共同研究１「土着的近代と実学」第5回
（東アジア実学研究会、2023年10月7日、オンライン）

菅江真澄から考える土着的近代

東北大学・院　佐々木隼相

はじめに

菊池勇夫氏は菅江真澄（1754～1829）の評伝を締めくくるにあたって、その功績を次のように評価した－－旅をつうじて獲得した見聞を踏まえて、菅江真澄は現実社会を変革する方向にはたらきかけることはなかった。けれども当時、彼ひとりがもち得た「東北体験・アイヌ文化体験」からは「開かれた可能性をもつ国学（地域学・民衆学）を真澄の世界に展望できそうである[1]」。

それではどうして当時にあっても独特な体験を得ることができたのか。そもそも彼はどうして北日本への旅をつづけたのか。真澄本人がついに明確にすることのなかった動機は、これまで多くの考察・検討が重ねられてきた。菊池勇夫氏はこれを「復古的な国学の心情」につき動かされたものであったと述べる[2]。すなわち北東北とアイヌの社会に「いにしへぶり」そのものを透視しようとしたためであった。いま述べたように真澄の関心を理解することは、これまでなされてきた真澄研究一般につうじた妥当なものであった[3]。とはいえ、菊池勇夫氏は旅をつづけた真澄の可能性をそう表現するばかりでは十分でないとする。「いにしえぶり」への関心を強くした真澄であったが、彼はその視点をけっして中心化することはなかった。それゆえ、周縁にある社会や文化、人びとにたいして偏見をもつことも、また排外主義に陥ることも少なかった。菊池勇夫氏はこの理由を「アイヌ民族を含め、人々の日常の暮らしに標準を定めて、穏やかで静かな目線が確保されていたから[4]」と簡潔に述べる。

あるいはこうした真澄がもち得たまなざしの特徴を、菊池勇夫氏は次のようにも説明する－－国学者としての真澄（＝古歌や歌枕への憧憬から風俗へと関心を向ける）の姿勢を考えるとき「真澄と宣長は相当に違っていた[5]」。もちろん真澄が書くものに通底しているのは『玉勝間』や『古事記伝』といった著述を一級の参照項としていく態度ではあった。とはいえ「真澄は『いにしへぶり』を媒介にしながら、アイヌの民族文化のなかにもその要素を積

---

[1] 菊池勇夫『菅江真澄』（吉川弘文館、2007 年）298 頁。
[2] 同上。
[3] 『菅江真澄全集』別①（内田武志『菅江真澄研究』）などを参照（以下、本文でも全集＋巻数で表記する）。
[4] 菊池勇夫『菅江真澄』298 頁。
[5] 菊池勇夫『探究の人 菅江真澄』（無明舎出版、2017 年）19 頁。

極的に認め、評価していくのであったが、宣長はその道を最初から閉ざしていた[6]」。つまり真澄は、『万葉集』や『日本書紀』などに由来する「いにしへ」を眼前の北東北やアイヌ社会に透視していったとはいえ、そのときに彼は絶対的な基準のなかにそうした辺境に位置する社会・人びとを組み入れることで理解しようとするのではなく、それとは異なった視点を持ち続けることができたのであった。菊池勇夫氏による別の説明を重ね合わせるなら、「伝説・伝承の類は、近世・近代であれば、その上部構造が中央の説話や神話に覆い尽くされているとみるべきである。その覆いの一つ一つを剥がし、作為・捏造の意図を明らかにして行く作業が必要だろう。そのことによって、隠されていた地域の過去があるいは姿を現すかもしれない。[7]」

これをこの列島における文化交渉の歴史に即していえば、「中央」＝「南の文化」によって覆われる周縁＝「北の文化」ともいえる。よって菊池勇夫氏が菅江真澄を通して明らかにできる東北史像はこのようにも表現されることとなる。菅江真澄が残した北東北の社会の姿を起点として、こうした文化の交渉史に肉薄していこうとすること、それが真澄を読むことの可能性のひとつ（前述の「開かれた可能性をもつ国学（地域学・民衆学）」）でもある――「真澄のなかから「北の文化」と「南の文化」が織りなしてきた北東北の歴史が紡がれてくるわけではない。そうした歴史を具体的に再構成していくのがわたしたちの課題である。[8]」

さてこの発表では、以上の菊池勇夫氏の問題意識を踏まえながら、菅江真澄の文章を取り上げていくことにした。真澄の文章のなかでもわたしはとくに「けかち（飢渇）」あるいは「蝦夷」「鬼」について言及のあるものに注目し、彼が東北の人びとの生活をいかに接近・把握したのか（しえたのか）をここではひとまず問題にしてみたい。そして、真澄の文章に表される、北東北における厳しい現実のなかで営まれ、あるいは古代以来の伝承のなか生きられる暮らしの特徴をどう見ることができるのかを発展的に検討し、それを通じて土着の生活がもち得る可能性を考察してみたい。

１．菅江真澄が出会った「けかち（飢渇）」

柳田国男によって「遊歴文人」とも称された菅江真澄は、和歌や俳諧をともにすることで援助を受けることができ、旅の生活を続けることができた。しかし、真澄はまた地域社会における上層階級のみならず、行きずりに出会った農民や山民とも付き合いをもった。なかで

