

浦島子と豊受神

——二つの『丹後国風土記』逸文の背景——

高松寿夫

本格的な修史事業が企画され、それが『古事記』『日本書記』へと結実して行く七世紀の末から八世紀の初頭は、おそらく日本で初めて、説話の文章化ということが国家レヴェルでの問題となり、かつ実作が大量に試みられた時代である。『記』『紀』の達成の背後には、当然その原資料となった文獻や、直接の關係はないにしても同様の文学動向の中に発表された数々の文獻が存在したと考えられる。従来そのような状況を問題にする場合、その原伝承を推定したり、その説話はいかなる氏族が管理し、それを伝承することにその氏族のいかなる主張が込められていたのか、また、その説話が何故に王権の神話伝承の中にとり入れられて行ったのかという、政治的なレヴェルでの議論がえてして盛んであった。勿論かかる視点は今後の研究においても有効であろうが、しかし、伝承の散文化という問題はまさにそれ自体、文学的創造の歴史を考ふる上で大きな問題を孕んでいる。伝承を散文化するというこ

とは、もとより口頭のをそのまま書きとめた、といった如きものではあり得ず、新たな文学的態度の獲得にはかならなかつた。従って、それらの散文が創作・享受される環境について考証を加えることは、初期散文のあり方を考ふる上で重要なことである。本稿は、『丹後国風土記』逸文によってその存在が知られる、伊予部馬養の「浦島伝説」の筆録をめぐって、散文化された説話がいかなる場で創作・享受されたか、創作にあたっていかなる態度・方法が駆使されたかということの、一つの具体例を示してみたい。

二

丹後国風土記曰、与謝郡、日置里。此里有_レ筒川村。此人夫、日下部首等先祖名云_レ筒川_レ嶋子。為_レ人、姿容秀美、風流無_レ類。斯所_レ謂水江浦嶋子者也。是旧_レ幸伊預部馬養連、所記無_レ相乖。故略陳_レ所由之旨。長谷朝倉宮御宇天皇御世、嶋子独乘_レ小船汎_レ出海中_レ為_レ釣。…（『新日本紀』卷十二所引）

右に掲げたのは『丹後国風土記』逸文の冒頭部分であるが、これによって馬養による「浦島伝説」筆録の事実が判ることは先述の通りである。しかし、冒頭でわざわざ伊予部馬養の名前を挙げて「記す所に相乖くこと無し」と断つてから本題に入るこの書き出しは、一種異様であると言わざるを得ない。「浦島伝説」と伊予部馬養が強力に結びついて記憶されていたことを十分窺わせるものと言える。「浦島伝説」は『日本書紀』にもその記事を見る。

二十二年：秋七月、丹後国餘社郡管川人瑞江浦島子、乗船而釣。遂得大亀。便化_二為女_一。於是浦島子感_レ以為婦。相遂入海。到蓬萊山_一。歴_二觀仙衆_一。語在_二別卷_一。〔雄略紀〕

『書紀』の記事に「語は別巻に在り」とある「別巻」を、国史編纂に関係があるとされる撰善言司を勤めたことが知られている馬養の述作を指すものと見るむきも強く、従つて『書紀』の記事も馬養の述作の強い影響下にあるとされるが、風土記逸文の冒頭部の特異な記述はそのことを納得させるものと言える。

そこで考察にあたりまず注目したいことは、『書紀』が「浦島伝説」を掲載する雄略二十二年七月という時間である。「丹後国風土記」逸文にもこの話を「長谷朝倉宮御宇天皇御世」としているから、馬養の筆録の段階でも、雄略朝のこととされていたことは間違いない。この時間に注目する時、『太神宮諸雜事記』なる文献に見える、次の記事に注意される。

