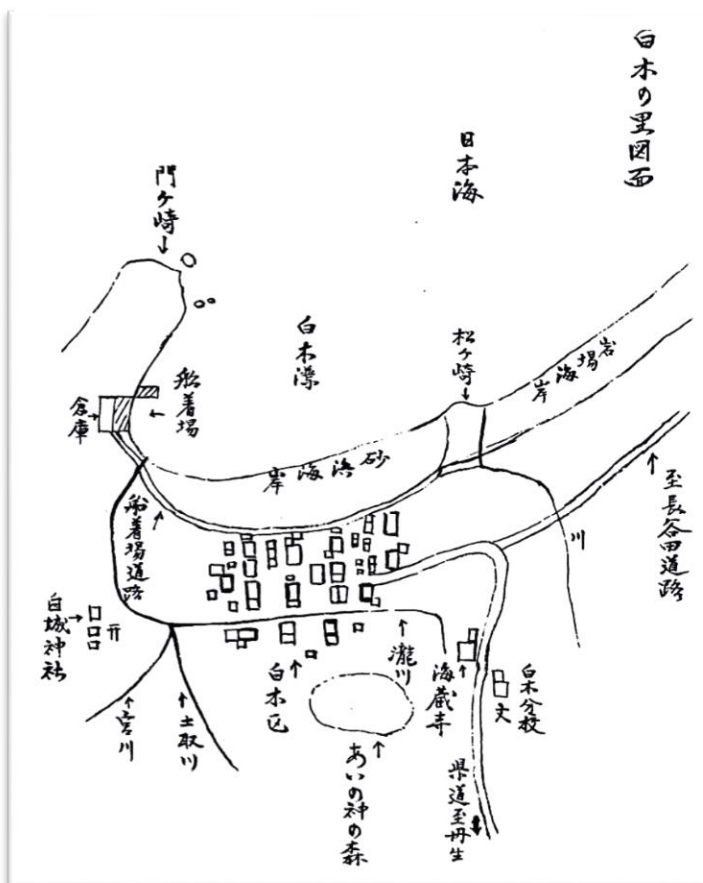
数えて、皆で百辺拝んだ。一回々座って拝む。それが大陸式の拝み方。(中略) そういうものが(渡来人の)名残やないかと思うんですけど。それは私が20歳か30歳の頃までやっていたが、今はやらんようになってしまったね。

そしてもう一つ個人の祝い事としての「お百度参り」もある。参るのは子どもで、何かめでたいことがあった時に子どもに参らせる。その時に親は米粉で鏡餅を二個作って供えて、百度参りが終わったらそれをのして村の子供たちに配る。だから、その時には村全部の子どもが神社にやってきて、みな餅をもらって家でそれを焼いて食べる。私も小さい時よくもらった。これももう7~8年くらい前から見んようになった。

閉ざされた村であるからこそ有事や祝い事に際して村全体で神に祈り、個人的な子どもの祝い事に村中の子供たちがかけつける、という形からは、集団の結束と信仰心の強さが見出され、個人的行事であっても村全体に還元するという形をとっていたことがわかる。

さらに橋本氏は次のように続ける。「白木村の東南方向には西方が岳という山があつて、^{さいぼう}帰

図表 4-11 白木の里図面



出所：橋本 1978. 『白木の里』：7

化人が多く住んでおつて、天気のいい日は山の上まで上がつて、故郷

(新羅)に向かつて拝んだ。西方が岳=西望が岳。成功した人も難儀した人も故郷をしのんで山から西の太陽の沈む方向へ向かつて拝んだ。それで西方が岳という説がある。ここの人の言い伝え」。橋本氏は西という方角をかつての渡来人の故郷と結びつけて語る。

またこの村には「あいの神の森」と呼ばれる古い時代に土葬などが行われた場所と推定される聖地がある、という。この森の入り口にある大石については「石の下には大切なものが埋めてあるが、白木に如何ともし難いことが起こったときこの石の下を掘れ。それ以外には絶対に掘るな」と言い伝えられており、その禁を破った者にはたたきがある

とされている。

この「あい」とは、幸いをもたらす海から吹いてくる風、そして「あいの神」とはその風を神様ととらえていることを意味するのだろうか。

(3) 海流の強さ

また、氏は対馬海流について次のような経験を話す。

波に乗るとあっという間にすごい流れがありますからね。5～8月ごろまで。船の中で櫓やめてじっと寝とつてもね、一時間もするとずーっと敦賀半島の向こうまで流れて行ってしまふ。定置網は川に流れて川の入口がふさがってしもて取れないときが一週間ほどある。ほいて（そして）、門が崎¹⁵⁹って、8月は水が水晶みたいにきれいで、サザエが1m深さに見えて、採ろうと思って『ねじがえ』っていう櫓を動かしながら竿でやるけど、絶対採れん。三本股の竿がサザエの所まで行かん。（船が）みんな流されてしまふ。それだけ流される。

そして近年、朝鮮半島の釜山辺りから九州へ上陸しようとした機械船が櫓で渡ろうとした所、予想よりはるか東に流され、目的地に着かなかった、という話を付け加えた。氏の話からも、「海流」の重要性が見出される。それに乗って半島や大陸からの渡来者が九州からのみならず、日本海からも入ってきたことが確かめられる。

最後に敦賀湾沿いに新羅系神社が点在していることに対し、「白木は平地が少なかったから、次々に来た渡来人は（敦賀湾を南下して）他へ移って沓見や金ヶ崎、疋田¹⁶⁰やら、今庄に住んだりしたんやろうね」と語った。

2.1.3 語りからの考察

半島の突端の海村で生きてきた人にしかわからない潮の流れ—船の中で寝ていると「ずっと東に流される」という話から、海流の速さとその強さに驚かされるとともに、日本海ではその潮流に乗れば移動が可能ということがわかる。氏の話では、特に5～8月に潮の流れが速いという。

白木村の起源として縄文人／新羅からの渡来人／混住の3つの形が考えられるが、聞き取りから混住のあったことがわかる。氏の話からは際立った渡来人の足跡は見出されないが、

¹⁵⁹ 白木村の北西部突端にある。

¹⁶⁰ いずれも敦賀湾周辺か、近江との境界山間地。

所々にその片鱗が見え隠れする。

卵や鶏肉の禁忌についてうがやふきあえずのみこと鵜茅葺合尊の伝説と結びつけてお話しされていたが、かたや民俗の世界では鶏を神聖視して¹⁶¹その肉や卵を食用禁忌にする所は各地にある。この白木の人たちが鶏を食べず飼育もしないことについて、金達寿は「新羅がかつてはその鶏を神聖視し、国名も一時は『鶏林』としたことがあったからにちがいない。その意味では、この集落は今日の朝鮮『本国』自身よりもなおいっそう新羅的である（後略）」（金達寿 1975: 57-58）と記し、その禁忌を国名と結びつけている。新羅は第4代の王の時、ケリム「鶏林」と呼ばれており新羅国は鳥と関係が深い国とも考えられる。

また宮本氏が言われる通り、神社への礼拝の作法が平伏式であることは外来の方式の名残かもしれない¹⁶²。

橋本氏の話から村全体、また個人的な神への対峙が近年減少あるいは無くなったことがわかるが、「神についての（中略）解釈も永い年月には少しずつ変わって居る」（柳田 1969[1950]: 471）のであり、特にこの村においてはもはや「陸の孤島」を消し去った交通路の変化と、高速増殖炉の存在が村民の生活に何らかの変化や影響をもたらしているのは確かである。しかし、白城神社の霜月祭りの参与観察で¹⁶³、古風な神事が厳格に執行されているのを目の当りにしたとき、生活上の変容はあっても村人の鎮守への畏敬の念は決して消えることはないだろう、と思われた。それは神に祈る他なかった厳しい生活のなかで、長い年月を経て連々と受け継がれてきた彼らと集落の生き方の原型なのである。

図表 4-12 沓見周辺地図



出所：国土地理院 <http://maps.gsi.go.jp> 2016/08/25 取得

3 敦賀市沓見

3.1.1 沓見しらと信露しら貴彦きびこ神社の概況

沓見は敦賀市の西部に位置し、三方を山に囲まれた扇状地である。水が豊富な

¹⁶¹ 鶏の報晨性は太陽の再生信仰と結びつき霊鳥視されている。元旦の鶏鳴は長寿や富貴をもたらしたり、魔を追い払うなどとされ、昔話などでも重要な要素となっている（『日本民俗辞典』項目「にわとり」: 414 菅豊記述）。

¹⁶² この点に関して、日本には一度ずつ膝をついて行う参拝方式は、外来由来と思われる神社以外でも見られる、という（2014/11/9 若狭歴史博物館より）。

¹⁶³ 2012年12月1日実見。その詳細は山路、関沢の研究を参照されたい。

ことにより敦賀市では最大の農村集落であるが、近年では宅地化が進み、人口が増えている。2016/06/30 現在は人口 1475 人で世帯数 552 となっている¹⁶⁴。

白木村の橋本氏は「白木は土地が狭いから、杳見に住んだのではないかと話したが、白木の同族が移り住んだ可能性もある地である。当地の地籍図を見ると、「白木」と「白木谷」という地名があることから、その関連性が推し量られる。この集落の東側一帯には広々としたなだらかな水田が広がっている。地区の高台には数基の後期古墳が存在し、古くから開けていた村とされ、村内には二つの式内社—信露貴彦神社と久豆弥神社がある。前者は村の中央の北西に、後者はその神社の約 250m 程南に鎮座し、地元の人々は信露貴彦神社を「男宮」、久豆弥神社を「女宮」と呼んでいる。前者の創立は『敦賀郡神社誌』によると推古天皇 10 年（602 年）

写真 4-6 杳見の信露貴彦神社



（石井 1986 [1933]: 631）。『文徳実録』（856）の九月丁巳「越前国（中略）信露貴彦神等、並預ニ於官社一」、同二月戊辰「信露貴彦神並授ニ從五位下一」とある。新羅からやって来た人々が奉斎したと思われる神社である。

また、後者の久豆弥神社も創立が古く「この両社の特殊の神事には交互連鎖があ」（石井 1986 [1933]: 624）り、例祭祭事は両神社間にて行われる。

神社は少し高台の山裾にあり、杳見の集落やなだらかに広がる田畑が見渡せる所に鎮座する。地籍図では、鎮座地は「宮の内」、参道は「宮の前」、そこから広がる田地は前述したように「白木」とある。

信露貴彦神社の祭神はにぎのみこと邇々藝命 日本武尊であるが、往古より地域の人々は白木大明神と尊称している。社家は龍頭氏。これら二つの神社合同で行う著名な祭りの一つに 5 月 5 日に行われる田植祭があり、杳見祭とも言われている¹⁶⁵。現在では保存会によって王の舞¹⁶⁶、獅子舞、田植え唄などの神事芸能が信露貴彦神社と久豆彌神社の間で二回奉納されるが、かつては氏子集団による祭礼であった。

¹⁶⁴ 敦賀市市役所市民課による。

¹⁶⁵ この祭は『敦賀志』（1845～50）に「種々の作法、甚だ古雅なり」と書かれている。

¹⁶⁶ 明治中期までは 4 月 6 日、その後は 5 月 6 日に行われていた。王の舞とは「平安初期～鎌倉初期にかけて、主に中央の大社寺で行われていた祭礼で田楽・獅子舞などとともに演じられていた。現在でも十六件の事例を擁する福井県の若狭地方をはじめ、各地に広く分布している」（橋本裕之 1997: 7）。敦賀市においてはこの事例のみである。

この神事は横川忠雄によると、起源をかなり遡ることができ、平安末期頃に京で流行した祭礼であろうとされている¹⁶⁷。

3.1.2 地元の人々の語り

【横川氏】 男性、1944 年生まれ、杳見在住、同出身、元自治会長

2012 年 9 月 16 日、2013 年 5 月 4 日、2015 年 5 月 4 日聞き取り

(1) 村の由来と神社への認識

杳見の公会堂で初めて横川氏にお会いし、お話を伺った。まず氏はこの村の風習について『杳見には、洗濯物を朝鮮のキヌタに似た木棒で打って洗ったり足で踏んで洗うといった古い風俗が数多く残っていた』（足立 1985: 136）と書かれていますが、そういう韓国由来の風習は残っていないですね」と笑いながら話した¹⁶⁸。「村の人は（新羅由来の村かもしれないということ）あまり意識していない。1000 年以上前のことはわからない」と話され、「でも、白木・白川という字名はあるし、姓もあります」と続けられ、地区の地籍図を見せてくださった。「渡来系の影響はあまり見られないけど、信露貴彦神社が渡来系の神、という認識はあります」とのお話であった。

写真 4-7 王の舞（信露貴彦神社）

(2) 御田植祭の中断と復活

信露貴彦神社の祭りは毎年 5 月 5 日に行われ、御田植祭と呼ばれていることは先に述べた。この祭りでは王の舞が奉納されるが、脚注 166 にあるように平安時代に京都で盛んになったものが若狭地方へ伝わり、その源は大陸に由来していると言われている。この地域の新羅系神社で王の舞神事が行われ



¹⁶⁷ 藤原定家の『明月記』（1200 年）等の文献に「王の舞」記述がある。また 12 世紀の「年中行事絵巻」中の「祇園御霊会」^{ごりょうえ} 図の祭り行列図が杳見の田植祭行列に酷似している。学者（水原渭江、錦耕三など）によって、その源流は舞楽でありさらに大陸にまでさかのぼれると推測されている（横川 1984: 26-30）。

¹⁶⁸ 一方、他の村人からは「洗濯板が出回る以前には足で踏む洗濯法は一般的に行われており、また木の棒を使う方法は話に聞いていた」との聞き取りを得た。

るのはこの杳見だけである。地元の人のかこれまでの動きが、本稿の研究目的である伝承主体・伝承継続という点で重要な示唆に富むことから、伝承の現在を見るために御田植祭を巡る伝承者の姿を記述する。

伝統のある御田植祭は2002年まで中断していた。氏は祭りの次第と神事芸能のそれぞれを詳しく説明されたあと、その再開に向けた地域の取り組みを語った。「10年間かかって皆で保存会を立ち上げた(2002年)。もともと氏子の祭りであり、個人の家を解放して当屋がお祭りの宿にするのだけど、お金も要るので大変だった。それを保存会という形をとれば、祭りのためのいろんなお金を出すことができるし、氏子さんの神事と祭りを分ければ、可能になる」ということになった。御田植祭は高度経済成長時代の昭和40年から50年代初めにかけては(1965~1975年頃)実施が数年で1回、その後は毎年行われてきた。しかし個人的な費用が多くかかることから1987年より15年間中断した。その後2002年地区内有志20人で保存会を設立し、翌年に復活を果たした。2008年に杳見御田植祭は県の無形民俗文化財の指定を受けた。

中断の理由には複数あり、①お金が要ること、②農作業と重なる祭りの時期、③農地開放による宮座¹⁶⁹の崩壊、④祭りを維持してきた人の意識の変化があげられるという。これまで限られた家が祭りを取り仕切っていたが、昭和40~50年は諸戸¹⁷⁰解放の年代で維持が困難になった。さらに「神様に願わなくても稲作収穫が可能になった」と農業従事者の信仰心の欠如、社会と農業の変遷があると氏は分析する。

氏はもと高校の英語教師であったが、在勤中に当地の祭りを詳細に研究、『杳見の祭り—信露貴彦・久豆弥神社に残る中世の神事と芸能』を1984年に出版した。この情熱は仕事柄、外国文化と衝突したとき否応なしに目が向いた自身のアイデンティティだったという。「英語教師で自国の文化に理解がなく、ただ教えているのはどうかと思うのが、私の考えです」とその心境を述べる。そのことが原動力となり、氏の祭りの歴史と意味づけ、文献や祭のマニュアル発掘と記録保存は祭りの復活に大きな役割を果たした。それに対して氏は下記のように綴る。

祭りの神事芸能を伝承している人や、復活を望む人たちがいて、それが可能になりました。小生は過去の祭りの記録や祭の意味を提供したに過ぎません。それぞれの人たちが、自分たちの得意分野で協力して、はじめて徐々に昔の形に祭りは復活しました¹⁷¹。

¹⁶⁹ 「決められた一定の資格を有する人間が神仏の前に一座して祭を行う組織」(『日本民俗辞典』項目「宮座」: 512 福田アジオ記述)。

¹⁷⁰ 「杳見には神事にあずかる家筋が決まっており、これを諸戸という(萩原 1966: 259)。また西垣によると、モロトは大正13年(1924)に解散し、その条件はその土地所有額によるという。解散後の新組織には小作人は認められず、組長は14戸の諸戸になった(西垣 1966: 280)。

¹⁷¹ 横川氏からのメールによる(2012年10月4日回答)。

祭りの再開によって思わぬ効果も生まれた。旧集落と新興住宅の人たちとの交わりがそれまで以上に親密になり、ケーブルテレビで報道されたことによって、他地区の人々から県指定無形文化財になったということで高く評価を受けた。その結果集落の人たちが自分の村に誇りを持つようになったことも副次的な効果だという。

横川氏によると、祭りの再建に際して一番の問題は政経分離であったといい、この課題を神事は氏子、祭芸能は保存会という形で解決した。課題として宮座の解放に伴う諸問題があり、「どこの祭りでも古くからある祭りは宮座の解放が大きな問題です」と述べる。宮座は、村落における特権的神事集団である。それによって、村人全体が神社に等しく関わりをもつことができなくなり、封鎖的な状況を招いた¹⁷²。井ノ口は「宮座の抱える独占・差別は現代社会に受け入れられにくく、存続が困難な場面が多くなっている」（『日本大百科全書』項目「宮座」：514 井ノ口章次記述）と、その弊害を指摘している。

氏が述べるように社会構造の変化した現代の地域社会においては、差別を伴うこのような閉鎖的な制度は旧態ととらえられ、大きな課題である。特に杳見は昭和60年代から宅地化が進んで新しい住民が増加している地区であり、村落の形態や住民の年齢構成、その価値観などにも変化が起きていると目される。祭事の執行に当たって、このような固定的な制度の残存は、伝承継承に関して何らかの硬直化をもたらすことを意味する。この問題に柔軟性をもって対処できたことが復活へ動いたものと思われる。

【S氏】女性、1930年生まれ、杳見在住、地区外から嫁ぐ、神社前宮司の妻
2012年9月17日聞き取り

お宮の見える緩い坂の参道をまっすぐ登って行くと、神社の祭殿に腰を下ろして待っている女性が見えた。

S氏は九州から1949年にここへ嫁いだ。ここには先祖の大きな墓が13あるという話の後、宮司のお祖父さんの話となった。お祖父さんである龍頭衛氏が7代目で亡くなったが、彼は金達寿の『日本の中の朝鮮文化』5（若狭・越中・能登・越後他）に出てくる龍頭氏である。お祖父さんはその時『朝鮮の人（金達寿）が来た』と言っておいでた（いらした）」という。

「それから何年かに一回、韓国の人が来ます。去年学生さんが来て鳥居の写真を撮ってなさって、『新羅』がこんな漢字¹⁷³で書いてある、ってちょっとびっくりしていた」とも話した。

また、10年以上前に前述の横川氏が来られ、「古い文書を見せてほしいと、全部読んでい

¹⁷² その後「戦後の農地改革と1960年代以降の高度成長期を経て解体が進んだ」（『日本民俗辞典』項目「宮座」：514 福田アジオ記述）。

¹⁷³ 「信露貴」の漢字を指す。

らした」、との話からは、氏の熱意を知ることができる。そして祭りについては「昔は順に家を開放してそこで舞の稽古をしていた。でも祭日の日の接待などもあって、女の人は何日間もそれはもう大変」と話す。その期間は2週間以上に及んだ。彼女の話からは、当屋に当たった家の女性達の負担が女性目から語られ、それは中断した理由の一つであったろうと思われる。

神社の真ん前とその先一帯は「宮の前」「白木」という地籍である。彼女は神社の敷地はもとかかなりの面積があった、と言って神社の前方遠くまで指さしたが、それも農地改革で少なくなってしまうと寂しそうに語った。しかし、地籍の名前とこの神社の名前と併せると、その由来に朝鮮半島との何らかの結びつきが濃いと考えてよいだろう。

【T氏】男性、1941年生まれ、杓見在住、同出身、杓見御田植祭保存会所属
2013年5月4日、同5月5日、2015年5月5日聞き取り

(1) 新しい祭りの形

T氏によると、敦賀の市街地から杓見の東にある敦賀市総合運動公園（図5右下参照）にかけては低湿地帯であった。そのため西側の山裾・杓見の方から人が住み始め、当地は古い集落である、と話す。保育園・小学校との祭りのかわりは重要で、それがなかったら実施は困難であるが、塾通いに忙しいなかで子どもを捜すのが大変だという。祭礼には大人子ども全部で70人は必要で、着付けの人も10人は要る。

写真 4-8 御田植祭の行列



参加者は保存会が募集する。祭りの役柄構成が広いので、年とった人から子どもまでが必要となるが、「子どもが出ると、親も関心を持ちますしね」と住民の理解と浸透を期待する。祭り前夜、公会堂における通し稽古時に再度お話を伺った。「昔は家に8畳二間がないと練習ができなかった。そのため当屋は一ヶ月間自分の家を開放していたが、今はこうしてここでできる」との話からは、前述のS氏の話とともに、祭りに際して当屋の負担の大きさが中断の原因であったと推し量られる。費用は区の自治会、市や県、二神社などからの所出金により運営されるが、衣装や太鼓などの購入費は高額で¹⁷⁴この費用の捻出が検討課題だという。

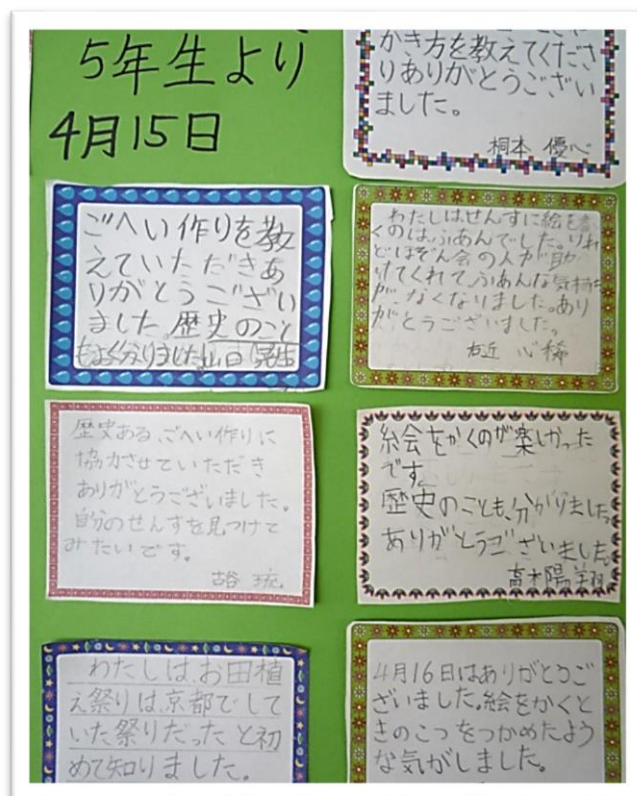
¹⁷⁴ 例えば、衣装や太鼓などの購入金額は各々30万円以上である。

写真 4-9 御幣



(御幣さんを瑞垣から行列に移す。御幣は扇子 16 本で作られ、それぞれに子どもたちの絵が描かれている。背景は公会堂。)

写真 4-10 御幣作りをした小学生からの手紙



(「歴史ある御幣作りに協力させていただき～」
「不安だったが保存会の人が出てくれて～」
「歴史のことがわかった」などの感想がある)

「氏子のみならず、オープンで間口を広げること」と T 氏は現在の運営方針を熱く語る。この地区では次世代に継承させていくために、「こども教室」を開講している¹⁷⁵。

当地区は宅地開発により人口増が続き、2010 年 10 月時に 15 歳未満人口が 271 人であることから¹⁷⁶、それは祭りを次世代につなぐ適切な方法であると思われる。「絶えず新しい刺激を受け、絶えず新しい刺激を吹き込むこと。自ら狭い殻を作るとどんどん小さくなるだけ」——自治会から助成をもらっていることもあり、緊張感と柔軟性を持って継承に臨んでいる姿勢が伝わってくる。

(2) 祭りに投影されていること

氏は新羅と日本の関係について次のように述べる。

¹⁷⁵ これは文化庁委嘱事業「伝統文化子ども教室」活動の一環。杳見教室の主な内容は、太鼓打ち／祭りの歴史と道具（御幣や紙垂）の意味／紙垂、御幣作り（白扇に彩画彩色）／祭事行列参加者が履く草履材料の藁打ち・草履作りなど。2007 年には事例集に掲載された。

¹⁷⁶ 2010/10/01 の国勢調査結果による。(http://toukei-labo.com 2016/07/24 取得)

上古の新羅のかたの活動には目をみはるエネルギーがあります。彼らは往時の技術で海を渡って日本に来てからも、かなり移動しています。今日現在名を残す偉人だけでなく、市井に見られる多数の人々が日本の北九州、出雲、若狭に上陸して在来の住人と交流し、文化、技術、道具、稲作りを伝えてくれたのでしょうね。

おまつり、神様、お参りの作法などに大陸→朝鮮半島からの文化が日本古来のものと言われているものにかなり投影されていることを感じることは日に日に知れば知るほど強くなります。

氏は「民俗芸能を探っていくといろいろなことがわかってくる」と昨日話していたが、その意味を上記の言で理解することができた。日本と現在という枠を拡げて地域の祭りに空間と時間を交差させることは、運営にあたって重要な基盤となることだろう。

【再び横川氏】 2015年 5月4日 聞き取り

この地域がかなり古いことは文献や地元の人から伺っていたが、それを裏付けるような証言を氏から新たに得ることができた。

村の人から聞いた、として話された。当集落は扇状地が開拓されてできた地で、開墾されて水田が作られていった。1960年代の耕地整理時に杉の上部が切り取られ、下部だけ水田の下にあったものが大量に出てきたという。地元の人はいくつかを「神代杉」と呼んで、うまく引き起こし磨いて飾っている家もあるとのこと。「大きな杉を倒し、水田にし、米を栽培したと思われま

す。扇状地ですので、村の東部（運動公園近く）の水田は沼地に近い状態だったので。今でもそのため多くのパイルを打ったにもかかわらず、その付近は地盤沈下に悩まされています。そのような深い水田では「田船」を使い農作業をしました。耕地整理前のその光景は知っています」という話であった。

その杉の年代をお聞きしたが不明とのことであった。発見時は高度成長時代で、趣味人を除いて神代杉の価値がわかる人などいなく、まして鑑定などは思いもよらないことだったと思う、と答えた。

3.1.3 語りからの考察

横川氏・T氏二人の話から、祭りの再建までの経過をまとめると下記のようなになる。

1. 従来は二社二組の氏子と数名の人々で祭りを執行していた。費用は各神社の組頭の負担であった。

2. 再建時「面倒だからやりたくない」という消極的な氏子に対し、「芸能部分は責任を持つので、足を引っ張らないでほしい」と説得。
3. 保存会発足の前年（2001年）に舞い、行列なしの形だけの祭を行う。その時「お祭りはいいな」という村の雰囲気ができる。
4. 翌年20人で保存会発足。即財政確保のための活動を行う。
5. 2003年祭復活。住民の協力を得、裏方を入れて100人くらいを巻き込んだ。財政面では初年度は寄付金で賄った。
6. 次年度2004年から助成金が毎年降りることに決まり、財政的な裏付けができる。
7. 地区民への呼びかけを開始。新興住宅地の人の中から協力者が現れる。
8. 敦賀市からの文化財指定申し入れを受ける。
9. 2007年ホームページを立ち上げたことにより、対外的に知られるようになる。
10. 2008年杳見御田植祭が県無形民俗文化財の指定を受ける。

物事が一旦消えた後、それを再建復活するには多大なエネルギーを要する。当地の祭りも同様であった。横川氏が「宮座の開放が大きな問題」だと述べたように、現在の世の中の動きに適応が困難な旧態の名残がある。T氏にとって上記のうち2.の課題が先決で、この解決が再建のために一番大きかったと語る。インタビュー時2013年の会員数は56人で構成は氏子、氏子外、新者（新入者）となっており、「若い人にどんどん一緒にやってもらっている」、とのことである。氏子のみならず、間口を広げてオープンな体制を取るT氏は、会員のリードを円滑に図るため、「1年間に何回か会員さんに集まってもらう機会を作っている」といい、従来の閉鎖的な祭りの慣習を破って新しい形での伝承継続を日々模索している。かつては限られた特権を有した人々だけによった祭りが、子どもたちによる御幣作りを筆頭に、現在ではその枠を取り払い地域全体の参加が可能となった。

しかし保存会活動への葛藤もある。会に活気や刺激を入れるとその反動の揺り戻しが起こるといふ。会のなかには旧態を取り、前向きになり難い消極的な場面が見られることもある。そんな時、氏は一旦冷えると熱くする労力には沢山の人の大きな労力が要ることから、“とまれ、釜の火を消さぬよう”、と自身に言い聞かせている。

御田植祭は2003年から継続されている。横川氏、T氏ともそれぞれの得意分野で力を発揮したことにより、「徐々に昔の形に祭りは復活」（横川氏）した。御田植祭の歴史的民俗的価値を明らかにした人、祭りを記憶していた人々、再開を望む地元の人たち、組織運営に卓越した人、新しく加わった層、次世代の子どもたち、これらの人々が祭礼に欠かせない力をそれぞれに出し合い、それがうまくかみ合って再建継続が成った好例だと思われる。

このような動きには、古い時代から人々の精神的な支えであった神社への崇拝が、地域の

人々に途切れることなく流れ、そして新しい住民にもそれが伝わっていることを思わずにはいられない。「釜の火」は伝承者の内面の底に埋んでいると言えるだろう。

また、横川氏の語りの中の「神代杉」からはその年代が確定できないが、地元の人が「神代」と名をつけたことが、古さを物語っているようである。当時人の手によるしかない、そのような稲作へ向けた開拓開発への過酷な労働やその後の収穫への祈願には、集落や人にとっての神の存在が大きな比重を占めたであろうと考えさせるものである。開拓者が新羅国と何らかのつながりがあると断定することは慎重にならないといけませんが、神社名と白木という地籍、開拓時と思わせる杉の大木の下部の発見は、その断片となり得、かつてその開墾時の人々と神社との古いつながりを考えさせるものである。

図表 4-13 今庄地図

次に、沓見から約 20km 東北に位置する敦賀の隣、南条郡南越前町今庄について記述する。

4 福井県南越前町今庄

4.1 今庄の概況と渡来系神社

今庄は越前を流れる日野川¹⁷⁷の上流域に位置し、1955 年より南条郡今庄町、2005 年市町村合併により、南条郡南越前町今庄となった。2016 年 8 月 1 日現在、人口 3955 人、世帯数は 1329 世帯¹⁷⁸である。当地は古くから越への入り口としての交通の要所であった。地形は山地のなかの盆谷であり、標高は 128m。三方を山に囲まれ、東北、東南はいずれも 1000m 以上の山地となっている。西側山地は 6~700m 級の山々が続き、「海岸まで蓋をしたように閉じている¹⁷⁹」（今庄町誌編さん委員会 1979 :3）。



出所：<http://map.goo.ne.jp> 2016/09/05 取得

¹⁷⁷ 日野川は越前の平野部中央を流れ、福井市北部で九頭竜川に合流する川である。

¹⁷⁸ 今庄総合事務所による（2016/08/22）。

¹⁷⁹ 古くこの山塊が越と京畿間往来の障壁となっていた。

地勢から今庄以北は北陸型気候、以南は山陰型気候であり、第1章で述べたようにそれはまた県の行政区分ともなっている。豪雪地帯としても有名で、冬季下り列車に乗って敦賀を過ぎ、トンネルを抜けて今庄に至ると雪国であった、という経験は多い。

敦賀郡に属していたことがあるため、敦賀との関連が深いと思われるが、『今庄町誌』にも新羅国人が敦賀平野から今庄郷へ何らかの事由で移り住んだという記述もあり、敦賀半島白木村の住人からも同様な話を聞いた。

神社名に新羅・新羅、信露貴、白鬚、白髭、山川に信露貴、叔羅（しらぎ、またはしくらと呼称）など、朝鮮半島との関連を思わせる地名が残る。

今庄不老清水に鎮座する新羅神社は創立年代不明。祭神は神社略記によると、素盞鳴尊すさのおのみこととある。文献では新羅神社という代わりに「新羅明神」とするものも目立つ。この社の御神体が新羅明神の木造であることから、当社は三井寺との関連も考えられる。しかし、三井寺園城寺の「新羅善神堂」が新羅系帰化人の奉祀した神であることより、円珍の時代（9世紀半ば）よりもはるかに古い時代に新羅系の人によって祀られたものだろう（足立 1985: 138）とする説もある。全国の新羅神社を訪ね調査している出羽はこの神社の位置づけを「仏教との習合がなく純粋な新羅明神として現存する貴重な社である」（出羽 2004: 65）としている。

写真 4-11 今庄の新羅神社



4.2 フィールドワークから

【新羅神社宮司さんへの聞き取り】

1942年生まれ、今庄外在住 2013年9月15日聞き取り

4.2.1 新羅神社にて

新羅神社を訪ねて宮司さんにお話を伺った。この神社は「しらぎ」ではなく、「しんら」と地元の人に呼称されている。今庄駅を降りて昔の街道沿いを歩くと、間もなく右側に立派な鳥居が見えた。宮司さんに神社の起源をお尋ねしたが、文献が残っていない、とのことであった。頂いた神社の略記を読むと、由緒は「今庄郷開闢の産土神で、『延喜式』にある式内社信露貴彦神社であると言われている」とある。