---

[6] 同上。

[7] 菊池勇夫『東北から考える近世史――環境・災害・食料、そして東北史像』（清文堂、2012年）299頁。

[8] 菊池勇夫『探究の人 菅江真澄』50頁。

も次に引く天明五年（1785）に青森を歩いた真澄が直面した悲惨極まりない状況は、当時にあって深刻であった「けかち（飢渇）」の様子を伝えるものとしてしばしば紹介されてきたものである。

天明五年八月十日　朝とく出る。高きやのうへすまゐにならびて居て、戯れうた唄ふ女あり。……卯之木、床前（西津軽郡森田村）といふ村のこみちわけ来れば、雪のむら消え残りたるやうに、草むらに人のしら骨あまたみだれちり、あるは山高くつかねたり。かうべなど、まれびたる穴ごとに、薄、女郎花の生出たるさま、見るこゝちもなく、①あなめ／＼とひとりごちたるを、しりなる人の聞て、「見たまへや、こはみな、うへ死たるものゝかばね也。過つる卯のとし（天明三年）の冬より辰の春までは、雪の中にたふれ死たるも、いまだ息かよふも数しらず、いやかさなりふして路をふたぎ、行かふものは、ふみこへ／＼、て通ひしかど、あやまちでは、夜みち夕ぐれに死むくろの骨をふみ折、くちたゞれたる腹などに足ふみ入たり。きたなきにほひ、おもひやりたまへや。このうへたすからんとて、いき馬をとらへ、くびに網をつけてうつばりに曳あげ、わきざし、或小刀をはらにさし、さきころし、血のしたゝるをとりて、なにくれの草の根をにてくらひたり。あら馬ころすことを、のち／＼は、馬の耳にたぎり湯をつぎいれてころし、又頭より縄もてくゝり、いきつきあへず、すなはち死うせ侍りき。其骨どもは、たき木にまぜたきてけぶりをたて、野にかける鶏犬をとりくらひ、かゝるくひものも尽て侍れば、あがうめる子、あるははらからつかれしに、亦、ゑやみに死行侍らんとするともがらあまたあるを、いまだ、きのをたえさなるを、わきざしをたて、又はむねのあたりくひやぶりて、うへ（飢）をしのぎぬ。人くらひ侍りしものをば、くにのかみ（藩主）に命めされ侍りき。人の肉はみたるものゝ眼は狼などのごとに光きらめき、馬くらひたる人は、なべて面色黒く、いまも多くながらへて村／＼に在けり。弘前ちかきところに娘をおきたる女ありて、此むすめ、あが母は、このとしのうへにいかゞしてか侍らん、見てんとて、みちは一日のうちにあゆみつくところなれば夕近く来つきて、ともに、ことなきことをよろこびてのち、母のいふは、ましか、つぶ／＼と、はだへこへたり。たうびたらば、うまさ、かぎりあらじかしと戯てけるを、あがはゝの空ごとながらこゝろおぼつかなく、母のいねたるをうかゞひ、みそかに戸おし明て、夜のまににげかへりたることも侍る。かゝる世のふるまひのおそろしさ、みな、人のなすわざともおぼえず、さながら、らせち（羅利）、あすら（阿修羅）のすむ国なども、かゝるものにやとおぼえ、しなば死てん、いきて、うきめみんくるしさとおもひ捨しかど、あめのたすけにや、わがたちは藁を搗て餅としてくらひ、葛蕨の根をほりはみて、いままでのいのちをながらへ侍る。此としも、過つるころのしほ風にしぶかれて、なりはひよからず。又もけかちの入こん」と、ない（泣）つゝかたりて、ことみちに去ぬ。②此ものがたり

まことにや、あるとある家みなたふれ、あるは、ほねのみたち、柱のみたてりけるを見つゝしのびたり。

（「そとがはまかぜ」／全集①273～275頁。

※文中の括弧・ルビは内田武志による補足説明。下線・番号は報告者。以下同じ）

津軽の旅のさなか、とある村に進んだ真澄は雪がまだらに溶け残ったかのように一面に人間の骨が散らばっていたり、あるいはうず高くそれが積まれている風景に遭遇する。そんな様子を前にしていると、以前見知った人がやって来て真澄にこの地の「けかち（飢渇）」の深刻さを涙を流しながらこう語るのであった。天明三年（1783）にはじまった「けかち（飢渇）」では行き倒れる者があちこちにあり、道を行くときには彼ら／彼女らの遺体を気にしなければならないほどで（ときに誤って踏み潰してしまうことさえあった）、あたりいったい嫌な臭いが立ち込める有り様であった。生き残ろうとする者は、生き馬を殺して、あるいは鶏・犬を捕まえてはその肉を食う、あたりに生える草の根を食べる、など、可能なものはすべて食べた。それでも立ち行かなかくなると、次は人を殺して食べたのであった。なかにはみずからの子どもや衰弱した兄弟姉妹に手をかけたものいた。もはや生きることにどれほどの意味があるのだろうかと思いながらも、なんとか暮らしてきた場所であった。にもかかわらず、今年も不作が続きそうである、と。

