

「日招き伝承」考

小野地 健

はじめに

本稿が主な分析の対象とするのは「朝日長者」、あるいは「日招き長者」と呼ばれる夕日を招き返した人々の伝承である。その典型的な話型では、長者は金の扇で日を招いて、鮮やかに夕日を招き返すことに成功するのだが、翌日には長者の田んぼは湖になってしまい、家運は傾き没落する。それは一体なぜなのだろうか。本稿の狙いは、この伝承のモチーフである「日を招く」という特異な行為とそれが導く結果との論理を明らかにすることにある。

そして分析においては伝播論や起源論ではなく、構造人類学的視点からそれぞれの伝承の全体的コンテクストを整理し、「日を招く」というモチーフを時間論、王権論へと敷衍させていきたい。それによって、伝承の個別解釈の枠を超えて時間、王権といった人類的視野の問題を日本社会において考察する視座を得るためである。

1. 「日招き伝承」と問題の所在

先に典型的な話型として触れたのは、鳥取県の湖山長者の伝説である。

また三重県では日之丸長者の伝説、新潟県では犬神長者の伝説が知られている。それぞれの伝説の粗筋は次のようなものだ。

《例1》湖山長者 鳥取県気高郡湖山村（現鳥取市）：昔、ここに産見の長者というのがあって、ある年の田植を一日で終えようとして国中の者を集めたが、日没までに終わらず金扇をもって日を招き返した。翌朝その田はことごとく陥落して湖となり、財貨もまた消失したという〔日本放送協会 1971: 429〕⁽¹⁾。

《例2》日之丸長者 三重県阿山郡友生村（現上野市）：昔、日之丸長者があったが、ある年田植のとき扇で沈む太陽を呼び戻したら翌朝その田は荒田になってしまい、それから次第に家運が傾いたという〔日本放送協会 1971: 428〕。

《例3》犬神長者 新潟県佐渡郡小木村（現小木町）：佐渡全体はこの長者の領地であった。その田植は一日になし終る家則であったが、ある年の田植が日暮になっても終らなかったのもので、長者は鶴ヶ峰に上り、軍扇で陽を招き止めた。それより家は没落し、島を追われて船で逃げた〔日本放送協会 1971: 428-429〕。

以上の話の筋立ては、長者が田植を一日のうちに終わらせようとするが、途中で日が暮れたので日を招き返し田植を済ます。しかしその後長者は没落する、というものである。この伝説に類するものは、金沢長者（静岡県）宜田長者（三重県）滝野長者、大久保長者（奈良県）朝日長者（兵庫県）朝日長者、柳田長者（大分県）米原長者（熊本県）などがあり、広く全国に分布する。日本民俗学を中心とする諸研究では、これ

らの伝説を総称して「朝日長者」と呼んでおり、また日招き長者とも呼ばれている。朝日長者伝説は、場合によっては埋蔵金伝説や餅的伝説の要素とも重なり合っていたり、日を招くというモチーフが語られなかったりするなど、個々の伝説の内容は多層的に重なり合いながらも細部は異なっている。それゆえに朝日長者としてカテゴライズされる諸伝説を対象として、実際には多様な分析的視点を設定できることを指摘しておかなければならない。

そして本稿の視点は、朝日長者伝説という従来設定されてきたカテゴリー全体を網羅して系統だてたり、類型論を推し進めることではなく、この伝説の中にあらわれる「日を招く」行為とそれが導く結果を構造化している論理を明らかにすることを目的とする。なぜならば、「日を招く」という行為は、栄華を誇った長者が没落するという話の重要な転回において、その主要な契機として語られるモチーフだからである。つまり「日を招く」ことは、日常の世界の力を超えた結果をもたらす重大かつ破天荒な行為として位置づけられているのだ。しかし、それはいったいなぜなのか。

「日を招く」というモチーフそのものに注目して、「朝日長者伝説」から目を転ずると、長者伝説に限らず、いわゆる「嫁の田」系統の伝説の中にもそのモチーフが登場していることがわかる。

嫁の田伝説とは次のようなものである。

《例4》嫁の田 静岡県庵原郡高部村大内（現清水市）：嫁が舅に命ぜられて広い田を一人で植付けていたが日が沈みかけたので『待てくれよ』と泣きながら、太陽を招き招きして植え終り、腰を下すと同時に倒れて死んだといい、そこを嫁殺田といていたが、今は嫁田と呼んでいる〔日本放送協会 1971: 445〕。

以上の話の筋立ては、姑や舅に一日で田植をすますよう要求された嫁が、日が暮れたため日を招き返して田植えを済ますが、その後死んでしまい、その田を「嫁殺田」と呼ぶ、というものである。また嫁の田伝説には、田植女が一日の内に広大な田植を済ませたことを誇り、股の間から太陽を覗き込んだところ、その場で死ぬ、というタイプの伝説も存在する。

このように朝日長者伝説と嫁の田伝説における「日を招く」というモチーフは、日を招いた後に長者の没落、嫁の死という破滅的な結果が語られる点で共通しており、日を招くことは破滅的な結果と結びつくという論的な蓋然性を指摘することができる。

しかし、一方では日を招いても破滅的な結果と結びつかないことを語るタイプの伝説も存在する。それは次のような伝説である。

《例5》日招き橋 宮城県桃生郡中津山村（現桃生町）：城内から桃生村太田に通ずる古川に架けられた橋で、源頼義父子が安倍館を攻めたとき、没しかかる日を、この橋の上で招き返して勝利を得たので、かく名づけるという〔日本放送協会 1971: 232〕。

この例では、「日を招く」という行為が、源頼義父子が勝利という望ましい結果を得る転回点に位置づけられているのである。先の朝日長者伝説・嫁の田伝説とこの伝説では正反対の結果が導かれるのだが、その違いを生み出す論理の差異は何なのか、それが問題となるだろう。本稿ではその解明に焦点を合わせる事となる。

そして、問題の本格的分析に入る前に、本稿の分析対象となるこれらの「日を招く」という共通のモチーフを持つ様々な伝説、昔話、説話等

を一括して「日招き伝承」と総称するという立場を明らかにしておきたい。もちろん、多様な資料の性質の差異は極めて重大だが、まずは共通のモチーフを持つ伝承としてゆるやかに一括して分析対象とすることにより、むしろ逆に資料相互の差異と分類上の位置づけも明確になると思われるからである。