雄略天皇〔寿百四歳〕

即位二十一年丁巳。当唐大和元年一也。而天照坐伊勢太神宮。乃御託宣。我食津神波。坐丹後国与謝郡真井原_一。早奉_レ迎_二

彼神。可_レ奉_レ令_レ調_レ備我朝夕御饌物也。…然後彼天皇即位二十二年戊午。七月七日。豊受神宮於波被_レ奉_レ迎也。

雄略天皇二十一年に天照大神が、丹後国与謝郡真井原から御饌神として豊受神を迎え祭るようにとの託宣を下し、それにより翌二十二年七月七日に皇太神宮に豊受神を迎えて来たというものである。この『諸雜事記』は、荒木田神主家により代々書き継がれた文献であるが、古い部分は平安初期の貞観年間（八五九〜八七七）に溯ることが出来るとされる。正史や『儀式帳』とは異質の伝承を少からず載せているが、右の外宮鎮座の記事もその一つである。外宮に豊受神が遷座したのが、浦島子が常世へ行ったのと同じ年月であったと伝えている。しかも豊受神が迎えられて来たのは、浦島子の出身地に同じ丹後国与謝郡であった。言うなれば、『書紀』と『諸雜事記』には、時空を同じくする二つの説話が記録されていることになる。この不思議な一致は谷川士清『書紀通証』も指摘するが、「甚為可_レ疑爾」とただ不審を表明するに終っている。しかし、これは単なる偶然の一致ではあるまい。その背後には何らかの事情が存すると思われるが、それについては、既に水野祐氏が推測を試みている。水野氏はまず、『垂仁紀』二十五年三月十日の伊勢神宮創祀の記事の後に「一云」として付された、次の記事に注目する。

天皇以倭姫命_一為_二御杖_一。貢_二奉_二於天照大神_一。是以倭姫命以_二天照大神_一鎮_二坐於磯城殿櫃之本_一而祠之。然後隨_二神誨_一取_二丁巳年冬十月甲子_一遷_二于伊勢国渡邊宮_一。

文中の「丁巳年」とは、前文からの脈絡によると垂仁二十六年

のことになるのであるが、垂仁二十六年十月に甲子の日がないことが既に指摘されている。⁽⁶⁾そこで水野氏は、これは本文の誤写などによるのではなく、「丁巳年」とは実は雄略二十一年丁巳のこととで、『雄略紀』に掲載されるべき記事がここに紛れ込んだものと考えられる。雄略二十一年は、先掲の『諸雜事記』によれば、天照大神が託宣によって御饌神を迎えるべきことを示した年である。

水野氏によれば、『紀』の「渡遇宮」も本来は外宮を指す名称であり、『延喜式』など、元々は外宮創祀を説くため『雄略紀』に掲載されるはずのこの記事が、『垂仁紀』に注の形で移されたのは、外宮の創祀と内宮の創祀とが、年代的に隔たり過ぎるなどの不都合があったためであるという。その結果、本来記事があった雄略二十二年七月の項に穴があき、それを埋めるために同じ丹波国（丹後国は和銅六年四月に丹波国から分割）の有名な説話をとり入れたものと説く。

『垂仁紀』一云記事の解釈はおそらく水野氏が説く通りであろうが、しかしそれに伴って雄略二十二年七月の項にも記事があったのであれば、『垂仁紀』の一云記事にも「戊午年七月」の設定が欲しいところである。また雄略二十二年の項に穴があいたところで、それを是非埋めなくてはならない理由も特になさそうだ。

「雄略二十二年七月」の意味は、別の所に見つけ出す必要を感じる。「浦島伝説」のような伝承に具体的な時間設定がなされるのは、その伝承が文章化される時と考えられ、二つの説話筆録においては、何らかの共通の事情が働いたことが予想される。上代に筆録された「浦島伝説」が、いずれも馬養の筆録の強い影響下に

あるらしいことからすれば、この時間設定も馬養の筆録時のものである可能性は強い。客観資料に乏しいゆえ、その実態を明らかにすることは難しいが、とりあえず、この多分に作爲的な時間設定の意味が、筆録された説話のコンテキストの中から探れないであろうかを考えてみたい。

三

まず「浦島伝説」について考えたいが、それにあたっては『丹後国風土記』逸文の内容について検討して行きたい。先述の通りこの説話が上代においては、伊予部馬養の述作と密接に結びついて親しまれていたらしく、簡略な『紀』の記事よりも、馬養の文章に「相垂くこと無し」とされる風土記逸文の方が、より詳しく馬養の述作の面影を伝えているであろうからである。（ただし、風土記逸文の文章には、大宝二年頃に馬養が卒するのに相前後して日本にもたらされたときれる『遊仙窟』の濃厚な影響が指摘されており、⁽⁸⁾馬養の文章そのものではないと考えられている。）

浦島子は海に出て三日三夜海上を漂った所で五色の亀を得る。その亀が婦人に変身し、浦島子は婦人の誘いのままに「蓬山」に赴く。浦島子は「蓬山」に自分の小舟に乗って赴いたのであり、その「蓬山」は「海中博大之島」であったと文中に記されるにもかかわらず、そこを住居とする婦人は自らのことを「天上仙家之人」と名告り、「蓬山」には「昴星」や「畢星」などの星たちもいるという設定になっている。海上の世界と天界とが一体化しているかの如き描写である。かかる描写については、口頭伝承を漢