真澄の眼にはこうした「けかち（飢渇）」の状況はどのように映っただろうか。磯沼重治氏は①「あなめ／＼」「真澄が道に散乱真澄は暢気に道を歩いていると、通りすがりの人に「飢え死に」の実情を聞いて驚くことになるが、その時の独り言「あなめ／＼（ああ、目が痛い）」は、歌学書『和歌童蒙抄』〔藤原範兼〕、『袖中抄』〔藤原顕昭〕、『袋草紙』〔藤原清輔〕、『無名抄』〔鴨長明〕や物語論『無名草子』などに取り上げられる小野小町の伝承歌「秋風の吹くにつけてもあなめあなめ　小野とはいはじ薄生ひけり」に拠るものである。真澄は道端に転がっている頭蓋骨の眼窩から生い出た薄の穂から連想して件の歌を想起し、その第三句を口に出したと言うことである。[9]」同様にこの場面について錦仁氏は「和歌の帝国」の強さ、すなわちあらゆる情景を前にしてそれを和歌に読み込もうとする態度を真澄に見出す。和歌は都を中心とした文化であるから、和歌に基づいて現実を理解していくことは、都を中心とする文化のなかに現実を強引に組み込んでいくことにほかならない。真澄もまたその帝国主義的発想から自由ではなかったとされるのであった[10]。

さて北東北の旅中にあって、真澄がその社会や人びとに接するさいに和歌などにもとづく知識とともにあったということは、磯沼・錦両氏の指摘のとおりたしかであるが、ここでは

---

[9] 磯沼重治「菅江真澄の文化史的位置づけを考える」（『真澄学』1 号、東北芸術工科大学東北文化研究センター、2004 年）279 頁。

[10] 錦仁『なぜ和歌(うた)を詠むのか－－菅江真澄の旅と地誌』（笠間書院、2011年）参照。

②「此ものがたりまことにや、あるとある家みなたふれ、あるは、ほねのみたち、柱のみたてりけるを見つゝしのびたり」とした真澄の態度に注目することにしたい。そしてここから真澄が旅先でであった名もなき人びと（名前を記すことのなかった人びと）とどのような関係をもったのかを考えてみたい。

真澄が「けかち（飢渇）」の様子に出会ったのはこの日だけではなかった。彼がはじめてそのさまを見聞した日（八月十日）から二週あまり青森の旅を続けていく。その旅をつうじて当地の「けかち（飢渇）」の状況に幾度となく直面することとなる。

「けかち（飢渇）」の深刻さを見聞した真澄は、語られた内容が本当のものかどうかを考えながら、往時の村の様子に想いをはせていた。それから九日後にふたたび「けかち（飢渇）」の影響の大きさを見知ることとなる。

> 天明五年八月十九日　はま路いきて、有多宇末井（うとうまい）の梯（浅虫の西南海岸）見にいかんと出れば、鍋かまおひ、あらゆるうつはをたづさへ、をさなき子をかゝへて、男女みちもさりあへず来るは、じにげすとて、うへ（飢）人とならんことをおそれて、ことくにゝ行けるとなん。此ものらのいふをきけば、過しけかち（飢渇）には、松前に渡りて人にたすけられたり。こたびはいづこの情にあひてか命いきん、なりはひよきかた尋いかばやといふに、こは、浜路めぐり出なば、かて尽て、われはうへ人とならん。……浪岡にきて、一夜ねたる宿にふたゝび泊る。けふ見しうへ人のことかたれば、さやうさふらふ、この年も、くれ行まではむつかしき世中のすぎはひならんや。去年をとゝしまで、比邑は馬をくらひて命をのびぬ。家の数は八十あまり侍れど、馬のしゝ（肉）をたうび侍らぬものは、あがやを入て七八家も侍らん。太雪などのうへに死たる馬を捨おけば、髪はおどろをいたゞきたる女あまた集りて、手ごとに菜かたな、いをかたなとりもちて、われ、よきところしゝきらんと、あらがひ、さきとり、血のながるゝかひなに肉をかゝへてかへり行ありさま、又人の路なかにたふれふし、あるは、死たるむくろを犬のかしらさし入てくひありくが、血にそみたる面して、ほえめぐるおそろしさ、いはんかたなかりしが、はた此としも、過たるとしにまさり侍らば、こたびは、かてのうま、うしもあらじかしと、いまよりわらび、葛のねもほりつきて侍れば、あざみの葉、をみなへしをつみ、これをむして、かてにはみぬと、ない（泣）つゝかたる。③むべ、いろ／／の草をまな板の上にのせてうち叩音は、きぬたの音にまさりて、いとゞ袖をぬらして明ぬ。　（「そとがはまかぜ」／全集①287～288頁。）

浅虫海岸の西南部まで見てまわろうと歩いていくと、向こうから道を塞ぐほどの数で人びとが持てるだけの家財道具を背負ってやってくる。聞くと、「けかち（飢渇）」の影響で他所へと地逃げするのだという。一日の終わりに宿へと戻った真澄は今日の出会いを語ると、

