

# 【神道集】とその矛盾

## —複数の「上野国」のために—

佐藤 喜久一郎

### 一、『神道集』における矛盾

『神道集』に収録された物語には、中世の地方社会で語られていた種々の口承文芸と深い交渉を持つものが多い。なかでも「上野国」を中心にして信濃国、下野国などの周辺国におよぶ、東国の山間地域を舞台にした物語群については、その荒削りな物語内容が中世地方人の世界観を表象しているとして、とりわけ注目されてきた。

ただし、『神道集』に収録されているのは、そうした物語ばかりではない。じつさいには、全国の有名社寺の縁起をはじめとして、中世神道の教説や、単なる祭神と本地との書き上げのようなものにいたるまで、質的に異なる種々の宗教的言説が含まれているのである。したがって、それらの言説は往々にして相矛盾する傾向にあつた。

よつて、『神道集』を一冊の神道書として評価するならば、統一した宗教理念の欠如を指摘せざるを得ない（筑土 一九七六

b 七五頁、九三二頁）。しかしこの書の評価すべき点もまた、収録された諸宗教的言説相互の緊張関係と対抗関係、さらには個別の物語が抱える内的矛盾にある。なぜならば、こうした言説の多様性、対抗性の背後には、中世社会における諸々の対抗関係と矛盾が存在したと考えられるからである。

はやく筑土鈴寛は、『神道集』に収録された宗教的言説を「神道論的なるもの」と「垂迹縁起的なるもの」の二つに分類し、さらに後者の「垂迹縁起的なるもの」を「公式的縁起に近いもの」（以下、「公式的縁起」と略称）と「所謂物語的縁起」（以下、「物語的縁起」と略称）とに細分化した（筑土 一九七六 b 八九一九三頁）。

『神道集』の矛盾を論ずる上で、まず必要とされることは、この「公式的縁起」と「物語的縁起」との差異の再検討である。この差異をたてるにあたつて筑土は「物語」性の有無をメルクマールとした。お伽草子や絵巻物、口頭伝承等と深い関係を持ち、「物語」性を有する民俗的な縁起を「物語的縁起」と規定したうえで、その対立物である「公式的」な「官撰縁起」を「公

式的縁起」と呼称したのであった。

ここで、筑土の論においては「物語」という用語が、「安易な慰安に充ちた空想的物語」、「荒唐にして且つ空想的な物語」というように、正統的な信仰とは相容れない、世俗的で猥雑な言説に対して与えられていたことを強調しておく。こうした認識に基づく筑土の分類は、たんに縁起の叙述形態を問題にしていたのではなく、むしろ国家顕密体制によって正統性を保証された官撰の「公式的縁起」に対して、階層的劣位に立たされいた言説を「物語」と呼称したうえでなされたものであることに留意する必要があるからである。「物語」の語り手像が、権威ある「大寺」の「説教師」とは差異化された「奴隸階級」に属する「寺奴唱聞師」に求められていた（筑土一九七六a一五〇一六七頁）こととも、この筑土の「物語」認識に関係している。ようするに、筑土の述べたところの「物語的縁起」とは、いわば大社寺や権門に属した正統的宗教文化としての「寺説教」への対抗文化と看做されるべきものであった。

その対抗文化性を考えるにあたっては、それら「物語的縁起」の多くが地方社会を舞台にしたものであつたこともまた重要である。筑土は、伝説や昔話などの口承文芸への還元を通じ、「物語的縁起」を地方社会における「民間」の文脈のなかで理解することによって、在地における「物語」の意味を明らかにするという方法を『神道集』研究の方法として呈示した（筑土一九七六b一一六〇一七頁）が、こうした方法による研究

が大きな成果をあげてきたのは、「公式的縁起」と「物語的縁起」との矛盾が、階層的矛盾であつたと同時に、地域的矛盾でもあつたからである。

いわゆる「原神道集説」もまた、地方と都での二段階の『神道集』編纂過程を想定することによって、地方と都との関係からこの書物の性格を論じようとしたものであった（近藤一九五九）（福田一九八四第一編第一章）。しかしこの説は、現存の『神道集』に対して原『神道集』という地方的・民衆的領域に属する実体的な「書物」の存在を仮定することで、筑土的な二元論を極めて本質主義的なものに変えたといえる。

もちろん、二元論的思考に基づく問題設定自体は、『神道集』という書物の性格を論じてゆく叙述上の論理としては、非常に有効な戦略であった。原『神道集』の存在を否定する学説においても、地方と中央という二元論的枠組みそれ自体の否定までは至つていないのである。