文的脚色で筆録する際に生じた破綻と捉えるむきもあろう。特に「昴星」「畢星」の登場は、日本の神話伝説に星の登場するものが極端に少いことからしても、漢籍の影響を強く感じさせる。しかしそれぞれに描写に混乱や曖昧さは認められず、浦島子が仙女と共に舟に乗って行き着いた所が、実は天上の仙界であったというのは、むしろ筆録にあたり意図的に構想されていた設定であったのではなからうか。時代は下るが、仁明天皇四十賀の際、興福寺の僧が長歌と共に奉った像の中には浦島子も含まれており、その説明には「浦島子暫昇雲漢而得長生」とあり(『統日本後紀』嘉祥二年三月庚辰条)、ある時代までは、浦島子は天上世界を訪問したのだとする認識が都人には存在したことも確認出来る。そこで類話として思い当たるものに、「乗槎説話」として知られる次に掲げるような中国説話があるのである。

旧説云、天河与海通。近世有人居海渚者、年年八月有浮槎往来不知期。人有奇志、立飛闕於槎上、多齎糧、乘槎而去。

十餘日中猶覩星日月辰。後自茫茫忽忽、亦不覺晝夜。去十餘日、奄至一処。有城郭状、屋舍甚敞。遥望宮中多織婦、見一丈夫牽牛渚次飲之。牽牛人乃驚問曰、何由至此。此人具說来意。並問、此是何処。答曰、君還至蜀都訪嚴君平則知之。竟不上岸。因還如期。後至蜀問君平。曰、某年月日、有客星犯牽牛宿。計年月正是此人到天河時也。(『博物志』卷十)

海上を沖の方へ槎に乗って進んで行くと、やがて天の川に迷い込んでしまったというのだが、そこで出会った「織婦」や「牽牛人」とは、勿論、織女星と牽牛星である。この説話と風土記逸文

との類似は、既に勝俣隆氏が指摘している。⁽⁹⁾ 勝俣氏も指摘するが、この「乗槎説話」は上代人のよく知る所で、『懷風藻』詩にもその典故の例を散見する。

遊吉野 藤原史

夏身夏色古。秋津秋氣新。昔者聞汾后。今之見吉賓。

靈仙駕鶴去。星客乘查遼。諸性担流水。素心開靜仁。

侍燕 簡集虫麻呂

聖子開芳序。皇恩施品生。流霞酒忽泛。薰吹曲中輕。

紫殿連珠絡。丹墀萸草榮。即此乘槎客。俱欣天上情。

從駕心詔 伊与部馬養

帝堯叶仁智。仙蹕玩山川。疊嶺查不極。驚波斷復連。

雨晴雲卷羅。霧尺峰舒蓮。舞庭落夏極。歌林驚秋蟬。

仙槎泛榮光。鳳笙帶祥煙。豈独瑤池上。方唱白雲天。

それぞれ傍点を付した箇所は典故が認められるが、伊与部馬養の作の中に「仙槎」とあるのも、「乗槎伝説」を典故としたものとされる。勝俣氏は、「乗槎説話」の直接の影響については最終的な判断を保留しているが、風土記説話には「乗槎説話」の積極的受容を認めてよいであろう。その後の「浦島伝説」を扱った数々の記録(『統浦島子伝記』をはじめとして御伽草子や近代採集の民間伝承を含め)を見ても、浦島子が仙女や亀に伴われて訪問したのが天上世界であったとする設定が認められないことは、その部分が出来の伝承にはない、馬養による文章化の際に付加されたものであることを十分窺わせる。先程の仁明天皇四十賀の記事などは、馬養によって筆録された「浦島伝説」の享受のさまを窺わ

せるものと言えぬ。

このような、「乗槎説話」による大幅な脚色をもたらしした事情は、先に問題にした雄略二十二年七月という時間設定に、大いに関係があると考えられる。つまり『諸雜事記』に七月七日とあったことを考えると、「乗槎説話」がいわば七夕伝説の外伝的性格を有すること(『博物志』とほぼ同じ説話は「荆楚歲時記」七月七日の項にも掲載されている)と響き合っているようである。海彼の七夕伝説に対して、日本で出来た七月七日の不思議な話という形で、「浦島伝説」は適当な潤色を施された上で筆録され、披露されたのではないかと、という一応の見通しを立てることが出来る。