しかし江戸時代前には専門の神職がいなく、氏子が管理をしており専門の神職が当神社に
来たのは江戸末期であったという。最初は^{ひうち} 燧山という山上に鎮座していたが、木曾義仲の築
城により現在地に降りた。

今庄という名称については、白城→今城→今莊→今庄となったという説があるが（坂野二
蔵 1801）、氏は^{いまき} 今来→今城→今庄という変遷があったとする。今来とは「新しく来た人」と
いう意味であり、上田によると、5世紀後半頃に来た百済の技術者たちを^{てひと} 今来の才伎と呼ん
でいた。また今来がある以上、古来もあり、そのもっと前もあり、絶えず今来があったと解
釈してよい。また、元来今来という漢字であったものが平安時代には今木や今城に変わった
上田 1974: 196/304) という¹⁸⁰。「いまき」という言葉のなかには、渡来の波一幾度となく
海を越えて帰着し、平和裏に日本に住んだそれぞれの人々と、彼らを迎え入れた土着の人々
の存在が表わされていると思われる。

最後に氏は、「日本は外来文化をすべて鵜呑みにしたのではなく、取捨選択をして取り入れ
ていった」とその例をあげて説明をされた。

4.2.2 もう一つの新羅神社

写真 4-12 荒井の新羅神社

この村の入り口を南東に向かって
歩くと日野川の源流に近い夜叉ヶ池
¹⁸¹がある山(かつ信露貴山とよばれた
山)へと続く山道になる。「荒井」と
いう名称も安羅との関連を思わせる。

『福井県今庄町誌』（今庄町誌編さ
ん委員会 1979）には祭神素盞鳴尊、
式内社信露貴彦神社と称したと記さ
れ、『福井県神社庁』には創立年代は
年月不祥で、社には平安時代作江戸
時代彩色の男女神座像二対が安置、とある。（同 1994）。



¹⁸⁰ 『古代の日本と朝鮮』を読むと、帰化人について最初は差別的な眼は人々に存在せず、むしろ「今
来」には歓迎の意味が含まれている、と対談の面々は語っている。それが変化していったのは7世紀
頃からの貴族の支配体系によるもので、一般民衆と支配層との意識には異なりがあった（1998[1982]
司馬遼太郎他 129-132）。

¹⁸¹ 岐阜県境の山稜にあり、海拔 1099 メートル、周囲 230 メートル、最深 7~8 メートルで古くから雨
乞いの池として信仰を集めた。日野川の水源に近い（山本勝士 1998）。池の位置は図表 4-5: 108 参照。

神社は村の奥にあり、座地名は字「宮の下」である。小高い山の入り口に大岩が4石、そこを過ぎると階段に鳥居が立ち、少し登った平地に古びてこじんまりとした本殿がある。残念ながら男女神座像は見るができなかった。しかし村の人たちはこの大岩を狛犬としてここに運び据え付けたのだろう。岩と階段と鳥居、本殿だけの社であるが、谷奥の小山のふもとにあり夜叉ヶ池への登山時には始めに必ず通る地でもある。池そのものを御神体としていた古い時代に、その池に向かうのに最初に通ずる地域の社であったのだろうか、どこか古さの漂う社という趣があった。

お話を伺おうとしたが、戸数の少ない村には人影がなく、思い切ってインターホンを鳴らして神社について聞いてみた。若い方で、「はっきりとはわからない。でも、子どもが夏休みの宿題で調べたら、昔々何か偉い人がここにいた、って---。」という答えであった。

ここで、この地域を流れる日野川について説明をしておく必要がある。この川は時代、また流域ごとに異なった呼称を持つ。『今城の歴史探訪』には柴田友明による日野川呼称の変遷

が紹介されている（山本 1988: 65-67）。特に古代、中流域では叔羅川¹⁸²、近世では白鬼女川や信露貴川などと呼ばれていた。古代、上流域今庄での呼称については不明であるが、中世以降には能美川、日野川、今庄川、19世紀初には信露貴川であった。

1738年の『越前国名勝志』に、信露貴川として「一書ノ古記ニ曰、今は白鬼女川。(中略)川上ニ信露貴彦命神社有」とあることより、川上の神社とは荒井の新羅神社を指しているとも考えられる。

今庄にあるもう一つの新羅神社や白髭、白鬚神社は、いずれも川上にあるとは言い難く、こ

の神社が一番川上に近く、上記文献ではこの荒井の新羅神社が最も該当する。また後で紹介するが、いくつかの文献において信露貴彦神社は日野川の源流近くの池一夜叉ヶ池であるという記述が見られる。「山上高所にある池に対する信仰は、古くかつ素朴なものとして発生し

写真 4-13 夜叉ヶ池



出所：

<http://hokurikushinkansen-navi.jp/pc/spot/arti> 2016/09/06 取得

182 「叔羅川 瀬を尋ねつつ 我が背子は 鶺鴒川立たさね 心なぐさに」(『万葉集』巻十九 大伴家持)。叔羅には「シクラ、シラキ(シラギ)」の2つの読み方がある。叔羅について『越前古名考』では「叔羅モ古へ叔羅幾トモ書ケルヲ、幾ノ字ヲ去テ二字トシ、しらきト読ミケルニヤ。又新ノ草叔ニ似タルコト有レハ、誤リケルカ」(坂野二蔵 1801)と述べられており、「シラキ」の読み方に近いとする立場である。

た。それはその神秘性から、農に水を与える力を持つと認識されていた」（野本寛一 2006[1990]: 86）とあるように、夜叉ヶ池はその神秘性—高山地にありながら決して枯渇しない池—と居住地を流れる河川水源地に近いと、先人がその池自体を御神体として崇めたと思われる¹⁸³。そして、神と定めたその池を擁する山々、池近くから流れる上流の川も神聖視して「信露（貴）」を付け、その名を伝承していったと考えられる。

4.2.3 フィールドワークから

居住や開発開墾を行う際に重要視されたのが山河であり、(時にはそれらが障害になったことはあったとしても) それら自体を聖域として崇拝したり、神の社の選定に当たっても最もふさわしい座地を選んだことだろう。

神と選定することは人々の生活から生まれた重要な意味付けであり、神と定めたその池を擁する山々、そこから流れる上流の川も神聖視して「信露（貴）」を付け、徐々に下へと拡散していったものと推察する。

今庄には「信露（貴）」の付く地名と神社名に渡来系と思われるものが複数(4か所)あり、古代朝鮮国、特に新羅の足跡が濃い地である。しかし、そこには白木の渡来的な慣習(神社に対する叩首式拝礼)や沓見にある開拓跡(神代杉)などに類する伝承・習慣は残っておらず、フィールドワークにおいても関連した話は見出すことができなかった。神社名、地名がそれらを示すのみである。山本は「日野川の呼称も、古くからのこの地方の神社名も、朝鮮半島のかかわりをぬきにして、語ることはできないのである」(山本 1998: 66-67)と記している。

新羅系神社の3つの座地の地理的状況には違いが認められ、式内社の比定地とされている白木・沓見・今庄のうち、前者の二地域はいずれも幹線道から離れている。それに対して今庄は北陸道街道筋上にある宿場町である。交通の要所で人の往来が頻繁で、中央の役人も足繁く通った地にもかかわらず、朝鮮半島の新羅国を直接表わす神社や地名が名称を変えずに残っている。特に山川などの地名が白木や沓見に比して顕著である。それはこの地に渡来の人々が繰り返しやって来たことと、地域の土地開発や発展に彼らの存在が欠かせなかったことの表れであると考えられる。

それでは敦賀湾における神社、およびその周辺における地名が歴史的にどのように展開してきたのかを見るために、文献を紹介したい。

¹⁸³ 筆者はこの池に足を運んだことがある。高所にある池のほとりに古い祠があり、そのたたずまいは畏れ(恐れも含む)多い深淵という印象であった。

5 文献資料および伝説から見出される特徴とまとめ

詳細のわかる文献資料は江戸時代初めからのものに限られている。また、社の座地には伝説の記載がなく、何故かそこから流れる川の中流域に残されている。文献資料の後に川を巡る伝説を紹介する。

5.1 文献一覧

下記の表は新羅系神社と、それにかんする地名記述のある文献と内容を年代順に表にまとめたものである¹⁸⁴。

図表 4-14 新羅系神社／それに類する地名が記された文献と内容一覧¹⁸⁵

文献番号	文献資料	年代	著者	記述内容
1	文徳実録	856		斉衡三年九月丁巳 越前国---信露貴彦神等並預官社。(同) 戊辰---信露貴彦神並授従五位下。
2	延喜式	927		越前国---敦賀郡 四十三座---白城神社---信露貴彦神社
3	越前鹿子 (下 438/ 448)	寛文延宝 か(1660 ~680?)		信露貴彦神社 式伝、敦賀郡ノ内也。信露貴彦ノ命ナリ。今ハ今庄ノ夜叉池ト云。 信露貴神社 今庄ノ夜叉池云。＜考云＞夜叉池ト云ハ今庄ノ東、宅良谷の中に有。池ノ主は竜也ト云。
4	越前地理 指南 (上 40)	1685	藩命	一 ---上鯖江村 一 此辺 <small>しらきじよ</small> 白鬼女川と云 白鬼女舟渡 川幅四拾間 水三尺五寸 岸四尺五寸
5	帰鴈記	1712	松波伝蔵	九三 白鬼女といふ大河あり。いつの頃にや有けん、平泉寺の僧にけさうしける女の、此川に身をなげてのち、鬼女と化して此渡りに住しより、川の名となりぬといひ伝ふ。また白鬼渡ともいへり(後略)
6	越前国名勝	1738	武内寿庵	南條郡 6 信露貴ノ神社

¹⁸⁴ 19世紀までの文献に限定した。

¹⁸⁵ 表中の文献資料欄内に「上」「下」「続」とあるのは、『越前地誌叢書』の上／下／続巻の意味でその後の数字は頁数を示したものの。

	志 (上 297/ 303)			一書ノ古記ニ曰、牧谷ノ東ノ山中ニアリ、信露貴彦命ナリ。今ハ今庄奥夜叉池ト云。成人ノ云ク、信露貴ノ社、延喜式ニツルカ郡トアリ。然ルヲ夜叉池ト云フ事、不審ナリト云々。 今立郡 26 信露貴川 一書ノ古記ニ曰、今は白鬼女川。(中略)川上ニ信露貴彦命神社有。ヨツテ名之ト云々。成人ノ云ク、白鬼女川、中古はシラキド川云ひ、橋モ有シニヤ。後略
7	「国中神社 仏閣乃大概 井古蹟」『越 藩拾遺録』 (上 440)	1743	村田 氏春	○信露貴神社 南条郡 ^{まきだん} 牧谷の東乃山上ニ在リト云。信露貴彦ノ命ナリ。今ハ今庄の夜叉池ト云フ。延喜式ニ敦賀郡ト云。
8	氣比宮社記	1764		(文徳実録記述) 信露貴彦神謂ニ沓見村白木明神 ^か 一歟 或説曰信露貴彦神社則住吉大明神乃御別號也 古事記曰皇后以ニ其御杖一衝ニ新羅國王乃門一即以ニ墨江大神乃荒魂一爲ニ國守神一而祭鎮還渡也 然則信露貴者新羅の訓歟 (p52) 志呂氣神社 座沓見村一説載延喜式信露貴彦神社是儀乎然即則文徳実録曰--- 或書ニ白木大明神一 (p74) 白城神社 座ニ于白木浦一里俗傳稱ニ鶴羽大明神一延喜式白城神社是也
9	南越温故集 (上 531)	1764～ 1772	惣社神官	○信露貴神社 南条郡ニ在。古書ニ牧谷ノ東ノ山中ニ在トモイフ。今ハ夜叉ガ池トイヘリ。然ドモ延喜式ニハ敦賀郡ニ有リト云リ。 ○信露貴川 今ハ白鬼女川ト云。白鬼女村ハ今立郡也。---信露貴山ノ麓ヨリ流ルル川也。延喜式ニ信露貴神社トイフ。信露貴彦命の神社也。今ノ夜叉池ノ事也。(後略)古昔ニ平泉寺ノ僧ニ恋慕セシ女、此川ニ沈ミテ鬼女トナリシ故白鬼女川トイフトゾ。又昔ハ此辺ニ白鬼渡ノ橋トテ有リシニヤ
10	南越温故集 附録 (上 580)	上同	上同	越前国神社 延喜官帳所載一百廿六座 社一百十四箇所 △敦賀郡四十三座大七座 社 ^{さんじゅう} 卅七座 小卅六座 久豆弥神社 在沓見村歟。 白城神社 信露貴彦神社 従五位下 或伝、沓見村下社乃坐地、号白木。
11	越前鯖江志 (続 163-164)	1793	芥川元澄	○白姫川 白姫川。後世誤テ称スニ白鬼女川一。蓄姫鬼同音。故謬。且ツ略シテ二姫之傍ヲ一為レ女也。発シ源ヲ二越東南。瀬戸ノ山中ニ一。西流歴ニ小倉。八乙女ヲ一。折レテ而北シ。(中略)ニ至府中之東ニ一(中略)又称ニ日野川ト一者ハ。土人の称也。故老曰。河之上流。往古祭ニ皇女白姫之靈ヲ一。古

				有二其祠一。因テ名レ之云。皇女未レ詳二何レノ之女ナルヲ一。
12	越前古名考 (続 248/ 249/251/ 252) (続 261) (続 286)	1801	坂野二蔵	<p>敦賀郡 久豆弥神社 ○或云、杳見村上ノ宮乎。</p> <p>白城神社 ○或云、白木浦ノ社乎。案ニ、南条郡今莊町ニ新羅明神アリ、是ナルヘシ。今莊モ古ヘ今城ト書リ。此白城ノ誤転スル乎。此町ノ東ニ川アリ。日野川ト云。是即古ノ^{しくら}叔羅川ナリ。叔羅ハしらきナルヘシ。</p> <p>(文徳実録記述後それに対し) 只一神社ト信露貴彦神社トノミ其座地不審。</p> <p>信露貴彦神社 ○或云、杳見村下ノ社ノ在ス、地名ヲ白木ト云、是社カト云ヘリ。神名ヲ称シ奉ヲ以見レハ、^{くつみ}久豆弥神社ノ御子ニシテ、御名ヲ地名トセルカ。或云、白木浦ノ社カ。一説、日野川ノ源南条郡夜叉カ池ニ古ヘ信露貴ノ神社アリ、故ニ此川ノ渡所ヲ白鬼女村ト云ハ、信露貴彦ノ^{なまり}訛ナリト云ヘトモ、然ラジ。</p> <p>船津郷 ○(前略) 白鬼女ト名ルハ、日野川古名白城川ニシテ、白城川渡津故白城渡ト呼ケルヲしらきじよと訛リ、字モ白鬼女ト転ケルナラン。</p> <p>^{しくら}叔羅河 (前略) ○叔羅川ハ今ノ日野川ナリ。(中略)案ニ、此川ノ古名白城川ナルヘシ。川上南条郡今莊町ニ新羅明神アリ。即古ノ白城神社ナルカ。今莊古ヘ今城ト書ケリ。一白城ノ誤ナルヘシ。サレハ此川ニ名ケシナラン。国府ヨリ此川ヲ渡テ北陸ヘ下ル渡津ヲ白鬼女ト云。即古ノ舟津ナリ。相伝フ、古ヘ鬼女居テ人ヲ害セル故名クト云。怪異ノ説取ニ不足。(中略)白城川ノ渡シ故、其頃白城渡ト云ルヲ、何時カしらきじよト訛ッテ、アラヌ附会ノ説ヲ作り、忌ハシキ字ヲ書ルナルヘシ。マタ新羅ヲしらきと訓ハ如何ナル故カ、若シクハ新羅城ヲしらきト云ケルヲ、後ノ字ヲ去、二字ニ約テ、しらきと訓けるか。然レハ叔羅モ古ヘ叔羅幾トモ書ケルヲ、幾ノ字ヲ去テ二字トシ、しらきト読ミケルニヤ。又新ノ草叔ニ似タルコト有レハ、誤リケルカ。</p>
13	神名牒考證	1813	伴信友	<p>白城神社[日本書紀]^{いそたけるのかみ}神代記五十猛神降到二新羅一 ○^{すくね}一白城宿禰ヲ祭ルナルベシ武内宿禰ノ孫也(姓氏録)ニ坂本朝臣紀角宿禰男白城宿禰ノ後也トアリ下ナル信露貴彦神社も同神ニヤ ○^{とう}一今當郡白木村ニ白木大明神アリ信露貴彦トアルモ同神ナルベシ一[美濃国堀口氏ノ文]三郎行義^{りやくおう}曆 応二年一於二越前国敦賀郡白鬼一討死[廻國雜]白木の橋越前也</p>
14	越前国名蹟考	1815	井上翼章	<p>(卷之二 南条郡)◎新羅明神社 ○上宮と云宿半より上の産土神なり一〇往古より鎮坐。一〇新羅明神は三井寺の鎮守なり。続古事談云。新羅明神は祭神素盞^{すき}鳥^の尊^{のみこと}、本地文殊なり。素盞鳥尊五十猛神を帥て新羅国に至り給ふ。円珍三井寺中興智証大師入唐して帰朝の時、其の船中の経籍を守護して此朝にかへり、三井寺に跡をたれ玉ふ故、新羅明神といふ。○また一説に、今庄の新羅明神は</p>

				<p>新羅三郎の霊を祭る共いへり。</p> <p>(卷之三)</p> <p>(前略¹⁸⁶) 按ずるに白鬼女の名儀いまだ確なる口を知らずと雖宗祇法師の頃し らきどといへるを以て古名をおもひはかるべし。轉じて白鬼女の字を用ふるに 依り---附會すること論ずるにたらず。</p>
15	敦賀志	1845~50	石塚元資	<p>沓見村 信露貴彦神社(式内、小村白木に座す。里俗白木大明神と称す)。文徳 実録に曰く、---此の村ハ群中一の^{すべ}大村にて、都て古風を存せり。</p>
16	若越宝鑑	1872	渡辺市太郎	<p>(丹生郡) 社寺之部</p> <p>○新羅神社(郷社) 今庄村字不老清水に鎮座し素盞鳴命を祀る、延喜式に云 ふ所の敦賀郡信露貴彦神社は是なりとも云ふ、往昔、^{ひうち} 麓山の山巔に鎮座あ りしを寿永二年、源義仲(後略) 今に至る。</p> <p>(敦賀郡)</p> <p>○白城神社(村社) 松原村大字白木浦にあり、祭神は里俗伝へて^{うのは} 鶴羽大明神 となせり、式内の社なり</p> <p>○信露貴彦神社(村社) 松原村字沓見にあり信露貴彦神を祀れる式内の社な り。(文徳実録記述) とあるは是れなり</p>
17	神祇志料	1873	栗田寛	<p>白城神社、白木村白木浦に在り、白木大明神と云ふ、鶴羽明神といふ。---蓋に 新羅人此地に住者、其國主の祖彦波武鸕鷀草葺^{うがやふきあえずのみこと} 追合^{いないのみこと} 命の男稻飯^{しらき} 命を祀る。 稻飯命は新良貴氏の祖也。</p>

出所：筆者作成

5.2 伝説

新羅系神社の座地にはその由来にかんする伝説は残されていない。しかし、今庄の場合、その地から離れた地に「シラキ」の音韻の付く伝承が伝わっている。伝説地は越前中央部のもので、神社の座地・今庄の山間地を源流とする川・日野川(旧名 叔羅川)の中流域である鯖江市一帯に、上記の文献に見られるように「白鬼女」の伝承が現在でも語り継がれている¹⁸⁷。この伝説は中世～近世のものと考えられ、神社と直接関連する伝承ではないが、「シラキ」という名称から派生したものととらえ、ここに紹介する。まず地名辞典から「しらきじよのわたし」を引き、その後『かたりぐさ鯖江』のなかの岡田による伝説・「白鬼女橋ものがたり」の一～四のうち、一と四を紹介する。

¹⁸⁶ (前略) 部では文献 5・6・12 を記して考証後批判している。

¹⁸⁷ 「はじめに」の図表 4-5 を参照されたい。

【しらきじょのわたし 白鬼女の渡し】

角川地名大辞典には次のようにある。「鯖江市舟津町と武生市（現越前町）家久町を結ぶ日野川にかかる白鬼女橋付近にあった渡河点。北陸街道が日野川を渡河する唯一の渡しであった。日野川の水源の夜叉ヶ池に祀る信露神神社に地名の起源があるのではないかとされる。

（中略）明治24年に（中略）木橋をかけたから橋銭はなくなった。（『角川地名大辞典』項目「白鬼女の渡し」：637 記述者不明）

写真 4-14 白鬼女橋と日野川



（中世以後白鬼女川と呼ばれ、古く川の渡し場があった。左の川の上流域に今庄がある）

【伝説 1】 白鬼女橋ものがたり（岡田 1995：14-19）

昔の北陸道が、舟津町五丁目から日野川を越えて、対岸の武生市へ渡る橋を白鬼女橋と呼んでいます。（中略）

橋が掛けられる以前は、昔からこゝに「白鬼女の渡し」があり、大化の改新（645年）の頃には、すでに北陸道が通り、舟による渡し場があったと推定されています。

それにしても白い鬼の女「白鬼女」とは何となく怪しげで、不思議な感じのする呼び名ですが、これにはいくつもの言い伝えがあるのです。

一、“白鬼女”にまつわる伝説

『（中略）「昔、日野川上流の山あいには、白姫という美しい娘がいました。

ある時、今庄の夜叉が池へ修行に来ていた若いお坊さんと出会い、恋をしてしまいました。それがかなわず、白姫は悲しみのあまり川へ身を投げ死んでしまいました。

白姫の男を呪った心は、夜になって白衣の鬼女となり、渡し場へ現れて男を襲い、喰い殺すようになったということです。これを聞いた府中（今の武生市¹⁸⁸）の龍泉寺の高僧通幻が、白姫の霊を救おうと三九日の願をかけ、合掌して川の中に立ちつくし、法力をもって白姫を成仏させました』とのこと。もう一つの伝説は、

『鬼ヶ岳（旧大虫村）へ柴刈りに行った村人が、山の中で怪しげな女に出会ったと

¹⁸⁸ 現越前市。

ころ、女は髪を振り乱し白い肌もあらわに、笑いながらこちらを向いて手招きするのです。“何と気味の悪い女じゃ”と、村で評判になりました。

しかもその女は畑の作物を荒らしたり、時には子どもをさらったりすることもあったのです。これには村人達も困りぬき、この恐ろしい女を捕えようとするのですが、逃げ足が早くてどこかへ消え去ってしまうのです。

その翌年の春、女が里へ出てきたところを、この魔女とばかりに、大勢の村人が追いかけて、とうとう女は川岸へ追い詰められて、ついに雪どけ水に流されてしまいました。村人はやれやれと思いましたが、それからはこの川筋でいろいろと厭な事が起り、往来の不安が絶えないので、これは川で死んだ女の怨恨が祟るのではないか、と言われるようになりました。』との伝え話です。(後略)

四、白鬼女観音について

白鬼女橋の東たもとに小さなお堂があり、観音様の石像がまつられています。昭和三十七年春の彼岸の時、日野川の河川工事をしていた会社の人が、石に刻まれた観音像を川底から発見したのです。これは、もと渡し場に安置され、川を渡る旅人の無事を祈る観音さまでしたが、洪水によって流され¹⁸⁹、川底に埋まっていたものでした。

早速その会社の社長さんや地元の人達によって、橋のそばにお堂が建てられ、観音像が安置されました。昔は、川を渡る旅人の無事を祈って造られた観音さまが、川の底から今の世に蘇り、橋を通る車や人の安全を見守っていられることを思うと、誠に感慨無量なるものがあります。(後略)

白鬼女の渡しは古来北陸道の要所で、村の名も白鬼女村であり人馬の渡船で中世から栄えていたという。川渡しは危険を伴うため、その難所で起きた事故に種種の伝説が附会されて上記の伝説が出来上がったとも考えられるが、この「シラキ」ジョという名称の由来を辿ると、川の上流地—今庄と関連していることは明らかである。

5.3 文献と伝説から見出される特徴とまとめ

¹⁸⁹ 白鬼女橋たもとの観音堂にある由来には、観音像の流失は17世紀の大洪水による、とある(付近から80メートル下流、川底約3メートル下から300年後に発見された)。この渡し場は8世紀に開かれており、三国湊への舟便の物資輸送の最良コースであった(岡田1995:18)。永く川底に眠っていた観音像はお堂に祀られ、現在も参拝する人が多い。

文献や伝説から以下の特徴があげられる。

- (1) 社名の添加（新羅神社）がある。
- (2) 信露貴彦神の祭神や白城神社祭神に複数の説がある。
- (3) 今庄に信露貴を冠した多くの固有名称が存在し、その地を下った地域にも河川名にシラキ系名称が見られる（叔羅川）。近世以降、「白鬼女」という名が特に頻出し、川・橋などに付けられている。
- (4) 神社所在地の混乱が見られる。

(1) に関して、文献で初めて信露貴彦神が出てくるのは 856 年『文徳実録』で、その次は神社名として『延喜式』に名前がある。文献 1 は越前国とのみあり、神名としての表記がある。文献 2 よりはじめ、白城神社と信露貴彦神社という二座名が現れるが、新羅神社の神社名はそこにはない。おくれて新羅神社は 19 世紀初頭の文献 12 から新羅明神として記述される。そして 19 世紀末の文献 16 で新羅神社として初出する。

(2) では、信露貴彦神社の祭神として今庄の夜叉ヶ池（文献 3、6、7、9、12）、墨江大神（同 8）、白木（大）明神（同 8、13、15）、白城宿禰（同 13）、素盞鳴尊（同 14、16）となっている。その他三井寺や新羅三郎との関連を示すものもある（同 14）。

白城神社の祭神も同様に複数の説があり、白城宿禰（同 13）、鶺鴒大明神（同 8、16、17）、白木大明神（同 17）、稲飯命（同 17）となっている。

(3) の固有名称については、今庄に信露貴の付くものが特に多く見られ、川、橋、池、山など、水にまつわるものに付けられている（今庄は越前を流れる川の上流域に当たる）。しかし伝説にあるように、その中下流の名称にも「シラキ」の付くものが存在することから、中世または近世以降越前中央部で「白鬼女」や「白姫（皇女）」などの字を当て、それらに付随したさまざまな説話が附会されていたことがわかる¹⁹⁰。

特に「白鬼女」という文字は図表 4-14 中文献 12 の著者、坂野二蔵から「忌ハシキ字」と言われているものの、それらは人々に強い印象や関心を抱かせるのに十分なインパクトがあっただろう。しかしながら、その命名の下地にあるのは、やはり往古の川の名称—「叔羅」と日野川の源流地・今庄であったと考えられる。というのは、この叔羅の名称については中流域河川名のみならず、古く『兵部省式』に「越前国馭馬—濟羅—各五疋」の記載があり、その「濟羅（叔羅）は蓋し今庄の地なるべし」（庭本 1928：10）と比定されていることから、今庄も 8 世紀以前よりその名で呼称されていたことが考えられるのである。

¹⁹⁰ 上古敦賀湾沿岸一帯は海運を通じて至近の距離にあったことから敦賀郡に属していた。（今庄町編さん委員会 1979：192）。さらにかつて越前の内陸をも含む中南部地域が敦賀郡であったことが、中流域で「白鬼女」川／橋などの命名につながった要因であると言えるかもしれない。

(4) では、「信露貴彦神社」の比定にかんして混乱が見え、文献6で「(その座地が) 延喜式には敦賀と書いてあるのに、(今庄の) 夜叉池と呼ぶのは不審」、また「信露貴」は「新羅」の訓読みだろうか(文献8)との記述もある。また、「信露貴彦神社の座地について不審な点が多い」(文献12)など、率直な疑問を呈した文献もある。

「白城神社」は文献8から現れるが、その後文献12では「白城神社は白木浦の社だろうか。今荘も昔は今城と書いたから、そこの新羅明神はきっと白城神社である」と、「白城」と「今城」表記が似ていることを根拠に記されている。一方でまた、その著者は信露貴彦神社は杳見か、白木浦か、はたまた今庄の夜叉ヶ池に昔信露貴の神社があったというから今庄か、とさんざん迷っている。

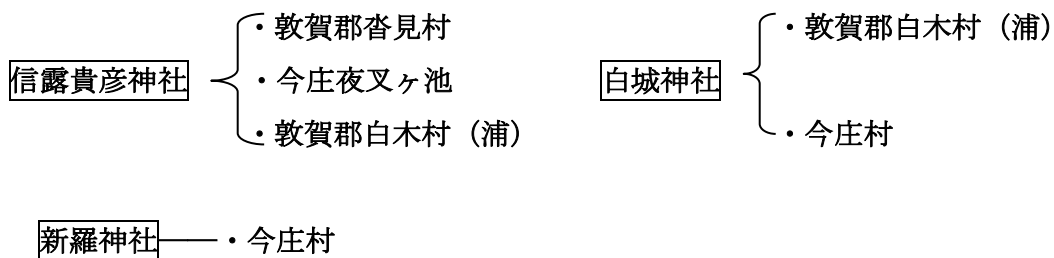
『福井県今庄町誌』には、この式内社座地の混乱に関し「式内社御決定の当初にあっては産土神を御祀り申し上げたのであろうが、その祭神については『延喜式神名帳』は明らかにせず、ご社名のみを掲げているにすぎないのを遺憾とする」(今庄町編さん委員会 1979: 217)とあり、「式内社に関する事項についてはなんらの史料が発見されない」と述べている。特に神社の所在地として『延喜式』には「敦賀郡」と記されているが、先述したように敦賀郡の東北域境には激しい変遷があり¹⁹¹、杳見も今庄も同じ敦賀郡に属した時期もあったため、混乱が生じていると思われる。『式内社調査報告』で調査報告を行った田中完一は信露貴彦神社の所在地について「現今では杳見、今庄の両説があり、にはかに決しがたい」(式内研究会 1982: 262)と述べている。1939年の『神道大辞典』にも「延喜式信露貴彦神社に充つる説があるが未だ定かではない」とある。

新羅神社は時代が下がって名称が出てきているが、御神体が三井寺の円珍(智証大師)作の新羅大明神造(新羅神社略記)で、図表4-14から新羅三郎の関連もあり「とにかく古くから異論の多い神社である」(式内研究会 1982: 263)と言われている。長い期間に渡来人、新羅大明神、三井寺との結びつき、新羅三郎という人物などが重層しており、文献も残っていないことから、特に式内社における信露貴彦神社の特定は困難な状況となっている。なお現在白城神社は白木浦に比定されているようである。

文献による神社座地についての諸説を次のようにまとめる。

5.4 神社所在地のまとめ

¹⁹¹ 第4章図表4-1: 89と脚注135を参照。王朝時代地図上の越前町、越前市、南越前町辺りまでが敦賀郡に属していた時期があった。



6 おわりに

旧敦賀郡に渡来系の神社や地名が多いのは、人の移動が繰り返し行われたことの証である。『拾椎雑話・稚狭考』に次のような記述がある。

拾椎雑話 卷二十八 異域

宝暦七年（1757年）丑十月、若州海上に枝葉根付きにて三四尺より七八尺廻の生木おひたゝしく集り、波にて浦々浜辺へ打寄せ、みな拾とる。其木は柁・五葉松・はこ柳也、此外見わけかたき木あり、此流木の事津軽海より出羽・越後・能登・越中・加賀・越前・若狭・西は石見浜迄の海中ことごとく有、馳舟のさはりとなる程に満々たり。日本の地に天変の事聞へず、奥蝦夷などに山崩の有しやなとゝ申あへり。然る所、翌八年寅三月長崎に異国船きたり唐山福州行商林宏遠と云もの話する所、大概を左に記す。

朝鮮国馬韓宜康府、（中略）去歳伍月霖雨濡然、積日不レ止洪水云々下略
陸月初旬地震、山嶽鳴動スルコト三日、大布山列崩云々（後略）

右の書を以て見れば朝鮮国の山崩の木と知れり。

この記録により、朝鮮半島または大陸東北部からの日本海沿岸への漂着帰着は、海流による海の道により容易に達せられることがわかる。さらに近年では序章での注4であるように、1997年「ナホトカ号事件」による日本海沿岸各地方の重油汚染があり、記憶にまだ新しい。

また、北見俊夫『日本海上交通史』には、日露戦争中にウラジオストックから敷設された水雷実験と1906年（日露戦争翌年）に行われた朝鮮西側仁川から東北岸の豆満江までの間の投瓶（1300余本）の漂着実験結果の表が記されている。その結果は下表のようである。

図表 4-15 日本海における水雷、投瓶の漂着状況

旧国名	水雷	投瓶	旧国名	水雷	投瓶	旧国名	水雷	投瓶
出雲	3	0	越中	5	0	志摩	1	0

隠岐	8	4	越後	42	52	和泉	0	1
伯耆	1	1	佐渡	23	10	土佐	1	0
因幡	5	1	羽前	20	6	伊予	1	0
但馬	14	6	羽後	36	28	豊後	1	0
丹後	11	9	陸奥	26	44	琉球	0	1
若狭	9	10	陸中	13	0	渡島国	24	24
越前	14	20	陸前	3	0	樺太	1	2
加賀	10	18	磐城	1	0			
能登	21	55	武蔵	0	1			

出所：北見俊夫. 1986「海上航行の条件と慣習的航法」『日本海上交通史の研究』: 183 より¹⁹²。
一部筆者省略

この表から日本海の海流のおおよその経路がわかる。漂着状況より対岸からの漂着は越前から増加が顕著となる傾向があり、日本海中央部では能登に突出した特徴が見られ、次いで越前となっている。これは地形と海流に関連がある。第1章で述べた通り、日本海側地方は起伏が少ないが、際立ってその見られる所が若狭湾と能登半島であり、海流が下に屈曲、またはぶつかる箇所である。白木の橋本氏の話も合わせて、大陸からの漂着や帰着には地形と海流の強さがかかわっていると考えられ、この表からもそれが裏付けられる。