しかし問題なのは、『神道集』の神話叙述における多元的な矛盾への説明付けが、本質主義的な二元論的枠組みのなかでは困難であることである。

『神道集』の特徴は、雑多な宗教的言説を併存させていることにあるが、言説相互の志向性は必ずしも一致しなかつた。それぞれの言説は、異なる歴史的、文化的背景を持つていたからである。もちろん、『神道集』の構成には一応の秩序があるので、他方向的な言説の断片を繋ぎ合わせて、説話の形式のなかに嵌

めこんでいく作業が行われたことは確かである。ただし、「神道集」は、それら矛盾する諸要素を矛盾のまま継ぎ合わせており、言説を体系化し得る視点を持つていない（村上一九六六）。

しかし、「神道集」の多元性は、たんに雑多なのではなく、その多元的な個性を決定づける要素が存在している。それは周知の通り「在地性」であつて、「神道集」の矛盾は、この「在地性」と深い関連を持つ。村上學は、「『神道集』は西上州の神々の信仰体系の視座から中央の国家体制を支える神々を眺めた神道書」だと仮定した。そして、「神道集」の説話を構成する複数の構成原理から、中央対在地の意識を読み取り、「中央の圧倒的な文化的乃至は信仰体系の勢力の優位性を認めながらもなお地方の独自の信仰体系に誇りを持つという微妙な潜在意識」が「神道集」に存在することを指摘している（村上一九九四）。

中央対在地のヘゲモニックな構造への従属と、在地の西上州の神々への考慮とが主要な矛盾である可能性が高いのである。

劣位に置かれた在地社会と優位にたつ国家体制との矛盾が「神道集」編さんの原動力であつたとすれば、「神道集」研究において、在地社会の実態分析は不可欠である。ただし、分析にあたっては、在地社会内部の多元性との矛盾を視野に入れる必要がある。なぜなら、第一に「神道集」編者の（従属性的な）意識の背景には、在地社会における言説の対抗状況が想定されるからであり、第二に、中世の人々のもつ在地社会のイメージが均質なものとは考えられないからであり、第三に、在地が固

定的なアイデンティティによつて統一されていたとは限らないからである。したがつて、「在地性」を問うためには、諸言説の対抗状況を動態的に分析し、中世上野国社会自体の矛盾を明らかにしなくてはならない。問われなくてはならないのは、「上野国」の多元性であり、その多元的矛盾である。

## 二、「上野国」という矛盾

「公式的縁起」に分類されてきた「上野国九箇所大明神事」は、総社及び「上野国」内一宮より九宮までを列挙して、本地仏やその利益などについて簡単な解説を付したものである。中世の地方神祇制度であつた総社・一宮制度を前提として作成されたものであろう。これに対し制度による統合とは全く異なる次元での、神々の統合の方法を呈示したのが「物語的縁起」であったとされてきた。よくしられていることであるが、親族関係や夫婦関係、あるいは主従関係にあつた人々の、神としての示顕を説くのが「物語的縁起」の特徴である。総社・一宮制度による神々の統合が国衙祭祀ないし、「民衆統合儀礼」<sup>②</sup>によつて保証されたのに対し、「物語的縁起」においては縁にかかる空想的な物語によつて神々の統合が行われたのであつた。

神々の統合の方法が一樣でなかつたことは、「神道集」以降の「上野国」像をきわめて分裂したものに変えた側面もある。この矛盾する「上野国」像を一元化するために、操作が加えられた時代もあつた。近世初期の資料であるが、元沼田藩士加澤平次

左衛門の書とされる『加澤記』には、その操作を示唆する非常に興味深い記事がある。「善導寺振舞之事附開山物語之事」という一節のなかに、善導寺の住職が真田昌幸に「上野国」の伝説を物語る挿話<sup>[3]</sup>があつて、「凡上州に十二社あり」と述べて「宮以下十三社（総社を入れて）を列挙して説明している。今日、「十二社」とは、ふつう『延喜式神名帳』に挙げられた「上野国十二座」のことを指すが、この場合の「十二社」はそれとは異なる。

十三社のうち、総社および一宮から九宮までについては「神道集」の「上野国九箇所大明神事」の神々と同じである。ところが、それ以降の部分はきわめて興味ぶかいものになつていて、『延喜式神名帳』にも「上野国九箇所大明神事」にもあげられていらない「子持山明神」「那波ノ八郎」「カラシナノ明神」の三社の名があげられて、「十二社」と数合わせさせられているのである。「上野国九箇所大明神事」との部分的な一致は、『加澤記』編者による「神道集」の参照を示唆するが、それよりもずっと重要なのは、新たに加えられた三社の神々の出自である。実は、これらの社はいずれも「神道集」の「物語的縁起」の主人公を祀つたものなのであつた。