風土記逸文と七夕とを結びつける状況証拠は他にも挙げる事が出来る。目加田さくを氏は、やはり風土記逸文から馬養の述作をあとづけようとし、特に馬養に影響を与えた漢籍を求めることに力を注いでいるが、なかでも一連の西王母伝説による脚色が随所に認められることを強調する⁽¹²⁾。小南一郎氏によれば、中国において西王母は、七夕と密接なつながりを持って伝承されて来た仙女であるらしいが、目加田氏が馬養の述作における粉本として指摘する『漢武帝内伝』などにおいては、西王母が漢の武帝のもとを訪れたのがまさしく七月七日であったことになっている。

馬養の活躍時期は、彼が大正二年頃に四十五歳で卒したらしいことから(『統日本紀』『懷風藻』)、天武・持統・文武の三朝に渡ると思われる。特に持統・文武朝においては、先述の撰善言司や律令選定など、当時の重要政策にかかわるポストを歴任してい

る。その中で馬養が、本朝の七夕伝説を意図して「浦島伝説」を筆録するということは、当時の文学状況に照らしても十分あり得ることであった。筆者はかつて、持統朝における七夕受容の隆盛の状況を検証することを試みた⁽¹⁴⁾。ここでは、持統朝後半から持統最晩年の頃に、主に吉野離宮を場として盛んに七夕の宴が催され、官人たちによる漢詩の競作が行われていたことを指摘した。これは、七夕が本来は陽数の重なる日として神仙思想上の重要な日とされていたため、神仙思想に深く傾倒していた持統天皇によって注目されたためと考えた。既に内藤明氏も指摘した通り、『万葉集』巻十に大量に収められた「人麻呂歌集」の七夕歌も、かかる文学状況の中で創出されたものと考えられる。その中には更に、漢土の七夕にまつわる神仙譚を粉本として、日本を舞台とした新たな伝奇文学も創作され始めていたことを、現在は散逸した『柘枝伝』の成立に関する考察によって指摘した。そして、馬養の「浦島伝説」の筆録も、同様の文学動向を背景にするものと考えようというのである。

四

以上の見通しを受けて、次に『諸雜事記』に見られる豊受神鎮座にまつわる説話の記事の検討に入る。しかし『諸雜事記』の記事を見ただけでは、「浦島伝説」と時空を共有した世界として、七夕の場に提供されたものであることを窺わせる要素が見当たらない。『諸雜事記』は古い文献とはいえず、馬養の時代からは百五十年以上後の文献であり、神宮側の興味や必要による取捨選択が

働いた可能性は大きい。そこで注目したいのが、「浦島伝説」同様『丹後国風土記』逸文として知られる「真奈井伝説」である。

丹後国風土記曰、丹後国丹波郡。々家西北隅方、有_レ比治里。此里比治山頂有_レ井。其名云_レ真奈井。今既成_レ沼。此井天女八人、降来浴_レ水。于_レ時、有_レ老夫婦。其名曰_レ和奈佐老夫和奈佐老婦。此老等至此井而竊取_レ藏天女一人衣裳。即有_レ衣裳者、皆天飛上。但无_レ衣裳女娘一人留。即身隱水而、独懷愧居。爰老夫謂_レ天女曰、吾無_レ兒。請天女娘、汝為_レ兒。天女答曰、妾独留_レ人間、何敢不_レ從。請許_レ衣裳。老夫曰、天女娘、何存_レ欺心。天女云、凡天人之志、以_レ信為_レ本。何多_レ疑心。不_レ許_レ衣裳。老夫答曰、多_レ疑无_レ信、率土之常。故以_レ此心_レ為_レ不_レ許耳。遂許、即相副而往宅、即相住十餘歲。爰天女善為_レ釀酒。飲_レ一坏、吉万病除之。其一坏之直財、積_レ車送之。于_レ時、其家豊、土形富。故云_レ土形里。此自_レ中間_レ至于_レ今時_レ便云_レ此治里。後老夫婦等、謂_レ天女曰、汝非_レ吾兒、暫借住耳。宜_レ早出去。於是、天女仰_レ天哭慟、俯_レ地哀吟、即謂_レ老夫等曰、妾非_レ以_レ私意_レ來。是老夫等所願。何免_レ厭惡之心_レ忽存_レ出去之痛。老夫增_レ發_レ慟願去。天女流_レ淚、微退_レ門外、謂_レ鄉人曰、久沈_レ人間_レ不得_レ還_レ天。復無_レ親故_レ不知_レ由_レ所居。吾何_レ々哉々。拭_レ淚嗟歎、仰_レ天哥曰、