このような海の道を背景に、敦賀は古くから水の門一港としての役割を果たしてきたのであり、そのような港のある湾周辺に渡来系の神社や地名があるのは当然といえる。

(1) 神を祀るということ

敦賀半島の東側から敦賀湾を望むと、海の向こうに越前海岸やその山々が近くに見える。地形上越前海岸はその中央部がせり出しているため特に天気の良い日には、地平線までその対岸が途切れず見渡せる。敦賀半島に帰着した人々がその地に先住者がいて住む余地がなかった場合、湾から見える大きな他の陸地を目指して船を出したことだろう。海流で東へ流されるという白木村の橋本氏の話から、それは容易だった。

そして新天地で原野の開発を行う彼らにとってその居住地に神を祀ることは重要であり、抗うことのできない天変地異に対して人々は難を避けるために神に祈り、そこでまつりごとをすることが不可欠であった。異国から新しい国にやって来た人々が見知らぬ土地で新生活

¹⁹² 表3は北見が和田雄二の「日本海の海流に就いて (一)・(二)」『歴史地理』22巻3・4号より製作したもの。北見は、羽前、羽後、陸奥に多いのは自然のままにまかせておくとこのような数値になる。しかし筑紫に着くべき渤海船が日本海側へ漂着的来航した場合の地点傾向と比較する場合、違いが認められるのは、そこに人の意志が加わっているからだろう、と述べている(北見1986: 183)。

の建設やその維持をはかろうとする時、共同体の守護と農耕生産を願い、各集団で祠を作って奉祀することは、より欠かせないことであった。「日本のマツリは（中略）神の大前に対坐して、暫らく時を過すことを意味する。マツラフといふ動詞は、（中略）根本は尊敬せられる者との對座面會、後世の言でいへば拝謁などと近い語であった」（柳田 1969 [1950] : 462）とあるように、渡来の神、あるいはもともとあった在地神を尊び、神との一時を過ごした。

「神様に祈らなくても稲作収穫が可能」（沓見の横川氏）である現代とは異なり、往古人々は集落の安泰と五穀豊穰を願って神を恭敬し、一心にまつりごとを行っていたのである。人々の精神生活に占められる神への比重は、現在よりはかり知れないほど重いものがあった。

また、今回白木、沓見、今庄の新羅系神社を訪れた時に何度か、ある問いが自然に生じたことがある。それは「原神道」（上田 1991 [1975] : 317）—神社の始めとは何か、についてである。社を古訓ではもりと呼ぶ例があり、それは聖なる森や樹木、あるいは聖なる石などを崇拜信仰したことを指すが、それが神社信仰の源像である（上同:317）、という。よって神社の最初とは自然物であり、社殿が建てられるのはもっと後の時代であった。渡来の人々の最初は聖なるもりや山に共同体に縁のある名称を付け、神として崇めたと思われる。

白木、沓見、今庄の地形を考えると白木は陸の孤島とも言われた平地の少ない半島の先端部、沓見は扇状地とはいえ、もと沼地、そして今庄は重畳な山に囲まれた谷の多い山間地、といずれも厳しい自然条件のなかにある。おそらく先住者がいない地であったかもしれないが、そのような土地の開発にあけくれた人間が、居住地と定めた地域に人智の及ばない超自然的な自然物を見出し、そこに力を感じて神としたことは想像され得ることである。その最も顕著な例が生命の根元—水の源泉地、今庄の「夜叉ヶ池」であったかもしれない。

(2) 渡来系神社名称と地名の残存

日本海地方の神社名を見ると、越前や能登には朝鮮国名や大陸の人名関連を思わせるものを直接付けて残っているものが非常に多い¹⁹³。また、敦賀湾を囲む地域には神社はもちろん、地名に「シラキ」を冠する名称が多い（叔羅／信露貴／白鬼女川、信露貴山、信露滝など）。金達寿は朝鮮半島の地名や祭神名について、それらの地名や祭神名が残り、一般的に拒否されたものをその地域でなお語り伝えているということは大事なこと（金 1991[1975]: 310）、と述べる。

それに対して同じ日本海地方でも、山陰地方出雲国にも渡来系の神社が多数存在し、その名称は「玉作神社 同社坐韓国伊太氏神社」「出雲神社 韓国伊太氏神社」などと、地元に祀られている固有の神社に同座、いわば間接的な形で表現されている。山陰においては越前や

¹⁹³ 能登の式内社として「古麻志比古」「美麻那比古／比咩」「久麻加夫都阿羅加志比古」「阿良加志比古」「白比古」神社がある。

能登のように、単独での直接的名称は付けられていない。このことは何を意味するのだろうか。浅香年木は次のように分析する（浅香 1978: 22-25）。

それぞれの地域において、律令体制が確立されるまでの間に、渡来人集団が歩んだ、渡来から定着・拡散にいたるまでの諸過程の差違、渡来人集団に対する各地域の政治勢力の対応と掌握の姿勢の相違、対岸諸地域との交流関係が、それぞれの古代社会中において保有した主体性の存続度の違いを表現したものと見なすべきであろう。

越前や能登に渡来の国名や人名を冠した神社が多く残っていることは、越に対する畿内集権の圧力が出雲地方に比して弱く、律令制制定後においてもその傾向が残っていたことの表われである。第1章で述べたように筆者はその最大の理由を鉄資源とその生産力の違いと見るものであり、北陸は中央権力からさほど関心の及ばない周縁として位置づけられていた地であると考えられる。

大正9年に発行された『福井縣史』には次のようにある（福井縣 1920: 19）。

白城神社・信露貴神社、南条郡今庄村新羅神社は所謂「秦漢百濟内附民皆有其祠」と云へる如く、後にその祖先を祀れるものなるべきか。（中略）筍飯浦は即ち敦賀港なり、これ新羅族の先縦を追ふものか。（中略）

斯して割合に早くより外来族の渡来移住せるあり、文化の状態一步を早うせる彼民俗との接觸によりて地方開花の度を早うせるは想像し難からざるなり。

かなり時代を遡った頃より渡来の人々が海を渡ってこの地に至り、彼らが自らの神々を祀ったこと、長い年月の間に在地の人々と混住し、その優れた文化が伝えられて地域の進展が得られたであろうことが記されている。この文を読むとき、明治末期当時の日本の国際関係とその後の国内状況から察すると、非常に率直に書かれていることに驚く。1910年の日韓併合に続く日本と東アジアの情勢に鑑みると、国粹主義であった当時の風潮に乗じることのない中傭な精神をそこに感じる¹⁹⁴。

よって、このような（当時の）社会通念や因習にとらわれない記述がされていることは、地域の発展が外来族の渡来移住による、とすることがありのままに受け容れられており、そのような土壌があったことを示している。越前における新羅系の直接的な神社名数と地名存続には、地域が文化吸収を始めとして、朝鮮半島の人々のかかわりなしには語れない歴史的記

¹⁹⁴ この時期、韓国では三・一独立運動、中国で五・四運動が起こり、民族運動の高揚が高まった。これによって東アジアの情勢は大きく変わり、日本はその対処に苦慮していた。

憶、また地域住民の底流にその認識があることの表れと見る。律令国家の支配者、明治の国家主義思想によるいわゆる「藩国視」観念と人々の間には乖離があったといえる。

能登・越前における漂着神の多さ（小倉 1982・青木 1990）や、大陸と何らかの関連を持つと推測される神社数（村山 1968: 402）、地名残存には支配体系と民衆の力関係のなかで、他地よりはそれが拮抗していたか、または地域の人々の外来のものに対する価値観が表わされている、と考える¹⁹⁵。

そしてそのことは、神社の祭事等で厳粛に古形を守って成される神事や、従来閉鎖的な慣習を破って次世代に継承していこうとする柔軟な態勢の根本にあるものである。実見した限りでは神社と人との関わりは、現在後者にとってのその比重が変化することはあっても、地域共同体の成員一人一人を結びつける紐帯となっていることを改めて確認することができた。

¹⁹⁵ この他に「越」の国の持つ地域性—古くから外に開いており、外国との往来が盛ん（渤海使や外国人を迎える客館の存在）であったこと—も加えなければならない。

第5章 若狭の伝承

1 はじめに

1.1 貴種流離譚とは何か

日本には高貴な身分の人や神に近い存在が漂泊し、様々な試練を受ける話が古代から伝わっている。記紀には、須佐之男命や少名毘古那神、倭建命^{やまとたけるのみこと}などの放浪の話、また文学ではかぐや姫／光源氏、歴史と織りなされた義経伝説など、身分の高い人がさすらい流れた悲劇的な要素をもった説話が数々ある。このような高貴な身分の人や神に近い存在が漂泊し、様々な試練を受ける古代の話を折口信夫は貴種流離譚と名付けた。

貴種流離譚は貴人流離譚、または貴女流離譚とも呼ばれ、「貴い神や高貴な身分の人が天上や都で犯した罪のために、地上や地方に漂泊して辛苦の生活を経験するという話（中略）で、この悲劇的な要素がのちに日本文学の特徴となって尾を引いてゆく」（『日本民俗大辞典 上』項目「貴種流離譚」：460 保坂達雄記述）。この折口の付けた名称に対し、柳田國男も「流され王」として、天皇や客神蕃神の漂着渡来する伝説をまとめた（柳田 1968 [1940]：259-268）。折口が物語文学から人の移動を論じたのに対し、柳田は口頭伝承面からそれを論じており、それらは前者が日本文学の発生へ、後者は民間伝承から伝説研究¹⁹⁶へと発展する枠組みとなった。

流離とは国の内外で起きるものであるが、海に囲まれた日本には、対岸である大陸の高貴な人々が自分の国を離れてはるばる海原を越えて流れ着いた貴種流離譚が伝わる。それらをその後の展開において大別すると第3章で述べたように次の3つに分けられる。

- a 貴人が助けられ、やがて奇跡を起こし、尊敬され祀られる
- b 貴人が亡くなった後その地に良くないことが起こり、その霊が祀られ供養される
- c 貴人が女性の場合、身籠っていたか、あるいは一緒に連れてきた子どもが地域の名士の始祖となる

1.2 日本における外来系貴種流離譚伝承地

周りを海に囲まれた日本の海岸では遠い昔から多くの物や人、はては神仏までが流れ着い

¹⁹⁶ その系統を引くものに「うつぼ舟の話」がある。うつぼ舟とは「海を越えて浮び来る異常の物は、例えば死人を納めた木の箱の如き物迄、我々の祖先は一括して、常に之を『うつぼ舟』と呼ぼうとした」（柳田 1969 [1925]：170）ものである。

た。そして人々は、寄り着いた物を「寄り物」と称して大切な生活の糧とし、神仏にはこれを大切に祀って地域の守り神・仏とした。また、漂い来られた尊い人に対しては例えばその舟の形や流され方から「うつぼ舟」という言葉があるように、その古い話を語り伝えてきた。

柳田はこれらの伝承にかんして、「遠く太古に遡ってまだ多くの民族が今の如く分散しなかった時代に、誤った判断ながら素朴なる人の心に、深い印象を与えた経験が残って居て、縁に触れて再び各處に出現したものが、斯うして大切に保存せられ、図らずも互ひに比較せられることになったのかも知れぬからである」（柳田 1969[1925]: 177）と述べている。

日本に伝わる外来の貴種（人）流離伝承には次の表のような伝承がある。柳田の説く「うつぼ舟」「流され王」、また折口の提唱した「貴種流離譚」のうち、筆者の蒐集した限りにおいて記した。ここでは後に「神、人」の区別がつけがたく変化したもの（例：1、11）も含まれていること、また、王族以外には貴族または身分のあいまいな伝承も含まれていること（例：22、32）をことわっておく。なお、歴史的な漂着帰着は省いている。

図表 5-1 異国からの貴種漂着伝承（二次的移住は省く）

	伝承地 (県)	地名	伝説の貴種分類	出典
1	鹿児島	隼人	震旦国陳大王の娘大比留女とその子（王子）	「神」『日本伝説体系』13／「うつぼ舟の話」
2	鹿児島	薩摩郡鶴田町	徐福	『徐福論』
3	鹿児島	串木野市	徐福	『徐福論』
4	鹿児島	川辺郡坊津町	徐福	『徐福論』
5	宮崎	東臼杵郡南郷村	百済王	『渡来人伝説の研究』
6	宮崎	延岡市	徐福	『徐福論』
7	熊本	天草市新和町	楊貴妃	『楊貴妃天草漂着伝説』 www.geocities.jp/asoshiranui/guifei 2016/10/19 取得
8	長崎	対馬三字田	花宮御前	『古代海人の世界』
9	長崎	対馬豊玉町	うつろ舟（類話）	『古代海人の世界』
10	長崎	対馬志多留 <small>うなづら</small> （女連）	朝鮮の王女	「対馬と朝鮮遺跡」『日本の渡来文化』
11	大分	国東半島	異域の皇女太比留女とその子（王子）	「神」『日本伝説体系』13
12	佐賀	佐賀市金立	徐福	『徐福論』
13	佐賀	佐賀郡諸富町	徐福	『徐福論』

14	福岡	糸島郡	漢の高祖	「うつぼ舟の話」
15	福岡	八女市山内	徐福	『徐福論』
16	山口	長門秋吉	百済国王	「流され王」
17	山口	祝島	徐福	『徐福論』
18	山口	油谷町	楊貴妃	「塚」『日本伝説体系』10／「山口の伝説」『日本の伝説』
19	山口	多々良浜	百済 琳聖太子	「うつぼ舟の話」／「山口の伝説」
20	岡山	児島	百済姫	「うつぼ舟の話」
21	兵庫	廣峯	王子（神）	「流され王」
22	愛媛	興居島	唐土の者	「うつぼ舟の話」
23	高知	幡郡大月町	他国の姫	『日本伝説体系』12
24	高知	高岡郡佐川町	徐福	『徐福論』
25	京都	与謝郡伊根町	徐福	『徐福論』
26	和歌山	新宮市	徐福	『徐福論』
27	三重	熊野市	王子（神）	「流され王」
28	三重	熊野市波田須	徐福	『徐福論』
29	愛知	名古屋市熱田区	楊貴妃	『日本全国神話伝説道指南』 ^{みちしるべ}
30	愛知	名古屋市熱田区	徐福	『徐福論』
31	愛知	宝飯郡小坂井町	徐福	『徐福論』
32	石川	小松市安宅	男三人	「うつぼ舟の話」
33	福井	小浜市矢代	唐の姫（一説に楊貴妃）	『若州管内社寺由緒記』／『若狭郡県史』／『稚狭考』／『越前若狭の伝説』他
34	福井	三方郡美浜町	唐の姫または新羅の僧	聞書き／「流され王」／『あどうがたり』
35	福井	小浜市（内外半島）	王さまの人（王塚）	『神社私考』三（信友全集2）
36	福井	^{つるべ} 小浜市田鳥釣姫	一説に異国の姫	『若狭管内社寺由緒記』／『若狭郡県史』／『若狭国史』／『越前若狭の伝説』
37	福井	越前町米ノ／越前市白山	百済の姫	『越前若狭の伝説』／『若越民話の世界』
38	石川	能登鹿島郡	新王塚	「小田中親王塚由来考」『古代地域史の研究』
39	富山	砺波市	高麗王	「流され王」
40	静岡	伊豆 伊豆山	高麗王	「流され王」
41	山梨	南都留郡河口湖町	徐福	『徐福論』
42	神奈川	藤沢市	徐福	『徐福論』
43	東京	八丈島	徐福	『徐福論』

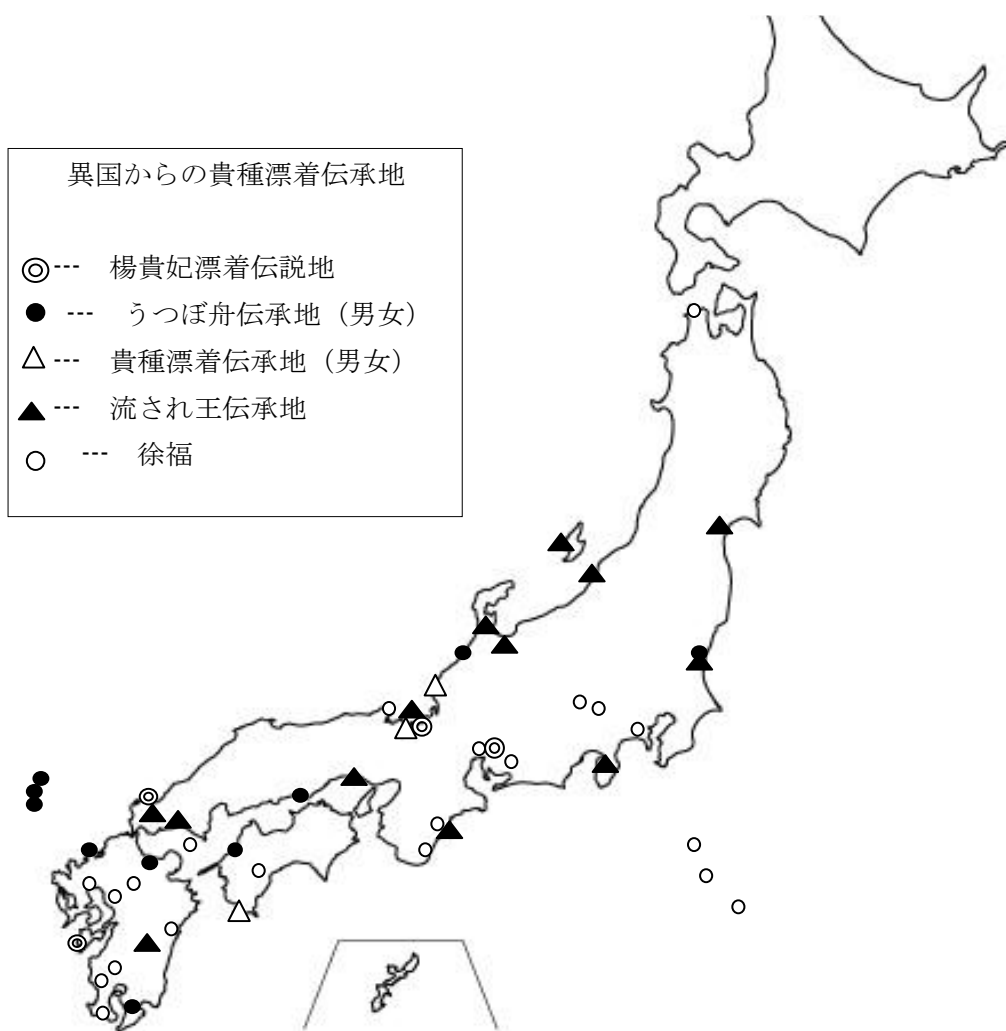
44	東京	青ヶ島	徐福	『徐福論』
45	新潟	佐渡二見浦	新羅王	「流され王」
46	新潟	西蒲原郡弥彦村	新羅王	『日本の中の朝鮮文化』5
47	茨城	常陸太田市	新羅王	「流され王」
48	茨城	豊良（豊浦）	天竺王女	「うつぼ舟の話」
49	宮城	岩沼市	東平王（唐人）	「流され王」
50	青森	北津軽郡小泊町	徐福	『徐福論』

出所：筆者作成

1.3 日本における貴種流離譚伝承地分布図

上記の表を地図上に表わしたものが図表 5-2 の分布図である。

図表 5-2 異国からの貴種流離譚伝承地の分布図



出所：筆者作成

1.4 分布の特徴と考察

この分布図からわかることは、① 流され王伝説を含む貴種流離譚（△と▲）は太平洋側よりも日本海側に多く見られる。② うつぼ舟伝承（●）は九州から西日本にかけて散見され、東日本には少ない。また東北地方には見られない。③ 徐福伝承（○）は九州一円と太平洋側に多く分布するが、日本海側には少ない。④ 日本海側に注目して貴種流離譚全体の伝承地を見ると、九州北部、山口県西部、若狭湾から北陸にかけて伝承が点在する。太平洋側では、鹿児島県南部、熊野灘から伊勢湾一帯に見られる。⑤ 楊貴妃伝説は少ない。

以上であるが、全体として九州一円（対馬を含む）と山口県西部一帯、北陸近辺に貴種流離譚が目立って見出される。これらは対岸に大陸があるという位置関係に加え、海流、風位などから当然ともいえる。特に、日本海の中央では黒潮の分流である対馬海流の流れが若狭湾東側で越前海岸にぶつかって折れ能登を北上するが、それらの潮の流れが反映されている感がある。またこれらの貴種流離の分布を見ると、おしなべて海岸線の複雑な地点や突起のある所に伝承が点在するのが確かめられ、地形と海流がこれらの伝承に深く関与しているのを読み取ることができる。

第5章ではその日本海のなかで若狭湾に注目し、この地の貴種流離譚を探っていくこととする。

1.5 若狭という地

すでに第1章の調査地背景で述べたが、日本海側は太平洋側と比べて海岸線が単調である。そのようななか若狭は日本海岸地方で数少ない、リヤス式の複雑な海岸線を持っている。地図を見ると、北に隣接する起伏のない越前海岸との地形の違いは明瞭である。若狭地方は椀状の若狭湾の中央から西側に面し、その若狭湾はさらに湾のなかに小浜湾を始めとする田^た鳥^{がらす}／宇久／内海（内浦湾）などの小湾を形成して、沈降による屈曲の著しい海岸線を作り出している。そのため、背後の山地がそのまま岬や崎を形作っていることが多く見られる。

この地方も古くから日本海において敦賀と同じように海の道を通した交易・交通の中心地となっていたが、それは変化に富み、入り組んだ海岸地形と潮の流れ、風位に負う所が大きい。和歌森によると、古墳の出土物には南鮮文化の影響が見られるなど、この地区の開発は早く、海の側から開けていった（和歌森太郎 1966: 3-6）とされている。

よって海に目を向けると、古代若狭において内外を問わず複数の漂着伝承、またそれにまつわる祭事が残り、近代においても遭難船事故などが起こっている。特に若狭の渡来系伝承

を概観すると、高貴な人が悲劇的な最期を迎える類話の多いことが特徴的である。そこで、第5章の研究対象地・若狭における内外の漂着伝承や帰着、遭難船事件などをまとめると、下記のようなになる。

図表 5-3 若狭における漂着伝承・事例・事件一覧¹⁹⁷表

	年代	地域	通称	伝承（含伝説）概要	出典
1	奈良時代 （7～8 世紀）	小浜市 田鳥	^{つるべ} 釣姫明神	高貴な女性漂着（讃岐御前か ／一説に異国の姫）、後身罷 る	『若州管内社寺由緒記』／ 『遠敷郡誌』／『越前若狭の 伝説』
2	年代不詳	若狭浦 椎崎	王塚	^{カラ} 異國より王さまの人、舟に て渡り来て此浦に住りがけ るが、身まかりたるを埋たる墓 なり	「神社私考」三
3	奈良時代 天平宝字 元年 （757）	小浜市 矢代	矢代の「手 杵祭」	唐の王女と女官漂着するも 財産と命を奪われる（一説に 王女は楊貴妃）	『拾遺雑話・稚狭考』／『越 前若狭の伝説』他
4	年代不詳	小浜市 宮川	菖蒲の前伝 説（3の異 伝）	江州に仕う女容姿端麗召さ れて宮中に入り寵を一身に 集め、憎悪により災いを受け 矢代に配流。後事例3に同じ	『宮川村誌』／個人蔵過去帳
5	奈良時代	美浜町 金山	田辺講	上記矢代漂着の分船の姫た ち、または新羅の僧たち（以 上口伝）が命を奪われる	「齒朶の冠[異人殺しとマレ ビトの装束]／『若狭路の民 話』／聞き取り
6	応永15 年(1408)	小浜湾 古津湊	南蛮船到来	象（その他鸚鵡、孔雀）が日 本に初めて来た	『内外海の記憶』／『越前若 狭の伝説』
7	年代不明	高浜町 山中	山中の石碑 と難破船	若狭の海で舟が難破すると 必ず石碑が倒れる	『若狭高浜むかしばなし』
8	今からず いぶん昔	高浜町 藪部海 岸	九体地蔵	九人の商人が乗った商船が 難破漂着。村人が財産と命を 奪う	『若狭高浜むかしばなし』

¹⁹⁷ 漂着神は除く。

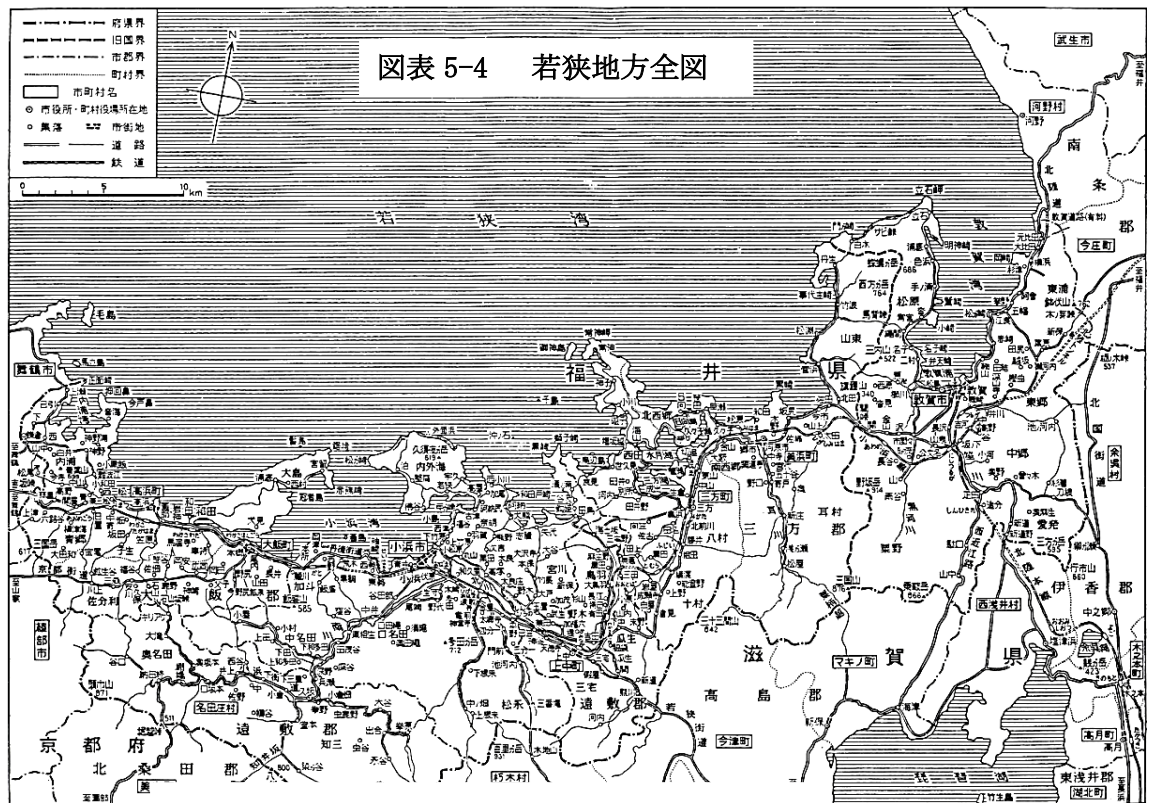
9	明治 33 年 (1901)	泊	韓国遭難船 救護	韓国商船が 15 日間日本海漂 流後漂着。93 名救護	『倉谷善衛門 回顧録』/ 『内外海の記憶』/聞き書き
---	----------------------	---	-------------	--------------------------------	-------------------------------

出所：筆者作成

この表から、若狭は伝承の他に漂着帰着のたびたび起こる所がらであることがわかる。越前においてはこれだけの伝説や事例が見られないものである¹⁹⁸。

また若狭のすぐ西隣・京都府丹後半島地方と比べた場合、その地には浦島伝説や羽衣伝説などの説話、また徐福伝説など、神仙思想の影響を受けた伝承が多く見受けられる。それに対して、図表 5-3 の 1～5 のように若狭の古代伝承においては貴種流離譚が散見されるが、すべて高貴な人が悲劇的な最期を迎える話であることが特徴的である。丹後の伝説はいずれも常世という観念の強いストーリーであるが¹⁹⁹、かたや若狭の伝承はこの世という、より現実的な世界での言い伝えが継承されているといえる。

第 5 章の第 1 節では異国由来の「流され王」伝説、第 2 節では唐の王女を巡る祭事「矢代の手杵祭」について論じる。いずれも高貴な身分の人が数奇な運命のもとで放浪をする貴種譚伝承に位置づけられるものである。



出所：和歌森太郎編、1966. 『若狭の民俗』

第 50 図 若狭地方全図 (昭和 41 年 3 月現在)

¹⁹⁸ 特に古代においては漂着者が女性で、悲劇的な最期を遂げた伝承の多いことが特徴であると言える。

¹⁹⁹ それは丹後には『丹後国風土記』逸文が残っているため、この世とは離れた常世という異世界の広がる説話がより温存され、その類話も豊富であることによると思われる。

第1節 福井県小浜市矢代の「手杵祭」 —祭を巡る伝承者の心的変容について—

1 はじめに

日本海地方は、海流に乗れば朝鮮半島、大陸からの漂着が容易となる地で、古代より南北に流れる海流と季節風により、外との交流や接触が存在していた。矢代はその日本海のほぼ中央に位置する若狭湾²⁰⁰に面した、わずか16戸の海村である。この村には1200年に渡り「手杵祭」²⁰¹が継承されてきたが、2006年で祭に伴っていた舞いは休止となり、現在は神事のみ執行されている²⁰²。本稿はその中断を巡る伝承者及び地域共同体内の心的な変容を見ていくものである。



写真 5-1 王女が着いたとされる矢代湾と浜

奈良時代に一艘の唐船が漂着したが餅をついていた村人が、乗船していた王女と女官ら8人を手杵で殺め、財宝を奪ってしまった。その後村には悪疫流行などの不祥事が絶えず、その罪障消滅のために始められたという伝説²⁰³に基づく。船の漂着年代は757年の2月、姫の持っていた観音像を祀ったという観音堂（福寿寺）の建立が806年と伝えられている²⁰⁴。

柳田は長い海原を渡って南方から日本の様々な地に流れ着いた椰子の実から「等しく漂着という中にも、いろいろの運命のあったことがまず考えられる」（柳田1967：17）と述べた。伝説ではそれが実感されるのであるが、矢代の伝承はまさに「いろいろの運命」のうち、ひとときわ印象が深いものである。このような漂着伝説は日本各地、また福井県においても数例見られるが、このような負の伝説に基づく祭礼が1200年に渡り継承されている例はほとんど見当たらない。「日本各地に（漂着の）伝承に類する悲惨な話は多いが、現在に至るまで祭りとなって残っている例はきわめて珍しい」（石井1993：84）。

²⁰⁰ 「もっとも早くから人の往来があった地域に属する」（北見1966：106）とされる。

²⁰¹ 地元の人々は「矢代の祭」「観音さんの祭」と呼び、祭礼日は4月3日。現在は4月第1日曜日。

²⁰² その後2014年4月10日に祭の舞が一度復活した。祭事写真（第5章第2節）はその時のものである。

²⁰³ 舟の漂着は757年2月、王女の持っていた観音像を祀ったという観音堂（福寿寺）の建立が806年と伝えられている（『観音堂縁起文書』1794）。

²⁰⁴ 『観音堂縁起文書』1794

矢代の祭に関する研究は「十分に進展しているとは言い難い」（橘 2006：303）。その理由として橘は、第1に比較研究の困難性を挙げている。第2として文献資料が少なく、祭の記録が江戸時代の後期と明治時代以降の数例の文献に限られている、と述べる（橘 2006：303）。

「手杵祭」の報告や研究は、主に大きく二つに分けられる。一つはその原初的な形や象徴的意味を探求するものであり（錦 1964；金田 1989；橘 1989）、もう一つは祭自体の通時的な変容を解明する研究である（橘 2006）。しかしながら、このような祭事そのものの構造的な分析はなされているものの、伝承者に焦点を当てた研究は見当たらない。

1980年以前、人文社会科学においては構造機能主義が支配的な理論的枠組みであった。その後個人に重きを置かない従来の人間社会認識への批判が起こり、それは民俗学にも同様な動向や問題提起²⁰⁵をもたらし、個々の人々の視点から状況観察へと歩みを進める研究や、個人のライフ・ストーリーに注目した研究²⁰⁶も見出されてきている。

高桑守史は「客体としての民俗と伝承主体の乖離は、民俗そのものを形骸化し、結果、現状の民俗学を、一種の閉塞状況においこんでいる」（高桑 1998：219）と述べている。民俗を動かしているのは人であり、人を視野に入れた現状把握や考察がその閉塞感を緩めていくのではないかと考える。高桑の論を受け、伝承主体という視点から、特異性を持つ祭を継承してきた民俗の内在的な問題をとらえていくことを目的とする。

矢代の事例は負の伝説を伴うため、一般的な民俗事象の消滅形態とは異なっている。その相違点を軸とし、祭を巡って地域住民にどのような心的変容が起き、その変容と休止に至った要因が何であるのかを、人々の語りと文献を併用して探る。

写真 5-2 加茂神社

2 手杵祭の神事概要

祭りは1968年に県無形文化財、観音像（聖観音菩薩像）は1967年に有形文化財の指定を受けた。祭礼は観音堂（福寿寺）と、このお堂と少し離れた加茂神社双方で行われる。