「子持山明神」はその名が示す通り女神であり、「上野国兒子持山之事」の主人公「兒持御前」にあたる。また「那波ノ八郎」「カラシナノ明神」は「上野国那波八郎大明神事」（以下、「那波八郎大明神事」と略称）の前半の主人公「群馬八郎満胤」（以下、「八郎」と略称）とこれに取つて替つた後半の主人公「宮内判官藤

原宗光（以下、「宗光」と略称）である。<sup>[4]</sup>こうした「物語的縁起」の神々が、「十二社」中に入り込んだことは、中世における「公式的縁起」と「物語的縁起」の矛盾への近世的対応であつたろう。ただし、以下に述べるように、「公式」の場を求めようとする中心化志向は、中世の「物語的縁起」自体にも内包されていなかつたとはいえない。

筆者の考えるに、一宮制度の分析を通じて中世国家の祭祀機構と地方社寺の中世的形態とを明らかにしようとする研究は、地方社会において宗教的な権力が行使される場について、そのすべてを極め尽くすことはできないだろう。「物語的縁起」がその典型であるが、人々の感情に直接訴えることを主眼とした「物語」は、不特定多数の共感と合意を取り付けることによって、しばしば「公式」の権力として機能するからである。

「物語的縁起」のうち、その内容から中心化志向が明らかに伺えるのは、「那波八郎大明神事」である。この物語においては「上野国」を滅ぼそうとする「八郎」と、「八郎」との葛藤を通じて、「國為父」「人民為母」「大蛇為知識」と讃えられことになる「宗光」との二人が主人公として活躍している。

この物語が、実際には二つの物語を結合したものであることを指摘したのは角川源義であった。角川は「総社・長野庄・那波郡の時宗寺院で語り出していた八郎御靈物語」と「貫前信仰圈にあつて、小幡の時宗願行寺を中心に語り出されていた物語」とを結合させたものが「那波八郎大明神事」であるとし、その結合を媒介介

したのは編者の介入であつたと主張している（角川 一九八八）。

物語に登場する神々も、二人の主人公それぞれの血縁から二グループに分類可能である。第一のグループは「八郎」の家族で、第二のグループは、「宗光」と、彼の神が婚入りした尾幡家の神々である。それぞれのグループの神々の鎮座地にも差異があり、前者が、那波郡の「八郎」、群馬郡の戸椿名（八郎の父）、甘楽郡の白雲衣（八郎の母）という地理的に離れた場所の神々によつて構成されるのに対し、後者は小幡（以下、特に必要な場合以外、「尾幡」ではなく一般的表記の「小幡」を使用する）を中心とする甘楽郡と、そこに隣接する多胡郡の神に過ぎない。筆者が考へるに、おそらく第一のグループは「上野国」の古層の神々に属すものであり、それに対しても第二のグループは、後の時代に勃興してきた勢力が支持した新しい神々ではなかつたかと思われる。その証拠に物語では「上野国」統治をめぐつて、前者から後者への交代が説かれている。

今議論の便宜のために、この物語の概略を前半後半に分けて以下にしめしてみよう。

### ①物語前半は、八郎の物語である。

「群馬郡の地頭群馬満行には八人の息子があつた。なかでも末子の八郎は優れた人物であつたから、父の死後その跡を継ぎ、さらには上野国の目代となつた。ところが、これを憎んだ兄達は八郎を夜討ちにして殺し、その屍体は国衙

近くの岩屋に投げ込まれた。そして三年後、八郎は上野国の神々の力を借りて蛇体として復活し、手始めに七人の兄弟とその縁者らを一人残さずとり殺すと、今度は上野國の人々を次々にその犠牲にした。上野國滅亡を憂いた帝は、八郎と契約を取り結び、一年に一人ずつ、毎年九月九日に、上野國有力者の家から生贊を差し出すことが決まつた」である。

「この年、上野国甘楽郡の地頭、尾幡権守はその娘、海津姫を八郎の生贊にすることになつてゐた。宗光は奥州への金ノ使として下向する途上、上野と信濃の国境地帯に駒を止めるが、そこに苦悩する尾幡が現われて、宗光を尾幡の館に誘う。その後、尾幡の館では歓迎の宴が張られ、尾幡は宗光と生贊の海津姫とを引き合わせたのであつた。やがて、恋におちた宗光と海津姫とは夫婦の契りを結び、姫から生贊の運命を聞かされた宗光は、生贊の身変わりに立つことを決意した。九月九日、贊棚に立つた宗光が、法華経を熱心に読誦すると、八郎は改心し、法華経の功德で蛇体を脱して神明となり、上野国の衆生を導く那波八郎大明神へと変貌を遂げた。こうして上野國を救つた宗光は上野国司となり、上野國に住みながら、中納言・中将・大納言・右大将と出世し、舅の尾幡もその目代となつて上野國の人民を支配した。宗光はやがて國為父、人民為母、大蛇為知