阿麻能波良 布理佐兼美礼姿 加須美多智 伊幣治麻土
比天 由久幣志良受母

遂退去而至_レ荒塩村、即謂_レ村人等云、思_レ老老夫婦之意_レ我

心无_レ異_レ荒塩_レ者。仍云_レ比治里荒塩村。亦至_レ丹波里哭木村。抛_レ槻木_レ而哭。故云_レ哭木村。復至_レ竹野郡船木里奈具村、即謂_レ村人等云、此処我心成_レ奈具志久。〔古事平書者云_レ奈具志〕乃留_レ居此村。斯所謂竹野郡奈具社坐豊字賀能売命也。
〔古事記裏書・元々集〕卷第七

この説話の主人公の豊字賀能売命が豊受神と同神であることは、ほぼ定説であると言ってよいようであるが、この説話と外宮遷座を一連の物語とする見方は、既に神田秀夫氏が示している。つまり、俗界に久しく沈淪した天女は、伊勢外宮に奉斎されることで初めて救済され、それによってこの貴種流離の物語は閉じられるのだという。豊受神は、『諸雜事記』では丹後国与謝郡真井原から遷座することになっているが、『止由気宮儀式帳』（延暦二十三年成立）には「丹後国比治乃真奈井」となっており、これは風土記逸文で豊受神が初めて天降った、比治里の比治山の山頂にあった真奈井のことである。真奈井の所在については、風土記逸文と『諸雜事記』とは丹波郡と与謝郡と郡が異なるが、これは比治山が両郡の境に位置するためである。また、風土記逸文では、豊受神が最終的には奈具社に鎮まったことになっていること、『諸雜事記』等の神宮側の文献では外宮を真奈井から遷座したことになることとは、一見齟齬をきたしているように見えるが、風土記の記事も、あくまで真奈井にまつわる逸話として、真奈井の所在する丹波郡に掲載されたものであり、奈具社以上に、豊受神と真奈井との結びつきは強かったことが判る。神の巡行説話に伴って、複数の土地に同一神が祀られることはよくあること

であり、この場合、奈良社同様に真奈井にも豊受神は祭祀されていたと考えられる（『延喜式』神名帳に「比治麻奈為神社」とある）。

「真奈井伝説」の前半で、八人の天女が天降って水浴し、内に衣を盗られた一人が俗界に留まるという形は、所謂「天人女房」型のパターンを踏むものである。「天人女房」型の説話が、中国の志怪ではしばしば七夕と結びつくことは別の機会に述べたが、「真奈井伝説」の前半とほとんど同じ内容の説話が、中国においては、七夕の起源伝説として口承されていた事実を指摘することが出来る。次に掲げるのは、江蘇省灌雲で採録されたものを私訳したものである。⁽¹⁸⁾

一人の貧しい青年がいたが、彼の家には一頭の年老いた水牛しかおらず、人々はその青年を牽牛郎と呼んだ。ある日老水牛が彼に、「河の中に七人の仙女が水浴をしているから、その中の一人の宝衣を盗って来れば、嫁さんにすることが出来るよ」と告げた。牽牛郎は果たしてそれがため妻を得ることが叶ったが、妻の名は河織女というのであった。間もなく老牛は病死したが、いまわの際に牽牛郎に「私の革で黄砂を包み、鼻に繫いだ縄でその包みを縛っておいたならば、将来いざという時に役に立ちますよ」と告げた。両三年の後、織女は一男一女を儲けた。織女は甘言を以て宝衣を奪い返し、雲に乗じて天界へ戻って行った。牛郎は子供たちを抱え、牛革の包みにまたがって後を追う。織女は自分の金銀で空を割いて河を出現させたが、牛郎は革の包みを解いて中の砂を撒

き散らしたので、河中に砂の堰が出来た。織女がもう一度天を割いて河を出現させたところ、牛郎にはもうそれを埋めるだけの砂がなかった。そこで彼は包みの縄を放り投げると、織女も機織りの梭を投げ返した。これが現在の「牛索星」と「梭子星」である。天帝がやって来て二人の仲をとりもち、二人をそれぞれ河の兩岸に住まわせ、毎年七月七日に河の東側で一度だけ逢わせることにした。