次に2006年までの祭礼次第と内容について述べる²⁰⁷。



²⁰⁵ 高桑 1998；鈴木 1998；島村；2006 など。

²⁰⁶ 前者は川森 1999、後者は中野 2003。

²⁰⁷ 以下は、聞き書き、および「矢代の手杵祭」『福井県無形民俗文化財保護協議会 二十周年記念誌』1997、個人蔵ビデオ、紀伊国屋書店発行ビデオ『シリーズ 歴史を学ぶ 白川静の世界 第三巻 祭りによる漢字のものがたり』2004 などによる。

2.1 祭りの役と準備

(1) 役割

祭りの大筋は年初めの区の集会で協議、3月上旬に総会が開催され、例祭の役割が正式に決められる。役割と人数は以下の通りである²⁰⁸。

図表 5-5 手杵祭の役割と人数

役	役割	人数
大禰宜 子禰宜	祭りを取り仕切る	2名
常番	諸手伝いをする	3名
船漕ぎ (船かき青年)	唐船丸と呼ばれる船をかく	6名以上
太鼓 <small>か</small> 舁 <small>き</small>	太鼓を打つ／担ぐ	3名
棒振り ²⁰⁹	手杵を振り、舞の所作を行う (戸主が務める)	1名
弓矢	弓矢(蕪矢と刺股)で所作を行う (戸主が務める)	2名
女の子・ねり子(上臈)	お姫様役	本来は8名
笹持ち(男の子)	行列の最後部で竹笹を持つ	本来は4名
計		29名

出所：筆者作成

写真 5-3 観音堂 (福寿寺)

(2) 準備と前日の「エマツリ」

大禰宜、子禰宜は祭りの数日前から諸準備にかかり、祭りの1週間程前から帳屋で青年達による祭礼甚句歌と太鼓打ちの稽古、大役(棒振り、弓矢)が演技の練習を行う。前日に戸主全員で神社と観音堂の清掃や飾り付けなどをし、午後3時頃に大禰



²⁰⁸ 役の名称は聞き取りによる。

²⁰⁹ 棒振りと弓矢を「三役」・「大役」と呼ぶ。

宜と舟番が、船で姫たちが埋葬されているとされる矢代崎²¹⁰の弁天様に灯明をあげに行く。舟番が舟を漕ぎ、大禰宜は黒紋付の正装で向かう。4 時頃に戻り、6 時頃に観音堂の弁天宮前で神事式を行う。世帯主全員が集合し、お神酒を 3 回回した（神酒三献）後翌日の段取りを皆で確認する。

2.2 祭り当日の神事次第と舞い

神事は 10 時に始まるが、午前中に必ず終わることになっている。2006 年に休止される前の祭礼における神事と舞の次第を各場所に分けて示す。

図表 5-6 杵祭の神事及び舞いの次第

時刻	観音堂	帳屋(神社の境内内)	加茂神社拝殿・本殿
10 時	戸主全員が紋付姿で集まり、僧侶を中心にへら藻 ²¹¹ と神酒三献を頂く。僧侶は帰り、一同帳屋へ移動。		
		<ul style="list-style-type: none"> ・神職と禰宜を中心に神酒三献を頂く。 ・「大役任命の義」を行う。大役 3 人が大禰宜から衣装と酒杯を受ける。 ・若者が太鼓を打ち鳴らし、甚句を歌う中、扮装の準備。(黒装束、羊朶の編笠、顔の絵どり(隅どり)、縄襷) ・ねり子が土間に控える。 ・船出し甚句で、役全員が境内に出て、行列し、神社へ向かう。 	<ul style="list-style-type: none"> ・大禰宜と神職が祭典執行(祝詞等)
			<ul style="list-style-type: none"> ・拝殿前から神殿を左回りに 1 周。 ・棒振りと弓矢所作／行列 1 周毎に各々所作を 3 回繰り返す。3 回目で杵を地に投げる。(A) ・観音堂に移動。

²¹⁰ 矢代湾の北西にある岬。

²¹¹ 海藻を味噌和えにしたもの。姫たちの漂着後の労苦を偲ぶものとされている。

	<ul style="list-style-type: none"> ・(A) と同所作。 ・神社に移動。 		<ul style="list-style-type: none"> ・唐船丸を囲み船納めを歌い、所作道具を拝殿に奉納。
12時		<ul style="list-style-type: none"> ・一同戻り装束を解き禰宜に渡し、挨拶。 全員でお神酒を頂く。 	

出所：筆者作成

写真 5-4 観音堂前での棒振り所作奉納 ²¹²



写真 5-5 船かきとねり子



写真 5-6 弓矢



²¹² 2006年より休止されていた祭は2014/4/6に一時復活した。それは「内外海ふるさとづくり委員会」からの要請で、当祭を2013年度の総務省過疎集落等自立再生緊急対策事業に応募申請したいという依頼を受けたものである（趣旨は地域活性化）。全国で20数件の補助事業として採択された。写真5-4～5-6は当時撮影したもの。

3 現在の伝承者の意識——聞き取りから

図表 5-7 矢代の年齢構成
(2012/12/01) 現在

3.1 調査地の年齢構成と概要

矢代の世帯数は 16 軒で、年齢構成は右表 5 の通りである。60 歳以上の住民が 68%を占める。かなり前までは半農半漁であったということだが、現在は夫が勤めに出、妻が民宿を営むケースがほとんどである。

年齢（歳）	人数（人）	割合（％）
0～21	0	0
22～29	3	6
30～39	5	9
40～59	2	4
50～59	7	13
60～93	36	68

出所：筆者作成

3.2 伝承者の語りから

ここでは問題設定の問いに関わる語りを提供してくださった 4 名²¹³を選び記述する。

【A氏】 男性、1950 年生まれ、矢代出身、矢代在住、現手杵祭保存会会長
2011/4/3・2012/7/30・12/3 聞き取り

(1) メディアに対する複雑な思い

A氏は手杵祭保存会会長であり、民宿業とともに渡船業も営んでいる。『手杵祭り』は県の無形文化財なので、次の代に継ぐために補助（金）を県からもらっています。機関誌もあります。でも派手に報道していいのか、という思いがあって、それは村の若い人たちに、自慢して報道するような祭りではないと考える傾向があるんです。代替わりしているんですね。」と話を始めた。次に話はマスコミに対する複雑な思いに移る。

「この話は『伝説』として残っているものであって、事実としてはわからない。メディアが取り上げ始めたのは、昭和 20 年前頃からで、いい面もあったがデメリットな面が非常にあり、あまりにも「殺りく」ということで抵抗感があった」と語る。メリットに関しては、矢代には頼政のヌエ退治や讃岐の伝説もあり、併せて報道されたので、歴史好きな人が訪れるようになった点である。しかし、デメリットに関しては祭後の報道においてその書き方に抵抗を感じたことが多々あり、申し入れたこともあるという²¹⁴。村外からの在住者には、取材を断った方がいいのでは、という人もいた、と話す。

²¹³ 4 名のうち、男性 3 名は保存会会長や区長、「大役」経験者であり、伝承継続に係わりの深い人々、女性 1 名は講演会にて地域住民の立場で意見を述べた人である。

²¹⁴ しかし、その後も変化はなかったとのことである。

メディアがこの祭のことをセンセーショナルに取り上げたのは錦論文で記されている。それは昭和17年4月19日付朝日新聞福井版の記事であった。以下錦論文から抜粋する。

『奇祭矢代の殺人祭』といふ見出しで（中略）奇抜な字句で読者の興味をそそらうとしたもので、新聞記事としてはちょっと成功してみた。しかしその記事を読んで（中略）、村人には迷惑だったことだらうと察しられた。あまり名誉なことではないし、しかも事実だと信じているだけに新聞に殺人祭と世間に知らされたのが、よほど癪にさはったのではなからうか。（錦2006：362 執筆1945）

(2) 長年の疑問

北西の風が吹いてくると、この浜に大量の漂着物が打ち上げられることから、「大陸とこの地域とが風一つで繋がっていることを実感する。だから矢代に伝わる伝説はまんざら嘘ではない」とするが、内容自体があまり公開できるようなものではないとし、長年の疑問を語った。「祭を継続するのは恥ずかしいことであって、人を殺めたりするのを隠すのはごく普通で常識。敢えて公表、皆に知らしめるということはどうもおかしい」と。つまり殺戮という不名誉なことをあえて公にするのは理解し難く、手杵祭は殺人祭ではなく、もっと別の意義があるのではないか、という疑問である。

それに対する答えを得たのは白川静の言によるという。紀伊國屋書店でビデオ²¹⁵が制作されることになった²¹⁶。矢代の他、日本海の3地域の祭を紹介しながらその形式や内容に、中国ではすでに滅びてしまった殷の文化が日本に残存しているのではないかと述べられている。白川氏は出来上がったビデオを保存会会長であるA氏に贈り、手杵祭について次のように語ったという。「違った考えもあるが」との前置き後、「これは神に対する儀式であって、報道されているようなものではない」²¹⁷と。

(3) 現在のA氏の解釈と祭りのこれから

学識者の言はA氏の従来の既成概念を変えた。「なるほどと思った。違った見方でした。僕は祭を継承することは恥ずかしいことであって、一般的には隠すのが普通。自慢できないことを何年も続ける、ということが腑に落ちなかった。でも、（白川氏の話聞くまで）それを覆すような見解は持っていなかった」と語った。そして漂着は事実かもしれないが、それ

²¹⁵ 『シリーズ 歴史を学ぶ 白川静の世界 第三巻 祭りを見る漢字のものがたり』（2004）

²¹⁶ その内容は矢代の手杵祭など、日本海側に古くから伝わる祭礼・行事には古代中国を源流とするものが多く見られ、それらを漢字を切り口にして検証するというものである。

²¹⁷ 白川氏は続けて「頭に羊朶をかぶるのは神事としてよくある。殺りく現場の再現ではない。神の前でそのような再現をするはずがなく、こういう形で引き継がれているものである」と語った。

と手杵祭との関係は疑問であり、江戸時代に付会された可能性もあるのでは、と述べた。

白川氏の言と同様のことを杉原が、『ふくい祭り』のなかで次のように主張している。

「(前略) 演技は明らかに悪魔払いの所作である。悪疫除去の祈願であって、殺人劇を模したものではない。(中略) 神様にお供え物を運ぶミゴクカキとして、美しい少女を神事の行列に加えることは、敦賀及び若狭地方の多くの神社で見受けられることで、異国の貴女漂着とは関係ない(杉原 1988 : 112)」として「この祭りの神事は殺人劇などではなく、通常の災厄払いの演技である」(杉原 1988 : 108) と断言しているのである。

A氏は「これまで伝わってきたものを(若い人)にそのまま伝えて行けばいい」と思っていたが、「それが真実なら伝えてもいいが、違った見方の存在(儀式)を知り、若い人に伝承する、ということ自体に疑問を持つようになった。あえて復活することは考えていない。今までのような伝えられた祭りではなくて、違った角度からみた祭り(災厄払いという神事)であれば、可能かもしれない」と答えた²¹⁸。

現状に対して氏はまた次のように語った。「祭りは休止していますが、儀式(神事)は続けているんですよ。だからこそ、できる時が来たらすぐ使えるようにきちんと保存しています²¹⁹。」

(4) 矢代崎の弁天様と観音堂(福寿堂)の威厳

矢代崎の弁天様にこれまで3度訪れた。弁天様の祠は大きな岩や石で風を受けないようにU字型に囲まれており、聖地だと話す。祭当日にまず観音堂に皆が集まることでその重要性を強調し、天皇との関係も述べ、矢代は観音堂によって守られてきたと語った。最後にこの祭に関して「本当の意味の祭りの姿がおいていかれたんですね」と述べ、「やって来たお姫様は、楊貴妃だったかもしれない²²⁰」とつけ加えた。

A氏の語りから

A氏は「今でこそあれですけど――。ほんとは人に見せられるもんじゃありませんね」と、かつて述べている(『福井新聞』1997. 5. 19 朝刊)。祭の本来の姿は罪障消滅と供養。しかし報道への露出が多くなる程に、祭の意義よりも先祖の過去の悪行を暴く、という伝承の負の部分だけが世に広がる。それは「本来の姿がおいていかれた」という言葉で確認できる。メディアの功罪で複雑な思いを抱いてきたが、学識者から舞いが災厄払いの神への儀式だとする答えを得たA氏の語りには、共同体に存在してきた伝承そのものや伝えられ方自体へのある種の決別が表わされている。

²¹⁸ 括弧内は筆者が補った。

²¹⁹ 7月に「土用干」を行い、衣装、道具類は観音堂に展示されている。

²²⁰ 唐船の伝矢代漂着年757年が、唐の安史の乱(755～763)と重なっている。

【B氏】 男性、1951年生まれ、県外出身、2012/5/26、7/29、12/3 聞き取り

(1) 村のイメージ

地区外からの住民には伝説や祭はどのようにとらえられているのだろうか。「人殺しの村って言われて、ずーっとイメージが悪いね」と口調を落とした。「泊²²¹という村と比較される。だから新聞社にも言った。それから金銀財宝を積んでいたの、中央が殺りくを命じて財宝を持っていったという説もある。でもそんな資料は残っていない」そして今、村では0～22歳までの人がゼロであると話した。「だから、祭の担い手に外孫を使ったこともあるし、市役所で頼んだこともあったけど、できんかった」。

(2) 矢代崎と舞いの休止後の思い

B氏は矢代崎のことを次のように語った。「2回行った。霊的なものを感じる。どんなに風が吹いていても、そこでは風がピターッと止まる。奉納舞いについては、止めたからどうの～ということは語りたくない。却って、言うて恐い、という感覚を持っている。『止めていいの』という気持ちは皆持っているし、気にはしている。何か起こらへんか、とは思っているが、誰もそういうことは口にしない」。

B氏の語りから

B氏もメディアの影響を語る。他地と比較されたこともあり、イメージの固定化に繋がっていく。矢代崎に行った時の語りには、厳粛な面持ちで話す姿があった。また、「止めていいの」という気持ちは持っているが、それを外に出さないという言は、過去の中絶時に疫病が流行したことへの恐れがあるからだろう。B氏の語りには村人の胸底に潜んでいるものが表わされている。

【C氏】 女性、1953年生まれ、矢代出身、2012/5/26、7/29～7/30、12/2～3
聞き取り

(1) ある不思議な光景

C氏は矢代が限界集落²²²であることを告げ、子どもの頃見た不思議な光景を語った。浜で泳いでいた時、矢代崎の下に小さい浜があり、そこに丸くて大きめの石が何個かずらりと並

²²¹ 矢代の西北西9km程にある村。1900年嵐にあった韓国船を助け、93名を無事に帰国させた。

²²² 65歳以上の高齢者が住民の50%を越えた集落。

べてであった。そこは海からしか見えない所で、その話を聞いた村人から告げられた。「彼女達は伝染病にかかっていたので、村から離れているそこに葬られた」と。異国の人達が病に冒されていたことが伝説の背景としてあるのではないかと話す。8Cは天然痘が国中に流行っており、東大寺の大仏もそれらの社会不安を鎮めるために造立された（752）。異国の人達が病に冒されていたことが伝説の背景としてあるのではないか、「だからその後この村に疫病が流行ったのではないかとも思う。」とし、大仏の建立時に近いことと関連付けた。上から亡き者にすることを命じられ、その財宝は中央に持って行かれたのではないか²²³、とも話すのである。さらに、当時は律令制が整えられた時代であり、漂流船であれ届ける義務があり勝手に伝説のようなことはできないのでは²²⁴、と話した。

次に祭りの日には代々刀禰職であった栗駒家²²⁵は参加しないとのことである。それは当人達がその職故に伝えられている行為とは無縁、と言っているからだという。

(2)「奇祭 異人殺し」という名の講演会

1998年に小浜で「奇祭 異人殺し」という講演会が開催された。まず何よりも、ポスターに書かれたその題名に大きな衝撃を受けた。講演中、民俗学者さんが『とんでもない解釈をしている人がいる』と言って、（その人が書いた）文を読み上げたんです。それはこの矢代の祭りのことを、『春を呼ぶ七福神』と解したものだのですが、その場にそれを書いた当人がいらして、解釈を巡ってかなりのバトルになりました。一人はこの矢代の祭を「春を呼ぶ七福神」と解釈し、一方はそれに反対する立場であった。その時困った司会者が「地元の方の話も聞いてみましょう」とC氏に意見を振ったので、彼女はまず地域住民の意向を話した。「この『異人殺し』という題名に、皆地元の方は怒っています。事実は誰も知らないのが基本。気持というものがあるので、これはこう、あれはこうと書いてあっても受け入れられない。『異人殺し』と書かれては、子供たちが今も『こんな村に生まれていやや』と言っているのに、またこれからもそう思うようになる。こんな名称つけるんやったら、もうこの祭りは止めてもいいと、皆さん思うてます」。

民俗学においては「異人」とは外国人だけではなく、広い意味で規定されており²²⁶、外部からの遍歴宗教者や職人、商人等をも含む。しかし、定義はそうであれ一般には「異人」とは外国人だと受け取られ、しかも小浜近辺においては矢代の伝説が残る故に唐の異人を指す。さらに講演会の「殺し」の文字の入った題目は、地元の人たちにとっては逆なでされるよう

²²³ 大仏開眼は752年、大仏への鍍金作業は762年に終わったが、その目的のために金、銀、玉等が聖武天皇のもとに集積された。（吉川 2011：207）

²²⁴ 8C初頭より対渡来人の政策転換（監視の強化）が見られる。（生田 1991：321）

²²⁵ 鎌倉時代からの栗駒家文書が大量に保管されている。

²²⁶ 「異人」の定義は「ある集団が特定の人物を異質の存在だと規定し始めた時に生ずる概念」（『日本民俗辞典』項目「異人」：35 岩井洋記述）である。

な衝撃的な用語であったと考えられる。

Cは「でも私の意見は少し違っています。祭を続けるためにはマイナスとプラスの解釈があつていい。そのためには『春を呼ぶ七福神』と、作り上げた解釈でもいいと。この祭は、是非続けてほしい」と発言した。講演者は「わざわざ隠したい事、自分達の恥を、子孫に伝え残したいとしたことは、余程優れた人が村にいたに違いない」と会の最後にまとめたという。Cは「マスコミは殺人者の子孫、と言う。こんな祭りを恥ずかしいからしたくない、ではなく、私は知らせたい」と語った。

(3) 本来の祭りの姿

村人は「止めてもいい」、C氏は「知らせたい」という。この相反する意見について、「さらけ出す。真実を深く調べる。恥ずかしいから止めようと言う前に、して欲しくて今までやってきていることなんで、ここで止めたら、もったいない、続けた方がいい。有名になる前は『勤め』『神事』として誇りを感じてやってきた。村内でやっていたからいい祭りができた。それが宣伝、マスコミに書かれて変になった。見ものではなくて、本来はその場に居てゆったりとした時の流れに浸れた。祭りで皆が一つになる。何か落ち着く。そしてワクワクする。以前のように戻れたらいいなと思う」。

C氏の語りから

Cの発言から見ると彼女の意見は他の住民とは異なっている。祭継承の価値を優先させる立場と言える。継承のためには学者の解釈とのかい離があってもいいと考え、解釈にはこだわっていない。そしてここでもメディアへの批判が多く含まれ、共同体に変化が生じたことが見出される。

【D氏】 男性、1937年生まれ、矢代出身、2012/12/3・12/10 聞き取り

(1) 演技所作の解釈と演技時の気持ち

D氏は大役演技時、棒振りの「地・天・中」の3つの所作の意味について、解釈の伝承がないので自分で判断した。「地」は地のり、「天」は恵みを仰ぐ。「中」は現世の人の輪。地を引き、天を指し、人の輪を尊ぶ、と演技の中で考えて舞った。演技時の心境はすべて供養と霊を鎮めるため、と語った。

(2) 報道への抵抗感

「村人がきちんと供養してきたから、過去の罪については拒絶できないが、昔は誇りに思

ってやっていた。20年ほど前から毎年新聞に出るようになり、見学者も増えた。でも若者は報道の取り上げ方や内容に抵抗感があった」と話した。1960年代頃までは祭の報道がほとんどなかったが、県の文化財に指定されたこともあり、1990年頃からメディアへの露出が増え、見学者の増加につながったという²²⁷。

(3) 舞いの休止と葛藤

「葛藤はあると言えはあるし、ないと言えない」。祭の要員の人数不足、特にねり子役の確保が問題だった。休止前の3年程そのために様々な方策を試した²²⁸が、ついに不可となった。ねり子なしの案もあったが、華やかさが無い。募集も考えたが「そこまでして～」という人が多く、中断にあたっての村内協議ではさしたる反対意見もなく割合すんなりと決まった。文化財指定もあり、取りやめということは消滅を意味するので、一時中断という形を取った。村全体としては、できることなら続けたいという意向だったという。村人の舞いに対する意識について、年寄りには伝統芸能として捉えているが、60代以下の人々はマスコミに対し抵抗感の強い傾向がある、と話した。

中断後の心境については「祭によって村が繁盛していた。止めてどれだけ良くなっているのか。人が集まって栄える。年寄りは厳格だった。祭を丁重に扱っていたから、恥じるという気持ちはなかった。親の代からそれを盛大にやることしか聞いていなかったし、それが矢代の繁栄と結びついている。人がそろえば何とか再開したい²²⁹」とその意欲を語った。

D氏の語りから

伝承への先代の厳格さにより、皆「誇り」があった。矢代の祭はこのような担い手によって代々継承されていったと思われる。「祭に人が集まることは村の繁栄につながる」という言葉はC氏とはまた違ったとらえ方である。再開への思いも強く、将来その時が来たら従来と同じ形で行いたいと考えている。この点においてもA氏とは異なっている。D氏の語った、年寄りには舞いを伝統芸能ととらえ、60代以下は抵抗感を持つという世代間の違いは、それだけ後者がメディアにさらされる機会が多かったと言える。村内には年代により認識の相違があるが、反対意見もなく決定された舞いの休止は時代の変化という不可抗力であったのだろう。

4 伝承者の語りからの考察

²²⁷ この頃民俗学会では、小松和彦をはじめとする「異人論」や「異人殺し」などの研究が盛んになっており、その年代と重なっている。

²²⁸ 村内で女兒がゼロとなったので遠隔地の地縁者の子どもに依頼したり、役所にも相談したりした。

²²⁹ D氏は祭の舞いを伝統芸能としてとらえ、再開時のために記録を残そうと文書を書いている。

4 人の話から、伝承に対する認識と祭りの継承に関する心的変容を考察する。

4.1 伝説に対する認識と心象

Aはこの話は伝説であり事実は不明、BとCは伝説の異説を推測し、すべてが事実だとは思われない、Dは「過去の罪」については拒絶できなく、実際に起こったことだととらえており、認識がそれぞれ異なる。D氏の言からも、地域住民の伝説に対する認識や心象は様々であることがわかる。また4人からの話に、「恥」という意識を心のどこかにおいていることが読み取れる。後述するが、18世紀の文献にも伝説を伴ったこの祭を「恥」とする記述がある。柳田國男は『民間伝承論』のなかで、「伝説は人が頻に外部の人に語りたがる性質を持って居る」（柳田 1934：162）と述べているが、矢代の伝説はどのようにとらえたらいいのだろうか。

この伝説は「恥じる」故に「語りたくない」内容である。何故この負の伝承が永年継承されたのか。それに関連して戸塚ひろみは次のように述べている。「世間話²³⁰では身近な村や家――話がしばしば興味の対象として取り沙汰されてきた。（中略）人は常にためらいながらも噂話²³¹を求め待ち望む風があるからである。（中略）急に金持ちになったり、反対に貧乏になる事は、人の好奇心を刺激し、せんさくするのにまたとない事件である――それが目の当たりの出来事であればあるほど、噂話は真実性を増し事実と紛らわしい話しぶりになる」（戸塚 1979）。このことから考えると、矢代は天皇との関連や頼政の土地の寄進による漁業権の拡大を得ており²³²、戸塚の論に当てはまる部分がある。内部の人は外部の人には語りたくないが、外部の人が語り続けてきたとも考えられる。

4.2 マスメディアの影響

4人の共通点としてマスメディアへの批判が挙げられる。祭に対し、おおむね肯定的にとらえている。しかしその意識が大きく変化したのは、報道の影響であった。錦は昭和17年4月の新聞記事に「奇祭矢代の殺人祭」と載った時の村人の様子を、「村人はこの記事に限りない憤りをいまも抱いている」（錦 1964：375）と記述しているが、聞き取りの中にも同様なこ

²³⁰ 世間話は実話経験談の形で話され、やや無責任な話し替えが行われて誇張、発展が常ならない（『民俗学辞典』項目「世間話」：314 記述者不明）。

²³¹ 噂話は「裏付けのない非公式な情報」で、「人々の関心や期待の枠組みに応じた集約化が起きる」（『日本民俗辞典』項目「噂」：82 齋藤純記述）。

²³² 2012/7/30のA氏の語りから。

とが見出される。ここで、舞いが中止されるまでの9年間の「手杵祭」の記事の大見出しと伝承者に抵抗があると思われる語句、及び記載された祭りの意義を拾い上げてみる。

図表 5-8 某新聞による手杵祭記事の見出しと語句、その他

日付	大見出し	語句	祭りの意義
1997/4/4	祖先の霊 激しく舞い	夜襲 異様な姿 襲撃の～	先祖の罪を償い、霊を慰めようとする
1998/4/4	唐の王女襲撃を再現	奇祭 夜襲 襲撃シーン 惨殺	先祖の罪を償い、魂を鎮めた
1999/4/4	唐・王女の鎮魂願い	襲撃シーン 王女を襲う 惨殺	先祖の罪を償い王女らの魂を鎮めた
2000/4/4	故事を再現	襲撃シーン 惨殺	崇りを恐れ、悲話を悔やんだ子孫が平安時代から祭を～
2001/4/4	王女襲った悲劇 勇壮な舞いで再現	夜襲 惨殺した	たたりを恐れ、惨劇を悔やんだ子孫が～
2002/4/4	豪快な舞い 王女鎮魂	殺戮 夜襲	たたりを恐れ、悲話を悔やんだ子孫が～
2003/4/4	王女の魂 舞で慰め	襲撃シーン 惨殺	上同
2004/4/4	鎮魂と償い舞に込め	殺りく 襲撃	上同
2005/4/4	1000年の戦い 再現	襲撃 殺した 襲撃シーン	子孫が魂を鎮めようと～

出所：筆者作成

祭りの意義には触れているが、9年間の記事で「惨殺」語句が5回、「殺戮」が2回、「奇祭」「異様な」という言葉も散見される。「襲撃」は9つの記事すべてに記述がある。メディアへの露出と見学者の増加により、内なる者の意識にざわめきが生じ始めた。報道には切り取られたイメージを拡散しながら固定する危険性をも持つ。情報（研究も含む）はある対象を客体としてひとくくりに生成される。もたらされるであろう社会的な影響は度外視される。宮本常一はその行為を「微妙な問題をすべて切捨てて行われる」²³³（宮本 1975：266）と述べ

²³³ この言葉は調査に赴いた筆者にも留意・自戒すべき指摘である。

ているが、矢代の祭は否定的な評価と「微妙な問題」を伴うため、地域共同体の人々にとって、その影響は尊厳にかかわってくるものとなる。それゆえ人々は常にマスコミの表現に敏感にならざるを得なく、それへの憤りを増幅させるとともに、継続への疑問を感じるようになった。

次に文献を通して、手杵祭に関する記述の変遷と伝承者の心情を時間に沿ってとらえたい。

5 矢代、社寺、祭りに関する文献

手杵祭に関する文献は、江戸時代後期と明治時代の数例に限られている（橋 2006）。A・D氏はともに伝説が江戸時代中頃に作られたのでは、という後年の付会の可能性を述べた。その疑問への手掛かりとして、筆者の把握した文献7点を紹介する。事例に関する文献は数少ないが、その中で祭の記述がいつ頃から現れ、伝承者の心情がいかに記述されているのかを見、その後全体を概観する。

5.1 社寺、地名、祭りに関する伝承及びその記録（漢文のみ訳する）

【文献1】『若州管内寺社什物記 全』（1667）

矢代村

一 頼以山福寿寺 禅宗 観音 行基の御作 源三位頼政の御建立

この文献は、現存する矢代に関する文献資料のうち最も古いものに当たると思われる。福寿寺の建立者と観音像の作者を記している。

【文献2】『若州管内社寺由緒記 上下』（1675）

この文献は藩が領内社寺を把握するため、すべての寺社開基や由来の記された由緒書を徴したものである。矢代浦について、福寿寺と加茂神社の記述がある。

・ 矢代浦 頼井山福寿寺

頼井山福寿寺本尊は正観音也 不レ知二作者一不レ知二往古一 源三位頼政公禁中にて^{スエ}被レ為レ射之節為二御祈誓一中興之御建立所の由申伝候 家（宗？）信公信長公御修造被レ為レ成候由 浦名も往古は伊那留一所の浦と申候由頼政公より已来矢代浦と申伝由不レ知

年号九月廿四日

矢代浦 善之丞

(正観音は作者不明、いつの時代かも知れず。源三位頼政公が禁中でヌエを射たため、中興を誓って立てたと言い伝えられている。家信、信長公により修造されたと伝わる)

・右同 矢代浦

正一位加茂大明神 末社共十四社 仁徳天皇之御建立之由申伝候 年号不レ知禰宜不レ知延宝三乙卯九月廿四日

矢代浦 善之丞

(加茂神社は仁徳天皇が御建立されたと申し伝わる。年号知れず、禰宜も知れず)

この文書によると、福寿寺の由来は書かれているが、そこに安置されている正観音については不明と記されている。この寺が頼政の鶴退治ぬえと関わりがあり、その後の建物修造者名には信長の名も見える。また矢代の旧名、伊那留いなとみが記されているが、頼政の時代より矢代と変更されたことがわかる。しかし、その理由は不明とある。また矢代の加茂神社は正一位であり、その格の高さと古社であることが書かれているが、祭礼についての記述はない。

【文献3】『若狭郡志第四巻 神社部』『若狭郡志第五巻 寺院部』

牧田近俊 (1688～1702)

著者は元禄時代小浜藩の下士を務めた郷土研究者である(杉原他編 1972)。古跡、社寺など若狭三郡を踏査し、それらを分類整理した。矢代の加茂神社と観音堂について次のように記している。

・賀茂大明神 在下中郡矢代浦為産神三月三日有祭

(賀茂大明神 下中郡矢代浦にある。産神をまつり、三月三日に祭がある)

・矢代観音堂

在下中郡矢代浦ニ号頼位山福寿寺ト伝言従三位源頼政卿領此処ヲ之時創建之本尊観音像也。一説ニ大同年中所草創而本尊観音像ハ自中華来者也ト今金屋村万徳寺ノ僧知堂事

(矢代観音堂 下中郡矢代にある。頼位山福寿寺と称する。伝わるところによると、従三位頼政卿がこの地を拝領した時に建てられ、その時創ったのが本尊観音像であるとのことである。一説には大同年間に草創され、本尊観音堂は中華より来たものという。金屋村の万徳寺の僧が堂事を知る)

加茂神社が安産の神であることと、祭日が3月3日の節句の日であることが記されている。

観音堂の草創建立時は 806～810 年間²³⁴であり、「本尊観音像は中華より来たりし」²³⁵とあることから、観音像の中国との何らかの関連を示している。

【文献 4】 『若狭国志 卷第二』 稻庭善之進正義 (1745～1749)

著者は 1737 年から小浜藩の儒者として召抱えられ、延享浦 2 年 (1745) 年から『若狭国志』を書き始め 1749 年に完成した。

矢代浦 旧称ス稻富一ト相伝源ノ頼政射レ鶴ヲ朝廷賞レシ之ヲ賜ニ此ノ村一因テ後改ニム
矢代ト

(以前は稲富と称した。伝わるところによれば、源頼政が鶴を射た。朝廷はこれを賞して、この村を賜うによって、のち矢代と改めたという)

この文では「矢代」に名前が変更された事由が述べられている。百年前の『若州管内社寺由緒記 上下』ではその故がわからないとされたが、ここでは頼政の鶴退治により天皇からこの地を賜わり、その一件に因む名に変わったことが記されている²³⁶。

【文献 5】『稚狭考』 津田一助 (1767)

津田一助は小浜町民で、材木商を営んでいた。才識衆に優れ数著著したが、最も力を込めたものがこの著書で、その引用書は 935 部に及んでいるという²³⁷。

遠敷郡矢代鴨下上大明神社あり。其側に観音堂有。毎年三月三日、手杵まつりといふ事あり。此堂は、昔もろこし船の漂泊し来るに、乗来る女をころし、船を砕き侍りしに、一村疫を煩ひくるしみ、右の罪を悔み、観音を安置し舟をもて堂を作るといへり。けにも、ろ・かい・いかり石にふれしかと見ゆ。祭の日歌を歌ひ墨にて顔をぬりたる男三人、齒染の葉をかふり、ふるき素襖きて縄の襷かけ、はき高くかゝけ、手杵かひこんで出る。うち二人は手杵に縄の弦かけて竹の矢そへて出るは、弓の心もち成へし。麻の上下きたる男六人、小船を竹にて作りて持出る。又年のころ十二三なる女の、かしらに袋いたゞき、左の肩のころもぬきかけ、顔に扇さしあてゞ、老女七人従ひ出て、何れも同音に、