識として多胡郡鎮守辛科大明神と現われ、尾幡夫妻（白鞍大明神）や海津姫（野栗御前）もそれぞれ神となつた。また八郎の父母も神として現わされた。』

以上が物語の概要であるが、粗筋を示しただけで、「宗光」および「尾幡」による「上野国」の理想的統治という結末に向けてストーリーが集約されていることは容易に読み取れると思つ。物語の結末近くには「國為父、人民為母、大蛇為知識、故人喜積、其後神顯、多胡郡鎮守、辛科大明神申」という「宗光」の神性を礼賛する文言がある。これは、「人民」や「國」に対する功績によって主人公が神となつたと説いているのであるが、問題となるのは、『國の父』であり「人民の母」であるにも関わらず、神としては多胡郡の郡鎮守であるに過ぎないことである。

郡鎮守にすぎない「辛科大明神」の「宗光」が、物語のなかで「國為父」にまで押し上げられた事実は、甘樂郡・多胡郡側の勢力と群馬郡の上野国衙勢力との宗教的・政治的緊張関係を想定させる。おそらく甘樂郡・多胡郡側は、国衙勢力に対抗するために、総社・一宮制度に支えられた「公式的縁起」とは全く次元の異なる、「物語的」主張を行う必要があつたのではないだろうか。この甘樂郡・多胡郡側の勢力に比定されてきたのが、鎌倉時代前後から、甘樂郡を中心として西上野に勢力を拡大しつつあつた在地武士・小幡一族であつた。「宗光」、海津姫、尾幡夫妻という尾幡（小幡）家の面々がそれぞれ神と祀られていることからも、

この物語が、小幡氏先祖による「上野国」統治という、新しい「上野国」起源の創出を目的として作られたことは明らかである。また、尾幡夫妻を祀つたとされる白鞍大明神、海津姫を祀つたとされる野栗御前という、さほど有名ではない甘樂郡の神社の神々が大きく取り上げられているのに対し、当然取り上げられておかしくない同郡の一宮・貴前（抜鉢）社への言及がないことも重要である。この点からも、この縁起が明白に一宮・總社制度を差異化、相対化する意図で作られたことが分かる。

ところで、近世の一宮には、一宮家（小幡家）と称する物部姓の神官がいた。この家の存在を以つて「那波八郎大明神事」の物語の古代的性格を主張する立場がある。<sup>(6)</sup>

この家自身、「大宮司」と称し、古代からの一宮の神官であると称して一宮を支配していた。ところが、その起源に関しては検討すべき点もある。

近世においても、一宮第二位の社家尾崎家との間で、祭祀者としての歴史的正統性を巡つて激しい闘争がくり広げられていく。尾崎家の主張は、永禄年間に、尾崎大学といふ人が、浪人していった小幡竹千代丸を庇護したところ、後にその子孫によつて一宮の第一の社家の座を乗つ取られたというものだつた。<sup>(7)</sup>

小幡家、尾崎家いずれの主張が正しいのか、今となつては分からぬが、元禄年間の訴訟において寺社奉行は、小幡家の「大宮司」としての正統性を認め、尾崎家の主張をしりぞけている。こうした近世の小幡家による一宮支配につながるイデオロ

ギーの歴史的解明は、物語と制度との関係を論じるうえで、非常に興味深い問題を含んでいる。しかし、その前提となるべき一宮・貫前神社の歴史的研究は未だ途上であり、新資料の開拓とそれに対する実証的な分析を必要としているため、現時点ではこの問題について結論を出すことはできない。

ただし「那波八郎大明神事」のイデオロギーが、はしなくも小幡氏の一宮支配を正統化する要因の一つであったことは確かだろう。もちろん「那波八郎大明神事」における一宮・総社制度の相対化と小幡家の一宮支配とは矛盾するが、小幡家による「上野国」支配を説くこの物語の中心化志向のほうに、一宮支配の前提があつたと考えられるのである。

### 三、「上野国那波八郎大明神事」と「隠れ里」思想

おそらくとも近世初期から、「上野国」一宮は小幡家に支配されるようになつていて、小幡一族を称した宗教者は「大宮司」ばかりではない。村落に定住するようになつた里修驗や所謂「毛坊主」的な属性を持つその予備軍のなかにも小幡氏やその関係者の後裔と称する人々がいた事実がある。こうした零細な宗教者たちそれぞれの実態について、ここで詳しくふることはできなが、およそ十八世紀後半を境にして、小幡氏の歴史的正統性がしだいに疑問に付されるようになるまで、小幡氏の権威は在地社会において根強かつたのである。