そこの主人から次のように教えられる。確かに今年も困難な状況は変わらないにちがいない。一昨年・昨年と、このあたりでは馬を食べることでようやく生き延びた者が数多くいたのである。死んだ馬に女性たちが包丁を手に群がり、それぞれが良い部分を奪い合うように切り取っていったのだ。私の家ではそれはできず、代わりに葛の根やあざみの葉、女郎花を蒸したものを食べたのである、と。ここでも主人は自身の体験を泣きながら語るのであった。これを聞いた真澄は①「いとゞ袖をぬらし」、すなわちともに涙を流したのであった。

真澄はこの後も道中で家や故郷を捨てて他所へ移ろうとしていく人びとに何度も遭遇していくが（「……本村、長嶺（峰）、九十九森、唐牛（以上大鰐町）などむら／＼を来るに、けふも、すむ家を捨て、ふるさとしぞく（退く）民、その数をしらず過ぬ。（「そとがはまかぜ」／全集①289頁。）」）、その後「けかち（飢渇）」によって置かれた現在の悲惨な状況に涙をながす「かたゐ（乞食）」にも真澄は出会う。真澄の旅、青森から大館へと抜けようとする道中のことであった。

> 天明五年八月廿三日　わけ来る路のかたはらに在る無縁車とて、卒堵婆にかな輪さしたるをまはすは、飢人の死かばね埋しをとぶらふならん。このかたゐ、なみだながして、ひとりごとして、あはれ、わがともがらは、みな、かくなり行たるが、あさましの世のなかと、てゝらの袖に、なみだのごひたり。近づきてとへば、こたへて、われらは馬をくらひ人をくひて、からき命をたすかりつれど、又此とし吹たる風にあたりて、いな穂かゞまず〔いなほの、八束にたり、しなはぬという国の詞也〕むかしの陪堂（ホイトウ）〔ほいとうとはかたゐをいふ〕となりて侍る。④うま、人くらひたるは、まことなりや。こたへて、人もたうび侍りしが、耳鼻はいとよく侍りき。うまを搗て餅としてけるは、たぐひなううまく侍る。しかはあれど、あらぬくひものなれば、ふかくひめて露、人にかたらず侍るは、いまに至りても、あなきたなとて、つふね、やたこ（奴）にもめし給ふ人なければ、男女なべて、かくし侍る。たうときかたにまうで侍る旅人、すけには、かいけ（改悔）さんけ（懺悔）して、つみもほろびなんとおもひ、ありしまゝにもらし侍るといひて、このかたゐ秋田路に行といふに、銭とらせて別たり。……
>
> （「そとがはまかぜ」／全集①290頁。）

道すがら、無縁車（念仏車）を回して餓死した者たちを弔っている「かたゐ」に行き合う。泣いているようなので事情を聞くと、馬や人の肉まで食べて生き延びているがやはり今年も不作の様子でこうなってしまっているのだと答える。真澄はここで馬や人の肉を食べたというのが本当のことなのかと聞いている（「④うま、人くらひたるは、まことなりや」）。その問いかけにたいして、実際に食べたことのある人間からこれまでになくいっそう具体的な「けかち（飢渇）」の状況が伝えられる。真澄はこの「かたゐ」が告白した後悔

の念も含めて深く同情したのだろうか。金をわけ与えたうえでその行く末を案じたのであった。

真澄が道中で遭遇した「けかち（飢渇）」の様子はおおよそ以上みたとおりであった。当初、真澄にとってはにわかには信じがたかったようにみえる「けかち（飢渇）」の深刻な状況は、旅の経過とともにいくつも見聞きすることでだんだんとその理解・実感を深くして行ったかのように。それは「本当だろうか」と唖然としつつ在りし日の村の姿に想いを馳せることにはじまり、辛苦の生活を聞きながらもらい泣きをする。また生き延びるためにとった行動とはいえ後悔の念に苛まれている「かたゐ」の姿に心を揺さぶられて金銭的な援助を申し出る。このように「けかち（飢渇）」の深刻さ・悲惨さが人びとの実際の生活をつうじて理解されていく。

もちろんこれ以降の旅の中にあっても、「けかち（飢渇）」に限らず、自然災害や海難事故等、不可測かつ不可避の災厄に巻き込まれていく北東北に生きた人びとに対するまなざしは変わらなかった。真澄は、涙を流しながら人びとの悲惨な境遇が語られるとき、その苦労や悲しみを理解し、ともに涙を流すことのできる姿勢を持っていたのである（当然、悲しみに共感するだけではなく、楽しいときにはともに楽しむことを忘れなかった。人びとの姿を観察・見聞する旅は、菅江真澄にとってそうした生活に共感共苦するものであった。

２．菅江真澄の記録した「鬼＝蝦夷」

菅江真澄は旅をつうじて学問を形成していったという。生涯を通じて旅を続けていくことによってより多くの物事を知っていったのである。それはあるひとつのできごとについても同様に考えられる。ここからは「鬼」ないし「蝦夷」に関する真澄の記述を取り上げていくが、それらに関係する場所や伝承についても、何度も同じところを通過したり訪れたりするなかでより多くの語りに出会っていった。