2. 先行研究と論点

この節では「日招き伝承」に関する主要な先行研究を紹介して、それらの論点を確認する。

まず、日招き伝承に関する論考としてあげなければならないのは、柳田國男の「日を招く話」[柳田 1990a: 118-140]である。柳田は田植の日忌みの慣習と、その由来として、嫁の死を語る伝承や田植の際に日を招いて長者が没落する伝承があることに注目した。そして、日を招くというモチーフが、中国古典『淮南子』で楚の魯陽公が韓と戦ったときに戈で日を招いた話が起源であると看破したうえで、それが日本に移植されたとき、なぜ神徳や田植習俗と結合したのか、という問題提起を行った。

柳田は「長者日を招くの物語」と「嫁ヶ田の伝説」はもともと同一習俗に発したものではないかという。柳田によれば「昔の世の本式の田植」は厳粛な行事であり田の神の誕生であって、それには日の神と水の神の和合を期す必要がある。その儀式において水の神に扮するのが、特定の若い女性（オナリ女）であり、その女性が田植儀式的中心として重要な役割を担っていたと推測する。そして長者とは「美女の父であり、神社仏閣の建立者であって、同時に日に仕える宗教の代表的人物を意味していた」[柳田 1990a: 128] という位置づけをしている。

つまり、田植は厳粛な宗教的儀式であったのであり、日の吉凶を違えたりするような小さなおこたりにあっても罰せられ、恐ろしい制裁をもって戒められるという習俗が存在したと、柳田は推定したのである。そして、その戒めを伝えているのが「長者日を招く物語」と「嫁ヶ田の伝説」であるというわけである〔柳田 1990a: 118-140〕⁽²⁾。

一方、島津久基は柳田とほぼ同時期に「日を返す話」を著し、日を返す（招く）モチーフの起源と歴史的経緯を文学史の脈絡での分析から明らかにした。島津もまた、柳田と同じく『淮南子』の魯陽公を日招きのモチーフの起源と論じている。日招きのモチーフは、幸若舞の「入鹿」では、陵王が合戦の最中に高い岡に上がって、入る日をしばし止まれと招き返し敵を退散させ、「入り日を招き返す舞の手、この御代よりも始まれり」〔荒木繁 1979: 10〕と記されるなど、舞楽の「陵王」と複雑に結びつき、その舞や由来譚として広まり『源氏物語』『太平記』にも日招きのモチーフを語る文があることを指摘している。

島津は「陵王招日の舞楽起源伝説は、確に魯陽招日伝説の転化と看做して誤り無い」とし「結局日輪招戻しの家元は、やはり支那の魯陽公ということに決着する」〔島津 1975: 224-225〕という。また、日の招き返しは、その道具である戈や扇に如意宝珠の変形的意味を見出すことも可能であり、使用する人間の魔力的あるいは専制的絶対の威光を示しており、長者伝説に付帯するのは自然であるという。そして長者の没落は単なる我欲、個人的、ブルジョア的満足、自己の絶対威力の幻想による日招きに対して、日輪が怒ったものだとする。

大林太良は「長者の没落」〔大林 1979〕で日本と朝鮮に「長者が没落して、その屋敷・土地が池になる」という共通の伝説形式があることに注目し、事例として湖山長者タイプの日招き伝承を取り上げ比較民族学的分析を行った。大林によれば、日本でも朝鮮でも長者の没落と池の

植をして、過剰な生産への移行状態を一人で作り出し、そして最後に日を招いたり、股の間から日を覗く行為によって（日の運行を逆の視点で捉え直す行為として日招きのバリエーションと考えられる）時間の分節を再区分する。それによって移行方向が逆転し、多量の田植による生の過剰は一気に逆転して不毛たる死のカテゴリーへの移行を、その行為者である嫁にもたらず。死もまた生と同様に社会的分節によって初めて与えられるものであることは別稿で論じた [小野地 2005]。

以上のように、本節では文化秩序としての時間が社会的側面を持つこと、したがって「日招き」とは社会的時間の分節を恣意的に操作し画し直すものであることを論じた。しかし、長者や嫁の時間を画す能力⁽⁷⁾は朝日長者や嫁殺し田型の日招き伝承では、望ましい方向性を逆転させる不毛な力として位置づけられており、日招きという行為が否定的な結果をもたらすものとして語られている。では日招きによって成功を得るタイプの伝承はどのような論理を持つのだろうか。それを次節で論じよう。

4. 日招きと王権

前節では、時間の社会的側面の考察を基に日招き伝承における長者没落の論理を分析した。本節では成功を得るタイプの話型の論理を、時間を管理・組織する正統性を体現するものとしての王権との関わりで論じる。

長者や嫁が破滅する系統の日招き伝承に対し、日招きによって成功するというタイプの伝承は、魯陽公の故事、陵王の故事、《事例7》の源頼義父子といずれも合戦で勝利を得る転機を画する行為となるというものである。このタイプの伝承は柳田國男が多く紹介している。孫引きで

中間領域を行き来する狐、結婚による「娘と妻」「処女と成女」「生家と婚家」の移行状態が象徴的に重ね合わされた事象であるという〔小馬1996〕。以上のように、田植に通りがかかる要素はいずれも強い境界的象徴性を持つものであって、それによって田植の境界・移行状態が強調され重層している。

そして、早乙女たちはそれらの事象に圧倒され見とれて田植を怠ってしまう。田植を済ますことで速やかに田を生産領域へと移行させるべき早乙女が、それを遅滞することによって移行状態を拡大させてしまうのである。差異と分節からなる文化秩序において、無制限の移行・境界状態の拡大は危機である。日招き伝承のコンテクストでは、この移行状態としての田植が日没という昼と夜の時間の分節も越えて拡大しようとするときに、長者が日招きをすることで日に戻して時間の分節を操作し、田植を終えさせるのである。