²³⁴ 「大同年」の記述による。

²³⁵ この観音像は福井県立若狭民俗資料館の鑑定で、国産であり 11～12 世紀に若狭で作られた事が判明している。

²³⁶ 鶴退治伝説とは、高倉天皇が怪物ヌエに悩まされ頼政が退治した話。矢代の山鳥の羽で矢を作り射とめた。そのお礼に頼政はこの地と他地を観音堂に寄進した。

²³⁷ 小浜市編纂委員会 1992：「小浜市史第一巻編集について」の項。

てんしょ船のつきたるそ、もろこし舟のつきたるや、福德や、さいはひやと匍り。太鼓打拍子とりて出る。他郡より見に来る人に恥て、朝とく此事を行ふとなり。

この文献で初めて「手杵まつり」という名称が見える。それまでの文献には頼政、観音堂や像の由来などが主であったが、祭の形式内容詳細が記録されている。この著書が引用を多数ということから、当記述は伝説、及び祭の舞いの忠実な記録といえる。

【文献6】『観音堂縁起文書』栗駒清左衛門家所蔵 (1794 1857 1906 1953)

この文書は6本存在し、ほぼ同じ記述内容となっている。橘によると、栗駒家は中世において「刀禰」と呼ばれた矢代の支配者で、近世には庄屋となり、当文書はその家によって制作されたと考えられる、という(橘2006)。

以下の文は橘による、1794年の寛政六年本の紹介である(橘2006:306-308)。

若州矢代浦福寿寺略縁起

當寺本尊聖觀世音菩薩は大唐の開元四年に當たりて、天竺より善無畏三藏此靈像を負ふて唐朝に入る。時に玄宗皇帝はなはだ帰依し玉ふとなり。然ルに当然のことわりにや、幾年なく日本に住み此浦にとどまりたまふ。渡り玉ふ時の船、唐船なり。ゆへ唐作と申傳へたり。

其由来をたづぬるに、年代悠久なる上、回録も度々ありて、古書なども多くは□□のわざわざにかかれり。今残れる記および□ぬのおもむきを以て梗概を述べば、人皇四十六代孝謙天皇の御宇天平字丁酉の二月、唐船一艘、纜を此浦につなぐ。此浦を君が浦といひ、また矢代とせうする皆ゆへあるなり。其船をのぞみみるに、やんごとなき女性六人、ふな子とみへしもの二人、共に磯辺におりつつ藻などを求むるてい、いづれ日の重ね月をこへ、風波の難をしのげけん。いと哀れなるありさまなり。

しかるにいかなる因縁にや、此浦人たちまちふにんの心を失いがしがために、去るに三月三日といふに、船中の上下むなしくなる。其期にのぞんで一同□たなごころを合せ、怨を請ふていなりしかど、元より音韻とてもつうぜ□□□□□りしとなん聞く時ハ千ざいのもと、尚たもとをうるおすにたへたり。

さるほどに船に積みし処の□□□らてうき等おびただしく、又千いつのこうごん千ぎんのしゆなどありけるよし、なかにつきて此聖觀自在菩薩威光かくかくとしてましませしかば、かかるなさけなき心にもおのおの、奇異の思みを生じ、柴のいおりを結び安置し奉ける。

かくて人皇五十一代平城天皇のころ迄およそ五十年の間、不祥厄穢等、連綿として絶

へざりしにぞ、まさしく仏意にそむき、時にハ亡き人々のわざならんと大同元年丙戌の春より、始メほどきし船の材木を用て此堂を建立し、(則當堂の柱虹梁なけし等多く唐木なり)、又一宇を造営して福寿寺となづけ、僧伽を置きて朝懺暮悔、その上人々をバ弃財天とあがめ(今矢代崎の弃天といふ是なり)、じよさいの礼 ながく怠慢なからしめんと誓ふ。

其式毎年三月三日の祭礼是なり。尤も其様、異体にして、参詣のひと、頤をとくといへども、おのづから発露、懺悔のことわり、冥慮にもかないけん。災厄もすみやかに消滅し、あまつさへ戸ごとに瑞夢の感ありけるハ、汝たち犯せる罪を悔み、ながく尊像に帰依しなバ、かへって此浦を守るべし。(後略)

是を以て(中略)おのおのつつしんで拜礼あらせませ。

甲寛政六年寅三月十四日より十八日

御開帳者 辦蔵

前半は観音像の由来、次は事件のあらまし、そしてその後悔懺悔のもとに福寿堂建立と祭礼がなされた事由と祭礼の様子、後半は観音像の恩徳と信仰を説いている。この文献では像の伝来が唐からとなっているが、この木造聖観世音菩薩坐像は国産であり、若狭で作られたことが判明している²³⁸。製作年代は11~12世紀の一木造りで中は空洞であった。

【文献7】『若狭国小濱領風俗問状答』組屋恒久撰(1818年頃か)²³⁹

撰者組屋恒久は小浜町の門閥商人として栄え、徳行学才で知られていた(竹内1969)。「撰者」とあるので、当文献は組屋のものではないと思われ、著者は不明。

此月、神事・佛事異成義なし。但し矢代といふ邨海邊にあり、祭禮は三月三日朝、古き錦の袋戴きし若き女を、老女かしつきて宮の前にいづ。時にしだを頭にいたたき、素袍をきし者、顔を墨にてぬり、杵をふり廻して、其きねを投く。其故は、むかし異國の舟貴人とおぼしき女をかしつき漂着せしを、村の者ともいひ合せ、杵にてうちころし、船中の財寶を奪取しが、其後村中大に疫癘流行し、村民大半死亡せし故、その女の靈を観音と崇め、懺悔の為其様を成せしかば、疫癘止みしとそ。その後先祖の悪行を真似びて祭とするを恥じて止めしかば、疫癘また大に行れける故、再び祭をなす事元の如し。此祭を民俗手杵祭といふ。

ここでも「手杵祭」という名が出ており、【文献5】に比べると、祭の様子はかなり

²³⁸ 鑑定は福井県立若狭民俗資料館による。鑑定時期は平成元年~14年の間で不明という。

²³⁹ 他国(備後國福山領)答書の記録に、文化15年という記録があることにより推定。

簡略化して書かれているが、50年後の形式は変化していないことが窺われる。祭の一時中断記述と懺悔の為、舞の演技を当時の様子を再現したものと記述されている。

5.2 文献による考察

文献資料による社寺祭り関連記述の変遷

図表 5-9 は時代を追って文献 1～7 までの各事項を取り出してまとめたものである。

図表 5-9 文献による記述内容

	文献 1	文献 2	文献 3	文献 4	文献 5	文献 6	文献 7
文献年代	1667	1675	1693～ 1740	1745～ 1780	1767	1794	1814
賀茂神社 建立		仁徳天皇					
福寿寺建立	頼政	頼政	頼政				
鵜退治記述		有		有			
矢代の地名		頼政後 矢代に		頼政当地 拝領後矢 代に			
観音像記述	行基作	作者不明	中華より来たり		罪を悔やみ 安置	像は天竺 →唐弁財 天	
観音堂記述					船もて堂を 作る	船の材木 を用て此 堂を建立	
産神記述			有				
祭事日			3月3 日		3月3日	3月3日	3月3日
祭祀名					手杵まつり		手杵祭
伝説記述					有	有	有

祭礼起源時の心的記述					罪を悔み	朝懺暮悔 懺悔 犯せる罪を悔み	懺悔
伝承者の心的記述					見に来る人に恥て朝とく～	じよさいの礼長く怠慢なからしめん	先祖の悪行を真似びて祭とするを恥て止めしかは
舞いの記述有無					有（形式の詳細記録）	有（「其様異体～」）	有（形式内容記述）
舞いと伝説の関係づけ							懺悔の為其様を成せしかは

出所：筆者作成

この表より、文献1～4までと5～7の間には大きな違いが見られ、文献4までには伝説や祭の記述がない。わずかに文献3が後の祭内容と抵触し、文献5から負の伝説内容と祭の記載が現れる。文献4と5の間は時代が隣接しているが、記述内容に大きな違いがある。文献1から文献4までの約100年間は祭の由来伝説空白期間と言える。この点と文献、4、5間の記述内容相違により、伝承者達は祭の由来が江戸時代中期以降に作り出された可能性を推測するのではないかな。

文献に見られる伝承者の意識

文献全体を概観するとき、「悔み」「朝懺暮悔」「懺悔」といった言葉が並び、祭を恥とする伝承者の心的な記載も見られる。この特異な伝説がこの地に残存している故に、先祖の成した行為を恥じながらも、悔いをもって伝承を続けていった共同体の意識が読み取れる。それは中断したことで疫厄が流行したことからわかるように祟りを恐れる怨霊信仰に基づいている。

6 おわりに

文献と聞き取りから伝承者の心的変容を見ていくと、18世紀後半からの文献から矢代の

人々が恥を伴いつつ、供養と慰霊の気持ちをもって祭りを続けてきたことが見出される（文献 5、7）。1200 年の期間中にその執行を止めたこともあったが、再び疫病の流行があり再開した（文献 7）。そのような状況の中で共同体の人々は心のどこかに引っかかったものを持ちながらも、鎮魂と村の存続と安泰を願って祭りを引き継いできた。そして 1900 年代半ばまで地域限定的で共同体内の務めとして続いてきたが、1942 年の報道により、民俗内部ではその不信感と憤りが芽生え始めた。その後 1990 年前後の報道機関への露出²⁴⁰と見学者の増加とともに共同体外にも目を向けざるを得なくなり、「戸惑い」「抵抗感」「継続への疑問」が蓄積されていった。外の人には祭自体・本質よりも由来伝承の方に関心を向けたのである。そして躊躇悩みを経て、現実的な村内の変動により、2006 年の「休止」決断となった。

矢代の伝承継続を困難にさせた要因として、次の 3 点が推測できる。

- ①好奇心という心理状況
- ②情報社会という社会的変遷
- ③少子高齢化、過疎化という社会的変動

人には戸塚が述べた①の心理がある。情報発信側はそれに呼応するように、受け手の関心や期待を引く報道をすることがある。祭の由来が好奇心を呼び、真実であるがごとく受け取られる。由来に関心が傾く②の報道の伝播により訪問者が増大したが、それは常に内とは異なった外の目にさらされることを意味し、「村人が皆同じ気持ちになって、即ち精神的共同を以て神を祭る」（柳田 1934: 201）本来の祭のあり方を揺るがすこととなった。そのような中、村落で③の状況が起こり継承不可能となった。

矢代の事例の特徴は、負の伝説を伴った祭事ゆえに①とからみ、その波紋を度外視した②の情報の影響を強く受けざるを得なかったことにある。メディアは祭の存在を世に広げたが、悔いと恥を伴いながら続けてきた地域と人々に被害を与えたのである。そしてそれが地域内の動揺を引き起こし、次いでは内部と外部で事象への見方の大きな相違をもたらしたことが、内在的な問題だったと言える。

かつて民俗世界にはマイナスの伝承を有したり²⁴¹、その内外で評価の異なる祭事や行事は少なからず存在した。しかし不名誉な伝承は、消滅をたどる運命を持つといえる。

矢代の祭は「怨霊の活動によって疫病が流行するとして恐れられた信仰形態」（民俗学研究所 1951）、すなわち怨霊鎮めを目的とした死者への供養や慰霊を、罪を悔いる心情をもって続けられてきた。しかし、その伝承者の思いは外の人には汲み取られなかった。報道による知名度が上がれば上がる程、内なる伝承者には葛藤が生まれ、外なる人々との距離は大きくなっていった。

²⁴⁰ 1991 年には『日本まんなか紀行 楊貴妃のきた道』（NHK）でも紹介された。

²⁴¹ 「キザキ様の火」（宮本常一 1936：220）などの報告、また『日本伝説体系』12（福田・下川他編. 1982:58-59）にも負の伝承類話がある。

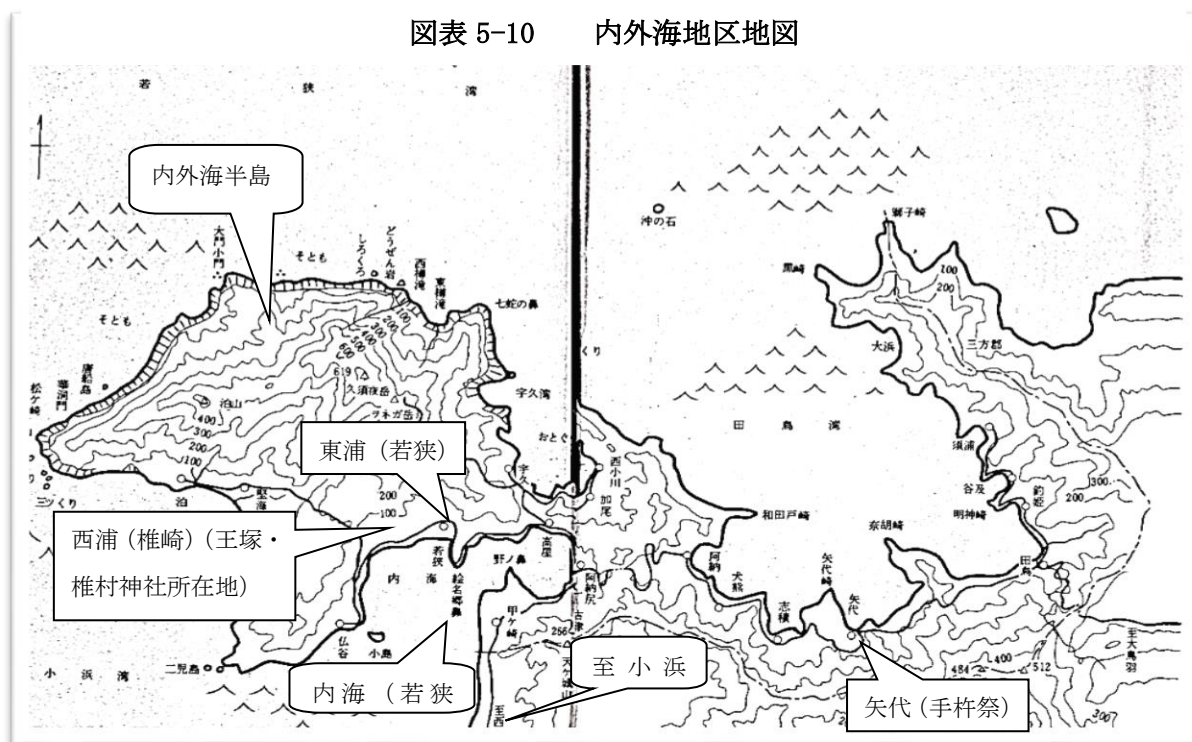
第2節 内海（若狭浦）の「王塚」 —消えた「流され王」伝説—

1 はじめに

第1節の「王塚」伝説は、若狭地方小浜市の北東にある「椎崎」または「西浦」という集落にかつて伝えられていた。そこは「内外海」と呼ばれる地区のほぼ中央にある内海（若狭浦）の入江に面した集落で、その伝説地の近くには式内社の椎村神社が鎮座する。

この「内外海」地区について概況を記すと、東部を若狭町（旧三方郡）に接し、西部（小浜市の北部）に小浜湾の一部を形作る内外海半島と呼ばれる地形から成り立っており、海岸沿いに14の集落が存在する。陸地はリヤス式海岸のため入り組み、景勝が優れていることで知られる。地理的条件や海流から海の道を通して、古くから内外での海上交通・交易が盛んであった。倉谷氏によると、「内外海は歴史が古く、海を介しての伝承、伝説の多い地域」（倉谷 2013: 243）であるという。

しかし、地勢や交通面では以前は厳しい条件下にあり、「北面は海であるが、南は背後に山



出所：内外海誌編集委員会.1969.『内外海誌』より筆者加筆

山が迫り、(中略) このように内外海地区は北は海、南は山を以て若狭の平野から遮断され」(内外海誌編集委員会 1969: 3)、第二次世界大戦終戦以前までは一部を除いて各集落を結ぶ道路はすべて歩行可能程度の山道、海岸沿いの崖道、あるいは各浦々の背後または両側の山を越える峠道であった(前掲 1969: 3)。

結果、その不便さ厳しさが「共同体としての部落が強固な基盤となる原因でもあり、風俗習慣にも及んでいる」(前掲 1969: 4) のであり、伝承や古文書などが多く保存されている所でもある²⁴²。

この王塚の言い伝えについては古い文献には見当たらず、注目されるものには伴信友の1841年『神社私考 三』があり、かなりの頁を割いて記されている。また柳田國男の「流され王」のなかでも日本諸国におけるその例の一つとして信友の説を引いて若狭遠敷郡椎崎御垣大明神のことが載せられている。そこには次のように記されている(柳田 1968[1928]:261)。

若狭遠敷郡椎崎御垣大明神は、御垣山王とも称して山王様であるが、社の側の塚を王塚と名づけ、かつて異国より「王さまの人」船に乗り渡り来たって住み、死してこの地に埋めたと伝へ、その船の屋形を取って作ったといふ神輿があった(若狭国官社私考)

近年の資料では『内外海誌』(内外海誌編集委員会 1969)、『日本の神々』8(大森 1985 36-37)、『式内社調査報告』(小林 1986: 28)、『内外海の記憶』(倉谷 2013: 71-72, 218-219)に記載があるが、それらほとんどに信友の『神社私考』の引用記述がある。しかし、福井県内の伝説ほとんどを網羅していると言われる『越前若狭の伝説』(杉原 1970)には塚についての記載がなく、それがどのようなことによるのかはわからない。そこに掲載がないということは伝説が消滅しているとも取れる。

また王塚は、現在その跡がほとんどわからない程に荒廃し、消えかけている。湯川洋司は民俗の生成・変容・消滅にかんし、それぞれの現象は民俗が『動く』ことに他ならず、それらは『変化する』という言葉の範囲内でとらえられる(湯川 1998: 84)、と述べ、「民俗が『動く』ことが『主体』が繰り返す選択の累積の結果であるとすれば、民俗の概念を『場』と『主体』とのかかわりのなかで確立することは重要な問題となる」(前掲 1998: 91)と説いている。そのような観点からこの伝説やその跡地がなぜ消えてしまったのか、その背景や要因を「場」と「主体」を中心として考えていきたい。

2 伝説の背景と伴信友文献紹介

²⁴² 例えば、田烏に残る「秦文書」は特に有名である。

伝説地・王塚のすぐ近くに式内社「椎村神社」が鎮座している。この神社は延喜式に、椎村神社「しいのむらのかみのやしろ」（若狭国四十二座、遠敷郡十六座のうちの一つ）とあることから、かなり古く格式が高い社である。社殿によると創建は聖武天皇の御宇 731 年、椎社とも称し中期では山王社とも称された（福井県神社庁）。

少し長くなるが、伴信友の『神社私考』（伴 1841）から「^{しいのむら}椎村神社」と注内「王塚」を引く。

椎村神社

國帳に従三位椎村ノ明神、○文永二年に注進の當國の大田文に（中略）寺社田六町八反四十歩國分寺云々、上下ノ宮云々、椎村ノ宮二反秋里名とあり、當社の事此ほかには書^{もの}には見当たらず、○郡縣史^{ニシサキニ}243に、山王ノ社在二下中郡若狭浦椎崎一、斯處ノ又稱二^{ニシガウラト}西浦一、祭日五月五日也、則神輿遊行ス、向若録云、西浦在若狭浦西、無民居唯一小祠、雜林周 自為瑞籬ヲ、歳々枯葉落テ埋小徑、偶有來遊者、蹺音響二于千幽谷ニ一、或稱二椎崎ト一、また椎崎ハ（中略）其斯處無民屋唯他耕種而、山下椎樹繁茂シテ為レ陰ヲ、故名二椎崎ト一、といへる山王ノ社、快くこの椎村ノ神社なり、若狭浦の老人に、椎崎の事を問ふに、郡縣史にいへるに同じ、但しその椎崎といふは、若狭浦（中略）内^{ヒトトコロ}ながら、東浦と呼て人里ある所より、西の方小山一つ隔たる一區の地にて、又の名を椎ノ森ともいふ、椎樹多く^{ムラガリオヒ}叢生たり、その森中に在る社を椎ノ宮といへり、祭神は椎崎御垣大明神と申す、されどもなべてはただ山王社と申なり（中略）、右は此椎崎を西が浦ともいひて人里在りけるが、一年神の祟にて、疾病のいたく行はれ、ほとくも盡なむとしけるを、東浦に避け移り住て、佳キ名を^{エヤミ}新^{アラタ}めつけむとて、やがて國の名を負せて若狭浦といふこれなり、さてこの神社の祭五月五日なり、暴神に座まして云々の事ありとて、何くれと物語れり、

〔注〕(ママ) その山王と呼ぶ神社のあたりに王塚といふ塚あり、むかし^{オウツカ}異國より王さま^{カラ}の人、舟にて渡り來て、此浦に住りけるが、身まかりたるを埋たる墓なり、かれが乗來れる舟の屋形の美麗しきをとりて、神の神輿を作りたると云傳たるがあり、いと古びて何の木とも知られずとぞ、其ほか何くれの調度の残れるが在て、(中略)焼失たり、其王塚の前の坂を王の前坂といふ、今はオノマイ坂と訛りて稱へり、(中略)忠朝朝臣ノ君、故ありて西が浦におわしし時、かの王塚を掘らせて見給ひければ、刀一口めづらしき花瓶の如きもの出たり、なお在りげなりけれど止めさせ給へり、其刀は今も神庫にあり、花瓶の如き物は、或僧がとり去て今はなし、さて王塚はさきに掘らせ給へるによりて、むかしとは低く小さくなりたりと云ヒ傳ふれど、今も高さ六尺ばかり、

243 『若狭郡県史』

巡り三十間にもあまるべし、艸深く生茂りてあり、又かの塚に、黄金の鶏を埋たりと語傳へて、をりくそれが鳴を聞ものあり、其を聞たるものは必幸ありといふ、其塚のあたりの田の字を鶏がすと云ふも、かの鶏の故事によれりと、これも同里の翁語り、然ればいま椎崎御垣大明神と申は、二神の名を連ねたる唱にて、その椎崎と申は、此椎村ノ神に座し、御垣と申は、国帳に正五位御垣明神と載る神を、合殿に祀れるにて、いはゆる御垣山王とも、ただに山王とも申し、又後にはその二神ごめに、なべて山王と申しならへる事となりたるなり、(後略)

この文のなかで、信友は椎村神社に関する文献はほとんどないとし、文永 2 年 (1265 年) の古書と『若狭郡県志』(1693~1740 元禄年間か) の史料引用、次に「王塚」伝説を記している。

『若狭郡県史』には、この神社は若狭浦と呼ばれる湾の西側にあるが今は住民がおらずその神社の座地にはただ小さい祠があるのみ、と荒れ果てた付近の様子が書かれている。信友の『神社私考』の中では古老からの聞き書きとして、過去にそこは西浦と呼ばれ、椎の木が繁茂しているため椎ノ森ともいい、よって森中の社を椎ノ宮と称したこと、社の座地にはかつて人里があったが、神の祟りで病が流行ったため、住民が山を一つ越えた東の方に移り住んでしまった(その居住地を若狭とした)ことなど、椎村神社を巡る地域の変遷物語を記述している。

次に注として「王塚」の伝承が記されているが、ここでは当時の古老から聞いた、塚の変容と金鶏伝説が興味を引く。金鶏伝説とは、分布の広い伝説で全国に 100 個所以上あり、次のような特色を備えている。〔1〕神社関係で金鶏が神体であるか、境内に埋められている、〔2〕塚関係で塚あるいは墳墓に埋められており、これは金鶏塚と呼ばれる、〔3〕元旦に鳴く〔4〕その鳴声は吉凶にかかわりがある、〔5〕しばしば長者に結びついて語られる、というものである(『民俗学辞典』項目「金鶏伝説」: 167-168 記述者不明)。

そして、信友は最後に神社名と祭神の考証をしている。「墓の高さ六尺ばかり、巡り三十間にもあまるべし」とあることから、その

写真 5-7 西浦(椎崎)付近



(手前は田地、その向こうに見えるのが内海。左の道を道なりに奥に歩き、左に曲がると椎村神社に着く)

時代においては墓の規模や敷地が大きく、金鶏伝説や「鶏がす（鶏の巣）」という地名もあることから、王塚はその地で存在を確かに行っていたと思われる。

このような言い伝えのある「王塚」と「椎村神社」を実際に訪ねるべく、5月5日の祭礼日にフィールドワークを行った。

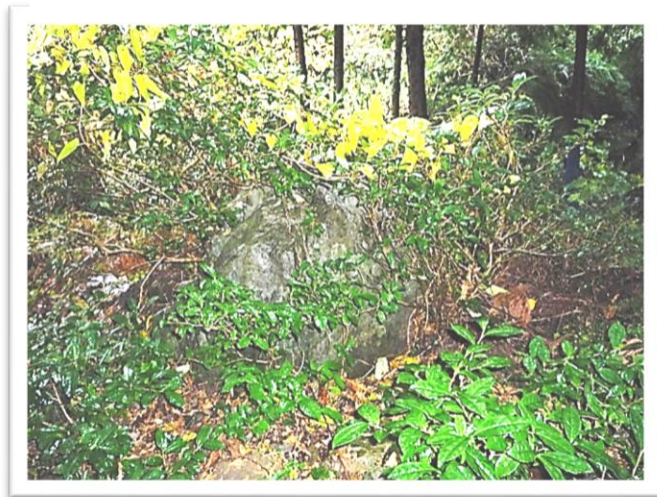
3 王塚と椎村神社を訪ねて

3.1 王塚

2014年5月5日、若狭の語り部さんである倉谷氏（女性 1934年生まれ 内外海地区の安納尻在住）と西の浦（椎崎）を訪れた。この辺りは内浦と呼ばれる内海が湖のように陸地に迫り、対岸の山々を背景に広がっており、景観の美しい所である。

この神社の祭では王の舞が奉納される。朝11時過ぎから獅子舞と王の舞が奉納されるため、その前に「王塚」を見るべく氏に案内を受ける。

写真 5-8 王塚



椎村神社方向に向かい、鳥居を見てから西へと続く山裾の小道をしばらく歩くと梅林が見える。この一帯は若狭で多く生産される梅の畑が多く、この王塚のある地所付近も同様である。倉谷さんが「ここが王塚のある処です」と言われるのだが、辺りは一面草が丈高く生えていて、見つけることができない。

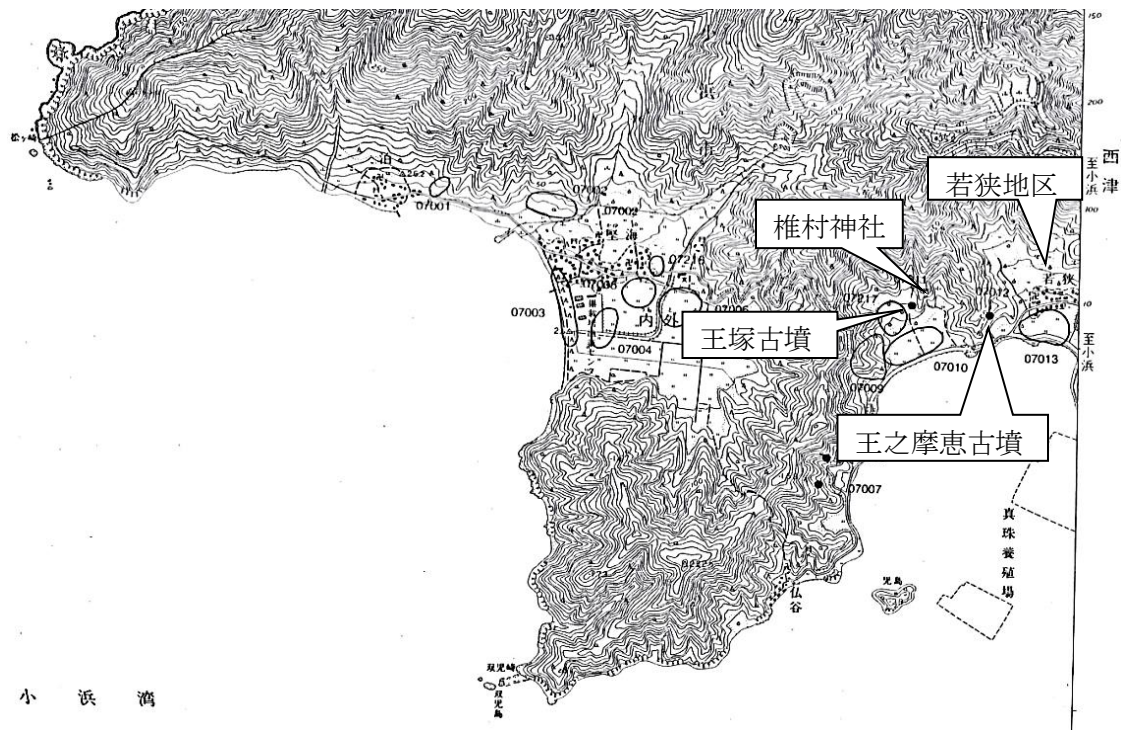
ようやく私達は目を凝らしてそれらしきものを探し当てたが、王の墓とは思えない荒れ方であった。彼女は「お墓はこれです。前はもっと大きかった」と言わ

れた。「高さ六尺ばかり、巡り三十間にもあまるべし」と信友が書いていたが、墓の高さは70センチあるかないか程であり、奥行きもそれほどない。しかし、下部に岩盤が見え隠れしている感もあるが、辺りが草や灌木に覆われているためどこまでが塚でどこまでが地面かもわからない。案内表示や碑文も何もなく、「王塚」は林や草に埋もれるかのように盛り土ではなく、岩のような形でひっそりとそこにあった。倉谷氏が著した本には、「古墳群（前略）大塚（王塚）という地名があり、ここに古墳があります。墳墓は破壊されていて石室の岩の一部は露出しており、大塚古墳と名付けられています」（倉谷 2013: 71）と書かれてあり、岩

ではなく石室がむきだしになっていたのであった。

この付近にはもう一か所古墳がある。図表 5-11 にある、椎村神社と若狭集落の間にある『王之摩恵（おのまえ）古墳』である。

図表 5-11 調査地付近地図（●は古墳、○囲みは遺跡）



出所：福井県教育委員会・平成4年度（1993）『福井県遺跡地図』より作成

「盛土は無くなっており、石棺と思われる石囲いの中に『王の摩恵大神』の碑がたてられています」（倉谷 2013: 72）とあることから、そこでは古墳に対する表示が存在するようであるが²⁴⁴、それに比べるとこの「王塚」の古墳の「何もなさ」と荒れ様はどう考えたらいいのだろう。

信友が引用した『若狭郡県志』は元禄時代に書かれたもので「雑林周 自為瑞籬ヲ、歳々枯葉落テ埋小径、偶有來遊者、跽音響

写真 5-9 祭りの前の椎村神社と神輿



²⁴⁴ 「王の摩恵」大神の名称と漢字表記は「王の前（まえ）」の口伝から来ていると思われる。当時この古墳は実見しなかったが、その後 2016 年 11 月 12 日に再訪した。それについては後述する。

二于千幽谷ニ一（中略）椎崎ハ（中略）其斯處無民屋唯他耕種而、山下椎樹繁茂シテ為レ陰ヲ」とあるが、300年以上ここはそのままであるとも思われた。お墓のある地所が梅林ではないことだけが救いであったが、この浦に「異國より舟にて渡り來」られた「王^{カラ}さまの人」の最期は、「貴種流離譚における貴人の無力な事はただ驚くばかりである」（折口 1995[1943]: 220）とあるがごとく、その通りの現在なのであった。

王塚のある地からまた東に山裾を歩いて戻り、また椎村神社に着いた。周りはいっそうとした森で本殿はその奥にある。この椎村神社について概要を記すと、祭神は青海首椎根津彦命と大山祇命である²⁴⁵。後者は後に合祀された神で、『福井県神社誌』には「大正9年――福井県の許可を得て同区王の前に長保4年（1002）勸請の無格社山神社祭神大山祇命を合祀」（福井県神社庁 1994）とある。

3.2 祭りと祭神

(1) 祭事

この椎村神社のある村は1000年前に村が滅ぶかと思われる程の病が流行り、東の山一つ越えた地（約1キロメートル離れている）に移住したのであった。しかし東隣に移住した住民達は、神社の祭だけは継承して行っており、祭日の5月5日には、先祖がもともと住んでいたこの椎村（西浦）にやって来るのである²⁴⁶。

椎村神社でまず祭事を行い、獅子舞と王の舞の奉納後、人々が移った現居住地・若狭（東浦）という集落の御旅所に行列をなして向かう。そこでも同じ、獅子と王の舞→頭家での神事→舞いの後、再び行列で椎村神社へ移動→舞い、という順で祭事が終了する。

人里がないためか、海に向かって山裾に建つ神社入り口鳥居周辺は椎の木やタモなどの古木が光を遮るほどに生い茂り、あたり一面幽玄なたたずまいである。古びた石段を上ると拝殿があ

写真 5-10 王の舞



²⁴⁵ どちらも記紀神話に登場する神である。

²⁴⁶ 現在では海岸道路があるため車で行き来ができるが、昔は400キロ以上ある神輿を担いで小山を越えなければならなかったという (<http://www.wakasa.biz/itaya/local/index.shtml>)。2013年5月3日取得。

り、獅子舞と王の舞の始まる 11 時が近づいた。王の舞も獅子舞も時間は 2 分ほどで、特に王の舞は裸足で黒い素襖に長い垂れ物（ナガソデと呼ばれている）を肩から前にかけて演じる。舞いの始まる前に倉谷氏が「きらびやかではないけれど、とても素朴な感じの王の舞ですよ」とおっしゃっていたが、その通りだった。これまでに筆者は若狭において 3 つの王の舞しか見学していないが、その中で当神社の舞は簡素で味わいのある舞いである。古い社と獅子舞と王の舞の演者が溶け込んでいるような雰囲気であった。

(2) 祭神

倉谷氏は「ここの神様はもともと朝鮮の神様だと言われているんですよ」と話す。そこで、二つの神について調べたが祭神の一つ大山おおやまつみのかみ 祇神の方には、『日本大百科全書』（項目「大山祇神」：44-45 鎌田純一記述）に次のようにあった。