この種の伝説を、他の「天人女房」型と区別するために「羽衣伝説」型と呼ぶことにするが、「羽衣伝説」型の七夕伝説は、この他に山東・河北・安徽の各省など、中国の広い地域で採集報告されており、最も一般的な七夕伝説の一つであるらしい。冒頭の、仙女が牽牛郎の妻になるまでのいきさつが、「真奈井伝説」の豊受神が老夫婦のもとに身を寄せるに至る経緯にはほぼ等しいことが判る。中国の古文獻には、はっきりした形では「羽衣伝説」型の七夕伝説は確認出来ないが、洪淑苓氏によれば、漢の董永の孝子伝にまつわる変文（『董永行孝変文』—スタイン文書二二〇四）や宋代の説話（『董永仙遇伝』—『雨窓欵枕集』所収）にはその片鱗が窺えるという。この場合、著名な伝承を作品の中に取り込んだものであろうから、洪氏も説いているように、「羽衣伝説」型の七夕伝説は中国で相当古くから行われていたものと考えられる。そして、日本でもこの種の七夕伝説が古くから行われていたことが、顯昭の『袖中抄』によって判る。

一、よごの海

よごのうみにきつくなれけん乙女子があまのは衣はしつ

らんやぞ

顯昭云、是は曾丹三百六十首の中に七月上旬の歌也。歌の心は、昔近江国よごの海に織女下て水あみ給けるに、そこなりける男行合て、ぬぎおきける天のは衣を取たりければ、織女え婦のほり給はで、聽て其男の妻に成て居にけり。子共生つゞけて年来に成けれ共、元の天上へのぼらんの心ざしうせずして、常にはねをのみ泣てあかしくらしけるに、此男の物へまかりけるに、此生たる子の物の心知たる程に成たりけるが、何事に母はかく泣給ぞと云ければ、しかくの事初より云ければ、此子父のかくし置たりける天のは衣を取出したりければ、母悦て其着て飛上にけり。上げる時に此契ける事は我はかゝる身にてあれば、おぼろげにてはあふまじ。七月七日ごとにて下て此海の水をあぶべし。其日にならば相待べしとて、母子共に別の涙をなんながしけるぞあはれなる。さて其子孫は今まで有となん申伝たる。或人の申しは、河内国あまの河にこそさる事は有けれ、七夕の子孫今に河内に有と申しか共、曾丹が読るは中比の人體に申ける事⁽²¹⁾にこそ。疑べからず。近江にも河内にも共に有ける事なるべし。

『袖中抄』卷十六)

この一文によつて、『袖中抄』が成立した十二世紀末には、近江国に「羽衣伝説」型の七夕伝説が口承されていたことが確認できる。また、末尾の文によつて、河内国にも同様の伝承が伝えられていたことが判り、この型の七夕伝説がある程度の広がりをも有していたことも窺われる。ちなみに、関敬吾氏編『日本昔話大

成』2によると、「天人女房」の項目のもとにこの種の七夕伝説が相当量掲載され、分布も東北から九州までほぼ全国に渡る。近代日本でも、この七夕伝説はよく知られるものであったらしい。

一方、『袖中抄』の記事は、曾称好忠の歌についての注釈であるが、この好忠歌は、一年十二か月を各月上中下旬に分ち、各十首ずつ計三百六十首の歌を詠んだ連作の内、「七月はじめ」に属するもので、顯昭の考証はほぼ穩当と見られる。従つて「羽衣伝説」型の七夕伝説の存在は、十世紀にまで溯ることになる。ただし、好忠歌の初句「よごのうみ」は、『好忠集』の伝本によつては「たごのうら」とするものも少なくない(『夫木集』にも両方の形で重載する⁽²²⁾)。この「たご」とは、有名な駿河の歌枕ではなく、

たごの浦のまつり事人百敷の選びに入りてなれるなるべし
など他の好忠歌の例から、好忠が掾を勤めた丹後国のことと思われる⁽²³⁾。そして「よごのうみ」についても、源躬弦『曾丹集標注』が説くように、好忠歌に、

円融院御子の日に、召なくて参りて、さいなまれて又の日、奉りける

与謝の海の内外の浜のうらさびて世をうきわたる天の橋立などと歌われている「与謝の海」の誤りである可能性がある。断定は出来ないが、「羽衣伝説」型の七夕伝説を本説にした一首の歌の推敲過程から、初句に「たごのうら」と「よさのうみ」の二つの形が生じ、更に伝写の過程で「よさのうみ」は、同様な伝説の伝承地からの類推によつて「よごのうみ」に誤られるといった