しかし、無事田植を終えたはずの長者の田はその後、湖となって沈んでしまったり、荒田になるなどして、結局は不毛の結果に終わり長者は没落してしまう。一見すると長者は日招きで田植を終了させることで、田を生産領域へと移行させる通過儀礼を行ったように見える。

しかし、日招きの後、長者は田を消失・没落したというコンテクストから判断すると、日を招き返したことによって移行の方向性も逆転してしまったと考えられる。つまり、もともとは生産的領域への方向性を持つ移行であった田植に対し、日を招き返して戻すという逆の方向性を持つ再分節を長者が行ったために、移行の方向性も総体として逆転し非生産的で破滅的状态への移行となり、田は不毛地と化し集積した財産も消失してしまった、と考えられるのである。長者が行ったのは、いわばマイナスの通過儀礼だったのだ⁽⁶⁾。

この観点から嫁殺し田伝説を捉えると、嫁がその分を超えた多量の田

から区分し、人間が再び米を生産する望ましい結果を得る状態へと移行させる通過儀礼としての側面を持っている。

つまり、田植はカテゴリー間の移行状態・過渡期を公にする儀礼なのである。そして、注目すべきことに日招き伝承には、田植の最中に猿・猿回し・狐の嫁入りが通り、それによって田植が遅れるというモチーフが語られることがある。

《例 8》鳥取県岩美郡岩美町：ある年長者が大勢の人を頼んで田植えをしていると、猿が馬に乗って通った。早乙女たちが皆めずらしがって見たので、田植えがオコバリ（仕事が進まぬこと）になった〔野村 1984: 72〕。

《例 9》島根県益田市高津町：ある時田植えの最中に猿まわしが来て、早乙女達はこれをみていて田植がすっかり遅れ、日は西山に傾こうとしていた〔野村 1984: 74〕。

《例 10》京都府中郡峰山町五箇：誰かが狐の嫁入りが通るといったので、みんな手を休めて見とれちまったげな。気がついてみると、お日さんは西山の向こうにかくれて、あたりは暗い〔福田 1988: 193〕。

猿は動物の中でも人間に近い姿態を持つものであり、《例 8》では馬を乗りこなすことでさらに人間の属性に近づき、人間と動物の分類を侵犯し境界性を強めている。猿回しの猿も野生にはない芸を習得している点で同様である。狐の嫁入りについては、小馬徹の詳細な研究があり、狐の嫁入りとは「晴と雨」という天候カテゴリーの混乱に「里と山」の

で安定した要素となっているのだと考えられる⁽⁴⁾。

そして、日招きによって画される昼や夜も、単なる自然現象の推移や抽象的な時間単位と捉えるべきではない。それは質的な不連続性を強く帯びたカテゴリーなのである。

時間分節の最も基本的で原初的な観念に「繰り返し現れる対立の不連続」があると E・リーチは指摘する。時間を直線として同じ方向へ絶えず進行するものと観念したり、円環として考えることは幾何学的比喩という現代人の感覚を導入しているのであり、時間はくり返す逆転の反復、つまり対極間を振動することの連続としてまず経験されるのだ [リーチ 1985]。例えば昔話や伝説では、夜は鬼や神霊が登場し活躍する異質な時間であり、それは夜が明けて人間の時間である朝・昼に移行すると去っていくという不連続的な飛躍がある⁽⁵⁾。

このような不連続的なカテゴリーの移行としての時間の側面を考えると、重要なのは、通過儀礼である。例えば人間の連続的成長は、子供・若者・大人・老人などに分節され、不連続化された各カテゴリー間の移行として構成される。そして若者から大人といったカテゴリー間の移行に、日常から差異化された時間・空間を導入してその移行を強くし、しづけるのが通過儀礼である。このように通過儀礼は様々な社会的分節を組織化して、その共有の総体たる文化をかたちづくる。これを時間の社会的側面からいえば通過儀礼は時間カテゴリー間に明確な分節を画して不可逆的な変化をし、しづけ、時間を一定方向への移行として編成するのだ。

日招き伝承は田植の場面を主要な舞台とするが、田植は一種の通過儀礼の側面を持つ。先に柳田は田植における田の神の誕生という儀礼を想定したと指摘しておいたが、そのような実体的事実を想定せずとも、田植は冬などの一定期間、米の生産を休止していた田を、それまでの状態

然の運行を侵犯するというのではなく、太陽の運行を基準として分節され構成されている時間の社会的分節を操作して、改めて画し直す行為である、と位置づけることができる。

また日招き伝承で、扇が日招きの道具として多用されるのも同様の観点から解釈の糸口が得られる。日招きモチーフの起源である魯陽公の故事では、日招きの道具は戈だったのだが、日本の伝承では圧倒的な数の話において扇なのだ。なぜ日本で扇が日招き道具として選好されるのだろうか。

中世における扇の象徴性については、網野善彦が論じている。中世の絵画資料では、処刑・人の死等の場面で人々が扇で顔を隠し骨の間から見るというしぐさが特徴的にみられる。網野は扇は「外から悪霊一穢の及ぶのを防ぐとともに、内から発するそれをもさえぎる道具となりえたのであり、そうした機能を持つ扇で面を隠すことによって、人は一時的にせよ、別世界の人間になりえた」[網野 1998: 115]と指摘する。山本幸司は『越後軍記』を引いて首実験の際に扇を隔にして実験する作法のあったことを指摘し「首実験の穢を払うために扇が用いられている」[山本 1999: 94]と言う。また、小和田哲男によれば、戦国時代では合戦の日時吉凶を占うことが盛んに行われ、特に悪日・吉日の別は重要であった。これに関連して扇の使い方には興味深い作法があり、悪日に合戦する場合は昼は扇の月の方を面にして使い、夜は日の方を面にして使うものとされたという[小和田 1998]⁽³⁾。

小和田の指摘を整理すると扇の使用法で日時の分節を象徴的に操作するという観念が存在し、さらに網野、山本の指摘と併せると、日本中世において扇は時間的・空間的に社会的分節を画し操作する道具としての象徴性を強く担っていたといえよう。このような歴史的、文化的背景があるため、日招きという時間を画す行為の道具として、扇は日招き伝承