ただし、この群小宗教者たちすべてが一宮の「大宮司」の権

威のもとに統括されていたという事実はない。もちろん、この「那波八郎大明神事」の物語に小幡氏の権威を公的に追認する機能があつたことは否定できないものの、権威それ自体が「人民」を服従させることはあり得ないし、権威それ自体が「物語」の源泉となることも考えられないのである。

よつて、「那波八郎大明神事」の物語構築の意図が一宮制度の補完でないとすれば、物語においては巧妙に糊塗されている小幡氏という指導者への不特定多数の合意が、じつさいにはどのような概念によるものであつたのか、そして無数の群小宗教者とそれを取り囲む民衆を「上野国」へと向かわせたものは一体何であつたのかということを、「那波八郎大明神事」と小幡氏権威との彼方に求めることが必要となる。

筆者はこの問題を、「那波八郎大明神事」後半<sup>[10]</sup>と、「真言伝」<sup>[11]</sup>の「越前國男」(『真言伝』第七に最終話として採録された「那波八郎大明神事」後半と類似した話)との比較に基づいて明らかにしたい。奥付によると『真言伝』は「勸修寺慈尊院僧正栄海」の編で、編纂年代は正中二(一二三二)五年だったとされている。対する『神道集』の編纂年代については諸説あるが、通説の文和・延文年間(十四世紀半ば)とを考えると、『真言伝』のほうがやや早い。もちろんこれは、単なる編纂年代に過ぎないから、かならずしも「那波八郎大明神事」が「越前國男」を参照したとは言えないが、以下にのべるように、物語の内容は「越前國男」のほうがはるかに単純である。

「越前国男」の物語も、上野・信濃の「間」を主人公「越前守ノ侍」（名を与えていない）が訪問するところから始まる。これは、奥州への「金使」として「宗光」が上信国境から「上野国」に入る場面に対応していよう。ただ「宗光」の場合と異なるのは、この来訪が、明らかに異境訪問であることである。もちろん、異境訪問譚と供儀譚との重なりは、「隠れ里」を舞台とする物語では一つのパターンであり、「今昔物語」巻第二十六第八「飛騨国猿神、止生贊語」や昔話の「猿の経立」も類似した展開をする。したがって、むしろ「那波八郎大明神事」が単純な隠れ里譚になつていなかることに注意するべきであろう。

「越前国男」の場合、異郷訪問のきづかけは、狩獵に出た主人公「越前守侍」の馬が忽然と走り出して、「信乃上野ノ間」にたどり着いたことにあつた。「那波八郎大明神事」では、上信国境内にたどり着いた宗光は「尾幡権守」と巡り会い、「尾幡」にあるその館に招待されるのだが、「越前国男」では、「尾幡」のかわりに「シラカノ白翁」が待ち受けている。そして、「六ヶ敷ワツラワシキ事モナク。シタカハント思人モナシ。日テル時モ物ヤク事ナシ。雨降ルトテモ流ルル事ナシ。ヤスラカニテヨキ」「國」に迎えられるのである。この「國」は上野と信濃との境にあつて、「ナヘテノ人ノエコヌ處」であつたが、主人公はある事情から、「シラカノ白翁」の「一人モテ侍ル女」を妻としてこの「隠れ里」に住むことを許されたのであつた。ただし、「隠れ里」には秘密があつた。「此国ニ神オハシマ

して、九月九日の御祭に「イケニエ」を捧げることになつていたのである。実は、生贊になる予定の翁の娘の身変わりとして、主人公が迎え入れられたのだった。

ここまででは、物語の筋ばかりでなく、供儀の日取りなどの細部についても、両物語に大きな差異はない。「宗光」が「越前守侍」、「尾幡」が「シラカノ白翁」、「海津姫」が「女」、上信国境にある「國」が「尾幡」にそれぞれ対応していることは明らかである。ただ違うのは、主人公が「隠れ里」に招かれた理由である。「越前国男」では、「シラカノ白翁」は最初から主人公を生贊に捧げるつもりで隠れ里に招き入れたのであつたが、「那波八郎大明神事」のほうでは、「宗光」をその領地に誘つた「尾幡」の心底はついに示されない。それと関係して、この後の供儀の場面において、両物語の展開は大きく異なつてゆくのである。