（前略）本居宣長は『古事記伝』のなかで山津見とは山津持（やまつもち）、すなわち山を持ち、つかさどる神のことであるという加茂馬淵の説を紹介している。『伊予国風土記』逸文で、仁徳天皇のとき百済国より渡来、初め撰津国御島（大阪府三島）に坐し（中略）のち伊予国御島に移り、現在の大山祇（おおやまつみ）神社に祀られたと記し（中略）。なお、現在各地の神社に祀られている大山祇神はそれらの神話とは関係なく、山の神として一般に信仰されてきた神である。

この事典記述から椎村神社の祭神のうちの一神・後に合祀された大山祇命について考えると、神話に直結した神なのか、一般に信仰されてきた山の神であるのか判断に迷う。前頁・『福井県神社誌』中「長保 4 年（1002）勸請の²⁴⁷---祭神大山祇命」とある説明書きから、時代を見るとこの地の神で信仰されていた山の神であるとも言える。また「同区王の前に---勸請の無格社山神社」とあることから、「王塚」付近にかつて別の社があったことがわかり²⁴⁸、U 氏の語る地元での言い伝えと合わせると、地元で信奉された山の神と渡来／外来系の伝承が混雑しているようにも思える。

ここで椎村神社の祭神に関して、それが外来の王と何らかの関係があるのかを文献で探ってみた。図表 5-12 はそれらの記述を整理した表である。

図表 5-12 椎村神社の祭神および王塚についての文献記述²⁴⁹

²⁴⁷ 以下筆者傍線。

²⁴⁸ 王塚のある地所前の小路は「おのまい坂」と呼ばれている。

²⁴⁹ 表中筆者傍線。

	文献	年	社名・祭神についての記述内容	「山神社」の記述	王塚／金鶏伝説／その他の記述
1	若狭郡志	1693～ 1740	山王社	なし	なし
2	神社私考	1841	國帳に従三位椎村ノ明神／文永二年に（1266年）椎村ノ宮／郡志に山王社／祭神は椎崎御垣大明神と申す、されども（中略）山王社と申なり／椎崎御垣大明神と申は、二神の名を連ねたる唱にて（中略）その椎崎と申は、此椎村ノ神に座し、御垣と申は、國帳に正五位御垣明神と載る神を、合殿に祀れるにて、いはゆる御垣山王とも、ただに山王とも申し、又後にはその二神ごめに、なべて山王と申しならへる（後略）	なし	その山王と呼ぶ神社のあたりに王塚という塚あり、むかし異国より王さまの舟にて渡り来て、此浦に住りけるが（後略前掲 p174 参照）
3	遠敷郡誌	1922	祭神は青海首椎根津彦命／天平三年創建／延喜式神名帳に椎村神社／國帳に従三位椎村神社あり（中略）神名帳考證に椎根津彦命、（中略）而して旧藩時代（中略）社名無く山王社あり、山王二三宮大権現などと称し（後略）	山神社 祭神 大山祇命にして同浦字王ノ前にあり、長保四年（1002年）勸請すと伝ふ	なし
4	内外海誌	1969	青海椎根津彦命山神社合祀（祭神大山祇命）／（2、3の引用記述有）	尚山神社合祀（祭神大山祇命）	なし
5	日本の神々 250	1985	祭神は青海椎根津彦命 享祿五年（1533）の神名帳写には「従三位椎村明神」とあって神格もかなり高い	なし	社地（椎村神社）の西側に王塚と呼ばれる古墳（1を引用）／この（金鶏）伝承は現在も残るが、（後略）

250 この項大森宏記。

6	式内社調査報告	1986	青海椎根津彦命 大山祇命 合祀	神社明細帳に (中略)長保四年勸請の同村同字無格社山神社、祭神大山祇命を大正9年 (中略)合祀す	(2と4の記述有) / 一號墳 ²⁵¹ は天井石を全て取り去られて、石室の主體部を現はしてをり、長徑三・八五メートル、幅一・五メートルの横穴式石室の中に「王之摩恵大神」の碑がある
7	福井県神社誌	1994	青海首椎根彦神 大山祇命	大正9年(中略)同区 <u>王の前に</u> 長保四年勸請の無各社 <u>山神社</u> 大山祇命を合祀	
8	内外海の記憶	2013	延喜式内社で山王宮を合祀されている格式ある神社	なし	若狭の浦に韓の国から身分の高い人が渡って来られ、この地にお住いに(中略)西の浦の古墳はその人の墓で、王塚と(中略)中には、黄金の鶏が一緒に埋めてあるといわれ、(中略)

出所：筆者作成

(3) 図表 5-12 からの考察

二つの神社と祭神

表中文献 3.6.7 で「同浦字王の前に」「同村同字」「同区」とあるように、椎村神社の近辺を見ると王塚のある地所近くにはかつて「山神社」というもう一つの別の社が建っていた。11世紀初 1002年に勸請されたとあるが、これは地元で奉斎されていた山の神だろうか。神社呼称には変遷が多く見られ、文献 2.3.5 でそれぞれ「文永二年に(1266)椎村ノ宮」「延喜式神名帳に椎村神社」、「享祿五年(1533)の神名帳写には『従三位椎村明神』」とあることから中世までは椎村の名で呼称されていた。その後近世旧藩時代に入ると文献 1.2.3 より山王社となり、明治時代に入って元の椎村神社に戻った。若狭歴史博物館によると、これは古い

²⁵¹ 「王之摩恵(王之前)古墳」のこと(図表 5-11 参照)。

由緒ある呼称に変えたもの、という²⁵²。

中世以降には「山王社」と呼ばれたことに対して、『内外海誌』には「これは、若狭椎村神社が中頃山王を合祀して山王社と称したが、これは祭神が加わったのみで、社名が移動した」（内外海誌編集委員会 1969: 165）と、祭神が有名な神に変わった他の神社²⁵³と比して記されている。椎村／山神社二つの神社名の由来を考えると、椎村という名は信友が「椎ノ森ともいふ、椎樹多くムラガリオヒ叢生たり、その森中に在る社を椎ノ宮といへり」と記述しているように椎の木が生い茂っていた場所であること、山というのは、この近辺の背後の山の神を人々が信奉していたことから呼称されたのだろうか。

特に椎村神社という名はそれらの大樹を神聖視したことの表れだろう。山神社と王塚が近い所にあるというのは何か関連があるようにもとれるが、それについて書かれたものは文献にない。また、文献 6 で「王之摩恵」古墳についても触れられているが、祭神と外来王の関係は不明である。

(4) 王塚と金鶏伝説

椎村神社の祭事は、村人が山を隔てた隣地に移住しても、彼らは山越えをしてそのまま残された神社に戻り、(二つの地区の間で) 続けられてきた。

王塚はどうであったのか、現在の様子を見ると守られてきたとは言い難い。しかし、金鶏伝説は今でも継承されているようで「村の人の話では、この塚の中には黄金の鳥が埋められており、元日の朝、その声を聞くと幸せになるとの伝承で、今でも厳かに無言参りがつづけられているといえます」（倉谷 2013: 72）と、村人がお参りをする話が残る。また、倉谷氏が地元の人から聞いた話が興味深い（前掲 2013: 218-219）。

（前略）この鶏のなき声を大晦日から元日の朝に聞くと、生涯幸せになると伝えられています。

そのむかし、ある人が大晦日にこの村を通ったところ、夜のしじまを破るきれいな鶏のなき声を耳にし、早くも夜が明けたのかとびっくりしました。でも、いつまでもあたりは暗く、夜はしらみもしません。それは王塚の黄金のなき声だったからです。

それから後、この人の家では良いことづくめでたいそう幸せに暮らしたといえます。

²⁵² 2016年11月12日聞き取り。

²⁵³ 具体的には図表 5-3 の 1、釣姫明神を指す。神社の変遷には二種あり、一つは椎村神社のように祭神が加わって社名が変化するケースと、もう一つは祭神が有名な神に傾くが、神社名は変化しない場合である。

この村では、(中略)夜の明けやらぬ中を雪のあるときでも素足のままで無言まいり(行く道中は人に会っても言葉をかけない)をして黄金の鶏のなき声を期待しながらお参りに行かれるそうです。

この王塚のあるところは神聖な土地として不浄を嫌い、むかしは女の出入りも禁じられていました。

(話 故〇〇〇〇 氏)

この話の伝説内容は民俗学辞典にある金鶏伝説——〔一〕神社関係。金鶏が神体、あるいは境内に埋められている、〔二〕塚墳墓に埋められている、〔三〕元旦に鳴く、〔四〕吉凶にかかわりがある、〔五〕しばしば長者に結びついて語られる(『民俗学辞典』項目「金鶏伝説」: 167-168 記述者不明)——のうちの〔二〕〔三〕〔四〕の特色を備えているが、その他の特徴として、女人禁制と素足のままでの無言参りという慣習が目をつく。

金田久璋によると、若狭地方には金鶏伝説が多く、4 件の事例があるという。どの伝説も塚や古墳、大岩、淵に黄金の鶏が埋められており、地中から元旦に鶏の鳴声が聞こえるとの内容では一致している(金田 2007: 171-172)、と記されている。

また鶏に関する民俗は東アジア(韓国・中国・日本)に広がっており、そのなかで中国から韓国、日本へと伝わった。^{イムトクオン}任東権によると中国では紀元前 2500 年の住居遺址から鶏骨が出土、朝鮮半島では紀元前 1 世紀(『三国遺事』)の記録にあることから、上記それぞれの年代にはすでに鶏が飼育されていたという(任 1990: 171・175)。日本においては弥生時代後期に渡来しているとされており、記紀にも長鳴鶏や鶏が登場する。任によると、古来中国では鶏の五徳一文・武・勇・仁・信一が言われ、朝鮮では三賢一①補妻子 ②守義理 ③知時刻一が説かれたが、それらはいずれも鶏の持つ特長から生まれた理想的な男性像である。よって人は鶏を人間が学ぶべきものとして高く評価し、男性に必須なものを見出して民俗の上で適用した(前掲: 175-180)、と記されている。

このような鶏に対する神聖視や評価の観念は渡来人によって日本にも伝わったと思われる。三番鶏が鳴けば鬼類や妖怪が姿を没したり、逃げるといった話は朝鮮の鬼怪説話中よくあり、韓国の習慣として、埋葬の際にも鶏の鳴き声をなすことがあるという(孫晋泰 1966: 57-58)。このように朝鮮半島では埋葬・墓地と鶏の関連があり、それが日本の金鶏伝説と結びついたり考えられる。

金鶏伝説について、石井は「古代墓地を定むるに、黄色の鶏を放ち、鳴いた場所を墓地と定めて、墓穴を掘った風俗があったので、これが後には墓地たる證跡を失ひ、遂に黄色の鶏に関連して、金鶏が埋まってゐて、正月元旦に鳴くとか、或は村が疲弊した時に掘り出して、救護せよ云ふ様に、伝説化したものである」(石井 1933: 74)と述べている。

墓地の選定に鶏が関わったのは、邪悪なものを追い出してそこに亡き人を葬りたいという目的があり、古い朝鮮半島の風習がこの伝説の起源にある。

昔の人にとって夜の闇は暗くかつ深く、その恐ろしい時間を鳴き声で打ち破って新たな時と幸福感をもたらしてくれるものが鶏であると考えたのだろう。現在は荒れ果てているが、幸を呼ぶ金鶏の埋まるこの王塚は、かつては地元の人々の願いが託される場所だった。

4 王塚の再訪と王之摩恵古墳

(1) 再び王塚へ

前回のフィールドワークの2年半後2016年11月12日に再び王塚周辺を訪れた。その目的は王塚の再度確認と前回実見しなかったもう一つの古墳「王之摩恵古墳」を見ることであった。

再び倉谷氏と一緒に王塚を見学すべく調査地に向かった。前回は椎村神社前の道から西に

写真 5-11 王塚



歩いて入ったが、今回は海側の国道107号線から入ったため地所がわからず、倉谷氏がたまたま付近で農作業をしていた年配の人に王塚の場所を尋ねたが、知らないという。しかし、塚は彼のいる場所の真前だったのである。このことから、地元ではほとんどこの墳墓のことが知られていない・伝えられていないことがわかる。

写真 5-12 王塚の巨岩



地所の出入り口に小さな「園地表示板」が打ち込まれ、「福井梅特産化推進共済事業、地番若狭〇(数字)ー王塚」とあった。この塚のある地名は今でも「王塚」なのである。地所に入り、塚のある方に歩いていくと以前より辺りが明るく、間伐された跡があり切られた杉の幹が積まれていた。また下草や灌木が刈られていたため、歩くのに難渋することはなかった。

驚いたのは前回高さ70センチメートル程であった石室の一部の岩の露出部分が大きくなっており、その後方に巨岩群が現れて

いたことだった。2年半前塚・古墳の存在が全く認識できなかったのは、土砂などの堆積の上に草や灌木が覆っていたことによると思われる。地所の整備がなされたことで、石室の周辺一帯広く大きな石があちこちに転がっているのも確認できた。

この古墳の年代は若狭歴史博物館によると発掘調査がされておらず資料がないが、古墳時代後期と推察される、とのことであった²⁵⁴。資料（『福井県遺跡地図』1992年）のコピーには「石室一部残存」とある。小浜市教育委員会からの答えも同様であったが、「このような古墳に葬られる者は、かなりの財を成した首長であると考えられる。また、異国から来た人との伝承については、「それを証明する記録がなく不明」との返答であった。

2回目のフィールドワークで、複数の大きな石組みと横穴式古墳の残存を確認することができた。前回見た岩が石室のほんの一部であったこと、そして北側少し遠くからこの地所を眺めると、この場所全体が小高く盛り上がっているのが見られ、かつては墳墓であったことが改めて観察された。

古墳周辺の整備によって以前とは異なった王塚の一部が露わになった。岩の近くには、礼参者の存在を示す白いプラスチックの花立てが倒れて転がっていた。

次に私たちは若狭地区に近い「王之摩恵古墳」に向かった。

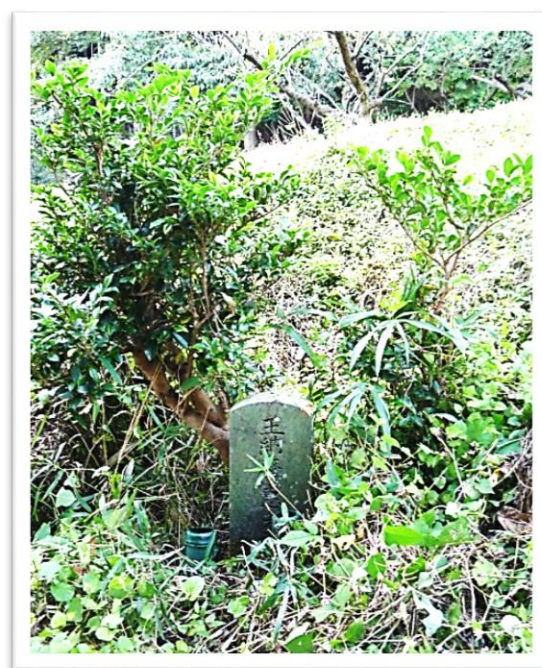
写真 5-14 王之摩恵古墳周辺

(2)「王之摩恵古墳」へ

写真 5-13 王之摩恵古墳石碑



（『福井県遺跡地図』には「王之摩恵」とあるが、石碑には「王納摩恵」と刻印されていた）



（石室の中に立つ石碑。前にある緑色の花立ては倒れていたものを後に立てかけたもの。上部背面は梅林）

²⁵⁴ 若狭地方の古墳はそれらほとんどが古墳時代中期から後期のものであり、規模は小さいものが多い、とのことである。

図表 5-11 にあるように王之摩恵古墳は王塚の東約 400m 地点、海を見下ろす小高い山の麓にあった。塚の南側は一段低くなった田地でその前に道路を挟んで内海が広がる。北側は低山の斜面となっており、ここも周り一帯は梅林であった。

この古墳は草むらの中から所々横穴式の石囲いが表れている。図表 5-12 の文献 6 に「天井は石を全て取り去られて、石室の主體部を現はしてをり、長徑三・八五メートル、幅一・五メートルの横穴式石室」（小林 1986: 28）とあるように、長方形の石室らしい凹部が見られた。石碑はその中に立てられ「王納摩恵大神碑」と正面に彫られ、左側面に「維持昭和十六年旧七月〇〇〇〇」との建立者の名前が刻まれていた。

埋葬された権力者は神となり、地所の持ち主によって石碑が建てられたが、この古墳は日当たりが良い斜面にあり、若狭地区の民家も近くにある。この石碑があることによって王たる人の墓であると、人は知ることができる。

下記表は大塚古墳と王之摩恵古墳との比較表である。遺跡概況記録から王塚が破壊されていることがわかる。

図表 5-13 二つの古墳の比較

遺跡番号	遺跡名	所在地	種別	時代	現況	遺跡概況
07011	大塚古墳	若狭	古墳	古墳	山林	石室一部残存
07012	王之摩恵古墳	若狭	古墳	古墳	山林	石室露出

出所：福井県教育委員会. 1992. 『福井県遺跡地図 07. 小浜市 (1) :154』より抜粋/一部省略

5 考察とまとめ

椎村神社と王塚の辺り一帯は、かつて椎村神社と山神社の二つの社、古墳（王塚）、金鶏伝説、鶏かす（鶏の巣）の地名、また上記地元の話から女人禁制の聖なる場所であった。そのようななかでなぜ王塚伝承は荒廃したのか、この疑問が課題であった。住民の去った場に残された神社は変わりなく信奉され、祭祀祭事が継承されたが、異国から来着したとの言い伝えがある王塚はそうではなかった。

一番の原因は伝承の場から人が移住した／人家がなくなったため、伝える人・伝承主体²⁵⁵がいなくなったことである。また二番目として、神社は神が坐し村落集団における精神的支柱でもあるのに対し、当王塚は存在の機能が働かなかった（高貴な人であっても神ではない）。

²⁵⁵ 「伝承主体」という用語は高桑守史が提唱した（高桑 1988: 255）。

この塚に眠る王さまの人は「はじめに」であげた3つの貴種流離譚の分類— a 貴人が助けられ、やがて奇跡を起こし、尊敬され祀られる、 b 貴人が亡くなった後その地に良くないことが起こり、その霊が祀られ供養される、 c 貴人が女性の場合、身籠っていたか、あるいは一緒に連れてきた子どもが地域の名士の始祖となる—のどれにも該当しないのである。彼は「此浦に住りがけるが、身まかりたる」最期を送る。もう少し長く生きられたら、祀られて神となっていたのかもしれない。

隣接した人里近いもう一つの古墳には「大神」と刻まれた石碑があり、その首長は神とされているのに対し、片や「王塚」の王は伴信友が記したような伝承がありながら、その墓にあったという花瓶や刀の副葬品は今どこにあるか不明²⁵⁶、そして墓碑さえもないのが伝説の現在であった。

神社は共同体にとってその存続の要であるが、それに対しこの「王塚」は金の鶏が鳴き、個人あるいは村の吉凶を卜することがあったかもしれないとはいえ、要とはなり得ず、共同体全体の意味をも持つことなく、徐々に伝説とその記憶の跡地は影が薄れて消えかけてしまった。流され王は神と人の境目の前に姿を消された。

この椎村神社と王塚近辺は内海の崎近くにあつて、今では鬱蒼とした森と梅畑が広がるのみである。数百年も当時と変わらず、『若狭郡県志』にあるように、人がほとんど通らない所だと思われる。そのことが碑銘などの全く見られない理由かとも推察するが、住民の移り住んだ集落に近い古墳には石碑が建てられていることから、もし王塚の近くに伝承を継ぐ人々と里があったなら、現在の王塚はもっと異なった形であつただろう。

6 おわりに

「王塚」伝説地以外にも、近辺（椎村の東隣村・東浦の海辺近く）に『王の摩恵大神』の古墳、南側にも古墳群や遺跡があることから²⁵⁷、この辺りに外からやってきた人々の来着がたびたびあったことが推測される。そして「王さまの人」・「王の摩恵」という呼称が残るように、その中には尊い王を思わせる高貴な身分の人々の存在があり、彼らが優れた人であるという何らかの事由があつたことで、地元民に尊敬されたのだろう。

当伝説の「王さまの人」がどこの国からこの海辺に渡り来られたのかはわからない。だが、「塚とか神輿とかの旧物に託してこんな話があるのは、何かさう誤伝せられるだけの事情があつたものと、考える必要があつた」（柳田 1968[1940]: 261）のであり、村人が亡くなった王に対して、海が見え朝日の射す地所に大きな塚まで造ってお祀りしたのであつた。この地

²⁵⁶ 2016年11月16日小浜市教育委員会への聞き取り。

²⁵⁷ 図表 5-11:187 参照。

に流れ着いた王は地元の人々から尊ばれた「事情」を有しており、身まかられた後もその美しい舟の屋形から神輿も作られたことから、長く敬愛されていた時が続いたと思われる。そして、その聖地には近くに山の神を祀る神社もあったのである。

しかし、「一年神の崇にて、疾病のいたく行はれ、ほとくも盡^{つき}なむとしけるを、東浦に避け^{スミ}移り住て」——村人は山を越えた隣の里へ移ってしまった。

伝説の継承には人が関わるのだが、伝承の主体がその伝説の地にいないことは致命的である。そのために伝承の場は荒廃していくしかない。そこでは湯川が述べるような「民俗の生成」²⁵⁸、そして個々の人びとの何らかの動きも起こらなかったととれる。民俗の観念も形も消えかかってしまったが、「流され王」伝説は伝承されるべき意義を与えられず、また存在の機能も持ち得なかった。流され王は伝える人のいない伝承の場に今も眠っているが、その現在は「無力」(折口 1995[1943]: 220) という形の貴種流離譚そのものであるように思える。

倉谷氏は「この地には多くの口承文化がありますのに表に出ていない」と残念な気持ちを書簡で綴っている。この地・内外海半島には、「王塚」以外にも様々な興味深い民俗資料となる言い伝えが多いが、知られずに埋もれているという。その原因を「忘れられたというよりも、語り部が育たなかったのでしょうか。」と陸の孤島と言われたこの地の民が生業に手一杯で、生活の中で語り継いでいく余裕がなかったのかもしれない、ともその由を推し量っている。先述したように当地域は地形的な面、生活的な面においても孤立と厳しさを強いられた地であるが、人が最優先する課題とは常に生きて食べていかなければならないことである。この王塚伝説の消滅については、氏が推測したような状況のもと、まず伝説の地に伝える人・語る人、そして聞く人もいなくなったことと、語り継ぐ因果関係が生じなかったことなどがその背景にあると考える。

昨今新しい動向として消えかかった伝承を伝え残そうとする動き²⁵⁹が見られることから、そこから「王塚」の流され王伝説をはじめ、埋もれた記憶が人々の間に戻っていくことを期待したいと思う。

第3節 伝承を語り継ぐ人

²⁵⁸ 民俗の生成とは、旧来の民俗の意味の組み替えも含めて新たな意味を帯びた観念が発生することを指す(中略)また民俗の消滅とは旧来の民俗の形(行為として示されるもの)も観念も消失することを指す(後略)(湯川 1998: 94)

²⁵⁹ 倉谷氏は40年間それらの埋もれた民話を採集し、その魅力に気付いたという(それを集録したものが『内外海の記憶』である)。今も学校や公民館で地域の語り部として活躍している。特に次世代の子供たちに継がれていくことは地域社会の新たな民俗の創生につながっていくことだろう。

第2節の最後に倉谷氏の活動に触れたが、第3節ではそれを取り上げる。この地区で埋もれ、また消えかかっていた伝承を残そうとする一個人の活動事例が、伝承の今—伝承と人との関わり、また個人の力による民俗の変化—と今後の新たな創生について多くの示唆に富んでいると思われ、ここに紹介する。

1 地域の伝説・昔話の採集

この内外海における伝説・伝承・文化のまとまった話を採録したのは氏が初めてである²⁶⁰。先述したように彼女は1934年生まれ、内外海地区の安納尻に在住している。生まれたのは遠敷郡上中町（現三方上中郡若狭町）で、母親が昔話が好きだったので子供のころから話をよく聞いていたという。昔話を聞いたり文章の得意であった氏はやがて内外海に嫁ぐことになった。

嫁ぎ先の義父母もよく昔話を知っていた人であった。昭和49年（1974年）に地元の婦人会役員となり小浜市連合婦人会の理事に入ったが、その時「ふるさとの昔話を発行しようか」という話が持ち上がり編集委員となった。担当の人数は10人程であったという。おりしもテレビでは『日本昔話』という子供向け番組が放映されており、その影響もあったためか人々の関心が高まり、多くの民話集、昔話集の発刊が相次いだ時期と重なっていた。それぞれ自分たちの地区を担当することになったが、その時のことを氏は次のように話す。

内外海には口承の文化がたくさんあるのに、一つも資料がなかったんです。民俗伝承はどこにも書かれていない。自分の地域を回って全然（書かれて）ないことをお爺ちゃんやらからじかに聞いて文章にしました。知らない話が沢山ありました。内外海には集落にたいいてい一人はよく知っている方がいらしたんです。採集できた話は内外海が一番多かった²⁶¹。

彼女が発刊した『内外海の記憶』には、「とにかく村々の物知りの人を夫に紹介してもらいお訪ねしました。他所から嫁いで来た私にとって、それはとても新鮮な驚きでした。皆さんがとても親切に優しく接してくださり、多くのことを学ばせていただきました」（倉谷 2013: 243-244）と書かれている。後に「この地の魅力に気付かされたのです」と述べていたが、内

²⁶⁰ 1969年に『内外海誌』という文献資料が発行されたが、そこには地域の伝説や昔話などの収録はなされていなかった。

²⁶¹ 他の地区では既に書かれていた話が多く、新しい採話があまりできなかった様子であった、と語る。

外海は伝承が豊富に残っている地域だったため、上記から口頭伝承の採集に没頭された様子が伝わってくる。

彼女たちの活動は1974年に『ふるさとの昔話』という本に結実した。その本は当時ふるさと民話ブームもあってNHKでも取り上げられ、特に氏はラジオ番組で朗読も行ったとのことであった。彼女が選ばれたのは、採録の多さと書きとめた文章の卓越さによるものと思われる。

2 転機

そのようななか、氏は交通事故に遭遇する。バイクで走っていた時に相手の車の運転ミスにより車の下敷きとなり、頸椎を損傷したのである。医者から、もし命が助かっても一生車椅子か植物人間になるかもしれないという宣告を受けた。しかし、九死に一生を得て助かった。「お医者さんは奇跡だとおっしゃった。今はこんなに普通」と笑う。この経験が「多くの皆様から頂いたご厚情、愛の祈念にお報いしなければという思い」（前掲：243）となり、「何か人の役に立ちたい」という気持ちにつながっていった。その後1994年に「若狭の語り部の会」²⁶²に入会することになった。

やがてその活動中の2006年に内外海小学校での親子学習行事の一環として、父兄に向けて地元の伝説を話してほしいという依頼を受けた。その時に紹介したのは「矢代の伝説」（第5章第2節）であった。父母から「そんな話知らなかった。今度は是非子どもたちに」という要請があり、翌年2007年からは小学校で生徒に伝承を語ることになった。

父母の言は当地域において伝承がほとんど伝えられていなかったことを示している。この時の小学生父兄の年齢からすると彼らが生まれたのは1960年後半～70年初めであり、すでに家庭にはテレビが普及していた時代となる。また父兄の一代前・親の親たちの年齢を推察すると戦中後生まれとなり、彼らは高度成長期と列島改造期の真ただ中を生きていたことになる。

すでに氏は一連の活動でこの地域の民間伝承に関する資料が乏しいことに気付いていたが、学校、公民館などでのふるさとに関する話や公民館広報での原稿が増えてきたことをきっかけとして、2013年に『内外海の記憶』を自費出版した。

3 活動と子どもたち

2007年からの小学校での「ふるさとの話」の語りは、今も継続している（現在は1年に5

²⁶² 若狭を訪れる人々に歴史や文化、伝承なども織り交ぜながら、名所や観光地を案内紹介する活動グループ。

回、時間は一回 40 分)。

子ども達から届いた感想文のなかに、「小浜にはこういう話があるんですね。ぼくらは卒業していくけど、次の人達にも続けてほしい」と書いてくれた子がいました。私は自分で調べたことを自分で話したのだけど生徒さん達はいつもみんな真剣に聞いてくれて、、、まなざしがキラキラしているんですよ。

氏が受け持つのは「読み聞かせの時間」ということであるが、彼女の場合はありきたりの本を読んで聞いてもらうのではなく、本を紹介しながら自身で聞き取った、いわば生きた話を伝えたため生徒の心をつかんだと思われる。

氏の活動は次世代の子ども達にとってどのように受けとめられたのだろうか。次に彼らからの手紙を一部紹介する（原文のまま表記）。

(1) 平成 20 年 2 月 (2008 年 はじめての読み聞かせ) の手紙から

●読み聞かせをしてくださってありがとうございます。ほとんどが地いきのお話で昔の話

写真 5-15 学校での読み聞かせと子どもたちの様子 (2008 年)



があると、この辺りでこんなことがあったんだなと思います。他にもどんな話があるのかが、とても知りたくなりました。倉谷さんは、聞きやすく、ていねいに読んでくださるので聞きやすいです。地いきのお話をもっと知りたいのでこれからも、読み聞かせをしてください。

6 年生 女子

●今年 1 年間ありがとうございました。ぼくは倉谷さんの話を聞いて小浜市の知らないことや、地方の言い伝えのことがよく分かりました。来年もよろしく願います。

5 年生 男子

(←写真は倉谷千恵子氏の提供による)

(2) 平成 28 年 2 月 (2015 年) の手紙から

●倉谷さんいつもありがとうございます。いつもこのふるさと内外海のことについて話してください、聞いていると地域に誇りを持てます。私達、6 年生は地域を活性化させるために、地域のことをいろいろ知りたいと思っていたので、教えて下さり、とてもうれしかったです。勉強になりました。内外海にはこんな素晴らしい歴史があったんだなあと感動しました。内外海のことをたくさん知れて良かったです。本当にありがとうございました。

6 年生 女子

●月に 1 回の水曜日に、わたしたちの内外海地区の歴史についてお話して下さってありがとうございます。倉谷さんのおかげで、内外海についてもっと知りたくなったり、内外海に誇りを持てるようになりました。倉谷さんが内外海についてお話して下さっていなかったらきっと、内外海のことを何も知らないままでしたと思います。ほんとうにいつもありがとうございます。

6 年生 女子

4 考察

手紙を読むと、ほとんどの子どもが伝承者の昔語りから地元につながる民俗行事や伝説などを初めて知り、ふるさについて何も知らなかったことに気付いている。彼らは長年伝えられ蓄積された地元の伝承と自身の生活圏である既知の場所とを結びつけてとらえ、そこに根付いていた歴史や先人の知恵などをかぎとっている。それに伴って自分の生まれた地を誇りに思う気持ちも芽生えてきたことがわかる。

これまで平面であった子どもの知見が立体的に広がっていく。それが「地いきのお話をもっと知りたい」という言葉に表されており、彼らの世界が時間（歴史、民俗）と空間（地域の他の話）双方に広がりつつあることを読み取ることができる。

子どもたちが自分たちの地域について何も知らなかったのは、親世代、また祖父母世代の生きた時代背景にあると思われる。先述したように、彼ら・小学生の父母が生まれたのは 1960 年後半～70 年初め、また父兄の一代前・親の親たちはほとんどが戦後生まれであると推定する。後者は高度成長期と列島改造期を生きてきており、前者・子ども達の親はそれら現代社会の変革後に生まれた人びとである。

娯楽も少なく、子供部屋もなかった時代においては皆が集まる場所が決まっており（例えば囲炉裏）、そこは年長者が昔話や見聞きした様々な話を子どもや孫達に話し伝える場であった。そこで耳にしたことは次世代の心に刷り込まれ、記憶として代々伝えられていった。しかし、1960 年代から世の中が急速に近代化へと変速したことにより、昔のことを話す人も聞

く人もそして伝承を伝える場もなくなった。生活様式が変わり、テレビが人々の日常に入り込み、世代間での会話が失われつつあった。その結果伝承継続が困難になっているのが今の現状である。

昔話や伝説は「まだ文字を利用できなかった民衆の素朴な思想の表現すなわち民衆の社会観や歴史観の結晶のごときもの」「民衆の創り出した、彼らの所有する《知識》の記憶装置あるいは所蔵庫であり、さらには次の世代にそれを伝えるための教育装置」（小松 1985： 2-3）である。

倉谷氏の一連の活動は、親と子ども世代に広がっている²⁶³。小松の説く昔話・伝説の持つ重みとその機能は人が依って立つ所と結びついてこそ、大きな働きを発揮する。特に伝説は具体的な空間を特定するため、既知の地域で伝えられ語られることによって人々に大きな心象をもたらす力を持っている。

倉谷氏の行動はそれまで滞っていた地域の「記憶装置」と「所蔵庫」、さらに次世代に伝える「教育装置」を再び始動させたものといえる。言葉を変えると、氏の活動はその昔囲炉裏の傍などで年長者が記憶の中に貯めてあった昔語りを年少者に話し、そこから聞き手が世の中の不思議や知恵や道理を自然に汲み取っていたように、囲炉裏端を学校や公民館という集団の場に移した行動と言ってよいかもしれない。このような事例は変革した社会にあって、従来の伝承の在り方が断絶に向かう今後の社会において、示唆に飛んだ具体例として提示できるものである。

死と隣り合わせになって転機を迎えた一個人の生き方と動きが状況を変え、民話はては民俗や歴史までも複数の次世代に伝える役割を果たしており、また次の世代がそれらを受け取っていることが確認される。