ような事情が存在したのではなからうか。もし、十世紀の丹後国与謝郡に「羽衣伝説」型の七夕伝説が伝承されていたとなると、本稿にとっては強力な傍証となる。

「羽衣伝説」の一般的な展開からすると、「真奈井伝説」の後半はやや異質な展開に思われ、豊受神が老夫婦のもとに身を寄せざるまでのいきさつが、筆録にあたって付け加えられた部分である可能性を考えてもよいように思うが、俄かに断言は出来ない。いずれにせよ、冒頭の「羽衣伝説」的なプロットが、この「真奈井伝説」を本朝の七夕伝説として保証しているのだろう。豊受神が最終的に外宮に鎮座したのが七月七日とされるのも、そのためと考えられる。

五

以上のことから、浦島子と豊受神をそれぞれの主人公とする時空を共有した二つの説話は、持統朝後半の七夕享受の隆盛を背景とした文学活動の中で、創作・享受されたものと考ええる。豊受神の説話の提供者も、浦島子の場合同様に伊予部馬養である可能性が大きいと見るが、馬養と創作の場を共有する別の同時代の文人であった可能性も否定出来ず、今のところは同じ文学状況下での所産とするにとどめておく。雄略二十二年という時間設定については、先にも言及した『垂仁紀』の一云記事から窺えるように、外宮遷座を雄略二十一年十月とする伝承が既に存し、その世界に合わせたものと見ることが出来る。

以上の考察から、七夕という場において、漢土の故事に引きつ

けながら日本の説話を筆録・提供して行くという、上代人の姿の一端を示すことが出来たかと思う。漢文という外来のスタイルを採ってしか十分な散文表現をなし得なかった当時としては、従来も指摘されるように、漢文独特のレトリックがおのずと混入してしまふのは当然である。しかし、提供する場に則した漢籍を抛り所として、独自の設定・展開を創り出して行くという、「浦島伝説」の筆録に見られた態度は、消極的な受容とは一線を画した、極めて文学的な営みと言うことが出来、日本人が創作の方法を自覚して行く一つの階梯を見ることが出来る。本稿が主に扱った二つの『丹後国風土記』逸文は、比較的簡略な記述が圧倒的な割合を占める他の風土記の文章の中にあつては、その長大さ、文章の凝り様からして際立ったものといえる。それは、馬養らの述作に触発されたものであろうが、美辞麗句を尽くし説話の展開を丁寧を追って行くその執筆態度は、『日本書紀』の態度に近いものと言うことが出来る。つまり大局的に見て『日本書紀』の文章なども、かかる文学的営為の中で獲得されて行ったものと言ふことが出来る。中国においては、志怪・小説・雑伝といわれるジャンルは、史書に漏れた街談巷説をすくいあげるといふ意識のもとに成立して行ったものようであるが、初唐に成立した『晋書』のように、正史の列伝の中にもほとんど志怪小説とかかわりない内容を持ったものも見ることが出来、双方のジャンルのかわりを窺うことが出来る。日本も天武・持統朝以来、漢土に範をとりつつ修史事業を進めて行ったわけであるが、本稿の冒頭でも触れた通り、それが実質的にわが国における散文作品の成立

期にも重なっており、それだけに『書紀』の文章と馬養らの営為とをめぐる状況には深いつながりが考えられる。⁽²⁴⁾そして、それら一々の文章がいかなる態度・方法によって述作されて行ったかを見極めることによって、上代の散文作品は初めて文学史の問題として対象化されると言える。

従って次には、それらの営為が総合的に見ていかなる達成を成し遂げ、次代にいかに関き継がれ、いかに展開して行くかが問題となるが、それは今後の課題である。『日本書紀』や風土記などの中には、まだ本稿のような問題意識からの検討の余地を残したものを多く見つけることが出来ようし、馬養らの営為を直接・間接に引き継ぐ所には、散文作品に限らず、『万葉集』の「松浦川に遊ぶ序」や巻十六の「由縁の有る歌」の題詞・左注群なども求めることが出来るであろうと考えている。

- 注(1) 小島憲之氏『上代日本文学与中国文学』中(一九六四・三)第八章「伝説の表現」、三浦佑之氏「浦島太郎の文学史」(一九八九・一一)第三章「神仙小説「浦島子」」など。この説は古くは河村秀根『日本書紀通証』にも説かれている。
- (2) 『群書類従』巻第三などに所収。
- (3) 『新校群書類従』神祇部解説(阪本広太郎担当、一九三二・一一)、『群書解題』第六(西田長男担当、一九六二・四)など。
- (4) 外宮鎮座を雄略二十二年七月七日とすることは、神道五部書などを通じて中世には一般的な説になって行く。