「那波八郎大明神事」においては、「宗光」の身替わりは、その英雄的な決意によるものであつた。ところがだまされて隠れ里に留められていた「越前国男」の主人公には、英雄性はまったく与えられていない。その生贊の場への到着すら、愛のために生贊の運命を受け入れた「女」に説得されて一人逃げ出した後に、儀礼が行われる「社」に迷い込んだ結果にすぎないのである。そこで偶然「女」が生贊にされるのを見てはじめて、生贊の穴に飛びこむのであつた。

ところが、この主人公は「狩ナトシリキケレトモ。年比光明真言ヲソ持チ奉」る男であつたので、穴の底でも窮余のあま

りその真言を唱え、その利益が「蛇道」に落ちた神（名は与えられていない）に通じたのだということになつていて。<sup>(12)</sup>

「越前国男」の匿名の主人公の行動や感情は概して人間的であつた。「宗光」の英雄的個性との相違は、「那波八郎大明神事」

が政治的要請によつて構築されたものであつたことを証立てる。

「宗光」を「上野国」の指導者の祖へと祀り上げなくてはならぬ物語上の必要性が両主人公の性格的差異を生んだのである。

「那波八郎大明神事」の政治性は「越前国男」との結末部分の差異からもうかがわれる。「越前国男」では、生贊の穴から脱出した主人公夫婦は、「イト心ウカリケル国ニコソアレ、争カ此国ニハ住マン」と、この「隠れ里」を脱出し、出家して巡回修行に出るという結末がつけられている。「男ハサキ三ナル

杖ヲ肩ニカケテ、仏ヤ法華經ナトヲカケ奉り、女ハチイサキ負ヲオイテ経袋ヲ頸ニ掛け、二人シテ萬ノ貴キ所々行ヒアリキ侍リケルトナム」と夫婦のその後が語られて物語は終わっている。

「隠れ里」が「心ウカリケル國」と評価されていることに注意し

たいが、「那波八郎大明神事」のほうでは、主人公夫婦が「国」を脱出するかわりに、「国」のほうが主人公たちに支配され、彼らの繁栄が寿がれる結果なのである。

また蛇体を脱した後の「隠れ里」の神が地上を離れて「天ニ生」れ変わったのに対し、八郎は「悪世衆生利益」のために「上野国」に留まり続けることも重要な差異である。ここで「那波八郎大明神事」においては、「隠れ里」にあたるものが「心ウカリケル國」

ならぬ、小幡の地にあてられたことを想起したい。「那波八郎大明神事」には「隠れ里」=「小幡」=「上野国」→「理想社会」という構図があつたのであり、それゆえに「隠れ里」=「上野国」からの脱出が許されないのであつた。<sup>(13)</sup>

「隠れ里」を否定する「越前国男」に比べて、国司「宗光」と目代「尾幡」とによる「上野国」支配を無条件に肯定する「那波八郎大明神事」は、明白に政治的である。ただし、「隠れ里」=「上野国」というユートピア的な理想主義を打ち出して、「上野国」の質的転換を図つた点については、この物語に深い意義を認めなくてはならない。

「上野国」の質的転換の意義は以下の点に求められる。第一に、「上野国」の父や人民の母となりうる神格を新しく創造して、古代的な神話世界との決別を宣言した点、第二に、中世的な神仏習合のイデオロギーに基づいた新しい共同体の始源を、新しい神話に基づいて呈示し、その担い手となるべき新しい指導層の登場を宣言した点（ただし、これは小幡氏の権威化と結びついていた）、第三に、想像的な「隠れ里思想」によって、律令制度に基づく古い「上野国」を相対化しようとした点（物語と制度との対決）、以上の三点である。

しかし、この新しい「国」概念の創出が、もとより多くの矛盾を孕むものであつたことも確かである。

その矛盾は「隠れ里」をテーマにした別の物語にもうかがえる。例えば「飛騨国猿神、止生贊説」の「隠れ里」は「飛騨国ノ傍」

にあるとされている。しかし實際のところそこは、「飛騨国ノ傍ニ此ル所有トハ聞ケレドモ、信濃国ノ人モ美濃国ノ人モ、行事無カ也。其人ハ此方ニ蜜ニ通ナレドモ、此方ノ人ハ行事無カナリ」という場所なのである。つまるところ「傍」という呼称は、國々の間にあって、何人も到達できない異郷を、あえて現實の地理に合わせて呼びならわしているにすぎないのであつた。信濃と上野の「間」にあると信じられた「隠れ里」もそうした性格のものだつたはずである。

「隠れ里思想」の可能性は、その「国」が地上の國々と密かにつながりながらも、實際には地上の「国」とは無縁であるという矛盾した性格に依つてゐる。ようするに、この「国」の可能性と理想性は、不可能性の別の表現に他ならない。