²⁶³ 公民館広報の寄稿では、「読むのをとても楽しみにしている」などの声が届き、また著書も自費出版であったため、購入希望の人たちの訪問があった。

終章

本研究では日本海側の越前若狭に伝わる渡来系伝承（主に8世紀、平安時代初めごろまで）に焦点を当て、その伝承を巡る通時的側面（時間）と現在における共時的側面（空間）を検討した。具体的には、前者では人の移動の多様性と伝承者（移動を受けた伝承地の人々）の様々な心態をおもに文献資料から考察した。後者ではそれぞれの対象地において人やその共同体がどのように伝承と関わって生活し、生きているのかを地域の人々の語りと主に村落共同体の儀礼を中心として探った。

次に伝承に目を移し、存続している場合はその存在意味—それがなぜその地その場で継承されてきたのか—を、伝説／社会的慣習／地名や神社名などを通して考えた。存続していない場合にはなぜ消滅休止されるに至ったのかを考察した。

終章では以上の結果を整理して総括し、さらに踏み込んで人と伝承との間に横たわっているものとは何であり、なぜ人はそれを続けていこうとするのか、その継承存続はどのような意義を持っているのか、人間と伝承の連関について考えを深めていくこととする。

まず1で各章の概要と結論、2で研究対象地の伝承の特徴、3では渡来の多様性、4で村落共同体・伝承地の人々の心態多様性と伝承の現在、5では伝承の中断と消滅の要因、最後6で人と伝承について私論を述べる。

1 各章の概要と結論

第1章では調査地の概要を日本海岸地域→北陸と山陰→越前若狭（福井県）→越前→若狭→旧敦賀郡の順にそれぞれ他地域との比較も混じえながら、地勢・自然環境・風土・歴史・対外交渉などを中心として記述した。研究対象地は古代大陸との交渉において要衝の地であったが、同じ日本海側に位置する山陰と比較すると中央の権力浸透が比較的弱い地域で周縁地であったという仮説を立てた。その理由として地理的気候的条件による環境、鉄などの鉱産資源の弱小さなどがあげられ、それ故にかえって独自の地域性が温存されており、伝承の中に外来のものに対する精神性が内包されているということを挙げた。

第2章は、本論文が伝承（口承文芸）に依っているため、伝承と伝説の定義付け及びその研究史をまとめ、そこから本研究の視点を明示した。まず日本における口承文芸研究を概観すると、民話（昔話伝説）採集自体を目的としたり、それらを事柄または単体として取り扱っていた時期から、海外の研究影響も受けながら人と社会を視野に入れた伝承のとらえ方へと変化し、さらに構造分析から人間の心性・精神文化へと突き詰める、という一連の研究の

流れがあった。水平方向の広がりとその深度の深まりから、より立体的な変遷をたどってきたことを確認した。

第3章～第5章部分はフィールドワーク部である²⁶⁴。第3章では越前の訪問者行事と湧水伝説をまとめた。訪問者行事調査の結果、①行事がナマハゲの三起源説のうちの1つ―「異邦人説」―にあたる文献や口伝を濃厚に残している、②他地域と比較して訪問者役の扮装・行動の型に遭難した漂着者を想起させるものが際立ち、異邦人を神や祖霊に結びつけていない、という特徴が明らかとなった。伝承の現在は2013年以降中断。要因として少子化とそれに付随する教育観と家庭環境の変化、伝承者内部での意義消失、担い手育成の不十分さ、実施日の問題などがあると結論付けた。

湧水伝説では伝説自体と伝承地の精神的素地について論じた。話は「貴種流離譚」と呼ばれる範疇に入り、百済から漂着した姫が奇跡を起こして村民から敬愛を受けた言い伝えである。聞き取り、祭事の参与観察からこの伝説は渡来人が優れた文化や技術をもたらした、という典型的な言説であるとした。伝承継承を巡っては、対岸に大陸のある日本海岸地方には、古来繰り返された人の移動の痕跡の残存と異国の人との接触の記憶の醸成がある、とその地域性を指摘した。

第4章では敦賀湾を中心とした4つの地域について記述した。まず8世紀の「蒙古来攻伝説」、次に敦賀湾周辺に点在する新羅系神社のある3地域について記述した。前者の背景として敦賀の持つ二面性―大陸交通の要衝地ゆえに受容と拒否を併せ持つ土地柄―があり、伝説の生成変化とその現在に注目して論じた。伝承には生成→成長発展→衰退→再生再興という推移が見られ、その成長発展には気比神社の地位上昇と神官を務めた家系関与があると指摘した。その後伝説は衰退したが後にその中心地に入った一個人によって再生、世人に知られるようになったことから、伝説や民俗が個人の力によって変容した事例として紹介した。

第2節では旧敦賀郡の新羅系神社と地名について論究した。全国の新羅系神社分布図から、①「シラギ」を表す神社（含新羅の他白井、白石など）は九州、近畿、若狭湾一帯に多く分布、②伽耶（古くは任那）系神社は山陰山陽地方に多いことが明らかになった。以上から地域と権力との結びつきとその浸透度合いの反映が読み取れ、山陰と比べて新羅系と伽耶系の二つに分かれて分布するのは、山陰地方に対する権力の介入が北陸よりも強かった、と分析した²⁶⁵。敦賀湾周辺は新羅国の直接的表記独立社が4社²⁶⁶存在する稀有な新羅系神社分布地帯とした。複数の新羅系神社の存在理由として、当地の発展と渡来移住者間には分ち難いつ

²⁶⁴ フィールドワーク部の章では調査地ごと各2節に分けて論じた（第5章のみ3節）。

²⁶⁵ 出雲は中央政権から西北の国防の第一線と位置付けられていた（門脇 1986: 321-322）。そのため新羅という名称の残存が困難であったのでは、と推論した。

²⁶⁶ 4社表記は白井／白石等ではなく新羅／白城／信露貴彦である。またその他新羅系関連を推定されている社を合わせると6社になる。

ながりがあり、朝鮮半島からの人々の関わりなしには語れない文化や技術吸収の歴史がある、という観念が地元民に受容されている、と解釈した。

またフィールドワークでは、地元の人たちが神社に対して渡来系だという認識を持っていること、祭事神事の継承に古形を守って継承してゆく姿、またその担い手育成のために、従来の殻を破り柔軟な態勢で臨んでいる姿が観察された。また祭りが地域共同体構成員の結束を強める役割を果たすことも確認できた。

第5章については若狭に伝わる貴種流離譚の二つの事例と、伝承を語り継ぐ人として一人の伝承者に注目した。第1節で小浜市矢代の「手杵祭」、第2節で若狭浦の「王塚」を取り上げ、第3節で当地の語り部として活動する人物のライフ・ストーリーを記述した。また日本における貴種漂着伝承地の分布図を示したが、①貴種流離譚は太平洋岸地域よりも日本海岸地域に多い、②うつぼ舟伝承は九州から西日本にかけて見られるが東北地方にはない、③徐福伝承は九州一円と太平洋側に多く分布し、日本海側には少ない、④日本海側の貴種流離譚に着目すると九州北部、山口県西部、若狭湾から能登に点在する、ということが明らかになった。

第1節では、ある浦里で1200年続く祭を巡る伝承者の心的変容について考察した。唐船の漂着により起こった負の伝承であるが、罪障消滅のために始めた祭りが1942年「殺人祭」と報道されたのを契機に、後のメディア露出と見学者の増加に伴って、伝承者間に継続への葛藤が生じた。見学者の関心は祭りの本質よりも由来伝承に向けられ、伝承者の気持ちはくみ取られなかった。その後現実的な村内の変動で休止したが、その要因には①好奇心という人の心理、②情報社会という社会的変遷、③少子高齢化、過疎化という社会的変動がある、と結論付けた。

第2節では「王塚」について記述した。異国から渡り来た高貴な王が、やがて亡くなり埋葬されたが、船の屋形で作った神輿がかつてあった、という。しかしこの話は福井県の伝説を網羅する伝説集には掲載がなく消滅、塚も荒廃していることから、背景要因を探るため調査した。その結果、住民の伝承の場からの隣地移住が原因であるとわかった。伝承地に伝承主体がいなくなることは継続には致命的であり、また塚にまつわる因果関係が生じなかったことも消滅の原因であると推論した。

第3節では伝承主体に関わる事例として、若狭で活動する伝承者の姿を追った。九死に一生を得た一人の女性が公の場で「ふるさとの語り」を次世代に伝える活動を10年以上継続し、採録した地域の言い伝えも本に著した。豊かな民間伝承がありながら記録がなかった地区にあって、その行動は昔年長者が子供たちに昔語りを伝えた語り部としての役割を果たしていることが確認された。次世代の聞き手には、伝承から地元を誇りに思う気持ちが芽生え、世の中の知恵、道理を汲み取っている姿が見出された。この活動は現代社会における今後の伝

承継続の在り方を考えるうえで、示唆に富んだ一例である。

2 越前若狭の各区分地域における伝承の特徴

第3～5章まで福井県を3つの区分に分けて調査を行ったが、各地区の伝承特徴は下記の通りである。

(1) 越前

伝承の特徴として外来者が持つ二面性を表す言い伝えが混在しており、共同体・伝承者の心情もそれを併せ持つ、ということが言える。

越前の海岸は沈降してできた若狭湾とは異なり、隆起海岸であるため起伏が少ないが、その海では若狭湾に回り込んだ対馬海流が、せり出した越前岬を前に流れを大きく変えて北上する所である。また風位では青木によれば、2月春先と8、9月の北方よりの「アイノカゼ」は海より神様が寄って来られる風であり、反対に秋と冬に吹き荒れる北西風「タバカゼ（福井市越廼ではタバカチ）」は海が時化て大荒れとなり、「秋のタバカゼ、ドスになる」という俚言がある（青木 1976: 90-94）、という。

これらの風にまつわる言い伝えからも海からの人の移動が知られるが、調査地の伝説は海難と思しき漂流者の話と朝鮮半島からの姫の貴種流離譚であった。互いに20キロメートルも離れていない海岸沿いに、一つは鬼という恐怖の対象、かたや文化を伝え神と祀られた渡来人という、全く相反した伝承が残る。そのことは隣地の能登では「旅人に対する一種の異人款待の心情が、今も濃厚に残されている」（高桑：1973：26）のに対して、異なりを見せている。

(2) 旧敦賀湾

敦賀湾は天然の良港であり、古来対岸との長い交渉を持つ地であることから、当地の伝承には歴史的な背景を映したものが見られることが特徴の一つである。宮本は、日本海沿岸で若狭湾一帯は早くから海士の定住したところで、この地の海士は朝鮮半島から来たものが多かったのではないかと述べており、また『日本書紀』に敦賀と気比神の記述があることから、伝承にはそれらの反映を窺うことができる。来攻した異国の戦士の伝承には、気比神宮の進展—東北経営（蝦夷制圧）・対新羅政策の拠点とみなされ後に正一位を叙位—がその背景にあると考えられる。

また、特徴の2点目は神社名、地名により海から来た人々の存在が継がれている点である。新羅系神社や地名が多く残るのは、大陸からの人々の移動と定住が波状的にあったことと、

土地の開発に渡来集団が切り離せない存在であったことの証である。関連する伝説や記録はなく、神社名と地名に残るのみであるが、それだけに却って命名という形での伝承の機能が伝わってくるものがある。

(3) 若狭

若狭の伝承特徴は第5章でも触れたが、貴種流離譚が散見されることである。またそれらの伝説を概観すると、悲劇的な要素の強いものが多い。

若狭のすぐ西隣・京都府丹後半島地方と比べた場合、そこには浦島伝説や羽衣伝説、また徐福伝説など、神仙思想の影響を受けた伝承が多く残るが、それに対して若狭には常世という観念よりも、この世というより現実的な世界での言い伝えが継承されている。浅香の述べる、海の向こうに異郷があり、人が住んでいるという観念がより強かった(浅香 1987: 293) ことの表れと見る。若狭湾は沈降したリアス式海岸であるが、作成した分布図から貴種流離譚が概して海岸線の複雑な地点や突起のある所に点在するのが確かめられることから、地形と潮の流れがこれらの伝承に深く関与していることがわかる。

(4) 越前若狭における渡来系伝承の全体的特徴

この地域の伝承の特徴は、上記(1)～(3)より次のように結論付けられる。

- ・伝承の中に、他者に対する現実的な心的構造(二面性)が内包されている。
- ・伝承にその地の歴史的な背景を映したものが見られる。
- ・命名(神社名、地名)に中央から周縁的な位置にあったことを窺わせるものがある。
- ・貴種流離譚が日本海岸地域(九州北部を除く)で一番多く残っている。

以上より、伝承の中に伝承者の心情や歴史、そして地域性を見出すことができる。

3 渡来の多様性

日本において渡来人に対する概念には、日本文化への貢献という視点が付随し、彼らのもたらした有形無形のモノ・コト面と結びつけて取り上げられてきた、ということは既に述べた。「主として古代に朝鮮・中国より日本に移住してきた人々の総称」(『日本大百科全書』項目「渡来人」: 230 菊池照夫記述)とされているものの、彼らはある一定の固定したイメージの延長にあり、これまでの研究もその対象は一部の階層がほとんどであった。以下では本研究で明らかになった庶民としての渡来の人々の多様な姿を述べる。

(1) 渡来人の本国

彼らは朝鮮半島のみならず、大陸の様々な地域から来着したことが見出された。渡来人の本国は、大陸北部あるいは沿海州付近・朝鮮半島百済・同新羅・蒙古・唐などとなり、大陸全般に及んでいる。

(2) 帰着来着の事由

帰着した事由には、遭難・漂流・漂着・来攻（戦争）・自国の戦乱からの避難（難民）というものが見られた。今日のシリア内戦状況から鑑みても、遅くとも8世紀まで日本に帰着した人々のなかでは、ボートピープルであった東アジア動乱期に戦火を避けた人々が多くを占めたのではないかと思われる。以下（1）と（2）をまとめたものが図表1である。

図表1 渡来人の本国と帰着来着事由

調査地 番号	伝承名	渡来人の本国は どこか	帰着来着事由は何か
1	アッポッシャ（第3章第1節）	大陸北部あるいは 沿海州付近か	遭難・漂流・漂着
2	自在女（第3章第2節）	朝鮮半島百済	自国の戦乱からの逃避
3	蒙古来攻（第4章第1節）	蒙古	来攻（戦争）
4	新羅系神社と地名（第4章第2節）	同新羅	不明
5	矢代の手杵祭（第5章第1節）	唐	戦乱からの逃避
6	王塚（第5章第2節）	不明	不明

出所：筆者作成

これらにより、渡来人はこれまでの通説にあるような固定的なとらえ方ができないことは明らかである。彼らの本国は朝鮮半島のみならず多岐に渡っており、日本の対岸にあるアジア大陸全体からの移動のあることがわかる。また渡来人というと、80年代までは新天地を求めて、といった類の説明も多く見られたが、ここでは伝承から戦乱を逃れてきた場合のあることが2件確認されている。

4 村落共同体・伝承地の人々の心態と伝承の現在

(1) 渡来人に対する共同体の心態（主に文献から見た通時的様相）

各事例の異文化接触時とその後の伝承地における人の心態は次の通りである²⁶⁷。

²⁶⁷ 以下番号は図表1と同じ伝承名を表す。

- 1 拒否→究極の恐怖（子どもをさらう・食べる）
- 2 受容→ 尊敬（湧水発見・稲作伝授・病治癒）→ 崇拝
- 3 拒否→ 屍放置→ 処刑地に対する恐怖
- 4 受容→ 同化
- 5 当初受容→ 拒否→ 村落危機により因果論発生→恐怖の対象
- 6 受容→ 尊敬→ 崇拝（埋葬）→ 忘却荒廃

(2) 伝承の現在（聞き取りから見た調査時の共時的様相）

各調査地での現在の伝承状況は下記の通りとなる。

- 1 歳時習俗行事として定着したが、2013年より休止中
- 2 村落全体で奉斎、祭礼行事執行、継続中
- 3 個人で慰霊（観音堂建立と施餓鬼）、継続中
- 4 神社・山川名称に由来残存／伝承者間に渡来系神社であるという認識有、祭礼行事執行、継続中
- 5 御霊信仰として村落全体で慰霊・祭礼行事執行、2006年より神事は継続するも奉納舞は休止中（2014年にのみ一度再開）
- 6 埋葬（横穴式古墳）するが荒廃 伝説と伝承地消滅化

以上（1）と（2）を以下にまとめる。

図表 2 外来者に対する村落共同体・伝承地の人々の心態変化と伝承の現在

調査地番号	接触時の住民の心態はどのようなか	渡来人はどんな対象となったか	現在までの変化	伝承の現在はどのようか	継続か否か
1	拒否	恐怖（子どもをさらう・食べる行為）	なし	歳時習俗行事として定着	休止中
2	受容	尊敬→崇拝	なし	村落全体で奉斎、祭礼行事執行	継続中
3	拒否	処刑場の屍放置	拒否→受容	個人で慰霊（観音堂建	継続中

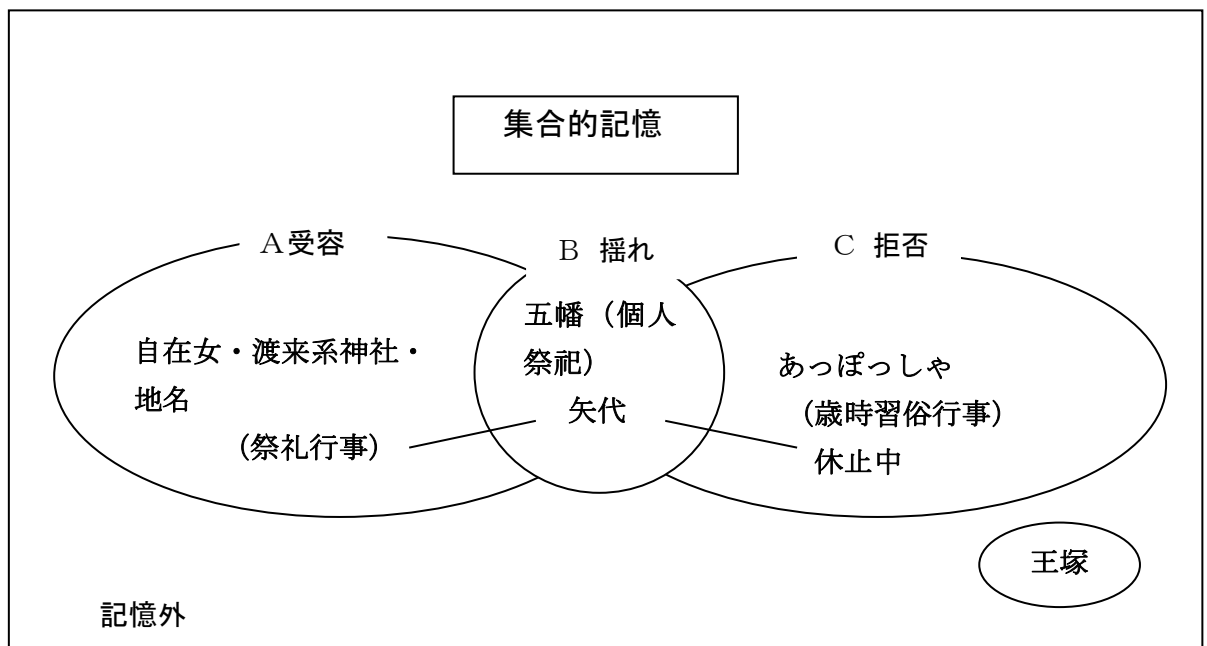
		により恐怖	(供養の跡 268有)	立と施餓鬼)	
4	受容	共同体での混住 同化による構成 員あるいは近辺 の隣人か	なし	神社・山川の命名より 由来残存と地元民の 認識 (渡来系である ということ) 有・祭 礼行事執行	継続中
5	当初受容→ 拒否	村落危機により 因果を覚え恐怖	(葛藤あ り)	御霊信仰として村落 全体で慰霊(祭礼行事 執行)	神事は継続す るも奉納舞は 休止中
6	受容	崇拝 (古墳に埋 葬、船で神輿造)	不明	忘却	埋葬地荒廃と 伝承消滅化

出所：筆者作成

図表 2 から外来者に対する二面性がうかがわれ、「まれびと」が常に歓待される存在ではないことが確認される。特に海に面した地域では直接の接触状況が生じるため、常に受容か否かの判断に揺れる場面が生まれ、そこには複雑な心態が示される。

下記図表 3 は図表 2 を図式化したものである。

図表 3 共同体及び伝承地の人々の外来者に対する心的構造と伝承の現在(図表 2 より)



268 地蔵群の発見による。

出所： 筆者作成

渡来人を受容したAの場合、神社名、地名、祭礼行事として記憶が表象され、伝承が継続²⁶⁹される。それに対し拒否された場合、Cではその記憶は歳時習俗行事として継承される。

ここで中間にある拒否と受容の揺らぎがある場合・Bに注目したい。この部分はいずれも渡来人が非業な死を遂げた事例である。一方は戦闘によって亡くなった他者・渡来人で、もう一方は村人に命を奪われたと伝わる渡来人であるが、その後の村落の対応形態はかなり異なる。前者・五幡の場合、恐らく因果論が作られることなく彼らは放置されたが、約1000年後に共同体ではなく個人の手によって受容、伝承の再生がなされている。それに対し、後者は因果律が発生しその後共同体で慰霊供養が目的の(御霊信仰²⁷⁰)祭礼行事が継承されるも、現在では休止となっている。

後の伝承地での対応の形は別として、接触後にBのような揺れが生じる場合はどちらも地域内に外部の者の死が発生した時であり、これらの事例は民俗社会での外来者に対する心態から見た場合、彼らに対する両義的な心性のうちの負の面を表すものといえるだろう。

このように村落共同体及び伝承地の人々の他者に対する心的な構造を見ると、彼らの意志とその後の伝承形態には様々な様相が見られ、渡来に多様性があれば、それだけ受けた側にも異なった処遇が生じることとなる。事例が少ないので一般化はできないが、特に外来者が村落共同体で拒否された場合には、伝承主体個々の内面に葛藤の生じる過程のあることが推測される。

5 伝承の中断と消滅の要因

これまで渡来人に関する伝承を見てきたが、それらの伝承の現在のなかには休止、消滅に至ったものが3件ある。それらの過程と要因について述べたい。現在休止、消滅にあるのは第3章の福井市蒲生町の「アッポッシャ」行事、第5章小浜市矢代の「手杵祭」、小浜市若狭町の「王塚」伝説地である。それらの要因を表3に示す。

図表4 伝承の中断と消滅の要因

²⁶⁹ この場合、伝承を継続したのは地元民か渡来集団かという課題が残るが、それに関しては考証不可であるため、この記述とした。

²⁷⁰ 桜井は民衆の怨霊に対する処置を3つに分けている。1 霊魂を十分に祀ることにより怨念を解消させる方式、2 祟りを及ぼす怨念を生活空間から追い出す処理の仕方、3 反対に、祟る性格を最高度に発揮してもらい、その霊威により災難や不幸を遮断する効果をねらう(桜井 1979: 119-121)。

	伝承名	状況	要因
1	アッポッシャ (第3章第1節)	休止	《外的面》少子化で訪問依頼の件数が減少した／教育観の変化により、父母・祖父母に子どもを脅す行為に対し、抵抗感が生じている／家庭環境が変化した 《伝承主体内的面》上記社会的変化に伴う行事執行に対する意義が消失した／依頼件数減少により伝承継続の意欲が減退した／神事と無関係／実施日がなじみのある年中行事日（節分）ではなかった／担い手育成を含めた体制が組織化されなかった
2	矢代の手杵祭 (第5章第1節)	休止	《外的面》メディアによって不名誉な過去の伝説が拡散した／外部の人々が祭の本質ではなく、その由来伝承に関心を向けた 《伝承主体内的面》報道による不信感と憤りによる葛藤が生じた／少子高齢化・過疎化により祭の要員が確保できなくなった
3	王塚(第5章第2節)	忘却消滅	《外的面》伝承主体が伝承地にいなくなった(隣地に移住した) 《伝承主体内的面》伝承の因果律が生じなかった(伝承の機能が働かなかった)ため、経年して記憶外となった

出所：筆者作成

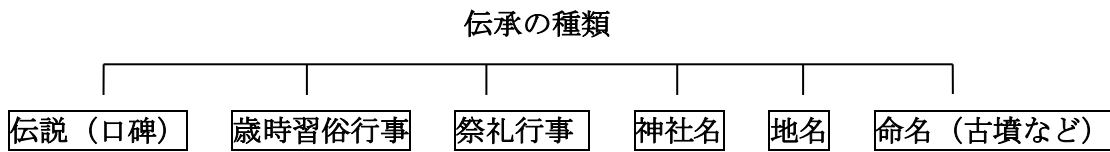
この表を見ると、中断の要因として現代の社会変動が大きく関わっていることがわかる。それには1の少子化に伴う教育観や価値観の変化、また2の情報社会の功罪、伝承地における少子高齢過疎化などの現象があげられる。その他3・伝承地における伝承主体の不在など致命的な要因もある。

伝承の存続に関しては常に伝承主体内部と外部の両面が関わっており、それらは常に連動し絡み合って進行し、その存続継承が決定する。先にあげたように外的な面とは伝承者にとって抗えない社会的変動や人間の価値判断の変化を指し、内的面とは外的な面からの影響や刺激を常に受けながら発生する人の心的な面である。伝承に関して両者の動態状況が一致している場合には継承存続がなされるが、それが適合しない局面では躊躇葛藤を経て中断か消滅に向かう。

6 人と伝承

以上、渡来の多様性と伝承者の外来者に対する多様な姿をまとめた。それらをもとに人と伝承について論じたい。

本稿で扱った伝承を類別すると下記のようなになる。



出所：筆者作成

本研究の目的は文字を持つ人が限られていた時代の、普通の人々の外来者に対する心性を追うことにあった。歴史の中で彼らはどれだけのものも記されていない、語られてもいない。私達が学び、理解してきたのは文字によって表わされた古代国家の実力者と一部の階層の歴史であり、またそれは主に国家をあやつる人の歴史でもあった。そこには大多数の無名の人々が生きる足跡は見られない。この研究の過程で、埋もれた人々、権力の風圧によって大勢の人々がそれぞれの人生を変えられたり、終わらせられたりした事実²⁷¹、また信仰の部分においても神社の姿が変えられたり消されたりしたことを知った。

表立った歴史の華々しい陰で、ひっそりと目立つことのない人の生きた歴史がある。文字を使えなかった庶民が記録として残せるのは、口伝えの伝承である。事例からは他者との接触のなかで伝承者の内面に生じた受容、拒否、そして揺れ、具体的には驚愕、恐怖、奇跡への驚き、平安、安寧、悔い、鎮魂、葛藤などの心性が浮かび上がった。彼らはそのような自分たちの生きて見て感ずることを、上記の様々な伝承の中に埋め込んだのである。伝えることが目的であったのか、それとも彼らの心中からの発露によるものかは不明だが、それらの伝承が消えることなく語り継がれて残ったということ自体に重い意味と意義がある。伝承者はそこに過去の人々の生きてきた姿を見たのである。

これらの伝承は地域や風土と分かちがたく結びつけられた土着の歴史であり、また渡来人（外来者）とは人の接触のうち最も未知で遠い存在であり、現代でも異なった文明文化に対して受容と拒否が存在する。渡来人に対する伝承者の一連の心態は、現代人の異質な他者に対する心性の本源を示すものである。

7 今後の課題

²⁷¹ 筆者傍点。例をあげると、浜名湖北方にある新羅堂と墓塔群遺跡にまつわる口碑。出羽の著書で、723年ここに住んだ新羅の人が謀反を企て徒党700人で叛乱を起こしたが、遂に討ち取られたといい、「新羅人の叛乱が理由なくして起こることはあり得ない」と述べられている（出羽 2004: 136）。この地に移住させられた新羅人の処遇に対する反乱である。

また本テーマとは離れるが、東北地方の城柵防備のため北陸や関東甲信越地方の大勢の民が律令政権によって徴用され、極寒地の東北北部に強制移住させられた事実を知った（荒木 2015: 80-82）。

本研究においては日本海岸地域の北陸のなかでの一地域・越前若狭に絞った事例研究であった。研究目的に沿うには、日本海に面した山陰地方あるいは能登地方との比較が欠かせないものであるが、それらの地に赴いての調査ができなかった。他の日本海岸地域と比べることにより、より鮮明な地域性や渡来の姿、また対岸の国々との交渉や交流の歴史、外来者に対する伝承地の精神文化などが浮かび上がってくるものと思われる。それにより、本研究で得られたのとはまた異なった新たな結論や見識が得られると信ずる。今後は同じテーマで他地域の伝承を調べ、地域性を明らかにすることが課題である。

引用参考文献

【書籍 論文】

- 青木捨夫. 1976. 「越廼の風位考」『福井市立郷土自然科学博物館同好会報』23 : 87-107.
- 青木捨夫. 1983. 「越廼村の年中行事 あっぼっちゃん 資料」私家本.
- 青木捨夫. 1990. 「漂着神考」『北陸の民俗』8 : 15-16.
- 青木捨夫. 2014. 『あっぼっちゃんの出て来る穴』私家本.
- 青木捨夫. 2014. 『こしの村物語』とんがり山工房.
- 青山克彌. 1982. 「貧しさの浄化として一能登の漂着神一」青山克彌他編『北陸の伝承と人間』北国新聞社.
- 赤坂憲雄他編. 2008. 『歴史と記憶一場所・身体・時間』藤原書店.
- 浅井茂人. 1992. 『朝鮮渡来民と越前・若狭の古代』ゆきのした文化協会.
- 浅井善太郎. 1956. 「東浦公民館報 文化財特集」第二『東浦村誌資料』東浦公民館.
- 浅香年木. 1977. 『風土と歴史』4 (北陸の風土と歴史) 山川出版社.
- 浅香年木. 1987. 「日本社会における日本海地域」朝尾直弘・網野善彦他編『日本の社会史』1 (列島内外の交通と国家) 岩波書店.
- 浅香年木. 1978. 『古代地域史の研究』法政大学出版局.
- 足立尚計. 1985. 「白城神社」「新露貴彦神社」「新羅神社」谷川健一編『日本の神々』8 (北陸) 白水社.
- 網野善彦. 1987. 「問題の所在」『朝尾直弘・網野善彦他編『日本の社会史』1 (列島内外の交通と国家) 岩波書店.
- 網野善彦・森浩一. 1987. 「日本海の復権」『歴史読本特集 謎の日本海王国』6月号 新人物往来社.
- 網野善彦他編. 1990. 『海と列島文化』1 (日本海と北国文化) 小学館.
- 網野善彦他編. 1991. 『海と列島文化』2 (日本海と出雲世界) 小学館.
- 網野善彦. 2008[2000] 『日本の歴史』00(「日本」とは何か) 講談社.
- 荒木志伸. 2015. 「文字から見える日本史」読売新聞北陸支社編『北陸から見た日本史』洋泉社.
- 荒木博之編. 1987. 『日本伝説体系』13 みずうみ書房.
- 生田滋. 1991. 「新羅の海賊」網野善彦編『海と列島文化』2 (日本海と出雲社会) 小学館.
- 池田次郎. 1998. 『日本人のきた道』朝日新聞社.

- 石井左近編. 1995. 「古代の敦賀と朝鮮」『敦賀郷土史話』私立敦賀郷土博物館.
- 石井左近編. 1933. 『敦賀郡神社誌』福井縣神職會敦賀郡支部.
- 石井忠. 1993. 「海からのメッセージ・漂着」 網野善彦・大林他太良・谷川健一・宮田登・森浩一編『海と列島文化』別巻（漂流と漂着）小学館.
- 石母田正. 1989[1962]. 『石母田正著作集』4. 岩波書店.
- 五幡区. 2005. 『五幡の今昔』 五幡区.
- 五幡区史編集刊行委員会. 2012. 『五幡区史—私たちのふるさと五幡—』五幡区史—私たちのふるさと五幡—編集刊行委員会.
- 伊藤幹治. 1963. 「稲作儀礼の類型的研究」『国学院大学日本文化研究所紀要』12: 24-190.
- 稲田浩二・上田正昭. 1976. 『民話—伝承と創造』日本放送出版協会.
- 井ノ口章次. 1970. 『民芸民俗双書』51（民俗学の方法）岩崎美術社.
- 井上秀雄. 1992. 『実証 古代朝鮮』日本放送協会.
- 井上光貞. 監訳. 2003. 『日本書紀』I（川副武胤 佐伯有清訳）中央公論新社.
- 井上光貞. 監訳. 2003. 『日本書紀』II（佐伯有清 笹山春生訳）中央公論新社.
- 井上光貞. 監訳. 2003. 『日本書紀』III（笹山春生訳）中央公論新社.
- 井上翼章. 1815. 『越前国名蹟考』福井 二書房.
- 井上翼章. 1902-1903 [1815]. 『越前国名蹟考』巻3-4 中村興文堂.
- 稲田浩二・上田正昭編. 1976. 「神話と民話」『放送ライブラリー』18（民話—伝承と創造）日本放送出版協会.
- 稲雄二. 2005. 『ナマハゲ 新版』秋田文化出版.
- 今庄町誌編さん委員会編. 1979. 『福井県今庄町誌』福井県今庄町.
- 任東権. 1990. 「鶏の民俗」『比較研究民俗研究』1: 170-181.
- 任東権. 2002. 『韓日民俗文化の比較研究』岩田書院.
- 入江文敏・伊藤雅文編. 2013. 「季刊考古学・別冊」19（若狭と越の古墳時代）雄山閣.
- 岩瀬博. 1978. 「伝説」『講座 日本の民俗』9（口承文芸）有精堂出版.
- 上田正昭. 1965. 『帰化人 古代国家の成立をめぐる』中央公論社.
- 上田正昭. 1994. 「渡来人とは何か？古代日本と渡来人—その活躍—」『歴史読本臨時増刊 渡来人は何をもたらしたか』人物往来社.
- 上田正昭. 1997. 『東アジアと海上の道—古代史の視座』明石書店.
- 上田正昭. 2008. 「こしの都と渡来文化—“こしの都”と千五百年の歴史」『会誌 ACADEMIA』113: 1-11.
- 上田正昭. 2009. 『東アジアのなかの日本』思文閣出版.
- 上田雄. 2004. 『渤海国』講談社.