たとえば真澄が平泉をはじめて訪れたさいの日記には、

> 天明六年一月二六日　空晴て長閑也。けふなむ達谷村（平泉町）にいたりて山王の窟見んとて、千葉某あないして深雪（ミユキ）ふみしだき、かついたりぬ。いと／＼高き窟（イハヤド）の内に堂を作り掛（カケ）たり。よこたふ梯（ハシゴ）はる／＼と登れば内間ひろげ也。真鏡山西光寺とて坂上ノ将軍田村麿の建立にて、百八体の毘沙門天を安置（スエマツリ）、鞍馬寺を摹（ウツ）したる処といへり。そのいにしへ赤頭（アカガシラ）、達谷（タカヤ）なンどいふもの此窟（イハヤド）に籠（コモレ）るを、此君うち平給ひし（と＝脱）いふ。……　（「かすむ駒形」／全集①351～352頁）

とあって、達谷窟を実見したことを伝えつつも、その姿は『吾妻鏡』に記載された内容と変わらない[11]（引用部の省略した後半はこの地の正月行事や近くの滝の様子などを伝える）。それから三ヶ月後、雪が解けはじめ春の訪れが近くなった季節に、真澄はふたたび平泉の達谷窟を訪れている。そこでは悪路王に由来する伝承が、出羽国の雄勝郡でも伝えられていることに言及している（「また出羽ノ国雄勝ノ郡にも阿具（アグ）呂王が窟あり（「はしわの若葉」天明六年四月一〇日／全集①373頁））。真澄は実際に北東北を歩くことによって、悪路王にかんする伝承が平泉にかぎったものとしてあるのではなく、他地域にも存在しているという事実に関心を寄せていくようになったのでないか。

じじつ、晩年になって秋田藩に滞在し当地で地誌を編纂するようになると、いま述べた出羽国で伝承される悪路王の語りを丁寧に記録するようになる。それは地誌「雪の出羽道　平鹿郡」で次のように述べるとおりである。

> 正八幡ノ社あり云々。そも／＼当社の由来を尋るに、人皇五十一代平城天皇ノ御宇に当りて、出羽国雄勝郡切畑山に阿黒王といへる悪鬼栖て人民を悩ましけるとき、武将坂上田村将軍云々、小野良実案内して巡見し給ふ。仙谷荘ノ中に誠に無双の霊地あり、将軍こゝに自ラ一塊の土を封して壇を築て幣帛を捧て、伊豆ノ国ノ三嶋大明神を勧請ありて祈誓をなし給へば、神霊納受ありけむ悪鬼阿黒王を速に退治あり、是に依て神領として七田を寄附あり。かくて仙谷荘を三嶋ノ郷と唱ふ。其後治暦三（一〇六七）年丁未四月十五日郷民集りて此地に八幡宮の一社を建立す。
>
> （「雪の出羽道　平鹿郡」／全集⑥403～404頁。）

平鹿郡の八幡神社の由来を述べるにさいして、その起こりを坂上田村麻呂の蝦夷征伐の過去に求められることが述べられる。こうした力の援けを受けることによって田村麻呂は「悪鬼」悪路王を討つことができたといわれる。

同様に、「雪の出羽路　雄勝郡」では、田村麻呂に討たれるとされた悪路王の住処＝達谷窟が、出羽国雄勝郡のほか、陸奥国の磐井郡（平泉／山目）にもあることに注意を促したうえで、「悪路」という言葉の由来をアイヌ語から捉えようとし「悪路＝鬼＝荒蝦夷」にほかならないとする考察を示している。

---

[11] こうした語りが中世以降、東北における「田村語り」の前提となっていく。阿部幹男『東北の田村語り』（三弥井書店、2004 年）第二章「語りの生成――東北地方で育った語り――」参照。

……悪路王葉室中納言卿中納言某卿の御女をぬすみて、そのひめひとゝころをいぎなひ遠谷窟（たかや）に住たるよし、此事きりはたの処にも云ひし。遠谷窟はみちのくの岩井ノ郡山ノ目ノ郷近に在り、また霧機山とて本と平泉の奥に在り、また出羽の雄勝郡の桐畑山あり、また鬼か窟あり、高屋あり。悪路はオキクロ、メナシクロの類にて蝦夷の詞にて、王てふ字は人の添て書たらむ、みなかゝる鬼こそあら蝦夷のたぐひならむ。

（「（増補）雪の出羽路 雄勝郡一」「加上畑村」の項／全集⑤48頁）

田村麻呂による悪路王の討伐にかんする伝承の広がりを前にして、真澄はそうした語りの真偽を気にはしつつも、ひとつひとつの是非を確定しようとはしなかった。それは先に見たように悪路王の住処である達谷窟が複数あることを旅の見聞にもとづいて併記していく態度に共通するが、また田村麻呂とともに蝦夷征伐の語りに登場する藤原利仁をめぐる伝承についての彼が示した姿勢にも通じている。