- (5) 『古代社会と浦島伝説』下(一九七五・四)第四章第三節。

- (6) 『書紀通証』所引「淡川氏」説など。

- (7) 『垂仁紀』一云記事については、岡田精司氏「伊勢神宮の起源—外宮と度会氏を中心に—」(『古代王権の祭祀と神話』一九七〇・四所収)も同様な見解を示している。

- (8) 『日本文学史・上代』(一九五五・九)第六章「漢文学」(神田秀夫氏担当)、小島氏前掲書。

- (9) 「浦島伝説の要素—丹後国風土記逸文を中心に—」(『国語論文』54—2、一九八五・二)。

- (10) 日本古典文学大系69『懐風藻・文華秀麗集・本朝文料』(一九六四・三)頭注(小島憲之氏担当)。

- (11) 『統浦島子伝記』の冒頭には「常遊澄江浦。伴查郎一而陵銀漢。近見牽牛織女之星。」と見えるが、これは浦島子を「上古仙人」とする同記独特の設定に基づくもので、筆者による創作であろう。同記にも、仙女に伴われて浦島子が訪れた「蓬萊山」については、天上世界であることを窺わせる記述はない。また、『扶桑略記』に見える二つの「浦島伝説」の一方には「昴星」や「畢星」が登場するが、これは小島氏注(1)論文が説くように、『丹後国風土記』逸文の文章を一部改編したものと見られる。

- (12) 「伊予部馬養作「水江浦島子伝」(仮称)考」(『言語と文学』13、一九六〇・一一。後に『物語作家圏の研究』所収)。

- (13) 『西王母と七夕伝承』(一九九一・六)。

- (14) 「持統朝の七夕の宴—文学の場としての検証—」(『和漢

比較文学』8、一九九一・一〇。

(15) 「人麻呂歌集七夕歌の成立とその和歌史的位置」、『古代研究』17、一九八五・一。

(16) 「古代の羽衣」(国文学研究資料館講演集1『日本の説話

—ハナツの世界』、一九八〇・三)。

(17) 注(14) 拙稿。

(18)・(19) 洪淑苓氏『牛郎織女研究』(一九八八・六) 第四

章第二節。

(20) 洪氏前掲書第三章。

(21) この伝説は、あるいは風土記逸文かとされる『帝王編年

記』養老七年の項に載せる伝説と、明らかに同じ伝承である。『帝王編年記』では七夕との関連は語られないが、それを理由に上代に「羽衣伝説」型の七夕伝説はなかったとは勿論言えない。『本朝神社考』巻五が「案三風土記」として引く(ただし真偽は未詳)有名な駿河国三保松原の羽衣伝説の中では、神女の衣を指して「所謂六銖衣乎、織女機中物乎」というが、ここで典義語である「六銖衣」に対

して「織女」のことを言うのは、あるいは「羽衣伝説」型の七夕伝説からの連想であろうか。

(22) 神作光一氏『曾祢好忠集の研究』(一九七四・八)による。この歌の初句は「よものうみ」とする伝本も多いが、これは注(23) 書補注も説くように「よごのうみ」乃至は「よさのうみ」の誤写から生じたものであろう。

(23) 日本古典文学大系80『平安鎌倉私家集』(一九六四・九) 頭注(松田武夫担当)。

(24) そのかわりあい具体的などのようなかものであったか(例えば馬養の述作が「別巻」として『書紀』の世界に取り込まれて行くことの意味といったようなことも含めて)は、今後の検討によって明らかにされて行くべき課題である。

本稿は、平成四年度早稲田大学国文学会大会における研究発表に基づく。席上御助言を賜った各位に御礼申し上げます。

以降のものを中心に編まれた一冊。全体は三部に分かれた、第I部では貴族生活と密着した王朝和歌の世界、勅撰集をはじめとする様々なレベルの歌集の世界が論じられる。第II部は院政関係の論稿。第III部は書誌学的論考と資料紹介で、平安から室町に至るさまざまな資料から豊かな和歌史的考察が展開してゆく。

内容上前二著からは外されていた資料紹介

新刊紹介

橋本不美男著

『王朝和歌 資料と論考』

(笠間叢書253)

著者の数多い論稿から、既刊の二著(『院政期の歌壇史研究』『王朝和歌史の研究』)