秩序への違反であり、その違反によって長者は没落すると捉えられていると言える。この解釈は一面では正しいものであるが、魯陽公や《例7》のように、日招きをして勝利して成功を得る事例にはあてはまらず、また没落と成功の二つの論理の関係も十分には明らかになっていないといえるだろう。

3. 日招きと時間

前節で整理したように、日招きで長者が破滅するのは太陽の運行を基準とした時間の秩序とそれに依拠する社会秩序への違反のゆえであると解釈できる。ここではこの破滅の論理に対し、文化人類学的視点を導入して考察することで、より広い文脈から日招き伝承を整理し全体的な分析への足掛かりとしたい。

まず、日招きによる時間の秩序や社会秩序の違反が破滅をもたらすといっても、いったい時間の秩序や社会秩序とはなにか。その根源的な考察が必要である。しばしば日招きは「自然に反する傲慢な行為」と解釈されるが、所与の「自然」がそのまま人間にとっての時間秩序や社会秩序となるわけではない。

もともと自然界には明確な切れ目や分節は存在せず、人間がその世界に命名とタブーによる恣意的な分節を加えて差異化を行い、その差異を共有することによって文化秩序は形づくられるのである〔小田 1998〕。時間の分節もその一例であり、人間が認知しその社会に共有されている時間や空間の秩序は、自然自体ではなく文化の論理で構成されているものであり、この意味において恣意的なのである。

このような文化的に分節され、構成されたものとしての時間という観点にたてば、日招きという行為は、単に太陽という自然物を招き返し自

の場所で唱へるのが祝詞〔折口 1995: 364〕である。

そして「天子が祝詞を下される。すると世の中が一轉して元の世の中に戻り、何もかも初めの世界に返って了ふ」のである。天皇には時間の循環と再生の支配を行う力があり「天子は、暦を自由にする御力で人民に臨んで居られる」〔折口 1995: 367〕のであった。さらに、古代における天皇の時間の管理支配は日置部・日奉部によって職掌され、彼らが日本各地に遣わされて天皇の暦を広めていったとされる。

宮田は、村社会の「日和見」や「日知り」が観天望気によって自然災害等を予測したり日の吉凶を判断したりすることで人々の時間を管理し社会秩序を維持する役割に、以上の古代の王権との深い関連性を見出したのである。そして日和見や日知りの系譜に日置部との関連を想定し、また地域の「小王権」は日和見、日知りの性格を大きな属性としていたとする。宮田は「長者伝説に顕著な『日招き』も、こうした地域の小王に課せられていた天候管理の技術」〔宮田 1992: 139〕であると見なし、日招きのモチーフの背後に「長者＝地域の小王」の持つ日読みの能力を予想した。つまり、長者は小王として日読みによって地域を支配する家筋であったが、『日招き』という時間の秩序に相反する行動〔宮田 1992: 158〕をとったために没落した、ということになる。

以上の各分析をみると「日招き」行為によって起こる結果とその論理について、専ら没落的な結果を中心に分析が進められていることがわかる。柳田は田植儀礼の日忌を破ったことが没落の原因とし、島津は我欲によって日を招き返したことによる日輪の怒りとし、大林は日輪の運行という宇宙の秩序を乱すほどの人間の傲慢とし、宮田は日招きは時間の秩序に相反する行動であった、とする。以上の指摘を総合するならば、日招き行為は太陽の運行を基準とした時間の秩序とそれに依拠する社会

発生は、何らかの意味における秩序の破壊が原因であって、その秩序として具体的に何を考えているかに日本・朝鮮の文化の差が現れる。日本の日招き伝承に代表される長者の没落は日輪の運行という宇宙の秩序を乱すほどの人間の傲慢が原因であり、日本の長者には太陽との密接な関係、日招きを通じた田植・稲作との結びつきが強調されているという[大林 1979: 127-142]。後に大林は、長者は日を招き返して没落するのに対し、武将は没落が語られないという相違にも注目している。そしてこれに対して、武士と豪農に要求されるエートスの相違が反映しているのではないか、と推測したがその相違についての立ち入った考察はしていない[大林 1983: 68-70]。

宮田登は、日招き伝承を時間論を軸にして王権論と接合して発展させ、日本の歴史・民俗全体をめぐる大きな文脈に位置づけようとした。宮田は『日和見』[宮田 1992]に結実する諸論考において、日を読み暦を作ることで時間を管理し社会を支配するものとして天皇制と王権論を論じた。宮田によれば、地域の村社会において観天望気を行う「日和見」や、その技術や知識を持つ「日知り」と呼ばれる人々の役割は天皇の持つ天候、時間の管理者としての王権の役割と重なり合うという。ここで宮田が土台とするのは折口信夫の古代王権論である。折口の古代王権論の骨子は以下のようなものだ。

昔は、生活といふものは、四季の移り替りも、農作物の出来映えも、祭りの来るのも総べて週期的に皆元へ戻って、毎年々々同じやうに春から始つて冬に終ると考へて居た。つまり、日本の國では単に理屈の上ばかりでなしに、一年が暦の一区切で、来年は又元へ戻つて、何もかもがすつかり初めに返るのである。此様に、暦の移り替る時、萬物が総べて再、新たな其生活を始めようとする時、一定

あるのを承知で便宜のために事例をあげると以下のようなものである。

《例 11》陸前桃生郡大田村：昔八幡太郎が安倍貞任と戦うたときに、戦酣にして日暮れんとしたゆえに、義家扇を執って日を磨く。日これがために反ること三舎、その壇を磨日壇といいその地を磨日道路という〔柳田 1990a: 125〕。

《例 12》伊予郡保免村：伊予郡保免村に、日招八幡神の社があった。かの地方の英雄の一人佐々木高綱が、砥部の城主森山近江守、荏原の城主大野山城守と戦った時に、夜軍に勝利なきことを憂いて日を招きたるにたちまち戦克てり。よりて神徳を仰いで日招き八幡と称す〔柳田 1990a: 125-126〕。

《例 13》紀州日延村：村の蔵王権現の社伝には、田村將軍勅を奉じて和佐高山の土蜘蛛を退治するとき、戦半ばにして日が暮れかかった。よって権現に祈願を籠めたところ、日は中天に留まって暮れず、その間に難なく敵を打ち滅ぼし得た〔柳田 1990a: 125〕。