出羽国仙北郡にある面日村の名前の由来を「この地にやって来た利仁将軍の顔がまばゆいほど朝陽に照らされたから」と聞いた真澄であったが、そこから利仁が関係をもつこととなった在地の長者の娘・阿久玉／飽玉／阿久多麻姫の出生地について次のように考えをひろげていく。

さて利仁朝臣の妾（ヲムナメ）阿久玉〔みなぞこ照らすあくや珠てふ意にや〕姫、この郷（サト）に生れてその姿端正（キラ）しく、こゝろうる（は＝脱）しければ毎夜（ヨンゴト）に通（ナリ）おはしぬ。……またある説（モノガタリ）には、飽玉（アクダマ）御前の生産（ウマレ）たりし地（トコロ）はみちのくの宮城ノ郡也。此阿久多麻姫そこなる旭の長者が家に在りしが、みめことから人にこえたる女なれば、利仁将軍東夷征伐（エミシムケタマフ）の御時みちのくにおはして寝殿（ヨドノ）にめし給ふに、阿久玉姫利仁ノ公（キミ）の御子（ミコ）を孕（ハラメ）り。……こはいづれの方（クニ）を正説（マサシキアカシ）と定めてむ。……

（「雪の出羽道　仙北郡一」「面日村」の項／全集⑦26～27頁）

このように、「蝦夷征伐」の伝承をめぐる真澄の態度を考えるなら、各地で言い伝えられている内容の是非を問うのではなく、そうした伝承のなかでたしかに暮らしている人びとの生活のあり方にこそ、真澄の一義的な関心があったのではないかと思われる。このことは確見てきたような悪路王の住処をめぐって出羽と陸奥それぞれで確認できる伝承を併記するにとどめる態度から明らかであるし、あるいは、次にみる津軽の旅の様子からもこうした姿勢を読み取れるかもしれない。

真澄がはじめて津軽の旅路についたのは天明五年（1785）八月のことであった。そのときの旅の様子は『外が浜風』として残されており、前述したように「けかち（飢渇）」の状

況に直面した旅でもあった。そのなかには、津軽平野南部にそびえ立つ岩木山について「この山を阿曾辺の杜といふとぞ。こゝにても田村の大人（坂上田村麿）、おに（鬼）きり給ひたるものがたりあり（「そとがはまかぜ」天明五年八月十一日／全集①275頁）」「十五日……（間山祐真（弘前藩の藩校・稽古館の国学者）・笹森建福（不明）らと語り合う）……此たけの辺に赤倉といふ洞ありて、万字、錫杖といふふたつの鬼すみしといへり。……（同上280頁）」と簡単に述べるにとどまっている。とはいえ、真澄ははじめての弘前領内での旅をつうじて「蝦夷」にたいする関心を強くしていき[12]、さらにその後の南部・仙台領内の旅を終え（平泉・達谷窟をはじめて見物）、ふたたび北上、最初の弘前での旅から三年後の1788年（天明8）ついに津軽半島最北端の三厩から松前へと渡っていく（その後、三年にわたって滞在）。

蝦夷地から戻ってきたのち、真澄は以前に旅をした津軽平野を歩いた。そのなかで、前回の旅で書きとめた田村麻呂にかんする伝承があらためて取り上げられていく。

> 寛政八年二月三十日　……延暦十五（七九六）年に、阪上田村麿ゑみしらをむけたひらげ玉ふの頃は、この山の名を阿曾閇の森とて、あやしのもの住みぬ。これをもうち給はんの軍いだして分登り給ひしかど、行衛もしらず、あとかいけちてうせぬ。のち多くの年月を経て、近つあふみ（近江）の国篠原の守たりし花輪なにがしのうし、此うて（討手）にむかひ、生ヶ浦にふねつき間山の城にこもり、これをうかゞふに、ある夜の夢の中に、この遊部の鬼にかたんとならば、万字のかたち、錫杖のかたをつくり、それを旗さしものゝしるしとして麓よりおびやかせ、鬼は、赤倉といふそがひの方にかくろふ。その名も万字、錫杖とて、じち（術）もちからも、こよなうすぐれたりけると、神のまさにつげ給ふことのうれしう、ひたせめにせめ登り、金鼓におびやかされて万字、錫杖じちうせ、心も空におののきいづるをとりことして、あるはうちたひらげ給ふに、万字、錫杖、今より後は人につゆのわざはひもおはせじ、ゆめ／＼と、うけひをなんしたりける……。　（「津可呂の奥」／全集③64～65ページ）

あらためて岩木山（「阿曾閇の森」）での田村麻呂による「鬼退治＝征夷」伝承が取り上げられたうえで、前回は鬼の名前として言及されるにとどまった「万字・錫杖」の具体像にかんする語り＝降伏していく様子も記述されていく。こうして、田村麻呂を起点として「鬼＝蝦夷」にたいする位置付けを与えていく語りに出会い、整理したことがわかる。