それにもかかわらず「那波八郎大明神事」が、この不可能な「國」に「上野国」という現実の裏付けを持たせ、しかも否定されるべき蛇神をあえて鎮守神として肯定したのは、「隠れ里思想」の不可能性の全てを、まるごと可能性へと転じなければならぬという意志の表れだつたのかもしれない。

あつた。『神道集』の本質を規定する諸要素は、单一の内的原理へと還元することが不可能である。もちろん『神道集』の多様性的指摘は、先行研究においても、從来議論されてきた問題であったが、多くの場合、『神道集』の矛盾は、ただたんに狭窄における（編者の）「意識」の反映の問題や、イデオロギー（ないしその不在）の問題として解釈されるに留まつてゐた。よつて、この『神道書』の性格を決定づける矛盾それ自体が議論の俎上にのせられることは少なかつたし、『神道集』の基盤となつた中世在地社会の矛盾が指摘されることもなかつた。

これに対し筆者は、『神道集』の叙述の統一性のなさは、この矛盾に充ちた書が、中世在地社会における多元的な矛盾によって決定づけられていることに起因していると考えた。

そこで、「物語的縁起」と「公式的縁起」という、縁起分類における二項対立的図式を戦略的に採用して、「物語」と「制度」との矛盾について再検討を加えた。そして、『神道集』の「物語的縁起」が舞台にしてゐる「上野国」という場自体を矛盾として捉え、「上野国」概念の矛盾を明らかにした。

「上野国」の第一の矛盾は、「公式的縁起」における「上野国」と「物語的縁起」における「上野国」とが同一性を持たないことである。『神道集』が「上野国」の多元的イメージを許した原因としては、一宮・総社制度に基づく神祇体制が、中世「上野国」における多様な「国」概念やその扱い手に対応できていなかつたことが考えられる。

#### 四、おわりに

『神道集』はその内容において、多様な矛盾を含む神道書で

制度としての「上野国」の限界に対し、それとは異なる「上野国」イメージを提供することに成功したのが「物語的縁起」であった。

特に「上野国」再生を語った「那波八郎大明神事」は、まったく新しい「上野国」概念を提供する物語であった。ただし、新しい「上野国」概念の創出は、新興勢力小幡氏の勃興と無関係ではなかつたから、体制維持的な「公式的縁起」を上回る中心化志向によって、「上野国」在地社会における新しい権力分配が促された側面もあつた。

「上野国」の第二の矛盾は、新しい物語によって再構築された「国」概念それ自体の矛盾である。筆者は「那波八郎大明神事」の「上野国」概念の構築の過程を論ずることで、この物語が上信国境を舞台とする「隠れ里譚」を全「上野国」の神話として再編したものであることを証明し、新しい「上野国」概念が「公式的縁起」におけるそれとは全く異質の思想によつていることを明らかにした。

「那波八郎大明神事」では、「隠れ里思想」の読み替えによつて、「隠れ里」＝「上野国」を「人民為母」に支配される理想社会へと変容させている。「物語」は「隠れ里」の宛先を、具体的な「国」に求めさせるという、矛盾に充ちた操作を行つたのであつた。

以上のことから、「神道集」の「上野国」概念の多義性は、「物語」と制度との矛盾および、「隠れ里思想」のイデオロギー的矛盾という、二つの矛盾によつて導かれたことを明らかにした。

#### 注

##### (1)

岡田莊司が述べるようく、もちろん「この『神道集』の記述だけでは、上野国の国衙祭祀機構として一宮制が機能していたのか、確認はできない」のであるが(岡田

一九九九)、この論考にとつては、総社・一宮制度によつて上野國の神々を結合しようとした試みが存在し、それが『神道集』の記述に反映されていたことが確認できただけで十分である。

##### (2)

この概念については、(井原 二〇〇四)を参照。

##### (3)

善導寺は今の吾妻郡吾妻町原町にある。十六世紀末、真田昌幸は吾妻郡を領していた。

##### (4)

この三社寺は、總社および一宮に保存されている「上野國神名帳」のなかで「當國當所鎮守當社之神主十社」、あるいは「鎮守十二社」と指定された、国衙祭祀制度において特に重視された社寺からも外れている。いわば「非凡式」の神々であつたといえよう。

(5) 筆者は、この白雲衣權現を甘樂郡の妙義山麓の神社と考

「上野国」概念の複合性と相対性は、「上野国」在地社会の実態を示すものであつたと考えられる。場としての「上野国」に関わる多様な階層の人々が、同一性をもつた「上野国」へと統合されていたのではなく、むしろ逆に、多義性を孕んだ複数形の「上野国」が人々の結集と闘争の場であつたのである。