上の事例も三つとも日招きによって合戦の勝利を得るものである。《例 12》では八幡神、《例 13》では蔵王権現の神徳を背景に日招きが行われており、日招きの直接的成功は神徳として語られている。

しかし、《例 7》、《例 11》や魯陽公と陵王の伝承では特定の神徳が語られているわけではない。無論、《例 7》、《例 11》は八幡太郎義家が日を招いていることから八幡神の神徳を予想できるし、魯陽公と陵王の伝承は中国が舞台なのだから日本的な神徳が現れないのも不思議はないということもできる。ただ、日招きの成功を神徳に帰しても、なぜ神が日

招きの願いを受け入れるのかという疑問は残る。従来の日招きの解釈のように、日を招くことが時間の秩序や社会秩序を侵犯する傲慢な行為であるのなら、なぜ神はそれを許すのか。長者や嫁と同様にこれらの武将にも神罰や破滅が与えられてもおかしくないのだ。

しかし、前節の考察で明らかにしたように「日招き」を時間の社会的分節を操作して再区分する行為と捉えると別の展望が開けてくる。すなわち破滅と成功の正反対の結果が導かれるのは、「日招き」という行為自体の属性からではなく、時間を操作し区分する正統な権威を担うことができるのは誰か、というこの行為の社会的な位置づけの違いからくるものだと結論できる。

ここには伝承における政治性と権威の問題がある。長者は日招きをしたから没落したのではなく、長者が日招きをするのは不遜であり不適格なのだ。逆に、武将たちは日を招いたから合戦に勝利した、というよりも勝利者となって支配者の陣営にたちえたからこそ、日を招くという人々の社会生活を規制する時間の分節を操作できる存在として受け容れられ、成功者に位置づけられているのだ。

さらに、日を招く武将たちの戦いを正当化し権威づけるものとして、天皇の権威が背後にみえてくる。《例 13》では田村將軍は勅を奉じて土蜘蛛退治を行うのであり、《例 7》、《例 11》の源頼義、源義家は、ともに鎮守府將軍として東北に進攻し安倍氏をはじめとする朝廷に従わぬ豪族たちを制圧した武将である。彼らは実際の歴史上での天皇支配拡大の先兵であり、伝承の中においても土蜘蛛・大蛇・鬼等の土着の超自然的存在（あるいはそのようなものとして表象された在地の勢力）を打ち倒すことで、それらを象徴的に天皇の権威の下に位置づけて統合していく役割をはたしている。従って、彼らが時間の分節を再区分する日招きを成功させられるのも、天皇の持つ権威、時間の一元的な支配者としての

側面との不可分の関わりが指摘できる。

ここで改めて時間を管理、支配するものとしての王権の問題を考察する必要があるだろう。日本ではそれは天皇制の問題である。するとやはり日招き伝承は宮田登の主張する日和見王権論へと収束されるものなのだろうか。ここでは直接天皇の時間支配を分析する前に、文化人類学の王権論を敷衍し、王権としての天皇制という視点から論じてみたい。

文化人類学では、ある互酬関係に基づく社会集団において恒常的な権威あるリーダーと認められている者を首長と定義する。首長は人々によく話しかけ、よく働いて惜しみなく人々に与えることで、個人的な威信を築き、集団の中の争い事を調停し平和をもたらす者である。そして首長はしばしば複数の妻を持つ特権を持つ。小田亮によれば首長とは以上のような特徴を持つことにより財・言葉・女性の交換という共同体内部の互酬交換から水平方向にはみ出ている存在なのである。それにより互酬交換から生じる個別的利害関係から離脱し、個々の利害から離れた調停役の役割を可能にする。つまり「首長職とは、個別性を生み出す互酬的交換関係を調停し、共同利害すなわち《公》をつくりだすために共同体から排除された役職」[小田 1998: 110]なのである。

一方、王も首長と同じく集団における権威あるリーダーであり、はみ出し者である。ただし、王もまた互酬関係から離脱してその外部にたつが、首長の離脱が共同体の互酬関係を調停するための水平方向へのものだったのに対し、王の離脱は共同体の互酬関係を自らを中心とする集中再分配システムへと変換するものであり上（垂直方向）への超越的な離脱なのである [小田 1998: 118]。

このように王権は外部であるとともに中心であるという二重性を背負う。王権というシステムはこの矛盾を抱えながら、外部への回路を独占して自らを中心化し内部を中心との関係において周縁化していく不断の

過程なのである。

以上のように、王権は超越的な外部性と中心性の複合を特徴とし、その結果、共同体の外部に立つことによって文化の秩序から排除された外部としての「自然」⁽⁸⁾の力と重ね合わされる。この場合、時間でいうならば、それは「自然」の動植物や天候気象などの循環や成長のリズムとの重ね合いである。これにより、社会のリズムを外部から規制する「自然」の時間秩序と隠喩的な関係に立つこととなる。さらに王は中心であることによって、その関係を全域化する。つまり王は太陽や月の「自然」な運行や、植物の「自然」な成長といった「自然」を参照枠とする時間秩序の独占的な体现者となる。

また、王権は中心であることにより社会的時間と財を暦や度量衡を制定して一定の単位や方向に組織し、内部の時間と富を均質化して統合する。いわば多様な内部の社会的時間を換喩的に関係づけ、統一してゆく。そして、重要なのは時間を全域的に中心化して組織することが可能なのは、王が外部性を持つからだということである。なぜなら、多様な共同体間の時間を組織するためには、個々の共同体内部の具体的な事物と結びついた共同体的で自然暦的な時間システムの外部に立たねばならないからだ。

このように王権は外部性と中心性の両面を併せ持つことで、「自然」の時間を隠喩的に、「文化」の時間を換喩的に、王と関係づけて組織し掌握する。そして、その掌握の度合いは、王権の二重性を明示的に分節する形態である「二重王権」よりも、二重性を一人の王へと象徴的に統合する形態である「神聖王権」の方が遥かに強い。