- 宇治谷孟. 1992. 『続日本紀』(全三卷) 講談社.
- 内外海誌編集委員会編. 1969. 『内外海誌』. 福井県小浜市甲ヶ崎内外海公民館内.
- 羽原又吉. 1963. 『日本古代漁業経済史』 ジャパンパブリッシャーズ.
- 梅野光興. 1998. 「場所と出来事」『講座日本の民俗学』2 (身体と心性の民俗学) 雄山閣.
- 越前町史編纂員会編. 1977. 『越前町史』越前町役場.
- 江戸喜久治. 1939. 「正月行事座談会」『南越民俗』第二卷 第二號: 16.
- 遠敷郡教育会. 1972[1922]. 『遠敷郡誌』名著出版.
- 大場卓司. 2004. 「青森県における小正月の来訪神」『東北芸術工科大学東北文化研究センター研究紀要』3: 3-21.
- 大和岩雄. 1993. 『秦氏の研究』大和書房.
- 大久間喜一郎. 2003. 「万葉集に見る『越国』の素描」高岡市万葉歴史館編『越の万葉集』笠間書院.
- 大島建彦. 1973. 「伝説研究の課題」『昔話伝説研究』3: 22-29.
- 大場卓司. 2004. 「青森県における小正月の来訪神」『東北芸術工科大学東北文化研究センター研究紀要』3: 3-21.
- 大森宏. 1985. 「椎村神社」谷川健一編. 『日本の神々』白水社.
- 大矢眞一編. 1939. 「分類・福井縣傳説集」『南越民俗』第二卷.
- 岡正雄. 1975[1929]. 『異人その他』言叢社.
- 岡田孫一郎. 1995. 「白鬼女橋ものがたり」鯖江市文化会議編『語りぐさ 鯖江』14-19.
- 岡谷公二. 2013. 『神社の起源と古代朝鮮』平凡社.
- 小倉学. 1982 [1967]. 「漂着神」『民俗民芸双書』90 (信仰と民俗) 岩崎美術社.
- 小倉学. 1982 [1967]. 「アマメハギ」『民俗民芸双書』90 (信仰と民俗) 岩崎美術社.
- 小浜市史編纂委員会. 1971. 『小浜市史』第一卷(資料編) 小浜市役所.
- 小浜市史編纂委員会. 1971. 「若狭郡県史第四卷神社部」「若狭国志卷第二」「稚狭考」『小浜市史』1 (資料編) 小浜市役所.
- 折口信夫. 2003 [1929]. 「たなばたと盆祭り」と『古代研究Ⅱー祝詞の発生』
- 折口信夫. 1975[1929]. 「国文学の発生」『折口信夫全集』一 中央公論社.
- 折口信夫. 1971. 『折口信夫全集ノート編』7 中央公論社.
- 折口信夫. 1995[1943]. 「小説戯曲文学における物語要素」『折口信夫全集』4 中央公論社.
- 加藤謙吉. 2009 [1998]. 『秦氏とその民一渡来氏族の実像一』白水社.
- 門脇貞二. 1983. 「提論 古代史における日本海文化」森浩一編『シンポジウム 古代日本海文化』小学館.
- 門脇貞二. 1985. 「古代東北と越と出雲ー日本海文化と「地域国家一」『東アジアの古代文化』

43: 2-31.

門脇貞二. 1986. 『日本海域の古代史』東京大学出版会.

門脇貞二. 1994. 「福井県と古代国家 —『福井県史』通史編を編さんして—」『福井県史研究』12: 1-34

金田久璋. 1999. 「祖霊信仰」『講座 日本の民俗学』7 (神と靈魂の民俗): 240-241.

金田久璋. 1989. 「齒朶の冠 [異人殺しとマレビトの装束]」『季刊 自然と文化』26: 44-51.

金田久璋. 2007. 『あどうがたり—若狭と越前の民俗世界』福井新聞社.

印牧邦雄. 1969. 『福井県の歴史』山川出版社.

鎌田謙一. 2015. 『DNAで語る 日本人起源論』岩波書店.

鎌田幸男. 1999. 「男鹿のナマハゲ」『民具研究』120: 23-31.

上垣外謙一. 2003[1986]. 『倭人と韓人』講談社.

川久保幸輝. 1991. 『江良今昔』私家本.

川嶋秀一. 2015. 「災害伝承と自然観」『日本口承文芸』38: 74-82.

川田順造. 1993. 「なぜわれわれは『伝承』を問題にするのか」『日本民俗学』193: 15-21.

川田侃他編. 1990. 『新訂 新しい社会 歴史』東京書籍.

川森博司. 1999. 「口承説話の管理と継承」小松和彦・野本寛一編『講座日本の民俗学』8 (芸術と娯楽の民俗) 雄山閣.

ギデンス・アンソニー『社会学』2004 [1989]. (松尾精文他訳) 而立書房.

観音堂縁起文書. 1794 (他). 個人蔵.

官幣大社氣比神宮. 1940[1931]. 『氣比宮社記』官幣大社氣比神宮.

喜多路. 1984. 「海より来る神—うつぼ舟漂着譚—」『東アジアの古代文化』41:127-147.

北見俊夫. 1966. 「交通・交易の変遷」和歌森太郎編『若狭の民俗』吉川弘文館.

北見俊夫. 1986. 『日本海上交通史の研究』法政大学出版.

金達寿. 1975. 『日本の中の朝鮮文化』5 (若狭・越中・能登・越後ほか) 講談社.

金達寿. 1986. 『古代朝鮮と日本文化』講談社.

倉谷千恵子. 2013. 『内外海の記憶』私家本.

倉野憲司校注. 2012. 『古事記』岩波書店.

栗田寛. 1971 [1873] 『神祇志料』下巻 思文閣.

小池淳一. 1998. 「伝承論への展望—口承文芸のむかし・民俗研究のこれから—」『日本民俗学』216: 88-101.

国史大系編修會編. 1965 [927] 『新訂増補国史大系』26 (延喜式) 吉川弘文館.

越廼村編さん委員会. 1988. 『越廼村誌』こしの村.

小嶋博巳. 1993. 「ひとつの『伝承論』」『日本民俗学』193: 2-14.

- 小嶋芳孝. 2005. 「日本海対岸世界との交通—七世紀の越と日本海対岸世界」
- 小林昌二・小嶋芳孝編『日本海域歴史大系』1（古代篇Ⅰ）精文堂出版.
- 小林健壽郎. 1986. 「椎村神社」式内社研究会編『式内社調査報告』15（北陸道1）皇學館大學出版部.
- 小林忠雄 高桑守史. 1973. 『能登 寄り神と海の村』日本放送出版協会.
- 小林道憲. 2006. 『古代日本海文明交流圏 ユーラシアの文明変動のなかで』世界思想社.
- 駒敏郎・花岡大学. 1980. 『若狭・越前の伝説』角川書店.
- 小松和彦編. 1985. 「昔話研究の課題」小松和彦編『日本昔話研究集成』1 名著出版.
- 小松和彦. 1985. 『神々の精神史』北斗出版.
- 小松和彦. 1995 [1985]. 『異人論』筑摩書房.
- 小松和彦. 1997. 「異人論」諏訪春雄・川村湊編『訪れる神々—神・鬼・モノ・異人』雄山閣.
- 小松和彦. 2000. 「蓑着て笠着て来る者は-----」小松和彦編『怪異の民俗学』4（鬼）河書房.
- 小松和彦. 2000. 「たましいという名の記憶装置」小松和彦編『記憶する民俗社会』人文書院.
- 小松和彦編. 2001. 『怪異の民俗学』7（異人・生贄）河出書房.
- 小松和彦編. 2006. 『日本人の異界観』せりか書房.
- 佐々木高弘. 2000. 「記憶する場所」小松和彦編『記憶する民俗社会』人文書院.
- 斎藤純・小池淳一. 1991. 「歴史をとり戻すために—「伝説」という問い—」『〈口承〉研究の「現在」：言葉の近代史のなかで』筑波大学歴史・人類学系日本民俗学研究室：52-70.
- 坂本要. 1997. 「他界観と民俗」赤田光男・小松和彦編『講座日本の民俗学』7（神と靈魂の民俗）雄山閣.
- 桜井徳太郎. 1979. 「怨霊の機能」桜井徳太郎編『講座日本の民俗』7（信仰）有精堂出版.
- 参河安治郎他. 1919. 『宮川村誌』宮川地区区会長.
- 塩瀬博子. 2014. 「福井県小浜市矢代の『手杵祭』を巡る伝承者の心的変容について」『クロス：国際コミュニケーション論集』11：53-67
- 塩瀬博子. 2015. 「敦賀市五幡の『蒙古来攻伝説』」『日本口承文芸』38：168-184.
- 塩瀬博子. 2016. 「越前白山地区の『自在女』と『解雷ヶ清水』—伝承の特徴と語り継ぐ素地—」『若越郷土研究』第61巻1号302：54-70.
- 式内研究會編. 1986. 『式内調査報告』15（北陸道1）皇學館大學出版部.
- 下野敏見. 1978. 「おとずれ神」大島建彦編『講座 日本の民俗』6（年中行事）有精堂出版.
- 司馬遼太郎 上田正昭 金達寿 編. 1982 [1975] 『日本の渡来文化』中央公論社.
- 司馬遼太郎 上田正昭 金達寿 編. 1986 [1978] 『朝鮮と古代日本文化』中央公論社.
- 司馬遼太郎 上田正昭 金達寿 編. 1998 [1972] 『日本の朝鮮文化』中央公論社.

- 司馬遼太郎他編. 1975. 「対馬と朝鮮遺跡」『日本の渡来文化』中央公論社.
- 島村恭則. 2006. 「<生きる方法>の民俗学へ—民俗学のパラダイム転換へ向けての一考察」『国立民俗博物館研究報告』132 : 7-23.
- 下川清・福田晃他編. 1982. 『日本伝説体系』12 (四国編) みずうみ書房.
- 詳説日本史図録編集委員会編. 『詳説日本史図録』山川出版.
- 白山村誌編纂委員会. 1978. 『白山村誌』白山地区公民館.
- 新谷秀夫. 2003. 「国境の池主、家持の国境—《越中萬葉》の『越前』高岡市万葉歴史館編『越中の万葉集』笠間書院.
- 杉原丈夫. 1970. 『越前若狭の伝説』松見文庫.
- 杉原丈夫. 1970. 『若越民話の世界』福井県郷土史懇談会.
- 杉原丈夫編. 1971. 「越前地理指南」「帰雁記」「越前国名勝志」「越藩拾遺録」「南越温故集」「南越温故集附録」『越前若狭地誌叢書』上 松見文庫.
- 杉原丈夫 松原信之共編. 1973[1693-1740]. 「若狭郡県史」「越前鹿の子」『越前若狭地誌叢書下 松見文庫.
- 杉原丈夫編. 1976. 「貴女流離」『若越民話の世界』福井県郷土史懇談会.
- 杉原丈夫編. 1977. 「越前古名考」『越前若狭地誌叢書』続 松見文庫.
- 鈴木正崇. 1998. 「日本民俗学の現状と課題」福田アジオ・小松和彦編『講座日本の民俗学』1 (民俗学の方法) 雄山閣 : 268-284.
- 関敬吾. 1976[1959] 「民話」大間知篤三他編『日本民俗体系』10 (口承文芸) 平凡社.
- 関敬吾. 1981. 『関敬吾著作集』3 (昔話研究と伝説) 同朋社出版.
- 関晃. 2009[1966]. 『帰化人』講談社.
- 関沢まゆみ. 2000. 『宮座と老人の民俗』吉川弘文館.
- 関沢まゆみ. 2005. 『宮座と墓制の歴史民俗』吉川弘文館.
- 曹智鉉. 2005. 『古代史写真紀行 天日槍と渡来人の足跡』海鳥社.
- 孫晋泰. 1966. 『朝鮮の民話』岩崎美術社.
- 高木敏雄. 1973 [1913]. 山田野理夫編『日本伝説集』宝文館出版.
- 高木敏雄. 1974 [1914]. 大林太良編『増訂 日本神話伝説の研究』平凡社.
- 高桑守史. 1980. 「民俗学における都市研究の諸前提」『山口大学教養部紀要』(14 : 43-55) .
- 高桑守史. 1988. 「沿岸漁村の変化と漁民世界の特質」九学会連合日本沿岸文化調委員会編『日本の沿岸文化』古今書院.
- 高桑守史. 1998. 「民俗調査と体碑—伝承の一側面」関一敏編『現代民俗学の視点』2 (民俗のことば) 朝倉書店.
- 高瀬重雄. 1984. 『日本海文化の形成』名著出版.

- 高瀬保. 1986. 「漂流記とそこにみられる人間像—越前船漂流記—」『福井の文化』8: 53-56.
- 高取正男. 1982. 『高取正男著作集』Ⅰ (宗教民俗学) 法蔵館.
- 高取正男. 1983. 『高取正男著作集』Ⅱ (民俗の日本史) 法蔵館.
- 高取正男. 1983. 『高取正男著作集』Ⅲ (民俗のこころ) 法蔵館.
- 高浜町教育委員会編. 1992. 『若狭高浜むかしばなし』高浜町教育委員会.
- 瀧音能之・三舟隆之. 2001. 『丹後半島歴史紀行 浦島太郎伝説探訪』河出書房.
- 竹内利美・原田伴彦・平山敏次郎編. 1969. 『日本庶民生活史料集成』9 (風俗) 三一書房.
- 武生市白山公民館. 1981. 『山干飯のくらし』武生市白山公民館.
- 橘弘文. 1989. 『説話』と民俗社会『民俗宗教』2 東京堂出版: 233-250.
- 橘弘文. 2006. 「「頤をとく祭りと殺人祭の間 福井県小浜市矢代の「観音堂縁起文書」をめぐる」小松和彦編『日本人の異界観』せりか書房: 302-316.
- 田中完一. 1986. 「白城神社」「信露貴彦根神社」「新羅神社」式内社研究会編『式内社調査報告』15 (北陸道1) 皇學館大學出版部.
- 田中俊明. 2010. 『日本・中国・朝鮮 東アジア三国史』日本実業出版社.
- 田中史生. 2010. 『倭国と渡来人—交錯する「内」と「外」』吉川弘文館.
- 田中文雅. 2008. 『若狭路の民話—福井県三方郡編』若狭路文化研究会.
- 田中良之. 2002. 「弥生人」佐原真編『古代を考える 稲・金属・戦争』吉川弘文館.
- 谷川健一. 1977. 『古代史と民俗学』ジャパン・パブリッシャーズ.
- 谷川健一. 1984. 「黒潮に寄せて」『谷川健一著作集』2 三一書房.
- 谷川健一. 1988. 「国津神と天津神」『谷川健一著作集』8 三一書房.
- 谷川健一. 1995. 『古代海人の世界』小学館.
- 谷川健一. 1997. 『日本の地名』岩波書店.
- 田村克己. 1990. 「気多・気比の神—海から来るものの神話—」『海と列島文化』1 (日本海と列島文化) 小学館.
- 玉井昭三編. 1977 [1845-1850]. 『敦賀志』敦賀美術考古学研究会.
- 遠志保. 2006. 『徐福論—いまを生きる伝説—』新典社.
- 遠志保. 2006. 「渡来人伝説の研究」愛知県立大学大学院国際文化研究科博士論文.
- 坪井洋文. 1979. 『イモと日本人—民俗文化論の課題』未来社.
- 敦賀市役所編. 1985 [1915]. 『福井縣敦賀郡誌』臨川書店.
- 敦賀市史編さん委員会. 1982. 『敦賀市史資料編』4 上 敦賀市役所.
- 敦賀市史編さん委員会. 1985. 『敦賀市史 通史編』上 敦賀市役所.
- 戸塚ひろみ. 1979. 「六部殺しの深層」『民話と文学』第6号: 73-79.
- 出羽弘明. 2004. 『新羅の神々と古代日本』同成社.

- 出羽弘明. 2014. 『新羅神と日本古代史』 同成社.
- トンプソン, ステイス. 2013[1946]. (荒木博之他訳). 『民間説話—世界の昔話とその分類』
八坂書房.
- 内藤虎次郎. 1963[1930]. 「日本文化史研究」内藤虎次郎他著訳『世界教養全集』17 平凡社.
- 内藤浩誉. 2007. 「伝説」日本口承文芸学会編『シリーズことばの世界』3 (はなす) 三弥井
書店.
- 中野高行. 2008. 「帰化人という用語の妥当性」『日本古代の外交制度史』 岩田書院.
- 中野紀和. 2003. 「民俗学におけるライフヒストリーの課題と意義—祭礼研究との関連から」
『日本民俗学』234 : 1-30.
- 中橋鉄治. 2013. 『越前海岸と、異国船』私資料.
- 波平恵美子編. 1991. 『伝説が生まれる時』福武書店.
- 南條郡教育會. 1934. 『福井県南條郡誌』南條郡教育會.
- 新潟県／富山県／石川県／福井県教育委員会編. 2001. 「中部地方の民俗地図」2 (新潟・富
山・石川・福井)『都道府県別 日本の民俗分布地図集成』6 東洋書林.
- 新野直吉・門脇貞二. 1985. 「古代東北と越と出雲 —日本海文化と「地域国家」『東アジア
の古代文化』45 : 2-31.
- 西垣晴次. 1960. 「白木浦の祭礼聞書—福井県敦賀市白木浦—」『社会と伝承』4 社会と伝
承の会.
- 西垣晴次. 1966. 「郷と村の神社」和歌森太郎編『若狭の民俗』吉川弘文館.
- 錦耕三. 1964. 「矢代の手杵祭」『若越郷土研究』9-1 : 1-11.
- 日本史教育研究会編. 『新版 日本史史料』吉川弘文館.
- 庭本雅夫. 1928. 『今庄村誌』村誌刊行會.
- 野本寛一. 2009[1990]. 『神と自然の景觀論 信仰環境を読む』講談社.
- 萩原竜夫. 1966. 「神社祭祀の特色」和歌森太郎編『若狭の民俗』吉川弘文館.
- 橋詰一雄. 1960. 「アッポチャ」『南越』第二集 : 24.
- 橋本昭三. 1978. 『白木の里』私家本.
- 橋本裕之. 1997. 『王の舞の民俗学的研究』ひつじ書房.
- 埴原和郎. 1995. 『日本人の成り立ち』人文書院.
- 浜島書店編集部. 1993. 『新詳日本史図説』浜島書店.
- 浜島書店編集部. 1999. 『新詳日本史図説』浜島書店.
- 原宏. 2000. 「玉作湯神社」谷川健一編『日本の神々』7 (山陰) 白水社.
- 林屋辰三郎. 1979. 『日本海地域の歴史と文化』文献出版.
- 東浦公民館編. 1976~77. 『東浦の民話集』東浦公民館.

- 平山和彦. 1989. 「民俗学的発想」鳥越皓之編『民俗学を学ぶ人のために』世界思想社.
- 平山和彦. 1992. 『伝承と慣習の論理』吉川弘文館.
- 平山敏治郎・竹内利美他編. 1969. 「若狭国小浜領風俗問状答」『庶民生活史料集成』9 (風俗) 三一書房.
- 平野邦雄. 1993. 『帰化人と古代国家』吉川弘文館.
- 平林章仁. 1998. 『七夕と相撲の古代史』白水社.
- 福井県. 1993. 『福井県史 通史編』1 (原始 古代) 福井県.
- 福井県鯖江女子師範学校編. 1936. 『福井県の伝説』鯖江女子師範学校郷土研究部.
- 福井縣. 1920. 『福井縣史』福井縣.
- 福井県編. 1984. 『福井県史資料編 15 民俗』福井県.
- 福井県編. 1994. 『福井県史通史編』3 福井県.
- 福井新聞社他編. 1991. 『福井県大百科事典』福井新聞社.
- 福井県神社庁. 1994. 『御大典記念福井県神社誌』福井県神社庁.
- 福井県丹生郡教育会. 1986 [1909]. 『丹生郡誌』臨川書店.
- 福井県立図書館 郷土誌懇談会編. 1954. 『拾遺雑話・若稚考』福井県立図書館.
- 福田晃. 1982. 「伝説の分類と定義」『歴史公論』7 (日本の伝説と民俗): 41-51.
- 福田晃・下川清編. 1982. 『日本伝説体系』12 みずうみ書房.
- 福田晃他. 1982. 「聖者の事業」荒木博之編『日本伝説体系』12 みずうみ書房.
- 藤田富士夫. 1990. 『古代の日本海文化』中央公論社.
- 藤田富士夫. 1994. 「北陸に残る渡来文化の痕跡—古代北陸の国際性と先駆性」『越の海、怒涛の道 古代国際交流の拠点・北陸』北陸電力.
- 藤本良致. 1992[1973]. 「家と信仰」『北中部の民間信仰』明玄書房.
- プロップ, ウラジミール. 1972[1928]. (大木伸一訳). 『民話の形態学』白馬書房.
- 法本義弘校訂. 1974. 『拾遺雑話・稚狭考』福井県郷土誌懇談会.
- 前田育徳会尊経閣文庫. 2004 [807]. 「古語拾遺」『善本影印集成』31 八木書店.
- 松岡利夫他. 1979. 『日本の伝説』第IV期 (35 山口の伝説) 角川書店.
- 松岡利夫他. 1987. 「塚」荒木博之編『日本伝説体系』10 みずうみ書房.
- 三品彰英. 1972. 『三品彰英論文集』4 (日鮮神話伝説の研究) 平凡社.
- 水野祐. 1972. 『古代の出雲』吉川弘文館.
- 水野祐／谷川健一. 1972. 「異端の王国—古代の出雲世界」『東アジアの古代文化』15: 135-152.
- 水野祐. 1975. 『古代社会と浦島伝説』上下 雄山閣.
- 宮地武彦他. 1987. 「神」荒木博之編『日本伝説体系』13 みずうみ書房.
- 宮本常一. 1936. 「キザキ様の火」『周防大島を中心としたる 海的生活誌』(『日本常民生活

- 資料双書 第21巻 中国四国編(2)』三一書房、1973に収録)
- 宮本常一. 1968. 『宮本常一著作集』1 (民俗学への道) 未来社.
- 宮本常一. 1974. 「海から来た人々」宮本常一・川添登編『日本の海洋民』未来社.
- 宮本常一. 1975. 「調査地被害」野口武徳・宮田登・福田アジオ編『現代民俗学』Ⅱ 三一書房.
- 宮本常一. 1991 [1964] 『双書・日本民衆史』3 (海に生きる人々) 未来社.
- 宮本常一. 1993. 『民俗学の旅』講談社.
- 宮本常一. 2012 [1981]; [1994] 『日本文化の形成』講談社.
- 村山正雄. 1968. 「朝鮮関係神社攷」『朝鮮学報』49:387-406.
- 面野藤志. 1986. 「三国港の繁栄と教育」『福井の文化』8:56-58.
- 森浩一. 1991. 「日本海西地域の古代像」森浩一編『海と列島文化』2 (日本海と出雲世界) 小学館.
- 森浩一. 2001. 『語っておきたい古代史—倭人・クマソ・天皇をめぐる—』新潮社.
- 八木透. 2013. 「民俗学の生い立ちと現在」八木透編『新・民俗学を学ぶ—現代を知るために—』昭和堂.
- 伴信友. 1841. 「神社私考三」市島謙吉編『伴信友全集』2 (明治40年刊国書刊行会版の復刻) ペリカン社
- 伴信友. 1977 [1813]. 『神名帳考證』(伴信友全集 卷二) ペリカン社.
- 柳田國男. 1950 『日本伝説名彙』日本放送出版会.
- 柳田國男. 1962 [1936]. 「地名の研究」『定本柳田國男集』20 筑摩書房.
- 柳田國男. 1964 [1929]. 「日本の伝説」『定本柳田國男集』26 筑摩書房.
- 柳田國男. 1964 [1935]. 「郷土生活の研究法」『定本柳田國男集』25 筑摩書房.
- 柳田國男. 1968 [1920] 『定本柳田國男集』2 筑摩書房.
- 柳田國男. 1968 [1940]. 「流され王」『定本柳田國男集』5 筑摩書房.
- 柳田國男. 1968 [1910]. 「伝説の系統及び分類」『定本柳田國男集』5 筑摩書房.
- 柳田國男. 1968 [1923]. 「史料としての伝説」『定本柳田國男集』4
- 柳田國男. 1968 [1928]. 「木思石語」『定本柳田國男集』5 筑摩書房.
- 柳田國男. 1968 [1932]. 「口承文芸史考」『定本柳田國男集』6 筑摩書房.
- 柳田國男. 1968 [1940]. 「伝説」『定本柳田國男集』5 筑摩書房.
- 柳田國男. 1969 [1925]. 「うつぼ舟の話」『定本柳田國男集』9 筑摩書房.
- 柳田國男. 1969. [1950] 「神社のこと」「日本の祭」『定本柳田國男集』第十巻
- 柳田國男. 1969 [1914]. 関敬吾・大藤時彦編『(増補) 山東民譚集』平凡社.
- 柳田國男. 1998 [1934]. 「民間伝承論」『柳田國男全集』8 筑摩書房.

- 柳田國男. 1968[1920]『定本柳田國男集』2 筑摩書房.
- 柳田國男. 1971[1950]『日本伝説名彙』日本放送出版協会.
- 柳田國男. 1967.『海上の道』筑摩書房.
- 山口久三・堂谷憲雄編. 1958[1675].『若州管内寺社什物記全』『若州管内社寺由緒記上下』
若狭地方文化財保護委員会.
- 山口健児. 1983.『ものと人間の文化誌』49 (鶏) 法政大学出版.
- 山口昌男. 1975.『文化と両義性』岩波書店.
- 山路恵子. 1972.「北陸一海村の村落組織 —福井県敦賀市白木浦の年齢・世代階層性を中心
として—」『民俗学研究』37:262-284.
- 山田知子. 1996.「相撲の民俗史」東京書籍.
- 山本勝二. 1998.『福井県今庄の歴史探訪』今庄町役場他.
- Yamamoto Yoshiko. 1978.『The Namahage: a festival in the northeast of Japan』 Institute
for the Study of Human Issues, Inc. Philadelphia.
- 湯川洋司. 1998.「伝承母体とムラの現在」『日本民俗学』216: 15-25.
- 湯川洋司. 1998.「民俗の生成・変容・消滅」福田アジオ・小松和彦編『講座日本の民俗学』
1 (民俗学の方法) 雄山閣.
- 横川忠雄. 1984.『杳見の祭り—信露貴彦・久豆弥神社に残る中世の神事と芸能』私家本.
- 吉見俊也. 2009.『シリーズ日本近現代史』9 (ポスト戦後社会) 岩波書店.
- 吉村昭. 1985.『破船』新潮社.
- 読売新聞北陸支社篇. 2015.『北陸から見た日本史』洋泉社.
- 李進熙. 1995.『新版 日本文化と朝鮮』日本放送出版協会.
- 李進熙. 1994.『韓国と日本の交流史』明石出版.
- リューティ, マックス 1995[1961]. (高木昌史・高木万里子訳).『昔話と伝説』法政大学出
版局.
- リューティ, マックス・2001[1970]. (高木昌史訳).『民間伝承と創作文学』法政大学出版局.
- リューティ, マックス・1996[1974・1982]. (野村法訳).『昔話の本質と解釈』福音館書店.
- ルゴフ, ジャック他. 1999. (二宮宏之訳)『歴史・文化・表象』岩波書店.
- 若狭宮川の歴史編纂委員会. 1988.『わかさ宮川の歴史』宮川公民館.
- 和歌森太郎. 1966.「歴史の中の若狭民俗」和歌森太郎編『若狭の民俗』吉川弘文館.
- 渡辺市太郎編. 1973 [1872].『若越宝鑑』歴史図書社.

【辞典 事典】

角川地名大辞典編さん委員会他編. 1989. 『角川日本地名大辞典』 18 (福井県).
下中直人編. 1988. 『世界大百科事典』 平凡社.
相賀徹夫編. 1988・2001. 『日本大百科全書』 小学館.
志村有弘・諏訪春雄. 2000. 『日本説話大事典』 勉誠出版.
新村出編. 『広辞苑』 (第五版) 岩波書店.
福井新聞社・百科事典刊行委員会. 1991. 『福井県大百科事典』 福井新聞社.
福田アジオ・新谷尚紀他編. 2006. 『日本民俗辞典』 吉川弘文館.
福田アジオ他編. 1999. 『日本民俗大辞典』 上 吉川弘文館.
福田アジオ他編. 2000. 『日本民俗大辞典』 下 吉川弘文館.
平凡社地方資料センター編. 1997. 『寺院神社大事典』 (近江・若狭・越前).
星野英紀・池上良正他編. 2010. 『宗教学事典』 丸善.
松村明他編. 1989. 『古語辞典』 旺文社.
民俗学研究所編. 1951. 『民俗学辞典』 東京堂出版.
柳田國男編. 1977[1939] 『歳時習俗語彙』 国書刊行会.

【インターネット資料】

日本近海海流図 www.nihonkaigaku.org/kids/secret/ocean.html
福井県地図 <http://www.ttn.ne.jp/~shima/sabae>
www.abyssee.co.jp
日立金属 たたらの話 <http://www.hitachi-metals.co.jp/tatara/nnp0202.htm>
小沢俊夫 昔話 <http://www.sanseido.net/Main/Words/Patio/Article.aspx?ai>
越前海岸付近地図 <http://map.goo.ne.jp/map.php>
越前町・越前市周辺地図 <http://map.yahoo.co.jp>
越前国名蹟考／若越宝鑑 <http://www.archives.pref.fukui.jp>
越智山 <http://fukui100kei.dogaclip.com/kanko/Profile-100000100.html>
敦賀市五幡・江良付近地図 <http://map.goo.ne.jp/map.php>
稲爪神社 <http://www.hyogo-jinjacho.com/data/6309005.html>
国土地理院地図 <http://maps.gsi.go.jp>
敦賀市人口 <http://toukei-labo.com>
夜叉ヶ池 <http://hokurikushinkansen-navi.jp/pc/spot/arti>
椎村神社 <http://www.wakasa.biz/itaya/local/index.shtml>

謝辞

異なった文化が会う時、人々にどのような心情が生まれるのか、日本語教師の仕事柄、異文化接触や異文化交流にかねがね関心を持っていたことから、国際開発研究科に入学いたしました。現代ではなく、古代にそのテーマを求めたのは郷里・越前若狭の海岸に打ち上げられた大陸からのおびただしい数の漂着物にロマンを感じていたこと、また郷里の方言のイントネーションが韓国語のそれとあまりにも似通っていることなどがきっかけでした。

本研究に関しまして最後までたどり着くことができましたのは、ひとえに多くの方々からの御支援や御協力を賜ったお陰です。

何よりもまず、6年の長きに渡りご指導と御助言を頂きました担当教官の櫻井龍彦先生には心よりお礼を申し上げたいです。民俗学のまだ入り口にしか立っておりませんが、そのゆたかな世界を知ることができたのは先生のお陰です。研究の途中で何度かトンネルの中にいるような先の見えない状況に陥りました。そのようなとき、先生の一言でサッと視界が開けたことが幾度もあり、次に進むことができました。また、大局から物事の本質を見つめる大切さや研究のあり方などを学ばせて頂きました。

また、副指導教官の内田綾子先生からは論文構成に関する御指導や内容に関するアドバイスの他、いつも温かい励ましを頂きました。それらは研究を進める原動力となり、先生のご支援に厚く感謝申し上げる次第です。そして西村秀人先生からは大変有益なご指摘やご意見、また論文執筆の形式等につきましてもご指摘ご指導を受け、多くの気づきを得ることができました。本当に有難うございました。

大学時代にお世話になった永井義雄先生からは「看多・做多・商量多」（多く読む・書く・考える）という言葉を教えてくださいました。これは先生が論文を書くときの心構えとして長年柱となさっているもので、この言葉がいつも苦しい時の支えとなってくれました。ここに深く感謝と御礼を申し上げます。

また、越前若狭においては地域の方々との多くの出会いがあり、御親切を授かりました。フィールドワーク地の福井市蒲生町、越前市白山地区、敦賀の五幡、白木村、杳見、小浜市矢代等の地域の皆様、また民俗学・郷土史研究家、神職や恩師の方々など、お世話になった人々との思い出が次々と浮かんで参ります。大変貴重な語りや御協力、資料の御提供などを賜りました。そして高校の同窓生からも様々な資料や情報の御提供、御支援等を頂きました。以上の皆様のご厚情に深く御礼申し上げます。

フィールドワークで得たことは一生の宝物となりました。どの地域の皆様もご自分の生まれた・育った地を愛し、その歴史や風土に根ざして真摯に賢明に生きていらっしゃることをはっきりと確かめることができました。人とは普遍的にそのようにあるのだと思います。

そして再び学生となった私に優しく接してくださり、元気や励ましをくださったゼミの皆様や研究科の皆様にもお礼を申し上げます。心配をかけた兄弟にもお礼を伝えたいです。

最後に修士時代も含め、8年間の学生生活を支え、協力してくれた家族の一人一人に心からの感謝を送りたいと思います。