- （6）先行研究においては、一宮の小幡家の存在や、その小幡家の「由緒」に主張された古代からの「歴史」が重視される傾向があつた。しかし、それらの資料は大抵戦国期から近世のものであり、同時代の社会的文脈のなかで理解する必要がある。
- （7）『神道集』「上野国一宮事」によると、尾崎家の先祖は印度から飛来したという。小幡家と尾崎家の訴訟については、群馬県立文書館『群馬県立文書館収蔵文書目録』（一九九四）の「尾崎忠男家文書」の解説および、同館所蔵の「尾崎忠男家文書」等を参考にした。
- （8）彼らの個性はそれぞれ多様であったが、「那波八郎大明神事」の写本を所持していたものや、後に「宗光」と同一視されることもあった「羊太夫」の祭祀に携わるものもいた。
- （9）小幡氏の宗教的権威の否定は、「羊太夫」の墓とされた「多胡碑」への学問的再評価と深く関係している。もちろん、非知識階層にとって小幡氏は相変わらず権威であつたが、権威の質はむしろ歴史的なものへと変わっていく。この過程については別の機会にくわしく述べたい。
- （10）本論考においては、「那波八郎大明神事」前半の位置づけについて、あえて結論を保留した。通説では前半の主人である。このことについては近世の榛名山御師、佐藤寛雄の『榛名山号考』（寛政十一「二七九九」年編纂）等を参照されたい。
- （11）『眞言伝』『大日本仏教全書第一〇六冊』（一九七九）名著『普及会
- （12）狩をする主人公が唱える「光明真言」が、「宗光」の読誦する「法華經」と同様の機能を果たしていることが興味深い点である。眞言の功德を説く『眞言伝』という書物の性格にもよううが、狩猟民や山民の価値観が物語に反映した可能性も高い。ところで、宗光が読誦するのが「法華經」であるのは、国衙における宗教儀礼のひとつとして「法華講」があつたことと無関係ではないだろう。結末部分に「宗光」が「府庁」に入つて神拝する場面があるが、これも「国司神拝」の儀礼との関係をもつていよう。

則ち「那波八郎大明神事」の「上野国」は一宮・総社制度をなぞりつつ、しかも相対化するという意味において、「上野国」という制度のパロディであつたのである。

(13) もちろん、主人公が隠れ里の支配者となるストーリーは、人身供儀をあつかつた物語のなかでは例のないものではない。「飛驒国猿神、止生贊語」も生贊にされた還俗僧が猿神を打倒し、「神ニモマサリタリケル人」として、「隠れ里」を征服する物語であつた。

#### 参考文献

- 有川美亀夫「神道集甘楽郡の説話」『群馬大学教育学部紀要』二二 一九七三  
井原今朝男「中世の国衙寺社体制と民衆統合儀礼」『中世一宮制の歴史的展開 下・総合研究篇』二〇〇四 岩田書院  
岡田莊司「上野国一宮・総社と『神名帳』『神道集』」「大倉山論集」四三 一九九九  
大島由起夫「東国からのメッセージ」『國文學—解釈と教材の研究』九月号 二〇〇三  
角川源義「上野国の中世神話」『角川源義全集 第三巻』一九八八 角川書店  
菊地良一『中世の唱導文芸』一九六八 城文庫  
近藤喜博「神道集について」近藤喜博編『神道集「東洋文庫本」』一九五九 角川書店

筑土鈴寛『筑土鈴寛著作集第三卷 中世・宗教藝文の研究一』一九七六 a セリカ書房

筑土鈴寛『筑土鈴寛著作集第四卷 中世・宗教藝文の研究二』一九七六 b セリカ書房

徳田和夫「神道集『那波八郎大明神事』の形質—附・辛科神社咸『辛科大明神御縁起』の紹介と翻刻」『國語国文学論集』一二号 一九八四

福田晃『神道集説話の成立』一九八四 三弥井書店

福田晃「神道集」とヨミの縁起唱導—原神道集の可能性』福田晃・廣田哲通編『唱導文学研究 第一集』一九九六 三弥井書店

松本隆信「中世における本地物の研究」一九九六 汲古書院

村上学「神道集研究の課題—基礎面から神道集編成をどうとらえるか」という発言メモ』『日本文学』一五卷三号 一九六六

村上学「神道集」「岩波講座日本文学と仏教 第八卷 仏と神」一九九四 岩波書店

(さとう・きくいちろう)「筑波大学大学院博士課程歴史・人類学研究科)