日本の王権としての天皇制は象徴的レベルにおいて超越的で神聖王権的性格が強いことは上野千鶴子が記紀神話の分析によって指摘している[上野 1985: 262-310]。中心と外部が一致しているのだ。時間の支配

という面でも外部性の側面である「自然」の循環的なリズムの時間の管理と、中心性としての時間の均質化による支配に関わる側面である暦の制定・頒布も古代では天皇の下に統合され全域化され、強固な時間の支配システムが構築されている。

ここで注目すべきは、元号の制定である。天皇は「自然」の循環的時間や再生を管理し、暦によって均質化すると同時に、元号の制定⁽⁹⁾によって、その循環や均質化された時間を、累積する直線的な方向性へと組織する。それによって、各々の循環や分節単位を天皇を中心に元号の中での一元的な差異の体系の中に位置づけることが可能になった。それは個人や地域の自然暦から離脱し抽象されている。つまり「日本」という天皇が支配する領域の時間全体を均質化するとともに、一元的に差異化して位置づける強力な参照枠ができたわけである⁽¹⁰⁾。それは「日本」に住む人々が自らを時間の中に位置づける共通の参照枠となり、地域や対面的繋がりを越えた過去を語るとき、天皇の時間の参照枠を用いることを促したのである。逆にいえば地域や個人のつながりを越えた過去への語りはそのような参照枠によって可能になるともいえる。日本における歴史的語りは天皇との関係に取り込まれやすく、伝説や歴史を語るということが、おのずと天皇制による時間の管理支配を常態として自明視し内面化する側面を持っていたのである。

以上の点からみると、王権は時間を管理し支配する側面を持ち、王権としての天皇制も同様に時間に対する強力な支配力を持つ。日招き伝承の中で時間を画する権威の源泉として天皇との関係が日招きの結果を左右する重要な要素として登場するのもこのためである。しかし、天皇の時間支配における権威は決して絶対的でアプリアリなものではない。その支配は、あくまでも外部を独占し内部を絶えず均質化し中心へと統合していく過程によってなされるのであり、それは他の王権、もしくはそ

れを志向する要素との競合関係にあるのだ。

例えば、中世には日蝕、月蝕の際に天皇の御所を席（むしろ）で裹むという儀礼的行為が行われていた〔黒田 1993: 17-54〕。これは小田亮が指摘するように「日食・月食という日や月の『籠り』と王の身体の『籠り』という類似性」を儀礼として示すことによって「王の身体と太陽や月との隠喩的結びつき、さらに大宇宙の秩序との隠喩的結びつき」〔小田 1998: 126〕を表す。このような儀礼によって天皇は外部の「自然」との回路を確保し太陽、月の運行を参照枠とする時間秩序の体現者であることを強調していくのだが、実は鎌倉幕府、室町幕府の将軍もまた、この儀礼的行為を行っていたという。

天皇と将軍は、ともに外部の独占と中心化を推進する王権であり、時間を支配するための回路を確保する競合関係にあったのだ。暦の制定・頒暦については、より露骨な競合関係がみられる。古代以来の天皇の暦の管理は、近世に到り、1684年の貞享暦の出現によって大きく動揺する。これは江戸幕府天文方の渋川春海が編纂したもので幕府主導の暦であり、以降、頒暦においても幕府の主導権が強まったのである。このように時間の支配の正統性は、常に競合をくり返しているのだ。

支配の正統性をめぐる競合関係として、改めて考えてみると、天候時間の管理という機能は、王権の要素ではあるが、王権そのものではない。それを独占し中心化していくシステムこそが王権なのであり、その過程を捉え、王権、日和見、長者の差異とその間の社会的な相互関係を捉えていく必要があるだろう。

例えば、日和見、日知り等は天候・時間の管理を行うが、王権の全面的な外部化や全域的な集中再分配システムの構築・中心化を伴わず、天候観察の場面において「自然」という外部と媒介する局所的な媒介者であり、各土地やムラの個別的な参照枠となるにとどまる。そして、外部

としての「自然」や時間の参照枠としての局所的な暦は、王権の下に中心化・全域化されているため、しばしば日和見は王権と競合するよりも、その支配を補完するものとして取り込まれてしまう。宮田が指摘する近世の各藩に抱えられた日和見や名主による天候観察〔宮田 1992〕などは、地域の小王権というよりも、むしろその側面が強いといえよう。

一方、日を招く長者は、土地、財を集積して自分の田に大勢の人間を集中させるという点で、中心化する志向を持ち、さらに太陽という「自然」の運行に干渉し、日を招き返して時間の分節を画し直すという外部性の獲得をも志向する。日和見の場合とは異なり王権の時間支配と真っ向から競合するのだ。だが結局、長者の日招きは不毛を生み出す没落のコンテクストで語られ、新たな王権へと成長することはできなかった。つまり、日招き伝承の長者の没落は地域の日和見王権としての特権を物語るものとしてよりも、むしろ王権を生み出す特権の析出を、それを語る人々によって否定されている語りなのである。

そして、日招き伝承の中には、時間支配の正統性をめぐる王権の言説が刻印されている伝承も存在する。大友皇子の登場する「蘇我殿の田植」の伝承がそれである。

昔大友皇子がこの国遣水という山に城郭を構えて御住居なされた頃、この日臣下の蘇我大炊なる者を召して、国中の田人・早乙女を催して田を植えしめて御覧あるに、日は夕陽となって御興いまだ尽きず、願わくは八つの時分にもなさばやと仰せられると、たちまち日は戻って九つの頃となったが、にわかには空搔曇り雷電暴雨あつて万民拳って死す〔柳田 1990a: 119-120〕。

大友皇子は、壬申の乱で天武天皇と権威の正統性を競合し敗れた存在

である。その皇子の時間を画し支配する権威を否定し排除することで、逆に正統たる天皇の王権が浮かび上がるという語りになっているのだ。

また、興味深いのは日を招く武将である源義家が長者殺しを行う伝承が存在することだ。義家は、「奥州征伐」の途上で長者の家に立ち寄って豪奢なのに驚き「人臣として如斯巨富のものを聞ず。他日朝廷の患をなさん者は、かならず此輩にあらんと。長者を滅して後の患を絶んにはしかじとて、窃に衆を遣し掩殺す」のだ〔渡邊 1986: 327〕。殺された長者は万石長者、勝倉長者などと伝えられる。