---

[12] 堺比呂志『菅江真澄とアイヌ』（三一書房、1997 年）「第一章アイヌとの出会い」、菊池勇夫『探究の人 菅江真澄』「第二章 蝦夷への憧れ」参照。なお蝦夷地滞在から戻った真澄は、旅先の生活・文化を考える視点としてあらたにアイヌ語との関係をいっそう強く求めて行くようになったといわれる。

ところでそもそも津軽まで田村麻呂が実際に到達したことはなかった。にもかかわらず、同地域で田村麻呂にかんする以上のような伝承が（多く）見られたのはひとえにそれが「征夷の象徴」であったためだとされる－－「元禄期では寛文蝦夷蜂起における対蝦夷地認識で、夷はアイヌ民族を直接指すと考える。安政期では対蝦夷地認識を規定としながらも具体的対象としてはロシアであり、箱館に来航する異国戦に対するものではなかろうか。……前者においては藩政の確立期を前提とした安定を示し、後者においては藩政の解体期を前提とした危機感を示す[13]」。このように歴史的に「征夷の象徴」である田村麻呂伝承が藩権力側からイデオロギーとして必要なものとされてきた。

つまり、津軽地域における統治権力の正統性を得るために支配する側が蝦夷征伐の側としてみずからの系譜を編み上げていった結果、そこでは悪路王をはじめとして悪鬼の観念を強くし、反対に田村麻呂の英雄像を強固にしていった。結果として「国家や権力やそれに奉仕する宗教・学問の側から繰り返し発せられる征伐史観に地域社会がからめとられてしまった、近世から近代にかけての歴史[14]」が東北の自画像となってしまったのである。

さて津軽で真澄が聞いた「蝦夷」にかんする伝承は田村麻呂によって征伐される対象としてのみあったのではなかった。それは上述の東北像（そこではたえずみずからを中心化しようとしてやまない）から抜け出るような、当時において地域社会の自己認識に深くかかわるような歴史として共有されていたといえるのではないだろうか。先に引用した箇所の続きは次のとおりである。

> その万字、錫杖らが末にやあらん大人（オホヒト）と云ふ、今も岩城嶽の北赤倉のいはやに住みぬ、をりとして見る人あり。はたあやしの物語ながら、村の長太田藤左衛門が家に鬼の臍てふものを、そが遠つおやより持伝へ、屋には上窓なく、せちぶの豆もはやさず世々経たり。あるは鬼のゆかりありとか。いかがして臍のみ残したりけんと聞、聞人頤をはなちて笑ふ。（「津可呂の奥」／全集③64～65ページ）

二人の鬼「万字・錫杖」の系譜は、いまもなお岩木山を中心とした地域にあっては、時として遭遇する「大人」として、あるいは鬼にゆかりをもつ人びと・家において「鬼の臍」を伝え渡してきている、として残っていた。なお、この「大人」について真澄が残した日記には別の箇所で、

---

[13] 田中秀和「近世北奥社会の寺社縁起と田村麻呂伝承―青森県津軽地方を事例に―」（地方史研究協議会編『交流の日本史―地域からの歴史像―』雄山閣、1990 年）263 頁。

[14] 菊池勇夫『東北から考える近世史』298～299 頁。

磐城山の三のみねのうち、岩鬼山とて此あかくらをあがめまつり、おに神もかくろひすみて、をりとしては、あやしきものゝみねによぢ、ふもとにくだる。その身のたけは、すまひのをさよりもたかく、やせくろみたる、そのかたちを見し人あり。そのすがた一め見ても、やまうおこるものあり、はた、それになづさひては、はらからのごとくむつび、酒さかななどと（ら＝脱）すれば、つと、のみくひて、そのかへりみとて山の大木を根こじにし、あるいは級（しな）の皮はぎ、馬二三がおふべきほどかゝへて来てくれけるなど、よりつどひてひそ／＼とさゝやき、それを大（おお）ひと、やまのひと、あるは山の翁（オツコ）とて、山ふみみちびきするあら雄ども、おそれわなゝきて、えすゝまずして、かく、あやしきことのみかたりあへり。　（「津可呂の奥」／全集③179～180頁）

とある。鬼の系譜のある者の存在をどう考えるのかということじたいは真澄の言うように「あやしの物語」に属するが、とはいえここではこうした鬼をめぐる物語がどのように地域社会のなかで共有されていたのかを少し想像をふくらませながら考えてみたい。つまり、「蝦夷」を「鬼」と言い習わしていくという行いの意味として、それらを差異化・周縁化してみずからを中心化していくのではないものとして拾い上げられるのではないか。

「鬼＝蝦夷」にゆかりをもつということは、忌避・蔑視されるだけではなかったのではなかった。たとえば、「大人」にたいしてその姿を見るだけで病を起こすこともあるが親しくなって相応に歓待すれば見返りがあること、あるいは「鬼の臍」を代々持ち続けてきた家があると聞いた真澄がその訳を聞くと大笑いされたように、けっして忌避され唾棄されるものではなかったのではないか。もちろん表面的に田村麻呂伝承を受け入れているように見えながらも、しかしあえて「鬼」を全面的に排除するのではない、このようなしたたかな生活を送る人びとに真澄は出会い、それを記録したのではないか。