彼ら自体は日招きする長者ではないが、この伝承では長者の権威が天皇の権威の下に排除され、内部が均質化されていく過程が、直接的な暴力の過程として語られている。その暴力の行使者である義家は、長者が日を招いて破滅するのとは対照的に、日を招くことで天皇の敵を打ち倒すのである（《例 11》）。

おわりに

以上のように日を招く行為は、時間の分節を左右して時間を操作するという、人々の社会生活を規制する重大な行為であった。それゆえに、日招きをする権威を担う立場をめぐり様々な要素が競合する⁽¹¹⁾。そしてそれを語る人々にとって、その要素が正統とされるときには成功や勝利をもたらす、非正統とされたときには破滅をもたらすという劇的な差異が生み出された⁽¹²⁾。

正統性の言説はしばしば王権たる天皇によって担われ、王の暴力の代理人である武将たちに勝利をもたらした。日を招き返して敵に勝利し支配を確立するという語りは、外部を独占し競合相手を排除して自らを中心化する王権の構造と一致する。

だが一方で、日招きによる長者の破滅を語る伝承のほうが圧倒的に多いのも事実である。日を招き返して没落する長者の語りは、共同体の内部からの王権の析出を拒否する語りである。日招き伝承には権威の正統性を独占しようとする王権同士の競合関係とともに、王権を確保して支配を貫徹しようとする者とそれに抗する人々との競合関係もまた表現されているのである。

[謝辞] 本稿を作成するにあたり、阿部年晴、小馬徹両先生から適切な助言を賜りました。記して感謝申し上げます。

《注》

- (1) 事例の引用については便宜上、参考文献に記されている伝承地を先に記し、以下に引用文を記した。
- (2) 柳田のこの起源説に対しては、法橋量 [法橋 1988]、伊藤清司 [伊藤 1989] が「嫁殺し田」伝説の研究の立場から批判している。
- (3) 小和田が紹介する史料の一つは次のようなものだ。「扇つかふへき様（中略）我か為に吉日にあらぬ事可有。左様の悪日には。月の方をおもてそとへなしてつかいて。夜に入てあすの吉日に成たりと。心中にねんくわんしてつかふへし。又は昨日吉日ならは。いま夜にて。昨日の分と思ふへし。夜るも又悪日ならは。夜あけてあすに成たると。日のかたをおもてになして。心中に思ふべし」『軍人之聞書』（『續群書類従』第二十五輯上。71頁）。
- (4) 日招き伝承では、しばしば扇は日の丸の扇であったり、金の扇であったりするが、これは、日の模様が描かれているものを操作することによる類感呪術的側面や金の扇が照り輝くことが、日の輝きと通じるというアナロジーも指摘できる。扇は以上のような日を操作するための様々な象徴性が重なるのに適した要素であるといえよう。これに対し扇以外で日を招く道具には、杓子・団扇・笠などがあるが扇ほどの安定した要素とはなっていない。
- (5) 益田勝美が注目するように鬼の築いた石段、橋杭岩、うなるの松原伝説での夜明けにおける事業の中断・永遠凝固の問題や一日の開始が夜であったこと [益田 1968] 等、明け方と夕方の相違も重要な問題であり今後の課題としたい。
- (6) 象徴的逆転自体は儀礼一般に行われるものである。例えば葬送儀礼では日常生活とは逆転

した作法を行うことで非日常的状态をしるしづける。ここではそのような儀礼内部の逆転行為ではなく、儀礼を定義する時間の方向性そのものの逆転であるという相違がある。

- (7) 長者と嫁の日を招く行為には微妙な相違もある。長者は扇等の道具によって日を招くのだが、嫁の日招きは直接手で日を招いたり、祈ることで行われることが多い。端的に言って、女性のほうにより霊力があると観念されているのだ。これは女性が構造的に「自然」の側に位置づけられることによって生じていると思われる。しかし日招きの結果、嫁が死ぬのは女性の霊力を劣位に置き、周縁化する志向があるのかもしれない。
- (8) ここで言う「自然」が、客観的実体などではないことは言うまでもない。
- (9) 日本の元号制定開始は大化説と大宝説が有力であるが、いずれにしても天皇を中心とした国家体制樹立の画期に制定されていることとなる。
- (10) 元号の起源である中国は異なる王朝の間で元号名の重複があり日本に比べると一貫性が低い。朝鮮は中国の元号を使用させられたり元号が断絶したりしている。したがって他国と比較して日本の元号制は一貫した時間の参照枠としての整合度は高い。
- (11) 本稿の視点から太陽に関わる各種の伝承を再検討する必要もあるだろう。例えば岡正雄が注目した太陽を射る話、「射日説話」などであるが、今後の課題としたい。
- (12) 当然ながら権威の正統性は、それを語る人々の視点によって変化する。日を招き返した科で熱病で死んだと言われる平清盛〔荒木博之 1987b: 251〕は、朝廷との関係では天皇を脅かす傲慢な権勢者であるが、一方で厳島神社を尊崇し音戸の瀬戸を開発して交通の便をもたらした存在でもある。そのため、後者の側面から清盛の「日招き」行為が語られる場合には、厳島神社の女神と夫婦として結ばれたことや開発の大業成就が強調されている〔荒木博之 1987b: 249-250〕。こういった微妙な語りの差異を峻別することが重要だろう。

《参考文献》

- 赤坂憲雄 1988 『王と天皇』筑摩書房。
- 網野善彦 1998(1993) 『異形の王権』平凡社ライブラリー。
- 1999(1998) 『東と西の語る日本史』講談社学術文庫。
- 網野善彦、上野千鶴子、宮田登 1988 『日本王権論』春秋社。
- 荒木繁ほか(編) 1979 『幸若舞 1』東洋文庫 355、平凡社。
- 荒木博之 1987 「解説―「朝日長者伝説」について―」『日本伝説大系(第13巻 北九州編)』358-379頁、みずうみ書房。
- 荒木博之(編) 1983 『日本伝説大系(第14巻 南九州編)』みずうみ書房。

- 1987a 『日本伝説大系 (第13巻 北九州編)』みずうみ書房。
- 1987b 『日本伝説大系 (第10巻 山陽編)』みずうみ書房。
- 伊藤清司 1989 「伝説と神話―「嫁殺し田」の場合―」『日本伝説大系 (別巻1 研究編)』159-181頁、みずうみ書房。
- 稲田浩二、小沢俊夫 (編) 1977 『日本昔話通観』15、同朋舎。
- 1980a 『日本昔話通観』24、同朋舎。
- 1980b 『日本昔話通観』23、同朋舎。
- 1980c 『日本昔話通観』25、同朋舎。
- 1980d 『日本昔話通観』13、同朋舎。
- 1981a 『日本昔話通観』12、同朋舎。
- 1981b 『日本昔話通観』11、同朋舎。
- 稲田浩二、小澤俊夫 (編) 1984 『日本昔話通観』10、同朋舎。
- 1986 『日本昔話通観』6、同朋舎。
- 1988 『日本昔話通観』9、同朋舎。
- 乾克己ほか (編) 1998(1986) 『日本伝奇伝説大事典』角川書店。
- 上野千鶴子 1985 「〈外部〉の分節」桜井好郎 (編) 『大系 仏教と日本人 1 神と仏』262-310頁、春秋社。
- 1999(1985) 『構造主義の冒険』勁草書房。
- 大林太良 1979 『神話と民俗』桜楓社。
- 大林太良 1983 「第一章 太陽と火」、谷川健一ほか『太陽と月 日本民俗文化大系第二巻』53-114頁、小学館。
- 岡 正雄 1994 「太陽を射る話」、大林太良 (編) 『岡正雄論文集 異人その他 他十二篇』203-217頁、岩波文庫。
- 岡田芳郎、阿久根末忠 (編著) 1993 『現代こよみ読み解き事典』柏書房。
- 落合清春 1997 『落人・長者伝説の研究』岩田書院。
- 小田亮 1984 「禁忌と意味生成」日本記号学会 (編) 『記号学研究4 シニフィアンス その発生の現場』75-88頁。
- 1998(1994) 『構造人類学のフィールド』世界思想社。
- 小野地健 2005 「八百比丘尼伝承の死生観」『人文研究』155: 51-72頁。
- 折口信夫 1976 『折口信夫全集 第十二巻』中公文庫。
- 1987(1976) 『折口信夫全集 第七巻』中公文庫。

- 1995(1976) 『折口信夫全集 第十五巻』中公文庫。
- 1997a(1975) 『折口信夫全集 第二巻』中公文庫。
- 1997b(1975) 『折口信夫全集 第三巻』中公文庫。
- 小和田哲男 1998 『呪術と占星の戦国史』新潮社。
- 黒田日出男 1993 『王の身体・王の肖像』平凡社。
- 小松和彦 1998(1997) 『悪霊論』ちくま学芸文庫。
- 小馬徹 1996 『ユーミンとマクベス』世織書房。
- 2002 「王のカリスマ性」、網野善彦ほか(編)『岩波講座 天皇と王権を考える
第4巻 宗教と権威』271-293頁、岩波書店。
- サーリンズ、マーシャル 1984 「外来王」(上野千鶴子訳)『現代思想』12(4): 50-75頁、青土社。
- 島津久基 1975 『羅生門の鬼』平凡社。
- 志村有弘ほか(編) 2000 『日本説話伝説大事典』勉誠出版。
- 戸川芳郎ほか(訳) 1974 『淮南子・説苑(抄)』中国古典文学大系6、平凡社。
- 所 功 1996 『年号の歴史(増補版)』雄山閣出版。
- 日本放送協会(編) 1971(1950) 『日本伝説名彙』日本放送出版協会。
- 野村純一(編) 1982 『日本伝説大系(第3巻 南奥羽・越後編)』みずうみ書房。
- 1984 『日本伝説大系(第11巻 山陰編)』みずうみ書房。
- 1985 『日本伝説大系(第2巻 中奥羽編)』みずうみ書房。
- 1991 『昔話・伝説必携』別冊國文學41、學燈社。
- ファン・ヘネップ、アルノルト 1999(1995) 『通過儀礼』(綾部恒雄・綾部裕子訳) 弘文堂。
- 福田晃(編) 1982 『日本伝説大系(第12巻 四国編)』みずうみ書房。
- 1988 『日本伝説大系(第8巻 北近畿編)』みずうみ書房。
- 法橋量 1988 「嫁殺し田伝説の研究」、にいなめ研究会(編)『新嘗の研究3 稲作と信仰』
学生社: 135-154頁。
- 真木悠介 1981 『時間の比較社会学』岩波書店。
- 益田勝美 1968 『火山列島の思想』筑摩書房。
- 宮田登 1987 「日知りの儀礼」『国立歴史民俗博物館研究報告』15: 131-139頁。
- 1992 『日和見』平凡社。
- 1994 『白のフォークロア』平凡社ライブラリー。
- 1996 「日和見から日知り(聖)へ」『史境』32: 1-11頁。

1997(1993) 『江戸のはやり神』ちくま学芸文庫。

1998a 「日知りと「時の運」」『駒沢大学仏教文学研究』1: 55-68 頁。

1998b 「「日知り」の思想」日本昔話学会(編)『昔話における時間 昔話一研究
と資料一』26: 93-107 頁、三弥井書店。

宮田登(編) 1985 『日本伝説大系(第1巻 北海道・北奥羽編)』みずうみ書房。

1986 『日本伝説大系(第5巻 南関東編)』みずうみ書房。

柳田國男 1990a 『柳田國男全集11』ちくま文庫。

1990b 『柳田國男全集16』ちくま文庫。

山本幸司 1999(1992) 『穢と大祓』平凡社。

リーチ、エドモンド 1985(1974) 『人類学再考』(青木保・井上兼行訳)、思索社。

渡邊昭五(編) 1986 『日本伝説大系(第4巻 北関東編)』みずうみ書房。

1990(1984) 『日本伝説大系(第9巻 南近畿編)』みずうみ書房。