おわりに――「鬼」を語ることの意味

ここまで北東北・アイヌの社会の旅を続けた菅江真澄の日記をいくつか取り上げながら考えようとしてきたのは、田村麻呂によって滅ぼされる鬼＝蝦夷の伝承に、旅中いくども出会ってそれを書きとめてきた意味を問い直すことができるのではないかとの思いからであった。

真澄は「けかち（飢渇）」に起因する災厄に悩まされてきた人びとに深く寄り添った。それは生活をよくするための現実的な対応ではなかったかもしれない。また、そうした地域社会で伝承されてきた語り（田村麻呂などによる蝦夷征伐）のなかで営まれる生活のあり方に関心を向けていった。そうした生活は統治者によって要求されたようなみずからを中心化していく契機を常にもつものではあったが、実際の生活の現場にあってはそこから逃れ出る可能性をもつ生活の論理もまた垣間見られるのではなかったか。

最後に、真澄が記録した「鬼＝蝦夷」という歴史を言い伝えていく地域社会の論理（「生活に根ざした土着の[15]」）を考えてみたい。もちろん真澄自身が言明しないために牽強付会なきらいがないわけではないが（あるいは、でしかない？）、とはいっても実際に鬼を一面的に排除せずにその系譜とともに暮らし続ける生活の姿を確かに彼は書きとめていた。このことの意味について、想像力をたくましくして探ってみることが全く価値のないことだとは思わない。

東北（おもに宮城県）の民話の採集を精力的に続けている小野和子氏（1934～）はその著作『あいたくてききたくて旅にでる』のなかで次のように、自身の活動のなかで見聞した「鬼」の話の意味を次のように述べている。

> （滅ぼされた先住者にたいする）鎮魂の思いということで言えば、（登米市）米川町で会った古老の言葉も忘れられない。
>
> このあたりは征夷の激戦区であったからか、かつては「鬼」と名のつく地名が多かったという。
>
> 「いまはそういう呼び方はダメだということになって名前を変えたから、こんな話は年寄りしか解らなくなったがなぁ……」
>
> このように前置きして、「鬼伏せ」「鬼橋」「鬼ヶ岡」など、鬼と名のつく地名があったことを教えてもらった。すべて、「鬼」と言われたエゾに勝利した戦いのあとを示す地名であった。なぜ自分たちの先祖が滅ぼされた地を、このように語り残しているのだろうか。わたしは不思議だった。そして、古老が次の話をされた時、はっとした。
>
> 「田村麻呂将軍の軍勢がここに来たとき、この川には橋がなかったんだよ。それで、捕虜にしていたエゾを、裸にして川に並ばせ、その頭を橋代わりにして渡ったそうだ。寒い時でな、力尽きたエゾは一人二人と列から離れて流れていったそうだ。鬼が並んで橋になったことから鬼橋というのだ。その名前が残った……」
>
> 古老の言葉はここで途切れた。そうか、こうして「その名前が残った」のか。
>
> たとえ「鬼」という名前であっても、かつてここに人々が暮らし、殺されていった名残をとどめるために、自らを「鬼」と名乗って記録に支障のない話に仕立てていったのかもしれない。そうして残ったからこそ、いまその話を聞くことができたのかもしれない。「残す」ということの光と影を見る思いがする[16]。

---

[15] 北島義信「研究年報『土着的近代研究』創刊にあたって」（『土着的近代研究』創刊号、文理閣、2023 年）2～3 頁。

[16] 小野和子『あいたくてききたくて旅にでる』（PUMPQUAKES、2019 年）88～90 頁。

「鬼」がとられた地名がなぜ残されていったのか。「鬼」の歴史・記憶を「残す」ことがもつ一見すると相反する矛盾した二重の性格（「光」と「影」）とはまさに、菅江真澄が書き残した北東北の生活の姿を通じて発見しようとしたものにほかならない。

菅江真澄をこのように読もうとするのは、冒頭で触れた「開かれた国学（地域学・民衆学）」や、あるいは近代の擬制から自由であった（単一民族国家、あるいは稲作中心史観）はずの真澄に「いくつもの日本」をみてとろうとする赤坂憲雄氏の真澄学・東北学の構想の問題意識を共有したものであった。

> さて、わたしは「いくつもの日本」に向けて、列島の内なる種族＝文化の多様性にたいして、真澄のテクストの読みの地平を開いてゆこうとしている。たとえば、東北というフィールドから、北／南に引き裂かれたボカシの地帯としての東北を、それゆえ「いくつもの東北」を掘り起こすことだ。……（北の文化と南の文化の重層的にあらわれた生活を記録した真澄のテクストを踏まえて）ボカシの地帯としての東北の発見を起点としながら、「ひとつの日本」から「いくつもの日本」へと、さらには「いくつものアジア」へと、この列島の民族史的景観を開いてゆかねばならない。[17]

土着的近代研究へのかかわりかたとして、菅江真澄の文章から東北の生活者のあり方を考察していくというかたちで応答しようと試みた。このことを最後に述べておきたい。

[17] 赤坂憲雄「はじまりの真澄学のために」（『真澄学』1 号）15〜16 頁。